

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

(*flsf*)

E-Dergi / E-Journal

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

ISSN 2618-5784

Sayı 35, Bahar 2023
Issue 35, Spring 2023

Bilgi için/For Information

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

Yazışma Adresi

Mailing Address

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

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

E-mail: flsfdergisi@hotmail.com

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

İmtiyaz Sahibi / Owner

Hamdi BRAVO

Sayı Editörleri / Editors

Işıl BAYAR BRAVO

Hamdi BRAVO

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief

Işıl BAYAR BRAVO

Yardımcı Editörler / Associate Editors

Erman KAÇAR

Eda ÇAKMAKKAYA

Melek Candan ÖZTÜRK

Sedat BİNGÖL

Dil Editörleri / Language Editors

Işıl BAYAR BRAVO

Hamdi BRAVO

Yayın Kurulu / Editorial Board

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

Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)

Prof. Dr. Thomas DUTOIT (Université Lille 3)

Dr. Adi EFAL-LAUTENSCHLÄGER (University of Cologne)

Prof.Dr. Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof.Dr. Durmuş GÜNAY (Maltepe Üniversitesi)

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

Prof.Dr. Mark JUERGENSEMEYER (Santa Barbara University)

Prof.Dr. Talip KABADAYI (Celal Bayar Üniversitesi)

Prof.Dr. Abdullah KAYGI (Hacettepe Üniversitesi)

Prof.Dr. Sinan ÖZBEK (Kocaeli Üniversitesi)

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

Prof.Dr. Theodore SCALTSAS (Edinburg University)

Dr. Paolo STELLINO (Universidade Nova de Lisboa)

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

Prof.Dr. Şafak URAL (İstinye Üniversitesi)

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

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

BU SAYININ HAKEMLERİ REVIEWERS

Prof. Dr. Tansu AÇIK

Prof. Dr. Hülya ALTUNYA

(Süleyman Demirel Üniversitesi)

Prof. Dr. Zehragül AŞKIN

(Mersin Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan AYDIN

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Hamdi BRAVO

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Musa DUMAN

(Ardahan Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Haluk ERDEM

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN

(İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Hakan GÜNDOĞDU

(Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Emel KOÇ

(Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Yasemin İŞIKTAÇ

(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Mine KAYA KEHA

(Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Senem KURTAR

(Gaziantep Üniversitesi)

Prof. Dr. Cengiz İskender ÖZKAN

(Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Prof. Dr. Demet TAŞDELEN

(Anadolu Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal TÜRER

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ogün ÜREK

(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Nedim YILDIZ

(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhsin YILMAZ

(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Doç. Dr. Banu ALAN SÜMER

(İzmir Demokrasi Üniversitesi)

Doç. Dr. Ömer Faik ANLI

(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Hüseyin AYDOĞDU

(Erzurum Teknik Üniversitesi)

Doç. Dr. Sebile BAŞOK DİŞ

(Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Efe BAŞTÜRK

(Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)

Doç. Dr. Nihal Petek BOYACI

(İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Doç. Dr. Ceyhan Akın CENGİZ

(Manisa Celal Bayar Üniversitesi)

Doç. Dr. Seyit COŞKUN

(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Nurhayat ÇALIŞKAN AKÇETİN

(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

Doç. Dr. Raşit ÇELİK

(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN

(Bartın Üniversitesi)

Doç. Dr. Tufan ÇÖTOK

(Kocaeli Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Fatih ELMAS

(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)

Doç. Dr. Melek Zeynep ESENYEL

(Düzce Üniversitesi)

Doç. Dr. Tuba KANCI DOĞAN

(Kocaeli Üniversitesi)

Doç. Dr. Erdal İŞBİR

(Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Doç. Dr. Gökhan MURTEZA

(Kırklareli Üniversitesi)

Doç. Dr. Şahin ÖZÇINAR

(Akdeniz Üniversitesi)

Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU

(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Doç. Dr. Ercan SALĞAR

(Selçuk Üniversitesi)

Doç. Dr. Serdar SAYGILI

(Erciyes Üniversitesi)

Doç. Dr. Emine Funda SERİN

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Doç. Dr. İsmail SERİN

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Doç. Dr. Erol SUBAŞI

(Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)

Doç. Dr. Özcan Yılmaz SÜTÇÜ

(İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)

Doç. Dr. Abdullah ÜNLÜSOY

(İnönü Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa YEŞİL

(Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Celal YEŞİLÇAYIR

(Gümüşhane Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Serpil AHMETKOCAOĞLU

(Ardahan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Kudret ARAS

(Bingöl Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Berk Utkan ATBAKAN

(Bartın Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Naciye ATIŞ

(Mersin Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Tuğba AYAS ÖNOL

(Sakarya Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Münteha BEKİ

(Yozgat Bozok Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Övünç CENGİZ

(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah DEMİR

(Iğdır Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Cemzade Kader DÜŞGÜN

(Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Özgül EKİNCİ

(Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Erman KAÇAR

(Ardahan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep KANTARCI BİNGÖL

(Muş Alparslan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Sibel KİRAZ

(Manisa Celal Bayar Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Fikriye Gözde MOCAN

(İstanbul Gelişim Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Murat ÖNER

(Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi İhsan Berk ÖZCANGİLLER

(İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mahmut ÖZER

(Aksaray Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Özden ÖZKAYA DEMİRHAN

(İbni Haldun Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Rabia SAĞLAM

(Kocaeli Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Tonguç SEFEROĞLU

(Ardahan Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Diler Ezgi TARHAN

(İstanbul Gelişim Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Metin TOPUZ

(Mersin Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Pınar TÜRKMEN BİRLİK

(İzmir Demokrasi Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Selami VARLIK

(İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Alper YAVUZ

(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

Dr. Nil AVCI

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Dr. Mehmet Eren GEDİKLİ

Dr. Gizem ORÇİN

Dr. Özge DURAL ÖZER

(Bilecik Şey Edebali Üniversitesi)

Dr. Cemre UĞURAL YAMUÇ

İçindekiler / Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

MERHAMET, ACI VE KURTULUŞ: YAŞAMIN ANLAMSIZLIĞI KARŞISINDA
SCHOPENHAUER VE NIETZSCHE

*COMPASSION, PAIN AND SALVATION: SCHOPENHAUER AND NIETZSCHE
BEFORE THE MEANINGLESSNESS OF LIFE*

Adnan ESENYEL (1-23)

GIORGIO AGAMBEN VE KUTSALLIĞIN EKONOMİ POLİTİĞİ
GIORGIO AGAMBEN AND THE POLITICAL ECONOMY OF THE SACRED

Enis Emre MEMİŞOĞLU (25-48)

KAFKA PARANTEZİ: DELEUZE, AGAMBEN, DERRIDA -METİN NE YAPAR?
*KAFKA PARENTHESIS: DELEUZE, AGAMBEN, DERRIDA -WHAT DOES TEXT
DO?*

Peyami Safa GÜLAY (49-61)

MADUNLARIN KÜLTÜREL EYLEM VE BEDEN POLİTİKASI: TAKTİK,
KARNAVAL VE İHLAL
*THE CULTURAL PRACTICES AND BODY POLITICS OF SUBALTERN GROUPS:
TACTICS, CARNIVAL AND SUBVERSION*

Murat ARPACI, Akın BAKİOĞLU (63-85)

DÜNYA VE DİL: DİLSEL GÖRELİLİK DÜŞÜNCESİNİN FELSEFİ
DEĞERLENDİRMESİ
*WORLD AND LANGUAGE: PHILOSOPHICAL ASSESSMENT OF LINGUISTIC
RELATIVITY THOUGHT*

Mehmet Ali DOMBAYCI, Salime Gülay DOĞRU (87 - 112)

YALÇIN KOÇ'UN 'ARKİTEKTONİK' DİL ANLAYIŞI
YALÇIN KOÇ'S ARCHITECTONIC VIEW OF LANGUAGE

Şahabettin YALÇIN (113-132)

GERÇEK POTANSİYELLİK: BİR ALFRED NORTH WHITEHEAD İNCELEMESİ
REAL POTENTIALITY: AN ANALYSIS OF ALFRED NORTH WHITEHEAD
Egemen TABANLI (133-156)

MORİTZ SCHLİCK'TE SÖZDE SORUNLAR OLARAK SOLİPSİZM ÇIKMAZI VE
BAŞKASININ BENİ SORUNU
*AS PSEUDO-PROBLEMS IN MORITZ SCHLICK THE EGOCENTRIC
PREDICAMENT AND THE PROBLEM OF OTHER MINDS*
Mehmet Eren GEDİKLİ (157-178)

WHAT DOES THE CONTINUITY THESIS REALLY MEAN IN QUINE'S
PHILOSOPHY?
QUINE'IN FELSEFESİNDE SÜREKLİLİK TEZİNİN GERÇEK ANLAMI NEDİR?
Serdal TÜMKAYA (179-192)

SAĞDUYUSAL ETİK SEZGİLER TEMELİNDE LİBERTERYENİZM: BİR
SAVUNMA
*LIBERTARIANISM BASED ON COMMON-SENSE ETHICAL INTUITIONS: A
DEFENSE*
Utku ATAŞ (193-214)

ERICH FROMM'DA ORTAKYAŞAM: SADE (İZM) VE MASOCH(İZM)
SYMBIOSIS IN ERICH FROMM: SADE (ISM) AND MASOCH(ISM)
Azercan KESER (215-236)

GÖBEKLİTEPE'YE DAİR FELSEFİ BİR OKUMA: EVRENİN GÖZÜ VE KADIN
OLARAK KHÔRA
*A PHILOSOPHICAL READING ON GÖBEKLİTEPE: THE EYE OF THE UNIVERSE
AND KHÔRA AS A WOMAN*
Özlem DERİN (237-259)

PLATON'DA CEZANIN TEMELLENDİRİLMESİ
THE JUSTIFICATION OF PUNISHMENT IN PLATO
Zeki AKTAŞ (261-279)

ETİK-POLİTİK ALAN ve ADİL ORTA BAĞLAMINDA ARİSTOTELES'İN EĞİTİM
ANLAYIŞI

*ARISTOTELIAN EDUCATION APPROACH IN THE CONTEXTS OF ETHICAL-
POLITICAL FIELD AND GOLDEN MEAN*

Sümeyye ODABAŞ (281-298)

ARİSTOTELES'İN EĞİTİM FELSEFESİNDE PHRONÉSİS KAVRAMININ ROLÜ

*THE ROLE OF THE PHRONÉSİS IN ARISTOTLE'S PHILOSOPHY OF
EDUCATION*

Gül Esin SERTTEK (299-312)

ELEŞTİREL PEDAGOJİYE YÖNELİK ELEŞTİREL BİR OKUMA: EĞİTİM BİR
ÖZGÜRLEŞME ARACI OLABİLİR Mİ?

*A CRITICAL READING OF CRITICAL PEDAGOGY: CAN EDUCATION BE A
MEANS FOR EMANCIPATION?*

Bahtinur MÖNGÜ (313-330)

AUGUSTİNUS'UN PERSPEKTİFİNDEN KENDİNİ VE TANRI'YI BİLME
MESELESİ

*THE PROBLEM OF KNOWING THE SELF AND GOD FROM AUGUSTINE'S
PERSPECTIVE*

M. Taha TUNÇ (331-344)

RÜYALAR BİLİNÇLİ DENEYİMLER MİDİR? KARTEZYEN RÜYA
ŞÜPHECİLİĞİNE BİR ELEŞTİRİ

*ARE DREAMS CONSCIOUS EXPERIENCES? A CRITICISM OF CARTESIAN
DREAM SKEPTICISM*

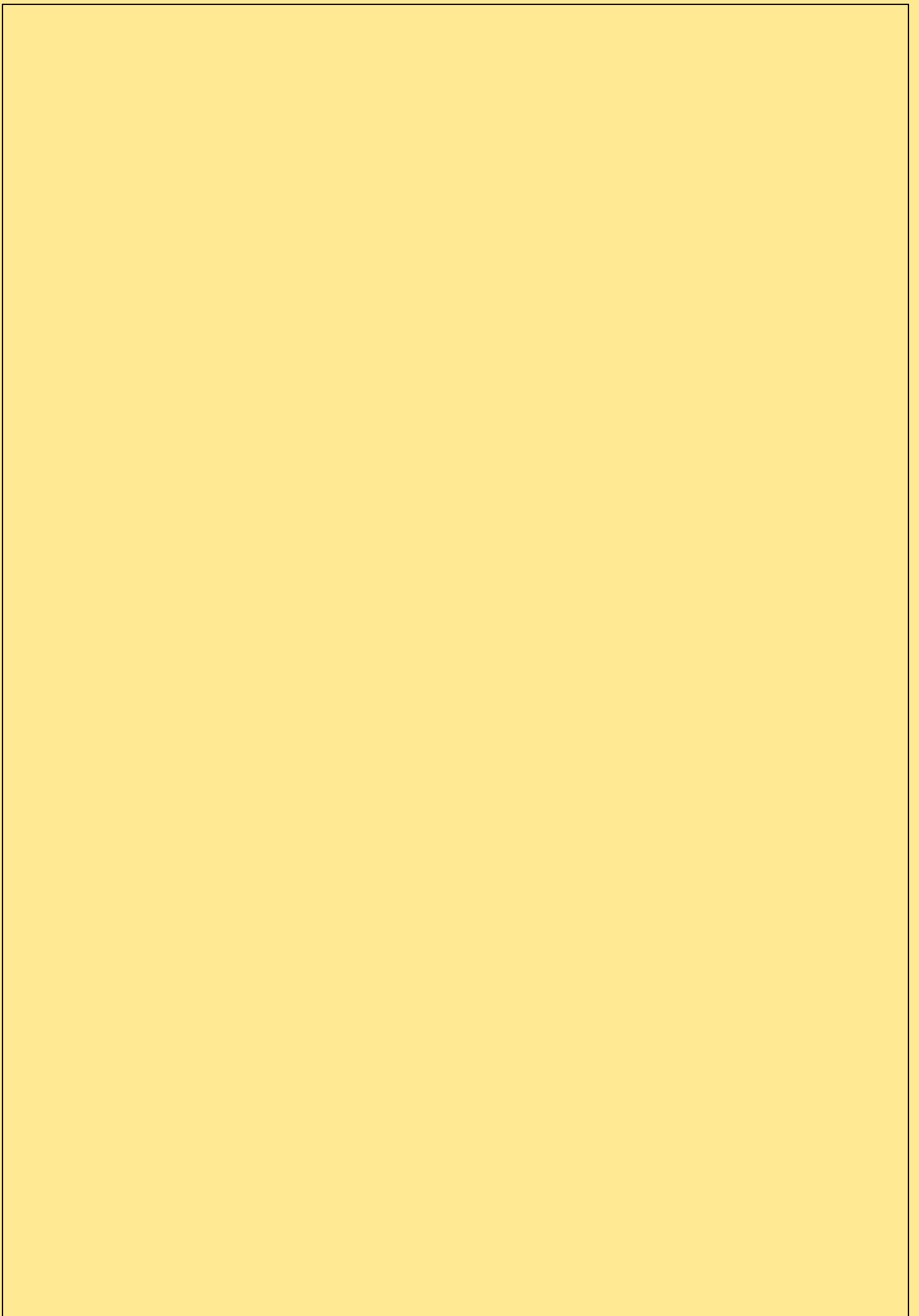
Feyza CEYHAN ÇOŞTU (345-361)

Yayın İlkeleri

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

Publication Principles

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



MERHAMET, ACI VE KURTULUŞ: YAŞAMIN ANLAMSIZLIĞI KARŞISINDA SCHOPENHAUER VE NIETZSCHE

Adnan ESENYEL*

ÖZ

İnsanın temel duygu durumlarından birisi olan merhamet Schopenhauer ve Nietzsche'nin düşünce dünyasında birbirine tümüyle zıt olan iki konum işgal etmektedir. Merhamet Schopenhauer için temel etik değer olarak insanın bu kötücül dünyadan kurtuluşunun anahtarlarından birisini temsil ederken Nietzsche için merhamet, sürü içgüdüsüne sahip insanın kendi zayıflığını örtbas etmek ve bu zayıflığı bizzat yaşamın kendisine aktararak onu değerden düşürmek için kullandığı bir araca dönüşür. Schopenhauer doğrudan dünyanın bir yorumundan hareketle onun ıstırabını ve sefaletini bir veri kabul ederek böylesi bir gerçekliği yaşayan her canlıya ancak merhametle yaklaşılması gerektiğini ileri sürer. Oysa Nietzsche bizzat insanın dünyayı yorumlama eylemini analiz ederek, merhametin bir dünya yorumu olarak çok derinlerde bir takım yaşam karşıtı yozlaşmış güdülerini sakladığını ifşa eder. Makalenin amacı söz konusu iki farklı başlangıç noktasını temele alarak merhamet eyleminin bu iki filozofun düşüncesinde sahip olduğu anlam katmanlarını aydınlatmaktır.

Anahtar Sözcükler: Schopenhauer, Nietzsche, Merhamet, Ahlak, Yaşamın Anlamsızlığı, Sürü İçgüdüsü.

COMPASSION, PAIN AND SALVATION: SCHOPENHAUER AND NIETZSCHE BEFORE THE MEANINGLESSNESS OF LIFE

ABSTRACT

Compassion as one of the fundamental emotions of humankind occupies a completely opposite place in the thought of Schopenhauer and Nietzsche. For Schopenhauer compassion as a cardinal ethical value represents a key for the salvation of mankind from this malicious World whereas for Nietzsche compassion becomes a tool that the person with herd instinct uses to cover its own weakness and to depreciate life by transferring his own weakness to life itself. Based on a direct interpretation of the world, Schopenhauer accepts its suffering and misery as a given data and claims that every living being that experiences such a reality should only be approached with compassion. Whereas Nietzsche by analyzing the human act of interpreting the world, reveals that compassion, as a world interpretation, hides a number of life denying degenerate motives deep down. Based on these two different starting points the aim of the article is to illuminate the layers of meaning that the act of compassion has in the thoughts of these two philosophers.

Key Words: Schopenhauer, Nietzsche, Compassion, Morality ,The Meaninglessness of Life, Herd Instinct.

* Doç. Dr., Düzce Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Düzce/Türkiye.
E-Posta: adnanesenel@duzce.edu.tr ORCID: 0000-0001-8089-3459.

Makalenin geliş tarihi: 04.01.2023
Makalenin kabul tarihi: 27.03.2023

Submission Date: 04 January 2023
Approval Date: 27 March 2023

Giriş

Arthur Schopenhauer'a göre felsefi faaliyetin temel görevlerinden birisi, *yaşamın anlamsızlığını ve varoluşun değersizliğini* bireye göstermektir. Buna göre yaşam, özünde amaçsız ve akıldışı bir acı çekme süreci olarak esasında hiç olmaması gereken bir hatadır ve felsefe Schopenhauer'ın gözünde kişiyi bu "çirkin hakikatin" karşısına çıkarmakla yükümlüdür. Ona göre felsefenin bir başka temel etik görevi de mümkün mertebe bu hatayı düzeltmek ya da en nihayetinde bu hatanın süregitmesini önlemektir. Bu sebeple Schopenhauer'da etik en nihayetinde yaşamın karşısında duran ve hatta hayata sırt çeviren bir anlayışa karşılık gelir. Bu etiğin temelinde ise merhamet duygusu durmaktadır. Zira Schopenhauer'a göre dünyanın temel olgusu olan acı çekmeye verilebilecek en ahlaki yaklaşım bu acıyı paylaşanlara yönelik sonsuz bir merhamettir. Neticede yaşamın anlamsızlığı karşısında Schopenhauer'ın ahlak kavrayışı, varoluşun bir reddiyesine ve bu reddiyenin doğal sonucu olarak merhamete ulaşır.

Diğer taraftan kariyerine esasen bir filolog olarak başlayan Friedrich Nietzsche'yi büyük ölçüde felsefi bir yola sevk eden Arthur Schopenhauer'ın çalışmaları, felsefe dünyasında yol alabilmesi için Nietzsche'ye bir yönüyle rehberlik etmiş fakat sonrasında onun en sert eleştirilerinin hedefi haline gelmiştir. Dolayısıyla Nietzsche'nin düşünsel kariyerinin başlarında yoğun bir Schopenhauercı tavır içerisinde bulunduğunu görmekteyiz. Fakat Nietzsche zaman içerisinde tümüyle ona zıt bir eğilim içerisine girmiş ve hatta kendi olgunluk felsefesini, temelde Schopenhauer'ın yaşam karşıtı felsefesine yönelik verilecek bir cevap denemesi olarak değerlendirmiştir. Olgun Nietzsche'nin gözünde Schopenhauer'ın felsefi dizgesi, bir Platonizm olarak gelişen klasik Batı Felsefesinin iç yüzünü (yani yaşam düşmanlığını ve nihilizmini) en sarıh biçimde ortaya koymaktadır. Schopenhauer böylece Nietzsche tarafından Batı düşünce geleneğinin son halkası olarak duyurulur. İşte Nietzsche, varoluşun yeniden haklı kılınmasını ve genelde yaşamın mutlak bir olumlamasını mümkün hale getirecek yeni bir söylemin yaratılması çabası içerisinde, nihilizme saplanmış olduğunu düşündüğü Batı felsefesine bir alternatif olarak ortaya çıkmaya çalışır.¹ 19. yüzyılda Batı kültürünün, içine düştüğü *nihilistik* ve *yozlaşmış* yapı ona göre bunu gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla Nietzsche'nin Batı geleneğine yönelik eleştirel tutumu sadece yıkmayı değil fakat aynı zamanda bu kültürel krizin üstesinden gelecek yeni bir başlangıcı da amaçlamaktadır. Bir başka deyişle

¹ Friederich Nietzsche, *Ecce Homo*, Kritische Studienausgabe Band 6, hersg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, München: de Gruyter, 1999, Genealogie der Moral 353.

Nietzsche yaratıcı bir yıkım peşindedir². Bunu Nietzsche'nin bütün bir Batı felsefesini çileci ahlakın bir ürünü olarak değerlendirdiği noktalarda görmek mümkündür. Dolayısıyla Nietzsche'nin temel hedeflerinden biri felsefenin yaşamla sahip olduğu sağlıklı ilişki biçimini (ki bu ilişki biçimi kendisini en iyi Schopenhauer'ın çileci ahlakında görünür kılar) ifşa etmek ve onu yeni baştan tesis etmektir. Bu söz konusu ifşanın hedeflerinden birisi de merhamet eylemidir. Merhamet Nietzsche'ye göre temelde dünyanın değerine ilişkin çarpık bir yorumdan çıkarsanmıştır. Onun bütün çabası işte bu hatalı ve sağlıklı yorumun kökenlerine inerek insanın yaşamla olumlayıcı bir ilişki kurmasına gidecek olan yolu açmaktır. Mevcut çalışma işte bu bağlam içerisinde ilkin Schopenhauer'ın metafiziğine ve dünya görüşüne başvurarak merhamet etiğinin metafiziksel temellerini görünür kılmaya çalışacaktır. Zira burada Schopenhauer'da etik, ahlaki tutum ya da merhamet; istisnasız bir biçimde metafiziğin doğal bir sonucudur. Çalışmanın ikinci kısmı ise Nietzsche'nin çileci ahlaka ve merhamet duygusuna ilişkin eleştirilerini merkeze alacak ve merhametin kaynağında esasında metafiziksel bir temel bulunmadığını fakat yalnızca, yaşamla sağlıklı bir ilişki kuramamış bir tür insanın yer aldığını göstermeye çalışacaktır. Böylece çalışma Schopenhauer ve Nietzsche'nin düşüncelerini takip ederek ahlakın ve merhametin iki farklı perspektiften hareketle (metafizik ve insan) nasıl farklı anlamlara bürünebileceğini göstermeye çalışacaktır.

Yaşamın Özü Olarak Acı

İnsan yaşamını, anlamsız bir acı çekme süreci olarak değerlendiren Schopenhauer için bütün bir varoluş, özünde değersiz bir illüzyon ve esasında hiç olmaması gereken fundamental bir hatadır.³ Mutlak yokluğu, her defasında varoluş karşısında tercih edilebilecek çok daha kıymetli bir seçeneğe dönüştüren Schopenhauer'ın felsefesi, var olan her şeyi; akıl dışı, yönsüz, amaçsız ve ebedi bir çabaya karşılık gelen *İstemenin*⁴ (*die Wille*) vücuda gelmesi olarak değerlendirdiği için yaşamın kendisi de bu amaçsızlıktan ve anlamsızlıktan payına düşeni almaktadır. Yaşam Schopenhauer'ın dizgesinde en nihayetinde,

² Friederich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Kritische Studienausgabe Band 3, hersg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, München: de Gruyter, 1999, §58, 422.

³ Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena II*, Zürich: Diogenes Verlag, 1977, 311.

⁴ Schopenhauer'da *isteme* terimi hem metafiziksel hem de empirik bir anlama sahiptir. Bu iki anlamın karıştırılmaması için makale boyunca büyük harfle yazılan *İstemenin* metafiziksel bir anlam içerisinde *kendinde-şeye* karşılık geldiği, küçük harfle yazılan *istemenin* ise her gün tecrübesini edindiğimiz bireysel *isteme* edimlerini kastettiği akılda tutulmalıdır.

hiçbir yere ulaşmayan ebedi bir didinme ve çabalamadan ibaret olan anlamsız bir bulunuşa dönüşür. Yaşamın total değersizliğine ilişkin bu metafiziksel iddia ile Schopenhauer yaşamın temelde niçin acı ve ıstıraba bağlandığını ve bunun bir sonucu olarak insan hayatının da niçin hazzı ve mutluluğa değil de tam tersine acı ve can sıkıntısına yazgılı olduğunu göstermek ister. Schopenhauer'a göre ebedi *İstemenin* bir görünüşü olarak insan bedeni de büyük ölçüde sürekli gidermek için çabaladığı bir yoksunluk, açlık ve tatminsizlik içerisindedir. Fakat acının kökeni yalnızca metafiziksel değildir. Schopenhauer özellikle hazzın psikolojik bir betimlemesini de sunarak neden mutluluğun özne için kalıcı bir durum olmadığını ortaya koyar. Dolayısıyla o bir yanıla metafiziksel, bir yanıla da oldukça empirik olan bir açıklamayla insan yaşamının ıstırabını bizim için anlaşılır kılmaya çalışır.

Metafiziksel bir perspektiften Schopenhauer insanı özsel olarak bir *isteme varlığı* biçiminde öne sürer. Bu bağlamda insan söz konusu olduğunda birincil olan istemedir ve bilinç ancak bu istemeyi takip eden ikincil bir özelliktir. Böylece akıl ve isteme ilişkisini tersine çeviren Schopenhauer, felsefe tarihindeki genel kanıya ters düşecek şekilde istemeyi aklın üstüne yerleştirir.⁵ Bu belirlenim önemlidir zira Schopenhauer acının kaynağında insanın ontolojik olarak her şeyden önce bir isteme varlığı olmasını görür. Ona göre bireyin tüm eylemlerine hükmeden akıl veya bilinç değil fakat daima arzuları, istekleri ve ihtiyaç duyduklarıdır. Olağan kullanımında akıl bir yeti olarak ancak bu isteklerin giderilmesi veya arzulanan amaçlara ulaşılması için yardımcı olan bir araç görevini üstlenir. Bunu anlamak için insanın bu dünyaya nasıl geldiğine ve nasıl cisimleştiğine bakılmalıdır. Bedenin cisimleşmiş bir isteme olduğunu düşünen Schopenhauer⁶ bedenin totalde bir ihtiyaçlar ve yoksunluklar şeması olarak görülebileceğini düşünür. Öznenin bedeni durmadan gidermek durumunda olduğu birtakım ihtiyaçlar tarafından harekete geçirilir. Dinlenme, beslenme, cinsellik vs. gibi ihtiyaçlar bizatihi bedenin bulunuşuna aittir ve genel olarak arzu duyulan tüm somut ve soyut şeyler, kökenini bedensel olanda, yani istemede bulur.

Schopenhauer'a göre insan, Aydınlanmacı ideolojinin ileri sürdüğü gibi dünyaya mutlu olmak ya da kendini gerçekleştirmek amacıyla gelmemiştir. Bir bütün olarak bireyin varoluşu aslında yalnızca, acı veren *yoksunluk halinin* giderilme çabası olarak vuku bulur ve fakat neredeyse her daim bir şeylerin yoksunluğunu çekmek insan bedeninin vazgeçilmez bir durumu olduğu için acı da kaçınılmaz bir şekilde insan varoluşuna adeta raptedir. Üstelik mutluluk ya

⁵ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, Zürich: Diogenes Verlag, 1977, 368.

⁶ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, 150.

da haz, peşinde koşarak elde edilecek olumlu niteliklere sahip değildir. Tam tersine hazzın ya da mutluluğun doğası Schopenhauer'a göre tümüyle *olumsuzdur*, yani haz bu anlamda yalnızca *acının yokluğu* ile tanımlanır.⁷ Gündelik tecrübeler Schopenhauer'a göre bu durumun en iyi kanıtıdır. Zira haz bireye ancak yoksunluğu çekilen şeye ulaştığı anda gelir. Diğer taraftan haz doğası gereği olumsuz olmakla kalmaz fakat aynı zamanda olabildiğince kısa sürelidir. Birey sadece yoksunluğunu çektiği şeye ulaştığı o "kısa anlarda" gerçekten mutludur ve haz oracıkta tüketilerek buharlaştığında özne aslında her defasında istemelerinin boşunalığını tecrübe eder.⁸ Hedefler, amaçlar Schopenhauer'ın benzetmesi ile adeta birer sabun köpüğü gibi, ele geçirildikleri anda patlayıp yok olurlar. Hazzın negatif doğası böylece birey için kalıcı mutluluğu nerdeyse olanaksız hale getirir. Zira yoksunluğun giderildiği ve hedefe ulaşıldığı "o anda" hazzı duyumsayan kişi hemen bir sonraki anda hazzın kendisinden hızla uzaklaştığını tecrübe eder ve bu sebeple herhangi bir şeyin yoksunluğunu çekmediği sürelerde özneyi saran duygu mutluluk değil, fakat yalnızca can sıkıntısıdır. Zira yalnızca kısa bir süre için de vuku bulsa bireyin haz duygusu, hangi türden olursa olsun bir açlığın, yoksunluğun giderilmesine bağlıdır. Bu yüzden eksikliği duyumsanmayan nesnelere veya hedeflere bireye bahşedildiğinde, bireyde kalıcı bir mutluluk değil fakat çoğunlukla kayıtsızlık duygusu belirir. Artık bir yoksunluk çekmediğinde özne bir bakıma boşluğa ve hedefsizliğe düşer, bunun sonucunda ise can sıkıntısı baş gösterir. Şimdi Schopenhauer'a göre eğer kişinin çektiği yoksunluk uzun sürerse ortaya acı çıkar ve fakat o yoksunluğu duyulan şeye hemen ulaşırsa ortaya çıkan şey de yalnızca can sıkıntısı olur. O halde insan yaşamı Schopenhauer'ın gözünde çoğunlukla acı ile sıkıntı arasında gidip gelen bir sarkaca benzetilebilir.⁹ İnsan bu bakımdan bedeni aracılığıyla adeta lanetlenmiştir ve bu dünyada mutluluk ile tatmin duygusu ona bir bakıma yasak edilmiştir. Zira arzunun varlığı onu yoksunluğa ve acıya sevk ederken, arzunun yokluğu onu can sıkıntısı ve boşluğa düşürür. Bu yüzden Schopenhauer'ın yaşam dünyasında acı ve can sıkıntısı, hazzı ciddi oranda ağır basar ve bu nedenle insan yaşamı mutluluğa değil fakat özünde ıstraba yazgılıdır. Schopenhauer için bu dünya Leibniz'in ifade ettiği gibi olası dünyaların en iyisi değil, fakat olsa olsa mümkün dünyaların en kötüsü olmak durumundadır. Varoluş tam da bu yüzden aslında olmaması gereken bir hatadır.

⁷ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, 399.

⁸ Bernard Reginster, "Schopenhauer, Nietzsche and Wagner", *A Companion to Schopenhauer* içinde, ed. by Bart Vandenabeele, Sussex: Wiley- Blackwell, 2012, 353.

⁹ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, 402.

Hatta Schopenhauer kötümserliğini daha da ileriye taşıyarak bir seçim olanağı olsaydı totalde hiçliğin varoluşa yeğlenebilir olduğunu söyler.¹⁰

Yaşama ve genel olarak varoluşa ilişkin böylesi karanlık bir tasvir söz konusu olduğunda insanın bu düzene yönelik tavrı nasıl olmalıdır? İşte bu noktada Schopenhauer'ın felsefeye ve etiğe biçtiği rol devreye girmektedir. Zira eğer varoluş esasen hiç olmaması gereken bir hataysa ve Schopenhauer'ın sıklıkla yazar Calderon'un *Yaşam bir Rüya* adlı eserinden alıntılacağı gibi "insanın en büyük günahı, onun doğmuş olması"¹¹ ise, burada etik özellikle iki düzlemde kendisini gösterecektir. İlk düzlemde etik, bu hatalı varoluşu ya düzeltme yoluna gidecek ya da ikinci olarak daha radikal düzeyde bu varoluşu tüm gücüyle reddedecektir. Her durumda felsefenin ve etiğin misyonu, yaşamı olumlayarak bu hatanın ve acının sürmesine katkı sağlamak değil fakat yaşamın kendisini adeta bir düşman gibi görerek onunla her cephede savaşmaktır ki bu felsefi tavır göreceğimiz gibi Nietzsche'nin eleştiri oklarının temel hedefi haline gelecektir.

Fakat diğer yandan Schopenhauer, kendi etiğinin normatif olmaktan uzak ve sadece betimsel bir düzlemde kaldığını düşünmektedir, zira ona göre fenomenal düzlemde insan, kendi istemesinin bir ürünü olarak sadece bir *sonuçtur* ve asla bir *başlangıç* değildir.¹² O halde insanın bir seçme özgürlüğüne sahip olmadığı göz önünde bulundurulursa, ona örneğin Kantçı etiğin yapmaya çalıştığı gibi bir takım ahlaki kurallar, reçeteler ya da yasalar buyurmak tümüyle nafilidir. Schopenhauer öznenin kendi istemeleri üzerinde bir kontrole sahip olmadığını ileri sürmekle kalmaz fakat aynı zamanda bireysel karakterin de doğuştan olduğunu bildirir.¹³ O halde ahlak ya da erdem kişiye öğretilebilecek ya da buyurulabilecek bir şey değildir. Schopenhauer burada sadece insan davranışlarının bir betimini sunarak bunlardan hangilerinin temelinde ahlaki bir motifin yer aldığını araştırmaktadır.¹⁴ Gerçekten de hangi davranışlar ahlaki bir temele sahiptir? Bu soru bizi yeniden Schopenhauer'ın karamsar dünyasına geri götürmek durumundadır zira bu dünyada ahlak, doğrudan yaşamın olağan gidişatında bir kırılma yaratmayı amaçlamaktadır.

¹⁰ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II*, 684.

¹¹ Calderon de la Barca, *Hayat Bir Rüya*, Çeviren: Başar Sabuncu, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, 5.

¹² Arthur Schopenhauer, *İstemenin Özgürlüğü Üzerine*, Çeviren: Adnan Esenyel, Ankara: Fol Yayınları, 129.

¹³ Schopenhauer, *İstemenin Özgürlüğü Üzerine*, 71.

¹⁴ David Cartwright, "Schopenhauer's Compassion and Nietzsche's Pity" *Schopenhauer Jahrbuch* 69, (1988). 560.

Yaşamın Özü Olarak *Ahlaksızlık* ve Egoizm

Schopenhauer'ın betimlediği dünyada, ahlaki sayılabilecek davranışlar tam da dünyanın olağan gidişatına, düzenine uymayan ve bir anlamda onda bir anomali olarak ortaya çıkan edimler olmak durumundadır. Zira eğer olağan varoluşun kendisi Schopenhauer'ın düşündüğü gibi bir hataysa o halde mümkün merteye bu hatayı düzeltmek ya da en azından bu hatanın süregitmesine izin vermemek ahlaki davranışın temelini meydana getirecektir. Diğer bir deyişle, eğer acı çekmek insan yaşamının en olağan süreci ise başkasının acısına duyarlılık göstererek bu acıyı minimize etmek ahlakın temel bir belirlenimine dönüşecektir. Fakat durum böyleyse, Schopenhauer'ın da vurguladığı gibi ahlaklılık son derece nadir bulunan bir insani duruma dönüşür. Bu yüzden Schopenhauer, ahlaki neredeyse *mucizevi* bir durum olarak değerlendirir.¹⁵ Schopenhauer açısından "ahlaksızlık" dünyanın standart bir görünümüyken, ahlakın ortaya çıkabilmesi için olağanüstü bir durum, daha doğrusu son derece radikal bir eylem meydana gelmelidir. Peki, bu neden böyledir? Bu soruya yanıt verebilmek için Schopenhauer'ın önce epistemolojisine sonra da metafiziğine değinmek gerekir. Öncelikle Schopenhauer'ın, ilk olarak Hume tarafından ileri sürülen¹⁶ ve daha sonra özellikle analitik felsefe geleneğinin standart söylem olarak kabul ettiği "olgu ve değer" arasındaki ayrımı hiç dikkate almadığını görmekteyiz. Tam tersine ona göre neyin ahlaklı ve değerli olduğunu belirleyebilmenin tek yolu Varlığa ve yaşama ilişkin bir yorumdan hareket etmektir. Dünyaya ve olan bitene gözünü kapatarak bir ahlak teorisini geliştirilemeyeceğini ileri süren Schopenhauer bu yüzden olgulara, görünüşlere ve görünüşlerin özüne gitmenin elzem olduğunu düşünür. Onun ahlak felsefesi kaçınılmaz bir biçimde metafiziğe yaslanır ve bir bütün olarak felsefi sisteminin bir parçasına dönüşür. Bu yüzden Hume'un uyarılarına rağmen Schopenhauer, değeri tam da olgulardan hareketle türetir.¹⁷ Bu yüzden metafizik bizatihi ahlakın merkezinde yer almaktadır. Bütün mesele varlığa ilişkin doğru bir yorum sunmaktır ve ahlak ancak bu yorumdan sonra ele alınabilecek bir konuya dönüşür.

Schopenhauer'a göre önümüzde duran dünya, öznenin algılama (*uzam ve zaman*) ve bilme kategorileri (*yeter-sebep ilkesi*) tarafından koşullandırılan bir tasarımdır (*die Vorstellung*). Schopenhauer o halde Kant'ın *transcendental*

¹⁵ Arthur Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, Kleinere Schriften II, Zürich: Diogenes Verlag, 1977, 237.

¹⁶ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Vol.1, ed. by David Fate Norton & Mary J. Norton, Oxford: Oxford University Press, 2011, 302.

¹⁷ Frederick Beiser, *Dünya Acısı- Alman Felsefesinde Kötümserlik*, Çeviren: Nagehan Yanar, İstanbul: Say Yayınları, 2022, 58.

idealizmini özünde kabul eden bir sistem ortaya koyarak, böylesi bir epistemolojinin kaçınılmaz bir sonucu olarak *fenomen* ile *kendinde-şey* arasındaki temel ayrıma ulaşır. Zira tecrübenin, öznenin anlama yetisi tarafından koşullandırıldığını söylemek aynı zamanda, anlama yetisinden bağımsız olan ve fakat tecrübeye kapalı bir *kendinde-şey* dünyasının varlığını da bir bakıma öne sürmek anlamına gelir. Schopenhauer tarafından büyük ölçüde benimsenen Kantçı epistemolojinin dayattığı *fenomen* ile *kendinde-şey* ayrımı, göreceğimiz üzere aynı zamanda Schopenhauer'ın ahlaktan anladığı şey için de belirleyici bir unsur haline gelecektir. Zira Schopenhauer'e göre insanın ahlaklı olabilmesi onun *fenomenal* olanı belli şekillerde aşarak *kendinde-şeyle* bağlantıya geçmesi ile ilintilidir. Schopenhauer için, fenomenal akış içerisinde kişinin ahlaklı olması mümkün değildir, zira her gün deneyimlenen dünya, bizzat öznenin anlama yetisinin biçimlendirdiği dünyadır, ki bu da kişiyi ister istemez *egosantrik* bir tecrübeye ve davranış biçimine sürükler. Özne bu şekilde kendi varlığını, evrenin merkezi ve kurucu ögesi olarak duyumsar. Fakat eğer ahlak tam tersine özellikle modern dönemde sıklıkla kabul görüldüğü üzere 1. tekil-şahıs perspektifinin, yani bencilliğin aşılması ve temelde başkalarının da gözetilmesi şeklinde değerlendirilirse, o zaman böylesi bir idealizme dayanan egoizmin hüküm sürdüğü dünyada ahlakın ortaya çıkması oldukça güçtür. Zira ahlak için gerçek anlamda *başkasının* varlığına gereksinim duyuluyorsa, Schopenhauer'ın sistemde gerçek anlamda *var* olduğunu hisseden, tasarım olarak dünyayı anlama yetisi aracılığıyla kuran ve taşıyan öznenin başkası değildir. Schopenhauer'ın iddiasına göre, dünyasal tecrübeyi kuran özne, kendisi dışındaki her şeyi ve elbette diğer tüm insanları ancak sahip olduğu kategoriler aracılığıyla *dolaylı* olarak idrak eder ve yalnızca kendisini, içeriden *aracısız* ve *dolaysız* bir şekilde kavrar.¹⁸ Kendisinin dışındaki her şey onun için sadece zihninin bir tasarımı, bir konstrüksiyonu olarak vardır. Bir anlamda özne için dünyanın geri kalanı adeta rüya benzeri bir yapıya ve kurguya sahip olur. Özne kendisini, evreninin merkezindeymiş gibi duyumsadığı ve bütün tecrübenin temelinde kendi bireysel varlığını idrak ettiği sürece, eylemlerine *egoizmin* damga vurması belli açılardan kaçınılmazdır. Sadece kendi acısını ve hazzını dolaysız biçimde idrak eden öznenin davranışlarına hükmeden şeyin, yalnızca doğrudan kendi acısını ve hazzını ilgilendiren durumlar olması şaşırtıcı değildir. Zira başkalarının acıları özne için yalnızca birer sözcükten veya görüntüden ibarettir. Bu yüzden özne sanki sadece kendi acısının ve hazzının gerçek olduğu duygusuna kapılır. Dolayısıyla o hep kendi hazzını ve acısını göz önünde tutarak eyler. Başkaları onun gözünde kendi acısı ve hazzı için sadece bir araç olmak durumundadır. O

¹⁸ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, 142-144.

halde egoizm, Schopenhauervari idealizmin doğal ve kaçınılmaz sonucu olarak vuku bulur.

Eğer ahlak, temelde bir kişinin gerçek manada başka bir kişiye ulaşması, onu gerçekten anlaması, onunla duygudaşlık kurması, ona değer vermesi ve onu gözetmesi ile bağlantılıysa, Schopenhauerci idealizmin doğurduğu bir egoizme teslim olan dünyada ahlakın gerçekleşmesi neredeyse olanaksız bir göreve dönüşür. İnsanın kendi zihinsel küresinden çıkarak adeta epistemolojik bir uçurumu aşması ve bir başkasına ulaşması hiçbir şekilde mümkün görünmez. Oysa ahlak tümüyle bu uçurumun aşılması ve iki kişi arasında sahici bir ilişki kurulması ile ilgilidir. Fakat işte epistemolojik bir idealizm böylesi bir ilişkinin meydana gelmesine izin vermez, zira bu ilişkide aslında taraflar sadece kendilerini sahici bir konuma yerleştirirken başkasının varlığını her defasında görmezden gelmeye programlanmışlardır. O halde Schopenhauer için ahlak söz konusu olduğunda temel soru şudur: "Özne kendi bencil doğasını ve eğilimlerini nasıl aşabilir?"¹⁹ Başkası ve başkasının acıları bizim için nasıl gerçeğe dönüşebilir? Tahmin edilebileceği üzere Schopenhauer'da egoizm ve ahlak birbirini tamamıyla dışlar ve ahlak da onun gözünde egoizmin bir şekilde alt edilmesi anlamına gelir. Böylece Schopenhauer'ın iddiasına göre yalnızca egoizmi alt edecek davranışların temelinde ahlaki dürtüleri keşfedebiliriz.²⁰

Yalnızca olağan dışı bir şekilde, bir başkasının acısı ve mutluluğu, eylemimiz için bir güdü haline gelirse işte o zaman ahlaktan bahsedebilir ve Schopenhauer'a göre ahlak tümüyle *başkası* ile ilgilidir. Başkasının hiç zarar görmemesi amaçlandığında, bunun gerçekleşmesi için ona yardım edildiğinde, onun mutluluğu hedeflendiğinde ve ona yaşamda kolaylık sağlamak için uğraşıldığında; işte o zaman Schopenhauer'ın gözünde ahlaki bir eylemden bahsedilebilir. O halde şimdiye kadar kendi hazzımızın ve acımızın bir aracı olan başkası, istememizin nihai amacı haline gelmelidir. Başkasının mutluluğu ya da acısı, nasıl olur da tıpkı kendi acımız ve mutluluğumuz gibi *dolaysız* bir şekilde duyumsanabilir?²¹ Schopenhauer bu sorunun bir cevabı olduğundan emindir zira herkes ender de olsa bir şekilde egoizmden kaynaklanmayan ahlaki davranışlara şahit olmuştur. Burada sorulması gereken soru bu davranışları ortaya çıkartan güdünün ne olduğudur. Hangi güdü bizi başkasının acısını gerçek bir şeymiş gibi duyumsamaya götürür?

¹⁹ Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, 241.

²⁰ Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, 239.

²¹ Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, 247.

Ahlakın Temeli Olarak Merhamet

Schopenhauer “ben” ile “o” arasında aşılabilir gibi görünen uçurumun üstesinden gelecek ve kişiler arasında görünüşte var olan ayrımı ortadan kaldıracak bir *idraktan* (Erkenntniß) söz etmektedir. Başkasının derisine nüfuz edemeyeceğimize göre ancak bir tür bilme tarzı başkası ile özdeşlik kurmamıza ve acısını duyumsamamıza yardımcı olabilir. Schopenhauer bu idrakin zannedildiği gibi hayali olmadığını tam tersine *merhamet* (*das Mitleid*) duygusu olarak ortaya çıktığını söyler.²² Aslında Almanca *Mitleid* kelimesinin tam manasıyla Türkçe karşılığını bulmak güçtür. Zira genel olarak çevirilerde kullanılan şefkat, merhamet, acıma terimlerinin hiçbiri doğrudan *Mitleid*'in etimolojik kökeninde bulunan anlamı vermez. Literal olarak “beraber/birlikte acı çekme” manasına gelen *Mitleid*'in yukarıda örneği verilen Türkçe karşılıklarında, başkasının acısına duyarlı olma anlamı ihtiva edilse de özünde ne şefkat ne merhamet ne de acıma duyguları bireyin, başkası ile birlikte acı çektiğini söyler. Oysa Schopenhauer için *mitleid* büyük ölçüde ayrımların ortadan kalkarak, esasen metafiziksel bir bağlam içerisinde kişilerarası özdeşliğin kurulduğu bir duygu hali olmak durumundadır. Dolayısıyla Schopenhauer'ın şefkatin/merhametin sadece başkasının acısına duyarlı olmayı değil fakat onunla birlikte acı çekmeyi de ihtiva ettiği unutulmamalıdır. Zira ancak bu şekilde kişi, başkasının acısını dindirmeyi ya da acının daha ilk başta ortaya çıkmaması için çabalamayı deneyecektir. O halde ahlak, başkasının acısını kendi acısı gibi duyumsama kabiliyeti sayesinde insan için bir olanak olarak belirir. Bu yüzden Schopenhauer'a göre sadece merhamet temelinde köklenmiş eylemler ahlaki bir değere sahip olabilir. Merhamet uyanır uyanmaz başkasının acısını kalbimizde duyumsarız. Merhametin, ahlakın temelinde yer aldığından şüphe duymayan Schopenhauer diğer taraftan bizzat merhametin hangi temelde mümkün olduğu sorusunun ancak metafiziksel bir spekülasyonla yanıtlanabileceğini düşünür. Dolayısıyla ahlak sorusunun Schopenhauer'da metafizik bir yanıtı bulunmaktadır. Zira *görünüş* ile *kendinde-şey* ayrımı en nihayetinde sadece anlama yetisinin bir kurgusu olarak karşımıza çıkar. Görünüş bu anlamda yalnızca *kendinde-şeyin* epistemolojik ilkeler aracılığıyla vücuda gelmesinden ibarettir. Bundan dolayı Schopenhauer açısından Kantçı düalizm yalnızca epistemolojik boyutta bir anlama sahip olur. Aynı şekilde fenomenal dünyada tecrübe ettiğimiz insanlar arasındaki ayrımın ve uçurumun temelinde de o halde yalnızca öznenin barındırdığı uzam, zaman ve nedensellik formları bulunur. Dolayısıyla bireyselliği ve ayrımı yaratan ve insanlar arasında sahici bir ahlaki ilişki kurulmasının önüne geçen yalnızca bu epistemolojik ilkelerdir. Fakat bu ilkeler bir şekilde gözümüzün önünden çekildiğinde ve Schopenhauer'ın

²² Schopenhauer, *Über die Grundlage der Moral*, 248.

dediği gibi *kendinde-şeyin* üzerini örten *maya perdesi* kaldırıldığında tüm ayrımların ve farklılıkların ötesinde her şeyin özü ve çekirdeği olarak sonsuz, irrasyonel bir güç olan *İsteme (die Wille)* ile karşılaşırız.²³ O halde esasen görünüş ve farklılık, sadece *kendinde-şey* olarak *İstemenin* uzam, zaman ve yeter-sebepliliği formuna bürünmesinden ibarettir. Demek ki ontolojik bir düzeye çıktığımızda tüm epistemolojik ayrımlar ortadan kalkar, zira öznenin anlama yetisinden bağımsız bir şekilde var olan *İsteme*, herkesi ve her şeyi bir araya getirir. Böylece ben ile o arasında, görünüşte var olan ayrım artık kaybolur ve ahlakın temeli olan “başkasının iyiliğini gözetme” olgusu tam manasıyla bir aktüellik kazanır. Schopenhauer’ın dile getirdiği gibi herkes, her şey ve tüm varlık esasen bu *İstemenin* vücuda gelmesinden başka bir şey değilse, o halde *egoizm* yalnızca epistemolojik bir illüzyondan ibarettir ve tam tersine olağan yaşamda gerçekleşmesi bir mucizeymiş gibi görünen ahlaki tutum da sadece epistemolojik ilkeler tarafından perdelenen asli doğamızın ortadan kaldırılamaz bir özelliğine dönüşür. Tüm görünüşlerin ötesinde, bir başkasının acısı aslında daima kendi acımızdır ve bizim acımız da bir başkasının acısına özdeştir. Schopenhauer’ın dediği gibi acı çektirenle acı çeken bir ve aynıdır, yani her ikisi de aynı *sonsuz İstemenin görünüşleridir* ve ahlak ancak bu hakikat idrak edildiğinde olanaklı hale gelir.²⁴

Bu anlamda Schopenhauer’da ahlak esasen, görünüşün ötesine geçerek, yaşamın özü olarak *İstemeyi* tecrübe etmekle ilgilidir. Çünkü bu tecrübenin sonucunda tüm ayrımlar ortadan kalkar ve özne, hakikati gizleyen bir *maya perdesi* görevi gören anlama yetisinin kategorilerinin ötesinde aslında her bir nesnenin, canlının ve insanın aynı ortak kaderi paylaştığını idrak eder. Bu idrak neticesinde bir başkasına duyulabilecek yegâne duygu merhamettir ve kişinin eylemlerine yön veren bu duygunun tek hedefi, başkasının acısını dindirmek ya da en başta bu acının hiç ortaya çıkmamasını sağlamaktır. Böylece Schopenhauer’da en ahlaki ve belki de en asil davranışın; “acının ortadan kaldırılması” olmasının altında, tahmin edileceği üzere metafizik bir sebep yatar.

Schopenhauer’ın etiğine ilişkin bu analiz sonucunda, merhametin tümüyle metafiziksel bir temele ve kökene sahip olduğunu görmekteyiz. Schopenhauer açısından merhameti temellendiren ve haklılandıran şey bizatihi dünyanın söz konusu özü ve nitelikleridir. Oysa Nietzsche’ye geçtiğimizde merhametin metafiziksel bir kökene değil fakat Nietzsche’nin deyişi ile “insanca pek insanca” bir kökene sahip olduğunu göreceğiz. Üstelik Nietzsche,

²³ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, 155.

²⁴ Robert Wicks, “Schopenhauerian Moral Awareness as a Source of Nietzschean Nonmorality” *Journal of Nietzsche Studies*, No. 23 (2002), 25.

merhametin temel etik değer olarak seçilmesinin, aslında zannedildiği gibi dünyanın özünü değil fakat insanın yapısal durumunu ifşa ettiği görüşündedir.

Batı Felsefesinin Temeli Olarak Çileci Ahlak

Nietzsche'nin felsefi başarısının altında onun, insanın trajedisine verdiği yanıt yer almaktadır ve bu yanıt Nietzsche ile Schopenhauer'ı, yaşamın değeri söz konusu olduğunda spektrumun iki ucuna yerleştirecektir. Bilindiği üzere Nietzsche tüm acıya ve çok daha önemlisi yaşamın "mutlak bir anlamdan" yoksun oluşuna rağmen Schopenhauer'ın tersine, yaşamın tümüyle olumlanması gerektiğini ve felsefenin biricik görevinin yaşamı kutsayacak değerler yaratmak olduğunu ileri sürer. Nietzsche için varoluş değersiz ve hiç olmaması gereken bir hata değil, fakat olumlayıcı yeni değerler yaratmak için bir olanaklar mekânı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda dünyanın doğurduğu acı Nietzsche'ye göre yaşama sırt çevirmek için bir gerekçe olmaktan tümüyle çıkar ve yeni yaratımlar için belli anlamda bir koşul haline gelir. Bu bağlamda zaten Nietzsche'nin en büyük hedefi Schopenhauervari bir çileci ahlaka/ideale yanıt oluşturabilecek bir söylem yaratmaktır.²⁵

12

Nietzsche'ye göre çileci ahlak sadece Schopenhauerci ideolojinin merkezinde yer almaz, bütün bir Batı felsefesi bizzat bu ahlakın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Üstelik esasında Platon'dan itibaren felsefe adını almaya hak kazanan her faaliyet Nietzsche'ye göre temelde hali hazırda yürürlükte olan "yaşam düşmanı" çileci ahlakı haklı çıkarmak üzere icra edilmiştir.²⁶ Bir başka deyişle Nietzsche'nin gözünde, geleneksel felsefe ister Schopenhauer'daki gibi açık, ister genellikle görüldüğü üzere örtük bir şekilde olsun, her zaman çileci ahlakın hizmetinde olan bir faaliyet olarak ortaya çıkmıştır. Bu yüzden Nietzsche'nin temel projelerinden birisi Schopenhauer'ın ahlak anlayışının temelinde bulunan yozlaşmayı gün yüzüne çıkararak, örtük bir biçimde şimdiye kadar neredeyse her tür felsefi görüşü belirlemiş olan yaşam düşmanı dürtüleri ifşa etmek ve böylesi dürtülere dayanan ahlakı savunulmaz hale getirmektir. Bunu yapmanın en iyi yollarından birisi merhamet ya da acıma duygusuna dayalı ahlakın temelinde bulunan yozlaşmayı göstermektir.

Esasında Schopenhauer'ın ahlaka biçtiği görev tam da Nietzsche'nin Batı felsefesine yönelik eleştirisinin temelinde yer almaktadır. Ahlak anlayışını; özü acı çekmek olan bu yaşamdan bir kurtuluş elde etmek için oluşturan

²⁵ Adnan Esenyel, *Nietzsche Sokrates'i Neden Öldürdü?* Ankara: Fol Yayınları, 2020, 22.

²⁶ Friederich Nietzsche, *Morgenröthe*, Kritische Studienausgabe Band 3, hersg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, München: de Gruyter, 1999, Vorrede 3.

Schopenhauer, Nietzsche'nin gözünde aslında Batı felsefe geleneğinin zayıf, yozlaşmış ve özünde yaşam karşıtı duruşunu en sarıh biçimde yansıtmaktadır. Batı felsefe geleneğinin özenle saklamaya çalıştığı bu yozlaşma ve yaşam düşmanlığı ona göre Schopenhauer tarafından tüm yönleriyle ifşa edilmiştir. Nietzsche'ye göre bu ifşayı gerçekleştirmek belki de Schopenhauer'ın en önemli meziyeti olmuştur. Dolayısıyla Schopenhauer'ın dünya görüşü, ahlak anlayışı, açık kötümserliği ve nihilizmi ile hesaplaşmak, Nietzsche'nin gözünde esasen Batı felsefesinin temel değerleri ile hesaplaşmak anlamına gelmektedir. Bu değerlerden en önemlisi ahlakın ya da en azından modern ahlakın sıklıkla vurguladığı bencil olmayan, yani diğerkâm/özgeci davranışlardır. Ahlakı, temelde egoist perspektifin aşılarak başkasının iyiliğini düşünme biçiminde sunan ve büyük ölçüde Hıristiyanlığın temel değerlerine dayanan anlayışa göre ahlak adı verilen şey baştan sona içgüdülerimiz, bencilliğimiz, eğilimlerimiz, duygularımız, kişisel ilgilerimiz, bir başka deyişle totalde her tür *yaşamsallığın* üzerinde kazanılan bir zafer olarak ortaya çıkmaktadır. Oysa Nietzsche'nin gözünde kişisel eğilimlerimiz karşısında kazanılan bir zafer olarak sunulan ahlak göreceğimiz üzere hem bir yozlaşmayı ve zayıflığı gizlemekte hem de aslında sanıldığının aksine son derece ahlak dışı bir temele dayanmaktadır.

Ahlakın Ahlak Dışı Temeli

Nietzsche, ahlaklı olarak görülen ve bencil olmadığı ileri sürülen, örneğin Schopenhauer tarafından övülen özgeci davranışların aslında son derece bencil güdülerle ortaya çıktığını düşünmektedir. Yukarıda gösterildiği üzere Schopenhauer merhamet güdüsünden kaynaklanan davranışların hiçbir kişisel çıkar içermediğini ve salt başkasının gözetilmesiyle ortaya çıktığını iddia eder. Zaten bu yüzden Schopenhauer sadece merhamet temelinde beliren edimlerin ahlaklı olabileceğini düşünür. Zira onun gözünde merhamet her türden bencilliği kapı dışarı ederek ahlaki olana imkân tanır. Oysa göreceğimiz gibi Nietzsche'nin stratejisi, merhamet kökenli davranışların altında bile bir takım bencil çıkarların yer aldığını göstermektir. Dahası o ahlaki olarak sunulan davranışların hiç de ahlaki olmayan son derece egoist temellerini ifşa ederek merhamet ya da duygudaşlık ahlakının yozlaşmış yapısını gün yüzüne çıkarabileceğini düşünür. Nietzsche'ye göre aslında merhamet duygusunun yetersizliği antik düşünürler tarafından bile gösterilmiştir ve onlardan hiçbiri merhameti temel ahlaki bir erdem olarak ileri sürme hatasına düşmemiştir. Böylece tarihsel perspektiften yoksun bir şekilde Schopenhauer merhametin son derece modern bir kavrayış

olduğunu keşfedememiştir.²⁷ Üstelik Nietzsche'ye göre, Schopenhauer tüm çabasına rağmen merhamet duygusunu yeterince iyi analiz edememiştir, zira doğru bir analiz bize merhamet duygusunun başkasını gözetmekle hiçbir şekilde ilgili olmadığını gösterecektir.²⁸ Schopenhauer'ın analizi ona göre son derece yüzeysel ve sadece görünür olan etkileri göz önünde bulundurur. Oysa yapılması gereken, merhamet duygusunun sıradan bilinç için görünür olmayan bilinç dışı temellerine inmektir. İşte bu yapıldığında merhametin hiç de masum olmayan yüzü belirecektir.

Nietzsche'ye göre merhamet duygusu sadece bilinç düzeyinde ele alındığında başkasının gözetildiğini bize gösterir, oysa bilinç dışına bakmaya cesaret ettiğimiz anda onun son derece bencil ve çıkarıcı doğasıyla karşılaşırız.²⁹ Nietzsche başka birisine acıdığımızda ya da merhamet gösterdiğimizde aslında bu edimlerin altında gizlediğimiz bir haz alma olgusunun yattığını ima eder.³⁰ Bir başka deyişle birisine merhamet duymak ya da acımak sanıldığının aksine pekâlâ kişisel bir çıkar içerebilir. Hatta başka birine acımanın hedefi açıkça haz almak dahi olabilir. Nietzsche'ye göre acıma duygusunun doğurduğu haz iki aşamada ortaya çıkabilir. İlk aşamada, örneğin bir tragedyanın sahnelenmesinde olduğu üzere, izleyicide ortaya çıkan acımanın bir sonucu olarak beliren bir duygu durumu şeklinde haz kendisini gösterebilir ve kişi buna benzer biçimde bir başkasının başına gelen talihsizliğe acırken/ona merhamet duyarken pekâlâ haz alabilir. İkinci aşamada ise merhamet duygusu doğrudan bir eyleme dönüştüğünde acımanın yöneldiği kişi üzerinde merhamet duyanın kendi gücünü uygulamasından doğan bir tatmin ve haz ortaya çıkabilir. Burada da merhamet duygusu kişiye kendi gücünü sergileme ve gerçekleştirme fırsatı yaratarak hazzın oluşmasına sebebiyet verebilir. Ya da çok daha basit bir şekilde ele alacak olursak kişi, merhamet temelli eyleminin toplayacağı beğeniye ve bu beğeniden alacağı hazzı göz önünde bulunduruyor olabilir. Toplum içindeki konumu ve başka insanların övgüsü onun için merhametli eylemin sebebi olabilir. Dolayısıyla merhamet birden farklı düzlemde haz ya da çıkar elde etme amacıyla ortaya çıkabilir. Bu bağlamda Nietzsche'ye göre merhamet, ne bencilliğin ortadan kaldırılmasının temeli olabilir ne de ahlak için bir ölçüt olarak kullanılabilir. Üstelik Nietzsche'ye göre kişinin yaşam içerisindeki olağan tavrı acıdan kaçınmaktır ve fakat merhamet duygusu bir başkasının acısını

²⁷ Friederich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Kritische Studienausgabe Band 5, hersg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, München: de Gruyter, 1999, Vorrede 5-6.

²⁸ David E. Cartwright, "Kant, Schopenhauer, and Nietzsche on the Morality of Pity", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 45, No. 1 (1984), 95.

²⁹ Nietzsche, *Morgenröthe*, §133, 125-127.

³⁰ Friederich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, Kritische Studienausgabe Band 2, hersg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, München: de Gruyter, 1999, §103, 100.

duyumsamayı içerdiğinden, sorulması gereken soru; kişinin bir çıkarı olmadan kendisini bile isteye neden acıya teslim ettiği?31 Ona göre kişi bir çıkarı olmadığı sürece kendisini hiçbir şekilde acıya bırakmaz ve bu yüzden de merhamet daima bir takım gizli çıkarların elde edilmesi için kullanılan süslü bir araç haline dönüşür.

Nietzsche'ye göre merhamet duygusunun kişisel bir çıkar uğruna yapıldığını görmek için; merhametin neden acıyı dindirmek ile ilintili olduğu sorulmalıdır. Zira eğer merhamet Schopenhauer'ın dediği gibi başkasının acısını adeta kendi acımız gibi hissetmek anlamını taşıyorsa o zaman burada söz konusu olan şey, merhamet duyan kişinin kendi acısını dindirmesi ile kaçınılmaz bir şekilde bağlıdır.³² Başkasının nasıl acı çektiğini sahici bir biçimde duyumsayan kişinin ortadan kaldırmak isteyeceği acı doğal olarak ilkin kendi acısıdır ve fakat bunu yapmanın yegâne yolu, başkasının acısını durdurmaktır. Bu bağlamda merhamet kişi tarafından başkasının acısını durdurmak üzere icra ediliyor gibi görünmesine rağmen o esas olarak kişinin kendi acısını ortadan kaldırması ile ilgilidir. Bu yüzden merhamet temelli bir eylemde kişi nihai olarak sadece kendi acısına son vermeyi hedeflemektedir. Üstelik Nietzsche'ye göre eğer Schopenhauer'ın dediği gibi amaç acıyı azaltmak ise, acının başka kişilere bulaşmasını ve totalde acının artmasını savunmak mümkün değildir. Zira merhamet aracılığıyla acı başka kişilere bulaşır ve bu da Nietzsche'ye göre acının anlamsız bir şekilde artmasına yol açmaktadır, dahası acı çekmeyi arttıran hiçbir şeyin arzulanmaması gerektiğine göre merhamet de bu bağlamda savunulamaz.³³

Netice itibarıyla Nietzsche'nin esas olarak göstermek istediği şey merhamet duygusunun kendi başına olumlu, bencil olmayan ahlaki bir davranış için ölçüt olamayacağıdır. Merhamet duygusu Nietzsche'nin örneklediği gibi son derece bencil bir güdünün eseri de olabilir. Diğer taraftan Nietzsche'ye göre, merhamet duygusunun bireysel çıkar içerdiğini görmek çok da kolay olmayabilir. Neticede bu güdüler zannedildiği kadar şeffaf değildir. Eylemin güdüsü çok derinlerde ve hatta bilinç dışının karanlığında saklanmış olabilir. Bu yüzden Nietzsche, insan eylemlerinin ortaya çıkmasına yol açan motivasyonların/güdülerin de sanıldığı kadar şeffaf ve kolay tespit edilebilir olmadığını düşünür. İnsan doğası öyle derindir ki, eyleme neden olan nihai güdülerin epistemolojik olarak şeffaflık sergilemelerini beklemek imkânsızdır, onlar daha ziyade opaktır ve bu yüzden her eylemin nihai sebebi çoğu zaman

³¹ Cartwright, "Schopenhauer's Compassion and Nietzsche's Pity", 562.

³² Nietzsche, *Morgenröthe*, §133, 125-127.

³³ Nietzsche, *Morgenröthe*, §134, 128.

sıradan akıl için karanlıkta kalmak durumundadır. Üstelik genellikle bu nihai güdüler örneğın merhamet gibi maskeleye araçları sayesinde gizlenir ve böylece eylemin asıl temeli bizim için görünmez hale gelir. Nietzsche'ye göre merhamet böylesi bir maskeleye aracı olarak örneğın gururu, korkuyu, kendini savunmayı, intikam almayı gizleyebilir ve eylemin ardındaki asıl motivasyonları karartabilir. Fakat özellikle *Şen Bilim*'den sonra Nietzsche merhamet ilişkilerini sadece kişisel bir çıkar ilişkisi ve haz elde etme aracı olarak ele almaz, merhamet daha ziyade artık bir güç ilişkisi ekseninde analiz edilir. Bu dönemde artık hazzın ikincil plana düştüğünü ve gücün belirleyici olduğunu düşünen Nietzsche için merhamet duygusu bundan böyle bireyin kendi gücünü, acı çeken üzerinde uygulayabilmek için bir fırsat meydana getirir.³⁴

Sürü İçgüdüsü ve Merhamet

Merhametin arkasında yalnızca kişisel haz ve çıkar bulunmaz, fakat çok daha önemlisi orada aslında bir türden güç istemi kendisini duyurmaktadır. Merhamet maskesinin ardında gizlenen bu güç istemi Nietzsche'ye göre yozlaşmış ve kendisini doğrudan ifade etmekten yoksun paradoksal bir yapı sergiler. Merhamet duygusunu temel değer olarak gören çileci ahlak Nietzsche'nin gözünde yozlaşmış, problemlı ve sağlıksız bir varoluşu gündeme getirir, ki en nihayetinde zaten Sokrates'ten itibaren bütün bir Batı felsefesi Nietzsche için böylesi sorunlu bir varoluş tarafından olanaklı kılınacaktır. Nietzsche bu yozlaşmış varoluş tarzını benimseyenlere, bildiği üzere köle, ayaktakımı³⁵ ya da "sürü insanı" kavramıyla işaret eder.³⁶ O, sürü içgüdüsü tarafından kullanılan merhamet olgusunun aslında bu yozlaşmayı maskeleye amacıyla değer kazandığını düşünür. Üstelik yozlaşmış ve zayıf olan bu varoluş hali merhamet aracılığıyla kendini güçlü ve olumlu bir yapı olarak sergileme fırsatı yakalar. Merhamet büyük ölçüde zayıfın kendini güçlü gösterme mekanizmasının bir parçasıdır ve bu haliyle sürü insanı için hayati derecede önem taşır. Zayıflığına ve yozlaşmış varoluşuna rağmen merhamet bu varoluşun bir şekilde kendisini olumlamasına olanak tanıyarak onu hayatta tutar. Tam da bu yüzden sürünün ve zayıfların; merhameti yücelttiğini düşünen Nietzsche, merhameti temel ahlaki değer olarak ileri süren sürü içgüdüsünün onun aracılığıyla kendi zayıf doğasını bir güce dönüştürme imkânına kavuştuğu görüşündedir. Bu da merhameti Nietzsche'nin gözünde son derece tehlikeli bir silaha dönüştürmektedir, zira onun aracılığıyla göreceğimiz gibi bizzat yaşamın

³⁴ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, §14, 386-387.

³⁵ Nietzsche, *Zur Genealogie Der Moral*, §9, 269.

³⁶ Ioanna Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999, 27.

kendisi “*acınası*” kıymetsiz bir yapıya dönüşmektedir. Böylece merhamet yaşamı küçük görmenin, ona leke sürmenin ve ondan kaçmanın kusursuz bir aracı haline gelmektedir.³⁷ Merhamet aracılığıyla zayıflık, yozlaşma ve nihilistik eğilimler yeryüzüne egemen olmaya başlar. Nietzsche merhametin olduğu yerde gücün azalmasını, yaşamın soysuzlaşmasını ve değerden düşürülmesini anlar. Fakat merhametin yaşamla olan bağına geçmeden önce onun nasıl olup da zayıflığı ve yozlaşmayı bir iktidara dönüştürdüğü gösterilmelidir.

Nietzsche’ye göre sürü ahlakının bir değeri olan merhamet aracılığıyla kişi kendini ancak *dolaylı* ve *harici* bir şekilde onaylar. Zira ona göre sürü insanı; zayıf, şüphe dolu ve yozlaşmış bir varoluş içerisinde olduğundan, kendini bu haliyle onaylamaktan ve kendi “iyi” referansını doğrudan yaratmaktan olabildiğince uzaktır. Bu yüzden sürü insanı kendini bir şekilde onaylamak için bir “düşmana” ve söz konusu zayıflığını perdelemek için de merhamet duygusuna ihtiyaç duymaktadır. Sürü insanı için “kötü” olarak damgalayabileceği bu düşman, efendi ahlakına sahip olan güçlü, asil kişidir. Nietzsche’nin üst insanına benzetebileceğimiz efendi ahlakına sahip kişi, “iyi” kavrayışını doğrudan kendi varlığından hareketle kurar ve onun bütün varlığı kendini olumlama üzerine kuruludur. Böylece efendi ahlakına sahip olan üst insan kendinden emin, güçlü ve mutlu varoluşu ile sürü insanı için ideal bir düşman meydana getirir. Nietzsche’ye göre sürü insanı, üst insanın kendinden hoşnut halini ölesiye kiskanmaktadır ve efendiye duyduğu bu hıncı, sürü eyleminin temel güdüsüne dönüştürür.³⁸ Asla ulaşamayacağı bu güçlü varoluştan hıncını alabilmek ve onun yerine iktidar olabilmek için sürü her tür yolu denemelidir. İşte merhamet olgusu bu güçlü varoluştan intikam almak için sürü insanına bir fırsat sunarken aynı zamanda kendini dolaylı ve harici bir yoldan onaylama olanağı da sunar. Sürü insanı Nietzsche’nin deyişi ile efendi ahlakına bakarak şöyle der: “Biz onlar gibi güçlü, kendinden emin ve *kötü* olmayalım”.³⁹ Bu ifade ile önce üst insanının efendi ahlakını “kötü” olarak damgalayarak; hep olmak istediği fakat zayıflığından dolayı asla olamayacağı bir varoluş halinden intikamını alan sürü böylece bu harici kötüden hareketle de kendi “iyi” kavrayışını icat edebilecek bir konum elde eder. Sürü insanı bu süreç içerisinde merhamet eylemini ön plana çıkararak bu duygu aracılığıyla kendi zayıf, yozlaşmış varoluşunu haklılandıracaktır. Zira merhamet aracılığıyla “kendin gibi olmamak”, “başkası için kendini feda etmek” ve böylece “zayıflığını yüceltmek” mümkün hale gelir ve yapısı gereği bu edimlerden olabildiğince uzak duran

³⁷ Friederich Nietzsche, *Der Antichrist*, Kritische Studienausgabe Band 3, hersg. von Giorgio Colli &azzino Montinari, München: de Gruyter, 1999, §7 173.

³⁸ Nietzsche, *Zur Genealogie Der Moral*, §10, 271-273.

³⁹ Nietzsche, *Zur Genealogie Der Moral*, §13, 280.

efendinin “kötülüğü”, sürünün gözünde tam anlamıyla tescil edilmiş olur. İşte bu sözde “kötülükten” uzak durmak köle ahlakının “iyi”den anladığı yegâne şey haline gelir. Kendin gibi olmak, gücünü sergilemek, eylemlerinden ve yargılarından şüphe duymamak “kötü” olarak damgalanır ve sürü insanı ancak bu “kötü”nün varlığına verdiği reaktif tepki aracılığıyla “iyi” kavrayışını oluşturarak kendini onaylama fırsatı yakalamış olur. Merhamet böylece sürü insanına paradoksal ve dolaylı bir şekilde olsa da kendini onaylama imkânı sunar. O halde merhamet Nietzsche’nin gözünde masum ve ahlakın temeline yerleştirilebilecek bir duygu olmayıp tam tersine sürü ve köle ahlakının kendi çileci emellerini gerçekleştirmek ve bu arada sahip olduğu yozlaşmanın gün yüzüne çıkmasını engellemek için kullanılan bir mekanizma haline gelir. Bir başka deyişle Nietzsche’ye göre merhamet zayıfın, güçlü olanı bir şekilde alt edebilmesi için icat edilmiş bir araçtır. Yozlaşmış bir varoluşun, kendini soylu ve güçlü bir varoluşun üstüne çıkarabilmek ve rakibini yeryüzünden silebilmek için kullandığı bir yöntem olarak merhamet böylece açıkça çarpık bir güç eğiliminin dışavurumudur. Yozlaşmış eğilimlerin, güdülerin iktidara gelme çabasının bir sonucu olarak merhamet bu haliyle güçten düşmüş, nihilizme bulanmış bir güç isteminin görünümüdür. Demek ki Nietzsche’nin gözünde merhamet en nihayetinde güç isteminin zayıflaması ve yozlaşması anlamına gelir.⁴⁰

Yaşam Düşmanlığı ve Merhamet

Nietzsche açık bir biçimde merhametin güç kaybettirdiğini, yaşamsal kudreti zayıflattığını ileri sürer. Ona göre merhamet, yıkılmaya yüz tutmuş olanı destekler ve hatta yaşamın kendisine karamsar bir görünüş kazandırır. Nietzsche merhametin yüceltilmesini büyük oranda nihilistik bir tutum olarak görür, zira ona göre yaşam merhamet yoluyla yadsınabilir veya merhamet aracılığıyla yadsınacak bir değer kazanır.⁴¹ Merhametin yaşam karşıtı özelliğini Schopenhauer büyük bir başarı ile göstermiştir. Esasında merhamet burada sadece bir araçtır: Yaşamın değerden düşürülmesinin ve böylece yadsınmasının bir aracı. Zira merhamet eden, bu merhameti sözde daha kutsal bir değer (öte dünyacı, ilahi, metafiziksel değerler) uğruna hayata geçirir. Böylece dünyada olup biten her şey bir öte dünyaya kıyasla; değişken, geçici, zavallı ve bu anlamda da acınası bir yapıya bürünür. O halde acı çekene, acının ve eksikliğin olmadığı kusursuz bir öte dünya uğruna merhamet edilir. İşte bu yüzden Nietzsche’nin gözünde merhamet esasında bir başka üst değer adına dünyanın ve totalde

⁴⁰ Volkan Ay, “Nietzsche’de ‘Merhamet’ Kavramının Yeniden Değerlendirilmesi”, *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy*, Vol. 3 Issue 1, (2013), 209.

⁴¹ Nietzsche, *Der Antichrist*, §7, 173.

yaşamın değerden düşürülmesinin eylemidir. Bu öte dünyacı perspektif kendini nasıl sunarsa sunsun Nietzsche'nin gözünde o tümüyle radikal bir nihilizmin iş başında olmasından ibarettir. Merhamet duygusunun ve eyleminin en temelde duyurduğu şey; varoluşun baştan sona acınası bir hata olduğudur.

Acının merhametle karşılanması Nietzsche'ye göre tam da Schopenhauervari yaşam düşmanı eğilimleri gün yüzüne çıkarır. Zira yaşamdan dolayı acı çekmek ve hatta varoluşun geçici, değişken, irrasyonel ve nesnel bir anlamdan yoksun oluşu ile baş edememek, en nihayetinde yaşamın kendisine yönelik bir düşmanlığa dönüşür. Sonuç olarak acının kaynağı olarak görülen yaşam o halde yadsınmalıdır. Oysa Nietzsche, acının varlığını kabul etse de, ona göre bu acı; yaşamı veya varoluşu inkâr etmek için geçerli bir sebep değildir. Fakat burada Nietzsche'nin acıyı yücelttiği ve olduğu gibi kabul ettiği de düşünülmemelidir. Aksine, Nietzsche için "acı çekmek" ancak bir olumlama, yaratma ve bir kendini aşma sürecine dâhil olduğu sürece kabul görür. Oysa yaşamdan ve bizzat varoluşun kendisinden kaynaklanarak, onları olumsuzlamaya sebep olan bir acıya Nietzsche'nin tahammüllü yoktur. Zira bu acı; sürünün yozlaşmış ve zayıf niteliklerinden kaynaklanmaktadır ve bu tarz acıya merhamet göstermek bu zayıflığın haklı kılınmasını ve yayılmasını sağlar. Aynı şekilde, zayıflıktan kaynaklanan bu acıya merhametle yaklaşmak kaçınılmaz bir biçimde yaşamın bir öte dünya uğruna olumsuzlanmasını gündeme getirir. İşte Nietzsche böylesi bir acıdan ve bu acıya duyulan merhametten mümkün merteye uzak durulması gerektiği görüşündedir.

Oluşun masumiyetini her defasında vurgulayan Nietzsche, sürü içgüdüsünün esasında acının kaynağını, kendini korumak ve zayıflığını perdelemek adına yanlış konumlandığını düşünür. Bir başka deyişle sürü içgüdüğü, yaşadığı acının anlamını değiştirir ve dönüştürür. Buna göre yaşamın nesnel bir anlamdan yoksun oluşu, sonlu oluşu, değişken oluşu, belirsiz oluşu tek başına acının ortaya çıkması için yeterli bir kaynak değildir. Zira bu özellikler açıkça kendi başına olumlu ya da olumsuz herhangi bir değerden yoksundur. Fakat eğer yaşam, acının kaynağı haline getirilecekse, yaşamın bu özellikleri olumsuz bir değer üstlenmelidir. Aksi halde sürü insanı, yaşamı suçlayacak bir pozisyon elde edemez. İşte bu yüzden yaşam ancak sürü insanı aracılığıyla nihilistik bir değere sahip olursa, acının nedeni olarak suçlanabilir. O halde Nietzsche'ye göre yaşamın sergilediği niteliklerin iyiliği ya da kötülüğünü nihai olarak tesis edecek olan insandan başkası değildir. Burada Nietzsche'nin gözünde acıyı aslen doğuran şey, yaşamın sahip olduğu bu özellikler karşısında insanın sergilediği zayıflıktır. Dolayısıyla burada acı özsel olarak insanın zayıflığına ve hatta onun belirsizliğe, olumsuzluğa, geçiciliğe katlanamamasına bağlıdır. İşte kendi zayıflığı ile yüzleşmeyi göze alamayan sürünün savunma

mekanizması, acının kaynağı olarak yaşamın özelliklerine işaret eder. Acının esas nedeni olan bireyin zayıflığı ve dekadansı, burada ironik bir şekilde hayatın kendisine yansıtılır ve aktarılır. Neticede yaşam çile dolu ve bir an önce terkedilmesi gereken bir süreç haline gelir. Peki, yukarıda ima edilen soruya geri dönecek olursak: Yaşamın nitelikleri olarak belirsizlik, olumsuzluk ve geçicilik; sürünün gözünde ne zaman ve nasıl olumsuz bir nitelik kazanıp acının kaynağı haline gelebilir? Bu elbette ki özellikleri mutlaklık, zorunluluk ve sonsuzluk olan *meta-fizik* bir dünya yaratıldığında olanaklı hale gelebilir. Yaşamın kendisi yalnızca kusursuz bir öte dünya aracılığıyla tümüyle olumsuz ve acınası bir anlam kazanabilir. Böylece sürü insanı yaşadığı acı için yaşamı suçlayacak bir pozisyon elde eder ve varoluş hiç olmaması gereken bir günaha dönüşür. Dünya tam da bu şekilde artık merhametin nesnesi haline gelir. Çünkü insan ancak kötü, eksik, kusurlu ve acınası durumda olana yönelik merhamet duyabilir. O halde yaşama ve yaşayan her şeye yönelik duyulan merhamet esasında yaşamsallığın kusurunu, eksikliğini ve kötülüğünü onaylamak anlamına gelir. Merhamet böylelikle yaşamı inkâr etmenin kusursuz bir eylemine dönüşür. Nietzsche tam da bu yüzden merhametin son derece tehlikeli ve yaşam düşmanı bir anlam barındırdığını ileri sürerken onun her defasında yozlaşmayı ve zayıflığı dünyanın ayrılmaz bir parçası haline getirdiğini düşünür. Neticede sürü insanı metafizik bir dünya aracılığıyla kendi yaşam dünyasında olup biten her şeye acırken, onu küçümseme ve aşağılama fırsatı yakalar ve zayıflığının intikamını bizzat yaşamın kendisinden alır.

Sonuç

Görüldüğü üzere Nietzsche'ye göre merhametin kaynağında tümüyle sürü insanının gizlemek istediği zayıflık bulunmaktadır. Oysa Schopenhauer merhametin kaynağına metafiziği yani bizzat dünyanın ontolojisini yerleştirir. Ona göre dünyanın acınası sefaletini duyumsayan kişi için merhamet yegâne etik değer haline gelir. Varoluşun özüne ilişkin (yani kendinde-şey olarak *İstemeye* ilişkin) bir tecrübe bizi varoluşun anlamsızlığı, değersizliği ve saçmalığı ile karşı karşıya getirir. İşte bu ontolojik betim Schopenhauer için merhameti temel etik değer olarak haklılandırmaktadır. Oysa Nietzsche meseleye tam tersinden yaklaşarak Schopenhauer tarafından varoluşun kendisine atfedilen tüm olumsuz niteliklerin bizatihi insanın merhamet eylemi aracılığıyla mümkün olduğu görüşündedir. Zira merhamet Nietzsche'de insanın kendi zayıflığını ve yozlaşmış yapısını dünyanın kendisine yansıtmasını olanaklı kılar. O halde Schopenhauer'da dünya kendi başına değersizken ve bu sebeple merhametin nesnesi haline gelirken, Nietzsche'de kendi başına herhangi bir olumsuzluk barındırmayan dünya yalnızca merhamet aracılığıyla değerden düşürülür. Zira

Nietzsche'ye göre oluşun masumiyeti ancak merhamet ve acıma ile yozlaştırılabilir.

Netice itibarıyla Schopenhauer'ın metafiziği ve dünya yorumu onu kaçınılmaz bir biçimde çileci bir ahlaka götürmüş ve orada merhamet temel değer haline gelmiştir. Oysa insanın dünyayı yorumlama ve değerlendirme eylemini çıkış noktası olarak gören Nietzsche daha ziyade antropolojik bir perspektiften hareketle çileci ahlakı ve merhamet edimini şiddetle eleştirmiştir. Her iki görüş birer sonuç olarak aslında filozofların çıkış noktasına kaçınılmaz bir şekilde bağlanmaktadır ve hangi çıkış noktasını seçtiğimiz büyük ölçüde ulaşacağımız sonucu baştan belirlemek durumundadır. Bu sebeple hangi bakış açısının daha doğru olduğu sorusu bu noktada artık anlamını yitirmektedir. Zira bizce hem Schopenhauer hem de Nietzsche kendi dünyaları içinde yeterince haklıdır. Hatta böylesi bir yanıt aramak yerine burada esas önemli olan metafizik/ontolojik ve antropolojik perspektifin kendi içinde sahip olduğu özsel değeri görmek ve insan ile yaşam arasında ortaya çıkan ilişkinin farklı boyutlarını olabildiğince aydınlatmaktır. Sadece böylesi bir yaklaşım bize hem Schopenhauer'dan hem de Nietzsche'den bir şeyler öğrenme fırsatı verecektir.

MERHAMET, ACI VE KURTULUŞ: YAŞAMIN ANLAMSIZLIĞI KARŞISINDA
SCHOPENHAUER VE NIETZSCHE
COMPASSION, PAIN AND SALVATION: SCHOPENHAUER AND NIETZSCHE BEFORE THE
MEANINGLESSNESS OF LIFE
Adnan ESENYEL

KAYNAKÇA

- Ay, Volkan. "Nietzsche'de 'Merhamet' Kavramının Yeniden Değerlendirilmesi", *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy*, Vol. 3 Issue 1 , (2013), 199-215.
- Beiser, Frederick. *Dünya Acısı- Alman Felsefesinde Kötümserlik*, Çeviren: Nagehan Yanar, İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Calderon de la Barca. *Hayat Bir Rüya'dır*, Çeviren: Başar Sabuncu İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Cartwright, David. "Schopenhauer's Compassion and Nietzsche's Pity" *Schopenhauer Jahrbuch* 69: (1988), 557-567.
- Cartwright, David. "Kant, Schopenhauer, and Nietzsche on the Morality of Pity", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 45, No. 1 (1984), pp. 83-98.
- Esenyel, Adnan. *Nietzsche Sokrates'i Neden Öldürdü?* Ankara: Fol Yayınları, 2020.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, Vol.1. Edited by David Fate Norton & Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Kuçuradi, Ioanna. *Nietzsche ve İnsan*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.
- Nietzsche Friederich. *Der Antichrist*, Kritische Studienausgabe Band 6, hersg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, München: de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friederich. *Die fröhliche Wissenschaft*, Kritische Studienausgabe Band 3, hersg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, München: de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friederich. *Ecce Homo*, Kritische Studienausgabe Band 6, hersg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, München: de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friederich. *Menschliches, Allzumenschliches*, Kritische Studienausgabe Band 2, hersg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, München: de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friederich. *Morgenröthe*, Kritische Studienausgabe Band 3, hersg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: de Gruyter, 1999.
- Nietzsche, Friederich. *Zur Genealogie der Moral*, Kritische Studienausgabe Band 5, hersg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, München: de Gruyter, 1999.

- Reginster, Bernard. "Schopenhauer, Nietzsche and Wagner", *A Companion to Schopenhauer* içinde, ed. by Bart Vandenabeele, Sussex: Wiley-Blackwell, (2012) pp. 349-366.
- Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zürich: Diogenes Verlag, 1977.
- Schopenhauer, Arthur. *İstemenin Özgürlüğü Üzerine*, Çeviren: Adnan Esenyel, Ankara: Fol Yayınları, 2021.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paralipomena II*, Zürich: Diogenes Verlag, 1977.
- Schopenhauer, Arthur. *Über die Grundlage der Moral*, Kleinere Schriften II, Zürich: Diogenes Verlag, 1977.
- Wicks, Robert. "Schopenhauerian Moral Awareness as a Source of Nietzschean Nonmorality" *Journal of Nietzsche Studies*, No. 23 (2002), pp. 21-38.

MERHAMET, ACI VE KURTULUŞ: YAŞAMIN ANLAMSIZLIĞI KARŐSINDA
SCHOPENHAUER VE NIETZSCHE
*COMPASSION, PAIN AND SALVATION: SCHOPENHAUER AND NIETZSCHE BEFORE THE
MEANINGLESSNESS OF LIFE*
Adnan ESENYEL

GIORGIO AGAMBEN VE KUTSALLIĞIN EKONOMİ POLİTİĞİ

Enis Emre MEMİŞOĞLU*

ÖZ

Giorgio Agamben'in giriştiği ekonomi politiğin jenealojisi ve yeminin arkeolojisi bağlamında kutsallığın dilinin batı felsefesinde yarattığı muallak alakaya bakmak vesilesiyle, Homo Sacer'in ilk cildinde egemenliğin paradoksu olarak karşımıza çıkan istisna hâlinin nasıl da ilahiyatçı bir selamet ekonomisinden kaynaklandığını fark ederiz. Böyle bir selamet ekonomisi idare etmenin malik olmayı sağladığı litürjik ve doksolojik gelenek hattında kurulurken, bu selamet ekonomisini yürürlüğe koyan, dilin sembolik olarak filileşmesidir. İstisnai olarak yürürlükte olan bu sembolik ekonominin dilinin ontolojiyi (filil olanın hükmüyle iradi buyruk formunda — varoluş pahasına —) ödev ahlakına tabi kıldığını gösteren Agamben'in (yine bu dilin içinde) varlığı başka türlü istimal eden bir hayat formunun misalini verdiğine tanıklık edildiğinde ise, bunun bizatihi dilin imkânı olarak aynı ekonomi politiğin bir sui-istimalini sağladığını söyleyebilme fırsatı doğar.

Anahtar sözcükler: *Giorgio Agamben, yeminin arkeolojisi, dilin takdisi, istimal, misal.*

GIORGIO AGAMBEN AND THE POLITICAL ECONOMY OF THE SACRED

ABSTRACT

By means of elucidating the suspended interdependence that is created by the language of the sacred in western philosophy through the contextual framework that Giorgio Agamben proposes via genealogy of political economy and archaeology of oath, one notices how the state of exception that appears as the paradox of the sovereignty in the first volume of Homo Sacer stems from the theological economy of salvation. While such an economy of redemption is founded along the lines of a liturgical and doxological tradition in which governing ensures sovereignty, it is the symbolic actualization of language which renders the economy of redemption effective. When it becomes evident that Agamben, who shows that the language of this symbolic economy, which is effective only exceptionally, subjects the ontology to the morality of duty in the form of voluntary imperative and at the expense of existence, gives also throughout this very language the example of a form of life that uses being in an another gesture; then it also appears: that this example provides itself as the very possibility of the language to mis-use the political economy itself.

Keywords: *Giorgio Agamben, archaeology of the oath, sacrament of the language, usage, example.*

* Doç. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. İstanbul / Türkiye.

emre.memisoglu@msgsu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3084-316X

Makalenin geliş tarihi: 17.01.2023

Makalenin kabul tarihi: 27.03.2023

Submission Date: 17 January 2023

Approval Date: 27 March 2023

Giriş

¹2007 yılında yayımlanan *Il Regno e la gloria*'da [*Mülk ve İftihar*]², yani *Homo Sacer II*'nin ikinci cildinde, ve 2008 yılında yayımlanan 3. cildi *Il sacramento del linguaggio, archeologia del giuramento*'da [*Dilin Takdisi, Yeminin Arkeolojisi*]³, Agamben, *Homo Sacer*'le giriştiği çalışmaya, batı metafiziği'nin sirayet ettiği egemenlik paradigması olarak biyopolitikanın işleyişini ve mantığını sunmaya, bu biyopolitikanın kendini üzerine kurduğu politik ilahiyatın dilini inceleyerek devam eder. O yüzden de, *Mülk ve İftihar*'da, (*Ekonomi ve İdarenin İlahi bir Jenealojisi İçin* adlı) alt başlığının da salık verdiği gibi, ve bu ciltte yaptığını jenealoji olarak nitelendirmesinden ve 3. ciltte üstlendiği çalışmanın da arkeolojik olmasından da anlaşılacağı üzere Agamben, *Homo Sacer* projesine sadık kalmıştır. Öyle ki birinci kitabının ilk cildinde, yani *Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*'ta, "izinden gittiği" Foucault'nun "birbirlerine kavuşmadan gözden kaybolan" "çalışmalarının [...] farklı perspektifleri izleyen çizgileri"ni içeren tezini "düzeltip", onu "tamamlama"ya giriştiğini ilan ettiyse⁴, bu, daha en başından idariyetin [yönetimselliğin] jenealojisini yapmak anlamına geliyordu: "Bu soruşturma, Michel Foucault'nun yönetimselliğin jenealojisi üzerine olan araştırmalarının izini sürerek, ama bu araştırmaların nihayetine ulaşmasını engelleyen iç sebepleri de kavramaya çalışarak yazılmıştır"⁵.

Homo Sacer'in ilk cildinde Agamben *zoē* ve *bios* arasındaki yani yalın hayat⁶ ve politik yaşam arasındaki muallak alakada beliren biyopolitikayı

¹ Yazıdaki tüm tercümelemler (tercümenin sonunda belirtilmiş olan bir tanesi — *Homo Sacer: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat* — hariç) yazara aittir.

² Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza: Neri Pozza, 2007.

³ Giorgio Agamben, *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Bari: Laterza, 2008.

⁴ Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi, 1995, 7-9.

⁵ Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria*, 9.

⁶ Yalın hayat ya da Agamben'in terimleriyle çıplak yaşam, Aristoteles'in *zoē* ile tabir ettiğine karşılık olarak kullanıldığında, bu kullanım *zoē*'yi toplumsal hayatın karşısında hayvani yaşam olarak konumlandırıyor ve bu anlamda insan doğal varoluşuna toplumsallığı eklenmiş hayvan olarak ele alınıyorsa, bu durumda Jacques Derrida'nın itirazlarına kulak vermek gerekecektir: "Öncelikle politik bir hayvan olarak insanın ya da daha doğru bir ifadeyle doğası gereği (*physei*) politik bir hayvan (*politikon zoōn*) olan insanın bu tanımının metinsel durumunu dikkate alalım. Bu tanım, Aristoteles'in *Politika*'sının ilk kitabının en başında, başlangıçta, politikanın başlangıcında ortaya çıkar. İnsanın politik bir hayvan olarak tanımı, "doğası gereği" (*physei*) demekten asla geri durmayan bir tanım — ve physis'e yapılan bu ısrarlı, tekrarlayan, harfi harfine atf hiç de

modern bir olgu olmaktan çıkarıp batıda politikanın merkezine yerleştiriyor idiyse, müteakip ciltlerde de yine batı metafiziğinden devralınan başka bir muallak alakaya, ontoloji ile *praksis* arasındakine işaret edecekti. Varlık ve fiil arasında, olan ve olması gereken arasında antik Grek düşüncesinden beri var olduğuna dikkat çektiği bu ayırt edilemezlik eşiği [*soglia di indifferenza*] olarak muallak alaka, varlık ile var olan, ontolojik olan ile ontik olan arasındaki varoluşsal iç içeliğe, Agamben'in terminolojisine sadık kalınacak olursa, dışlayıcı içleyiciliğe ve içleyici dışlayıcılığa tekabül eder – yani varlık ile var olanın, ya da olan ile olması gerekenin birbirinden ayrılıp, buna rağmen tefrik edilemediği *tertibata*. Agamben'e göre ontoloji ile etik arasındaki ayrımın sorununa da işaret eden bu kavram, *dispozitif* anlamındaki Foucaultcu tertibatın anlamını biraz daha genişletir. Foucault'nun *Kelimeler ve Şeyler*'de⁷ *epistème* olarak adlandırdığı (bilgi oluşumlarının tertiplenişini ve tasnifini sağlayan, bunu da iktidarın işleyişinin tarihsel imkan şartlarıyla olan rabitaları nazarında tespit edebilmemize yarayan) söylemsel ve gayri-söylemsel tekniklerle aygıtlara verilen isim olarak *dispozitif*, Agamben'in gösterdiği kadarıyla, ontolojik ve etik olan arasındaki alakayı olduğu kadar, ilahi ve politik olan arasındaki alakayı da tertip eden tekniğin kendisi, yani ekonomi olarak karşımıza çıkar.

İşte bu teknik, yani ekonomi, Agamben külliyatında sadece politikanın alanına dâhil kullanımıyla karşımıza çıkmanın ötesinde, bizatihi politikanın ontolojik temelini tesis edildiği dilde karşılımlı bulur. Bu makalede, dilin ekonomi politişin kullanımına duçar olan teknikselliği/tertibatı, başka bir imkân

az belirsiz değildir —, politik bir hayvan olarak insanın bu tanımı, Aristoteles'in devletin (*polis*) ve anayasaların amacını tanımladığı anda, 3. kitapta (t278b'de) aynı biçimde yeniden ortaya çıkacaktır. Aristoteles orada şöyle der: "*kai oti physei men estin anthropos zōon politikon*" ("ve insan doğası gereği politik bir canlıdır") (1278 b19). Bu pasajda Agamben, daha önce bahsettiğim *Homo Sacer* kitabının başında, *zōē* ya da *zen*'in (yaşamak) birçok kullanımının ortasında, *bios* kelimesinin tek bir kullanımına dayanarak, *bios* ve *zōē* arasında tüm sorunsalını yapılandırarak bir ayrım bulabileceğini düşünüyor" (Jacques Derrida, *Séminaire La bête et le souverain, Volume I (2001-2002)*, Paris: Galilée, 2008, 419).

Derrida'nın Agamben'e itirazları ve tenkidi Derrida'nın bu son semineriyle sınırlı kalırken, Agamben'in Derrida'ya dair tutumunu onun pek çok metni aracılığıyla takip etmek mümkündür denebilir. Agamben'in Derrida'nın söz-yazı ikiliğine dair yaklaşımını veya arkadaşlık hususundaki (bizatihi kendi arkadaşlıklarının yarım kalmışlığı bağlamında) tavrını, yahut Walter Benjamin'in *Şiddetin Eleştirisi*'ne yönelik kendisinden tamamen farklı tutumunu eleştirdiği yerler dışında, bu iki düşünürün Antik Grek düşüncesindeki bilkuvve kavramına dair belki ilk bakışta o kadar aşikâr olmayan konumlanışlarındaki farkı ele alan Kevin Attell'in *Beyond the threshold of Deconstruction* adlı kitabına başvurulabilir. Bkz. Kevin Attell, *Beyond the threshold of Deconstruction*, New York: Fordham University Press, 2015.

⁷ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard, 1966.

dâhilinde ele alınacaktır. Bu imkân yine Agamben'in dille kurulan rabita vasıtasıyla (ve o rabita olarak) gösterdiği istimalde, istimal kavramının istimalinde belirginleştirilmeye çalışılacaktır — fakat bu sefer bir sui-istimal ile.

Bu anlamda, Agamben'de, çelişkiler veya tutarlılıklar göstermek gibi bir hedef belirlemeksizin, bu makalede, pek çok veçheyle yazan Agamben'in bu farklı veçheleri arasından geçmek suretiyle, kutsal olana dair kavrayış kat edilecektir⁸. Bu kat ediş sayesinde Agamben'in eserleri belirli bir okumaya misal oluşturacaklardır: misal kavramına dair okumaya. Ancak bu sayede, kutsallığın ekonomi politığının belirgin olarak kavramsallaştığı metinlerin yönlendiriciliği ile beraber, Agamben için fevkalade önem arz eden dilin istimali⁹, misalin istimali olarak, klasik ekonomi politığı sui-istimal edebilir olarak gözükebilecektir¹⁰.

⁸ Antonio Negri'ye göre mesela "görünüşe göre iki Agamben var. Biri varoluşsal, kaderci ve ürkütücü gölgeler içinde kalan, sürekli ölüm fikriyle yüzleşmek zorunda kalan. Bir de filoloji ve dilbilimsel analiz çalışmalarına dalarak varlığın gücüne ulaşan (yani varlığın parçalarını ya da unsurlarını manipüle ve inşa ederek yeniden keşfeden) başka bir Agamben var" (Antonio Negri, "Giorgio Agamben: The Discreet Taste of the Dialectic", *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, ed. M. Calarco and S. Decaroli, Stanford: Stanford University Press, 2007, 117–18). Bu makalede, Agamben'in görüşlerinin, veçhelerinin ikiden fazla olduğu kabul edilecektir. Böylelikle, sadece varlıkbilimsel ve dilbilimsel veçheleri değil, etik, teolojik, hattâ sınıflandırılması mümkün olmadığı ölçüde her kitabının birbiriyle farkında birbirine misal olduğu kadarıyla sayısız kombinasyonlarıyla sayısız veçheleri olduğu varsayılacaktır. Ne var ki, sınırlı bir alanda kaleme alınan bir metinde, bu veçhelerin belki birkaçıyla karşılaşılabilir.

⁹ Dilin Agamben için ne kadar önem arz ettiği William Watkin tarafından aktarılan tam da Agamben'in gençlik dönemine ait bir ifadesinden itibaren neredeyse kehanetimsi bir çarpıcılıkla karşımıza çıkar: "36 yaşında, üçüncü kitabının önsözünde, karakteristik olarak kendinden emin bir Giorgio Agamben şöyle diyor: "Hem yazılmış hem de yazılacak kitaplarımda inatla tek bir düşünce silsilesinin peşinden gitmekteyim: 'Dil vardır'ın [*vi è il linguaggio*] anlamı nedir; 'Konuşuyorum'un anlamı nedir? ". Bu, gençlik coşkusu gibi görünebilir ve kariyerlerinin benzer erken aşamalarındaki başkalarının ağzından, deneyimli bir gözlemciye biraz kibirli gelebilir. Ne de olsa kim, geçmiş ve gelecek, yazılmış ve yazılmamış tüm kitaplarının yönlendirici konusunu tahmin edebilir? Ancak şimdi, 30 yıl sonra, genç düşünürün ya doğaüstü bir öngörüye sahip olduğunu ya da yıllar içinde inanılmaz derecede inatçı olduğunu kabul etmek gerekiyor, çünkü dilin varlığının sorgulanmasının Agamben'in siyasi düşüncesinin, metafiziğinin ve buradaki çalışmamız için en uygun olanı, edebiyatın çalışmalarının merkezindeki yerini koruduğu şüphesiz doğrudur" (William Watkin, *The Literary Agamben. Adventures in Logopoiesis*, New York: Continuum, 2010, 4). Bu makalede de, Agamben'in dile yaptığı vurgu, (metnin sonunda aşikâr olabileceği üzere) bilhassa "yazı" mevzuu özelinde, önemini koruyor olacaktır.

¹⁰ bu makalenin dili de, Agamben'in dilinin izini sümeye gayret ederek, iki anlamıyla, hem onun dilinin, İtalyancanın peşinden giderek, hem de onun dili istimali olarak üslubunun (yani — üslup kelimesinin anlamından istifade edilecek olursa— yolunun) peşinden giderek, Agamben'in akademik anlamda kolay sınırlandırılmayacak ve tanımlanamayacak nevi şahsına münhasır yazısının hakkını vermeyi deneyecektir

Ekonomi Politğin Dili

Foucault'nun muayyen bir tarihsel dönemdeki *tertip* yani düzen olarak içsel işleyişini gözlemlediği *tertibatı* görmezden gelmeyen Agamben, tertip ve kaos arasındaki alaka hususunda özellikle ilk dönem kilise babalarının tartışmalarını da ekonomi bağlamında ele alarak, ilahi teslis ile ekonomik teslis arasındaki bağı, Tanrı'nın *kuvvesi* ile onun bu kuvveyi ekonomik (yani teşkil edici, düzenleyici ve idare edici) bir şekilde uygulayan ve kullanan fiili arasındaki görev dağılımında yeniden bulur: "İşte bu anlamdadır ki eşyanın düzendeki tertibi olarak *dispositio*, eşyanın Tanrı tarafından tertibi olarak *dispositio*'dan başka bir anlama gelmiyor — ki buradaki *dispositio* teriminin *oikonomia*'nın Latincedeki karşılığı olduğunu anımsamakta yarar var —"¹¹. Agamben, bu tarife yakın bir tanımı *Il Regno e la gloria* henüz yayımlanmadan önce *Dispozitif Nedir?* adlı seminerinde de dinleyicilerle paylaşmıştır. Orada, Foucault'nun *dispozitif* ıstılahatını hocası Hyppolite'in vasıtasıyla Hegel'den edinmiş olabileceğini hatırlatan Agamben, Hegel'de her ne kadar *dispozitif* kavramı olarak karşımıza çıkmasa da "dinin insan tarafından inşa edilen pozitif [vaz edilmiş]" yani "tarihî öğeleri"¹² tanımına denk düşen bir *positivität* [vaz edilmişlik] kavramı olduğunu tespit eder. İlahiyat ile politika arasında, herhangi bir kronolojik veya tanımsal öncelik olmaksızın, muayyen bir ayırt edilemezlik yaratan ve her ikisinin içinde ayrı ayrı ama aynı şekilde işleyen ekonomi mantığının *dispozitif* olarak kendini bize nasıl sunduğu ise Agamben'in *Il Regno e La Gloria*'da izini sürdüğü asıl mesele olacaktır.

Selametin ekonomisi [*oikonomia tou sôtēros*]¹³ bu anlamda sadece ilahi alanda işlerliğe sahip olan bir mantığı sergilemekten ziyade, malik [*regno*] olan Tanrı ile onun dünyadaki ekonomi(c)i si ve idare(c)i si olarak Hz. İsa arasındaki bağı gösterir. İşte bu yüzden yasa ile yasayı ifa eden arasındaki, hükümdar ile

denebilir. Bu anlamda, makalede yazılanlar (tıpkı Agamben'in metinlere aracısız gidişinde ele aldığı yazarlara yaptığı gibi) her seferinde illa ki Agamben'in "dediği" belirtilmeden dile getirilmiş olarak kabul edilecek olursa, makalenin yazarının, bütün metinde Agamben külliyatındaki bir izi sürmenin ötesinde, Agamben'in dilini bu makalenin diline tercüme etmeye girişmekten başka bir çabası olmayacağı peşinen söylenebilir. Belki sadece sürülen bu (tercümeye yönelik) iz sayesinde (yani "saye" kelimesinin tam anlamıyla onun gölgesinde), makalenin yazarının istimal kavramını ve başka birçok kavramı niye alışlagelmiş kullanımlarıyla değil de burada önerildiği şekliyle istimal ettiği daha belirgin olabilecektir. Sadece bu belirginliğin sağladığı izinle, teamüllere uyarak "sonuç yerine" metni sonlandıracak bir öneriye varılan yerde, yani metnin sonunda, belki bu makalenin yazarının bir katkısı olduğu söylenebilecektir — eğer söylenebilirse.

¹¹ Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria*, 104.

¹² Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Roma: Nottetempo, 2006, 10-11.

¹³ Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria*, 61.

iktidarı arasındaki, *auctoritas* ile *potestas* arasındaki alaka değişik örnekleriyle batı politik geleneği içerisinde yerini bulur. Agamben bunu Aristoteles'ten bu yana *dispositio* yani tertibat olarak tanımlanan ekonominin tam da bu ikilikler arasındaki alakanın *muallak bir alaka* olarak tarif edilmiş olmasından uzak düşünülmeceğini göstererek anlatmayı dener. Bu alakaya dair tanım (Agamben tarafından) Aristoteles'in *Metafizik*'inden şu şekilde aktarılır: "*Dispozisyon (diathesis)*, 'kısımlardan oluşanın, ya mekâna göre, ya kuvveye göre, ya da forma göre düzenli taksimidir [*taxis*]"¹⁴. Carl Schmitt'in *Yeryüzünün Nomosu*'nda kavramsallaştırdığı ve *Homo Sacer*'in ilk cildinde dikkat çekilen (tesis edici) anayasama gücü ile (teşkilatçı) anayasal güç arasındaki o ayrıma tekrardan vurgu yapan Agamben, "neden iktidar daha başından ikiye ayrılır?"¹⁵ sorusunu ortaya attıktan sonra, bu meselenin, tıpkı anayasa bahsinde olduğu gibi, uygulama ve fiilileşme alanının kaynağı olarak duran *kuvve* hâlindeki iktidarın, daha *en başından*, kendisinden tefrik edeceği fiilî güç sayesinde kendini tesis ettiği teziyle olan bağlantısını hatırlatır bize. Tıpkı Tanrı ve peygamberi arasındaki ilişkide olduğu gibi, yasanın uygulayıcısı olan ve kaosa karşı düzeni ve tertibi teşmil edeceği düşünülen idareci (hükümdar), bu yetkiyi ona veren yasadan ve iktidarın kaynağından, kaostan payını almış olmak bakımından ayrılamıyordu. Anayasa yapan (ve *esası tesis* eden) anayasama gücü ile anayasayı uygulayan (teşkilatçı) anayasal güç arasında da aynı ilişkiye rastlanır: her anayasa, anayasal gücün, yani anayasayı uygulayan, onun düzeninden ve yasaların tertibinden sorumlu olan gücün verdiği (istisnai) yetki ile kurulur. Bu anlamda *İstisna Hâli (Homo Sacer II. Kitap, 1. Cilt)* her anayasanın kendi içinde bir boşluk bulundurduğunu, ve bu boşluğun, yeri geldiğinde, mevcut anayasayı askıya alarak yeni bir tanesini yürürlüğe koyan anayasama gücü olarak işleyebileceğini modern devletin tarihindeki değişik anayasalar vesilesiyle bizlere sunuyordu¹⁶. Böylelikle sadece yasa ile istisnanın iç içe geçtiği bir durumdan fazlasının mümkün kılındığını izah eden Agamben, yasanın tam da istisna tarafından geçerliliğinin askıya alınmasıyla yürürlükte kaldığını gösteriyordu.

Yasayı yapan ile uygulayan arasındaki alaka dâhilindeki ekonomiye gelince; aşkın ilahi tertip ile içkin dünyevi tertibin bugünkü modern anlamıyla yasama ve yürütme arasındaki ayrıma tekabül eden yapısını belirleyen temel unsurun, batıda kilise tarafından üstlenilen bir ayrımdan miras kaldığını, ve bunun da ilahi takdir mekanizması sayesinde işlerlik kazandığını Agamben sayesinde hristiyan *oikonomia*'sı içerisinde tespit edebiliyoruz. Bu manada, kilise

¹⁴ A.g.e., 97.

¹⁵ A.g.e., 115.

¹⁶ Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, Torino: Bollati Boringhieri, 2003

içindeki *ordinatio* [düzen] ve *gubernatio* [idare] gibi görev dağılımlarının esasında bugünün demokrasilerinin bürokratik yapılanmasına benzediğini, ve *ilahi takdir* anlamındaki *ilahi tasarrufun* ekonomik yapısına birebir uyduğunu görürüz. Agamben, *gubernatio mundi* diye adlandırılan bu ilahi takdire bağlı (yani *provvidenziale*) *tasarruf-tertibatı* modelini mutlakiyetçilikle (*assolutismo*) bağlantılı olduğunu düşündüğü *politik-ilahiyatçı* yani *teolojiko-politik* modelden ayırır¹⁷.

Her merciin başka bir merciin işlevini ifa ettiğine tanıklık ettiğimiz modern demokrasilerin bu ilahi takdire bağlı *tasarruf-tertibatı*, sadece yasama ve yürütme arasındaki muallak alaka olarak ekonomiyi bize sunmuş olmakla kalmıyor, aynı zamanda bugün yargıyla yürütme arasında, ve yasakla ceza arasında olan iç içeliği de beraberinde getiriyordu. Bunu kilisenin ve kilise düşünürlerinin *ilm-i melekûtu* ya da *anjealojisi* denilebilecek *tertibatın* rütbe sistemi ile olan bağlantısını kurarak paradigmalastıran Agamben, sıklıkla örnek verdiği Kafka'nın yardımıyla, tıpkı *Şato'daki görevlilerin* veya *Yasanın Önünde'deki muhafız-murakıpların* en düşükten en yükseğe doğru sıralanması gibi, meleklerin de, özellikle Aziz Tommaso'nun *De Gubernatio Mundi'sinde* anlatıldığı üzere, rütbelerinin ve işlevlerinin değişiklik gösterdiğine dikkat çekiyordu. *Nazırlar* ile *muavinler* arasındaki, *ministrare* ile *asistere* edenler arasındaki, sadece Tanrı'yı tefekkür ve nazar eden meleklerle idare görevini ifa eden melekler arasındaki ayırım, Agamben tarafından Hristiyan ilahiyatından incelikte yapılan alıntılarla, *mysterium'un* [esrar] *ministerium'a* [nazırlık] ve *ministerium'un* da *mysterium'a*¹⁸ dönüştüğü gösterilmek suretiyle, yine bir ayırt edilemezlik eşliğine taşınıyordu¹⁹. *Nudita'daki Müftehir Bedenler* adlı yazıda da kısaca anlatıldığı gibi²⁰, meleklerin hiyerarşisindeki ve işlevindeki bu belirsizlik, kendini hristiyanlığın amelsiz melekler sorununda daha da aşikâr kılar. Agamben'in aktardığına göre, melekler yargı gününden sonra artık salt bir iftihardan ibaret olacaklardır. Tanrı'nın zatını iftihar eden melekler *amelsizlikte*, yani kuvvenin işlev [*officii*] ve idare [*gubernatio*] olarak kendini fiilileştirmedeği bir *adunamia* (potansiyelsizlik) durumunda kalacaklardır. Ancak, yargı günü sonrasında her ne kadar meleklerin bir kısmı amelsiz kalacaklarsa da, cehennemde görevini ifa edecek olanların durumu, sadece yasak ile cezanın değil, aynı zamanda kefaretle cezanın da birbirine geçtiği *selametin ekonomisini*

¹⁷ Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria*, 159-60.

¹⁸ Esrar ve nazar bu şekilde birbirine karışırken, Türkçedeki *nazır* kelimesinin nazar, yani bakış ile olan yakınlığı düşünüldüğünde; nazar eden muavin meleklerin zaten idare eden, yasaları uygulayan ve kimi zaman cezaları da yerine getiren nazır meleklerle, etimolojik de olsa, daha baştan muallak bir alaka kurduğu söylenebilir.

¹⁹ A.g.e., 54-64.

²⁰ Giorgio Agamben, *Nudità*, Roma: Nottetempo, 2009.

— Agamben’in mesihî diye adlandırdığından çok uzakta — iftihar mekanizması sayesinde devam ettirir. O yüzden de Agamben şuna işaret eder: Nasıl ki aşkın ekonomide yargı gününden sonra devam eden ceza sistemi yargı ile yürütmenin iç içeliğine tekabül ediyorsa, aynı şekilde, içkin ekonominin bürokrasisinde cezanın yaptırım olarak yargının alanından ziyade yürütmenin alanına ait olması da, yargının alanından bir kopuştan çok, tam da yargı ile yürütmenin arasındaki ayırt edilemezliğe tekabül eder. Ve de cennettekilerin cehennemde yargılananların acıları karşısında duydukları neşe ile mükafatlandırıldığı bir anlatımdan Foucault’nun *Hapishanenin Doğuşu*’nda tasvirini verdiği *işkencelerin ihtişamındaki* anlatıma doğru giden yolda bu selamet ekonomisinin ne kadar mühim bir yer işgal ettiği, ancak iktidarın şu yargı gününden sonraki “salt iftihar”²¹ olarak işlediği mantıkla anlaşılabilir olur²².

Nasıl ki yargı gününden sonra askıya alındığı düşünülen yasanın işleyişi tam da yargı gününün kendisi ile anlamsızlaştırılıp salt bir iftihara dönüştüğünde yargı ile yürütmenin, yasa ile icrasının iç içe geçtiği bir istisna hâlimden bahsedilebiliyorsa; bir onama yargısı olarak iftiharın da, dile geldiği önermede, ifasını önermenin anlamını askıya alarak tatbik ettiği bir icradan bahsedilebilir. Agamben (yargı organı ile silahlı kuvvetler arasındaki muallak alakadaki işleyişiyle aynı özelliklere sahip olduğunu gösterecek şekilde) halk [*laos*] ile kilise [*ekklesia*] arasındaki muallak alakayı ortaya koyan bu iftihar mekanizmasının en temel fonksiyonunu şuna dayandırıyor: ünlem [*exclamatio*]²³. *Heis* [bir ve tek], *hagios* [aziz], ya da *kyre* gibi doksalojik [iftiharsal] nidaların hepsinde sesin taşıdığı anlamın yok olduğu bir ünlem, buna bağlı muayyen bir sahih jest ile kullanımını ifa ederken, bu ünlemle icra edilen söz edimi — Agamben’in J. L. Austin’in söz edimi tanımına sadık kaldığının altı çizilecek olursa²⁴ — tam da iktidarın onaylanmasına yarayan jestini kendi anlamını askıya alarak geçerli kılar. Ünlem olarak söz edimi, jestin ve bu jسته bağlı edimin anlamsızlığını, sözün anlamını askıya alarak, onaylamanın geçerliliğine dönüştürür (mesela *Heis Theos!* ya da *Heil Hitler!*’de olduğu gibi²⁵).

²¹ Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria*, 180-82.

²² Cennet-cehennem ikiliğindeki bu ekonomik haz ve acı mübadelesinin merkantil olduğunu, yani ücrete ve borca [*merci*] olduğu kadar şükrana [*merci*] ait olduğunu söylerken, bunun aynı zamanda bürokrasilerin *mercilerine ricacı* olduğumuz ölçüde gerçekleştiğini eklemek, yargı ile yürütmenin, anjeoloji ile bürokrasinin iç içe geçtiği bu bağlamda, anlamsız olmasa gerek.

²³ Amin’de varolan ünlemin nida, ihtiyat veya haykırış olarak karşımıza çıkan niteliklerinin burada bahsedilen ünlemde toplandığını Agamben sayesinde düşünmemiz güç olmayacaktır.

²⁴ Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria*. 201.

²⁵ A.g.e., 214.

Bu yüzden Agamben nezdinde “eğer hukukun alanı ve cari olanın alanı birbirine hep sıkıca bağlıysa ve egemenin edimleri jest ve sözcüğün dolaysız olarak tesir ettiği ve etkin olduğu edimlerse, bu bir tesadüf değildir”²⁶.

Ünlemin anlamı muallaka alışının kendisi eğer ünlemin ünlem olarak ifa ettiği şeyi anlamlı kılıyorsa, bu muallaka alma sırasında gerçekleşen edimin kendisine bakılabilir. Agamben bunu ilahiyat ve *liturji* (ayın) arasındaki ilişkide anlamaya çalışır. *Leitos*²⁷ *ergon*, yani rahibin ameli ve mamulü olarak *liturji* (ayın), eğer hristiyan geleneğinin başlangıcında Tanrı'nın *Kabod*'unu, yani şanını, ününü, yüceliğini ve *doksalojik* [iftiharsal] olan ne varsa, onu kutluyor ve iftihar ediyorsa, bunu selametın ekonomisini ikrar ve tekrar ederek ifa ediyordu²⁸. İster Tanrı'nın celalini [“*terribile de YHWH*”] dile getirmek suretiyle olsun²⁹, ister onun ihtiyaç duymadığı, çıkarsız ve ilgisiz olarak gerçekleştirilen bir eylem olsun, iftihar (*gloria, doxa*), kendini varlık ile var olan arasında, malik [*regno*] ile idare [*governo*] arasında bir mütekabiliyette buluverir: “Teslis ekonomisi esasen iftihar ekonomisidir”³⁰. Agamben özellikle dua ve dini seremoni örneklerine dair üretilen skolastik açıklamalarda, ve hatta Marcel Mauss'un bu konudaki görüşlerinde bile³¹, iftihar etme ile iftihar alma arasında, en az iftihar ve tefhir arasında (yani iftihar kavramı ve iftihar etme edimi arasında) olduğu kadar ayırt edilemezlik ve yer değiştirme olduğunu gösterir³². Eğer şükran [*grazie*] aynı zamanda Tanrı'nın inayeti anlamına geliyorsa [*grazie*], bu inayete muhtaç olan, ricacı olarak aldığı (yani inayeti) veriyor (yani şükranı) demektir. Bu anlamda, Tanrı'nın ihtiyaç duymadığı dua veya hamd [*lode*] şükran şeklinde hamdedilenin kendisine dönerken³³, iftihar da, iftihar edilene yönelmişken, diğer yandan da iftihar edenin kendisine döner (öyle ki Tanrı onu iftihar edenleri zaten kendi şanının ve ününün, inayetinin kendisi olarak sunmak suretiyle yaratmıştır – Agamben bunu değişik örneklerle³⁴ teoloji

²⁶ A.g.e., 202.

²⁷ Aslında *laos*'a [halk] ait olan seremonileri yöneten kişiye *leitos* denirken, *laos*'tan türeyen *leitos*, daha sonraları rahip anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bkz. Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria*, 267.

²⁸ Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria*, 223-24.

²⁹ A.g.e., 220.

³⁰ A.g.e., 223.

³¹ A.g.e., 247-50.

³² Agamben bunu şöyle izah eder: “Tefhir iftihara borçludur çünkü bir anlamda ondan türer”. Bkz. Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria*, 236.

³³ Agamben şöyle bir veciz ifadeye başvurur: “[Mahlukat] basitçe şükretmez, ‘kendisi bizatihi şükrandır’”. Bkz. Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria*, 237.

³⁴ Temelde bu iftihar mekanizmasına bağlı koşullardan türediği söylenebilecek başka bir örnek ise, iftiharın mümkün olmadığı yerde iftiharın iptalinin cezanın da iptaline dönüştüğü alana, Araf'a gönderir bizi: Araf'ta kalan, vaftiz edilmeden ölen çocukların, o

tarihi içinde sarıh bir şekilde konumlandırır³⁵). İftihar edimi iftiharın olduğu söz edimini, onun cari olarak idare ettiği inayet ekonomisini ifa eder. İftihar, tefhir edimi ile, iftihar olarak kendisini temin eder.

Bu andan itibaren teoloji ve ekonomi arasındaki ilişkiyi iftihar mekanizması içerisindeki işlevi dâhilinde tespit etmeye çalışan Agamben, *leitourgia*'nın *ergon*'undan (yani ayının imal ettiği mamul olarak iftihadan) kutsal anma günlerine [*celebrazione*] geçerek, mamulden çok mamulsuzluğun, yani çalışmamanın, yürütmemenin, idare etmemenin kendisindeki *tefhiri* konumlandırmayı dener. "Bütün ekonomilerin tefhire, bütün tefhirlerin de bir ekonomiye dönüştüğü"nü ³⁶ ilan ettikten sonra Agamben, kutsal anma günlerinin, aynı *Şabat*'ta olduğu gibi bir mamulsuzluk olarak eskatalogiyi aşkın ekonomiden içkin ekonomiye, yani aslında teolojiden ekonomiye taşıdığına işaret eder. Bu mamulsuzluğun bir örneği de hristiyan ikonolojisindeki boş tahtta [*hetoimasia tou thronou*] kendini gösterir³⁷. Burada Agamben, Batı'da egemenliğin klasik çağdan itibaren uğramış olduğu yer değişimini ve mevcudiyetinin mekânını sorgulamaktan çok³⁸, varoluşunu bir boşlukta ilan eden, ve tam da bu ilan edişin şekli ve formu itibarıyla iftihar mekanizmasına muhtaç olan bir "malik"ten [*sovrano*] bahsetmektedir. Bu malik, eğer yine Agamben'in *Homo Sacer*'in ilk kitabındaki tanımına sadık kalınacak olursa, ait

limbus sakinlerinin, Agamben'in iki ayrı eserinde birebir aynı cümlelerle ifade edeceği üzere, kaderleri istikametsizdir: "Onları unutan [*dimenticati*] Tanrı değildir, onlar zaten Tanrı'yı hatıralarından hep düşürmüşlerdir [*scordato*]. Tanrının unutuşu onların nisyanları [*il loro oblio*] karşısında iktidarsız [*impotente*] kalır. Kaderleri [*destino*], tıpkı mukadder-istikametleri [*destinario*] olmayan mektuplar gibidir" (*Idea* 60; *La comunità*, 6). Araftaki çocuklar, İstikametin Tanrı'dan Tanrıya yöneldiği tefhir mekanizmasını yerine getirmemekle beraber, bu mekanizmaya uymadıkları için bu mekanizmaya dâhil edilmeme cezasını [*poena*] alırlar: Tanrı'nın bilgisinden (yani Tanrı diye bir varlığın bilgisinden) mahrum edildikleri sonsuz arafta kalma cezası. Agamben, işte bu cezayı alanların aslında "onarılmaz [*irreparabile*]" olduğunu söylediğinde, tefhire uymayanın, kurtarılamaz ve onarılamaz kalarak, Tanrı'nın şanından, onun hamdından uzaklaştırıldığını gösteriyordu. Onarılamayanlar, yani gelmekte olan cemiyette arafta kalacak olanlar, tam da bu yüzden belki de iftihar mekanizmasına uymadıklarından ekonomi politığın şanına nail olamayacak olanlardır.

³⁵ Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria*, 238-44.

³⁶ A.g.e., 232.

³⁷ A.g.e., 268.

³⁸ Denilebilir ki, Foucault'nun – en azından Velasquez vasıtasıyla – gösterdiği tam da buydu. Bkz. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, 19-31.

olduğu kümeye dâhil olmayan ve dâhil olduğu kümenin hiçbir zaman bir üyesi olmayan (istisna hâlindeki) istisna olarak egemenden³⁹ başkası değildir⁴⁰.

Malikin bulunduğu boşluk, kilisedeki *hymnos*'larda (yani ilahi şarkılarda) kendini *doksalojik* nidaların tekrarı ile yarattığı kadar (*Kyre, Gloria Deum, Te Deum*) (ki Agamben bu litürjik formüllerin imparatorluk seremonilerinin bir sonucu olduğunu söylüyordu⁴¹), evlilik törenlerindeki söz nişanesi olarak ve nikâhın kıyıldığına tasdiki olarak *hymen* ("*Hymenaios!*") nidasında da kendini buluyordu⁴². Yine bir söz edimi görevini ifa eden bu nidalar, *exclamatio* (ünlem) oldukları kadar iftihar mekanizmasına ait olan tefhirin yarattığı ikrar ve tasdik edici işleve de gönderme yaparlar. Agamben nezdinde, ifşa edici setrin kendisine "teknik" olarak tekabül eden Heideggerci *Ge-stell*'in işlevini ilahiyat alanında üstlenen iftihar, bugünün *takdir-i-ilahiyatçı-politik* [*teologico-politico-provvidenziale*] egemenliğin temelini oluşturan belirsizlik mıntikasının adı olarak beliriveriyor:

İdareyi [*governo*] yürütme gücü olarak alımlamaktan müteşekkil yanlış anlama, batı politik düşünce tarihinin sebep olduğu en ağır hatalarından biridir. Bu hata, modern politik düşünümün arkasını Yasa, genel irade ve halkın egemenliği gibi içi boş tecerrütlere ve mitolojilere vererek yolundan sapmasıyla, ve politika sorununu her anlamda cevapsız bırakmasıyla sonuçlanmıştır. *Neticede, bizim araştırmamızın gösterdiği, asıl sorunu ve politikanın merkezindeki sırrın, mülkiyet* [la sovranità] *olmadığı ama idare etmek* [il governo]

³⁹ Türkçede egemen olarak yerleşmiş (ve İngilizcede *sovereign*, Fransızcada *souverain* şekliyle bulunan) *sovrano* kelimesi, Latince'deki *rex* kelimesinden, o da Hint-Avrupa dillerindeki **.reg* kökeninden türer. Türkçedeki Mülk kelimesi ise Arapçadaki "*malaka* ملك" fiilinden türer. Mülk hem sahip olmak ve egemen olmak anlamına, hem de sahip veya egemen olunan şey anlamına gelmektedir. "adalet mülkün temelidir" şiarındaki mülk, bahsettiğimiz bu iki anlamı da vermektedir. *Rex* kelimesinden türeyen *regno*'yu (ya da *reign* veya *règne*'i) Yunancadan geçen ve riyaset, yani şeflik, yani başkanlık, yani imamlık anlamına gelen "egemen(lik)" [*ēgemōn - ἡγεμών*] olarak tercüme edersek bu, *sovrano*'daki mülk anlamını, bir mülk olarak sahip olunamı ve mülkiyet (yani mülklülük) olarak mülkü vermez. O hâlde belki de *sovrano*'nun karşılığı olarak, tam da Agamben'in *Il regno e la gloria*'sında izah edilenlerin sağladığı imkânla, yani iktidarın işleyişinin iftiharın ifasıyla söz edimsel olarak tesis ettiği idariyetin tasrih ettikleriyle, *malik* önerilebilir (ve egemenlik diye geçen *sovranià* için de *mülkiyet* önerilebilir) — ve mutlaka ki bu öneriyi çok daha kapsamlı bir şekilde ele almak gerekmektedir. (Bu öneriyi kaynaklık eden etimolojik bağlam için Emile Benveniste'in *Le vocabulaire des institutions indo-européenne*'den istifade edilebilir. Bkz. Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européenne*, Paris: Minuit, 1969).

⁴⁰ Giorgio Agamben, *Homo sacer*, 30.

⁴¹ Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria*, 247.

⁴² A.g.e., 258.

olduğu; Tanrı olmadığı ama melek olduğu; kral olmadığı ama nazır olduğu; yasa olmadığı ama polis olduğudur – ve hatta bunların teşkil ettikleri ve devamlılığını sağladıkları idariyetçi [governamentale] makine olduğudur.

∞ Dinastik (*dynastique*) ve demokratiko-popüler, bu iki mülkiyet, tamamen farklı iki jenealojiye gönderme yapıyorlar: İlahi hakkın dinastik mülkiyeti ilahiyatçı-politik [*teologico-politico*] paradigmadan türerken; popüler demokratik mülkiyet de, buna karşı, takdir-i-ilahiyatçı-politik [*teologico-politico-providenziale*] paradigmadan türüyor.⁴³

36

Yeminin Arkeolojisi'ne baktığımızda, Agamben bu sefer sözleşmenin, yani tam da tefhirin imkan şartı olarak yeminin, sözün, antlaşmanın ve paktın Batı ilahiyatı kapsamındaki oluşumunu ele alır. Yeminin, lanet ile kutsama, övgü ile sövgü-küfür arasındaki dinî olduğu kadar dünyevi olan bağlarını, ve tam da bu yüzden bu iki alan arasında geçişlilik sağlayan yapıya bağlı kurgusunu örneklerle tavzih eder (özellikle Grek dininden hukukuna geçen, Roma hukuku aracılığıyla da askerî ve dinî alana aktarılan kullanımlarıyla *juron, pistis, horkos, epihorkos* gibi ıstılahatlar bağlamında değişik ve çelişkili örneklerle, sözleşmenin ve söze bağlı edimlerin hukuksal ve dinî kullanımları arasındaki geçişliliğin bu ıstılahatların buldukları muallak alakada Agamben tarafından ihata edildiğine tanıklık ederiz). Her türlü sözleşmenin temelinde olan yemine gelince; aynı biraz önce bahsi geçen kullanımlarda karşımıza çıkabileceği gibi yemin, Tanrı'nın adına gönderme yapan, bu bağlamda dile geldiği anda anlamı uzaklaşan bir söz(cük)le ifa edilir. Yemin [*giuramento*], *fides*'in, yani güvenin ve güvencenin söz olarak verildiği, ama dile gelmediği bir söz edimidir. Bu yüzden yemini yemin yapan, "yemin ederim ki" dendiğinde devamında gelen *denotativo* (yani gösteren) değildir. Bu, yeminin mahiyetini oluşturan iddiaya dayalı kısımdır. İşte bu iddia edici kısım *cari olan söz ediminde* kendi ifadesini bulur. Cari, sözü verilemeyeni dile *dictum* [şiar] olarak getirendir. Burada semantik, yani anlamsal kısmın "*io giuro*" (yemin ederim ki) gibi bir *dictum* ile ifade ediliyor olması, Agamben nezdinde, Walter Benjamin'e ve Wittgenstein'a yaptığı atıfları da hesaba kattığında, her ismin sahip olduğu temel dilsel ilişkiye gönderme yapmaktadır. Nasıl ki "imandan emin olmak isimden emin olmak" ise, aynı şekilde "konuşmak da, ilk başta yemin etmek ve isimden emin olmaktır"⁴⁴. Bu anlamda dilin yapısının *cari* olarak belirlendiğini ve her türlü yeminin,

⁴³ A.g.e., 303.

⁴⁴ Giorgio Agamben, *Il sacramento del linguaggio*, 73-4.

dolayısıyla söz edimi olarak sözleşmenin de sözü verilemez olanın dile belirli bir iman edimi olarak gelmesi olduğu iddia edilebilir⁴⁵. Ancak, hukuken bu iman edimi daha çok dilin kendisinin takdis edildiği bir *sacratio* olarak yeminin *homo sacer*'i ürettiği bir söz-leşmeyi ve mukaddesleşmeyi [*con-sacrazione*] tatbik etmeye yarar:

Yemin ve *sacratio* (ya da *devotio*) arasındaki asli yakınlığı bu anlamda anlamalıyız. Kurban edilemez [*insacrificabile*] olmasına rağmen yine de öldürülebilir olan çıplak bir hayatın üretilmesiyle temelde iktidarın işleyişini sağlayan *sacertas*'ın bu yorumu, yeminin, iktidarın takdisi [*sacramento*] olmadan bile önce, canlının söze söz ile adanması ve mukaddesleşmesi [*consacrazione*] olması anlamıyla ikmal edilmelidir. Yemin, her şeyden önce *dilin takdisi* olduğu ölçüde iktidarın takdisi olarak işleyebilir. Yeminde yer bulan bu temel *sacratio*, teknik olarak yasanın ilan edilmesine eşlik eden beddua [*politikē ara*] biçimine bürünür. Bu anlamda hukuk esas itibarıyla bedduaya bağlıdır, ve sadece bedduayla bu temel bağı koparmış olacak olan bir politika günün birinde hukukun başka bir istimalini verebilecektir.⁴⁶

Hukuki anlamda dilin takdisini sağlayan yemin örneklerinden muaf, ekonomik anlamda Tanrı'nın tasarrufunu selametın tertibatı olarak kuran bir *dispozitif* olarak iftihar modelinden mümeyyez, dilin "başka bir *istimal*" nasıl *vaz*

⁴⁵ Eğer yemini mümkün kılan, sözü verilemeyen bir sözü tutmaya çalışırken onu dile getirmeyi sağlayan bir söz edimi olarak imansa; bu iman imkansıza daırdır, yani dile gelse bile sözü tutulamayana daırdır. Dolayısıyla yemin, her türlü sözleşmeyi ve beraberinde getirdiği (söze dair) alma-verme-tutma edimini *cari* olarak ifa ederken ve fiilileştirirken; aslında hiç fiilileşemeyecek ve (icraatın imkanı olarak) sözün anlamını veremeyecek olan, ama yine de inanılan bir imanın ekonomisini sunar bize. Ve eğer yemin, kesinliği ve *eminliği* müspet olarak *tespit* edilemeyecek, yani ifade ettiği ile gösterdiği arasında mütakabiliyeti kurulamayacak, kelime ve şey arasındaki o temel boşlukta kendini kaim kılıyorsa; bu boşluğu *hymen* olarak doldurabilecek her türlü iftihar da söz edimi içerisindeki yasa-istisna ilişkisi dahilinde, *sözleşme tekniği* olarak adlandırabiliriz. İşte bu yüzden, teolojik olarak bir duanın sonunda amin diyen rahipler, imkansız bir imana işaret etmekten çok, iftiharını nidalatırmak adına imanı ne ölçüde askıya alıyorlarsa ve tehir ediyorlarsa; Agamben'in Carl Schmitt'in referandumuna dair yaptığı dolaylı demokrasi eleştirisine referansla yaptığı vurguya sadık kalarak diyebiliriz ki, vatandaşlar da, bir anayasaya politik olarak evet dese bile, iftihar mekanizmasını direkt olarak kullanmakla, anayasanın içindeki boşluğa şükran etmiş, anayasaya inandıklarına yemin etmiş, ama yasanın anlamına, yani ismin anlamına dair imanı ertelemiş olurlar. Anayasa ile beraber, *ilahiyatçı-politik* egemenliğe iman edilemeyeceğine ama onun uygulanacağına dair hakikat ertelenmiş olurken; *takdir-i-ilahiyatçı-ekonomik* egemenliğe *amin* denildiği ama ona inanılmadığı bir istisna hâli vuku bulmuş olur.

⁴⁶ Giorgio Agamben, *Il sacramento del linguaggio*, 90.

edilebilir? Eğer *takdir-i-ilahiyatçı-ekonomik* mülkiyet bu minvalde bir *dispozitifin* tertibiyle işlevini yerine getiriyorsa, tam da bu dispozitifin *amelini* ve *istimalini* *mamulsuzlaştırmak* [*katergein*], istisna hâline ait olan paradigmalardan farklı bir *pozisyonla*, *dispozitif* olmayan bir pozisyonun ve *vaziyetin* misaliyle mümkün olabilir. Dilin böyle bir istimali, misalini Agambenci paradigmada temsil edebilir.

Dilin İstimali

Signatura Rerum kitabında bulunan “paradigma nedir?” sorusuna cevap arayan aynı başlıklı makalesinde Agamben, “her arkeolojinin her zaman bir paradigmatoloji” olduğunu ilan ederken⁴⁷, bunu *Homo Sacer I*’de Badiou’nun *Varlık ve Olay*’ından [*L’Être et l’événement*] yardım alarak ve onun ötesine geçerek yaptığı misal tanımına⁴⁸ yine sadık kalarak söylüyordu:

Bu anlamda misal, istisnanın simetrik tersidir: İstisna dışlanmasıyla içlenirken, misal içlenmesinin sunumuyla dışlanır. Ama böylelikle misal, ıstılahatın Yunancadaki etimolojisine göre, kendi anlaşılabilirliğine olduğu kadar, teşkil ettiği kümenininkine de kendi yanında işaret eder (*para-deiknymî*) [paradigma].⁴⁹

Yanda işaret edilen, *paradigma*, mesela istisna hâlinin mekanı olarak, modern dönemde karşımıza “kamp” şeklinde çıkar. Foucault’nun hapisane veya *panoptikon* kavramlarının birer analogiden çok misal vazifesi taşıdığını vurgulayan Agamben, hem Aristoteles’ten hem de Kant’tan yararlanarak misali, tümel ile tekilin tündengelimim veya tümevarımın işleyiş şekline tekabül etmeyen paradoksal yapısı uyarınca kabul eder. Bir tekilden başka bir tekile gönderme yapan olarak da tanımlanan, yani bu anlamıyla evrensel bir yasa gibi muayyen bir önermede yargı formunda dile getirilemeyen misali gösteren tek şey “ne uygulanabilir ne de dile gelebilir olan bir kuralı teşkil etmesidir”⁵⁰. Dolayısıyla, Agamben’in paradigma olarak anladığı misal, yasayı askıya almak suretiyle uygulayan ve bu sayede geçerli olmasını sağlayan istisnanın tam simetriği oluyor. Hâl böyleyken, dile gelemeyen yasayı istisnai olarak uygulamak, paradigmatik duruma işaret etmekten başka bir şey olmuyor.

Paradigmatik durum ile istisna hâli arasındaki bu simetri, Agamben’in sunduğu hâliyle misalin dildeki vaziyetinin tam olarak mevzilendirilmesin ne

⁴⁷ Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo* içinde, Torino: Bollati Boringhieri, 2008, 33.

⁴⁸ Giorgio Agamben, *Homo sacer*, 27.

⁴⁹ Giorgio Agamben, *Signatura rerum*, 26.

⁵⁰ Giorgio Agamben, *Signatura rerum*, 23.

ölçüde mümkün kılar? Bu soruyu sorunsallaştırabilmek adına Agamben'in misalin "simetrik tersi olan" istisnayı Badiou'nun kavramlarıyla nasıl kurduğuna daha yakından bakmak gerekebilir:

Badiou'nun değerlendirmesinde, aidiyete hazır bulunmaya (*presentazione*), dahiliyet ise temsile (*ri-presentazione*) tekabül ediyor. Bu durumda, bir terim bu durumun *üyesidir* (politik terimlerle, bunlar bir topluma ait olan bireylerdir). Dahiliyete gelince: Bir terimin bir durum tarafından *kapsanması* demek, bu terimin üst-yapıda (Devlette [*lo Stato*]) temsil edilmesi demektir; burada durumun yapısı [*struttura della situazione*] bir terim olarak ele alınıyor (politikada, örneğin Devlet tarafından sınıflar ya da "seçmenler" olarak yeniden-kodlanan bireyler). İşte Badiou, hem aidiyete sahip olan ve hem de temsil edilen (yani hem üye olan hem de dâhil olan) terimlere *normal* terim, temsil edilen fakat aidiyeti olmayan (yani bir durumun üyesi olmadığı hâlde bu durumun içinde olan) terimlere *çıkıntı* [*escrescenza*] terim, aidiyeti olan fakat temsil edilemeyen (yani kapsanmadığı hâlde üye olan) terimlere ise *tekil* terim adını veriyor.

Bu tabloda istisnanın yeri neresidir? İlk bakışta insan, istisnanın üçüncü terim grubuna girdiğini, yani içeride olmadan üye olma hâli olduğunu düşünüyor. Zaten Badiou da aynı şeyi söylüyor. Ne var ki, malik iddianın özelliği tam da şudur: Mülkiyetin istisnada tatbik olunması, kendisinin yürürlükte olmaması/askıda kalması/muallak(ta) durması [*essa si applica all'eccezione disapplicandosi*] suretiyle gerçekleşiyor; yani, mülkiyet kendisinin dışında olan şeyleri içine alıyor. Dolayısıyla malik istisna, tam da tekilliğin temsil edildiği, yani temsil edilemeyen şeylerin temsil edildiği bir durumdur. Hiçbir şekilde kapsanamayan şeyler dışlanarak istisna formunda kapsanırlar. Badiou'nun siteminde, dolayısıyla, istisna dördüncü bir şahsiyet yaratıyor. Bu dördüncü şahsiyet, çıkıntı (huzurda olmaksızın temsil olma) ile münferitlik (temsil olmaksızın huzurda olma) arasındaki bir ayırt edilemezlik eşliğidir, yani üyeliğin kendisinin paradoksal bir şekilde içlenmesidir. *İstisna, üyesi olduğu bütün [küme] tarafından içlenemeyen ve zaten her zaman içinde olduğu bütünün [kümenin] bir üyesi olamayan şeydir.* Bu sınırsal figürün/unsurun karşımıza çıkardığı şey, üyelik ile içlenmeyi, dışarıdaki ile içeridekini, istisna ile kuralı birbirinden kesin biçimde ayırma yolundaki bütün

girişimlerin karşılaştığı radikal krizdir.⁵¹ [Hafif değişiklikler yapılarak Türkçe tercümeden aktarılmıştır.]

İçlenme ve aidiyet arasındaki bu *paradoksal* rabita, *presenza* (hazır olma) ve *ri-presentazione* (temsil edilme) arasında da var gibidir. Ayrıca, *situazione* (yani *hâl*) ile *stato* (yani *durum* ya da devlet) arasındaki rabita de aynı ölçüde paradoksal oluverir istisna hâlinde. O yüzden istisna hâli, temsil edilenin [*ri-presentata*] huzurumuzda [*presenza*] olmadığı, huzurumuzda olanın da temsil edemediği bir istisnanın *hâli* olarak *durur*⁵². Ve tam da bu yüzden, temsiliyet ile huzurda olmak arasındaki vaziyet, muallak bir alaka sunar.

Yalnız burada, hâlâ istisnanın simetriği olması bakımından paradigmanın dışında, bir misalden bahsedilme⁵³. Öyle ki huzurda-*var olan* olarak tanımlandığı müddetçe, ve buna mukabil temsil edilende hazır olmaksızın kendini kümenin dışında, yanında hatta önünde (yani kelimenin — tıpkı Latince *praesens*'den gelen *presenza*'nın ön eki “-*pre*”de olduğu gibi — esas anlamıyla *huzurda*, yanda ve önde) *sunan* [*presenta*] olarak düşünüldüğü müddetçe, *misalin temsiliyetle* olan alakası ortaya çıkamaz — her ne kadar *temsiliyet* ile *misal* etimolojik olarak alakalı olsa da. Hâlbuki burada-olan, tam da dünya kümesinin içinde hazır olan, ama bu hazırlığı aynı zamanda ölüme hazırlık olan, yani burada olmayana hazırlık olarak temsili bir yaşam olan buradaki varlık, yani *Da-sein*, tam da istisna hâlinin kendisine tekabül eder gibidir: Agamben'in daha 1979 yılında verdiği ve *Il linguaggio e morte* [Ölüm ve Dil] başlığıyla 1982 yılında kitaplaştırılan seminerler dizisinde “*Da-sein*”, (Heidegger'in Jean Bauffret'ye mektubundan hareketle) “burada-olmak”tan ziyade, “bura(sı)-olmak” [*être-le-là / essere-il-Da*

⁵¹ Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan. Egemen İktidar ve Çıplak İnsan* (İ. Türkmen, Çev.), İstanbul: Ayrıntı, 2001, 37-8 ve bkz. Giorgio Agamben, *Homo sacer*, 28-9.

⁵² Bu anlamda modern çağda, kampın belirli bir yerden çok her yere dönüşmesi veya herkesin *Homo Sacer* olup da bunun cüzi olarak kimsenin bedeninde somutlaşmaması, tam da istisna hâlinin temsiliyet ve hazır olma arasındaki ilişkiyi nasıl bir paradoksa tabi tuttuğunun bir göstergesi oluveriyor.

⁵³ Misalin de paradigmanın da muallak alakada durduğu, yani rabitalandıklarıyla rabitalarını askıya aldıkları söylenebilir. Paradigma, istisna hâlindeki bir misal olarak belirirken, bunu yanında istisna hâline uymayacak misaller de mevcuttur Agamben'de. Böyle bir misalin Agamben'in etik ve politik tutumundaki en aşikâr karşılığı/misali, latin skolastik felsefesinden ödünç aldığı *quodlibet* kavramı olabilir. *Quodlibet*'in güncel tercümesi “ne olduğu önemli olmayan” “herhangi” gibi dursa da, Agamben, kavramı tam anlamıyla kavrar ve “ne olursa olsun öyle olması önemli olan [*l'essere tale che comunque importa*]” (*La comunità*, 6) olarak sunar. Böylelikle, varolanlar belirli tanım kümelerine aidiyetlerine göre var olmak yerine, oldukları gibi, yani tekil varoluşlarıyla, “öyle olmaları” bakımından nasıl, ne şekillerde, hangi sınıflarla adlandırılıyor ve çağrılıyorsa/sınıflandırılıyorsa [*i classi*] onların misali olarak var olurlar: “kızıl, müslüman, Fransız [*i rossi, i francesi, i musulmani*]” (4).

/ *essere-il-ci*] olarak belirlediğinde⁵⁴, *Homo Sacer* de, burası olarak, bu olarak, en basit ve yalın hayata gönderme yaparken; bunu (yani bura(sı)-olmayı) dile burada var olarak getiriyordu; yani bunu, bulunduğu kümeyi dışarıdan göstermek ve ona varlık atfetmek suretiyle gerçekleştiriyordu. Agamben Heidegger'in dile dair ne söylediğini hatırlatır bize: Dil, dile gelemeyen sesi söz olarak burada dile getirdiğinde, her ne kadar bu dile geliş imkânını *burada-olmaktan* alsa da, *bu-olmak* bağlamında, yani söz ile sesin birbirine tekabül etmediği bağlamda bunu yapamaz — burada olamaz. Buna rağmen daha sonra, yine Agamben nezdinde, Heidegger *Anruf*'u yani çağırılmayı vicdanın sesi olarak tabir ettiğinde, burada-olmayan-olarak-ölümden gelen bir ses olmanın ötesinde dile gelebilecek bir sesi, içsel nida ve tayin [*Stimme* ve *Gestimmtheit*] olarak belirleyerek, burada-olmayan bir huzurda olma olarak ölümlülük [*Bestimmtheit*] kavramına burada-olmanın muayyen bir formu olarak sesi eklemiş ve bunu bilince dönüştürmüş oluyordu⁵⁵.

Yine aynı seminerde Heidegger ile Hegel arasındaki düşünsel ortaklığı nefyetmek (*negazione*) ve *nicht* [nâ] ilişkisi üzerinden okuyan Agamben, Hegel'in *nicht-diese* olarak *bu-olmayanın bu-olanı* apaçık ve dolaysızlığında algılamamızı sağladığını anlattığı bölümü (ve “şimdi gecedir” örneğini verdiği kısmı⁵⁶) *Tinin Fenomenolojisi*'nden aktardığında, Heidegger'in *Da-sein*'ının burada-olmayı nefyeden karakterine gönderme yapmayı ihmal etmiyordu. Fakat her ne kadar Agamben *nicht-diese* [bu değil] örneğini Heidegger'in *Da-sein*'inin içsel tayini olarak sunsa da, tam da Hegel'in verdiği imkânla, *Ansiklopedi*'nin *Mantık* bölümünde anlatılan hâliyle *Dasein*'in, Heidegger'in *Da-sein*'inin bizatihi kendisi olduğunu söylemeye varmıyordu. Böyle bir bahse dair bir imkânı burada sadece dolaylı ve sessizce ilave etmek gerekirse, Hegel'in *Dasein*'i, bu-olup yine de burada-olmamaktan ziyade, yani bir kümeye ait olup ona dâhil olmamaktan ziyade; veya bu-olmayıp yine de burada-olmaktan ziyade, yani bir kümeye ait olmayıp ona dâhil olmaktan ziyade, ve bu ikisinin diyalektiğini kuran bir istisna hâli olarak *Da-sein* olmaktan öte, dolaysız bir şekilde “*da*” ve “*nicht*” ilişkisini kuran bir *Dasein*'dir diyebiliriz. Yalnız şunu da eklemek lazım gelir ki, burada diyalektik hâlâ istisna hâli vazifesi görmektedir. Yani *Dasein* bir *nicht-sein* iken *nicht-sein* da bir *Dasein*'dir. Sadece ki Hegel için bunun devamındaki belirlenimler *Dasein* üzerinden devam edecektir. Tam da bu yüzden *nicht-sein* olarak, yani olmamak olarak burada-olmamayı, yani *nicht-da-sein*'i tanımlayıp

⁵⁴ Giorgio Agamben, *Il lingaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino: Einaudi, 1982, 11

⁵⁵ A.g.e., 56-9.

⁵⁶ A.g.e., 17-8.

onu sunabilecek bir diyalektiğe girişmez Hegel⁵⁷. Daha doğrusu diyalektik bunu ifa etmez. Diyalektik böyle bir alakaya dair bir çözüm sunmaz

Dil ve Ölüm'de Agamben seminerin sonuna doğru dilin ve istisna hâlinin yapısına içkin olan muallakta durma durumunu "hepimizin nasıl çözeceğinin [risolva] adı etikdir"⁵⁸ dediğinde bu *risoluzione*'yi (yeniden çözülümü ama aynı zamanda çözülmeyi) muayyen bir kararlılık [*risoluzione risoluta*] ile halledebileceğimizi, mutlak [*assoluto*] veya Grekçe adıyla *haplōs* [mutlak olan] ile tekil [*haplōs*] bir şekilde ifa edeceğimizi ima ediyordu. *Haplōs* ıstılahatı, *Homo Sacer*'in sonunda da *zoē* ile *bios*'un, yalın hayat ile politik yaşamın, belirsizlik mıntikasına girmeksizin beraber düşünülebileceği, ekonomik olmayan, *oikos* [ev] ve *oikonomia*'nın Batı'daki oluşumu dışında bir ihtimale göz kırpyordu⁵⁹. Bu göz kırpış aynı zamanda Agamben'in Aziz Pavlos üzerine odaklanan *Arta Kalan Zaman* [*Il tempo che resta*] adlı seminerinde *mesihî* olarak belirttiğinde, zamanın içinde her an, bir göz kırpması kadar hızlı – belki bir *saniyede*, ya da *istisnai* – bir anda ve hızır olan her anda, bir *Gegenwart* [şimdideki an] ve *presenza* olarak her anda, mesihin zamanı şeklinde belirebilme imkanını bulduğunda; Agamben'in istisna hâlini çözmenin yordamı olarak yardım aldığı kavram Aziz Pavlos'un "*hōs mē*" si ("değilmiş gibi"si) oluyordu. Aziz Pavlos, *Romalılara Mektup*'unda sünnetli olanların da sanki sünnetsizmişler gibi mesihin havadisine talip olabileceklerini söylediğinde, bir hâlde olmaya devam edip yine de o olmama durumu, hem sınıf üzerinden, hem de her türlü amel ve icraat anlamındaki *energein* fiili — *ameli ve mamulü fiilileştiren* fiil — üzerinden açıkladığı ölçüde, bir çağrıya (*vocazione*) cevap vermenin imkanının çağrının geldiği sınıfa [*vocazione*] ait olmamaktan geçtiği düşüncesi ile izah ediliyordu⁶⁰. Çağrıyı ve ameli gerçekleştirmeyi *katargein* ile yani amelsizleştirmeyle, *adunamis* olarak, *kuvvesiz* ve *zayıf* bir imkânın ve (*kuvvenin imkanı olarak*) *adunamia*'ya bıraktığında, Agamben, *Dil ve Ölüm*'de, (hayvanın dünya yoksunu ve fakiri olduğunu söyleyen) Heidegger'in aksine, insanın bu dünyada zavallı ve düşkün olduğunu söylediği pasajı ikrar etmiş oluyordu:

Belki de – belirli bir tabiata ya da kimliğe tabi olmanın yükünün kendisine *zeval* vermediği gözükün – insan, *zavallılığını* (fakirliğini) daha da temelden hissetmelidir. Belki de insanlar nefyetme ve

⁵⁷ G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden, Bd. 8, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986, 182-193.

⁵⁸ Giorgio Agamben, *Il lingaggio e la morte*, 138.

⁵⁹ Giorgio Agamben, *Homo sacer*, 210.

⁶⁰ Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino: Bollati Boringhieri, 2000, 29-30.

ölüm deneyimini kendilerine has antropojenetik mirasları olarak kendilerine atfettiklerinde, ve her cemaati ve geleneği bu deneyimle temellendirdiklerinde, tahmin ettiklerinden daha da *zavallı* oluyorlar.⁶¹

Bu *amelsizleştirmenin*, ya da Agamben'in deyişiyle "zavallılığın daha da temelden hissedil[mesinin]", çağrıya *sessizce* cevap vermek olarak düşünülebileceği bir *hōs mē* yani "*nicht-da-sein*" olabileceğini Agamben'le beraber ama onun ötesine geçerek belki biz dile getirebiliriz (bu anlamda düşkün olmak zevale uğramak, sakatlanmak, düşmek olduğu miktarda — *kaf* ile yazıldığı takdirde [*saḳaṭa* سَقَطَ : düştü] — sekteye uğramak olduğu kadar — *kef* ile yazıldığı takdirde [*sakata* سَكَت : sustu] — *sükûta* uğramaktır da). Agamben bunun hâlâ *vaz* [*posit*] edilebilecek bir şey olduğunu tam olarak söylemese de, en azından istisna hâline dair olan *dispozisyon* olarak ekonomiden (yani ev olarak *oikos*'tan, alışılan ve ikamet edilen yer olarak evden, ama aynı zamanda *hēxis* olarak, yani sahip olunan tavır olarak *habitus*'tan, ekonomik bir etikten) kurtularak mümkün olabileceğini salık veriyor. Etikten kurtulmak, onu kurtarmak anlamında, sarf ederek tasarruf etmeyi beraberinde getirir diyebiliriz. Bu, ekonominin sarf etmek için tasarruf eden mantığına uymaz. Tasarruf etmek için için yapılan sarfiyatta, kurtarılan, kendisinden kurtulduğu takdirde tam anlamıyla kurtarılır. Belki de *hōs mē*'nin tam anlamı, diyebiliriz ki, kurtulunanın kurtarılmasıyla ifadesini bulur. Bu da Agamben'in selametin ekonomisinin karşısına yerleştirdiği mesihî kurtuluşa⁶² uyuyor olsa gerek.

Hristiyan ilahiyatı ile beraber, varlık ve fiil arasındaki alakayı fiile ve fiiliyata atfedilen zorunlu olarak gerçekleşme ögesi üzerinden varlık ve varoluş aleyhine çeviren Kilisenin *officii*'sini yani görev ve ödevlerini Antik Grek'in felsefi geleneğinden hareketle nasıl şekillendirdiğini inceleyen *Opus Dei*'de⁶³ Agamben, olan ile olması gereken arasındaki alakanın da, eylemlerin ödev olarak belirlenmesi vesilesiyle nasıl da irade kavramının belirmesine olacak bir şekilde "olması gereken" lehine muallaka alındığını gösterir. Olması gereken lehine ve etik/âdet pahasına, hristiyan ilahiyatında ödev olarak fiiller, sadece seremonik ve işlevsel olmaları üzerinden anlama sahip olmak kaydıyla, *avdetleri* [*hexis/dispositio*] muallaka alıp onları zorunlu fiillerin *amelî* [*ergon*] olarak gerçekleşmesine [*energein*] bağımlı kılıyordu⁶⁴. Agamben, (ahlak yasasının

⁶¹ Giorgio Agamben, *Il lingaggio e la morte*, 121.

⁶² Giorgio Agamben, *Il Regno e la gloria*, 226.

⁶³ Giorgio Agamben, *Opus dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer, II, 5*, Torino: Bollati Boringhieri, 2012.

⁶⁴ A.g.e., 112.

buyruğu şeklinde) Kant'a kadar uzanan bu zorunluluk hattını takip ederek "emrin arkeolojisi"ni yaparken, artık varlık ve fiil arasındaki muallak alanın nasıl da varlık ve irade arasındaki alakaya dönüştüğünü teşhis edip, "buyruk temeli ve nesnesi olarak varlığı değil iradeyi önvarsayıyor" tespitinde bulunuyordu⁶⁵. Olması gerekenin olanı, zorunlu fiilin de varlığı zaptettiği emirin varlığı amelî olarak muallaka alan bir alaka kurduğu dispozisyon olarak ödev ahlakının temayüz ettiği Batı geleneğinde Agamben yine de bu alakayı başka türlü kurabilmeyi mümkün kılan bir misal verebiliyor. *Âlâ Zavallılık [Altissima povertà]*⁶⁶ böyle bir misale dair bir misal. Öyle ki, Fransisken rahiplerinin *kenobi*'sinde [müşterek yaşam], Agamben'in *Homo Sacer I*'in sonunda salık verdiği "biçiminden ayrılmayan yaşam biçimi"⁶⁷ misalini buluruz. Pierre de Jean Olivi vasıtasıyla Aziz Francesco'nun "kuralı sadece kural değil aynı zamanda hayat olarak adlandırılan"⁶⁸ tanımını hatırlayıp sonrasında böyle bir kuralın "yazılı bir metinde olmadığını" ama "bir hayat ediminde ve hayat mamulünde" olduğunu görürüz⁶⁹. Böyle bir edimin ortaya koyduğu mamulde sahip olmak veya malik olmak değildir söz konusu olan: Hayat istimal edilir. "Hukukun dışında bir beşeri mevcudiyet imkânı" belirir⁷⁰. Tam olarak adı zavallı/fakir istimal [*usam pauperem*] olan bu istimal, temellük eden malikliğin mülkiyet hakkının varsaydığı *kullanım* ve kullaştırma [*abusuum*] yerine, hayatı *mamul* olarak *istimal* eden ve "şeyleri temellük etmeden [...] istimal eden yaşam biçimi"ne dair bir zavallılığa gönderme yapar⁷¹. Hazreti İsa'nın yaşam biçimini misal [*exemplum*] olarak yaşamaya yönelik böyle bir yaşam biçimi "misalsi"dir [*exemplar*]⁷².

Nicolas Cabasilas'ın İsa'nın hayatını okumaya dair yazdıklarında bulunan "bugün bu yazı hitama erdi" cümlesinden hareketle Agamben, (İsa'nın hayatına dair) yazının nasıl da okunmak suretiyle kendini tezahür ettiğini ve onu dinleyende gerçekleştiğini şerh ettiğinde⁷³, bu okumanın "okunanı cari olarak gerçek"⁷⁴ kıldığına dikkat edecek olursak, yaşam biçimini yazıdan okumanın kendisinin bizatihi bir yaşam biçimi olmasının cari olduğuna, yani yaşamı istimal

⁶⁵ A.g.e., 132.

⁶⁶ Giorgio Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer, II, 2*, Vicenza: Neri Pozza, 2011.

⁶⁷ Giorgio Agamben, *Homo sacer*, 211.

⁶⁸ Giorgio Agamben, *Opus dei*, 132.

⁶⁹ Giorgio Agamben, *Altissima povertà*, 133.

⁷⁰ A.g.e., 136.

⁷¹ A.g.e., 77-8.

⁷² A.g.e., 130.

⁷³ A.g.e., 104.

⁷⁴ A.g.e., 103.

etmenin kendisi olarak onun yazısını ve formunu misal olarak okumanın nasıl da cari olduğuna tanıklık etmiş oluruz. Ve de böylelikle yazının okuma ile “istimali vaz edilmelidir” [*messa in uso — usu mittere*]⁷⁵. İstimal böylelikle misal ile vaz edilir. Misalin vaziyeti istimal edilmektir. Çünkü yaşam biçimi olarak kuralın okunduğu yazının okunması, okumayı cari olarak gerçekleştirir; ve okumanın misalini okumada veren okuma böylelikle *misalin istimalini vaz eder*:

Okur kuralın diğer sayfalarını okuduğu sırada okumanın yönergesini tatbik etmesine rağmen metnin bizatihi o anda kendisine buyurduğu neyse onu ifa etmezken, mevcut örnekte kural ve onun fiilen vaz edilmesi [*messa in atto*] bütünüyle örtüşür. Kendisine kuralı tembih eden kuralı okurken okur *ipso facto* cari olarak kuralı tatbik eder. Dolayısıyla onun *lectio*'su [okuması], tatbikiyle örtüşen kuralın sözcelenişine dair, itaat ettiği buyruktan kendisini ayırt edilemez kılan riayet edişe dair misalî kerteyi [*istanza exemplare*] ifa eder.⁷⁶

Sonuç yerine: Ekonomi politiğın sui-istimali

Agamben'in kutsallığın ekonomi politiği içerisinde tespit ettiği iftihara yönelik malik istisnanın içinde, yine de, ona rağmen bir misal, varoluşu fiilileşmeye ve amelî ödev ahlakına tabi kılmaksızın yaşam biçimi olarak istimal edecek olan bir okuma misali, imalsizleşen ve mamulsuzlaşan bir dilin misali oluverir. Dilin mamulsuzlaşması onun ekonomi politiğın dilinden kurtulup sakat ve zavallı bir kullanımı ile mümkün olur. Ve bu, Agamben'in Fransisken *kenobi*'si metninde yine de “yazılı bir metinde olmadığını”⁷⁷ kabul ettiğimiz bir kuralın misalini veriyorsa, o hâlde okuma misali sonunda yazıyı muallaka almak için verilen bir misale dönüşecektir diye itiraz etmek gerekebilir. Böyle bir durumda, Agamben'in bu misalinin sevk ettiği muallak alakada, yine Agamben'in imalsizlik/mamulsuzluk [*katergein*] ve potansiyelsizlik [*adunamia*] ıstılahatlarıyla teklif ettiklerini istimal [*uso*] ile beraber düşünmeyi sağlayacak olan başka bir okuma yöntemi salık verilebilir: *sui-istimal* ile. Dilin istimali yazının okunması olarak onun mülkiyetinin sui-istimali olabilir. Dilin istimali onun mülkiyetini üstlenmeden yazının okunması olarak onun sui-istimali olabilir. Başka yazıların misal olarak okunduğu yazı, o hâlde ancak kendisi de başka yazılara misal olarak sui-istimal edilebileceği sürece kendi istimal ettiği yazıları temsil edebilir. Belki de Agamben'in kutsallığın ekonomi politiğini

⁷⁵ A.g.e., 99.

⁷⁶ A.g.e., 98.

⁷⁷ A.g.e., 113.

okuyuşu da böyle bir sui-istimal sayesinde bu ekonomi politiğe ait olmadan ona dâhil olan misalleri vaz edebiliyordur. Eğer öyleyse Agamben'in metninde ekonomi politiğin dilinin sui-istimal edildiği misallerin temsili sayesinde yazı, misalin istimalini verebilir⁷⁸.

⁷⁸ Misalin istimali kendini şimdilik başka bir misalde okunur kalmaz gibi duruyorsa, o vakit, Agamben'in teoloji ve politika arasındaki rabıtalı değerlendirmesini onun bütün külliyatındaki teolojiko-politik unsurlar vasıtasıyla kapsamlı bir şekilde ele alan Colby Dickinson'un Agamben'in teolojiko-politik olanla kurduğu ilişkiden çıkardığı sonuç belki bir okuma misali arz edebilir. En azından Dickinson'un okuması, Agamben üzerine ikincil literatür diye bir alan varsa, orada bunu yaparken, her ne kadar *misalin istimali* kavramına değinmese de, şimdilik bu makalenin, dâhil olabileceği mümkün alanlardan bir tanesi olan *Agamben ve Teoloji* gibi bir başlığın içinde, şöyle bir sonuca da razı olmasına yardımcı olabilir: "Agamben'in ortaya koyduğu şey, nihayetinde, egemen olmaya ya da ötekine yönelik temsillerin şiddetini sürdürmeye direnen mahlukatça yaşamın içkin bir hareketidir". Bkz. Colby Dickinson, *Agamben and Theology*, New York: T&T Clark International, 2011.

KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio. *Il lingaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*. Torino: Einaudi. 1982.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi. 1995.
- Agamben, Giorgio. *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri. 2000.
- Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan. Egemen İktidar ve Çıplak İnsan* (İ. Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı. 2001.
- Agamben, Giorgio. *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri. 2003.
- Agamben, Giorgio. *Che cos'è un dispositivo?*. Roma: Nottetempo. 2006.
- Agamben, Giorgio. *Il Regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza. 2007.
- Agamben, Giorgio. *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*. Bari: Laterza. 2008.
- Agamben, Giorgio. *Signatura rerum. Sul metodo içinde*. Torino: Bollati Boringhieri. 2008.
- Agamben, Giorgio. *Nudità*. Roma: Nottetempo. 2009.
- Agamben, Giorgio. *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer, II, 2*. Vicenza: Neri Pozza. 2011.
- Agamben, Giorgio. *Opus dei. Archeologia dell'ufficio. Homo sacer, II, 5*. Torino: Bollati Boringhieri. 2012.
- Attell, Kevin. *Beyond the threshold of Deconstruction*. New York: Fordham University Press. 2015.
- Benveniste, Emile. *Le vocabulaire des institutions indo-européenne*. Paris: Minuit. 1969.
- Derrida, Jacques. *Séminaire La bête et le souverain, Volume I (2001-2002)*. Paris: Galilée. 2008.
- Dickinson, Colby. *Agamben and Theology*. New York: T&T Clark International. 2011.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard. 1966.

GIORGIO AGAMBEN VE KUTSALLIĞIN EKONOMİ POLİTİĞİ
GIORGIO AGAMBEN AND THE POLITICAL ECONOMY OF THE SACRED
Enis Emre MEMİŞOĞLU

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in zwanzig Bänden, Bd. 8, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1986.

Negri, Antonio. "Giorgio Agamben: The Discreet Taste of the Dialectic". *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*. ed. M. Calarco and S. Decaroli. Stanford: Stanford University Press. 2007.

Schmitt, Carl. *Politische Theologie*. München und Leipzig: Duncker & Humblot. 1934.

Watkin, William. *The Literary Agamben. Adventures in Logopoiesis*. New York: Continuum. 2010.

KAFKA PARANTEZİ: DELEUZE, AGAMBEN, DERRIDA -METİN NE YAPAR?

Peyami Safa GÜLAY*

ÖZ

Bir metni kendisine bir şey yapılan (yorumlanan) bir yapı olarak değil de bizzat bir şey yapan bir yapı olarak okumak mümkün müdür? Gilles Deleuze, Giorgio Agamben ve Jacques Derrida'nın Kafka metnine yönelik okumaları, böyle bir imkanı yoklamaktadır. Deleuze'ün okuması, metni etki yaratan bir makine olarak değerlendirir. Agamben'in okuması, Kafka metninin klasik yorumlarından uzaklaştırılması girişimi olarak anlaşılabilir. Derrida'nın okuması, Kafka metnini bir metin okuma deneyiminin indirgenemez mahiyetinin prototipi haline getirir. Bu çalışma Kafka metninin, üç özgün okuma özelinde, kendisine yönelen yorumları mümkün kılma ve kapsama performanslarını göstermeyi amaçlamaktadır. Böylelikle bir taraftan Deleuze, Agamben ve Derrida'nın Kafka metnini okuma girişimleri kısaca sergilenecek fakat bir taraftan da aynı metnin kendisini gelecek okumalara açmak adına nihai okumaya direnç gösterdiği iddia edilecektir. Nihayet bu iddia, genel anlamıyla metnin yapısıyla ilgili olarak bir iddia olarak öne sürülecektir: Metin kendisine yönelen yorumlar aracılığıyla tüketilebilen bir içerik değildir. O, kendisine yönelen yorumları mümkün kılarak kapsayan, böylelikle kendisini anlam üretmek üzere geleceğe taşıyan bir potansiyeldir.

Anahtar Kelimeler: Kafka, Anlam, Metin, Yorum, Etki

KAFKA PARENTHESIS: DELEUZE, AGAMBEN, DERRIDA -WHAT DOES TEXT DO?

ABSTRACT

Is it possible to read a text not as a structure to which something is done (interpreted) but as a structure that does something itself? The readings of Gilles Deleuze, Giorgio Agamben and Jacques Derrida on Kafka's text examine such a possibility. Deleuze's reading considers the text as an effect machine. Agamben's reading can be understood as an attempt to move away from classical interpretations of the Kafka text. Derrida's reading makes the Kafka text the prototype of the irreducible nature of a text-reading experience. This study aims to show the performances of Kafka's text in three original readings, enabling and inclusion of interpretations directed towards it. Firstly, Deleuze, Agamben and Derrida's attempts to read the Kafka text will be briefly exhibited; secondly, it will be claimed that the same text resists the final reading to open itself for future readings. Finally, this claim will be put forward as a claim about the structure of the text in general terms: The text is not a content that can be consumed through comments directed to it. It is a potential that encompasses the interpretations directed towards it and thus carries itself to the future in order to produce meaning.

Keywords: Kafka, Meaning, Text, Interpretation, Effect

* Dr. Öğr. Üyesi, Samsun Üniversitesi Felsefe Bölümü. Samsun / Türkiye.
E-mail: peyamisafagulay@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5776-9895

Makalenin geliş tarihi: 26.12.2022
Makalenin kabul tarihi: 17.03.2023

Submission Date: 26 December 2022
Approval Date: 17 March 2023

“Beni yanlış anlama”, dedi rahip, “ben sana yalnızca bu konudaki düşüncelerimi gösteriyorum. Düşünceleri fazla dikkate almamalısn. Yazı değişmez, düşünceler ise çoğu kez yazı karşısındaki aczin ifadesidir.”¹

Giriş

Réda Bensmaïa, Walter Benjamin’in ilk Kafka okurlarından biri olduğunu iddia eder. Fakat bu kronolojik bir iddia değildir. Benjamin, Kafka’yı herkesten önce okumak anlamında değil, geleneksel okuma biçimlerinin pratik cazibelerine kapılmadan okumak anlamında ilk Kafka okurlarındandır Bensmaïa’ya göre: Sözcüklerin derin anlamları yoktur, onlar yüzeyde işlerler. Mesele bu işaretleri sadece yorumlamak değil, tıpkı fizikte olduğu gibi deneysel, daha da önemlisi etki yaratan bir makine olarak işleme koyma meselesidir.² Peki geleneksel okumaların ne türden pratik cazibeleri vardır ve bir metni etki yaratan bir makine olarak işleme koymak ne demektir?

Eğer yorumlama eğilimi geleneksel okuma biçimlerinin en karakteristik hedefi olarak belirlenebilirse, bu okumaların söz konusu cazibeleri, metni paranteze alma girişimi olarak anlaşılabilir. Bir metin pek çok göstergeden oluşuyor olmak bakımından bir açıklığı ifade eder. Bu açıklık sayesinde metin, ne kadar yorumlanırsa yorumlansın bir şeyler söylemeye devam edebilecek bir potansiyel olarak yapılır. Metnin belli bir anlama geldiği çıkarımını yapan bir yorumlama, onu potansiyel anlamlarından bir ya da birkaçına indirgemek anlamında bir paranteze alma girişimidir. Halbuki, Derrida gibi söylenirse, metinler anlamları daima aşarlar.³ Bu çalışma Kafka metnini, metinlerin anlamları aştığına yönelik bu iddianın bir örneği olarak merkeze almayı amaçlamaktadır. Genel hatlarıyla, metinle okur arasındaki ilişki, açıkça iki farklı şekil alır: Metnin belirlenebilir bir anlam içeriği olarak yorumlanması ya da onun etki yaratan bir makine olarak işleme koyulmasını mümkün kılacak şekilde okunması. Gilles Deleuze, Giorgio Agamben ve Jacques Derrida’nın Kafka metnine yönelik okumaları, bir taraftan yorum eğilimine direnerek metni işleme koyan okumanın örneklerini sergilerken, bir taraftan da okumanın bir paranteze alma değil, deyim yerindeyse kendisine yönelinen metin tarafından paranteze alınma performansı olarak gerçekleşebileceğini göstermektedirler.

¹ Franz Kafka, *Dava*, çeviren. Ahmet Cemal, İstanbul: Can Yayınları, 2019, 235.

² Réda Bensmaïa, “Kafka Efekt” (*Kafka Üzerine* içinde), çeviren. Barış Tanyeri, İstanbul: Altıkkırkbeş Yayın, 76-77.

³ Jacques Derrida, *Positions*, translate. Alan Bass, Chicago: The University of Chicago Press, 1981, 78.

Deleuze: Deneyim Olarak Metin

Deleuze, Félix Guattari ile birlikte yazdıkları *Kafka -Minör Bir Edebiyat İçin*'de, daha ilk sayfada, Kafka okumasının yöntemini belirler: Bu okuma Kafka metnine tek bir kapıdan girmeyecektir. Çoğul girişler ilkesi olarak belirlenen ilkeye göre okuma, kendisini deneyimden başka bir şeye sunmayan bir yapıya yönelir. Ve aynı ilke, yapıtı yorumlama girişimlerini de engeller.⁴ Hedef yorumsuz ve hatta anlamsız bir Kafka deneyimidir.⁵ Burada hedeflenen anlamsızlık bilinen anlamıyla değil, metnin imkanlarını tüketecek, Deleuze gibi düşünürsek makinenin işleyişini sonlandıracak türden bir anlam fikrine saldırır.

Kafka'nın metinleri ve özellikle *Dava* etrafındaki spekülasyonlar, geleneksel yaklaşımlardan beslenerek, genellikle sembolik yorumlama faaliyetleri olarak şekillenirler: Mesela Josef K.'nin modern yalnız insanı temsil edişi, her yerin mahkeme, herkesin yargıç oluşu ve çürümüş toplumsal ve bürokratik sistem, gibi. Halbuki Deleuze, Kafka'nın meselinde kuvvetleri çoğaltıp zenginleştirmeye, her birinin diğerini etkilediği bir azamilik elde etmeye yönelik bir eğilim tespit eder⁶: Kafka'da taahhüt, suçlama, savunma ve karar birbirine karışır.⁷ Bu birbirine karışma durumu, Agamben'in okumasında çok daha bariz bir şekliyle görülecektir. "Yorumlamaya ve bu şu demektir demeye de çalışmıyoruz." Bu cümle, *Kafka -Minör Bir Edebiyat İçin*'de not edilir ve ilgili kısım şöyle devam eder:

Dahası, biçimsel karşıtılarıyla ve tümüyle hazır göstereniyle bir yapı arayışında hiç değiliz: "Eğik baş-dik baş", "portre-ahenk" gibi ikili bağıntılar ve "eğik baş-portre", "dik baş-ahenk" gibi ikili tekanamlılık [biunivoque] ilişkileri her zaman kurulabilir - dizgenin nereden ve nereye doğru kaçıp gittiği, yorumsuz yorumu, laik düşünceler çağrışımını ve düşsel ilkörneği olduğu kadar simgesel yapıyı da parçalayan, bütünü kaçısını sağlayan doyurucu gövde haline nasıl geldiği, hangi ögenin heterojenleştiricilik rolü oynayacağı görülmedikçe, budalacadır bu.⁸

Kafka metninin heterojen yapısı dikkate alınmadan, karşıtılarından ya da basit çıkarım arzularından hareketle okunması, yani aslında bir tür geleneksel

⁴ Gilles Deleuze&Félix Guattari, *Kafka Minör Bir Edebiyat İçin*, çeviren. Özgür Uçkan&Işık Ergüden, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000, 7.

⁵ A.g.e., 12.

⁶ Gilles Deleuze, *Kritik ve Klinik*, çeviren. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2013, 166.

⁷ Deleuze, *Kritik ve Klinik*, 159.

⁸ Deleuze&Guattari, *Kafka Minör Bir Edebiyat İçin*, 12.

okuma, biraz da aşırıya kaçıldığı düşünülebiyecek bir şekilde budalalık olarak değerlendirilir. Bu aşırılığın sebebi, metnin belirlenebilir bir anlama indirgenmesi ve dolayısıyla tüketilmesi eğilimine yönelik şiddetli itirazdır. Bu noktada *Kafka -Minör Bir Edebiyat İçin*'de Max Brod'un bir değerlendirmesi ön plana çıkarılır: Brod, *Dava*'nın bitimsiz ve tam olarak tanımlanamaz bir roman olduğunu belirttiğinde, doğru bir yorum getirmiş olur. Bilindiği gibi romanda dava, bir türlü nihai duruşmaya ulaşamaz. Tıpkı bunun gibi roman, yani *Dava* da bitirilemez ve sonsuza dek sürececek bir potansiyelde olmalıdır.⁹

Bu noktada, geleneksel okumaya itiraz ederken teklif edilen yöntemin tarifi olarak değerlendirilebilecek bir tanımlamayla karşılaşırız. Metin elbette görünür bir harekettir. Fakat bu, geleneksel olarak anlaşıldığı gibi görünür hareketin altında başka bir şeyin gizlenmiş olduğu şeklinde (örtü olarak metin ve bu örtünün altındaki cevher olarak anlam) anlaşılmalıdır. Görünür hareket daha çok, bu görünür olanın bütünsel olarak ortaya çıktığı moleküler hareketleri ve makinesel düzenlemeleri göstermek için, deneyime kılavuzluk etmesi gereken sökülme ve parçalara ayırma noktalarını belirtir.¹⁰ Bir kez daha, okuma bir deneyimdir ve görünür metin görünmez birtakım şeylerin göstereni değil, söz konusu okuma deneyiminin kılavuzu olarak işler. Kafka'yla ilgili olarak Deleuze'un hem *Kritik ve Klinik*'teki ve hem de *Kafka -Minör Bir Edebiyat İçin*'deki değerlendirmeleri, gerçekten de Kafka metnini böyle bir statüde konumlandırır: Deleuze ısrarla Kafka metnini yorumlamaktan ve onu bir anlama getirmekten uzak durur. Bu okumalarda Deleuze, deyim yerindeyse, Kafka'ya eşlik eder. Kendisini metnin deneyimine bırakır ve bu deneyimi yöneten Kafka'nın ya da Deleuze'un fikirleri değil, metnin sökülme ve parçalara ayrıldığı noktalarıdır. Mesela Kafka'nın sık müracaat ettiği hayvanlar Deleuze'e göre, genellikle değerlendirme eğilimi göstereceğimiz üzere mitolojik bir arka plana sahip değildirler. Onlar daha çok, metnin diğer pek çok unsuru gibi, serbest bırakılmış yoğunluk bölgeleri olarak anlaşılmalıdır.¹¹ Böyle bir yoğunluk bölgesi, her türlü ayrıntısının farklı bir işleyişi mümkün kılacağı bir kaynak haline gelebilir. Nitekim bu, Deleuze&Guattari'nin Kafka metnini de dahil ettikleri ve minör edebiyat olarak adlandırdığı edebiyatın bir karakteristiği olarak belirlenir: Geleneksel edebiyatlarda belki sadece bir anlık konuşma kadar yer kaplayabilecek bir şey, minör edebiyatta herkesin ölüm kalımıyla ilgili bir mesele haline gelebilir. Diğer taraftan metin, artık kendi dışıyla ilişkilenebilir de başlar böyle bir okumada. Minör edebiyatın özelliklerinden bir diğeri, şöyle ilan edilir: Bu edebiyatta her şey siyasaldır. Mesela Kafka mesellerindeki aile ilişkileri, baba-oğul arasındaki

⁹ Deleuze&Guattari, *Kafka Minör Bir Edebiyat İçin*, 66.

¹⁰ Deleuze&Guattari, *Kafka Minör Bir Edebiyat İçin*, 68.

¹¹ Deleuze&Guattari, *Kafka Minör Bir Edebiyat İçin*, 20.

çatışmanın yumuşatılması ve böylelikle bu çatışma üzerine konuşma imkanının doğmasını mümkün kılacak şekilde işletilebilir. Bu da (yine genellikle anlaşıldığı gibi) Oedipusçu bir fantasma olmaktan çok, siyasal bir program olarak anlaşılabilir.¹² Bütün mesele, metnin alan açtığı işleyişlerden hangisine eşlik edileceği meselesidir.

Yine *Kafka -Minör Bir Edebiyat İçin*'de Kafka'nın günlüklerinden aktarılan bir ifade, Kafka'ya yönelik sembolik okuma girişimlerini eleştirmek için bir argümana dönüşür: "Metaforlar beni yazma uğraşında umutsuzluğa düşüren pek çok nedenden biri". Deleuze'e göre Kafka, her türlü metaforu, simgeciliği, anlamlandırma ve adlandırmayı bilinçli olarak öldürür.¹³ Bensmaïa, Kafka'nın eserlerinin ehlileştirilmeye müsait olmadığını belirtir.¹⁴ İşte Deleuze'ün okumasına göre Kafka metni, Guattari'yle birlikte organsız olduğunu düşündükleri, ehlileştirilemez bir bedeni oluşturur. Bu beden, prosedürlere (yani hangi işleyişinin takip edileceğine) göre her zaman yeni olan metotları deneyimleyip uygular.¹⁵ Bu noktada Bensmaïa'nın önemli bir dikkati daha mevcut: Deleuze ve Guattari'ye aşına olanların bileceği üzere, söz konusu makine fikrinin metaforik ya da sembolik bir anlam taşımadığının altını çizer Bensmaïa. Eğer metin ve dolayısıyla Kafka metni de daima farklı etkiler üretebilen bir makine ise, bu, metaforik ya da sembolik olarak değil, en somut anlamıyla bir makinedir.¹⁶ Deleuze'e göre bu Kafka makinesi, büyük edebiyatı oluşturan formların ve kategorilerin sökülmesi ya da yıkımı için bir emek sarf eder.¹⁷ Eğer paranteze alma girişimi olarak anlaşılan yorumlama faaliyeti de geleneksel edebiyatı tamamlayan formlardan biri olarak düşünülebilirse, Deleuze'ün Kafka okumasının Kafka'nın projesine bir katkı olarak değerlendirilmesi de kolaylaşır. Nitekim Deleuze, hem bizzat kaleme aldığı hem de Guattari ile birlikte yazdığı metinlerde, yorumcuları olmayan bir Kafka'yı görmemizi mümkün kılar.¹⁸

Agamben: Metni Yorumculardan Korumak

Carlo Salzani, Agamben'in zengin külliyatında Kafka'ya sadece iki makale ayırdığını, fakat düşüncesinin tamamının Kafka'dan etkilendiğini belirtir.¹⁹ Bu

¹² Deleuze&Guattari, *Kafka Minör Bir Edebiyat İçin*, 26.

¹³ Deleuze&Guattari, *Kafka Minör Bir Edebiyat İçin*, 33.

¹⁴ Bensmaïa, *Kafka Efekt*, 78.

¹⁵ Bensmaïa, *Kafka Efekt*, 79.

¹⁶ Bensmaïa, *Kafka Efekt*, 87-88.

¹⁷ Bensmaïa, *Kafka Efekt*, 97.

¹⁸ Bensmaïa, *Kafka Efekt*, 104.

¹⁹ Carlo Salzani, "In a Messianic Gesture: Agamben's Kafka" (*Philosophy and Kafka* içinde), Lexington Books, 2013, 261.

makalelerden birinde, *K*. başlıklı makalede Agamben, Kafka metnini etki yaratan bir makine olarak işleme koyma performansının özgün bir örneğini sergiler. Özgünlük, daha Agamben'in ilk iddiasında başlar: Roma'da iftira, adalet yönetimi için çok büyük bir tehdidi ifade etmektedir. Müfteri, suçun büyüklüğünden dolayı, alnına *K* harfi (*koluminator*'un [müfteri] baş harfi) işaretlenerek cezalandırılır. Agamben, *Dava*'nın açılış cümlesini hatırlatır: "Biri Josef K.ya iftira etmiş olmalıydı, çünkü, kötü bir şey yapmamış olmasına karşın bir sabah tutuklandı."²⁰ Nihayet Agamben, Davide Stimilli'nin Kafka'nın hukuk eğitimi sırasında Roma Hukuku çalıştığıının altını çizmesini belirterek, yine Stimilli'nin iddiasını paylaşır: *K*, Max Brod'a dayanan genel kaniya göre Kafka'yı değil iftirayı (*kalumnia*) temsil etmektedir.²¹

Dava'da bir türlü nihai duruşmaya ulaşamadığı gibi, Joseph K.'yı kimin itham ettiği, dahası, bu ithamın ne olduğu da hiçbir zaman söylenmez. Agamben Stimilli'ye referansla gündeme getirdiği iddiayı takip ederek, romandaki iftiranın bizzat kahramanın kendi kendisine yönelttiği bir iftira olma ihtimali üzerinde durur. Belki de Joseph K. Joseph Kafka şeklinde değil, Joseph Koluminator (müfteri) şeklinde anlaşılmalıdır.²² Agamben bunu destekleyecek argümanlar bulmakta zorlanmaz: Romandaki dava, daima Joseph K.'nın ısrarlarıyla devam eder. Ortada gerçek bir dava bile yoktur. Sadece, K.'nın davayı tanıması ölçüsünde bir davadan söz edilebilir.²³ Bir yerde kendisinin de mahkeme görevlilerinden biri olduğunu söyleyen rahip, "senden neden bir şey isteyeyim?" diye sorar K.'ya. "Mahkeme senden hiçbir şey istemez. Geldiğin takdirde seni kabul eder ve gittiğin zaman da seni bırakır."²⁴ K.'nın romandaki gizemli müfterisinin kendisi olma ihtimali, Agamben'in ön plana çıkarmadığı fakat romanda bulunabilen başka ipuçlarıyla da güçlenir: K.'yı tutuklamak için gelen görevlilerden birinin adı, *Dava* yazarının gerçek adını taşıyacak şekilde, Franz'dır.²⁵ Başka bir yerde K., Franz'ın acıdan inlerken çıkardığı sesleri merak eden insanları uzak tutmak için "benim, ben", diyerek geçiştirir. "Yalnızca avluda bir köpek havlıyor."²⁶ Bu köpek, romanın sonunda bir kez daha sahnededir:

²⁰ Kafka, *Dava*, 21.

²¹ Giorgio Agamben, *Çıplaklıklar*, İstanbul: Alef Yayınevi, 2017, 29

²² Agamben, *Çıplaklıklar*, 30

²³ Agamben, *Çıplaklıklar*, 30. Ayrıca *Dava*'dan şu iki nota bakınız.: "Yapılan, ancak ben öyle kabul ettiğim takdirde bir soruşturma olabilir" (s. 62) ve "K. mahkemeyi, en azından kendisiyle bağıntılı olduğu ölçüde, istediği an paramparça edebilecek kadar özgür değil miydi?" (s. 79).

²⁴ Kafka, *Dava*, 240.

²⁵ Kafka, *Dava*, 23.

²⁶ Kafka, *Dava*, 101.

K.'nın ölmek üzereyken kendisiyle ilgili kullandığı son ifadeler, "bir köpek gibi" ifadeleridir.²⁷

Böylelikle *Dava*, başkaları tarafından bilinmeyen gerekçelerle suçlanan bir adamın hikayesi olmaktan çıkıp, kendi kendisine iftira atan bir adamın hikayesi haline gelebilir. Her insan kendi aleyhine bir iftira davası açmaya çalışır: Kafka'nın hareket noktasının bu olduğunu düşünür Agamben.²⁸ Burada, Deleuze'ün bahsettiği birbirine girme durumu açığa çıkar: K., kendine iftira attığı için, aslında masum olduğunu bilir. Fakat masum olmasına rağmen kendisine iftira atışı vesilesiyle, aynı zamanda bir suçlu haline gelir.²⁹ Hatta K., üç sebepten dolayı suçludur: Kendisine iftira atar, böylelikle kendisiyle gizli bir anlaşma yapar ve nihayet bu iftirayı kabul eder.³⁰ Bu öz-iftira, yasanın istikrarını sorgulayacak bir içeriğe sahiptir.³¹ Suçlayan ve suçlananın bir araya gelişi, yasanın çizdiği sınırları istikrarsızlaştırır. Agamben yine Roma'da, sınırların kutsal bir öneme sahip olduğunu, sınırları silen kişinin herhangi bir kişi tarafından öldürülebileceğini, öldüren kişinin ceza bile almayacağını belirtir.³² Bu bilgi, K.'nın mesleğinin sınırların oluşturulması³³ olduğu bilgisiyle bir arada düşünüldüğünde, öz-iftira ile yasa arasındaki ilişki de tekrar gündeme gelir: K. yukarıyla aşağıyı, şatoyla köyü, tapınakla evi, tanrıyla insanı (ve mesela yasal olanla olmayanı) ayıran (ve aynı zamanda bir arada tutan) sınırların ve hudutların işleyişini bozan "yeni kadastrocu"dur.³⁴ Bu yeni kadastrocu yakıştırmaları, daha önce Deleuze'ün ortaya attığı bir iddiayı, Kafka'nın büyük edebiyatları oluşturan form ve kategorileri söktüğü iddiasını anımsatır: Kafka geleneksel sınırları farklı bir şekilde takmak üzere söker. Bununla beraber, bir noktaya daha dikkat edilmelidir: Agamben'in okuması Kafka metninin bir yorumu olarak değil, Deleuzecü anlamda bir etkisi olarak şekillenir. Böylelikle Agamben'in Kafka'nın yorumculardan korunması gerektiğine yönelik düşüncesi kendi okumasına da yansır: Bu okuma, etki yaratan bir makine olan Kafka metninin yarattığı pek çok etkiden sadece biridir.

²⁷ Kafka, *Dava*, 246.

²⁸ Agamben, *Çıplaklıklar*, 31.

²⁹ Agamben, *Çıplaklıklar*, 31.

³⁰ Agamben, *Çıplaklıklar*, 34.

³¹ Agamben, *Çıplaklıklar*, 34.

³² Agamben, *Çıplaklıklar*, 43.

³³ Agamben, *Çıplaklıklar*, 45.

³⁴ Agamben, *Çıplaklıklar*, 49.

Derrida: Metnin Önünde

Derrida'nın Kafka okumasına gelindiğinde, metnin etki yaratan bir makine olarak işleme konulması tavrı da en açık halini alır: Derrida Kafka'nın *Dava'sından* seçtiği, daha sonra müstakil olarak da yayınlanmış bir kısma yoğunlaşır. Derrida'nın *Yasanın Önünde* başlığını taşıyan kısma yoğunlaştığı makalesinin başlığı da aynı şekilde *Yasanın Önünde'dir*. Derrida Kafka metnini tırnak işaretleri kullanmadan alıntılar ve metnin bitişiyle ilgili hiçbir bilgi paylaşmadan kendi makalesine başlar. Böylelikle o da Kafka'nın geleneksel edebiyat kategorilerini sorgulayışına katılır: Kafka'nın metni nerede bitmekte, Derrida'nın metni nerede başlamaktadır?

Derrida'nın makalesinin tamamen bu sorgulamaya ayrıldığını söylemek abartı olmaz. Bu sorgulama adına Derrida, Kafka metniyle ilgili dört aksiyomun tartışmasız kabul edildiğini belirtir: Öncelikle okumakta olduğumuz metnin (bu örnekte Kafka'nın *Yasanın Önünde* metninin) kendine ait bir kimliğinin, tekillik ve birliğinin olduğunu onaylarız.³⁵ İkinci aksiyom, metnin bir yazarının olmasıdır: Franz Kafka ismini taşıyan yazar gerçek, kaleme aldığı hikaye ise kurgusaldır.³⁶ Üçüncü aksiyom, *Yasanın Önünde'de* birtakım olayların anlatılması ve bu olayların edebiyat adı verilen şeye ait olması³⁷ ve nihayet son aksiyom da *Yasanın Önünde* ifadesinin öykünün başlığı olarak kabul edilmesidir.³⁸ Kabaca Derrida'nın sorduğu sorular şunlardır: Bir metnin başlangıcı ve bitişi nasıl işaretlenebilir, metinle yazar arasındaki aidiyet ilişkisi nasıl kurulur, metinde anlatılan olayların edebiyat kurumuna ait oluşu hangi kriterlerle belirlenir ve sadece metnin genelinden farklı bir yerde durması, bir ifadeyi nasıl metnin başlığı yapar? Derrida'nın makalesi bu geleneksel kabulleri, Kafka makinesini kullanarak sorgular. Elbette burada bu tartışmaların ayrıntılarına girmek mümkün değil. Şimdilik, çalışmamızın odağı gereği, Derrida'nın Kafka metnini etki yaratan bir makine olarak işleme koyuşunu takip etmekle yetinebiliriz.

Dava'dan seçilen parçada, *Yasanın Önünde* öyküsünde, taşradan gelen bir adam yasanın içine girmek ister. Fakat yasanın girişinde bir kapıcı vardır. Kapıcı taşralı adamı içeri alamayacağını, üstelik kendisinin sadece ilk kapıcı olduğunu, içeride daha birçok kapıcı bulunduğunu belirtir. Bununla beraber, her ne kadar yasaya giriş izni verilmemiş olsa da öykünün sonunda söz konusu kapının sadece taşralı adama ait olduğu ve şimdi o kapının da kapatılacağı ifade edilir. Derrida

³⁵ Jacques Derrida, "Yasanın Önünde" (*Edebiyat Edimleri* içinde), çeviren. Mukadder Erkan&Ali Utku, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020, 222.

³⁶ Derrida, "Yasanın Önünde", 222-223.

³⁷ Derrida, "Yasanın Önünde", 223.

³⁸ Derrida, "Yasanın Önünde", 226.

öyküyü klasik anlamıyla bir edebi tartışma olmaktan çıkartarak yasanın kaynağına yönelik bir tartışma haline getirir. Daha önce sorulan bir soruyla birlikte düşünmek gerekirse, bir metnin edebiyata ait olduğuna hangi yasa karar verecektir? Öyküden hareketle Derrida, her yasada saklı ve görünmez kalan şey, belki de yasanın kendisidir, diye düşünür.³⁹ Yasa hiçbir zaman kendisi olarak değil, daima uygulamaları aracılığıyla açığa çıkar. Bu tartışma, Kantçı ve Freudcu köken fikirlerine kadar taşar Derrida'nın metninde: Mesela Freudcu ahlakın kökeni, hangi yasaya referansla belirlenmektedir? Freud bu kökeni bir utanç duygusuyla ilişkilendirir. Fakat eğer tartışılan ahlakın kökeni, dolayısıyla başlangıcı ise, ahlaktan önce bir utanç duygusu nasıl mümkündür?⁴⁰ Buradan hareketle Derrida, yasanın kendi tarihine tahammülsüz olduğunu iddia eder. Kendisine tabi olacak şeylere (mesela neyin ahlaki olup olmadığına) hükmeden, fakat tabi olan şeylerin tarihi akarken (köken ya da başlangıç olarak) huzura çıkmadan huzura çıkan bir şey olarak belirir yasa.⁴¹ Tıpkı *Yasanın Önünde* öyküsünde kapısı bulunan, fakat giriş izni bulunmayan yasa gibi.

Derrida, bir metin okuma deneyimi için de aynısını düşünür: Brod'un *Dava*'nın bitimsiz olması gerektiği iddiasını anımsatacak şekilde, bir metni okumak, tam da okunabildiğinden dolayı, gerçekten de onun dokunulamaz, tam olarak kavranamaz olduğunu, ve aynı nedenden dolayı, içindeki açık ve kavranabilir bir anlamın mevcudiyetinin, kökeni kadar saklı kalması ölçüsünde okunamaz olduğunu açığa çıkarabilir.⁴² Etki yaratan bir makine olarak metin, her defasında farklı bir okumayı mümkün kılabilir. Kapıya rağmen yasaya girilememesi, önümüzde durmasına rağmen metnin tüketilememesiyle birlikte değerlendirilir. Dahası Derrida öyküde yasaya girişinin mutlak anlamda yasaklanmadığını, sadece sonsuzca ertelendiğini de hatırlatır: Öyküde kapısı taşralı adama "hayır" demez, sadece "şimdi değil" der.⁴³ Geçiş doğrudan yasaklanmaz. Kesilir ve ertelenir.⁴⁴ Bu, metnin tüketilememesi fakat aynı sebeple kendisini okunmaya açık kılışdır.

Metin, etki üreten bir makine olarak, daima okunabilir kalır. Ne kadar uzağa gidersek gidelim, diye düşünür Derrida, "edebi" olarak adlandırılan bir ilişki meselini, anlamsal içeriklerin yardımıyla ya da başka bir bilgi kaynağını kullanarak asla açıklayamayız.⁴⁵ Dahası:

³⁹ Derrida, "Yasanın Önünde", 230.

⁴⁰ Derrida, "Yasanın Önünde", 237-238.

⁴¹ Derrida, "Yasanın Önünde", 233.

⁴² Derrida, "Yasanın Önünde", 236.

⁴³ Derrida, "Yasanın Önünde", 245.

⁴⁴ Derrida, "Yasanın Önünde", 243.

⁴⁵ Derrida, "Yasanın Önünde", 251.

Metin kendisini korur, kendisini devam ettirir –yasa gibi, yalnızca kendisinden söz ederek, başka bir deyişle kendisiyle özdeş olmayışından söz ederek. O ne erişir ne de kimsenin erişmesine izin verir. O, yasadır; yasayı yapar ve okuyucuyu yasanın önünde terk eder.

Kesin konuşmak gerekirse biz, ölüme kadar, sonsuz bir *différance* dışında öykünün kendisinden başka belirli hiçbir şey söylemeyen, hiçbir tanımlanabilir içerik sunmayan, her şeye rağmen kesinlikle dokunulmaz kalan bu metnin önündeyiz.⁴⁶

Sonsuz bir *différance*: İlk tahlilde oldukça karmaşık bir kavram (hatta, kavramı) olmakla birlikte Derrida *différance*'ı, anlamı daima öteleyen fakat onu bu öteleme aracılığıyla mümkün de kılan bir hareket olarak düşünür. Klasik anlamıyla köken olmayan bir köken: *Différance*, böyle işler. Hiçbir zaman kendisinden ibaret olmayan, daima kendisinden daha fazla bir şeyi ifade eden bir yapıdır metin. Metnin içine girmek isteyen okurun kendisini sürekli metnin önünde bulmasına neden olan hareket, *différance*'ın bu hareketidir. Eğer metnin içine girip onun yorumcusu olmamız onu tüketebilmemiz anlamına gelecekse, bu imkan *différance* tarafından ortadan kaldırılır. Metnin içindeki yorumcu olamayız. Kendimizi her zaman onun önünde, onun okuru olarak buluruz. Gerçekten de biz okurlar, Joseph K.'nın bir türlü içeriğini öğrenemediği bir suçtan dolayı yasanın önüne çıkışı gibi, metnin önüne çıkarız. Belki de Kafka metni bize, okurun metnin önünde oluşunu anlattığı gibi ve Derrida'nın ifadeleriyle, herhangi bir metnin yasa-önünde-oluşunu da anlatır.⁴⁷ Fakat bu sadece yasaya tabi olma şeklinde tek taraflı bir ilişki değil, aynı zamanda yasayı mümkün kılma anlamında çift taraflı, edimsel bir ilişkidir: Edebiyat kurumu olduğu için (yani yasanın mevcudiyeti vesilesiyle) edebi diyebileceğimiz eserler vardır ve edebi diyebileceğimiz eserlerin bulunuşu, edebiyat kurumunu mümkün kılmaktadır.

Etki Yaratan Makine

Walter Benjamin, Kafka'nın mesellerinin hiçbir zaman açıklanabilirlikle sulandırılmadığını düşünür. Kafka, "yazılarının yorumlanmasına karşı akla gelebilecek tüm tedbirleri almıştır".⁴⁸ Demek ki yorumlanmaya karşı gardını alan bir metinle ve açıklanabilirliği metnin sulandırılması olarak gören bir anlayışla

⁴⁶ Derrida, "Yasanın Önünde", 253.

⁴⁷ Derrida, "Yasanın Önünde", 258.

⁴⁸ Walter Benjamin, *Kafka Üzerine*, çeviren. İstanbul: Altıkkırkbeş Yayınları, 2015, 34.

karşı karşıyayız. Aynı vurgu, Agamben'in *Nesir Fikri*'nde de korunur: Kitabın son metninin başlığı şöyledir: "Kafka'yı Yorumcularından Korumak."⁴⁹ Salzani'ye göre Agamben Kafka'yı bütün açıklamaların ötesinde açıklanamaz kalan bir şey olarak okur.⁵⁰ *Nesir Fikri*'ndeki *Kafka'yı Yorumcularından Korumak* başlıklı metinde, Kafka'dan hiç bahsedilmez. Tartışılan şey, metnin izah edilemez oluşudur. Açıklamalar (mesela yorumlar), onun izah edilemezliğinin belgeleri olarak anlaşılabilirler.⁵¹ Onlar metni açıklanmamış olarak bırakarak gözetim altında tutmaya devam eden anlardan ibarettirler.⁵²

Agamben'in kanaatleri, Deleuze ve Derrida'nın yaklaşımlarını da kuşatır: Metin, hakkında söylenenlerden arta kalan şey olarak, daima etki yaratmaya devam eder. Yakın zamanlı bir çalışma, edebi metnin artık okuru bir bilince yahut somut bir gerçekliğe transfer ettiği için değil, bizatihi kendisi olarak var olduğunun altını çizirken, bu devamlılığa da işaret etmiş olur: "Bu, edebi metnin, ortaya çıktığı bütün bağlardan azadeleşerek otonomisini ilan edişidir". Yeni okur da edebi metnin anlamını üretme noktasında radikal bir kırılma yaşayarak yepyeni bir anlam kazanır. O artık yazıyla karşılaştığında gerçekten yazıyla karşılaşan kişidir.⁵³ Bu, tıpkı Benjamin'in okumasının özgün bir anlamda ilklerden sayılması gibi, yazıyla okurun özgün bir anlamda ilk defa karşılaşmasıdır. Çünkü:

Yazı şeklinde sabitlenen edebi eser, yazılmış olduğu ortama yahut gerisinde saklı olduğuna inanılan herhangi bir bilince ait olmaktan kurtulmayı başarmadıkça, okuma tecrübesinde yazı ile okurun gerçek anlamda baş başa kalmışlığından bahsedilemez.⁵⁴

İşte Deleuze, Agamben ve Derrida'nın Kafka metnine yönelik okumaları, herhangi bir bilince ait olmayan bir yazıyla karşılaştırır okuru.⁵⁵ Yazının tam olarak ne anlama geldiğinden asla emin olunamaz.⁵⁶

Bensmaïa burada Deleuze, Agamben ve Derrida ile ilişkilendirdiğimiz bu tarz bir sorgulamayı mistik ya da metafizik düşünceler olarak fişlemek

⁴⁹ Giorgio Agamben, *Nesir Fikri*, çeviren. , İstanbul: Metis Yayınları, 2009, 153.

⁵⁰ Salzani, "In a Messianic Gesture: Agamben's Kafka" (*Philosophy and Kafka* içinde), 262.

⁵¹ Agamben, *Nesir Fikri*, 153.

⁵² Agamben, *Nesir Fikri*, 154.

⁵³ Atiye Gülfer Gündoğdu, *Yazının Önünde*, Ankara: Hece Yayınları, 2021, 19.

⁵⁴ Gündoğdu, *Yazının Önünde*, 21.

⁵⁵ Tam bu noktada, *Yazının Önünde*'nin yazarının Deleuze ve Derrida'nın da zaman zaman ilişkilendirildikleri postyapısalcı yaklaşıma mesafeli olduğunu, bu yaklaşımın okuma deneyimini manasızlaştırdığını düşündüğünü belirtmek gerekir. Yazar, okuma deneyiminin ancak hermenötik bir yaklaşımla anlamlı bir hale gelebileceğini düşünür. Gündoğdu, *Yazının Önünde*, 23.

⁵⁶ Gündoğdu, *Yazının Önünde*, 60.

noktasında “yorumcular”ın aceleci davrandıklarını düşünür.⁵⁷ Halbuki Kafka, yeni bir edebi kıtanın öncüsüdür. Kendi öncellerine karşı radikal derecede heterojen bir linguistik alandan hareket eden bir edebiyattır bu.

...okuma ve yazmanın yeni perspektifler kazandırdığı, yeni düşünce sahaları için yer açtığı, ve hepsinin ötesinde eski akıl ve düşünce topografyasının izlerini sildiği bir kıta. Kafka'yla [...] edebiyatın yeni bir yüz bulduğu görülüyor: hem hitap eden, hem hitap edilen değişiyor.⁵⁸

Sonuç

Epigraftaki ifadeler, kendisinin de mahkemeden olduğunu söyleyen rahip tarafından Joseph K.'ya söylenir: Yazı değişmez, düşüncelerse yazı karşısındaki aczin ifadesidirler. Deleuze, Agamben ve Derrida, Kafka metninde böyle bir yazıyı takip ederler: Eğer düşünceler aynı zamanda yorumlarsa, bu yorumlar yorumu oldukları metnin tüketilmesi olarak değil, işleme konulması olarak değerlendirilmelidirler. Metnin yaptığı budur: Bir yorum, yorumladığı metni paranteze alamaz. Tıpkı Deleuze, Agamben ve Derrida'nın Kafka metnini okurken onun tarafından paranteze alınmaları gibi, her yorum da yorumladığı metnin parantezinde faaliyet gösterir. Bu üç okuma metnin, anlamın ve yorumun geleneksel sınırlarını Kafka makinesine müracaat ederek ve onu etki yaratacak şekilde işleme koyarak sorgularlar. Bu sorgulama, metni kendisine bir şey yapılan (yorumlanan) değil de bizzat bir şey yapan (etki yaratan) bir hareket olarak anlama girişimi olarak okunabilir. Böyle bir girişimin sadece akademik, edebi ya da felsefi metinleri değil, bir metin yapısı olarak değerlendirilebilecek her şeyi ilgilendirebileceğini görmek, önemlidir. Bu görüş meselelerle, onları tüketerek onlardan nihai doğrular çıkarmak için değil, onların ürettikleri etkileri anlayabilmek için ilişkilenebileceğinin yolunu açabilir. Gerçekten de hayatla ilişkimiz böyle görünmektedir: Ona nüfuz ettiğimizi, nihai yorumuna ulaşarak onu tükettiğimizi sandığımız her defasında, kendimizi onun önünde buluruz. Tıpkı kendini yasanın önünde bulan taşralı adam ya da kendilerini Kafka metninin önünde bulan Deleuze, Agamben ve Derrida gibi.

⁵⁷ Bensmaïa, *Kafka Efekt*, 85.

⁵⁸ Bensmaïa, *Kafka Efekt*, 86.

KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio. *Çıplaklıklar*, çeviren. Suna Kılıç, İstanbul: Alef Yayınevi, 2017.
- Agamben, Giorgio. *Nesir Fikri*, çeviren. Fırat Genç, İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Benjamin, Walter. *Kafka Üzerine*, çeviren. Deniz Kurt, İstanbul: Altıkırkbeş Yayın, 2015.
- Bensmaïa, Réda. "Kafka Efekt" (*Kafka Üzerine* içinde), çeviren. Barış Tanyeri, İstanbul: Altıkırkbeş Yayın, 2015.
- Deleuze, Gilles& Guattari, Félix. *Kafka Minör Bir Edebiyat İçin*, çeviren. Özgür Uçkan&Işık Ergüden, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- Deleuze, Gilles, *Kritik ve Klinik*. çeviren. İnci Uysal, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2013.
- Derrida, Jacques *Positions*. translate. Alan Bass, Chicago:The University of Chicago Press, 1981.
- Derrida, Jacques, "Yasanın Önünde" (*Edebiyat Edimleri* içinde). çeviren. Mukadder Erkan&Ali Utku, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Gündoğdu, Atiye Gülfer, *Yazının Önünde*. Ankara: Hece Yayınları, 2021.
- Kafka, Franz. *Dava*. çeviren. Ahmet Cemal, İstanbul: Can Yayınları, 2019.
- Salzani, Carlo, "In a Messianic Gesture: Agamben's Kafka" (*Philosophy and Kafka* içinde), Lexington Books, 2013.

KAFKA PARANTEZİ: DELEUZE, AGAMBEN, DERRIDA -METİN NE YAPAR?
KAFKA PARENTHESIS: DELEUZE, AGAMBEN, DERRIDA -WHAT DOES TEXT DO?
Peyami Safa GÜLAY

MADUNLARIN KÜLTÜREL EYLEM VE BEDEN POLİTİKASI: TAKTİK, KARNAVAL VE İHLAL

Murat ARPACI* - Akın BAKİOĞLU**

ÖZ

Tahakküm ve tabiiyet arasındaki ilişkiler siyasal olduğu kadar kültürel bir bağlama sahiptir. Bu kültürel bağlam, iktidarın rıza üretme mekanizmalarını içerdiği kadar tabi olanlara da karşı-eylem araçları sunabilmekte ve mikro-politikalar geliştirebilmelerine olanak tanıyabilmektedir. Madun gruplar, tarihsel olarak aşına oldukları kültürel zeminlerde ve gündelik hayatın sıradan alanlarında bu mikro-politikaları üreterek tahakkümü aşındırma gücüne sahiptirler. Mizah, kahkaha, dil oyunları, ironi ve sembolik tersine çevirmeler bu mikro-politik araçların bazılarıdır. Dolayısıyla madunlar, tahakküm-tabiiyet ilişkisini bozmak için alışılmış politik araçlardan farklı olarak çeşitli taktikler, semboller, ihlal ve direniş biçimleri yaratabilmektedirler. Bu mikro politikalar, Michel De Certeau'nun taktik, James C. Scott'un tahakküm altında söz ve Mikhail Bakhtin'in karnaval kavramı aracılığıyla ele alınmaktadır. Bu kavramlar, madunların tahakküm mekanizmalarına karşı geliştirdikleri kültürel eylemleri, düşünme biçimlerini ve politik dili ifade etmektedirler. Bu eylem biçiminde kültür ve kolektif ritüeller, ihlalin sembolik araçlarını sağlarken beden, tahakkümü kırılanlaştıran bir direniş yüzeyi sunar. Bu eylem biçimi, tahakküm edenin kendi sahasında onu içeriden aşındıran örtük bir güce sahiptir ve kültürel direnişin bir beden politikası olarak icrası olarak tanımlanabilir.

Anahtar Kelimeler: Madun, Taktik, Kültürel eylem, Karnaval, Beden politikası.

THE CULTURAL PRACTICES AND BODY POLITICS OF SUBALTERN GROUPS: TACTICS, CARNIVAL AND SUBVERSION

ABSTRACT

The relations between domination and subordination have a cultural context as well as a political one. This cultural context, as much as it contains the consent-generating mechanisms of power, can also provide the subordinated with tools for counter-action and enable them to develop micro-politics. Subaltern groups have the power to erode domination by producing these micro-politics on historically familiar cultural grounds and in the ordinary spaces of everyday life. Humor, laughter, language games, irony and symbolic reversals are some of these micro-political tools. Therefore, subalterns are able to create various tactics, symbols, forms of violation and resistance that are different from conventional political tools to disrupt the domination-subordination relationship. These micro-politics are addressed through Michel De Certeau's tactics, James C. Scott's speech under domination and Mikhail Bakhtin's concept of carnival. These concepts refer to the cultural actions, ways of thinking and political language that subalterns develop against the mechanisms of domination. In this form of action, culture and collective rituals provide the symbolic means of violation, while the body offers a surface of resistance that renders domination fragile. This form of action has an implicit power to erode the domination from the inside, within the domain of the dominator, and can be defined as the performance of cultural resistance as a body politics.

Keywords: Subaltern, Tactics, Cultural action, Carnival, Body politics.

* Doç. Dr. Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü. Erzincan / Türkiye. E-mail: marpaci@erzincan.edu.tr / ORCID: 0000-0002-7892-5850.

** Dr. Öğr.Üyesi. Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü akin.bakioglu@erzincan.edu.tr / ORCID: 0000-0002-5108-2152

Makalenin geliş tarihi: 24.01.2023
Makalenin kabul tarihi: 26.04.2023

Submission Date: 24 January 2023
Approval Date: 26 April 2023

Giriş

“Madun çalışmaları” (*subaltern studies*) 1960’lardan itibaren sosyal teoride yer almaya başlamış ve “madun” kavramı daha çok postkolonyal düşünürler tarafından çalışılmıştır.¹ “Madun” (*subaltern*) kavramı, “sınıf, kast, yaş, cins-kimlik (*gender*) bakımından her türlü alt ve aşağı derecede yer alanlar için”² kullanılmaktadır. Siyasal, toplumsal ve gündelik yaşamdaki egemenlik-tabiiyet arasındaki ilişkilerde madunların hangi düzlemde politik araçlar geliştirdikleri madun çalışmalarının temel konularından biridir. Madun çalışmalarının önde gelen düşünürlerinden Gayatri C. Spivak’ın, alanında klasik haline gelmiş olan makalesinde, sosyal teoriye yönelttiği “Madun Konuşabilir mi?”³ sorusu güncelliğini korumaktadır.⁴ Buradan baktığımızda, madun grupların otoritelere ve tahakküm biçimlerine doğrudan karşı koyma stratejileri dışında nasıl tepki gösterdikleri siyasal kültürü anlamak açısından önemli bir konudur. Bu makalede madunların söz ve eylem biçimleri, postkolonyal teori içerisinde sayılmayan fakat madun çalışmalarını çeşitli açılardan etkilemiş üç düşünürün -Michel De Certeau, James C. Scott ve Mikhail Bakhtin’in- düşünceleri üzerinden tartışılmaktadır. İktidar ilişkileri, çatışmayı, ihlalleri, doğrudan ya da dolaylı direniş biçimlerini, kolektif ve bireysel karşı koyuş stratejilerini barındıran karmaşık bir alandır. Bu anlamda, Michel De Certeau’nun *taktik*, James C. Scott’un *tahakküm altında söz* teorisi ve Mikhail Bakhtin’in *karnaval* üzerine geliştirdiği düşünceler, tahakküm-tabiiyet arasındaki ilişkileri tartışmak açısından elverişli bir zemin sunmaktadır.

De Certeau, Scott ve Bakhtin’in düşünceleri, tahakküm altındaki grupların gündelik yaşamları ve kültürel pratikleri içerisinde ortaya çıkan mikro-politikalarının izini sürmemize yardımcı olur. İktidar sahipleri, siyasal, ekonomik, sosyal ve bürokratik konumları sayesinde, tahakküm aygıtlarını doğrudan kullanarak otoritelerini yeniden üretebilirler ve tabii olanlardan zorla ya da rızayla onay alabilirler. Tabii olanlar ise, iktidara karşı ya doğrudan meydan okuma ya da gizli direniş biçimleri geliştirebilirler. Michael de Certeau, bu direnişi “zayıfın sanatı” olarak tarif ettiği taktikle açıklar. Taktik, tahakkümün

¹ Dipesh Chakrabarty, "Subaltern Studies and Postcolonial Historiography," *Nepantla: Views from South* 1, no. 1, 2000, 11.

² Ebru Yetiskin, "Postkolonyal Kavramlar Üzerine Notlar," *Toplumbilim* 25, 2010, 16.

³ Gayatri C Spivak, "Can the Subaltern Speak?," in *Colonial Discourse and Post-colonial Theory*, Routledge, 2015.

⁴ Leela Gandhi, *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, Australia: Allen & Unwin, 1998, 1; Ania Loomba, *Colonialism/postcolonialism*, London: Routledge, 1998, 231-45; Neil Larsen, "Imperialism, Colonialism, Postcolonialism," in *A Companion to Postcolonial Studies*, ed. Henry Schwarz and Sangeeta Ray, 2005, 46-48; Jay Maggio, "'Can the Subaltern Be Heard?': Political Theory, Translation, Representation, and Gayatri Chakravorty Spivak," *Alternatives* 32, no. 4, 2007, 419-43.

uzamında gedikler açmanın yoludur. James C. Scott'a göre ise doğrudan olmayan bu örtük direnişin adı gizli senaryodur ve tahakküm edenin kamusal senaryosuna karşı gizli senaryolar gündelik hayatın bir parçasıdır. İhlal, tüm bu mikro-politik yönelimlerin anahtar kavramıdır. Bu düşünürler, gündelik yaşam ve kültürel pratiklerden kaynaklanan ihlalleri, tahakküm altındaki gruplar tarafından geliştirilen mikro-politik göstergeler olarak yorumlarlar. Bakhtin'in karnaval kavramı hakkındaki tartışmaları ise bu politika biçiminin en tipik örneklerinden birini oluşturur. Karnaval etkinlikleri toplumda özgürleştirici bir etkiye sahip olduğu kadar iktidar kurumlarına karşı bir mikro-politikanın sınırlarını da genişletir. Karnaval meydanı, bedensel olanı özgürleştirir ve kolektif bir hareketin sanatsal deneyimini halkın gündelik yaşamıyla birleştirir. Bakhtin'e göre bu eylemler, iktidarın sembollerini tersine çevirir ve otoriter ve baskıcı olan her şeyden bir özgürleşme anlamına gelir. Bu çalışma De Certeau, Scott ve Bakhtin'in kavramsal repertuarlarından hareketle, söz konusu özgürleşmenin teorik zeminlerini tartışmaktadır.

Taktik ve Tahakküm Altında Söz

Michel De Certeau'ya göre sıradan gündelik yaşam siyasi tuzaklarla doludur.⁵ De Certeau, İspanyol sömürgecilerin yerli kabilelere karşı elde ettikleri "başarıda" derinden, içten gelen çatlaklar oluşmasına hangi anlaşılabilir durumun neden olduğunu incelemiş ve genelde egemen düzene boyun eğmiş olan, hatta boyun eğmekle kalmayıp bu düzeni kabul etmiş gözükken yerlilerin onlara dayatılan ritüelleri, düşünme biçimlerini veya yasaları sömürgecilerin bunların uygulanmasıyla elde etmeyi düşündükleri sonuçlardan çok daha farklı bir biçimde uygulamış olduklarını belirtmiştir.⁶ Bu yerliler, sömürgeci sistemden kendilerine dayatılanları, elinden bir türlü kurtulamadıkları dayatıcı sisteme yabancı göndermelere dayanarak, farklı hedeflere yönelik olarak kullanarak ve farklı uygulamalara tabi tutarak derin bir dönüşüme uğratmışlardır. Bu durum, madunların kendisine dayatılan aygıtları tersi yönde kullanma biçimlerine bir örnektir.

De Certeau'ya göre günlük yaşamın ayrıntılarında bunun gibi ilk bakışta fark edilmeyen ve tabi gruplar tarafından geliştirilen *taktikler* sayesinde, işleyişin yönünü saptıran yönelimler söz konusudur. Bu taktikler, otoritenin dayattıklarının tersine çevrilmesi ve farklı hedeflere yönelik kullanılması gibi şekillerde olabilir. Bu sayede insanlar, egemen düzeni kuşatma biçimlerinin

⁵ Timothy R Tangherlini, "Heroes and Lies: Storytelling Tactics Among Paramedics," *Folklore* 111, no. 1, 2000, 47.

⁶ Michael De Certeau, *Gündelik Hayatın Keşfi-I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*, 45-46.

etkisini en aza indirmeyi amaçlar. Gündelik yaşam, toplumsal ilişkilerin dinamik bir şekilde üretildiği bir alandır. Bu taktiklerin önemi, sadece insanların egemen düzenin etkisini en aza indirmelerinin bir aracı olmasından değil, aynı zamanda, toplumdaki konumlarını ve ilişkilerini değiştirebilmesine olanak tanınmasındandır. Bu taktikler sayesinde insanlar, toplumsal ilişkilerin dinamik bir şekilde üretildiği bir alanda kendilerine yer edinebilirler.⁷

De Certeau, taktikleri stratejilere karşı geliştirilmiş ve güçler arasındaki ilişkileri değiştirmeye yönelik bir mücadele olarak tanımlar. Taktikler sadece ötekinin alanına sahiptir ve bu alana parça parça sızarlar.⁸ Taktik, mekânsız olduğu için zamana bağımlıdır ve sürekli olasılıkları yakalayarak kendini ayarlamak zorundadır.⁹ Taktikler, gündelik yaşamdaki iki karşıt kültürel eylem konumunu ifade ederek¹⁰ zayıflar tarafından kullanılırken, stratejiler ise bir mülkiyeti olmayan taktiklerin aksine, bir istek ya da erk öznesinin (ordu, işletme, kent, bilimsel kurum) yalıtılabilir olduğu oyun ya da hesaplaşmadır.¹¹ Bu bağlamda, taktiklerin gizli biçimlerini toprağın altından çekip çıkarmak, bize bir anti-disiplinin çerçevesini sunacaktır.¹²

De Certeau'nun *taktik* kavramı çerçevesinde tartıştığı zayıf grupların yani madunların tahakkümüne karşı politik stratejilerini, James C. Scott *tahakküm altında söz ve gizli senaryo* kavramlarıyla açıklar. Scott gündelik yaşamda direniş stratejileri üzerine yaptığı çalışmalarda, madunların örtük, sessiz ve fark edilmesi güç direniş stratejilerine odaklanmıştır.¹³ Scott, *gizli senaryo* kavramını toplumun düşüncelerini ve inançlarını etkileyen ancak doğrudan gözleminin ötesinde yer alan söylemleri nitelenecek için kullanır.¹⁴ Sözel hünerler, savunmasız grupların toplumdan dışlanmış veya güçsüz konumda olduğu gizli senaryolarda, kendilerini ifade etme ve kendilerini duyurma yeteneklerini geliştirmeye yardımcı olabilirler.¹⁵ Bu hünerler, iktidarın gerçeklikleri olarak

⁷ Henri Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. Işın Gürbüz, İstanbul: Metis Yayınları, 2007.

⁸ Jon P Mitchell, "A Fourth Critic of the Enlightenment: Michel de Certeau and the Ethnography of Subjectivity," *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 15, no. 1 (2007): 99.

⁹ Certeau, *a.g.e.*, 54-55.

¹⁰ Carl G Herndl, "Tactics and the Quotidian: Resistance and Professional Discourse," *JAC* 16, no. 3 (1996): 461.

¹¹ Certeau, *a.g.e.*, 113-114.

¹² *A.g.e.*, 48.

¹³ Scott, *Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar*; Scott, "Everyday Forms of Resistance," *The Copenhagen Journal of Asian Studies* 4, 1989, <https://doi.org/https://doi.org/10.22439/cjas.v4i1.1765>; Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (Yale University Press, 1985).

¹⁴ Scott, *Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar*, 27.

¹⁵ *A.g.e.*, 191.

sunulan kamusal söylemlerle karşılaştırıldığında, daha az etkin olabilirler. Ancak bu gruplar, muhalefet etme ve kendini ortaya koyma yoluyla kamusal senaryoya nüfuz etmeyi denemekte ve bu yöntemleri kullanarak, "ilan edilmemiş ideolojik gerilla savaşı, söylenti, dedikodu, maskeler, dilsel hileler, metaforlar, örtmeceler, halk masalları, ritüel jestler ve anonimliğin dünyasına" ¹⁶ girmektedirler.

Bu tartışma aracılığıyla Scott, "siyaset" kavramının anlaşılma biçimini temelden değiştirerek madunların sıradan yaşamını siyasi meselelerin bir parçası haline getirdiğini belirtmiştir.¹⁷ Scott, madunların sıradan yaşamının siyasi meselelerle ilişkili olduğunu vurgulamış ve bu konuda yeni bir anlayış geliştirmiştir. Bu sayede, sıradan yaşamlarının siyasi meselelerle ilişkisi daha iyi anlaşılabilir ve bu grupların sesi daha gür duyurulabilir hale gelmiştir. Ancak yine de bu direniş biçiminde hiçbir şey açık değildir ve eylemler şifreli ve anlaşılmaz olmak üzere tasarlanmıştır.

Scott'a göre "anonimlik" bir *gizli senaryo* ve *tahakküm altında söz geliştirme* yöntemidir.¹⁸ Edward P. Thompson anonim tehdit mektupları üzerine yaptığı incelemede, anonim tehdit mektuplarının toplumda sosyal protesto için kullanılabilirliği ve aynı zamanda kişisel düşmanlık veya soygun amaçlı olarak da kullanılabilirliği anlatılmaktadır.¹⁹ Bu tür eylemler, imzasız mektup gibi anonim yöntemlerle yapılabilir ve aynı zamanda toprak sahipliği gibi kişisel bir konuda da olabilir. Dilin gerçekleri yansıtmaya görevi vardır, bu nedenle anlambilim, uygulama biliminden üstün tutulmalıdır. Bu bağlamda dilin gösterici işlevi, iletişim işlevinden daha önemlidir. Etkili dil kullanımı, kelime becerisi ve üstün konuşma yeteneği övgüye değerdir, ancak sadece ve sadece bu kelime ve cümleler işçi sınıfının politik iradesinin doğrudan ifadesi olması durumunda "boş konuşanlar" olarak bilinenler- yani sorumlu kelimelere yerine geçen etkili konuşmalar yapanlar- lanetlenir.²⁰ Scott'a göre bu tür eylem biçimleri tahakküm karşısında tabi grupların "gizlenmiş bir onur ve kendini ortaya koyma söylemi yürütmelerine"²¹ imkan sağlar. Scott bu söylemin temellerini kültürel pratiklerde bulur ve karnavalları *tahakküm altında söz* söylemenin etkin bir biçimi olarak örnek verir. Scott'a göre karnavalın en ilginç özelliği "sesi boğulan

¹⁶ A.g.e., 192.

¹⁷ Stellan Vinthagen and Anna Johansson, "Everyday Resistance: Exploration of a Concept and Its Theories," *Resistance Studies Magazine* 1, no. 1, 2013, 4.

¹⁸ Scott, a.g.e., 195-210.

¹⁹ E.P. Thompson, "The Crime of Anonymity," in *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-century England*, ed. Douglas Hay et al., New York: Pantheon Books, 1975, 255.

²⁰ Igal Halfin, "The Bolsheviks' Gallows Laughter," *Journal of Political Ideologies* 11, no. 3 (2006): 249, <https://doi.org/10.1080/13569310600923824>, <https://dx.doi.org/10.1080/13569310600923824>.

²¹ Scott, a.g.e., 191.

ya da bastırılan bazı şeylerin söylenmesine”²² olanak vermesidir. Scott’a göre “başka zamanlarda tehlikeli ya da toplumsal olarak bedeli yüksek olacak ret, karnaval sırasında onaylanır. Karnaval, en azından sözel olarak kişisel ve toplumsal ölçerin alındığı zaman ve yerdir”.²³

Michel De Certeau’ya göre, çoğu alışkanlık, tutum ve uygulamamız taktiktir. Güçlünün karşısında zayıfın başarıları, taktik olarak tanımlanabilir. Taktik, dayatılan sistemleri kullanmayı amaçlar. Bu, tarihsel yazgiya ve meşrulaştırılmış dogmalara karşı bir direniştir. Taktikler, başkasının oyununda ve mekanında, oyunu içten içe değiştirmeyi amaçlarlar. De Certeau’ya göre, başkasının oyununu bozmak ya da onun içinde oynamak için çeşitli yollar vardır. Bazı gruplar, inatçı, dirençli ve açıkçası ince taktikleri kullanarak bu hedeflere ulaşmaya çalışırlar. İçinde buldukları gruba ait olmadıklarından dolayı, başkaları tarafından oluşturulmuş güç ve temsil ağları içinde kendilerine yer aramak zorundadırlar ve bu ağlar içerisinde çözümler bulmaya çalışırlar.²⁴ Taktikler mekân kurallarına uymazlar ve tahakkümün sınırlarını ihlal ederler. Bunun yerine, taktikler daha çok içinde buldukları mekânsal düzeneği manipüle eder ve yolundan saptırırlar. Bu sayede, başkalarının kurallarını ve düzenini değiştirmeyi amaçlar ve kendi çıkarlarını güvence altına almaya çalışırlar.

James C. Scott’ın *tahakküm altında söz* olarak tanımladığı direniş biçimi De Certeau’nun *taktik* kavramıyla yakınlıklar gösterir. Scott’a göre, madunların politik yaşamının büyük kısmı ne açık kolektif meydan okuma yaparak iktidar sahiplerine karşı durma ne de tamamen hegemonik uysallık gösterme tarzından oluşur. Bu nedenle, madunların politik yaşamı çoğunlukla iki karşıt kutbun arasında kalır. Madunlar nadiren doğrudan karşı koyma şansına sahiptir ve bu fırsat yakalandığında da genellikle iktidar sahiplerine karşı açık bir meydan okuma oluşturmaya çalışırlar. Güçsüz olanların ihtiyaç duyduğu özdenetim ve dolaylı söz ya da hareketler, güçlü olanların daha az dizginlenen doğrudanlığı ile çarpıcı bir karşıtlık oluşturur.²⁵ Bu sayede, güçsüz olanlar, güçlü olanların daha az düşünceli davranışlarına karşı kendi düşünülmüş ve planlı tavırlarını sergileme şansına sahip olurlar. Ritüellerle ifade edilen söz oyunları, tabi grupların yalnızca öfkelerini denetim altına almalarına işaret etmez. Bunlar aynı zamanda kibarca laf sokma, tahakkümün gündelik yaşamdaki araçlarını ve

²² A.g.e., 237.

²³ A.g.e., 237.

²⁴ Michel De Certeau , *Gündelik Hayatın Keşfi-I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*, çev. Lale Arslan Özcan. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009, 88.

²⁵ James C. Scott, *Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar*, çev. Alev Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995, 191.

söylemlerini itibarsızlaştırma, kamusal senaryo içinde gizlenmiş bir onuru koruma ve kendini ortaya koyma imkanını verir. Bu sayede, tabii gruplar, toplum tarafından anlaşılabilir ya da küçümsenen duygularını ifade ederken daha saygın bir biçimde hareket ederek kendilerini daha iyi ifade edebilirler. Scott'a göre bu muğlak alanda ideolojik mücadelenin kalıplarını tam olarak betimlemek, gelişmiş bir *tahakküm altında söz* teorisi oluşturmayı gerektirecektir. Madunların geliştirdiği taktiklerin, yani ideolojik direnişin güvenlik nedeniyle nasıl kılık değiştirdiğini, sesini alçalttığını ve gizlendiğini incelemek gerekmektedir.

Buradan hareketle Scott'a göre karnavallar tahakküm altında söz teorisini anlamak açısından işlevseldir. Zira karnaval mekanları "tahakküm altında olmayan söylemin hüküm sürdüğü"²⁶ otorite-karşıtı alanlardır. Karnaval, tabiiyet ve gözetimin yarattığı gerilim altında yaşayan alt sınıflar için otoriteyi askıya almanın çeşitli biçimlerini gerçekleştirdiği bir rahatlatma alanıdır.²⁷ Bu sayede, alt sınıflar, karnaval sırasında otoriteyi askıya alarak kendilerini özgür hissedebilir ve bu sınıflarda bulunan bireyler sıradan yaşamlarındaki baskı ve kısıtlamalardan bir süreliğine kurtulabilirler. Tam da bu noktada edebiyat kuramcısı ve kültür tarihçisi Mikhail Bakhtin'in karnaval üzerine düşüncelerini *taktik ve tahakküm altında söz* teorisi üzerinden okumak mümkündür. Bakhtin'in karnavallar hakkındaki tartışmaları, taktik ile tahakküm altında sözün kültürel bir eylem alanında nasıl iç içe geçtiğini göstermektedir.

Karnavalesk Beden, Kahkaha ve İhlal

Halk kültüründe önemli bir yere sahip olan, genellikle toplumun bir arada olma, eğlenme ve geleneklerini kutlama fırsatı sunan karnaval günleri, çeşitli törenler, oyunlar, yarışmalar, kostümler ve müziklerle kutlanır ve kamusal alanda güçlü bir konumu olmayan halk kesimlerinin eğlencesine açıktır. Karnaval sırasında insanların mekân ve zamanla ilgili anlayış ve deneyimleri değişir. Bu durum diğer zamanlarda ve mekanlarda yasaklanan aktivitelerin yapılmasına olanak sağlamla kalmaz, aynı zamanda rızayı üreten ahlaki ideolojinin etkisizleşmesini sağlar. Bu yönüyle karnavallar, katılımcıların "sıra dışı" davranışlarına ortam sağlayabilir ve bazen de otoriteler tarafından "yasadışı" olarak görülen eylemlere ve hareketlenmelere yol açabilir. Öyle ki

²⁶ A.g.e., 239.

²⁷ A.g.e., 239.

Peter Burke, Avrupa'da halk ayaklanmalarının çoğunlukla karnaval günleri sırasında gerçekleştiğini söylemektedir.²⁸

Karnaval ve *karnavalesk* kavramı Mikhail Bakhtin'in "Rabelais ve Dünyası" isimli kitabında Orta çağ ve Rönesansta çeşitli eğlence yaşamlarını ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Bu kavramlar aynı zamanda tarihçiler ve sosyologlar tarafından popüler sosyal ve kültürel uygulamalar içindeki kuralları, normları ve beklenen davranışları aşan isyancı öğeleri vurgulamak için kullanılmıştır.²⁹ Bakhtin'e göre, karnaval, Orta çağ ve Rönesans döneminde resmi Kilise bayramlarının yanı sıra gerçekleşen bir tür kutlamadır. Bakhtin, bu resmi olmayan bayramların popüler kültürün önemli bir yönü olduğunu ve toplumsal düzenin geçici bir tersine çevrilmesini temsil ettiğini düşünmektedir. Bakhtin'e göre karnavallar, kahkaha etrafında örgütlenen adeta halkın ikinci bir hayat yaşadığı şenlikli bir hayattır ve katılımcıları için neşeli ve canlı bir deneyimdir.³⁰ Karnaval sadece tüketim için bir eğlence formu değil, aynı zamanda bedensel davranışları düzenleyen normal kuralların gevşetildiği, özgürlük havası yaratan sıra dışı bir zamandır. Kahkaha, otoritenin direnç göstergesi olarak görülür ve karnaval günlerinde aşırı tüketim, perhiz günlerinin kısıtlamalarını yıkmak için bir yöntemdir.³¹

Karnavallarının bu özgürleştirici potansiyeli düzen karşıtı halk ayaklanmalarına uygun bir zemin hazırlayabilmektedir. Emmanuel Le Roy Ladurie, "Romans Karnavalı: Mumlar Bayramı'dan Küller Çarşambası'na: 1579-1580" adlı eserinde, Fransa'nın Dauphine bölgesinde 1579-1580 yılları arasında yaşanan bir karnavalda köylülerin tepkisinin nasıl radikalleştiğini anlatmaktadır.³² Ladurie, bu olayı inceleyerek, köy halkının iktisadi durumu, sosyal yapısı ve dini inançları gibi faktörlerin bu olayı nasıl etkilediğini araştırmıştır. Ladurie'nin bu eseri, tarih yazımında yeni bir yaklaşımın temsilcisi olmuş ve bu eser, mikro-tarih yazımının önemine dikkat çekmiştir. Eserde, sıradan bir karnavalın etkili bir köylü ayaklanmasına nasıl dönüştüğü bu çalışmada detaylı bir biçimde anlatılır. Ladurie'nin çalışmasına göre karnavallar olmayan bir şeyi icat etmezler, daha çok varolan eşitsizliklerin ve

²⁸ Peter Burke, *Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü*, çev. Göktuğ Aksan, Ankara: İmge Yayınları, 1996, 231.

²⁹ Darren Webb, "Bakhtin at the Seaside: Utopia, Modernity and the Carnavalesque," *Theory, Culture & Society* 22, no. 3, 2005, 121, <https://doi.org/10.1177/0263276405053724>, <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0263276405053724>.

³⁰ Bakhtin, *Rabelais ve Dünyası*, 34.

³¹ Bakhtin, *Karnaval'dan Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*, çev. Cem Soydemir İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, 99.

³² Emmanuel Le Roy Ladurie, *Romans Karnavalı: Mumlar Bayramı'ndan Küller Çarşambası'na 1579-1580*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul: İmge Kitabevi, 2002.

tahakkümün yarattığı rahatsızlıkların ilk fırsatta nasıl karşıt bir kolektif eyleme dönüşebileceğini gösterirler. Sembolik tersine çevirmeler radikal bir direnişe dönüşebilir çünkü hiyerarşinin aşılabilir olduğu dair kanıksanmış duygu alt üst olmuştur. Nitekim Peter Stallybrass ve Allon White, karnaval ve karnavaleskin politik olarak (1) resmi kelimeler ve hiyerarşilerin güçlü, halkçı, eleştirel tersine çevirilmesi; (2) hiyerarşik derece, ayrıcalık, norm ve yasakların askıya alınması; (3) olumlu bir aşağılama ve aşağılanma ve yaratıcı saygısızlık tutumu; (4) sosyal yapıların geçici olarak yeniden metinleştirilmesi ve bu yapıların "yapmacık" temellerinin ortaya çıkmasını sağlaması açısından önemli olduğuna vurgu yaparlar.³³ Karnaval eğlencesinde tersine çevirmelerle "alay" konusu haline getirilen iktidar sembollerinin yarattığı "korcu duvarı" ortadan kalkar ve direniş için uygun ortam ve politik duygu yakalanır.

Bakhtin'e göre, karnaval, toplumda bulunan düzen ve kuralların geçici olarak yıkılmasını ve tersine çevrilmesini içerir. Bu, özellikle sıradan insanların, kuralların ve düzenin ötesine geçme ve sıra dışı davranışlarda bulunma olanağı verir. Karnaval alanlarında tabi gruplar, yani "madunlar", genellikle bu tür etkinliklerde yer alır ve çeşitli taktikler kullanırlar. Bunlardan biri olan "kahkaha", insanları gülümsetmek ve eğlendirmek için kullanılır. Sembolik alt-üst ediş eylemleri ise, genellikle toplumda bulunan değerlerin ve kuralların özel olarak hedef alındığı ve tersine çevrildiği eylemlerdir. Örneğin, karnaval alanında bir madun grubu, bir yerel yönetimin sembollerini tersyüz ederek onların yerine geçebilir. Bu tür etkinlikler, insanların düzen ve kurallarını sorgulamalarına ve yeniden düşünmelerine yardımcı olabilir.

Hıristiyanlıkta Paskalya öncesinde gerçekleştirilen önemli ritüellerden biri olan Deliler Bayramı, gibi karnavallarda, insanlar kilise hiyerarşisine karşı alay eden veya onları tersyüz eden sembolik eylemlerde bulunurlar. Ancak, Bakhtin, bu tür etkinliklerin sadece olumsuz ve alaycı öğelerden oluşmadığını aynı zamanda, bedensel yeniden teşekkül ve yenilenme temasını da içerdiğini vurgulamıştır.³⁴ Bu tema, insanların bedenlerinin yeniden doğuşunu ve yenilenmesini simgeler ve Paskalya'nın muzafferane temasıyla ilişkilidir. Gülmek de bu tür ritüellerde önemli bir rol oynar. Bakhtin'e göre, gülmek, insanın "ikinci doğasını" simgeler ve resmi kült ve ideolojiler tarafından ifade edilemeyen bedensel alt bölgeyi temsil eder.³⁵ Bu, insanların düzen ve kuralların ötesine geçme ve sıra dışı davranışlarda bulunma olanağı verir.

³³ Peter Stallybrass and Allon White, *The Politics and Poetics of Transgression*, New York: Cornell University Press, 1986.

³⁴ Bakhtin, *Rabelais ve Dünyası*, 103.

³⁵ A.g.e., 103.

Karnaval, insanlar arasındaki eşitlik, dürüstlük ve samimiyeti sağlamaya yönelik bir dil ve iletişim biçimidir.³⁶ Karnaval, insanların birbirlerine karşı dürüst, samimi ve eşit bir şekilde iletişim kurmalarını sağlar ve bu sayede farklı kültürler, dil ve değerler arasındaki farklılıkları bir arada yaşamasına yardımcı olur.³⁷ Karnaval ayrıca insanların birbirleriyle daha fazla eğlenme, keyif alma ve rahatlatma amacıyla iletişim kurmalarına olanak tanır.³⁸ Bu nedenle, karnavalın en önemli özelliği, insanlar arasındaki iletişimi ve etkileşimi artırmaya yönelik bir dil ve iletişim biçimi olmasıdır. Bakhtin, eserlerinde "kahkaha" kavramını, insanların birbirlerine karşı dürüst, samimi ve eşit bir şekilde iletişim kurmalarını sağlayan bir dil ve iletişim biçimi olarak görür. Bu açıdan kahkaha, insanların dil ve bedenlerini kullanarak iletişim kurma ve birbirleriyle ilişki kurma biçimidir.

"Kahkaha" kavramının tarihsel okumasını da yapan Bakhtin, kavramın Antik Yunan'da da sembolik bir anlama sahip olduğunu belirtir. Bakhtin'e göre Antik Yunan'da kahkaha, insanlar arasında eşitlik, dürüstlük ve samimiyet sağlamaya yönelik bir dil ve iletişim biçimi olarak kullanılmıştır. Modern dönemde ise kahkaha, insanlar arasında daha fazla eğlenme, keyif alma ve rahatlatma amacıyla kullanılmaktadır. Karnaval ve kahkaha arasındaki ilişki, genellikle eğlence ve zaman geçirme amaçlı bir etkinlik olan karnaval sırasında insanların kahkaha atması ve eğlenmesidir. Karnaval, bir çeşit tören veya festival olarak düzenlenir ve genellikle müzik, dans, gösteri ve süslü kostümlerle kutlanır. Bu tür etkinlikler, insanların stres ve endişelerini atmalarına yardımcı olur ve var oldukları dünya içerisinde simgesel yeni bir dünya yaratmalarına imkan tanır. Bu nedenle kahkaha atma ve eğlenme, karnaval etkinliklerinde sıkça görülen bir davranıştır. Karnaval, insanların sıradan yaşamlarından ayrılıp, kendilerine özgü bir kimlik yaratmalarını ve bu kimliklerin içinde eğlenme fırsatı bulmalarını sağlar. Maskeler ve süslü kostümler sayesinde, insanlar kendi kimliklerinden ve normatif sınırlarından ayrılıp, bir süreliğine başka bir kişilik olarak yaşayabilirler. Bu, insanların kurulu düzeni ve toplumsal normları geçici olarak unutmalarına ve kendilerine özgürlük alanı vermelerine yardımcı olur. Karnaval etkinlikleri aynı zamanda insanların düşüncelerini ve fikirlerini ifade etmelerine de izin verir. Bu yüzden, karnaval "kimliklerin maskelendiği bir kahkaha ile bütünleşerek kurulu düzene karşı geçici bir tavır almayı sağlar".³⁹

Bakhtin gibi Charles Baudelaire de gülmeyi, kendi kimliklerinden ayrılarak başka bir kişilik olarak yaşama fırsatı bulmalarına yardımcı olan bir

³⁶ Bakhtin, *Rabelais ve Dünyası*, 283.

³⁷ A.g.e., 314.

³⁸ Bakhtin, *Karnavalın Roma: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*, 88.

³⁹ Emre Işık, *Beden ve Toplum Kuramı*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1998, 85.

etkinlik olarak da görür ve insanları mutlu ve rahatlatan bir etkisi olduğuna inanır. Baudelaire'e göre, gülme insanların kurulu düzeni ve toplumsal normları geçici olarak unutmalarına ve kendilerine özgürlük vermelerine yardımcı olur. Gülmeyi, "genellikle delilere özgü bir şey"⁴⁰ olarak tanımlaması gülmeye karnavalesk bir vurgu katmaktadır. Normatif olanın grotesk tutum içinde aşındırılması, delilik ve kahkahayı birbirine iliştiren hattır. Rabelais'i en çok etkileyen⁴¹ antik yazarlardan biri olan Hipokrates, Demokritos'un deliliğinin kaynağını araştırmak için onu tedavi etmek istediğini belirten bir olayı aktarır. Aralarında geçen diyaloga göre Demokritos'un deliliğinin kaynağı, insanların ölçsüzlüklerine, iğrenç ve sefil davranışlarına ve sağduyudan yoksun hayallerine gülme ve alay etme eğilimi olarak tarif edilmektedir.⁴² Elbette grotesk gerçekçilik, antik yazının sanat kanonlarına göre, beden anlatımının gerçeğe uygun olmayan, abartılı ve korkunç bir şekilde yapılması anlamına gelir.⁴³ Antik Yunan sanatı kanonu, bedenin güzelliği, uyumu ve adaletine önem verirken, grotesk gerçekçiliğin beden kavramı ise, bedenin daha çirkin, dengesiz ve kusurlu öğelerini vurgular. Bu, antikitenin edebiyat ve sanat kanonuyla çelişir ancak Rönesans döneminde ortaya çıkan estetik anlayışın temelini oluşturmuştur. Orta çağ toplumlarında, özellikle kilise tarafından yönetilen toplumlarda, kahkaha ve gülme, belli bir düzen ve düzeni bozma potansiyeline sahiptir. Örneğin, kilise tarafından yasaklanan veya azami düzeyde yasaklanan konular hakkında gülmek, toplumun düzenine ve kilise yönetimine meydan okumak olarak algılanabilir ve bu yüzden yasaklanabilirdi.

Deliler bayramının bu yönüne dikkat çeken Harvey Cox, "The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy" isimli çalışmasında, kilise törenlerinin ve eğlencelerinin tarihsel olarak nasıl değiştiğini ve bu değişimin kilise ve toplum üzerinde nasıl bir etkisi olduğunu incelemektedir.⁴⁴ Kilise törenlerinden en önemlisi de Avrupa'nın bazı bölgelerinde, "Deliler Bayramı" olarak bilinen kutlamalardır. Bu renkli etkinlik, genellikle ocak ayının ilk günlerinde kutlanırdı ve sıradan dindar rahipler ve ciddi kent sakinleri, seksi maskeler giyer, tuhaf şarkılar söyler ve genel olarak aşırı eğlence ve sözlerle kutlama yaparlardı. Rahipler yüzlerini boyar, üstlerinin elbiselerini giyer ve kilise ve mahkeme ritüellerini alaya alırlardı. Bazen bir Sahte Kral veya Genç Rahip seçilerek etkinlikleri yönetirdi. Bazı yerlerde, Genç Rahip kilisenin resmi

⁴⁰ Charles Baudelaire, *Gülmenin Özü*, çev. İrfan Yalçın, İstanbul: İris Yayınları, 1997, 4.

⁴¹ Bakhtin, *Rabelais ve Dünyası*, 386.

⁴² Hipokrates, *Gülmeye ve Deliliğe Dair*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay Ankara: Ayraç, 1997, 62-65.

⁴³ Bakhtin, *Rabelais ve Dünyası*, 56.

⁴⁴ Harvey Cox, *The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy*, Cambridge: Harvard University Press, 1962.

kurban törenlerini alaya alırdı (parody mass). Deliler Bayramı'nda, alay edilmeyecek ya da eleştirilmeyecek hiçbir gelenek ve kişi bulunmazdı.⁴⁵ Orta çağın katı kilise doktrini zor üzerine kurulu katı ve öngörülebilir bir ahlak anlayışına sahiptir.⁴⁶ Öyle ki Deliler Bayramı tanrıyı rahatsız eden, piskoposluk onuruna aykırı davranışların sergilenmesi nedeniyle Kilise genel meclisleri tarafından yasaklanmış⁴⁷, ancak bu yasaklamaların uygulanmasının zor olduğu ve halk arasında yasağa uymamanın sıkça görüldüğü de bir gerçektir.⁴⁸ Ayrıca, Deliler Bayramlarının her yerde ve her zamanda aynı şekilde gerçekleşmeyen kutlamalar barındırdığı da unutulmamalıdır.⁴⁹ Bu ritüeller esasında, insanların tarihi olayları ve kutsal kişileri kutlamaya yönelik olarak tasarlanmıştır. Örneğin İsa'nın doğumu, Bastille'ın düşüşü, Bağımsızlık Bildirisi, Makkabi Yahudilerin isyanı, askerlerin ölümleri, emek hareketinin mücadelesi gibi.⁵⁰ Halk eskiden beri taşıdığı antik inançları da kolayca terk etmez. Hayatın derin köklerine yerleşmiş alışkanlıklar, içgüdüler yöneticilerin yasaklarına rağmen yaşarlar.⁵¹ Bu alışkanlıklar ve içgüdüler geçmişe karşı nefreti barındırdığı kadar şimdi olana karşı da duygular barındırır. Nefret duygusu, genellikle en kolay ulaşılabilecek hedefler üzerinde yoğunlaşır, yani toprak, toplum ve hatta insan vücudu. Bu hedefler, geçmişimizi ve onunla imkansız bir şekilde bağlantımızı hatırlatırlar ve bu nedenle geçmişe karşı nefret duygusunun hedefi olabilirler. Bu nefret duygusu yeterince güçlenirse, insanlar toprağı yıkmak veya vücuda işlemek gibi eylemlerde bulunabilirler.⁵² Dolayısıyla iktidarın sembollerinin yeniden üretildiği ritüellerin aynı zamanda tam da bunları aşındıran potansiyelleri barındırması, madunların kültürel eylem politikasının gramerini oluşturabilir.

Gülme yalnızca normatif kısıtlamaların ihlali değil üretken bir duygunun ifadesidir. Meseleyi buradan okuyan Henri Bergson, gülmenin insanların yaratıcılık ve esnekliklerinin bir ifadesi olduğunu iddia eder. Bergson'a göre, insanlar zorunlu bir şeyin zorunluluk ötesine geçtiğini anladıklarında gülerler. Bu, bir şeyin iki ayrı anlam taşıyabilmesi durumunda ortaya çıkar. Toplumsal hayatın törensel tarafı, insanların belli durumlar ve

⁴⁵ Cox, *a.g.e.*, 3.

⁴⁶ Süleyman Turan, "Kutsal Aptallık ve Aptallar Festivali - Orta Çağ'da Bir Dini Festivalin Betimsel Analizi," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, no. 36 (2019): 576, <https://doi.org/https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.542022>.

⁴⁷ Max Harris, *A New History of The Feast of Fools*, United States of America: Cornell University Press, 2011, 3.

⁴⁸ A.g.e., 210.

⁴⁹ A.g.e., 5.

⁵⁰ Cox, *a.g.e.*, 30.

⁵¹ E.K. Chambers, *The Mediaveval Stage Vol I*, London: Oxford University Press, 1903, 95.

⁵² Cox, *The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy*, 40.

olaylar için tüm resmiyetlerini ve ciddiyetlerini zihinlerinde tutmalarına dayanır. Bu taraf, insanların belli bir toplumun değerlerine, normlarına ve geleneklerine uygun bir şekilde davranmalarını ve bu davranışlarını belli bir tören ya da merasimle simgeleştirmeyi amaçlar. Fakat bu törenler ve merasimler, insanların hayal gücü tarafından kopardığında, ciddiyetlerini yitirirler ve gizli bir gülünçlük barındırırlar.⁵³ Gülme, insanların isyan ettiği kaçık bir biçim olarak tarif edilebilir. Komedi, insanların isyan ettiği kaçık biçimlerden biridir ve gülmek sistemdeki çatlakları ve gücün saklı ya da daha ince bir şekilde meydan okunduğu yolları ortaya çıkarır⁵⁴. Komik olan trajik olandan daha fazla umudu ateşlediğinden, adil bir dünya için verilen mücadelede daha fazla katılıma yol açar, mücadeleyi kiteselleştirir, mücadeleye katılmaya çağırır.⁵⁵

Geçmişteki çağları çözümlene çabası sırasında, sıklıkla resmi ideologların sözlerine inanmak zorunda kalınmaktadır. Bu durum, halkın sesine ulaşamamasına ve saf, karışmamış ifadesini bulup deşifre edememize yol açmaktadır.⁵⁶ Grotesk imge, dönüşüm sürecini yansıtan bir fenomen olup, zaman ve değişim ile ilişkisi nedeniyle önemlidir. Bu imge, dönüşümün önceki ve sonraki aşamalarını içerir ve zamanın algısı ve deneyimlenişi ile ilgili olarak binlerce yıllık bir gelişime sahiptir. Özellikle ilkel dönemlerde, zaman döngüsel olarak verilir ve grotesk imgeler doğal ve biyolojik hayatın döngüsüyle ilişkilidir. Ancak, zaman ve değişim algısı genişleyerek derinleştğinde, grotesk imgeler tarihsel fenomenleri de kapsamaya başlar ve Rönesans döneminde tarihsel değişime yönelik bir sanatsal ve ideolojik ifade aracı haline gelir.⁵⁷ Bakhtin, Orta çağların popüler kültürü üzerine yaptığı çalışmalarda, kültürü vücut delikleri ve vücut fonksiyonlarına odaklı bir 'grotesk gerçekçilik' olarak göstermektedir ve bu yüzden madunun bedenine odaklı, ondan hareket eden tabandan bir bakış açısını yansıtır.⁵⁸

Bakhtin'in karnavalesk eylem teorisi aynı zamanda bir beden politikasıdır. Halk kültüründe bedenin komedi kaynağı olarak nasıl kullanıldığını inceleyen Bakhtin'e göre bazı bedensel davranışlar -osurmak, dışkılamak ve burunlarını karıştırmak gibi- halkın "alçak" bir biçimde bedenini kullanmasının bir aracıdır. Bu tür beden hareketleri ve davranışları, genellikle

⁵³ Henri Bergson, *Gülme: Gülünçün Anlamı Üzerine Deneme*, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, 33.

⁵⁴ Donna M. Goldstein, *Laughter Out of Place: Race, Class, Violence, and Sexuality in a Rio Shantytown*, University of California Press, 2013, 5.

⁵⁵ Cox, *The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy*, 144.

⁵⁶ Bakhtin, *Rabelais ve dünyası*, 509.

⁵⁷ A.g.e, 52.

⁵⁸ A.g.e., 53-57.

resmi ve otoriter olan sınıf kültürü tarafından yasaklanmış veya sindirilmiş olabilir, ancak halk kültüründe bunların kullanımı sıradan ve hatta genellikle komiktir. Sınıf kültürünün resmi ve otoriter yönlerinden olan şiddet, yasaklar ve sınırlamalar, korku ve sindirme öğelerini içerirler. Bu öğeler, özellikle Orta Çağ'da hüküm sürmüştür. Ancak, gülme ve normatif olanı hiçe sayan bedensel davranışlar bu baskıyı alt eder çünkü hiçbir engelleme veya sınırlama tanımazlar. Gülmenin diline, şiddet ve otorite gibi kavramların kullanımı sokulamaz.⁵⁹

Kahkaha gibi mizahın dışavurumları coşku dolu sesleri içerdiğinden bedensel hazdan ayrı tutulamazlar. Gülme gibi "aşırı" bedesel davranışlar da performatiftir ve bu performansların dilsel ve sembolik etkileşimi, bastırma ve direniş için kullanılan sosyokültürel mekanizmaları yansıtmaktadır.⁶⁰ Kahkaha, beden bir ifade biçimidir ve karnaval kültüründe sıklıkla kullanılır. Karnaval, yılın belirli bir döneminde yapılan bir tören ve eğlence olarak kabul edilir ve genellikle yasaklanan ya da ciddiye alınmayan davranışların serbestçe yapılabildiği bir ortam yaratır. Bu nedenle, kahkaha ve beden karnaval kültüründe kullanımı, genellikle ihlal olarak değerlendirilebilir, çünkü bu davranışlar genellikle normları ve sınırlamaları ihlal eder. Ayrıca, kahkaha ve beden karnaval kültüründe kullanımı, yasaklandığı ortamlarda beden aşırı göstergelerinden biri olarak da görülebilir. Performans, sosyokültürel mekanizmalar ve direniş gibi kavramlar da bu bağlamda kullanılabilir.

Kahkaha, Orta Çağ'da yasaklanmış ve kilisenin kutsal olana saygısızlık olarak gördüğü bir davranış olarak kabul edilmiştir. Ancak, kahkaha ve beden karnaval kültüründe kullanımı aynı zamanda bir tür direniştir, çünkü bu davranışlar genellikle resmi ve otoriter olan sınıf kültürü tarafından yasaklanmış veya sindirilmiş olabilecek olan davranışlardır. İktidar, tahakkümünü kurduğu yerden yani bedenden yanıt almaktadır.⁶¹ Karnaval meydanında, bayramlarda ve karnavalesk eğlence edebiyatında, bu bedensel direniş formlarının en önemli aracı olan kahkaha geniş bir yer bulmuş ve insanların özgürleştirici yönelimler bulmasına imkan tanımıştır.

⁵⁹ Bakhtin, *Karnaval'dan Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*, 110.

⁶⁰ Dianna C. Niebylski, *Humoring Resistance: Laughter and the Excessive Body in Latin American Women's Fiction*, ed. Jorge J. E. Gracia and Rosemary Geisdorfer Feal, SUNY Series in Latin American and Iberian Thought and Culture, State University of New York Press, 2004, 11.

⁶¹ Murat Arpacı, *Biyo-iktidar ve Karnavalesk Beden: Foucault ve Bakhtin'in Beden Kavramsallaştırmalarının Karşılaştırılması*, MSGSÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2011, 148-151.

Karnaval meydanları, “egemen hakikatten ve kurulu düzenden geçici bir özgürleşmenin”⁶² yaşandığı ve “tüm hiyerarşik rütbelerin, ayrıcalıkların, normların ve yasakların askıya alındığı”⁶³ eylemleri gerçekleştirme imkanı sunar. Karnaval sırasında katılımcılar, otoriteyi askıya alarak kendilerini özgür hissedebilirler ve bu sınırlardan bir süreliğine kurtulabilirler. Böylece, karnaval meydanları, toplumun farklı kesimlerinin geçici bir özgürlük alanı olabilir. Karnaval, toplumdaki norm ve kuralların geçici bir süre için askıya alınmasını sağlayan bir etkinliktir. Bu sayede insanlar, özgürlüğü deneyimleme, kendi varoluşunu ortaya koyma ve aktif bir fail olma imkanı bulurlar. Buradaki özgürleşmenin kolektif doğası hızla iktidar karşıtı bir seyir izleyebilir ve karnaval mekanı, kusursuz bir ihlal mekanı ve tahakkümün parodilerinin yapıldığı bir tiyatro sahnesi haline gelir. Karnaval sırasında, toplumun yapılmasını hoş görmediği, saçma bulduğu ya da yasakladığı bazı davranışlar da yapılabilir. Bu yüzden, karnaval eşsiz bir dünya olarak kendini ifade eder ve insanlar kendi varoluşlarına hiç olmadığı kadar yaklaşabilirler.

Bu bağlamda Bakhtin’in çalışmalarına baktığımızda tabii grupların *taktiklerinin* ve *gizli senaryolarının* yeşerdiği en önemli alanın *karnavallar* olduğunu görüyoruz. Bakhtin’e göre karnaval kültürü, tahakküm altındaki gruplar için egemen normları ihlal etme imkanı sağlayan kültürel ve politik pratiklerdir. Kültür tarihi içinde karnaval günleri kimi zaman karnaval meydanının sınırlarını aşarak, tüm şehre yayılan iktidar karşıtı bir harekete neden olabilmıştır. Bakhtin’in karnavalesk düşüncesi, iktidar mekanizmalarını kültürel pratikler üzerinden altüst eden bir mikro direniş çerçevesi sunar. Karnavallarda tabii gruplar; kahkahalar, aşırılıklar, hayaller, bedensel performanslar, alegoriler, şakalar ve müzikler ile iktidar sembollerini alt-üst edebilirler.

Otoritenin Bedeni ve Sembolik Alt-üst Ediş

Sivil itaatsizlik gibi demokratik direnişlerle ilgilenenler için, tarihsel bir inceleme bizleri ister istemez karnavallardaki protestolarının dünyasına götürür. Örneğin, Antik Roma’da düzenlenen Saturnalia festivali, erken Hristiyanlık, Orta çağ ve Rönesans dönemlerinde karnaval festivallerine ilham veren bir öncüdür ve mevcut toplumsal rollerin geçici olarak tersine

⁶² Mikhail Bakhtin, *Rabelais ve Dünyası*, çev. Çiçek Öztekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları 36.

⁶³ A.g.e., 36.

döndürüldüğü ve kamusal davranışların, normal kısıtlamalarının geçici olarak rahatlatıldığı hatta tersine çevrildiği bir dönemi anlatır.⁶⁴

Bu direniş kültüründe insan bedeni ve siyaset arasındaki ilişkiler sıkça vurgulanmaktadır. Bedenin siyasi kodlaması, metinden metine değişmektedir. Bu metinlerde hükümdar zaman zaman baş, kalp, ruh ve hatta tüm beden olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁵ Otoriter bir yapının bedeni ve sembolik anlamı, özellikle toplumsal tarih ve cinsiyet düzlemi gibi farklı bağlamlar içerisinde farklılaşabilir ve yeniden yorumlanabilir. Bu yeniden yorumlama, insanların eski tarihi devrimci bir biçimde değiştirme çabası olabileceği gibi, aynı zamanda insanların mevcut koşullarını yeniden yorumlamaya ve onları daha iyi anlamaya çalışmalarını da ifade edebilir. Ancak bu iki anlamda da otoriteye karşı mücadele, direniş veya yenilgiyle, otoriter ve dogmatik olarak algılanma ölçüsü ise gerçek ve yalan arasındaki ayrımın ne denli vurgulandığı ile ilgilidir. Genel olarak, "söylem" terimi insanların fikirleri nasıl iletildiği ve değiştirdiği yolları, "otorite" terimi ise belirli bir bağlamda bir kişi veya grup tarafından sahip olunan güç veya etkiyi ifade eder. Bu kavramların birbirleriyle nasıl kesiştiği veya etkileştiği, özel koşullara ve daha geniş bir toplumsal ve kültürel bağlamın koşullarına göre değişebilir.⁶⁶

Otorite ile ihlalin, tahakküm ile kaçışın, tarih ile şimdinin bir yüzleşme alanı olarak karnaval, resmi otoritenin etkisi dışında, özgürce ifade edilebilen söz ve düşüncelerin ifade edildiği, insanların ortak işlevlerini paylaştığı, kimsenin diğerlerinden daha yüksek bir statüye sahip olmadığı, bireylerin endişe etmeden rahatça gevşeyebildiği ve herhangi bir şekilde sınırlandırılmamış veya kontrol altında tutulmamış bir alandır.⁶⁷ Bu alanın ana simgesi olarak karnaval gülüşü, bedensel espriler, düşük bedensel işlevler ve küfürbaz jestler aracılığıyla canlı ve tam sesli hale getirilen bir tür gülüştür. Bu tür bir gülüş, dogmatizmden, fanatizmden, didaktizmden ve duygusallıktan arındırır ve bu nedenle toplumda özgürlük ve eşitlik ilkelerine uygun olarak, herhangi bir şekilde sınırlandırılmamış veya kontrol altında tutulmamıştır. Karnaval, bir toplumda eşitlik ve özgürlük ilkelerine uygun olarak düzenlenen bir oyundur ve katılımcılar hem oyunculuğa hem de seyirci olmaya eşit şekilde katılırlar. Karnaval sırasında, herhangi bir kural, kanun, yasaklama veya toplumsal rütbe gibi ayrımlar bulunmaz ve insanlar arasındaki uzaklıklar da

⁶⁴ M. Lane Bruner, "Carnavalesque Protest and the Humorless State," *Text and Performance Quarterly* 25, no. 2 (2005): 138-39, <https://doi.org/10.1080/10462930500122773>.

⁶⁵ Jonathan Gil Harris, "The Incontinent Body Politic: Authority and the Boundaries of Organic Political Metaphor in the English Renaissance", University of Sussex, 1990, 9-10.

⁶⁶ Craig Brandist, *Bahtin ve Çevresi: Felsefe, Kültür ve Politika*, çev. Cem Soydemir, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011, 140.

⁶⁷ Scott, *Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar*, 239.

ortadan kalkar. Bu nedenle, karnaval, insanlar arasındaki eşitlik ilkesine uygun olarak düzenlenir ve tüm katılımcılar eşit şartlar altında oyunculığa ve seyirci olmaya katılırlar.⁶⁸ Karnaval, eşitlik ilkesine uygun olarak düzenlenen bir toplumsal etkinliktir ve bu nedenle katılımcıların tümü eşit şartlar altında oyunculığa ve seyirci olmaya dahil olabilir. Karnaval dünyasında, herhangi bir sosyal sınıf ayrımı yoktur ve tüm katılımcılar, kastları ve yaşları ne olursa olsun birbirine eşittir.⁶⁹

Bakhtin, karnaval bedenini profanasyon, çoğulculuk ve ölümün inkarıyla tanımlar. Bu bedenin sürekli değişkenliği, kurtuluşu vaat eden dinamikliği ve kendini yıkarak yeniden ortaya çıkaran yaratıcılığıdır. Ölüm ve diriliş, değişim ve yenilenme gibi sembollerle eşleşir. Bakhtin'in arzuladığı şey, resmi ideolojiyi hedef alan ve popüler kültürü değerlendiren yeterince güçlü tam bir kahrkahahtır. Onun iddia ettiği şey, kahrkahanın toplumsal ve hatta koro gibi olmasıdır ve bu koro, evrenselliğe, resmi, ciddi ve monosemik her şeye kesin bir zıtlıkta olan bir gülüştür.⁷⁰ Karnaval sırasında meydanlarda ve sokaklarda toplanan kalabalık, kuru bir kalabalık değil, kendi yöntemlerine göre örgütlenmiş bir halkın somut varlığıdır. Karnaval, var olan baskıcı sosyoekonomik ve siyasal örgütlenmelerin dışında, onlara karşıt bir etkinlik olarak görülür ve bu nedenle kalabalık, kendi yöntemlerine göre örgütlenir. Bu etkinlik, insanların kendi yöntemlerine göre örgütlenmesini ve kendi yöntemleriyle özgürce ifade etmelerini sağlar. Karnaval sırasında kalabalıkta bedenler arasında oluşan temas nedeniyle, bireyler kolektivitenin ayrılmaz bir parçası olarak kendilerini hisseder ve halk kitlesinin bedeninin bir uzvunu temsil ederler. Karnavalesk etkinlikler, dilin simgesel etkileşim olarak kavramsallaştırılması üzerine kuruludur ve dilin, görünüş ve gerçeklik, potansiyel ve gerçek arasındaki çelişkileri ifade etme yeteneğine sahiptir.⁷¹ Karnaval sırasında insanlar günlük dünyayı sembolik/ütopik bir dünya ile değiştirirler. Dolayısıyla karnaval, arzu edileni gerçekleştirme çabasıdır.

Mary Douglas, insan bedeninin toplumsallığını anlamayı amaçlayan alternatif bir analitik model önerir.⁷² Bu model, bedenin toplumun bir sembolü

⁶⁸ Kubilay Aktulum, *Metinler Arası İlişkiler*, İstanbul: Öteki Yayınları, 2000, 36.

⁶⁹ Bakhtin, *Rabelais ve Dünyası*, 279.

⁷⁰ Gaby Pailer et al., "Gender and Laughter," 2009, 23, <https://doi.org/10.1163/9789042026735>.

⁷¹ José E. Limón, "Carne, Carnales, and the Carnavalesque: Bakhtinian Batos, Disorder, and Narrative Discourses," *American Ethnologist* 16, no. 3 (1989): 478, <https://doi.org/10.1525/ae.1989.16.3.02a00040>, <https://dx.doi.org/10.1525/ae.1989.16.3.02a00040>.

⁷² Mary Douglas, *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*, çev. Emine Ayhan, İstanbul: Metis Yayınları, 2017, 146.

olarak görülmesine ve toplum yapısının güçlerinin ve tehlikelerinin beden üzerinde küçük ölçekte yansıtılmasına izin verir. Bir toplumun beden ve bedensel kirliliğin tanımı ve muamele edilmesi, onun kendi yapısının ve dış ilişkilerinin algılarını anlamaya önemli bir sembolik anahtardır. Bu tür bir kirlilikte bedenin açık alanları sembolik ölçüde anlam kazanabilir.⁷³ Otoritenin kirli gördüğü her şeyin olumlanması simgesel bir beden siyasetini oluşturmaktadır. Bu yönüyle beden, iktidar ve direnişin bir yüzeyidir. Güç ve sosyal ilişkilerin beden üzerinden ifade edilmesi ve bedenin her koşulda bir müzakere alanı olması, hem otoritenin hem de madunların beden politikasının bir parçasıdır. Ritüellerin bedenin açıkları ile ilgili kaygılarını ifade etmesinin sosyolojik karşılığı, azınlık bir grubun siyasi ve kültürel birliğini korumaya yönelik bir özen olmasında yatar. Bu özen, karşı tarafa saldırı ya da bütünüyle onun yasakladığı şeylere dönüşmek olarak sembolize edilir.

Otoriteler, iktidarlar ya da egemenler, günlük hayatı düzenleyen kurallar ve normların geçici olarak askıya alınmasına izin verdiklerinde, bu kurallar ve normların daha da güç kazanacağını düşünmüşlerdir. Bu bağlamda Stallybrass ve White, karnavalın karakteristik tersine çevirme ve belirsizlikleri olmasına rağmen, sıklıkla geçici sosyal özgürleşme ve ileriye dönük siyasi eleştiri aracı olarak değil, sosyal denetimi güçlendirme aracı olarak kullanıldığını vurgulamaktadır.⁷⁴ Ladurie, bu araçların sıklıkla altüst edildiğini ve karnaval eğlencelerinin zaman zaman siyasi konular tarafından kullanılarak hükümet yetkililerini ve devlet kurumlarını eleştirme ve önemli siyasi reformlar talep etme şeklinde "yerel toplumun çalışma düzeni içinde tutulma" arzusunun önemli bir işlevi olduğunu belirtir. Ladurie, karnavalın sadece sosyal denetimi güçlendirmeye yaramadığını, aksine sosyal değişimi hedeflediği vurgular.⁷⁵ Bu nedenle karnavallar ve ayaklanmalar arasında sembolik benzerlikler bulunmaktadır ve her ikisi de gizli senaryonun ifşa edilebildiği serbestlik ve özgürlük zamanlarıdır.⁷⁶

Sonuç

Nesli Çölgeçen'in yönettiği "Züğürt Ağa" (1985) filminde toprak ağasının tüm mal varlığını, itibarını ve gücünü kaybetme sürecinin önemli bir aşamasını, yanında çalışan köylülerin ağanın arkasından çevirdiği "dolaplar" oluşturur. Örneğin mahsullerin tahıl ambarından köylüler tarafından çalınması

⁷³ A.g.e., 155.

⁷⁴ Stallybrass and White, *The Politics and Poetics of Transgression*, 13-14.

⁷⁵ Ladurie, *Romans Karnavalı: Mumlar Bayramı'ndan Küller Çarşambası'na 1579-1580*.

⁷⁶ Scott, *Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar*, 247.

ağanın çöküşünde önemli bir rol oynar. Bu tabii grupların gösterdiği doğrudan olmayan direniş biçiminin çarpıcı bir örneğidir. Örneğin, toprak ağası arkasını döner dönmez köylünün yaptığı alaycı şaka, iktidarın itibarsızlaştırılmasının küçük ama önemli bir parçasıdır. Gizli senaryolar birikerek büyük patlamalar, ayaklanmalar ve tabi olanların kolektif duygu birliği için güçlü motivasyonlar oluşturabilirler. De Certeau, Scott ve Bakhtin'in kavramları ve düşünceleri, gündelik hayatın ve halk kültürünün doğrudan gözlemlenemeyen alanlarında zemin bulabilen bu kolektif duyguların bir eylem çerçevesi sunduğunu gösterirler.

Zayıfın aktif bir özne olduğunu gösteren taktikler tam da iktidarın sahasında, en zayıf görüldüğü yerde, yani "tahıl ambarında" karşımıza çıkar. De Certeau'dan hareket edersek, zayıfın sanatı olan taktiklerin gücü de buradan gelir: Otoritenin kendini en güçlü hissettiği yer aynı zamanda onun tahakkümün en hızlı aşındırıldığı yer olabilir. Bu durum biraz da onun söz konusu mekânı tabi olanlarla paylaşma zorunluluğundan gelir. Tabi olanlar dışarıda değil içeridedir ve bu nedenle egemenliğin kırılma hatlarını, örneğin "tahılın nerede olduğunu" en iyi onlar bilirler. Scott'un gizli senaryolar olarak adlandırdığı bu direniş formları doğrudan değil dolaylı bir meydan okumadır. Zira ihlalin gücü bu gizliliğinden, başka bir ifadeyle potansiyel olarak tehditkâr oluşundan kaynaklanır. Tahmin, takip ve "suçüstü" yapılması oldukça zor olan bu kültürel eylem formu tabi olanlar arasında kendine özgü bir iletişim kurar. Yalnızca tabi olanların anladığı bu dil, bir bakışla bütün köylüleri "ağanın arkasından" kahkaha boğan güce sahiptir. Bakhtin, tahakkümü aşındıran ve egemen olanı itibarsızlaştırarak bir korku simgesi olmaktan çıkaran bu kültürel eylem formunun en bereketli zeminini karnavallarda bulmuştur.

Zayıfın incelikle icra ettiği sanatı olan taktikler ve tabi olanların toplumsallığına içkin gizli senaryoları, halkın kolektif ritüellerinde karnavalesk direnişe dönüşebilirler. Karnaval meydanlarında kukla olarak sembolize edilen otoritenin bedeni, zayıfın yıkıcı kahkahası karşısında baskı işlevini yitirir. Mizah, ironi, kahkaha, dil oyunları, temsiller ve sembolik göndermelerden oluşan kültürel eylem repertuarı, bir yandan tabi olanlar arasında duygusal bağı ve iletişimi kurarken diğer yandan otoritenin kırılma gücünü ortaya çıkarır. Resmî ideolojinin ürkütücü ciddiyetini ve egemen olanın korku aygıtını tabi olanların kahkahası karşısında çaresiz bırakan tam da bu kontrol edilmesi güç olan repertuardır.

KAYNAKÇA

- Aktulum, Kubilay, *Metinler Arası İlişkiler*. İstanbul: Öteki Yayınları, 2000.
- Arpacı, Murat, *Biyo-iktidar ve Karnavalesk Beden: Foucault ve Bakhtin'in Beden Kavramsallaştırmalarının Karşılaştırılması*, MSGSÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2011.
- Bakhtin, Mihail. *Rabelais ve Dünyası*. çev. Çiçek Öztekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- . *Sanat Ve Sorumluluk: İlk Felsefi Denemeler*. çev. Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005.
- Bakhtin, Mikhail. *Karnaval'dan Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*. Translated by Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Baudelaire, Charles. *Gülmenin Özü*. çev. İrfan Yalçın. İstanbul: İris Yayınları, 1997.
- Brandist, Craig *Bahtin Ve Çevresi: Felsefe, Kültür ve Politika*. çev. Cem Soydemir. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011.
- Burke, Peter. *Yeniçağ Başında Avrupa Halk Kültürü*. çev. Göktuğ Aksan. Ankara: İmge Kitapevi, 1996.
- Certeau, Michel De. *Gündelik Hayatın Keşfi-I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*. çev. Lale Arslan Özcan. Ankara: Dost Kitabevi, 2009.
- Chakrabarty, Dipesh. "Subaltern Studies and Postcolonial Historiography." *Nepantla: views from South* 1, no. 1 (2000): 9-32.
- Chambers, E.K. *The Mediaveval Stage Vol I*. London: Oxford University Press, 1903.
- Cox, Harvey. *The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- Douglas, Mary. *Saflık ve Tehlike: Kirlilik Ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*. çev. Emine Ayhan. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Gandhi, Leela. *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. Australia: Allen & Unwin, 1998.
- Goldstein, Donna M. *Laughter out of Place: Race, Class, Violence, and Sexuality in a Rio Shantytown*. University of California Press, 2013.

- Harris, Jonathan Gil. "The Incontinent Body Politic: Authority and the Boundaries of Organic Political Metaphor in the English Renaissance." University of Sussex, 1990.
- Harris, Max. *A New History of the Feast of Fools*. United States of America: Cornell University Press, 2011.
- Herndl, Carl G. "Tactics and the Quotidian: Resistance and Professional Discourse." *JAC* 16, no. 3 (1996): 455-70.
- Hippokrates. *Gülmeye Ve Deliliğe Dair*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Ayraç, 1997.
- Işık, Emre *Beden Ve Toplum Kuramı*. İstanbul: Bağlam, 1998.
- Ladurie, Emmanuel Le Roy. *Romans Karnavalı: Mumlar Bayramı'ndan Küller Çarşambası'na 1579-1580*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: İmge Kitabevi, 2002.
- Larsen, Neil. "Imperialism, Colonialism, Postcolonialism." In *A Companion to Postcolonial Studies*, edited by Henry Schwarz and Sangeeta Ray, 23-52, 2005.
- Lefebvre, Henri. *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. çev. Işın Gürbüz, Metis Yayınları, 2007.
- Loomba, Ania. *Colonialism/Postcolonialism*. London: Routledge, 1998.
- Maggio, Jay. "'Can the Subaltern Be Heard?': Political Theory, Translation, Representation, and Gayatri Chakravorty Spivak." *Alternatives* 32, no. 4 (2007): 419-43.
- Mitchell, Jon P. "A Fourth Critic of the Enlightenment: Michel De Certeau and the Ethnography of Subjectivity." *Social Anthropology/Antropologie Sociale* 15, no. 1 (2007): 89-106.
- Niebylski, Dianna C. *Humoring Resistance: Laughter and the Excessive Body in Latin American Women's Fiction*. Suny Series in Latin American and Iberian Thought and Culture. Edited by Jorge J. E. Gracia and Rosemary Geisdorfer Feal. State University of New York Press, 2004.
- . *Tahakküm Ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar*. çev. Alev Türker. Ayrıntı Yayınları, 1995.
- . *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University Press, 1985.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?". In *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, 66-111: Routledge, 2015.

Stallybrass, Peter, and Allon White. *The Politics and Poetics of Transgression*. New York: Cornell University Press, 1986.

Tangherlini, Timothy R. "Heroes and Lies: Storytelling Tactics among Paramedics." *Folklore* 111, no. 1 (2000): 43-66.

Thompson, E. P. *Avam Ve Görenek: İngiltere'de Geleneksel Popüler Kültür Üzerine Araştırmalar*. çev. Uygur Kocabaşoğlu. İstanbul: Birikim Yayınları, 2006.

Thompson, E.P. "The Crime of Anonymity." In *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England*, edited by Douglas Hay, Peter Linebaugh, John G. Rule, E. P. Thompson and Cal Winslow, 255-308. New York: Pantheon Books, 1975.

Vinthagen, Stellan, and Anna Johansson. "Everyday Resistance: Exploration of a Concept and Its Theories." *Resistance studies magazine* 1, no. 1 (2013): 1-46.

Yetiskin, Ebru. "Postkolonyal Kavramlar Üzerine Notlar." *Toplumbilim* 25 (2010): 15-20.

İnternet Kaynakları

Bergson, Henri. *Gülme: Gülüncün Anlamı Üzerine Deneme*. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
<https://books.google.com.tr/books?id=sZwstwEACAAJ>.

Bruner, M. Lane. "Carnavalesque Protest and the Humorless State." *Text and Performance Quarterly* 25, no. 2 (2005): 136-55.
<https://doi.org/10.1080/10462930500122773>.

Halfin, Igal. "The Bolsheviks' Gallows Laughter." *Journal of Political Ideologies* 11, no. 3 (2006): 247-68.
<https://doi.org/10.1080/13569310600923824>.
<https://dx.doi.org/10.1080/13569310600923824>.

Limón, José E. "Carne, Carnales, and the Carnavalesque: Bakhtinian Batos, Disorder, and Narrative Discourses." *American Ethnologist* 16, no. 3 (1989): 471-86. <https://doi.org/10.1525/ae.1989.16.3.02a00040>.
<https://dx.doi.org/10.1525/ae.1989.16.3.02a00040>.

- Pailer, Gaby, Andreas Böhn, Stefan Horlacher, and Ulrich Scheck. "Gender and Laughter." (2009). <https://doi.org/10.1163/9789042026735>.
- Scott, James C. "Everyday Forms of Resistance." *The Copenhagen Journal of Asian Studies* 4 (1989): 33-62.
<https://doi.org/https://doi.org/10.22439/cjas.v4i1.1765>.
- Turan, Süleyman. "Kutsal Aptallık Ve Aptallar Festivali - Orta Çağ'da Bir Dini Festivalin Betimsel Analizi." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, no. 36 (2019): 557-82.
<https://doi.org/https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.542022>.
- Webb, Darren. "Bakhtin at the Seaside: Utopia, Modernity and the Carnavalesque." *Theory, Culture & Society* 22, no. 3 (2005): 121-38.
<https://doi.org/10.1177/0263276405053724>.
<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0263276405053724>.

MADUNLARIN KÜLTÜREL EYLEM VE BEDEN POLİTİKASI: TAKTİK, KARNAVAL VE İHLAL
*THE CULTURAL PRACTICES AND BODY POLITICS OF SUBALTERN GROUPS: TACTICS, CARNIVAL AND
SUBVERSION*
Murat ARPACI - Akın BAKIOĞLU

DÜNYA VE DİL: DİLSEL GÖRELİLİK DÜŞÜNÇESİNİN FELSEFİ DEĞERLENDİRMESİ

Salime Gülay DOĞRU* - Mehmet Ali DOMBAYCI**
ÖZ

Bu çalışmada dilin, düşünce üzerinde etkili olduğunu iddia eden "dilsel görelilik", Humboldt, Sapir ve Whorf'un düşünceleri üzerinden, dil-düşünce ve dil-kültür ilişkisi açısından, felsefi olarak ele alınmaktadır. Humboldt dil-düşünce ilişkisini "eklemlenme" kavramıyla açıklar. Sapir dili düşüncenin kalıbı olarak kabul edip davranışlarla ilişkisini tartışır. Whorf'sa dili kültürel bir fenomen olarak görürken; düşüncenin dilsel olduğunu söyler. Dil-kültür ilişkisinde Humboldt'un açıklamalarına dayanan "dünya görüşü" kavramı önemlidir. Sapir kültürel deneyimi, toplum ve kavram açısından, Whorf ise "kavramsal sistemler ve dilbilgisi kuralları" açısından değerlendirir. Dilsel göreliliğe son şeklini veren Whorf'tur. 1960'lı yıllardan sonra konuyla ilgili çok sayıda deneysel çalışma yapılmıştır. Ancak ortak bir sonuca ulaşılamamıştır. Dilin düşünceye etkisi ne doğrulanabilmiş ne de yanlışlanabilmiştir. Dilsel görelilikle ilgili teorik tartışmalarsa hâlâ sürmektedir. Makalede bu tartışmalardan hareketle önce Humboldt, Sapir ve Whorf'un görüşleri açıklanmış ardından görelilik, nesnellik, dilin dünya deneyimine etkisi gibi konular tartışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Dilsel görelilik, Dünya Görüşü, Humboldt, Sapir, Whorf, dil-düşünce ilişkisi

WORLD AND LANGUAGE: PHILOSOPHICAL ASSESSMENT OF LINGUISTIC RELATIVITY THOUGHT

ABSTRACT

In this article, "linguistic relativity", which claims that language is effective on thought, is discussed philosophically in terms of language-thought and language-culture relations through the thoughts of Humboldt, Sapir and Whorf. Humboldt explains the language-thought relationship with the concept of "articulation". Sapir accepts language as the pattern of thought and discusses its relation with behaviors. Whorf accepts language as a cultural phenomenon; says that thought is linguistic. The concept of "world view" based on Humboldt's explanations is important in the language-culture relationship. Sapir evaluates cultural experience in terms of society and concept. Whorf, on the other hand, evaluates it in terms of "conceptual systems and grammar rules". Whorf gave linguistic relativity its final form. After the 1960s, many experimental studies have been carried out on the subject. However, a common conclusion could not be reached. The effect of language on thought has neither been confirmed nor falsified. Theoric debates on linguistic relativity still continue. In the article, based on these discussions, first Humboldt, Sapir and Whorf's views were explained and then subjects such as relativity, objectivity, and the effect of language on world experience were discussed.

Keywords: Linguistic relativity, Worldview, Humboldt, Sapir, Whorf, language-thought relationship

* Doktora Öğrencisi, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Felsefe Grubu Eğitimi, Ankara / Türkiye E posta: salimegulay.dogru@gazi.edu.tr ORCID: 0000-0003-1818-5376

** Prof. Dr., Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitimi, Ankara / Türkiye E posta: dombayci@gazi.edu.tr ORCID: 0000-0002-2428-8884

Makalenin geliş tarihi: 29.01.2023
Makalenin kabul tarihi: 16.03.2023

Submission Date: 29 January 2023
Approval Date: 16 March 2023

Giriş

İnsan biyolojik olarak yaşam yolculuğuna dille başlamasa da onun kendini, dünyayı ve hemcinslerini fark etmesini sağlayan dildir. Dil insanın kendine ait dünya kurmasında büyük rol oynar: o, hem insanın gücüdür hem de insana güç veren bir güçtür. Bu güç, dış dünyanın, dil dünyasına çekilmesine neden olur. Bize dışsal olan, dünyamıza çekilirken olduğu gibi gelmez. Çünkü o, koruyan, doğal olanı biçimlendiren, dönüştüren “kültür” denilen çeperin içinden geçerek, kendini yeni formda sunar. Kültür insanın yapıp-etmelerini içine alırken, yaratıcılığı ve gelişimi ilke edinir. Bu süreçte kavramlar ve sözcüklerin önemi büyüktür. Kavramlar düşünme yetisi; sözcüklerse zihinsel ve fiziksel eylemlerle ilgilidir. Dil yetisi ve kültür oluşturma ihtiyacı insanlıkta ortaktır ancak her insanın dünyası aynı değildir. Dil farklılıkları; düşünceleri, eylemleri ve dünyaya yönelimleri çeşitlendirir. İnsanı, dili, kültürü bu açıdan ele alan düşüncelerden biri dilsel göreliliktir. Günümüzde dilsel göreliliğin iki büyük ismi Edward Sapir (1884-1939) ve öğrencisi Benjamin Lee Whorf (1897-1941)¹’tur. Sapir, Humboldt geleneğini devam ettirerek dil-kültür ilişkisini ele alır. Whorf bu düşünceyi ilerleterek ilke haline getirir.

Dilsel görelilik ilkesi; anadildeki sözcük dağarcığı ile dilsel yapının, kişinin dünya görüşünü sınırladığını veya etkilediğini¹ böylece farklı dilleri konuşanların dünya deneyiminin farklılaşacağını iddia eder. Dünya deneyimiyle; fiziksel nesnelere algılanması, insan-çevre etkileşimi, kültürel detaylandırma, bilişsel yapılar kurma kastedilir.² Bugün dilsel görelilik üzerine yapılan çalışmalar; farklı dillerin, kişinin faaliyetleri, düşünceleri ve eylemleri üzerindeki etkisini açıklamayı amaçlar.³

Dilsel görelilik; antropolojik, dilbilimsel, felsefi hatta siyasi ve etik tartışmalara yol açan çok boyutlu bir konudur. Bu makalede konu felsefi boyutuyla ele alınacaktır. Konuyu felsefi değerlendirmek, temel kavramlarını ortaya koyup, problematik çevresinde irdelemek; tikel olandan hareket edip tümel olana yönelmek anlamına gelir. Örneğin dilin insan üzerindeki etkisini tartışırken tek dil üzerinden gitmek dilbilimsel araştırmaya yol açarken; felsefi araştırma tek dilin dışına çıkıp (bazen tekil diller üzerinden örnekler kullanılsa da) dil kavramı üzerinden hareket eder. Dahası düşünce ve dünya görüşü

¹ Alan S. Kaye, “Linguistic Relativity.” içinde *Key Ideas in Linguistics and The Philosophy of Language*, ed. Siobhan Chapman et al., Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, 116.

² Filippo Batisti, “Linguistic Relativity and its Relation to Analytic Philosophy,” *Studia Semiotyczne*, 31 (2017):221, Erişim Tarihi: Temmuz 14, 2022, doi:10.26333/sts.xxxi2.10.

³ Filippo Batisti, “Is Linguistic Relativity a Kind of Relativism?,” *Paradigmi*, 37(2019): 420, Erişim Tarihi: Temmuz 14, 2022, doi:10.30460/95136.

kavramları da değerlendirilmektedir. Esasında filozoflar ve felsefe çevrelerince dilsel görelilik ele alınırken zaten bu kavramlar kullanılmıştır. Bu çalışmanın farkı, konuya “görelilik” ve “nesnellik” kavramlarının eklenmesiyle ontolojik ve epistemolojik değerlendirmeler içermesidir. Ontolojik değerlendirmede insanın dil sayesinde dünyayla kurduğu bağ, evrensel ve bireysel olan üzerinden; epistemolojik değerlendirmedeyse, dil-dünya bağının etkileri, bilişsel süreçler ve kavramsal sistemler üzerinden tartışılmaktadır.

Ele alınan problem; insana kendine ait dünya kurma olanağı veren dil ile doğal dünya arasındaki bağın nasıl ve ne şekilde kurulduğudur. İnsan ve doğa arasındaki ilişkinin sonucunda kültür ortaya çıkar. Dil-kültür ilişkisi burada ele alındığından daha geniştir. Bu makale devam ettirilmesi planlanan dil-kültür ilişkisiyle ilgili araştırmaların bir parçasıdır ve başlangıç makalesi olarak tasarlanmıştır. Çalışmaların seyri Herder ve Humboldt gibi daha spesifik filozoflarla devam edip; konunun, dil, insan, kültür, eğitim ve tüm bunları içine alan Bildung kavramında özelleştirilmesi planlanmaktadır. Planlanan çalışma dizisi günümüzden başlayarak geçmişe doğru giden, ardından konuyu yeniden günümüze getiren bir seyirde ilerleyecektir. Bu makalede ülkemizde yeterince çalışılmamış dilsel görelilik ilkesi tanıtılıp, literatürdeki boşluğun nispeten giderilmesi amaçlanmaktadır. Ancak çalışma dilsel görelilik düşüncesine giriş olarak değerlendirilmemelidir. Aksine konunun temeli (Humboldt) ve 20. yüzyılda kurulmasıyla (Sapir ve Whorf'un) ilgili üç ismin düşüncelerini açıkladıktan sonra dilsel görelilikle bazı problemler tartışılmakta, konu üzerine yapılmış refleksiyonla alanda kullanılan kavramların açıklığa kavuşturulması hedeflenmektedir.

Dilsel Görelilik Düşüncesi

18. yüzyılda dil, rasyonaliteden ziyade duyuşsal ifade biçimleriyle ilişkilendirilir. Buna göre dil, Aydınlanmanın soyut ve evrensel aklının ürünü olarak değerlendirilmez aksine insanın duyuşsal varoluşuyla bağlantılandırılır ve düşünmenin konuşmayla özdeşliği vurgulanır. Dahası bu dönemde dillerin çeşitliliği, bu çeşitliliğin ulusal karaktere etkisi, dilin düşünmeyle doğrudan ilişkili olduğu ve farklı dillerin farklı düşünme biçimlerine yol açtığı görüşleri ortaya çıkar. Bunlar içinde özellikle Humboldt'un düşünceleri önemlidir. Humboldt'a göre dil -ilk ortaya çıktığında- bir yere kadar özerk, konuşmacının

duyusal yaşamını şekillendiren bağımsız bir güçtür ve o, dilsel görelilik düşüncesinin atası kabul edilir.⁴

19. yüzyıldan itibaren tarihsel okullar ortaya çıkar ve bireyselliğin anlamı değişir. Bir tarafta pozitivizm belirleyiciliği etkinliğini devam ettirir diğer taraftan tarihselciliğin getirisi olarak görelilik kuramları ortaya çıkmaya başlar. Örneğin; doğa bilimlerine Einstein'ın görelilik kuramı damgasını vurur. Aynı dönemde Sapir ve Whorf tarafından, temellerini Humboldt'un dil anlayışından alan, dilsel görelilik ilkesi ortaya konur. Humboldt'a göre her dilin kendi dünya görüşü vardır. Dil düşünmenin temelinde olduğu için o dili konuşanlar arasında dünyayı görmenin ve dünya tasarımının ortak temelleri bulunur. Humboldt'un düşünceleri, Sapir tarafından takip edilir.

Dilsel görelilik, özellikle Whorf tarafından ortaya konmuş biçimi, dilsel davranışların, kültürel ama dilsel olmayan davranışlara etki ettiğini varsayar.⁵ Davranışlar genellikle kültür, kavram ve şemaların yönlendirdiği, rastgele olmayan tepkilerdir.⁶ Whorf müfettiş olarak çalıştığı yıllarda, fabrika yangınlarının nedenleri hakkında raporlar hazırlarken dil ve davranış arasındaki bazı ilişkileri tespit eder. Ona göre yangınların ortaya çıkışı - fiziksel durumların yanında, bu durumlarda kullanılan sözcük ve uyarı işaretlerinin anlamlarıyla da ilişkilidir. Anlam dilseldir ve insan davranışlarını yönlendirebilecek güce sahiptir. Örneğin işçiler “dolu” olduğu belirtilen benzin varillerinin yanında sigara içmezken, “boş” olduğu belirtilen varillerin yanında sigara içmektedir. “Dolu” sözcüğü tehlikeyi çağrıştırdığından işçiler, daha özenli davranmışlardır. Fakat “boş” sözcüğü atıl vb. anlamlara geldiğinden ve yangın tehlikesini çağrıştırmadığından işçiler, boş varillerin yanında sigara içme davranışı göstermiştir. Fakat boş varillerdeki buhar ya da sıvı kalıntıları hesaba katılmamış ve bu durum, fabrika yangınlarına neden olmuştur.⁷ Dilsel görelilik ilkesinin temeli, Whorf'un bu yıllarda edindiği deneyimlere dayanmaktadır.⁸ Burada dilin, dilsel olmayan davranışlardaki rolü, dilin düşünceye etkisiyle ilgilidir.

⁴ Roger Langham Brown, *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*, Paris: Maouton, 1967, 18-19,84.

⁵ Brown, *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*, 10.

⁶ William E. Bittle, “Language and Culture Areas: A Note on Method.” *Philosophy of Science*, 20 no 4 (1953): 253.

⁷ Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought and Reality*, New York: Press of Massachusetts Institute of Technology, 1959, 136.

⁸ Kaye, “Linguistic Relativity,” 116.

Dilsel Düşünce

Aydınlanma filozoflarına göre düşünce, dilden önce gelir. Romantiklere göreyse dil ve düşünce eş zamanlı ortaya çıkar. Bu iki varsayımdan yola çıkan Humboldt'un dilsel görelilik düşüncesine etkisi; dil biçimlerinin, düşünme biçimleri ve dış dünyanın organize edilmesinde etkili olduğunu ve dillerin yapısal olarak çeşitlilik gösterdiğini vurgulamasıdır.⁹ Humboldt'a göre;

“Dil, düşüncenin biçimlendirici organıdır. Zihinsel (geistig), içsel ve bir dereceye kadar iz bırakmadan geçici olan entelektüel faaliyet (intellectuelle Thätigkeit) konuşmadaki ses aracılığıyla duyulara dışsal ve algılanabilir hale gelir.”¹⁰

Duyusal izlenimler zihin (Geist) tarafından biçimlendirilip kavram haline getirilir. Kavram sesle birleştirilir. Humboldt buna “Eklemlenme (Articulation)”¹¹ adını verir. Böylece kavramlar oluşur ve düşünme gerçekleşir.¹² Kavram ve sözcük, eklemli (Articulirten) düşünme sayesinde eş zamanlı oluşur ancak düşünmeye güç veren dildir.

Humboldt'ta düşünmenin tamamen dile bağlı olmadığını açıklamak için, eklemli düşünme ve ilkel düşünme arasında ayırım yapmak gerekir. İlkel düşünme; kavramsal ve öz bilincin olmadığı hayvanlarla bebeklerde görülen duyusal farkındalık durumudur. Eklemli düşünmeye kavramsal ve özbilincin olduğu düşünmedir. İlkel düşünmeden eklemli düşünmeye geçişi sağlayan, dikkat ve soyutlamayı öne çıkaran refleksiyondur.¹³ Yani eklemli düşünmeye yol açan duyusal olanla zihinsel olan arasında sentez kurulmasıdır. Bebekler henüz duyusal aşamada olduğundan düşünceleri eklemli değildir. Onlar ancak bilinçlendikçe ve refleksiyon yapabilir hâle geldikçe yani insan

⁹ Brown, *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*, 54, 93.

¹⁰ Wilhelm von Humboldt, *On Language: The Diversity of Human Language Structure and Its Influence on The Mental Development of Mankind*, çev. Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, 54.

¹¹ Humboldt kendi kaynaklarında kullandığını “Articulation” teriminin TDK'daki karşılığı artikülasyondur. Artikülasyon Türkçeye “telaffuz” olarak çevrilmiştir. Ancak telaffuz sözcüğün sadece fonetik unsuru vurguladığı için, Humboldt'un ses ve kavramın sentezi olarak tanımladığı Artikülasyon kavramına karşılık gelmekte yetersiz kalmaktadır. Ses ve kavram sentezi “eklemleme” teriminde daha açık görünmektedir. Ayrıca “Articulation” teriminin “artikülasyon” olarak çevrilmesi durumunda, terimle ilgili “Articulirten” diğer sözcüklerin çevirisi zorlaşmaktadır. Bundan dolayı metin içinde Articulation, “eklemleme”; Articulirten “eklemli” biçiminde Türkçeleştirilmiştir.

¹² Humboldt, *“On Language,”* 56.

¹³ Martin L. Manchester, *The Philosophical Foundations of Humboldt's Linguistic Doctrines*, Amsterdam: John Benjamins, 1985, 33.

dünyasına adım attıkça (konuşmayı öğrenme safhasına denk gelir) eklemli düşünmeye başlar. Humboldt'a göre dil, insanın insan olmasını sağlar. Konuya anadil açısından bakıldığında sanki insan anadilinin yazgisından kurtulamayan bir mahkûm gibi görülebilir ancak dil insanın hapisanesi değil, olanağıdır. Çünkü insana güç veren dil, insan güçlerinin tezahürüdür.

Humboldt gibi Sapir'de dil-düşünce ilişkisini kavram ve ses sentezine bağlar. Ona göre insan, dili iç güdülerinden hareketle oluşturamaz, kültürel olarak edinir. Ateşin keşfi gibi ilkel başarılar ve gelişmeler bile dil olmadan olanaklı değildir. Çünkü dil insan davranışlarının derinine kök salmıştır ve dil "düşüncenin kalıbı"dır.¹⁴ Dilin, düşünmeyle konuşma için kalıplar sunması, kavramların cümleye örtük olarak girmesiyle ilgilidir ve örtük kavramlar analiz edilmelidir. Örneğin "çiftçi ördek yavrusunu öldürdü" cümlesi İngilizcede, mesleği çiftçi olan birinin küçük bir ördeği öldürdüğü şeklinde görselleştirilir. Almancada kavramsal olarak bunun nasıl olduğu; Kwakiutl Indian dilindeyse ördeğin çiftçiye ait olup olmadığı da belirtilir.¹⁵ Dillerin form verdiği kavramlar, dilin örtüsü haline gelir. Dolayısıyla dil-düşünce ilişkisinde belli bir dilin kavramsal örtüsü ele alınmalı ve gerçekliğin ifadesinde dilin sahip olduğu olanaklar göz önünde bulundurulmalıdır.

Sapir'e göre insanın gerçek dünyası, nesnel dünya değildir, dil alışkanlıkları üzerine kurduğu toplumsal dünyadır ve bu dünyanın rehberi dildir. Çünkü dil sosyal süreçler hakkında düşünceleri koşullandırır. Her dil, toplumunun gerçeğini yansıttığından, toplumların dünyası birbirinden farklıdır.¹⁶

Sapir'in öğrencisi Whorf'a göreyse insanların ne düşündüğü, nasıl düşündüğü ve düşünceleri arasındaki farklılıklar, psikolojinin ve sinir biliminin değil, kültürel araştırmaların konusudur. Düşünmenin analizi beynin biyolojik işlevlerinden çok, derin dilbilimsel analizi gerektirir, çünkü düşünme, dilsel; dilse kültürel bir fenomendir. İnsan dilin içinde yaşamaktadır ve onu çevreleyen dilsel güçlerin farkında değildir. Düşünce, dilde gerçekleşir. Düşünmenin ne olduğu ancak karşılaştırmalı dil incelemesiyle ortaya çıkarılabilir. Farklı diller; iletişim biçimlerini ve kategorilerini kültürel olarak düzenler, doğayı analiz eder, ilişki ve fenomen türlerinin fark edilmesini sağlar, sorgulamayı yönlendirir,

¹⁴ Edward Sapir, *Language: an Introduction to The Study of Speech*, New York: Harcourt, 1921, 4, 21-23.

¹⁵ James Underhill, *Humboldt, Worldview and Language*, Edinburg: Edinburg University Press, 2009, 28.

¹⁶ Edward Sapir, *Language, Culture, and Personality*, Editör David. G. Mandelbaum, Berkeley, Los Angeles, California: University of California Press, 1949, 68-69.

bilinci inşa eder ve her dil bunları gerçekleştirmek amacıyla farklı sistemler ortaya koyar.¹⁷ Dil, deneyimleri, duyguları, düşünceleri biçimlendirir. Sözcüklerin varlığı, düzeni ve söz dizimi, düşünmeyi etkiler. Böylece aynı gerçeklik dillerin her birinde -kişiyi gerçekliğin farklı ilişkilerine odaklanmaya yatkın hale getirdiğinden- farklı ifade edilebilir.¹⁸ Bu da dilsel görelilik ilkesinin önemli kavramlarından “dünya görüşü” ile ilişkilidir.

Dünya Görüşü ve Kültür

Humboldt, tarihin canlı kayıtları ve halk zihniyetlerinin deposu olan dil çeşitliliğini temele koyar. 20. yüzyılın başında Whorf, gerçekliğin, bilimde ele alındığı gibi nesnel, evrensel olmadığını söyleyerek dil-deneyim ilişkisini gündeme getirir¹⁹ ve gerçekliği dile teslim eder. “Dilin taşıdığı dünya görüşü” ifadesiyle; dünya anlayışları ve kavrayışlarının dillere ve kültürlere göre değiştiği anlatılır. Humboldt, Sapir ve Whorf’un düşüncelerini detaylandırmadan önce “dünya görüşü” kavramı tanımlanmalıdır.

Kökene Almanca olan kavramın anlamıyla ilgili bazı belirsizlikler vardır. Çünkü Almancada “dilsel dünya görüşünü ifade eden “Weltansicht” ile ideolojik dünya görüşünü ifade eden “Weltanschauung” ayrımları, Türkçede ve İngilizcede bulunmamaktadır. İngilizcede iki kavram da “worldview” olarak çevrilmiş ve Türkçede bu kullanım devam ettirilmiştir.

Weltansicht, bireyin dünyayı anlarken kullandığı kavramsal çerçeveyi, toplumun ortak dünya anlayışını ve geleneksel inançlarını ifade ederken; Weltanschauung, aynı dilsel toplulukta farklı dünya görüşlerinin benimsenmesi anlamına gelmektedir.²⁰ Yani Weltansicht, bireyin diğer bireyler ve toplumla ortaklığını ifade eder. Ortaklığın kaynağı dil ve kavramlardır. Weltanschauung ise aynı toplumdaki bireylerin farklılaşmasını ve düşüncelerinin aynı olmamasını sağlar.

Dünya görüşü UNESCO gibi uluslararası kuruluşlar, Avrupa Birliği gibi siyasi kurumlar ayrıca sosyolog, tarihçi ve kültür düşünürleri tarafından kültürel

¹⁷ Whorf, *Language, Thought and Reality*, 65-68, 252.

¹⁸ Peter Mosenthal, “Language and Thought,” *Theory Into Practice*, 14(1975): 307-308, Erişim Tarihi: Temmuz 28 2022, doi:10.1080/00405847509542592.

¹⁹ John A. Lucy, “Through the Window of Language: Assessing The Influence of Language Diversity on Thought,” *Segunda Epoca*, 20, no 3(2005): 300-301.

²⁰ Underhill, *Humboldt, Worldview and Language*, 121.

perspektifi ifade edecek şekilde kullanılsa da,²¹ bugün sıklıkla, siyasi ve toplumsal çıkarımlarla dolu “ideoloji” kavramıyla ele alınmaktadır. Böylece kültürün gündelik pratiklerle şekillenebileceği düşüncesi ihmal edilmiştir.²² Bunun nedeni Nazi döneminde Weltanschauung teriminin siyasi ve ideolojik anlamlar yüklenerek, bağlamından kopararak kullanılmasıdır.²³ Whorf, Weltanschauung’u dilsel boyutunu gözeterek kullanmıştır. Humboldt, Weltansicht ve Weltanschauung ayrımını korumuştur.

Humboldt’a göre her dilin, kendine özgü bir dünya görüşü (Weltansicht) vardır. “Dil, insan ile insanı içten ve dıştan etkileyen doğa arasına girer. Nesnel dünyasını özümsemek ve işlemek için kendisini ses dünyasıyla çevreler.”²⁴ Dil, insan ve dünya arasında içsel bağlantı kurar, onları ayırmaz, zihinde bütün hale getirir. Çünkü dil, doğadaki maddi öğeleri alıp, onları biçimlendirir. Sözcük, bilincin kopyası değildir, doğanın bilinçte üretilmiş resmidir.²⁵ Bilinç, dilin gerçeklikle temasına ve bireyselliğine bağlıdır. Dil, zihinsel ve duyusaldır; nesnel gerçekliği ve öznel içselliği inşa eder. Bilinç, bu dilsel iskelet etrafında edimselleşirken, kendine özgü kültürü yaratır.²⁶

Humboldt’a göre tüm diller, zihnin (Geist) tezahürüyle doğmuştur. Dilin ögesi olan seslerin, zihinsel formla damgalanmasıyla diller çeşitlenir. Çünkü zihinler de birbirinden farklıdır. Hem bireysel hem toplumsal yönü bulunan dil, Humboldt’un birey olarak gördüğü her ulusun zihni tarafından farklı biçimlendirilir. Uluslar birbirlerinin karşısında bireyken, kendi içlerinde tutarlı bütünlüklüdür. Bu bütünlüğü mümkün kılan, dilin taşıdığı ve ulusla dilin karşılıklı gelişimini sağlayan “dünya görüşü” (Weltansicht) dır.

Weltanschauung olarak dünya görüşü, insan tarafından yaratılmıştır ve Humboldt’a göre dile tepki verir.²⁷ Sonuçta Weltansicht, kendi yarattığı Weltanschauungu kapsar. Çünkü zihin, dünya algılarının hepsinde etkindir ve zihinle dil her zaman beraberdir.

Dilin dünyayı biçimlendirme gücü, algısal süreçlerle düşünmeye etkisi, bu etkinin her dilde farklılaşması ve her dilin kendine özgü sabit yapısının bulunması düşünceleriyle Humboldt, dilsel göreliliği öncelemiştir. Onun dilsel

²¹ Underhill, *Humboldt, Worldview and Language*, x.

²² Hill ve Mannheim, “Language and World View,” 381-382.

²³ Underhill, *Humboldt, Worldview and Language*, 139-140, 145.

²⁴ Humboldt, “*On Language*”, 60.

²⁵ Humboldt, “*On Language*”, 59-61.

²⁶ Taylan Altuğ, “Bedia Akarsu Armağanı” içinde Dil ve Bilinç, ed. Betül Çotuksöken ve Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2000, 282.

²⁷ Humboldt, “*On Language*,” 140.

görelilik anlayışı; dillerin kendi içinde nesnelleştirdiği dünyaları olduğudur.²⁸ Nesnelleştirilmiş dünyalar ulusal karakterle ilgilidir.

18. yüzyıldan önce ulusal farklılıklar, “doğal çevre” bağlamında açıklanırken; 18. ve 19. yüzyılda ulusların karakter farklılıkları, Humboldt’ta da görüldüğü gibi, dil üzerinden açıklanır.²⁹ Bunun nedeni 18. yüzyıla doğru yeni dillerin keşfedilmesi ve Fransız Devrimidir. Humboldt, döneminin entelektüel ve toplumsal gelişmelerinden etkilenir fakat Fransız Devrimindeki ulusçuluk fikrinden daha farklı düşüncelere sahiptir. Çünkü Humboldt’un dilbilimsel çalışmalarının kapsamı, oldukça geniştir; topluluk/kabile/ulus olarak nitelendirdiği yerlilerin dilini içine alır.

Ulus-dil ilişkisi 20. yüzyılda kültür-dil bağlamında tartışılır.³⁰ Sapir, çevre kavramını ele alıp, dil-kültür bağlantısı açısından değerlendirmiştir. Sapir’e göre, insan yaşamı ve kültür, çevreye indirgenmemelidir ama çevrenin dile etkisi, göz önünde bulundurulmalıdır. Çevresel etkinin kültürel olarak duyulabilmesi için, sosyal güçler tarafından desteklenip dönüştürülmesi gerekir. Fiziksel çevre ancak sosyal çevrenin ona ilgisi oranında dil ve kültürü etkiler. Çevrenin dile etkisi sözcük dağarcığında ortaya çıkar. Dildeki sözcükler: topluluğun dikkatini çeken şeyleri, fikirlerini, ilgi alanlarını ve uğraşlarını ortaya koyar.³¹ Örneğin Nootka Kızılderilileri ve Southern Paiute’sis kıyıda yaşayan topluluklar olmasına rağmen; Nootka deniz hayvanlarıyla ilgili, Southern Paiute ise nehir yatağı, ışık alan dağ gibi coğrafi betimlemeler yapan zengin sözcüklere sahiptir.³² Benzer fiziksel çevrelerde yaşayan toplulukların dillerindeki farklılık, sözcüklerin fiziksel çevre değil, sosyal çevre tarafından belirlendiğinin örneğidir. Yani fiziksel çevrenin dile etkisi sosyal çevrenin gerisindedir.

Sapir, dille kültürü beraber ele alır. Dil doğrudan deneyimle iç içedir, hem deneyimin keşfine yardım eder, hem keşfi geciktirir. Yardım ve engelleme süreçlerinin ayrıntıları, farklı kültürlerde farklı anlamlarda depolanır. Kültürel kalıpları taşıyan dil, kültürü; dilbilimse, kültürün psikolojik coğrafyasını anlama konusunda rehberlik eder. Çünkü pek çok nesnenin ve düşüncenin yayılımı terminolojileriyle bağlantılıdır ve terimler gözetilerek bunlar üzerinde çalışılabilir. Dolayısıyla dil, kültürü anlamının rehberidir.³³ Dahası dil kültürel

²⁸ Brown, *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*, 116.

²⁹ Brown, *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*, 70.

³⁰ Brown, *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*, 70.

³¹ Sapir, *Language: an Introduction*, 226-228.

³² Edward Sapir, “Language and Environment,” *Am. Anthropol.* 14, no 2 (1912): 229.

³³ Sapir, *Language, Culture, and Personality*, 15, 8, 74, 68, 70.

gelişimin önkoşuludur. Kültürel içerikler dille ifade edilir ve kültürel olan her şey dilin içindedir. Kültürel deneyim arttıkça, dil genişler. İnsanlar kültür denilen ortak anlayışa katılmak için, verili olanı aşır, fiili olanla iç içe geçirebileceği yenedünyalar yaratma gücüne sahiptir. Örneğin hayatında hiç fil görmemiş biri, tereddüt etmeksizin filden bahsetmeye devam etmektedir.³⁴ Dolayısıyla insan, kültür dünyasını genişletmek için, deneyimlemediği dünyayı bile kavramlar yoluyla varedebilir. Kültürel gelişimde dilin etkisi böylesine büyüktür.

Sapir dilin yarattığı dünya görüşü konusuna Whorf'tan daha temkinli yaklaşır.³⁵ Sapir'e göre dil, toplumu konuşma alışkanlıkları yoluyla bir araya getirir. Ses ve kavram birleşimine dayanan konuşma alışkanlıkları, dilden dile değişir ve bu kavramsal görelilikle ilgilidir. Öğrencisi Whorf onun düşüncesini geliştirerek dilsel görelilik ilkesini ortaya koyar.

Whorf'a göre anadil; düşünceyi, algıyı ve bilişsel süreçleri etkilemektedir. Bundan dolayı farklı kültürler aynı fenomeni farklı biçimlerde, farklı niteliklerini öne çıkararak adlandırmıştır. Whorf bu durumu şöyle açıklar:

“Doğayı anadillerimizin belirlediği çizgiler boyunca inceleriz. ... Dünya, zihnimiz tarafından organize edilmesi gereken kaleydoskopik bir izlenim akışı içinde sunulur ve bu, dünyanın, büyük ölçüde zihnimizin dilsel sistemler tarafından temsil edildiği anlamına gelir. Doğayı parçalara ayırırız, kavramlar halinde düzenleriz ve ona anlamlar yükleriz. Çünkü konuşma topluluğumuz boyunca geçerli olan ve dilimizin kalıplarında kodlanmış bir biçimde, onu bu şekilde düzenlemeye yönelik bir anlaşmanın taraflarıyız. Bu anlaşma, üstü kapalı ve belirtilmemiş bir anlaşmadır ancak şartları kesinlikle zorunludur. Anlaşmanın belirlediği verilerin organizasyonuna ve sınıflandırılmasına üye olmak dışında hiçbir şekilde konuşamayız”.³⁶

Zorunlu olarak taraf olunan anlaşmanın temelinde, kendiliğinden oluşmuş, istem dışı dil kalıplarını ve genel olarak dilbilgisi kurallarını ifade eden, dilin arka planı, bulunur. Ancak dilbilgisi dilde örtük olarak bulunduğu insan onun bilincinde değildir. Her dilin kendine özgü biçimselleştirilmiş dilbilgisine Whorf, “dilsel görecelik ilkesi” (linguistic relativity principle) adını verir. Böylece farklı dilleri konuşan kişilerin, kendi dillerine has dilbilgisel

³⁴ Sapir, *Language, Culture, and Personality*, 1, 6-7.

³⁵ Manfred Kienpointner, “Whorf and Wittgenstein. Language, World View and Argumentation”, *Argumentation*, 10, (1996): 476.

³⁶ Whorf, *Language, Thought and Reality*, 212-214.

kurallar tarafından “farklı gözlem türlerine ve dışsal olarak benzer gözlem eylemlerinin farklı değerlendirmelerine yönlendirildiğini” ve sonuç olarak dünyaya ilişkin farklı görüşlere ulaştıklarını söyler. Dolayısıyla diller farklılaştıkça, dil bilgisi; dilbilgisi farklılaştıkça dünyanın algılanması farklılaşır.³⁷ Diller dünyaya ilişkin farklı algılar sunduğundan ve kavramlar dile bağlı olduğundan, burada hem dilsel görelilik hem kavramsal görelilik hâkimdir.

Her dilin deneyimi organize etmek için kullandığı kavramsal sistemi, o dilin kendine özgü dünya görüşünü açığa çıkarır. Whorf’a göre dil bir taraftan gerçekliğe uygun olarak kullanılır. Örneğin herkes aynı takım yıldızını görür ve dile getirir.³⁸ Öte yandan Whorf dilsel görelilik ilkesiyle gerçeklikten dile giden akışı tersine çevirip dilden gerçekliğe giden bir yol açar. Buna olanak verense düşüncenin dile bağlıdır.

Whorf gerçeklik konusunda rölativisttir çünkü dillerin farklı ve ölçülemez kavramsal sistemlere sahip olduğuna inanır. Değer konusundaysa nesnelcidir çünkü objektif gerçeklik olduğuna inanır. Bundan dolayı bazı dillerin diğerlerinden üstün ve bilim yapmak için daha uygun olduğu söyler.³⁹ Örneğin Hopi dili⁴⁰ İngilizceden daha donanımlıdır. Whorf’un bu iki dili karşılaştırdığı “An American Indian Model of the Universe” de “kavramsallaştırma” yerine “yapılandırma”; “dünya görüşü” yerineyse “metafizik” terimlerini kullanır.⁴¹ O, dünya görüşünün, dilde gizlenmiş bir metafizik olarak bulunduğunu söyler. Dillerdeki örtük metafizik, konuşucuları tarafından “yaklaşık olarak açıklığa kavuşturabilir”⁴² ve dilin dışsal gerçeklikten bağımsız olmadığını gösterir.⁴³ Her dil dışsal gerçekliği özgün biçimde tanımlama, bildirme ve betimleme eğilimindedir.⁴⁴

³⁷ Whorf, *Language, Thought and Reality*, 221, 214-215.

³⁸ Max Black, “Linguistic Relativity: The Views of Benjamin Lee Whorf”. *The Philosophical Review*, 68 no 2 (1959): 231.

³⁹ George Lakoff, *Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About The Mind*, Chicago: University of Chicago Press, 1987, 324.

⁴⁰ ABD’nin kuzeydoğusunda yaşayan Hopi yerlilerinin kullandığı dildir.

⁴¹ Farzad Sharifian, “Cultural Linguistics and Linguistic Relativity,” *Language Sciences* 59, (2016): 88, Erişim Tarihi: 28 Mayıs 2021, doi:10.1016/j.langsci.2016.06.002.

⁴² Whorf, *Language, Thought and Reality*, 58.

⁴³ Black, “Linguistic Relativity,” 234.

⁴⁴ Bittle, “Language and Culture Areas,” 254.

Dilsel Görelilik Düşüncesinin Ontolojik ve Epistemolojik Olarak Değerlendirilmesi

Bu bölümde önce yapının kurulmasını sağlayan kavramsal sistemler ve konuyla ilgili deneysel çalışmalar, ardından insan-dünya etkileşiminin yapısı ve dilin rolü değerlendirilerek; görelilik ve nesnellik zıt kutuplar mıdır? Bilişsel süreçler ve kavramsal çerçeveler, dünya algısını farklılaştırır mı? Eğer öyleyse farklılıkları uzlaştırmak olanaklı mı? gibi sorulara cevap aranmaktadır.

Dil felsefesinde; dilin düşünce ve gerçeklik üzerindeki etkisi ve etkinin “bireysel” görüntüsü 18. yüzyıla kadar böylesi bir açıklıkta işlenememiştir çünkü “farklılığı” temele alan bu düşüncelerin söylenebilmesi için Skolastik düşüncenin çözülüp, tümelin yerini bireye bırakması gerekmektedir. Ardından gelen 200 yıl boyunca, ulaşım ve iletişim araçlarının gelişmesiyle “farklı” (kültürler, topraklar, diller) olan keşfedilmeye başlanır. Teknoloji ve bilimdeki gelişmelerle de karşılaştırma için yöntem ve uygulama araçları sağlanır. Böylece 18. yüzyıla kadar felsefi spekülasyona konu olan dil, 19. yüzyılda dilbiliminin ortaya çıkmasıyla yöntemsel olarak ele alınmaya, 20. yüzyıldaysa sosyoloji, antropoloji gibi bilimlerin doğup, dilbilimindeki ilerlemelerle beraber teorinin yanında pratik/deneysel olarak araştırılmaya başlanır.

Dilsel Görelilik, Dilsel Determinizm ve Deneysel Çalışmalar

Dilsel göreliliğin üç ana varsayımı vardır: 1) A ve B iki farklı dildir. 2) A ve B dilindeki farklar A dilinin kültürüyle B dilinin kültürü arasındaki farklılıklarla da ilişkilidir. Bu iki varsayım dilsel göreliliğin “zayıf” versiyonu olarak bilinir. 3) A dilinin yapısı A kültüründeki davranış yapılarını belirler. Buysa dilsel göreliliğin “güçlü” versiyonu olarak bilinir.⁴⁵ Güçlü versiyona göre dil, düşünceyi “belirler” ve bu görüş dilsel determinizm (*linguistic determinism*) olarak adlandırılır. Dilsel göreliliğin zayıf versiyonuysa anadilin düşünme ve algılamayı “etkilediğini” iddia eder ve dilsel görelilik (*linguistic relativity*) olarak adlandırılır.⁴⁶ Bu ayırmadan yola çıkarak Humboldt, Sapir ve Whorf’un düşünceleri yorumlanmalıdır.

Humboldt felsefesinde, birey, düşündüğüyle dile getirdiği arasında boşluk hissederse dil kullanımını değiştirebilir. Bireyin dilini değiştirebilme gücünün az olması onun tamamen güçsüz olduğunu göstermez. Humboldt, birey-dil ilişkisini ulusal dil bağlamında ele alır ama insanlarda ortak dil yetisi

⁴⁵ Brown, *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*, 10-11.

⁴⁶ Kaye, “Linguistic Relativity,” 118.

olduğunu ve dillerin ortak kökeni olduğunu da savunur. Dillerin çeşitliliği buna engel değildir.⁴⁷ Dolayısıyla Humboldt dilsel determinizmi savunmamaktadır. Dahası -dilsel determinizm de iddia edilen- koşullandırma bir şeyi ve ondan farklı başka bir şeyi gerektirir. Oysa Humboldt'a göre dil, düşünme ve ulus, insanın hayal edemeyeceği kadar iç içedir. Bunun teminatı dillerin ortak kökenden geldiği inancıdır. Bu köken insanın varlık yapısında bulunan Geist'tir.

Sapir, "dil sosyal süreçler hakkında düşüncemizi koşullandırdığını" söylemesi sebebiyle dilsel determinist olarak görünebilir. Ancak hemen ardından dili; kültür, toplum, düşünce ve davranışları anlamak için rehber olarak kabul eder. Eğer dilin rehberliği; düşünceyle kültür yolunu belirleyip onları bu belirmeye sıkıştıran bir şeyse dil zorbadır ve koşullandırandır. Ancak dilin rehberliği; toplumun kültürü ve düşüncesine ışık tutan fenerse, burada dilin koşullandırma gücü değil, etkileme gücü ifade edilmektedir.

Whorf'a bakıldığında, Sharifian, onun alışkanlıklardan yola çıkarak düşünceyi keşfetmeye çalıştığını söyler. Dilsel olarak belirlenmiş düşünce dünyasını kabul ettiğinden dilsel determinizm içinde değerlendirilmelidir.⁴⁸ Dufva'ya göre bu onu yanlış okumaktır çünkü Whorf'a göre dil ve düşünme iki ayrı şey olmamakla birlikte, aralarında nedensel ilişki ya da birinin diğerini belirlemesi söz konusu değildir. Dil, insanın düşünme yollarından biridir⁴⁹ üstelik en önemlisidir.

Sonuç olarak Humboldt, Sapir ve Whorf dilin düşünceyi "koşullandırdığını" ima etmemiş, dilin düşünce üzerindeki "etkisini" vurgulamışlardır. Ayrıca dilsel determinizm; dilin düşünceye sıkı sıkıya bağlanmış olduğunu söylerken, düşünce-dünya arasındaki bağları gevşetir.⁵⁰ Dahası düşüncenin dil tarafından belirlendiğini iddia eden determinist yaklaşım, yaratıcı düşünceyi engeller.⁵¹ Fakat her üç düşünürde dile yaratıcılık atfeder. Özellikle Humboldt dil teorisini estetikle birleştirip, hayal gücünü temele koymaktadır.

Dilsel determinizm, dilsel görelilik düşüncesini reddetmek isteyenlerin okumalarından biridir ve bu okuma doğru değildir. Dil, düşünceyi etkileyebilir.

⁴⁷ Brown, *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*, 118-119.

⁴⁸ Sharifian, "Cultural Linguistics and Linguistic Relativity," 88.

⁴⁹ Hannele Dufva, "Language, Thinking and Embodiment: Bakhtin, Whorf and Merleau-Ponty." İçinde *Bakhtin Perspectives on Language and Culture: Meaning in Language, Art and New Media*, ed. Finn Bostad et al., New York: Palgrave Macmillan, 2004, 137.

⁵⁰ Phillip Wolff ve Kevin J. Holmes, "Linguistic Relativity," *Cognitive Science*, 3(2011): 254-255, Erişim Tarihi: Haziran 28, 2022, doi:10.1002/wcs.104.

⁵¹ Underhill, *Humboldt, Worldview and Language*, 11.

Önemli olan, dilsel çeşitlilikten ve bilişten yola çıkarak bu etkinin türünü ortaya koymaktır.⁵² Bunun için anadilin düşünce ve algı üzerindeki etkisini araştıran deneysel çalışmalar incelenmelidir.

Boroditsky, anadilin düşünceye etkisini göstermek için; zamanın dikey olarak ifade edildiği Mandarin diliyle zamanın yatay olarak ifade edildiği İngilizceyi⁵³ karşılaştırdığı deneysel bir çalışma yapar. Deneyde, anadili Mandarin olan kişilerin İngilizce konuşurken bile, zamanı dikey olarak düşünmeye devam ettikleri sonucuna ulaşılmıştır. Ancak anadilin bu etkisi, ikinci dil öğrenme yaşının küçülmesiyle azalmaktadır. Düşünceyi etkileyenin dil mi yoksa kültür mü olduğunu araştırmak içinde İngilizce konuşanlara Mandarin dili öğretilir ve zaman görüşlerinin yataydan dikeye kaydığı görülür. Boroditsky'e göre dil, soyut düşünmeyi geliştirmek için güçlü bir araçtır çünkü soyut kavramlar edinme ve onlara nihai şekli verme, duyuşal deneyimden ziyade, doğrudan dil deneyimiyle ilgilidir. Zamanın hareket yönü gibi duyuşal deneyimden bağımsız olaylarda, dil, konuşmacılarının düşüncelerini şekillendirmede önemli rol oynamasına rağmen örneğin renk gibi daha somut alanlarda aynı sonucu vermeyebilir.⁵⁴ Gerçekten Boroditsky'nin iddiası doğru mudur? Zamandan daha somut algılanan, görme duyusuna hitap eden renkler neden bazı dillerde detaylı kavramsallaştırmalarla ortaya konurken, diğer dillerde renk bildiren sözcük sayısı bu detaylardan yoksundur?

Bu konuda İngilizce ve Yeni Gine'nin Dani dili arasında yapılan renk sözcükleriyle ilgili çalışmalar önemlidir. İngilizcede on bir temel renk ifadesi varken; Dani dilinde iki temel renk ifadesi vardır. Rosch 1973 yılında Berlin ve Kay'ın belirttiği kırmızı, mavi, yeşil gibi "odak renklerin" Dani dili kullanıcıları tarafından öğrenilip öğrenilmeyeceğini araştırır ve bu insanların odak renkleri hatırlayıp öğrenmekte zorluk çekmediği ancak odak dışı renklerde zorlandıkları sonucuna ulaşır.⁵⁵ Renk sözcüklerinin az olduğu diller, renkleri detaylandırmada daha başarısız olabilir ama tüm insanlar renkleri aynı şekilde

⁵² Batisti, "Is Linguistic Relativity a Kind of Relativism?," 420-421.

⁵³ Zamanı yatay algılamak, geçmiş-şimdi ve gelecek bölümlerinin genellikle düz yatay bir çizgi üzerinden anlaşılmasıdır. Zamanı dikey olarak algılamak bu yatay çizgiyi dik konuma getirmektir. Böylece zaman belirlemede ön-arka, aşağı-yukarı gibi nitelendirmeler artar. Mart ve Nisan aylarını düşünelim; İngilizce ve Türkçe konuşanlar için Mart nisandan önce Nisan marttan sonra gelirken; Mandarince konuşan kişiler için Mart nisanın yukarısında Nisan martın aşağıda düşünülür. Araştırmaya göre zamanı dikey algılayanlar Mart ve Nisan sıralamasını daha hızlı yapmaktadır.

⁵⁴ Lera Boroditsky, "Does Language Shape Thought?: Mandarin and English Speakers' Conceptions of Time", *Cognitive Psychology*, 43 (2001): 19-20, Erişim Tarihi: Temmuz, 18, 2022, doi:10.1006/cogp.2001.0748.

⁵⁵ Lakoff, *Fire, and Dangerous Things*, 310.

algılar. Çünkü insanlar aynı görme sistemini paylaşır ve bu durum dil farklılıklarından etkilenmez.⁵⁶ Ancak 2008 yılında Stanford, MIT ve UCLA gibi üniversite üyelerinden oluşan ekibin mavi için iki farklı sözcüğe sahip Rusçanın, konuşmacılarının renk algısını nasıl etkilediğiyle ilgili araştırması ve diğer çalışmalardan elde edilen bulgular, dilin görme yeteneğini etkilediğini göstermektedir. Renklere ilişkin ayrıntılı isimler zihne birtakım alışkanlıklar kazandırdığından, insanlar renkleri ayırt etmekte daha duyarlı hale gelmiştir. Örneğin Ruslar “mavi” ve “lacivert” arasında yaptığı ayırım sayesinde, İngilizlere göre renk tonları içinde istenilen rengi bulmada daha başarılı olmuşlardır.⁵⁷ Renk deneylerinden elde edilen kanıtlar, dilin anlamsal kategorilerinin bilişi etkileyebileceği yönündedir.⁵⁸

Konuyla ilgili başka deneysel çalışmalar da mekân-yön bildiren ifadelerle ilgilidir. Örneğin Avusturalya Aborijin dili olan Guugu Yimithirr’de “ben merkezli” ön, arka, sağ, sol gibi yön bildiren sözcükler bulunmaz. Onlar coğrafi yönleri merkeze alarak kuzey, güney, doğu, batı sözcükleriyle yönlerini bulurlar.⁵⁹ Yön tarifi 1980’li yıllarda Stephen Levinson tarafından keşfedilmiştir. Bu dili konuşanlar, zihinlerinde her şeyi çevreleyen bir haritayla dolaşmakta ve böylece nesne konumuyla, nesnelerin uzamsal hesaplamasını yüksek kesinlikle belirleyebilmektedir.⁶⁰ Onlar “pencerenin solunda” demek yerine “pencerenin kuzeyinde” der. Aynı olayı anlatmak için aradan çok uzun bir süre geçmiş olsa da nesnenin yerini belirlerken kullandığı anayönleri hatırlamak zorundadır. Bu dil konuşmacılarına her mekânda yönlerini bulmalarını sağlayacak gelişmiş bir yön duygusu kazandırıp, onlarda dolaylı olarak coğrafi hafızaya yol açar. Dolayısıyla onlar nesnelerin mekanını bizden farklı algılar ve daha açık hatırlar. Kazanılan konuşma alışkanlıkları, kişilerin mekânsal düşünme tarzını etkilediği, zihinsel alışkanlıklar yaratabilecek güce erişebildiği için yön bulma yeteneğiyle hafıza örüntüleri yaratabilir.⁶¹

Bu deneyler “dillerin; düşünceye, davranışa ve dünya algısına etkisi var mıdır?” sorusunu cevaplamayı amaçlar. Eğer dillerin konuşmacılarını

⁵⁶ Paul Bloom ve Frank C. Keil, “Thinking Through Language”. *Mind & Language*, 16 no 4 (2001): 355.

⁵⁷ Guy Deutscher, *Dilin Aynasından*, çev. Cemal Yardımcı, İstanbul: Metis Yayınları, 2019, 222-223.

⁵⁸ Julia M. Penn, *Linguistic Relativity versus Innate Ideas: The Origins of the Sapir- Whorf Hypothesis in German Thought*, Hague. Paris: Mouton, 1972, 39.

⁵⁹ Deutscher, “*Dilin Aynasından*,” 167-168.

⁶⁰ Zoltan Kövecses, “Culture and Language,” *Studia Slavica Hung*, 55 (2010): 4, Erişim Tarihi: Haziran 26 2022, doi:10.1556/SSLav.55.2010.2.x.

⁶¹ Deutscher, “*Dilin Aynasından*,” 174-178, 189, 194.

birbirinden farklı sosyal dünyalara yönlendirdiği düşünülüyorsa, diller ve kültürler arasında ölçülemezlik olduğu⁶² ve bir dilin kavramsal sisteminin diğeriyle karşılaştırılmayacağı sonucuna ulaşılabilir.⁶³ Öyleyse tartışılması gereken; yapılmış deneylerin geçerliliği ve ölçüt problemidir.

Ölçme yapabilmek için ölçülecek olanın tanımlanması gerekir. Ancak görelilik tarihsel düzlemde farklı biçimlerde ortaya konduğundan, mantıksal açıdan tek ve gerçek bir özü olmadığından tanımının yapılması zordur.⁶⁴ Dahası “ölçülebilirlik” tartışmalarında, ölçmenin türü ve hangi ölçütle ölçme gibi konular da açıklığa kavuşmuş değildir.⁶⁵ Birden çok ölçülebilirlik ölçütünün olması ve çalışmanın hangi ölçüte göre yapıldığıyla ilgili açıklama getirilememesi, deneysel çalışmaların doğruluğunun denetlemesindeki temel sorundur.

Dahası çalışmaların genellikle kişinin anadili üzerinden yapılması, ulaşılan sonuçların geçerliliğini o dille sınırlar. Ayrıca bu çalışmalar, dilden bağımsız düşünme konusunda fazla veri sağlamaz. İkincisi; eğer çalışmada iki farklı dil karşılaştırılıyorsa, yönergelerde kullanılan sözcükler iki dilde de aynı anlama gelmeyebilir. Örneğin “hangisi aynıdır?” sorusunda; “aynı” sözcüğünün “özdeş” ya da “benzer” anlamlarına yakınlığı bile, katılımcının farklı davranmasına neden olabilir. Üçüncüsü; benzer olanı bulma vb. dilsel olmayan test görevlerinde katılımcılar, anadillerindeki ayrımlardan hareketle bilinçli karar verebilir.⁶⁶ Bu sınırlar dilin düşünceye etkisinin deneysel olarak sınanmasını engelleyebilir. Ayrıca dillerin ayrı dünyalar olduğunu ve özgün dünya görüşleri taşıdığını doğrulamanın yolu yoktur çünkü sınama için tüm anadilleri, o dillerin konuşucuları gibi bilmek gerekir⁶⁷ ve bu neredeyse imkânsızdır. Öyleyse deneysel olarak kanıtlanamayan dilsel görelilik düşüncesi neden felsefenin ve bilimin gündeminde bu kadar uzun süre kalmıştır?

Nesnellik Karşısında Görelilik

Günümüzde görelilik kuramlarının aşkın ahlaki normları ve apriori kategorileri başarılı biçimde alt ettiği düşünülür. Dilsel görelilik de, kültürel evrenselleri bir tarafa bırakıp, her kültürün kendine has özelliklerinin özgün

⁶² Batisti, “Is Linguistic Relativity a Kind of Relativism?,” 424.

⁶³ Batisti, “Linguistic Relativity and its Relation to Analytic Philosophy,” 202.

⁶⁴ Batisti, “Is Linguistic Relativity a Kind of Relativism?,” 423.

⁶⁵ Lakoff, *Fire, and Dangerous Things*, 322.

⁶⁶ Boroditsky, “Does Language Shape Thought?,” 2-3.

⁶⁷ Underhill, *Humboldt, Worldview and Language*, 9.

yöntemlerle ortaya konması gerektiğini düşünen kültürel görelilik savunucularına empirik temel sağlar.⁶⁸ Burada bahsedilen üç farklı görelilik türü vardır; etik görelilik, kültürel görelilik ve dilsel görelilik. Öyleyse “dilsel görelilikteki “görelilik” diğer görelilik biçimleriyle aynı şeyi mi ifade eder? ve Whorf’un benimsediği görelilik ne tür bir göreliliktir?” sorularından, önce ikinci sonra birinci soru cevaplanmalıdır.

Dilsel görelilikteki “görelilik” terimi ilk kez 1924 yılında Sapir tarafından kullanılmıştır.⁶⁹ Bu kullanımda, yaptığı çalışmalarla birçok alanı etkilemiş Einstein’ın, 1905-1915 yıllarında ortaya koyduğu “görelilik teorisinin” etkisi büyüktür. Hatta Whorf fizik ve bilimdeki gelişmeleri yakından takip edip, onlara “gerçekler hakkında yeni düşünme yolları” der.⁷⁰ Whorf MIT’de kimya eğitimi görmüş, sonradan -fabrikalardaki yangınları incelerken- dil ve anlam gibi konulara yönelmiştir. Dolayısıyla o kimya, fizik gibi bilimlere yabancı değildir. Metinlerinde yer yer Newton’a atıflar yapar. Bilim dünyasındaki gelişmeleri yakında izlemiş, hatta dilbilimiyle doğa bilimleri ve matematiği karşılaştırmıştır.⁷¹

Whorf Einstein’ın görelilik kuramıyla dilsel görelilik ilkesi arasında benzerlik kurar. Einstein’e göre bir taraftan her gözlemci için ışık hızı aynıdır, bu mutlak zamandır; diğer taraftan “an” her gözlemci için görelidir. Ben şu an x işini yapıyorum derken “şu an” ifadesinde mutlak zaman yerini göreliliğe bırakır. “Whorf tarafından önerilen analogi, ‘gözlem’ eyleminin gerçekleştiği herkes için, görünüşte mutlak bir referans noktası yani dış dünya olmasına rağmen, yine de dillerde yargıları ifade etmenin farklı yolları olmasıyla ilgilidir.” Yani dünya herkes için aynıdır fakat konuşulan dil aynı olan dünyanın göreliliği algılanmasını sağlar.⁷² Buradan yola çıkarak Whorf’un “kaleydoskopik etki” ifadesi; her dil konuşucusunun zihninde bir kaleydoskop olduğu ve böylece aynı tür taşı bile farklı biçimlerde görebilecekleri şeklinde yorumlanabilir. Taş aynı taştır, onun nesnelliklerine şüphe yoktur fakat taşın nitelikleri farklı algılanmaktadır.

Sapir ya da Whorf, bugün sanıldığı ve söylendiği kadar görelilik taraftarı değildir. Onlar dilsel ve kültürel tikellerin evrenselleşmesini kabul eder.⁷³ Bu ikinci sorunun cevabıdır. Whorf, fizikteki görelilik kuramından

⁶⁸ Penn, *Linguistic Relativity versus Innate Ideas*, 11, 55.

⁶⁹ Batisti, “Linguistic Relativity and its Relation to Analytic Philosophy,” 206.

⁷⁰ Whorf, *Language, Thought and Reality*, 220.

⁷¹ Ayrıntılı açıklama için: Whorf, *Language, Thought and Reality*, 230-231.

⁷² Batisti, “Is Linguistic Relativity a Kind of Relativism?,” 417-419.

⁷³ Hill ve Mannheim, “Language and World View,” 383.

etkilenmiş ancak dilbilimiyle doğa biliminin farkını göz önünde tutarak göreliliğe yeni karakter kazandırmıştır. Whorf'tan sonra özellikle antropolojik çalışmalarda sıkça yer verilen, ancak kökleri 18. yüzyıla dayanan kültürel görelilik, dilsel görelilikle birlikte işlenmeye başlanmıştır. Dahası Whorf önceki felsefi tartışmalarda da ele alınan kavramsal göreliliği, dilsel göreliliğin merkezine koyar. Özünde dil, düşünce, kültür ilişkisini araştıran dilsel göreliliğin her kilit kavramına görelilik atfetmesi onun tanımını yapmayı zorlaştırır. Böylece yukarıda sorulan birinci soruya geri dönülür.

Dünya görüşü, kültür ve kavramsal sistem göreliliğinin bazı çerçeveleridir.⁷⁴ Dünya görüşü kavramı -yukarıda açıklandığı gibi- yanlış çevirinin kurbanı olmuştur. Kültür hem muhafazakâr gelenekçilerin elinde suistimale açık hale gelir hem de etik ve politik görelilik biçimleriyle ilişkilendirilir. Kavramsal sistemlerin çeşitliliğiyle, dil-düşünme etkileşimiyle ilgili olduğundan, kavramsal göreliliğe neden olur.

Kavramsal görelilik bazen hiçbir ortak kavram olmaması, bazen kavramlar arasında bazı örtüşmeler olsa da çoğunun farklı olması bazen de çoğu kavram aynı, azının farklı veya birinin farklı olmasını ifade eder.⁷⁵ Kavramsal görelilikle ilgili bu belirsizliğin yanında, göreliliğin ilişkilendirildiği alanların çeşitli olması da başka zorluklara neden olur. Görelilik bazen etikle ilişkilendirilir ve nesnellikle görelilik iki ayrı uçmuş gibi gösterilir. Buna göre "kavramlar nesnel olarak sabit değilse, görelilik olmalıdır. Kavramsal göreliliğin bedeli, mutlak etik değerlerin yokluğudur." Burada kavramsal görelilikle ahlaki görelilik birbirine karıştırılmıştır. Ayrıca "ya nesnelcilik ya da görelilik" düşüncesindeki "ya/ya da" mantığı doğru değildir.⁷⁶ Kavramsal görelilikle etik göreliliği birbirine karıştırmamak ve görelilikle nesnelliği karşı karşıya getirmemek için dilsel görelilik tanımına ihtiyaç vardır. Dilsel görelilik; dil, dünya, insan ilişkisini kültür ve düşünme kavramları üzerinden değerlendirirken merkezine "değişim ve çeşitliliği" koyar. Görelilik değişimi ima eder çünkü dünya, dil ve insan değişir, faaliyet halindedir dolayısıyla çeşitlidir. Bunlar birbirine göre belirlenmiş alanlar değildir, iç içedir ve sürekli etkileşim içindedir.

⁷⁴ Peter Fristedt, "Relativism and The Conversation of The World". *The Philosophical Forum*, 49 no 3 (2018): 381.

⁷⁵ Lakoff, *Fire, and Dangerous Things*, 307.

⁷⁶ Lakoff, *Fire, and Dangerous Things*, 304, 326.

Dillerin Çeşitliliği Dünya Deneyimini ve Bilgisini Farklılaştırır mı?

Her dil aynı fiziksel dünyayı işler ama gerçekliğe ulaşmanın farklı yollarını inşa eder. Her dilin gerçeği farklı şekilde sunduğu iddiasına sıklıkla verilen örneklerden biri Eskimoların dillerinde karı ifade eden sözcük sayısının çokluğudur. Oysa herhangi bir deneyim alanında uzman olan herkes, alanları hakkında geniş sözcük dağarcığına sahip olabilir. Eskimolar karlar içinde yaşadığından bu alanda kültürel olarak uzmanlaşmış ve geniş sayıda sözcük üretmişlerdir. Bunun büyük kavramsal sonuçları yoktur. Çünkü insanlar birbirinden farklı deneyim alanına sahip olabilir ve alanlarının yapısal yönleri kavramsallaştırılabilir.⁷⁷

Dillerin dünya yorumları, farklı detaylara odaklanmalarıyla ilgilidir. Bu da dilin ulus ve çevreyle kurduğu ilişkiye dayanır. Farklı coğrafyalarda yaşayan ulusların dünya algıları birbirinden farklı olabilir. Çevrelerin benzerliği azaldıkça, dünya yorumları ve detaylandırmaları değişmeye başlar. Örneğin okyanus adasında yaşayan ulusun dilindeki kavramlar, çölde yaşayan ulustan farklı olabilir. Ancak bu, bilişsel süreçlerinin tamamen farklı olduğunu göstermez. Manchester'ın da ifade ettiği gibi bu tür örneklerin kapsamı çok dar olduğundan tüm kavramsal çeşitliliği açıklayamamaktadır.⁷⁸ Dahası -yukarıda açıklanan Nootka Kızılderilileri ve Southern Paiute'sis örneğinde olduğu gibi- benzer çevrelerde yaşayan topluluk dillerindeki kavramlar her zaman aynı değildir.

İnsanlar soyut kavramlar konusunda da çeşitliliğe sahiptir. Bir şeyin algılanması, o şeyin ayırt edici özelliğinden hareketle onu anlamaktır. Sözcük şeyin bütünlüğünden değil ayırt edici özelliğinden hareketle onu belirtir ve zamanla sözcüğün belirttiği bu ayırt edici özellik onun anlamı haline gelip, aktarılır. O halde kavramsal çeşitliliğin nedeni, şeyin ayırt edici özelliklerinin dilden dile farklılaşmasıdır. Bu dilsel çeşitlilik için epistemolojik çerçeve sağlar. Şeyin ayırt edici özellikleri; dokunsal, görsel, işitsel vb. olabilir. Örneğin; radyo "işitsel"dir, gürültü çıkaran şey değildir, iletişim aracıdır.⁷⁹ Fakat daha önce radyoyla karşılaşmamış bir topluluk, onu gürültü çıkaran bir şey olarak tanımlayabilir. Onlar radyonun bilgisine ve deneyimine sahip değildir. Ancak onlara radyonun tanımı yapıldığında ve işlevi açıklandığında, ontolojik ve epistemolojik bir anlama kavuşur. Dolayısıyla dillerde bulunan kavramlar, kültürel yaratımın sonucunda ortaya çıktığı gibi, insanın zihinsel yapısına uygun

⁷⁷ Lakoff, *Fire, and Dangerous Things*, 308-309

⁷⁸ Manchester, *The Philosophical Foundations of Humboldt's Linguistic Doctrines*, 94.

⁷⁹ Manchester, *The Philosophical Foundations of Humboldt's Linguistic Doctrines*, 94-99.

biçimde ilgisini çektiği an, her tür deneyim kavramsallaştırılabilir. Kavramın nasıl oluşturulacağı, başka hangi kavramlarla ilişkilendirileceği ve zihinsel semadaki yeri, dilin sunduğu epistemolojik çerçeve tarafından belirlenir. Dolayısıyla diller bilişsel farklılıklara yol açabilir.

Whorf, dil uzmanlarının bile bilişsel kısıtlamaların üstesinden gelemediğini belirtir. Yine de dil bilişsel kafes olarak değil, sonsuzca genişleyen ağ gibi değerlendirilmelidir. Çünkü dilde yeni sözcük sıraları, cümleler, metaforlar oluşturulabilir, sözcüğün ve dilin sistematik, geleneksel kullanımının dışına çıkılabilir. Fakat insanlar dili kullanırken bilişsel yükünü hafifletmek için aynı sözcüklerle dil yapılarına başvurur ve bu, eleştirel düşünmeyle argüman oluşturmayı olumsuz etkileyebilir. Bunun önüne geçmenin yolu, dili sadece ifade olanaklarını sabitleyen ve geleneksel kuralları muhafaza eden, bir sistem olarak görmemektir. Böylece dil ve kültürdeki geleneksel bakış açılarına meydan okunabilir ya da bunlar pekiştirilebilir.⁸⁰

Diller çeşitlidir ama aynı dilin kullanımları da çeşitlilik gösterir; aynı düşüncenin farklı biçimde ifade edilmesi ya da aynı dilde birbirinden çok farklı düşüncelerin ifade edilmesi bunun kanıtıdır. Örneğin Whorf ve Russel aynı dili kullanıp birbirinden çok farklı düşünceler ortaya koymuşlardır. Bu durumda dillerin kendine has “kavramsal sistemi” nasıl yorumlanmalıdır? Black’e göre kavramlar sahip olunan sözcüklerden daha fazladır. Dolayısıyla sadece sözcük dağarcığından bahsederek bilişsel yetiler hakkında hüküm vermek pek güvenilir değildir. Çünkü telaffuz edilen sözcük doğrudan kavramı çağrıştırırken, sözcük telaffuz edilmediğinde yokluk meydana gelecektir. Öte yandan her dilin kendi kavramlar sistemi varsa bir başka dilin kavramlar sistemiyle ilgili çıkarım yapmak, olanaklı görünmemektedir.⁸¹ Kavramsal sistemler arasında radikal farklılıklar olduğu iddiası, farklı dilleri anlamamanın, öğrenmenin ve çevirinin olanağı problemlerini gündeme getirir. Dilsel göreliliğin genel tartışma temaları olan bu konuda, kavramsal sistem ile kavram oluşturma kapasitesi arasındaki farka odaklanmak gerekir.

Aynı deneyim alanını paylaşıp, bunu aynı derecede kavramsallaştıran iki dilde kavramsal sistem farklıdır; aynı deneyimlere sahip oldukları içinse, kavramsallaştırma kapasitesi aynıdır. Bu iki dil arasında çeviri olanaksızken, öğrenme olanaklıdır. Çeviri, iki dilde aynı kavramsal sisteme sahip olduğunda olanaklıdır.⁸² Whorf’a göre de örneğin zaman ve hız kavramlarını farklı tanımlayan farklı kültürden iki bilim adamının anlaşabilmesi ilk başta oldukça

⁸⁰ Kienpointner, “Whorf and Wittgenstein,” 477, 480, 485, 492-493.

⁸¹ Black, “Linguistic Relativity,” 231-232.

⁸² Lakoff, *Fire, and Dangerous Things*, 311, 316.

zordur ancak her biri kullandığı kavramları açıkladığında anlaşılır.⁸³ Dahası Whorf'un araştırdığı Hopi dilinin dünya görüşünü kendi anadilinde ifade edebiliyor olması, diller arasında kavramsal kategorilerin aktarılabilmesinin örneğidir ve bir dildeki düşüncenin başka dile çevrilebileceğini de gösterir.⁸⁴ Örneğin Çekçe "litost" sözcüğünün başka dile çevrilmesi oldukça güçtür. Litost, insanın içindeki zavallılığın birden ortaya çıkması sonucunda doğan acıyı, ruhunun ezilmişliğini ifade eder. Böyle bir ruhsal durumun kavramsallaştırılmadığı Türkçe gibi dillerde, doğrudan litostu karşılayacak sözcük yoktur. Ancak Çekçe bilmeyen biri Türkçe açıklamalarla, sözcüğü anlayabilmekte hatta kendi yaşantısı ve deneyimleriyle ilişkilendirilebilmektedir.

Farklı kavramsal sistemlere sahip, farklı çevrelerde konumlanmış her toplum, kültür ve kişi, dünyayı farklı yorumlayabilir. Ancak yukarıda ifade edildiği gibi görelilik ve nesnellik karşı karşıya getirildiğinden bu yorumlardan öğreneceklerimiz göz ardı edilmiş, öznellik evrenselliğe ulaştırılmaya çalışılmıştır. Oysa tümele ulaşma çabası yerini, tikelleri -çeşitliliklerine zarar vermeden- uzlaştırma çabasına bırakmalıdır.

İnsan dünyayı algılama konusunda benzer yeteneklere sahiptir. Dolayısıyla dil insanın görmesini, işitmesini ya da gündelik gerçekliğin inşasını belirlemeye tam anlamıyla muktedir değildir ama dilsel seçimler olayların farklı görülmesini sağlayabilir. Çünkü her dilin bir dünya perspektifi vardır. Ancak bu perspektifler birbirinden tamamen farklı değildir. Dilin olanakları kullanılarak şey adlandırılır, hakkında konuşulur, böylece belirgin hale getirilir ve deneyimi kolaylaştırılır.⁸⁵ Farklı diller ve kültürlerle karşılaşmak, dünyayla karşılaşmanın farklı perspektiflerini içerdiğinden, kişinin epistemolojik ve ontolojik değişim geçirmesini sağlar.⁸⁶ Sonuçta dilsel görelilikte dil, iletişimin ve anlamının önünde engel değil, aksine çeşitliliği sağlayarak 'ben'i 'farklı' olanla karşılaştırır. Kişi farklı dili ve kültürü kendi dünya görüşünden hareketle anlamasına rağmen bu karşılaşmayla, kendi dünya görüşünün sınırlarını genişletir. Üstelik bu genişleme bireyde kalmaz, giderek bütüne yayılır. Kendi içine kapalı, birey ya da kültürlerden ziyade dışarı açık olanların daha hızlı gelişmesinin nedeni budur. Onlar farklılıkları alıp, işleyip, yeni biçimde ortaya

⁸³ Whorf, *Language, Thought and Reality*, 218.

⁸⁴ Brown, *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*, 35.

⁸⁵ Dufva, "Language, Thinking and Embodiment," 137-138.

⁸⁶ Fristedt, "Relativism and The Conversation of The World," 394.

koyar. Farklılıkları uzlaştırmanın teminatı aynı fiziksel dünyada yaşıyor olmaktadır.

İnsan kendisi, çevresi, eserleri ve canlı-cansız doğayla ilgili bilgilerini, değerlendirmelerini, bakış açılarını söyleyerek “dünya” kavramını kuşatır. Bu kavrayışta dil, eylemler, seçimler, yaşam biçimleri, çevresel ve kültürel farklılıklar vb. etkilidir. Ancak düşünceler, yargılar ve taslaklar dil olmadan olanaklı olmadığından, dil en önemlisidir. Dil dünyayı kendine göre düzenler ve kavrar; dünyayı böler, parçalara ayırır ve değişik biçimlerde bütünleyerek insana sunar. Sonuçta her dil kendine özgü “var dediği ve var ettiği” bir gerçeklik düzeni ortaya koyar.⁸⁷ Dilin kavradığı ve var dediği, dünyayken; var ettiği ve kavrayışta ortaya çıkardığı dünya deneyimidir.

Geçekliğe ilişkin yorumlar içeren dil, bilişsel etkinliğe rehberlik eder. Dil, evrensel olarak kültüre ve zihne aracılık edip, onların etkinleşmesinde ve çeşitlenmesinde rol oynar. Çeşitliliğin etkileri insan yaşamında “doğal” görülmelidir. Çünkü insanın doğal süreci kendi dilinde düşünmesidir. Gerçeklik burada tarafsız, objektif olarak değil, dilin etkilerinin yansımalarıyla birlikte algılanır.⁸⁸ Fakat dilin sunduğu öznel dünya tasarımı, nesnel dünya tasarımını reddetmez. Guugu Yimithirrede ve Türkçede kuzey aynı yöndür ancak bu yönün kullanım biçimi ve dildeki yeri yön algısını farklılaştırmaktadır.

Sonuç

Temelde dil-düşünce bağına açıklayan dilsel görelilik dil-kültür ilişkisiyle ilgilidir. Kültür, insanın tüm yapıp-etmelerini kapsayacak kadar geniştir ve insanın, fiziksel doğanın, çevresinin, kendisinin ve hemcinslerinin bilincine varmasıyla oluşturulur. Düşünme, insani yapıp-etmenin temelidir ama tek başına yeterli değildir. Düşünmenin aktarılması, ifade edilmesi, varlığın sürekli akışkan olan zihinde akıp gitmemesi için dile ihtiyacımız vardır. İnsanın kendi varlığını ortaya koyup, çevresini fark etmesi ve dönüştürmesini, böylece bilinçlenmesini sağlayacak güç, ona dil tarafından verilir. Tüm bunlardan dolayı dil-kültür ilişkisi dil-düşünce ilişkisinde temellenir.

Dil-düşünce ilişkisini ifade eden eklemleme kavramıyla Humboldt dünyanın sözcük ve kavramlar sayesinde dilde biçimlendirildiğini ifade eder. Sapir Humboldt’un düşüncelerini kültürel olarak edinilmiş yapı haline getirir. Dili, düşünme ve davranışların temeline koyar. Ona göre düşünceyi açığa

⁸⁷ Nermi Uygur, *Dilin Gücü*, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 1994, 130-131, 134.

⁸⁸ Lucy, “Through the Window of Language,” 300, 307-308.

çıkarmak için cümlede örtük halde bulunan kavramlar analiz edilmelidir. Whorf kavramsal analizi, dilin arka planı dediği dilbilgisi kurallarına dönüştürür ve düşüncenin açığa çıkması için dilbilimsel analizin gerekli olduğunu söyler. Böylece dilin düşünceye etkisiyle ilgili araştırmaların kapsamı giderek genişlemiş, konu felsefenin yanında dilbilimsel olarak da ele alınmaya başlanmış, teorinin yanına pratik ve deneysel çalışmalarda katılmıştır.

Dilsel görelilik genel olarak dilin, düşünce, eylem ve algı üzerinde etkili olduğunu ileri sürer. Etkinin nedeni ve olanağı "farklılık ve çeşitlilik"tir. Çeşitlilik, insanlıkta bulunan düşünce ve dil yetilerinin kültürel farklılıklara göre ortaya çıktığını; farklılıkta gerçekliğin, insanın çeşitli durumlarına bağlı olmasını ifade eder. "Çeşitlilik olmasaydı da dilin düşünceyle algıyı etkileyebileceği ve herkesin tek dil konuştuğu bir dünyada dilsel görelilik ilkesinin işleyebileceği" argümanına şüpheyile yaklaşmak gerekir. Çünkü dilin etkisi araştırılırken, bir dil değil, birden fazla dil göz önünde bulundurulur ve dil çeşitliliği diller arasında karşılaştırma olanağı sağlamaktadır.

Humboldt'un dille ilgilenmesinin asıl nedeni insanı anlama çabasıdır. İnsan çeşitliliğini zihinlerin çeşitliliğine; zihinlerin çeşitliliğini de dillerin çeşitliliğine bağlayarak "dünya" kavramını temele koyar. Amacı bütünsellikten şaşmadan bireysel olana ulaşmak ve ulaştığında bütünden hareketle bireyi anlamaktır. Onun felsefesi evrensellik/öznellik ve bütünsellik/bireysellik arasında gidip gelir. Bu gidiş gelişler Sapir'de toplum/birey Whorf'ta öznellik/nesnellik tartışması olarak tezahür eder. Nesnel olan hem dilin insan doğasıyla iç içe geçmişliği hem de fiziki doğadır. Göreliliğe olansa zihinlerin ve dillerin çeşitliliğiyle ortaya çıkar. Görelilik, sıkça öznellikle beraber işlenir ve karşısına nesnellik konur. Fakat bu, dilsel göreliliğin kavramlarından biri olan "dünya"nın öznel ve nesnel deneyimini karşı karşıya getirir. Örneğin ağrı, öznel deneyimi ifade ederken; okyanus, herkesin aynı şekilde nesnel deneyimleyebileceği bir varlıktır. Dahası ağrı gibi öznel deneyimler kültürel biçimlenmeye daha yatkınken, okyanusun nesnel deneyimleri kültürel biçimlenmeden daha uzaktır. İşte dilsel görelilik ilkesi bu noktada devreye girer ve özellikle nesnel deneyimlerin üzerine giderek, "herkesin aynı su birikintisini yani okyanusu gördüğünü, orada yüzdüğünü vs. ancak okyanusun niteliklerini belirlerken bazı farklılıklar olduğunu çünkü dilimizin kavramlar yoluyla inşa ettiği detaylandırmanın, o varlık hakkındaki düşüncemizi etkilediğini" ifade eder. Böylece nesnel dünya, öznel-kültürel dünyanın perspektifinden algılanır. Dolayısıyla göreliliğe olansa dünya değil, nesnel olduğu şüphey götürmeyen dünyanın algısı ve deneyimidir. Bu durum aynen renk körlüğünden muzdarip kişinin gökkuşağındaki tüm renkleri görememesine rağmen onu oluşturan yedi rengi inkâr etmemesi gibidir.

Bu anlatılanlardan yola çıkarak dil, kek kalıplarına benzetilebilir. Aynı hamur birbirinden farklı kalıplara dökülüp pişirildiğinde, çeşitli görünümde, yer yer aynı tadı bile alamayacağımız kekler ortaya çıkar. Kek için kullanılan hamurun aynılığı, dil yetisinin insandaki ortaklığı gibidir. Kalıbın inceliğinin, kalınlığının, formunun (yıldız, kare vb. gibi), derinliğinin aynı hamura farklı tatlar vermesi de, dilin düşünceye etkisine benzetilebilir: dil yetisi ortaktır ancak aynı kavramlara ve aynı sözcüklere sahip değildir çünkü her dil, düşünceye kendi formunu damgalar.

Son olarak her ne kadar Whorf dilsel göreliliği ilke olarak kabul etmiş olsa da bu düşüncenin “ilke” sayılması için yeterli kanıt yoktur. Dilin düşünceye etkisini ilkeleştirmek için, insanın varlık yapısı hakkında daha fazla soruşturma yapılması gerekir. Bu nedenle konunun felsefi köklerine inilmelidir. 18. yüzyılın başında yaşamış Humboldt, kendinden önceki dil felsefesini derleyip toparlamış ve dilbilimine yön veren çalışmalar yapmıştır. O, teorik ve pratik çalışmalarıyla, 20. yüzyıl dil felsefesi ve dilbilimine uzanan yolu tek başına açmamış, kendinden önce yapılan çalışmalardan etkilenmiştir fakat metinlerinde doğrudan filozof adı zikretmediğinden etkilendiği kişiler açık değildir. Türkçe, İngilizce ve Almanca literatüre bakıldığında birkaç itiraz dışında (Aarsleff gibi) Humboldt’un Hamann ve Herder’den etkilendiği konusunda -neredeyse- uzlaşmıştır. Öyleyse dil-kültür ilişkisini merkeze koymuş, dilsel görelilik düşüncesiyle işe başlamış bu çalışma dizisinde bir sonraki aşama, insan ve dil ilişkisini Herder açısından ele almak olmalıdır. Bu çalışmanın sonucunda ortaya çıkmış şu sorular; “İnsanla ilgili betimlemeler, dil anlayışını nasıl etkiler? İnsanın varlığını devam ettirmesinde dilin önemi nedir? Deneyimler ve dil arasında nasıl bir ilişki vardır? Kültür oluşturma ve insanın kendini yetiştirme sürecinde dilin rolü nedir?” gelecek çalışmada cevaplanması gereken sorulardır. Ayrıca bu sorular başka araştırmalara da yol açabilir.

KAYNAKÇA

- Altuğ, Taylan. "Bedia Akarsu Armağanı" içinde *Dil ve Bilinç*, ed. Betül Çotuksöken ve Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2000.
- Batisti Filippo. "Linguistic Relativity and its Relation to Analytic Philosophy." *Studia Semiotyczne*, 31 (2017): 201-226. Erişim Tarihi: Temmuz 14, 2022. doi:10.26333/sts.xxxi2.10.
- Batisti Filippo. "Is Linguistic Relativity a Kind of Relativism?." *Paradigmi*, 37(2019): 415-428. Erişim Tarihi: Temmuz 14, 2022. doi:10.30460/95136.
- Bittle, William. E. "Language and Culture Areas: A Note on Method." *Philosophy of Science*, 20 no 4 (1953): 247-256.
- Black, Max. "Linguistic Relativity: The Views of Benjamin Lee Whorf." *The Philosophical Review*, 68 no 2 (1959): 228-238.
- Bloom, Paul ve Keil, Frank C. "Thinking Through Language." *Mind & Language*, 16 no 4 (2001): 351-367.
- Boroditsky, Lera. "Does Language Shape Thought?: Mandarin and English Speakers' Conceptions of Time". *Cognitive Psychology*, 43 (2001): 1-22. Erişim Tarihi: Temmuz, 18, 2022. doi:10.1006/cogp.2001.0748.
- Brown, Roger Langham. *Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity*. Paris: Maouton, 1967.
- Deutscher, Guy. *Dilin Aynasından*, çev. Cemal Yardımcı, İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Dufva, Hannele. "Language, Thinking and Embodiment: Bakhtin, Whorf and Merleau-Ponty." İçinde *Bakhtin Perspectives on Language and Culture: Meaning in Language, Art and New Media*, editörler Finn Bostad, Craig Brandist, Lars Sigfred Evensen ve Hege Charlotte Faber, 133-146. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Friedstedt, Peter. "Relativism and The Conversation of The World". *The Philosophical Forum*, 49 no 3 (2018): 379-395.
- Hill, Jane H. ve Mannheim, Bruce. "Language and World View". *Annual Review of Anthropology* 21 (1992): 381-406.
- Humboldt, von Wilhelm. *On Language: The Diversity of Human Language Structure and Its Influence on The Mental Development of Mankind*, çev. Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

- Kaye, Alan. S. (2009). "Linguistic Relativity." içinde *Key Ideas in Linguistics and The Philosophy of Language*, editörler Siobhan Chapman ve Christopher Routledge, 116-119. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- Kövecses, Zoltan. "Culture and Language". *Studia Slavica Hung*, 55 (2010): 1-7. Erişim Tarihi: Haziran 26 2022. doi:10.1556/SSlav.55.2010.2.x.
- Kienpointner, Manfred. "Whorf and Wittgenstein. Language, World View and Argumentation". *Argumentation*, 10, (1996): 475-494.
- Lakoff, George. *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About The Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Lucy, John A. "Through the Window of Language: Assessing The Influence of Language Diversity on Thought." *Segunda Epoca*, 20, no 3(2005): 299-309.
- Manchester, Martin L. *The Philosophical Foundations of Humboldt's Linguistic Doctrines*. Amsterdam: John Benjamins, 1985.
- Mosenthal, Peter. "Language and Thought." *Theory Into Practice*, 14(1975): 306-311. Erişim Tarihi: Temmuz 28 2022. doi:10.1080/00405847509542592.
- Penn, Julia M. *Linguistic Relativity versus Innate Ideas: The Origins of the Sapir-Whorf Hypothesis in German Thought*. Hague. Paris: Mouton, 1972.
- Sapir, Edward. "Language and Environment." *Am. Anthropol.* 14, no 2 (1912): 226-242.
- Sapir, Edward. *Language: an Introduction to The Study of Speech*. New York: Harcourt, 1921.
- Sapir, Edward. *Language, Culture, and Personality*. Editör David. G. Mandelbaum, Berkeley, Los Angeles, California: University of California Press, 1949.
- Sharifian, Farzad. "Cultural Linguistics and Linguistic Relativity." *Language Sciences* 59, (2016): 83-92. Erişim Tarihi: 28 Mayıs 2021. doi:10.1016/j.langsci.2016.06.002.
- Underhill, James. M. *Humboldt, Worldview and Language*. Edinburg: Edinburg University Press, 2009.
- Uygur, Nermi. *Dilin Gücü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1994.
- Whorf, Benjamin Lee. *Language, Thought and Reality*. New York: Press of Massachusetts Institute of Technology, 1959.
- Wolff, Phillip ve Holmes, Kevin J. "Linguistic Relativity." *Cognitive Science*, 3(2011): 253-265. Erişim Tarihi: Haziran 28, 2022. doi:10.1002/wcs.104.

YALÇIN KOÇ'UN 'ARKİTEKTONİK' DİL ANLAYIŞI

Şahabettin YALÇIN*

ÖZET

Dili, düşünceyi ve mantığı yepyeni bir perspektifle ele alan Yalçın Koç, Batı ve İslam felsefelerinde şimdiye kadar dil, düşünce ve mantık alanlarında yapılan çalışmaların sadece önermesel dille sınırlı kaldığını, halbuki dil ve dolayısıyla mantığın katmanlı (Koç'un deyimiyle, arkitektonik) bir yapıya sahip olmasından dolayı dilin bu katmanlar çerçevesinde ele alınması gerektiğini düşünür. Koç'a göre önermesel dil, dil arkitektoniğinin sadece belli bir katmanını oluşturur ve bu anlamda diğer katmanlarla varoluşsal bir ilişki içerisindedir. Bu makalede, Koç'un dilin mahiyeti, sınırı, zemini ve kaynağına dair görüşünü, onun katmanlı (arkitektonik) dil anlayışı çerçevesinde ele almaya çalışacağız.

Anahtar Sözcükler: Yalçın Koç, arkitektonik dil, mantık, nazariyat, theoria.

YALÇIN KOÇ'S ARCHITEKTONIC VIEW OF LANGUAGE

ABSTRACT

Addressing language, thought and logic from a new perspective, Yalçın Koç claims that studies in the fields of language, thought and logic in Western and Islamic philosophies have been limited to propositional language and logic, whereas for him language and logic have an architectonic structure. According to Koç, propositional language, and therefore logic, constitute only a certain layer/level of human language. In this article, I try to examine Koç's view on the nature, boundary, ground and source of language and logic within the framework of his architectonic understanding of language.

Key Words: Yalçın Koç, architectonic language, logic, theoria.

* Prof. Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Felsefe Bölümü. Aydın / Türkiye.
Email syalcin@adu.edu.tr ORCID: 0000-0001-7872-7857.

Makalenin geliş tarihi: 15.01.2023
Makalenin kabul tarihi: 16.04.2023

Submission Date: 15 January 2023
Approval Date: 16 April 2023

Giriş

Dil, düşünce ve bunların işleyiş kurallarını ifade eden mantığın, insanların ve toplumların hayatlarında ne kadar mühim bir yeri olduğu bilinen bir gerçektir, zira dil, düşünce ve mantık; toplumsal iletişimin yanısıra felsefe, bilim, sanat, edebiyat, matematik, müzik, din gibi her türlü inanç ve düşünce faaliyetinin olmazsa olmaz aracı, başka bir deyimle, insanların ve toplumun ürettiği tüm soyut kültürel unsurların gelecek kuşaklara aktarıldığı bir *organon*dur. Kısacası, dil hem insanın esasıdır ve hem de toplumu tesis ve muhafaza eden vasıta. Dil, insanların ve toplumun kimliğini tesis ve muhafaza ettiğinden dilin bozulması aynı zamanda insanların bozulmasına ve toplumun tahrip olmasına neden olur. Mesela, Anadolu insanının ve Türk toplumunun kimliğini tesis ve muhafaza eden Türkçe tahrip edilirse, Türk kimliği ve Türk toplumu da fesada uğrar. Bu nedenle, dilimizi yani Türkçemizi gözümüz gibi korumalı ve onu her türlü tahribata karşı muhafaza altına almalıyız.

Batı felsefe tarihinde şimdiye kadar dil, düşünce ve mantığın mahiyeti, kaynağı ve zemini üzerinde yapılan fikri çalışmalara baktığımızda bu çalışmaların, dayandığı düşünsel ve kültürel zemin nedeniyle, belli bir alana sıkışıp kaldığını ve işin özüne esasen temas edemediğini görüyoruz. Daha açık ifade etmek gerekirse, Batı düşünce ve kültüründe insan, özü itibarıyla değil, belli nitelikleri itibarıyla tanımlandığı için dil, düşünce ve mantık da insanın özü/esası zemininde değil, bu nitelikler temelinde açıklanmaya çalışılır. İnsanın esası/özü, ilahi Kelam ile mayalanmış gönüldür ve dolayısıyla dil, düşünce ve mantığın da bu zeminde ele alınması gerekir. Ama Batı'da insan, "iki ayaklı, tüysüz, idrak ve düşünce sahibi bir varlık" olarak tanımlandığından dil, düşünce ve mantık da bu temelde açıklanmaya çalışılır ve böylece dil, düşünce ve mantık hem aşkın kaynağından ve hem de esasından kopartılarak zeminsiz bırakılır.

Batı felsefe tarihinde bu alanda yapılan felsefi çalışmalara baktığımızda, dilin ve mantığın nereden ve nasıl meydana geldiğine ve dolayısıyla dayanağının, mahiyetinin ve sınırının ne olduğuna dair tatmin edici bir izahın getirilemediğini görüyoruz. Dil, düşünce ve mantığın mahiyeti, kaynağı ve sınırı aynı zamanda matematik, musiki, mimari, felsefe, teoloji, bilim gibi her türlü fikri faaliyetin mahiyeti ve sınırını da dolaylı olarak belirlediğinden dilin mahiyeti, kaynağı ve dayanağının gösterilememesi, bu fikri faaliyetlerin de zeminsiz ve dayanaksız kalmasına yol açar. Dil, düşünce ve mantığın kendi başına var olan birer cevher olarak kabul edilmesi mümkün olmadığından bunların kaynağının ve dayanağının gösterilmesi ve dolayısıyla sınırının belirlenmesi gerekir. Başka bir ifadeyle, bir işleyiş, mekanizma, kısaca bir *organon* olarak dil ve dolayısıyla mantık, muallakta yer tutmayacağına göre bunların dayandığı zeminin ne olduğunun ve nasıl ortaya çıktığının gösterilmesi son derece önemlidir.

Bilindiği üzere, Batı felsefe tarihinde dil, düşünce ve mantık alanındaki ilk sistematik çalışmaları, Eflatun'dan da etkilenmek suretiyle Antik Yunan filozofu Aristoteles yapmıştır. Ne var ki, Aristoteles'in dil, düşünce ve mantığa dair yaptığı çalışmalar, önerme ile ifade edilen dil (bundan sonra kısaca önermesel dil diyeceğiz) ve nisbet (*ratio*, kıyas) mantığı ile sınırlı kalmıştır. Aristoteles, önermesel dilin kaynağı ve zeminine dair herhangi bir açıklama yapmadan onu olduğu gibi kabul ederek felsefesinin zeminine yerleştirmiştir. Aristoteles'in dil ve mantık çalışmalarına dildeki 'ismin' tanımıyla başladığı göz önüne alınırsa bu husus anlaşılır, zira Aristoteles, 'ismin' nereden ve nasıl meydana geldiğine dair herhangi bir soru sormaz. Dilin en temel unsuru olan 'ismin' nasıl meydana geldiğine değinmeden nesnelere, 'suretsiz isimler' temelinde tasnife tutmak, elbette bir başarıdır ama eksiktir, zira bu yöndeki bir çalışma, dilin kaynağı ve zemini hakkında herhangi bir izah içermez. Halbuki bu alanda öncelikle yapılması gereken iş, dilin nereden ve nasıl meydana geldiğini göstermektir, ama ne yazık ki, Aristoteles'in felsefesinde bu yönde bir açıklama denemesi dahi görülmez.

Batı felsefe tarihinde Aristoteles'ten sonra, Kant'ın da belirttiği üzere, bu alanda yani önermesel dil ve mantık alanında dikkate değer bir gelişme ve ilerleme olmamıştır; zira Ortaçağ'da Müslüman ve Hıristiyan filozofların dil ve mantık üzerinde yaptıkları çalışmalar, daha çok Aristoteles mantığının tafsil edilmesinden ibaret kalmıştır. Modern dönemde ise ancak ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren dil ve mantık alanında birtakım gelişme ve ilerlemeler kendini göstermiştir. Özellikle Alman filozofu Frege'nin kavram-yazımı (*Begriffsschrift*) adıyla bilinen dil ve mantık çalışmaları, önermesel dil ve mantık alanında önemli birtakım açılımlar sağlamıştır. Ne var ki, Frege'nin ve devamında Wittgenstein, Russell gibi filozofların dil ve mantığa dair yaptıkları çalışmalar da esas itibarıyla dilin aşkın kaynağına temas edemediğinden eksik kalmıştır.

Yukarıda da işaret edildiği üzere, Aristoteles ve sonraki filozofların dil, düşünce ve mantık ile ilgili felsefi çalışmaları, belli bir dil ve mantık tasavvuruna dayanır; bu felsefi çalışmalar, münhasıran önerme ile ifade edilen dile ve mantığa ilişkin olmuştur. Ama acaba insanın dili, sadece önermesel dilden mi ibarettir, yoksa önerme ile ifade edilen dilden başka, onun kaynağını da oluşturan, aşkın dil ya da diller var mıdır? Var ise bu dillerin önermesel dille ilişkisi nedir? Bu ve benzeri sorulara verilecek cevaplar son derece önemlidir, zira bu cevaplar, önermesel dilin aşkın kaynağı ve kökeni hususunda da ipuçları içerecektir. Ne yazık ki, Aristoteles ve sonraki filozoflar, önermesel dilin dışında başka dillerin varlığından bahsetmediği gibi önermesel dilin kaynağı ve mesnedi konusunda da tatmin edici izahlar getirememişlerdir. Lakin, daha önce de ifade edildiği üzere,

öncelikle yapılması gereken iş, *organon* olarak dilin kaynağının ve mesnedinin gösterilmesi gerekir. İşte büyük Türk filozofu Yalçın Koç'un yapmaya çalıştığı tam da budur.

Son zamanlarda Anadolu'da yetişmiş en büyük Türk filozofu olan Yalçın Koç'un düşünce dünyamıza getirdiği büyük açılımların başında hiç şüphesiz onun dil, düşünce ve mantığa dair ortaya koyduğu yeni yaklaşımı gelmektedir. Dili, düşünceyi ve mantığı yepyeni bir perspektifle ele alan Koç, Batı ve İslam felsefelerinde şimdiye kadar dil, düşünce ve mantık alanlarında yapılan çalışmaların sadece önermesel dille sınırlı kaldığını, halbuki dil ve dolayısıyla mantığın katmanlı (Koç'un deyimiyile, *arkitektonik*) bir yapıya sahip olmasından dolayı dilin bu katmanlar çerçevesinde ele alınması gerektiğini düşünür. Koç'a göre önerme ile ifade edilen dil, dil arkitektoniğinin sadece belli bir katmanını oluşturur ve bu anlamda diğer katmanlarla varoluşsal bir ilişki içerisindedir; dolayısıyla, önermesel dilin dayandığı diğer dil katmanları anlaşılmadan önermesel dilin tam manasıyla açıklanması mümkün değildir. Bu makalede, Koç'un dilin mahiyeti, sınırı, zemini ve kaynağına dair görüşünü, onun katmanlı (*arkitektonik*) dil anlayışı çerçevesinde ele almaya çalışacağız.

116

Dilin İşlevi, Mahiyeti, Sınırı ve Mesnedi

Koç'a göre genel anlamda herhangi bir dilin esas işlevi, teşkil ve nakildir. Koç'un deyimiyile, dil, teşkil ve nakil *organon*udur: "*Organon* olarak geniş manada dilin mahiyet cihetinden sınırı teşkil ve nakildir; takat cihetinden sınırı ise teşkil edilerek nakledilenin bizatihi mahiyetidir yani dil itibariyle ne'likidir"¹. Koç, geniş manada dilin mahiyetini açıklamak amacıyla denizcilikte kullanılan bir terimi, teşbih olarak kullanır: 'metafora'. Denizcilikte bir nesneyi, mesela bir filikayı, denize salmak veya denizden almak üzere kullanılan mekanik bir düzeneği ifade eden metafora; sabit nokta, palanga (halat ve makaralar) ve nakledilen nesneden oluşur. Metaforanın işlevi, nesne nakli ile sınırlıdır, yani nakil *organon*unudur, başka bir iş yapamaz; mesela bir tornavida gibi vidayı eksenini etrafında döndürüp çıkaramaz. Ayrıca metafora, her nesneyi değil, ancak kuvvetinin yettiği nesnelere nakledebilir. Aynen metafora gibi, dil de teşkil ve nakil görevi gören bir mekanizmadan (*organon*) ibarettir ve dolayısıyla takati ve sınırı, teşkil ettiği ve naklettiği nesne ile sınırlıdır ki, bu nesnelere de dilsel nesnelere. Başka bir deyimle, dil, ancak dilsel nesnelere teşkil edip nakledebilir, dilin dışındaki nesnelere teşkil edip nakledemez. Ayrıca her dil katmanının teşkil ettiği ve naklettiği nesnelere de farklıdır. Mesela, dil arkitektoniğinin son safhasını

¹ Yalçın Koç, *Theologia'nın Esasları*, Ankara: Cedit Neşriyat, 2008, 42.

oluşturan önermesel dil, ancak önerme teşkil edip nakledebilir. Bu itibarla, dilin teşkil edip naklettiği nesne, aynı zamanda dilin nihai sınırını da belirler. Geniş manada dilin esasını oluşturan teşkil ve nakil meselesini, yani her dilin kendi nesnelere nasıl teşkil ettiğini ve nasıl naklettiğini, aşağıda dil katmanlarını ele aldığımızda daha ayrıntılı olarak göreceğiz.

Öte yandan, Koç'a göre dil, kendi başına var olan bir cevher olmadığından - zira yukarıda da belirtildiği üzere, dil bir teşkil ve nakil mekanizmasından ibarettir - dilin dayanağının/mesnedinin gösterilmesi gerekir. Bir teşkil ve nakil vasatı yahut bir *organon* olarak dilin muallakta yer tutması mümkün olmadığına göre dilin dayanağı ve yeri yani mesnedi nedir? Koç'a göre genel manada dilin kaynağı ve mesnedi yani yeri, bizatihi *psukhe*²'dir. Dil, bir cevher olarak *psukhe*'nin farklı kuvvetlerinin (yetilerinin/melekelerinin) birlikte icraatı neticesinde ortaya çıkan bir işleyişten ibarettir. Dil, bir anlamda *psukhe*'nin suret bulmuş halidir. Peki dili meydana getiren *psukhe* kuvvetleri hangileridir? Koç'a göre dil, esas itibarıyla *psukhe*'nin muhayyile, idrak ve hafıza kuvvetlerinin ortak icraatı neticesinde meydana gelir. *Psukhe*'nin kuvvetlerinden muhayyile, temsil oluşturma kuvveti iken, idrak, muhayyilede ortaya çıkan temsilleri yakalama (kavrama) kuvvetidir; ve hafıza da her türlü temsili muhafaza eden kuvvettir. Bu üç kuvvet de *psukhe*'ye aittir ve birlikte faaliyet icra eder. Koç, hem *Anadolu Mayası* adlı kitabında ve hem de diğer kitaplarında *psukhe*'nin bu üç kuvvetinin ortak icraatı yoluyla dili nasıl meydana getirdiğini oldukça ayrıntılı bir biçimde anlatır. *Psukhe*'nin dil ile ilgili kuvvetlerinin işleyiş esaslarını aşağıda daha ayrıntılı bir biçimde ele alacağız. Ama ondan önce Koç'un dil arkitektoneğinden ne kastettiğini açmaya çalışalım.

Dil Arkitektoneği

Öncelikle şunu belirtelim ki, Koç'a göre dil arkitektoneği, bir dilin mesela Türkçe'nin kendi içinde tabakalaşması ya da değişik dillerin mesela Arapça, İngilizce, Türkçe gibi dillerin kendi aralarındaki tabakalaşması demek değildir. Koç'a göre "dil arkitektoneki tasavvurunun esasını, *psukhe*'nin (doğduğu) dünyada geçtiği kademeler oluşturur"³. Başka bir deyimle, Koç, 'dil arkitektoneği' ifadesiyle, dilin, insanda, 'doğuş' (*genesis*) ve 'düşüş' esasında tabakalar halinde

² Grekçe bir terim olan *psukhe*, dilimizde 'ruh', 'nefs', 'nefes', 'can', 'hayat ilkesi' gibi kavramlarla karşlanır, ama Koç'a göre *psukhe* terimine Türkçe'de en yakın düşen terim, 'nefs'tir. Ancak Türkçe'de 'nefs' sözcüğüne yüklenen farklı anlamlardan dolayı Koç, *psukhe* sözcüğünü kullanmayı tercih eder.

³ Yalçın Koç, *Theographia'nın Esasları*, Ankara: Cedit Neşriyat, 2009, 18.

teşekkül etmesi fikrini kasteder. Koç, dilin⁴ sonradan öğrenilen bir şey olmadığını, bilakis doğuş (*genesis*) yoluyla insanda kendiliğinden (yani *psuke*'nin kuvvetlerinin kendiliğinden icraatı yoluyla) ortaya çıktığını, ancak insan yaşamının sonraki safhalarında iki kez suretten düşmesi yoluyla diğer dil katmanlarının meydana geldiğini düşünür. Başka bir ifadeyle, Koç'a göre önermesel dil, aşkın bir kaynağa sahiptir ve dolayısıyla insanın sonradan dış dünyadan edindiği bir şey değildir.

Koç, doğuş (*genesis*) yoluyla *psukhe*'de onun icraatları neticesinde ortaya çıkan dile 'aşkın dil' adını verir ve aşkın dilini tiyatro sahnesine benzetir. Diğer iki dil katmanı ise aşkından düşüş yoluyla ortaya çıkar. Aşkın, dil itibarıyla tek bir dünyaya/sahneye sahiptir ve bu dünya da esasen kendisidir. Biyolojik doğumla beraber aşkın tek dünyası/sahnesi, iç ve dış sahne olarak ikiye ayrılır ve dili de suretten düşerek başka bir hale bürünür. Koç, dilin aldığı bu yeni hale (bu yeni dil katmanına) 'ara safhadaki'nin dili' adını verir. Ara safhadakinin dili, iç ve dış dünya/sahne şeklinde itibari olarak ikiye ayrılmıştır. Ara safhadaki hem iç sahnesini ve hem de itibari dış sahnesini resim esasında idrak ettiğinden Koç, ara safhadakinin dilini sergiye benzetir. Ara safhadaki'nin dili de daha sonra tekrar suretten düşerek nihai halini alır ki, Koç, dilin bu nihai katmanına 'düşkün'ün dili' adını verir. Düşkünün dili de iç ve dış sahne şeklinde itibari olarak ikiye ayrılır. Düşkün, hem iç sahnesini ve hem de itibari dış sahnesini önerme esasında idrak eder. Dolayısıyla, "dil arkitektonik'i, birlik esasında üç dil içerir: (önermesel) dil, dil olarak sergi ve dil olarak *theatron*. Bahis konusu birlik esasında düşünülen her dil bir dünyaya mahsustur; bu itibarla, her dil, bir dünya suretidir"⁵.

Dil arkitektoniği itibarıyla düşünülen her dil, bir dünyayı oluşturduğu için diller arasında geçiş olmadığı için dünyalar arasında da geçiş mümkün değildir. Başka bir deyimle, aşkın, ara safhadaki ve düşkün, kendi dilleri ve dolayısıyla dünyaları içinde kapalıdır ve dolayısıyla bu dillerin/dünyaların dışına çıkamazlar. Mesela, düşkün, önermesel dilinin dışına çıkıp aşkın diline ve dünyasına ulaşamaz ve dolayısıyla aşkın dilini tecrübe edemez. Bu nedenle, düşkün, aşkın dilini/dünyasını ancak kendi diliyle yani önerme ile mecazen tasvir edebilir, hayal esastaki suretsiz isim yoluyla. Koç'a göre bu her üç dil katmanı, yani aşkın dil, ara safhadakinin dili ve düşkünün dili, *psukhe*'ye mahsus birliğin kaydı altındadır. Dolayısıyla, "dil arkitektoniği, doğuş ve düşüş

⁴ Burada dil ile bir dil, mesela Türkçe, mesela Arapça, kastedilmemektedir. Bir dil, mesela Türkçe, önermesel dilin temsilidir ve elbette ki sonradan öğrenilir, ama dil katmanları, 'doğuş' ya da 'düşüş' itibarıyla kendiliğinden ortaya çıkar.

⁵ Koç, *Theologia'nın Esasları*, 18.

esasinda düşünölen dil olarak *theatronun*, dil olarak serginin ve dilin birliğidir".⁶ Bu birliği sağlayan da *psukhe*'nin hafıza kuvvetidir: "...dil arkitektoniği tasavvurunun dayanağı, bahis konusu dillerin, basit kuvvet olarak hafıza esasındaki birlik'idir"⁷. Hafıza, bu her üç dili de muhafaza altında tutmak suretiyle insanın birliğini teminat altına alır; aksi halde insanın birliğinden bahsedilemez.

Koç'un dil arkitektoniği fikri, esas itibariyle nazariyat (*theoria*) esasında bir dünya tasavvuru olup aşkın/düşkün kavram ikiliği/zıtlığına dayanmaktadır. Koç, 'aşkın' ile dünyaya henüz gelmiş olan bebeği kasteder. Yukarıda da ifade edildiği üzere, Koç, aşkının dilini tiyatro sahnesine benzetir. Bu itibarla, aşkının dili, ayrışmamış bir dünyayı temsil eder; yani aşkının dilinde kendisi ile dış dünya arasında bir ayrışma bulunmamaktadır. Aşkın'ın dilinin suretten düşmesi ve dünyasının itibari olarak iç ve dış dünya şeklinde ikiye ayrılması neticesinde ara safhadakinin dili ortaya çıkar. Koç, ara safhadakinin dilini ise resimlerden oluşun sergiye benzetir; yani ara safhadaki, hem iç sahnesini ve hem de dış sahnesini resim esasında seyreder/idrak eder. Düşkünün dili de önermelerden oluşur. Düşkünün dünyası da iç ve dış sahne esasında müteşekkildir. Dolayısıyla, düşkün hem iç sahnesini ve hem de dış dünyayı önerme esasında seyreder/idrak eder. Bu her üç dil katmanı, birbirinden esas itibariyle farklıdır, zira her bir dilin teşkil edip naklettiği nesnelere, farklıdır. Başka bir ifadeyle, her bir dil katmanı, ayrı bir anlam dünyası oluşturur. Aşkının dili, tamamen nazariyattan (*theoria*) meydana gelirken ara safhadakinin dili, kısmen nazariyat ve kısmen de 'takliden teşkilden' (*mimetike poiesis*) oluşur. Yetişkin olan düşkünün dili ise tamamen takliden teşkilden meydana geldiği için düşkün, esasen nazariyatsızdır. Dolayısıyla, düşkünün dili, takliden teşkilden ibaret olan önermelere dayanan fikriyattan ibarettir. Bu itibarla, nazariyat, aşkının dilinin hududunu belirlerken, fikriyat ise düşkünün dilinin nihai sınırını çizer. Her dil katmanı, farklı dilsel nesnelere oluşun dünyalar inşa ettiğinden bir dil katmanından diğerine aşmak mümkün değildir. Düşkün, diğer dil katmanlarını ancak önerme vasıtasıyla mecazen tasavvur edebilir; yani düşkün, nazariyata (*theoria*) aşmadan ona dair fikriyatı, ancak mecazen yani takliden teşkil yoluyla oluşturabilir ki, Koç, buna *theologia* (nazariyata dair fikriyat) adını verir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur ki, *theologia*, nazariyat (*theoria*) değildir. Koç'un *theologia* ile kastettiği şey, felsefede metafizik adıyla anılan disipline karşılık gelir. Bu itibarla, *theologos* da filozof/metafizikçi demektir. Şimdi de doğuş yoluyla gelen aşkının

⁶ Koç, *Theologia'nın Esasları*, 18.

⁷ Koç, *Theographia'nın Esasları*, 23.

dilinden başlamak suretiyle bu her üç dil katmanına, biraz daha yakından bakalım.

Aşkın Dili: Tiyatro Sahnesi

Yukarıda da belirtildiği üzere, dünyaya henüz gelmiş bir bebeği temsil eden aşkın, dil itibarıyla ayrılmamış bir dünyayı idrak eder; yani aşkın dilinde kendisi ile dış dünya arasında bir ayırım bulunmaz. Koç, aşkın dilini, tiyatro sahnesine benzetir. Ona göre aşkın, mecazi anlamda, tiyatro sahnesine seyirci olarak alınan bir kişiye benzer. Tiyatroda, seyircinin, sahnede cereyan eden oyun akışını izlemesi gibi, aşkın da ortaya çıkan 'basit manzaraları' (*theorema*) anların akışı içerisinde seyrederek. Bu anlamda seyretmek, idrak etmektir. Seyretme icraatı yani nazariyat (*theoria*), Koç'un dil arkitektiniği tasavvurunun merkezi kavramlarından biridir. Bu nedenle, nazariyat kavramını Grekçe'deki karşılığı olan *theoria* sözcüğü temelinde açmaya çalışalım. *Theoria* sözcüğü, Grekçe'de manzara anlamına gelen *thea* ve görmek anlamına gelen *theorein* sözcüklerinin birleşiminden oluşmuştur. Bu itibarla, *theoria*, sözlük anlamı itibarıyla 'manzara görmek/seyretmek' anlamına gelir. Manzara seyir yeri anlamına gelen *theatron* da aynı kökten gelir. Dolayısıyla, *theoria*, *theatron*'da icra edilen bir fiildir. Koç, *theatron* kavramını, genelde tüm dil katmanlarını tarif etmek amacıyla bir metafor olarak kullanır; ama özel olarak ise aşkın dilini, *theatrona* benzetir: "Arkitektonik cihetten ifade edersek, her dil, esasen bir *theatron*dur; yani bir manzara seyir yeridir"⁸.

Koç'a göre aşkın seyrettiği 'basit manzara', esas itibarıyla, doğuş⁹ (*genesis*) yoluyla kendisinden (*psukhe*'den) gelen bir ses olup düşkünün duyduğu sestense itibarıyla farklıdır. Bu ses, doğuş yoluyla bir an'da geldiği için yani terkip yoluyla (parçaların birleştirilmesi yoluyla) oluşmadığı için basittir ve birliğe sahiptir. Ama onun basit olması yani parçaların birleştirilmesiyle meydana gelmemiş olması, onun içsiz olduğu anlamına gelmez. Bilakis, sestense ibaret olan manzara, kendisi bizatihi bir suret olduğundan içlidir; bu suretin içi *a posteriori* olarak yani ortaya çıktıktan sonra teşrih edildiğinde onun içte 'suretli isim' taşıdığı görülür. Suretli isim de bizatihi suret olduğundan içlidir; o da içte 'suretli vasıf' taşır. Suretli vasıf da bir suret olduğundan içlidir; suretli vasıf ise içte 'suretsiz fiil' taşır. Suretsiz fiil, surete sahip olmadığından içsizdir. Koç'a göre doğan manzaranın sureti ve bu suretin iç unsurları yani suretli isim, suretli vasıf ve suretsiz fiil, doğuş (*genesis*) yoluyla gelen birliğe sahiptir: "Suret ve bu surete iç, *genesis* temin eden kuvvetin birliği esasında doğar; bu manada suret ve surete

⁸ Koç, *Theologia'nın Esasları*, 20.

⁹ Burada biyolojik doğuş kastedilmemektedir.

iç, bu nedenle, *genesis* temin eden kuvvet itibariyle, birliktir. Bu bakımdan doğan suret ve doğan manzara birdir ve aynıdır. Teşbih yoluyla söylersek, şehre mahsus surun ve duvarın, şehrin teşkili cihetinden bir ve aynı olması gibi¹⁰. Aşkın bu basit manzaraları - ki bu manzaralar, aslında kendi suretidir - seyretmek suretiyle tasvir eder ve bu suretle idrak eder; böylece aşkın dili meydana gelir.

Burada Koç'un suret itibariyle kullandığı iç-dış kavramlarının bildiğimiz coğrafi anlamı dışında özel bir anlamı bulunmaktadır. Başka bir deyimle, basit manzara itibariyle iç ve dış kavramları, alışık olduğumuz uzaydaki nesnelere içi ya da dışı değildir. Uzayda yer alan nesnelere, yanyana bulunduğu için onlara atfedilen iç veya dış nitelermeleri izafidir. Halbuki suret hususundaki iç ve dış nitelermeleri itibari değildir. *Genesis* yoluyla ortaya çıkan manzaranın içi yani suretli isim, suretli vasıf ve suretsiz fiil, gayri nispetli bir topografyaya aittir ve dolayısıyla aralarındaki alaka da gayri-nisbetli (*ir-rational*) bir alakadır; zira nazariyat alanı, gayri-nisbetli topografyanın alanıdır. Gayri-nispetli topografyadaki iç-dış ilişkisi, düz topografyadaki iç-dış ilişkisinden esasen farklıdır, zira düşkünün düz topografyasında iç ile dış arasında nisbet ve geçişlilik bulunurken, aşkın nazariyatındaki iç-dış arasında böyle bir nisbet ve dolayısıyla geçişlilik sözkonusu değildir.

Öte yandan, Koç'a göre 'zaman' da manzara *genesisi* esasında teşkil olur. Başka bir deyimle, zaman, dıştan edinilemez. Dolayısıyla, zamanın mesnedi de müteşekkil *psukhe* suretidir. Ama şunu da belirtelim ki, zamanın kendisi bir suret değildir. Çünkü eğer zamanın kendisi bir suret olsaydı o takdirde zamana iç düşünülürdü. Halbuki zaman, kendisi itibariyle içli değildir. Zaman, manzara akışına mahsus formdan ibarettir. Bu anlamda, manzara *genesisi* yoluyla ortaya çıkan suretin, zamanın kaydı altında bulunması mümkün değildir, zira zamanı, suret ile beraber meydana getiren de *psukhe*'nin kuvvetleri itibariyle, *genesis* tir. "Zamanın, manzara ile temas ettiği yer sadece andır. Ancak tek bir manzara cihetinden anı düşünemeyiz; anın manzara akışına itibari oluşu sebebiyle...Bizatihi an manzara değildir. *Genesis* yoluyla manzara kapanması ve açılması esasında yani manzara akışı itibariyle anı idrak ederiz; zamanın bu yolla teşkiline mahsusen"¹¹.

Peki aşkın seyrettiği sestem ibaret olan bu manzaraların kaynağı nedir diye sorulacak olursa Koç, buna kısaca 'kendisi' yani *psukhe* der: "Dil arkitektoniği cihetinden aşkın mahsus nazariyatın zeminine *psukhe* deriz"¹². Bu

¹⁰ Koç, *Theologia'nın Esasları*, 118.

¹¹ Koç, *Theologia'nın Esasları*, 119-20.

¹² Koç, *Theologia'nın Esasları*, 19.

itibarla, aşkın, bir cevher olarak kendisinden yani *psukhe*'den doğan basit manzaraları seyrederek. Ne var ki, aşkın, basit manzaraları seyretmek suretiyle cevher olarak *psukhe*'yi yani kendisini tasvir edemez. Zira cevher olarak *psukhe* ile bu manzaralar arasında nisbetli bir alaka söz konusu değildir. Sadece cevher olarak *psukhe*, ortaya çıkan manzaraların kaynağıdır diyebiliriz; ötesi, dilin sınırını aşar.

Yukarıda da değinildiği gibi, aşkın, basit manzara teşkil etmek suretiyle nazariyatta seyrederek. Bu manada seyir, tasvir teşkil etmektir ki, bu da idrak etmek demektir. Koç, *psukhe*'nin muhayyile, idrak ve hafıza kuvvetlerinin ortak icraatı neticesinde kendi suretini meydana getirdiğini belirtir: "*Psukhe*'ye mahsus basit kuvvetler, yani hafıza, muhayyile ve idrak, basit manzara doğuşu (*genesis*) esasında *psukhe*'yi suretli isim olarak teşkil eder"¹³. Koç, bu suretle ortaya çıkan suretli isme, 'müteşekkil *psukhe*' adını verir. Müteşekkil *psukhe*'nin kendini idrak etmesi ise kendini seyretmesi yoluyla olur ki, buna da tasvir yani 'müteşekkil *psukhe* sureti' denir. Koç, *psukhe*'yi suretli isim olarak teşkil eden basit manzaranın seyri sonucunda ortaya çıkan surete, 'tasvire mahsus o' adını verir; tasvire mahsus o'nun basit manzara esasında teşkili ve seyri sonucunda ortaya çıkan surete ise 'tasvire mahsus ben' adını verir. 'Tasvire mahsus o' ve 'tasvire mahsus ben', suretli isim olarak müteşekkil *psukhe*'yi ikame eden zamirlerdir. "Her iki zamir de basit manzara yoluyla ve suretli isim olarak müteşekkil *psukhe*'ye nisbet (*ratio*) esasında teşkil olur. Nisbet (*ratio*) fikrinin esası ise, dil arkitektoneği itibariyle ifade edersek, nisbet edilenin geldiği kaynak'ın mevcut olması ve kaynak'ın nisbet edilen vasıtasıyla seyridir"¹⁴. Nisbet kavramı, aynı zamanda, ayniyet ve huviyyet fikrinin de kaynağıdır. "Tasvire mahsus o'ya ve tasvire mahsus ben'e *psukhe*'ye mahsus basit kuvvetlerin icraatı esasında verilen birlik, (müteşekkil) *psukhe* suretidir"¹⁵. Koç, müteşekkil *psukhe* suretine, nazariyata mahsus dil yani müteşekkil dil adını verir. Dolayısıyla, aşkın sureti esas itibariyle nazariyata mahsus dil yani müteşekkil dildir.

Ara Safhadaki'nin Dili: Sergi

Ara safhadakinin dili, aşkın suretin yani tek sahne nazariyatının kaybedilmesi neticesinde aşkın sahnenin iç ve dış olarak ikiye ayrılmasıyla ortaya çıkar. Bu, aşkından ilk düşüştür: "İlk düşüşe mahsus safha itibariyle, yani ara safhadaki itibariyle, dış manzara, hissetmek esastaki *genesis* yoluyla teşkil

¹³ Koç, *Theographia'nın Esasları*, 19.

¹⁴ Koç, *Theographia'nın Esasları*, 21.

¹⁵ Koç, *Theographia'nın Esasları*, 19.

olur; iç manzara ise, nazariyat esasındaki *genesis* yoluyla¹⁶. Bu düşünüş neticesinde tek sahne ikiye ayrılır ve sahne suretinden resim suretine geçilir. Ara safhadakinin sureti, artık resimlerden oluşan sergidir; yani ara safhadaki, hem kendini ve hem de dış dünyayı resim esasında seyreder. Resim esasında nazariyat şu anlama gelir: Düşkünün diliyle mecazen ifade edersek, resim, manzarayı suretten düşürmek yoluyla temsil eder; başka bir deyimle, resimde, gerçekte harekeli olan vasfın yahut niteliğin hareket kabiliyetini kaybederek donması yani asli suretinden düşmesi anlamına gelir. Ara safhadaki, iç sahnesini yani kendisini resim esasında nazariyatta seyrederken, dış sahnesini ise resim esasında takliden teşkil eder.

Koç'a göre ara safhadakinin dili itibariyle, "...dış olarak düşünülen ayrışık sahnenin esası, geniş manada nesnesi belirsiz harekettir. Bu manada dış cihetinden iç olarak düşünülen ayrışık sahnenin esası ise, içte, suretsiz vasıf taşıyan suretli isimdir. Yani, içe mahsus manzara, bizatihi resimdir...Bu itibarla, ara safhada, nesnesi belirsiz nitelikler, mesela uzaklık, büyüklük, yumuşaklık, sıcaklık, suretsiz fiil esasında olmak üzere geniş manada harekete tabidir...Ara safhada bulunan itibariyle nazariyat, manzara olarak içe mahsus resmin seyredilmesinden ibarettir"¹⁷. Ancak bu iki resimden sadece içe mahsus resim, *theorem*'dir; dışa mahsus resim ise takliden teşkil sonucu ortaya çıkan manzaradır ve bu nedenle *theorem* vasfını haiz değildir: "Ara safhadaki, dış sahneye mahsus idrakı, dil olarak sergi yoluyla, resim esasında olmak üzere takliden teşkil eder...Takliden teşkil olunan bu resim, nazariyata mahsus resim gibi bir manzaradır, ancak *theorem* değildir"¹⁸.

Düşkün'ün Dili: *Mimetike Poiesis* Olarak Önerme

Düşkün, aşkından gelendir, yani düşündür. Yukarıda, aşkının tek olan sahnesinin, suretten düşerek iç sahne-dış sahne şeklinde ikiye ayrılması sonucunda ara safhadakinin dil dünyasının oluştuğunu belirtmiştik. Resimlerden oluşan ara safhadakinin bu ikili sahnesinin tekrar suretten düşmesi neticesinde düşkünün dil dünyası meydana gelir. Düşkünün sahnesi de iç ve dış sahne şeklinde müteşekkildir. Düşkünün dili, bu itibarla, resmin suretten düşmesi neticesinde ortaya çıkar. Resmin suretten düşmesi demek, suretli ismin suretsiz hale gelmesi demektir. Düşkünün dili, önermelerden oluşur; yani düşkün, basit manzara esasında önerme teşkil eder ve nakleder: "Bu manada,

¹⁶ Koç, *Theologia'nın Esasları*, 79.

¹⁷ Koç, *Theologia'nın Esasları*, 77.

¹⁸ Koç, *Theologia'nın Esasları*, 78.

basit önerme teşkil etmek suretiyle seyretmek, esasen düşküne mahsus (dil esasında) düşünmektir. Düşkün, bu bakımdan, düşüncede seyreder; bu yolla tasvir eder ve bu itibarla idrak eder"¹⁹. Başka bir ifadeyle, düşkün hem iç sahnesini ve hem de dış sahnesini yani hem kendini ve hem de dış dünyayı, önerme esasında idrak eder. Başka bir deyimle düşkün, nazariyatta önerme seyreder.

Ne var ki, önermenin içi suretli olmadığından düşkünün seyrettiği bir şey yoktur, yani düşkün aslında nazariyatsızdır. Zira önermeye iç olarak suretsiz kavram yüklenen suretsiz isim bulunmaktadır ki, suretsiz de seyredilemediğinden düşkün, dil itibariyle, nazariyatsızdır. Başka bir ifadeyle, önermenin içi teşrih edildiğinde yani analitik *a posteriori* olarak incelendiğinde, görülen şey, sadece suretsiz isim ve suretsiz kavramdır. Önerme bu açıdan suretsiz isim ve suretsiz kavramın sureti yani yeridir. Bu da demektir ki, önermenin suretsiz isim ve suretsiz kavrama önceliği vardır; tersi değil; zira suretsiz isim ve suretsiz kavram tek başına dilde var olamaz. Önerme itibariyle isim yani suretsiz isim, dildeki şeydir; kavram ise dildeki şeyin yani suretsiz ismin kavranılış cihetidir. Bu itibarla, önermede isim ile kavramın yer değiştirmesi mümkün değildir, zira dildeki şey ile onun kavranılış ciheti aynı kefeye konulamaz. Bu itibarla, Frege'nin bir dil itibariyle düşündüğü önermede isim ile kavramın yeri değişebilir şeklindeki görüşü, Koç'a göre, önermenin ve dolayısıyla dilin mantığına aykırıdır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere düşkün, dili itibariyle, sadece önerme teşkil edebilir. Peki teşkil etmek ne demektir? "Teşkil etmek, geniş manada, suret genesisidir; bu manada suret, bizatihi suretlidir"²⁰. Dolayısıyla, düşkün, dil itibariyle sadece önerme teşkil edebilir ve nakledebilir. Lakin, şunu da vurgulayalım ki, her suretli, *theorem*a (nazariyatta seyredilen manzara) değildir. Ancak doğuş yoluyla gelen suretler, *theorem*adır. Koç'a göre *psukhe*'nin takliden teşkil yoluyla meydana getirdiği suretler, mesela önerme, *theorem*a olarak kabul edilemez: "Mesela, dil itibariyle düşünülen ve yüklem mantığı esasında ele alınan hiçbir önerme, bu manada *theorem*a olarak kabul edilemez. Benzer olarak, dil olarak sergi itibariyle, hareketin takliden teşkili olarak düşünülen resim de bu manada *theorem*a olarak kabul edilemez"²¹. Nazariyat itibariyle iki tane *theorem*a vardır: sahne ve resim. "*Theorem*a olarak sahnenin esası, suretli isim esasında, içte suretsiz fiil taşıyan, suretli vasıftır; *theorem*a olarak resmin esası ise, içte suretsiz vasıf taşıyan, suretli isim"²². Dolayısıyla, düşkünün dil

¹⁹ Koç, *Theographia'nın Esasları*, 23.

²⁰ Koç, *Theologia'nın Esasları*, 185.

²¹ Koç, *Theologia'nın Esasları*, 187.

²² Koç, *Theologia'nın Esasları*, 187.

dünyasında *theorema* yoktur, zira önerme, kendisi bir suret olmasına karşın, içini oluşturan unsurlar yani suretsiz isim ve suretsiz kavram bizatihi seyredilemez. Seyrin yani nazariyatın olmadığı yerde de *theorema* olmaz.

Düşkün'ün dili itibariyle, takliden teşkil ibaresi iki anlama gelir: "Takliden teşkili, geniş manada, iki şekilde düşünürüz: Önermenin, suretli nitelik taşıyan nesneyi, takliden teşkil etmesi ve dilin, nazariyatı, mecaz esasında takliden teşkil etmesi"²³. Koç'a göre düşkün, aşkının dilini, idrak edemez, zira düşkün bulunduğu konumu yani kendi dilini aşır aşkının diline göçemez. Koç'a göre düşkün, aşkının dilini ancak mecazen tasavvur edebilir. Düşkünün, aşkının diline yani nazariyata dair mecazen sahip olduğu fikriyata, Koç, *theologia*²⁴ adını verir. *Theologia* 'yani nazariyata dair fikriyat', nazariyat (*theoria*) ile aynı şey değildir, sadece nazariyatın takliden teşkilinden (*mimetike poiesis*) ibarettir: "...geniş manada *theologia*, *theorianın*, mecaz esasında ve dil vasıtasıyla takliden teşkil edilmesinden ibarettir. Bu manada takliden teşkil, esasen fikriyat tesisidir"²⁵. *Theologos* ('nazariyat mütefekiri'/metafizikçi) da nazariyatı, dilin ve düşüncenin imkanları nispetinde takliden teşkil etmeye çalışan kişidir.

Koç'a göre önermesel dil, esas itibariyle bir takliden teşkil ve muhafazadan ibarettir: "Düşkünün, dil itibariyle düşünülen icraatı, takliden teşkil etmektir...Dil itibariyle düşünülen manzara *genesisi* yani önerme *genesisi*, takliden teşkil etmekten ibarettir"²⁶. Peki, takliden teşkil ne demektir? Öncelikle belirtelim ki, taklit etmek, temsil etmekten farklıdır. Temsil, aslın bazı cihetlerden kendisinde tekrar edilmesidir. Örneğin, bir ayna, karşısında duran bir kişiyi kendinde yansıtmak suretiyle onu kendisinde temsil eder. Aynanın karşısındaki kişi oturunca, aynadaki temsili de oturur; kişi, ayağa kalkar ise aynadaki temsili de ayağa kalkar. Ama bu temsilin sınırlı olduğunu da belirtelim. Mesela ayna, karşısında duran kişinin ensesini temsil etmez. Dolayısıyla, temsil, temsil edenin mahiyetine bağlı olarak da değişiklik gösterir. Taklitte ise taklit eden, aslı, kendisine kuşatır. Koç, taklidi şu şekilde niteler: "...taklid etmek, taklid edenin, taklid edileni, suretten düşürmesidir; yani suretten düşürerek teşkil etmesi...Mesela, suretli isim esasadaki hareketin, önerme esasadaki suretsiz isim yoluyla takliden teşkil edilmesi gibi...Önerme, suretli nitelik taşıyan nesnenin, suretten düşürmek yoluyla, dilde, takliden teşkil edilmesinden

²³ Koç, *Theologia'nın Esasları*, 184.

²⁴ Nazariyat (*theoria*) fikriyatı olarak *Theologia*, felsefe tarihinde, 'metafizik' adıyla anılan disipline karşılık gelir. Zaten Aristoteles'in *Metafizik* adıyla bilinen eserine, kendisinin verdiği isim de aslında '*Theologia*'dır; ona, *Metafizik* ismi, Aristoteles'ten sonra verilmiştir.

²⁵ Koç, *Theologia'nın Esasları*, 186.

²⁶ Koç, *Theologia'nın Esasları*, 184.

ibarettir"²⁷. Dolayısıyla, dil ile dış dünya arasındaki ilişki, bir temsil ilişkisi değil, bir taklit ilişkisidir. Koç'a göre Batı felsefesinde son dönemlerde dil felsefesi kapsamında ortaya çıkan bazı görüşlerin dilin gerçek doğasını açıklamaktan uzak olduğunu belirtir.

Örneğin Wittgenstein'in, birinci dönemi itibarıyla benimsediği 'dil dünyanın resmidir' anlayışı, Koç'a göre, dilin mahiyetini gerçek anlamda açıklamaktan uzaktır, zira dil, dünyanın temsili değil, taklidir. Zira Koç'a göre resimlerle sadece sergi oluşturulur, halbuki dil, takliden teşkil yoluyla dünya oluşturur. Wittgenstein'in dil ile dünya arasındaki temsil ilişkisini, bir şey ile onun aynadaki görüntüsü üzerinden örneklendirmeye çalışalım. Ayna, kendi temsil imkanları ölçüsünde, karşısında duran nesnenin görüntüsünü kendisinde yansıtır. Mesela bir kişi, aynanın karşısında ayakta durursa, aynadaki görüntüsü de ayakta durur; kişi, oturursa, aynadaki görüntüsü de oturur; ama aynanın karşısındaki kişi, mesela, oturduğunda, aynadaki görüntü, ayakta durmaz. Kısacası, ayna, karşısındaki kişi ne yaparsa onu, kendisinde yansıtır. Temsil ilişkisinde temsil eden, temsil edilene bağlıdır.

Ama taklidin imkanları, temsilin imkanlarından daha geniştir. Taklitte de temsil esastır, zira temsil etmeyen taklit de edemez. Ama taklit, temsil değildir. Taklitte, taklit eden, taklit edileni kendisinde kuşatır. Örneğin oyuncak askerler vasıtasıyla, savaşta bir askeri birliği taklit ettiğimizi düşünelim. Oyuncak askerler, gerçek askerleri taklit etmek için onları aynı zamanda temsil de etmek durumundadır; mesela giyim-kuşamları onlara benzer, elinde tüfek olur, vs. Savaş esnasında mesela gerçek askerler bir tepede iken oyuncak askerleri bir vadide gösterebiliriz. Böylece vaziyetin taktik muhasebesini yaparız. Taklit ile taklit edilen arasındaki fark, icraat itibarıyla ortaya çıkar. Dilin imkanları da taklidin imkanlarına benzer. Bu itibarla, dil ile dünya arasındaki ilişki, bir temsil ilişkisi değil, taklit ilişkisidir.

Benzer bir biçimde, Wittgenstein'in ikinci döneminde iddia ettiği gibi, dil, kuralları bir oyun gibi toplum tarafından yazılan bir şey de değildir. Zira dil, yukarıda bahsedildiği üzere, *psukhe*'nin muhayyile, idrak ve hafıza kuvvetlerinin ortak icraatıyla kendiliğinden ortaya çıkan rasyonel bir mekanizmadır, kullanım yoluyla oluşmaz. Dolayısıyla, dilin, oyuna benzer olarak, tarihsel süreç içerisinde toplum tarafından iradi olarak kullanım yoluyla oluşturulduğu tasavvuru doğru değildir. Kullanım yoluyla dil oluşturma yani pragmatik esas itibarıyla dili temsil eden bir dillere - mesela Türkçe'ye - mahsustur, dilin kendisine değil. *Psukhe*'nin kuvvetlerinin birlikte icraatı yoluyla doğuştan gelen dil, bu itibarla, kullanım yoluyla oluşturulamaz. Dil, doğuştan olduğu için doğaldır ve dolayısıyla yapay

²⁷ Koç, *Theologia'nın Esasları*, 185.

olarak oluşturulamaz. Bu itibarla, dilin yapayı olmaz, zira dil, nihai noktada hafızaya dayanır ve hafıza da yapay olarak oluşturulamaz. Yapay olarak oluşturulan 'hafıza', mesela, bilgisayar hafızası, zamanın akışına tabi olduğu için insanın hafızası gibi mütalaa edilemez, zira insanın hafızası, zamanın akışının dışındadır.

Bir dil itibariyle düşünülen sentaks ve semantik gibi kavramlar da dile ait değildir. Sentaks, bir dilin basit nesnesinin (cümle) terkihiyle alakalıdır. Bir dilde cümlenin öznesi ve yüklemi kopula denilen koşaç ile birbirine bağlanır. Ama böyle bir bağlantı dil için sözkonusu değildir, zira dildeki önerme, basittir ve isim ile kavrama önceliği bulunmaktadır. Semantik ise bir dil itibariyle cümlenin anlamına tekabül eder ve esas itibariyle cümlenin işaret ettiği nesneyle alakalıdır. Yine bir dil için sözkonusu olan doğruluk değeri de dile ait değildir, zira *psukhe*'nin basit kuvvetleri neticesinde meydana gelen önermenin doğrusu, eğrisi olmaz. Doğruluk değeri, bir dile izafidir ve özne ile yüklem arasındaki ilişkiye dayanır. Dil ise teşkil ve nakil işlevi itibariyle, *psukhe*'nin muhayyile ve hafıza kuvvetlerinin taklidi neticesinde ortaya çıkar. Daha önce de ifade edildiği üzere, dil, bir teşkil ve nakil mekanizmasıdır; dil, nesne teşkil eder ve bunu muhafaza altına alarak nakleder, zira teşkil edilemeyen ve teşkil edilenin muhafaza altına alınmadığı bir nesne, nakledilemez. Önermesel dil, teşkil cihetinden muhayyileyi ve muhafaza etme cihetinden ise hafızayı taklit eder. Başka bir deyimle, önermesel dil, muhayyile ve hafızanın icraatlarını takliden birleştirir.

Arapça kökenli bir sözcük olan muhayyile (hayal gücü), hayal oluşturma kuvvetidir: "Muhayyile, tahayyül etme yetisidir. Zihinsel faaliyetin malzemesi, muhayyilede, kendiliğinden, temsilen tesis olunur. Yeti (meleke) fiil icra eden kuvvettir. Bu itibarla, yetinin asli faaliyeti, bizzat kendisinden kaynaklanır, kendiliğindedir. Rasyonalite yetisi, icraatını, muhayyilenin faaliyeti neticesinde oluşan malzeme üzerinden yürütür...Muhayyile vasıtasıyla, iradi olarak da tahayyül eder ve tasavvur oluştururuz; aksi taktirde, rasyonel yeti icraatını tamamlayamaz"²⁸. Muhakeme için gerekli olan her türlü basit malzeme, muhayyilede üretilir. Rasyonel yeti, kendi başına basit malzeme yani temsil oluşturma kuvvetine sahip olmadığından muhayyilede herhangi bir temsil bulunmazsa faaliyetini icra edemez. Ayrıca iradi olarak da temsili malzeme üretebiliriz, ama bu da ancak muhayyile marifetiyle olur. Dolayısıyla, muhayyilenin icraatı olmaksızın herhangi bir temsilin üretilmesi ve dolayısıyla rasyonel muhakemenin faal hale gelmesi mümkün değildir.

²⁸ Yalçın Koç, *Anadolu Mayası*, 3. Baskı, Ankara: Cedit Neşriyat, 2011, 116.

Öte yandan, muhayyilede ortaya çıkan temsiller, anın akışına tabidir ve dolayısıyla muhayyile tarafından muhafaza edilemez. Ama eğer muhayyilede ortaya çıkan temsiller, anın ve zamanın dışına çıkarılarak bir şekilde muhafaza edilemezse, rasyonel yeti, icraatını gerçekleştiremez ve dolayısıyla rasyonel muhakeme imkânı ortadan kalkar. Bu nedenle, muhayyiledeki temsillerin muhafaza edilmesi şarttır; bunun için de temsillerin anın akışının dışına çıkarılması gerekir. İşte muhayyilede ortaya çıkan temsilleri, anın akışına karşı muhafaza altına alan yetimiz, hafıza yetisidir. Koç'a göre hafıza yetisi, muhayyilede ortaya çıkan temsilleri, anın akışının dışına çıkararak muhafaza etmek durumundadır, zira anın akışına tabi olan hiçbir şey muhafaza edilemez: "Hafıza yetisinin kavrayış esası, anın, zaman cihetinden aşılması ile alakalıdır. Kısaca söylesek, hafıza, kavradığı şeyi, kendi kavrayış cihetinden, anın akışına karşı muhafaza eder; bu şeyi, anın akışının ve dolayısıyla zamanın haricinde tutar"²⁹. Hafızanın, temsilleri, anın akışından soyutlaması için kendisinin de zamanın dışında olması ve zamana zemin olmasıyla mümkündür: "Hafızanın, kavradığı şeyi kendi cihetinden anın akışının dışında tutması, hafızanın zamana bir şekilde dayanak olması ile mümkündür; aksi taktirde, hafıza, kavradığı şeyi, zamana karşı muhafaza edemez"³⁰.

Hafızanın anın akışından soyutlayarak muhafaza ettiği temsiller, daha sonra muhayyilede yeniden anın akışına tabi olarak temsilen tesis olunabilir ki, buna da hatırlama denilir. Unutma ise hafızadaki asılların, muhayyilede temsilen tesis edilememesi demektir. Ama bu, unuttuğumuz şeylerin hafızadan silindiği anlamına gelmez, zira hafızadan hiçbir şey silinmez; unutma, sadece hafızadaki muhayyilede temsil edilememesi demektir. Hafızada her şey olduğu gibi muhafaza edildiğinden ve hafıza da zamanın dışında olduğundan hafızada zamansal değişiklik mümkün değildir. Ama hafıza kendi esası itibariyle dinamiktir, zira muhayyilede zamanın akışına tabi olarak temsilen tesis edilen her şey, anın akışından soyutlanarak hafızada kayıt altına alınır.

Öte yandan, rasyonel yeti, aslı hafızada bulunmayan nesnelere de muhayyile vasıtasıyla iradi olarak tasavvuren tesis edebilir ki, Koç bu tür nesnelere dil itibariyle 'kalp nesne' yani aslı bulunmayan nesne adını verir. Bu itibarla, dilde gerçek söz yani aslı bulunan söz olduğu gibi aslı bulunmayan yani gerçek olmayan söz (asılsız söz) de bulunur. Ancak burada dikkat edilmesi gereken şudur ki, 'kalp söz' ile 'sahte söz' kastedilmemektedir, zira dil, sahte söz yani söze benzeyen ama aslında söz olmayan şeyi teşkil etmez. Kalp söz de gerçek söz gibi sözdür, ancak kalp sözün aslı yokken, gerçek sözün aslı vardır.

²⁹ Koç, *Anadolu Mayası*, 118-9.

³⁰ Koç, *Anadolu Mayası*, 118.

Rasyonel yeti, muhakeme itibariyle, gerçek söz ile kalp söz arasında ayırım yapmaz, ikisini de aynı şekilde muhakemeye tabi tutar. Dolayısıyla, dilsel bir nesnenin yani sözün kalp mi yoksa gerçek mi olduğunu belirleyebilmek için bu nesnenin hafızada aslı bulunup bulunmadığına bakmak gerekir. Rasyonel muhakeme, bazen gerçek nesneden kalp nesneye de geçiş yapmak suretiyle faaliyette bulunur ki, böyle durumlarda kalp nesne ile gerçek nesneyi birbirinden ayırmak daha zordur. Bunun örneklerini günlük hayatta görebildiğimiz gibi felsefe, bilim, teoloji, matematik gibi birçok fikri faaliyette de görebiliriz.

Koç'a göre hafıza, temsilleri anın dışına çıkararak muhafaza ettiği ve rasyonalite yetisi de zamansal işleyişe tabi olduğu için, rasyonel yeti, hafızanın işleyişini rasyonel olarak açıklayamaz. Dolayısıyla, hafıza bir nevi karanlık ayna gibidir rasyonel yeti için. Koç, *psukhe*'nin kuvvetlerinden muhayyileyi aydınlık aynaya benzetirken, hafızayı da karanlık aynaya benzetir. Dolayısıyla, hafızaya ilişkin söyleyebildiklerimiz, ancak muhayyile üzerindedir, yoksa hafızaya rasyonel yetinin nüfuz etmesi mümkün değildir. Koç'a göre Batılı filozoflar (onun deyimiyle, Grek-Latin-Kilise diyarı filozofları), rasyonel yeti vasıtasıyla yüzyıllarca hafızanın esasını açmaya çalışmış olmalarına karşın bu yolun rasyonel yetiye kapalı olmasından dolayı hafızayı açamamışlardır. Mesela, Eflatun'un tüm felsefi çabası esas itibariyle hafızanın - insanın bedene doğuş öncesi haline mahsusen - açılmasına dayanır. Ne var ki, Eflatun, çok uğraşmasına karşın hafızayı açamaz, zira Eflatun, hafızayı açmak için rasyonel yetiye başvurur, ama rasyonel yeti, yukarıda da belirtildiği üzere, hafızayı açmaya uygun bir araç değildir. Halbuki hafızanın ve ötesinin anahtarı, 'Anadolu Mayası'dır; bu anahtarı, elde etmenin yöntemi ise insanın kendi içine yani gönlüne yolculuk yapmak suretiyle ilahi Kelam'dan doğmasıdır; ama bu yol, Batı felsefesi itibariyle, ne yazık ki, kapalıdır. Bu nedenle olsa gerek, Batılı filozoflar, dil, düşünce ve mantık araştırmalarında hafızaya hiç değinmemişlerdir. Mesela, Kant'ın transandantal felsefesinde muhayyile yetisi önemli bir işleve sahipken hafızadan hemen hiç bahsedilmez. Halbuki, hafıza, yukarıda da ifade edildiği üzere, dil, düşünce ve mantık için vazgeçilmez bir yetidir. Ayrıca sahip olduğu muhafaza kuvvetiyle, hafıza, insanın birliğinin ve kimliğinin de esasıdır.

Mantık Arkitektoniği

Mantık esas itibariyle dilin işleyiş formu olduğundan kendi başına bir varlığı yoktur; ancak dile dayanarak varolur. Dilin yeri de *psukhe* olduğundan mantığın yeri de doğal olarak *psukhe*'dir: "Mantığın kaynağı, bu itibarla, *psukhe*'ye mahsus kuvvetlerdir ve bu esasta düşünülen manzara *genesis*idir. Dil

arkitektoniği esasında düşünülen zamanın kaynağına benzer olarak³¹. Mantığın kaynağı manzara *genesisi* olduğundan mantığın, parçaların terkibi yoluyla oluşması ya da oluşturulması mümkün değildir. Genel olarak mantık, *genesis* esasında düşünülen manzara naklinin formudur; yani kapanan manzaradan açılan manzaraya taşınan surettir; bu itibarla, mantık, zamandan bağımsız ele alınamaz. "Zaman...nakil temin eden manzara *genesisi* esasında birarada bulunamayanların ardardalığı şeklindeki formdur, yani...manzara sıralamasının formu. Form olarak zaman, manzara naklinin formunun yani...mantığın form esasında dayanağıdır. Sıralama formu esasa alınmadan...mantık düşünülemez"³². Dolayısıyla, manzara naklinin formu olarak mantık, ancak manzara sıralaması esasında düşünülebilir.

Koç'a göre dil, nasıl katmanlı bir yapıya sahip ise mantık da aynen onun gibi katmanlı bir yapıya sahiptir, zira her dil katmanı farklı olduğu gibi mantığı da farklıdır. Ancak bu üç dile mahsus üç mantık da tıpkı diller gibi arkitektonik birliğe sahiptir. Koç, aşkının ve ara safhadakinin dillerine mahsus mantığa 'taşım mantığı' ve düşkünün diline mahsus mantığa da 'yüklem mantığı' adını verir: "Yüklem, önerme esasında suretsiz isme yüklenendir. Taşım ise surete mahsus olarak içte 'taşınan'dır; yani surette (iç olarak) 'taşınan'"³³. Ancak aşkının ve ara safhadakinin dilleri farklı olduğu için manzara *genesisi* yoluyla meydana gelen suretin içte taşıdığı da doğal olarak farklı olacaktır. Aşkının dili yani sahne itibariyle taşım, suretli vasfa iç olarak suretsiz fiildir. Ara safhadakinin dili yani resim itibariyle taşım ise suretli isme iç olarak suretsiz vasıftır. Bu itibarla, iki tane taşım mantığı mevzubahistir: 'sahnesel taşım mantığı' ve 'resimsel taşım mantığı'.

Yukarıda da ifade edildiği üzere, mantık, dilin manzara nakli itibariyle formudur. Aşkının dili itibariyle yani sahnesel taşım mantığı itibariyle, taşım, suretli vasfa iç olarak suretsiz fiildir. Dolayısıyla, sahnesel taşım mantığı, esas itibariyle suretli vasfa iç olarak suretsiz fiil naklinin formudur. Aşkının dil itibariyle icraatı, bir sahne esasında nazariyat (*theoria*) olduğundan aşkının mantığı yani sahnesel taşım mantığı da nazariyatın formudur. Bu nedenle, düşkün itibariyle yapılan nazariyat ve mantık ayırımı, aşkın için yapılamaz, zira aşkının tek sahnesi itibariyle seyrettiği manzaralar, birer *theorem*'dir. Yüklem mantığındaki teorem sözcüğünün kökeni de bu Grekçe sözcüktür.

Resimsel taşım mantığı ise ara safhadakinin diline aittir. Daha önce de ifade edildiği üzere, ara safhadakinin dili, aşkının tek sahnesinin iç ve dış olarak

³¹ Koç, *Theologia'nın Esasları*, 154.

³² Koç, *Theologia'nın Esasları*, 160.

³³ Koç, *Theologia'nın Esasları*, 153.

ikiye ayrılmasıyla oluşur: “Bu sahnelerden itibari dış olarak düşünülenin esası, içte, suretsiz fiil taşıyan suretli niteliklidir; yani nesnesi belirsiz harekettir. İtibari iç olarak düşünülen öbür sahnenin esası ise içte, suretsiz vasıf taşıyan suretli isimdir” (Koç 2008, s. 170). Ara safhadaki, dış sahnesini idrakte seyrederken iç sahnesini ise resim esasında nazariyatta seyreder. Bu itibarla, ara safhadakine mahsus dil olarak sergi itibariyle resimler, iki esasta müteşekkildir. Ara safhadaki, iç sahnede *theorema* olarak resmi seyrederken, dış sahnede ise nesnesi belirsiz hareketin takliden teşkili olarak resmi seyreder. “Bu itibarla, resimsel taşıma mantığının esası, nazariyat itibariyle *theorema* olarak resimdir ve muhakeme itibariyle de takliden teşkil olarak resim”³⁴.

Son olarak, düşküne mahsus mantık ise yüklem mantığıdır. Düşkün itibariyle ayrışık sahnelerden dış sahnenin esası, hareketli nesne yani nesnesi belirli harekettir; ayrışık iç sahnenin esası ise önermesel dildir. Düşkünün dilini oluşturan basit nesne olarak önermenin esası süretsiz isme yüklenen süretsiz kavram olduğundan düşkün, hem iç sahnesini yani kendisini hem de dış sahnesini önerme esasında takliden teşkil eder. Düşkünün dilinde nazariyat olmadığı için hiçbir önerme *theorema* olarak görülemez. Dolayısıyla, yüklem mantığı esas itibariyle önerme naklinin formudur.

Sonuç

Yukarıda da belirtildiği üzere, Koç’un dil arkitektoniği anlayışı esas itibariyle nazariyat (*theoria*) kavramına dayanır. Nazariyat (*theoria*) kavramı, Antik Yunan felsefesinde özellikle Eflatun ile felsefi önemini kazanmıştır. Batı felsefe tarihinde *theoria*’yı felsefesinin merkezine yerleştiren ilk büyük filozof olarak Eflatun, ne yazık ki, *theoria*’yı tam manasıyla açamaz, zira Eflatun, *theoria*’yı, nisbete (*ratio*) dayanan fikriyatın yani rasyonalitenin araçlarını kullanarak açıklamaya çalışır ki, yukarıda da ifade edildiği üzere, nazariyat, fikriyatın diliyle açıklanamaz, zira *theoria*, fikriyat (*logia*) ile nisbetli bir alaka içinde olmadığı için düşüncenin derinleştirilmesi yoluyla da anlaşılabilir. Fikriyatın dili, *theoria*’ya ancak mecazen yani takliden teşkil vasıtasıyla temas edebilir. Gerçek manada bir *theologos* (metafizikçi)³⁵ olarak Koç’un yapmaya çalıştığı tam da budur.

³⁴ Koç, *Theologia’nın Esasları*, 170.

³⁵ *Theologia* ve metafizik, zemin araştırması itibariyle benzerdir. Felsefe, esas itibariyle bir zemin araştırmasıdır/olmalıdır. Ne yazık ki, felsefeciler/filozoflar, günümüzde birçok gereksiz ayrıntıya dalarak bu asli işlevini unutmuş görünüyor.

Eflatun'un felsefesinin amacı, *psukhe*'nin bu dünyaya yani bedene doğmadan (düşmeden) önceki halini yani aslında cevher olarak *psukhe*'yi yeniden idrak etmeye dayanır ki, Eflatun'a göre bu, *psukhe*'nin gerçek manada kurtuluşudur. Koç'a göre Eflatun'un diğer birçok görüşü gibi bu görüşü de aslında Musa peygamberin Kelam ilminin kısmi malumatına dayanır³⁶. Ancak Koç'un arkitektonik dil anlayışı itibariyle ifade edersek, Eflatun'un felsefesinde aşkın-düşkün ayrımı bulunmadığından onun için *psukhe*'nin kurtuluşu ('mağaradan çıkışı') esas itibariyle, sadece düşkünün dilinden kurtuluşu içerir. Ne var ki, *psukhe*'nin gerçek manada kurtuluşu yani cevher olarak kendini bulması/bilmesi, sadece düşkünün dilinden kurtulmak değil, aynı zamanda aşkının dilinden de kurtulmaktır ki, bu da ancak ilahi Kelam'dan akan Anadolu Mayası ile mümkündür.

Eflatun'dan sonra Aristoteles'in *theoria* kavramının anlamını tamamen değiştirerek farklı bir bağlamda (teori-pratik ayrımı bağlamında saf düşünce olarak) kullanması dolayısıyla bu kavram, daha sonra yavaş yavaş Batılı filozofların fikriyatından düşmüştür. Batı felsefe tarihinin modern dönem diye adlandırılan safhasında ise *theoria*, tamamen unutulur, fikriyat esas alınır. Halbuki Koç'a göre bu kavram yani *theoria* (nazariyat), başta dil olmak üzere düşüncenin, mantığın, matematiğin, teolojinin ve felsefenin 'aşkın' kaynağını tasvir eden bir kavramdır. Bu nedenle, *theoria* (nazariyat) kavramı, Koç tarafından, yeniden asli yerine yani dile ilişkin düşüncenin merkezine oturtulmuştur. Yukarıda da ifade edildiği üzere, Koç'un genelde arkitektonik dil anlayışı ve özelde ise nazariyat kavramına ilişkin görüşü, esas itibariyle Anadolu Mayası'na dayanır.

KAYNAKÇA

Koç, Yalçın. *Anadolu Mayası: Türk Kimliği Üzerine Bir İnceleme*, 3. Baskı, Ankara: Cedit Neşriyat, 2011.

Koç, Yalçın. *Theologia'nın Esasları: Felsefe'nin ve Teoloji'nin Nazariyatı Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Cedit Neşriyat, 2008.

Koç, Yalçın. *Theographia'nın Esasları: Teoloji ve Matematik İnşa'sı Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Cedit Neşriyat, 2009.

³⁶ Bu konuda bkz. Koç, *Anadolu Mayası*, 3. Bölüm.

GERÇEK POTANSİYELLİK: BİR ALFRED NORTH WHITEHEAD İNCELEMESİ

Egemen TABANLI*

ÖZ

Batı felsefesinde yüzyıllarca hâkim olan Aristotelesçi metafizik şema, her varlığı kendi kendisine özdeş olarak ortaya koyan ve dolayısıyla her varlığı kendisinden ibaret sayan bir ülküyü benimsemiştir. Bu kapsamda her tekil varlık kendi kendisiyle, dolayısıyla kendi potansiyelliğiyle sınırlıdır. Tekil varlığın potansiyelliği, sadece kendi varoluşu çerçevesinde değerlendirilmektedir. Whitehead'in dayanışmayı merkeze oturtan kozmolojik şeması, her varlığı, kendi ötesine geçmeye kayıtlı bir potansiyellik düşüncesini devreye sokmak istemektedir. Bu minvalde her varlık, kendi ötesi için potansiyel bir veridir (datum). Kendi ötesindeki bir yaratıcılık potansiyelliğidir. Bu çalışma, Whitehead'in felsefesindeki gerçek potansiyellik düşüncesini ele almakta ve onu daha görünür kılmayı hedeflemektedir.

Anahtar sözcükler: gerçek potansiyellik, edimsel varlık, yayılımsal süreklilik, somutlaşma, kavrayış.

REAL POTENTIALITY: AN ANALYSIS OF ALFRED NORTH WHITEHEAD

ABSTRACT

The Aristotelian metaphysical scheme that dominated Western philosophy for centuries adopted an ideal that posits every being as identical to itself and therefore considers every being as consisting of itself. In this context, every singular being is limited to itself, and therefore to its own potentiality. The potentiality of a singular being is evaluated only within the framework of its own existence. Whitehead's cosmological scheme, which places solidarity at the center, wants to bring into play the idea of a potentiality that registers every being to go beyond itself. In this respect, every being is a potential data (datum) for beyond itself. It is a potentiality of creativity beyond itself. This study deals with the idea of real potentiality in Whitehead's philosophy and aims to make it more visible.

Keywords: real potentiality, actual entity, extensive continuum, concrescence, prehension.

*Doktora Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü. Ankara / Türkiye.
E-mail: egementabanli@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6867-0068

Makalenin geliş tarihi: 07.02.2023
Makalenin kabul tarihi: 26.04.2023

Submission Date: 07 February 2023
Approval Date: 26 April 2023

Giriş

Aristoteles, potansiyellik ve edimselliği karşı karşıya getirmiş ve bu karşıtlığı Batı felsefesi ve bilimine miras bırakmıştır.¹ Bu mirasın takipçileri, potansiyel olanın, henüz edimselleşmemiş olan bir gizilgüce veya imkâna işaret etmesi noktasında hemfikirdir. Grek mirasından kalma bu düşünce, gerek günlük konuşma dilimize gerekse de bilimsel-felsefi gramere olduğu gibi geçmiştir. Bu düşünce çizgisi içerisinde potansiyellik, edimsel olmayan fakat edimselleşmesi *muhtemel* olana işaret eden bir gizilgüce veya yeteneğe (faculty) gönderme yapmaktadır. Örneğin Aristoteles'e göre bir tahtanın içinde Hermes için potansiyel halde deriz. Veya temaşa etmeyen bir filozofun, temaşa etme potansiyelliğine sahip olduğunu söyleriz.² Dolayısıyla Aristoteles'e göre potansiyel olmak, edimsel olmamakla eşdeğerdir.³ O halde edimselleşmiş olmak da potansiyel olmaktan çıkmak demektir. Çünkü edimsel olmak, potansiyel olmanın bir forma girerek gerçekleşmesi anlamına gelir.⁴ Whitehead'in *gerçek potansiyellik* (real potentiality) teorisi ise bu türden bir anlayışın dışında konumlanır.

Whitehead, iki tür potansiyellikten bahseder. Bunlardan biri bu metnin sınırları dışında yer alan *genel potansiyelliktir* (general potentiality). Genel potansiyellik, edimsel dünyaya bağlı olmayan potansiyelliktir ve konu hakkındaki geleneksel literatürle uyum içindedir. Diğeri ise *gerçek potansiyelliktir* (real potentiality). Whitehead'e göre *gerçek potansiyellik*, doğrudan edimsel dünya tarafından sağlanan veriler yoluyla koşullandırılır.⁵ O halde Whitehead'in bu konu bağlamındaki *gerçeklik* (reality) söylemi, *edimsellik* (actuality) üzerinden geliştirilmektedir.

Gerçek potansiyellik düşüncesi, oluş sürecinin, dünyayı meydana getiren edimsel varlıklarda ve bu varlıklar aracılığıyla saptanabileceğine dair Whitehead'in ısrarını ifade etmektedir. Dahası, edimsel dünyanın ve içindeki varlıkların devinimsiz ya da pasif nesnel olmadığını ve olmayacağını gösterir.⁶ Whitehead'e göre bütün evren, var olmalarının temelinde devininin bulunduğu

¹ Giorgio Agamben, *Potentialities, Collected Essays in Philosophy*, (California: Stanford University Press, 1999), 177.

² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 216.

³ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 25.

⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 107.

⁵ Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, (New York: The Free Press, 1978), 65.

⁶ Michael Halewood, "A Bid For Novelty: Conceptions of Creativity", Goldsmiths, University of London, (Jan., 2013): 8.

devinen örüntülerden oluşmaktadır.⁷ Whitehead'in edimsel varlıkları kendi özleri itibariyle devinime sahip canlı⁸ organizmalardır. O halde edimsellik, durağanlık veya ebediyet üzerinden değil, devinim ve sonluluk üzerinden tanımlanmaktadır. Bu bağlamda gerçeklik de devinimli ve sonlu olana işaret etmektedir. Dolayısıyla Whitehead'in, doğanın asli unsurları olarak öne sürdüğü edimsel varlıklar, mekanik materyalizmin öne sürdüğü eylemsiz maddeyle karşıtlık içerisinde. Newton, Galileo'dan aldığı⁹ *eylemsizlik* prensibiyle, bir cismin, ister hareketsiz ister hareket halinde olsun, nerede olursa olsun kendini evinde hissettiğini savunmuştur. Bu cismin gidecek bir yeri yoktur ve deyim yerindeyse tembeldir. O saf bir eylemsizliktir veya sadece düz bir çizgiyi takip etmektedir. Bu mekanik bakış açısı, fiziksel doğanın devinimsiz olduğu veya olduğu gibi kalma eğiliminde olduğu söylenerek özetlenebilir.¹⁰ Whitehead'e göre bu eski yanlıgı hala insanların gündelik hayatında en yüksek rütbede hüküm sürmektedir.¹¹ Bu yüzden Whitehead, kendi metafizik dizgesini ortaya koymadan önce töz düşüncesi ve bu düşünceye bağlı madde eleştirisini sunar. Bu metin, bu eleştirilere değinecektir.

Whitehead'in metafiziğinde her *varlık* (being), *oluş* (becoming) için bir potansiyeldir.¹² Whitehead, oluş sözcüğünü karşılamak için *somutlaşma* (concrecence)¹³ terimini öne sürer. Bu terim, edimsel varlığın kendi *deneyim* sürecinin en genel ifadesidir. Bu deneyim süreci, edimsel somut gerçekliği oluşturan şeydir. Potansiyelliğin, gerçek bir birliğe geçişidir.¹⁴ Whitehead, söz konusu deneyim sürecini şöyle tanımlar: "...çokluk içinde bir olmanın ve çokluğun bileşiminden doğan bir olmanın kendi kendine verdiği haz...".¹⁵ Fakat *çokluğun bileşimi*, "ayrım yapmaksızın bir araya getirilmiş olan ve belli bir yapısı bulunmayan bir koleksiyondan ibaret değildir. Her bileşen, doğasının bir gereği

⁷ R.G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, (İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 2020), 185.

⁸ Buradaki canlılık ifadesi dirimli anlamıyla kullanılmamıştır. Daha ziyade çevresine tepki vermesi bakımından bir edimsel varlığın canlılığından bahsedilmektedir.

⁹ Collingwood, *Doğa Tasarımı*, 122.

¹⁰ David L. Miller, "Whitehead's Extensive Continuum", *Chicago Journals, Philosophy of Science*, (Apr., 1946): 146.

¹¹ Alfred North Whitehead, *Doğa ve Yaşam*, çev. Sercan Çalçı, (İstanbul: Öteki Yayınevi, 2018), 13-14.

¹² Whitehead, *Process and Reality*, 165.

¹³ Whitehead *somutlaşma* terimini ilk olarak 1926 tarihli *Zaman* makalesinde ortaya atmıştı. Daha sonra bu terim onun lügatinin bir parçası haline gelir.

¹⁴ Alfred North Whitehead, *Sembolizm, Anlamı ve Etkisi*, çev. Ramazan Ertürk, (Ankara: Fol Kitap, 2019), 90.

¹⁵ Whitehead, *Process and Reality*, 145.

olarak, diğer bileşenlerle olan belli bir potansiyel ilişkiler şeması içinde bulunur".¹⁶

Çokluk içinde bir olma, Whitehead'e göre kavrayışsal bir birleşme (prehensive unification) sürecini tanımlar. Bu süreç içerisinde kavrananlar, bir kavrayış birliği içerisinde toplanır. Bu kavrayış birliği kendisini *burada ve şimdi* olarak tanımlar ve bu şekilde kavranan birliğin içinde toplanan şeylerin başka yerlere ve başka zamanlara temel referansları vardır.¹⁷ Whitehead'in *başka yerlere ve başka zamanlara referansları olan* edimsel varlık öğretisi, mekanik materyalizmin öne sürdüğü, kendi kendisinden başka hiçbir şeye ve yere referans vermeksizin var olabilen tözsel madde anlayışının karşısında konumlanır. Whitehead'in edimsellikleri, bir ölçüde hem geçmişe hem de geleceğe referans verirler. Whitehead'e göre bir edimsel varlık, geçmiş potansiyellikleri gerçekleştirmesi bakımından geçmişe referans verir. Öte yandan bir edimsel varlık, nihai olarak bir amaca ulaşmak istediği için de geleceğe referans verir.¹⁸

O halde geçmiş edimsel varlıkların sağladığı veriler anlamına gelen gerçek potansiyellik, gerçekleşme süreci bitmiş olan edimsel varlıkların kavranışı anlamına gelmektedir. Bu, bir anlamda *geçmişin kavranışı* (prehension of past) demektir. Whitehead, bu teorisini temellendirmek için mekân ve zamanı birbiriyle ilişkisiz noktalar ve periyotlar dizisinden ibaret olarak varsayan Newtoncu mutlak mekân-zaman kuramının yerine evrendeki mekânsal ve zamansal ilişkiselliğin zeminini oluşturacak olan *yayımsal süreklilik* kuramını ortaya atar. Yayımsal süreklilik sayesinde doğanın bütün süreçleri birbirini etkiler, birbirini gerektirir ve birbirine kavuşur.¹⁹ Son olarak bu metin, gerçek potansiyelliği, yayımsal süreklilikle bir arada ortaya koyacaktır.

1. Bir Döneme Hâkim Olan Yanılgılar

Başlık yanıltıcı gelmesin. Düşünce tarihinde hiçbir yanılığın, herhangi dönemin düşünce şemasına bütünüyle hâkim olduğu görülmemiştir. Whitehead'in de ifade ettiği üzere hiçbir dönem homojen değildir. Herhangi bir dönemin hâkim düşünce tonu olarak tayin ettiğimiz şey ne olursa olsun, kendilerini çağlarının atmosferine muhalif olarak sunan insanların olması daima

¹⁶ Whitehead, *Sembolizm, Anlamı ve Etkisi*, 90.

¹⁷ Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, (New York: Pelican Mentor Book, 1948), 71.

¹⁸ Miller, "Whitehead's Extensive Continuum", 146.

¹⁹ Whitehead, *Doğa ve Yaşam*, 53.

mümkündür.²⁰ Dolayısıyla bu başlık altında belirli bir dönemi bütünüyle suçlamak yerine, bu dönemin hâkim düşünce tonunda Whitehead'in tespit etmiş olduğu yanlışlar ortaya koyulacaktır. Zaten söz konusu yanlışlar, her ne kadar belirli yüzyılların düşünce şemalarını işaret etse de Whitehead'e göre hala hükmünü sürdürmektedir. Bu yanlışlar, Whitehead'e göre düşüncenin önündeki en büyük engellerdir. Söz konusu dönem, 17. 18. ve 19 yüzyılları kapsar. Whitehead, bu üç yüz yıla hükmeden ve adına *bilimsel materyalizm* adını verdiği bir düşünce şemasının sistemli bir eleştirisini sunar. Bu şema halen ortadan kalkmamıştır. Yerleşik dilde ve felsefenin gramerinde hala yaşamaktadır. Bu yüzden eleştiriyi sadece bir dönemin eleştirisi olarak okumak yerine onu bir bütün olarak görmek daha uygun bir yaklaşım olur.

1. 1. Öznelci İlke

Whitehead, deneyimin bütüncül yapısı içinde, şeylerin gerçek doğasının idrak edilmesini engelleyen modern yaklaşıma yönelik eleştirisinin epistemolojik boyutunu *öznelci ilkesi* başlığı altında sunar.²¹ Bu eleştiri, dünyayı ve onun bilgisini bütünüyle özneye yani insana bağımlı kılan zihniyete yönelmiştir. Whitehead'e göre dünyayı özneye bağımlı kılanlar, deneyimdeki verilerin yalnızca *tümmeller* açısından yeterli bir şekilde analiz edilebileceğini savunur.²²

Öznelci ilke, yalnız deneyimin doğasının, deneyimi yaşayan öznenin algısal özelliklerinin bir sonucu olduğu inancıdır. Başka bir deyişle algılanan şey, genel olarak bu algı eyleminden bağımsız şeyler bütünlüğünün bir görünümü değil, yalnızca bilişsel eylemin bireysel özelliklerinin bir ifadesidir. Bu görüş, dünyayı bütünüyle öznelerin bilişine bağlayan *aşırı öznelci* görüştür. Bu kapsamda dünya, tamamen öznenen türetilen ve müşterek olmayan bir şeydir. Öte yandan, algısal deneyimin, ortak bir nesnel dünyayı bildirdiği noktasında uzlaşma gösteren *ılımlı öznelciler* de vardır. Bunlar, öznenen bağımsız bir dünyanın var olduğunu kabul etse bile, öznenin benliğini, bildiğimiz dünya ile müşterek dünyanın arasına yerleştirir. Bildiğimiz dünya, ona göre ötede bulunan müşterek dünyanın baskısı altındaki benliğimizin içsel gerilimidir.²³ Bunun hem ontolojik hem de epistemolojik sonuçları vardır. İster aşırı, ister ılımlı öznelciler olsun, her ikisi de farklı ölçeklerde de olsa dünyayı, onu algılayan öznenin düzeyine çeker.

²⁰ Whitehead, *Science and the Modern World*, 67.

²¹ Ertuğrul R. Turan, "Bütüncül Yaklaşım ve Whitehead'in Deneyim Kavrayışı", Ankara Üniveristesi, DTCF, Felsefe Bölümü Dergisi, 16 (2003): 70.

²² Whitehead, *Process and Reality*, 157.

²³ Whitehead, *Science and the Modern World*, 89-90.

Bu indirgemecilik, birçok tikel duruma açıklama getirme girişimi olarak başlar ancak tikelliğin tasfiyesiyle sona erer.²⁴ Whitehead'e göre özne ve dünya arasında bu türden bir ikilikten bahsedebilmek için yeterli bir argüman hattına sahip değilizdir. Öyle ki bedenimizin nerede bittiği ve dış dünyanın nerede başladığını bile ancak çok belirsiz bir şekilde ayırt edebilmekteyiz²⁵

İnsan ve bedeninin birliği kabul edilir. Bedenim nerede biter ve dış dünya nerede başlar? Örneğin, kalemim dışsaldır; elim bedenimin bir parçasıdır ve tırnaklarım bedenimin bir parçasıdır. Nefes de ağzımdan ve boğazımdan ciğerlerime girip çıkarken bedensel ilişkisi içinde dalgalanır. Kuşkusuz beden dış doğadan çok belirsiz bir şekilde ayırt edilebilir. Aslında diğer doğal nesnelere arasında yalnızca bir tanesidir.²⁶

Whitehead, *öznelci ilkeye* neden güven beslemediğine ilişkin üç (büyük) sebep sunar. İlk sebep, algısal deneyimimizin sorgulanmasıyla açığa çıkar. Bu sorgulamadan *taşlar*, *ağaçlar* ve *insan bedenleri* gibi devamlılık gösteren nesnelere, mekân ve zamanda ilişkilenen (related) renkler, sesler ve diğer duyu nesnelere oluşan bir dünyanın içinde olduğumuz ortaya çıkmaktadır. Algıladığımız diğer şeylerle aynı anlamda kendimiz de bu dünyanın unsurları gibiyizdir. Fakat öznelci, hatta ılımlı bir öznelci bile, bu dünyayı öznenen üretir.²⁷

Whitehead'in öznelciliğe güven duymamasının ikinci sebebi, deneyimin tikel içeriğine dayanmaktadır. Whitehead, öznel deneyim alanımızla sınırlı olmayan bilgilerimizin olduğunu öne sürmektedir. Örneğin tarih bilğimiz, bize, geçmişte hiçbir canlılığın var olmadığı çağlardan söz etmektedir. Algılamalarımız (perceptions), Dünya'nın iç kısmında veya Ay'ın öteki yüzünde nelerin olup bittiğine dair sonuçlara varmamızı sağlamaktadır.²⁸ Yani herhangi bir veriden, aslında verili olmayan başka bir şeyin sonucuna ulaşılmaktadır. Bu yapılırken, bir anlamda eldeki verinin *ötesine* geçilmektedir²⁹ Whitehead'e göre kişisel deneyimimizin bu içeriği karşısında, edimsel dünyanın kendi kişiliğimizin bir niteliği olduğuna inanmak zordur.

²⁴ Ertuğrul R. Turan, "The Problem of Solidarity in Whitehead's Pluralistic Universe" (Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 1995), 17.

²⁵ Alfred North Whitehead, *Modes of Thought*, (New York: The Free Press, 1968), 114.

²⁶ Alfred North Whitehead, *Modes of Thought*, 114.

²⁷ Whitehead, *Science and the Modern World*, 90.

²⁸ Whitehead, *Science and the Modern World*, 91.

²⁹ Gilles Deleuze, *Ampirizm ve Öznelcilik*, çev. Ece Erbay, (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2008), 86.

Whitehead, son sebep olarak eylem içgüdüsünü (instinct for action) öne sürer. Whitehead'e göre tıpkı duyu-algısının, bireyselliğin ötesinde yatan şeyin bilgisini veriyor gibi görünmesi gibi, eylem de kendini aşma içgüdüsünden kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Eylem, benliğin ötesine, bilinen aşkın dünyaya doğru ilerlemektedir. Buradan, bilindiği şekliyle dünyanın, onu idrak eden özneyi aştığı sonucu çıkmaktadır³⁰

Öte yandan Whitehead, reforme edilmiş bir öznelciliği benimsediğini öne sürer. Organik felsefe tarafından benimsenen *reforme edilmiş öznelci ilkeye* göre öznelerin deneyimleri dışında hiçbir şey ama hiçbir şey yoktur.³¹ Bu minvalde bir deneyimden bahsettiğimizde, bunun sinir sistemine sahip bir hayvan bedenine ait olduğunu varsayarken hata ederiz. Whitehead'in edimsel bir varlığı *deneyimin nabzı* olarak adlandırmasının başlıca anlamı, deneyimi, bizzat deneyimin kendisi üzerinden ortaya koymaktır.³² Yani Whitehead, deneyimleri öncelerken aslında başvurulacak olanın, özneler değil, *yaln deneyimin kendisi* olduğunu öne sürmektedir. Çünkü Whitehead'e göre deneyimleyen özne, kendi benliğinin uzağında ve *ötesinde* bir şeyler bilmektedir.³³ Fakat öznelcilik ilkesini benimseyenler, deneyimin nasıl düzenlendiği sorusuna bir yaklaşım geliştirmeyi değil, kesinlik ve gerekçelendirmenin eşsiz kaynağı olarak özneyi belirlemekle ilgilenmektedir.³⁴ Whitehead, bu anlamda organik felsefeyi, Kant felsefesinin tersine çevrilmesi olarak yorumlar. Whitehead'e göre *Salt Aklın Eleştirisi*, öznel verilerin nesnel bir dünya görünümüne dönüştüğü süreci anlatır. Organik felsefe ise, nesnel verilerin, nasıl *öznel tatmine* dönüştüğünü ve nesnel verilerdeki düzenin, öznel verilerde nasıl yoğunluk sağladığını açıklamaya çalışır. Kant için dünya öznenin türer; organik felsefe için özne dünyadan -bir 'özne'den ziyade bir '*üst-özne*'den (superject)- ortaya çıkar. Burada hisseden,³⁵ kendi hislerinden ortaya çıkan birliktir; hisler ise bu birlik ile onun birçok verisi arasında aracılık eden sürecin parçalarıdır.³⁶ Whitehead, bu tersine çevirmeyi Kartezyen felsefeye de uygular. Descartes, kendi felsefesinde, düşünürü, kendi düşüncesini yaratan olarak konumlandırır. Whitehead'in organik felsefesi bu sırayı tersine çevirir ve düşünceyi, düşünürün yaratılmasında kurucu bir işlev olarak tasarlar. Düşünen,

³⁰ Whitehead, *Science and the Modern World*, 91.

³¹ Whitehead, *Process and Reality*, 167.

³² Victor Lowe, *Alfred North Whitehead, The Man and His Work, 1910-1947*, (Baltimore: John Hopkins University Press, 2019), 226.

³³ Whitehead, *Science and the Modern World*, 90.

³⁴ Isabelle Stengers, *Thinking with Whitehead*, (London: Harvard University Press, 2011), 395.

³⁵ Whitehead, *his (feeling) sözcüğünü kavrayış (prehension) sözcüğüyle eş anlamlı olarak kullanır.*

³⁶ Whitehead, *Process and Reality*, 88.

düşüncenin ulaştığı nihai erektir. Whitehead bunu, töz felsefesi ile organik felsefe arasındaki nihai karşıtlık olarak vurgular.³⁷

1.2. İsabetsiz Somutluk Yanılgısı

Whitehead, on yedinci yüzyıl fiziğinin bir süre sonra, ona kendi başarısını getiren soyutlamalar tarafından engellendiğini teşhis eder. Fiziksel meseleler bundan böyle, *süresiz bir an, genişliği olmayan bir nokta* gibi soyutlamalar temelinde anlaşılamaz hale gelmiştir.³⁸ Bilim dünyası kendine özgü bu soyutlamalardan daima memnuniyet duymuştur. Çünkü bu soyutlamalar doğadaki tek bir şeye dikkat çekmekte ve böylece gözlem amacıyla onu bütünden koparmaktadır.³⁹ Whitehead'e göre soyutlamanın bu şekilde iş görmesi bilim için bir başarıdır ve bu onun için kâfidir.⁴⁰ Yine de Whitehead'e göre bu durum inanılır gibi değildir. Bu evren anlayışı muhakkak ki yüksek soyutlamalar açısından düzenlenmiştir; paradoksun oluşmasının yegâne sebebiyse kendi soyutlamamızı somut gerçekliklerle karıştırmış olmamızdır.⁴¹

Whitehead'e göre bilim, kategorik düşüncesini dünyaya tatbik etmek suretiyle bir başarıya ulaşmıştır fakat bu başarı abartılmıştır. Bu abartı, insan zihnindeki kategorilerle doğanın olguları arasında birini diğerine tercih etme noktasına gelmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Whitehead'in *isabetsiz somutluk yanılgısı* (the fallacy of misplaced concreteness) olarak ifade ettiği yanılgının kökeninde yatan düşünce budur. Bu yanılgı, düşünce kategorilerinin içerdiği soyutlama derecesini görmezden gelmekten kaynaklanmaktadır. Düşünceyi bu kategorilerle sınırladığımız sürece edimselliğin bazı yönleri göz ardı edilmektedir.⁴² Burada, bir gerçekliği diğerine nispetle daha asli olarak görmemizden kaynaklanan bir hata vardır. *Süreç ve Gerçeklik* adlı eserinde Whitehead, *salt bilinç, salt özel duyum, salt duygu, salt amaç, salt görünüş, salt nedensellik* gibi birkaç mefhumu örnek olarak verir. Bunlar, adeta *kendinde şeylerdir* ve metafiziğin hala vazgeçemediği soyutlamalardır. Oysa Whitehead'e göre bunların hiçbirinin, evrenin geri kalanından bağımsız bir varlığı yoktur.⁴³

Whitehead'in düşünce sistemi, isabetsiz somutluk yanılgısına getirdiği eleştirisiyle tam bir uyumluluk sergilemektedir. Örneğin kozmolojisinin taşıyıcı

³⁷ Whitehead, *Process and Reality*, 151.

³⁸ Stengers, *Thinking with Whitehead*, 127.

³⁹ Whitehead, *Science and the Modern World*, 119.

⁴⁰ Whitehead, *Science and the Modern World*, 67.

⁴¹ Whitehead, *Science and the Modern World*, 56.

⁴² Whitehead, *Process and Reality*, 7-8.

⁴³ Whitehead, *Process and Reality*, 18.

kolonlarından birisi olan *yaratıcılık* (creativity) mefhumu söz konusu olduğunda bile Whitehead'in taviz vermediğini görürüz:

"...elbette, 'yaratıcılığın' 'yaratıklardan' ayrı bir manası yoktur..."⁴⁴

Sonuç olarak Whitehead, hiçbir soyutlamayı asli gerçeklik olarak kabul etmez. Whitehead'in bu tutumu, yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere yaratıcılık bahsinde bile değişmez. Oysa yaratıcılık, Whitehead'in ileri sürmüş olduğu kategoriler arasında nihai olandır (category of the ultimate). O, nihai olanı karakterize eden tümellerin tümelidir. Evrendeki her oluşumun sonucunda ortaya çıkan yenilik ilkesidir.⁴⁵ Fakat onun bile yaratıklardan⁴⁶ (creatures) ayrı bir varoluşu yoktur. Evrende her şey, birlikte olmaya yazgılıdır.⁴⁷ "Evrenin birlikteliğinden kaçış yoktur".⁴⁸

1.3. Doğanın Çatallanması

Whitehead'in metafizik çabasının bütünü, birbirinden farklı gerçeklik birimlerinin birbiriyle ilişkisiz ve irtibatsız çatallanmalar biçiminde düşünülmesine yönelik bir itiraz olarak okunabilir. Bu minvalde çatallanmayı içeren herhangi bir teorinin açıkça reddedilmesi Whitehead'in felsefesinin başlangıç noktasıdır.⁴⁹ Whitehead'in, *doğanın çatallanması* (bifurcation of nature) söylemi altında geliştirdiği eleştirilerin kapsamı, evrenin geri kalanından tecrit edilmiş, bağımsız, münferit varoluş düşüncesidir. Dolayısıyla çatallanma sözcüğüyle ifade edilmek istenen, doğanın bizatihi kendisinde meydana gelen bir çatallanma değil, düşüncede hâsıl olan bir çatallanmadır. Whitehead'in itirazı, doğanın, farklı anlamlarda gerçek sayılan iki gerçeklik katmanına bölünmesidir.⁵⁰ Zihin ve beden ya da bilen ve bilinen olarak formüle edilebilecek olan bu çatallanmanın ödettireceği bedel, doğanın geçişini (süreç) ifade edecek olan deneyimin bütüncül yapısını yitirmektir. Deneyimin bütüncül yapısını yitirmek, kendimizi şeylerin niteliklerini algılayanlar ve madde zerreciklerini de

⁴⁴ Whitehead, *Process and Reality*, 225.

⁴⁵ Whitehead, *Process and Reality*, 21.

⁴⁶ Whitehead, zaman zaman edimsel varlıkları, *yaratıklar* olarak adlandırır.

⁴⁷ Turan, "Whitehead'in Deneyim Kavrayışı", 66.

⁴⁸ Alfred North Whitehead, *Process and Reality, Essays in Science and Philosophy*, (New York: Rider and Company, 1948), 62.

⁴⁹ L. S. Stebbing, "Is the 'Fallacy of Simple Location' a Fallacy?", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 7. (1927): 208.

⁵⁰ Alfred North Whitehead, *Doğa Kavramı*, çev. Sercan Çalçı, (İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2017), 41.

niteliklerini algıladığımız şeyler olarak gördüğümüzü zannetmekle sonuçlanmaktadır.⁵¹

Algılayan özne ve algılanan doğa, on yedinci yüzyıl bilimsel şemasında egemen olan görüştür. Bu şema bir tarafta *madde* (material), diğer tarafta ise *zihin* (mind) arasındaki kökensel bir düalizmi temsil eder.⁵² Descartes'ı izleyerek bu düalizmi ifade edecek olursak, maddi tözler ve tinsel (ruhsal/akısal) tözler şemasına ulaşırız. Bu şemaya göre maddi tözler, amaçsız bir varoluşa sahiptir. Bunlar tüm içsel değerlerden yoksun, katıksız unsurlardır. Bunların neden var oldukları, neden varlıklarını sürdürdükleri ya da son buldukları ile ilgili herhangi bir sebep sunmak imkânsızdır. Descartes'ın, varlıklarının Tanrı tarafından sürdürüldüğünü söylediği ancak Tanrı'nın bunu neden yaptığına ilişkin hiçbir gerekçe sunmadığı bu amaçsız varoluş teorisi, Whitehead'e göre açıklayıcı olmaktan uzaktır.⁵³

Whitehead, modern epistemolojinin, deneyimimizi oluşturan asli faktörleri⁵⁴ dışladığını öne sürer.⁵⁵ Bu epistemolojiye göre *zihin* ve *doğa* birbirlerine dışsaldır. Böylece insan zihni ve doğa arasındaki ilişki bütünüyle harici bir bilme etkinliğiyle son bulur. Bu bilme etkinliğini, kabaca bilen-bilinen veya özne-nesne ilişkisi olarak yorumlayabiliriz. Harici bilme etkinliği çerçevesinde insan (ya da onun bilme fonksiyonu olan ruh/zihin) ve doğa arasına bir mesafeler rejimi tesis edilir. İnsan *burada*, doğa ise *oradadır*. Bu sınırlı deneyim, onları birbirine bağlayacak olan *kavrayıştan* (his) yoksundur.

Modern bilme etkinliği, doğa ve insan arasındaki bu çatallanma üzerine inşa edilir. İnsan ile doğa arasındaki bilme ilişkisi, tıpkı Jules Verne'in eserlerinde, kendi kendilerini tuhaf ve korunaklı araçların içine hapsedmiş insanlar ve bu araçların *dışında* konumlandırılan tuhaf mekânlar ve yaratıklar arasında sürüyor gibidir. Doğrudan bir deneyimin önüne hep bir camekân

⁵¹ Whitehead, *Doğa Kavramı*, 36.

⁵² Whitehead, *Science and the Modern World*, 58.

⁵³ Alfred North Whitehead, *Aklın İşlevi*, çev. Sercan Çalıcı, (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2020): 24-25.

⁵⁴ Deneyimimizi oluşturan asli unsurlar temelde üçe ayrılır. Bunlar *edimsel varlıklar* (actual entities), *kavrayışlar* (prehensions) ve *toplumlardır* (nexus). Toplumlar veya bağlantılar, edimsel varlıkların bir araya gelerek oluşturduğu örüntüler olarak düşünülebilir. Örneğin biz insanlar, edimsel bir varlığı doğrudan deneyimleyemeyiz. Bizim deneyimlediklerimiz, edimsel varlıkların toplumlari olarak değerlendirilebilecek edimsel haller veya olaylardır. Örneğin bir kaya parçasını deneyimleriz. Bu bir toplumdur. Yine bu örnekleri vermek sağlıklı değildir. Çünkü her deneyim, deneyimleyeni de içine alan başka bir toplumdur. Bu metin, gerçek potansiyellik söyleminde daha ön planda olan edimsel varlıklar üzerinden ilerleyecektir. Ne var ki Whitehead bazen edimsel varlıkların toplumu olan edimsel haller ile edimsel varlıklar arasında neredeyse fark gözetmez.

⁵⁵ Whitehead, *Doğa ve Yaşam*, 62.

musallat olmaktadır. Camekânın içindeki (insan/zihin) ve dışındakiler (evren/doğa), arasında karşılıklı hiçbir *içsel* ilişki yoktur. Tıpkı müzelerde, korunaklı camekânlar içerisindeki numuneler arasında tesis edilmiş olan mesafeler rejimi gibi insan da kendi deneyimini camekânlarla, pilot köşkleriyle, fildişi kuleleriyle sınırlamaktadır.

İnsanoğlu, doğa ile arasında koyduğu bu mesafeler rejiminin, doğanın diğer varlıklarında da aynı şekilde işlediğini düşünmüştür. Örneğin bir kaya ile bir ağaç, iki ayrı irtibatsız varlık olarak kurgulanmıştır. Ağaç oradadır, kaya ise burada. Bu, sadece mekânsal bir orada-burada ilişkisi değildir. Kaya ve ağaç, mekânsal olarak birbirlerine dışsal olduğu gibi zamansal olarak da birbirlerinden ayrı periyotlar içerisinde kapatılmıştır. Her ikisi de kendi anlık *şimdi*sinde mahpustur. Ağaç ve kaya, mekânsal-zamansal olarak farklı konumlar ve periyotlar boyunca paylaştırılmıştır. Bu düşüncenin zemini, Newton'un kozmolojisindeki irtibatsız ve ilişkisiz noktalar dizisinden oluşan mutlak mekân; irtibatsız ve ilişkisiz anlar dizisinden oluşan mutlak zaman düşüncesidir. Whitehead, bu yanılıyla, daha sonra değineceğimiz *yayımsal süreklilik* kavramıyla mücadele edecektir.

Öte Yandan Whitehead'in *doğanın çatallanması* söylemi, modern düşünceyi parçalayan tüm ayrılıklar için geçerli, genel bir ifade olarak da değerlendirilebilir.⁵⁶ Özünde düşüncedeki ve deneyimdeki irtibatlılığın ve bütüncüllüğün yitirildiği bir krize işaret eder. Modern Batı düşüncesi, aslında bir ve bütün olan edimselliği, durmaksızın kamplara ayırmakta ve bu kamplar arasındaki iletişim ağlarını yok etmektedir. Böylelikle, ten ve can, beden ve zihin, töz ve nitelik gibi ayrımlardan oluşan *fark* kıstasına dayalı bir dünya imgesini servis etmektedir. Bu dünya imgesi, her tekil parçayı sadece kendi kendisinden ibaret bir gerçekliğin içine hapsederek *mutlaklaştırmaktadır*. Edimselliğin bütüncül yapısından soyutlanarak korunaklı camekânlar içerisinde tutuklanan varlıklar, hamleden yoksun bir atılığa terk edilmektedir.

1.4. Basit Konum Yanılgısı

Whitehead, *Süreç ve Gerçeklik*'te şöyle der:

"Kendimizi uğultulu bir dünyada, hemcins yaratıklardan oluşan bir demokrasinin ortasında buluruz; oysa ortodoks felsefe

⁵⁶ Stengers, *Thinking with Whitehead*, 511.

bize şu ya da bu kılık altında, her biri hayali bir deneyimin tadını çıkaran yalnız maddeleri tanıtmaktan başka bir şey yapamaz."⁵⁷

Whitehead'e göre *basit konum* düşüncesi, on yedinci yüzyıl düzeneksel doğa şemasının temelidir. Bu doğa şeması, *basit konum* fikri olmaksızın kendi ifadesini bulamaz.⁵⁸ Whitehead bu doğa şemasına hâkim olan madde öğretisini, basit konum düşüncesine de ipucu teşkil edecek bir metaforla açıklar:

"Mesela bir müzedeki herhangi bir numune, vitrinin ardına sımsıkı kilitlenmiştir. Orada yıllarca kalır, rengini kaybeder ve belki de parçalara ayrılır. Oysa o, yine de aynı numunedir..."⁵⁹

Whitehead, bilimin, on yedinci yüzyıldan beri felsefenin sırtına bindirdiği bir materyalizmden bahseder.⁶⁰ On yedinci yüzyılı takip eden iki yüz yıl boyunca Avrupalı zihinler tarafından benimsenen kozmolojinin de temel direği olan mekanik materyalist düşünce şemasını Whitehead, *bilimsel materyalizm* (scientific materialism) olarak adlandırır. Materyalizmin etkisi altındaki kozmoloji, mekâna *saçılmış* indirgenemez kaba *madde* (matter) veya *materyal* (material) gibi *mutlak* bir unsuru önceden kabul eder. Kendi başına bu tür bir materyal, anlamdan yoksun, değersiz ve amaçsızdır. Kendi doğasından gelmeyen harici (external) ilişkilerin dayattığı sabit bir rutini izleyerek yaptığı şeyden ibarettir. Dönemin doğa bilimi, böyle bir madde anlayışının pençesindedir. Doğa cansız, sessiz, kokusuz, renksiz bir mevzudur; o, maddenin *amaçsızca* ve anlamsızca hücumundan ibarettir.⁶¹ Bu düşünceye göre doğada gerçek olan şey, zamanda ve mekânda *konumlanan eylemsiz* maddedir.⁶² Bu eylemsiz madde, öznelikten yoksun boş bir edimselliktir. Buradaki *boş edimsellik* (vacuous actuality) ifadesi, öznelikten yoksun bir varlığı tanımlamaktadır.⁶³

Bu madde, farklılaşmadan kalan ve herhangi bir zaman boyunca öz-kimliğini koruyan bir daimiliğe sahiptir. İlineksel nitelikler ve ilişkiler açısından değişime uğrayacaktır; ancak bu ilineksel değişimler boyunca onun edimsel varlığı kendisiyle özdeş kalacaktır.⁶⁴ Buna paralel olarak zaman ve mekânın kendisi de tıpkı madde gibi bağımsız bir varlığı olan ve maddeden ayrı bir varlık

⁵⁷ Whitehead, *Process and Reality*, 50.

⁵⁸ Whitehead, *Science and the Modern World*, 58.

⁵⁹ Whitehead, *Doğa Kavramı*, 35.

⁶⁰ Whitehead, *Science and the Modern World*, 38.

⁶¹ Whitehead, *Science and the Modern World*, 58.

⁶² Whitehead, *Doğa Kavramı*, 54.

⁶³ Whitehead, *Process and Reality*, 29.

⁶⁴ Whitehead, *Process and Reality*, 78.

sergilediği düşünülen bir *kap* veya *hazne* gibi düşünülür. Bu düşünceye göre mekân ve zaman tıpkı modern bilimin maddesi gibi *mutlaktır*.⁶⁵

Basit konum yanılığının kökeninde, Whitehead'e göre, felsefede zuhur eden başka bir yanılığın yatmaktadır. Bu yanılığın, *yalın varlık* olarak ifade edilen ekstrem bir varlık türünün tahayyülüdür. Söz konusu varlık türü, kendisi dışındaki her şeyin dayanağı konumuna yükseltilebilir *töz*-dür. Felsefe daha ilk ortaya çıktığı dönemde, düşüncenin yöntemi için zorunlu bir soyutlama olan yalın varlığı (bare entity) ya da tözü, çeşitli anlamlara sahip varlıkların nitelikleri olarak belirlenen unsurların doğadaki metafizik dayanağına dönüştürme yanılığına düşmüştür. Sonraları filozofları da kapsayan bilim insanları, felsefeyi bilinçli ya da bilinçsiz olarak akla dahi getirmeksizin, niteliklerin dayanağı olan bu yalın varlığın yine zamanda ve mekânda bulunduğunu varsaymışlardır.⁶⁶ Grek düşüncesinden hiçbir zaman uzak ve kopuk olmayan bu fikir, bazı ekstrem varlık türlerinin bütün şeylerden bağımsız olarak var olduğu fikrini de beraberinde getirmiştir. Başka bir ifadeyle, bir mekânın ortasında *burada ve şimdi* olup biten kaba gerçeklikler vardır. Bu kaba tekillikler deneyimimizden kaldırıp atarsak, geriye, olayların geçişine hiçbir referansta bulunmayan öz-kimlikler (self-identities), farklılıklar ve zorunlu iç bağıntılara sahip bir tortu kalmaktadır. Bu doktrin, süreç faktörünü devre dışı bırakmakta ve dikkatlerimizi, ebedi formlar ve suretlere kaydırmaktadır. Bu şekilde tahayyül edilen âlemde, geçiş de, kayıp da, kazanım da söz konusu değildir. Bu âlem, *bütünüyle kendi kendisidir* (complete in itself). *Kendi içinde tamdır* (self-sustaining). Kendi kendisine yettiği için de ona tamamen gerçek denilir.⁶⁷

Whitehead'in felsefesi, her edimsel varlığın, kendi oluşum süreci boyunca diğer edimsellikleri kendisine mal ettiği bir süreçten bahseder. Süreç, bir edimsel varlığı sadece kendi kendisinden ibaret bir varlık olmaktan çıkararak, onu, kendi ötesiyle ilişkili bir oluşum olarak değerlendirir. Burada varlık ve oluş iç içe geçmektedir. Varlığın (being), oluşa (becoming) üstünlüğünü vurgulayan gelenek bir kez daha sarsılmaya başlamıştır. Fakat Whitehead'in niyeti, basitçe, oluşu tekrar tahta çıkarmak ve varlığı oluşun girdabında bir kez daha yok saymak değildir. Whitehead, her ikisini de bir gerçeklik olarak görmeye hazırdır. O, hem varlıkla hem de oluşla yüzleşmeyi bir gereklilik olarak görür.

⁶⁵ Whitehead, *Science and the Modern World*, 67.

⁶⁶ Whitehead, *Doğa Kavramı*, 30-31.

⁶⁷ Whitehead, *Modes of Thought*, 68.

2. Süreç ve Kavrayış

2.1. Süreç

Whitehead'e göre doğa bir süreçtir (process) ve her şeyin duyu algımızda belirivermesinde olduğu gibi, doğanın bu karakteristiğinin de bir izahı yoktur. Yapılabilecek tek şey, bunu *spekülatif* olarak kanıtlayabilecek bir dil kullanmak ve ayrıca doğadaki bu faktörün diğer faktörlerle ilişkisini ifade etmektir. Whitehead süreç kavramını, *doğanın geçişi*⁶⁸ (passage of nature) olarak da adlandırır⁶⁹. Whitehead'e göre doğanın geçişine ilişkin bütüncül deneyim, Herakleitos'un ölümsüz cümlesinde de dile gelen şeydir: *Her şey akar*. Bu cümle, Whitehead'e göre insanoğlunun kavrayışının ürettiği ilk muğlâk genellemedir. Bu genelleme *Mezurlar*'daki İbrani şiirlerinden bazılarının da ana temasıdır. Hayatın geçmekte olduğunun veciz bir ifadesi olarak ele alınabilecek genelleme, Northumbrian Kralı'nın⁷⁰ ziyafet salonunda *uçan serçe* hikâyesinde yeniden ortaya çıkar.⁷¹ Medeniyetin tüm aşamalarında hatırlanan bu düşünce, Whitehead'e göre şiire de yönünü veren şeydir.

Whitehead, evrendeki bazı şeylerin, örneğin Yerküre'nin, kayaların, dağların, Mısır Piramitlerinin, insan ruhunun, Tanrı'nın devamlılığını savunan görüşlere de önem verir.⁷² Ayrıca evrenin zihinsel ve kalıcı bir veçhesi olduğuna yönelik birtakım düşünceleri vardır. Fakat Whitehead'e göre evrenin bu kalıcı yönü, geçici olan tarafa geçerek onda *içkin* hale gelir. Whitehead'in evreninde her şey bir diğerine, kendi gerçekliği için gerekli olan bir faktörü ödünç verir. Whitehead buna *karşılıklı içkinlik* (mutual immanence) adını verir. Bu, Whitehead'in metafiziğinin anahtar kavramıdır.⁷³ Dolayısıyla doğanın analizine

⁶⁸ Bu kavram çifti ilk ele alıfta, geçip gitmekte, bozulmakta ve yok olmakta olana referans veriyormuş gibi bir çağrışım yaratabilir. Fakat Whitehead, bu kavram çiftini tam da karşıt bir anlamda kullanır. *Doğanın geçişi*, bir dejenerasyon evresi, bir yozlaşma, bir kuruyup solma değil, tersine, varoluşun yaratıcı gücüdür (Whitehead, *Doğa Kavramı*: 86).

⁶⁹ Bu noktada Whitehead, bilimin ve medeni hayatın ölçülebilir zaman mefhumunu kullanmaktan özellikle kaçınır. Çünkü bu ele alınışıyla zaman, doğanın geçişine ilişkin temel bir olgunun sadece bazı yönlerini ortaya koyar. Whitehead'in, *doğanın geçişi* olarak adlandırdığı temel olgu için *zaman* (time) kelimesini kullanan Bergson'la tamamen aynı düşünceleri paylaştığını not düşer (Whitehead, *Doğa Kavramı*, 67).

⁷⁰ Kral Edwin (İ.S. 584 - İ.S. 633).

⁷¹ "Ey kral, insanın şimdiki yaşamı bana, bizim bilmediğimiz o zamanla karşılaştırıldığında, kışın komutanlar ve bakanlarla birlikte akşam yemeğinde oturduğunuz odada, yağmur ve kar fırtınaları hüküm sürerken, bir serçenin hızlı uçuşuna benziyor; bu serçe, bir kapıdan girip içeri uçuyor ve hemen başka bir kapıdan dışarı çıkıyor. Serçe içerideyken, kış fırtınasından güvende olur; ama kısa bir süre sonra çıkar ve fırtınanın içine, içinden çıktığı karanlık kışa geri döner. İnsanın bu yaşamı da kısa bir süre için görünür..." Bede, *Ecclesiastical History of the English People*, (New York: Oxford University Press, 1999), 95.

⁷² Whitehead, *Process and Reality*, 208.

⁷³ Whitehead, *Essays in Science and Philosophy*, 89

ilişkin her düşünce şeması, *geçicilik* ve *kalcılık* kavramlarıyla *eşit ölçüde* yüzleşmek zorundadır.⁷⁴ Whitehead, kendi felsefesi için her iki kavrama da kesinlikle bir yer açılması gerektiğini vurgulamıştır. Birincisi, her edimsel varlığın bir kalıcılığı olduğudur. İkincisi de her sabahın, kendi değişim ölçüsünce *yeni* bir olgu olduğudur.⁷⁵ Bununla birlikte Whitehead, değişim ve kalıcılığın *bipolar* bir ayrım olmadığını düşünmektedir. Onlar birbirlerini var eden bir çifttir. Felsefe tarihindeki hâkim soru olan '*nedir?*' ile sıklıkla es geçilen '*nasıl?*' sorularını birbirine bağlaması, onun bu kanaatinin en açık göstergesidir. Bunu, Whitehead'in *süreç ilkesinin* en açık tanımını veren cümlesinde görürüz:

"Onun varlığı, onun oluşu tarafından inşa edilmektedir. Bu süreç ilkesidir".⁷⁶

Bu cümlede *varlık* (being) ve *oluş* (becoming) birbirine bağlanırken, *oluşun* belirleyiciliği hemen göze çarpmaktadır. Yani oluş, varlığı belirleyen bir faktördür. Fakat Whitehead'in felsefesinde oluşun belirleyiciliği, varlığın dışlanması, izole edilmesi ya da hor görülmesiyle sonuçlanmaz. Tersine bu iki faktör birbirlerine içkindir. Oluş, varlığı belirlerken, varlık da oluşun koşullarını sağlamaktadır. Dolayısıyla oluş ve varlık arasında, birini diğerinden izole ederek koparılamayacak türden bir denge sağlanmış olur. Whitehead, bu dengenin ifadesi ve izahına modern metafizikte rastlanmadığını öne sürer.⁷⁷ Whitehead'e göre modern metafizik, Herakleitos'un *her şey akar* ifadesindeki son sözcüğü (*akar*) izole ederek yola koyulmuştur.⁷⁸ Bu izolasyon, varlığı oluşa kapatmış, onu *mutlak* ve değişmez olarak konumlandırmıştır. Böylece varlık ve oluş karşılıklı olarak birbirini dışlayan, aşkın unsurlar olarak görülmüş; oluşun olduğu yerde varlık, varlığın olduğu yerde de oluş düşüncesi tasfiye edilmiştir. Bu minvalde kalıcılık ve doğanın geçişi, her seferinde karşılıklı antagonist öğeler olarak konumlandırılmıştır. Whitehead'in süreç düşüncesinin özü ise *varlık* ile *oluşu*, kalıcılık ile geçişi birbirine bağlamaktır. Gerçek potansiyellik, oluşmakta olan bir

⁷⁴ Whitehead, *Science and the Modern World*, 88.

⁷⁵ Whitehead, *Process and Reality*, 136.

⁷⁶ Whitehead, *Process and Reality*, 23.

⁷⁷ Whitehead'e göre sürecin bütünsel deneyimi en iyi şekilde şiirde yakalanmıştır. Whitehead'in hemen hemen bütün eserlerinde, insanlığın en somut bakış açısı olarak değerlendirdiği edebiyata, bu alan içinde de özellikle şiire ve tiyatroya başvurması belki de bu yüzdendir. Öte yandan Whitehead, Grek felsefesi içerisinde Platon'a her zaman ayrı bir yer açmıştır. Herakleitos'ta gördüğü ve modern felsefede göremediği varlık ve oluş arasındaki bütüncül deneyimin izlerine Platon'da rastladığını söyler. Whitehead'e göre varlığın ebediliği ile oluşun akıcılığını birbirine kenetleyen bütüncül deneyim, Platon'un diyaloglarında değişik şekiller alarak karşımıza çıkar. Fakat aynı ölçüde bu doktrinle tutarsız pasajlar yine Platon'un aynı diyaloglarında bulunabilir (Whitehead, *Adventures of Ideas*, 154)

⁷⁸ Whitehead, *Process and Reality*, 208.

edimsel varlığın, oluşmuş olan bir varlığı nesnel bir veriye dönüştürerek kendisine katma sürecidir. Peki, bir varlık, başka bir varlığı nasıl kendisine katar. Burada Whitehead'in eşsiz kavram üretimine tanık oluruz: *Kavrayış* (prehension).

2.2. Kavrayış

Whitehead, *kavrayış* (prehension) sözcüğünü ilk olarak *Bilim ve Modern Dünya* adlı eserini oluşturan Lowell Dersleri'nde (1925) kullanmıştır.⁷⁹ Whitehead bu sözcüğü, ön takısını atmak suretiyle *comprehension* sözcüğünden elde etmiştir. İkinci sözcük, bilişsel veya şuurlu bir anlayışı ve idraki dile getirmektedir.⁸⁰ Whitehead ise bilişsel olmayan bir idraki temsil etmesi için *prehension* sözcüğünü ortaya atmıştır. Böylece idrakin hem bilişsel hem de bilişsel olmayabileceğini dile getirmek istemektedir.⁸¹ Dolayısıyla kavrayış sözcüğünün her ne kadar epistemolojik bir ufku olsa da Whitehead'in asıl amacı, onu, edimsel dünyanın somutlaşmaları içerisinde konumlandırmaktır. Bir çocuğun $2+2=4$ 'ü kavraması kadar bir bitkinin güneş ışığını tutması, zapt etmesi de bir kavrayıştır (Çalıcı, 2021: 154). O halde kavrayış, uyumlu bir örüntüye ulaşmaya çalışan bir birleşme sürecidir. Bu yüzden Whitehead, bütün doğayı, kavrayıştan kavrayışa geçerek genişleyen bir gelişim süreci olarak yorumlamaktadır. Basit konum düşüncesi düşünceden atılmıştır. Artık doğanın asli unsurları olan varlıklar, kavrayışları yoluyla kendi ötesine geçmektedir.

Whitehead'e göre basit konum yanılışı yoluyla bir edimsel varlık, diğer varlıklarla olan karmaşık ilişkisinden soyutlanır.⁸² Buradaki yanılı, değişimin değişmeyen öznesinin tanınmasına dayanır. Whitehead, içinde değişmez öznelerin bulunmadığı dinamik ve yaratıcı evren vizyonunda bu yaklaşımı kategorik olarak reddeder.⁸³ Bu reddedişi, Whitehead, *Süreç ve Gerçeklik* adlı eserinin daha en başında dile getirilir. Hatta bu eserde Whitehead, öne süreceği metafizik öğretinin bütününün, boş edimsellik (basit konum) kavramının üstü kapalı bir reddi olarak düşünülmesini salık verir. İşte Whitehead, basit konum yerine, edimsel varlıkların deneyimsel etkinliğini vurgulayan *kavrayış* veya aynı

⁷⁹ Lowe, *The Man and His Work*, 163.

⁸⁰ Aydın, Mehmet. "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1985: 37

⁸¹ Whitehead, *Science and the Modern World*, 70.

⁸² S. L. Ford, *The Emergence of Whitehead's Metaphysics: 1925-1929*. (New York: State University of New York Press, 1984), 23.

⁸³ J. M. Zycinski. "The Doctrine of Substance and Whitehead's Metaphysics", Review of Metaphysics, (1989): 766-767.

anlama gelecek şekilde hissetme⁸⁴ (feeling) adını verdiği bu kavramdan yararlanır.⁸⁵ Bir varlığın başka bir varlığı hissetmesi onun, kendi bulunduğu mekân-zamansal konumun ötesine geçmesi demektir.

Whitehead 'in organik felsefesi, esas olarak başka bir varlıkta mevcut olma düşüncesini açıklığa kavuşturma görevine adanmıştır.⁸⁶ Whitehead'i okurken onu sıklıkla bir varlığın diğerinin kurucusu veya bileşeni olduğundan bahsederken buluruz. Bu yazılarda Whitehead, sürekli olarak çeşitli varlıklar arasındaki *birlikteliklerden* (togetherness) bahsetmektedir. Bu birliktelikler kapsamında çeşitli varlıklar, diğer varlıklara katılırlar yani onların bileşenleri olurlar.⁸⁷ Bir varlığın başka bir varlığın bileşeni olması, o varlığın başka bir varlıkta mevcudiyet kazanmasıdır. *Tümeller ve tikeller; özne ve yüklem; diğer bireysel tözlerde bulunmayan bireysel tözler; ilişkilerin dışsallığı* gibi klasik doktrinler bu sorunu çözümsüz hale getirir. Organik felsefe, bunlara karşı somut bütünleşmelerin içinde yer alan ve kesin, karmaşık bir kavrayış birliğinde son bulan bir doktrin öne sürer. Bu doktrin yapı taşları, deneyimleyen edimselliklerdir.⁸⁸ Deneyimleyen edimsellikler, kendi somutlaşma süreçlerinde aktif rol oynayan aktörlerdir.

Whitehead'e göre her bir varlık, kavrayışları yoluyla oluşturulur.⁸⁹ Kavrayışların bu bütünleşme süreci, kavrayışların somut birliği elde edilene kadar devam eder. Bu somut birlik içinde potansiyelliklerin gerçekleşmesine ilişkin tüm belirsizlikler ortadan kalkar. Bu nihai bütünlük Whitehead tarafından *tatmin* (satisfaction) olarak adlandırılır. Tatmin, somutlaşmanın tamamen belirlenmiş bir gerçeklik haline gelmesidir.⁹⁰ Whitehead'e göre somutlaşarak tamamen belirlenmiş hale gelen bir varlık, artık gerçek bir potansiyellik olarak kavranabilir bir veriye dönüşmüştür. O halde sadece somutlaşma sürecinden çıkan ve bu süreci sonlandıran unsurların gerçekleşmiş birliği olarak varlık, diğer somutlaşma süreçleri için bir potansiyel olarak, yani nesnel veya nedensel

⁸⁴ Hissetme, her ne kadar kavrayış ile anlama gelse de onun pozitif bir kavrayışa denk geldiğini belirtmeliyiz. Çünkü kavrayışlar, aynı zamanda arzu edilmeyen unsurları azletmeyi de içeren negatif yönleri olan süreçlerdir. Hissetmede ise benimseyerek kendine katma ön plandadır.

⁸⁵ Whitehead, *Process and Reality*, 13.

⁸⁶ Whitehead, *Process and Reality*, 50.

⁸⁷ Friedrich B. Fitch, "Combinatory Logic and Whitehead's Theory of Prehensions", The Philosophy of Science Association, (Oct., 1957), 331-332.

⁸⁸ Whitehead, *Process and Reality*, 56.

⁸⁹ Donald W. Sherburne, *A Key to Whitehead's Process and Reality*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1981), 9.

⁹⁰ Whitehead, *Process and Reality*, 211-212.

zemin olarak işlev görebilir. Somutlaşma sürecindeyken ise her edimsel varlık iktidarsızdır.⁹¹

O halde bir edimsel varlığın gerçek bir potansiyel olabilmesi için, somutlaşma sürecini bitirmiş olması, belirlenmiş olması veya başka bir deyişle tatmin olmuş olması gereklidir. Buradaki *tatmin* ifadesi, canlı bir organizma açısından düşünülmemelidir. Whitehead'ın metafiziğindeki kavramlar evrendeki canlı ve cansız bütün organizmalar için eşit ölçüde geçerlidir. Tatmin, herhangi bir somutlaşma sürecinin sona erdiği; potansiyelliklerin bütünüyle edimselliğe dönüştüğü nihai safhayı belirtmek için özel olarak seçilmiştir. Fakat ilginçtir ki Whitehead, bu nihai safhayı, aynı zamanda bir *yok oluş* (perishing) olarak tanımlar. Fakat yok oluş, Whitehead'e göre bir skandal değildir. Whitehead, yok olanın, gelecekte kendisinin ötesinde bir unsur olarak kaldığını öne sürer. Hatta *Süreç ve Gerçeklik*'in neredeyse tamamının, yok oluşun, Aristoteles'in oluş analiziyle aynı düzeyde analiz etme girişimi olarak okunabileceğini salık verir.⁹² Fakat bu, Whitehead'in, geçmişe tamamen somut bir karakter atfettiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Whitehead'in metafiziğinde geçmiş (past), bazen bir gerçeklik olarak ortaya koyulsa da o, şimdiki zamana atfen, yani nispi bir gerçeklik olarak düşünülmelidir.⁹³ Zaten Whitehead, sık sık şimdiki zamanın gerçekliği üzerine ısrar etmektedir. Hatta Whitehead'e göre "şimdiki zaman, var olan her şeyi ihtiva eder. O, kutsal topraktır; çünkü hem geçmiş hem de gelecektir".⁹⁴ Whitehead'e göre biz şimdiki zamandayız; şimdiki zaman daima değişmektedir; geçmişten türemekte, geleceği şekillendirmektedir; geleceğe geçmektedir. Bu bir süreçtir ve evrenin amansız gerçeğidir.⁹⁵

3. Yayılımsal Süreklilik ve Gerçek Potansiyellik

Whitehead'in metafiziğinde *gerçeklik* (reality) kavramının birden fazla karşılığı vardır. Fakat gerçek potansiyellik bağlamında ifade edilen *gerçeklik*, doğrudan edimselliğe (actuality) işaret eder. Yani bütünüyle gerçek olan, *edimsel* varlıklardır (actual entities). Edimsel varlığın özü ise *süreç*dir. Süreç, oluş ve yok

⁹¹ Paul Gentry, "Eternal Objects and the Philosophy of Organism", *Philosophy of Science*, 13 (1946): 253

⁹² Whitehead, *Essays in Science and Philosophy*, 89.

⁹³ Bu konuda aksini ifade eden düşünceler olsa da benim duruşum bu yöndedir.

⁹⁴ Alfred North Whitehead, *The Aims of Educations and Other Essays*, (London: Free Press, 1967): 3.

⁹⁵ Whitehead, *Modes of Thought*, 52-53.

oluşu ifade eder.⁹⁶ O halde gerçek potansiyellik, varlık, oluş ve yok oluşun hâkim olduğu dünyaya yani edimsel dünyaya ait bir öğretilerdir.

Whitehead'ın ortaya attığı gerçek potansiyellik öğretisi, özellikle on yedinci yüzyılda zirve yapan boş edimsellik düşüncesinin (basit konum) köküne vurur. Bu kurgu, var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan tözsel bir madde anlayışını tanımlar. Bu minvalde evren, birbiriyle ilişkisiz tözsel şeyleri ihtiva eden basit bir *kaptır*. Böyle bir mutlak evren anlayışı içerisinde her bir varlık kendi mevkiinde, kendi şimdisinde ve kendi başınıdır. İçsel bir devinimden ve histen yoksundur. Bütünüyle cansızdır. Gerçek potansiyellik öğretisi ise edimsel varlıkların, kendileri dışındaki varlıklar tarafından algılandığı, hesaba katıldığı ve oluşturucu bir unsur olarak özümsemişliğini ileri sürer. Bu öğretisi kapsamında her edimsel varlık, kendi ötesine doğru yayılmaktadır. Onlar bir anlamda "...belirli bir yerdedir. Ancak başka bir anlamda da her yerdedir".⁹⁷ Burada Whitehead, statik bir dünyanın nihai gerçekliğini reddetmekte ve biyolojik bir organizmada bulunan ilişkilere benzer dinamik ilişkilerin gerçekliğini kabul etmektedir.⁹⁸

Whitehead sadece edimsel varlıkların değil, zamanın ve mekânın da hem kendi içinde hem de diğer edimsel varlıklarla ilişkili olduğunu öne sürer. Fakat bu organik olarak ilişkili evren düşüncesinin ortaya koyulmasının önünde engel olarak tözcü felsefeler ve Newton'ın düzeneksel kozmolojisinden kaynaklanan yanlışlar vardır.⁹⁹ Bunların hepsi, doğadaki her unsurun birbiriyle irtibatsız bir şekilde ortaya koyulduğu *çatallanma* yanlışlığına indirgenebilir. Whitehead, modern bilimin tarihini, bu ilişkisizlik yanlışlığının bayrağı altına yerleştirir. Whitehead'e göre modern fiziğin de başarısını getiren bu ilişkisizlik düşüncesine yol açan soyutlamalar *isabetsizdir*, yani onlara yok yere *somut* bir karakter atfedilmiştir.¹⁰⁰

⁹⁶ Alfred North Whitehead, *The Adventures of Ideas*, (London: The McMillan Company, 1969), 164.

⁹⁷ Whitehead, *Process and Reality*, 67.

⁹⁸ Miller, "Whitehead's Extensive Continuum", 144.

⁹⁹ Elbette, Newtoncu kozmolojinin de bir ölçüde organik bir ilişkiselliğe dayandığı öne sürülebilir. Nihayetinde Newton da evrendeki unsurların birbirine bağımlılığını vurgular. Fakat bu bakış açısı, etkin nedensellik alanı içerisinde kalır. Basitçe bu görüş, ağırlık, hız ve hareket gibi fiziksel karakterlerin birbirini etkilediği görüşüne dayalıdır (Miller, "Whitehead's Extensive Continuum", 146). Olağanüstü bir başarı olarak görünen bu düzeneksel kozmoloji kuramı, Whitehead'e göre doğayı, anlam veya değerden yoksun bırakmıştır. Çünkü Newtoncu kütle ve hareket kavramlarında maddelerin kendi aralarındaki bağıntısını gerektiren hiçbir sebep yoktu (Whitehead, *Doğa ve Yaşam*: 19).

¹⁰⁰ Stengers, *Thinking With Whitehead*, 127.

Çatallanma yanılığının en çok öne çıkan örneği, Newton'ın mutlak mekân-zaman teorisidir.¹⁰¹ Newton, mekân ve zamanı, basit bir *kap* (receptacle) olarak öne sürmüştür ve *potansiyellik* faktörünü en aza indirgemıştır. Böylece mekân ve zaman parçacıkları, diğer edimsel varlıklar kadar gerçek ve onlar tarafından *işgal edilmiş* (occupied) bağımsız varlıklar olarak ele alınmıştır.¹⁰² Yani mekân ve zaman, edimsel varlıklardan bütünüyle izole edilmiş bir varlık alanı olarak kurgulandığı için özünde hiçbir potansiyellik taşımamaktadır. Bununla birlikte mekân ve zaman, kendi içlerinde birbirinden bağımsız noktalar ve anlar barındırmaktadır. Tıpkı Descartes'e göre zamanı oluşturan anlar birbirine bağlı olmadığı ve asla bir arada bulunmadığı gibi. Öyle ki şimdi bizi var kılan şey, bir sonraki anda bizi üretmeye devam etmezse şimdi var olmamızdan biraz sonra var olabileceğimiz Descartes'e göre bir zorunluluk değildir.¹⁰³ Böyle bir durumda varlığın belirli bir bütünlüğe sahip olarak sürekliliği tehlikeye girmektedir. O halde bu görüşün sınırlamalarını aşmak istiyorsa, Whitehead'in edimsel varlığının, *sürmesi* (continue) gereklidir. Eğer süreksizlik nihai ise, atomik-düzeneksel görüşten organizma fikrine odaklanan görüşe doğru bir geçiş mümkün değildir. Whitehead'in organik felsefesi, *yayımsal süreklilik* (extensive continuum) doktrini ile bu yanılığın üstesinden gelmeye çalışır.¹⁰⁴ Whitehead'e göre yayımsal süreklilik, dünyanın tüm süreci boyunca mümkün olan varlıkların dayanışmasını ifade eder.¹⁰⁵ O, edimsel varlıkların *oluş* (becoming), *varlık* (being) ve *dayanışmasının* (solidarity) altında yatan temel gerçekliktir.¹⁰⁶ Bu temel gerçeklik,¹⁰⁷ *geçmiş*, *şimdi* ve *gelecek* ayrımlarının birbiriyle bağlantılı olduğunu; aralarında mutlak bir kopukluk olmaksızın sürekliliğe sahip olduğunu göstermektedir.¹⁰⁸

¹⁰¹ Newton'la özdeşleşen bu teoriye göre *mutlak zaman* (tempus absolutum), kendiliğinden ve kendi doğasınınca, kendi haricindeki herhangi bir şey ile ilişkili olmaksızın eşitlikle akmaktadır. Buna paralel olarak, *mutlak mekân* (spatium absolutum), kendi doğasında, kendi haricindeki herhangi bir şey ile ilişkili olmaksızın daima kendisine özdeş ve devinimsiz kalmaktadır (Isaac Newton, *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri*, (Seçmeler) çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 1998), 72.

¹⁰² Whitehead, *Process and Reality*, 70.

¹⁰³ René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, (İstanbul: Say Yayınları: 2007), 63.

¹⁰⁴ C. Hartshorne & Creighton Peden, *Whitehead's View of Reality*, (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2010), 67.

¹⁰⁵ Whitehead, *Process and Reality*, 66.

¹⁰⁶ Jorge Luis Nobo, *Whitehead's Metaphysics of Extension and Solidarity*, (New York: State University of New York Press, 1986), 255.

¹⁰⁷ Şüphesiz Whitehead, yayımsal sürekliliğin gerçekliğinden bahsederken, edimsellik düzeyindeki somut gerçekliğe gönderme yapmamaktadır. Yayımsal süreklilik, nihayetinde bir soyutlamadır ve onun, edimsel varlıklardan ayrı müstakil bir varlığı yoktur. O, evrendeki içerme ilişkisinin temelini teşkil eden metafizik bir öğretilerdir.

¹⁰⁸ Miller, "Whitehead's Extensive Continuum", 145.

Whitehead, doğanın edimsellikleri arasındaki temel ilişkiyi ortaya koymak için *yayılım* (extension) terimini kullanır. Yayılım teriminin sembolize ettiği temel ilişki, ister mekânsal ister zamansal isterse de her iki anlamda olsun bir *içerme* (including) ilişkisidir (Whitehead, 2017: 206). Whitehead'in kullandığı *süreklilik* (continuum) kavramı ise hem belirsiz bölünebilirlik özelliğine hem de yayılımın sınırsızlığına işaret etmektedir. Whitehead'e göre yayılım süreklidir çünkü varlıkların ötesinde her zaman başka varlıklar vardır.¹⁰⁹ Bu, bütün edimsel varlıkların birbirini takip ettiği anlamına gelir. Yani edimsel varlıklar bitişiktir.¹¹⁰ O halde yayılımsal süreklilik boyunca her edimsel varlık, kendisi dışındakileri görmezden gelemeyeceği metafizik bir düzleme yerleştirilmiştir. Bu düzlem içerisinde gerçek potansiyellik, yayılımsal süreklilik boyunca birbirlerinin oluşumlarına katılan edimsel varlıkların dayanışmasını ifade etmektedir.

Sonuç

Bir varlığın gerçek potansiyelliği, kendisi dışındaki edimsel varlıkların sağladığı veriler yoluyla gerçekleştirilir. Whitehead'in bu yaklaşımı, evrendeki edimsellikleri kendi içine kapatan *basit konum*, *isabetsiz somutluk*, *çatallanma*, *özelci ilke* başlıkları altında ortaya koyduğumuz modern yanlışlara karşı bir itiraz niteliği taşır. Bu yanlışların dayattığı *boş edimsellik* fikri, her bir varlığı, oluş sürecinden izole ederek kendi içinde tam bir töz olarak değerlendirir.

Whitehead, tözsel madde anlayışına karşı kavrayışsal bir birleşme sürecini öne sürer. Bu minvalde gerçekliği belirleyen şey tözsellik veya kalıcılık değil, bu kavrayışsal birleşme sürecidir. Whitehead'in somutlaşma adını verdiği bu süreç içerisinde somutlaşan şeyler doğrudan edimsel varlıklar değil kavrayışlardır. Dolayısıyla Whitehead, deneyimin önüne hiçbir özneyi koymamaktadır. Buna rağmen, her kavrayış teleolojiktir ve geleceğe yönelik bir yeniliğe odaklanır. Bu yenilik, Whitehead'in yaratıcılık adını verdiği nihai bir kategori tarafından yönlendirilir. Buna rağmen Whitehead, yaratıcılığı, Tanrı gibi bir konuma yükseltmez. Nihai olarak kabul ettiği bu ilkenin bile yarattıklarından ayrı, müstakil bir varoluşu yoktur. Bununla birlikte kavrayışsal birleşme, bir yönüyle de geçmişe bağlıdır. Denilebilir ki kavrayışsal birleşme, yakıtını geçmişten tedarik eder. Geçmiş, bir ölçüde artık var olmayandır. O artık yoktur. Fakat etkisiz değildir. Tersine o, her oluş için gerçek bir potansiyel değeri taşır. Dolayısıyla, geçmişte somutlaşarak yok olmuş olan edimsellikler, şimdideki somutlaşma süreçleri için gerçek bir potansiyellik değeri taşır. Buradaki *geçmiş*

¹⁰⁹ Whitehead, *Process and Reality*, 66.

¹¹⁰ Turan, *The Problem of Solidarity in Whitehead's Pluralistic Universe*, 69.

(past) sözcüğünün kast ettiği zamansal uzaklığın pek bir önemi yoktur. Aynadaki yansıma bile bir geçmiştir ve benim şu andaki deneyimimi oluşturan kavrayışsal birleşme içerisinde potansiyel bir veridir. Whitehead bunu, edimsel dünyaya ilişkin bütün deneyimler için genelleştirmektedir. Biz edimsel dünyada sadece geçmişini deneyimleriz. Deneyimleyen ile deneyimlenen arasında bir eş zamanlılık söz konusu değildir.

Burada şu soru akla gelebilir: Whitehead'in gerçeklik söylemi sadece geçmişe mi referans vermektedir? Ya da gerçeklik, bütünüyle somutlaşmış olanda mı aranmalıdır? Whitehead'in eserlerinde bu soruya ilişkin net bir cevap bulunmaz. Aslında bir Whitehead araştırmacısı Whitehead'in bu soruya kesin bir cevap vermesini beklememesi gerekir. Eğer gerçekliği yalnızca geçmişe ya da yalnızca şimdiye özgülemiş olsaydı, o zaman Whitehead, kendisini çatallanma yanılığının içinde bulmuş olurdu. Bu yüzden bu soruya tartışmaya son veren bir yanıt geliştirmek mümkün değildir. Fakat şunu söylemekte çekince görmüyorum. Whitehead, şimdiki zamanı, diğer iki zaman kipinden daha çok önemsemektedir. Geçmişe ve geleceğe yönelik tasavvurlar ancak ve ancak *şimdi* yoluyla mümkün hale gelmektedir. O halde gerçek potansiyellik söyleminin tamlayanı olan gerçeklik, geçmişin şimdide gerçeklik kazanması anlamında ele alınmalıdır, geçmişin geçmiş olması bakımından gerçekliği anlamında değil.

KAYNAKÇA

- Agamben, G. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. California: Stanford University Press, 1999.
- Aristoteles. *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016
- Aristoteles. *Oluş ve Bozuluş*, çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*, çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021
- Aydın, Mehmet. "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (1985).
- Bede, *Ecclesiastical History of the English People*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Çalıcı, Sercan. *Gerçeğin Belleği: Bir Alfred North Whitehead Portresi*, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2021.
- Collingwood, R. G. *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020.
- Deleuze, G. *Ampirizm ve Öznelcilik*, çev. Ece Erbay. İstanbul, Norgunk Yayıncılık, 2008.
- Descartes, R. *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları: 2007.
- Fitch, Friedrich B. "Combinatory Logic and Whitehead's Theory of Prehensions", The Philosophy of Science Association, (1957).
- Ford, S. L. *The Emergence of Whitehead's Metaphysics: 1925-1929*. New York: State University of New York Press, 1984.
- Gentry, Paul "Eternal Objects and the Philosophy of Organism", Philosophy of Science, (1946).
- Halewood, Michael. "A Bid For Novelty: Conceptions of Creativity", Goldsmiths, University of London, (2013).
- Hartshorne, C. & Peden, C. *Whitehead's View of Reality*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2010.
- Jones, G. ve Roffe Jon (Der.). *Deleuze'ün Felsefi Mirası*, çev. Öznur Karakaş. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2012.
- Lowe, V. *Alfred North Whitehead. The Man and His Work, 1910-1947*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2019.
- Miller, David. L. "Whitehead's Extensive Continuum", Chicago Journals, Philosophy of Science, (1946).

- Newton, I. *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri*, (Seçmeler) çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1998.
- Nobo, J. L. *Whitehead's Metaphysics of Extension and Solidarity*, New York: State University of New York Press, 1986.
- Sherburne, Donald W. *A Key to Whitehead's Process and Reality*, Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- Stengers, I. *Thinking with Whitehead*. London: Harvard University Press, 2011.
- Stebbing, L. S. "Is the 'Fallacy of Simple Location' a Fallacy?". Proceedings of the Aristotelian Society, (1927).
- Turan, Ertuğrul. R. "Bütüncül Yaklaşım ve Whitehead'in Deneyim Kavrayışı", Ankara Üniveristesi, DTCE, Felsefe Bölümü Dergisi, (2003).
- Turan, Ertuğrul. R. "The Problem of Solidarity in Whitehead's Pluralistic Universe" Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 1995.
- Zycinski, Joseph M. "The Doctrine of Substance and Whitehead's Metaphysics", Review of Metaphysics, (1989).
- Whitehead, A. N. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press, 1978.
- Whitehead, A. N. *Process and Reality: Essays in Science and Philosophy*, New York: Rider and Company, 1948.
- Whitehead, A. N. *Adventures of Ideas*. London: The McMillan Company, 1969.
- Whitehead, A. N. *Modes of Thought*. New York: The Free Press, 1968.
- Whitehead, A. N. *Science and the Modern World*. New York: Pelican Mentor Book, 1948.
- Whitehead, A. N. *The Aims of Educations and Other Essays*, London: Free Press, 1967.
- Whitehead, A. N. *Doğa Kavramı*, çev. Sercan Çalıcı. İstanbul: Alfa Bas. Yay. Dağ. San. Tic. Ltd. Şti., 2017.
- Whitehead, A. N. *Doğa ve Yaşam*, çev. Sercan Çalıcı. İstanbul: Öteki Yayınevi, 2018.
- Whitehead, A. N. *Sembolizm, Anlamı ve Etkisi*, çev. Ramazan Ertürk. Ankara: Fol Kitap, 2019.
- Whitehead, A. N. *Aklın İşlevi*, çev. Sercan Çalıcı. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2020.

MORİTZ SCHLİCK'TE SÖZDE SORUNLAR OLARAK SOLİPSİZM ÇIKMAZI VE BAŞKASININ BENİ SORUNU

Mehmet Eren GEDİKLİ*

ÖZ

Solipsizm çıkmazı, başkasının beni sorunu ve bu sorunları aşma çabası, bilhassa Descartes ile başlayan modern felsefenin önemli konuları arasında yer almıştır. Genel olarak her iki problemin de ortaya çıkmasına sebep olan solipsist iddia, epistemolojik boyutu ile insanın kendi bilinç içerikleri dışında hiçbir şeyi bilemeyeceği ve ontolojik boyutu ile insanın kendi benliği dışında hiçbir şeyin kendinde bir gerçekliği olmadığı, olsa bile birey tarafından kanıtlanmasının mümkün olmadığı şeklindedir. Başkasının beni problemi de bu bağlamda solipsist görüşlerin bir sonucu olarak diğer insanların kendinde bir gerçeklik olarak benliğe sahip olup olmadığının kanıtlanması ile ilgili olarak felsefe tarihinde filizlenmiştir. Ancak, bilhassa Viyana Çevresi düşünürlerinin başını çektiği mantıksal pozitivist akım için felsefe tarihinde metafizik bağlamda sıkça tartışılmış bu problemler, dilin mantığının yanlış anlaşılması neticesinde ortaya çıkmış sözde problemlerdir. Bu minvalde ilk olarak, Schlick'in görüşleri doğrultusunda, solipsizm çıkmazının sebebinin özünde solipsist görüşlerin doğrulanamaz yapısından kaynaklandığı belirtilmiş ve solipsizmin totolojik yargılar içerdiği bu nedenle anlamsız iddialar öne sürdüğü vurgulanmıştır. Ardından, epistemolojik bakımdan biçim-içerik ayrımının farkında olunmaması nedeniyle başkasının beni sorununun felsefe tarihinde nasıl yanlış kurgulandığı üzerinde durularak Viyana Çevresi'nin kurucu düşünürlerinden olan Moritz Schlick'in iki problemi neden sözde problemler olarak gördüğü netleştirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Solipsizm, Başkasının Beni, Biçim, İçerik, Schlick

AS PSEUDO-PROBLEMS IN MORITZ SCHLICK THE EGOCENTRIC PREDICAMENT AND THE PROBLEM OF OTHER MINDS

ABSTRACT

The egocentric predicament/solipsism dilemma, the problem of the other's self/other minds and the effort to overcome these problems have been among the important topics of modern philosophy, especially beginning with Descartes. In general, the solipsist claim that leads to the emergence of both problems is that the individual cannot know anything other than the contents of his or her own consciousness in its epistemological dimension and that nothing other than the individual's own self has no reality in itself in its ontological dimension, or that it is not possible for the individual to prove any existence outside himself or herself. In this context, as a result of solipsistic views, the problem of other minds has sprouted in the history of philosophy in relation to proving whether other people have a self as a reality in itself. However, especially for the logical positivist movement led by the thinkers of the Vienna Circle, these problems, which have been frequently discussed in the history of philosophy in the context of metaphysics, are pseudo-problems arising from a misunderstanding of the logic of language. In this respect, firstly, in line with Schlick's views, it is stated that the reason for the solipsism dilemma is essentially due to the unverifiable nature of solipsist views, and it is emphasized that solipsism contains tautological judgments and therefore makes meaningless claims. Afterwards, it was tried to clarify why Moritz Schlick, one of the founding thinkers of the Vienna Circle, considered the two problems as pseudo-problems by focusing on how the problem of the other's self was misconstrued in the history of philosophy due to the lack of awareness of the epistemological form-content distinction.

Keywords: Solipsism, Other Minds, Form, Content, Schlick

* Dr., Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, Ankara / Türkiye.
E-posta: erengedikli@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6036-6683

Makalenin geliş tarihi: 03.03.2023
Makalenin kabul tarihi: 20.04.2023

Submission Date: 3 March 2023
Approval Date: 20 April 2023

1. Giriş

“Solipsizm (benmerkezcilik) çıkmazı (egocentric predicament)”¹ ve bu çıkmazın, dış dünyanın varlığı ile beraber ortaya çıkardığı başkasının beni sorunu felsefe tarihinde bilhassa metafizik tartışmalar bağlamında sıkça tartışılmıştır. Ana hatları ile her iki problemin de ortaya çıkmasına sebep olan solipsist iddia, epistemolojik boyutu ile insanın kendi bilinç içerikleri dışında hiçbir şeyi bilemeyeceği ve ontolojik boyutu ile insanın kendi benliği dışında hiçbir şeyin kendinde bir gerçekliği olmadığı, olsa bile birey tarafından kanıtlanmasının mümkün olmadığı şeklindedir. Bu problemin özel bir versiyonu olan “başkasının beni ya da başka zihinler” problemi ise, kişinin kendisi hakkındaki benlik bilgisinin ötesine geçerek diğer benliklerin varlığını bilip bilemeyeceği, bildiğini iddia ettiği takdirde gerekçesinin ne olacağı veya kendisi hakkındaki bilgilerin dışında başkasının benler hakkında nasıl bir epistemik kesinliğe erişebileceği ile ilgilidir.²

Felsefe tarihinde bilhassa R. Descartes'ın (1596-1650) metodik şüpheciliği ile başlayan dış dünya ve diğer varlıkların zihinleri problemi (Descartes daha ziyade hayvanların zihninin olup olmadığı üzerinde durmuştur) çağdaş düşünce içinde fenomenolojik tartışmalarda önemli ölçüde yer bulmuştur.³ Bu çalışmada, solipsizm çıkmazını ve başkasının beni sorununu M. Schlick'in (1882-1936), mantıksal pozitivist pozisyonu içerisinde nasıl konumlandığı açıklanmaya ve değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bu sebeple genel olarak solipsizmin türlerinden ve kısaca felsefe tarihi içinde problemin ortaya konuluş biçimlerinden söz etmek yerinde olacaktır.

Sistematik felsefe açısından ele alındığında solipsizm türlerinin (teorik bağlamda) temelde üçe ayrılabilmesi ifade edilebilir. Bunlar; I) epistemolojik solipsizm, II) ontolojik/metafiziksel solipsizm ve son olarak III) metodolojik solipsizmdir.⁴

“Epistemolojik solipsizme” göre, insan kendi benliği ve bilinç içerikleri dışında başka hiçbir şeyi bilemez. İnsan yalnızca kendi zihin halleri konusunda

¹ Schlick'in solipsizm probleminin ifadesi için C. I. Lewis'den (1883-1964) ödünç aldığı bir kavramlaştırmadır (Moritz Schlick, “Meaning and Verification”, içinde *Philosophical Papers Volume II (1925-1936)*, çeviren. Henk L. Mulder, Barbara F. B. Van De Velde-Schlick, editör. Peter Heath, Wilfred. Sellars, Herbert Feigl, May Brodbeck. London: D. Reidel Publishing Company, 1979, 471).

² Richard Popkin. “Metafiziğin Kısa Tarihi”, çeviren. Ahmet Cevizci, içinde *Metafiziğe Giriş*, editör. Ahmet Cevizci, 145-284. İstanbul: Say Yayınları, 2016, 245-247.

³ Richard A. Watson, *Solipsism: The Ultimate Empirical Theory of Human Existence*, Indiana: St. Augustines Press, 2016, 4-7, 14-21; Norman Malcolm, *Problems of Mind: Descartes to Wittgenstein*, New York: Routledge, 2021, 23-28.

⁴ Sami Pihlström, *Why Solipsism Matters*, UK: Bloomsbury Publishing, 2020.

emin olabilir. Diğer her şey onun için kanıtlanması gereken birer hipotez konumundadır. Epistemolojik solipsizm, kuşkusuz, epistemolojik şüphecilik bir versiyonu konumundadır. Bilindiği üzere epistemolojik şüphecilik, bilhassa, dış dünyanın (kişi ya da nesne fark etmeksizin) varoluşunun bilgisi ve neliği konusunda şüpheli bir tavır takınmaktadır. Bu yaklaşım için epistemolojik şüpheden arındırılmış, eş deyişle kesin bir dış dünya bilgisi, doğrudan verili olarak kabul edilmediği için kanıtlanması gereken felsefi bir problem haline gelir. Ancak nihayetinde epistemolojik şüphecilik için dış dünyanın bir şekilde kanıtlanabilme olasılığı her zaman için mevcuttur. Epistemolojik solipsizm ise epistemolojik şüphecilik tezlerinden yararlanmakla beraber, dış dünya hakkındaki şüpheden arındırılmış bir bilginin mümkün olmadığını ileri sürerek epistemolojik şüphecilik üstesinden gelinemeyeceğini ileri sürer.⁵

“Metafiziksel solipsizme” göre insan, yalnızca kendi bilinç içerikleri hakkında varoluşsal bir yargıya varabilir. Bunun haricinde kalan her şey, onun için ya gerçek anlamda yoktur ya da varoluşlarından kendi zihin hallerinden emin olduğu gibi emin olamaz. Daha “koyu” metafiziksel solipsizm ise ontolojik iddialarını daha ileri götürerek başka benleri ve şeyleri tümüyle inkâr ederek yalnızca kendi benliğinin var olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla her şeyi kendi varoluşuna indirgeyerek açıklama yoluna gider. Varlığın ve yokluğun ölçütünü belirleyen kendisidir.⁶

“Metodolojik solipsizm” ise solipsizmin ifade edilen temel düşüncesini kendi düşüncelerini inşa etmek için bir sığrama tahtası olarak kullanır.⁷ Buna göre, bu metodik görüş için gerçek anlamda felsefi bilginin inşası, öncelikle kesin olarak emin olunan bir noktadan başlamak zorundadır ya da en azından bilginin nihai doğrulamasının bireyin birinci şahıs tecrübesi ile sonuçlandırılması gerekmektedir. Dolayısıyla solipsizmin ana tezleri -tümüyle kabul edilmese bile- aşılması ve dikkate alınması gereken tezler olarak görülür ve hatta felsefi bilginin sıhhati için gerekli kabul edilir.⁸

⁵ Pihlström, *Why Solipsism Matters*, 23-25.

⁶ Pihlström, *Why Solipsism Matters*, 19-23.

⁷ Metodolojik solipsizmin örnekleri Schlick, Carnap gibi Viyana Çevresi düşünürleri arasında da mevcuttur. Ancak makalenin kapsamını aşacağı için burada konu edinilmemiştir. Yalnızca konu bağlamında şu notun düşülmesi elzemdir, Schlick için “solipsist bir doğrulama” -solipsizm kendisi değil- bireysel bilginin temeli olması ve bilimsel bilginin doğrulanmasından bilim adamlarının (birinci şahıs doğrulaması) “tatmin” alması bakımından zorunludur. Ancak bu doğrulama süreci, bilginin üretimine dair bir iddia içermediği gibi ontolojik bir kanıt hüviyetinde de değildir (Bkz.: Schlick’in “*On the Foundation of Knowledge [Über das Fundament der Erkenntnis]* 1934 adlı makale).

⁸ Pihlström, *Why Solipsism Matters*, 40-43.

2. Schlick'te Sözde Sorunlar Olarak Solipsizm Çıkmazı ve Başkasının Beni Sorunu

Solipsizm çıkmazı ve başkasının beni problemine dair bu girizgahtan sonra Schlick'e döndüğünde şu soru ile karşı karşıya kalınır. Solipsizm çıkmazı ve başkasının beni sorunu bir sorun mudur? Onun cevabı hayırdır. Çünkü soru/n/ların her ikisi de anlamsız ve dolayısıyla cevaplanamazdır.⁹

En güçlü vurgu, ilksel deneyimin kesinlikle tarafsız (neutral) olduğu ya da Wittgenstein'in zaman zaman ifade ettiği gibi, doğrudan verilerin (immediate data) "sahibi olmadığı" gerçeğine yapılmalıdır. Hakiki pozitivist (Mach vb. ile birlikte) ilksel deneyimin "birinci şahıs" sıfatının işaret ettiği, "tüm verili deneyimin karakteristiği olan nitelik veya statüye sahip olduğunu" reddettiğinden, "benmerkezci çıkmazı"

⁹ Viyana Çevresi ve dolayısıyla Schlick söz konusu olduğunda "doğrulanabilirlik ilkesi" ve "doğrulama problemi" bir sorunun anlamı ve anlamsızlığı arasındaki farkın temelinde yatar. Bir soru anlamlı ise doğrulanabilirlik ilkesine uygun ve doğrulanma imkanını, potansiyelini içinde taşır. Bu nedenle çalışmada esasında sorunların anlamsızlığı üzerine Schlick'in tüm delilleri solipsizmin iddialarının doğrulanmasının mümkün olmaması ya da doğrulanabilirlik ilkesi gereği doğrulanma ihtimalinin olmaması ile ilgilidir. Her bir bölümde solipsizme getirilen eleştiriler doğrultusunda solipsizmin neden doğrulanması mümkün olmayan bir sözde sorun olduğuna dair detaylar açıklanacaktır. Ancak kısa bir hatırlama ile doğrulanabilirlik ilkesi ve doğrulama problemi ile ilgili Schlick'in görüşlerine yer verilmesi yerinde olacaktır. Bu bağlamda, Schlick için, herhangi bir cümlemin anlamını istemek onun kullanım koşullarına dair bir talimatname ya da yönerge istemek, onun mantıksal gramerini bilmeyi istemektir. Yönergeye göre cümlemin hangi koşullarda doğru hangi koşullarda yanlış olacağı belirlenir. Belirtilen yönergelere uygun olarak kullanılan cümleler anlamlı, belirtilen koşullara uygun olmayan cümleler ise anlamsızdır. Schlick için bir önermenin anlamı doğrulanabilirlik koşuluna, doğrulanabilirlik koşulu ise deneyime bağlanır. Buna kısaca "deneyimsel anlam kuramı" denir. O halde, Schlick için, bir cümlemin "deneyimde doğrulanma kuralı" ortaya konduğunda doğrulanabilirlik ilkesinin anlamı da ortaya çıkmış olacaktır. Deneyim denildiğinde, yalnızca mevcut bilgimiz dahilinde olandan çok daha geniş bir anlamda, "tecrübe edilebilme ihtimalinin" ilkesel olarak mümkün olduğu her şey kast edilmektedir. Böylece doğrulanabilirlik ilkesi, deneyimi önceleyerek, önermelerin doğrulanabilme olasılığının "mantıksal kuralı, ölçütü" anlamına gelir ki bu kural "çelişmezlik ilkesi ya da önermenin tutarlılığıdır". İlkece, tutarlı ya da çelişik olmayan her önerme anlamlıdır ancak sorun şu ki Schlick için mantıksal bakımdan tutarlı olan her önerme "ilkece" doğrulanabilir olmakla beraber "doğrulanması" için mutlaka deneyime başvurulmalıdır. Kısaca "doğrulanabilirlik ilkesi" deneyimde doğrulanması için gerekli olan ve tutarlılık içeren mantıksal koşullara referansta bulunurken, "doğrulama" empirik bakımdan gözlem ve deneye referansta bulunur. Örneğin; çoklu evrenler kuramı henüz doğrulanmamış olabilir, ancak bu durum çoklu evrenler kuramının ilkece hiçbir zaman doğrulanamayacağı anlamına gelmez. Pekâlâ geliştirilecek yeni teknolojiler ile bu başarılabilir. Dolayısıyla önerme "doğrulanabilirlik ilkesine" uygun ve anlamlı bir önerme ya da kuramdır. Viyana Çevresi'nin "mantıksal empirist" bir felsefi yaklaşım sergilediğinin ifade edilmesinin altında yatan temel sebeplerden birisi de ifade edilen bu görüşler olduğu ileri sürülebilir. M. Eren Gedikli, *Moritz Schlick'in Bilgi Kuramı*, Ankara: Eskiye Yayınları, 2023, 135-138, 152-156.

ciddiye alması mümkün değildir; onun için bu çıkmaz mevcut değildir. İlkel deneyimin birinci şahıs deneyimi olmadığını görmek bana felsefenin en derin sorunlarını açıklığa kavuşturmak için atılması gereken en önemli adımlardan biri gibi görünüyor... “Benliğin” eşsiz konumu tüm deneyimin temel bir özelliği değil, bizzat deneyimin (diğer olgular arasında) bir olgusudur. İdealizm (Berkeley’in “esse=percipe” [Var olmak algılanmış olmaktadır.] ya da Schopenhauer’ın “Die Welt ist meine Vorstellung” [Dünya benim tasarımıdır.] sözleriyle temsil edildiği gibi) ve benmerkezci eğilimleri olan diğer doktrinler, ampirik bir olgu olan benliğin eşsiz konumunu mantıksal, apriori bir hakikatle karıştırmak ya da daha doğrusu birini diğerinin yerine koymak gibi büyük bir hataya düşerler. Bu konuyu araştırmak ve benmerkezci çıkmazı ifade ediyor gibi görünen cümleyi analiz etmek faydalı olacaktır. Bu bir konudan sapma olmayacaktır, çünkü bu nokta açıklığa kavuşturulmadan ampimizimizin temel duruşunu anlamak mümkün olmayacaktır.¹⁰

Bu konuda ne düşünmeliyiz?¹¹ Bizim kararımız basit: Eğer bu soru gerçekten de kesinlikle yanıtlanamazsa, bunun tek nedeni sorunun hiçbir anlamı olmamasıdır... Gerçek şu ki, sorumuz metafizik bir şekilde yorumlandığı için aslında anlamsızdır: “Bilinç” kelimesinin (modern felsefedeki en tehlikeli terimlerden biri) içerik anlamına geldiği varsayılır ve kendi egomuz dışında varlığından kesinlikle emin olamayacağımızın ilan edilmesinin nedeni budur.¹²

Alıntılarla da desteklendiği üzere, Schlick’in bu temel görüşü etrafında şimdi sırayla iki problem hakkındaki düşüncelerinin ayrıntılarına geçiş yapılabilir.

2.1. Sözde Bir Sorun Olarak “Solipsizm Çıkmazı”

Schlick için solipsizmin tüm önermeleri şu temel önermeye indirgenebilir: “Yalnızca kendi bilincimin verilerinin farkında olabilirim.” Bu

¹⁰ Moritz Schlick, “Meaning and Verification”, 472-473 (Schlick’ten yapılan alıntıların çevirileri bize aittir).

¹¹ Başkasının bilinci hakkında (ç.n.).

¹² Moritz Schlick, “Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking”, içinde *Philosophical Papers Volume II (1925-1936)*, çeviren. Henk L. Mulder, Barbara F. B. Van De Velde-Schlick, editör. Peter Heath, Wilfred. Sellars, Herbert Feigl, May Brodbeck. London: D. Reidel Publishing Company, 1979, 364.

temel önerme özel bir duruma uygulanır ise şu tarz bir önerme ortaya çıkar:
“Yalnızca kendi acımı hissedebilirim”.¹³

Schlick, bu önermelerin idealist ve solipsist yönünü oluşturanın, her iki önermede de geçen “kendi” ifadesinin bedene referans ile kullanılmaması olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla her iki önerme şu iki önermenin “ötesinde” bir anlama gönderme yapar: I) “Yalnızca bedenime gelen duyuşsal verilerin (sinir sistemi vb. yolla) farkında olabilirim.”, II) “Yalnızca M (my, benim) bedeni incindiğinde acı hissederim”.¹⁴

İlk iki önermeyi, ikinci iki önermeden ayıran ana nokta, ikinci önermelerde geçen “beden” (sinir sistemi, duyu organları vs. aracılığıyla) ifadesinin “ötesine” geçen böylece “bedenin kendisini” de içine alan bir “egoya”, “zihne”, “bilince” referansta bulunmasıdır. Artık ikinci önermelerde geçen algılama faaliyetleri bedenin değil, bedenin kendisinin de nesne edinildiği ikinci bir düzlemde ortaya çıkar. Diğer bir ifade ile ilk iki önermedeki özne, ikinci iki önermedeki özne gibi belirli bir anlık bedensel bir duruma değil “genel olarak benliğe” referansta bulunur.¹⁵ Böylece zihin-beden problemi ortaya çıktığı gibi solipsist düşünce için gerekli olan, diğer her şeyin bağlanacağı “idealist kök”, “iyelik zamiri” de ortaya çıkmış olur. İyelik zamirinin ortaya çıkışı ile ikinci önermelerdeki cümleler solipsist düşünce için esasında şu şekildedir: “Yalnızca “Benim”in bedenine gelen duyuşsal verilerin farkında olabilirim.”, “Yalnızca “Benim”in bedeni incindiğinde acı hissederim”.¹⁶

Şimdi Schlick'in yorumu ile burada solipsist düşünce üç temel noktaya vurgu yapar:

- I. Tüm bedenimi, algılarımın imkanından öte bir kuşatıcılık ile “benim” olması bakımından nesne edinebilir.
- II. Tüm önermeler “ben diline” evrilebilir ve bu evrilme “mantıksal bir zorunluluk”tur. Dolayısıyla “Ben” diğer tüm her şeyden soyutlanabilir özel bir “ontolojik” statüye sahiptir.
- III. Temel önerme “sentetik apriori” bir yargıdır. Daha açık bir ifade ile “Yalnızca kendi bilincimin verilerinin farkında olabilirim.” önermesi apriori -geçerliliği için deneyime

¹³ Schlick, “Meaning and Verification”, 473-474.

¹⁴ Schlick, “Meaning and Verification”, 473-474.

¹⁵ Kişisel özdeşlik problemlerinin ortaya çıkmasının başlıca sebeplerinden birisinin de bu olduğu ifade edilebilir (Nazım Gökal, “Zihin Metafiziği”, içinde *Metafizik*, editör Kadir Çüçen, 262-289. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2018, 266).

¹⁶ Schlick, “Meaning and Verification”, 474-475.

başvurulması gerekmeyen- ve deneyim hakkında bilgimizi genişletici bir niteliktedir.

Schlick, solipsizmin bu üç iddiasının her birinin yanlış olduğunu dolayısıyla solipsizm çıkmazı denilen bir felsefi çıkmazdan söz edilemeyeceğini ifade eder. Ona göre, solipsizmin iddiasının aksine, temel önermesi sentetik apriori değil bir totoloji ya da analitik önerme ya da tanımdır. “Ben dili” mantıksal değil empirik bir olasılık taşıyıcı dolayısıyla “ben” denilen özel bir ontolojik statüye sahip bir tözden söz etmek zorunlu değildir ve son olarak benlik, bütün olarak bedenimi algılamamı sağlayan bir metafiziksel öge değil aksine bedenimin (sinir sisteminin) dolayımı ile ortaya çıkmış fizyolojik ve deneysel bir olgudur.¹⁷

İlk olarak, Schlick için bedenin, benin önüne bir nesne gibi sunulduğu iddiası doğru değildir. Ona göre tam aksine tecrübe göstermektedir ki tek tek her bir bireyin kendi bedenini, “kendi bedeni” olarak görmesini sağlayan; I) tüm anlık ve doğrudan deneyimlerin aynı beden üzerinden sağlanması ve bu doğrultuda II) diğer bedenlerin her zaman burada kazanılan tecrübelerden yola çıkılarak “ayrı bedenler” olarak deneyimlenmesidir. Dolayısıyla iyelik zamiri yani benim ifadesi, beden hakkında bütünlüklü bir yargıya referansta bulunması şöyle dursun, bizzat beden deneyimlerinin bir neticesi olarak ortaya çıkan dilsel bir işarettir.¹⁸

Schlick, idealist solipsizmin temel hatasının “içeyansıtım (introjeksiyon) hatası” olduğunu ifade eder. Bu düşünme biçiminde, tek tek algıların tek bir kavram olan “algı” kavramında birleştirilmesi hatanın başlangıcıdır. Çünkü algı, tek tek bedenin anlık algılarından “öte” ortak algı/duyum olarak algılandığında, algılayan ile algılanan şeyler arasında bir düalizm ortaya çıkar. Bu düalizmin sonuçları ileri boyuta taşındığında tek tek bireylerin kendi bedenlerini de algılıyor olması düşüncesi ile algı ile beden arasındaki bağ kopararak algılamamanın ötesinde bir “ego”nun varlığı ileri sürülür. Böylece egonun, zihnin, bilincin “yeri” aranmaya çalışır. Burada bilincin ya da egonun, bedenin örneğin beyin kısmına koyulması ile problemin belli ölçülerde çözüme kavuşturulduğu düşünülür. Halbuki Schlick, asıl bu noktada tekrar çözümsüz metafiziksel problemlerin (zihin-beden ilişkisi problemleri) başladığını ileri sürer. Bu problem, içeyansıtma yani bilincin, egonun, zihnin bedenin herhangi bir yerine (büyük oranda beyin ve sinir sistemi) yerleştirilmesi hatasıdır.¹⁹

¹⁷ Schlick, “Meaning and Verification”, 474-479.

¹⁸ Schlick, “Meaning and Verification”, 474-475, 478.

¹⁹ Schlick, “Meaning and Verification”, 473-474.

İkinci olarak Schlick, solipsizmin iddiasının aksine ben dilinin mantıksal değil empirik bir zorunluluk olduğunu, olası başka doğa yasaları etrafında ben değil biz dilinin de pekâlâ çelişki olmaksızın mümkün olacağını belirtir. Diğer bir ifade ile mevcut gerçeklik içinde her türlü algının, duygunun, düşüncenin benin dolayımından geçiyor olması mantıksal bakımdan her mümkün dünyada bu kanunun geçerli olacağı anlamına gelmez. Aksine ben dilinin hiçbir şekilde mümkün olmadığı bir dünya da mantıksal bir çelişki olmaksızın tasavvur edilebilir. Öyle ki bedensel bakımdan her bir birey biricikliğini koruyor olsa bile yine de bu tür bir durum tasarlanabilir. Bu durumda “ben dili” ile ifade edilen cümleler “biz diline” dönüşecektir: “Kendi bedenimde olduğu kadar başka bedenlerde de acı(mı) hissedebiliyorum”.²⁰

“Nerede hissedilirse hissedilsin acı, benim acım olacaktır, dolayısıyla solipsist çıkmazdan kurtulunması mümkün değildir.” itirazının bu noktada bir solipsist düşünürden gelmesi ve buradaki açıklamaların solipsizm çıkmazından kurtulmaya yetmeyeceği, en azından Schlick’in itirazının geçerli olmadığı ileri sürülebilir. Daha açık bir ifade ile herhangi bir bedende olup olmamasının bir önemi olmaksızın “Sadece kendi acımı hissedebilirim.” ya da “Diğer beden acıdığına yine de diğerinin (O’nun) acısını değil “Benim” acımı “O bedeni” aracılığıyla hissedebilirim.” iddialarının açık bir şekilde solipsizm çıkmazı anlamına geldiği ileri sürebilir.²¹

Schlick, olası bu itirazın farkındadır ancak solipsizme itirazının yine de geçerli olduğu kanaatindedir. Çünkü farklı farklı bedenlerde olsa bile “Sadece kendi acımı hissedebilirim.” ifadesi totolojiden başka bir şey ifade etmez. Detaylandırmak gerekirse, yukarıda ifade edilen hayali senaryoda bir solipsist, diğer bedenlerde de acılarının “benim acım” olduğunu kabul etmektedir. Bu senaryo içinde solipsist için “Ben, acı hissediyorum.” ile “Ben, benim acımı hissediyorum.” ve hatta “Acı var.” ifadeleri arasında bir farklılık söz konusu olmayacaktır. Çünkü “diğer” olarak kabul edilebilecek bir “ben” olmadığı için hissedilen her acı “benim acım” olacak dolayısıyla “acı” ifadesinin “benim” ifadesi ile pekiştirilmesinin hiçbir gereği kalmayacaktır. Diğer bir ifade ile “benim” iyelik zamirinin cümlede işlevi kalmayacaktır. Çünkü benim acımın dışında zaten “başkasının bir acısı” yoktur ve bu akıl yürütme takip edildiğinde benim, senin, onun ayrımı ortadan kalkacağı için genel olarak “iyelik zamirine” bağlı olarak

²⁰ Schlick, “Meaning and Verification”, 474-476. Schlick, burada, empati kurmaktan diğer bir ifade ile başkasının yaşadığı tecrübeleri kendi yaşıyormuşçasına hissetmekten söz etmemektedir. Onun buradaki senaryosu, tek bir benliğin birçok beden aracılığıyla çeşitli hislere sahip olması durumudur. Bu nedenle yeni doğa yasaları ile mümkün olabilecek bir dünya burada Schlick’in gündemindedir.

²¹ Schlick, “Meaning and Verification”, 476-477.

ortaya çıkan solipsist düşünce anlamsızlaşacaktır. Böylece “Hissettiğim acı benim acımdır.” ifadesi bir totolojiye dönüşecek ve ifade özünde şu olacaktır: “Hissettiğim acı, acıdır”.²²

Bu takdirde solipsizmin “Sadece kendi acımı hissederim.” yargısı başka birinin “acı” olmayacağını “tanımsal bakımdan” zorunlu kıldığı için, “Bir başkasının acısını hissedebilirim.” ifadesi dilin kullanım koşulları gereği yasaklandığı için, cümle saçma olacak ve bilgimizi genişleten hiçbir fonksiyon icra etmeyecektir. Dolayısıyla solipsizmin temel önermesindeki “benim”, “sadece”, “-ebilirim” ifadelerinin cümlede hiçbir işlevi kalmayacaktır.²³

Solipsist tarafından benimsenen ve argümanının temelini oluşturan Q'nun ikinci yorumu olan T'nin kesinlikle anlamsız olduğu sonucunu çıkarıyoruz.²⁴ Hiçbir şey söylemez, dünyanın herhangi bir yorumunu ya da dünya hakkındaki herhangi bir görüşü ifade etmez; sadece istisnasız her şeye “benim” (ya da “bilincimin içeriği”) indeksini ekleyen garip bir konuşma biçimi, beceriksiz bir dil türü ortaya koyar. Solipsizm saçmadır, çünkü başlangıç noktası olan benmerkezci çıkmaz anlamsızdır.²⁵

“Ben” ve “benim” kelimelerini içeren hiçbir cümlenin “o” şahıs zamiri veya “onun” iyelik zamiri ile kullanılmasının mümkün olmadığı bir evrende, solipsist çıkmazdan söz edilmesinin bir anlamı olmayacaktır. Nasıl ki “üçgen şeklinde kare” olamayacağı için üçgen şeklinde kareden söz etmek anlamsız ise “benden başka hiçbir şeyin olmadığı bir evrende” benden ben olarak söz etmek de, diğer her şeyin de “benim” dolayımından geçtikten sonra var ve bilinir kılındığını iddia etmek de anlamsız olacaktır. Diğer bir ifade ile “Ben, kendi bedenimde olduğu kadar başka bedenlerde de acı(mı) hissedebilirim.” ifadesi solipsist evren içinde anlamsız kalacak, doğrulanması ya da yanlışlanması mümkün olmayacak, cümle anlamsız olacaktır.²⁶

“Ben, sadece kendi acımı hissedebilirim.” ifadesinin anlamlı olarak kullanılabilmesi için başka birisinin de acı hissedebileceğine dair bir öngörüm ya da kabulüm olması gerekir. Çünkü benim zamiri, bir sahipliğe işaret eder ki bu sahiplik başkasının sahip olmadığı anlamında kullanılan bir zamirdir. “Bu acı senin değil benim acımdır.” ifadesinde ben ve sen olduğu için, acının benim ya da

²² Schlick, “Meaning and Verification”, 476-477.

²³ Schlick, “Meaning and Verification”, 476-478.

²⁴ Q ve T orijinal metindeki Schlick'in önermelerine atadığı harflerdir.

²⁵ Schlick, “Meaning and Verification”, 477.

²⁶ Schlick, “Meaning and Verification”, 477-479.

senin olma olasılığı mümkün olduğu için “benim acım” ifadesi -sahiplik ifadesi- anlamlı olarak kullanılabilir hale gelir.²⁷

“Sahip” kelimesinin solipsist gramer koşullarında kullanımı bir totolojidir. Çünkü sadece bir şeyin sahibinin değişmesi mümkün olduğunda “sahip” kelimesinin kullanım koşulu en az iki seçenektan biri için doğru diğeri için yanlış olur. Diğer bir ifade ile “sahip olmak” fiili, empirik bir olasılık söz konusu olduğunda anlamlı hale gelir, mantıksal kullanım koşulu empirik bir olasılığın imkanını reddettiğinde, ifade kendiliğinden anlamsız hale gelir.²⁸

Eğer bir solipsist düşünür “benim acım” ifadesindeki “acı” ifadesini kendi bedeni ile ilişkilendirmiş olsaydı, Schlick'e göre ortada fiziksel bir ayırım söz konusu olduğu için -hakkında varılan hükmün mahali belli olduğu için- problem ortadan kalkardı. Çünkü bu durumda acının A ya da B bedenine ait olduğu test edilebilir, anlamlı bir şekilde ait olduğu yer tespit edilebilirdi. Hatta hayali evrende kurulan senaryo söz konusu olduğunda da acının birçok bedene ait olabileceği mantıksal olasılık bakımından (mevcut doğa yasaları bunu henüz desteklemiyor olsa bile) kabul edilebilirdi. Acının, hangi bedenlerin ortak bir hissi olduğu test edilebilirdi. Ancak solipsist düşünür için bu olasılık geçerli değildir. Çünkü “beni” ile “bedeni” arasında zorunlu bir ilişkiyi reddetmektedir.²⁹

Son olarak buraya kadarki akıl yürütmelerin tamamının, düşünsel bir deneyin sonucu olduğu ancak gerçek dünyanın ifade edilen dünya gibi olmaması nedeniyle solipsizmin kaçınılmaz olduğu ileri sürülebilir. Ancak bu düşünce yanlış olacaktır. Çünkü Schlick'in vurgusu da tam olarak solipsizmin mantıksal değil empirik bir olasılık taşımasına rağmen mantıksal bir zorunluluk olarak iddialarını ileri sürmesidir. Dolayısıyla solipsizmin temeli olan deneyim hakkında ve bilgimizi genişleten, bu minvalde zorunlu olan bir yargı söz konusu değildir. O halde solipsizm çıkmazı, mantıksal değil şu anki tecrübelerimizden yola çıkarak ileri sürebileceğimiz hipotetik, sentetik aposteriori bir yargı, Schlick'in terminolojisi ile hipotez yargısı görünümündedir. Dolayısıyla bir sonraki bölümde netleştirileceği gibi Schlick için bu tarz bir iddia, deneysel psikolojinin hatta temel deneyimlerimizin kendisi yoluyla kolayca test edilebilir ve doğrulanabilir/yanlışlanabilir -felsefi gerekçelendirme çabası anlamsızdır.³⁰

Peki bu şartlar altında, solipsizmin temel yargısı zorunlu olmayan ancak en azından deneyim hakkındaki bilgimizi genişletecek bir nitelik arz eder mi? Schlick için bu sorunun cevabı da hayırdır. Yukarıda ifade edildiği gibi solipsist

²⁷ Schlick, “Meaning and Verification”, 477-479.

²⁸ Schlick, “Meaning and Verification”, 477-479.

²⁹ Schlick, “Meaning and Verification”, 477-479.

³⁰ Gedikli, *Moritz Schlick'in Bilgi Kuramı*, 206-207.

iddianın test edilmesi mümkün değildir. Test için gerekli olan en azından karşılaştırma yapılabilecek bir “başkası” yoktur. Dolayısıyla evren hakkındaki bilimizi genişletme, “başka” olan bir şey hakkında bilgi verme iddiası -kendi tanım gereği- zaten mümkün değildir.³¹ Başka bir deyişle solipsizmde gerçek ne olursa olsun, ileri sürülen temel önerme gereği tüm olası doğrulama ya da yanlışlama imkânı ortadan kalkar. Dolayısıyla solipsist iddia, nesne ya da kişiler hakkında bilimizi genişletmek yerine yalnızca tanım gereği doğru olacak bir önerme ileri sürer. Bu “Tüm bekarlar evli olmayanlardır.” analitik önermesi ile eşdeğerdir. Solipsizm temel iddiası yalnızca tüm diğer her şeye “bana ait” ifadesini eklemenin kuralını göstermektedir. Yoksa gerçekliğe dair bir hipotez ortaya koymamaktadır.³²

Solipsizm çıkmazının Schlick’te sözde bir sorun olduğunun netleşmesi için Schlick’in başkasının beni sorunu hakkındaki görüşlerine de yer vermek gerekmektedir. Çünkü başkasının beninin bir sorun olmadığı ortaya çıktığında solipsizm çıkmaz da bu yönüyle bir kez daha kendiliğinden ortadan kalmış olacaktır.

2.2. Sözde Bir Sorun Olarak “Başkasının Beni Problemi”

Schlick’in, başkasının beni sorununu, sözde bir sorun olarak addetmesinin sebebini açıklamak için öncelikle onun bilgi kuramındaki temel ayrımlardan biri olan biçim-içerik ayrımının netleştirilmesi ve bu bağlamda sezgi bilgisi kuramlarına getirdiği eleştirilere de kısaca değinmek gerekir.

Schlick’in biçim-içerik ayrımı ne Platon’un idea-duyulur şeyler, Aristoteles’in madde-form ayrımı gibi ontolojik bağlamda ne de Kant’ın transendental epistemolojisindeki gibi geniş anlamda aklın formları ve duyuşal içerikle ilgilidir.³³ Onun biçim-içerik ayrımı daha ziyade dil felsefesi bağlamında düşünülmesi gereken bir ayrımdır ve temelde “iletilebilirlik”, “aktarılabirlik”, “ifade edilebilirlik” ile ilinti olarak ortaya çıkar. Bu minvalde onun biçim-içerik ayrımında biçim, içerikleri şekillendiren, biçimlendiren böylece onları bilinebilir hale getiren bir fonksiyon icra etmez. Aksine, biçim-içerik ayrımı neyin bilinebileceğinin neyin ise yaşanmış olarak kalacağı sınırını ortaya koyar ve şu temel iddiayı ileri sürer: “Bilgi yalnızca biçimde (formda) ortaya çıkar, içerikler bilinemez yalnızca yaşanır”. Bu düşüncenin bir sonucu olarak yalnızca

³¹ Kendi benimiz hakkında bilimizi genişleten bir yargı olmadığı da bir sonraki bölümde netleşecektir.

³² Schlick, “Meaning and Verification”, 478-480.

³³ Popkin, “Metafiziğin Kısa Tarihi”, 159-162; Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, 206-207.

biçim iletilebilir, aktarılabilir, ifade edilebilir nihayetinde bilinebilir. İçerikler, bireysel doğrudan yaşanmışlığın bir ürünüdür ve bu sebeple biriciktir.³⁴ Bu bağlamda konunun detayları şu şekildedir.

Schlick'e göre biçim, "mantıksal düzeni" ifade eder. Her türlü önerme, bir tür mantıksal düzeni içerir. Mantıksal düzen, genel olarak "konuşmanın" imkanına referansta bulunur. Dolayısıyla Schlick formdan/biçimden söz ettiği vakit, anlaşılması gereken mantıksal yapı, düzen ya da genel olarak bir ifadenin tüm doğru kullanım yönergelerinin toplamıdır. İçerik ise mantıksal düzenin "dışında" kalan, mantıksal düzen ile ifade edilemeyen öznel tecrübeler, yaşanmışlıklardır. Her bir biçim, çok farklı içerikleri içine alabilirken, benzer bir şekilde bir içerik çok farklı biçimlere de bürünebilir. Örneğin, notalar (sesin formu olarak) farklı enstrümanlarca (sesin içeriği olarak) çalınabilirken aynı zamanda tersi bir durum ile ifade edilen enstrümanlar aracılığıyla çok farklı biçimdeki notalar da çalınabilir.³⁵

168

Biçimin (yapının) temel özelliklerinden birisi, onun bir sisteme bağlı olarak ortaya çıkmasıdır. Her bir form, bu sistem içerisindeki yerine bağlı olarak anlam bulmaktadır. Diğer bir ifade ile her bir yapı esasında mantıksal ayrımlar sistemini içinde barındırır. Schlick bunlara yapının, biçimin ya da formun "içsel ilişkileri" der. Bu içsel ilişkiler, şeylere atfedildiğinde dışsal bir ilişki ortaya çıkar. Örneğin, yeşil renk, renk skalasında mavi ile sarı arasında bir yerde konumlandırılır ve açık-koyu olması bakımından maviye ya da sarıya yaklaştırılabilir-uzaklaştırılabilir ya da bu iki renge benzer ya da benzemez yönleri ile ifade edilebilir. Ancak nihayetinde yeşil, eğer tanımlanmak isteniyor ya da ifade edilmek isteniyor ise renkler sisteminde bir karşılaştırılmaya, ayrıştırılmaya ihtiyaç duyar. Tüm duyusal malzeme, içerik renk örneğinde olduğu gibi mantıksal bir yapıya, sisteme oturtularak tanımlanabilir, ifadelendirilebilir ve aktarılabilir. Her bir renk, içsel ilişkiler ağı ile birbirine bağlıdır. Ancak, eğer söz konusu olan renklerin mantıksal yapısı değil de şeylerdeki renklerin karşılaştırılması ise bu içsel değil dışsal bir ilişki biçimini ifade eder. Çünkü, kırmızı bir top ile kitap arasındaki ilişki, kırmızı rengin topa ve kitaba özsel olarak bağlı olmaması sebebiyle dışsal bir ilişki biçimidir. Ancak mavi asla kırmızı olamaz çünkü mavi ile kırmızının renk grameri (renklerin mantıksal düzeni) buna uygun değildir. Mavi ve kırmızının birbirinden ayrılma biçimi, önceden mantıksal sınırlar ile belirlenmiştir. Diğer bir ifade ile renklerin kullanım yönergesi, önsel olarak belirlenmiştir. Bu ayrım için renklerin dışsal ilişkilerdeki durumuna başvurmaya gerek yoktur. Dışsal ilişkiler aracılığıyla bir

³⁴ Gedikli, *Moritz Schlick'in Bilgi Kuramı*, 97-102, 191-192.

³⁵ Schlick, "Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking", 290-291.

renk skalası ortaya koymak sonsuz bir çabayı gerektirir. Hiç kimse tüm renkleri içeren nesnelere önüne koyarak renk skalası ortaya koyamaz. Bu skalanın temeli, renklerin mantıksal sistemini belirleyen ilkelere. Bu ilke potansiyel olarak sonsuz içeriği belirli yasalar, biçimler etrafında belirler ve renklerin ifade edilebilirliğini garanti altına alır. Daha önce ifade edildiği gibi biçim (renklerin mantıksal yapısı) kendini içerikte (örn.; yeşil yaprakta) açığa çıkarır ancak içerikten mantığını ödünç almaz.³⁶

Eğer sözlü cümlelerin, konuşma dilimizin önermelerinin, yeşil rengin mantıksal yapısından (logical structure) başka bir şey iletemeyeceği doğrudur, o halde yeşil renk ile ilgili en önemli şeyi, yani onun doğasını, gerçek özünü, kısacası içeriğini (content) oluşturuyor gibi görünen yeşillik (greenness) tarif edilemez niteliğini ifade edemiyor gibi görünüyorlar.³⁷

Tanıma ya da tanışıklık yoluyla, şeyler hakkında daha kesin ve doğru bilgiler kazanılabileceğini ileri süren düşünürlerin aksine Schlick, şeyler hakkında, yalnızca “yapısal düzeyde” ve mantık/dil aracılığıyla bilgi kazanılabileceğini ve aktarılabileceğini ileri sürer. Gök gürültülü sağanak yağışlı bir günde yürüyen iki kişinin, duydukları gök gürültüsünün büyüklüğü hakkında konuşmalarının hiçbir epistemik değeri yoktur. Aksine gök gürültüsünü hiç duymayan bir duyma engelinin, dB ölçme araçları ile gök gürültüsünün yaklaşık 110dB olduğunu ölçmesi ve verileri başka bir arkadaşına iletmesi gerçek anlamda bilgiyi oluşturur. Duyma engelli kişinin bu veriye nasıl bir içerik yükleyeceğini ya da veriyi gönderdiği kişinin bu veriye nasıl bir içerik yükleyeceğini bilgi verme bakımından hiçbir önemi yoktur.³⁸

Benzer bir bağlamda örneğin, aynı renk tecrübesini yaşadıkları çeşitli kelime ve gösterme testleri ile ortaya koyulan iki deneğin olduğu varsayalım. Bu iki deneğin testlerdeki performanslarını karşılaştıran, ölçen bir bilim adamı, Schlick’e göre her ikisinin yaşadığı tecrübelerin kendisini değil, deneklerin tecrübelerine “giydirdikleri” dilsel formları ya da davranışsal tepkileri karşılaştırmak zorunda kalacaktır. Çünkü, deneklerin bilim adamına vermiş olduğu yanıtlar diğer bir ifade ile aktardıkları, deneyimlerinin dilsel formu olacaktır -içeriği değil.³⁹ Bu noktadan itibaren “dile gelen içerik”, içerik olmaktan çıkacak yerini “öğrenilmiş” dilsel alana bırakacaktır. Kısaca denekler, birbirine veyahut başka bir kişiye -bilim adamı gibi- “bilinçlerinin içsel doğasını” değil

³⁶ Schlick, “Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking”, 228-230, 293-295.

³⁷ Schlick, “Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking”, 295.

³⁸ Schlick, “Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking”, 302-303.

³⁹ Schlick, “Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking”, 305-307.

yalnızca bu içsel doğaya tekabül ettiğini düşündükleri dilsel formu aktarabileceklerdir.⁴⁰

Kırmızı bir nesneyi gözlemleyen birinin, ben bunu yaparken benimle aynı deneyime sahip olup olmadığını bilmiyorum, ama onun da bu nesneyi her zaman kırmızı olarak adlandırdığını fark ediyorum (eğer renk körü değilse). Buradan, 'kırmızı' kelimesinin onun için benimle aynı anlama gelip gelmediğini bilmesek de, onun her halükarda bu terime her zaman aynı anlamı yüklediği sonucuna varabiliriz. Bu yüzden, herhangi bir durumda iki deneyim arasındaki benzerlik ilişkisinin benim tarafımdan algılandığı gibi onun tarafından da algılandığını söylemek cazip gelebilir. Ancak bu doğru bir ifade olmayacaktır, çünkü yine nitelik ve içerik bakımından benzerlik deneyiminin bir başkasında da bende olduğu gibi aynı olması zorunlu değildir. Onun iki benzer nesneyi gördüğünde sahip olduğu ilişki deneyimi, aynı koşullar altında benim sahip olduğum ilişki deneyiminden farklı olabilir -burada daima benzerlikten ya da farklılıktan bahsetmenin bir şekilde anlamlı bir konuşma olduğu varsayılırsa. Çünkü tüm deneyimler gibi ilişki deneyimleri de her zaman niteliksel unsurlar içerir ve içerik olarak farklıdır...Bu açıklama kesinlikle temeldir ve tüm felsefe için ölçülemez bir öneme sahiptir. Onun doğruluğu, deneyimlerimizdeki niteliksel ya da içerikle ilgili her şeyin sonsuza dek özel kalması gerektiği ve hiçbir şekilde birçok birey tarafından ortak olarak bilinmeyeceği şeklindeki şüphe götürmez gerçeğe ikna olan herkes tarafından kabul edilmek zorundadır. Kulağa ne kadar paradoksal gelirse gelsin, günlük yaşamın en sıradan ifadelerinden bilimin en karmaşık iddialarına kadar tüm ifadelerimizin dünyanın yalnızca biçimsel ilişkilerini yansıttığı ve kesin olarak deneyim niteliğine dair hiçbir şeyin bunlara girmediği kelimesi kelimesine doğrudur.⁴¹

Peki, bu bağlamda Schlick'in epistemolojisinde hiçbir açık kapı söz konusu değil midir? Bir şekilde iki kişinin birbiri ile aynı rengi deneyimleyebildiklerine dair epistemik bir haklılandırma söz konusu olamaz mı?

Schlick bilgi kuramında, fenomenolojik bilgi kuramlarının aksine, bu konuda hiçbir açık kapı bırakmaz. Bilgi ile içerik tanım gereği Schlick için çelişik

⁴⁰ Schlick, "Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking", 297-298.

⁴¹ Moritz Schlick, "Experience, Cognition and Metaphysics", içinde *Philosophical Papers Volume II (1925-1936)*, çeviren. Henk L. Mulder, Barbara F. B. Van De Velde-Schlick, editör. Peter Heath, Wilfred. Sellars, Herbert Feigl, May Brodbeck. London: D. Reidel Publishing Company, 1979, 101.

iki terimdir.⁴² Bilginin olduğu yerde içerik, içeriğin olduğu yerde bilgi olamaz. Zihinler arası bir aktarım ve dolayısıyla aynı tecrübenin elde edildiğine dair bir özdeşlik iddiası bilgi kuramı bağlamında kabul edilemez. Schlick'in bakış açısı ile bu durum, iki zihnin bir tür birbirinin içine girmesi, birinin diğerinin zihnindeki öze ulaşabilmesi anlamına gelir -ki metafiziksel bir iddiadır ve anlamsızdır.⁴³

Toparlamak gerekirse, Schlick için biçimi içerikten ayıran temel farklılık, biçimin tanımlanabilir, aktarılabilir bir yapıya sahip olmasına karşı içeriğin tanımlanamayan, iletilemeyen, bilgiye (önermeye, ifadeye) dökülemeyen bir yapıda olmasıdır.

Şimdi tüm bu açıklamaların ardından başkasının beni problemine geri döndüğünde, Schlick için, bilgi söz konusu olduğunda her daim dilin dolayımı söz konusu olacağı için başkasının beni ile ortak bir zeminde, bilincin özsel doğası zemininde buluşulması içeriğin tanım gereği imkansızdır. Bu imkânsızlık empirik değil mantıksal bir imkansızlıktır. Diğer bir ifade ile ileride geliştirilmesi olası bir teknoloji ya da zihin kuramı bu probleme çözüm getiremeyecektir. Çünkü içerik ile bilgi tanım gereği çelişiktir. İçeriğin bilgisi olmaz. O halde başkasının beni sorununun çözümü olarak, dilin dolayımından çıkılarak zihinler arası bir kontakt ya da içeriksel empati gibi kendisini başkasının yerine özsel bakımdan koyabilmeyi gerektiren "içeriğin" bilgisini varsayan çözümler geçersizdir.⁴⁴

Schlick'in açıklamaları temel kabul edildiğinde şu sonuca ulaşılmalıdır: "Başkasının beni sorununu içeriksel bakımdan çözdüğünü ileri süren her kim olursa olsun öncelikle başkasının beni ile ilgili "ifade ettiği" önermelerin "başkasının beninin gerçekliğine" mi yoksa "başkasının beni hakkındaki diline" mi ait olduğunu kanıtlaması gerekir". Bilgi perspektifinden, başkasının beninin içerik bakımından bilinmesi mümkün olmadığına göre önermelerin, olguların içeriğine, özüne ait olduğunu nasıl garanti edebilir?⁴⁵

Schlick'e göre dilin mantığının yanlış anlaşılmasının neticesi olarak dilin içeriği betimleyebilecek, tasvir edebilecek bir niteliğe sahip olduğu iddia edilmektedir. Ona göre dil, bir sembolleştirme faaliyetidir. Semboller, asılların yerine ikame edilemez. Sembollerin içeriklerinin doldurulması tümüyle şahsidir. Aktarıma kapalıdır. Dolayısıyla başkasının benine erişim de hangi yöntemler

⁴² Schlick için tanıma yoluyla bilgi ifadesi nasıl ki kendi içinde çelişik ise, içeriksel bilgi ifadesi de çelişik bir ifadedir.

⁴³ Schlick, "Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking", 299-300.

⁴⁴ Schlick, "Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking", 314.

⁴⁵ Schlick, "Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking", 314.

olursa olsun imkansızdır. Erişildiği iddia edildiği anda erişilen, içerik değil formdur, dildir, aslının kopyasıdır, kendisi değil.⁴⁶

Schlick için içeriğin ifade edilemezliği yalnızca açıklama temelli sağın bilimler için geçerli değildir. Etik, din ve estetik de dahil olmak üzere farklı insani tecrübeleri yansıtan alanlar da tıpkı sağın bilimlerde olduğu gibi içeriğe nüfuz edemez. Bu düşünce fenomenolojik düşünceye uyarlandığında, fenomenolojinin psikoloji gibi deneysel bilimlerden bağımsız olan özü görme yöntemi ile farklı insanların içeriksel tecrübelerine erişebileceği düşüncesi de yanlıştır.⁴⁷ Diğer bir ifade ile farklı bir metot geliştirildiği iddiası ile içeriğin, özün görülebildiği iddiası Schlick tarafından sözde bir iddiadır. En nihayetinde empirik bilimlerden farklı bir metot ile içeriğe erişebileceğini iddia eden her tür düşünme biçimi bu ister etik, dini, estetik gibi daha spesifik ister fenomenoloji gibi daha kuşatıcı olduğunu ileri süren düşünme tarzları olsun biçim-içerik ikileminden sıyrılamaz. Dolayısıyla başkasının beni problemi, başkasının bir olgu olarak tecrübe edilmesi gerçeğinden dolayı ortaya çıkmadan çözülür. Problem, sözde bir problemdir. “Başkasının beni”, bir bilgi kuramsal nesne haline getirilerek üzerinde spekülasyon yapılabilecek bir konu değildir. Nasıl ki ışık bir olgu ise başkasının beni de bir psikolojik olgudur ve deneysel psikolojinin yöntemi ile “form düzeyinde” bir çözüm sunulabilir. Çünkü ilkece başka bir çözüm yoktur.⁴⁸

Başkasının beni ile hiçbir zaman içeriksel ve doğrudan bir şekilde tanışılmaz. Yalnızca başkasının benine ait olduğuna inanabileceğimiz davranışlar ile tanışılabilir. Bu ise esasında başkasının beni hakkında -eğer varsa bile- ancak biçimsel bir bilgiye sahip olabileceğimizi gösterir. Başkasının beni hakkında içeriksel bir iddia da asla bulunamaz. İnsanlar arası iletişimde içeriksel bilgi kapalıdır. Dolayısıyla başkasının beni hakkındaki herhangi bir soru içeriksel olarak cevaplanmaya çalışıldıkça cevaplanamaz çünkü sorunun cevabının doğrulamasının yapılabilmesi için gerekli kullanım talimatı sunulamaz.⁴⁹

Asla bir başka bilincin “içine girip” onun hakkında bilgi kazanamayız. İçeriğin doğası, buna müsaade etmez. Eğer başkasının beninin, kendimizden yola çıkarak bir analogi yoluyla kanıtlanabileceği düşünülür ise bu da imkansızdır. Çünkü kendimizden yola çıkarak ortaya koyduğumuz bu analogiyi (benzerlik kurma), başkalarının beni ile “doğrudan” ilişkimiz ile değil, başkalarının bize

⁴⁶ Gedikli, *Moritz Schlick'in Bilgi Kuramı*, 126-127, 203.

⁴⁷ Moritz Schlick, *General Theory of Knowledge*, çeviren. Albert E. Blumberg, New York: Springer-Verlag, 1974, 90-92.

⁴⁸ Schlick, “Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking”, 364-366.

⁴⁹ Schlick, *General Theory of Knowledge*, 290-293; Schlick, “Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking”, 364-366.

yansıyan davranışları üzerinden “dolaylı yoldan” gerçekleştiririz. Dolayısıyla, davranışların arkasında bir bilincin saklı olup olmadığı yine bilgiye/bilgimize kapalıdır.⁵⁰

Gerçek şu ki, sorumuz metafizik bir şekilde yorumlandığı için aslında anlamsızdır: “Bilinç” kelimesinin (modern felsefedeki en tehlikeli terimlerden biri) içerik anlamına geldiği varsayılır ve kendi egomuz dışında varlığından kesinlikle emin olamayacağımızın ilan edilmesinin nedeni budur.⁵¹

Schlick için başkasının beni sorunu, doğrulanabilirlik ilkesi gereği mantıksal çelişki içermediği için, empirik olarak doğrulanmış olup olmaması önemli olmaksızın ilkece doğrulanabilirdir.⁵² Ancak şu şartla, başkasının beni sorununun içeriksel bir yanıtının verildiği iddia edilmediği yalnızca yapısal ya da biçimsel boyutu ile konu çözüme kavuşturulduğu ileri sürüldüğü taktirde. Bu da şu sonucu doğurur, başkasının beni problemi felsefenin değil empirik bilimlerin özellikle de deneysel psikolojinin yapısal düzeyde cevaplama gereken bir soru/n/dur ve bu bağlamda ele alındığında sorunun kolaylıkla çözülebileceği ortadadır.⁵³

Schlick, bu sebeple, psikolojik yaklaşımlar içinde “Davranışçı Yaklaşım”ın insan “ruhunu” anlamada daha başarılı bir perspektif sağladığını düşünmektedir. Detaylandırmak gerekirse, Schlick, insan ruhunun “içe bakış yöntemi” ile kavranabilmesinin mümkün olmadığını düşünür. Çünkü biçim-içerik bahsinde ifade edildiği gibi içerik hakkında ortaya konacak her bir “ifade”, içeriğin değişebilirliği problemi yüzünden eksik kalacaktır. İçe bakış yönteminde, hafızada yer etmiş anlık bir tecrübenin nesne edinilmesi ve ardından onun hatırlanarak dile dökülmesi söz konusudur. Bu ise anlık deneyimin o anki tecrübesinin değil daha sonra hafıza yoluyla hatırlanmış olan “yapısının” dile dökülmesidir. Dolayısıyla içe bakış ile elde edilen yalnızca anlık deneyimlerin daha sonra ortaya çıkan davranışsal tezahürleridir. Mutlu olduğumuz bir anda hissettiğimiz mutluluğun aktarılması mümkün değildir. Burada söz konusu olan yalnızca mutlu olduğu anda ortaya çıkan duygunun daha sonraki ifade edilme biçimidir. Neşeli olduğumuzda neşeyi değil neşe hakkındaki betimlemelerimizi aktarıyoruz. Bu kendi kendimize bir aktarım olsa bile böyledir. Bunların neticesinde

⁵⁰ Moritz Schlick, “A New Philosophy of Experience”, içinde *Philosophical Papers Volume II (1925-1936)*, çeviren. Henk L. Mulder, Barbara F. B. Van De Velde-Schlick, editör. Peter Heath, Wilfred. Sellars, Herbert Feigl, May Brodbeck. London: D. Reidel Publishing Company, 1979, 229.

⁵¹ Schlick, “Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking”, 364.

⁵² Schlick, “Meaning and Verification”, 463-464.

⁵³ Schlick, “Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking”, 338-339.

psikoloji bilimi de tıpkı diğer her disiplin gibi içeriksel değil biçimsel, yapısal bilgiyi aktarmakla yetinmektedir. Bu olguyu fark eden ise davranışsal psikoloji yaklaşımıdır.⁵⁴

Schlick başkasının beni probleminin sözde bir problem olduğunu ifade ederken aynı zamanda problemin kökeninde “benlik”, “bilinç”, kendilik” gibi muğlak ifadelerin de sorunu körüklediğini düşünmektedir. Başka bir deyişle onun için problem başkasının beninin bilinip bilinmemesinin de ötesinde “benlik” kavramının içeriksel kullanımı ile de ilgilidir. Çünkü ona göre hiç kimse, benliğini herhangi bir deneyimde tecrübe edemediği gibi, tecrübe ettiğini ileri sürse bile aktardığı, farkında olduğu eski deneyimlerinin onun deneyimi olduğunu kanıtlayamaz.⁵⁵ Soru formunda ifade etmek gerekirse, biçim ve içeriğin aynı kişide toplandığı bir kişilik durumunda, bu kişinin “kendi kendisiyle” iletişimi aracılığıyla kendi benliğine ait özsel bir bilgiye erişebilmesi mümkün müdür? Diğer bir ifade ile, sezgici bilgi kuramlarının sıklıkla dile getirdiği, en kesin ve net bilginin kendimizdeki bilinç içeriklerinin bilgisi olduğu, bu nedenle bilginin yalnızca bu bilinç içerikleri ile doğrudan “temas” ile mümkün olduğu iddiası Schlick için doğru bir iddia mıdır?

Schlick'in biçim-içerik arasında ortaya koyduğu dikotomi bu bağlamda da sürer. Onun biçim-içerik kuramında kişinin kendi kendisiyle iletişimi de bir dil meselesidir. Daha açık bir ifade ile, Schlick bu bağlamda bilen ve bilinen nesne arasındaki ilişkinin tümüyle örtüştüğü iddiasını taşıyan “ben” ve “ben bilgisine dair sezgilerin” olduğu görüşünü tenkit eder. Ona göre içsel deneyimlere yönelik doğrudan sezgilerimiz olabileceği iddiası yanlıştır.⁵⁶

Bir kişi, kendisinin dün gördüğü yeşil yaprak ile bugün gördüğü yeşil yaprak arasında, bilinç içeriği bakımından, bir özdeşlik olduğunu ileri süremez. Kişi, kendi benliğinin sürekliliğini, kendisiyle özdeş kaldığını dolayısıyla deneyimleri arasında bir ortaklık olduğunu ya da kopukluk olmadığını ileri süremez -böyle bir benliğin varlığı kabul edilse bile. Kendisi ve kendi deneyimleri arasındaki özdeşliğin mevcut olduğunu kendi kendisine bile garanti edemez. Kişinin bu noktadaki verileri, benlikleri arasında bir karşılaştırma değildir. Eski benliği “hakkındaki yargısı” ile şimdiki benliği arasındaki bir karşılaştırmadır. Eski benlik, artık dilin bir malı haline gelmiştir. Dolayısıyla

⁵⁴ Schlick, “Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking”, 338-339; Duane P. Schultz ve Sydney E. Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, çeviren. Yasemin Aslay, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007, 141-142, 432-436.

⁵⁵ Schlick, *General Theory of Knowledge*, 289-291; “A New Philosophy of Experience”, 229; “Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking”, 339-339.

⁵⁶ Schlick, *General Theory of Knowledge*, 84; “A New Philosophy of Experience”, 229; “Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking”, 318-319.

kişinin eski benliği içerik olmaktan çıkarak bir forma dönüşmüştür. Bu ise içeriklerin özdeş olup olmadığının tespit edilmesini imkânsız kılar ve tüm bunların neticesi olarak birinci şahıs bakış açısı anlık bir deneyimin ya da tanışıklığın ötesinde söz konusu olmamış olur.⁵⁷

Bu şekilde önceki bir benlikten sonraki bir benliğe aktarılan bir önermenin doğru mu yanlış mı olduğunu tespit etmeyi dener denemez, bu amaçla kullandığımız yöntemlerin yapıları karşılaştırmak olduğunu fark ederiz ve içerikten söz edilemeyeceğini görürüz...⁵⁸

İlk bakışta, bir kişinin kendisi hakkındaki bilgisinin doğrudan doğruya sezgisel veri olduğu ve benlik sezgisini temele alan sezgici kuramların haklı olduğu düşünülebilir. Çünkü dışsal nesnelere tanışıklığın aksine tanıyan ile tanınan özdeşdir. Bu sebeple, benliğin doğrudan bilgisine de ancak bu yolla erişilmesi mümkündür. Egonun öz-farkındalık yoluyla kendisi hakkında elde ettiği bilgi, dolaysız ve kesin bir bilgi gibi durmaktadır.⁵⁹ Ancak Schlick, ilk intibanın aksine egonun kendisi hakkında bir "bilgisinin" değil yalnızca bir tanışıklığının olduğunu ileri sürer. Ego, içebakış yoluyla, yalnızca kendisi hakkında verili olan deneyimlerin farkına varır, bilinçte ortaya çıkan farkındalığı ortaya koyar, açık hale getirir. Bilincin öz-farkındalık yoluyla farkına vardığı psikolojik veriler egonun, bilincin, ruhun doğasına dair bir bilgi vermez. Çünkü bilincin doğrudan doğruya verileri -olup olmadığından bağımsız olarak nihayetinde psikoloji biliminde yapıldığı biçimi ile belirli bir kavramsallaştırmaya, karşılaştırmaya, sınıflandırılmaya gerek duyar. Bu ise sezgici bilgi kuramının bilgi için koyduğu kriterin tam tersini ifade eder.⁶⁰

3. Sonuç

Solipsizm çıkmazı ve başkasının beni problemleri felsefe tarihinde metafizik bağlamda tartışılmış en temel problemlerden ikisi olmasına karşı Schlick ve onun mantıksal pozitivist yaklaşımı bu problemlerin sözde problemler olduğunu ileri sürmüştür. Çalışma bağlamında retrospektif bir yaklaşım ile Schlick'in her iki problemi sözde problemler olarak ilan etmesinin temel nedeninin onun dil felsefesi ya da epistemoloji ile ontoloji arasında yapmış

⁵⁷ Schlick, *General Theory of Knowledge*, 79-80; "A New Philosophy of Experience", 229; "Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking", 307-308.

⁵⁸ Schlick, "A New Philosophy of Experience", 229; "Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking", 308.

⁵⁹ Schlick, *General Theory of Knowledge*, 84; "Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking", 318-319.

⁶⁰ Schlick, *General Theory of Knowledge*, 84; "A New Philosophy of Experience", 229; "Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking", 318-319.

olduğu keskin ayırmadan ileri geldiği görülmektedir. Onun için yalnızca solipsizm ya da başkasının beni gibi problemler değil genel olarak ontolojik erimli tüm soru ve yanıtlar anlamsızdır. Çünkü her ontolojik çalışma, felsefi bağlamda düşünüldüğünde, içeriksel bir iddiayı dile getirme hedefindedir. Diğer bir ifade ile “eşyanın hakikatine” erişmek ontolojik yaklaşımın temel hedefidir. Bu hedef Schlick için dilin ve bilginin doğası gereği mümkün değildir. Dil ve onun nihai hedefi olan bilgi, içeriksel bir gerçekliği sunamaz. Dil ile şeyler ve hatta her bir bireyin öznel tecrübeleri farklı olgulardır. İki farklı olgu ancak birbiri ile koordine edilebilir. Dolayısıyla solipsizm çıkmazı ve başkasının beni problemi kökensel bakımdan dilin, bilginin mantığının yanlış anlaşılması nedeniyle ortaya çıkmış, çözümsüz ve anlamsız sorunlardır.

Bu genel perspektifin dışında Schlick'in görüşlerinden çıkarılabilecek temel sonuçlardan birisi, günümüzde oldukça popüler hale gelen zihin felsefesinin, onun yaklaşımı esas alındığında -mantıksal davranışçılık bağlamında ortaya çıkan konular istisna tutulduğunda- neredeyse tüm konularının ıskartaya çıkacağıdır. Zihin hakkında konuşmak, her daim bir “ifade” ile mümkün olabileceği için zihin felsefesi onun felsefesinde dil felsefesine dönüşecektir. Diğer bir ifade ile zihin felsefesi hiçbir vakit yapılamayacak, yapıldığı iddia edildiği vakit yalnızca dil felsefesi yapılmış ya da anlamsız cümleler ortaya konulmuş olacaktır. Örneğin, “Başkasının zihni ile kendi zihnimizin ortak bir noktada buluşması nasıl mümkündür?”, “Başkasını, kendim gibi anlayabilir miyim?”, “Kendimi başkasının yerine koyabilir miyim?”, “Zihin-beden etkileşimi nasıl mümkündür?” vbg. zihin felsefesine ait sorular, Schlick'e göre sözde sorulardır. Çünkü içeriksel yanıtlar bekleyen sorulardır ve içerik, doğası gereği “aktarılamaz”, “ifade edilemez” olandır.

Bu bağlamda materyalist ya da natüralist zihin felsefesi kuramları da Schlick için anlamsızdır. Çünkü bu kuramlar da bilinç ya da zihin hakkında ontolojik ya da içeriksel tezler ileri sürmektedir -örneğin, bilinç halleri sinir sistemine indirgenebilir vbg.

Bunun yanı sıra, eğer zihin felsefesi, psikoloji gibi deneysel bir bilime dayalı olarak yapılacak ise zaten Schlick için problem ortadan kalkacaktır. Çünkü artık içerikten değil empirik çalışmalar ile (gözlem, veri, nicelik vb. araç ve yöntemler ile) kayıt altına alınan böylece “forma” dönüştürülen veriler hakkında tartışmalar yürütülecek dolayısıyla bilgi veya önerme olma imkanını içinde barındırdığı için üzerinde çalışılabilecek bir disiplin haline gelecektir.

Schlick'in düşünceleri çerçevesinde, kendisinin net olarak ifade etmediği ancak görüşlerinden rahatlıkla çıkarılabilecek olan şu sonuca ulaşmak o halde yerinde olacaktır: Kişi, kendi benliği hakkında bile ancak yapısal düzeyde

bilgi sahibi olabileceği için solipsizm çıkmazı -birinci şahıs çıkmazı- dil çıkmazına dönüşür. Diğer bir ifade ile içeriklerin anlık tecrübeleri bir “varoluş hissi” yaratıyor ve insanın kendi benliği hakkında anlık bir gerçeklikle tanışmış gibi gözükse bile Schlick’e göre aslında yalnızca belirli anlık deneyimlerimiz ile tanışıklığımız daha doğru bir ifade ile yaşanmışlıklarımız söz konusudur. Benliğimizin ya da bilincimizin özü hakkında bilgiye erişilmiş değildir. Bundan dolayı benlik, bilinç ya da ruh hakkında “konuşurken” her zaman dil çıkmazı içine gireriz -benmerkezci çıkmazın içine değil. Descartes’ın “Düşünüyorum o halde varım.” yargısı da bu sebeple Schlick için yalnızca “Ben bu şekilde bir ifadeyi kullanabiliyorum.”, “Bilincimde ‘Düşünüyorum o halde varım.’ ifadesi vardır” demekten başka bir şey değildir. Bu vb. zihnin özüne ait olduğu ileri sürülen hiçbir önerme, varoluşsal bir gerçekliğin kanıtlanması için araç olamaz -bu kendi benliğimiz kadar bize en açık ve seçik verili sezgi olduğu kabul edilse bile.

Netice itibari ile, “ben”, “bilinç”, “benlik”, “diğer zihinler/benlikler” gibi modern felsefenin derinlerine kök salmış konular ve bunlardan doğan problemlerin çözümü, çalışmada da netleştirildiği gibi, başta Schlick olmak üzere mantıksal pozitivist yaklaşımı benimseyen düşünürler için “dile dönüş” hareketi ile yeniden yorumlanması gereken konu ve problemlerdir.

KAYNAKÇA

- Cassirer, Ernst. *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. Çeviren Doğan Özlem. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2007.
- Gedikli, M. Eren, *Moritz Schlick'in Bilgi Kuramı*. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2023.
- Gökal, Nazım. "Zihin Metafiziği", İçinde *Metafizik*, editör Kadir Çüçen, 262-289. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2018.
- Malcolm, Norman. *Problems of Mind: Descartes to Wittgenstein*. New York: Routledge, 2021.
- Pihlström, Sami. *Why Solipsism Matters*. UK: Bloomsbury Publishing, 2020
- Popkin, Richard. "Metafiziğin Kısa Tarihi". Çeviren Ahmet Cevizci. İçinde *Metafiziğe Giriş*, editör Ahmet Cevizci, 145-284. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Schlick, Moritz. "A New Philosophy of Experience". İçinde *Philosophical Papers Volume II (1925-1936)*. Çeviren Henk L. Mulder, Barbara F. B. Van De Velde-Schlick. Editör Peter Heath, Wilfred. Sellars, Herbert Feigl, May Brodbeck, 225-238. London: D. Reidel Publishing Company, 1979.
- Schlick, Moritz. "Experience, Cognition and Metaphysics". İçinde *Philosophical Papers Volume II (1925-1936)*. Çeviren Henk L. Mulder, Barbara F. B. Van De Velde-Schlick. Editör Peter Heath, Wilfred. Sellars, Herbert Feigl, May Brodbeck, 99-112. London: D. Reidel Publishing Company, 1979.
- Schlick, Moritz. "Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking". İçinde *Philosophical Papers Volume II (1925-1936)*. Çeviren Henk L. Mulder, Barbara F. B. Van De Velde-Schlick. Editör Peter Heath, Wilfred. Sellars, Herbert Feigl, May Brodbeck, 285-370. London: D. Reidel Publishing Company, 1979.
- Schlick, Moritz. "Meaning and Verification". İçinde *Philosophical Papers Volume II (1925-1936)*. Çeviren Henk L. Mulder, Barbara F. B. Van De Velde-Schlick. Editör Peter Heath, Wilfred. Sellars, Herbert Feigl, May Brodbeck, 456-482. London: D. Reidel Publishing Company, 1979.
- Schlick, Moritz. "On the Foundation of Knowledge". İçinde *Philosophical Papers Volume II (1925-1936)*. Çeviren Henk L. Mulder, Barbara F. B. Van De Velde-Schlick. Editör Peter Heath, Wilfred. Sellars, Herbert Feigl, May Brodbeck, 370-388. London: D. Reidel Publishing Company, 1979.
- Schlick, Moritz. *General Theory of Knowledge*. Çeviren Albert E. Blumberg. New York: Springer-Verlag, 1974.
- Schultz, Duane P. ve Schultz, Sydney E. *Modern Psikoloji Tarihi*. Çeviren Yasemin Aslay. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007.
- Watson, Richard A. *Solipsism: The Ultimate Empirical Theory of Human Existence*. Indiana: St. Augustines Press, 2016.

WHAT DOES THE CONTINUITY THESIS REALLY MEAN IN QUINE'S PHILOSOPHY?

Serdal TMKAYA*

ABSTRACT

The continuity thesis (CT) does not suggest that the similarities between science, common sense, and philosophy are much more than its opponents might claim. Under its Quinean motivation, CT is used to suggest a normative idea concerning how to do philosophy; it is not a descriptive thesis about the actual relationships between philosophy, common sense, and science, except the historical and developmental origins of them. CT is not primarily a descriptive thesis on the similarities between science and non-science. It is, however, based upon another descriptive, closely related thesis: starting from the middle. All thought, human and animal, scientific or not, begins from an inherited mass of knowledge, assumptions, and a surrounding general framework. There is no cosmic exile, Archimedean point, and "view from nowhere." This is an observation for Quine and underlies his attack against the analytic and the synthetic distinction; his defense of holism and of empiricism which in combination yields Quinean naturalism. Thus, CT should be considered as the ultimate expression of Quinean naturalism and cannot be invalidated by showing the vast differences, even occasionally outright opposition, between science, common sense, and philosophy. Neither does it imply that philosophy must be assimilated into science without a substantial shift in the present notion of science.

Keywords: The continuity thesis, Quine, starting from the middle, cosmic exile, common sense, scope of science

QUINE'İN FELSEFESİNDE SÜREKLİLİK TEZİNİN GERÇEK ANLAMI NEDİR?

Z

Süreklilik tezi (ST); bilim, sağduyu ve felsefe arasındaki benzerliklerin, rakiplerinin iddia edebileceğinden çok daha fazla olduğunu öne sürmez. Quineci motivasyon altında ST, felsefenin nasıl yapılacağına ilişkin normatif bir fikir önermek için kullanılır; ST felsefe, sağduyu ve bilim arasındaki gerçek ilişkiler hakkında, bunların tarihsel ve gelişimsel kökenleri dışında, tanımlayıcı bir tez değildir. ST, öncelikle bilim ve bilim dışı arasındaki benzerlikler üzerine tanımlayıcı bir tez değildir. Bununla birlikte, ST kendisiyle yakından ilişkili başka bir tanımlayıcı teze dayanmaktadır: ortadan başlamak. Bilimsel olsun ya da olmasın, insani ve hayvani tüm düşünceler, miras alınan bir bilgi yığından, varsayımlardan ve onu vreleyen genel bir çerçeveden başlar. Kozmik sürgün, Arşimet noktası ve "hiçbir yerden görüş" yoktur. Bu, Quine için bir gözlemdir ve onun analitik ve sentetik önermeler arasındaki ayrıma karşı saldırısının temelini oluşturur; holizm ve ampirizm savunması, kombinasyon halinde Quineci natüralizmi bize verir. Bu nedenle ST, Quineci natralizminin nihai ifadesi olarak düşünülmelidir ve bilim, sağduyu ve felsefe arasındaki büyük farklılıkları, hatta bazen büyük karşılığı göstererek geçersiz kılınmaz. ST mevcut bilim anlayışında önemli bir değişiklik olmaksızın felsefenin bilime asimile edilmesi gerektiği anlamına da gelmez.

Anahtar sözcükler: süreklilik tezi, Quine, ortadan başlamak, kozmik srgn, sağduyu, bilimin kapsamı

* Dr. ğr. yesi / Asst. Prof. Dr. Ibn Haldun University, İTBF, Department of Philosophy, İstanbul / Türkiye.

ORCID: 0000-0002-2453-4184; serdal82@gmail.com

Makalenin geliş tarihi: 25.12.2023

Makalenin kabul tarihi: 25.04.2023

Submission Date: 25 December 2023

Approval Date: 25 April 2023

Introduction: What is the continuity thesis?

Quine is famous for his many slogans and ideas. One of them is the continuity thesis (CT), which claims the continuity of philosophy and common sense with science. Though being a very central element in his web of ideas, CT has, intriguingly, not been given sufficient attention in the literature.¹ His challenge against the analytic-synthetic distinction, his thoroughgoing empiricism and his leadership in scientific naturalism do stand out for philosophers, but not CT. However, Quine frequently puts CT at the heart of his naturalism.

The main problem in reconstructing Quine's line of reasoning and figuring out his true idea is that his whole discussion of CT sometimes becomes much too vague and general.² He frequently uses suggestive metaphors, such as "web of belief," "cosmic exile," "Archimedean point," and "starting from the middle." I try to unpack these metaphors and explain what Quine is getting at in different words instead of uncritically using them. "Starting in the middle" is one of the more obscure Quinean notions, a descriptive thesis, without much clarification.

Quine never truly elaborates on CT, but we find many pieces in his writings that allow for a reconstruction of CT. The problem that CT addresses is the relationship between philosophy, common sense, and science. The most concrete example Quine gives to illustrate his attitude towards the relationship between philosophy and science is his suggestion that we should place epistemology under the heading of psychology.³ One other suggestion is that we freely use whatever is the best science available in our philosophical theorizing. It may be from any academic discipline, including sociology, history,

¹ For an exception, see Paul Hoyningen-Huene, *Systematicity: The Nature of Science* (New York: Oxford University Press, 2013).

² Editors, "Introduction," *Grazer Philosophische Studien* 66, no. 1 (2003): 1–5, <https://doi.org/https://doi.org/10.1163/18756735-90000808>; Bredo C. Johnsen, "Reclaiming Quine's Epistemology," *Synthese* 191, no. 5 (2014): 961–88, <https://doi.org/10.1007/s>; Bredo C. Johnsen, "How to Read 'Epistemology Naturalized,'" *Journal of Philosophy* 102, no. 2 (2005): 78–93, <https://doi.org/10.5840/jphil200510221>; Paul A. Roth, "The Epistemology of 'Epistemology Naturalized,'" *Dialectica* 53, no. 2 (2005): 87–110, <https://doi.org/https://doi.org/10.1111/J.1746-8361.1999.TB00066.X>.

³ Hilary Kornblith, "What Is Naturalistic Epistemology," in *Naturalizing Epistemology*, ed. Hilary Kornblith, 2nd ed. (Cambridge, MA: MIT Press. A Bradford Book, 1994), 1–14; Hilary Kornblith, "Philosophy, Science, and Common Sense," in *Scientism: Prospects and Problems*, ed. Jeroen de Ridder, Rik Peels, and René van Woudenberg (New York: Oxford University Press, 2018), 127–48.

evolutionary biology, or quantum mechanics.⁴ Still another suggestion is to try to reformulate problematic concepts in order to make it more amenable to empirical treatment.

Eliminating philosophy as a discipline has never been a part of Quine's CT.⁵ Eliminating untestable ideas though, seems appealing. It is certainly not what Quine would defend given that they are a major source of testable hypotheses, filling out interstices of theory. Making a rigid hierarchy among sciences is also a tendency with which Quine largely disagrees. As is well known, for Quine, science is a very inclusive notion.⁶

Testability is something one would reasonably want from science, but not a necessary component of it: "I said that prediction is not the main purpose of science, but only the test. It is a negative test at that, a test by refutation."⁷ In parallel, common sense as rudimentary science and unregimented discourse, engages with expectation and fulfillment, which is tacit prediction analogous to scientific predictions. In philosophy, predictions become logical entailments and logic is integral to science; our theory of the world. Bad metaphysics, religion, poetry, and fiction are not sciences even in the broadest sense of the word. They do not have any direct or even indirect links to prediction. Quinean testability is extremely broad compared with that of logical empiricism. But, says Quine, much good science is untestable even in this broader sense.

These ideas strongly imply that when Quine states that philosophy is continuous with the rest of science, he has a radically inclusive notion of science that makes his CT weaker than many would think. Because there are so many philosophers who only consider natural sciences as science or assume that naturalist philosophers consider only natural sciences as science, the continuity thesis seems wild to the majority of mainstream philosophers. How could the almost totally counter-intuitive theory of quantum mechanics ever be continuous, in any relevant sense, with what analytic philosophers typically put

⁴ James Ladyman, "Scientism with a Human Face," in *Scientism: Prospects and Problems*, ed. Jeroen de Ridder, Rik Peels, and René van Woudenberg (New York: Oxford University Press, 2018), 106–26.

⁵ Compare Luciano Floridi, "What Is A Philosophical Question?," *Metaphilosophy* 44, no. 3 (April 1, 2013): 195–221, <https://doi.org/10.1111/meta.12035>.

⁶ "Naturalism; Or, Living Within One's Means," *Dialectica* 49, no. 2–4 (1995): 251.

⁷ 256.

forward as philosophical theories? In a very abstract or general sense they might be continuous, but I am not interested in an utterly abstract sense of the word.⁸

What seems close to philosophy or common sense is primarily human and social sciences. How could this be otherwise? Just think about the vocabulary and framework that we use in our daily interactions. Folk psychology is the widespread name philosophers call this framework. Its vocabulary includes the terms “belief,” “desire” and the like. We see these terms all over the human and social sciences. I do not deny that the current sciences of human mind and behavior are much more complicated than the folk psychology that is used by laypeople, but human science does still use the same general framework as traditional folk psychology. This will, however, probably change, but nevertheless, for the current situation most aspects of human science are continuous with philosophy at its best.

At an intuitive level we can reasonably claim that the same continuity can be seen between human science and life sciences, life sciences and chemical sciences, chemical and physical sciences. The adjacent disciplines could easily be seen as continuous even though the distant parts seem radically different. The notion of continuum involves change as an integral part. Uniform changes, however small, might result in differences in kind.⁹ The Quinean CT is not even a thesis about the scale of similarities or differences. It is a normative idea about how to do philosophy. Also, it is quite a liberating idea, not a scientific one, given that Quine conceives science extremely broadly. I now turn to what CT means as a normative idea, and what supports it.

CT as a normative idea

CT could either be read as a surprisingly liberal idea or a scientific one. A radical reductionist may see it as a pointlessly relaxed position. Conversely, one might think that the thesis implies the legitimacy of scientific imperialism. The proper reaction against CT would be a function of an individuals' unique conception of science, especially of the extension of science. This is certainly key to understanding the true meaning of the thesis.¹⁰

⁸ cf. Johan Hietanen et al., “How Not to Criticise Scientism,” *Metaphilosophy* 51, no. 4 (2020): 538–39, <https://doi.org/10.1111/meta.12443>.

⁹ Cf. K Brad Wray, “Systematicity and the Continuity Thesis,” *Synthese* 196, no. 3 (2019): 819–32, <https://doi.org/10.1007/s11229-016-1088-y>.

¹⁰ See Hietanen et al., “How Not to Criticise Scientism.”

Does Quine try to give an accurate picture of how similar or dissimilar science and philosophy are, or does he aim to persuade philosophers or scientists to change their practices in a certain way? First, I will examine whether it is plausible to think of CT as descriptive and true, given that the sciences display a bewildering variety of methods, concepts, tools, and levels of explanation.¹¹

It would not be wise to accuse one of the most influential analytic philosophers of the second half of the last century of simply being descriptively mistaken. Nor would it be wise to simply conclude that as he talks very abstractly, that would make his thesis merely trivially true. Nor would it be philosophically valid to solve the apparent tension between Quine's scattered remarks and his proclaimed position by saying that he uses the terms atypically or ambiguously, although he may indeed be simply mistaken at the descriptive level.

In the end, any one of these, or some combination thereof, may turn out to be true. However, this is not the point where I should start my investigation. In any case, it is Quine himself who acknowledges that sciences are not unitary and that the joints between them are loose: "Science is neither discontinuous nor monolithic. It is variously jointed, and loose in the joints in varying degrees."¹² He also notes, in passing, that many of the claims of the basic sciences are alien to common sense, especially at the ontological level. Although these kinds of remark suggest that science and common sense are discontinuous, Quine thinks differently. So, how did he defend for decades the continuity of science, common sense, and philosophy? Which reading of the thesis would make it both true and interesting?

My answer is that Quine's thesis is initially descriptive and a little abstract, mainly grounded on the fact that continuity does not deny change, even major change.

Certain aspects of science might be foreign to commonsense, although also an outgrowth of it. One such aspect Quine gives as an example is ontological concern.¹³ Since Quine's naturalism is more methodological than ontological,

¹¹ David Spurrett, "Philosophy Enough. [Inaugural Lecture]," *South African Journal of Philosophy* 28, no. 1 (2009): 47-68.

¹² "On Empirically Equivalent Systems of the World," *Erkenntnis* 9 (1975): 314.

¹³ *Theories and Things* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1981), 9.

the recognition that science can be foreign to common sense at the ontological level is not crucial. It is the methodological dimension about which Quine constructs his ideas. Here at the methodological level, the continuity thesis becomes a normative idea.

Before turning to Quine's normative continuity thesis, let me note something especially important. The continuity thesis was never meant to be a version of the unity of science thesis.¹⁴ Quine sees the latter as a dream of logical positivism. True, Quine endorses that the traditional borders among individual sciences and between philosophy and science should be blurred, but conversely, he never intends to defend the idea that they blur into a single mode of inquiry. Despite the integration or continuity between philosophy and science, there could still be some important methodological differences between philosophy and natural science, or between natural science and mathematics.¹⁵

A normative idea based upon a descriptive thesis

The Quinean CT is based upon the following descriptive thesis: starting at the middle, i.e., talking within our ongoing system. All thought, human and animal, scientific or not, arises from an inherited set of knowledge and its surrounding general framework. There is no cosmic exile, which would be a view from nowhere. This observation for Quine underlies his attack against the analytic and the synthetic distinction, his radical holism, and his thoroughgoing empiricism, which combined yield the distinctiveness of Quinean naturalism.

"Continuity" is the term we use for things that continue to happen or exist, with no great changes or interruptions. Thus, continuity does not mean sameness or the lack of change or of large variability; continuous change occurs without essential change. It is, however, primarily true of adjacent parts of the continuum and less true of distant parts. Continuity also implies a weak coherence; an uninterrupted connection or succession and a close union of parts.¹⁶ In fact, it connotes the change of a special sort: the uniformity of change with no major shifts. Continuity and change are not mutually exclusive. Furthermore, several products of continuous change could be different or even

¹⁴ Quine, "Naturalism; Or, Living Within One's Means," 260.

¹⁵ Cf. Sander Verhaegh, *Working from Within: The Nature and Development of Quine's Naturalism* (New York: Oxford University Press, 2018), 91–93.

¹⁶ See also Willard Van Orman Quine, "The Way The World Is," in *Confessions of a Confirmed Extensionalist: And Other Essays*, ed. Dagfinn Føllesdal and Douglas B Quine (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008), 169.

opposite. The evolutionary tree is the best-known example of such changes. Minor changes in the DNA sequence could result in some remarkable ostensible differences among species. Applied to theory change, this explains how diachronic continuous change between succeeding theories may result, in the fullness of time, in unrecognizable outcomes. Conversely, at the points of contact we see more convergence.

This is probably true for synchronic continuums such as the Quinean continuum of science, common sense, and philosophy. The distant parts of this continuum are linked by a chain of intermediate steps, forming a relatively unbroken chain of local differentiation between adjacent units, like a chain of dialect resulting in dialect continuum. Regarding the historical chain linking philosophy, common sense and the rest of science, a considerable level of integration among them should be expected. To be sure, this integration may be weakening or becoming stronger at several points due to sundry reasons. Thus, perhaps we should talk about the disciplinary *continua* instead *continuum* in the case of science and philosophy. Continua may better capture the phenomenon of looseness in the joints of the web of science. Some disciplines are more transitional in that they have more mixed features from relatively distant disciplines.

The analogy with dialects could be confusing on the face of it. It might connote an exaggerated scale of integration within the continuum. However, even if we make the analogy not with dialects but with languages or even language families, we have the chance to examine the subdisciplinary fields. The result would be the same. Subdisciplinary fields are comparable to dialects, disciplines comparable to languages and, for example, physical sciences or life sciences are comparable to language families. This kind of transition between dialects or scientific disciplines results in a unificatory force, a dialect continuum. The parts in the web of belief combine to form a coherent picture. In this never-ending unification process, the elements involved may be similar or diverse. They may be deliberately shaped towards unification through prioritizing interdisciplinary research, such as we see in how funds are being allocated by the European Research Council or as a result of evolution. Nonetheless, unity is only possible if the deep structure of science allows for more than a mere tenacious coherence. Whether it allows a unity is a question remote from

observational checkpoints: "Naturalism itself is noncommittal on this question of unity of science. Naturalism just sees it as a question within science itself."¹⁷

For Quine, the business of the language of science is prediction. It does not mean that prediction is necessary, but it is sufficient. There are some disciplines whose capacity is limited to indirect prediction, and there are still more that function without even a tacit prediction. Economics and history belong to the former group of sciences.

So what is the place of philosophy in the web of science? Since in the Quinean theory, philosophy is continuous with the rest of science, the more accurate question would be: what is it to be distinctively philosophical? Here is Quine's answer: "The more general and speculative reaches of theory are what we look back on nowadays as distinctively philosophical."¹⁸ Philosophical giants in history have been in search of an organized conception of reality. These searches were broader than contemporary special sciences and they used more basic concepts. This type of grand scale research was integral to the overall scientific enterprise: the search for an organized conception of reality. This is the continuity of philosophy with the rest of science. As is seen, for Quine CT is less about the similarities between philosophy and science or common sense, and more about the general nature of systematic (organized) human inquiry into reality.

The connections, historical or synchronous, between the predictive sciences and the non-predictive disciplines make them continuous. Economics, history and archeology, for example, symmetrize and simplify the overall design and become the major source of testable hypotheses and the growth of science.¹⁹ These interactions at the borders of individual disciplines create an intensive exchange of questions, methods, and insights between the disciplines. For example, a behavioral or psychological science could borrow questions from philosophy, methods from neuroscience, and insights from clinical practice.

In parallel, cognitive neuroscience may study knowledge, mind, and meaning. It is possible and indeed is already underway, that these three can "be studied in the same empirical spirit that animates natural science," as Quine says²⁰ following Dewey. Science and the rest cannot be distinguished by the

¹⁷ "Naturalism; Or, Living Within One's Means," 260.

¹⁸ "Has Philosophy Lost Contact with People," in *Theories and Things* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), 191.

¹⁹ Quine, "Naturalism; Or, Living Within One's Means," 256.

²⁰ "Ontological Relativity," *Journal of Philosophy* 65, no. 7 (1968): 185.

subject matters but only by the organization; by the system,²¹ or at least by being more systematic.²² Let us now turn to discuss a natural and widespread objection against the continuity thesis which claims that the vast differences between philosophy, common sense, and science invalidate it.

Vast differences cannot invalidate the continuity thesis

The Quinean CT is one of the major sources of objections to Quine's naturalism. Philosophers who find Quine too radical offer alternatives to CT. The aim of these critics is to stay naturalistic but create room for an autonomous philosophy.²³ They assume that CT is incompatible with the existence of philosophy. The content, method and purpose are not the same in philosophy as in science. Their difference with Quine is obvious. For Quine, there are no solid borders between the subject matters of philosophy and science, although some topics might currently find a more natural home in either of these. Thus, the content is continuous between philosophy and science. The aim is an organized conception of reality for both philosophy and science: the continuum of the aims. Method is where the most relevant and striking differences might be found between philosophy and science.

I am sure that most philosophers and laypeople would think method is the thing that deeply differentiates science, at least contemporary science, from both recent philosophy and unregimented common sense. However, this is only true in a very concretized level of comparison, and that level should not be the focus of philosophical theorizing. The most appropriate level of comparison is linked to the nature of evidence. Evidence is intimately connected to observational sentences, which make philosophy, common sense and science

²¹ Willard Van Orman Quine and J S Ullian, *The Web of Belief*, 2nd ed. (New York, N.Y: McGraw-Hill, 1978).

²² Cf. Hoyningen-Huene, *Systematicity: The Nature of Science*.

²³ Akeel Bilgrami, "The Wider Significance of Naturalism. A Genealogical Essay," in *Naturalism and Normativity*, ed. Mario De Caro and David Macarthur (New York: Columbia University Press, 2010), 23-54; Mario De Caro and Alberto Voltolini, "Is Liberal Naturalism Possible?," in *Naturalism and Normativity*, ed. M. De Caro and D. Macarthur (New York: Columbia University Press, 2010), 69-86; Mario De Caro and David Macarthur, "Introduction: The Nature of Naturalism," in *Naturalism in Question*, ed. Mario De Caro and David Macarthur (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004), 1-17; Mario De Caro and David Macarthur, "Introduction: Science, Naturalism, and the Problem of Normativity," in *Naturalism and Normativity*, ed. Mario DeCaro and David Macarthur (New York, N.Y: Columbia University Press, 2010), 1-19.

continuous. It is what makes epistemology and logic, common sense and refined common sense, mathematics and empirical science, philosophy and science, and psychology and epistemology continuous.

The intelligibility of the notion of evidence lies in its archaic common-sense applications such as “clearly seen” as observation sentences are thought to be. Of course, as science develops, we have had more sophisticated ways to “see more clearly” and “reason more carefully.” This is why scientific thinking is typically superior to the layperson’s reasoning, and is also the reason why we have promoted science to the top of our ways of engaging with the surrounding environment. Nonetheless, science is nothing but refined common sense.

Quine’s approach to the relations between philosophy, common sense and the rest of science is commonly claimed to be scientistic because it seems to scientize common sense, philosophy, art and social life.²⁴ By the word scientize we understand: to make philosophy or common sense systematic. The critics, however, perceive the word as stating our wish to apply scientific methods and principles to daily life and philosophy, which they think would result in the assimilation of the whole of life into a mechanical and cold science.²⁵ Let me now proceed to dispel this myth before concluding my paper.

188

Not assimilation but a struggle for freedom of movement

In Quinean naturalism we freely use whatever suits us to philosophize. It is sometimes sociology, experimental psychology, or history. Other times it may be evolutionary theory and linguistics. If it suited our purpose, we would even use the farthest flights of cosmology, pure mathematics, or quantum mechanics.

Am I allowed to use predictions, speculation, conceptual explication, common sense, sentence paraphrases, logical quantifications, gross abstractions of actual mechanistic processes, formulations in terms of a metaphoric extension of the technical vocabulary of the laboratory, thought experiments and raw feelings in my philosophical treatment of any topic? Indeed, I am.

²⁴ Susan Haack, “The Two Faces of Quine’s Naturalism,” *Synthese* 94, no. 3 (1993): 335–56; Susan Haack, “Six Signs of Scientism,” *Logos & Episteme* III, no. 1 (2012): 75–95, [http://logos-and-episteme.projectsbc.ro/sites/default/files/SIX SIGNS OF SCIENTISM.pdf](http://logos-and-episteme.projectsbc.ro/sites/default/files/SIX_SIGNS_OF_SCIENTISM.pdf).

²⁵ Hilary Putnam, “Science and Philosophy,” in *Naturalism and Normativity*, ed. Mario DeCaro and David Macarthur (New York: Columbia University Press, 2010), 89–99.

Quinean naturalism is not in the business of indiscriminate thoroughgoing descriptions of the minutiae of the world. It is still abstract, normative, selective and general in a relevant sense. It is capable of commenting on value issues, primarily when the terminal parameter is expressed.

Epistemological problems are indeed partly normative, whereas scientific ones are primarily descriptive. For Quine, naturalized epistemology comes with the naturalization of normativity.²⁶ Epistemology will be incorporated into the empirical sciences rather than disappearing in favor of the sciences. At Quine's hand, naturalistic epistemology is one of the most normative schools of epistemology. For him, the best available scientific findings and ideas should be freely used in epistemology. It is a normative claim, both a limitation and liberation. Its emancipatory side is much more relevant today than the limiting side.

Conclusion

In this paper, I have tried to show that the Quinean CT has little to do with the amount of similarities between philosophy, common sense, and philosophy. At an abstract level, the nature of evidence, the aim of philosophy and science, the historical chains linking animal thinking, human common sense, philosophy and contemporary science, unify philosophy, common sense, and science. Conversely, at a much more concrete level, there are enormous differences in the methods, concepts, principles and aims of philosophy, common sense, and contemporary science.

CT has frequently been treated as a thesis concerning the similarities between philosophy, common sense, and science. Herein, I reject this treatment of Quine's thesis. I argue that the Quinean thesis never meant to deny the enormous differences between philosophy, common sense, and science; it conceives them as forming a continuum. The notion of continuum essentially involves the notion of change, albeit a specific one without huge shifts or unbridgeable gaps. Changes might be very big, even to the extent that occasionally we encounter some scientific theories that are utterly foreign to laypeople. The best-known contemporary examples are relativity theory and

²⁶ Willard Van Orman Quine, "Reply to Morton White," in *The Philosophy of Quine*, ed. Lewis Edwin Hahn and Paul Arthur Schilpp, 2nd ed. (Chicago and La Salle: Open Court, 1998), 663-65.

quantum mechanics. Even more alien theories will probably come up as the fundamental sciences advance. Even for these future theories, the evidence will have their end point in our senses, just as common sense gets its evidence from the senses. They will be aiming to have an organized conception of reality, just as our best current philosophy does.

It is likely that mathematics and logic will continue to play the role of conferring unity, at least to the predictive sciences, whether they be directly or indirectly predictive. These collectively are what make the continuum of philosophy, common sense, and science. The normative content of the Quinean CT concerns how to do philosophy. This continuity is only possible with holism, and holism is the thing that is supposed to destroy the epistemologically prime importance of the analytic and synthetic distinction. Since mathematics and logic imbibe their empirical content within their applications in the empirical sciences and their role in conferring unity to predictive science, there remains no philosophical problem with explaining the meaningfulness of mathematics and logic as they had no empirical content in the logical empiricists framework. Mathematics and logic are continuous with empirical science. They are not prior to empirical studies.

There is no "first philosophy," Archimedean point, or view from nowhere. All reasoning starts at the middle with our inherited mass of knowledge, principles, prejudices, biases, and underlying framework. Any philosophy pretending that it is exempt from this human predicate is under a fatal illusion. Their philosophical practice would make the same severe mistakes as logical empiricists when they tried to reduce ostensible objects to sense datum, even though sense data were posited as ostensible objects were.

REFERENCES

- Bilgrami, Akeel. "The Wider Significance of Naturalism. A Genealogical Essay." In *Naturalism and Normativity*, edited by Mario De Caro and David Macarthur, 23–54. New York: Columbia University Press, 2010.
- Caro, Mario De, and David Macarthur. "Introduction: Science, Naturalism, and the Problem of Normativity." In *Naturalism and Normativity*, edited by Mario DeCaro and David Macarthur, 1–19. New York, N.Y: Columbia University Press, 2010.
- . "Introduction: The Nature of Naturalism." In *Naturalism in Question*, edited by Mario De Caro and David Macarthur, 1–17. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- Caro, Mario De, and Alberto Voltolini. "Is Liberal Naturalism Possible?" In *Naturalism and Normativity*, edited by M. De Caro and D. Macarthur, 69–86. New York: Columbia University Press, 2010.
- Editors. "Introduction." *Grazer Philosophische Studien* 66, no. 1 (2003): 1–5. <https://doi.org/https://doi.org/10.1163/18756735-90000808>.
- Floridi, Luciano. "What Is A Philosophical Question?" *Metaphilosophy* 44, no. 3 (April 1, 2013): 195–221. <https://doi.org/10.1111/meta.12035>.
- Haack, Susan. "Six Signs of Scientism." *Logos & Episteme* III, no. 1 (2012): 75–95. [http://logos-and-episteme.proiectsbc.ro/sites/default/files/SIX SIGNS OF SCIENTISM.pdf](http://logos-and-episteme.proiectsbc.ro/sites/default/files/SIX_SIGNS_OF_SCIENTISM.pdf).
- . "The Two Faces of Quine's Naturalism." *Synthese* 94, no. 3 (1993): 335–56.
- Hietanen, Johan, Petri Turunen, Ilmari Hirvonen, Janne Karisto, Ilkka Pättiniemi, and Henrik Saarinen. "How Not to Criticise Scientism." *Metaphilosophy* 51, no. 4 (2020): 522–47. <https://doi.org/10.1111/meta.12443>.
- Hoyningen-Huene, Paul. *Systematicity: The Nature of Science*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Johnsen, Bredo C. "Reclaiming Quine's Epistemology." *Synthese* 191, no. 5 (2014): 961–88. <https://doi.org/10.1007/s>.
- Johnsen, Bredo C. "How to Read 'Epistemology Naturalized.'" *Journal of Philosophy* 102, no. 2 (2005): 78–93. <https://doi.org/10.5840/jphil200510221>.
- Kornblith, Hilary. "Philosophy, Science, and Common Sense." In *Scientism: Prospects and Problems*, edited by Jeroen de Ridder, Rik Peels, and René van Woudenberg, 127–48. New York: Oxford University Press, 2018.

- . "What Is Naturalistic Epistemology." In *Naturalizing Epistemology*, edited by Hilary Kornblith, 2nd ed., 1–14. Cambridge, MA: MIT Press. A Bradford Book, 1994.
- Ladyman, James. "Scientism with a Human Face." In *Scientism: Prospects and Problems*, edited by Jeroen de Ridder, Rik Peels, and René van Woudenberg, 106–26. New York: Oxford University Press, 2018.
- Putnam, Hilary. "Science and Philosophy." In *Naturalism and Normativity*, edited by Mario DeCaro and David Macarthur, 89–99. New York: Columbia University Press, 2010.
- Quine, Willard Van Orman. "Has Philosophy Lost Contact with People." In *Theories and Things*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.
- . "Naturalism; Or, Living Within One's Means." *Dialectica* 49, no. 2–4 (1995): 251–61.
- . "On Empirically Equivalent Systems of the World." *Erkenntnis* 9 (1975): 313–28.
- . "Ontological Relativity." *Journal of Philosophy* 65, no. 7 (1968): 185–212.
- . "Reply to Morton White." In *The Philosophy of Quine*, edited by Lewis Edwin Hahn and Paul Arthur Schilpp, 2nd ed., 663–65. Chicago and La Salle: Open Court, 1998.
- . "The Way The World Is." In *Confessions of a Confirmed Extensionalist: And Other Essays*, edited by Dagfinn Føllesdal and Douglas B Quine, 166–71. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.
- . *Theories and Things*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1981.
- Quine, Willard Van Orman, and J S Ullian. *The Web of Belief*. 2nd ed. New York, N.Y: McGraw-Hill, 1978.
- Roth, Paul A. "The Epistemology of 'Epistemology Naturalized.'" *Dialectica* 53, no. 2 (2005): 87–110. <https://doi.org/https://doi.org/10.1111/J.1746-8361.1999.TB00066.X>.
- Spurrett, David. "Philosophy Enough. [Inaugural Lecture]." *South African Journal of Philosophy* 28, no. 1 (2009): 47–68.
- Verhaegh, Sander. *Working from Within: The Nature and Development of Quine's Naturalism*. New York: Oxford University Press, 2018.
- Wray, K Brad. "Systematicity and the Continuity Thesis." *Synthese* 196, no. 3 (2019): 819–32. <https://doi.org/10.1007/s11229-016-1088-y>.

SAĞDUYUSAL ETİK SEZGİLER TEMELİNDE LIBERTERYENİZM: BİR SAVUNMA*

Utku ATAŞ**

ÖZ

Bu makalede son yıllarda deontolojik ve sonuçsalcı liberteryen yaklaşımlara destek ve alternatif olarak ortaya çıkan, liberteryen temaların yaygın olarak paylaşılan moral yargılara dayandırılmasını öngören sağduyusal etik sezgiler temelli liberteryenizm, politik otorite şüpheciliği, özel mülkiyet ve serbest piyasa başlıkları üzerinden tanıtılarak desteklenmektedir. Çalışmanın ilk bölümü, birtakım moral gerçeklere sezgisel olarak ulaşmanın olanağını ifade eden sezgici etik zeminin açıklanmasına ayrılmıştır. Ardından, bireyler ve devletin aynı moral standartları işaret eden etik sezgilere tabi olduğu fikrinden yola çıkılarak, devletin zorlayıcı doğası ile karakterize olan eylemlerinin sağduyusal etik sezgilerle yaşadığı karışığa işaret edilmiştir. Dolayısıyla bu bölüm aynı zamanda, devletin moral normlara karşı bağışık olduğu fikrinin dayandığı en popüler çağdaş yaklaşım olan sosyal sözleşme teorisinin problemlerini de sunmaktadır. Son olarak yaygın olarak paylaşılan etik sezgilerin, özel mülkiyet ve serbest piyasa uygulamalarını destekleyici niteliği ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Liberteryenizm, Etik Sezgicilik, Politik otorite, Özel mülkiyet, Serbest piyasa.

LIBERTARIANISM BASED ON COMMON-SENSE ETHICAL INTUITIONS: A DEFENSE

ABSTRACT

In this article, I introduce and defend libertarianism based on common-sense ethical intuitions that has emerged in recent years as a support and alternative to deontological and consequentialist libertarian approaches, and which proposes that libertarian themes be grounded in widely shared moral judgments. I devote the first part of the work to the explanation of the intuitive ethical ground, which expresses the possibility of intuitively reaching some moral facts. Then, starting from the idea that individuals and the state are subject to ethical intuitions that point to the same moral standards, I draw attention to the contrast between common-sense ethical intuitions for the actions of the state, which are characterized by the its coercive nature. In this chapter, I also discuss the problems of social contract theory, the most popular contemporary approach on which the idea that the state is immune to moral norms is based. Finally, I argue that widely-shared ethical intuitions support private property and free market practices.

Key Words: Libertarianism, Ethical Intuitionism, Political authority, Private property, Free market.

* Bu makale, Doç. Dr. Sengün Meltem ACAR KESKİN danışmanlığında tamamladığım yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Sistemik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı, Ankara/ Türkiye
E-posta: utkuuatas@gmail.com ORCID ID: 0000-0001-7020-4533

Makalenin geliş tarihi: 06.11.2022
Makalenin kabul tarihi: 22.03.2023

Submission Date: 24 November 2022
Approval Date: 22 March 2023

Giriş

Liberteryenizm, özgürlüğü birincil değer olarak kabul eden politik felsefedir. Liberteryen perspektif için aslolan 'bireyin' özgürlüğüdür. Bireyler çok özel durumlar haricinde toplumun genel iyiliğine -ve hatta kendi kişisel iyiliklerine- hizmet etmeye zorlanamaz.¹ İlgili yaklaşımın sonucu olarak liberteryenler, uygulamaları ile bireysel özgürlük önünde ciddi bir engel olarak gördükleri devlet figürüne karşı çekimser, şüpheli ve sorgulayıcı tavırları ile karakterize olur. Liberteryenler ayrıca bireysel özgürlüğün sosyoekonomik alandaki uzantıları olarak yorumladıkları kişisel mülk edinimi, piyasaların serbestliği vb. gibi temaları önemser ve destekler.

Liberteryen politik teori günümüze dek iki ana çerçevede savunulmuştur: (1) Doğal haklar (2) Sonuçsalci ya da ekonomik. Deontolojik liberteryenizm olarak da bilinen doğal haklar liberteryenizminin prototip argümanlarına ilk olarak Locke'un *İkinci İnceleme*'sinde rastlamak olanaklıysa da, çağdaş politik felsefede liberteryenizmin doğal haklar temelli savunusunun aslen, Nozick'in *Anarchy, State and Utopia* başlıklı eseriyle görünürlük kazandığı söylenebilir. Nozick'e göre bireylerin, yaşamlarına müdahale edilmeme ve doğrudan ya da dolaylı olarak zarara uğratılmama şeklinde betimlenebilecek, ihlal edilmemesi gereken çekirdek hakları bulunmaktadır. Kant'ın insanları her zaman kendinde amaç olarak gören perspektifini² benimseyen Nozick³ toplumun diğer üyelerinin refahı için birey üzerinde uygulanan ekonomik ve sosyal kısıtlamaları reddeder. Sonuçsalci liberteryenler ise deontolojik yaklaşımların hak nosyonu üzerindeki radikal vurgusunu bir kenara bırakarak, bireylerin özgür olmasının gerekliliğini özgürlüğün azami derecede iyi sonuçlar -kar tatmin ve maksimizasyonu- üretmesi ile ilişkilendirirler. Savunucuları arasında, Mises, Friedman, Hayek ve Hazlitt gibi ağırlıklı olarak ekonomist kimlikleriyle tanınan teorisyenlerin bulunduğu sonuçsalci perspektife göre liberteryenizm, insan davranışlarının sonuçlarından başka hiçbir değişkeni referans almamalıdır. Mises'in, *tamamen bu dünyadaki insanların davranışlarına yönelik bir doktrin* olarak değerlendirdiği liberteryenizm, yine onun ifadeleriyle "Son tahlilde, insanların dışsal, maddi refahlarının ilerlemesinden başka bir bakış açısına sahip değildir ve insanların içsel, ruhsal ve metafizik gereksinimleri ile doğrudan ilgilenmez."⁴ Bu bağlamda liberteryen teorinin, çekirdek ya da

¹ Bas van der Vossen, "Libertarianism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), ed. Edward N. Zalta, (Erişim 4 Eylül 2022).

² Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Çev. M. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 38.

³ Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books, 1974, s. 30-31.

⁴ Ludwig von Mises, *Liberalism: The Classical Tradition*, Indianapolis: Liberty Fund, 2005, s. xix

doğal hak tezlerinden ziyade incelikli fayda-maliyet analizlerine gereksinim duyduğunu söylemek sonuçsalcılar açısından tutarlıdır.

Öte yandan, savunularının çeşitliliği ve sözü edilen teorisyenler nezdindeki tercih edilirliliği, okuyucuları liberteryenizme duyulan ilginin ölçüsüne ilişkin yanılgıya düşürmemelidir. Çünkü özetlenen liberteryen argümanları içeren görüşler, popülerite bazında beklentileri karşılamaktan oldukça uzaktır; dahası, öz farkındalığa sahip liberteryen nüfus son derece küçük ölçekle sınırlıdır ve dünya genelinde herhangi kayda değer bir politik başarıya sahip değildir. Ortalama bir liberteryenin belirtilen türde bir tespit ya da eleştiriye yanıtı ise geleneksel kitle politikalarını elinin tersiyle iterek politik özne olarak bireyi referans kabul eden liberteryen fikirlerin, savlarının bu yönü nedeniyle popülizme yatkın olmadığı, sınırlı ve seçkin bir çevreye hitap etmenin liberteryenizmin doğasının gereği olduğu ve bunun değiştirilemeyeceği - değişmesinin gerekmeyeceği, hatta değişmemesi gerektiği- şeklinde olacaktır.

Fakat, tercih edilirlilik özelindeki görece başarısız tablonun tek nedenini fikirlerinin karakteristik özelliklerine bağlamaları, liberteryenleri kendi savlarının incelikli özeleştirisini vermekten ve dolayısıyla argümantatif açıdan ellerini güçlendirmekten alıkoymaktadır. Bu noktada halihazırdaki savunuların, liberteryenizmin temellendirilmesi özelinde optimum opsiyonu temsil etmeme olasılıklarının da dikkate alınması gerekmektedir. Örneğin deontolojik liberteryenlerin hak nosyonuna olan *radikal* bağlılıkları -her zaman ve her koşulda geçerliliğini koruyan bir hak anlayışı kastediliyor- onları alternatif diğer savunuların bütünüyle reddedilmesine dönük mutlakıyetçi bir perspektifi benimsemeye sevk ederken, ekonomik ya da sonuçsalcı savunular ise, argümantasyonun ekonomik analiz ve teoriler çerçevesinde gerçekleştirilmesinin liberteryenizmin geniş çevrelere hitap edebilmesinin olanaklı kılınması sürecine yapacağı olumsuz etkiyi yeterince ciddiye almamaktadır.

Gelinen noktada çağdaş liberteryenizmin kompleks ve tartışmalı argümanlardan görece arınmış bir savunuya gereksinim duyduğu gözleminden hareketle Michael Huemer ve Dan Moller, sırasıyla *The Problem of Political Authority: An Examination of the Right to Coerce and the Duty to Obey* ve *Governing Least: A New England Libertarianism* başlıklı eserlerinde, sağduyusal etik sezgileri temel alan bir liberteryen yaklaşım önermiştir.⁵ Bu makalede

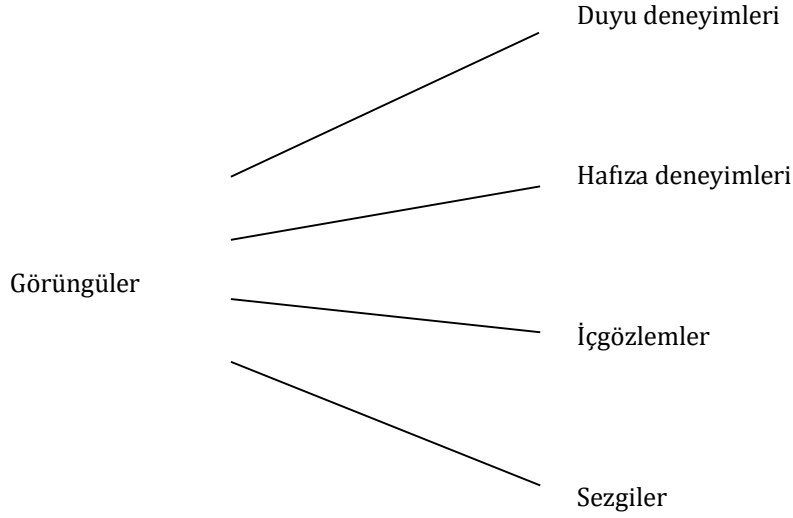
⁵ Çalışma boyunca *sağduyu* nosyonu, epistemolojideki akla yatkınlığı en yüksek olan önermeleri ifade etmek için kullanıldığı anlamından ziyade, kabaca, çok yaygın olarak paylaşılan inançlar için daha çok günlük konuşma dilinde rastladığımız anlamıyla kullanılmıştır.

çağdaş politik felsefede yeni olması nedeniyle Türkçe literatürde neredeyse hiç yer verilmeyen ilgili perspektif, *politik otorite şüpheliği, özel mülkiyet ve serbest piyasa* başlıkları üzerinden tanıtılarak ek argümanlarla desteklenecektir. Bunun için öncelikle söz konusu moral yargıların edinildiği zeminin ana hatları şekillendirilmelidir.

Etik Sezgicilik ve Temel Karakteristikleri

Politik bir teori için etik bir temelin inşası gündeme geldiğinde akla gelebilecek ilk soru şudur: Çağdaş politik felsefenin başat akımlarından birinin argümanları ele alınırken niçin politik değil de etik bir zemin inşa edilmelidir? Bunun nedeni basitçe, politik önermelerin bireylerin sosyal hayat, politik oryantasyon ve bilişsel önyargılarına etik önermelere kıyasla çok daha duyarlı olmasıdır. Moral düzlemde argümantatif orijin noktasının tespit edilmesinde sıklıkla rol alan sağduyu unsuru, politik konularda görece daha az devreye girebilmektedir; bu durum, politik felsefede üzerinde anlaşmazlıklardan arınılmış önermelerin hacmini daraltmaktadır. Yani, moral yargıların speküle edilmeye karşı dayanıklılık, genel ikna edicilik ve somut gerçekliği temsil düzeyi özelinde politik yargıların aksine pozitif bir sicile sahip olması, ileri sürülecek politik hipotezlerin etik zemine dayandırılması gerekliliğini doğurmaktadır.

Eğer daha az tartışmalı bir başlangıç noktası talep ediliyorsa sıradaki soru şu olmalıdır: İnsanların çoğunlukla geçerliliği üzerinde anlaştıkları moral yargılar nelerdir? (Bu tür yargıların varlığı hakkında şüphe taşıyan okuyucular soruyu 'Böyle yargılar olsaydı neye benzerlerdi?' şeklinde değiştirerek yanıt verebilirler.) Makul bir insanın aklına bir çırpıda gelebilecek örneklerden bazıları; insanları öldürmenin, köleleştirmenin, onları özgürlüklerinden alıkoymanın ve hırsızlık, işkence, fiziksel zorlama vb. eylemlerin yanlış olmasıdır. Bu moral yargıların ortak özelliği çıkarımsal olmamalarıdır; yani belirtilen normatif yargılar *sezgisel* olarak kavranırlar. Dolayısıyla bu ve benzeri örnekleri sağduyusal etik sezgiler olarak adlandırmak yanlış olmaz. Sezgiler en sade tanımıyla, *akıl yürütme sürecinin başlamasını sağlayan, çıkarımsal olmayan entelektüel görüngülerdir*.



Şekil 1

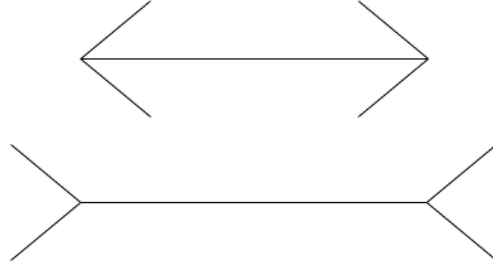
Bu noktada görüngülerden anlaşılması gereken, duyuusal deneyimleri, hafıza deneyimlerini, sezgileri ve içgözlemleri kapsayan önermesel tutumlardır.⁶ Anlık ya da entelektten kaynaklanan, çıkarımsal olmayan görüngüler, sezgilerdir. (Etik sezgi ise içeriği değerlendirici bir önerme olan sezgidir.⁷) Sezgilerin bahsedilen görüngüsel karakteri, her sezginin *gücü ölçüsünde* sahip olduğu gerekçelendirme işlevini vurgular; yani tüm sezgiler güvenilirlik bazında eşit değildir. Ayrıca, sezgiler akıl yürütmenin başlangıç noktası olarak ele alındığı için, bir yargının sezgisel olduğu ifade edildiğinde, o yargının bilgisine edilgen bir kavrayış aracılığıyla ulaşıldığı söylenmektedir. Bu aynı zamanda, görüngülerin ve daha spesifik olarak sezgilerin -epistemik gerekçelendirme açısından- normatif olarak değerlendirilemeyeceği anlamına gelir; daha açık olmak gerekirse, bir sezginin gerekçeli veya gerekçesiz olduğunu söylemek bir anlam ifade etmez. Çünkü p'nin size *görünmesi*, sizin başınıza gelen, maruz kaldığınız

⁶ Michael Huemer, "Compassionate Phenomenal Conservatism", *Philosophy and Phenomenological Research*, 74/1 (2007), s. 30.

⁷ Michael Huemer, *Ethical Intuitionism*, New York: Palgrave Macmillan, 2005, s.102.

bir durumdur; başka bir deyişle, görüngüler -dolayısıyla sezgiler- bir argümanın sonucu olamayacağı için 'niçin' sorusunun muhatabı da değildir.

Sezgileri duyu/hafıza deneyimleri ve içgözlemlerden ayırmak görece kolay görünmekle birlikte⁸ asıl zorluk sezgi-inanç ayırımının tesis edilmesi özelinde yaşanır. Çünkü sezgileri inançlara göndermede bulunmak amacıyla kullanan teorisyenler de bulunmaktadır. Fakat kişinin p'ye, edindiği görüngülerin dışında, psikolojik etmen ve önyargıların etkisiyle inanıyor olma olasılığından da bahsedilebilir. Bealer, sezgi ve inanç arasında dile getirilen farkı somutlaştırmak için Müller-Lyer yanılsamasını kullanır:⁹



Şekil 2

Yukarıdaki şekildeki kişi, yatay çizgilerin uzunluklarını ölçerek eşit uzunlukta olduklarına inanmış olsa dahi çizgilere her baktığında çizgilerden birisini diğerinden daha uzun görebilir. İlgili örnekte görüldüğü üzere görüngüler, aksi yöndeki inançlara rağmen varlığını sürdürebilmektedir.¹⁰ Dolayısıyla sezgiler görüngülerin, önermesel içeriklerin doğruluğu hakkında kişiye güvence veren ve kişide inanma eğilimleri oluşturan doğasını taşıyıcılar da inançlar, inanma eğilimleri ve önyargılar gibi kanısal tutumlarla eş tutulmamalıdır.

Etik sezgicilik, sezgilerin moral epistemolojideki rolüne odaklanır; başka bir deyişle sezgileri normatif etikte gerekçelendirme için uygun bir model

⁸ Örneğin, kişinin masanın üstünde duran bardağı algılaması bir duyu deneyimine işaret ederken, sabah kahvaltısında kahve içtiğini söylemesi hafıza deneyimlerine gönderme yapar. Benzer şekilde kişinin başının ağrıdığını fark etmesi bir içgözlem sonucunda gerçekleşirken, birisini işlemediği bir suçtan dolayı cezalandırmanın adil olmadığından emin olması ise bunu *sezmesi* sayesinde olanaklı hale gelmektedir.

⁹ George Bealer, "A Theory of the a Priori", *Philosophical Perspectives*, 13 (1999), s. 31.

¹⁰ Bealer, "A Theory of the a Priori", s. 31.

olarak ele alır. Buna göre bazı moral inançlar, sezgiler tarafından *ilk bakışta - prima facie-* gerekçelendirilir.

Etik sezgicilik, şu iki karakteristiğinden hareketle açıklanabilir:

1. Sezgisel olarak birtakım moral gerçeklere ulaşmanın olanağına işaret eden *gerçekçi* yönü.
2. Genelleyici ve mutlakiyetçi metotlara karşı temkinli yaklaşımı.

Moral gerçekçilik ana hatlarıyla, önermesel formda yapılan ve insanların neye inandığından bağımsız olarak var olan birtakım moral gerçeklere ulaşılacağı görüşüdür. Cuneo'ya göre bir moral gerçekçi genellikle şu üç temel önermeyi kabul etmiş kimsedir:¹¹

q₁: Moral düşünce ve söylemler, genel olarak moral gerçekliği temsil etme iddiasındadır.

q₂: Bu düşünce ve söylemlerden bazıları, moral gerçekliği başarıyla temsil eder.

q₃: Birtakım moral gerçekler vardır.

q₁ önermesi, moral düşünce ve söylemin, matematiksel, teolojik vb. söylemler ile, ayrı bir alanı *temsil etme* ya da *konu edinme* özelindeki benzerliğine vurgu yapar. Cuneo'ya göre örneğin matematiğin sayıları, teolojik söylemin Tanrı'yı konu edinmesi gibi, etik de eylemlerin doğruluğunu-yanlışlığını, failerin iyiliğini-kötülüğünü temsil etme iddiasındadır.¹² Bu aynı zamanda, moral yargıların doğruluk değerlerinden söz edilebilecek moral önermelere karşılık geldikleri anlamına gelir; yani moral yargı ve söylemler, tutum ve duygu ifadelerini betimleyen ifadeler değildir. q₂ ise gerçekçiliği, tüm moral iddiaların yanlış olduğu düşüncesini ifade eden moral hata teorisinden ayırır.

Moral gerçekçiliğin merkezinde yer alan en güçlü ve bir o kadar da tartışmalı iddia q₃ önermesinde ifade edilmiştir. Buradaki vurgu, moral gerçeklerin, kişisel/toplumsal kanı, inanç ve kültürel kodlardan bağımsız, nesnel oluşu üzerinedir. Öte yandan önerme, bir ya da birden fazla moral gerçeğin var olduğu anlamına gelir; fakat moral gerçekçilik, moral önermelerin tümünün doğru olduğu görüşü değildir. Etik sezgicilik ise sezgiler temelinde a priori moral bilgiye ulaşılacağıni öngörür; bu bağlamda bir etik sezgici aynı zamanda bir moral gerçekçidir. İki görüş arasındaki ilişki Huemer'ın şu ifadelerinde somutlaşır:

¹¹ Terence Cuneo, "Moral Realism", içinde *The Continuum Companion to Ethics*, ed. Christian Miller, New York: Continuum, 2011, s. 4-6.

¹² Cuneo, "Moral Realism", s.4.

Sezgilerimiz ile moral gerçeklerin ilişkisi, bazı önemli açılardan gözlemlerimizle fiziksel gerçeklerin ilişkisine benzer: Fiziksel gerçekler gözlemlerimizden bağımsız olarak var olurlar. Gözlemler, fiziksel gerçekler hakkında bilgi edinme yolumuzdur; gözlemlerin genellikle yerine getirdiği işlev, fiziksel gerçeklere karşılık gelmektedir. Benzer şekilde, moral gerçekler sezgilerimizden bağımsız olarak var olurlar. Sezgiler bizim moral gerçekler hakkında bilgi edinme yolumuzdur; etik sezgilerin işlevi ise moral gerçeklere karşılık gelmektedir.¹³

Etik sezgiler, birtakım moral gerçeklere ulaşılabilirliğini kabul etmekle birlikte, mutlak ve evrensel ilkeler ile her türlü problemi çözüme kavuşturma iddiasındaki kapsayıcı teorilere karşı temkinli/şüpheli yaklaşır. Başka bir deyişle etik sezgicilik, şu iki yaklaşımın *ılımlı versiyonları* ile metodolojik açıdan kısmen uyum gösterir: (1) Moral tikelcilik (2) Teori şüpheliği.

Moral tikelcilik, savunulabilir moral ilkelerin bulunmadığı, moral düşüncenin, moral ilkelerin spesifik vakalara uygulanmasından ibaret olmadığı ve moral açıdan mükemmel kişinin ilkeli kişi olarak kavranmaması gerektiği gibi keskin versiyonlar ile, bazı doğru moral ilkeler olsa da yine de moral düşünce ve yargıların rasyonelliğinin, normatif ve metodolojik tutarlılığı sağlayacak bir sistematizasyon edimini zorunlu olarak gerektirmediği şeklinde görece daha ılımlı ve tercih edilesi bakış açılarını içerir.¹⁴ Moral tikelciliğe göre hayatın kompleksliğine karşı esneklikten yoksun yapılar olarak moral ilkelerin sundukları açıklamaların eksik kalma olasılığı yüksektir. Bununla birlikte tikelciler, her ne kadar spesifik durumlardaki yansımaları değişken de olsa, birtakım moral gerçeklerin varlığını reddetmezler; sadece bu gerçekliğe giden yolda moral ilkeleri faydasız ya da yanıltıcı bulurlar. İlgili durum, moral genellemelere şüphe ile bakan tikelcilerin spesifik durumlardaki moral gerçekliğe erişebilmek amacıyla sezgilere başvurma eğilimini -hatta zorunluluğunu- açıklamaktadır.

Teori şüpheliği ise moral yargıların sistematizasyonu yoluyla insan edimlerine rehberlik eden birtakım normatif teorilere ulaşılmasının, moral doğruların edinilmesi için gerekli olduğu düşüncesine eleştirel yaklaşımıyla karakterize olan, moral teorilerin gereksiz, teorik olarak olanaksız ya da yanıltıcı

¹³ Michael Huemer, "Revisionary Intuitionism", *Social Philosophy & Policy*, 25/1 (2008), s. 370.

¹⁴ Jonathan Dancy, "Moral Particularism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), ed. Edward N. Zalta, (Erişim 4 Eylül 2022).

olabileceği iddialarını kapsayan bir şemsiye olarak düşünülebilir.¹⁵ Yaklaşımına göre etrafındaki her şeye çiviymiş gibi davranan bir çekiç gibi hareket etme eğilimi gösteren¹⁶, kuşatıcı ve tartışmalı teorilere bağlılıkta dogmatik ısrarlarda bulunulduğu sürece gerçeklik ıskalanmaya devam edilecektir. Çünkü akıl yürütme edimine genel bir teorinin doğruluğu varsayılarak başlandığında, ilgili teori yanlışlandığı anda, akıl yürütme ediminin sonraki basamaklarındaki çıkarımlar başarıyla tamamlansa dahi ulaşılabilecek sonuç önermesinin somut gerçekliği temsil etme olasılığı azalacaktır.

Etik sezgicilerin sözü edilen iki yaklaşımın ılımlı türevlerinden öğrendikleri, genel, soyut ve mutlakiyetçi ilke ve teorilere mümkün olduğunca başvurmamak, daha ılımlı ilke ve teorileri ise sezgisel denetime tabi tutarak benimsemektir. Başka bir deyişle her sezgi, birbirinin ve teori ya da ilkelerin denetleyicisi olarak kullanılmalıdır. Bu metot, Goodman ve Rawls ile anılan, genel kuralların yaygın olarak paylaşılan sezgiler aracılığıyla test edilerek, gerekli görülen durumda teorilerin revize edilmesini öngören *aksettirici/yansıtıcı denge* yöntemine benzetilebilir. Dolayısıyla burada kastedilen, ilke ve teorilerin bütünüyle gözden çıkarılması değil, spesifik ve somut yargılara, genel ve teorik yargılardan daha fazla itibar edilmesidir. Özetle, sağduyusal bir sezgiye sahipsek bu, başka normatif inançlara ulaşmak için makul bir başlangıç noktasıdır; bunun haricinde bir teori ya da argümana ihtiyaç yoktur.

Politik Otorite Şüpheliği

Huemer, sağduyusal etik sezgilerin devlet-birey ilişkileri özelindeki çarpıcı sonuçlarını gözler önüne seren bir düşünce deneyine başvurur.¹⁷ Buna göre X kişisi, vandal grupların periyodik aralıklar ile baskınlar düzenleyerek hırsızlık yaptıkları ve isteklerine karşı çıkan kimseleri öldürdükleri, güvenlik sorunlarıyla boğuşan bir kasabada yaşamaktadır. Söz konusu sorunların giderilmesi için kimsenin harekete geçmeye niyetli olmadığını gören X, artık çözüm için bir şeyler yapılması gerektiğini düşünür. Silahını alır ve vandalları teker teker yakalayarak evinin bodrumuna kilitler; ölmemeleri için de onları beslemektedir. Belirli bir süre sonunda güvenliğin sağlandığına kanaat getirir ve

¹⁵ Stanley G. Clarke, "Anti-Theory in Ethics", *American Philosophical Quarterly* 24, no. 3 (1987), s. 237.

¹⁶ Abraham Maslow, *The Psychology of Science: A Reconnaissance*, Chapel Hill, NC: Maurice Bassett Publishing, 2002, s.14.

¹⁷ Michael Huemer, *The Problem of Political Authority: An Examination of the Right to Coerce and the Duty to Obey*, New York: Palgrave Macmillan, 2013, s. 3-4.

bir suç önleme fonu kurar. Kasaba sakinlerinin evlerini teker teker dolaşarak kasabanın güvenliğindeki iyileşmenin kendi sayesinde gerçekleştiği iddiasıyla, kurduğu fona parasal katkıyı gösteren aylık faturalar keser. Faturayı ödemeyi reddettikleri takdirde, ücreti zorla almaya hazır olduğunu bildirmeyi de ihmal etmez. Yukarıdaki örnek özelinde politik yönelimi fark etmeksizin herkes, X'in eylemlerinin yanlış olduğunu sezecektir. Fakat yakından bakıldığında X'in zorlama tekeli kullanan modern devletlerden farklı davranmadığını görmek zor değildir. Liberteryenler tam bu noktada şu soruyu sorarlar: Öyleyse X çoğu insan tarafından kendi adaletini tesis etme peşindeki başıbozuk bir suçlu olarak nitelenirken, özne devlet olduğunda aynı eylem niçin daha az kötü kabul edilir? Eğer herhangi iki eylem, moral statülerinde farklılık gösteriyorsa, ortada eylemlerin neden birbirlerinden farklı olduklarını açıklayan bazı *betimsel* farklılıklar bulunması, aksine iki eylem tüm açılarından benzer ise ilgili eylemlerin aynı moral statüye sahip olması gerekmez mi? İşte bu sorgulama bizi temel iddiamıza ulaştırır: *Devlet ve bireyler moral açıdan denktir. Yani devlet ve bireyler aynı etik standartları işaret eden sezgilere tabidir. Bireyler için sezgisel olarak yanlış, devletler için doğru ya da 'daha az yanlış' bir eylemden söz edilemez.*

Liberteryen şüpheye genellikle, devletin bireylerden farklı olarak *politik otoriteye* sahip olduğu argümanı ile karşılık verilir. Böylece devletin eylemleri moral ve politik açıdan meşrulaştırılarak devlet ve birey arasında bir çeşit moral asimetri öngörülür. Vatandaşlara devletin belirlediği hukuki normlara uygun davranma ve devlete genel anlamda itaat etme sorumluluğu yüklenmiş olunur. Ayrıca aksi bir durumda devlete fiziksel zorlama yoluyla birtakım yaptırımlar uygulama hakkı da tanınır; devleti tekil birey ve sosyal organizasyonlardan ayıran en belirgin faktör onun zorlayıcı doğasıdır. Devletin moral normlara karşı bağımsızlığının dayanağı olarak gösterilen politik otorite nosyonunun dayandığı en popüler çağdaş yaklaşım ise sosyal sözleşme teorisidir. Sosyal sözleşmecilere göre devlet-birey moral asimetrisi, meşruluğunu bireylerin devletin moral statü üstünlüğüne sahip olmasına rıza göstermesinden alır. Söz konusu sözleşmeye göre, bireyler temel hak ve özgürlüklerini kapsayan kişisel yetkilerinin büyük bölümünü devlete devrederek politik otoriteye itaat etmeyi kabul ederler; bunun karşılığında devlet, kazandığı egemenlik ölçüsünde bireylerin başta güvenlik olmak üzere uygulamada değişkenlikler gösteren birtakım temel gereksinimlerini karşılamayı vadeder.

Açık sözleşmeciler, bireyler ile devlet arasında yetki devrini içeren sözlü veya yazılı bir beyan ile kurulmuş gerçek bir sözleşmenin var olduğu iddiasındadırlar. Buna göre birey, tabi olması gündemdeki politik yükümlülükleri kabul ettiğini açıkça deklare etmiştir. Örneğin Locke "...her insanın ilk başta kendisini herhangi bir topluluğa dahil ettiği zaman, kendisini bu

topluluğa dahil ederek sahip olduğu veya edineceği, halihazırda başka hiçbir devlete ait olmayan mülkleri de eklediğini ve topluma sunduğunu düşünmek uygun olur.”¹⁸ ifadeleriyle toprak sahiplerinin mülkleri üzerindeki tasarruf haklarını, oluşturdukları ortak bir inisiyatife devretmeyi tercih etmeleri sonucu, kazandığı mülkiyetin diğer insanlar üzerindeki kısıtlayıcı etkisine dayanarak kontrol ettiği topraklar üzerinde egemenlik iddiasında bulunan devlet benzeri bir yapının ortaya çıktığını iddia etmiştir. Locke, açık ve gerçek bir sözleşme ile oluşturulmuş toplumlar olarak Roma ve Venedik’i örnek gösterir.¹⁹ Fakat Locke’un iddia ettiği yetki devri sürecinin gerçekleştiğinin bilgisine kesin olarak sahip olunduğu varsayılsa dahi günümüzde sosyal sözleşme teorisinin referans verdiği türde bir sözleşmenin hiçbir bireyin onayına sunulmadığı ortadadır. Dolayısıyla açık sözleşme teorisinin somut karşılığının, bir devletin egemenlik alanında yaşamış/yaşayacak bütün insanların politik yükümlülüklerinin, topluluğun ilk neslinin üyelerinin rızasına indirgenmesinden ibaret olduğu kolaylıkla anlaşılabilir.²⁰ Fakat tarihin herhangi bir aşamasında kayda geçirildiği rivayet edilen bir sözleşmenin, üçüncü kişi pozisyonunda bulunan günümüz insanı üzerinde bağlayıcı etki yaratması için hiçbir neden yoktur. Çünkü hiçbir günümüz insanının açık rızasına fiilen başvurulmamıştır. Dahası, bu denense dahi her toplumda devletin dikte ettiği politik yükümlülüklerin meşruiyetini açık rızasıyla kabul etmeyen bireylere rastlanacaktır; bu bireylerin politik yükümlülükleri halen gerekçelendirilmiş değildir.

Karşılaşılan bu problem, sözleşmecileri farklı bir rıza formu arayışına itmiştir. Getirilen değişikliklerle birlikte, kişinin restorana gidip bir masaya oturmasından, tüketeceği ürünlerin ücretini ödemeyi peşinen kabul ettiği sonucunun çıkarılması örneğine benzer şekilde²¹ bireylerin, belirli bir bölgede ikamet etmesi veya bölgenin ürünlerinden yararlanması durumunda, bölgenin egemen otoritesinin belirlediği hukuki normlara uymaya örtük olarak rıza gösterdiğinin anlaşılması gerektiği öne sürülmüştür.

Bu noktada asıl kafa karıştırıcı olan, örtük rıza olarak değerlendirilmesi olası edimlerin neligidir. Locke’a göre birey herhangi bir devletin egemen olduğu toprak parçasından, az ya da çok yararlandığında -bu yararlanım edimi, mülk sahibi olmadan geçici ziyarette bulunmaya kadar geniş bir skalada düşünülebilir- bölgede egemen olan devletin talep ettiği yükümlülüklerle uygun

¹⁸ John Locke, *Locke: Two Treatises of Government*. ed. Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 348.

¹⁹ Locke, *Two Treatises of Government*, s. 334-335.

²⁰ A. John Simmons, *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton: Princeton University Press, 1979, s. 60.

²¹ Daniel Layman, “Two Concepts of Consent in Locke’s Political Theory”, *Etica & Politica*, 18/2 (2016), s.120.

davranmak durumundadır.²² Fakat, bireyin eylemsiz ya da sessiz kalması her olasılıkta rıza işareti olarak yorumlanamaz. Çünkü bir sözleşme, tanımı gereği birtakım bilişsel, formal ve fiili koşulları içermelidir. Sessizliğin rıza işareti olarak kabul edilebilmesi için dört şartın sağlanması gerektiği söylenebilir:²³

(1) Bireyin farkındalığı (2) Kapsam ve sınırların açıklığı (3) Şeklen ve fiilen itiraz olanağı (4) Tek taraflı fesih hakkı.

Kişinin sessizliğinin onay olarak görülebilmesi için her şeyden önce, tarafların o anki bilişsel durumlarının gözetilmesi gerekir. Psikolojik önyargıların etkisinde ya da sözleşmenin kendisine getireceği hak ve yükümlülüklerin herhangi bir nedenle farkında olmayan bireyin göstereceği rızanın geçerliliğinden bahsedilemez. İkinci şart ise formal ve içeriksel bir zorunluluğu imleyen, sözleşmenin sınır/kapsamının belirgin olması ve tarafların birbirini hak ve sorumluluklar konusunda yeteri kadar aydınlatmış olmasını içerir. Yani sözleşmenin nerede başlayıp nerede sonlandığına ilişkin apaçık ve anlaşılır bir çerçeve elde edilebilmelidir. Ne var ki, kişinin örtük rızasının devletin politik otoritesinin ne kadarını meşru kıldığı sorusu, gerek sözleşmecilik literatürü gerekse de somut uygulamalar özelinde üzerinde fikir birliğine varılmış bir yanıtı sahip değildir. Öte yandan gerçekte çok az insan, günlük hayatında gerçekleştirdiği sıradan eylemlerinin kendine getireceği politik yükümlülüklerin farkındadır. Dahası bir kişinin pazar sabahı temiz hava almak için yürüyüşe çıkmasından onun politik yükümlülüklerine ilişkin çıkarsamalarda bulunmak bir hüsnükuruntudan fazlası olmayacaktır. Dolayısıyla örtük sözleşme teorisi farkındalık ve kapsam şartlarını karşılayamamaktadır.

Örtük sözleşme teorisinin bütün bireylerin açık rızasının alınmasının olanaksızlığının anlaşılması üzerine geliştirilmesi, her ne kadar reel dünyada büyük ölçekte karşılık bulamasa da açık rızanın temelde örtük rızaya tercih edilir olduğu anlamına gelir. Bu bağlamda, eğer açık ifadelere örtük imalardan daha fazla değer atfedilmekte ise bireyin uymaya örtük olarak rıza gösterdiği kurallara, aktif irade açıklamaları aracılığıyla itiraz ve muhalefet edebilmesi gerekir. Ek olarak, muhalefet ve itiraz için birtakım işlevsel mekanizmalar öngörülmeli ve olası bir muhalefet, birey açısından ağır sonuçlara neden olmamalıdır; yani kişi, kendi sessizliğinin kabul olarak yorumlanmaması gerektiğini dile getirmekten alıkoymamalıdır.²⁴ Yükümlülüklerine şeklen ve

²² Locke, *Locke: Two Treatises of Government*, s. 347-348.

²³ Simmons, *Moral Principles and Political Obligations*, s. 80-81; Huemer, *The Problem of Political Authority: An Examination of the Right to Coerce and the Duty to Obey*, s. 25-27.

²⁴ Simmons, *Moral Principles and Political Obligations*, s. 81.

fiilen itiraz olanaklarına sınırlı erişimi olan bireyin sessizliğinin doğrudan rıza işareti olarak yorumlanması sağlıklı olmayacaktır; çünkü kişinin gönüllü rızasını, fiziki ve psikolojik baskı altındaki eylemsizliğinden ayırt etmenin bilinen bir yolu yoktur. Bununla birlikte her ne kadar teoride vatandaşlarının açık muhalefetlerini dikkate alan bir devletten söz edilebilmesi olanaklıysa da günümüze dek dünya üzerinde açık muhalefet üzerine kendi politik egemenliğini gözden geçirmeye istekli bir devlete rastlanmamıştır.

Son olarak muhalefet ya da itirazın ötesinde, birey çeşitli nedenlerle sözleşmeye taraf olmamayı da tercih edebilir. Bireyin sözleşmeye dönük sessizliğinin, rıza olarak yorumlanabilmesi için, kendisine ilgili sözleşmeyi sonlandırmak için belirli olanakların tanınmış olması ve bireyin söz konusu olanaklara başvurmayı tercih etmediğinin kesin olarak anlaşılması gerekir. Ancak modern devletlerin hiçbiri, bireylerin fesih özelindeki iradelerini önemseyen bir vizyonu temsil etmez. Örneğin günümüze dek kendisine sunulan sağlık hizmetleri karşılığında devlete vergi ödemeyi örtük olarak kabul ettiği bilinen bireyin, bu hizmetlerden artık memnun olmadığını fark ettiğinde rızasını geri çekme gibi bir şansı olmayacaktır - kişi sözleşmeden bütünüyle ayrılarak başka bir ülkeye taşınsa dahi başka bir devlete tabi olacaktır. Bu bağlamda, bireyin politik yükümlülüklerine örtük olarak rıza gösterdiğinin söylenebilmesi için öngörülen dört şartın hiçbiri yerine getirilemediğinden, örtük sözleşme yaklaşımının politik otoriteyi gerekçelendiremediği görülür.

Sosyal sözleşme teorisinin günümüzdeki en popüler versiyonu olan varsayımsal sözleşme ise insanlar arasındaki olası anlaşmaların içeriğinin tahmin edilmesine dayanır. Çeşitli yorumlarından bahsetmek olanaklıysa da genellikle çağdaş politik felsefenin merkezi figürlerinden Rawls'un görüşleri etrafında yapılandırılan teori insanların tümüyle özgür, fırsatlar bağlamında eşit ve adil durumda olduğunda bireylerin tamamına yakınının sosyal sözleşmeyi onaylayacağını varsayar. Dolayısıyla bireyler gerçekten bir çeşit sözleşmeye imza atmışçasına davranmalı ve adil kurallara işlerlik kazandırması beklenen kurumu temsil eden devletin otoritesini tanımalıdırlar. Buna göre ancak toplumun her üyesinin çabasıyla hayata geçirilebilecek faydaların söz konusu olduğu senaryoda, faydanın sağlanabilmesi adına tüm üyelerin özgürlüğünün bir miktar kısıtlanması makuldür. Bu zorunluluğu doğuran ise herhangi bir nedenle fedakarlıkta bulunmak istemeyen bireylerin, kuralların gereklerini yerine getirmemelerinin, diğer bireylerin çabalarıyla yaratılan üründen karşılıksız faydalanmaları şeklinde adil olmayan bir sonucu beraberinde getirmesidir.²⁵

²⁵ John Rawls, *A Theory of Justice: Revised Edition*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, s.122.

İlgili yaklaşım, sosyal sözleşme teorilerinin genel tezlerinin gerekçelendirilmesi için sıklıkla başvurulan 'adil oyun ilkesini' imler. Rawls'un, bireylerin kurumlar bünyesinde tanımlanan normlara uymasının hangi koşullar altında beklenebileceğine ilişkin fikir veren formülasyonuna göre, eğer kural makul ve adilse, büyük ölçüde genel yararı gözetiyorsa ve bireyler kuralı gönüllü olarak kabul etmekte ise her birey adil oyun ilkesi gereğince kuralın gereklerine uygun hareket etmek durumundadır.²⁶ Buna göre, tabi olacağı kurallardan haberdar olan ve kurala uymanın fayda-maliyet eğrisi lehine gelişen, başka bir deyişle kuralı gözetmek için geçerli nedenlere sahip olan bireyin, kurala uyması artık onun bir yükümlülüğüdür. Yani teori özünde gerçek anlamıyla bir kabul edimini talep etmekten ziyade, kabulü gündemde olan yükümlülüğün 'kabul edilebilir olup olmadığının' saptanmasını amaç edinir. Başka bir deyişle bireylerin iradeleriyle sergiledikleri istemli, somut hal ve hareketler değil, söz konusu yükümlülüklerin ne kadar adil veya makul olduğu referans alınmaktadır.

Varsayımsal sözleşme teorisyenlerinin burada ayırdına varamadıkları temel nokta, bireyin gerçekleştireceği edimin kendisi açısından makul gözükmesi ya da bunun için birçok nedene sahip olmasının, ilgili edimi gerçekleştirmek zorunda olması anlamına gelmediğidir. Örneğin oldukça varlıklı olan A, onlarca evinin tadilat masrafını ödemenin külfetli olduğu kanısına varır ve bir depremde evsiz kalmış olan B'ye evini ücretsiz olarak devretmeyi teklif eder. Bu, B için bulunmaz bir fırsattır; teklifi kabul etmek için birçok nedeni vardır. Ayrıca sözleşme sonunda A bir evinin külfetinden, B ise evsiz kalmaktan kurtulacağından teklif iki taraf için de adildir. Fakat hemen herkes B'nin herhangi bir nedenle teklifi kabul etmemeyi seçtiği senaryoda A'nın silahını çekip B'yi sözleşmeyi imzalamaya zorlama hakkı bulunmadığını kabul eder; çünkü insanlar daima rasyonel olanı talep etmek ya da bu doğrultuda davranmak zorunda değildir. Yani adil sonuçları beraberinde getirmesi tek başına bir eylemi dayatılabilir kılmaz. Ayrıca kuralın adil ve makul olduğunu söylemek kişiye kuralın uygulayıcısı hakkında doğrudan fikir vermeyecektir; gelinen noktada politik otorite nosyonu yine gerekçelendirilmiş değildir.

Devletin moral meşruiyeti probleminin çözüme kavuşturulmasında belki de en çok güvenilen teori bu denli ihtilafli argümanlara sahipken, devlet ile bireyler arasında moral açıdan bir asimetri varsaymak için görünürde hiçbir neden yoktur. Dolayısıyla devlete moral bağımsızlık ya da ayrıcalık sağladığı iddia edilen politik otorite nosyonunun, özünde bir yanılısamadan fazlası olmadığını kabul etmek gerekir. Devletlere moral bağımsızlık/ayrıcalık atfedilmemesi ise

²⁶ Justin Tosi, "Rethinking the Principle of Fair Play", *Pacific Philosophical Quarterly* 99 (2018), s.614.

devletlerin de tıpkı bireyler gibi etik sorumlulukları olduğunu gösterir. Ancak halihazırda dünya üzerinde varlık gösteren devletler, bireyler tarafından gerçekleştirildiğinde sezgisel olarak yanlışlığını saptadığımız eylemlerde bulunmaya devam etmektedir. Bu bağlamda liberteryen şüphenin yerindeliği ortadadır.

Özel Mülkiyet ve Serbest Piyasa

Mülkiyet nosyonu, bireyin herhangi bir taşınır ya da taşınmaz somut mal üzerinde kullanma, yararlanma ve tasarrufta bulunma yetkilerine sahip olmasını sağlayan hakları ifade eder.²⁷ Bir eşya üzerinde mülkiyet hakkını tesis etmiş kimse, sözü edilen eşyaya ilişkin, semerelerden yararlanma, devretme, satışa çıkarma, tüketme, yok etme gibi birçok edimi gerçekleştirme yetkisini elinde bulunduran kimsedir; bu yönüyle mülkiyet hakkının *dışlayıcı* bir hak olduğu söylenebilir. Yani eşya üzerinde mevzubahis yetkilerin edinilmesi, malik haricindeki özel ya da tüzel tüm kişilerin, sahibi olunan eşya üzerinde hak iddia etmekten men edilmesi anlamına gelecektir.

Mülkiyet nosyonunun tartışılması gerekliliği iki temel nedene bağlanabilir; ilk neden dünya üzerinde bulunan fiziki malların en azından bir bölümünün halihazırda herkesin istediği ölçüde kullanamayacağı kadar kıt durumda olmasıdır.²⁸ İnsanların kişisel tercih ve psikolojik eğilimleri ile ilişkilendirilen ikinci neden ise farklı insanların, dünya üzerindeki spesifik nesnelere ilgili birbirleriyle çelişen istekleri bulunmasıdır. Sözü edilen iki neden, dünyada insanların topluluklar halinde var olduğu her ortamda, bireylerin kaynakları ne şekilde kullanacağını düzenleyen normların ortaya çıkması için yeterli olmuştur. İlgili nosyonun tercih edilirliliğini artıran bir başka neden ise kaynakların paylaşımı sorunundan bahsedildiğinde akla getirilebilecek diğer olası çözümlerin uygulanabilirlik ve moral meşruiyet özelinde karşılaştıkları problemlerdir. Örneğin kimin hangi malı ne şekilde kullanacağına karar vermenin en basit ve ilkel yolu, fiziksel zorlama edimine bağlı olarak güçlü olanın sözü edilen malın sahibi ilan edilmesidir; ancak bu yöntem açıkça karşısezgiseldir. Dünya üzerinde yaşamını sürdüren bireylerin, kullanmak istedikleri her somut kaynak için, kendileri haricindeki tüm insanların rıza ya da onayını alması şeklinde açıklanabilecek diğer çözüm ise daha barışçıl olmakla birlikte uygulanabilirlik konusunda sınıfta kalır.

²⁷ Bu bölümdeki mülkiyete ilişkin değerlendirmeler, soyut yaratımları konu edinen telif, patent, ticari marka gibi *fikri mülkiyet* haklarını kapsamamaktadır.

²⁸ David Friedman, *The Machinery of Freedom: Guide to a Radical Capitalism*. La Salle: Open Court Publishing Company, 1995, s.4.

Dolayısıyla malların nasıl kullanılacağına ilişkin kararları verecek olan belirli araçlara atanması anlamına gelen mülkiyet yönteminin belirtilen probleme ilişkin alternatifsizliği göze çarpmaktadır.

İnsanlığın günümüzde mülkiyet çözümünü içselleştirdiğini varsayarsak, artık ekopolitik teorilerin farklı görüşlerini doğuran tartışmalar malların atanacağı aracının kimliği üzerine yoğunlaşmıştır; bu noktada iki ana görüş belirginlik kazanır. İlk görüş genellikle sosyalist ekonomi teorisinin tezleri üzerinde yükselir ve kamu ya da devlet mülkiyeti görüşü olarak bilinir. Buna göre üretim araçları ve tüm somut kaynak ya da mülkler, devlet ya da kolektif işçi örgütleri bünyesinde toplanmalı, bireyler ise kolektif iradenin vereceği kararlardan bağımsız mülk edinme yetkisine sahip olmamalıdır. Devletlerin mülkler üzerindeki egemenlik iddialarını bütünüyle, bireyler için sezgisel olarak yanlış bulunan *fiziksel zorlama* edimine dayandırdığı ve daha önce belirtildiği üzere devlet ve devlet-benzeri kolektif yapıların bireyler ile aynı etik standartlar ile bağlı bulunduğu düşünülürse mülkiyetin devlet elinde toplanmasının geçerli bir neden bulunmadıkça sezgisel olarak yanlış olduğu görülür.

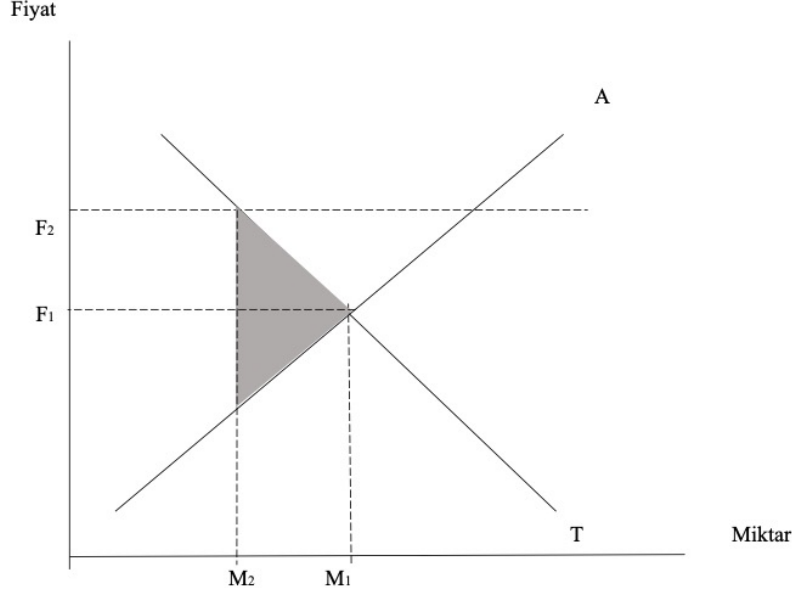
Kaynakların kullanım, yararlanım ve tasarruf haklarının bireylere bırakılmasını öngören özel mülkiyet görüşü ise liberteryen politik teorinin ana temalarından biridir. İlgili görüş, mülk edinimi özelinde hiçbir piyasa aktörüne spesifik ayrıcalık tanımaması bakımından moral denklik tezi ile uyum gösterir. İşte bir düşünce deneyi: X kişisi, herhangi bir devletin egemen durumda bulunmadığı topraklar üzerinde tamamen kendisinin inşa ettiği kulübesinde tek başına yaşamını sürdüren, toplumdan ve diğer her türlü güç odağından kendini soyutlamış bir keşiştir. Dünyada devletlerin hüküm sürdüğü topraklarda yaşayan Y, merakı üzerine birkaç haftalığına X'in yaşadığı bölgeye taşınmaya karar verir; itiraz ve engelleme girişimlerine aldırmaksızın zorla X'in kulübesine taşınır.²⁹ Sözü edilen senaryoda Y'nin davranışının yanlış olduğu hemen herkesçe kabul edilecektir; bunun kaynağı ise her bireyde devlet nosyonundan bağımsız olarak var olan mülkiyete ilişkin sezgilerimizdir. O halde bireylerin özel mülk edinimini reddeden görüşlerin genelinin karşısezgisel nitelik taşıdığı söylenebilir. Bu argüman, mülkiyet hakkının kazanılması için referans alınması gereken edimler, mülkiyet hakkının kullanım şekli ve sınırları vb. soruları yanıtlamaya elverişli olmasa da özel mülkiyet görüşünün normal şartlar altında alternatiflerine tercih edilirliliğini göstermeye yetecektir.

²⁹ Michael Huemer, "Is Wealth Redistribution a Rights Violation?", içinde *The Routledge Handbook of Libertarianism*, editörler Jason Brennan, David Schmidtz ve Bas van der Vossen, New York & London: Routledge, 2017, s.267.

Her insanda temel bir mülkiyet sezgisinin bulunmasından ötürü bireylerin mülk ediniminin meşru olduğu tespiti, mülklerin bireyler arasında dağılımı konusunda yeni bir tartışmayı beraberinde getirmektedir. Bu noktada eşitlik nosyonunun içsel bir değere sahip olduğu fikrinden hareketle, insanlığın ürettiği zenginliklerin tüm bireylerin eşit oranda erişebileceği bir pozisyonda konumlandırılması gerektiği görüşünü imleyen *eşitlikçilik* ile eşitliğe moral statü atfetmeyen liberteryen perspektif arasında tercihte bulunulması gündeme gelir. Eşitlikçiler, eşitlik ve adalet nosyonları arasında yakın bir ilişki öngörme riskini alırlar. Buna göre eşitlikçilik, adalet idealine ulaşılmasının yeryüzünde insanlığın gelişimine katkıda bulunacak her türlü öge -gelir, fırsat, zenginlik, kaynak vb.- özelinde insanlar arasında eşitliğin tesisi ile olanaklı kılınacağı görüşüdür.³⁰ Başka bir deyişle insanlar arası eşitliğin sağlanması edimini moral görev haline getiren, insanlığın adalet kaygısıdır. Bu durum ortalama bir eşitlikçinin işlerliğini bireylerin vergilendirilmesine borçlu olan sosyal refah programları ile temsil edilen dağıtıcı adalet uygulamalarını destekleme eğilim ve motivasyonunu açıklamaktadır. Liberteryenler ise bireyler arasında serbest ticaret ve değiş-tokuş edimleri aracılığıyla sürdürülen piyasalara müdahaleyi, çürütücü etmenlerin yokluğunda, moral açıdan problemli bulur. Piyasaların serbestliği şu üç nedenle eşitlikçi kaygılarla başvurulmuş müdahaleci politikalara tercih edilmelidir:

1. Ekonomik müdahalecilik zorlayıcıdır.
2. Eşitlikçiler, ekonomik alandaki eşitlik ideallerini, moral düzlemde sürdürülemez.
3. Dar gelir grubunun yaşam standartlarının iyileştirilmesi, devletin dağıtıcı adalet uygulamalarını gerektirmez.

³⁰ Jan Narveson, *Respecting People in Theory and Practice: Essays on Moral and Political Philosophy*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2002, s.49.



Şekil 3

Piyasalara devlet müdahalesinin sağduyusal etik sezgilerle karşıtlığını ifade eden ilk önermeyi bir grafik³¹ üzerinden açıklayalım. Yukarıdaki fiyat-miktar grafiğinde *Harberger*³² üçgeni ya da *dara kaybı* olarak adlandırılan taralı bölge devletin tavan ve taban fiyat, vergi, tarife veya kota uygulamaları aracılığıyla piyasalara müdahalesi sonucunda ortaya çıkan kayıp üretici ve tüketici fazlasını gösterir. Yani, taralı alan, eğer devlet müdahalesi olmasaydı insanların hayatlarının daha iyi olması beklenen durumları temsil etmektedir. Daha da önemlisi, ilgili uygulamaların gerçekleştirilmesi sürecinde bireylerin onayına başvurulmamakta, bireylerin hayatlarına *cebren* müdahale edilmektedir. Bu bağlamda ilk önermenin ifade ettiği üzere devletin müdahaleci politikalarının, zorlayıcı dayatma ediminin normal şartlarda yanlış olduğu sezgisiyle bağdaşmadığı görülmektedir.

İkinci önermeye göre eşitlikçi fikirler, benimsedikleri ideallere ilişkin samimiyet ve istikrar problemleri yaşar. Çünkü dağıtıcı adalet uygulamalarından söz etmek her şeyden önce dağıtımı gerçekleştirecek özel bir yetkiyle donatılmış

³¹ Grafiğin orijinali için: Dan Moller, *Governing Least: A New England Libertarianism*, New York: Oxford University Press, 2019, s.125.

³² Piyasalara müdahalelerin yarattığı refah kaybını gösteren ilgili üçgenin ekonomi literatürüne Arnold Harberger'in 1954 tarihli "Monopoly and Resource Allocation" başlıklı makalesi ile girdiği kabul edilmektedir.

dağıtıcı özneye referans vermeyi gerektirecektir. Fakat, ekonomik açıdan dezavantajlı kimselere yardım etme amacını taşısa dahi, yeniden-dağıtıma yönelik bir eylemde bulunan birey, çok özel koşullar dışında 'hırsız' veya 'yağmacı' olarak damgalanacaktır. Devletin yeniden-dağıtıma yetkili olduğunu iddia etmek ise bireyler için söz konusu olmayan bir ayrıcalığı devletlere tanımak, yani devlet ve birey arasında moral eşitsizlik öngörmektir. Bu durumda eşitlikçilik, ekonomik düzlemde eşitliği, moral ve politik normlar özelinde eşitsizliği onaylayan tutarsız bir teori olarak karşımıza çıkar.

Öte yandan sezgiler eşitlikçi görüşü desteklemek için de kullanılabilir; buna göre zorlama ve zarar verme edimleri kötü olmakla birlikte, insanlara yardım etmenin iyi olması gibi etik sezgiler de bulunmaktadır. İlgili itiraza verilebilecek üç efektif yanıt bulunmaktadır. Birincisi, insanlar sezgisel olarak gerçekten de yardımsever olmalıdır; fakat, çürütücü etmenlerin yokluğunda, başkalarına zarar vermekten kaçınmak, onlara pozitif bir yardımda bulunmaktan daha önceliklidir. Dolayısıyla burada liberteryen çizgiyi işaret eden etik sezgiler daha az tartışmalıdır. İkincisi, sözü edilen durumun aksinin doğru kabul edildiği senaryoda dahi bireyin etrafındaki ekonomik açıdan görece dezavantajlı kimselere yardımı, her zaman eşitlik arzu ve çabasının ürünü olmayıp, zorunlu olarak ekonomik pozisyonların eşitlenmesi sonucunu doğurmayacağından, yardım ediminin eşitlik nosyonu ile illiyet bağı kurulabilmiş değildir. Son olarak Moller'in vurguladığı üzere eşitlikçiler, liberteryen itirazın global yoksulluğun azaltılmasına değil, bunun zorlayıcı metotlarla gerçekleştirilmesine yöneldiği olgusunu kavramakta zorluk çekmektedir.³³ Eğer yardım edimine öncülük edecek özne olarak devlet veya devlet-benzeri yapılar değil, zorlayıcı dayatma yerine gönüllülük esasına dayalı olarak faaliyet gösteren bir odak önerilseydi bu, çoğu liberteryenin destekleyeceği yardım girişimlerinden farksız olurdu. Geline nokta iddialarımızın tekrar tartışmaya açılması için yeni gerekçeler ortaya konulmadıkça ekonomik müdahaleciliğin yanlış olduğu kabul edilmelidir.

Sonuç

Bu makale, son yıllarda deontolojik ve sonuçsalcı liberteryen teorilere destek ve alternatif olarak ortaya çıkan sağduyusal etik sezgiler temelli liberteryenizmi, politik otorite şüpheciliği, özel mülkiyet ve serbest piyasa başlıkları üzerinden tanıtp desteklemeye çalışmıştır. Sözü edilen yeni liberteryen bakış açısı, geleneksel radikal bireyci perspektiflerin aksine,

³³ Moller, *Governing Least: A New England Libertarianism*, s. 28.

liberteryen argümanların insanların günlük hayatında fiilen referans aldığı moral standartlardan türetilebileceği fikrine dayanır; yani liberteryenizm, savlarının niteliği açısından radikalliğini korumakla birlikte sanılanın aksine marjinal argümanlara başvurulmaksızın da temellendirilebilir. Fakat makalede liberteryenizmin mükemmel ve kusursuz bir teori olarak sunulmadığı özellikle vurgulanmalıdır. Burada sadece, mutlak normatif ilkelere bağlılık ile salt sonuçlara endekslik arasında denge gözetilerek, liberteryen politik teorisinin yaygın olarak paylaşılan sezgiler ile rakip yaklaşımlara kıyasla daha uyumlu olduğu savunulmuştur.

Bireylerin devlete karşı politik yükümlülüklerinin bulunduğu fikrinin dayanaksızlığı, kişisel mülk edinimi ve piyasaların serbestliğinin savunulması, makalede bir toplum modeli olarak anarko-kapitalizmin önerildiği izlenimini yaratsa da bunun için öncelikle devletsiz toplumda özellikle güvenlik ve hukuk hizmetlerinin işleyişine ilişkin disiplinlerarası incelemelerde bulunmak gerekecektir. (Yani etik sezgilerin referans alınmasından fazlasına ihtiyaç duyulacaktır.) Daha hacimli bir çalışmayı gerektirdiğinden, makale liberteryenizmin ana temalarıyla sınırlı tutulmuştur. Kapsayıcı bir savunu ortaya konulması adına, kontrolsüz göç, izolasyonist dış politika, silah hakları vb. liberteryen temaların, sağduyusal etik sezgiler ile uyumunun incelenmesi faydalı olacaktır.³⁴

³⁴ Bu liberteryen temalara ilişkin bazı düşünce deneyleri için bkz. Michael Huemer, "Ethical Intuitionism" içinde *Arguments For Liberty*, editörler A.R. Powell ve G. Babcock, Washington D.C.: Cato Institute, s. 270-272.

KAYNAKÇA

- Bealer, George, "A Theory of the a Priori", *Philosophical Perspectives*, 13 (1999): 29-55.
- Clarke, Stanley G., "Anti Theory in Ethics", *American Philosophical Quarterly* 24, no. 3 (1987): 237-244.
- Cuneo, Terence, "Moral Realism", içinde *The Continuum Companion to Ethics*, ed. Christian Miller, 3-28, New York: Continuum, 2011.
- Friedman, David, *The Machinery of Freedom: Guide to a Radical Capitalism*. La Salle: Open Court Publishing Company, 1995.
- Harberger, Arnold C. "Monopoly and Resource Allocation." *The American Economic Review* 44, no. 2 (1954): 77-87.
- Huemer, Michael, *Ethical Intuitionism*, New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Huemer, Michael, "Compassionate Phenomenal Conservatism", *Philosophy and Phenomenological Research*, 74/1 (2007): 30-55.
- Huemer, Michael, "Revisionary Intuitionism", *Social Philosophy & Policy*, 25/1 (2008): 368-392.
- Huemer, Michael, *The Problem of Political Authority: An Examination of the Right to Coerce and the Duty to Obey*, New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Huemer, Michael, "Ethical Intuitionism", içinde *Arguments For Liberty*, ed. A.R. Powell, G. Babcock, s. 259-300, Washington D.C.: Cato Institute, 2016.
- Huemer, Michael, "Is Wealth Redistribution a Rights Violation?", içinde *The Routledge Handbook of Libertarianism*. ed. Jason Brennan, David Schmidtz, Bas van der Vossen, 259-271, New York & London: Routledge, 2017.
- Kant, Immanuel, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, çeviren & ed. M. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Layman, Daniel, "Two Concepts of Consent in Locke's Political Theory", *Etica & Politica*, 18/2 (2016): 111-132.
- Locke, John, *Locke: Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Maslow, Abraham, *The Psychology of Science: A Reconnaissance*. Chapel Hill, NC: Maurice Bassett Publishing, 2002.

SAĞDUYUSAL ETİK SEZGİLER TEMELİNDE LİBERTERYENİZM: BİR SAVUNMA
LIBERTARIANISM BASED ON COMMON-SENSE ETHICAL INTUITIONS: A DEFENSE
Utku ATAŞ

Moller, Dan, *Governing Least: A New England Libertarianism*. New York: Oxford University Press, 2019.

Narveson, Jan, *Respecting People in Theory and Practice: Essays on Moral and Political Philosophy*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2002.

Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books, 1974.

Rawls, John, *A Theory of Justice: Revised Edition*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

Simmons, A. John, *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

Tosi, Justin, "Rethinking the Principle of Fair Play", *Pacific Philosophical Quarterly* 99 (2018): 612-631.

von Mises, Ludwig, *Liberalism: The Classical Tradition*, Indianapolis: Liberty Fund, 2005.

İnternet Kaynakları

Dancy, Jonathan, "Moral Particularism" *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), ed. Edward N. Zalta, (Erişim 4 Eylül 2022), <https://plato.stanford.edu/entries/moral-particularism/>.

van der Vossen, Bas, "Libertarianism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), ed. Edward N. Zalta, (Erişim 4 Eylül 2022), <https://plato.stanford.edu/entries/libertarianism/>.

ERICH FROMM'DA ORTAKYAŞAM: SADE (İZM) VE MASOCH(İZM)

Azercan KESER*

ÖZ

İnsanların bir aradalığının nedenleri, nasıl mümkün olduğu ve nasıl olması gerektiği sosyal bilimlerin temel konuları olarak karşımıza çıkar. Bazı düşünürler için bu bir aradalığı en iyi haliyle sağlamanın yolu yasalar ve sözleşmelerdir. Bazıları için bu bir aradalığın kaynağı aynı türe ait olmanın getirdiği duygudaşlık, empati ve ortak değerler olarak tanımlanır. Teist yaklaşımlarda ise (bu neden) tüm insanlığın Tanrının yaratımı olduğu görüşüyle temellendirilir. Erich Fromm'un ortakyaşam (symbiosis) olarak adlandırdığı bu bir aradalığın kaynağı insanın varoluşsal çelişkinin neden olduğu yalnızlık duygulanımıdır. Fromm için yaşama atılan insanın yalnızlık duygulanımı sonucu geliştirdiği boyun eğmenin türleri sadizm ve mazoşizm olarak karşımıza çıkar. Bu boyun eğme türlerinin birbirine ihtiyaç duyması ve bu ihtiyaca paralel birbirini geliştirerek süregelen etkileşimi ortakyaşamı mümkün kılmaktadır. İnsanın dünyaya atılmasıyla karşılaştığı güçler karşısında geliştirdiği bahsi geçen etkileşimin tarafları bilinçsizce birbirine bağımlılık geliştirmektedir. Bu bağımlılık ise Fromm'a göre kendi ideal bir aradalığını türettiği, kendi bir aradalığından önce süregelen olumsuz ortak yaşamın kaynağını oluşturmaktadır. Bu çalışmada Fromm'un -özelinde ikili ilişkilerde- ortak yaşamın kaynağı olarak konumlandığı sadizm ve mazoşizm olgularını inceleyip bir aradalığın bugüne kadar nasıl gerçekleştiğini irdelerdikten sonra nasıl olması gerektiğini tartışmaya açmayı hedeflemekteyiz. Bu hedefe paralel olarak öncelikle Sade ve Masoch eserleri üzerinden inceleyeceğimiz ardından tanımlayacağımız ve nihayetinde Fromm'un bu iki olguyu olumsuzlamasından dolayı bu iki olgunun yerine sunduğu ideal bir aradalık aktarılarak günümüz ile ilişkilendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Ortakyaşam(symbiosis), Sadizm, Mazoşizm, Varoluşçuluk, Psikanaliz

SYMBIOSIS IN ERICH FROMM: SADE (ISM) AND MASOCH(ISM)

ABSTRACT

The reason for the coexistence of people, how it is possible and how it should be, appear as one of the main subjects of social sciences. For some thinkers, the best way to achieve this unity is through laws and contracts. For some, the source of this togetherness is defined as the sympathy, empathy and shared values deriving from belonging to the same species. In theist approaches, on the other hand, it is based on the view that all humanity is creation of God. According to Fromm, the source of the togetherness, which he calls the common life (symbiosis), is the feeling of loneliness caused by the existential contradiction of man. According to Fromm, sadism and masochism are types of submission developed by a person tossed into life as a result of the feeling of loneliness. These two phenomena need each other and develop each other in parallel with this need and this ongoing interaction makes symbiosis possible. The parties of the mentioned interaction, which man develops against the forces he encounters when he is thrown into the world, unconsciously develops interdependence. According to Fromm, this dependency is the source of the negative symbiosis deriving its ideal togetherness and continuing before its own togetherness. In this study, we aim to discuss how it should be after examining the facts of sadism and masochism, which Fromm has positioned as the source of common life, especially in bilateral relations, and how the togetherness takes place. Parallel to this goal, we will first examine Sade and Masoch's works, then define them, and finally, due to Fromm's negation of these two phenomena, the ideal togetherness, which he offers instead of the two, will be associated with today.

Keywords: Symbiote, Sadism, Masochism, Existentialism, Psychoanalysis

*Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe. Konya / Türkiye. Email: azercankeser@hotmail.com. ORCID: 0000-0001-9296-8542

Makalenin geliş tarihi: 05.01.2023
Makalenin kabul tarihi: 20.03.2023

Submission Date: 5 January 2023
Approval Date: 20 March 2023

1. Giriş

“Ya çekiç olmalısın ya örs”
-Goethe-

Frankfurt Okulu üyelerinden psikanaliz üzerine uzmanlaşan ve varoluşçu psikanalitik bir yaklaşım geliştiren Fromm için insan, cennetten atılan, doğadan kopan ve dünyaya fırlatılan tek varlıktır. Diğer canlılar doğar doğmaz yaşamdaki yerini, görevini ve yeteneklerinin farkındalığıyla yaşama başlar. Ancak insan diğer canlılardan akıl sahibi olmasıyla, doğuştan getirdiği kodlara sahip olmayışıyla ayrılır. “Fromm, insanı bir yanıla doğaya bağlı olduğu zamanlardan kalan kalıntılarla(içgüdüler), diğer yanıla da doğadan kopuşuyla başlayan varoluşsal serüveninde şekillenen bir varlık olarak betimlemektedir.¹ Bu tanımlamaya paralel olarak insanın tüm yapıp etmelerini doğaya bağlı olduğu zamanlardan kalan kalıntılarla-içgüdülerle- doğadan koptuktan sonra şekillenen varoluşsal çelişkisi belirlemektedir. İnsanın doğayla bir olduğu zamandan kalan kalıntıların temelinde beslenme, üreme, hayatta kalma vb. olgular bulunurken varoluşsal çelişkinin temelinde ise yaşama fırlatılan insanın yalnızlık ve özgürlük ikilemi bulunmaktadır.

Varoluşsal çelişki olarak adlandırdığımız ve insanın yaşamını şekillendiren durumla aktarılmak istenen, cennetten koparılıp atılan güçsüz ve diğer canlılardan farklı oluşuyla geliştirilen yalnızlığa bulanmış insanın bu cezaya mahkum edilmesinin nedeninin itaatsizliği -özgürleşmesi- olmasıdır. Fromm'un hümaniter bireyci yaklaşımıyla öncelediği biriciklik için gerekli olan temel koşul, bireyin özgürce kararlar vererek varoluşunu şekillendirebilmesi gerekliliğidir. Ancak yine Fromm, itaatsizliği nedeniyle cezalandırılan ve yalnızlık duygusu geliştiren bireyin bu yalnızlık duygusundan kurtulamazsa cıldıracağını belirtir.²

Kısaca birey cennetten, doğayla bir olduğu bütünden, diğer canlılarla uyumundan koparılıp atıldıktan sonra yalnızlığa hapsolür ve bu cezanın nedeni bireyin itaat etmeyişidir. Dolayısıyla birey, daha fazla yalnızlığa batmamak için özgürlüğünden vazgeçip itaat etmeye yönelir. Ancak bireyin, bireyliğinden söz edilebilmesi ve en iyi haline ulaşabilmesi için özgürce eylemesi, karar vermesi gerekir. Fromm'un Adem ve Havva mitinden yola çıkarak ulaştığı bu bahsi geçen varoluşsal çelişki onun felsefi psikanalitik kuramında insanın temel problemi olarak karşımıza çıkar. Fromm diğer eserlerinde bu çelişkinin neden olduğu

¹Keser, Azercan, “Erich Fromm'da Din, Toplumsallık ve Sanata Yönelimin Kaynağı Olarak “Yalnızlık”, Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2022, 11.

² Erich Fromm, Sevme *Sanatı*, 10. Baskı, (Y. Salman, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları, 1995, 17.

kaotik yaşamın nasıl düzene, insanların kendilerini özgürce var edebileceği bir ortama dönüştürülebileceğinin olanaklarını incelemeyi ve bu amaca yönelik hem bireysel hem de toplumsal yönetim biçimleri, ilişki türleri tasarlamayı hedeflemektedir.

Bu çalışmamızda Fromm'un hedeflediği özgürlük ve özgürlüğe alan açacak olanakların sağlanamadığı, özellikle bireysel olarak yalnızlığıyla uzlaşamayan, bu yalnızlığa neden olan özgürlüğünden kaçan insanın yöneldiği iki mekanizma üzerinde yoğunlaşacağız. Bu mekanizmalar dünyaya atılan insanın ayrı ve öteki olduğunun bilincine varması, yaşamdaki güçler karşısında geliştirdiği yalnızlık duygusundan kurtulmak amacıyla bu güçlere boyun eğmesi ya da bu güçlere sahip olmayı hedeflediği mazoşizm ve sadizm olgularıdır. İki olgu da karşısında bireyin yalnızlaştığı, korktuğu, huzursuz hissettiği güçlerin yerine geçmeyi hedeflemektedir.³

Fromm için insanın diğer insanlarla, toplumla, Tanrıyla ilişkisini şekillendiren ve mümkün kılan sadizm ve mazoşizm olguları, ortakyaşam(symbiosis) olarak adlandırdığı bir aradallığın yıllarca nasıl şekillendiğinin ve mümkünlüğünün kaynağı olarak belirlenmiştir. Ancak Fromm'a göre nihayetinde bireyin yaşama, ötekiyle bir aradallığı, yalnızlığına rağmen ötekine ve yaşama dahil olması olumlansa da bu bir aradallığın nasıllığı önem teşkil etmektedir. Ortakyaşam biyoloji, botanik ya da zooloji gibi disiplinlerde alışıldık anlamıyla yaşamak için birbirine gereksinen, birlikte büyüyen ve varlığını sürdüren canlıların bir aradallığına vurgu yaparken, Fromm kavramın bu olumlu anlamlarına rağmen öznesi insan olunca bu olguya kuşkuyla yaklaşır. Bu kuşkuya neden olan şey ise doğayla uyumundan kopan, bireyliğini, aklını geliştirerek diğer canlılardan farklılaşan insanın yeni bir bir aradallık geliştirmesi gerektiği düşüncesidir.

Kısaca Fromm için kişinin karşılaştığı güç karşısında boyun eğerek onun bir parçası olmaya çalışması (mazoşizm) ya da kişinin kendisini bir başkasının mutlak efendisi haline getirme çabası (sadizm) nihayetinde kişinin yalnızlığından kaçarak başkasıyla bir aradallığı sağlamaktır. Fromm psikolojik açıdan ele aldığı ortak yaşamı; "bir bireysel benliğin bir başka benlikle (ya da kendi benliği dışında herhangi başka bir güçle) her biri kendi benliğinin bütünselliğini yitirecek ve birbirine tümüyle bağımlı hale gelecek şekilde birleşmesi" anlamında kullanmaktadır.⁴ Ancak Fromm bu bir aradallığın tehlikeli, bireyleşmeye engel teşkil eden sonuçlara ulaştırdığı iddiası nedeniyle sadizm ve

³ Erich Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, 3.Baskı, (Ş. Yeğin, Çev.) İstanbul: Say Yayınları, 2017, 163.

⁴ Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, 169.

mazoşizm olgularını olumsuzlamıştır. Bunun yerine hümaniter bireyci bir aradalık oluşması gerektiğini savunan ve bu bir aradalığın yollarını arayan Fromm sadizmin ve mazoşizmin tedavi edilmesi gereken olgular olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Bahsi geçen temel iddialardan yola çıkarak bu çalışmamızda Fromm'un sistemini merkeze alıp sadizm ve mazoşizm olgularına isimlerini veren Marquis de Sade ve Sacher Masoch'un eserlerinden yola çıkarak bu iki ismi çözümlmeyi hedeflemekteyiz. Sade eserlerinde işkenceye varan cinsel ve duygusal ilişkileri, tanrıya karşı yaklaşım ve söylemleri ve nihayetinde Sade(izm) olarak sadizme ismini vermesiyle Fromm'un yaklaşımının kaynağını teşkil etmeye en uygun örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine aynı nedenlerle Masoch eserleriyle, ismini verdiği Masoch (izm) -mazoşizm- olgusunun irdelenmesi adına en uygun örnektir. Bu bilgilere paralel olarak öncelikle Fromm'a ve Fromm'un ortakyaşam görüşüne, sonrasında Masoch ve Sade'in eserlerinin incelenmesine ve nihayetinde Fromm'un bu iki isim üzerinden eleştirileri ve çözüm yollarına değinebiliriz.

2. Erich Fromm ve Fromm'cu Ortakyaşam

Fromm, 23 Mart 1900'de Frankfurt am Main'da Yahudi bir şarap tüccarı ailenin çocuklarından biri olarak dünyaya gelmiştir. Hem psikolog hem sosyolog hem de düşünür olarak anılan Fromm tüm bu betimlemeler için gerekli eğitimleri almasının yanı sıra hukuk alanında da eğitim almıştır. Tüm bu eğitim süreci içinde birçok bilimsel faaliyette ve toplulukta rol almasına rağmen genellikle onu "Frankfurt Okulu" ekolü içinde ele almaktayız. Frankfurt okulu, Almanya'da 1923 yılında kurulan ve sosyoloji, siyaset bilimi, psikanaliz, tarih, sanat, felsefe, müzikoloji gibi farklı disiplinlerden insanları bir araya getiren Toplumsal Araştırma Enstitüsü'nün bir düşünce akımı olarak karşımıza çıkar. Fromm bu interdisipliner yapıdaki ekolün psikanaliz üzerinde uzmanlaşan tek üyesidir.

Fromm'un psikanalitik yaklaşımında yoğun bir Freud etkisi söz konusudur, ancak sonrasında Freud'un rasyonalizmini ve özelinde insanla toplum arasındaki etkileşime dair görüşlerini eleştirerek kendi varoluşçu psikanalitik kuramını oluşturur. Çalışmamız adına önem teşkil eden, Fromm'un Freud'dan farklılık gösterdiği bir diğer unsur ölümseverlik ve yaşamseverlik üzerine yaklaşımıdır.⁵ Fakat Freud'un çizgisinden ayrılması Frankfurt Ekolünün

⁵ Fromm, Freud'un aksine ölümseverliğin insanın değişmez, temel güdüsü olmadığı yaşamseverliğini geliştiremeyen bireyin ölümsever bir yapıya büründüğünü belirtir.

diğer üyeleri olan Horkheimer, Adorno, Loewenthal, ve Marcuse tarafından reddedilmiştir. Frankfurt üyelerinin Nazi olayları ile farklı ülkelere dağılması ve Fromm'un Freud'un düşüncesinden ayrılması gibi durumlar nedeniyle Fromm bu ekolden ayrılarak bireysel olarak çalışmalarına devam etmiştir.

Fromm bireyi ve bireyin yapıp etmelerini psikanaliz ile açıklarken toplumsal yapıyı ve ideal toplumun kaynağını Marx'ın siyaset felsefesiyle temellendirmeyi amaçlamıştır. Tıpkı Fromm gibi tüm Frankfurt Okulu üyelerinin topluma dair görüşlerinde etkili olan Marxist yaklaşım onların Neo- Marxistler olarak da anılmalarına neden olmuştur. Fromm için Freud ve Marx'ın düşüncesindeki en önemli ve ortak olan yönler, bir eleştirel tutuma sahip olmaları, insana dair olan her konuya yabancılaşmaması gerektiği vurgusu ve hakikate ulaşmakta engel olacak yanılsamaların farkına varmamızı sağlayarak bireyin özgürleşmesi önündeki engelleri gözler önüne sermeleridir.⁶ Freud ve Marx'ın düşüncesinde kişinin özgürleşip, bireyselleşebilmesinin önünde engel olan unsurlar nihayetinde benliğin dışında kalan güçler karşısında geliştirilen korkular ve kaygılardır. Freud bu korku ve kaygıların neden olduğu psikolojik rahatsızlıkların temelinde; kişinin arzularının toplumla, ötekiyle uyum sağlamaması, çatışması sonucu bastırılmasıyla gelişen duygu durum bozuklukları olduğunu temele almaktadır.⁷ Marx ise emeğine, üretimine, kendisine ve sonuç olarak doğasına yabancılaşan insanın sorunlarını ve çözüm yollarını yine toplumsal yapıyla ilişkilendirerek kendi ideal yönetimini ve toplumsal yapısını tasarlamıştır.⁸ Nihayetinde iki ismin de düşüncelerinde hiyerarşik bir güç tasavvuru, birey ve toplum ikiliği ve bunun sonucu ortaya çıkan sorunlar dile getirilmektedir. Dolayısıyla Fromm'un bu iki ismin yeniden yorumlanması ve eksik gördüğü yönlerinin yenilenmesiyle oluşturduğu yaklaşımının merkezinde de bu hiyerarşik güç ilişkilerinin neden olduğu problemler ön plana çıkmaktadır. Böylece Fromm bireyi, toplumu ve birey ve toplumun tüm yapıp etmelerini güce karşı konumlanışları üzerinden analiz etmektedir.

Fromm'un varoluşçu yaklaşımına Adem ve Havva anlatısından yola çıkarak başladığını belirttik. Bilindiği üzere bu anlatıda cennette huzur içinde yaşayan Adem ve Havva Tanrının tüm bahşettiği

Böylece Freud'un insanın doğasına dair olumsuz bakışını temsil eden ölümseverlik güdüsünün karşısına yaşamseverliği koyar ve insanın tüm yaşamını bu iki temel güdünün savaştığı bir savaş alanı olarak betimler.

⁶ Erich Fromm, *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*, 12. Baskı, (N. Arat, Çev.) İstanbul: Say Yayınları, 2019, 21-25.

⁷ Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, 4. Baskı, (Ali Babaoğlu, çev.) İstanbul: Metis Yayınları, 2019, 25.

⁸ Erich Fromm, *Marx'ın İnsan Anlayışı*, 5. Baskı, (Kaan H. Ökten, Çev.) İstanbul: Say Yayınları, 2022, 73-74.

güzelliklere karşılık sadece tek bir yasakla sınırlandırılmıştır. Bu yasak ise tüm insanlık tarihinin başlangıcına neden olan meşhur meyvedir. Adem ve Havva bu yasağı meyveden aldıkları ısırıkla birlikte çiğneyerek cennetten atılan insanlığın ilk itaatsizliğini, ilk günahını gerçekleştirmiştir. Semavi dinlerde meyveyi kimin ısırdığı, kimin bu yasağı çiğnemeye neden olduğu gibi konularda farklılık gösterse de karşılaştığımız bu anlatı, semavi dinlerde ve özelinde Hristiyanlıkta insanlığın ilk günahı olarak adlandırılır. Fromm için ise bu anlatı ilk özgürlük hareketi ya da insanlık tarihinden söz edebilmemizi sağlayan ilk bağımsızlık hareketi anlamına gelmektedir.⁹

Cennetten kovulan, atılan insan dünyaya gelmekle dış dünyanın güçleri, yaşamın bilinmezliği ve tek bilinen şey olarak ölüme karşı ne yapacağını bilemeyen bir "hilkat garibesine" dönüşür. Tüm bu güçler karşısında doğadan kopukluğuyla, farklılıklarıyla, güçsüzlüğüyle "yalnız" kalan insan için doğrudan akla gelen kurtuluş, bu yalnızlığa neden olan itaatsizliğinden vazgeçerek tekrardan cennete, kaygısız, huzurlu olduğu bahçeye dönmek olacaktır.¹⁰ Ancak Fromm'a göre;

"İnsan varlığının temelinde yatan gerçek, onun hayvanlar evreninden, içgüdüsel uyumlardan kurtulması- kopması da- doğayı aşmasıdır; doğanın bir parçasıdır insan, ama kopmuştur, dönemez artık ona; cennetten kovulmuştur bir kez- doğayla insanın bir olduğu ilk durumdan çıkmıştır. İnsanoğlu geri dönmeye çalışırsa alev saçan kılıçlarıyla melekler keser yolunu."¹¹

Böylece geri dönemeyen insanın varoluşsal serüveni başlamıştır. Kişi tüm bu güçler, bilinmezlikler ve tek bilinen şey olan ölüme rağmen yalnızlığıyla yaşamak zorundadır. İşte bahsi geçen varoluşun çelişkisi insanın yalnızlığına, güçsüzlüğüne ve kaygılanmasına neden olan özgürlüğe karşı "ambivalansa" neden olan bu travmadır.¹² Birey bu travmadan yalnızlığa rağmen özgürce eyleyip bireyleşerek, aklını geliştirerek, bir daha dönemeyeceği yitlik cennetin yerine yeni, insanca bir uyumla birlikte yaratacağı yeni "cennet" ile huzura erebilir. Fromm nihayetinde tüm eserlerinde ve kuramında bu yeni

⁹ Keser, "Erich Fromm'da Din, Toplumsallık ve Sanata Yönelimin Kaynağı olarak "Yalnızlık", 17.

¹⁰ Erich Fromm, *İtaatsizlik Üzerine*, 4. Baskı, (Nurdan Soysal, Çev.) İstanbul Say Yayınları, 2017, 9.

¹¹ Fromm, *Sevme Sanatı*, 16.

¹² Ambivalans bir kişiye, olguya ya da nesneye hem sevgi hem de nefret gibi zıt duyguların aynı anda geliştirilmesini ifade eden psikoloji kavramıdır.

uyumun gerçekleşmesine engel teşkil eden durumları analiz ederek bu yeni uyumun olanaklarını aramıştır.

Bir anlatıdan yola çıkarak bu denli ciddi iddialara ulaşmak sağlıklı bir zemin oluşturmadığı nedeniyle eleştirilebilir. Ancak Fromm için; “tıpkı rüyalar gibi mitler de zaman ve mekan içerisinde gelişen bir tarihçeye sahiptir. Uzun yıllar boyunca, sembolik bir dil kullanılarak, insanlığın dini ve felsefi görüşleri ile ruhun geçirdiği tecrübeleri bizlere aktarmışlardır.¹³” Bununla birlikte Fromm bu anlatının unsurlarını benzetme yoluyla psikanalizin alanına çekerek cenneti anne karnına ve anneye “ilk bağlar” olarak adlandırdığı duruma özdeş kılıp kişinin karşılaştığı ilk güç nesnesi ve cenneti ifade eden anneden kopmasına neden olan güç figürü olarak babayla tanışmayı -anneye ilk bağların sorunsuz geliştiği varsayılarak- ilk nevroz, ilk travma olarak belirtir.¹⁴ Cennet; “Çocukluk döneminde anne ile kendini bir sayan, anneye birlikte tek bir varlık olarak yaşamın sürdürüldüğü süreci temsil etmektedir. Fromm’a göre birey, kendisini dış dünyadan koparan simgesel göbek bağından ne ölçüde kurtulmuşsa, o ölçüde özgürdür ya da kurtulmadığı ölçüde özgürlükten yoksundur. Bu bağlar bireyselliğin yokluğunun göstergesidir ancak aynı zamanda insana güven ve ait olma hissiyatı verir.¹⁵ İlk bağlar insanın dış dünya ile etkileşim haline girip birey olarak bahsi geçen dış dünyada var olabilmesine hazırlık için faydalıdır. Ancak bir yerden sonra bireyleşebilmek adına bu bağlardan kurtulmak gerekir.

Fromm’a göre cennetten atılan potansiyel birey ya da bir diğer deyişle ilk bağlarından kurtulan insan özgürce eyleyerek, kendi seçimleri ve ilkeleriyle biricikliğini koruyarak diğerleriyle, dış dünyayla hümaniter bir sevgi oluşturarak yeni bir cennet yaratmalıdır. Ancak bu yol sanıldığı kadar kolay değildir. Bu yolda ilerlemeyi zorlaştıran temel neden insanın yalnızlığı, korkuları ve kaygılarıdır. Fromm’un olumladığı süreci gerçekleştiremeyen insan, yalnızlığa rağmen özgürleşemeyen kişiler, bahsi geçen yalnızlıktan, korku ve kaygılarından kaçmak adına mekanizmalar geliştirir. Bu mekanizmaları Fromm “özgürlükten kaçış mekanizmaları” olarak adlandırır.¹⁶

Bu mekanizmaları Fromm “yetkecilik”, “yıkıcılık”, ve “Robot uyumluluğu (otomaton konformite)” olarak üç ana başlıkla sınıflandırmıştır. Ancak bu üç farklı mekanizma birbirinden tamamen ayrı olarak değerlendirilemez.

¹³ Erich Fromm, *Rüyalar Masallar Mitler*, 3. Baskı, (K. H. Aydın Arıtan, Çev.) İstanbul: Say Yayınları, 2017, 189.

¹⁴ Keser, “Erich Fromm’da Din, Toplumsallık ve Sanata Yönelimin Kaynağı Olarak “Yalnızlık”, 22-23.

¹⁵ Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, 44.

¹⁶ Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, 147.

Yetkecilikte sadizm nihayetinde yıkıcılığa, yetkeciliğin diğer yönü mazoşizm ise robot uyumluluğuna yol açmaktadır.¹⁷

Fromm'un özgürlükten kaçış yollarından biri olan boyun eğme olgusunun (yetkeciliğin) iki farklı sirayet edişi olan sadizm ve mazoşizm olguları ötekiyle ilişkideki bireyleşmeye engel olan temel olgulardır. Yetkecilik kısaca kişinin yalnızlığıyla baş edememesi sonucunda, yoksun olduğu ve karşısında duran gücü elde etmek amacıyla bir başkası ile -kişinin gerekirse bireyliğinden vazgeçerek- o kişiye teslim olması ya da o kişiyi esir almasıdır.¹⁸ Teslim olma mazoşizme karşılık gelirken sadizm ise esir almaya karşılık gelmektedir. Mazoşist kişi yüce olarak algıladığı güce boyun eğmeye yönelir. Mazoşist tavrın temeli; bireyin yalnızlığına neden olacak herhangi bir karar verme, özgürce eylemesi sonucu ortaya çıkacak sorumluluktan kaçarak benliğinden kurtulma arzusudur. Sadist kişilikte ise bireyi huzursuz hissettiren güce hakim olarak o gücü kendisine katıp tahakküm amacı güdülmektedir. Dış dünyadaki güçlere yönelik tam bir egemenlik kurmayı, onu arzularının çaresiz nesnesi haline getirmeyi amaçlayan sadizm, mazoşizmden farklı görünse de nihayetinde aynı amaca- yalnızlıktan kurtulmaya- hizmet etmektedir.¹⁹

"Mazoşist isteklerin bir yönü bireyselliğin yok edilmesi ve bu yolla yalnızlıktan kurtulma girişimiyken, bir diğer yönü ise kişinin kendi dışında ve kendisinden daha büyük ve daha güçlü gördüğü bir bütünün parçası haline gelmesi, onun içinde erimesi ve ona katılma çabasıdır.²⁰" Sadist kişi ise sahip olamadığı güce hükmederek aslında o gücü kendine dahil eder. Sonuç olarak iki tarafın da temelinde birbirine ait güçlere dönüşme ya da sahip olma ihtiyacı vardır. Bu tarz sado-mazo ilişkilerin temelinde bu bir aradalık sayesinde yaşama karşı daha güçlü bir hal alacakları ve yalnızlıktan kurtulacakları inancı yatmaktadır.

Sadist kişi kimi zaman hükmettiği gücü kaybedeceği ya da kontrol altında tutamayacağı hissine kapıldığında yıkıcılığa yönelmektedir. Yıkıcılığa yönelmeye neden olan durum ise; sadist kişinin onu huzursuz, güçsüz hissettiren güce hükmedemiyorsa onu yok etmesi gerektiği inancını geliştirmesidir.²¹ Mazoşist kişi ise dahil olmak istediği güçten mahrum kalmamak adına bireysel isteklerinden, fikirlerinden vazgeçerek robot uyumluluğu mekanizmasını

¹⁷ Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, 155-190.

¹⁸ Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, 155.

¹⁹ Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, 169.

²⁰ Keser, "Erich Fromm'da Din, Toplumsallık ve Sanata Yönelimin Kaynağı Olarak "Yalnızlık", 36.

²¹ Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, 189.

geliştirmektedir. Geliştirilen bu “otomaton konformite” özgürlük yükünden kurtulmakla birlikte bireyin güç nesnesine karşı itaatsizliğini ortadan kaldırarak ona dahil olmasına hizmet etmektedir.²²

Bu verilere paralel olarak kişinin bireyliğinden söz edebilmek adına biricikliği temele koyan ve bu biricikliğe giden yolda özgürlüğü ve özgürce karar verebilmeyi koşul olarak konumlandıran Fromm için sadizmin ve mazoşizmin aşılması gereken olgular olduğu sonucuna ulaşırız. Çünkü bu iki boyun eğme türü de kişinin özgürlük yükünden kaçmasına ve ötekinin varlığı üzerinden kendi varoluşunu belirlemeye yönelmektedir. Teoride bu iki yetke türünün de aşılması için yeterli ve gerekli herhangi bir neden yok gibi görünse de sadizm ve mazoşizmin pratik alanda aşılması oldukça zorlaşabilmektedir. Nihayetinde bu iki mekanizma insanın varoluşsal çelişkinin yarattığı sancıdan kurtulmak adına sıkça yönelinen temel olgulardır. Pratik alanda özellikle duyguların etkisiyle sadizm ve mazoşizm birçok eylemimizin temel motivasyonunu oluşturabilmektedir. Bu nedenle çalışmamızın devamında bu iki olguya ismini veren Masoch ve Sade’in duygularını ve bu duygulanımlar ile şekillendirdikleri eylemlerini aktaran eserleri üzerinden analize başvurmak, pratik alandaki etkilerini gözlemlememize olanak sağlayacaktır.

2.1. Leopold von Sacher- Masoch ve Mazoşizm

Sacher Masoch 1836’da Lemberg’de bir polis memuru baba ve soylu bir ailenin son üyesi bir annenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Liseden sonra hukuk, matematik ve tarih okumuş ve 1856’da doktorasını bitirip hukuk doktoru unvanını almıştır. İlerleyen akademik kariyerine rağmen 1870 yılında akademik hayatı bırakıp kendini edebiyata adanmıştır. *Kürklü Venüs* adlı romanını edebiyata geçiş yaptığı aynı yıl içerisinde yayımlayarak bu kitapla birlikte literatüre mazoşizm kavramını kazandırmıştır.

Psikanalitik yaklaşıma göre nevrozların temelleri nihayetinde çocukluk dönemindeki deneyimlerle şekillenmektedir. Dolayısıyla Masoch’un mazoşizmini anlamak için onun çocukluğunda önemli etkilere sahip olaylara değinmek elzemdir. Masoch’un çocukluğuna dönüp baktığımızda doğar doğmaz annesi tarafından sütanneye terk edildiğini görürüz. Babası polis memuru olan Masoch, babası tarafından da koşullu ve kurallara bağlı olarak ilgi, sevgi görmüştür. Babasının mesleğinin ve kişisel özelliklerinin iktidari ve yasacı mizacı, eserlerinde de ana temaları belirleyici unsur olarak karşımıza

²² Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, 169-170.

çıkılmaktadır. Ancak Masoch baba figürünün bu etkilerinden önce anne figürünün koşulsuz sevgisi ve Fromm literatürüyle dış dünya ile etkileşime hazırlayan ilk bağlarını sorunsuz yaşayamamıştır. Dolayısıyla kişinin ilk ve en kutsal kadın figürü tarafından koşulsuz sevelememesi ve terk edilmesinin dış dünyaya karşı güvenli bir bağ kurup bütünlüğü hissetmesine engel olduğu çıkarımında bulunabiliriz. Böylece Masoch yaşamsever güdüsünün ölümsever güdüsüyle savaşında ölümseverliğin gelişmesine neden olacak bir travmaya sahip olmuştur.

Dış dünyanın güçleri karşısında yalnız ve savunmasız Masoch'un *Kürklü Venüs* adlı, bir tür otobiyografi olarak inceleyebileceğimiz, tüm ikili ilişkilerinin ve kadınlara yönelik algısının yansıması olan eserinde betimlediği bir diğer kadın figürü ana karakterin teyzesi "Kontes Sobol" dur. Kontes Sobol, romanın baş karakterinin kadınlara karşı ilk cinsel yaklaşımının ve kutsallaştırdığı ideal kadın figürünün -kazabaika- kürk ve kırbaç fetişlerinin- kaynağını teşkil etmektedir.²³ Ana karakterin teyzesi bir gün yanında aşçısı ve yardımcısıyla ana karakteri ayaklarından bağlayarak kırbaçlayıp işkence etmiş ve onu özgür bıraktığında ayaklarına kapanıp, bu işkence için minnet etmesini ve ellerini öpmesini dayatmıştır. Ana karakter bu deneyimin sonucunu; "Kürk ceketi içinde gözümde kızgın bir kraliçe gibi gözükmüş bu güzel ve balıketli kadının sopası altında içimde ilk defa kadına dair bir his uyandı ve o andan itibaren teyzem gözümde yeryüzündeki en çekici kadın oldu." şeklinde aktarmıştır.²⁴ Masoch'un diğer tüm mazoşist ilişkilerindeki kadınlarda ve eserlerinde bu bahsi geçen kürklü, kırbaçlı, kazabaika'lı kadın tasvirine rastlarız.

Masoch, *Kürklü Venüs* adlı romanında aktardığı türden birçok ilişki yaşamış ve yaşamının sonuna kadar yoğun arzular içeren, iktidarla ve yasayla ilişki fetişler geliştirmiştir. Bu fetişlerin temelinde çocukluk ve gençlik döneminde yaşadığı ya da yaşayamadığı deneyimlerin etkisi söz konusudur. Anne figürünün koşulsuz sevgisini ve güvenini alamayan Masoch romanda Kontes Sobol, yaşamında ise sütannesi Handscha tarafından geliştirdiği tahmin edilen güçlü kadın figüründen şiddet ve işkenceyle tanıştığı ilk teması aramıştır.²⁵ Anne figürünün sevgisine ulaşamamak ve sevgiye duyulan ihtiyaç, nihayetinde şiddete ve işkenceye başvuran ölümsever arzusuna hizmet eden bir ilişkiyle yer değiştirmiştir. Masoch'un *Kürklü Venüs*'üyle ilk tanışmasında aralarındaki ilişkiyi belirlemeye çalışırken ki söylemleri, Masoch'un annesinden

²³ Kürkten yapılmış bir tür kadın giysisi.

²⁴ Leopold Von Sacher Masoch, *Kürklü Venüs*, 2. Baskı, (S. Uçar, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019, 58-59.

²⁵ Semih Uçar, Sunuş; *Kürklü Venüs*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019, 12.

beklediği sevgiyi ve bu sevgiye ulaşamamanın sonucunda mazoşist, ölümsever eğilimlere evrilmesine örnek niteliğindedir;²⁶

“İki kadın idealim var. Asil ve şen kadını bulamazsam, yazgımı sadakat ve iyilikle benimle paylaşan bir kadın bulamazsam yarım elma gönül alma bir şey istemem! O durumda, erdemsiz, sadakatsiz, merhametsiz bir kadına kendimi sunmayı tercih ederim. Bencil büyüklüğüyle böyle bir kadın da bir idealdir. Aşkın mutluluğunu tamamen yaşayamıyorsam eğer, acılarını, ıstıraplarını tatmayı isterim sonuna kadar. O zaman sevdiğim kadının bana kötü davranmasını, ihanet etmesini isterim, hem de bunu ne kadar gaddarca yaparsa o kadar iyi. Bu da bir haz!”²⁷

Ancak bu iki ideal kadından anne sevgisine ulaşamamasının yanı sıra ilk cinsel hissi gaddar kadın figüründe görmesi nedeniyle Masoch tutkularını ve arzularını harekete geçirenin ona işkence edecek olan kadın olduğunu belirtir. Masoch’a göre; “bizden yukarıda olanı, bize güzelliğiyle, enerjisiyle, zihniyle, irade gücüyle boyun eğdiren, despotumuz olan bir kadını gerçekten sevebiliriz ancak.”²⁸ Bu iki idealin bir diğer örneği Masoch’un Kürklü Venüs’üne “Uslu, sadık bir kadın olamıyorsanız şeytan olun o zaman” söyleminde de kendini gösterir.²⁹

Masoch aşağıladığı için kendisini büyüleyen kadınlarla yinelenen birçok sado-mazo ilişkisi yaşamıştır. Bunlardan Anna von Kottowitz, “Kürklü Venüs” deki Wanna kadın figürünün temsilidir. Masoch roman karakteri Wanna üzerinden aslında kadınları, aşkı nasıl konumlandığını aktarırken doğrudan Fromm’un betimlediği mazoşist kişi tanımıyla paralel bir dil kullanır. Ona göre “Aşkta eşitlik yoktur”, fakat insanın hükmetmek veya hükmedilmek arasında seçim yapma şansı varsa, Masoch güzel bir kadının kölesi olmak istemektedir. “Aşk, erdem nedir, çıkar nedir bilmez, sever, affeder ve her şeye katlanır, başka çaresi yoktur çünkü...”³⁰ Aşk iki tarafın eşit olmasıyla mümkün göremeyen, ilişkideki bir tarafın tanrısal algılanması gerektiğine inanan Masoch’un bu görüşü en belirgin şekliyle şu pasajda karşımıza çıkmaktadır.

“Goethe’nin “Ya çekiç olmalısın ya örs” lafı hiçbir yere kadın erkek ilişkisine uyduğu kadar iyi uymuyor. Erkeğin ihtirasında kadının gücü saklıdır ve erkek dikkat etmezse kadın bu gücü kullanmasını

²⁶ Kürklü Venüs kullanımı hem romanın ismi hem de ana karakterin idealleştirdiği kadın figürüne göndergede bulunmaktadır.

²⁷ Masoch, *Kürklü Venüs*, 54.

²⁸ Masoch, *Kürklü Venüs*, 55.

²⁹ Masoch, *Kürklü Venüs*, 67.

³⁰ Masoch, *Kürklü Venüs*, 86.

bilir. Erkeğin, bir Tiran veya kadının kölesi olmak arasında bir seçim yapmaktan başka şansı yoktur.”³¹

Masoch bahsi geçen seçimde köle olmayı seçmiştir. Bu seçim onun varoluşsal çelişkisiyle yalnızlaşan, yalnızlığıyla uzlaşamayan, yaşamdaki tek bilinen şey olan ölümlü yüzleşen insanın karşısına çıkan güçlü kadın figürüne karşı mazoşizme yönelmesi anlamına gelmektedir. “Böylesi bir ilişkide taraflardan yalnızca biri çekiç olurken, diğeri örs olur. Ben örs olmak istiyorum. Sevdiğime yukarıdan bakarsam mutlu olamam. Bir kadına tapabilmeyi istiyorum ve bunu da sadece, bana karşı gaddar olursa yapabilirim.”³² Bu konumlanışın anne figürünün mutlak sevgisi, güven duygusuna özlem ve sütanne figürünün işkencesiyle doğrudan ilişkisi gözlemlenir.

Masoch'un ölüme karşı hassasiyeti ve ölümsever yapısı birçok pasajda varlığını hissettirir. Ancak küçük yaşta okuduğu şehit hikayeleri ve o hikayelerdeki şehitlerle ilgili söylemi ölümsever kişiliğinin ve mazoşist eğiliminin kanıtı niteliğindedir;

“Şehit efsanelerini on yaşıma doğru elime aldığım, vaktinden önce gelişmeye başlamış, aşırı hassas birisiydim. Hatırlıyorum da şehitlerin zindanlarda aç susuz bırakılışlarını, kazığa oturtulmalarını, oklarla delik deşik edilmelerini, ziftte kaynatılmalarını, vahşi hayvanların önüne atılmalarını, çarpmıha gerilmelerini ve en dehşet verici işkencelere bir nevi haz duyarak katlanmalarını benim için aslında zevk demek olan bir korkuyla okumuştum. Acı çekmek, feci işkencelere katlanmak bu tecrübemden sonra gözüme bir haz gibi göründü ve bilhassa da bunlar güzel bir kadının eliyle olursa, çünkü benim için bütün şiir, şeytani olan her şey öteden beri kadında yoğunlaşıyordu. Kadın benim için resmen bir kültü.”³³

Buraya kadar Masoch'un ölümsever yapısı, varoluşsal yalnızlığıyla mücadelesi sırasında ilk bağları kuramaması, çocukluk travmaları ve anne figürü kaynaklı psikotik yansımaları değinmiş bulunmaktayız. *Kürklü Venüs* eserinde bu bağlantılar üzerine daha birçok veri bulunmaktadır. Ancak çalışmanın sınırları nedeniyle temel vurgulara değinmekle Masoch'un anne figürü ile kurduğu bağların analizini sonlandırıyoruz. Fakat yukarıda da değindiğimiz gibi Masoch sadece anne figürü ile değil baba figürü ile de sorunlar yaşamıştır. Bunun

³¹ Masoch, *Kürklü Venüs*, 30.

³² Masoch, *Kürklü Venüs*, 55.

³³ Masoch, *Kürklü Venüs*, 63.

yansımalarını eserdeki “Yunan” figürü üzerinden yorumlamak tutarlı bir yaklaşım olacaktır.³⁴

Masoch üzerine kapsamlı çalışmaları bulunan Strutzmann ve Deleuze, Masoch’un idealinin nihayetinde bir erkek tarafından kırbaçlanmak olduğunu iddia eder. Çünkü hem romanda nihayetinde tüm bu fetişlerinin örtülü amacını ve zirvesini temsil eden “Yunan” figürü hem de Freud’a göre mazoşist eğilimin temelinde homoerotik temeller bulundurduğu savı bu yoruma neden olmuştur.³⁵ Sturtzman Freud savı üzerinden konuyu yorumlarken, Deleuze Masoch’un mazoşizmi üzerinden yasanın, sözleşmelerin erilliğine değinerek konuyu farklı bir bağlamda ele almıştır. Deleuze’e göre sadizm ve mazoşizm ikiliğinin kaynağı ittifak kurmak ve sözleşmeyle ilişiktir.

“Sadistin kurumlara, mazohistin ise sözleşmeye dayalı ilişkilere ihtiyacı vardır. Ortaçağ, şeytan ile kurulan iki tür ilişki ya da iki temel sapkınlığı derinlemesine ayırt etmekteydi: Bunlardan biri şeytanın sahip olması yoluyla, diğeri ittifak anlaşmasıyla kurulur. Sahip olmanın kurumsal terimleriyle düşünen sadist, sözleşmeye dayalı ittifak terimleriyle düşünen ise mazohisttir.”³⁶

Bu tanımlama dolayısıyla Deleuze, Masoch ve çalışmanın diğerkanadı Sade’ ı toplumsal süreçler, ataerkil yasalar ve sözleşmelerle incelemeye yönelmiştir. Bu yaklaşım sadizm ve mazoşizm olgularını toplumsallaştırmaya yönlendirir. Fromm’ da tıpkı Deleuze gibi bu iki boyun eğme türünü yasalar, liderler ve toplumsal yapıyla ilişkilendirir. Ona göre yetkeci kişiliğin her iki yönü de hem faşizmin insansal tabanı olan kişilik yapısını temsil etmekte ve karizmatik lider ihtiyacına, toplumsal narsizmine neden olmaktadır.³⁷ Bu iki boyun eğme türünün toplumsallık boyutu çalışmamızın sınırlarını aşacağı için başka bir çalışmanın konusu olabilir. Deleuze kadında sadist eğilimlerin olmayışı nedeniyle Masoch’un kadını yönlendirerek, sözleşme vasıtasıyla sadist hale getirdiğini savunur.³⁸ Bu çözümleme çalışmamız adına önem teşkil etmektedir.

³⁴ Yunan karakteri, Kürklü Venüs romanında Wanda karakterinin aşık olduğu ve ana karakterin fetişinin zirvesinde yer alan güçlü erkek figürünü temsil etmektedir. Wanda ile ana karakterin bağlarının kopmasının ve aynı zamanda ana karakterin fetişinin zirvesini yaşaması- kölesi olduğu kadının kölesi olduğu erkekle birlikte mazoşist ana karakteri kırbaçlaması- Yunan karakteri ile aktarılmıştır.

³⁵ Sigmund Freud, “The Ego and The Id and Other Works” içinde “The Economic Problem of Masochism, (ed. James Strachey, 159-170). London: The Hogarth Press, (1924), 161.

³⁶ Gilles Deleuze, *Sacher- Masoch'un Takdimi*, 2. Baskı, (İ. Uysal, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2019, 22.

³⁷ Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, 175.

³⁸ Gilles Deleuze, “from sacher- masoch to masochism”, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 2010, 125.

Masoch eserinde öncelikle kadına fetişlerinden, ondan istediği gaddarlıktan bahseder. Ancak "Kürklü Venüs Wanda" bu isteğe gönüllü değildir. O, ana karakterle farklı bir ilişki içinde olmak ister. Hatta Wanda'nın kendisinin de bir sadiste adanmak istediği çıkarımında bulunabiliriz. Öyle ki Wanda'nın ana karakterin köleliğini sözleşmeyle güvenceye alma teklifini kabul ederken yaptığı açıklama doğrudan bizi bu sonuca ulaştırabilir.

"Ömür boyu bir erkeğe ait olma düşüncesi bana hiç de uzak değil ama tam bir erkek olmalı, beni etkileyen, varlığının gücüyle beni boyunduruğu altına alan bir adam, anlıyor musunuz? Ama her erkek... bunu gayet iyi biliyorum... aşık olduğunda... güçsüz, kolay eğilip bükülen, gülünç biri oluyor, kendisini kadının ellerine sunuyor, kadının önünde diz çöküyor, bense, önünde diz çöktüğüm adamı ebediyen sevebilirim sadece. Ama sizden öylesine hoşlandım ki, bir denemek istiyorum sizinle."³⁹

Ana karakterin bu sözleşmeyi imzalamasını betimlerken "Yıllardır, var olmaktan ve varlığımın getirdiği yanılğılardan usandığım için değersiz yaşamıma kendi isteğimle son verdim" söylemi Fromm'un mazoşist tavrı tanımlarken kullandığı kendi yaşamının sorumluluğundan, özgürce eylemekten kaçan, bireyselliğinden vazgeçen insanın tanımıyla birebir örtüşmektedir.⁴⁰

Kürklü Venüs'ün sonuna doğru hem Wanda'nın sözleşme nedeniyle gaddar davranması -rol yapması- hem de zaman zaman yaptığından pişman olup ana karaktere iyi davranması mazoşist fetişin tatminine engel olmaktadır. Bu verilerden yola çıkarak Deleuze'un kadının mizacında sadist tavrın olmadığı düşüncesi nedeniyle Masoch'un kadını eğiterek, sözleşme ve yasalastırma vasıtasıyla fetişinin öznesi haline getirdiği çıkarımı doğrudan temellendirilebilir. Masoch romanında mazoşist fetişinin zirvesinin, kadının köle olduğu başka bir erkek tarafından kırbaçlanma olduğunu belirtir.⁴¹ Bu nedenle Sturtzman tarafından Masoch'un mazoşizmin yapısı gereği Freud'a göndermede bulunarak homoseksüelliğine vurgu yapmasına, Deleuze'un ise ataerki toplumsallığa yorumlamasına neden olmuştur.⁴² Ancak çalışmamızın analisti Fromm içinse bu durum baba figürü ve Oidipus üzerinden psikanalitik açıdan ele alınabilir. Masoch'un eserlerindeki polis, yasa, sözleşme, ceza ve iktidar vurguları ve nihayetinde kadınlarla ilişkilerinin başka bir güçlü erkek figürü tarafından kırbaçlanmayla sonuçlanması psikanalitik açıdan ele alınması için yeterli veriyi

³⁹ Masoch, *Kürklü Venüs*, 50-51.

⁴⁰ Masoch, *Kürklü Venüs*, 114.

⁴¹ Masoch, *Kürklü Venüs*, 65.

⁴² Masoch, *Kürklü Venüs*, 13.

barındırmaktadır. Fakat hem Freud'un baba figürüyle toplum ilişkileri arasında kurduğu etkileşim hem de Fromm'un Oidipal nevrozu din ve toplumsal ilişkilerle bağdaştırması çalışmanın ikili ilişkiler üzerine odaklandığı vurgusuna çelişik bir sonuç doğuracaktır.⁴³

2.2. Marquis De Sade ve Sadizm

Fromm'cu ortakyaşamın sadizm kanadı, eserleri ve yaşantısıyla sadizme ismini veren Marquis De Sade olarak karşımıza çıkar. Sade 1740'ta Paris'te dünyaya gelmiştir. Soylu bir ailenin, diplomat bir babanın ve babasına hayatını adayan bir kadının çocuğu olan Sade, Fransız aristokratlarından olmasının da getirisiyle küçük yaştan itibaren tüm isteklerini ve bakımını sağlayacak hizmetlilere sahipti. Diğer aristokrat ailelerin çocuklarına şiddet göstermesi nedeniyle amcasının yanına yerleştirilen Sade iki farklı erkek figürü ile karşılaşmıştır. Bunlardan ilki mutlak narsizmine hizmet eden bir ortam ve anneden onu ayıran babası, ikincisi ise dindar, tüm gününü papazlarla geçirdikten sonra gece cinsel partiler veren birçok fetişle tanışmasını sağlayan amcasıdır. Amcasıyla geçirdiği sürenin sonunda Fransa'da Lovis Le Grand' da eğitime başlayan Sade'in kırbaç ve erimiş mum dökme fantezileriyle bu okulda tanıştığı düşünülmektedir. Sade'in yaşamı oldukça karmaşık ve birçok farklı tarihi olayı da barındırması nedeniyle- Fransız Devrimi vb.- geniş bir sürece sahiptir. Ancak bizim için önemli olan unsurlar kendisinin ötekine fiziksel acı vermekle ortaya çıkan hazzı ifade eden sadizme ismini verecek kadar bu yönelime sahip olmasıdır.

Sade aynı zamanda bir filozof olarak anılmaktadır. Mutlak bir nihilist ve ateist olan Sade kendi sadizm ve narsizmini doğadan yola çıkarak temellendirmektedir. Ona göre; "Vahşilik, kötü olmanın çok ötesinde, Doğa'nın içimize kattığı ilk duygudur."⁴⁴ Sade, döneminin erdemlerini ve ahlak yasalarını doğrudan reddeder. Bunların yerine doğayı merkeze alarak ahlaki kabullerin uygarlık adı altında güçlü insanı yok etmeyi hedefleyen kabuller olduğunu savunur. Ancak ona göre asıl erdem vahşet, güç ve efendi olabilmektedir. "Vahşet, uygarlığın henüz yok edemediği insani bir güçtür; yani bir erdemdir,

⁴³ Fromm yetkecilik türlerinin toplumsallıkta da kendini gösterdiğine dikkat çeker. Çünkü tıpkı insan gibi toplumda dinamik bir canlıdır ve bahsi geçen sadist mazoşist eğilimler toplumların yapısında da gözlemlenebilmektedir. Tıpkı Freud gibi baba figürüyle tanışmayı toplumsal olanla ilişkilendirerek paternalist lider ve toplum arayışının yıkıcı yönlerine ve sonuçlarına değinir Ayrıca bkz. (Keser, 2022, 62-66).

⁴⁴ Marquis De Sade, *En Çok Kendisine Yabancıdır İnsan*, 1. Baskı, (H. Akdoğan, Çev.) İstanbul: Aylak Adam Kültür Sanat Yayıncılık, 2015, 48.

kötülük değil.”⁴⁵ Tıpkı Nietzsche gibi Sade da erdemlerin insanı köleleştirmeye neden olduğu görüşündedir. Ona göre “... ahmakların insanilik dedikleri, egoizm ve korkudan doğan zayıflıktan başka bir şey değildir; sadece zayıf insanları köleleştiren bu asılsız erdem karakterleri metanet, cesaret ve felsefe ile yoğurulmuş kişilere yabancısıdır.”⁴⁶

Deleuze'ün değindiği sadist mazoşist arasındaki yasaya karşı konumlanış farkına burada tekrar değinmek gerekir. Masoch'un eserlerindeki sözleşmeler, baba figürüyle geliştirdiği yasa, sözleşme, iktidar, denetlenme olgularına geliştirdiği fetişler Sade'a geldiğimizde tamamen yasalara, sözleşmelere, toplum normlarına karşı nefrete dönüşür.

Sade doğa üzerinden temellendirdiği görüşünde tüm yaşamı emreden ve emredilen ikiliği üzerinden yorumlayarak bu ikilikte emreden olmaya yönelir. Sade'a göre “Doğanın iki sesi vardır, bildiğiniz gibi birisi tüm gün emrederken diğeri o emirleri ayıplar.”⁴⁷ Sade tüm yaşamı doğayı aracı kılarak köle-efendi üzerinden yorumlar ve kendisini bu ikilikte efendi olarak konumlandırır. Bu tercihte yaşamı, ebeveynleri ve yaşadığı cinsel birliktelikler büyük etki taşımaktadır. Yaşamın her alanına yansıyan bu konumlanış doğal olarak Sade'ın dine karşı yaklaşımını da şekillendirmiştir ve onu mutlak bir ateizme sürüklemiştir. Sade *Tanrıya Karşı Söylev* adlı eserinde dinsel tüm konulara hakaretle karışık felsefi bir eleştiri sunmuştur. Ancak bu eserinde aktardığı eleştirilerinin sonrasında kendi doğrularını ve ideal Fransa'sını betimlemesinde kullandığı dil ile yeni bir dini- ateizm- ve yeni bir tanrıyı – kendisini- aktarmayı hedefler yapıdadır.⁴⁸ Bu eserin genelinde görülen tanrıya karşı sadist tavır nihayetinde onun yerine geçmek ve onun sahip olduğu güce ve sevgiye sahip olmayı hedefleyen söylemlerle sonuçlanır.

Sade'ın bahsi geçen ikilikteki konumlanışı, özellikle aşk ve kadın-erkek ilişkisine dair görüşleri tam anlamıyla bu ikilik ve Fromm'un aktardığı yalnız insanın ötekinin gücüne sahip olmayı ve onun üzerinden yalnızlığını sağaltmayı amaçlayan sadizme birebir uymaktadır.

“Aşk nedir ki? Bence güzel bir nesnenin özelliklerinin bizim üzerimizdeki etkisinin sonucudur; bu etkiler bizi harekete geçirir, bizi alevlendirir; bu nesneye sahip olursak memnun oluruz, ona sahip olmamız mümkün değilse umutsuzluğa kapılırız. Ama bu

⁴⁵ Sade, *En Çok Kendisine Yabancıdır İnsan*, 51.

⁴⁶ Sade, *En Çok Kendisine Yabancıdır İnsan*, 51.

⁴⁷ Sade, *En Çok Kendisine Yabancıdır İnsan*, 41.

⁴⁸ Marquis De Sade, *Tanrıya Karşı Söylev*, 1. Baskı,(I. Ergüden, Çev.) Ankara: Fol Yayınları, 2021, 118-132.

duygunun temelinde ne vardır? Arzu. Bu duygunun sonrasında ne gelir? Delilik. Bu nedenle sadece amaca yönelerek etkilerinden korunalım. Amaç o nesneye sahip olmaktır: harika! Bunu başarmaya uğraşalım ama aklımızı kullanarak; ona sahip olur olmaz da ondan faydalanalım ..."⁴⁹

Sade eserlerinde sadist arzuların nesnesi konumundaki kadın figürleri önce doğayla ilgili çıkarımlarıyla ardından yalnızlık ve çaresizliğinden kurtulması için ona dayatılan erdemlerden kurtulması gerektiğini aktararak fetişlerinin nesnesi haline getirir. Bu buyurarak eğitmeye yönelik süreç tüm eserlerinde gözlemlenir. Özellikle *Juliette* adlı romanında bu bahsi geçen süreç oldukça net gözlemlenebilir. Böylece tanrısal buyruklarla, erdemlerle ve yasalarla arzuları çatışan kadınları eğiterek, toplumun ve tanrının kırbacından kurtarıp kendi kırbacına hazırlar.⁵⁰ Fromm açısından bu yaklaşımı ele alırsak aslında Sade'in gerçekleştirdiği yöntem, yalnızlığından kaçan ve bu kaçış için toplum tarafından yalnızlaştırılmamak adına arzularından vazgeçen kadını farklı ama aynı amaca hizmet eden- yalnızlıktan kaçma- bir yol sunmaktır. Ancak burada değişen tek şey yalnızlıktan kaçan kadına yeni bir güç figürü sunmasıdır. Sade kadın üzerindeki bu değişimi sağlarken buyurgan ve saf bir kanıtlama, eğitime işlevi üstlenen bir dil kullanır. Ancak Masoch'da dil mitsel, epik ve ikna edici bir işleve sahiptir.⁵¹

Kadın karakterlerin genellikle cinsel arzu uyandıran yönlerinden bahsederken bu yönler gençlik, zenginlik, soyluluk ya da karşı konulamaz güzellik olarak karşımıza çıkar. Fetişlerini gerçekleştirirken de bu niteliklere zarar vermenin kendi elinde olmasının hazzını kutsallaştırır. Bu betimlemelere Fromm literatürüyle yaklaştığımızda doğrudan sadist kişiliğin yaşamda karşılaştığı güçlere sahip olarak onları kendine dahil etme isteği ya da en azından kendi üzerindeki etkisini kontrol etme ihtiyacına karşılık geldiğini gözlemleriz. Bu yöneliş aslında sürekli, sahip olursa yaşama dair daha güçlü olacağı nitelikleri sevgiyle alamayıp şiddetle ve boyun eğdirerek alabileceğini deneyimlemesiyle ilişiktir. Sade gençliğinde aşık olduğu bir kadınla sadist fetişlerden uzak bir ilişki yaşamak istediğinde bu kadın tarafından terk edilmiştir. Ancak sadist fetişlerle başlattığı ilişkilerde tüm kadınlar Sade onlarla iletişimini kesmeden ya da yasalar, hapis cezaları ortaya çıkmadan ondan uzaklaşmamıştır. Dolayısıyla bu

⁴⁹ Sade, *En Çok Kendisine Yabancıdır İnsan*, 66.

⁵⁰ Marquis De Sade, *Juliette*, 2. Baskı, (M. Yılmaer, Çev.) İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi, 2003, 83.

⁵¹ Deleuze, *Sacher Masoch'un Takdimi*, 24.

olagelen dinamik Sade'in yalnız kalmamak için sadist ilişkilere yönelmesine neden olmuştur diyebiliriz.

3. Sonuç

Nihayetinde Sade ve Masoch cennetten atılan, dünyayla karşılaşmasında yalnız, güçsüz ve kaygılı hilkat garibesinin -insanın- çifte yansımaları temsil etmişlerdir. Çalışmanın merkezinde bu iki isim olmasına rağmen bu iki ismin fetişlerini paylaştığı, yaşamlarında karşılaştığı, içinde buldukları toplumda şahit oldukları, eserlerinde aktardıkları tüm figürler bu sado-mazo ilişki dinamiğinin içinde yer almaktadır. Toplumun ve bu toplumu meydana getiren tek tek tüm insanların içinde bulunan bu yönelimlerin bir "tekile" bir surete sahip olması gerekiyordu ki üzerine konuşulabilirdi. Bu olguları surete büründüren ve üzerine konuşabilmemizi mümkün kılan isimler Sade ve Masoch olmuştur. Fakat Masoch'un ve Sade'in eserlerinde gördüğümüz boyun eğmeye yatkınlığın, bireysellikten kaçışın, saldırganlığın ya da vahşi huyların hala içimizde, toplumumuzda ve çevremizde barındığını rahatlıkla gözlemleyebiliriz. Birçok edebi metinde izini sürebileceğimiz bu dinamiklere edebiyatımızdan "*Kırmızı Saçlı Kadın*" romanı da örnek olarak gösterilebilir. Odiplus kompleksi, mazoşizm vurgusu ve romanın karakterleri ile *Kürklü Venüs* romanıyla doğrudan bir paralellik gözlemlenir. Romandaki Gülcihan karakteri üzerinden "herkesin babası çoktur bu ülkede. Devlet baba, Allah baba, Paşa Baba, Mafya Babası... Burada kimse babasız yaşayamaz." vurgusu ve daha nice toplumsal tema Fromm'un yaklaşımında bahsi geçen olumsuz ortakyaşam'ın toplumsallık boyutu açısından ele alınabilir.⁵²

İnsanlık olarak ekonomik ve teknolojik açıdan geçirdiğimiz gelişimi, ruhsal olarak geliştiremediğimizi bu vahşi huylarla her gün karşılaşmamızdan yola çıkarak iddia edebiliriz. Özellikle çevremizde ya da kendi yaşantımızda sıkça gözlemlediğimiz ikili ilişkilerdeki psikolojik ya da fiziki şiddet, bu şiddete rağmen karşı tarafa olan bağımlılıktan kurtulamamak Fromm'a kulak vermeyi elzem hale getirmektedir.

Sadist yapıdaki kişiliğin boyun eğdiremediği, kontrolü altında tutamadığı arzu nesnelere şiddetle yaklaşması hatta elde edememesi sonucu yok etmeye yönelmesi günümüz "*Aşk Cinayetleri*" nin kaynağı niteliğindedir. Kimi zaman yasalarla, cezalarla kimi zaman toplum tarafından dışlanarak, yalnızlaştırılarak engellenmeye çalışılan bu yıkıcılığın kaynağının Fromm'un yaklaşımında -çözüm

⁵² Orhan Pamuk, *Kırmızı Saçlı Kadın*, 9. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, 68.

olmak bir yana asıl sebebin- yalnızlık ve dışlanma olduğunu görürüz. Bu durum tüm bahsi geçen önlemlere rağmen artan sado-mazo ilişkilerin açıklaması niteliğindedir. Fromm için birbirinden bağımsız düşünülemez *Yeni Bir İnsan, Yeni Bir Toplum* için hümaniter bir yapı, özgürlüğün ve bireyselliğin önünde engel teşkil eden unsurların ortadan kalktığı, hiyerarşiyi pekiştiren alt-üst ilişkilerinin kaldırıldığı yönetim şekilleri ve ilişkiler kurulmalıdır. İnsanlığın bir aradalığı için gerekli olan sevgi ise sahip olmaya değil, ötekiyle olmaya imkan tanıyan bir sevgiye dönüşmelidir.

Özetle toplum kişinin biricikliğini ve özgürlüğünü mümkün kılacak yeni bir yapıya, ilişkiler ise bu biricikliğe duyulan sevgi ve bir aradalığa dayalı gerçekleşmelidir. Bu yeni insana ve yeni topluma geçebilmek için de kişinin kendi eğilimlerinin farkına varabilmesi gerekir. Bu olanakların sağlanamaması sonucunda yukarıda bahsettiğimiz sado-mazo eğilimler devreye girmektedir. Masoch'un eserlerinde sıkça gördüğümüz korkuyla yaklaştığı ölüm karşısında son sözünün "Aimez moi- Sevin beni" olması birçok sado-mazo ilişki yinelemesine fetişlerini sıkça tekrarlamasına rağmen tamamlanamayan sevgi ihtiyacını kanıtlar niteliktedir. Sade'in ise yaşamına baktığımızda tüm sadist eğilimlerinin sonucunda toplum ve çevresi tarafından cezalandırılması her cezadan kurtulduktan sonra çok daha şiddetlenen sadist eylemlere dönüşmüştür. Ta ki Napolyon'un onu bir hapisaneyeye değil de akıl hastanesine yatırmasına kadar.

Erich Fromm kendinden önceki bir aradalıkları gözlemleyerek özgürlük, biriciklik vurgusuna karşıt sonuçlara neden olacak ortakyaşamı olumsuzlarken, yerine bu iki unsuru önceleyen bir ilişki biçimi geliştirir. Olumsuzladığı bir aradalığın temelinde "sahip olma" bilinci, felsefesi ve güdülleri bulunmaktadır. Olumladığı bir aradalığı ise "olmak" olarak kavramlaştırır. Fromm'a göre "sahip olmak" ile "olmak" arasındaki farklılık, yaşamsever ya da ölümsever kişiliğin belirleyici unsuru ve insan varoluşunun en önemli sorunlarından birisidir. Bu iki eğilim arasındaki birinin ya da diğerinin üstünlüğünün, bireyler ve toplumsal birimler arasındaki temel karakter farklılıklarının kaynağını oluşturur.⁵³ Fromm bu iki eğilim arasındaki farkı Tennyson ve Basho'nun şiirlerindeki güzelliğinin etkisi altında kaldıkları iki çiçek karşısındaki tutumlarıyla aktarır. Tennyson çiçeği koparıp ellerinde tutmak ister. Basho ise bu güzel çiçeği görebilmek için dikkatle bakıp onu varoluşunda, kendi toprağında deneyimlemeyi tercih eder. Tennyson sahip olarak, yaşamında karşılaştığı güzellikleri, güçleri varoluşundan

⁵³ Erich Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, 5. Baskı, (A. Arıtan, Çev.), İstanbul: Say Yayınları, 2016, 36.

koparmaya yönelen insanı temsil eder. Basho ise olumladığı bir aradalığı, karşılaştığı güzelliklerle birlikte “olmayı” temsil eder.⁵⁴

Sahip olmanın güç ve mutluluk getireceğine inanca neden olan felsefi yaklaşımlar, sanatsal ürünlerdeki aşk temsilleri, filmlerde olumlanan yaşamı aşık olduğu kişiye bağlı olan karakterler, kıskançlık ve gerekirse aşk nesnesi için kendisini ya da ötekini yok etme güdüsüne kadar ulaşan aşk senaryoları vb. birçok etken toplumu bahsi geçen sado-mazo ilişkilere yönlendirmektedir. Ancak bu dinamiklerin neden olduğu şiddet ve yıkıcılığın sonuçlarına fazlasıyla şahit olmaktayız. Bahsi geçen yıkıcılığa karşı toplumsal ya da siyasi olarak başvurduğumuz tek çözüm yolu ise yalnızlaştırma ve ötekileştirme temelli önlemler olarak karşımıza çıkar. Fromm için insanın varoluşsal ikilemindeki yalnızlığı pekiştirmeye neden olan bu yöntemler, sado-mazo eğilimleri arttırmaktan başka bir işleve sahip değildir.

Bu çalışmanın temel motivasyonu nihayetinde yıkıcılığa, şiddete ya da bireyselliğin gelişimine engel teşkil eden evlilik, sevgililik, aile bağları gibi bir aradalıklara alternatif bir ortakyaşam olarak Fromm'un felsefi, psikanalitik yaklaşımına dikkat çekmektir. Nihayetinde bahsi geçen bir aradalıklarda cinayete ve şiddete varan ortakyaşamların yerine Fromm'un savunduğu üzere “sahip olmadan” birlikte “olabileceğimiz” bir aradalığın getireceği güven, özgürlük, biriciklik, sevgi gibi unsurlarla geliştirilen bir ortakyaşam sayesinde özgürce varoluşsal serüvenimize devam edebileceğimizi ümit edebiliriz.

⁵⁴ Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, 36-40.

KAYNAKÇA

- Deleuze, Gilles. "from sacher- masoch to masochism," *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, (2010): 125-133. doi: 10.1080/0969725042000232441.
- Deleuze, Gilles. *Sacher- Masoch'un Takdimi*. 2.Baskı. (İ. Uysal, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2019.
- Freud, Sigmund. *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*. 6. Baskı. (Ali Babaoğlu, çev.) İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Freud, Sigmund. "The Ego and The Id and Other Works," içinde *The Economic Problem of Masochism*, editör James Strachey, London: The Hogarth Press, (1924): 159-170.
- Fromm, Erich. *Sevme Sanatı*. 10. Baskı. (Y. Salman, Çev.) İstanbul: Payel Yayınları, 1995.
- Fromm, Erich. *Psikanaliz ve Din*. 1.Baskı. (E. Erten, Çev.) İstanbul: Say Yayınları, 2006.
- Fromm, Erich. *Sahip Olmak ya da Olmak*. 5. Baskı. (A. Arıtan, Çev.) İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Fromm, Erich. *İtaatsizlik Üzerine*, 4. Baskı, (Nurdan Soysal, Çev.) İstanbul Say Yayınları, 2017a.
- Fromm, Erich. *Özgürlükten Kaçış*. 3.Baskı. (Ş. Yeğin, Çev.) İstanbul: Say Yayınları, 2017b.
- Fromm, Erich. *Rüyalar Masallar Mitler*. 3. Baskı. (K. H. Aydın Arıtan, Çev.) İstanbul: Say Yayınları, 2017c.
- Fromm, Erich. *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*. 12. Baskı. (N. Arat, Çev.) İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Fromm, Erich. *Marx'ın İnsan Anlayışı*. 5. Baskı. (Kaan H. Ökten, Çev.) İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Keser, Azercan. "Erich Fromm'da Din, Toplumsallık ve Sanata Yönelimin Kaynağı Olarak "Yalnızlık"." Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2022.
- Masoch, Leopold von Sacher. *Kürkü Venüs*. 2. Baskı. (S. Uçar, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- Pamuk, Orhan. *Kırmızı Saçlı Kadın*. 9. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.

ERICH FROMM'DA ORTAKYAŞAM: SADE (İZM) VE MASOCH(İZM)
SYMBIOSIS IN ERICH FROMM: SADE (ISM) AND MASOCH(ISM)
Azercan KESER

Sade, Marquis De. *Juliette*. 2. Baskı. (M. Yılmaer, Çev.) İstanbul: Chiviyazıları
Yayınevi, 2003.

Sade, Marquis De. *En Çok Kendisine Yabancıdır İnsan*. 1. Baskı. (H. Akdoğan, Çev.)
İstanbul: Aylak Adam Kültür Sanat Yayıncılık, 2015.

Sade, Marquis De. *Tanrıya Karşı Söylev*. 1. Baskı. (I. Ergüden, Çev.) Ankara: Fol
Yayınları, 2021.

GÖBEKLİTEPE'YE DAİR FELSEFİ BİR OKUMA: EVRENİN GÖZÜ VE KADIN OLARAK KHÔRA

Özlem DERİN*

ÖZ

Şanlıurfa'da ortaya çıkan Göbeklitepe keşfine dair felsefi bir okuma gerçekleştirilecek olan metinde özellikle tapınak formunda kabul edilen alanın ataerkil olarak yorumlanan bağları eleştirilecektir. Göktaş olaylarıyla olan ilgisi bağlamında, göktaşı düşen bir bölge formu olarak yorumlanabilecek olan çukur yapılı Göbeklitepe evrenin gözü olarak okunacaktır. Aynı zamanda Dionysos'a adanan Bakkha törenleri üzerinden kadın formu incelenerek doğum yapan kadın çizimi ile ilişki kurulacaktır. Tüm bunların yanı sıra bir döl yatağı ve sütannelik ilişkisi anlamında khôra, kazı bölgesinde doğum yapamayan kadınların çaputlar bağladığı ağaç ve kozmogonik tavır üzerinden değerlendirilecektir. Kadın, khôra ve kurban ilişkisi 43 numaralı dikilitaş üzerinden erekte erkek kurbanın üreme ile olan ilgisi dolayımında okunacaktır.

Anahtar Kelimeler: Göbeklitepe, 43 Numaralı Dikilitaş, Kurban, Bakkha, Khôra, Göktaş

A PHILOSOPHICAL READING ON GOBEKLİTEPE: THE EYE OF THE UNIVERSE AND KHÔRA AS A WOMAN

ABSTRACT

The Göbeklitepe discovery that emerged in Şanlıurfa will analyze philosophically from the patriarchal ties of the area considered as a temple that will be criticized. In the context of its relevance to meteorite events, Göbeklitepe, which can be interpreted as a meteorite falling region form, will be read as the eye of the universe. At the same time, the female form will be examined through the Bakkha ceremonies dedicated to Dionysus, and a relationship will be established with the drawing of the woman giving birth. In addition to all these, Khôra, in the sense of a womb and wet nurse relationship, will be evaluated through the cosmogonic attitude and the tree that women who could not give birth in the excavation area tied with rags. The relationship between the woman, Khôra, and the victim will be read on the obelisk number 43 concerning the reproduction of the erected male victim.

Keywords: Göbeklitepe, Obelisk No. 43, Sacrifice, Bakkha, Khôra, Meteorite

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Gelişim Üniversitesi, İİSBF, Sosyoloji Bölümü. İstanbul, Türkiye.
ozlemderin22@gmail.com - oderin@gelisim.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5866-6628

Makalenin geliş tarihi: 07.11.2022
Makalenin kabul tarihi: 03.04.2023

Submission Date: 7 November 2023
Approval Date: 3 April 2023

Giriş

İnsanlık tarihi üzerine yapılan araştırmaların en büyük nedeni kendi kökenimize dair bilgi sahibi olmaktır. İlk insandan günümüze gelişip değişen insanlık yapısı Australopithecus'tan Homo Sapiens'e kadar gelişen evre içerisinde pek çok farklı biçimde karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte arkeolojik ve antropolojik kaynaklara her gün bir yenisinin eklendiği görülmekte ve tarihsel devirlere dair görüşlerin değişimi söz konusu olmaktadır. Son dönemlerde insanlık tarihine çok önemli katkılarda bulunan Göbeklitepe araştırmaları geçmişe yönelik düşünceleri neredeyse kökten bir değişime uğratmıştır. Arkeolojik araştırmalar bağlamında 12 bin yıl önceye dayanan Neolitik Çağ'da insanların yerleşik yaşama geçmediği düşünülürken, Göbeklitepe halkının avcı-toplayıcı tavrını yerleşik yaşamla birleştirdiği görülmektedir.

Göbeklitepe yerleşkesi merkezinde T şeklinde ikiz dikilitaşlar olan ve onları çevreleyen duvarlarla örülmüş yirmi tapınaktan oluşmaktadır. Yapılan araştırmalarda söz konusu dikilitaşların yaklaşık olarak 2 km uzaklıktan tapınağı oluşturmak için taşındığı düşünülmektedir. Söz konusu dönem için bu durum oldukça şaşırtıcıdır, zira dikilitaşların uzunlukları 4-6 metre arasında değişirken ağırlıkları ise 40-50 ton civarındadır. Merkezdeki dikilitaşları takiben dairesel bir biçimde yerleştirilen 12 adet dikilitaş dikkat çekerken bir sahne gibi tasalanmış olan bu alanın izlenebileceği bir yapılanma olduğu görülmektedir. Bu düzlem amfi tiyatrolarda da görülen düzeni akla getirmektedir. Amfi tiyatrolarda dairesel bir oturma düzeni söz konusuyken sahne herkesin görebileceği bir yerde merkezi bir biçimde konuşlandırılmaktadır. Bu durum söz konusu alanda bir performans sergilendiğini düşündürmektedir. Dairesel yapının merkezinde bulunan 12 dikilitaşlı alan izleme alanına göre daha alçakta kaldığı için tam daire biçiminde sıralanan bir seyir alanı olduğu görülmektedir. Aynı zamanda yerleşkenin çukur yapıya sahip olması da bu durumu işlevsel kılmaktadır.

Bu yapı incelemenin devamında kuracağımız ilişkilendirmeler için özellikle dikkat çekicidir. Göbeklitepe arkeolojik ve antropolojik alanda önem arz etmekle birlikte felsefi bir yorumlamaya da zemin hazırlamaktadır. Burada gerçekleştireceğimiz okuma Göbeklitepe yapısı üzerine mevcut görüşleri paylaşmakla birlikte bunlardan ayrı bir izlek sunmakla kalmayacak karşıt bir okumaya da gideceğimiz bir tasvir sunacaktır.

Felsefi Olarak Göbeklitepe

Araştırmacılar mevcut çukur formun düşmanlardan korunmak ve görünür olmamak adına tasarlandığı konusu üzerinde durmaktadır. Ancak özellikle yazılı kaynaklara erişebildiğimiz Antik Yunan kültürü incelendiğinde görülmektedir ki evrenin oluştuğu ilk yıllarda meteorların dünyaya isabet

etmesi, hatta meteor yağmurlarının görülmesi söz konusudur. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda Antik Yunan medeniyetinin Göbeklitepe'den yıllar sonra ortaya çıktığı unutulmamalıdır. Antik Yunan halkı meteor yağmurlarını yorumlarken gökten gelen bu kaya ve buz parçalarının iyi ya da kötü bir olayın habercisi olduğunu düşünmektedir. Meteor yağmuru için kullanılan Perseid adının kökeni bir Antik Yunan kahramanı olan Perseus'un oğulları Persedai'dan almaktadır. Perseus bir Gorgon olan kız kardeşi Medusa'yı öldürdüğünde ödül olarak bir takımyıldızı kazanmıştır. Aynı zamanda bir deniz canavarına ailesi tarafından kurban verilen Andromeda'yı kurtararak onunla evlenmiştir. Gökyüzünde Andromeda'nın hemen yanında Perseus Takımyıldızının bulunduğunu düşünen Yunan halkı her yaz görülen göktaşlarının kökenini bu şekilde belirlemiştir. Roma'da Julius Caesar'ın öldürülmesinin işareti olarak kabul edilen gök taşları, Hıristiyan geleneğinde ise MS 258 yılında üyesi olduğu ilk Roma kilisesinde İmparator Valerian'ın zulmüyle şehit olan Diyakoz Saint Laurentius'un gözyaşları olarak kabul edilmektedir. Anlaşılacağı üzere insanların doğa olaylarını yorumlama gücü ilkel dönemlere bakıldığında bir korku ya da müjde nedeni olarak görülmektedir. İnsanların ilkel dönemlerden beri süregelen kendi varlığını anlamlı kılma çabası inanışların kökenini oluşturmaktadır. Anlam verilemeyen olayların Tanrılarla bağdaştırılması ve doğaüstü unsurlardan mesajlar çıkarılmaya çalışılması aynı dönemlerin ürünüdür. Milattan sonraya uzanan bu çıkarımların esası düşünüldüğünde 12 bin yıl önce yaşamış olan bir topluluğun yorumlama biçimi üzerine düşünmek gereklidir.

Göbeklitepe halkının doğayla iç içe bir yaşam sürdüğü anlaşılabilir bir durumdur. Bununla birlikte gökten gelen bir mesajın ne denli büyük bir korku yaratacağı da aşikardır. Bu dönem içerisinde deprem, sel, yanardağ patlaması gibi felaketlerin doğaüstü bir kökeni olduğu düşüncesinin yaygın olması kaçınılmazdır. Aynı şekilde Göbeklitepe halkının tapınaklarını inşa ettikleri bölgenin göktaşı düşen bir çukur alan olması da mümkündür. Daha önce ortaya çıkan Antik kent örneklerinde çukur bir yapılanmanın olmaması ve tapınak yapısı içerisinde merkez noktanın etrafında bir yapılanma olması göktaşı söylemini önemli kılmaktadır. İskoçya'daki Edinburgh Üniversitesi araştırmacıları M.Ö. 10950 yılında gerçekleşen bir göktaşı olayının mamutların yaşamını yok ettiğini ve medeniyetlerin yapılarını değiştirdiğini ifade etmektedir. Araştırmaya göre bu göktaşı olayının izleri Göbeklitepe'de 43 numaralı dikilitaş üzerinde görülmektedir. "Akbaba Taşı" olarak da anılan 43 numaralı dikilitaş üzerindeki hayvan oymaları, takımyıldızları ve kuyruklu yıldızları temsil eden astronomik semboller olarak görülmektedir. Yazar Graham Hancock tarafından *The Magicians of the Gods* kitabında ilk kez ortaya atılan bu fikir, araştırmacıların gözlemiyle desteklendiğinde, Göbeklitepe'nin bir

GÖBEKLİTEPE'YE DAİR FELSEFİ BİR OKUMA: EVRENİN GÖZÜ VE KADIN OLARAK
KHÛRA
A PHILOSOPHICAL READING ON GÖBEKLİTEPE: THE EYE OF THE UNIVERSE AND
KHÛRA AS A WOMAN
Özlem DERİN

gözlemevi olarak da kullanıldığı ve pek çok sembolün Dünya'nın dönüşüne işaret eden erken bir dili oluşturduğu varsayılmaktadır.

Aynı zamanda daha kutsal bir formda düşünürsek, göklerden gelen mesajın yeryüzünde bir çukur açması insan gözüne benzer bir yapıyı da meydana getirmektedir. Mesajın görselliğini taklit eden bir tapınağın inşa edilmesi ve *evrenin gözü* olarak gökyüzünü izlemesi anlaşılabilir bir yapıdır. Sütunların yekpare ve kudretli yapısının yanı sıra 12'li dizim içerisinde sıralanmasının 12 aylık döngüye işaret etmesi bu düzlemde anlaşılabilir bir yapı doğurmaktadır. Aynı zamanda tam merkezde bulunan iki büyük dikilitaşın gökyüzüne hakim olan güneş ve ay'ı temsil etmesi de mümkündür. Böylece kozmik düzen bir anlamda taklit edilerek merkez konum oluşturulmakta ve *evrenin gözü* göksel olana tanık olmak için konumlandırılmaktadır.

Tablo 1 Amerika, Chicxulub Krateri



Ancak, gözden kaçırılmaması gereken başka bir nokta gökyüzünün doğurganlığının ve akışının yeryüzündeki temsili noktasında tapınak yapılanmasının yeni eklemelerle yeni takımyıldızlar oluşturmaya yönelik olarak yeni dikilitaşlarla şekillendirilmesidir. Bu doğurganlık unsuru eril değil dişil bir yapı üzerinde seyretmektedir. Üstelik mitolojik devirlere bakıldığında doğa ve toprağa dişil unsurlar yüklenmesi söz konusudur. Gökyüzünün de gece ve gündüz arasındaki görünüm farkı dişil bir doğurganlık üzerinden yeniden yorumlanabilir hale gelmektedir. O halde toplumsal anlamda kadın ve erkeğin konumlanması nasıl yorumlanabilir?

Avcı toplayıcı yapılanma gösteren topluluklar incelendiğinde yarı yerleşik ve göçebe tavırda olanlar dikkat çekmektedir. Göbeklitepe'nin inşa edildiği döneme dair kazı öncesi mevcut olan düşünce yerleşik yaşamın olmadığı fikri üzerinde yoğunlaşırken bir tapınak olarak kabul edilen Göbeklitepe'nin keşfi yerleşik yaşam olgusu ve inanışın bulunması üzerinde yeni fikirler doğurmuştur. Özellikle tarım toplumuyla mevcut hale geldiği düşünülen inanış günümüzdeki bu keşifle tarım öncesinde de varlık kazanmıştır. Ancak bununla birlikte doğayla iç içe yaşayan insanların doğa ruhuna dair çıkarımlar yaptığı da bilinmektedir. Özellikle Animatizm, Animizm, Animalizm ya da Paganizm gibi inanışlar doğada olup bitenleri anlamlandırmak ve doğa ruhlarıyla etkileşim kurmak için temellendirilmiştir. Buradaki en büyük motivasyon mevcut doğa olayları karşısında yaşanan korku halidir.

Buradan hareketle Göbeklitepe kazıları avcı toplayıcı bir yapıda işlemci olarak kabul edebileceğimiz bir topluluk anlayışını getirmektedir. Gezinler sürekli göç halinde olan avcı toplayıcıları temellendirirken, işlemcilerde yarı yerleşik bir yaşam söz konusudur ve avcılar yalnızca avlanmak için yerleşke dışına çıkarak ardından geri dönmektedir. Avcı toplayıcı yapılanma içerisinde kadınlar ve erkekler arasında daha eşitlikçi bir düzlem söz konusuyken, aynı zamanda bir işbölümü de yapılmaktadır. Yine arkeolojik ve antropolojik incelemelerden hareketle bu dönemde kadınların kök bitkiler toplaması, çocuk ve yaşlıların bakımıyla ilgilenerek gündelik hayatı düzenlemesi söz konusuyken erkekler ise avlanma işlemini tamamlamaktadır. Mitolojik devirlerde özellikle de doğa inanışlarında doğurgan olmaları nedeniyle kadınların erkeklerden aşağı görülmediği çıkarılabilmektedir. Zira bu bir küçümseme değil korku nedeni olarak açığa çıkmaktadır. Joseph Campbell'ın da üzerinde durduğu gibi evren bir rahimden doğmuş olarak yansıtılmaktadır. Bu durum farklı formlarda da devamlılık göstermektedir. Kadınların doğum sekanslarının erkekler tarafından taklit edilmesi, aybaşı kanının korkulan bir unsur olması ve ritüellerin yeni bir varoluşa dayanması gibi imgelerle söz konusu vurgu güçlendirilmektedir. Kadınlar ritüeller esnasında çıplak olarak bulunurken erkekler çeşitli maskelerle görülmektedir. Kadın korkusu ve annelik erkek için gizemli ve korkutucu bir unsurdur.²

Mitolojik etkilerin ilkel topluluklarda daha yaygın olduğu göz önünde bulundurulduğunda kadın ve erkek arasındaki işbölümünün günümüzde olduğu kadar keskin biçimde değerlendirilmesi ne denli doğrudur? 12 bin yıl önceden bahsederken yalnızca fallusa dayanan bir düzlemde hareket etmek kısır bir görüş yaratacağından burada gerçekleştireceğimiz okuma hem fallus'tan uzaklaşacak ve bir khôra olarak kadına yönelecek hem de Göbeklitepe'nin en az

² Joseph Campbell, *İlkel Mitoloji Tanrının Maskeleri*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 90

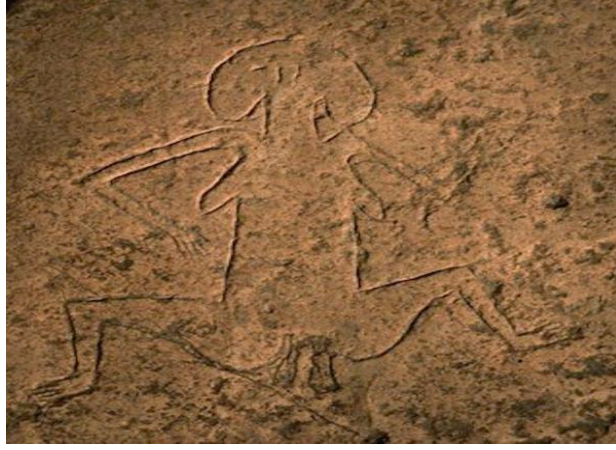
dikkat çeken figürlerinden biri olan kadına odaklanacaktır. Ancak bunun öncesinde Göbeklitepe içerisindeki yapılanmayı incelemek yerinde olacaktır.

1995-2013 yılları arasında yapılan kazılarda kireç taşından yontulan ürünler olduğu görülmektedir. Bu durum halkın hangi taşın işlenebilir ve şekil verilebilir olduğunu kavradığını ve zanaatkar bir yapısının olduğunu göstermektedir. Kireç taşından yontulan ve 240 litre kadar su alabilen tekne şeklindeki 7 adet kap sıvı ile gerçekleştirilen işlemler yapıldığını ve sıvının biriktirildiğini göstermektedir. Kimyasal analizlerle bulunan kalıntılar dönem içerisinde tahılların suda bekletildiğini, ezildiğini ve mayalandığını açığa çıkarmaktadır. Mayalanmış tahıldan yapılmış yiyeceklerin yenmesi yerleşik bir pişirme kültürünün başladığını ve tahıl kökenli beslenmenin önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. Bununla birlikte kaplardan birinde bulunan yaban eşeğine ait kürek kemiği ve kazılarda bulunan öküz, tilki, tavşan, güvercin, kuzgun kemikleri avlanmanın da besin dengesindeki yerini gösterir niteliktedir. Bu hem dönem içerisinde pek çok farklı hayvanın bulunduğunu hem de besin olarak tüketildiğini sergilemektedir. Aynı zamanda kayalara oyularak yapılmış havanların bulunması dönem içerisinde bira yapımının da söz konusu olabileceğini açığa çıkarmaktadır. Avcı toplayıcı sistem göz önünde bulundurulduğunda bu türden ürünlerin yapımında kadınların görev aldığı çıkarılabilmektedir. Bu ileride ele alacağımız ritüeller göz önünde bulundurulduğunda önemli bir noktaya gönderme yapmaktadır.

Dikilitaşlar üzerlerindeki figürlere göre sıralandırılarak kategorize edilmiştir. A yapısında bulunan dikilitaşlarda fazlaca yılan kabartması görülmektedir. Yılanlı dikilitaşların yüksekliği 3,15 metre olarak belirlenirken aşağı ve yukarı doğru hareket eden yılanlar resmedilmektedir. Bu yapı ve kazı alanının coğrafi konumu bölgenin Aden Bahçesi olarak görülmesi varsayımını güçlendirmektedir. Tevrat'ta anlatıldığı üzere Tanrı Adem'i yarattıktan sonra onun kaburgasından Havva'yı yaratmakta ve onları Aden Bahçesi'nde yaratılan diğer canlılarla yaşamaları için bırakmaktadır. Âdem Aden Bahçesi'ndeki toprağı işleyip ürün yetiştirmekten ve hayvanlara adlar vermekten sorumludur. Ancak sonrasında Tanrı'nın meyvesinden yenmesini yasakladığı Bilgelik Ağacı'ndan tattıkları için cennetten kovulmaktadır. Bu bahçe tasvir edilirken Dicle ve Fırat nehirlerinden bahsedilmektedir ve bu nedenle bahsi geçen alanın Göbeklitepe olabileceği ifade edilmektedir. Aden Bahçesindeki iki ırmak Fırat ve Dicle olarak ortaya koyulmaktadır.

Bu durum göz önünde bulundurulduğunda yılan tasvirleri daha çok anlam kazanmaktadır. Yaradılış üzerinden okunduğunda yılan Havva'yı baştan çıkararak ve meyveyi yemesine neden olan figür olarak görülebilmektedir. Ancak bununla birlikte yılan hem bir bilgelik hem zehir hem de deva olarak bilinmektedir. Özellikle tıp alanında oluşturulan tasvirler incelendiğinde şifa

anlamı kazanan bu tasvir bölgenin kazılar öncesindeki ünü düşünüldüğünde bizleri yeniden kadın tasvirine götürmektedir. Bölgede ortaya çıkan erekte olmuş erkek heykelciği ve ardından doğum yapan kadın figürü kazıların yapılmasına neden olan bulgulardır. Ancak aynı bölgede görülen ve tek başına tepede bulunan ağacın üzerine çaputlar bağlandığı ve çocuk sahibi olamayan kadınların buradan medet umduğu bilinmektedir. Bölgede nesiller boyunca süregelen ve bu türden şamanistik bir edime yön veren yapılanma Göbeklitepe'nin doğurganlık ve kadın üzerine bir tarihçesi olduğuna işaret eder niteliktedir. Aynı zamanda yılan tasvirinin farklı mitolojilerde meni ile özdeşleştirildiği ve döllenmeye işaret ettiği görülmektedir.³



Tablo 2 Doğum Yapan Kadın Figürü, Göbeklitepe

B yapısındaki dikilitaşlarda ise tilki kabartmaları ve tasvirleri dikkat çekmektedir. Kurnazlık ve zekâ sembolü olarak kabul edilen tilkiler aynı zamanda adaptasyon yetenekleriyle bilinmektedir. Hıristiyan kültüründe şeytani olarak görülen ve kaosu getiren bu figür, Uzak Doğu'da iyi şans ve dişilği simgelerken, Şamanizm'de dişî enerji, yaratıcılık, rehberlik ve bilgelik misyonlarını taşımaktadır. Bu bağlamda yılanın olduğu gibi ikili bir anlamı olduğu hem iyicil hem de kötücül kabullerinin bulunduğu görülebilmektedir. Aynı zamanda Japon Mitolojisi'nde Kitsune olarak geçen tilkiler kadın kılığına bürünerek erkekleri baştan çıkarabilmekte ya da yaşlı bir erkeğe dönüşerek güvenilir ve bilge bir tasviri koruyabilmektedirler.

³ "Üst Paleolitik dönemlerdeki tipik yılan çizimleri aslında fallusu sembolize etmektedir. Buna ek olarak yılanların birden fazla yani çoğul olarak kurgulanması burada spermaya işaret eder. Dolayısıyla yılan ve sperm arasında da bir eşleştirme vurgulanır" (Mehmet Ateş, Mitolojiler ve semboller "Ana tanrıça ve doğurganlık", Milenyum Yayınları, İstanbul, s. 85-89).

Dikilitaşlarda bir diğer dikkat çeken unsur ise kuş tasviridir. Kuş tasvirleri incelendiğinde bunların dünyadan uzaklaşmayı, ruhen yükselmenin ve reenkarnasyonun temsili olduğu görülmektedir. Burada yeniden doğuş özellikle önem kazanmaktadır. Zira doğada görülen döngünün ve gökyüzündeki akışın ruh için düşünülmesi mitolojik söylencelerde oldukça sık rastlanan bir olgudur.

Göbeklitepe'de insan ya da hayvan fark etmeksizin, doğum yapan kadın haricindeki bütün figürler eril olarak tasvir edilmiştir. Pek çok çıkarsama Göbeklitepe'nin erkek avcılarının toplanma yeri olduğuna dayanmaktadır. Ancak avcı toplayıcılarda yerleşik yaşam unsurlarının kadınlar tarafından işlerlik kazandığı göz önünde bulundurulduğunda bu durum şüpheli hale gelmektedir. Aynı zamanda ritüeller genellikle kadınların ortaya koyduğu etkinlikler olduğundan alanın sadece eril bir doğaya sahipmiş gibi yansıtılması eksik bir yorumlama olarak görülmektedir. Üstelik bu dönemde kadınların avlanıp avlanmadığına dair de kesin bir betimleme bulunmamaktadır. Özellikle Amazon'lar düşünüldüğünde avcı kadınların da bir tarihçeye sahip olduğu bilindiğinden bu ihtimalin de göz önünde bulundurulması önemlidir. Ancak bunların ötesinde kozmogonik bir yapı üzerinden değerlendirme yapmaya devam edersek, ki pek çok unsur bu bölgenin bir tapınak olduğunu göstermektedir – o halde avcılıktan çok kurban etme durumuna eğilmek doğru olacaktır. Zira, ilkel toplulukların tanrılar ve ruhlar için kurbanlar sundukları bilinmektedir. Göbeklitepe'nin yapısı incelendiğinde benzer bir sunak alanına sahip olduğu görülmektedir. Zemin sıvıyı geçirmeyecek biçimde şekillendirilmiş ve bu yapı içerisinde su kanalları oyulmuştur. Bu da kan, su, bal ya da şarap gibi sıvıların kullanıldığı kurban törenlerinin yapılması ihtimalini güçlendirmektedir. Schmidt'e göre Göbeklitepe "ölü kültü anıtları alanı" olarak görülebilmektedir.⁴ Bu noktada adak kapları olduğunu ortaya koyan Schmidt'in düşüncelerini takip edersek ritüel kültürünün yerleşik olduğunu kavrayabiliriz. O halde ritüel nedir?

Batı literatüründe "ritüel kelimesi, Latince rota, Sanskritçe rita, Proto-Hind Avrupa dilinde rot (yol, düzen) fiil kökü"ne kadar çıkmaktadır. "Arkaik" kullanımda "izlenecek yol" ya da "düzen" anlamına gelmektedir. "Dinler tarihinde özelleşmiş anlamı, insan ve ilahi güçler" arasındaki doğru ilişkiyi kurmak için geliştirilmiş metot olarak tanımlanmaktadır. Ancak ritüel aracılığı ile "insan ve kozmik güçler arasında" ilişki kurulmaktadır."⁵

Buradaki söylem özellikle önemlidir. Zira daha önce bahsettiğimiz üzere alan bir gözlemevi olarak da değerlendirilebilmektedir. İlkel inanışların göksel

⁴ Klaus Schmidt, Taş Çağı Avcılarının Gizemli Kutsal Alanı Göbeklitepe: En Eski Tapınağı Yapanlar, çev. Rüstem Aslan, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2007, 124.

⁵ Kürşat Demirci, Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş Tanrılar Ritüel Tapınak, Ayışığı Kitapları Kitabevi, İstanbul, 2013, s. 49

tanrıları içermesini düşündüğümüzde açıktır ki tanrıya yakın olmak mekânsal yakınlığı da gerektirmektedir. Kozmogonik gözlemler aynı zamanda tanrısal gözlemlerin çıkarsanması için ele alınabilir. Bu bakımdan kutsal olarak atfedilen ritüelistik alanlar Tanrısal ilişkilerin tayinini getirmektedir. Tanrı ile etkileşim bu mekanlar üzerinden sağlanmaktadır.

Ancak burada tanınan Tanrılar arasında tapınılan Tanrıların farklılık gösterebileceği de bilinmektedir. Bir görüşe göre gök cisimlerini izlemek için konumlandırılan Göbeklitepe zamanla işlevsiz hale geldiği için terk edilmektedir. Diğer yandan çaputlar bağlanan ağacın günümüze kadar varlığını sürdürmüş olması ve Göbeklitepe kazısının bu ağaç dolayında yapılması Şamanik bir inanışa sahip oldukları görüşünü temellendirmekte gibidir. Bu bağlamda Gök, Yer ve Yeraltı tanrılarına dair inanışların bulunması söz konusu olacaktır. Tanrılara adanan adaklar ve yapılan ritüellerin bir şekilde Gök Tanrısı öfkelenirdiği ve onun gazabından korunmak adına tapınağın toprağa gömüldüğü; Yeraltı tanrısına sığınıldığı tahmin edilmektedir.⁶

Yeraltı tanrısı vurgusu ölüm, yıkım ve sonluluk anlamında oldukça önemlidir. Metnin devamında ele alacağımız Dionysos törenleri ve Acéphale konularını ele alırken bu vurgu yenilenecektir. Ancak bunun öncesinde bizi söz konusu alana götürecek olan patikayı izlemek daha doğru olacaktır. "Göbeklitepe'deki metafizik şekilde yorumlanacak en tipik figürler ise keçi ve köpek başlı insan gövdeleridir. Schmidt, bunları doğaüstü varlık olarak cinler şeklinde yorumlamaktadır. Schmidt'i bu düşünceye sevk eden neden, bölgede yaşamış diğer medeniyetlerin bu tür figürleri cin veya canavar olarak görmeleridir."⁷ Schmidt'e göre bu figürler hayvan maskeleri takarak ritüellerü yürüten Şamanların göstergesi biçiminde kabul edilmektedir. Ancak özellikle Dionysos'a adanan törenlerin tasvirlerine baktığımızda burada da insan ve hayvan figürünü birleştiren tasvirlerin bulunduğu görülmektedir. Bu ritüellerin de ay ve güneş döngüsüyle ilişkisi bulunmakta, Dionysos'un yaşam ve ölüm arasındaki eşik konumu ritüel dolayında canlandırılmaktadır. Aynı zamanda Göbeklitepe tasvirleri içerisinde bulunan yarım ay ve daire sembolleri Güneş ve Ay tasvirleri olarak ele alınmaktadır. Aynı zamanda dikilitaşlar üzerine resmedilen "H" harfine benzeyen kabartmalar Schmidt'e göre erkeği temsil ederken, daire ve yarım ay formlarının kadını temsil etmesi de mümkün görünmektedir. Bu durum kadınların menstrüasyon dönemleri ve ay arasındaki bağlantıyı akla getirirken aynı zamanda gözlem alanı olarak tasvir edebileceğimiz *evrenin gözü* konumundaki Göbeklitepe'ye başka bir anlam daha yüklemektedir. Ay hareketleri dünya üzerindeki gelgit etkisi ve insanlarda

⁶ Özgür Barış Etlı, Göbekli Tepe ve Ön-Türkler, Gece Kitaplığı, Ankara, 2016, s.y.

⁷ Klaus Schmidt, Taş Çağı Avcılarının Gizemli Kutsal Alanı Göbeklitepe: En Eski Tapınağı Yapanlar, çev. Rüstem Aslan, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2007, s. 235-40

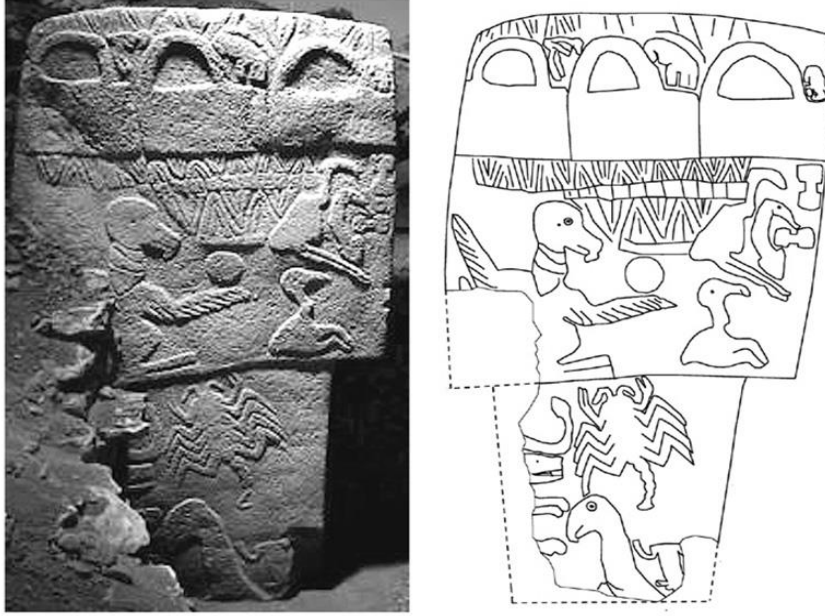
yarattığı duygu durum değişiklikleriyle daha merak uyandırıcı hale gelmektedir. İnsan yaşamının bu güçle olan etkileşimi fiziksel belirlenimleri de (örneğin kadınların aybaşının Ay'la olan ilişkisi) insanın Ay'a olan yaklaşımını daha ruhani bir hale getirmektedir. Aynı zamanda kurtlar, çakallar ve köpekler tarafından bu etki yine fiziksel bir algı oluşturmaktadır.⁸

Ay ve gökyüzü tasvirlerinin üreyle bağlantısı olduğu gibi söz konusu hayvanlar üzerindeki etkileri de tartışılmaz biçimde görülmektedir. Üstelik bu hayvanların tasvirlerinin dikilitaşlarda bulunması söz konusu etkiyi güçlendirmektedir. 'H' formundaki yapı her ne kadar erkek olmayı tasvir eder gibi görünse de bizim ilerleyeceğimiz alana gitmemizi sağlayan başka bir görüş daha bulunmaktadır. Söz konusu düşünceye göre "H" formu birbirine dönük bir şekilde el ele tutuşan iki kişiyi temsil etmektedir. Doğum yapan kadın figürü ve erekte erkek figürleri⁹ değerlendirildiğinde bu iki temsilin birleşen kadın ve erkeğe işaret etmesi mümkün hale gelmektedir. Aynı zamanda 'H' formunun yanında görülen tekil 'I' formlarının birleşmeden doğan ürünü, yani çocuğu temsil etmesi de akla yatkın hale gelmektedir.⁴³ numaralı dikilitaş üzerinde sepet olduğu düşünülen formlar görülmektedir. Bu durumda sepetlerin çocukların içine konduğu yataklar olarak görülmesi de mümkün hale gelmektedir. Doğum yapan kadın figürünün aslan ya da leopar olarak yorumlanabilecek olan kabartma figürler arasında yer alması da doğum ve üremenin kutsal ve soylu görünümüne vurgu yapmaktadır.¹⁰

⁸ Joseph Campbell, *İlkel Mitoloji Tanrının Maskeleri*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 66

⁹ "Göbeklitepe'deki kabartma ve heykelcikler arasında fazlaca rastlanan en önemli cinsel figürlerden biri de şüphesiz ereksiyon halinde ki penis şekilleridir" (Klaus Schmidt, *Taş Çağı Avcılarının Gizemli Kutsal Alanı Göbeklitepe: En Eski Tapınağı Yapanlar*, çev. Rüstem Aslan, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2007, s. 106).

¹⁰ Aslanlı dikilitaşların arasındaki zeminde doğum yapar vaziyette yer alan çıplak bir kadın figürü çizikleme tekniği ile taşa işlenmiştir. Kadın çıplak olup sarkan göğüsleri ve cinsel organı ile tasvir edilmektedir (Davut Kanalmaz, *Şanlıurfa Bölgesi ve Göbeklitepe Prehistorik Sanat. Yüksek Lisans Tezi*, T.C. Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji Anabilim Dalı, Çanakkale, 2017, s. 14).



Tablo 3 Göbeklitepe, 43 Numaralı Dikilitaş ve Çizimi

Burada erkeklerin kurban edilerek üremenin güçlendirilmesi ve bunun da göksel bir armağan olarak görülmesi düşüncemizi ortaya koymamıza kaynaklık eden yapı 43 numaralı dikilitaşta kendisini göstermektedir. Sağ alt köşede erekte olmuş fallusuyla başsız bir erkek figürü açığa çıkmaktadır. Aynı zamanda dikilitaşın ortasında güneş, ay ya da baş olarak tanımlayabileceğimiz yuvarlak bir imge görülmektedir. Bu imgelem birkaç farklı şekilde yorumlanabilir. Güneş olarak yorumlandığında gökyüzü tanrısına sunuda bulunulduğu ve ritüel sonucunda aydınlığa gelme ya da yaşama kavuşma olduğu söylenebilir. Zira üst formda az önce bahsi geçen sepetlerin bulunduğu gözlemlenirken, kuşların yeryüzü ve gökyüzü arasındaki itibarın göstergesi olarak alındığı imgesini hatırlatmak bu iletişimi güçlendirmektedir. Figür ay olarak yorumlandığında yine hem kadınlar hem de hayvanlarla ilişkilendirilen bir ay döngüsü (dolunay) yapısını akla getirmektedir. Kesik başın kuş tarafından göğe yükseltilmesi ise ritüel sunusunun tanrı ya da tanrılara eriştirildiğini ortaya koyarken genele bu ritüellerin bir amaç dolayında gerçekleştiği bilinmektedir. Aynı zamanda 2017 yılında yapıla kazılarda üzerinde değişiklikler yapılarak derisi soyulan ve çakmaktaşları ile oyulup şekiller verilen üç adet kafatasının bulunduğu görülmektedir.¹¹ Genelde dini ritüellerde kullanılan bu türden

¹¹ Gresky, J. vd. "Modified Human Crania from Göbekli Tepe Provide Evidence for a New Form of Neolithic Skull Cult", Science Advances 3, no. 6, 2017, s.y.

oyulmuş kafatasları kan ritüelinin olduğuna işaret etmektedir. Erekte başsız erkek figürü bu kurbanların erkek olması imgesine vurgu yapmaktadır.

Dionysos Kültü ve Göbeklitepe

Benzer bir ritüel anlayışının Dionysos törenlerinde görülmesi bu anlamda dikkat çekicidir. Özellikle kadın figürlerin kendinden geçerek esrik bir tavra bürünmesi ve insan kurbanlarının da söz konusu olması benzerliği güçlendirmektedir. Bu ritüellerde kadınlar ve keçiler birlikte yürüyerek tepelere tırmanmakta, boğa kurbanları sunulurken şarap içilerek esrime hali güçlendirilmektedir. Kadınlara eşlik eden parlak kıyafetli erkekler ritüelin sonunda öldürülebilmektedir. Bu eylem Dionysyak bir çılgınlığın ve gündelik hayattan kopuşun getirisiidir. Tragedyaların¹² doğuşuna da zemin hazırlayan bu form Dionysos kültürüyle başlamaktadır. Rivayet Hera'nın Zeus'u kıskanması nedeniyle Semele'den olan çocuğunu titanlara parçalatması ve sonrasında Zeus'un Dionysos'u baldırından yeniden doğurtmasıdır. Yine bir rivayete göre Dionysos, yer altı tanrısı Hades'in, tabiat tanrıçası olan Demeter'in kızı Persephone'den olma çocuğudur ve bu nedenle ölüm ve yaşam arasındaki bir yapıyı sergilemektedir. Zira, Persephone yılın 6 ayını yer altında Hades'le, geri kalanını ise yeryüzünde geçirmektedir.

Dionysos törenlerinde şarapla sarhoş olan Bakkhalar tragedyalarda anlatıldığına göre dağlarda avcılık yapan ve ataerkil toplumdaki farklı olarak kadın topluluğu halinde yaşayan gruplardır. Şarapla kendinden geçildiğinde ruh ve tanrı arasındaki görünmez duvarın ortadan kalktığı ve en saf ritüellerin bu formda ortaya konulabildiği düşünülmektedir. Genellikle dağlarda gerçekleştirilen ritüellerde topuklarına kadar düşen kıyafetleri ve sarmaşıklar dolanan hayvan postlarına bürünmüş bedenleri ile hem korkutucu hem de saygı duyulan figürler olarak görülmektedirler.¹³ Antik dönemde kadınların katıldığı ritüeller göze çarpmazken böyle bir ritüelin olması oldukça dikkat çekicidir. Bu

¹² Tragos (keçi) ve oidie (türkü) kelimelerinden oluşan tragedyada Bakkhaların keçilerle birlikte yürümesine ve şarkılar söyleyip dans etmesine vurgu olarak meydana getirilmiştir. Ardından tragedyada gösterimlerinde maskeler giyen insanlar ritüellerdeki gibi dehşet veren ve toplumsal alana uygun olmayan eylemleri sergilemişler, bu sergilenimlere çift borulu flütler olan auloslar ve lirler eşlik etmiştir.

¹³ Tanrı Dionisos (veya Bakkhos) daha çok şarap ve sarhoşluğu canlandırır. Ona tapım da coşkun danslar, coşkun müzik, sarhoşluğa varan bir aşırılıktadır. Daha çok gizli törenleri, coşkun törenlerinin sarhoşluğuyla bilinen Trakya'nın kaba boyları içinden çıktığı sanılmaktadır. Dionisos aynı zamanda ağaçların da tanrısıydı. Çok defa bir direk üzerine kolsuz bir örtü örtülür, sakallı bir baş, sağından solundan yapraklı dallar, sarmaşıklı dallarla gösterilirdi. En çok da sarmaşık ve incir ağacıyla ilintilidir (Metin And, Dionisos ve Anadolu Köylüsü, YKY, İstanbul, 2019, s. 35).

ritüellerin kökeni aslında bir cezalandırmaya dayanmaktadır. Dionysos'un annesine iftira atarak Zeus'un gazabına uğramasına neden olan Agaue Dionysos tarafından sarhoş edilmekte, ardından bir aslan zannettiği oğlunun başını keserek bu başı gururla kenttekilere göstermektedir. Ancak sarhoşluğun etkisi sona erdiğinde kendi oğlunu öldürdüğünün farkına varmaktadır. Buradaki aslan figürü, doğum yapan kadın çiziminin yanında bulunan aslan ya da leopara benzetilen kabartmalarla yakınlık sağlamaktadır. Aynı zamanda başı kesik figüre vurgu yaparak tanrısal bir adağı da şekillendirmektedir.

Dansın, şarabın, dinsel esrimenin ve doğurganlığın tanrısına adanan törenlerde "esrime ve gizli cinayetler öyle bir noktaya varıyordu ki bazen bedenler gömülmek için bile bulunamıyordu. Bu gözüpek eylemler bir ihanet unsuru olarak değil de çoğunlukla zorlamayla gerçekleştiriliyordu: hizmet ettikleri şey yüksek sesli çığlıklar, davul ve zil seslerinin eşlik ettiği şiddet edimleriyle ilgiliydi; şiddet gören ya da acı çektirilen insanların seslerinin hiçbir şekilde duyulmadığı rivayet edilirdi."¹⁴ Livy'ye göre Bakkhalar özellikle 20 yaşın altında olan ve etkiye maruz kalabilme ihtimali yüksek olan genç erkekleri kurban olarak seçmektedir. Ritüeller esnasında bu genç erkeklerle erotik birliktelikler yaşayan kadınlar sonrasında onları tanrıya sunmaktadır.

"Tanrıdan esinlenip mistik bir delilik halinde çığlıklar atarak kırlarda dolaşan, pınarlardan su yerine bal ya da süt içen Bacchalar (Maniaslar), törenlerde kadınlar tarafından canlandırılmaktadır ve kadınlar çıplak bedenlerini ceylan postlarıyla örtüp (nebris), başlarına sarmaşıktan bir taç takmaktadırlar. Ellerine ucunda bir çam kozalağı takılı sarmaşık ya da asma yapraklarıyla sarılı bir değnek (thyrsos) alarak, iki kulplu büyük şarap kupalarıyla (kantharos) dolaşmakta ve çift borulu flütlerin ezgileriyle ya da teflerden yayılan seslerle dans etmektedirler."¹⁵

1970'lerin sonunda, Euripides'in Bacchantes'ini okuyan düşünürler törenleri külte katılanların canlı hayvanları, hatta bazen insanları parçalara ayırıp çiğ halde yediği kurban ritüellerinin en eski formlarından kabul etmeye başlamaktadır. Kurban, kurban edilen ve tanrısalılık arasındaki sınırlar akışkan ve değişken olduğundan, düşünürler Dionysos törenlerini genel olarak insan ruhu ve Yunan kültürünün pek çok noktasında görülebilecek olan "ilkel tavırlar"ın kalıntıları ve etkileri olarak kabul edilmesini gerektiğini ortaya koymaktadır.¹⁶

¹⁴ Titius Livy, History of Rome, trans. George Baker, Peter A. Mesier et al., 1912, s. xxxix

¹⁵ Çiğdem Dürüşken, Antik Çağ'da Yaşamın ve Ölümün Bilinmezine Yolculuk, Roma'nın Gizem Dinleri, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2000, s. 93.

¹⁶Bartłomiej Bednarek, Blood sacrifice and related rituals in the cult of Dionysus: myth, history and the area in between. Scientific Project, Faculty of History, University of Warsaw, (22.09.2022) <http://historia.uw.edu.pl/en/research-project/blood-sacrifice->

Bir anlamda avcı olarak da görülen Bakkhalar aynı zamanda bu özellikleriyle erkeksi bir betimleme içine sokulmaktadırlar. Mitsel anlatılarda görülen Amazonlar kadın erkek rollerini ve toplumun kadın ve erkeğe biçtiği rolleri birbirine kaynaştırırken aynı zamanda antik sanat bağlamında canavarvari ve tekinsiz olarak görülenin inşasını yapmaktadırlar. Amazon kadınları çıplak bacakları ve göğüsleri ile savaş ve av törenlerinde resmedilmekte, aynı zamanda erkeklerle herhangi bir erotik münasebet kurmaktan geri durmaktadırlar. Ancak Bakkhalar bu kıyaslamının erotik kısmına uygun olmamakla birlikte, bir yandan da toplumsal rollerden arınmış yapılarıyla yeni bir düzen yaratmaktadırlar. Zira, Dionysos kültlerinde doğurganlık ve üreme önemli bir yapı olarak görülmektedir. Her doğum Dionysos'un yaşam ve ölüm arasındaki döngüsünü sergilemektedir. Bu dönemde kadınların konumu ataerkil toplumsal yapılanma gereği ikincil bir konumdadır. Ancak aynı döneme ait Bakkha tasvirlerine baktığımızda ise burada tasvir edilen kadınların Amazonlara benzer yapıları dikkat çekmektedir.



Tablo 4 M.Ö. 5. Yüzyıl, Roma, Mermer Üzerine Kabartma,
<https://diaboliquemagazine.com/ecstatic-frenzy-depictions-dionysian-violence-ancient-art/>

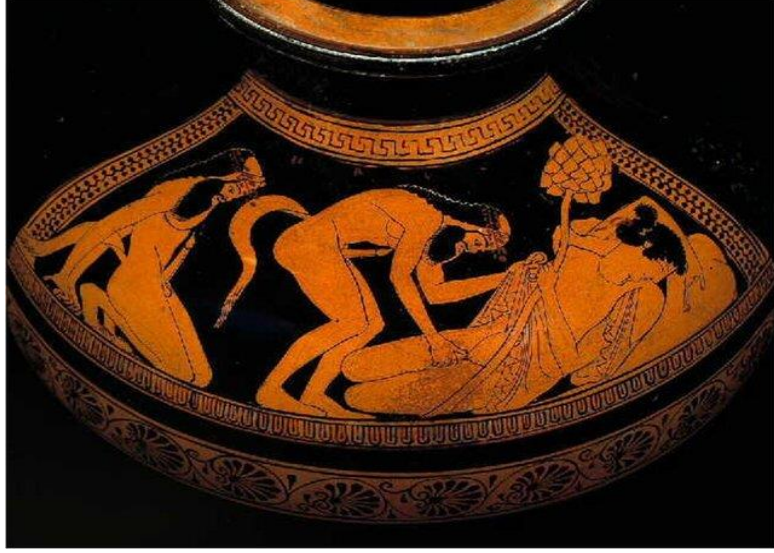
“*Knife-Wielding Women of the Bacchanalia*,” makalesinde Lillian Joyce “elinde bıçakla, insan yapımı bir bıçak ve neredeyse çıplak göğsüyle resmedilen Bakkha, tehditkâr ancak baştan çıkarıcı bir dişinin abartılı bir yansımasıdır. Sanatsal ya da performatif olarak imgenin gücü, bıçak tutan kadının kendisini izleyene gerçek bir tehdit oluşturmamakla birlikte bir gözetleme isteği

[and-related-rituals-in-the-cult-of-dionysus-myth-history-and-the-area-in-between/](#),
2022, s.y.

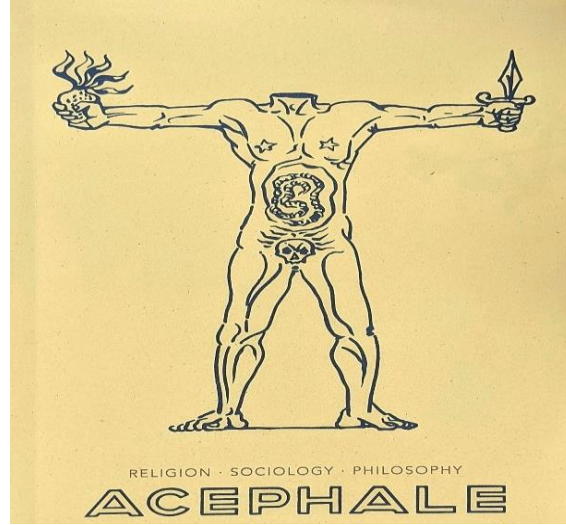
yaratmasında yatmaktadır"¹⁷ der. Çekici birer unsur olduğu kadar korkutucu olarak da görülen Bakkhalar toplumda ayrıkçı olanı temsil ederken, Dionysyak esrime ve doğumu da temellendirmektedir. Törenlerde vahşi hayvan yavrularının emzirilmesinden, çılgın danslara ve esrik cinsel birleşmelere varan performanslarıyla tekinsiz olanı meydana getirmektedirler. Bu tekinsizlik aynı zamanda bir döl yatağı imgelemi de yaratmaktan geri durmamaktadır. Aynı zamanda süt annelik imgesi de khôra göndermesi için gereken alt yapıyı sunmaktadır.

Bakkhalara dair gönderme yapan vazo resimlerine baktığımızda bunların satyr'lere gönderme yaptığı görülmektedir. Satyr göndermesi Bakkhalar ve yarı insan yarı keçi olan bu kır iyeleri arasındaki erotik ilişkiye gönderme yapmaktadır. Özellikle maskeler üzerinden anıştırdığımız Paganik figürlerin ötesinde geçtiğimizde, tragedyalarda görülen maskelemeler gibi Dionysyak ritüellere katılan ruhların da olduğu ve bu türden maskelemelere sahip oldukları görülmektedir. Zira satyrler maymuna benzeyen yüze sahip maskeleri, hayvan kuyrukları ve kulaklarıyla Bakkhalardan oldukça farklı formlarda görülmektedir. Antropologlara göre satyrler "erkeklerin temel erotik içgüdüleri"nin bir temsili olarak kabul edilirken, açlığı, erotizmi ve kendini korumayı sembolize etmektedirler. Bakkha törenlerinden ayrı olarak satyrler özellikle şarap yapımına kaynaklık eden pek çok ritüelde de Dionysyak temsiller olarak yer almaktadırlar. Bu bakımdan erotik güdülenme, birleşme ve üremenin yanı sıra sarhoşluk ve esrime noktasında da baştan çıkarıcı unsurlar olarak görülmektedirler. Erotik anlamda baştan çıkarıcı olarak resmedilen temsiller de oldukça ilginçtir, zira Bakkhalar uzandıklarında satyrlerin onların cinsel uzuvlarına dokunmak suretiyle bir baştan çıkarıcılığa yöneldiği görülmektedir. Göbeklitepe içindeki doğuran kadın tasviri de uzanmış vaziyette ve normalden çok daha fazla göze çarpan cinsel organıyla benzer bir yapıyı korumaktadır.

¹⁷ Lilian B. Joyce, "Knife-wielding women of the Bacchanalia." Southeastern College Art Conference Review, vol. 15, no. 5, 521-535., 2010, s. 522.



Tablo 5 Kleophrades, M.Ö. 6. yüzyıl, Yunanistan, Satyrler ve Uyuyan Maenad, Seramik. Museum of Antiquities, Rouen-Fransa



Tablo 6 André Mason, Acéphale

Erotizm ve doğum arasındaki güçlü bağlantı, döl yatağı ve doğum arasındaki bağlantıyla birleşmektedir. Buraya vardığımızda 43. dikilitaşta görülen erekte erkek figürüne benzer başka bir yapı üzerinde durmak gerekmektedir. Bu bağlantı erotizm ve acéphalik tavrı arasındaki bağlantıyı güçlendirmektedir. Bataille tanrısal yaratımı ve insanın daha aşağı olan resmedilişini tersyüz etmektedir, ona göre – “insanı, şeylerin yayılımına indirgemekten alıkoyanın, onun kendisi ya da Tanrı olduğu düşüncesini

oluşturabilirliği”, evrende ruhaniliği temellendirilen doktrine karşı çıkmayı yüceltir- beden dünya üzerine fırlatılmıştır: ne kadar yukarı, o kadar aşağı”.¹⁸

Tanrı tarafından dünyaya fırlatılan insanın Tanrı’yla olan etkileşimini yeniden kurması kaçınılmaz olandır. Bu ister ilkel zamanlardaki gibi tüm evrene yayılan ruhların temsiliyle isterse monoteist yapıda görülen tek Tanrılı sisteme yansıtılsın amaç her zaman aynı formda tezahür etmektedir. Ancak toplumsal anlamda başın temsili akla işaret etmektedir. Bu bağlamda akıl hayvansal içgüdüleri kontrol eden ve baskılayan bir yapıyı sunmaktadır. Ancak André Mason’un ortaya koyduğu Acéphale çizimi kendi başını kesen bir figürü ortaya koymaktadır. Kurban konumunda görülen beden aslında toplumsal bir faydayı sağlamaktadır. Kurban gerçeklikle olan bağı ortadan kaldırırken aynı zamanda onun gömülerek yok edilmesi bir kazanım ve varlığın devamlılığını simgelemektedir. Bu aynı zamanda kendi gerçekliğinin yeniden inşasına da temel olmaktadır. Hiyerarşinin ihlali, başsız bir düzen kurulması ya da mevcut düzenin yıkılması anlamlarını da kuşatmaktadır. Bakkhaların mevcut düzen içerisinde bir karşıtlık ve yıkım yaratmasında olduğu gibi aynı durumun Göbeklitepe’de de tezahür etmiş olması mümkündür. Kadınların Tanrı’ya erkek kurbanlar sunduğu bir kan töreni Dionysyak sistemde olduğu gibi Tanrı’nın yeniden doğması ve üremenin yeniden canlanması anlamında ortaya konmuş bir tavrı ifade edebilecek güçtedir.

Acéphale fikrinin temellenmesinde ele alınan Dionysos söz konusu esrik tavrın, erotizmin canlandırılmasının ve hiçliğin temsili haline gelmektedir. Burada hiçlikten kasıt ölümün kendisidir. Zira, Göbeklitepe kültürleri de düşünüldüğünde burada yaşamı kutsayan ölümcül törenlerin yapıldığı anlaşılmaktadır. Bulunan kafatasları ve sıvı sunakları bunun göstergesidir. Bununla birlikte biz gözlem alanı olarak değerlendirildiğinde, bir tepe üzerinde yükselmesi ve *evrenin gözü* formunda bir çukur olması evreni izleyen Tanrı’ya *evrenin gözünden bakma* nitelemesini getirmektedir. Tanrı’nın arzu ve istekleri korunurken sunak insancıl bir etkiyle temellendirilmektedir. Bu durum toplumsal olanın tersidir. Zira Göbeklitepe’ye dair ortaya konan ataerkil söylemler göz önünde bulundurulduğunda kesik başlı erekte erkek figürünün mevcut düzeni dışladığının düşünülmesi açıkça mümkündür. Diğer yandan doğurganlık imgesi bağlamında erkek figürün erekte biçimdeyken kurban edilmesi kadınların daha doğurgan kılınması ve Dionysyak forma yatkın bir ölüm-doğum-yaşam dizgesi kurulması mümkün hale gelmektedir. Baş kesilerek bir başkaldırı başlatılmıştır. Cinsel organın yerine yerleştirilen baş imgesi bir ganimet olarak erotizmin yeniden uyanışına işaret ettiği gibi, semenin karında büyüttüğü bir bilinmezin de taşıyıcısı haline gelmektedir. Acéphale elinde bıçak

¹⁸ Georges Bataille, Encyclopedia Acephalica, Atlas Press, London, 1995, s. 12.

tutan Bakkha'ya bir gönderme olarak da okunabilmektedir. Çelikten bir bıçak tutan Acéphale insan yapımı olan bir nesneyle kendi insanlığını yok ederken, Bakkha ise insan yapımı olan bıçakla insanlara ve hatta Tanrı (Dionysos) formundaki hayvanlara zarar vererek, onların etini çiğ biçimde tüketmektedir. Böylece Tanrı'yı yeniden doğuracağı tasavvur edilmektedir. O halde doğurganlığın temelini inecek olursak bir döl yatağının tasavvuru nasıl ortaya konulabilir? Bu düzlemde Platon khôra kavramını ortaya atarken şu üç tanımla duruma yaklaşmaktadır:

“Böyle olunca, her şeyden önce, doğmamış ve yok olmayacak, içine hiçbir yabancı nesne kabul etmeyen, kendisi de başka hiçbir şeyin içinde girmeyen, gözle görülmeyen, bütün duygularla duyulamayan, yalnızca kavramla anlaşılabilen değişmez biçimleri kabul etmek gerekir, Aynı adı taşıyan ve ona benzeyen ama duygularla duyulan, doğan, her zaman devinen, belli bir yerde doğup sonradan ortaya bırakarak yok olan ve duyguya bağlı kanıyla duyulabilen ikinci bir tür vardır. Son olarak da, her zaman yok olmayan, doğan bir nesneye bir yer veren üçüncü bir türü vardır. Bu tür, ancak duygunun giremediği karışık bir düşünüşle sezilebilir; ona, olsa olsa, zorla inanılabilir”¹⁹

Burada bahsi geçen ilk alan yalnızca akılla kavranan, ikinci anlatı duyularla kavranan alanı teşkil etmektedir. Platonik felsefe üzerinde ilerlediğimizde ilk alan ideaları sunarken, ikincisi ise fenomenal gündelik düzeni işaret etmektedir. Sezgisel olarak kavranan üçüncü alan ise khôra'nın kendisini sunmaktadır. Khôra potansiyel bir döl yatağının temsilidir ancak annenin kendisi değildir. Besleyici ve büyütücü bir süt anne unsuru olarak görülebilecek olsa da hiçbir zaman mutlak bir kesinlik ya da tanıma sahip değildir.

Khôra üzerine olan yorumlamalar bu belirsizlik nedeniyle farklı düşünürlerin görüşleri dahilinde kendisini göstermektedir. Kadın üzerine yaptığımız vurgu göz önüne alındığında özellikle Luce Irigaray'in yorumlamasını ele almak doğru olacaktır. Irigaray Platon'un mağara metaforundan yola çıkarak özellikle erkek mahkûmlar üzerinden tasvir edilen mağaranın aslında ana rahmi olduğuna dair yorumlamasıyla ön plana çıkmaktadır. Mağaranın girişi ve çıkışı olarak nitelendirilen eşik noktası mağaranın içinde zincirlenmiş olan mahkûmlardan birinin serbest bırakılması ve sahte tasvirlerin aslını mağaranın dışında bulmasıyla süreci yeniden başlatmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Çift kutuplu olarak birbirini yansıtan mağaranın içi ve dışı değerlendirildiğinde burada ortaya konan tasvir temelde feminen ve maskülen, eril yasa ve onun dışında kalan dişillik hattında değerlendirildiğinde erkeğin mağaradan çıkması onu geri dönüşü olmayan bir yola sokmaktadır. Artık kadınla, anneye ve rahimle olan bağları kopmuş olduğundan o andan sonra tümüyle eril olan söylemin, baba

¹⁹ Platon, *Timaeus*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2015, s. 57

yasasının içerisine girdiğinden anne ya da kadınla olan bağlarının büyüğü bozulmaktadır.

Khora aslında erkek ve kadın arasındaki üçüncü bir tür gibidir, bir eşik noktasının temsilidir. Bu anlamda potansiyel olarak varolabilecek ve zaten varolmuş olan her şeyle ilişkilidir; ancak gündelik evrende görmezden gelinerek değeri yadsınmaktadır. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi bir kez ilişik kesildiğinde artık geri dönüş ya da bağların tekrar kurulması imkansız hale gelmektedir. Irigaray bu noktada *Şölen* diyalogundaki Diotima karakterine vurgu yapmaktadır. Diotima bir kadın olarak resmedilse de, onun adına konuşanın Sokrates olduğuna dair tartışmalar da söz konusudur. Yine de Diotima örneğine sadık kaldığımızda Diotima'nın gündelik olanla ideal olan, ölüm ve ölümsüzlük arasındaki geçiş noktasında durduğu görülmektedir. İşte bu nedenle üçüncü bir tür, bir ara form olarak okunmaktadır.²⁰ Diotima'nın söylemleri takip edilmeye devam ettiğinde, arkaik dönemlerde erkeğin cezalandırılmasının onun kadına ya da bir hayvana dönüşmesiyle tanımlandığı dikkat çekmektedir. Yasa, eril söylemin tezahürü olarak ele alınırken, yasayı çiğneyen ve onun dışına atılan erkeğin kadın ya da hayvanla özdeş kılınması dişil olanın değerini düşüren bir anlayışa karşılık gelmektedir. Adaletten ilhama uzanan pek çok tasvirin dişil olanla ve tanrıçalarla nitelendirilmesi akla geldiğinde, bu türden dişil imgelerin bir eşik olarak ele alınması daha da önem kazanmaktadır. Zira gözden düşen bir tanrıçanın temsil ettiği bir kavramın arkaik dünyada tezahür etmesi kabul edilemez.

Yine de eril dil düşünüldüğünde sperm merkezli bir baba yasasının temellendirilmesi ve dilin buna göre şekillenmesi, dişil olanı her zaman öteki konumuna sürüklemektedir. "Spermin dölleme gücü de doğrudan görülebilir olmadığından, dilsel kod, yani logos, spermin yerine geçip her şeyi kuşatan hakikate bürünmüştür. Dillerde, yaşayan canlı ve medeni varlıklar eril; yaşam belirtisi göstermeyen cansız ve cahil nesnelere ise dişil olur. Dilin cinsiyetli sözcüklerinde erile olumlu bir yan anlam yüklenirken, dişil sürekli olarak aşağılanır."²¹ Söylemler eril dil üzerinden oluşturulduğundan kadının ya da dişil olanın bu alana dahil olabilmesi kendi cinsiyetini ya da türünü yadsımasıyla mümkün hale gelmektedir. Bu durum Diotima ve Sokrates arasındaki geçişlilik ilişkisine vurgu yaparken, aynı zamanda metnimizde belirttiğimiz biçimiyle Göbeklitepe'nin de saltık eril okumalarının şaşırtıcı olmamasına neden olmaktadır. Tapınak düzleminde tek bir kadın formunun görülmesi ve onun da doğumla ilişkilendirilmesi hem Irigaray'ın üzerinde durduğu gibi anne ile olan

²⁰ Luce Irigaray, "Sorcerer Love: A Reading of Plato's Symposium, Diotima's Speech", trans. Eleanor H. Kuykendall, *Hypatia French Feminist Philosophy*, vol. 3, no. 3, 1989, s. 32-33.

²¹ Luce Irigaray, *Ben Sen Biz: Farklılık Kültürüne Doğru*, çev. S. Büyükdüvenci, N. Tatal, *İmge Kitabevi*, Ankara, 2006, s. 71-73.

bağların kopmasına hem de rahim ve doğumla temellendirilen karanlık yarığın, sperm ve logos merkezli olarak görmezden gelinerek gözden düşürülmesine bir vurgu olarak okunabilir. Theaitetos diyaloguna baktığımızda khôra tasvirinin *ekmageion* (ἐκμαγεῖον) kelimesiyle birlikte kullanıldığını görürüz. Bu balmumuna, katı ve akışkan olanın birliğine vurgu yaparken; aynı zamanda katılıkla özdeş kılınan erkeğin kadının karanlık ve akışkan rahminde iz bırakabilmesi için zemin hazırlamaktadır. "Khôra babanın üzerine mührünü basabileceği bir yüzey olur; bu haliyle o her türlü damgayı alabilecek, ama aldığı hiçbir damganın izini yüzeyinde ya da hafızasında tutamayacak olan "şey" haline gelir. Böylece onun her türlü tanıma direndiği, işlevi gereği herhangi bir tanımlanamayacağı açıktır."²² Tanımsızlık bir tür tehdit ve belirsizlik sunduğu gibi eşik konumuna olan vurguyu da desteklemektedir. Kadının söylemi eril söylemde olduğu gibi bit tahakküm ya da sınırlama içermemekte, katılığa ya da ötekinin varlığına ihtiyaç duymamaktadır.

Derrida'nın ele aldığı biçimiyle de asılları yansıtan berrak bir ayna gibi olan khora yine bir sınırlanma ya da katılık içermeyen, olasılıkları gösteren bir eşik durumundadır. Ne içeride, ne dışarıda olmasının yanında; berraklığı ile hiçbir şeyi üzerinde tutmamasına rağmen her şeyin yansıtıcısı haline gelebilmektedir.²³

Kearney için ise khôra tanrısal ya da tanrıyla eş olmamasına rağmen, ilahi olanın ikamet ettiği yer olarak düşünülmektedir. "khôra'nın bir şeye 'yer verdiği' söylenebilse de, bunu 'ilahi veya insani en ufak bir cömertlik olmaksızın' yaptığını söyleyerek nitelendirmek gerekir. Yer vermek, öyle görünüyor ki, üretmek, yaratmak ya da varolmakla ilgili bir şeyin olmasına izin vermekten başka bir şey değildir."²⁴ Hatta Kearney, Derridacı dekonstrüksiyon kavramını ele alarak dekonstrüksiyonda olduğu gibi khôra'nın da yeni, teolojik ve ontolojik esaslardan daha iyi bir anlama biçimini karşımıza getiren bir yapı sunduğunu ifade etmektedir.²⁵

Anlam arayışından, yapının irdelenmesine, hakikatin peşine düşmekten, yasanın dışında kalmaya ve gözden düşmeye varan serüveninde khora kadın ve ötekinin temsili olarak ele alınırken, bir eşik olması durumu onu belirsizlikle sınırlamaktadır. Ancak unutulmamalıdır ki belirsizlik ve akışkanlık oluşa izin veren bir karanlık ve ıslaklığın temsili olarak hem besleyici hem de yok edici olması

²² Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, trans. by G. G. Gill, New York: Cornell University Press, 1987, s. 307.

²³ Jacques Derrida, *On the Name*. Stanford: Stanford University Press, 1995.

²⁴ Richard Kearney, *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness*, New York: Routledge, 2003, s. 200.

²⁵ Richard Kearney, *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness*, New York: Routledge, 2003, s. 203.

anlamında ikili bir anlamı temellendirmektedir. Bu belirsizlik Göbeklitepe tasvirlerinde de mevcudiyet kazanmaktadır.

Sonuç

Göbeklitepe değerlendirildiğinde doğuran kadın imgesi görülse de burada çocuğun varlığı ya da doğumun tamamlanıp tamamlanmayacağı, bunların ötesinde doğan çocuğun varlığını devam ettirip ettiremeyeceği durumları belirsizlik taşımaktadır. Bu bakımdan değerlendirildiğinde imge ve onu güçlendiren çaput bağlanan ağaç göstergeleri yalnızca bir potansiyelin temsildir. Üstelik tanrılara verilen kurbanların da sonucunun mutlak olumlamasının olmadığı bilinmektedir. Erekte bir fallus temsili üremeyi sembolize etse de her ereksiyonun dölleme gerçekleştirmediği de açıktır. *Evrenin gözü* olarak khôra evrenin etkiye açıklığını bildirmeye yaramaktadır. “Khôra: biri tarafından işgal edilen yer, ülke, ikamet edilen yer, işaretlenmiş yer, rütbe, mevki, atfedilmiş konum, toprak veya bölge «demektir». Ve böylece khôra her zaman, genel yer olarak bile, önceden işgal edilmiş ve yatırım yapılmış bir yer olacaktır ve dolayısıyla onda yer alan her şeyden farklılaşır”²⁶ Dölleme bu bakımdan bir yeri döllemek, bir alanı işgal etmekten öte gidememektedir. Üzeri toprakla örtülen Göbeklitepe bir bilinmezliği saklayan potansiyeli, döl yatağının temsilini vermektedir. Görünenin ardında ve zamansız olanı temellendirmektedir. Diğer yandan açığa çıktığı anda da yine göz kadar etkiye açık ve göz kadar doğurgan olup, onun kadar da bunların uzağında yer almaktadır. Göbeklitepe, *evrenin gözü* olarak khôra olma durumuna işaret ederken hem göz üzerinde oluşan yansımaların potansiyeline işaret etmekte hem de biz çukur içinde döllemeyle gelişme potansiyeli olan çocuğa işaret etmektedir. Kozmogonik yapılanmalarının bir kadından başka bir şey olarak tanımlanamayacak olan khôra üzerindeki etkileri kadınınkinden farklı olmadığından ve Dionysyak yansımalarla birlikte göksel gözlemlerin de geceye dönük nitelikleri görüldüğünden, göksel bir izleme alanı ya da kanlı kurbanların uygulandığı ritüelistik bir alan olması Göbeklitepe'nin geçmişten günümüze sahip olduğu mistik etkiyi değiştirmemektedir. Bu etki geçmişten günümüze doğum yapmak isteyen kadınların tepede tek başına yükselen ağaca çaput bağlamasıyla devam etmiştir. Tüm bu benzerlikler göz önünde bulundurulduğunda Göbeklitepe eril olmaktan çok dişil bir alanı inşa etmektedir. Bir göz ya da rahim olarak khôra, kadın olan Göbeklitepe'ye bir göndermedir.

²⁶ Jacques Derrida, *Khôra*, çev. Didem Eryar Ünlü, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2008, s. 50

GÖBEKLİTEPE'YE DAİR FELSEFİ BİR OKUMA: EVRENİN GÖZÜ VE KADIN OLARAK
KHÔRA
A PHILOSOPHICAL READING ON GÖBEKLİTEPE: THE EYE OF THE UNIVERSE AND
KHÔRA AS A WOMAN
Özlem DERİN

KAYNAKÇA

- And, M., *Dionisos ve Anadolu Köylüsü*. İstanbul: Yapıkredi Yayınları, 2019.
- Aras, H., *Dünya Dinlerinde Merkez Sembolizmi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2011.
- Ateş, M., *Mitolojiler ve semboller "Ana tanrıça ve doğurganlık"*. İstanbul: Milenyum Yayınları, 2012.
- Bataille, G., *Encyclopedia Acephalica*. London: Atlas Press, 1995.
- Campbell, J., *İlkel Mitoloji Tanrının Maskeleri*. Çev. Kudret Emiroğlu, İstanbul: İmge Yayınevi, 2001.
- Cömert, B., *Mitoloji ve İkonografi*. Ankara: Meteksan Ltd. Şti., 1967.
- Demirci, K., *Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş Tanrılar Ritüel Tapınak*. İstanbul: Ayışığı Kitapları Kitabevi, 2013.
- Derrida, J. *On the Name*. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- Derrida, J., *Khôra*. Çev. Didem Eryar Ünlü. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008.
- Duranay, H., *Acephale*. İstanbul: Kült Neşriyat, 2013.
- Dürüşken, Ç., *Antik Çağ'da Yaşamın ve Ölümün Bilinmezine Yolculuk, Roma'nın Gizem Dinleri*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2000.
- Etlı, Ö. B., *Göbekli Tepe ve Ön-Türkler*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.
- Irigaray, L. *Speculum of the Other Woman*, trans. by G. G. Gill, New York: Cornell University Press, 1987.
- Irigaray, L. "Sorcerer Love: A Reading of Plato's Symposium, Diotima's Speech", trans. Eleanor H. Kuykendall, *Hypatia French Feminist Philosophy*, vol. 3, no. 3, 1989.
- Irigaray, L. *Ben Sen Biz: Farklılık Kültürüne Doğru*, çev. S. Büyükdüvenci - N. Tural, İmge Kitabevi, Ankara, 2006.
- Gresky, J. vd., "Modified Human Crania from Göbekli Tepe Provide Evidence for a New Form of Neolithic Skull Cult", *Science Advances* 3, no. 6, 2017.
- Joyce, L.B., "Knife-wielding women of the Bacchanalia." *Southeastern College Art Conference Review*, vol. 15, no. 5, 521-535, 2010.
- Kanalmaz, D., *Şanhurfa Bölgesi ve Göbeklitepe Prehistorik Sanat*. Yüksek Lisans Tezi, T.C. Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arkeoloji Anabilim Dalı, Çanakkale, 2017.

Kearney, R. *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness*, New York: Routledge, 2003.

Livy (Titus Livius), *History of Rome*. Trans. George Baker, Peter A. Mesier et al., XXXIX, 1912.

Platon, *Timaeus*, Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Schmidt, K., *Taş Çağı Avcılarının Gizemli Kutsal Alan Göbeklitepe: En Eski Tapınağı Yapanlar*. Çev. Rüstem Aslan, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2007.

İnternet Kaynakları

Bednarek, B., *Blood sacrifice and related rituals in the cult of Dionysus: myth, history and the area in between*. Scientific Project, Faculty of History, University of Warshaw, (22.09.2022)

<http://historia.uw.edu.pl/en/research-project/blood-sacrifice-and-related-rituals-in-the-cult-of-dionysus-myth-history-and-the-area-in-between/>

GÖBEKLİTEPE'YE DAİR FELSEFİ BİR OKUMA: EVRENİN GÖZÜ VE KADIN OLARAK
KHÔRA
*A PHILOSOPHICAL READING ON GÖBEKLİTEPE: THE EYE OF THE UNIVERSE AND
KHÔRA AS A WOMAN*
Özlem DERİN

PLATON'DA CEZANIN TEMELLENDİRİLMESİ

Zeki AKTAŞ*

ÖZ

Bu çalışmada Platon'da cezayı haklı ve meşru göstermeye çalışan argümanlar araştırılmıştır. Çalışmanın temel sorusu "Platon cezayı nasıl meşru kılmaktadır?" şeklinde formüle edilmiş ve bu çerçevede filozofun, daha çok Protagoras, Gorgias, Devlet ve Yasalar adlı diyaloglarında yer alan ve cezaya dayanak sunan argümanlarının analizine odaklanılmıştır. Problem iki bölümde ele alınmış olup, ilkinde Platon'un adalet tasarımı ikincide ise cezalandırmaya dayanak olarak gösterdiği argümanlara yer verilmiştir. Son tahlilde Platon felsefesinde adalet, gerek bireysel gerekse toplumsal ölçekte, herkesin kendi yeteneğine uygun düşen görevi yerine getirip, başkasının işine karışmaması ile tecelli eden bir uyum ve birlik hâli olarak tarif edilmiş, nasıl olursa olsun, bu uyum ve birlik hâline zarar veren her tür yanlış/kötü fiilin cezalandırılması gerektiği öne sürülmüştür. Platon suçun/suçlunun cezalandırılması gerektiğinden emindir çünkü ona göre suç işleyerek, bir bakıma, hastalanmış olan birey ancak ceza görürse iyileşebilecek, yani kaybettiği moral dengeye ulaşabilecektir. Bununla birlikte Platon'un cezalandırıcı adalet konsepti, en nihayetinde cezanın daha görünür dayanakları olan tazmin etme, caydırma ve özellikle ıslah etme argümanıyla tamamlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Platon, Ceza, Ceza Felsefesi, Adalet, Hukuk.

THE JUSTIFICATION OF PUNISHMENT IN PLATO

ABSTRACT

In this study we have investigated the arguments that try to justify and legitimize the punishment in Plato's works. The main question of the study was formulated as "How does Plato legitimize punishment?". In this framework, we have focused mostly on the analysis of the dialogues of Plato, such as Protagoras, Gorgias, the Republic and the Laws which contains some basic ideas providing a basis for punishment. The problem has been discussed in two parts; in the first, we have examined Plato's justice representation and in the second the arguments that philosopher thinks demonstrates validity of punishment. In the last instance, in Plato's philosophy, justice has been described as a state of harmony and unity manifested by everyone both individually and socially, by fulfilling their duties appropriates to them and by not interfering in the affairs of the others. For this reason, it has been asserted that any wrong/bad action that harms this harmony and unity should be punished. Plato is certain that the crime/criminal should be punished; because, according to him, the person who got sick by committing a crime will only recover, that is to say will reach moral balance, by way of punishment. However, Plato's concept of punitive justice ultimately consists of the arguments of redressal, deterrence, and especially redeeming, which are the more visible bases of punishment.

Keywords: Plato, Punishment, Philosophy of Punishment, Justice, Law.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, Bitlis / Türkiye, e-posta: zaktas@beu.edu.tr, ORCID ID: 0000 0002 9396 4698

Makalenin geliş tarihi: 06.02.2023
Makalenin kabul tarihi: 20.03.2023

Submission Date: 6 February 2023
Approval Date: 20 March 2023

Giriş

Ceza problemi, muhtemelen insanlığın tarihi kadar eskidir. Eskiden beri birçok araştırma alanının konusu olan ceza, felsefeye özellikle temellendirme problemi bakımından bağlanır. Nitekim cezanın meşruiyeti, makuliyeti, işlevi, caydırıcılığı, engelleyiciliği ve ıslah ediciliği gibi hususlar ceza felsefesinin hâlen önemini koruyan tartışmaları arasındadır.

Hukuki bağlamda¹ kural, yasa veya emirlere karşı gelerek suç işleyen bireyin, devlet tarafından kayba uğratılması veya zarara maruz bırakılması anlamına gelen ceza; özünde devletin yurttaşına zarar vermesi olgusunu içerdiği için eleştiriye elverişli ve meşrulaştırılmaya muhtaç bir kavramdır.² Ceza ahlaki açıdan sorunlu bir içerik taşır ve bu niteliğinden dolayı da gerekçelendirilmeyi gerektirir çünkü ceza insanlara, en azından açık bir biçimde ceza olarak tanımlanmadığı zaman, ahlaki bakımdan yanlış görünen şeyler yapmayı içerir. Söz gelimi bir insanı kilit altına almak, parasını gasp etmek veya öldürmek genel şartlar altında yanlıştır ancak devlet aynı fiilleri (hapis cezası, para cezası, ölüm cezası vb.) belli bir dayanakla gerçekleştirebilmektedir.³ En nihayetinde ceza normal koşullar altında ahlaki bakımdan uygunsuz eylemler içerir. Bu nedenle bir ceza teorisi, ortaya koyduğu kuralların o teorinin amacı ile tutarlı olduğunu göstermekten daha fazlasını yapmak, yani ceza pratiğini meşrulaştırmak durumundadır.⁴ Bu husus bir ceza teorisindeki en önemli problemi temsil eder: "Bir insanın özgürlüğünden alıkoyması, parasının alınması veya öldürülmesi gibi genel olarak yanlış kabul edilen bir fiil nasıl meşrulaştırılabilir?"

Cezanın meşrulaştırılması hususunda çeşitli yaklaşımlar olsa da esas tartışma faydacı ve deontolojik yaklaşım ekseninde geçer. Bunlardan faydacı yaklaşım cezanın kendisinin bizzat kötü olduğunu, bu nedenle ancak toplumun korunması ve gelecekteki olası suçların önlenmesi bakımından faydalı sonuçlar

¹ Ceza, çeşitli bağlamlarda kullanılan bir kavramdır; devletin suçluya uyguladığı bir zorlamayı olduğu kadar ebeveynlerin çocuklarına uyguladığı bir yaptırımı ifade etmek için de kullanılabilir. Bununla birlikte buradaki esas nokta ceza kavramının, hangi bağlamda kullanılırsa kullanılsın, karakteristik bir biçimde hoş olmayan bir duruma gönderme yapmasıdır. Bkz. Stanley I. Benn, "Punishment," içinde *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, ed. Paul Edwards, Reprint Edition, New York: Macmillan Publishing Co. & The Free Press, 1972, 29.

² Ahmet Cevizci, der., "Ceza Felsefesi," içinde *Felsefe Ansiklopedisi*, cilt 3, ed. Ahmet Cevizci, 1. Baskı, Ankara: Babil Yayıncılık, 2005, 154.

³ R. Antony Duff and David Garland, "Introduction: Thinking about Punishment," içinde *Oxford Readings in Socio-Legal Studies: A Reader on Punishment*, ed. R. Antony Duff and David Garland, Reprinted, Oxford: Oxford University Press, 2013, 2.

⁴ Claire Finkelstein, "Sözleşmecî Ceza Yaklaşımı," çev. Furkan Kararmaz, içinde *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Teorisi Rehberi*, ed. Martin P. Golding and William A. Edmundson, 1. Baskı, İstanbul: İslık Yayınları, 2021, 371-372.

doğurduğu sürece haklı kılınabileceğini öne sürer. Buna karşın deontolojik yaklaşım cezayı; adalet, doğal hukuk veya toplum sözleşmesi, suçluların cezalandırılmasını, onlardan intikam alınmasını veya suçun tam bir karşılığını bulması gerektiğini talep ettiği için belli kötülüklerin doğru karşılığı olarak haklılandırır. Dolayısıyla bu ikinci yaklaşımda cezanın amacı caydırıcılık, ifşa veya reform gibi toplumsal faydaya dönük şeyler değil, bizzat cezanın doğru karşılığı olarak suçlunun hak ettiği muameleye tabi tutulmasıdır; ikinci yaklaşımda cezalandırmanın ölçütünü belirleyen şey, fayda veya araçsal bir tutum değil, ahlaki ödev veya yükümlülüklerdir.⁵

Bununla birlikte bir ceza sisteminin meşru kılınabilmesi için hangi amaç ve değerleri içermesi gerektiğini belirten tüm bu felsefi yaklaşımların, en nihayetinde birer ideal teori olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Nitekim hiçbir fiili sistem ideal teoriler ile tamamen eşleşmez; onlar uygulamada az veya çok kusur içerir. Diğer taraftan bu durum normatif ceza teorilerinin değerini azaltmaz çünkü bu teorilerin uygulamalar karşısında eleştirel bir standart sağlamak gibi önemli bir işlevi vardır.⁶ Dolayısıyla ceza pratiği karşısında eleştirel bir standart oluşturmak, yani cezayı meşrulaştırabilecek ölçüt veya ölçütler ortaya koyabilmek, başlı başına değerli bir girişimdir.

İşte, cezanın temellendirilmesi hususunda bu türden bir standart örneğini felsefe tarihinin başlıca filozoflarından olan Platon'da (MÖ 427-347) da görmek mümkündür. Platon günümüzden yaklaşık 2400 yıl önce yazmıştır ancak ceza probleminin doğası gereği karmaşık ve sorunsal bir yapı içerdiği, bir bakıma, bu niteliğinden dolayı da güncelliğini koruduğu düşünülürse Platon'a gitmek anlamlı görünür.

Platon hukuk alanında 'ideal doğal hukuk' olarak nitelenebilecek bir anlayış ortaya koymuştur.⁷ Dolayısıyla onun ceza teorisinin de bu anlayışa uygun olarak mutlak adalet yaklaşımının izlerini taşıması beklenir ancak bu, Platon'u ceza hususunda salt bir 'kefare' teorisyeni olarak görmemize yetmez. Platon'un ceza teorisi adalet kavramının altını çizmekle birlikte caydırıcılık ve suçlunun ıslahı gibi sonuççu konsepsiyonlara belirgin bir biçimde açıktır.

Platon'a göre kozmik, toplumsal ve bireysel içerimleriyle adalet; adil ve mutlu düzenin olmazsa olmaz ilkesidir, dolayısıyla bu çalışmanın temel odağını oluşturan "Platon cezayı nasıl meşru kılmaktadır?" sorusunu ele almadan önce "Platon'a göre adalet nedir?" sorusunu cevaplamak yerinde olacaktır.

⁵ Cevizci, "Ceza Felsefesi," 154-155.

⁶ Duff and Garland, "Introduction: Thinking about Punishment," 5.

⁷ Günther Stratenwerth, "Hukuk Felsefesi," içinde *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, der. ve çev. Doğan Özlem, 3. Baskı, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2007, 458.

Platon ve Adalet Tartışması

İnsan eylemlerinin nihai amacının mutluluk olduğunu iddia eden öğretiler eudaimonizm olarak adlandırılır; bu bağlamdaki tüm Antik Çağ öğretileri gibi 'en yüksek iyi'nin mutluluk olduğunu iddia eden Platon felsefesi de eudaimonist karakterlidir.⁸ Platon'a göre en iyi ve en doğru insan en mutlu; en kötü ve en haksız insan ise en mutsuz insandır. İnsan kötü şeylerin, kendisine zarar verip, onu mutsuz edeceğini bilir, dolayısıyla hiç kimse kötü bir şeyi istemez çünkü hiç kimse mutsuz olmak istemez; insan doğal olarak mutlu olmayı ister.⁹ Bununla birlikte Platon'a göre "yalnızca adil bir ruh mutluluğa erişebilir ve ancak adil toplumlar mutluluğa kavuşabilirler."¹⁰

Platon felsefesinde bu tez evren, site ve insan arasında kurulan bir analogi üzerinde yükselir; buna göre evren, yani düzenli bütün, siteyi ve insanı içine alan bir yapı olarak hem sitenin hem de insanın nasıl olması gerektiğine dair temel bir plan sunar ve bu plan, insanın doğal olarak toplumsal bir varlık olduğunu ve iyi bir yaşama, yani mutluluğa ancak toplum veya site içinde erişebileceğini gösterir.¹¹ Başka bir deyişle Platon felsefesinde adalet kavramı ile mutluluk arasındaki ilişki kozmik, toplumsal ve bireysel düzenin dolayımından geçerek kurulur.

Platon'un adalet kavramının ilişkilendiği ilk kavram olan kozmik düzen, Platon felsefesinin bütünü göz önüne alındığında, adalet dahil, her türden varlığa ontolojik zemin sunan idealar dünyasına bir göndermedir çünkü Platon felsefesinde idealar tikel varlıkların kusursuz tümel modelleridir, dolayısıyla adalet kavramı da idealar dünyasındaki kusursuz adalet idesine temellenmek durumundadır, dahası adalet kavramının idealar evreninde mükemmel bir temsilinin bulunması, Platon'un idealar kuramı gereği, mantıksal bir zorunluluktur.

Platon, gerek kozmik düzene gerekse Tanrı'ya veya Tanrısal düzene göndermede bulunarak bu zorunluluğu hatırlatır ancak onun adaletle ilgili esas tartışması birey ve toplum dolayımındaki adalet üzerindedir. Nitekim Platon'un adalet kavramı için 'dike' teriminden ziyade, anlam genişlemesiyle daha zengin bir içerik kazanmış olan ve böylece hem bireye hem de topluma referansta

⁸ Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, 1. Baskı, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1998, 23, 103.

⁹ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, 47. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021, 580c; Platon, *Menon*, çev. Furkan Akderin, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2013, 78a-b.

¹⁰ Sebile Başok-Diş, "Platon Felsefesinde Adalet, Düzen ve Yasa," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sayı 2 (2020): 1021.

¹¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, cilt 2, 4. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014, 396-397.

bulunan 'dikaiosune' terimini öncelemesi bundandır.¹² Başka bir deyişle Platon felsefesinde adalet genel bir düzen, birlik ve yasalılık ilkesidir; bu ilke bireysel yaşamda ruhun bölümleri arasındaki uyumda, devlet içinde ise toplumun sınıfları arasında hakkın dağılımını belirleyen 'geometrik orantı'da görünür.¹³

Platon, bireyde ve toplumda gerçekleşmesini öngördüğü adalet tasarımını açıklamadan önce *Devlet*'te çeşitli konuşmacılar aracılığıyla yetersiz veya yanlış bulduğu adalet tanımlarına yer verir: Söz gelimi o, Kephalos'un, doğru söylemek ve aldığını geri vermek şeklindeki adalet tanımına karşı, Sokrates'e şu itirazı yaptırır: Adalet sadece doğru söylemek veya borcunu geri ödemek midir? Böyle davramak doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. Silahını ödünç aldığımız bir arkadaşımızın daha sonradan aklını kaybettiğini düşünelim; ona emanetini geri vermek veya bir gerçeği olduğu gibi söylemek ne kadar doğru olur? Doğruluk/adalet, salt aldığını geri vermek ve gerçeği söylemek olamaz.¹⁴

Platon'un itiraz ettiği başka bir tanım ise Thrasymakhos'tan gelir. Thrasymakhos'a göre adalet güçlünün işine gelen ve aynı zamanda kişinin çıkarına olan şeydir ancak bu, Platon için kabul edilemez bir tanımdır, dolayısıyla Sokrates'e şu eleştirel soruları sordurur : Başka bir toplumu haksız bir şekilde köle eden bir devlet düşünelim, bu devlet güç ve zor yoluyla o toplumu ele geçirmiş olsa bile egemenliğini ne kadar sürdürebilir? Herkesin birbirine yanlış davrandığı bir toplumda iş görmek mümkün olur mu? Yanlışlığın olduğu yerde kavga, nefret ve kin olmaz mı?¹⁵

Devlet'te değerlendirilen son adalet tanımı Glaukon'un uzlaşmacı veya sözleşmecî tanımıdır. Glaukon'a göre insanlar haksızlığa uğramaktan sürekli sakınamayacakları ve her zaman da haksızlık etmeyi beceremeyeceklerini anladıklarında bir anlaşmaya varmışlardır, dolayısıyla adalet, kanunun buyurduğu veya kanuna uygun olan şeydir. Platon'a göre salt sonuçları gözetilen bu tür bir tanım da eksiktir çünkü adalet mutlu olmak isteyeninin aradığı şey olarak hem kendi başına hem de sonuçları bakımından 'iyi'dir.¹⁶

Son tahlilde Kephalos ile geleneksel adalet anlayışına; Thrasymakhos ile adaletin nesnel ve evrensel bir içeriğinin olamayacağını savunan Sofist geleneğe;

¹² Eric A. Havelock, *The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 1978, 312.

¹³ Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, 1. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, 78-79.

¹⁴ Platon, *Devlet*, 331b-d.

¹⁵ Platon, *Devlet*, 338c, 344a, 348a-e, 351a-e.

¹⁶ Platon, *Devlet*, 357a, 358a, 358e-359a.

Glaukon üzerinden ise yasal düzene/sözleşmecî anlayışa dikkat çeken Platon,¹⁷ henüz bir adalet tanımı vermemiştir ancak mevcut tanımlara yaptığı itirazlar ile adaletin ne olması gerektiğine dair ilk ip uçlarını vermiştir: Söz gelimi adalet öncelikle “sonuçları dikkate alınmaksızın kendisi için seçilmeye değer olan”¹⁸ şeydir, yani ‘kendinde iyi’dir. Dolayısıyla ister haksızlığa yol açsın ister açmasın öfke, korku, haz, acı, kıskançlık ve tutku gibi unsurların ruhtaki egemenliği adaletsiz; birey veya devletin en iyiyi amaçladığı yerde, en iyi diye düşünülen şeyin ruhlara egemen olması ve insanın bu ögeye boyun eğmesi, istenmeksizin zarara neden olsa bile, adil olandır.¹⁹

Platon tüm bu tartışmalar ile bizi, kendi adalet yaklaşımına hazırlar ancak buna rağmen adaleti göstermek zor bir iştir. Platon’un çözümü birey ve toplum arasında kurduğu analogidedir çünkü toplum tek insandan büyüktür ve büyük olan şeyde adalet de daha büyük ölçüde vardır, bu nedenle adaleti toplumda görmek daha kolaydır.²⁰

Platon işe öncelikle insanın neden toplumsal bir varlık olduğunu açıklayarak başlar ve ardından adaletin gerçekleşecek olduğu sınıflı toplum yapısını anlatır. Platon’a göre toplum olmanın gerekçesi insanın kendine yetememesi, başkalarına ihtiyaç duyması ve bu durumun yardımlaşma gerektirmesidir.²¹ Platon felsefesinde ideal toplum, en nihayetinde her bireyin kendi yeteneğine uygun bir işe göre konumlandığı, yani herkesin kendi doğal yapısına uygun bir toplumsal sınıfta yer aldığı toplumdur çünkü “[i]nsanlar yaratılıştan birbirine benzemezler. Kimi şu işe, kimi bu işe daha yatkın[dır;] (...) insan başka işlerle uğraşacağına, yaradılışına uygun olan işi zamanında görürse, iş gelişir, hem daha güzel hem daha kolay olur.”²²

Platon felsefesinde herkesin kendi yeteneğine uygun bir biçimde konumlanıp, yeteneğinin gereğini yerine getirdiğinde adaletin gerçekleşecek olduğu toplumdaki ilk sınıfı üreticiler oluşturur: Platon’a göre toplumun temelinde ihtiyaçlar vardır ve bunların başında da yiyecek, giyecek ve barınma

¹⁷ Ayşe Gül Çıvgın, “Platon’un Adalet ve Filozof Kral Anlayışı,” *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7, sayı 1 (2018): 218, 219, 220.

¹⁸ Yüksel Şengül, “Platon ve Fârâbi’de Adalet Kavramı,” Yüksek Lisans Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi, 2017, 68.

¹⁹ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, 1. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012, 863e-864a.

²⁰ Platon, *Devlet*, 368e-369a. Antik Yunan’ın yaşamının özünde bir topluluk yaşamı olduğu düşünüldürse bu girişim tarihsel gerçeklikle de örtüşür görünür. Krş. Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Yunan ve Roma Felsefesi/Platon*, cilt 1, çev. Aziz Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1995, 89.

²¹ Platon, *Devlet*, 369b-c.

²² Platon, *Devlet*, 370bc.

gibi temel ihtiyaçlarımız gelir. İşte üreticiler sınıfı, doğrudan veya dolaylı, bu temel ihtiyaçların karşılanmasına hizmet eden çiftçi, duvarcı, dokumacı, kunduracı, mimar, çoban, tüccar, denizci, gündelikçi vb. meslek gruplarından oluşur. İdeal toplum kurgusundaki ikinci sınıf koruyuculardır çünkü Platon'a göre büyüyen toplumun kaynakları zamanla ihtiyaçları karşılamaya yetmeyecektir veya sonsuz mal edinme hırsı baş gösterecektir, dahası bu süreç başka toplumlar için de böyle olacaktır ve bu durum ister istemez savaşları getirecektir. Dolayısıyla toplumun varlığını korumak ve sürdürmek için orduya, askerlere ihtiyaç vardır. Platon ideal toplumu doğal olarak yöneticiler sınıfı ile tamamlar. Yöneticiler, bir bakıma, toplumun gerçek koruyucularıdır. Onlar devletin başında sorumluluk sahibi olarak bulunurlar ve keyfi davranamazlar; onların görevi koruyuculuk bilgisiyle, yani bilgelikle tüm toplumun mutluluğunu tesis etmek, kendilerini ve başkalarını işlerinde usta olmaya zorlamaktır.²³

İşte, Platon'a göre adalet, aralarında bağımlılık ilişkileri bulunan ve bu nedenle organik bir dayanışmayı, bir bakıma, zorunlu kılan bu sınıflı toplumla gerçekleşebilecektir.²⁴ İş bölümü esasıyla örgütlenen böylesi bir devlet her bakımdan iyi kurulmuş demektir. Bu düzende yöneticiler bilgelik; koruyucular yiğitlik; üreticiler dahil, toplumun tüm sınıfları ölçülülük erdemiyle kaim olur ve nihayet tüm bu erdemleri tamamlayan ve yaşatan değer olan adalet ise bu üç sınıfın, her birinin yalnız kendi işini yapması ve birbirlerinin işine karışmaması hâli olarak tecelli eder.²⁵ Bu durumda adalet, toplumun yapısal olarak sahip olduğu sınıfları yığın olmanın ötesine geçirecek bir bütün altına toplayıp, iş birliği içinde çalışan örgütlü yapılara dönüştürmektedir. Böylece adalet mevcut unsurlara sonradan ve dışarıdan ilâştirilen bir unsur değil, doğrudan toplumun kendi yapısal unsurlarının ortaklığı, birliği olarak ortaya çıkmaktadır.²⁶

Platon felsefesinde tüm bu argümanlar ile adalet toplum içinde gösterilmiştir, artık onu bireyde de göstermek mümkündür çünkü "doğru [adil] bir adam, doğruluk [adalet] bakımından doğru [adil] bir devletten ayrı olmayacak, onun benzeri olacak"²⁷tır. Platon, devleti/toplumu, en basit söylemle, bireyin daha büyük ölçekteki hâli olarak betimlemiştir.²⁸ Bu durumda bireyin

²³ Platon, *Devlet*, 369b-371e, 373d-374a, 421b-c, 428d-429a.

²⁴ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, 7. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2013, 235.

²⁵ Platon, *Devlet*, 427e, 429a-d, 432a-b, 433b, 434c, 435b.

²⁶ Çıvgın, "Platon'un Adalet ve Filozof Kral Anlayışı," 223.

²⁷ Platon, *Devlet*, 435b.

²⁸ Alfred Edward Taylor, *Platon: Bilgi, Ruh ve Devlet*, çev. Cengiz İskender Özkan, 2. Baskı, Ankara: Fol, 2021, 80-81.

içinde, yani ruhunda da söz konusu bölümleri ve değerleri içeren aynı karşılıklar yer almalıdır.

Platon tartışmaya davranışlarımızı yönlendiren ilkeleri aramakla başlar; bilgi edinme, taşkınlık-öfke ve yeme-içme gibi üç farklı alanda ortaya çıkan isteklerimizin tek bir ilke ile mi, yoksa üç ayrı ilke ile mi yönlendirildiğini sorar. Bu soruşturma Platon'u içimizde, yani ruhumuzda üç farklı ilke olduğu sonucuna ulaştırır: Bunlardan başlıcası akıl ilkesi olup, içimizdeki hesaplayan, düşünen yönü var eder. Bir diğeri iştih ilkesi olup, içimizdeki düşünmeyen, sadece arzulayan, seven, acıkan, susayan, çoşan, yani doymak isteyen yöndür. Üçüncüsü ise öfke ilkesi olup, içimizdeki kızgınlık, azgınlık veya taşkınlık yönünü oluşturur.²⁹ Eş deyişle Platon'a göre ruh, parçalarını 'rasyonel', 'iştah duyan' ve 'öfkelenen' kısım olarak ayırt edebileceğimiz bir birliktir.³⁰ Bununla birlikte devletin üç bölümünde olduğu gibi ruhun her bir bölümünün de kendine özgü bir erdemi vardır: İçimizdeki akli yönün erdemi bilgelik; iştih bölümü dahil, tüm bölümlerinin erdemi ölçülülük; öfkeyle ilgili bölümün erdemi yiğitlik; tüm bu bölümlerin her birinin kendi işini yapıp, ödevini yerine getirmesinden ve sınırını aşmamasından doğan uyum ise adalettir.³¹

Görülüyor ki Platon felsefesinde toplumdaki her bir sınıf doğası gereği nasıl farklı faaliyetleri yerine getirerek toplumsal birliğe hizmet ediyorsa aynı şekilde ruhun her bir bölümü de üzerlerine düşen farklı faaliyetleri yerine getirerek ruhsal bütünlüğü tesis ediyor.³² Başka bir deyişle Platon'a göre toplumdaki her bir sınıf, farklı bir ödevi yerine getirmek üzere vardır ve bu sınıfların üzerlerine düşen ödevleri eksiksiz bir biçimde yerine getirmesiyle 'toplumsal adalet' gerçekleşir. Öte taraftan toplumsal bölümlenmeye benzer şekilde insan ruhunun da farklı bölümleri ve yine bu bölümlere özgü ödevleri vardır, işte ruhun her bir bölümünün kendi sınırlarını aşmayarak sorumlu olduğu ödevleri yerine getirmesinden de 'bireysel adalet' doğar.

Platon, başlangıçta da belirtildiği üzere, adil bir ruh ile mutluluk arasında doğrudan bir ilişki kurmuştur, dolayısıyla tüm bu açıklamalar göz önüne alındığında Platon'a göre insanı mutlu bir yaşama yöneltebilecek adalet en genel anlamıyla hem bireyin hem de devletin/toplumun kendi işlevlerini, iyilerini, üstünlüklerini ve erdemlerini uyum içinde gerçekleştirmesidir.³³ Bu durumda yine en genel anlamıyla adaletsizlik ise hem bireyin hem de

²⁹ Platon, *Devlet*, 436a-b, 439d-e, 441a.

³⁰ Taylor, *Platon: Bilgi, Ruh ve Devlet*, 65-66.

³¹ Platon, *Devlet*, 441c-e, 442c-d, 443d.

³² Çıvgın, "Platon'un Adalet ve Filozof Kral Anlayışı," 225.

³³ Barış Mutlu, "Platon'un Devlet'inde Filozofun/Filozofların Kral Olması Adil Midir?," *Özne: Felsefe ve Bilim Yazıları*, sayı 24 (2016): 146.

devletin/toplumun kendi ödevlerini yerine getirmemesi, sınırlarının dışına taşması, başkalarının işine karışmasıdır.

Platon'da Ceza Problemi

Platon iyi düzenlenmiş bir sosyo-politik organizasyonu insanın hem varlığını sürdürebilmesinin hem de mümkün olan en yüksek mutluluğa ulaşabilmesinin koşulu olarak görür.³⁴ İnsanı mutlu bir yaşama taşıyacak olan adalet ancak bu ideal organizasyon içinde gerçekleşmektedir. Buna göre Platon felsefesinde tüm ceza yasaları ve uygulamaları, en nihayetinde bu adil ve mutlu yaşamın tecelli ettiği sosyo-politik düzeni korumak için var olacaktır çünkü adil ruhlar ancak adil bir düzen içinde var olabilir, öyleyse bu ideal düzene gölge düşürebilecek her tür fiilin/kötülüğün ceza ile karşı karşıya kalacağı en baştan bellidir.

Platon, her şeyden önce, yanlış bir fiilin, yani suçun cezalandırılması gerektiğinden emindir; ceza, bir bakıma, doğal bir kurumdur, dolayısıyla haksızlık nerede ve kim eliyle gerçekleşirse gerçekleşsin cezalandırılmalıdır. Nitekim filozofun bu husustaki tavrına, daha ilk eserlerinden tanık oluruz:

Sokrates: (...) babanı cezalandırma için giriştiğin yol Zeus'un hoşuna giderken, Kronos ve Uranos bundan hoşlanmayabilir (...) yaptığın şey tanrıların bir kısmının beğenisini kazanırken, diğerleri bunu beğenmez.

Euthyphron: (...) söz konusu olaylarda tanrılar arasında anlaşmazlık olduğunu hiç sanmıyorum. Çünkü hiçbir tanrı haksız yere adam öldüren bir adamın cezasız kalmasını istemez.

Sokrates: Peki ya insanlar Euthyphron? Haksız yere adam öldürmüş ya da başka bir suç işlemiş olan insanın cezalandırılmasını istemeyen kaç insan tanıdın?

Euthyphron: Her yerde, özellikle de mahkemelerde itirazlar bu nedenle yükselmez mi? Bir sürü insan çok sayıda suç işler ama cezadan kurtulmak için her şeyi yapar.

Sokrates: Ama yaptıkları haksızlığı kabulleniyorlar mı? Suçu kabul ettikten sonra cezalandırılmamaları gerektiğini söylüyorlar mı?

³⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, 207.

Euthyphron: Hayır kuşkusuz ki bu kadar ileri gitmiyorlar.

Sokrates: (...) Sanırım kötülük yaptıkları hâlde ceza almamaları gerektiğini söylemezler. Bu konudan söz etmezler, sadece suç işlemediklerini, yaptıkları şeyin bir suç olmadığını iddia ederler.

Euthyphron: Haklısın.

Sokrates: Yani suçlunun cezalandırılmaması gerektiğini iddia etmiyorlar. Yalnızca suçlunun kim olduğunu, hangi suçun işlendiği ve bunun ne zaman gerçekleştiği tartışılır.

Euthyphron: Doğru.

Sokrates: Şimdi tanrılara geçelim. Söylediğin gibi onlar arasında haklı, haksız, iyi, kötü arasında bir anlaşmazlık varsa, tanrıların kendileri de aynı yola başvuracaklardır. Yani kimileri diğerlerinin haksızlık yaptığını söylerken, kimileri de bunu kabul etmeyecektir. Çünkü sevgili dostum, insan ya da tanrı fark etmez, yapılan haksızlığın cezalandırılmaması gerektiğini söyleyecek hiç kimseyi bulamazsın.³⁵

Platon'un argümanı, daha çok sağduyudan ve suç-ceza realitesine dair bir gözlemden hareket eder görünmektedir:

Gerçekten de genelde suçluların savunmaları, masum oldukları, itham edildikleri suçu işlemedikleri iddiası üzerine kuruludur. Suçlular, suçun cezayı gerektirmediğini değil, o suçu işlemediklerini ileri sürerek kendilerini savunurlar.³⁶

Platon'un cezalandırma hususundaki başka bir argümanı ise ahlaki bir kabule dayanır; suç, esasında ahlaki bir 'kötü'dür ve cezasız kalmamalıdır:

Sokrates: Cezasız kalmırsa, kötülük de var olur.

Polos: Doğru.

Sokrates: Yanlış yapmak büyük kötülükler arasında ikinci sıradadır, ilk sıradaysa yanlış yapıp cezasız kalmak gelir.³⁷

Platon'a göre ceza istisna tanımaz bir meseledir; insanın kendisi, anne-babası, dostları veya başkaları, suç işleyen kim olursa olsun, suçunu saklamayıp, suçun cezalandırılması için çaba göstermelidir.³⁸ Diğer taraftan cezanın kabul

³⁵ Platon, *Euthyphron*, çev. Furkan Akderin, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2016, 8b-e.

³⁶ Başok-Diş, "Platon Felsefesinde Adalet, Düzen ve Yasa," 1040.

³⁷ Platon, *Gorgias*, çev. Furkan Akderin, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2016, 479d.

³⁸ Platon, *Gorgias*, 480b-c.

edilebilir olması suç olarak kabul edilen bir fiille ilişkilenebilmesine ve meşru bir nedene dayanmasına bağlıdır. Söz gelimi bir vatandaşı öldürmek, sürgün etmek veya mallarına el koymak zaman zaman iyi, zaman zaman kötüdür çünkü bu fiiller ancak doğru ve haklı olarak uygulandıklarında iyi olabilirler, yoksa talihsiz ve acınası uygulamalardır.³⁹ Platon kötü olan fiillerle ilgili meşruiyeti, onları haklı nedenler ile gerçekleştirmemize bağlar ve bu nedenleri de 'adalet ve mutluluk' bir arada bulunur iddiası ile tahkim eder.⁴⁰ Dolayısıyla ortada ceza verilmesi gereken bir durum varsa suçlu ister bireyin ister devletin mutluluğu adına cezasını çekmelidir.⁴¹

Platon'a göre suç işlemiş, yani kötülük yapmış birinin doğruya ulaşması için cezasını çekmesi şarttır.⁴² Kötü insan talihsizdir ve cezaya layıktır. Cezadan kaçmak çirkindir; haksız ancak cesur insan çekeceği cezaya kızmaz, aksine açlığı, susuzluğu veya soğukta kalmayı yaptığı haksızlığın karşılığı olarak görür.⁴³ Adaletsizlik, haksızlık yasalar eliyle de izlenmesi gereken 'kötü'dür, dolayısıyla kanun koyucu düşeni kaldırmalı, zarar görenin zararını tazmin etmelidir; biri, bir başkasına zarar verdiyse verdiği zararı karşılayacak kadar tazminat ödemelidir. İşte, yasaların hedeflemesi gereken budur; suçun büyüklüğüyle orantılı ve zararı tam olarak karşılayacak ceza.⁴⁴

Platon'un; adalet, mutluluk, kötülük ve cezaya dair söyledikleri ceza adaletine işaret eder, dahası cezanın gerekliliği hususundaki kesin tavrı ve cezalandırma olmazsa kötülük var olur iddiası, ceza ve moral denge arasında bir ilişki varsayar: Nitekim Platon'da, en azından bir yönüyle "cezalandırıcı adaletin amacı kaybedilen adaleti ruha geri getirmektir."⁴⁵ Bu, aynı zamanda bir tazmin etme, geri koyma adaletidir; dolayısıyla hem suçun mağduruna karşı iyiliksever bir tutumu hem de bu suçun neden olduğu zararı giderme amacını ifade eder.⁴⁶ Böylece Platon felsefesinde ceza; hem suçun kurbanına duyulan merhamet hem hasarın doğası gereği istenmeyen bir durum olması ve bu nedenle düzeltilmesi isteminin haklılığı⁴⁷ hem de moral dengenin korunumu gerekçesi ile adalet adına meşruluk kazanır.

³⁹ Platon, *Gorgias*, 468e-470c, 476e.

⁴⁰ Platon, *Yasalar*, 660e.

⁴¹ Platon, *Gorgias*, 507d.

⁴² Platon, *Gorgias*, 527b.

⁴³ Platon, *Devlet*, 380b, 405b-c, 440b-c.

⁴⁴ Platon, *Yasalar*, 862b-c, 921a-c, 933e, 934b.

⁴⁵ Marek Piechowiak, "Plato's Conception of Punitive Justice," içinde *Universality of Punishment*, ed. Antonio Incampo and Wojciech Żełanec, Bari: Cacucci Editore, 2015, 79.

⁴⁶ Mary Margaret MacKenzie, *Plato on Punishment*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1981, 207.

⁴⁷ MacKenzie, *Plato on Punishment*, 207.

Tazmin etme Platon'un cezayı meşrulaştırma noktasındaki argümanlarından biridir ancak, daha önce de belirtildiği üzere, Platon salt geçmişe odaklanan mutlak bir *kefaretçi* değildir, onun ceza teorisinde caydırıcılık ve ıslah gibi fayda ve gelecek eksenli argümanlar da esastır. Söz gelimi *Gorgias* diyalogunda cezanın caydırıcılığı, kötüler için bir örnek oluşu şöyle ifade edilir:

[Sokrates] Cezalandırılan insanın haklı olarak ceza alması hâlinde, cezadan yararlanarak daha iyi olması ya da diğer insanların çektiği acıları görerek onların durumuna düşmemek istemesi ve örnek olması gerekir. (...) En büyük cinayetleri işleyenler ve asla iyileşemeyecek durumda olanlar, örnek konumundadırlar. Cezanın kendilerine bir yararı yoktur, çünkü iyileşemezler. Ancak yaptıkları kötülüklerin karşılığında korkunç ve sonsuz işkenceler ile Tartaros'ta asılı dururlar ve oraya gelen tüm kötü insanlara bir eğlence ve oyun olarak yararlı olurlar.⁴⁸

Platon caydırıcılık argümanını *Yasalar*'da da desteklemeye devam eder. Ceza hem suçlunun hem de onun cezalandırıldığını gören başkalarının alması gereken bir ibrettir; suçlunun alması gereken bir ibrettir ki benzer veya farklı bir suçta bir daha işlemesin, onun cezalandırıldığını gören başkalarının alması gereken bir ibrettir ki suç işlemeye yeltenmesinler:

[Atinalı] Eğer bir yurttaş tanrılara, ana-babaya ve devlete karşı (...) ağır ve ağza alınmayacak bir suç işlerken görülürse, yargıç onun çocukluğundan beri nasıl bir eğitim ve terbiye almasına rağmen bu en ağır suçlardan uzak kalamadığını hesaplayarak onu artık düzelemez kabul etmeli. Cezası, felaketlerin en hafifi olan ölümdür: adsız sansız ülke sınırlarının dışında yok olup, başkalarına ibret olacak ve böyle yararı dokunacaktır.⁴⁹

[Atinalı] (...) ceza ileriye dönüktür: amacı, suç işleyenin de onun cezalandırıldığını görenin de adaletsizlikten kesinlikle nefret etmesini ya da büyük ölçüde bu talihsizlikten vazgeçmesini sağlamaktır.⁵⁰

⁴⁸ Platon, *Gorgias*, 525a-b.

⁴⁹ Platon, *Yasalar*, 854e-855a.

⁵⁰ Platon, *Yasalar*, 934a-b.

Tüm bunlarla birlikte cezanın gerek birey gerekse toplum nezdinde suçtan caydırma amacıyla verildiğine dair oldukça açık ifadeli bir pasajı *Protagoras*'ta buluruz:

[Protagoras] Bir insanı gerçekte yaptığı şeyden dolayı değil, onu bir daha yapmaması için cezalandırırız. Zaten geçmişte olmuş şeyleri hiç olmamış şekle dönüştürme şansımız yoktur. Bunun yerine, o insanlar başka insanlara örnek olsun diye cezalandırılırlar. (...) İnsan, bu cezalandırma eylemini kendisi için de devlet için de yapsa aynı düşüncededir.⁵¹

Platon'un, cezanın caydırıcılığıyla ilgili argümanları bir bütün olarak değerlendirildiğinde temelde iki noktaya işaret eder. Bunlar, olası itirazlar bir yana bırakılırsa, hümaniteriyen ve faydacı özellikler sergileyerek cezanın caydırıcı gücünü, bireysel suçluya veya topluma gösterilen iyi niyetli bir tavırla haklı kılmaya çalışırlar.⁵² Caydırıcılık tezi düzeltilemeyen suçlular ve bunlara verilen ölüm cezasıyla da ilişkilendirir ancak Platon'a göre bu hâl de yine bir fayda içerir çünkü burada suçlunun, kötü varoluşundan hem kendisinin hem başkalarının kurtarılması hem de akıbetiyle başkalarını kendisine benzemekten caydırması söz konusudur.⁵³ Son tahlilde Platon'un cezanın caydırıcılığı ile ilgili argümanları, kısmen başka ceza içeriklerine de işaret etmekle birlikte, özünde bireysel ve/veya toplumsal düzlemdeki bir faydayı, yani suçu engelleme, en azından suçun tekrarını engelleme düşüncesini içerir.

Platon'da cezanın meşruiyeti bağlamında dikkat çeken son argüman suçlunun ıslahı meselesi ile ilgilidir çünkü cezanın; tazmin etme ve caydırma konsepsiyonlarıyla birlikte iyileştirici/ıslah edici bir işlevi de vardır:

⁵¹ Platon, *Protagoras*, çev. Furkan Akderin, 1. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2014, 324. Platon'un ceza temellendirmesinin ikinci önemli unsuru olan cezanın caydırıcılığı argümanını desteklemek üzere verdiğimiz bu pasaj birçok tartışma içerir: Söz gelimi bazı araştırmacılar bu pasajı, tarihsel Protagoras'ın ceza görüşü olarak yorumlarken bazıları ise pasajdaki iddia Platon'un *Gorgias* ve *Yasalar* gibi diyaloglarında da desteklendiği için Platon'a atfederler. Ayrıntılı bilgi için bkz. R. F. Stalley, "Punishment in Plato's Protagoras," *Phronesis* 40, no 1 (1995): 1-2. Bununla birlikte söz konusu pasaj, tarihsel Protagoras'ın ceza görüşü olarak alınsa bile, Platon tarafından da onaylanmış görünür çünkü cezanın caydırıcılığı hususunda Platon'un diğer diyaloglarından aktardığımız farklı pasajlar bu görüşü destekler niteliktedir. Ayrıca *Protagoras* diyalogundaki ilgili pasajın devamında Platon'un tarafı olan Sokrates de bu konuşmayı olumlar: "Konuşmasından etkilenmişim ve bu nedenle susuyordum. Bir yandan da konuşmaya devam edeceğimi düşünüyordum, hem o kadar güzel bir konuşmaydı ki devam etmesini de istiyordum. (...) Protagoras'ın söylediklerini dinlemekten o kadar keyif aldım ki (...)" Platon, *Protagoras*, 328.

⁵² MacKenzie, *Plato on Punishment*, 214.

⁵³ A. Ladikos, "Plato's Views on Crime and Punishment," *Phronimon* 2, no 1 (2000): 173.

[Protagoras] Öğretmenler yazı yazmasını bilmeyen çocuklar için bir çizgi çizerler, ardından da çocukların önüne bir levha koyup bu çizginin aynısını çizmelerini isterler. İşte şehirler de yasa koyucuların hazırladıkları yasalara uygun bir şekilde yönetmek ve yönetilmek isterler, bunu yapmayanlara ise ceza verirler. Gerek burada gerek de başka yerlerde bu cezanın amacı ıslah etmektir.⁵⁴

Protagoras diyalogunda geçen bu pasaj Platon'un, cezanın amacının ıslah etmek, suçluyu iyileştirmek olduğuna dair en açık ifadesidir. Platon ıslah argümanında ısrarcıdır. Söz gelimi *Devlet*'te Sokrates'e şunları söyler:

[Sokrates] Suç meydana çıkmaz, cezasını görmezse suçlu bu işte karlı çıkabilir diyebilir miyiz? Suçlu gözden kaçmakla daha mı az kötülebilir? Tersine, yakalanıp cezasını görürse, içindeki hayvan yumuşar, siner; iyi yanları baskıdan kurtulur; ölçüye, doğruluğa, bilgeliğe çevrilen bütün varlığı yeniden en iyi düzene girer.⁵⁵

Başka bir deyişle yanlış bir fiille gelen her tür kazanç ruhumuzu hasta eder, dolayısıyla suçlunun cezadan kaçması yararına olan bir şey değildir; aksine suçlu, suçunu üstlenir ve cezasını çekerse ruhunu kötülüğün baskısından kurtarabilir.

Platon'a göre haklı olarak verilmiş hiçbir cezanın amacı suçluya zarar vermek değildir; cezasını çeken suçlu ya daha iyi ya da daha az kötü olur. Nitekim suçlu, yaptığı kötülüğe göre ceza almalıdır, ceza iyileştirilebilecek olanı iyileştirmelidir çünkü işlenen yanlış fiil zaten işlenmiştir ve bunu geri döndürmenin olanağı yoktur,⁵⁶ artık suçun karşılığı olan cezaya değil, ceza ile gelebilecek iyileşme olanağına bakmak gerekir. Aksi takdirde Platon'un ıslah edilemeyen ruhlar için yaptırımını serttir:

[Sokrates] İçleri yaradılıştan kötü olanlara gelince, onları da yargıçlar öldürecek değil mi?

[Glaukon] Evet, galiba bu kötü olanlar için de, devlet için de en iyi yol.⁵⁷

⁵⁴ Platon, *Protagoras*, 326. Ceza temellendirmesi bağlamında *Protagoras* diyaloguna dair daha önce yapılan değerlendirme bu referans için de geçerlidir.

⁵⁵ Platon, *Devlet*, 591a-b.

⁵⁶ Platon, *Yasalar*, 854d-e, 862c-d, 867b-c, 934a-b.

⁵⁷ Platon, *Devlet*, 409e-410a.

Diğer taraftan Platon ölüm cezasının yalnızca suçlunun ıslah edilmesinin mümkün olmadığı, artık rehabilite olanağının ortadan kalktığı durumlarda caydırıcı amaçlar için kullanılabileceğinin altını çizer; dolayısıyla suçlunun ıslahı, iyileştirilmesi perspektifi ancak etkili olmadığı göz ardı edilebilecek olan temel yaklaşım olmayı hâlen sürdürür.⁵⁸

Platon'un yanlış fiilin cezalandırılması ve suçlunun ıslah edilmesi argümanı mutluluk probleminin uzağında değildir çünkü Platon'a göre insan yanlış fiiller ile mutlu olamaz, bu nedenle suçlunun cezasını çekmesi, arınması doğru olandır. Suç işleyen ancak hiçbir ceza çekmeyen insan her zaman mutsuzdur ve cezasını çekmedikçe daha da mutsuz olur, aksine cezasını çekerse mutsuzluğu azalır.⁵⁹

Platon bu tezi adım adım savunur: Haklı olarak cezalandırılmanın doğru, doğru olanın güzel, faydalı ve iyi, böylece cezalandırılanın maruz kaldığı şeyin de iyi olduğunda ısrar eder çünkü cezalandırma suçluyu ruhunu kaplayan kötülükten kurtarır. İnsan nasıl ki hastalıktan hekimler sayesinde kurtuluyorsa ruh kötülüğünden, yani adaletsizlikten de hakimlerin doğru cezası ile kurtulur.⁶⁰

Platon, nihayet bu hekim-hakim analogisi ile malum sonucun altını çizer: Ruhen veya bedenen hasta olan insan nasıl tedavi olup, sıkıntısından kurtuluyorsa benzer biçimde suçlu da cezasını çektiğinde kötülükten kurtulur, eş deyişle ceza kötülüğe ilaç olur. Esasında ilk istenen ruhta hiçbir kötülük olmamasıdır, ikincisi ise varsa bu kötülükten kurtulmuş olmaktır.⁶¹ Başka bir deyişle birinci en iyi hiç suç işlememektir; suç işlenmesi durumunda ikinci en iyi ise suçlunun, bir bakıma, iyileştiren bir ilaç olan ceza yoluyla suçundan arınması, ıslah olmasıdır.

Platon'un bu son analogisi ile birlikte, yani suçluların bir hasta ve cezanın da onları sağlığına kavuşturacak bir ilaç gibi betimlenmesi ile cezalandırmanın amacı, neredeyse medikal bir bağlama indirgenmiştir.⁶² Bununla birlikte bu medikal söylem Platon'un cezayı gerçekten tıbbi bir tedavi biçimi olarak kabul ettiğini göstermez; bu, daha çok ahlaki kötülüğün, ruhun düzgün işleyişinin bozulması anlamında, hastalıkla karşılaştırılmasıdır.⁶³

⁵⁸ Ladikos, "Plato's Views on Crime and Punishment," 173.

⁵⁹ Platon, *Gorgias*, 472d-e.

⁶⁰ Platon, *Gorgias*, 476e-477a, 477e-478a.

⁶¹ Platon, *Gorgias*, 478d-e.

⁶² Giorgio Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, çev. Suut Kemal Yetkin, İstanbul: Maarif Matbaası, 1940, 26.

⁶³ R. F. Stalley, "Punishment in Plato's Laws," *History of Political Thought* 16, no 4 (1995): 486-87.

Son tahlilde Platon'un ceza temellendirmesi bağlamında, tazmin etme argümanı ayrı tutulursa, caydırıcılık ve ıslah etme argümanları, ceza teorisinin toplumsal bağlamda 'genel önleme' ve bireysel bağlamda ise 'özel önleme' yaklaşımıyla kategorize edilebilir.⁶⁴ Bununla birlikte Platon'un yaklaşımı, onun ahlak teorisi ve bireyin bu teorideki konumu düşünüldüğünde geniş gerekçelendirme kapsamı olan karmaşık bir hümaniteryen ceza anlayışı olarak da görünmektedir.⁶⁵

Sonuç

Platon, bugün gerek deontolojik gerek faydacı teori tarafından işlenen ceza argümanlarını yüzlerce yıl önce tartışma konusu hâline getirmiştir. Dolayısıyla Platon'un ceza temellendirmesinde; hem mutlak adalet konsepti içeren kefarete, tazmin etme, zararı karşılama gibi geçmişe dönük hem de faydacı adalet perspektifi içeren caydırma, ıslah etme, önleme, suça engel olma gibi geleceğe dönük ceza anlayışlarını, modern bağlamlarla örtüşmesine bile, konu bazında bulmak mümkündür.

Platon'un ceza anlayışı, her şeyden önce, güçlü bir adalet vurgusu, hatta cezalandırıcı adalet vurgusu içerir. Platon'da hem bireysel hem de toplumsal ölçekte bir uyum ve birlik hâli olarak gerçekleşen adalet, mutlu moral yaşamın anahtar kavramıdır; bu durumda adaletin zarar görmesi, kötülük ve mutsuzluk hâli olacağına göre, adalete zara veren her tür fiil kötüdür ve ceza görmeyi hak eder. Diğer taraftan Platon felsefesinde bu anlayış tazmin, caydırma ve ıslah cezası argümanı ile tamamlanır.

Platon özellikle kâr-zarar hesabı gerektiren suçlarda kefarete anlayışına, yani zararın tazmini ile cezalandırmaya atıfta bulunur. Esasında kefarete anlayışı Platon'un bağlayıcı tercihi değildir; bu, göz ardı etmediği ancak mutlak olarak sarılmadığı bir ceza argümanıdır çünkü bu anlayış salt geçmiş odaklıdır, olmuşa çare olmadığına göre, sadece intikam içeren bir cezanın bireye ve topluma bir faydası yoktur.

Platon'a göre cezanın fayda içermesi makbuldür. Cezanın suçluyu, benzer veya farklı, tekrar suç işlemekten alıkoyması veya onun cezalandırıldığını gören başkalarının bundan ders almasını sağlaması gerekir, yani ceza caydırıcı olmalı; suçun engellenmesi, önlenmesi, en azından bir daha tekrar edilmemesi bakımından bir işlev görmelidir.

Bununla birlikte Platon'un cezalandırma hususunda daha ısrarcı olduğu argüman ıslah/iyileştirme olarak cezadır çünkü suç, bir bakıma, hastalıktır ve bu

⁶⁴ Piechowiak, "Plato's Conception of Punitive Justice," 93-94.

⁶⁵ MacKenzie, *Plato on Punishment*, 215.

hastalığın ilacı da suçun cezasını çekmektir. Böylece hastanın hekime tedavi olup düzelmesi gibi suçlu da hakimin vereceği ceza ile arınıp, ruhunu iyileştirebilecektir. Diğer taraftan bu yaklaşımı modern ıslah teorileri ile karıştırmamak önemlidir çünkü Platon, içeriği ve adımları belli sistematik bir ıslah programından ziyade sadece cezanın suçluyu ıslah edeceğinden söz eder.

Sonuç olarak Platon'un ceza temellendirmesi hem bireysel hem de toplumsal içerimleri olan, cezanın tek başına mutlak adalet yaklaşımı veya tek başına faydacı-toplumcu bakış açısı ile çözülecek bir sorun olmadığına; aksine cezanın hakkaniyet, adalet duygusu, bireysel ve toplumsal fayda gibi unsurları göz ardı etmeyen çoklu bir bakış açısıyla ele alınması gerektiğine işaret eder.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Kent Devletinden İmparatorluğa*. 7. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2013.
- Akarsu, Bedia. *Mutluluk Ahlakı*. 1. Baskı. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1998.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, cilt 2. 4. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Başok-Diş, Sebile. "Platon Felsefesinde Adalet, Düzen ve Yasa." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sayı 2 (2020): 1017-1046.
- Benn, Stanley I. "Punishment." İçinde *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, ed. Paul Edwards, 29-36. Reprint Edition. New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1972.
- Cassirer, Ernst. *Devlet Efsanesi*. çev. Necla Arat. 1. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.
- Cevizci, Ahmet, der. "Ceza Felsefesi." İçinde *Felsefe Ansiklopedisi*, cilt 3, ed. Ahmet Cevizci, 154-155. 1. Baskı. Ankara: Babil Yayıncılık, 2005.
- Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi: Yunan ve Roma Felsefesi/Platon*, cilt 1. çev. Aziz Yardımlı. 3. Baskı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1995.
- Çıvgın, Ayşe Gül. "Platon'un Adalet ve Filozof Kral Anlayışı." *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7, sayı 1 (2018): 212-229.
- Del Vecchio, Giorgio. *Hukuk Felsefesi Dersleri*. çev. Suut Kemal Yetkin. İstanbul: Maarif Matbaası, 1940.
- Duff, R. Antony and Garland, David. "Introduction: Thinking about Punishment." İçinde *Oxford Readings in Socio-Legal Studies: A Reader on Punishment*, ed. R. Antony Duff and David Garland, 1-43. Reprinted. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Finkelstein, Claire. "Sözleşmecî Ceza Yaklaşımı." çev. Furkan Kararmaz. İçinde *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Teorisi Rehberi*, ed. Martin P. Golding and William A. Edmundson, 371-392. 1. Baskı. İstanbul: Işık Yayınları, 2021.
- Havelock, Eric A. *The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1978.
- Ladikos, A. "Plato's Views on Crime and Punishment." *Phronimon* 2, no 1 (2000): 166-174.

- MacKenzie, Mary Margaret. *Plato on Punishment*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1981.
- Mutlu, Barış. "Platon'un Devlet'inde Filozofun/Filozofların Kral Olması Adil Midir?." *Özne: Felsefe ve Bilim Yazıları*, sayı 24 (2016): 145-166.
- Piechowiak, Marek. "Plato's Conception of Punitive Justice." İçinde *Universality of Punishment*, ed. Antonio Incampo and Wojciech Żelaniec, 73-96. Bari: Cacucci Editore, 2015.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. 47. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
- Platon. *Euthyphron*. çev. Furkan Akderin. 2. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Platon. *Gorgias*. çev. Furkan Akderin. 2. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Platon. *Menon*. çev. Furkan Akderin. 2. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Platon. *Protagoras*. çev. Furkan Akderin. 1. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Platon. *Yasalar*. çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür. 1. Baskı. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012.
- Stalley, R. F. "Punishment in Plato's Laws." *History of Political Thought* 16, no 4 (1995): 469-487.
- Stalley, R. F. "Punishment in Plato's Protagoras." *Phronesis* 40, no 1 (1995): 1-19.
- Stratenwerth, Günther. "Hukuk Felsefesi." İçinde *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, der. ve çev. Doğan Özlem, 457-470. 3. Baskı. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2007.
- Şengül, Yüksel. "Platon ve Fârâbi'de Adalet Kavramı." Yüksek Lisans Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi, 2017.
- Taylor, Alfred Edward. *Platon: Bilgi, Ruh ve Devlet*. çev. Cengiz İskender Özkan. 2. Baskı. Ankara: Fol, 2021.

PLATON'DA CEZANIN TEMELLENDİRİLMESİ
THE JUSTIFICATION OF PUNISHMENT IN PLATO
Zeki AKTAŞ

280

ETİK-POLİTİK ALAN ve ADİL ORTA BAĞLAMINDA ARİSTOTELES'İN EĞİTİM ANLAYIŞI

Sümeyye ODABAŞ*

öz

Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik eserinde, etik ve politik alanlara dair bir özerklik bulma çabası ve adil orta bağlamında tikel parametrelerin değerlendirilmesi söz konusudur. Eğitim meselesi, etik ve politik alanların iç içe geçmişliği veya aralarındaki sınırları belirleme konusunda önemli bir yerde durmaktadır. Aynı şekilde eğitim, her tek kişinin adil ortası bağlamında bireysel modeli ön plana çıkaran bir şema sunmaktadır. Eğitimin bireysel mi yoksa anayasal normlar etrafında mı olması gerektiğini tartışmak bireyin ve yurttaşın, iyi insan olmaya giden sürecini ve erdemleri kazanma sürecini açıklamaya hizmet etmektedir. Eğitimin, iyi insan olma süreci ve erdemleri kazanma süreciyle birlikte okunması, doğamıza mündemice haz ve acı çiftine, alışkanlıklarımıza ve akıl faktörlerine referans yapmaktadır. Eğitim bize göre olan ortaya (meson) dair akıl yürütmeler bağlamında bireysel modeli ele almanın gerekliliğini ön plana çıkarmaktadır. Bireysel modelden itibaren anayasal normlarla garanti edilmeyen iyi bir insan olma sürecinin imkansızlığının altı çizilmektedir. Bütün yurttaşların iyi olduğu, yurttaşın erdemliyle iyi bir insanın erdeminin birbirinin içinde olduğu bir anlayış, tikel (her tek kişi boyutunda) bir eğitime ihtiyaç duymaz görünmektedir. Oysaki bütün yurttaşların iyi olmadığı bir ortamda anayasal normlarla garanti edilen bir "iyi olma" süreci söz konusudur. Anayasanın olması gerekeni sağlaması ve erdemli olmanın, bireyin eylemini, yasal yönergelere uydurmaktan başka bir şey olmadığı durumda, bireysel modelle çizilen ve tikel parametrelere göre "orta" (meson) meselesi üzerinden "adil orta" bağlamında Aristoteles'in eğitim anlayışına değinmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, etik alan, politik alan, adil orta, doğa, alışkanlıklar, akıl

ARISTOTELIAN EDUCATION APPROACH IN THE CONTEXTS OF ETHICAL-POLITICAL FIELD AND GOLDEN MEAN

ABSTRACT

In Aristotle's Nicomachean Ethics, there is an effort to find an autonomy regarding ethical and political fields and an evaluation of particular parameters in the context of golden mean. The issue of education has an important place in terms of the intertwining of ethical and political fields or determining the boundaries between them. Likewise, education offers a scheme that highlights the individual model in the context of the golden mean of each individual. Discussing whether education should be around individual or constitutional norms serves to explain the individual and citizen's process of becoming a good person and the process of acquiring virtues. Reading education together with the process of being a good person and the process of acquiring virtues makes reference to the inherent pleasure and pain couple in our nature, our habits and mind factors. Education highlights the necessity of considering the individual model in the context of reasoning about the middle (meson) that is for us. Starting from the individual model, the impossibility of the process of being a good person, which is not guaranteed by constitutional norms, is underlined. An understanding that all citizens are good, and that the virtue of the citizen and the virtue of a good person are intertwined does not seem to need a particular education. However, in the case that all citizens are not well, there is a "well-being" process guaranteed by constitutional norms. In the case that the constitution provides what it should be and being virtuous is nothing other than conforming the individual's action to constitutional norms, it is possible to indicate Aristotelian education approach in the context of the "golden mean" through the issue of "mean" (meson) determined by the individual model according to particular parameters.

Keywords: Education, ethical field, political field, golden mean, nature, habits, reason

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü.
İstanbul / Türkiye. E-mail: sumeyyesel@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8777-3609

Makalenin geliş tarihi: 16.01.2023
Makalenin kabul tarihi: 20.04.2023

Submission Date: 16 January 2023
Approval Date: 20 April 2023

Giriş

Aristoteles'in eğitim anlayışına değinmek için neden etik politik alan arasındaki ayırım-iç içe geçmişlik ve adil orta meseleri önemlidir? Etik-politik alanın ve adil ortanın eğitimle ne ilişkisi vardır? Söz konusu sorulara cevap aranacak bu çalışma eğitimin toplum hayatındaki eğitim ve her tek bireyin¹ eğitimi bağlamlarında tartışılmasını gerektirmektedir. Her tek kişinin doğasına mündemiç olan erdemli ve kötü eylemlerden haz ve acı duyma natüralist perspektifi eğitim meselesi üzerinden derinleştirilebilmektedir. Aynı şekilde gençlikten itibaren iyi alışkanlıklar kazanmayı garanti edecek anayasal normlar etrafında eğitim meselesi tartışılabilmektedir. Aristotelesçi erdem kazanımının üç faktörü olan doğa-alışkanlıklar ve rasyonel faktörleri de yine eğitim meselesi üzerinden gündeme getirmek mümkündür.

Her tek kişinin doğasına mündemiç olan tikellikleri hesaba katan bireysel modeli, bireyin özel eğitimi, toplumun eğitimi, yasa koyanların eğitimi meseleleri, etik çerçeve ve politik çerçeve bağlamlarını hesaba katmayı gerektirmektedir. Eğitimin toplumsal tarafı, eğitimin özel, bireysel ve anayasal normlar etrafında olmasından ayrı değildir çünkü yasa koyanların eğitimi hem özel, bireysel eğitim hem de toplumsal eğitimle ilişkilidir. Bu durumda anayasal normlar bağlamındaki eğitim ve özel, bireysel eğitim iç içe geçmiş durumdadır. Bireysel, özel modelde bir eğitimin hesaba katıldığı eğitim anlayışının etik çerçeveye göndermesi varsa, yasa koyucunun ve gençlikten itibaren iyi alışkanlıklar edinmenin garanti edildiği anayasal normlarla sağlanan, garanti edilen eğitimin, politik çerçeveye göndermesi vardır. Bu göndermeler bağlamında etik ve politik çerçevenin iç içe geçmişlikleri ve söz konusu çerçevelerin hangi anlamda ayrıldıkları tartışmaya açılabilir.

Aristoteles'in erdemli eylemlerde bulunan iyi insanlar ve iyi yurttaşlar göndermesi, her tek kişinin erdemli eylemlerde bulunma hususundaki tikelliği, eğitim meselesine "adil orta" bağlamından bakmayı gerektirmektedir. Bireyin yasalara uyarak iyi yurttaşlar olması eğitimin bireysel modelindeki kişinin tikel ortasını hesaba katmayı zorunlu kılmaktadır. Ancak bu durumda, bireyin ve yurttaşın mükemmeliyetini (*arete*) temsil edecek şekilde erdemli ve mutlu olması söz konusudur. Bireyin ve yurttaşın mutluluğu bu anlamda en iyiyi (*highest good*)² istemekle ilişkilidir. Her tek kişinin ve *polis*'in asıl arzusunu

¹ "Birey" kavramsallaştırması her tek kişinin tikelliğine gönderme olarak makale boyunca yer alacaktır.

² Randall Curren, *Aristotle's educational politics and the Aristotelian renaissance in philosophy of education*, Oxford Review of Education, University of Rochester, Vol. 36, No 5, October 2010, p. 543.

(proper end of *polis*)³ buldurmaya yönelik eğitimin⁴ altı, buradan itibaren çizilmelidir. Her tek kişideki orta, bu çerçevede bireyin en iyiyi istemesine hizmet etmektedir. Eğitimin her tek kişinin kapasitelerini (*potency*)⁵ hesaba katması anayasal normlarda kaybolmayan bir bireysel modele işaret etmektedir. Kişilerin kapasitelerinden başlayarak yurttaşların iyi olabilmek ve bu iyiliğin sürekliliği için iyi huylar kazanmalarını garanti eden anayasal normlar etrafında iyi eğitilmiş yasa koyuculara ihtiyaç duyulduğu açıktır. Aristoteles'in eğitim anlayışı, iyi eğitilmiş yasa koyuculara ihtiyacı vurgulamaktadır. Bunun yanında, eğitim anlayışında her tek kişinin tikel ortası (*meson*), doğası, alışkanlıkları ve aklının iyi huylar elde etmede önemli bir yeri vardır. Bu nedenle etik-politik ve adil orta bağlamları Aristoteles'in eğitim anlayışını açıklamaya yardımcı olmaktadır.

Etik Alan ve Politik Alanda Eğitim

1. Toplum, Birey, Anayasa Bağlamında Eğitim

Eğitim meselesine toplum, birey, anayasa bağlamında bakmak her tek kişinin özel eğitimine ve toplum hayatındaki eğitime bakmayı gerektirir. Toplum hayatındaki eğitim⁶, *polise* faydalı olanı belirlemeye uygun olarak yurttaşları şekillendirir. Toplum hayatındaki eğitimin karşısına tek tek bireylerin eğitimi yani özel eğitim⁷ meselesi koyulabilir. Özel eğitim denildiğinde kişilerin ahlaka dair potansiyellerini, uyumlu şekilde gerçekleştirdiği bireylerin erdemli olma amacının⁸ altı çizilmelidir. Toplumun moral fakültelerinin uyumlu şekilde bilfiil olarak işlemesi bireyin gelişmesiyle uyum içerisindedir. Bireyin gelişmesi bir tarafa toplumun gelişmesi anlamında politik alana geri dönersek, politika, etik alandan başka, her eylemin iyiye yönelmesini⁹ sağlayacak bir alanının

³ Fred D. Miller, *Philodorema* içinde *The Unity of Aristotle's Ethics and Politics*, ed.: David Konstan, David Sider, Fonte Aretusa, Parnassos Press, 2022, p. 204.

⁴ WEB1: <https://vimeo.com/81895006>, 20.09.2022 tarihinde erişilmiştir.

⁵ Peter M. Collins, *Aristotle and the Philosophy of Intellectual Education*, *The Irish Journal of Education / Iris Eireannach an Oideachais*, Winter, 1990, Vol. 24, No. 2 (Winter, 1990), p. 63

⁶ Bknz. Gauthier R.-A & JOLIF J.-Y., *L'Ethique à Nicomaque Tome II- Première Partie Commentaire Livres I-V*, Louvain et Paris, Peeters, 2002, p. 348 : éducation à la vie en société, éducation privée.

⁷ A.g.e. s. 348.

⁸ Fred D. Miller, *Philodorema* içinde *The Unity of Aristotle's Ethics and Politics*, ed. David Konstan, David Sider, Fonte Aretusa, Parnassos Press, 2022, p. 205.

⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, I,1094a 26-28, çev. Saffet Babür, Baskı 5, Ankara, Bilgesu, 2014, s.10.

gerekliliğinde¹⁰ mi ortaya çıkmaktadır? Bütün yurttaşların iyi olduğu, yurttaşın erdemiyile erdemli kişinin erdeminin birbirinin içinde olduğu bir anlayış her tek kişi boyutunda özel bir eğitime ihtiyaç duymaz görünmektedir. Bu durumda anayasa toplumun iyi, erdemli eylemlerde bulunmasına ve toplumun kapasitelerini geliştirmesine yeterlidir ve erdemli olmak, kişinin eylemini, yasal yönergelere uydurmaktan başka bir şey değildir. Böylelikle kişilerin ve yurttaşların uygun eğitilmelerinin politika alanının meselesi olması mercek altına alınacaktır. Politikanın kişilerin ve yurttaşların uygun eğitilmesini yöneten¹¹ tek alan olduğunu söylemek doğru mudur?

Eğitim aracılığıyla erdemleri kazanan yurttaşın mükemmelliğine¹² karar verilen kriter, basit ve yalın olarak sadece erdemler üzerinden değildir bunun yanında doğuştan getirilen birtakım özellikler, zenginlik ve kişinin savaşıma anlamındaki değeri de vardır. Doğuştan getirilen birtakım özellikleri olan, zengin ve savaşabilme değerine sahip yurttaşlar illaki iyi insan olup olmadığına bakılmaksızın iyidirler denilmektedir (*Politique*, III, 4, 1276b 28-35).¹³ Bu bakış açısından itibaren politikadan başka bir alana gereksinim duymak, etik alanın anayasadan bağımsız, bireyin erdemleri ve gelişimi boyutuna göndermede bulunur görünmektedir. Bu durumda eğitim, politik alanın mı etik alanının mı meselesidir? Anayasa çerçevesinde politik eğitim, bireyin ahlak gelişimini sağlar mı? Eğer sağlarsa bunu nasıl yapar?

Aristoteles bu noktada tek tek kişilerin eğitimini hekimlik örneğiyle açıklama girişiminde bulunur:

...Tek tek kişilerin eğitimi, hekimlikte olduğu gibi, kamusal olandan farklı: Ateşi olan birine genel olarak dinlenme, perhiz iyi gelir ama belli bir kişi için bu uygun olmayabilir, bir boks çalıştırıcısı da her öğrencisine herhalde aynı mücadele yöntemini öğretmez. Demek ki, tek tek kişilere göre özel bir denetim olunca daha kesin sonuç alınacağı görünse gerek. Çünkü her bir kişi kendine yararlı olana daha çok ulaşacaktır. Çünkü her bir kişi kendine yararlı olana daha çok ulaşacaktır. Ama her bir kişiye göre en iyi denetimde bulunabilecek olan kimse de bir hekim bir beden öğretmeni; herkes

¹⁰ Gauthier R.-A & JOLIF J.-Y., *L'Ethique à Nicomaque Tome II- Première Partie Commentaire Livres I-V*, Peeters, Louvain et Paris, 2002, s. 348-349.

¹¹ Bknz. *Politique*. III, 4, 1276b 38-1277b 30, 7, 1283b 43-1284a 3; IV, 5, 1293b 3-8; VII, 9.1328b 37-1329a2.

¹² Erdem(*arete*) mükemmellik fikriyle birlikte okunabilir.

¹³ Aristote, *Politique I-VIII*, trad. Jean Aubonnet, Paris, Gallimard, 1993, p 80-85.

için veya belli kişiler için neyin genel olarak uygun olduğunu bilen başka biridir (NE,1180b 3-12)¹⁴.

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te yukarıdaki satırlarla belirttiği gibi tek tek kişilerin eğitimi ve kişilere özel denetim sağlanması boyutlarında eğitim, anayasal düzlemde ziyade her tek kişinin bireysel modelini açıklamakla anlaşılabilir. Bu şekilde Aristoteles bireysel modelden itibaren etik alanın inşasına girişmiş görünmektedir. Politik alanda ise anayasa ve yurttaş bağlamında toplum hayatındaki eğitim söz konusudur. Toplum hayatındaki eğitim, yasa koyanların iyi eğitilmiş olmalarını¹⁵ ve tek tek yasa koyanların tikel parametreler boyutunda bireysel olarak yetişmesini de kapsadığından etik ve politik alanların iç içe geçmişliğine¹⁶ göndermede bulunmaktadır. Bunun yanında yasa koyucuların yürürlükteki yasalar aracılığıyla ve bu yasalara uyan yurttaşların edindikleri iyi alışkanlıklar aracılığıyla bir eğitim de söz konusudur. Bu şekilde yurttaşların erdemleri eğitimin politik veçhesine bir gönderme olarak okunurken her tek kişinin iyi alışkanlıkları kazanım sürecini de hesaba katmayı bir tarafa bırakmamalıdır. Bu bağlamda yine etik ve politik alanların iç içeliği¹⁷ önemli bir yerde durmaktadır.

2. Erdem Kazanımı Bağlamında Eğitim

Etik ve politik alanların eğitimle ilişkisi birtakım erdemlerin kazanılması anlamında doğa, alışkanlıklar ve akıl faktörlerini içermektedir. Bu anlamda eğitimin politik alanın mı etik alanın mı meselesi olduğu sorusu natüralist, poetiko-rasyonel bir çizgide¹⁸ okunmaya uygundur. Aristoteles eğitimden (NE, V, 5, 1130b 25-29)¹⁹ söz etmeye başlayarak erdem kazanımı boyutunda etik ve politik alana dair sınırların ve iç içe geçmişliğin altını çizer görünmektedir. Erdemlerin kazanımı bağlamında eğitim, doğuştan getirilenlerin hesaba

¹⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, Bilgesu, 2014, s. 214.

¹⁵ Marie Helene Gauthier, *Aristote et Juste Mesure*, Paris: PUF, s. 146-147.

¹⁶ Fred D. Miller, Book Chapter of Philodorema: *The Unity of Aristotle's Ethics and Politics*, ed.: David Konstan, David Sider, Parnassos Press, Fonte Aretusa. 2022, p. 201. (Bölüm boyunca etik alanın iyi karakterler yetiştirmek için uğraşmasına, politik alanın ise devletler ve topluluklar bağlamında iyiliği sağlamasına vurgu söz konusudur.)

¹⁷ Söz konusu "iç içe geçmişlik" Fred D. Miller'in makalesinde "unity" yani "birlik" olarak geçmektedir fakat tarafımızdan yazılan makale boyunca etik ve politik alanlara dair özerk bir yapıya da vurgu yapıldığından "iç içe geçmişlik" olarak bırakılması uygun görülmüştür.

¹⁸ Gauthier R.-A & JOLIF J.-Y., *L'Ethique à Nicomaque Tome II- Première Partie Commentaire Livres I-V*, Peeters, Louvain et Paris, 2002, s. 106.

¹⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, Bilgesu, 2014, s. 94-95.

katılması, erdemli eylemlerde bulunmaya vurgu yapılması ve akılla yapılan seçimler bağlamındaki ilişkiyle açıklanmaya çalışılır. Eğitim, erdemli huylar edinmenin dış bir faktörü olarak değerlendirilebildiği gibi erdemli eylemin yapısına değinmenin bir aracı olarak da ele alınabilir. Politik alanın eğitimle ilişkisi ise yine erdem kazanımının doğa-alışkanlıklar ve akıl faktörleri üzerinden okunmakla birlikte erdemlerin bireysel kazanımından ziyade toplumsal alandaki kazanımıyla ilişkili durmaktadır. Bu noktada eğitim politik alanın mı yoksa etik alanın mı meselesidir sorusu gündeme tekrar gelmektedir. Doğamıza mündemiç erdemler, iyi eylemlerde buldukça kazandığımız erdemler ve akıl yürüterek erdemli olmamız boyutlarının mercek altına alındığı etik-politik çerçeve üzerinden eğitim meselesine değinmek mümkündür. Bu noktada, politik çerçevenin eğitimle ilişkisi²⁰ nedir sorusu tekrar gündeme gelmeye uygundur.

Politik çerçeve²¹ erdemli eylemlerin natüralist ve poetiko-rasyonel yapısına yoğunlaşan etik alan ile iç içe geçmişliği içinde değerlendirilebilir durmaktadır. Eğitim, erdemli eylemin natüralist, poetiko-rasyonel yapısının çözümlenmesinde ve erdemli eylemin analizinde önemli bir yerde durmaktadır çünkü eğitim söz konusu olduğunda doğamıza mündemiç olan tikel özelliklerin, birtakım alışkanlıkların ve rasyonel zeminin ayrı ayrı açıklanması gerekmektedir. Erdemlerin elde edilmesi doğal yapımıza demirlemiş olanlarla yüzleşmek, çocukluktan itibaren iyi alışkanlıklar edinmek ve iyi davranışın ne olduğunu bilmenin ve iyi olanı seçmenin rasyonel zemini yanında yasalarla desteklenmeli midir? Yasalarla desteklenmesi eğitimin politik alanın meselesi olmasıyla mı ilişkilidir? Bu konuda Marie Helene Gauthier'nin altını çizdiği gibi "Bütüncül erdem (*tès holès aretès*) üretmeye elverişli faktörler toplum içindeki insanın eğitimi için yasayla yapılan şeylerdir²² (*NE*, V, 5, 1130 b 26)". Benzer şekilde, Richard Bodeüs²³, politik çerçeveden ayrı yani yasayla yapılanın haricinde bireysel bir gelişim olmadığına değinmiştir. Burada şu soru gündeme gelebilir: Eğitim söz konusu olduğunda bireysel gelişim mi ön plandadır yoksa toplumsal gelişim (politik çerçeve) mi? Aristoteles *Nikomakhos'a Etik V.* kitabında, sadece yasaların ilanından sorumlu yasa koyucuya hitap etmektedir. Ona göre, yasa koyucu yurttaşların yürürlükte olan etkin erdemini ve eylemlerini kontrol eder ve yurttaşların erdemlerini ve eylemlerini yönlendirir. Eğitim söz konusu olduğunda bireysel gelişimin mi, politik çerçevenin mi ön planda olduğu sorusuna ek olarak eğitimin, etik alanın bireysel gelişimin ötesinde

²⁰ Aristote, *Politique*, trad. J. Tricot, Paris, Gallimard, 2007, s. 246.

²¹ Aristotete, *Politique I-VIII*, trad. Jean Aubonnet, Paris, Gallimard, 1993, p. 246.

²² Marie Helene Gauthier, *Aristote et Juste Mesure*, Paris: PUF, s.111-114.

²³ Aristoteles, *Éthique à Nicomaque*, traduction et présentation par R. Bodeüs, Paris: GFFlammarion, s.100.

konumlanmasına mı hizmet ettiği yoksa politikacının alanını daha da genişletmesine mi katkı sunduğu soruları önemli sorular olarak durmaktadır.

Bütüncül erdem (*tès holès aretès*), topluluk içinde yaşayan insanın eğitimi için yasayla yapılan şeyler olması hasebiyle bir kısıtlamanın delili olarak ötekine dair başvuruya indirgenmiş erdem kullanımı başka bir şeyi tarif etmez. Aristoteles, *NE, V, 5, 1130 b 20'de* "yasaya uygun şeylerin çoğu bütüncül erdem buyurdıklarıdır çünkü yasa tek tek erdemlere göre yaşamayı buyurur, tek tek kötülükleri de yasaklar"²⁴ der. İyi insan ve iyi yurttaş olmak gibi bireyin eğitiminin politika bilimine işaret edip etmemesi gerektiği meselesi ortaya atılır daha sonra da açıklaması getirilir. Aristoteles iyi insan olmakla iyi bir yurttaş olmak arasında farklılık olacağından bahseder²⁵. Söz konusu farklılık iyi insan olmanın yasalarla garanti edilmesi ve iyi insan olmanın yasalarla korunması gerekliliğiyle birlikte okunabilir.

Eğitim meselesi tam da bu noktada erdemli eylemin bireysel ve topluma yönelik anayasal norm etrafında değerlendirilmesine kapı aralamaktadır. Aralanan kapıdan içeri girme girişimi adil ölçü fikrine başvuru ve bireysel-toplumsal boyutun birlikteliği ve ayrılığı düzlemlerini okumak için önemli durmaktadır. Erdemler, bireysel adil ölçü boyutundan değerlendirilmesi ve adil bir ölçüye göndermede bulunan anayasal normun değerlendirilmesiyle derinleştirilebilir. Bireysel adil ölçü ve anayasal normun göndermede bulunduğu adil ölçü birbirinden farklıdır, bununla birlikte, eğitim, politikada ve yasanın üstünlüğünde adil ortanın (*meson*) rasyonel kriterinden anayasal normu ayırır. Çünkü politikanın erdemli eylemleri sağlaması yasalara içkin olarak kalır (*NE, V,3*)²⁶.

Aristoteles eğitim meselesini, ekonomi ve politika olarak iki referans vererek yeniler. Aristoteles *NE, VI, 9, 1142 a 8-9'da* ekonomi ve politikayı eğitimin gerekli faktörleri olarak ele almaktadır. Fakat gereklilik yeterli değildir çünkü etik alan politik alana indirgenemez ve politikanın anayasal normları, tecrübeyi ve bireyi kavrayışı içermez görünmektedir. Buradan politikanın tecrübe ve bireyi kavrayış noktasındaki potansiyelinin olmaması sonucuna çıkılabilir. Bütün bu tecrübe ve bireyi kavrayış, *orthos logos, phronesis* sahibi insanı (*NE, VI, 12*)²⁷ tarif eder. Politikanın yetersizliği bundan böyle soyut, yasal veya başka bir norma uymanın imkânsızlığıyla birlikte gider. Eğitim yavaş yavaş ilerleyen bireysel bir kazanımdır. Sağduyulu insanın, iyi insanın, adil insanın,

²⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, Bilgesu, 2014, s. 94

²⁵ Marie Helene Gauthier, *Aristote et Juste Mesure*, Paris: PUF, s. 111-114.

²⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, Bilgesu, 2014, s.91-93.

²⁷ A.g.e. s.125.

referans bir bireyin modelleri erdemli eylemin yapısına içkin etik normu inşa etmeyi imkânsızlaştırmaktadır. Aynı şekilde etik normu inşa etme politika için de imkânsız görünmektedir. Erdemli bir huyu elde etmenin ilk modeli olan iyi insan, söz konusu yapıdan²⁸ itibaren varlığı açıklanamayacak olandır. Bu şekilde işaret edilen etik-politik çift yapıllık etkinlik (*energeia*) olarak *praxis*'in tarifine eşlik etmek zorundadır. Etkinlik olarak *praxis*'in tarifine eşlik etmek, bilfiil erdemli eylemlerde buluna buluna erdemli eylemleri kazanmak olarak okunabilir.

Aristoteles bu hususta *NE*, X, 10, 1179b 20'da bireysel modelin eğitim anlayışından bahsederken sadece doğuştan iyi olan, ruhları eğitimi almaya doğal olarak elverişli bireyler üzerinde eğitimin etkili olduğundan bahsetmektedir. Fakat yine de bu potansiyel iyi eylemlerden haz duymaya ve kötü eylemlerden kaçınmaya uygun ve elverişli bilfiil elde edilen alışkanlıklarla işlenmelidir. Hedeflenen huya kadar benzer eylemlerin tekrarıyla erdeme erişim (*NE*, II, 1103a 30-35, X, 1179b 20-25)²⁹, II. kitabın argümantasyonu ile yenilenen X. kitapta eğitimin eyleye eyleye erdemli olma göndermesini yeniden hatırlatmaktadır. Tohumun meyve vermesiyle kıyaslama, doğal ereksellikte, doğaçlama bir model sunan doğal oluşumun kaydında bilfiil isteyerek, (haz ve acıya referansla) erdeme erişimin altını çizmektedir (*NE*, 1179b 26). Fakat doğanın vermediği ve insanın tutkulara karşı üretmek zorunda olduğu şey zorla elde edilebilir. Eğitim olması gerektiği gibi olduğunda, her zaman tutkuları dizginlemek mümkündür. Fakat gençliğinden itibaren adil yasalarla yetiştirilmemişse erdeme yönelmesi zordur (*NE*, 1179b 31-32).

Böylece politik çerçeve erdemli huylara sahip olmanın bireysel modellerini, söz konusu huylarla bilfiil işlemesinin şartlarını belirleyerek kontrol eder görünmektedir (*NE*, 1180a 14-22). Politik veya bireysel (tikel) eğitim söz konusu olduğunda sadece politik deneyime eklenmiş yasa koymanın bilimini, yasaların bilgisini elde etmiş kişi bu işi hakkıyla gerçekleştirebilir. Yasa eğer kişileri iyiye dönüştürme aracıysa (*NE*, 1180b 25), yasalara uyulmasıyla iyi insan olma idealine geri dönüş eğitimle birlikte okunabilir. Yasalara uyarak iyi insan olma meselesinin tekrar düşünülmesiyle birlikte, eğitimin iyi yurttaş olma bakımından politikanın mı yoksa bireysel gelişim bazında etik alanın mı meselesi olduğu sorusu, iki alanın yani politika ve etik alanlarının birlikteliği ve iç içe geçmişliğiyle birlikte okunmaya uygun görünmektedir.

²⁸ Bir anlamda *NE*, II, 9'un sonunda ısrar edilen bakış açısı yerini adil orta araştırmasında deneme yanılmaların önemine vurguya bırakır. *Meson'un* (ortanın) belirlenimiyle, deneme yanılmaların olduğu bakış açısı arasında paralellik kurulur.

²⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 5. Baskı, Ankara, Bilgesu, 2014, s.30 ve s. 212.

Adil Orta ve Eğitim

1. Erdem Kazanımı Bağlamında Adil Orta ve Eğitim

Aristoteles'in eğitim meselesi, etik alanda ve politik alanda konumlandırılışından itibaren toplumsal ve bireysel gelişim bağlamında tartışılmaya açılmıştır. Tam da bu noktada Aristoteles'in adil orta düşüncesiyle eğitim bahsi nasıl açıklanabilir sorusu gündeme gelmektedir. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* 1106 b 5-10'da "orta" fikrini şu şekilde açıklamıştır:

Demek her bilen kişi aşırılık ile eksiklikten kaçır ortayı(*meson*) arar, onu tercih eder; bu orta ise şeyin ortası değil, bize göre orta olandır. Demek ki, eğer her bilim kendi işini ortaya bakarak ve işlerine buna göre yön vererek iyi biçimde gerçekleştiriyorsa (bu nedenle, aşırılık ve eksiklik olumluyu bozduğu, orta olma ise onu koruduğu için, kendilerine eklenecek ya da onlardan alınacak bir şey olmayan işlere iyi işler deriz; dediğimiz gibi iyi sanatçılar bunu gözeterek çalışır), erdem de eğer doğa gibi her sanattan daha kesin ve iyi ise, ortayı hedef edinmek olsa gerek. Kastettiğim karakter erdemidir, çünkü o etkilenimlerle ve eylemlerle ilgilidir.³⁰

Aristoteles aşırılıktan ve eksiklikten kaçınır "ortayı" arama meselesini karakter erdemine kadar getirdiği bu pasajla en temel etkilenimlere ve eylemlere³¹ değinerek ortayı açıklama girişiminde bulunmuştur (*NE*, 2, 1104b 27-28; 2, 1104b 34; 1105a 2-4). Biri şeydeki orta, diğeri bize bağlı olan orta şeklinde iki form altında adil orta şu şekilde açıklanmıştır:

"Bu kavram aslında sadece sürekliliğin ve bölünebilir olanın, eşitin, azın ve çoğun ayrılmasının mümkün olduğu yerde bulunur. İki form altında verilir biri şeydeki orta olarak diğeri bize bağlı olan orta olarak. Şeydeki orta uçlara eşit mesafede konumlanan herkes için eşit aritmetik oranlamaya göre tanımlanan bir noktayı tarif eder. Bize göre olan orta ise aynı tarzda değerlendirilemez. O herkes için her halükârda aynı olan değildir."³²

Yukarıdaki adil orta tanımlamasından başlayarak öfke örneği gündeme getirilmiş ve herkesin öfkesinin aynı olmadığına vurgu yapılmıştır. Bu şekilde bir yorumlama girişimi, bireysel modele ve her tek kişiye dair bir bakış açısı olarak okunmaya uygundur. Şeydeki orta ve bize bağlı olan orta değerlendirmesi, ahlak

³⁰ A.g.e. s. 36-37.

³¹ Saffer Babür'ün "etkilenim" ve "eylem" olarak çevirdiği kavramlar, Fransızca'da pasif kökünden gelen "passion" ve aktif kökünden gelen "action" ile karşılanmaktadır.

³² A.g.e. s.66-72.

alanına dair izlerin kendimizden itibaren olmasına bir göndermedir. Aristoteles bu bağlamda bedensel sağlık modelini kullanarak, beslenmenin ve egzersizin niceliğini içeren adil ölçü durumunda olduğu gibi seçimde bağlam olarak içerilen kişiye, madde ve zamana bağlı olarak seçilen adil ortayı³³ tanımlayan şeyi açıklar. Bu orta böylece niceliksel olarak gelişen bir maddeyi kapsar fakat onun gelişmesi maddeye uygulanan basit niceliksel kriterin ötesindedir. Seçimin nesnesi bu maddeyi içerir fakat ona indirgenemez çünkü o parametreleri ve bireyleri hesaba katan ve değerlendiren kişiye bağlıdır. Örneğin az yemek veya çok yemek kişinin kilosuna ve fiziksel özelliklerine de bağlı olup bu anlamdaki ölçülü yemek kişinin tikel parametreleri boyutunda hesaplanmalıdır. Eğitim söz konusu olduğunda, her tek kişinin biricikliğini hesaba katan tikel³⁴, bireysel parametreler ön plana çıkmaktadır.

Aristoteles'in bize bağlı tikel olan ölçü örneği olarak diyet ve jimnastiği kullanması, dış durumu değerlendirmeksizin doğruluk veya ölçülülük kriterlerini kişinin kendisinde ele alması (NE, I,3) eğitim bağlamında nereye oturmaktadır? Diyet ve jimnastik örnekleri net değildir çünkü örnekler bedenini sağlığını içermektedir ve nesnelere doğaya bağlıdır fakat işleyişleri yapa yapa elde edilen tarza bağlıdır. Aristoteles aslında terimin geniş anlamıyla alınan bilgilerde gözlemlenen mükemmeliyet kriterini karakterdeki mükemmeliyet olan erdeme genişletmeye hazırlanır görünmektedir. Ölçülü olanın, orta olanın gözlemlenmesi, gözütmesi aşırılık ve eksikliği yok eden mükemmeliyeti³⁵ garanti eder. Böylece eğer iyi sanatçılar ölçüyü, ortayı gözeterek işlerini gerçekleştirirlerse, sanatı tıpkı erdemdeki gibi tam ve prensibini kendinde taşıyan olur.³⁶ Diyetin ve jimnastiğin yapa yapa olan durumu bu şekilde ahlaki ölçü modeline hizmet eder, ahlaki erdem mükemmeliyeti bir ölçüde yapa yapa olmaktadır. Tıpkı erdemli davranışa davranış üretilen erdem bir ölçülülük gözütülerek yapılması gibi doğal sürecinde övülesi olan ve teşvik edilen de bir ölçü söz konusudur. Burada doğanın zaten önden konumlanması ölçüyü gözetmek üzerinden verilmiştir. Örneğin baktığın nesneyi görmek için belli bir ölçüden, belli bir orandan (*logos*) nesneye baktığında görme sağlanır. Tıpkı bunun gibi belli bir oranla (*logos*) erdemli olunabilir. Ölçüyü gözettikçe erdemli olursun, erdemli oldukça da ölçüyü gözetirsin. Bu akıl yürütmede dairesellik³⁷

³³ Adil Orta, Fransızca "juste milieu" olarak ifade edilmektedir.

³⁴ Fransızca "particulier" olarak ifade edilen tikel İngilizcede "particular" olarak ifade edilmektedir.

³⁵ Platon'daki mükemmellik için bkz. Gorgias: 506e, Timaios: 64e, Lois: VI, 756 e.

³⁶ A.Jaulin, M.H. Gauthier, F. Wolff, R. Bodeüs, *La Philosophie d'Aristote*, Puf, Paris, 2003, s. 168.

³⁷ A.Jaulin, M.H. Gauthier, F. Wolff, R. Bodeüs, *La Philosophie d'Aristote*, Puf, Paris, 2003, s. 162-166. Bknz: L'existence d'un cercle.

vardır. Bu dairesellik doğal mekanizmaların rasyonelliğinin, yani ölçülü davranışın zaten övülesi olması³⁸ gibi ölçülü davranışa davranışa erdemli olmanın telkin edilmesine gitmektedir.

Aristoteles'in eğitim tasavvurundaki adil ölçüye, yine dairesellik bağlamında, ölçüyü gözetmek, ölçülü davranmak ve ölçülü olanı seçmek açısından yaklaşırsa, natüralist şemaların sadece keskin teorik bir akılsallıkla açıklanmadığı natüralist ve tekrar eden eylemleri de içine alan bir açıdan yaklaşıldığı sonucuna gidilebilir. Bu durumda hem doğanın hem aklın hem de yapa yapa olanı kapsayan alışkanlıkların senteziyle natüralist şemaların rasyonellikle yoğrulduğu bir eğitim söz konusudur. Ölçülü olanı gözetmek, ölçülü davranmak ve ölçülü olanı seçmek her zaman uygun anları, uygun durumları, uygun kişileri, uygun nedenleri ve uygun tarzları belirttiğinden olması gerekenlerin alanı³⁹ ile akılsal olanı bu parametrelerin çoğul uygunluğunda birleştirmesiyle adil orta üzerinden eğitime vurgu yapılabilir. Doğa vergisi olmayan fakat kendi kendine işleyen doğal erdeme erişim meselesi, "adil orta" fikriyle kişinin kendisine gönderme yapılması ve erdemli davranışa davranışa erdemli olma ve rasyonelliğin hep birlikte hesaba katılmasıyla açıklanmaya çalışılmıştır.

Erdemli veya kötü eylemlerde bulunmanın nedeni olarak haz ve acının tür olarak karakteri (*NE*, 1106b 19-21) gerçekleştirilen pratik eyleme vurgu yaptığı gibi erdemli eylemin oluşumunun önceki ve sonraki etaplarının dışındaki olgunlaşmasını da kapsamaktadır. Orta (le moyen) birbirini izleyen eylem ve niyet olarak moral mükemmeliyetin kriteridir. Uçlardan kaçınmayıp orta gözetilmediği sürece erdem söz konusu olmaz. Erdem bir ölçülülüktür çünkü erdem ortayı hedefler (*NE*, 1106b 27-28). Adil ortayı gözetmek ve uçlardan kaçınarak ölçülü olmak rasyonel bir doğruluk formunu (*EE*,1220b 25-30)⁴⁰ tarif eder. Böylece olması gerekenin alanını belirleyen norm içselleştirilmiştir. Eylem olarak tarif edilen şeyde içkin hale gelmiştir. Erdemli eylemlerden haz alınması ve kötü eylemlerden acı çekilmesi üzerinden rasyonel uyumluluğa boyun eğdirilmiş ve aynı zamanda natüralist perspektifin göz ardı edilmemişliği üzerinden verilen adil orta, bize bağlı olan bir ölçülülüğün altını çizmektedir. İyi eylemlerde bulunan insan bize bağlı bir ölçülülüğün rasyonel ölçüm kapasitesini garanti eder. Bundan sonra ölçü, eylemin ve erdemlin gerekli uzantısının yöneldimsel karakterinin kaynağını bir özgür seçim nesnesi yapar (*NE*, II,6). Tikel bir ölçünün, olması gereken içinde içerilmesi üzerinden değinilen eğitim, her tek kişinin uçlardan kaçınarak yakaladığı orta olma halinin övülesi olmasıyla

³⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 5. Baskı, Ankara, Bilgesu, 2014, s. 43.

³⁹ Anne Merker, *Une Moral Pour les Mortels*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, s. 13.

⁴⁰ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, Dost Yayınevi, 1999, s. 55.

toplumsal boyut kazanmış olur. Tek bir kişinin yermesi ve övmesinden ziyade toplumun yermesi ve övmesine vurgu söz konusudur.⁴¹ Toplumun yermesi ve övmesi üzerinden bir eğitim söz konusudur.

2. Mutluluk, Natüralist Tikel Parametreler Bağlamında Adil Orta ve Eğitim

Adalet, adil olan mükemmele uygun olarak sosyal ve kendi içindeki bağlıdır. Eğitim, adalet aracılığıyla bireyin kendiyle birleşmesi varlığın en derindeki asıl kendi çıkarına olanı gerçekleştirilmesine yönelik imkânı barındırır.⁴² Buradaki temel soru eğitim çerçevesinde insanın hakiki arzuladığı şeyin ne olduğudur. Aristoteles'e göre asıl arzulanan kendisi amaç olan mutluluktur.⁴³ Mutluluk ruhun erdeme uygun etkinliğidir (*NE*, 1102a 5-6)⁴⁴. Ahlaki eylemlere dair doğal motivasyonu sağlayan şey, içtendir. Adil olan asıl mutluluk veren de kendimiz için arzunun nesnesini bilecek ve asıl arzuya göre eyleyecek şekilde yetişmemizdir. Eğitim buna yönelik olmalıdır. Erdeme uygun olana dair olandan haz alacak şekilde erdeme uygun olmayandan acı duyacak şekilde yetişmek (1172a 20-25)⁴⁵ burada önemli durmaktadır çünkü en derindeki arzu, en iyi arzusudur, mutluluk kendisi amaç olan ruhun erdeme uygun etkinliğidir (*NE*, I). Eğitim bireyin asıl arzusunu bulmasına yönelik olmalıdır ve adil orta bu anlamda bireyin asıl arzusuna hizmet etmektedir.

Erdemli eylemlere dair uçlardan kaçınılarak elde edilen adil orta, tikel parametrelerin rasyonel uyumluluğu olarak tanımlanırken⁴⁶ her tek kişideki zorunlu veriler boyunduruğunda aklın sınırlarının altını çizer. Erdem kazanımındaki faktörlerden sadece aklın yetmediği buna ek olarak natüralist çizgide erdemli eylemleri hissetmeye vurgu, eğitimin her tek kişiyi hesaba katmasına gönderme olarak okunmaya uygundur. Çünkü hissetme bağlamında her tek kişinin farklılığı söz konusudur ve natüralist kayıt kendini tekrar hissetmeyle, duyumsamayla⁴⁷ göstermektedir.

⁴¹ Morel P-M., *Aristote et la notion de nature*, textes réunis et présente par P.M. Morel, Bordeaux, Presses Universitaire de Bordeaux, 1997, s. 98.

⁴² WEB: <https://vimeo.com/81895006>, 20.09.2022 tarihinde erişilmiştir.

⁴³ Anne Merker, *Une Moral Pour les Mortels*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, s. 103.

⁴⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 5. Baskı, Ankara, Bilgesu, 2014, s.27.

⁴⁵ A.g.e. s.194.

⁴⁶ Marie H.Gauthier-Muzellec, *Aristote et la juste mesure*, Puf, Paris, 1998, s. 75.

⁴⁷ *NE*, IV, 11, 1126a 31-36, b 2-5. VI. kitabın tahlilinde birçok kez formüle edilir. Örneğin bakınız *NE*, VI, 9, 1142a 23-30; VI, 12. 1143b 13-14. Burada şeyleri doğru olarak görmeye elverişli özne haline getiren doğal bir oluşumu yapan deneyim söz konusudur. Bknz *NE*, VI, 13, 1144a 29-30 (çev. S. Babür 5. Baskı, s 128).

Nikomakhos'a Etik, II. kitap 5. bölümde natüralist perspektiften rasyonalist perspektife geçiş açıklanır ve ahlaki anlamda orta olmanın kendine özgü yerinin belirlenmesi söz konusudur. Eğitim ile "orta olma" anlayışının ve natüralist perspektiften rasyonalist perspektife geçişin ne ilişkisi vardır? Ahlaki eylemlerde bulunmaya dair kriterin ancak adil ortayı içermesiyle rasyonel aktiviteye göndermede bulunulur. Haz-acı çiftinin ve eylemlerin bilfiil olarak doğal ve moral mükemmeliyete gitmesi bir başka deyişle eğitim, bize demirlemiş olan haz ve acının korunması üzerinden daha anlaşılır olmaktadır. Şöyle ki erdemli eylemlere dair haz alma aynı şekilde erdemli olmayan, kötü eylemlere dair en derinde hissedilen acı ahlaki niyetin (En İyi) içselleştirilmesinin yani eğitimin garantisi gözükmektedir. Eylemlerde gözetilen adil orta, eylem ve niyet olarak mükemmeliyetin kriteri olarak gözükmektedir. Olması gerekenlerin alanı adil ortayı hedefler (*NE*, 1106b 27-28), adil orta rasyonel bir doğruluk formu altında doğal, ahlaki mükemmeliyeti oluşturur. Bu şekilde ahlaki eyleme içkin, içselleştirilmiş bir hedefle eğitime değinilmiş olur.

Erdemli eylemlere dair kriter, haz ve acıların aşamasına göre tanımlanırsa, yapa yapa erdemli olma kriteri bir tarafta durmalı, erdemli eylemleri bilme ve formel nedenselliğin dışsalılığı ile değil de içten amaç olarak hedeflenen kritere göndermede bulunmak eğitimle birlikte okunmalıdır. Şöyle ki bireysel modelin adil ortasını aydınlatmaksızın bilfiil işleyen (*energeia*) olarak ahlaki erdemle eğitimle ilişkisi tam olarak açığa çıkamaz görünmektedir. Her tek kişinin adil ortasına dair akıl yürütme ve doğamıza mündemiç tikel haz ve acıya değinmek, tekrar eden iyi eylemlerle elde edilen erdem boyutundan eğitimi ele almanın başka bir bakış açısını göstermektedir. Söz konusu bakış açısı içkin hedefle⁴⁸ açıklanan eğitim sistemi, olması gerekenler alanının bireysel model etrafında konumlanışını daha iyi anlamak için önemlidir.

Her zaman mevcut olan kapasiteler üzerinden erdemli eylemi kapsayan eğitime dair açıklama yapılabilir. Erdemli eylemlerde bulunan iyi insan, şartların yükselişinde insanın doğal tamamlanmasını hem başlatan hem de eğitimin bir başka deyişle natüralist ve rasyonel ahlaki tamamlanmanın kişisi haline gelendir. İyi insan aynı zamanda kendisine bağlı bir ortayı rasyonel olarak ölçme ve seçme kapasitesine sahiptir (*NE*, II, 6). Erdem iki uç arasındaki bir orta'dır (*meson*)(*NE*, II, 9). Aristoteles'e göre varlığın ve insanın işinin tamamlanması olarak erdemle doğal tanımı (*NE*, II,5) insanın kendisi tarafından gerçekleştirildiğine vurgu yaparak erdemli eylemlerin kişinin kendisiyle ilgili olan boyutuna göndermede bulunur. Bireyin yeteneklerini hesaba katmak

⁴⁸ Aristote, *Métaphysique*, Présentation et Traduction par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, GF Flammarion, s. 305-306. Bknz. *Fizik*, V, 1, 225a l2-17 ve *Fizik*, II, 193b 20-25.

kişinin kendisiyle ilgili bireysel modelinin garantilendiği bir olması gereken alanının eylemler bütünüdür. Bu olması gerekenler alanı eğitim söz konusu olduğunda genel bir erdem bilgisine ve evrensel bir doğruluğa işaret etmez⁴⁹. Her zaman yenilenen bir kapasiteden türeyen, ürettiği şeyde kaybolmayan insanın kendi kişisel kapasitelerini içeren bir doğruluğa işaret eder. Bu doğruluk operasyonunda hiçbir genel bilgi, hiçbir spontan kavrayıcılık sabitlenemez ve kişiselleştirilmiş bir süreklilik anlayışı ön plandadır. Bu hususta şunlar söylenebilir: “Kızmak kolaydır fakat o kişiyle gerektiği zaman, uygun tarz ve nedenle uzlaşmak ne kolaydır ne de herkesin yapabileceği bir şeydir. Hiçbir evrensel bilgiye hiçbir yeteneğe bu anlamda başvurulamaz”⁵⁰Buradan itibaren erdemli eylemlerde bulunan iyi insanın adil orta üzerinden açıklanmasına gidilebilir.

Aristote et la juste mesure adlı kitabında Marie Helene Gauthier Aristotelesçi adil orta için bir takım kuralların olduğundan bahsetmektedir:

..İki uçtan kaçınmayla başlamak gerekir. Hissedilirler alanında yerleşmiş, gelişimin doğal kökeninden itibaren tuhaf görünen şey açıklanır. İki uçtan biri her zaman adil ortaya daha yakın veya daha uzak olabilir, aynı şekilde kötüye de daha yakın veya uzak olabilir. Biz doğamızda spontan olarak taşıdığımız şeye doğru hatayla niteleniyoruz. Hazlara düşkünlük tıpkı hissedilmezler alanı⁵¹ kadar orta olana karşıttır. Sonuçta daha az kötü olanı, hazza ve eğilimimize en karşıt yerde duranı seçmek gerekir... İkinci kural bu durumu öngörür ve bu şekilde haz referansına bir anlam verir, her şey, haz ve acı çiftinin çerçeveleyen ve anlamlandıran doğasını destekler. Bizi yöneten doğal spontanlığımızın neye doğru olduğuna bakmamız gerekir. Doğal spontanlık gereği doğal olarak denenilen ve başka türlüye dönüştürülemeyen haz ve acıları rehber olarak alabiliriz. Hataları kendimizden uzaklaştırarak adil ortayı(*juste milieu*) buluruz bu tıpkı eğri odunu yontarak düzleştirenler gibidir⁵². Doğal başıboşluğu düzeltmek, doğanın kendi kendine programa ve doğal erekselliğe saygı duyarak yapamadığı eseri(işi) tamamlamak (gerçekleştirmek) gerekir. Haz ve acı, bir doğadan huya dönüşüm operasyonunu sağlar. Fakat kavramsal araçlarında meydana gelen ve tamamlanan erdem ve

⁴⁹ Marie H.Gauthier-Muzellec, *Aristote et la juste mesure*, Puf, Paris, 1998, s. 65-72

⁵⁰ A.g.e. 65-72.

⁵¹ Bknz. *NE*, II, 7, 1107b 5-8; II,8,1109a 12

⁵² Platon, *Diyaloglar (Protagoras, 325 d)*, haz. Mustafa Bayka, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1996, s. 407-408.

ahlaki kriterinin açık tanımından itibaren, teorik tarif olarak davranışın natüralist kaynağına dair Aristoteles'in açıkça anlattığı bir uzaklık olabilir (1109b 7-13).⁵³

Söz konusu pasajdaki kurallardan itibaren aklın, adil ortaya dair işlevine eğitim bağlamında eğilmek gerekirse, pratikte işleyen eyleme ve eylemin gerçekleştiği şartlara bakılırsa ve her bir eylemin maddesinin tikelliğinin altı çizilirse aklın bu durumda yetersiz kaldığı belirtilmelidir. Çünkü her tikel eylem sadece akılla değil, söz konusu eylemlerden haz alma veya acı duymayla da ilişkilidir. Eğitim sadece eylemlerden haz ve acı duymayla da ilişkili değildir. Çünkü eğitim meselesi sadece erdemli eylemlerden haz alma durumuna bırakılırsa, hazzın spontan olduğunda ve erdemli eyleme dair belirsizliğin ön plana çıktığındaki hazzdaki orta olanı belirlemek ve orta olanı araştırmak kolay değildir. Özellikle hazzın tikelliği kapsamında eğitim bahsini konumlandırmak söz konusudur. Hazzın tikelliği, her tek kişinin erdemli veya kötü eylemlerden duyduğu haz ve acının derecelerine göndermede bulunmaktadır. Tam da bu noktada eğitimle “adil orta” arasındaki ilişki, haz ve acının belirlenemezliğiyle rasyonel hazırlığı içermesi anlamında erdem kazanımındaki faktörler olan akıl-doğa-alışkanlık sentezine vurgu yapmaktadır. Eğitim söz konusu olduğunda doğamıza mündemiç olan haz ve acıya dair dereceler, erdemli eyleme dair akıl yürütmeler ve erdemli eylemlerde bulunmaktan duyulan haz ve kötü eylemlerde bulunmaktan duyulan acıya yönelik kazanılan alışkanlıklar önemlidir. Bu durumda eğitim hazzın, aklın ve alışkanlıkların sentezini ister durmaktadır.

Sonuç

Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik kitabı üzerinden yakalanmaya çalışılan etik ve politik alanların özerk yapıları ve adil orta fikrinden itibaren her tek kişinin tikel parametrelerinin hesaba katılması, eğitim meselesiyle ilişkilidir. Eğitim etik alanın kendine has bağlamıyla ilişkilidir çünkü her tek kişinin erdemli eylemlerde bulunmaktan haz alma veya kötü eylemlerde bulunmaktan acı duyma derecelerindeki farklılığın hesaba katılması etik alanın meselesidir. Aynı şekilde her tek kişiye göre değişen ölçülülüğün altını çizmek ve iyi eylemlerde bulunan insanı, her tek kişiye bağlı bir ölçülülüğün rasyonel ölçüm kapasitesini garanti etmek üzerinden değerlendirmek de etik alan bağlamındadır. Eğitimin politikanın kendine has bağlamıyla ilişkili olması ise, her tek kişiye göre değişen orta olma durumunun, uçlardan kaçınarak yakalanan orta olma halinin övülesi olmasıyla toplumsal boyut kazanması üzerindedir. Bununla birlikte eğitim

⁵³ Marie H.Gauthier-Muzellec, *Aristote et la juste mesure*, Puf, Paris, 1998, s. 65-72.

meselesinin, politikanın kendine özgü yerini belirlemeye dair fonksiyonu, yasa koyanların iyi eğitilmiş olmalarıyla ve iyi alışkanlıklar kazandıracak anayasal normlarla ilişkilidir. Her tek kişinin iyi eylemlerde bulunmaktan haz duyacak, kötü eylemlerden acı çekecek şekilde düzenlenen anayasal garantilemeyle eğitilmesi aynı zamanda toplumun eğitilmesi anlamına gelmektedir. Bu durumda tikel, başlangıçta etik alanın meselesi gibi duran eğitim, her tek kişiyi bireysel kavrayan eğitimin alanı olan etik ve toplumun eğitiminin alanı olan politika birbirinin içine geçmiş durumdadır.

Etik alanın her tek kişiye kazandırmaya çalıştığı erdemler ve politikanın anayasal normlar çerçevesinde hem yurttaşın erdemleri kazanmasını hem de erdemli olmasını garantilemeye yönelik çabası birbiriyle ilişkilidir. Söz konusu ilişki Aristoteles açısından erdem kazanımının üç faktörü olan doğa-alışkanlıklar ve aklın sentezini sunan natüralist ve poetiko-rasyonel zeminde eğitim meselesinin ele alınmasını sağlamaktadır. Doğamıza mündemiç haz acı çifti bağlamında erdemli eylemlerden haz alacak, kötü eylemlerden acı çekecek şekilde birey ve yurttaşların mutluluğunu kapsayan eğitim, anayasal normlar bağlamında gençlikten itibaren iyi alışkanlıklar kazandırmaya yöneliktir. İyi ve erdemli eylemlerde bulunmak ve mutluluk için aşırılıklardan kaçınılarak elde edilen adil orta üzerinden eğitim, erdem kazanımının natüralist-poetiko-rasyonel sentezini açıklamaya hizmet etmektedir. Etik çerçeveden ele alınan toplumdan ziyade her tek kişiyi kavramaya yönelik eğitim, gençlikten itibaren iyi alışkanlıklarla eğitilmiş yasa koyanların eğitimini içeren politik model ve anayasal normların bireysel her tek kişideki zorunlu adil ortaya dair aklın sınırlarının altını çizmesi, etik politik alanlar ve bireysel toplumsal gelişimi birlikte düşündürmektedir. Bu durumda Aristoteles'in eğitim anlayışı, bireysel-toplumsal gelişim, etik-politik alanlar ve her tek kişinin tikel parametrelerinin hesaba katıldığı adil orta fikriyle değerlendirilmektedir.

Adil ortanın her zaman yenilenen kapasitelerden türeyen, uygun zamanda, uygun mekânda, uygun şartlarla rasyonel uyumluluğu ve her tek bireyin tikel parametrelerini hesaba katması, Aristoteles'in bireye uygun eğitim anlayışının yapı taşlarıdır. Aynı şekilde Aristoteles'in her tek kişiyi hesaba katan eğitim anlayışını, haz-acı çiftine ve adil ortaya referansla açıklamak mümkündür. Haz-acı çiftine ve adil ortaya referans alışkanlıkları, doğayı, aklı ve her tek kişiyi kavrayış, eğitimi, yeniden etik bağlamın meselesi haline getirmektedir. Eğitimin etik bağlamın meselesi olması, toplum hayatındaki eğitimin her tek kişinin tikelliğini hesaba katmaması üzerinden okunduğunda anlaşılır olmaktadır. Şöyle ki politikanın, her tek kişiyi kavrayıştaki anayasal soyut norma uyma üzerinden belirlenen konumu, etik alanın her tek kişiyi hesaba katan bağlamından farklıdır. Eğitim, sürekli yenilenen ve yavaş yavaş ilerleyen bireysel kazanımlarla ilişkili

olduğundan iyi huylar kazanıncaya kadar olan bilfiil iyi eylemlerde bulunmayı gerektirmektedir. Bu nedenle Aristoteles'in eğitim anlayışında, sağduyulu, iyi, adil insandan itibaren yaklaşılan eğitim modeliyle değil de bilfiil işleyerek, erdemli eylemlerde buluna buluna yavaş yavaş ilerleyen bir eğitim anlayışına vurgu görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Aristotle (2004), *Éthique à Nicomaque*, traduction et présentation par R. Bodeüs, Paris, GFFlammarion.
- Aristotle (1993), *Politique* I-VIII, trad. Jean Aubonnet, Paris, Gallimard
- Aristoteles (1999), *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, Dost Yayınevi.
- Aristotle (2008), *Métaphysique*, traduction et présentation par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin, Paris, GFFlammarion.
- Aristoteles (1997, 2014) *Fizik*, çev. Saffet Babür, YKY, İstanbul
- Aristoteles (2011) *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, BilgeSu.
- Aristoteles (1996) *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal Yayınlar.
- Fred D. Miller (2022), *Philodorema* içinde The Unity of Aristotle's Ethics and Politics, ed.: David Konstan, David Sider, Parnassos Press, Fonte Aretusa.
- Gauthier-Muzellec M.H.(1998), *Aristote et la juste mesure*, Paris, Puf.
- Gauthier R.-A. & Jolif J.-Y. (2002), *L'Éthique à Nicomaque Tome II- Première Partie Commentaire Livres I-V*, Louvain et Paris, Peeters.
- Gauthier R.-A. & Jolif J.-Y. (2002), *L'Éthique à Nicomaque Tome II- Première Partie Commentaire Livres VI-X*, Louvain et Paris, Peeters.
- Jaulin A., Gauthier-Muzellec M.H., Wolff F., Bodeus R.(2003), *La philosophie d'Aristote*, Paris, Puf.
- Merker A. (2011), *Une Morale pour les Mortels*, Paris, Les Belles Lettres.
- Morel P.-M. (1997), *Aristote et la notion de nature*, textes réunis et présente par P.M. Morel, Bordeaux, Presses Universitaire de Bordeaux.
- Peter M. Collins, *Aristotle and the Philosophy of Intellectual Education*, The Irish Journal of Education / Iris Eireannach an Oideachais , Winter, 1990, Vol. 24, No. 2 (Winter, 1990).
- Platon, (1996), *Diyaloglar*, haz. Mustafa Bayka, İstanbul, Remzi Kitapevi.
- Randall Curren, *Aristotle's educational politics and the Aristotelian renaissance in philosophy of education*, Oxford Review of Education, University of Rochester, Vol. 36, No 5, October 2010.

İnternet Kaynakları:

<https://vimeo.com/81895006>, 20.09.2022 tarihinde erişilmiştir.

ARİSTOTELES'İN EĞİTİM FELSEFESİNDE PHRONĒSİS KAVRAMININ ROLÜ*

Gül Esin SERTTEK*

ÖZ

Bu çalışma, Aristoteles'in phronēsis kavramı temelinde şekillenen eğitim görüşüne odaklanmaktadır. Phronēsis, Aristoteles'te iyi yaşama ile ilgili bir erdem olarak karşımıza çıkar. Eğitimi toplumun bir yansıması olarak gören Aristoteles, Politika isimli eserinde eğitimin doğasını detaylı olarak inceler. Burada özgür insanlara yakışan bir eğitim programının olanaklarını sorgular ve iyi yaşama ile doğrudan bağlantılı bulunduğu bir erdem olan phronēsis'i ortaya koyar. Eğitimin temel amacının, iyi ve mutlu bir yaşam sağlamak olduğunu ifade eden Aristoteles'e göre, bir düşünce erdemi olan phronēsis, eğitim yoluyla oluşup gelişmektedir. Bu çerçevede Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik ve Politika isimli eserlerinde ortaya koyduğu, eğitimin temel amacının iyi ve mutlu bir yaşam sağlamak olduğu tezi, onun phronēsis kavramı çerçevesinde tartışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Aristoteles, Eğitim, Phronēsis, Erdem, Eudaimonia

THE ROLE OF THE PHRONĒSİS IN ARISTOTLE'S PHILOSOPHY OF EDUCATION

ABSTRACT

This study focuses on Aristotle's view of education based on the concept of phronēsis. Phronēsis appears as a virtue related to good living in Aristotle. Considering education as a reflection of society, Aristotle examines the nature of education in detail in his work named Politics. In this book, he questions the possibilities of an education program befitting free people and reveals phronēsis, a virtue he finds directly related to the good life. According to Aristotle, who also states that the main purpose of education is to provide a good and happy life, phronēsis, a virtue of thought, is formed and developed through education. In this context, Aristotle's thesis that the main purpose of education is to provide a good and happy life in Nicomachean Ethics and Politics will be discussed within the framework of his concept of phronēsis.

Key Words: Aristotle, Education, Phronēsis, Virtue, Eudaimonia.

* Bu makale Gül Esin SERTTEK'in Doç. Dr. Raşit ÇELİK danışmanlığında yürüttüğü doktora tezinden üretilmiştir.

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Eğitimin Felsefi, Sosyal ve Tarihi Temelleri Anabilim Dalı. Ankara / Türkiye
E-Posta: gulesinserttek@gmail.com, ORCID:0000-0001-5458-4687

Makalenin geliş tarihi: 28.02.2023
Makalenin kabul tarihi: 22.04.2023

Submission Date: 28 February 2023
Approval Date: 22 April 2023

Giriş

Aristoteles'e göre insanı diğer canlılardan ayıran başlıca özellik insanın 'bilen' bir varlık olmasıdır. İnsan, çevresindeki varlıkları algılamakla kalmaz; aynı zamanda bu varlıkların 'neden' böyle olduklarını sorgular ve bunlara ilişkin kavramlar oluşturur. Doğası gereği dünyayı kendisi için anlaşılır kılarak, kendisinin gerçekte nasıl bir varlık olduğuna ilişkin derinlemesine bir kavrayışa ulaşır. Bu sebeple Aristoteles'in felsefesinde "düşünmek ve bilmek insanın en yüksek etkinliği"¹ sayılır.

Aristoteles'te insan, düşünme yetisine ve daha karmaşık arzulara sahip bir canlı olduğu için diğer canlılardan ayrılır. İnsanın, doğada karşılaştığı şeyler hakkında daha derin bir kavrayışa sahip olabileceğini ifade eden Aristoteles, insanın zihinsel gelişiminde belli aşamaların varlığından söz eder. İlk olarak nesnelere hakkında bilgi edinme yetisine sahip olan insanın, sonrasında gerekli eğitimleri alarak ruh üzerine düşünme kapasitesine ulaşması mümkün hale gelir. Bu bağlamda insanda erdemleri yaratmaya yönelik olan eğitimin temel amacı, her şeyden önce iyi ve mutlu bir yaşam sağlamaktır. Bu noktada Aristoteles'in etik anlayışının temelinde yer alan 'phronēsis' kavramıyla karşılaşırız. Phronēsis, eğitimle oluşup gelişen entelektüel bir yetidir.² Bu çalışmada phronēsis'in hangi yönlerden eğitimin konusu olduğu incelenmiştir. Bunun için öncelikle, Aristoteles'in çoğunlukla *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika* isimli eserlerinde yer verdiği phronēsis kavramının ne olduğu, sonrasında ise phronēsis'in onun eğitim anlayışındaki önemi üzerinde durulmuştur.

Phronēsis Nedir?

İyi yaşamı, erdemli olmakla bir tutan Aristoteles'e göre insansal iyi, ancak bir eylem yaşamı içinde olanaklıdır; çünkü erdemli insana yakışan şey, ruhun akla uygun etkinliğini yaşam içinde sürdürmektir.³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* isimli kitabında her bilgi ve seçimin bir iyiyi arzuladığını; bu arzunun da mutluluğu yaşam biçimi saydığını ifade etse de bir konuda iyi eğitilmiş olmanın, iyiye ulaşmada yararlı olsa bile hiçbir zaman tek başına yeterli olmadığına dikkat çeker.⁴ Aristoteles'in *eudaimonia* olarak adlandırdığı söz konusu mutlu yaşam için deneyim sahibi olmak da bir o kadar önemlidir. Bunun

¹ Ernst Von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çeviren. Vural Okur, İstanbul: İm Yayınları, 2005, 273.

² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çeviren. Saffet Babür, Ankara: Kebikeç Yayınları, 2005, 1103a 15.

³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1177a.

⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1194a.

için yaşamda karşı karşıya gelinen ve etik değerlendirmeyi gerektiren durumlarda karar verme sürecini yöneten ve insan için iyi olanın elde edilmesine aracılık edecek bir erdeme ihtiyaç duyarız.

Aristoteles, erdemleri düşünce ve karakter erdemleri olmak üzere ikiye ayırır. Bu çerçevede bilgelik, doğru yargılama, akli başındalık gibi erdemler düşünce erdemleridir ve eğitimle oluşup, gelişirler. Doğrudan doğruya akılla ilgili olan düşünce erdemleri, teorik aklın doğru davranışından meydana gelirler. "Teorik akıl, en yüksek doğruları, en yüksek kavram ve yargıları doğrudan doğruya kavramaya, bunları bilmek için bilmeye yönelir."⁵ İnsanın akıllı özü en yüksek olgunluğuna bilgide eriştiği için, bilen (teorik) aklın ürünü olan bu erdemler, en yüksek erdem türünü ifade ederler ve insanın eksiksiz mutluluğa ulaşmasını sağlarlar. Cömertlik, ölçülülük, sakinlik gibi erdemler ise karakter erdemleri olup, alışkanlıkla kazanılırlar. Aristoteles karakter erdemlerini düşünce erdemlerinden ayıran üç özelliğe vurgu yapar: Karakter erdemleri (1) insanda doğuştan bulunmazlar; ancak sonradan edinilebilirler, (2) erdemli olarak kabul edilen bir eylemin sürekli olarak tekrarlanmasıyla, yani alışkanlıkla kazanılırlar ve son olarak (3) etkinlikte bulunularak edinildikleri için pratiğe dönüktürler.⁶

Aristoteles'e göre erdem, insan olarak bizim özümüzü tamamlayan karakter özelliklerimizi ifade eder. Karakter, ruhun akıldan pay almayan yanının, ama buyurucu akıl yanına göre aklın peşinden gidebilen yanının bir niteliğidir.⁷ Örneğin; bir zanaatkârın erdemi, zanaatını iyi yapmasının yanında dikkatli, özenli, üretken vb. özelliklere sahip olmasında kendini gösterir. Burada düşünce erdemleri ile karakter erdemlerinin özellikleri bakımından birbirinden tamamen ayrılmadığını belirtmek gerekir. Aristoteles tarafından aynı zamanda bir düşünce erdemi olarak nitelendirilen phronēsis, eylem alanını içerdiği için, etkinlikte bulunarak öğrenilir. Bu, yalnızca belirli kuralları veya ilkeleri takip etme meselesi değildir; daha ziyade kişinin içinde bulunduğu koşulların ve bağlamın sezgisel olarak anlaşılmasını gerektirir. Bu anlamda phronēsis'in bir dizi genel ilke ya da kurala indirgenemeyeceği gibi karakter erdemlerinden bağımsız bir varlık kazanması da söz konusu değildir; çünkü o, karakter erdemlerinin hayata geçirilmesi için ihtiyaç duyulan zemini sağlar. Çötök'un deyişiyle, "eylemler ve tercih ile sürekli yeniden yaratılan alanda, erdemlerin ne zaman, nasıl ve ne şekilde ortaya çıkacağını belirleyen ve o erdemlerin hem içinde hem de dışında olması gereken bir başka erdeme daha ihtiyaç vardır ki,

⁵ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005, 81.

⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103a 16-30.

⁷ Aristoteles, *Eudemos' a Etik*, çeviren. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015, 26.

söz konusu erdem, pratik bilgelik [phronēsis]'tir."⁸ Bir başka ifadeyle, erdemler arasında birliği kuran phronēsis sayesinde düşünerek ve tercih yaparak, karakter erdemlerine sahip olmak mümkün hale gelir. Bu bağlamda phronēsis, karakter erdemlerinden ayrılmaz. "Öyleyse açıktır ki, phronēsis olmadan tam anlamıyla iyi mümkün değildir."⁹

Aristoteles için phronēsis, aynı zamanda, yaşamda eksiklik ve aşırılık arasındaki orta noktayı bulmamızı sağlayan bir erdem olması açısından da önemlidir. Phronēsis tutkularımızın uç noktaları arasındaki ortayı bulmamız için bir öz disiplin sağlayarak etik açıdan en doğru kararları almamıza olanak sunar. Örneğin; cesaret, korkaklık (eksiklik) ile pervasızlık (fazlalık) arasındaki orta noktadır. Benzer şekilde cömertlik de cimrilik (eksiklik) ile savurganlık (fazlalık) arasındaki orta noktadır. İnsanın öncelikle aşırılıktan ve eksiklikten kaçınmayı öğrenmesi gerektiğini vurgulayan Aristoteles, tek tek erdemler için genel bir ilke olarak iki uç arasındaki orta noktayı gösterecek olan 'doğru orta'nın öneminden söz eder:

[...] her bilen kişi aşırılık ile eksiklikten kaçır, ortayı arar, onu tercih eder; bu orta ise şeyin ortası değil; bize göre orta olandır. (...) Kastettiğim karakter erdemidir; çünkü o etkilenimlerle ve eylemlerle ilgili; aşırılık, eksiklik ve orta ise bunlarda olur: Örneğin korkma, cesaret etme, arzu etme, öfkelenme, acıma ve genelde haz alma ya da acı duymada daha az ve daha çok olur, her ikisi de iyi değil. Oysa gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı gerektiği için gerektiği gibi bunları yapmak orta olandır ve en iyidir, bu da erdeme özgüdür. Aynı biçimde eylemlerde de aşırılık, eksiklik ve orta söz konusudur. Erdem ise aşırılığı yanlış olan, eksikliği yerilen, ortası övülen ve isabetli olan etkilenimlerle ve eylemlerle ilgili; övülmek ve isabetli olmak da erdeme özgü.¹⁰

Buna göre Aristoteles için akıl bilgisinden doğan bir eylemin, bilginin eksikliğinden doğan bir istekten daha güçlü olduğunu söyleyemeyiz. Ancak insanın -phronēsis aracılığıyla- istencini eğiterek kendine egemen olmayı ve güçlü isteklerine karşı koymayı başaracağı sonucuna ulaşabiliriz. Phronēsis, insanların çeşitli durumlarda etik açıdan doğru kararlar vermesini sağlayan temel bir erdemdir. Bu çerçevede 'doğru orta', aşırılık ile eksiklik arasındaki dengiyi bulmanın önemini vurgularken, phronēsis ise etik yargılarda bulunmak

⁸ Tufan Çötök. "Antikçağ'dan Günümüze Phronesis Kavramı" 1. *Felsefede Bugün ve Yarın Konferansları VIII*, İzmir: DEÜ Felsefe Bölümü, Aralık 17, 2015.

⁹ Forrest E. Baird, "Ancient Philosophy", Philosophic Classics Series Volume I, NJ: Prentice Hall, 2011, 423.

¹⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106b 5-30.

ve erdemli davranışlar sergilemek için gerekli pratik bilgeliği sağlar. Dolayısıyla Aristoteles, yalnızca bilgi edinmekle ilgili olmayıp aynı zamanda bu bilgiyi belirli bir amaca yönelik, pratik bir şekilde kullanmayı sağlayan phronēsis kavramı ile 'doğru orta'nın yakından ilişkili olduğunu ortaya koymuş olur.

İnsanların düşünmeye başlayabilmesi ve erdemli bir hayat sürebilmeleri için yaşamlarında bir denge olmasının önemini vurgulayan Aristoteles'e göre, eğer toplumda insanlar köle gibi sürekli çalıştırılırsa -fiziksel ve zihinsel özgürlükleri ellerinden alınırsa- asla iyi yaşama çabası içinde olmazlar. Bu bağlamda toyluk, deneyimsizlik, duyuların ve iradenin zayıflaması, arzuların azalması istenen bir şey değildir. İnsan yaşlandıkça daha bilge olsa bile pratiği azalacağı için phronēsis de doğal olarak zayıflayacaktır. Bu sebeple erdemlerin doğrudan pratikle ilgili olması phronēsis'i, gençlik ve yaşlılıkta değil de bu ikisinin ortası olan olgunluk dönemine daha uygun bir erdem yapar. Bununla birlikte Aristoteles, erdemleri yalnızca bilmenin insanı iyi yapmaya yetmediğini, *Nikomakhos'a Etik*'te doktor ve hasta örneği üzerinden açıklar. Burada salt teorik bilgi yoluyla erdemli (phronēsis sahibi) olmak isteyenleri, doktorun talimatlarını dikkatle dinleyen, ancak söylediklerinden hiçbirini yapmayan hastalara benzeterek, erdemlerin pratikteki uygulamayla (alışkanlıkla) öğrenildiğini ifade eder.¹¹

Yine de phronēsis'in, yalnızca seçim yapmamızın zorunlu olduğu durumlarda ortaya çıktığını söylemek yanlış olur. Bir tercihin ya da eylemin duruma göre nasıl ve ne şekilde gerçekleştirileceğini belirleyen phronēsis'e yaşamın her anında ihtiyaç duyulur. Aristoteles'e göre erdemler, yatkınlıkla ilişkilidir; ancak bu yatkınlıklar olanak olarak değil, tercih olarak anlaşılmalıdır. Olanak, doğuştan var olanı ifade ettiği için eğer erdemlerin olanak olduğu kabul edilirse, insanların uğraşmaksızın iyi ya da kötü olduklarını kabul etmemiz gerekirdi.¹² Oysa 'tercih edebilme' yetimizi ifade eden yatkınlık, iyiliği ya da kötülüğü seçme eylemini belirtir. Aristoteles'in etiğinde önemli nokta; iyi ile kötünün iradeyle değil, araçların seçimi ile ilgili bir mesele olmasıdır ve phronēsis, tam olarak araçlarla ilgilidir, amaçlarla değil.¹³ Ancak gözden kaçırmamak gereken bir nokta var ki, o da Aristoteles'te phronēsis'in yalnızca sonuca yönelik araçlara dair bir kavrama olmayıp, hem sonuca ilişkin araçları hem de sonucun kendisini öngörmeyi ve anlamayı içerdiğiidir. Buna göre iyi olan bazı şeyler amaç iken bazıları amaca götüren araçlardır. Örneğin; sağlık amaç olarak kabul edilecek olursa sağlık için yapılan beslenme ve spor gibi etkinlikler

¹¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1105b 15.

¹² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106a 5-10.

¹³ Daniel Westberg, *Right Practical Reason*, Oxford: Clarendon, 2002, 16.

araç olarak adlandırılır.¹⁴ Bu açıdan doğru ereğin seçimi kadar ona ulaşmak için seçilecek doğru aracın seçimi de önemlidir. Akıl aracılığıyla tercih edilen ve enine boyuna düşünmeyi gerektiren bir erdem olan phronēsis, bir konu hakkında karar vermeyi (zorunlu bir seçimi) içerir. Bu da phronēsis'i insanlara yaşam içinde eylemlerine yön vermeleri konusunda rehberlik eden bir erdem yapar. Copleston'un ifadesiyle phronēsis, bir kuralın yardımı ile insanlar için iyi ya da kötü şeylerle ilgili olarak, eyleme doğru gerçek bir yatkınlıktır.¹⁵

Aristoteles'e göre erdemi değerli kılan şey, onun akılla birlikte ortaya çıkmasıdır.¹⁶ Phronēsis'ten, düşünerek, doğru ve yerinde karar vermeyi ifade eden ruha ait özgün bir yeti olarak söz eden Aristoteles, *Ruh Üzerine* adlı eserinde ruha ait olan en önemli özelliği şu sözlerle ifade eder: "Her şeyden önce ruha özgü gibi görünen, her şeyden üstün bir işlem varsa bu, düşünme eylemidir."¹⁷ O halde düşünme eylemini gerçekleştiren phronēsis, ruhun salt düşünmeyi aşan aynı zamanda uygulamayı da kendinde barındırdığı erdemidir. Seçim, yalnızca bir düşünce değildir artık; bir eylemdir. Üzerinde düşünülmüş bir eyleme karar vermektir. Seçimimizin nesnesi kendi gücümüzün yettiği, seçmemiz mümkün olandır.¹⁸ Öyle ki, phronēsis'te deneyim, her zaman bilgiden önce gelir. Bu sayede kişi en zor durumlarda bile ne yapacağını bilir; eylemi sonucunda tahmin etmediği kötü sonuçlarla karşılaşsa bile bundan ders alarak, gelişerek ve güçlenerek çıkar. Bir kişi, bir şeyin bilimsel açıklamasını bilmeseyse bile pratikteki uygulamasını bilerek erdemli davranabilir; ancak aksi durum söz konusu değildir.

Bu bağlamda Aristoteles'in felsefesinde phronēsis, doğru ile yanlış ayırmayı sağladığı kadar sezgi, kavrayış ve anlayışı da içinde barındıran; böylece sonsuz olasılıklar içinde en olası gerçeği görmeyi mümkün kılan bir yeti olarak tanımlanabilir. Phronēsis'i, kişinin neyi, neden yaptığını dolaysız olarak anlamasını sağlayan ve herhangi bir olay ya da durum karşısında kişinin en doğru kararı vermesini sağlayan 'basiret' olarak adlandırmak da mümkündür. Basiret sahibi kişi, bir şeyi tartma ve yargıda bulunma imkânına sahiptir. Bir başka ifadeyle basiretli insan, yalnızca genel (tümel) olanın bilgisini kavramakla kalmayıp; tek tek durumlarda nasıl davranacağını bilecektir. Onun öncelikli amacı insan için iyi olanı aramak, bilmek ve uygulamaktır. Dolayısıyla iyiyi tercih etme ve iyi bir yaşam oluşturabilme noktasında basiretli kişilerin isabetli

¹⁴ Aristoteles, *Magna Moralia*, çeviren. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016,37.

¹⁵ Frederick Copleston, *Aristoteles*, çeviren. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1997, 79.

¹⁶ Aristoteles, *Magna Moralia*, 127.

¹⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çeviren. Zeki Özcan. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014, 403a 5-10.

¹⁸ Forrest E. Baird, *Ancient Philosophy*, 404.

kararlar alabilme olasılığının, talihe göre yaşayan insanlara kıyasla daha fazla olacağını söylemek mümkündür.

Aristoteles'te Eğitimin Anlamı ve Doğası

Aristoteles, eserlerinde her ne kadar devlet ve toplum hakkında daha kapsamlı yazmış olsa da özellikle *Politika* isimli eserinde, eğitimin doğasını detaylı olarak tartışmış ve eğitimin amaçlarına yer vermiştir. Burada insanların üç nedenden ötürü iyi ve erdemli olduklarını belirtir. Bunlar doğa, alışkanlık (eğitim) ve akıldır. Aristoteles, önceliği doğaya verir; çünkü ona göre eğitilecek kişi, bir adam olarak doğmalıdır; kendisinde bir adam vücudu ve zihni olmalıdır. Sonrası ise bir eğitim sorunudur. Tabii kişinin doğuştan sahip olduğu birtakım nitelikler olabilir; ancak eğitim, bunlarda değişikliklere yol açacaktır.¹⁹

Aristoteles için eğitimin asıl amacı toplumda insanların iyi yurttaşlar olmalarını sağlamaktır. İyi bir yurttaş, *polis*'inin *nomos*'unu (yasalarını) çocukluğundan itibaren öğrenmeye başlar. Bu görüş, ideal devleti arayan kişinin, aynı zamanda ideal bir eğitimi aradığının göstergesidir. Dolayısıyla çocukların eğitimi önemlidir; çünkü onlar geleceğin yurttaşları olarak, sosyal yaşamın bir parçasıdır. Ayrıca onun, devletle birey arasında kurduğu parça bütün ilişkisini göz önünde bulundurursak parçanın erdeminin, bütünün erdemine göre şekilleneceği söylenebilir. Bu açıdan yurttaşlar için en iyi yaşam biçimini sağlamak, anayasanın temel görevi olduğu için çocukların eğitimi de devletin anayasasına göre düzenlenmelidir. Aristoteles *Politika*'da, eğitimin amaçlarını ve önemini tartışır. Yasalarla düzenlenen eğitim aracılığıyla çocuklara öğretilen temel konular vardır ve bunlar erdeme hizmet ederler: "(1) okuma ve yazma, (2) beden eğitimi, (3) müzik ve (4) her zaman olmamakla birlikte, resim çizme."²⁰ Aristoteles eğitim konularını bu şekilde sınıflandırarak eğitimin pratikteki dört temel amacını ortaya koyar. Gündelik yaşam için müzik dışında kalan konuların oldukça faydalı olduğunun; ancak müziğin özel bir önemi olduğunun da altını çizer. Buna göre okuma ve yazma ile resim, genellikle yaşamın pratik amaçları (ev idaresi ve para kazanma) için çeşitli şekillerde faydalı olarak kabul edilir. Genellikle sağlık ve güç kazanmada yararlı olan beden eğitimi ise cesareti artırmak için öğretilir. Oysa müzik konusu şüphelidir. Söz konusu faydaların hiçbiri müzikle kazanılmaz. Geriye boş zamanlarda entelektüel bir uğraş olarak müziğin kullanılması kalır. Bu, Aristoteles'in özgür bir insanın boş zamanını

¹⁹ Aristoteles, *Politika*, çeviren. M. Tuncay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2020, 270.

²⁰ Aristoteles, *Politika*, 289.

geçirmesi için önerdiği yollardan birisidir.²¹ Çünkü müzik, *scholē*²² (boş zaman) yaşamı sürmeyi ifade eder. Aristoteles'in gözünde müzik, gündelik yaşamda pratik fayda sağlamanın ötesinde boş zaman için bir uğraş olma niteliğine sahiptir ve tam da bu sebeple özgür insanlara yakışan eğitim programının bir parçası olmalıdır. Boş zaman, tüm eylemlerin ilk ilkesidir ve tüm eylemler ona yöneliktir.²³

Aristoteles, boş zaman kavramını doğrudan eğitimin amaçları arasında saymasa da müzik eğitimine önem verir; çünkü doğa bizden yalnızca çalışmamızı değil, aynı zamanda boş zamanlarımızı da iyi değerlendirmemizi ister. Boş zaman, entelektüel kapasitenin gelişimi için önemlidir. Böylece, önce müziğin anlamını ve amaçlarını belirtmekte tereddüt ederken, daha sonra müziği yaşamdaki boş zamanlar için gerekli bir uğraş olarak ele alır. Hiç kuşkusuz müzik eğitimini diğerlerinden farklı ve özel kılan bir yan vardır; bu da onun, kendi iç değerinden dolayı istenmesidir. Aristoteles'in müzik eğitimi üstünde ısrarla durarak anlatmak istediği, eğitimde her zaman pratik fayda gözetmenin erdeme uygun olmadığıdır. Müzik dışında eğitimde önemli olan diğer konulardan da söz ederken bunların salt fayda amaçlı öğrenilmeyeceğini vurgular: "Gençlerin öğrenmesi gereken başka konular da vardır. Diyelim, okuma-yazma, yalnızca faydalı olduğu için değil, çoğu kez daha ileri konuları öğrenmek bakımından araç olacağı için. Bunun gibi, çizim ve resim bilgisi de salt özel alışverişlerde yanlış yapmaktan kaçınalım yahut eşya alıp satarken aldanmayalım diye değildir, daha çok özellikle bize herhangi bir maddi nesnedeki güzelliği gözlemlemeyi öğrettiği için yararlıdır."²⁴

Aristoteles, çocukların fayda veya zorunluluk nedeniyle değil de özgür insanlara uygun olacak şekilde eğitilmesi gerektiğini savunur. Yukarıda sözünü ettiğimiz gibi, resimler ve çizimler, yalnızca faydalı oldukları için değil; aynı zamanda nesnelardaki güzelliğin nasıl gözlemleneceğini öğrettikleri için faydalıdır. Aristoteles, eğitimi faydacı bir bakışla ele almadığı için, eğitimde "ne işe yarıyor?" sorusunun tercih edilmemesi gerektiğini özellikle belirtir. Öğrenmeyi başlı başına bir amaç olarak gören Aristoteles'e göre, "güzel, erdemli

²¹ Frederick Charles Gruber, *Historical and Contemporary Philosophies of Education*, New York: Thomas Y. Crowell Company, 1973, 20.

²² Aristoteles bir yurttaş için eğitimin amacının erdemli bir yaşam sağlamak olduğunu; bunun da ancak kişinin kendine mümkün olduğunca *scholē* (boş zaman) yaratarak gerçekleşebileceğini belirtir. Aristoteles için boş zaman çalışmadığımız zaman yapabileceklerimizi ifade eder; ancak *scholē*, eğlenme ya da dinlenme anlamına gelmez; aksine uğraşmaya değer ve kendi içinde değerli bir şey üzerinde -zihin, sanat ve düşün yaşamına bağlı- çalışmayı ifade eder. Daha kapsamlı bilgi için bkz. Aristoteles; *Politika*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2020, s.288-289.

²³ Aristoteles, *Politika*, 289.

²⁴ Aristoteles, *Politika*, 291.

şeyler yapmak kendisinden ötürü tercih edilen eylemlerin işidir.”²⁵ Ne var ki, gençlerin, yeterince deneyimleri olmadığı için, doğru yargıda bulunmaları ve bir eylemi salt kendisinden ötürü tercih etmeleri çoğu zaman güçtür. Deneyim kazanmak yaşla doğru orantılıdır. Bunun için gerekli olan ise erken yaşlarda doğru bir eğitimin verilmeye başlanması ve hem kişi hem de devlet için eğitimin amaçlarının ve izlenilecek yolun belirlenmesidir. Ancak bunu yaparken insanın gelişim süreci göz önünde bulundurulmalıdır. “Bütün insan topluluklarının hem olabilecek şeyleri hem de uygun şeyleri elde etmeye çalışmaları gerekir. Fakat bunlar ayrı ayrı yaşlar için başka başkadır”²⁶ diyen Aristoteles için beş yaşına gelinceye kadar doğal sürecinde ve oyunla gelişen çocuk için artık amaçlı öğretme söz konusudur. Bundan sonrası için eğitim yedi yaştan ergenliğe ve ergenlikten yirmi bir yaşına kadar olmak üzere ikiye ayrılır. Bu ayrımlar, doğanın işleyişi ile ortaya çıkan gelişim süreciyle paraleldir; çünkü “her türlü eğitim ve öğrenim, doğanın bıraktığı boşlukların doldurulmasını amaçlar.”²⁷

Yine de deneyim sahibi olmak için yalnızca yaş koşulu yeterli olmaz. Deneyimlerinden yararlanılacak kişiler, belli bir yaşa gelmiş ve yaşamlarından çıkardıkları sonuçlar üzerinde akıl yürüterek doğru yargıda bulunabilme yeterliliğine ulaşmış olmalıdırlar. Ayrıca bu kişiler, yaşları yeterli olduğu halde ‘toy’ olan kişiler değildirler; çünkü yaşamları boyunca haz peşinde koşan, kendine hâkim olamayan kişiler, yaşları ne kadar büyük olursa olsun gerekli olgunluğa ulaşamayacaklardır.²⁸ Bunun için Aristoteles, öğrenmenin temelinde yalnızca teorik bilgi olmadığını, alışkanlık edinmenin (deneyimin) de bir o kadar önemli olduğunu belirtir. İyi bir insan olma, kişinin kendi elindedir; çünkü erdem bir duygu ya da kapasite değil; ‘seçim yapma’ durumudur. Peki bu durumu sağlayacak olan nedir? Aristoteles’e göre doğru bir akıl yürütmeye iyi olanı seçmemizi sağlayacak olan phronēsis’ten başka bir şey değildir. Phronēsis, aynı zamanda yaşam boyu sürecek olan uygulama demektir.²⁹

Phronēsis ve Eğitim

Aristoteles insanın kendi doğasına uygun olarak iyi olabileceği görüşündedir. Bunu sağlayacak olan ise eğitimidir. Onun eğitim felsefesinde insanın doğasına uygun bir eğitim alması gerektiği düşüncesi ön plana çıkar. Bu

²⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1176b 5-10.

²⁶ Aristoteles, *Politika*, 246.

²⁷ Aristoteles, *Politika*, 231.

²⁸ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1095a 5-10.

²⁹ Anthony Weston, *A Practical Companion to Ethics*, Oxford: Oxford University Press. 2011, 77-79.

açından eğitimin öncelikli amacı mutluluk veren en iyi yaşama (*eudaimonia*'ya) ulaşmaktır. Sözüünü ettiği yaşam biçimine kişiler ancak eğitim yoluyla sahip olabilirler. Aristoteles eğitimin erdemle ilişkisini aşağıdaki sözleriyle açıklar:

[...] erdemce sakat olmayan herkes belirli bir öğretim ve çabayla ona sahip olabilir. Rastlantıyla değil, bu şekilde mutlu olmak daha iyi ise bunun böyle olması akla yakın; tabii ki eğer doğal olarak olanlar olabilecek en iyi şekilde olmuşlarsa; ustalık ürünü olan ve başka herhangi bir nedenin- özellikle en iyisinin- ürünleri olan şeylerle de bu böyle. En büyük ve en güzel şeyi rastlantıyla bırakmak pek yanlış olurdu.³⁰

Akıl ve konuşma yeteneği ile donatılmış olan insan, erdemle mükemmelleştirildiğinde en iyi/mutlu varlıktır. Ahlaki rehberlik olmadan kaderin talihine göre yaşayan kişiler, insana yakışmayan yanlış seçimler yapabilirler. Bu sebeple eğitimin asıl görevi, bir *polis*'i asil amaçlara yönlendirmek için etik değerlerle donatmaktır. Ancak bu sayede *eudaimonia*'yı yaşamlarına katabilirler. Mutlu bir yaşam için akıl yürütme kapasitesinin kullanılması ve geliştirilmesi üzerinde duran Aristoteles için “haz yaşamı, tek başına mutluluk getirmez.”³¹ Buna göre insanı diğer canlılardan ayıran akıl yürütme kapasitesi, mutluluğun en önemli bileşenidir.

Aristoteles'e göre phronēsis, onsuz karakter erdemlerinin hiçbirinin uygulanamayacağı merkezi öneme sahip bir düşünce erdemidir. Bu bağlamda istençle doğrudan ilgili olan karakter erdemleri, istencin eğitilmesiyle oluşurlar. İnsan ancak eğitim sayesinde, kararlarında doğru bir görüşe dayanma yeteneği (phronēsis) kazanır. Aristoteles'in ifadesiyle, “meydana getirilen şeylerde ilke, meydana getirende bulunur. O ya zihin ya sanat veya herhangi bir güç, yetenektir. Yapılan (pratik) şeylerde ise ilke, yapıda bulunur. O, akıllı seçim, iradedir. Çünkü yapılanla, seçilen aynı şeylerdir.”³²

İnsan eylemleri, doğal bir zorunlulukla değil de insanın eğitim yoluyla kazandığı alışkanlıklar sayesinde yaşamda bir karşılık bulur. Bu sebeple doğru yargıda bulunmayı ve seçimi gerektiren phronēsis'in en önemli unsurlarından birisi yaşantıdır. İnsanda eğitim yoluyla oluşan ve gelişen phronēsis için belirli bir zaman ve deneyim gerekir.³³ Aristoteles, bir şeyi öğrenmek için öncelikle onu uygulamak gerektiğinden söz eder: “Örneğin, ev yapa yapa mimar, gitar çala çala

³⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1099b 15-25.

³¹ Noel M. Brooke ve and Kenneth Bruder, *Philosophy, The Power of Ideas*, Mountain View, CA: Mayfield Publishing Company, 1993,175.

³² Aristoteles, *Metafizik*, çeviren. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1985, 1025b 15-20.

³³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103a 15.

gitaracı oluyorklar; bunun gibi adil şeyler yapa yapa adil insan, ölçülü davrana davrana ölçülü, yiğit davrana davrana yiğit insanlar oluruz.”³⁴ Alışkanlık kazanarak öğrenilen bu erdemlerin hiçbiri bizde doğa vergisi olarak bulunmaz. Onları edinebilecek bir yapıya sahibizdir ve alışkanlık sayesinde onları tam olarak geliştirebiliriz.³⁵ Ancak söz konusu alışkanlık, rastgele bir tekrarı ifade etmez. Erdemlere sahip olmak, zihnin doğru şekilde eğitilmesiyle mümkün olur; çünkü phronēsis, kişinin her tikel olayın, kendine özgü durumlarını dikkate almasını sağlayarak, hangi erdemli davranışı gerektirdiğini bilmesini sağlar.

Eğitimde deneyimi merkeze alan Aristoteles, iyi bir yaşam sürmek için gerekli bilgi ve becerilerin geliştirilmesini; böylece eğitimin yalnızca teorik bilgiyle sınırlandırılmasının önüne geçilebileceğini belirtir. Onun eğitim felsefesinde amaç, teorik bilgi ve deneyimin bir kombinasyonundan yola çıkarak, phronēsis sahibi bireyler yetiştirmektir. Phronēsis sayesinde eğitim aracılığıyla bilgilerini pratik yollarla uygulamayı öğrenebilen ve iyi bir hayat yaşamak için gerekli beceri ve erdemleri kazanan bireylerin topluma kazandırılması mümkün olabilecektir. Bununla birlikte phronēsis, insanlara adalete ilişkin zaman ve mekândan bağımsız evrensel ilkeler peşinde koşmak yerine, kendi toplumlarının özelliklerinden ve farklılıklarından kaynaklanan bir yaşam deneyimi ışığında, adaletli bir toplum kurmanın peşinde koşmaları gerektiğini söylemektedir.³⁶ Öyle ki, Aristoteles’e göre bir kimsenin pratik akıl yürütme yetisine [phronēsis’e] sahip olmaksızın adil davranması mümkün değildir. Bir kişi ancak bir polis’in üyesi olarak, ona ilişkin iyi ve adalet anlayışlarını tecrübe edip yaşayarak, o topluma ait adalet kavramına ilişkin bir fikre sahip olabilir. Bu bağlamda Aristoteles’e göre kişilerin phronēsis’e sahip olmaksızın adil olması mümkün görünmemektedir.³⁷

Aristoteles’te insan eylemi, karmaşık zihinsel süreçlerin bir ürünü olması sebebiyle arzudan kaynaklanan hayvan eyleminden ayrılır. Doğası gereği akıl sahibi olan insan, “eğitim yolculuğuna, duyu deneyiminin malzemelerinden kopuk saf düşünce ile değil; mevcut hayatta elindeki her şeyle, yani akıyla içinde yaşadığı, kendisinin de bir parçası olduğu fiziksel çevreyi algılayarak başlar.”³⁸ Aristoteles’in eğitime yönelik düşüncelerinde deneyim, kendimizi ve içinde bulunduğumuz dünyayı anlamamızda bir başlangıç noktası oluşturur. Bu

³⁴ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1103b.

³⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1103a 25.

³⁶ Doğan Özlem, “Adalet ve Görelilik”, içinde *Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 2006, 88.

³⁷ Alasdair MacIntyre, *Whose justice, Which Rationality?*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1998, 123.

³⁸ George Howie, *Aristotle on Education*, New York: Macmillan, 1968, 15.

bağlamda Aristoteles'in, erdemle iç içe geçen eğitim düşüncesinin temelini, onun özgür insanlar yetiştirmeyi amaçlayan phronēsis kavramında buluruz:

Besbelli ki, gençlerin öğrenmesi gereken birtakım temel konular vardır, fakat bütün faydalı şeyleri öğrenmeleri gerekmez, çünkü biz özgür adama yakışacak ve yakışmayacak şeyler arasında bir ayırım gözetiyoruz. Yurttaşlar, yalnızca, yaparı aşağılaştırmayan faydalı uğraşlara katılmalıdır. Özgür insanların ruhunu ya da zekasını, erdemle istek ve etkenlikleri için kullanışsız kılan her şeyi aşağılaştırmacı etkinlikler ve bayağı işler arasında saymamız gerekir. Onun içindir ki, vücudun durumu üstünde bozucu bir etkisi olan bütün uğraşlara ve para karşılığı yapılan bütün işlere aşağılaştırmacı diyoruz. Çünkü bunlar, zihni doldurur ve adi şeylerin üstüne yükselme olanağı bırakmaz. (...) Özgür bir adamın bir şeyi kendisi ya da arkadaşları için ya da o şeyin iç değerinden ötürü yapması uygundur, fakat aynı eylemi başkalarının hesabına yapan bir kimse, bazen para karşılığı ya da kölece bir şey yapıyor sayılabilir.³⁹

310

Aristoteles'e göre phronēsis, yararı amaçlamaz; bilgilenmenin amacı ve özü kendisi olmalıdır. Bir konunun kendi sınırları içinde o konu olduğu için taşıdığı değerden dolayı öğretilmesi ve öğrenilmesi gerekir. Bu sebeple hem bireylerin hem de toplumun mutluluğunu sağlayacak bir eğitim modeli sunan Aristoteles, her şeye fayda gözüyle bakmamak gerektiğini; onun özünü, özel değerini yakalamak -başkalarını etkilemek veya geçimini kazanmak kaygısından önce o konunun (işin) bir değer olarak peşine düşmek- gerektiğini söyler. Bu çerçevede pratik faydayı temele alan bakış açısı, phronēsis sahibi özgür insanlara yakışmaz.

Özetle Aristoteles, eğitimin, öğrencilerde iyi bir yaşam sürmek ve etik kararlar almak için gerekli olan pratik bilgeliği geliştirmeyi amaçlaması gerektiğini savunmuştur. Bu sebeple eğitimde amacın, öğrencilerin yalnızca entelektüel kapasitelerini geliştirmek değil, aynı zamanda karakterlerini de geliştirerek onlara kendilerini özgür hissedecekleri mutlu bir yaşam sağlamak olduğunu vurgulamıştır. Ancak phronēsis sahibi bireyler tam da kendilerinden beklenildiği gibi toplumun ortak iyiliğine katkıda bulunabilecektir. Bu da bize phronēsis kavramının Aristoteles'in eğitim felsefesinde kazandığı değeri gösterir.

³⁹ Aristoteles, *Politika*, 288.

Sonuç

Aristoteles'in felsefesinde etik, politika ve eğitim iç içe geçmiştir. Etik, insanların en iyi şekilde nasıl yaşayabileceklerini inceler. Doğası gereği politik bir hayvan olan insan da en yüksek doyumunu toplumda bulur. Varoluş sebebi insanların daha iyi yaşayabilmeleri olan devletin başlıca görevi ise vatandaşlarını en iyi şekilde eğitmektir. Dolayısıyla yasa koyucuların dikkatini her şeyden önce gençliğin eğitime vermesi gerekir. Eğitimin ihmal edilmesi gelecekte hem insanlara hem de devlete zarar verebilir. Bu çerçevede eğitimin en önemli işlevi, insanları eylem yaşamına hazırlamasıdır. Bu da eğitimde deneyimi ön plana çıkaran önemli bir unsurdur. Aristoteles'e göre aklın süzgecinden geçmiş bir deneyim, henüz doğru yargıda bulunma becerisi gelişmemiş olan gençlerin eğitimi için önemli bir araçtır. Aristoteles'in deneyimle ifade ettiği şey, aslında etik ve politik anlamda her tür eylemi içerir. Çünkü kültürel ve politik anlamda eğitimin amacı, insanda doğru alışkanlıkların geliştirilmesini sağlamaktır.

Aristoteles için eğitim, iyi bir hayat yaşamak için gerekli olan erdemleri ve pratik becerileri geliştirmekle ilgilidir ve phronēsis, bu süreçte geliştirilmesi gereken en önemli erdemdir. Aristoteles, phronēsis'in yalnızca belirli kuralları takip etme ya da soyut ilkeleri uygulama meselesi olmadığını; genel ilkeleri içinde bulunulan durumun özgüllüklerini de hesaba katan bir seçim yapma becerisi olduğunu gözler önüne serer. Bu açıdan phronēsis, teorik ilkeleri ya da kuralları ezberleyerek öğrenilebilecek bir şey değildir. Aksine, pratik yaşamda deneyim yoluyla geliştirilmelidir. Bu, eğitimin sadece bilgi edinmeyi değil; aynı zamanda pratik becerilerin geliştirilmesi ve gerçek dünya deneyimlerine katılma fırsatını da içermesi gerektiği anlamına gelir. Bu çalışma, Aristoteles'in phronēsis kavramının yaşamda etik kararlar alabilme becerisini ifade etmesinin ötesinde insanın karakter gelişimi ile yakından bağlantılı olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Sonuç olarak Aristoteles phronēsis'in, bireylerin eğitim yoluyla geliştirmesi gereken en önemli erdemlerden biri olduğunu göstermek ister. O, phronēsis'in çok yönlü bir eğitimin kritik bir bileşeni olduğuna inanır. Eserlerinde phronēsis'in sadece bireyler için değil, bir bütün olarak toplum için de önemli olduğunu ortaya koyar. Phronēsis'in bireylerin erdemli ve sorumlu vatandaşlar olmaları için gerekli olduğuna vurgu yapar. Bu doğrultuda düşünme yetisini sürekli canlı tutmayı öğrenen, ondan beklenen tercihleri akıl doğrultusunda yapan, *eudaimonia*'ya ulaşmış bireyler yetiştirmenin koşulu olarak phronēsis'e sahip olmanın önemini gösterir. Tüm bunlar, erdem sahibi, mutlu bir birey ve toplum yaratmadaki rolü açısından Aristoteles'in phronēsis kavramının eğitim alanına sunacağı katkılar üzerine düşünmeyi bizim için önemli hale getirmektedir.

KAYNAKÇA

- Anthony Weston, *A Practical Companion to Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Aristoteles. *Metafizik*, Cilt: 1, çev. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1985.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Kebikeç Yayınları, 2005.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Aristoteles. *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2015.
- Aristoteles. *Magna Moralia*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Aristoteles. *Politika*, çev. Mete Tuncay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2020.
- Baird, Forrest E. "Ancient Philosophy", *Philosophic Classics Series Volume I*, NJ: Prentice Hall, 2011.
- Brooke, Noel M. ve Kenneth Bruder. *Philosophy: The Power of Ideas*, Mountain View, CA: Mayfield Publishing Company, 1993.
- Copleston, Frederick. *Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1997.
- Çötök, Tufan. "Antikçağ'dan Günümüze Phronesis Kavramı" *1. Felsefede Bugün ve Yarın Konferansları VIII*, İzmir: DEÜ Felsefe Bölümü, Aralık 17, 2015.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005.
- Doğan, Özlem. "Adalet ve Görelilik", *Kavram ve Düşünce Tarihi Çalışmaları*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 2006.
- Gruber, Frederick Charles. *Historical and Contemporary Philosophies of Education*, New York: Thomas Y. Crowell Company, INC, 1973.
- Howie, George. *Aristotle on Education*, New York: Macmillan, 1968.
- MacIntyre, Alasdair. *Whose justice, Which Rationality?*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1998.
- Von Aster, Ernst. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur, İstanbul: İm Yayınları, 2005.
- Westberg, Daniel. *Right Practical Reason*, Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Weston, Anthony. *A Practical Companion to Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2011.

ELEŞTİREL PEDAGOJİYE YÖNELİK ELEŞTİREL BİR OKUMA: EĞİTİM BİR ÖZGÜRLEŞME ARACI OLABİLİR Mİ?*

Bahtinur MÖNGÜ**

ÖZ

Klasik eğitim anlayışlarına olduğu kadar analitik eğitim felsefelerine de bir tepki olarak gelişen eleştirel pedagoji, insanların dünyayı değiştirip dönüştürecek ve yeniden kurabilecek aktif birer özne konumuna gelmelerinin ancak eğitimle mümkün olabileceğine inanır. Eleştirel pedagoji, eğitimin politik bir amaca hizmet ettiğini unutmadan diyalojik ve sevgiye dayalı bir yöntem ile özgürleşmenin bir aracı olarak kullanılabilmesine vurgu yapar. Bu sayede insanlar, aktif özneler olarak hem kendilerinin hem de öteki olanın özgürleşmesini sağlayarak özgür, eşit, adil bir dünya inşa edebilir.

Eleştirileri ve bu eleştiriler merkezinde ortaya koyduğu çözüm önerileri ile şüphesiz eleştirel pedagoji 20. yüzyıl için önemli ve değerlidir. Ancak zaman zaman toplumsal olanı ihmal ettiği, toplumsal sorunları yeteri kadar iyi analiz edemediği, yaşam dünyasından uzak ve ütopyik çözümler ürettiği noktasında birtakım eleştirilere maruz kalmıştır.

Bu çalışmada, eğitimin bir özgürleşme aracı olabileceği teziyle hareket eden eleştirel pedagojiye yönelik yine eleştirel bir okuma gerçekleştirerek eğitim ve özgürleşme arasında bir ilişkinin kurulup kurulamayacağı tartışılacaktır. Bu bağlamda önce eleştirel pedagoji ile ilgili bilgi verilecek devamında eleştirel pedagojinin iyi bir insan doğasına duyduğu inançla ortaya koymaya çalıştığı tezi farklı uğraklar üzerinden eleştirilip değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Eleştirel Pedagoji, Politik Yapı, Özgürleşme, Eşitlik, Eğitim.

A CRITICAL READING OF CRITICAL PEDAGOGY: CAN EDUCATION BE A MEANS FOR EMANCIPATION?

ABSTRACT

Critical pedagogy, developing as a reaction to the classical understandings of education and analytical philosophies of education, believes that only through education can people become active subjects who can change, transform and re-establish the world. Critical pedagogy emphasizes that education can be used as a means of emancipation with a dialogical and love-based method, without forgetting that it serves a political purpose. In this way, people can build a free, equal and fair world by ensuring the emancipation of both themselves and others as active subjects.

Undoubtedly, critical pedagogy, with its critiques and proposed solutions at the center of these criticisms, is important and valuable for the 20th century. From time to time, however, it has been accused that critical pedagogy neglects the social and cannot analyze social problems well enough; and produces utopian solutions far removed from the world.

In this study, it will be discussed whether a relationship between education and emancipation can be established by making a critical reading of critical pedagogy, based on the thesis that education can be a means to emancipation. In this context, firstly, information about critical pedagogy will be given. Subsequently, the thesis that critical pedagogy tries to put forward with its belief in a good human nature will be tried to be criticized and evaluated through different moments.

Key Words: Critical Pedagogy, Political Structure, Emancipation, Equality, Education.

* Bu çalışma 7. Ulusal Çağdaş Siyaset Felsefesi Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulmuş özet bildirinin genişletilmiş halidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Erzurum Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Erzurum/Türkiye. E-posta: bahtinur.mongu@erzurum.edu.tr ORCID: 0000-0001-9065-6895.

Giriş

Eleştirel pedagoji ya da eleştirel eğitim felsefesi, kökenlerini 19. Yüzyıla kadar geri götürebilsek de esasında 20. Yüzyılda, klasik eğitim felsefesine olduğu kadar analitik eğitim felsefesine de bir tepki olarak oluşmuştur. Bu anlamda, özellikle mevcut eğitim anlayışlarının temel dayanaklarının ve sorunsal yapısının ortaya serilmesi, değerlendirilmesi, eleştirilmesi, çözümlenmesi ile ilgilenir ve varsaydığı sorunları ortadan kaldıracabilecek öneriler sunar. Daha açık bir ifade ile eleştirel pedagoji, hatalı yönlerini ve nasıl bir amaca hizmet ettiğini gösterdiği mevcut eğitim anlayışlarının yerine geçebilecek yeni ve özgün eğitimin hangi nitelikleri taşıması gerektiğini ortaya koymaya çalışır. Kullandığı 'eleştiri dili' ile bir yandan yıkıcı ve olumsuz bir tavır sergilerken diğer yandan bir 'imkân dili' yaratarak kurucu ve pozitif bir yapı arz eder.¹

Eleştirel pedagoji birtakım yanlışlıkların, çarpıklıkların ve yalanların var olmasıyla ortaya çıkan ve eşit olmayan güç ilişkileri nedeni ile toplumun bölündüğüne işaret eder. Bu durumun da özgürlüğü sınırlandırarak ya da ortadan kaldırarak eşitsiz ve adaletsiz bir toplum yarattığını savunur. Eleştirel pedagoğlar, adaletsiz bir sistemi sürdüren veya meşrulaştıran eğitim bilgisinin ve genel olarak kültürel oluşumların etkileriyle ilgilenir; insanlarda eleştirel bir kapasite geliştirmek yolu ile sistem ya da statükonun bu tür güç etkilerine direnmelerini sağlayabilme umudu taşırlar. Ayrıca politik, ekonomik ve sosyal açıdan dışlanan/mahrum bırakılan grupların lehine taraf tutarlar. İnsandılaştırılmış (dehumanized) grupların bilinçlenmesini sağlayarak özgürlüğün artırılabilceği ve insanın potansiyelinin açığa çıkarılabileceği daha insani bir yaşam ve dünya vadederler.² Bu anlamda eleştirel pedagojinin baskı ve tahakkümü ortadan kaldırmak ve dezavantajlı grupların çıkarlarını gözetmek adına eğitim ve pedagojiyi araç olarak kullanan özgürlükçü bir disiplin olduğu söylenebilir.

Eleştirel pedagojinin temel misyonu insan özgürlüğü önündeki tüm engelleri ve insan doğasına aykırı ya da insanı şeyleştiren tüm uygulamaları bulmak ve ortadan kaldırmak; insana dair ve insanı ilgilendiren ne varsa sosyal, kültürel, ekonomik, felsefi, ideolojik ve politik analizler yoluyla ele alıp bunlar arasında belirli bağlantılar kurarak değerlendirmeler yapmak ve bu çerçevede çözüm önerileri sunmak; son olarak da insanın kendini gerçekleştirmesine ve özgürleşmesine olanak sağlayacak ortamlar yaratmak olarak sıralanabilir.³ Bu

¹Ahmet Cevizci, *Eğitim Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2011, 201.

²Burbules, N. and Berk, R., "Critical Thinking and Critical Pedagogy: Relations, Differences, and Limits." *Critical Theories in Education*, New York, Routledge, 1999, 46.

³Adem Yıldırım, *Eleştirel Pedagoji: Paulo Freire ve Ivan Illich ' in Eğitim Anlayışı Üzerine*, Ankara: Anı Yayıncılık, 2011, 3, 50.

misyonu tam anlamıyla gerçekleştirebilmek, insanların kendi kimliklerini şekillendirmelerine imkân sağlayacak yani, insanların ve dolayısıyla toplumların özgürleşmesi ve dönüşmesini sağlayacak bir eğitim anlayışının inşa edilmesi ile mümkündür. Bu anlamda eğitim süreci, eğitimciler ve eğitim kurumları bilinçlenme ve sosyal dönüşümün en önemli unsurları olarak kabul edilir.

Eğitim süreci, öğrencide bir bilinç değişimine yol açmanın yanında eleştirel, sorun tanımlayıcı bir yapıda olmalıdır.⁴ Eğitim, 'öğrencilerin yaşamını etkin biçimde yapılandıran bir toplum ve kültür anlayışı aracılığıyla bir kendini-bilme biçiminin nasıl canlandırılacağını öğrenme sorunudur.' Öğrenme ve öğretme dünyaya ilişkin bilgi ile kendini bilme, kurma ya da inşa etmedir.⁵ Bu yüzden eğitim süreci içinde diyalogik bir yöntem kullanılmalı ve eğitimcinin kendisi de bir öğrenci gibi olmalıdır. Çünkü dönüşme ve özgürleşme kendini biçimlendirmeyi içerir. Eğitimci, bilginin kendisinde toplandığı yegâne otorite kaynağı değil eğitim süreci içinde hem değişen hem değiştiren, sadece öğreten değil aynı zamanda kendisi de öğrenen ve bilginin eleştirel bir katılım içinde paylaşılmasını sağlayan bir paydaş gibi olmalıdır. Eğitim kurumları ise değişim ve dönüşüm merkezleri olarak katı ve mutlak bir yapıda olan kurallar ve yönetmelikler sistemi olarak statükoyu destekleyen ve devamını sağlayan araçlar olarak kabul edilemez. Aksine, eğitim kurumları değişen uyumlar, çekişmeler, direnmeler ortasında öznelliklerin ve deneyimlerin üretimi ve özyapısını şekillendiren, öğretmen ve öğrencilerin kendi öznellikleri ile kendi dünyalarının aktif yazarları olarak var kılınmasına olanak sağlayan, Freire'ci anlamda öğretmen ve öğrencinin bir okur-yazar haline gelmesini mümkün kılan merkezler olarak okunmalıdır.⁶

Eleştirel pedagojiye göre eğitim, her unsuru kendi misyonuna göre hareket ettiğinde, bireyin hayatının kendi ipini eline alarak yolunu çizmesini, varoluşsal anlamda sorumluluklarını üstlenerek yaşamasını ve bundan da öte kendisi gibi olanları da özgürleşme çabası içine dahil ederek insanlaşmasını sağlayan bir araçtır. Buradan yola çıkılarak eğitim, bilinçlenme, özgürleşme ve insanlaşma olarak formüle edilebilir. Ancak bu formülün bir nesnellik içermediği ve doğruluğunun tartışmaya açık olduğu gibi eleştirel pedagojinin ortaya koymaya ve savunmaya çalıştığı görüşlerin doğruluğu da tartışmalıdır. Örneğin; teoride formüle edilen bilinçlenme, özgürleşme ve insanlaşma ilişkisi pratik

⁴Ahmet Cevizci, *Eğitim Felsefesi*, 218.

⁵P. Freire ve D. Macedo, *Okuryazarlık Sözcükleri ve Dünyayı Okumak*, çeviren. Serap Ayhan, Ankara: İmge Kitapevi, 1998, 64.

⁶H. Giroux, "Okuma-Yazma ve Eleştirel Eğitbilim" içinde *Okuryazarlık Sözcükleri ve Dünyayı Okumak*, editörler P. Freire ve D. Macedo, çeviren. Serap Ayhan, Ankara: İmge Kitapevi, 1998, 224.

alana nasıl yansiyacaktır? Tarafsız bir eğitim mümkün olmadığı için? özgürlükçü bir eğitim nasıl kurulabilir? Statükonun ve sistemin devamına ve yeniden üretimine odaklanan eğitim sistemlerini bu niteliklerinden tam olarak arındırabilmek mümkün müdür? Eleştirel pedagojinin temel ilkeleri ile eğitimcilerin gerçekleri arasında tam bağlantı kurulabilir mi? Ezilenler bilinçlenirken kendi konumlarını tehlikeye atacak bu bilinçlenme sürecine ezenlerin tepkisi ne olur? Ezilenlerin tam olarak bu sürece dahil olabilmeye cesaretini göstermelerini ve korkularını yenebilmelerini sağlayacak motivasyon unsuru nedir ve nasıl kurulacaktır? Özgürleşmeyi ezen konumuna geçme olarak tanımlayan ezilenlerin özgürleşme pratikleri nasıl şekillenecektir? Özgürleşme ve insanlaşma gerçekleştiğinde kurulan düzenin ideal düzen olabilmeye garantisi nasıl verilebilir? Eleştirel pedagojinin ortaya koyduğu belli iddialar gerçekten de can alıcı öneme sahip olsalar ve belirli sınırlar ve varsayımlar içinde doğrulansalar bile yine de tarafgir olma riski taşıyorlar mıdır? Teori ve pratik arasındaki uygunluğa her daim atıf yapılsa da teorinin pratiğe tam olarak yansımaya ya da uygulanması sorunu nasıl çözülebilir? gibi birçok soru eleştirel pedagojiye yönelik eleştirel bir okumayı zorunlu hale getirmiştir.

Bu çalışmada, işaret edilen sorular çerçevesinde eleştirel pedagojiye yönelik eleştirel bir okuma gerçekleştirmek suretiyle eleştirel pedagojinin temel tezleri ve özelde eğitimin eleştirel pedagojinin iddia ettiği gibi bir özgürleşme aracı olup olamayacağı P. Freire örneği üzerinden tartışılmaya çalışılacaktır.

Eleştirel Pedagojinin Temel Argümanları

Eleştirel pedagoji, Marksizm ve Eleştirel Teori'den etkilenen eleştirel bir eğitim felsefesidir. Marksizm ve Eleştirel Teori'de olduğu gibi eleştirel pedagojinin de temel güdülere arasında bireye yönelik güçlü bir etik kaygı, açlık, tahakküm, aşağılanma, dışlanma, yok sayılma, yabancılaşma, eşitsizlik veya adaletsizlik için olası tüm mazeretlerin reddedilmesi ve daha adil/eşit/iyi bir dünya özlemi yer alır.⁸ Eleştirel Teori'nin özellikle pozitivism eleştirisi, bilim ve teknolojinin yarattığı bürokratik ve teknokratik tahakküm eleştirisi ve kültür endüstrisi aracılığıyla yaratılmış modern totaliteryanizm analizi konusunda takındığı tavır⁹ büyük oranda eleştirel pedagojinin de şekillenmesine sebep

⁷P. Freire, *Ezilenlerin Pedagojisi*, çeviren. Dilek Hattatoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 1991, 14.

⁸Özlem Fakazlı, "Critical Pedagogy As a Teaching Approach To Education," *International Journal of Social Humanities Sciences Research (JSHSR)*, 8(76), 2021, 2705, <http://dx.doi.org/10.26450/jshsr.2734>

⁹Tom Bottomore, *Frankfurt Okulu ve Eleştirisi*, çeviren. Ü. Hüsrev Yolsal, İstanbul: Say Yayınları, 2013, 18-31.

olmuştur.

Eleştiri odaklı olarak hareket eden, değiştirme ve dönüştürme amaçlı olan eleştirel pedagoji çeşitli radikal fikir, inanç ve uygulamalardan elde edilen demokratik ve özgürlükçü okul fikri ile beslenen bir çalışma ve uygulama alanıdır. Eleştirel pedagoji için öğrenme yalnızca müfredatın, standartların ve ders kitaplarının gerektirdiği bilgi ve tekniği öğrenmek değildir. Buna ek olarak okulun politik yönlerine, kültür içindeki farklı ve yaygın eğitim biçimlerine de dikkat çeker. Eleştirel pedagoji insan acısını azaltmak amacıyla bilgi ile bedensel ve duyuşsal olan arasında bağlantı kurmaya çalışır. Dolayısıyla sadece bilginin anlaşılması ile değil kullanılması ile de ilgilenir. Yol gösterici olarak sevgi, saygı ve adaletle dayanışma içinde çalışıldığında her şeyin üstesinden gelinebileceğine inanan eleştirel pedagojiye göre sevgi adalet, eşitlik ve yaratıcılık arayan eğitimin temelidir.¹⁰

Eğitimi, "insanı asli ve gerçek doğasına döndürmenin veya adil bir demokrasi tesis etmenin en önemli yolu ve aracı"¹¹ olarak kabul eden eleştirel pedagojinin temel argümanları aşağıdaki gibi sıralanabilir:

- 1- Eleştirel pedagoji her şeyden önce insanın iyi bir doğaya sahip olduğunu savunur. İnsan, canlı varlıklar içinde biyolojik doğasının dışında varoluş sergileyebilen tek varlıktır. Davranış ve eylemleri içgüdüsel ve biyolojik doğasına uygun bir seyir izlese de tamamıyla belirsiz, amaçsız ve rastgele değildir. Her insan büyük ölçüde kendi eylemlerini inşa etme, belirleme ve yönetme imkânına sahiptir. Dolayısıyla en yüksek değer kaynağı olarak akıllı insan varlığının irade özgürlüğü, rasyonel düşünme gücü, değer bilinci gibi yaratıcı güçlerle belirlenen iyi bir doğaya sahip olduğu söylenebilir. Ancak buna rağmen onu baskılayan adaletsiz yapı ve ilişkiler ağı nedeniyle asli doğasından uzaklaşmış, yabancılaşmış, zorunlu ve otomatik eylemler sergileyen bir varlığa dönüşmüştür. Bu durum 'insan acılarının dindirilmesi ya da hafifletilmesine kendini adayın'¹² eleştirel düşünürler için büyük bir sorundur ve mutlaka çözümlenmelidir. En radikal haliyle ezilenleri baskıdan kurtarmaya ve insanları ortak bir eleştiri ve mücadele dilinde birleştirmeye çalışan eleştirel pedagoji¹³ ; sosyal değişim ve bilinçlenme arasında kurduğu bağlantıya dayanarak eğitim ve özgürleşme arasında özel bir ilişki olduğunu savunur. Eleştirel pedagojiye göre, dönüşüme uğramış eğitim

¹⁰J. Kincheloe, *Knowledge and Critical Pedagogy: An Introduction*, Springer Science + Business Media B.V., 2008, 8-10.

¹¹Ahmet Cevizci, *Eğitim Felsefesi*, 211.

¹²J. Kincheloe, *Knowledge and Critical Pedagogy: An Introduction*, 10.

¹³Barry Kanpol, *Critical Pedagogy: An Introduction*, Bergin & Garvey, 1994, 159.

faaliyetleri ile insanda aydınlanma ve bilinçlenme yaratılarak içinde asli doğasına uygun olarak yaşayabileceği özgür ve adil bir toplum yaratılabilir.¹⁴

- 2- 20. Yüzyıl'da bir kriz yaşanmaktadır ve bu krizin temelinde doğaya egemen olmak için geliştirilen araçsal rasyonalitenin topluma egemen olmasının ve kapitalizm ile onun üretim biçimlerine hizmet etmesinin yer aldığı söylenebilir. Başlangıçta mutlak haklı, doğru ve rasyonel olarak kabul edilen modern dünya düzeni, genel olarak hep birilerinin lehine olacak şekilde eşitsizlik, adaletsizlik, baskı, tahakküm ve sömürü üretmiş; eğitim süreç ve araçları da üretilen bu unsurları desteklemek ve meşrulaştırmak için bir araç olarak kullanılmıştır. Bu anlamda eleştirel pedagoji özellikle Eleştirel Teori'nin geliştirmiş olduğu eleştirel duruştan etkilenecek kapitalist düzen içinde şekillendirilen modern öznenin konumu ve araçsal rasyonaliteyle ilgili olarak eleştirel, dönüştürücü ve hatta yıkıcı bir tavır sergiler.¹⁵
- 3- Eleştirel pedagoji eğitimin doğası gereği politik olduğu inancı üzerine kurulur¹⁶. Eğitim ve politika ilişkisi söz konusu olduğunda eşitsizlik temelinde hareket eden kapitalizm ve neoliberal ekonomi politikalarına özellikle dikkat çeker. Çünkü bu politikalar egemen sınıfın çıkarlarına hizmet edebilecek uysal bireylerin yetişmesine sebep olur. Oysa politik bir yapı arzeden eğitimin amacı özgür bir toplum yaratmak olmalıdır. Değişim ve sorgulamaya dayalı diyalektik yöntemi temel alan eleştirel pedagoji, insanların eylemleri ile yaşamları ve varlıklarını değiştirebileceklerini fikrini destekler. Sonsuz bir güven beslediği insanın, rasyonel varoluşunun diyalog ve iletişim ile birleştiğinde özgürlük, adalet, eşitlik gibi değerlere ulaşabileceğine vurgu yapar.¹⁷ O halde eğitim, eşitsizlikleri ve sosyal sınıflar arasındaki farkları derinleştirmek ya da çoğaltmak yerine eşitlik, adalet ve özgürlüğü tesis eden bir yapı olarak yeniden inşa edilmelidir. Bu anlamda eleştirel pedagoji, küresel piyasada onlara yer olmadığı ve dışlayıcı yerel ideolojiler onları ayırdığında bile, marjinalleştirilmişler de dahil olmak üzere herkes için bir dayanışma daveti olarak okunabilir.¹⁸ Eğitimin amacı da buna paralel olarak eğitimin desteği ve katkısı ile adil ve

¹⁴Ahmet Cevizci, *Eğitim Felsefesi*, 112.

¹⁵Ahmet Cevizci, *Eğitim Felsefesi*, 201.

¹⁶J. Kincheloe, *Knowledge and Critical Pedagogy: An Introduction*, 10.

¹⁷Fatma Kesik, "Eğitim Yönetiminde Çoğul Bir Ses: Eleştirel Kuram," *Kalem Uluslararası Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi*, Aralık 2014, 108, 119, 120, 122.

¹⁸P. Freire, *Pedagogy Of The Heart*, New York: The Continuum Publishing Company, 2000, 11.

demokratik bir toplum yaratarak bireylerin ve toplumun bir bütün olarak kurtuluşunu sağlamaktır.

- 4- Devlet kontrolündeki genel eğitim bireyi modern sanayinin ihtiyaçlarına göre şekillendirmektedir. Bu nedenle eleştirel pedagoji devlet kontrolündeki genel eğitime karşıdır. Çocuk yetiştirme ve eğitim kurumları katı ve ezen bir yapı içinde kendi parametrelerini bu yapıya göre şekillendirir ve yapının mitlerini geleceğin istilacılarına aktarma misyonunu üstlenir. Çocuklar zamanla kendilerine dayatılan kuralları (ki bunların en önemlisi düşünmemektir) okul sayesinde içselleştirir¹⁹. Düşlem gücü, değer yerine hizmet anlayışı ile sınırlandırıldığında çocuk bütünüyle okullu olur.²⁰ Okul, düşünme ve sorgulamayı kısıtlar, özgür düşünmeyi engeller, eğitim ve değerleri kurumsallaştırır, öğrenciyi ve öğrenmeyi sınırlar.²¹ Tarafsızlık kisvesi altında belli bir otorite ve bilgiyi meşrulaştırmaya çalışan okullar egemen ideoloji altında işleyen politik, ekonomik ve kültürel bir alana dönüşür. Bu anlamda okulun özellikle kapitalist toplumsal oluşumlarda 'egemen ideolojiye tabi olmayı ya da bu ideolojinin pratiğini elde tutmayı sağlayacak' birçok bilgi ve beceri öğreten bir taşıyıcı olduğu söylenebilir. Böylece sekteye uğramadan devam eden bir yeniden üretim süreci sayesinde sistem kusursuz bir şekilde kendi varlığını devam ettirir. Yani, okullar uygun yöntemler kullanarak sadece kendi çobanlarını değil aynı zamanda sürüleri de yola getirir. Devletin ideolojik aygıtlarından biri olan okul bir yandan egemen sınıf için itaatkâr, uysal ve düşük ücretli işçiler yaratırken diğer yandan da öğrencilere 'güzel yalanlar' söyleyerek sistem içinde bir şey olabilme, sistemin sadık üyesi ya da büyük bir makinanın dişlisi olabilme imkânı çerçevesinde anlam kazanacak sessiz yığınlar içinde bir konum vaat eder.²² Eleştirel pedagoji sistemin devamına hizmet eden ve demokratik olmayan tüm bu eğitim uygulamalarını devre dışı bırakmaya çalışır. Kültürel ve ekonomik açıdan dezavantajlı olan öğrencileri destekler. Eğitim ve bilgiyi yeniden yapılandırarak egemen ideolojinin zararlı yönlerine karşı çıkabilecek ve aynı zamanda bilginin düzenleyici gücüne inanan bireyler yetiştirmeyi amaçlar. Amacın gerçekleşmesi, önemli bir misyon üstlenen öğretmenin üretmeyi öğrenmesi ve öğrencilerine de

¹⁹P. Freire, *Ezilenlerin Pedagojisi*, 123.

²⁰I. Illich, *Okulsuz Toplum*, çeviren. Celal Öner, İstanbul: Oda Yayınları, 2006, 13.

²¹Dönüş Sarıtaş, *Modern Dünyanın Bunahmı Karşısında Radikal Bir Elestiri ve Alternatif Çözümler: Ivan Illich*, İstanbul: Cinius Yayınları, 2018, 21-22.

²²L. Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014, 60-63, 110.

kendi bilgilerini üretmeyi öğretmesi ile mümkün olacaktır.²³

- 5- Epistemolojik olarak mutlak bir hakikatin olduğu düşüncesinde diretmeyen eleştirel pedagoji; postmodernist bir tavırla gerçekliğin bireysel zihinler tarafından inşa edildiğini savunur. Gerçekliğin doğasının radikal bir biçimde belirsiz olduğu gerekçesiyle de²⁴ görecelik, farklılık ve bireyselliğe atfı yapar. Mutlak bir hakikat yoktur ve esas olan bilgi dediğimiz ürünün üretildiği ortam ile kullanılış amacıdır. 'Bilgi sadece belli bir bakış açısının ürünüdür'²⁵ ve dolayısıyla bilgi toplumsal, siyasal, ekonomik ve eğitsel koşullardan etkilenen bir meseledir. Bu nitelik eğitim kurumunun da politik yapıdan gücün kimlikler inşa etme ve belirli grupları ezme yollarına, marjinalleştirilmiş veya düşük statülü gruplar tarafından üretilen alternatif bilgi yapılarından sınıf, din, ırk cinsiyet önyargılarına ... çok geniş bir yelpazede şekillendirici bir güç olarak kabul edilebileceği algısını yaratır. Eğitim kurumları bir yandan toplumsal mitlerin kaynağıdır diğer yandan da bu mitlerin karşısına onların değillemelerini yerleştiren ve mitler ile gerçek arasındaki uyumsuzluğu besleyen bir yapıdır.²⁶ Buradan da anlaşılacağı üzere eğitim insana hizmetin ve toplumsal gelişmenin bir parçası olarak düşünülmelidir. Dolayısıyla eleştirel pedagoji için sorun sadece okullaşma, müfredat ve eğitim politikası değil aynı zamanda toplumsal gelişim ve iyileşme, sosyal adalet, insanî yaşam ve insan kapasitesidir. Eleştirel pedagoji öğretmen, eğitim lideri ve öğrencileri bu karmaşık bilgi, bilme ve bunun gerektirdiği sosyal eylem alanına dalmaları konusunda cesaretlendirir. Yol gösterici ışıklarımız olarak sevgi, saygı ve adaletle çalıştığımızda hiçbir şeyin imkânsız olmadığına inanır. Paulo Freire'ye göre eğitim, eserlerinden de anlaşılacağı üzere zihinle olduğu kadar yürekle de ilgilidir.

²³J. Kincheloe, *Knowledge and Critical Pedagogy: An Introduction*, 10.

²⁴Hasan Aydın, "Eleştirel Aklın Işığında Postmodernizm, Temel Dayanakları ve Eğitim Felsefesi," *Eğitimde Politika Analizleri ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*, Cilt:1, Sayı:1, 2006, 33.

²⁵T. Doyle, *Nietzsche on Epistemology and Metaphysics: The World in View*, Edinburgh University Press, 2019, 69.

²⁶I. Illich, *Okulsuz Toplum*, 56.

Eleştirel Pedagojinin Eleştirisi: Eğitim bir Özgürleşme Aracı Olabilir mi?

Eğitim;²⁷

- Yaşama hazırlık
- Bireyin zihinsel, bedensel ve ahlâkî gelişimi için gerekli olan nitelikler ile donatılması
- Önceden belirlenmiş amaçlara göre insan davranışlarında istendik değişiklikler yaratmayı sağlayan yönlendirme ve yetiştirme etkinliklerinin tümü
- İnsan doğasında gizil olarak bulunan bütün kapasitenin açığa çıkarılması
- Yetkin ya da yetişkin neslin bu özellikleri taşımayanların kabiliyet ya da kapasitelerini artırmak için kullandıkları yöntem veya araçlar
- Bireyin toplumsal ve kişisel gelişimi için gerekli olan kontrollü bir çevreyi ve okul etkinliklerini içine alan sosyal bir süreç
- Eğitim kurumları aracılığı ile bireyin toplumsal yaşam içindeki yeri ve konumunu belirleyen bilgi, beceri ve anlayışlar ile donatılması
- İnsanın duygu, düşünce ve davranış açısından yetkin hale gelebilmesi yani yaşam süreçlerinin farkına vararak bilinçlenmesi
- Öğretmen ve öğrenci arasındaki etkileşim

anlamlarına gelecek şekilde içeriklendirilebilir. Bu anlamlar dikkate alındığında eğitim hem toplumsal ilişkilerin yeniden üretimini sağlayan hem de bireyin kendini gerçekleştirme ve özgürleşmesi için kullanılan bir araç olarak düşünülebilir. Yani ister özgürleştirici ister otoriter olsun tüm pedagojiler eğitimin ideal bir insan tipi yaratacağı inancına sahiptirler.²⁸ Aldığı eğitim sayesinde insan sistemin devamına adanmış bir yaşam süren, sınırlandırılmış ve doğasına aykırı varoluş sergileyen insan dışı bir varlık ya da hayatını doğrudan ilgilendiren kararları alabilen ve kendini gerçekleştirmiş özgür bir birey haline gelebilir. Bu nokta eğitimin ikili bir rol üstlendiğinin ve dolayısıyla bir çelişki ve çatışma alanı olduğunun en önemli göstergesidir. Eğitimin doğasında bulunan bu çift kutupluluk, onun insanı şeyleştirilen yanı sıra bir kenara bırakıldığında özgürleşme ve de özgürleştirme aracı olarak kullanılabilmesi anlamına gelir.

²⁷Hasan Çelikkaya, "Eğitimin Anlamları ve Farklı Açılardan Görünüşü," *M. Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, Sayı:3, 1991, 77.

²⁸Mehmet Barış Albayrak, "Kaynaştırma Eğitimi ve Eleştirel Pedagojinin Eleştirisi," *Alternatif Eğitim Dergisi*, 2019, 134.

Eğitim, bireyi belirlenmişliği içinde kendisini anlama ve anlamlandırmasını sağlayarak bizzat yaşamın aktif bir öznesi haline getirme potansiyeline sahiptir. Ancak insanlık tarihi söz konusu olduğunda yaşanan örnekler göstermektedir ki eğitimin özgürleştirici bir araç olabileceği önermesi hep teoride kaldığı sürece anlamlı olmuş, pratik yaşam içinde hiçbir karşılık bulamamıştır. Çeşitli paradigmalarda aksi iddia edilse de eğitim antik dönemlerden itibaren hep bir sömürü ve baskı aracı, sistemin devamını sağlayan bir yeniden üretim mekanizması ya da özgür, eşit ve adil olmayan bir düzenin temel dayanağı olarak kullanılmıştır. Bu noktadan hareket edildiğinde eğitim ve özgürlük arasında doğrudan bir ilişkinin kurulabileceği söz konusu olsa da eğitimin özgürleşmeye hizmet edip etmeyeceği kimlerin elinde hangi amaç ve koşullara uygun olarak şekillendirildiği ile yakından ilgilidir. Yani, eğitimin her tarihsel bağlamın kendi kabul ve ideolojileri üzerinden şekillenen politik bir yapı arz ettiği söylenebilir.

Eleştirel pedagoji özgün bir eğitim felsefesi olarak eğitimin bu niteliğini hem açıkça kabul eder hem de bu nitelik üzerinden eleştiriler yönelterek yeniden yapılandırılması gerektiğini savunur. Bireylerin toplumsal yapıları, iktidar ilişkilerini, baskıcı-hiyerarşik uygulamaları tanımalarını ve eleştirmelerini, toplumun özgürleşmesi için dönüştürücü eylemlerde bulunmasını ve dünyayı daha eşit ve insancıl bir dünya haline getirmesini amaçlar ve bunun için eğitimin yeniden yapılandırılması gerektiğini savunur. Eğitim, egemen sınıfı reddeden, eleştiri dilini etkinleştiren, çoğulculuğu, sosyal adaleti, eşitliği, dayanışmayı ve demokrasiyi geliştiren bir biçimde yeniden yapılandırılmalıdır.²⁹ Eleştirel pedagoji eğitim ve özgürlük arasında doğrudan bir ilişki kurar. İnsanların dünyayı değiştirme, dönüştürme ve yeniden inşa etme süreçlerinde aktif birer özne olarak yer alabilmelerini eğitim sayesinde özgürleşmelerine bağlar.

Eleştirel pedagoji, sorun analizi ve durum tespitini mükemmel bir şekilde yapar ve ortaya koyduğu çözüm önerileri ile bir yandan tahakkümü ortadan kaldırıp özgürleşme yolunu açacağına, diğer taraftan toplumsal eşitsizlik ve dengesizliği ortadan kaldırmak gerektiğine yönelik vurgusu ile adalet ve eşitliği tesis edilebileceğine inanır. Ancak ortaya koyduğu çözüm önerileri bu inancını ve amacını gerçekleştirmek için yeterli gibi gözükmemektedir. Her ne kadar eleştirel pedagoji teori ve pratik birlikteliğine özellikle vurgu yapmış olsa da teorik ve pratik süreçler birbirlerine paralel olarak gerçekleşmemiştir. Teoride çözüm sorunsuz bir şekilde ilerlerken gerçek yaşamda olanlar oldukça farklı bir seyir izlemektedir. Örneğin; eleştirel pedagoji okullardaki ekonomik eşitsizliklerden kaynaklanan sorunların hem öğrencilerin kişisel gelişimleri için engel olabileceği hem de toplumsal sınıflaşmaya sebep

²⁹Özlem Fakazlı, "Critical Pedagogy As a Teaching Approach To Education," 2708.

olabileceği düşüncesi ile bu durumun yaratacağı gerilimin ortadan kaldırılması gerektiğine vurgu yapar. Ancak yaygın kitlesel eğitim sistemi içinde sunulan burs, düşük ücretli yurtlarda kalma imkânı, bedava ders kitabı ya da çeşitli ders materyalinin dağıtılması gibi olanaklar gerilimi dengede tutmaya yetmiş, sistem ve statükonun lehine sonuçlar doğurmuştur.

İnsanları bilinçlendirmek sureti ile toplumu değiştirme ve dönüştürme çabası içinde olan eleştirel pedagoji genel olarak yoğun ilgi ve destek görse de kendisini ortaya koyuş biçimi ve çözüm önerilerinin yetersizliği dolayısıyla yoğun bir şekilde eleştirilebilir. Eleştirel pedagojiye yöneltilen en önemli eleştirilerden biri eleştirel pedagojinin sistemi makro düzeyde eleştirdiği ve gerçek yaşamdan hareket etmediği, gerçeklikten uzak ve ütopyik bir kimliğe sahip olduğudur.³⁰ Her ne kadar eleştirel pedagoji teori ve pratik arasında bir birlik arayışı misyonunu üstlenmiş olsa da pedagojik teoriler ve gerçek sınıf uygulamaları arasında uyumsuzluk vardır. Eleştirel pedagojiye göre teori ve pratik arasındaki ilişki önemlidir. Bu ilişki sayesinde teori pratiğe bilgi sağlarken, deneysel ve pratik bilgi bu teoriyi anlamak ve yorumlamak için bir araç olarak kullanılabilir. Ancak teori ve pratik arasındaki boşluk eleştirel pedagojinin vadettiği şekilde ortadan kalkmamıştır.³¹

Özellikle P. Freire'nin pedagojisi bu anlamda eleştirilerin hedefi olmuştur. Freire'nin *Ezilenlerin Pedagojisi* ve *Özgürlüğün Pedagojisi* isimli eserlerinde ortaya koymuş olduğu görüşleri oldukça soyut, iddialı ve çelişiktir. Onun eserlerinde sistemin içinde insandışlanmış bir varlık olarak gösterilen insanın eleştirel/politik bir okuma gerçekleştirebilmesi istenir ancak bunun nasıl yapılacağı netleştirilmez. Eğitimin siyasal/politik bir süreç olduğu ve olması gerekliliğine vurgu yapılır ancak ezilenlerin özgürleştiğinde kendi ideolojilerini nasıl ve neye göre oluşturacakları tartışılmaz. Üstelik ezilenlerin içlerinde ezenleri barındıran bölünmüş bir yapıya sahip olduklarına ve ezilenin zaman zaman ezen olmayı özgürleşme olarak tanımladığına vurgu yapılmasına rağmen. Yine, özgürlük bir tarafta insanın yetkinleşme arayışının olmazsa olmaz bir koşulu olarak ifade edilirken bir yanda insanın aşmakta zorlandığı bir korku olarak değerlendirilir.

Özgürlüğün elde edilişi yalnızca, hayatın tehlikeye atılmasıyla olur hayatını ortaya koymamış bir birey, kuşkusuz bir kişi olarak tanınabilir; fakat o, bağımsız bir öz-bilinç olarak bu

³⁰McArthur, Jan, "Achieving Social Justice within and through Higher Education: The Challenge for Critical Pedagogy," *Teaching in Higher Education*, 15(5), 2010. doi: 10.1080/13562517.2010.491906, 499.

³¹Breunig, Mary, "Turning Experiential Education and Critical Pedagogy Theory into Praxis." *Journal of Experiential Education*, 28(2), 2005, 120-121.

tanımının gerçeğine erişemez.³²

Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* eserinden aldığı bu kısa ifade sayesinde Freire, insanların özgürlük korkusu yaşadığı gerçeğini ifade eder ve bunun statükonun devamını sağlama ile karıştırılmaması gerektiğine vurgu yapar. Ona göre böyle yoğun bir korku yaşasa da insan bunun üstesinden gelebilmelidir.³³ Ancak yaşam içinde insanın böyle bir korkunun üstesinden gelmekten sessiz yığınlar içinde boğulmayı tercih ettiği açıktır. Ayrıca çoğunluk tarafından tercih edilecek olan hayatın tehlikeye atılmaması/güven içinde yaşama arzusu, düz-çizgisel ve stabil olan bir sistem içinde mümkündür ki bu durum da statüko ya da sistemin devamını sağlamak ya da istemek ile ilgilidir. Bununla birlikte gerçekliğin eleştirel bir analizi, belirli bir eylem biçiminin imkânsız olduğunu ya da şu anda uygunsuz olduğunu ortaya çıkarabilir. Dolayısıyla düşünme yoluyla şu veya bu şekilde eylemin yanlışlığını anlayan insanlar, eylemde bulunmadıkları için suçlanamazlar.³⁴

Eleştirel pedagoji, insanların dünyayı değiştirip dönüştürecek ve yeniden kurabilecek aktif birer özne konumuna gelmelerinin ancak eğitimle mümkün olabileceğini ve bu sayede hem kendilerinin hem de öteki olanın özgürleşmesi yoluyla özgür bir dünyanın kurulabileceğini savunur. Oysa insanlar dünyayı değiştirme ve dönüştürmede zaten aktif birer öznelerdir ki bu durum Aydınlanma projesinin en önemli amaçlarından biridir. Aydınlanma'nın hakikatin özgürlüğe bilginin özgürleşime götüren yegâne yol olduğu gibi bir tezi var olmasına rağmen, Aydınlanma projesi eleştirel pedagojinin yorumuna göre eğitimin sorunsal bir hal almasına neden olan pek çok toplumsal, siyasal ve ekonomik gelişim ve değişimin sebebidir. Dolayısıyla Eleştirel pedagojinin altını çizmeye çalıştığı süreç ve kavramlar da aydınlanma projesinde olduğu gibi yine ezen-ezilen ilişkisini olumlar bir hal alabilirler. Nitekim Elizabeth Ellsworth'ün *Why Doesn't This Feel Empowering?: Working Through The Repressive Myths of Critical Pedagogy*³⁵ isimli çalışmasında belirttiği üzere eleştirel pedagoğlar geçerli bilgiyi üreten örtük güç ve dinamikleri yeteri kadar çözümleyememişlerdir. Dolayısıyla sınıfsal tahakküm ilişkileri geçmişte var olduğu gibi bugün ve bundan sonra da var olmaya devam edeceklerdir. Hatta Ellsworth eleştirel pedagojinin güçlenme, diyalog, öğrenci sesi ve eleştiri gibi

³²G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çeviren. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1986, 127.

³³P. Freire, *Ezilenlerin Pedagojisi*, 17.

³⁴D. Schugurensky, "The Legacy of Paulo Freire: A Critical Review of His Contributions," *Convergence*. Vol. 31 Issue 1/2, 1998, 6.

³⁵E. Ellsworth, "Why Doesn't This Feel Empowering?: Working Through The Repressive Myths of Critical Pedagogy," *Education Feminism: Classic and Contemporary Readings*, 59/3, 2013, 297-324.

temel pedagojik uygulamalarının egemenlik ilişkilerini devam ettiren baskıcı mitler olduğu kanaatindedir. Örneğin; öğrenci sesi, baskıcı eğitim ilişkilerinin yönlendiriciliği ve politik taahhüt arasında kalmış öğrencileri daha otonom ya da özerk kılmak için var olan bir müzakere olarak düşünülür. Ancak bir öğretmen öğrencilerini yönlendirmeksizin onları nasıl daha otonom ya da özerk bir hale getirebilir? Dolayısıyla bu yöntemi kullanan öğretmenlerin her zaman, mevcut durumla aynı fikirde olup olmadıklarına karar vermelerine izin vermek yerine, sınıfı statüko karşısı bir konuma doğru yönlendirebilme riski oluşturabileceği açıktır. Ayrıca Breunig'e göre³⁶ bir öğrencinin sesi bir bilme biçimine karşılık gelirken başka bir öğrencinin bilme biçimi ile çatıştığında ya da çeliştiğinde hangisinin duyulacağı ya da dikkate alınacağı nasıl belirlenmelidir?

Eleştirel pedagoglar postmodernist bir tavırla ezilenlere ya da bastırılmış kültüre yönelik söylemlerin anlaşılması ve çözümlenmesinde bağlama vurgu yaparlar. Buna göre hem sosyal deneyimler hem de sosyal yaşam ile ilgili hakikat, doğruluk ve gerçeklik ölçütleri artık keşfedilecek bir şey olmaktan çıkıp inşa edilen bir şeye dönüştüğü için bilgi ve deneyim bağlama göre şekillenir. Yine her şeyin ölçüsü olan insan, nesnel ve kesin doğrular yerine yoruma dayalı olanı geçirir. Dolayısıyla anlam ve yorum çokluğu da herkesin aynı anda haklı olduğu ancak toplumsal antagonizmlerle dolu karmaşık bir düzeni beraberinde getirecektir. Ayrıca öznel deneyimin ön plana çıkarılıp, değişim ve dönüşümün bireysel zihinlerdeki bilinçlenme ile gerçekleşeceğine dair vurgusu toplumsal bilincin anlam ve önemini baltalamaktadır.

Eleştirel pedagojinin toplumsal dönüşüme ve marjinalleştirilmenin ya da baskının ortadan kaldırılmasına olan ilgisi, kesinlikle engelli insanların bir şekilde ezildikleri ya da marjinalleştirildiği ve okulların toplumsal koşullarının dönüştürülmesi gerektiği fikriyle tutarlı görünüyor. Bununla birlikte, eleştirel pedagoji özgürleştirici uygulamalarla ilgilenirken ve sınıftaki özgürlüğe değer verirken, teorik çerçeveleri içinde çeşitli yeteneklere sahip insanları tam olarak hesaba katmadığı dikkat çeker. Özellikle engelli insanlar ve kendilerini engelli olarak tanımlamayan çeşitli yeteneklere sahip insanlar. Ne yazık ki, eleştirel pedagoji konularını tanımladığında, farklı yeteneklere sahip insanlar genellikle söylemde yer almazlar ve onların yokluğu, eleştirel pedagojinin pratik çıkarımları için sorunlara neden olur. Bu sorunlardan biri özgürleştirici pedagoji nispeten benzer yeteneklere sahip öğrenciler için kavramsallaştırılırken, engelli öğrencileri veya farklı yeteneklere sahip öğrencileri pedagojik tabloya dahil etmektir. Bir diğeri önemli ölçüde farklı yeteneklere sahip öğrencilerin tam ve

³⁶Breunig, Mary, "Turning Experiential Education and Critical Pedagogy Theory into Praxis," 119.

aktif katılımcılar olduğu bir sınıf topluluğunda pedagojik bir özgürlük görüşü oluşturmaktır. Tamamen fiziksel bakıma ihtiyaç duyan, salyası akabilen, uzuvları kontrolsüz bir şekilde sarsılabilen veya çocuk bezi takabilen önemli fiziksel farklılıklara sahip öğrencileri içeren bir pedagoji inşa etmek ise bu sorunların en önemlisi ve en güç olanıdır. Görünüşe göre bu insanlar, eleştirel pedagojik söyleme dahil edilemeyecek kadar farklıdırlar.³⁷ Ayrıca sadece bu öğrencileri içeren bir pedagojinin yanında fiziksel koşulları yeterli olan binaların da inşa edilmeleri ya da mevcut okulların fiziksel koşullarının düzenlenmesi gerekmektedir. Nitekim mevcut okullar dikkate alındığında hemen hemen hiçbir okulun fiziksel koşullarının bu kaynaştırma eğitimleri için yeterli olamayacağı açık ve net olarak ortadadır. Dolayısıyla yalnızca pedagojik söyleme dahil etmek yeterli değildir. Bunun yanında gerekli fiziksel alt yapı ve donanımın da eksiksiz bir biçimde hazır edilmesi gerekmektedir.

Sonuç olarak, belki de eleştirel pedagojinin yapması gereken en önemli şey, ütopyik ve idealist iddialar ve teoriler sunmak yerine praxis içinde belli riskler yaratmayan pratik bir metodoloji önermek ve gerçek hayata yönelmektir.³⁸

326

Sonuç

Eğitim tarihsel bir bakış açısı ile ele alındığında onun daha çok tarihsel bağlamların kendi kültürel kabul ve ideolojileri üzerinden şekillenen politik bir yapıya dönüştüğü açıktır. Eleştirel pedagoji de eğitimin bu misyonunu açıkça kabul etse de insanların dünyayı değiştirip dönüştürecek ve yeniden kurabilecek aktif birer özne konumuna gelmelerinin ancak eğitimle mümkün olabileceğine inanır. Eleştirel pedagoji eğitimin politik bir amaca hizmet ettiğini unutmadan diyalojik ve sevgiye dayalı bir yöntemi içeren eğitim sayesinde insanların, aktif özneler olarak hem kendilerinin hem de öteki olanın özgürleşmesini sağlayarak özgür bir dünya inşa edebileceğini savunur. Dolayısıyla eleştirel pedagojinin temel ilkeleri açısından eğitimin bir özgürleşme aracı olarak kullanılabileceği açıktır. Ancak insan ve onun yaşamı söz konusu olduğunda eleştirel pedagojinin iyi bir insan doğası inancıyla ortaya koymaya çalıştığı dünya düzeni ve bu düzenin yaratımı için öncelikle eğitimde reform yapmak önemli hatta zorunludur. Çünkü mevcut eğitim sistemlerinin daha iyi, hümanist, eşit, adil ve demokratik bir dünya yaratabilmesi mümkün gibi gözükmemektedir.

³⁷Susan Gabel, "Some Conceptual Problems With Critical Pedagogy," *Curriculum Inquiry*, Summer 2002, Vol. 32, No. 2, 191.

³⁸Özlem Fakazlı, "Critical Pedagogy As a Teaching Approach To Education," 2711.

Eğitim sayesinde insanda belirli bir bilinçlilik durumu yaratarak değişim ve dönüşüm temelinde eşitsizliğin, tahakkümün, adaletsizliğin, ezilmişliğin aşılacağı düşüncesi ile eleştirel pedagoji şüphesiz ki dünyayı daha iyi bir yer haline getirme anlamında önemli bir etkiye sahip olmuştur. Buna rağmen bunu gerçekleştirebilmek için ortaya konulan çözüm önerilerinin teoride bir karşılığı olsa da pratikte belirli riskler taşıdığı ve uygulanabilirliğinin büyük tartışmalara sebep olduğu söylenebilir. Genel ifadelerle ezen ve ezilen arasında dengeli bir ilişki yaratmak amacı ile yola çıkan, ezilen için durumu özetleyen ve motivasyon unsurlarını sıralayan eleştirel pedagoji mevcut durumu düzeltmek için ezene nasıl motive etmesi gerektiğini tam olarak izah edememiştir. Bu anlamıyla soyut, gerçek yaşamdan uzak ve ütöpik olduğu gerekçesiyle eleştirilere maruz kalmıştır. Ayrıca bireylerin eleştirel düşünebilmeleri için gerekli olan farkındalığı sağlayacak, baskıcı koşullara karşı durabilmelerini ve toplumsal değişimi başlatabilmek için harekete geçmelerini mümkün kılacak gücü yaratacak özgürleştirici bir pedagojiye ihtiyaç olduğu noktasında eleştirel pedagoji özel ve önemli bir tespitte bulunmuştur. Ancak insanda yeni bir bilinçlilik durumu yaratma çabası ya da eğitimin yeniden içeriklendirilmesi düşüncesinin nasıl şekillendirileceği belirsizdir. Yani yeni bir eğitim teorisi, yeni hedefler ve yeni müfredatın özellikle göreliliğin mutlaklaştığı ve çoklu hakikat anlayışlarının hâkim olduğu bir dönemde neye ve kime göre belirleneceği net değildir. Eleştirel pedagoji eğitimin politik bir amaca hizmet ettiğini unutmadan diyalogik ve sevgiye dayalı bir yöntem ile eğitimin özgürleşmenin bir aracı haline gelebileceğine inansa da güç ve otoriteye dayalı kapitalist dünya düzeninde ezilmiş, itilip kakılmış, ötekileştirilmişlerin dışında bunu kimin isteyeceği (üstelik demokrasilerde hala çoğunluğun fikri esas ve önemli iken) sorusu hala cevaplanması gereken özel ve önemli bir sorudur. Toplumsal yapı içinde herkes için geçerli bir ortak payda yaratabilmek mümkün müdür?

Aslında bir başka önemli sorun da özgürleştirici bir pedagoji yaratmaktan ziyade özgür bir pedagoji yaratma arzusunun ve çabasının eleştirel pedagojinin gündeminde olmama sorunudur. Eleştirel pedagoji daha yolun başında zaten eğitimin politik bir amaca hizmet ettiğinin ve okulların Althusser'in deyimi ile devletin ideolojik bir aygıtı olduğunu kabul eder. Dolayısıyla asıl, önemli ve öncelikli olan eğitimi bu prangalarından kurtarmaya çabalamaktır. Bu nasıl mümkün olacaktır? Günümüzde daha çok öğrenci merkezli anlayışlar eğitim sisteminin temelinde olsa da bırakın liseleri üniversitelerde bile öğrencilerin özgürce fikirlerini belirtmeleri mümkün müdür? Eleştirel söylemde sıkça zikredilen bilinçlenme durumu böylesi koşullar altında imkân dahilinde olabilir mi? Tarihsel süreç içinde şüphesiz belirli bir evrim ile zaman zaman yeniden yapılsa da hep belli bir amaca hizmet ederek

var olan eğitim olgusu ne ve nasıl olacakta kendi zincirlerini kırıp insanları içinde buldukları durumu fark etme ya da iyileştirme, değiştirme veya yeniden yapılandırmaya katılacak kadar cesaretlendirecektir? Yıllarca öğrendiği ve en iyi uygulamalarını gerçekleştirdiği *öğrenilmiş çaresizlik* ile yaşamını sürdüren, kötude olsa yaşadığı konforu riske atmak istemeyen, değişimin gerekliliğini fark etse de yerinden kalkmaya erinen insana nasıl bir güç etki edecek te tüm korkularına rağmen harekete geçebilecek cesareti gösterebilecektir? sorularının yanıtı da açık ve net değildir.

Sonuç olarak 20. Yüzyıl düşün alanında önemli bir etki yaratmış özgürlük, eşitlik, adalet vurgusu ile büyük yankı uyandırmış eleştirel pedagojinin bazı eksikleri olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Eleştiri noktasında arzu edilen, yıkıcı bir tavırla eleştirel pedagojiye ölümcül bir darbe indirmek değil eksiklerin fark edilmesini sağlamak ve bu sayede daha insani ve daha yaşanabilir bir dünya yaratmak arzusunu paylaşarak insanileşmeye hizmet etme çabasıdır.

KAYNAKÇA

- Albayrak, Mehmet Barış. "Kaynaştırma Eğitimi ve Eleştirel Pedagojinin Eleştirisi." *Alternatif Eğitim Dergisi*, (2019). 10: 133-38.
- Althusser, Louis. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. İstanbul: İthaki. 2014.
- Aydın, Hasan. "Eleştirel Aklın Işığında Postmodernizm, Temel Dayanakları ve Eğitim Felsefesi." *Eğitimde Politika Analizleri ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*. (2006). 1(1): 27-48.
- Bottomore, Tom. *Frankfurt Okulu ve Eleştirisi*. çev. Ümit. İstanbul: Say Yayınları. 2013
- Breunig, Mary. "Turning Experiential Education and Critical Pedagogy Theory into Praxis." *Journal of Experiential Education*. (2005). 28(2): 106-22. doi: 10.1177/105382590502800205.
- Burbules, N. and Berk, R. "Critical Thinking and Critical Pedagogy: Relations, Differences, and Limits." *Critical Theories in Education, New York, Routledge*. (1999). 45-65.
- Çelikkaya, Hasan. "Eğitimin Anlamları ve Farklı Açılardan Görünüşü." *M. Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*. (1991) 3: 73-85.
- Cevizci, Ahmet. *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları. 2011.
- Doyle, Tsarina. *Nietzsche on Epistemology and Metaphysics: The World in View*. Edinburgh University Press. 2019.
- Ellsworth, Elizabeth. "Why Doesn't This Feel Empowering?: Working Through The Repressive Myths of Critical Pedagogy." *Education Feminism: Classic and Contemporary Readings*. (2013). 59(3): 187-214. doi: 10.17763/haer.59.3.058342114k266250.
- Fakazlı, Özlem. "Critical Pedagogy As a Teaching Approach To Education: An Overview." *International Journal of Social Humanities Sciences Research (JSHSR)*. (2021). 8(76): 2704-13. doi: 10.26450/jshsr.2734.
- Freire, Paulo. *Ezilenlerin Pedagojisi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 1991.
- Freire, Paulo. *Pedagogy Of The Heart*. New York: The Continuum Publishing Company. 2000.
- Freire, Paulo, and Donaldo Macedo. *Okuryazarlık Sözcükleri ve Dünyayı Okuma*. Ankara: İmge Kitabevi. 1998.
- Gabel, Susan. "Some Conceptual Problems With Critical Pedagogy." *Curriculum*

ELEŞTİREL PEDAGOJİYE YÖNELİK ELEŞTİREL BİR OKUMA: EĞİTİM BİR ÖZGÜRLEŞME
ARACI OLABİLİR Mİ?
A CRITICAL READING OF CRITICAL PEDAGOGY: CAN EDUCATION BE A MEANS FOR
EMANCIPATION?
Bahtinur MÖNGÜ

Inquiry. (2002). 32(2): 177–201. doi: 10.1111/1467-873X.00222.

Giroux, A. Henry. “Okuma-Yazma ve Siyasal Güçlenme Eğitbilimi.” P. 238 in
Okuryazarlık Sözcükleri ve Dünyayı Okuma. Ankara: İmge Kitabevi. 1998.

Hegel, G. W. F. *Tinin Görüngübilimi*. Çev. Aziz. İstanbul: İdea Yayınları. 1986.

Illich, Ivan. *Okulsuz Toplum*. Celal Öner. İstanbul: Odayayınları. 2006.

Kanpol, Barry. *Critical Pedagogy: An Introduction*, Bergin & Garvey, 1994.

Kesik, Fatma. “Eğitim Yönetiminde Çoğul Bir Ses: Eleştirel Kuram.” *Kalem
Uluslararası Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi*. (2014). 4(2): 93–133. doi:
10.23863/kalem.2017.40.

Kincheloe, Joe L. *Knowledge and Critical Pedagogy: An Introduction*. Springer.
2008.

McArthur, Jan. “Achieving Social Justice within and through Higher Education:
The Challenge for Critical Pedagogy.” *Teaching in Higher Education*
(2010). 15(5): 493–504. doi: 10.1080/13562517.2010.491906.

Sarıtaş, Dönüş. *Modern Dünyanın Bunahmı Karşısında Radikal Bir Elestiri ve
Alternatif Çözümler: Ivan Llich*. İstanbul: Cinius Yayınları. 2018.

Schugurensky, Daniel. “The Legacy of Paulo Freire: A Critical Review of His
Contributions.” *Convergence*. (1998). 31(1/2): 1-13.

Yıldırım, Adem. *Paulo Freire ve Ivan Illich ' in Eğitim Anlayışı Üzerine*. Ankara: Anı
Yayıncılık. 2011.

AUGUSTİNUS'UN PERSPEKTİFİNDEN KENDİNİ VE TANRI'YI BİLME MESELESİ

M. Taha TUNÇ*

ÖZ

Aziz Augustinus'un Confessiones'deki (İtirafkar) Hıristiyanlık serüveninin, kendini ve Tanrı'yı bilmeye dair içerimleri bulunur. Bu bakımdan Augustinus, çağdaş sosyal bilim ve felsefe pratiğinde sıklıkla kullanılan kendilik kavramının gelişiminde önemli bir yer edinir. Antik Yunan felsefe mirasını Hıristiyanlığın Tanrı anlayışıyla beslemekle kalmaz, aynı zamanda antik Yunan'ın aksine hem insani hem ilahi düzen için temele aklı değil istenci koyar. Bu yüzden Augustinus'ta kendini bilme önce istencin dolayımından geçmelidir. Yani ruhun kuvvetlerinden olan kavrayış (intelligentia), diğer bir kuvvete, yani istence (voluntas) bağlıdır. Ruhun üçüncü kuvveti olan hafıza (memoria) ise insanın hem kendini hem Tanrı'yı aramaya yöneldiği yer olacaktır. Peki bu durumda kendini ve Tanrı'yı bilmek nasıl mümkün olabilir? Burada kendilik ile Tanrı birbiriyle nasıl ilişkilendirir?

Anahtar Sözcükler: bilme, kendilik, başkalık, Tanrı, istenç

THE PROBLEM OF KNOWING THE SELF AND GOD FROM AUGUSTINE'S PERSPECTIVE

ABSTRACT

Saint Augustine's adventure into Christianity in his Confessiones (Confessions) has certain philosophical implications concerning the problem of knowing the self and God. In this sense, Augustine has a significant position in the development of the concept of the self which is frequently used in the contemporary practices of social science and philosophy. He does not just maintain ancient Greek philosophical heritage with a Christian conception of God, but also, unlike Greeks, does not put reason on the basis for both the human order and the divine order but will. Thus, the problem of knowing the self, first, should engage with the problem of willing. That is to say that intelligentia (understanding), one of the forces of the soul, is attached to another force, i.e., voluntas (will). The third and last force of the soul, memoria (memory) is the place where one would head for searching both oneself and God. Then how can it be possible to know oneself and God? How do the self and God relate to each other?

Keywords: knowledge, the self, alterity, God, will

* Arş. Gör., Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, Ankara/Türkiye, E-posta: tahatuncm@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1803-0107

Makalenin geliş tarihi: 13.01.2023
Makalenin kabul tarihi: 28.03.2023

Submission Date: 13 January 2023
Approval Date: 28 March 2023

1. Giriş¹

Hippolu Augustinus'un, veya diğer adıyla Aziz Augustinus'un (MS 354-430) *Confessiones*'i (*İtirafnar*) kendini ve Tanrı'yı bilme sorununa çözüm aramak için okunabilir. Kimi yorumcular tarafından Augustinus'a atfedilen "kendilik"² kavramı çağdaş sosyal bilim ve felsefe pratiğinde önemli bir yer edinir. Augustinus çağdaş filozofların sürekli olarak yeniden yorumladığı, hatta temellük ettiği Hıristiyan filozoflardan birisidir. Tıpkı hafıza ve zaman kavramları gibi kendilik ve Tanrı kavrayışı da bu okumaların birer parçasını teşkil eder. Augustinus antik Yunan felsefe mirasını Hıristiyanlığın Tanrı anlayışıyla beslemekle kalmaz, aynı zamanda antik Yunan filozoflarının aksine hem insani hem ilahi düzen için temele sadece akli değil istenci³ de koyar; akıl ise istenci takip ederek tamamlayıcı bir işlev görür.⁴ Bu yüzden Augustinus'ta kendini bilme sorunu, Delphoi ilkesi olarak bildiğimiz *gnothi seauton*'a ("kendini tanı/bil") dolaysızca bağlanan sadece epistemolojik bir süreç değildir; tanıma ve bilme önce istencin dolayımından geçmelidir. Yani Augustinus'a göre ruhun kuvvetlerinden olan kavrayış (*intelligentia*), diğer bir kuvvete, istence (*voluntas*) bağlıdır. Ruhun üçüncü kuvveti olan hafıza (*memoria*) ise insanın hem kendini hem Tanrı'yı aramaya yöneldiği yeti olacaktır.⁵ Bu metnin sonunda görüleceği gibi, zihin, bilme ve sevmeye (*mens, notitia et amor*) arasındaki ilişki, yani zihnin kendini bilmesi için öncelikle sevmesi gerekliliği bu sistemde önemli bir yer edinir. Burada kendilik ile Tanrı, kendinin bilinmesi ile Tanrı'nın bilinmesi birbiriyle nasıl ilişkilendirir? Augustinus kendilik kavramına paganlıktan Hıristiyanlığa geçiş serüvenindeki içsel yolculuk anlatısıyla önemli bir katkıda bulunurken, aynı zamanda kendini ve Tanrı'yı bilme sorununu istenç ve hafıza bakımından gündeme getirmiş olur. Augustinus'un kendi dönüşümünde etkili olan "kendilik" kavramı çağdaş felsefenin merkezi tartışmalarında kendisini gösterir.

¹ Makalenin yazılmasına vesile olan hocam Selami Varlık'a çok teşekkür ederim. Ayrıca eleştirel katkılarından ötürü dergi hakemlerine de müteşekkirim.

² Metin boyunca İng. *the self*, Fr. *le soi*, Alm. *das Selbst*'i "kendilik" olarak (dönüşlülük zamiri olunca "kendi" olarak) tercüme etsem de aynı kavram "benlik" olarak da çevriliyor. Ayrıca İng. *entity*'ye "antite" ve *ipseity*'ye yine "kendilik" denebilir. Şahıs zamiri de olan İng. *I*, Fr. *je*, Alm. *Ich* ve Lat. *ego* "ben" şeklinde, *selfhood* ise "şahsiyet" olarak Türkçeye çevrilebilir.

³ Lat. *voluntas*, Fr. *volonté*, İng. *will* sözcüğü "irade, isteme, istenç", hatta "istek" olarak çevrilebilir. Biz burada tutarlılık olması açısından "istenç"i tercih ettik, ama uygun olduğu zaman "isteme" olarak da kullandık.

⁴ Augustinus'ta aklın insan yetileri arasındaki yerine bir örnek için bkz. *İstencin Özgür Tercih Üzerine*, çeviren. Metin Topuz, İstanbul: Say, 2015, II.6., 62-63.

⁵ Frances A. Yates, *Hafıza Sanatı*, çeviren. Ayşe Deniz Temiz, İstanbul: Metis, 2020, 61.

Çağdaş filozoflardan Martin Heidegger'e göre, ilk olarak, her *Dasein* bir kendilik olarak anlaşılabilir; bu açıdan genç Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı kendiliği keşfetme süreci olarak okunabilir.⁶ Bu bakımdan Heidegger kendilik (*Selbst*) ile "ben" (*Ich*) arasında bir ayırım yapar: Kendiliğin "otantik olan" yani sahici kendilik (*eigenliche Selbst*) ve "otantik olmayan" yani sıradan kendilik (*Man-Selbst*) olmak üzere iki varoluş kipi bulunur.⁷ Ayrıca, ikinci olarak, *Varlık ve Zaman* haricinde Heidegger, özdeşlik ilkesindeki "kendilik" sorununu şöyle ortaya koyar: "'A, A'dır.' Ne duyuyoruz? Bu ilke, '-dır'ı kullanarak bize her varlığın varolmaklığını, yani varlığın bizzat kendisiyle aynı olduğunu anlatır. Özdeşlik ilkesi varlıkların Varolmaklığından bahseder."⁸ Heidegger özdeşlik ilkesinin varlık ile onun Varolmaklığını birleştiren ilke olduğunun altını çizmekle beraber varlık ile varlığın Varolmaklığını ayırmış olur. Benzer şekilde kendinin ayırımına varılması da "ben" yani edimlerin öznesi ile "kendilik" yani edimlerin öznesi olan benin bilinci arasındaki mesafeyi açar. Bazı köklerini Augustinus'un Hıristiyanlık deneyiminde bulacağımız kendinin ve Tanrı'nın bilinmesi meselesi de kendilik sorununa bağlı olarak gelişen bir felsefi sorun olarak karşımıza çıkar.

Felsefe tarihinde bu sorun farklı şekillerde gündeme gelmiş, çağdaş felsefenin farklı isimleri de aynı sorunla meşgul olmuştur. Kendini ve Tanrı'yı bilme meselesinin ilk kısmını oluşturan kendini bilme, Fransız filozof Gaston Bachelard'ın ben ile kendilik arasındaki yarılmayı anlatan şu ifadesinde karşılık bulur: "Düşündüğümü söylüyorum, o halde söylediğim şeyi düşünmüyorum - olduğumu söylediğim şey değilim- tam olarak ne düşüncemi ne de söyleyimi icra ediyorum."⁹ Benzer şekilde Bachelard "kendi kendimin sahtesiyim" derken bir "başkası" haline gelen ben" söz konusudur.¹⁰ Kendilik ile ben arasına konan mesafe, başkanın ve başkılığın düşünülmesinin önünü açar çünkü, tıpkı Heidegger'in yukarıda işaret etmiş olduğu gibi, özdeşliğin öncesinde bulunan bir ayırım söz konusudur. Bunun çeşitli yankılarını psikanaliz ve sosyoloji

⁶ Bkz. Jesus Adrian Escudero, "Heidegger on Selfhood", *American International Journal of Contemporary Research* 4, no 2 (2014): 6; Abraham Mansbach, "Heidegger on the Self, Authenticity and Inauthenticity", *Iyyun, The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 40 (1991): 65.

⁷ Escudero, "Heidegger on Selfhood", 7 ve 10.

⁸ Martin Heidegger, *Identity and Difference*, çeviren. Joan Stambaugh, New York: Harper & Row, 1969, 26. Burada "özdeşlik" olarak karşılamayı uygun bulduğumuz İng. *identity*, Fr. *identité* kavramı yeri geldiğinde "kimlik" olarak çevrilebilir. Zira İngilizce ve Fransızca da olmayan ayırım Türkçede bulunur: 1. terimin mantıksal-matematiksel kullanımı ("özdeşlik"), 2. terimin siyasal, toplumsal ve gündelik kullanımı ("kimlik").

⁹ Gaston Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, çeviren. Emine Sarıkartal, İstanbul: İthaki, 2009, 106.

¹⁰ Bachelard, *Uygulamalı Akılcılık*, 106, vurgu benim.

literatüründe görmek mümkün.¹¹ Felsefi açıdan ise Augustinus'un Hıristiyanlığa geçişinde günahını Tanrı'ya ve başkalarına olduğu kadar kendine de itiraf eden öznesi, müteakip sayfalarda tartışacağımız bir tür "içerideki başkası"nı yani kendiliği ortaya koymaktadır. Sorunun kendilikle ilgili kısmı bu şekilde formüle edilebilir.

Peki itiraf pratiği insanın kendine yolculuğu olarak ele alınırsa, insan kendine aşkın bir varlık olarak Tanrı'yı nasıl keşfeder? Kadiri mutlak olan Tanrı, ontolojik açıdan her şeyin yaratıcısı olduğundan, yarattığı şeyin bünyesinde yani bir "içeri"de mantıksal olarak bulunmaması gerekir. Bu durumda Augustinus'un dışarıya değil içsellikle doğru evrilen kendini bilme süreci nasıl olup da Tanrı'yı bilmeye dönüşebilir? Varsayılan bu sıra seyredilseydi önce kendinin, ardından da Tanrı'nın bilinmesi gerekirdi ki ardından da Tanrı'nın var olduğuna inanılsın. Fakat Augustinus bu soruna farklı bir çözüm bularak ilerleyecektir zira Tanrı'yı dışarıda aramanın doğru olmadığına inanır. Augustinus'un bu çözümüne gidebilmek için öncelikle bilme sorununun içsellikle nasıl ilişkilendiğine bakmak gerekir.

2. İçsellik ve Bilme Sorunu

2.1. Bilmenin İçselliği

17. yüzyılda René Descartes'ın öncüsü olacağı modern epistemolojinin arka planında duyu bilgisinden şüphe edilmesi kadar Augustinus'un başlangıca koyduğu birinci şahıs bakış açısı yer alır.¹² Dolayısıyla Descartes kendi epistemolojisini ontolojik Tanrı kanıtlamasıyla temellendirirken Batı

¹¹ Kavramın çağdaş psikanaliz ve sosyolojideki ana hatlarını vermeden geçmeyelim. Psikanalist Heinz Kohut, narsist kişilik bozukluğunun ele alınmasında psikanalizin güdü kuramının yetersizliğini göstererek bir "kendilik psikolojisi"nin gerekliliğinin altını çizer (*The Restoration of the Self*, Şikago: University of Chicago, 2011, 69). Kohut'un eleştirdiği Freudçu psikanaliz, güdüler karşısında etkisiz bir fail konumunda olan "ben" (*ego*) ile kendilik arasında ayırım yapmadığı için kendiliğe pay bırakmaz (Karen Horney, *Self-Analysis*, New York: W. W. Norton Company, 1994, 23.). Sosyolojide ise George Herbert Mead, bireyin toplumsal deneyimini psikolojik açıdan ele alan davranışçı görüşlere karşın, kendilik kavramını devreye sokarak onu fizyolojik organizmadan ayırır (*Zihin, Benlik, Toplum*, çeviren. Yeşim Erdem, Ankara: Heretik, 2017, 45, 165, 167.). Benzer şekilde Erving Goffman kendilik/benlik kavramıyla etkileşim sosyolojisine katkı yapar. Goffman için benliğin başkalarına gösterilme biçimi, yani "benliğin sunumu" gündelik etkileşimlerde önemli bir rol oynar: Benlik, "verilen izlenim" (kabaca, sözlü iletişim) ile "yayılan izlenim" (bilgi veren çeşitli eylemler) aracılığıyla, ilki için "aldatma", ikincisi için ise "rol yapma" biçimlerini barındırır (*Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çeviren. Barış Cezar, İstanbul: Metis, 2014, 16, vurgu yazara ait).

¹² Bunun en güzel örneklerinden birini Augustinus şurada verir: *İstencin Özgür Tercihi Üzerine*.

felsefesinin önemli sorularından birine de canlılık kazandırır. Charles Taylor Descartes ile Augustinus'ta bulabileceğimiz bu birinci şahıs bakış açısını "radikal dönüşlülüğün içe dönüklüğü" olarak adlandırırken bilme sürecinin içselliklerinden söz etmiş olur.¹³ Descartes dış dünyanın verilerinden şüphe ederek bu içsellığe yönelirken,¹⁴ Augustinus'a göre ise kendi içine dönerek dönüşme imkânını sağlayan şey sadece Tanrı'nın değil kendisi gibi "ölüme yazgılı olanların da huzurunda" itirafta bulunmasıdır.¹⁵ Peki kendi içe dönerek, insan kendi kendisinde bir araştırma yürüterek nasıl bir değişim imkânı bulabilir? Augustinus uzun paganlık yıllarının ardından kadiri mutlak Tanrı'yı ararken kendi içine dönmüştür; bu yüzden Augustinus'un içe dönüklüğe yönelik attığı adım aslında Tanrı'ya doğru bir adım sayılabilir. Bu açıdan sonsuz olanın sonlunun bünyesinde yer alamayacağı varsayımına karşın, Augustinus'a göre insan hakikate yani Tanrı'ya iç yolculukla ulaşabilir.¹⁶ Dolayısıyla kendini bilmenin, kendine yönelik bir bilme yolculuğuna çıkmanın da Tanrı'yı bilmeyi mümkün kılması beklenir. Augustinus'un içe dönüklük düşüncesinin epistemolojik açıdan önemi, onun kuramının dışarıdaki nesnel dünyasıyla ilgilenmeyip bizzat bilme sürecine odaklanmasından ileri gelir; öyle ki hakikat veya doğruluk dış dünyanın araştırılmasında değil insanın içsel yolculuk deneyimindedir.¹⁷ Augustinus'un bilgi kuramı bu açıdan bize Platon'unkini anımsatır.

Platon'un bilgi kuramında önemli bir yer edinen hatırlama/anımsama (*anamnesis*) Augustinus'un hafıza soruşturmasıyla birlikte düşünülmelidir. Bu yüzden Augustinus'a göre Tanrı'nın aranışı ancak içsel bir yolculukla mümkündür. Her ne kadar Platon ile Augustinus insani düzen ile ilahi düzenin kuruluşunun ilkesi olarak farklı ilkeleri vazetse de (bunun Platon için akıl,¹⁸ Augustinus için öncelikle istenç olduğu söylenebilir) bilgi kuramı açısından birbirlerine yaklaşmış olurlar. Platon da Augustinus da bilmenin ancak hatırlamak olduğunu ileri sürer. Fakat Augustinus'un özellikle *İtiraflar*'daki hafıza kuramı farklı olarak arayışını içsel yolculuğa, *İstencin Özgür Tercih Üzerine*'nin belli kısımlarında ise dış dünyaya yöneltir.¹⁹ Bu açıdan metinler birbirini tamamlar. Augustinus *İtiraflar*'da nesnelere imgelerin, bizzat sanatların, duyguların, "tanımlanması zor kavramlar"ın, "kayıtlı izlenimler"in

¹³ Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Massachusetts: Harvard University, 1989, 131.

¹⁴ Bkz. René Descartes, *Meditasyonlar*, çeviren. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu, 2014, 17-23.

¹⁵ Augustinus, *İtiraflar*, çeviren. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı, 2010, X.4., 295-96.

¹⁶ Taylor, *Sources of the Self*, 132, 143.

¹⁷ Taylor, *Sources of the Self*, 131-32.

¹⁸ Platon, *Timaios. Doğa Üzerine*, çeviren. Özgüç Orhan, Ankara: Fol, 2022, 51d-e, 147.

¹⁹ Bkz. Augustinus, *İstencin Özgür Tercih Üzerine*, II. Kitap.

hafızada bulunduğunu söyler.²⁰ Dolayısıyla ileride detaylarına gideceğimiz hafıza sorununun Augustinus'un *İtiraflar*'daki arayışı açısından içsellikle ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

Neticede Augustinus için Tanrı'yı kendimizde aramak, aslında onu bir tür *hatırlamaya çalışmaktır*: Onu aradığımız göre, bir zamanlar biliyorduk ama şu an unutmuş durumdayız. Augustinus Tanrı'sına şöyle seslenir: "Seni hafızamın dışında bulursam seni hatırlamıyor olurum. Seni hatırlamıyorsam peki seni nasıl bulurum?"²¹ Kendini aramak Tanrı'yı aramaktır, zira öyle ki Augustinus şunu söyler: "Hiç kimse insanı, insanın özelliklerini bilemez, kendi içindeki ruhu dışında."²² Eğer bilmek söz konusuysa bu ancak öncelikle içsellik, içe doğru yürütülen bir araştırmanın bilinmesi olacaktır. Bu içerideki ruhun bilgisi ancak kendi içsel deneyimimizi nesnemiz kılmakla mümkündür. Peki neticesinde Tanrı'ya varılacak olan içsellik anlatısında, arayan ile aranan, bir anlamda da ben ile kendilik nasıl ilişkilendirir?

336

2.2. İçerideki Başkası

Hafıza veya hatırlama meselesi Augustinus'un Platoncu yönlerine vurgu yapmamızı mümkün kılarsa da Augustinus'un çağdaş felsefi yorumları bu Platonculuğun ötesini teklif edecektir.²³ Bu bakımdan öncelikle Augustinus'un hafızadaki arayışı kendisiyle belli türde bir ilişki kurmasını gerektirir: "İşte, ya Rab, burada zorlanıyorum ve kendi varlığımı da kavramakta zorlanıyorum. Kendi kendime zorluklarla dolu, ter dökülüp emek harcanan bir toprak haline geldim. (...) Araştırma konum hatırlayan bir varlık olarak ben, zihin sahibi bir varlık olarak ben, kendimim."²⁴ Tanrı'yı bulmak, kendi üzerinde çalışmayı gerektirir. Sırf bu satırlardan dolayı bile Augustinus'u kendilik sorununun

²⁰ Augustinus, *İtiraflar*, X.17, 315-316.

²¹ Augustinus, *İtiraflar*, X.17., 316.

²² Augustinus, *İtiraflar*, X.5., 297.

²³ Augustinus, *Tanrı Devleti*'nin muhtelif yerlerinde Platon ve Platoncularla bir diyalog arayışına girer: "Platon, bilge adamı bu Tanrı'yı taklit eden, bilen ve seven; O'nun kutluluğu içinde O'nun dostluğunu kazanarak kutsanan biri olarak tarif ediyorsa, niçin öteki felsefecilerle tartışalım ki? Platonculardan başka hiçbir kimsenin bize daha yakın durmadığı ortada" (*Tanrı Devleti. Seçmeler*. Çeviren Öncel Sencerman. Ankara: BilgeSu, 2021, VIII., 67; ayrıca devamında IX. ve X. kitaplar).

²⁴ Augustinus, *İtiraflar*, X.16., 314. Douwe Draaisma da aynı alıntıdan hareket ederek bu kendini "bilmeme" sorununun hâlâ çözülmemiş olmasının altını çizer (*Bellek Metaforları. Zihinle İlgili Fikirlerin Tarihi*, çeviren. Gürol Koca, İstanbul: Metis, 2018, 54). Aynı alıntıyı Ricoeur de aktarıırken özellikle son cümledeki "ego sum, qui menimi, ego animus" ifadesinin altını çizer. Zira Ricoeur'e göre bu içsel arayış olmadan bir hafıza fenomenolojisi de mümkün olmaz (*Hafıza, Tarih, Unutuş*, çeviren. M. Emin Özcan, İstanbul: Metis, 2020, 116).

mucidi veya kâşifi olarak adlandırmak mümkün olabilir. Augustinus'un içsellik araştırmasında bir cevaptan önce insanın kendi kendine sorun teşkil etmesi bu araştırmada kendiliğin başkalıkla olan ilişkisini sorgulamamızın da önünü açar. Augustinus artık kendisine aldığı mesafeyle konuşurken önemli bir bölünme yaşar. Artık iki Augustinus var karşımızda: İlki araştırma nesnesi olarak incelenendir, ikincisi ise bizzat bu araştırmayı yürüten kişidir. Çağdaş felsefede Augustinus'un kendilik sorunu etrafında okunmasının önemli adımlarından birini oluşturur bu.

Augustinus'tan sıklıkla faydalanan Paul Ricoeur'ün *Soi-même comme un autre* (*Başkası Olarak Kendisi*) kitabı kendilik kavramının çeşitlendirilmesine önemli bir katkıda bulunur. Metinde "*soi-même*" (kendisi) kavramının özel bir kullanımı vardır. Fransızcada *soi* ile hem "aynı" hem de "kendi" anlamına gelen *même*, burada *soi-même* olarak bir araya getirildiğinde, aynılıktan ziyade kendiliği ifade eder.²⁵ Ricoeur bu ayrımı Latincedeki *ipse* ile *idem* ayrımından faydalanarak anlatır: "Bundan sonra aynılığı *idem*-özdeşlik olarak sayacağım; *ipse*-özdeşliğe atıf yaparak ise karşısına kendiliği (*ipséité*) çıkaracağım."²⁶ Ricoeur, *idem*'le değişmez olanı ifade ederken, *ipse*'yle dönüşüm geçirebilen sorumluluk öznesini anlatır.²⁷ Kendinin (*soi-même*) kendiliğinde (*ipséité*) başkasının (*autre*) başkalığını (*altérité*) bulacaktır: "başkası sıfatıyla/olarak ... kendisi" tam da bu anlama gelmektedir.²⁸ Şüphesiz yine burada da kendiyi başka, kendilikle başkalık arasındaki gerilim, ben ile kendilik arasında yapılan ayırmadan beslenir. Bu yüzden Ricoeur'e göre "başkalık insanın kimliğinde mevcut(tur)".²⁹ Ricoeur bu açıdan Augustinus'un perspektifini takip eder. İnsan kendi kendisiyle bir başkası olarak, bir başkasıymış gibi karşılaşır. Kendiliği keşfederken içerideki başkası olarak karşılaşılan kendinin mevcudiyeti, Tanrı'yı bilme yolunda vazgeçilmez bir adım olarak kendisini gösterir.

Bu içsel yolculuğun vazgeçilmez parçası olan itiraf, bize sadece Augustinus'un Tanrı düşüncesini vermez, aynı zamanda kendiliğin yerini de verir. Zira itiraf, "ben"in yaptığının itirafıdır, bu yüzden zamansal olarak eylemden sonra gelir ve burada beni inceleyen, içerideki bir başkası vardır. Eylemde bulunan ben ile anıları hatırdada tutup anlatan aynı mıdır? Paul Ricoeur, Augustinus'un hafıza düşüncesini ele alırken "kendini anımsayan içsel insan"dan söz eder.³⁰ Fakat Ricoeur'ün de altını çizeceği gibi, burada henüz bir kendilik yoktur, ancak "kendini anımsayan içsel insan" söz konusudur. Augustinus'a göre

²⁵ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990, 11-13.

²⁶ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 13.

²⁷ Selami Varlık, *Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül*, İstanbul: Alfa, 2021, 187.

²⁸ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 14.

²⁹ Varlık, *Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül*, 188.

³⁰ Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*, 116.

içsel yolculuk hafıza yolculuğudur. Peki Augustinus'un bahsettiği haliyle, kendimizle uğraştıkça, kendimizi ve hafızamızı toprak gibi işledikçe Tanrı'ya ulaşabilir miyiz? Tanrı'yı unuttuysak onu bir zamanlar biliyor olmalıyız. Peki Tanrı'nın bu anısını nasıl yorumlamak gerekir? Augustinus bu gerilimi şu cümlelerinde sergiler: "Peki hafızamı aşarken seni nerede bulacağım ey hakiki İyi, ey Güvencenin Tatlı Pınarı, seni nerede bulacağım? Seni hafızamın dışında bulursam seni hatırlamıyor olurum. Seni hatırlamıyorsam peki seni nasıl bulurum?"³¹ Kendiliğin Tanrı'yla kurduğu ilişki sürekli bir ikirciklik taşıyor: İnsan, inanma (ontolojik veçhe) ile bilme (epistemolojik veçhe) arasında salınıp durur. Augustinus'un istenç felsefesi bu sorunun katmerleşmesine katkıda bulunur, zira insan kendini de Tanrı'yı da *bilmeden* önce, en başta bilmek *ister*. Bu yüzden de kendilik ile Tanrı'nın ilişkisi bilme kadar isteme ve inanma boyutuna da açılır.

338

3. Bilme İstenci

3.1. Hafıza ve İstenç: "İçsel Kendiliğin İcadı"

Augustinus'tan hareketle öznenin kendi duyumsama ve düşünmesinin farkında oluşu içsel deneyimin önemli bir parçasını oluşturur, zira herkeste olan duyumsama ve düşünme yetilerinin ben'den öte bir şeye dayanması ve onu önvarsayması gerekir.³² Yani içe doğru gidildikçe bu dışsal dayanağa, yani Tanrı'ya ulaşılabilir mi? Tanrı'yı içerinin bir boyutu olarak hafızanın derinliklerinde ararız fakat orada ne imgesi vardır ne de kendisi.³³ Durum daha ziyade Taylor'ın Augustinus için formüle ettiği gibidir: "Tanrı, kendi mevcudiyetinin (*self-presence*) içselliğinde mevcuttur."³⁴ Bu demektir ki Tanrı ancak insanın veya başka bir şeyin bünyesinde değil, sadece kendi içselliğinde bulunabilir. Bu yüzden de Augustinus "hafıza denen bu yetiyi aşmak" gerektiğinden söz eder.³⁵ Augustinus kendi içsel yolculuğunda paganlıktan Hıristiyanlığa geçerken Tanrı'dan önce kendinin bilgisini hem haizdir hem de değildir, zira eğer haiz olsaydı zaten kendinden emin olur, din değiştirmezdi. Bu içsel yolculuğun kaydının tutulduğu hafıza, bu açıdan yeniden önem kazanır ve sandığımızdan daha sorunludur. Dolayısıyla bir bakıma Platon'un *Menon*'undaki ikirciklik burada da sürmektedir: Nasıl oluyor da hem hatırlıyor/biliyor hem de hatırlamıyorum? Ya da bizzat *Menon*'un formülleştirdiği gibi:

³¹ Augustinus, *İtiraflar*, X.17., 316.

³² Augustinus'a göre insanlar için "yetiler" aynıdır ama yetilerin deneyimlenmesi farklıdır. Bkz. *İstencin Özgür Tercih Üzerine*, II.7., 64.

³³ Yates, *Hafıza Sanatı*, 60.

³⁴ Taylor, *Sources of the Self*, 134.

³⁵ Augustinus, *İtiraflar*, X.17., 316.

Ne olduğuna dair hiçbir fikrin yoksa eğer, onu nasıl arayacaksın, Sokrates? Hiç bilmediğin bir şeyi aramaya nasıl yöneleceksin? Olur da onunla karşılaşırsan, onun bilmediğin şey olduğunu nereden bileceksin? (*Menon* 80d)³⁶

Menon aradığımız şeyi önvarsaymadan ne onu arayabileceğimizi ne de bulduğumuzda onu tanıyabileceğimizi iddia eder. Buna karşın Platon'un hafıza kuramında önemli bir yer edinen, Sokrates'in Pindaros'tan hareketle ileri sürdüğü ruhun ölümsüzlüğü fikri öğrenmenin aslında bir tür hatırlamayla gerçekleştiğini gösterir (*Menon* 81b-d). Fakat Platon'un bilgi kuramında hatırlama algı düzeyinden idrak düzeyine geçişle nitelenir: Bu yüzden Sokrates, Menon'a geometri problemini çözdürdüğünde ona kendisinde olan bilgiyi anımsatmış olur. Geometrik bir şekil (kare) vasıtasıyla duyumsanan/duyulur alandan düşünülür/akli alana geçilmiş olur.³⁷ Neticede Platon'un sorusu doğru ile yanlış ayırımında ruhun bir bilgi türünden diğerine geçişi sorusudur, hatırlama kuramını da bu bağlama oturtmak gerekir. Augustinus'un sorusu ise kendilik vasıtasıyla Tanrı'nın bilgisine nasıl erişileceğine dairdir. Bu yüzden Augustinus kendi çözümünü hafızayı aşip istenci derinleştirmekte bulur.³⁸

Augustinus'un yukarıda da aktardığımız "*kendi kendime sorun oldum*" ifadesinin açığa vurduğu "içsel kendilik" fikri Augustinus'u Platon başta olmak üzere antik Yunan felsefesinden ayıran önemli kavramlardan biridir.³⁹ Kavramı Augustinus'un "icadı" (*invention*) olarak gören Phillip Cary'ye göre, Augustinus başka metinlerden bu kavramı almamış, aksine kendisi üretmiştir. Böylelikle Augustinus'la birlikte artık hafızadan hareketle kurulan bir "şahsi içsel mekân" (*private inner space*) söz konusudur.⁴⁰ Benzer bir iddiayı Cary'nin yanı sıra Pierre Hadot da gündeme getirir: "Ruh (*âme*) demektense Augustinus şunu kesinliyor: benim (*je suis*), kendimi biliyorum, kendimi istiyorum. Bu üç edim karşılıklı olarak birbirini imler (...) Hıristiyanlığın bu ben bilincine (*conscience du moi*) varması dört yüz yıl almıştır."⁴¹ Hem Cary'nin hem Hadot'nun vurguladığı gibi, "kendilik" kavramı Augustinus'un icadı olarak anlaşılmalıdır. Platon'un hatırlamayı ruhun ölümsüzlüğüyle ilişkisi içinde devreye soktuğu yerde, Augustinus hafızayı da aşan bir ben bilincini yani kendiliği geliştirir. Böylelikle

³⁶ Platon'un *Menon*'undan yaptığım alıntılar şuradan: *Complete Works* içinde, editör John M. Cooper, çeviren G.M.A. Grube, 870-897. Cambridge: Hackett Publishing, 1997. Bu konunun gündeme geldiği başka bir yer için bkz. Taylor, *Sources of the Self*, 134.

³⁷ Monique Dixsaut, *Platon*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003, 111.

³⁸ Augustinus, *İtiraflar*, VIII.8., 245.

³⁹ Phillip Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, New York: Oxford University Press, 2010, 140. Cary'nin iddiasından hareket eden şu metne de bakabilirsiniz: Vincent Carraud, *L'invention du moi*, Presses Universitaires de France, 2016. Dijital basım.

⁴⁰ Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self*, 140.

⁴¹ Akt. Carraud, *L'invention du moi*.

Augustinus'un *İtiraflar*'ında bir zamanlar günahları işlemiş olan ben ile bu günahları yıllar geçtikten sonra hatırlayarak itiraf eden ben bilinci olan kendilik ayrılır.

Augustinus bu açıdan "beni yaratan Ona adım adım çıkarken", doğal yetisi olan hafızayı da aşacağını söyler. Artık "hafızanın ovalarına ve geniş saraylarına" gelinmiştir; ne varsa buraya "depolanmıştır".⁴² Peki her şeyin "kendisi" olmasa da "imgesinin mevcut" olduğu bu içsel mekânda Tanrı da bulunabilir mi?⁴³ Augustinus'un Tanrı'nın bilgisini edinmek için hafızada yürüttüğü sorgulama tek başına yeterli gelmez. Çünkü Tanrı hafızada aranıp bulunabilecek veya üretilebilecek bir geometrik şekil değildir. Tanrı'nın hakikati benzerlik barındırmaz.⁴⁴ Dolayısıyla Tanrı'nın imgesini de (*eidōs*) hafızada bulmak mümkün olmaz. Tanrı'yı kendimizde aramanın, aslında onu hatırlamaya çalışmak olduğunu daha önce söylemiştik. Fakat Augustinus netice itibariyle Platon'dan ayrılacak, Tanrı'yı hafızaya sığdıramayacaktır.

340

Augustinus'un hafıza kuramı, devreye soktuğu Tanrı'yı arama vesilesiyle, Platon'un hatırlama kuramından ayrılabilir. Peki Augustinus çözüme nasıl gider? Buradan bakıldığında Augustinus'un Tanrı'ya yalvarması Tanrı'nın bilinmesine yönelik arzuyu ifade eder: "Lütfen seni bileyim, ey beni Bilenim, lütfen seni, senin beni bildiğin gibi bileyim."⁴⁵ Augustinus burada bir yandan Tanrı'yı bilme arzusunu ifade ederken, aynı zamanda kendisini de en iyi bilecek olanın yine Tanrı olduğunu söyler. Dolayısıyla Tanrı'yı bilme arzusundan önce gelen bir varsayım söz konusudur: kendini en iyi Tanrı'nın bildiğine yönelik *inanç*.⁴⁶ Burada bir kırılma noktasına varmış oluruz. Başlangıçta Augustinus'un hafıza kuramı bizi hakikati hafızada aramaya çıkarsa da, insanın tanrısal bilme karşısındaki sınırlılığı sonucu, bu durum Tanrı inancına yönelik bir önvarsayımı gerektirmiştir. Bu yüzden insan Tanrı'ya inanmak için kendi içinde kanıt bulmaya çalışmaz, aksine ancak Tanrı'ya inanılması *koşuluyla* bu kanıt arayışı mümkün hale gelir. Bu yüzden itiraf pratiğiyle kendiliğin bir dökümünü vermek, ancak iman eden özne için geçerlilik kazanır. İman eden öznenin kararlılığının arayış halinde olan özneyi incelemesi kendilik açısından yeni bir boyut açar: kendilikle Tanrı arayışındaki -Augustinus için olmasa da günümüz açısından-

⁴² Augustinus, *İtiraflar*, X.8., 302-3.

⁴³ Augustinus, *İtiraflar*, X.8., 305.

⁴⁴ Augustinus, *İtiraflar*, VIII.1., 224.

⁴⁵ Augustinus, *İtiraflar*, X.1., 291.

⁴⁶ Diyalog şeklinde yazılmış olan *İstencin Özgür Tercih Üzerine*'de Augustinus ile Evodius arasındaki tartışmada Evodius, "Elbette biz insanın Tanrı tarafından mükemmel bir şekilde yaratıldığına ve mutlu bir yaşamın içine yerleştirildiğine *inaniyoruz*" der (I.11., 31). Evodius aynı yerin devamında bu fikre inanmasına rağmen henüz fikri kavrayamadığını söyler. Dolayısıyla önce inanıp sonra kavramaya çalışır.

oldukça paradoksal olan ilişki. Bu ilişki bizler için paradoksaldır çünkü Tanrı'yla epistemolojik bir arayış esnasında hafızada karşılaşılsa da hafızanın *raison d'être*'i yine Tanrı'dır. Bu yüzden Augustinus'un perspektifi önemli bir çözüm sunmaktadır: Kendini ve Tanrı'yı bilmeden önce *bilmeyi isteriz*.

3.2. Dini Çağrı ve Cevap

Augustinus'ta kendini ve Tanrı'yı bilmeyi önceleyen bu istenç/isteme boyutu nasıl belirir? Etienne Gilson, Augustinus'ta "Düşünceyi Tanrı'ya götüren yolun ilk adımı, vahyin imanla kabul edilmesi" olduğunu söyler.⁴⁷ Eğer Augustinus düşüncesinde kendini ve Tanrı'yı bilmekten bahsedeceksek, şimdiye dek bahsettiğimiz kendini ve Tanrı'yı hatırlamaya çalışan kendilik ile Gilson'un altını çizdiği dini çağrı olarak vahye iman eden kendilik arasındaki ilişkiye bakmamız gerekir. Zira Tanrı'yı bilmeden önce yapılan dini çağrıya kendiliğin cevap vermesi gerekir ki bilmeye yönelik bir istenç belirebilsin. Bu yüzden de insanın kendini ve Tanrı'sını bilmesi ancak belli bir inanma kararlılığıyla mümkün olur. Augustinus'un hafızayı aşmak gerektiğine yönelik ifadeleri, bu inanma kararlılığıyla ilişkilendirilir. Augustinus'un anlatısına göre Tanrı aslında ona bir şey söylemek istemektedir; Augustinus da Tanrı'ya "ne yapmalıyım?" diye sorarak "hafıza denen bu yetimi aşacağım" der.⁴⁸ Fakat paradoksun da farkındadır: "Seni hafızamın dışında bulursam hatırlamıyorum olurum. Seni hatırlamıyorsam peki seni nasıl bulurum?"⁴⁹ Bu epistemolojik paradoksu aşmanın yolu ise ancak ontolojik bir önkabule dayanır. Augustinus bunu şu ifadeyle bize anımsatır: "Sen benimleydin, bense seninle değildim."⁵⁰ Bu yüzden Augustinus'a göre biz (epistemolojik olarak) onunla olmasak da Tanrı evvelce (ontolojik olarak) bizimledir,⁵¹ sadece bizim onun çağrısına önce kulak, sonra da cevap vermemiz gerekir.

Augustinus'un bu deneyimini daha iyi kavramsallaştırmak için Ricoeur'ün kullandığı dini çağrıya cevap veren kendilik (*soi répondant*) ile sorumlu kendilik (*soi responsable*) kavramları kullanışlı olabilir.⁵² Augustinus'ta da dini çağrıya cevap veren "ben" (*ego*) değil, daha ziyade kendi edimlerine

⁴⁷ Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949, 31.

⁴⁸ Augustinus, *İtiraflar*, X.17, 316.

⁴⁹ Augustinus, *İtiraflar*, X.17, 316.

⁵⁰ Augustinus, *İtiraflar*, X.27, 326.

⁵¹ Augustinus bu ontolojik önceliği inanç bağlamında başka yerde de dile getirir (*İstencin Özgür Tercih Üzerine*, II.20., 101): "Yalnızca algıladığın, kavradığın veya herhangi bir şekilde bildiğin her iyi şeyin Tanrı'dan geldiğini sarsılmaz bir inançla kabul etmek zorundasın. Çünkü karşılaştığın her doğa Tanrı'dan gelir."

⁵² Varlık, *Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül*, 162.

zamansal ve duygusal mesafe alabilen kendiliktir. Bu kendiliğin, Ricoeur'ün altını çizdiği gibi, "en uygun olanı arama" sorumluluğu bulunur.⁵³ Burada "kendini bulmak için kendini kaybetme" deneyimine başvurulur.⁵⁴ Augustinus'un kendisini ve Tanrı'yı bulmaya yönelik arayışa girmesi için önce çağrıya kulak verip inanma yoluna girmesi gerekir.⁵⁵ Augustinus yaşadığı gerilimi şöyle aktarır: "Hiç kimse insanı, insanın özelliklerini bilemez, kendi içindeki ruhu dışında" fakat "insanda başka bir şey daha var ki, bunu kendi içindeki ruhu bile bilemez."⁵⁶ İnsanı, kendisinden daha iyi bilen Tanrı'nın bilgisi, yine onun kelamına verilecek cevapla ilişkilendir. Peki sorumluluğun getirdiği bu cevap Augustinus'ta nasıl görünür?

Jean-Luc Marion'un Augustinus okuması Ricoeur'ün yukarıda gösterdiğimiz ayrımını derinleştirmemizi sağlayabilir. Marion, Augustinus'ta kendini bilmenin zorluğunu şöyle ifade eder: "ne kadar var olursam o düzeyde anlarım ki özümü bilmiyorum, tabiatı gereği özüm benden kaçıyor".⁵⁷ Bu yüzden tek başına hafıza ancak "kendiliğini yitirmek üzere kendi varlığını icra eder, bilir ve temellük eder."⁵⁸ Fakat kendiliğin "sonsuz mutluluk" (*beatitudo*) peşinde olması, itirafı hafızada bulunanların tek tek aktarılmasının ötesine geçirerek onu bir "cevap" olarak yorumlama imkânı verir. Bu bakımdan Augustinusçu itiraf, sıradan bir söz veya dil ediminden ibaret değildir, yapılan çağrıya verilen bir cevap teşkil eder⁵⁹ – cevabın illa dilsel olması da gerekmez, karşısında sessiz kalınması da bir cevap sayılır.⁶⁰ Bu yüzden bir "karar" verme isteğinin ifadesi olarak da anlaşılabilir. Emmanuel Falque'in yorumuna göre her ne kadar cevap, "izahtan varesten" olmasa da "belli bir anda karar" vermeyi gerektirir.⁶¹ Augustinus kutsal kitabı alıp karşısına çıkan ilk cümleyi okuduktan sonra, karar ânını şöyle anlatır: "Daha fazla okumak istemedim, gerek de yoktu. Çünkü cümlelerin sonuna geldiğim anda bir güven ışığı yayıldı yüreğime, kuşkularımın

⁵³ Varlık, *Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül*, 163.

⁵⁴ Varlık, *Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül*, 162.

⁵⁵ Bkz. aşağıda 60. dipnot.

⁵⁶ Augustinus, *İtiraflar*, X.5., 297.

⁵⁷ Jean-Luc Marion, *In The Self's Place. The Approach of Saint Augustine*, çev. Jeffrey L. Kosky, Kaliforniya: Stanford University, 2012, 309.

⁵⁸ Marion, *In The Self's Place*, 309.

⁵⁹ Augustinus bunu en iyi şu ifadeleriyle dile getirir (*İtiraflar*, VIII.12., 254): "Birden bir ses çalındı kulağıma, yandaki evden geliyordu, bir erkek ya da kız çocuğu (hangisi pek çıkaramıyorum) şarkı söylüyordu sanki ve sık sık şöyle tekrarlıyordu: 'Al oku, al oku.'" Augustinus bunu bir çağrı olarak yorumlar (*İtiraflar*, VIII.12., 254): "Başka açıklaması yoktu bunun, düpedüz tanrısal bir emirdi, Kutsal Kitabı açmam ve gözüme ilk çarpan yeri okumam isteniyordu."

⁶⁰ Marion, *In The Self's Place*, 308.

⁶¹ Emmanuel Falque, *God, The Flesh and Other. From Irenaeus to Duns Scotus*, çev. Christian Hackett, Illinois: Northwestern University Press, 2015, 36.

yarattığı tüm karanlıklar dağılıp gitti sanki.”⁶² Augustinus’un vermiş olduğu karar da her şeyden önce itirafı barındırır: (kendini ve Tanrı’yı) hem bildiğinin hem bilmediğinin itirafını.⁶³ Kendini ve Tanrı’yı bilme sorunu doğuştan bilinenin hatırlanması kadar bu hatırlamaya yönelik kararlılığı sağlayan bir istenci yani inanmaya yönelik kararlılık isteğini gerektirir.

4. Sonuç

Augustinus’un *İtiraflar*’ının merkezi sorunlarından biri olan kendinin ve Tanrı’nın bilinmesi, modern felsefenin oluşumunda pay sahibi olmuştur. Hatta Augustinus’un başlatıcısı olduğu tartışma, sadece felsefede değil, çağdaş sosyal bilimlerde de etkilidir. Bu makale kapsamında Augustinus’un kendisinden çıkıp Tanrı’ya doğru yönelmesi, bilme ile inanma ya da epistemoloji ile ontoloji gerilimi açısından incelenirken çağdaş Augustinus okumalarından da faydalanılmıştır. Augustinus’un perspektifini takip ederek felsefe yapan bu filozoflar, günümüzde Augustinus’un sadece hafıza veya zaman kuramıyla değil aynı zamanda kendilik kavrayışıyla da önemli yeri olduğunu gösterir. Bu metnin araştırdığı sorun ve soruna yönelik çözüm aşağıdaki gibi özetlenebilir.

Neticede, Augustinus’un metnin başında ortaya koyduğumuz ilk üçlemesi olan zihin, bilme ve sevme (*mens, notitia et amor*) arasındaki ilişki, yani zihnin kendini bilmesi için öncelikle sevmesi gerekliliği, ikinci üçleme olan hafıza, kavrayış ve istençte de (*memoria, intelligentia, voluntas*) karşımıza çıkar:⁶⁴ Hafızada yürütülen kendini ve Tanrı’yı kavrama arayışı ancak istencin öncülüğünde mümkündür. Augustinus’un kendilik kavramının dönüştürücülüğü de buradan gelmektedir. Hafıza, “ruhun kendisinin zımnı bilgisidir”⁶⁵ ama önce bilip sonra inanmaz insan, bilmeden önce bilmek istemek, bilmeye yönelik bir kararlılık göstermek gerekir ki bu da insanda istencin önceliğinin vurgulanması demektir. Böylece Augustinus epistemolojik açıdan bilme sorunuyla ontolojik açıdan inanma sorununun oluşturduğu ikili soru katmanını ikincinin birinciye olan önceliğiyle aşmaya çalışır.

⁶² Augustinus, *İtiraflar*, VIII.12., 254.

⁶³ Augustinus, *İtiraflar*, X.5., 297.

⁶⁴ Taylor, *Sources of the Self*, 136.

⁶⁵ Taylor, *Sources of the Self*, 136.

KAYNAKÇA

- Augustinus. *İtirafılar*. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı, 2010.
- Augustinus. *İstencin Özgür Tercihi Üzerine*. Çeviren Metin Topuz. İstanbul: Say, 2015.
- Augustinus. *Tanrı Devleti. Seçmeler*. Çeviren Öncel Sencerman. Ankara: BilgeSu, 2021.
- Bachelard, Gaston. *Uygulamalı Akılcılık*. Çeviren Emine Sarıkartal. İstanbul: İthaki, 2009.
- Carraud, Vincent. *L'invention du moi*. Paris: Presses Universitaires de France, 2016.
Dijital basım.
- Cary, Phillip. *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Descartes, René. *Meditasyonlar*. Çeviren. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu, 2014.
- Dixsaut, Monique. *Platon*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.
- Draaisma, Douwe. *Bellek Metaforları. Zihinle İlgili Fikirlerin Tarihi*. Çeviren Gürol Koca. İstanbul: Metis, 2018.
- Escudero, Jesus Adrian. "Heidegger on Selfhood", *American International Journal of Contemporary Research* 4, no 2 (2014): 6-17.
- Falque, Emmanuel. *God, The Flesh and Other. From Irenaeus to Duns Scotus*. Çeviren Christian Hackett. Illinois: Northwestern University Press, 2015.
- Gilson, Etienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949.
- Goffman, Erving. *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. Çeviren Barış Cezar. İstanbul: Metis, 2014.
- Heidegger, Martin. *Identity and Difference*. Çeviren Joan Stambaugh. New York: Harper & Row, 1969.
- Horney, Karen. *Self-Analysis*. New York: W. W. Norton Company, 1994.
- Kohut, Heinz. *The Restoration of the Self*. Şikago: University of Chicago, 2011.
- Mansbach, Abraham. "Heidegger on the Self, Authenticity and Inauthenticity", *Iyyun, The Jerusalem Philosophical Quarterly* 40 (1991): 64-91.
- Marion, Jean-Luc. *In The Self's Place. The Approach of Saint Augustine*. Çeviren Jeffrey L. Kosky. Kaliforniya: Stanford University, 2012.
- Mead, George Herbert. *Zihin, Benlik, Toplum*. Çeviren Yeşim Erdem. Ankara: Heretik, 2017.
- Platon. "Meno". *Complete Works* içinde, editör John M. Cooper, çeviren G.M.A. Grube, 870-897. Cambridge: Hackett Publishing, 1997.
- Platon. *Timaios. Doğa Üzerine*. Çeviren Özgüç Orhan. Ankara: Fol, 2022.
- Ricoeur, Paul. *Hafıza, Tarih, Unutuş*. Çeviren M. Emin Özcan. İstanbul: Metis, 2020.
- Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Massachusetts: Harvard University, 1989.
- Varlık, Selami. *Paul Ricoeur'de Temellük ve Tahayyül*. İstanbul: Alfa, 2021.
- Yates, Frances A. *Hafıza Sanatı*. Çeviren Ayşe Deniz Temiz. İstanbul: Metis, 2020.

RÜYALAR BİLİNÇLİ DENEYİMLER MİDİR? KARTEZYEN RÜYA ŞÜPHECİLİĞİNE BİR ELEŞTİRİ

Feyza CEYHAN ÇOŞTU*

ÖZ

Descartes'in rüya şüpheciliği, uyku ve uyanıklık halinin nasıl ayırt edileceği üzerine gelişmiştir. Descartes, 'Şu an rüyada olmadığımı nereden bilebilirim?' sorusu ile rüyayı, epistemik şüphesinin merkezine oturtmaktadır. Descartes sonrası Kartezyen rüya şüpheciliğini de belirleyen bu problem, epistemik şüpheden ontolojik şüpheye de evrilmiş ve rüya konusu hem epistemolojinin hem ontolojinin konusu haline gelmiştir. Bu aşamada odaklanılan husus, "Rüyalarımız bilinçli deneyimler midir?" sorusudur.

Bu makale Descartes'in rüya şüpheciliğinden daha ziyade, "Rüyalarımız bilinçli deneyimler midir?" sorusu çerçevesinde çağdaş filozoflar Malcolm ve Dennett'in Kartezyen rüya şüpheciliğine yönelik eleştirilerine odaklanmaktadır. Rüyaların felsefi bir analizle nasıl çözüleceğinin örneklerini sunan bu iki filozofun, Kartezyen Rüya şüpheciliğine alternatif geliştirdikleri rüya anlayışı ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Rüya, Descartes, Kartezyen Rüya Şüpheciliği, Malcolm, Dennett

ARE DREAMS CONSCIOUS EXPERIENCES? A CRITICISM OF CARTESIAN DREAM SKEPTICISM

ABSTRACT

Descartes' dream skepticism developed on how to distinguish between sleep and wakefulness. Descartes put the dream at the center of his epistemic doubt with the question "How is it possible to ascertain that I am not dreaming right now?" This problem, which also determines the Cartesian dream skepticism after Descartes, has also evolved from epistemic doubt to ontological doubt. Thus, the subject of dreams has become the subject of both epistemology and ontology. The focus at this stage is on the question, "Are our dreams conscious experiences?"

This paper focuses on the criticisms of contemporary philosophers Malcolm and Dennett on Cartesian dream skepticism within the framework of the question "Are our dreams conscious experiences?" rather than Descartes' dream skepticism. The understanding of dreams, which these two philosophers developed as an alternative to Cartesian dream skepticism, which provides examples of how dreams can be resolved with a philosophical analysis, is discussed.

Keywords: Dream, Descartes, Cartesian Dream Skepticism, Malcolm, Dennett

* Doç. Dr. Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Çorum/Türkiye. E-posta: feyzaceyhancostu@hitit.edu.tr ORCID: 0000-0001-8643-4704

Makalenin geliş tarihi: 02.02.2023
Makalenin kabul tarihi: 03.04.2023

Submission Date: 02 February 2023
Approval Date: 03 April 2023

Giriş: Kartezyen Rüya Şüpheciliği veya “Birincil Rüya Problemi”

Rüyalarda dair felsefi ilgi İlk Çağlardan itibaren mevcuttur. Bu felsefi ilginin iki temel problem etrafında tartışıldığını ve çağdaş dünyaya da aktarıldığını söyleyebiliriz. Birincisi Descartes’ın rüya şüpheciliği olarak adlandırılan ve “Her zaman rüya görmediğimden nasıl emin olabilirim?” sorusu etrafında gelişen epistemolojik tartışmadır. İkincisi ise Augustinus’un rüya şüpheciliği olarak bilinen ve “Rüyalarda ahlaksız olabilir miyim?” sorusu etrafında gelişen etik tartışmadır. Descartes’ın ortaya koyduğu bu sorun “birincil rüya problemi”, rüyalardaki etik sorumluluk ise “ikincil rüya problemi”¹ olarak adlandırılmaktadır.² Bu iki sorun da köklerini Antik Çağ’da bulmaktadır. Bu çalışmanın ele aldığı problem, ‘birincil rüya problemi’dir.

Bilindiği üzere Descartes, sağlam ve kalıcı bilgiye ulaşmanın yolunun daha önce inandığı tüm sanılardan kurtulmak ile mümkün olduğunu ifade etmektedir. Duyular yoluyla edindiğimiz tüm sanılar- ki bunlar duyularımızın yanıltıcı olduğunu da göstermiştir- ve acele verdiğimiz tüm hükümler şüpheyi gerektirir.³ Descartes bu şüphenin, şüpheyi yer vermeyecek olanı sağlamaya yönelik bir şüphe olduğunu gösterir ve *cogito*’sunu bunun üzerine şekillendirir. *Düşünüyorum o halde varım* hakikati şüpheyi yer vermeyecek kadar kesinlik içerir ve Descartes’a göre felsefenin ilk ilkesi olması gerekmektedir.⁴ Onun şüpheyi kullanmasındaki amaç, duyulara olan aşırı güveni yıkmak ve bilginin temelini sağlam bir zemine oturtmaktır. En ufak bir şüphe unsuru taşıyan yargıyı reddedecektir. Bu amaçla da şüpheli argümanlar geliştirir. Bunlar, duyuların yanılabilir olduğu delili, rüya ve kötü cin argümanıdır.⁵

Descartes duyuların yanıltıcı olduğu konusunu ve kuşkunun nerede başladığı meselesini uyku ve rüya tecrübeleriyle birlikte çözümlenmeye çalışır. Dolayısıyla Descartes’ın rüya konusunu ele alması, bilgilerimizin hakikat olup olmadığını sınarken başvurduğu bir argümandır. Rüya görme olgusu, Descartes’ta şu anda doğru olduğuna inandığımız her şeyin yanlış olabileceğine ve bir rüya tarafından üretebileceğine dair şüpheli hipotez için anahtar bir kanıt olarak kullanılır. Descartes için bir rüya deneyimi ile uyanık hayattaki deneyim

¹ İkinci Rüya problemi olarak bilinen rüyalardaki etik sorumluluk konusu için bkz. Feyza Ceyhan Çoştı, “Rüyalara Etik Yaklaşım: Rüyalarımda Ahlaksız Olabilir miyim?”, *Felsefe Dünyası*, 75, (2022), 195-213.

² Bkz. Gareth B. Matthews, “On Being Immoral in a Dream”, *Philosophy*, 56 (215), (1981), 47-54.

³ René Descartes, *Meditasyonlar -Gassendi’nin Meditasyonlar’a İtirazı ve Descartes’in Bu İtirazlara Yanıtı-*, çeviren. İ. Birkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2018, 17-18.

⁴ René Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çeviren. M. Karasan, Ankara: MEB Yayınları, 1997, 35.

⁵ Ferhat Ağırman, “Descartes’in Şüpheli Hipotezleri”, *Felsefe Dünyası*, 67, (2018), 56.

ayırt edilemez. Dolayısıyla uyanık yaşamda Descartes önünde bulunan nesnelerin gerçek olup olmadığından emin değildir. Onların varoluşunu hayal mi ediyor yoksa gerçekten oradalar mı?⁶ Her gün uyurken rüya görüyoruz ve rüya sırasında gördüklerimizin bize hakikatmiş gibi geldiğini zannediyoruz. Peki bize neyin rüya neyin hakikat olduğunu gösterecek şey nedir?⁷ Descartes bu sorunu *Birinci Meditasyon*'da şöyle anlatacaktır:

“Örneğin, şimdi burada, hırkamı giymiş olarak ateşin karşısında oturmakta ve elimde şu kağıdı tutmakta oluşum ve bu türden başka şeyler... Bu ellerin ve bu vücudun bana ait olduğunu nasıl yadsıyabilirim, kendimi kimi şaşkınlığın yerine koymaksızın?.. Yine de bir insan olduğumu, dolayısıyla uykularımda ve rüyalarımda o şaşkınlığın uyanırken gördükleri kadarı hatta daha saçma ve gerçek dışı şeyler görme alışkanlığım bulunduğunu da göz önüne almak durumundayım. Kim bilir kaç kez rüyamda da burada olduğumu, giyinik olduğumu, ateşin karşısında olduğumu görmüşümdür, gerçekte çıırçıplak yatağымda yatarken! Ama şu anda şu kağıda uyuyan gözlerle bakmıyorum, salladığım şu baş uykuda değil, şu eli de bir amaçla ve bilerek isteyerek uzatıyor ve sıkıyorum; uykuda olanlar hiç de bütün bunlar kadar açık ve seçik gibi görünmüyor. Fakat inceden inceye düşününce, uyurken sık sık bu tür yanılsamalarla aldatıldığımı hatırlıyor ve bu düşünce üzerinde biraz durunca uyanıklığı uykudan ayırt etmeyi sağlayacak kesin belirti bulunmadığını o derece açıklıkla görüyorum ki şaşım kalıyorum ve şaşkınlığım nerdeyse beni uyanırken uyumakta olduğuma inandıracak raddeye varıyor”⁸

Descartes'ın rüya argümanı bize neyi anlatıyor? Descartes'a göre duyular ve duyular yoluyla elde ettiğimiz kanılarımız kuşku içerir ama şu an burada -Descartes'ın ifadesiyle ateşin karşısında- oturuyor olduğumuzun bilgisinin kaynağı da duyulardır. Yani duyularımız hem aldatıcı hem de ilk bilmelerimizin kaynağıdır. İşte bu noktada Descartes kuşkunun nerede başladığı meselesini rüya tecrübeleriyle anlamaya çalışır. Şu an ateşin karşısında oturan Descartes rüyasında da defaatle ateşin karşısında oturduğunu gördüğünü söyler. Peki bu iki durumu o zaman nasıl ayırt edeceğiz? Eğer amaç hakikati aramaksa,

⁶ Ben Springett, “Philosophy of Dreaming”, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2021. Erişim Tarihi: Şubat 17, 2021. <https://iep.utm.edu/dreaming/>

⁷ René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çeviren. M. Karasan, İstanbul: MEB Yayınları, 1967, 26.

⁸ Descartes, *Meditasyonlar -Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'in Bu İtirazlara Yanıtı-*, 18-19.

rüya esnasında hayalimize gelen düşüncelerin diğerlerinden daha yanlış olduğunu ayırt etmeye yarayacak olan şey nedir? Descartes bunu ayırt etmeye dayalı bir işaretin olmadığını söyler. Uyanıkken zihnimize giren şeylerin, uykudayken rüyamıza giren hayallerden daha gerçek olmadığını gördüğümüzü ifade eder.⁹ Hatta öyle ki bu durumu “*uyanıkken uyumakta olduğuma inandıracak kadar bu duruma şaşırıyorum*”¹⁰ diye ifade eder. Duyusal temelli bu şüphesi, duyusal temelli bilginin ulaşılamaz olduğu inancını oluşturmaktadır.¹¹ Fakat yine de bu durumdan çıkmanın ve kuşku duymamanın yolunu da belirtecektir.

Rüyanın ne olduğu ve mahiyetine dair yapılan açıklamalar, Descartes’la birlikte başka bir yere evrilmiş ve epistemolojik bir problemin aydınlatılmasının temel argümanı olarak kullanılmıştır. Ayrıca kendinden sonraki filozofları da etkilemiş ve bu sorun Kartezyen rüya şüpheciliği adıyla tartışılmaya devam etmektedir. Kartezyen rüya şüpheciliği, rüya aldatma olasılığına dayanan bir dış dünya şüpheciliği biçimidir. Ana tezi, rüya görmenin öznel olarak uyanıklık deneyiminden ayırt edilemez olduğu ve bu ayırt edilemezlik nedeniyle, rüya görürken yanlışlıkla kendimizin uyanık olduğumuza inanmamızdır. Bunun karşılığında şimdi uyanık olduğumuza olan inancımızın yanlış olabileceği de mümkün olmaktadır.¹² Kartezyen tarzı şüpheci argümanlar Klein’in ifadesiyle şu şablona sahiptir:

1. Eğer p’yi bilirsem, o zaman p’den şüphe etmek için gerçek bir gerekçe yoktur.
2. U, p’den şüphe etmek için gerçek bir zemindir.
3. Bu nedenle, p olduğunu bilmiyorum.¹³

Jennifer M. Windt bunu rüya görme durumuna uyarlar ve şöyle bir şablon ortaya koyar:

1. Ateşin yanında oturduğumu bilirsem, gerçekten ateşin başında oturduğumdan şüphe etmek için hiçbir gerçek neden yoktur.
2. Şimdi rüya görüyor olsaydım, bu ateşin yanında oturduğumdan şüphe etmek için gerçek bir zemin olurdu: rüyalarda, aslında

⁹ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 27.

¹⁰ Descartes, *Meditasyonlar -Gassendi’nin Meditasyonlar’a İtirazı ve Descartes’in Bu İtirazlara Yanıtı-*, 19.

¹¹ Jennifer M. Windt, "Dreams and Dreaming", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), 2020. Erişim tarihi: Şubat 17, 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/dreams-dreaming/>

¹² Jennifer M. Windt, *Dreaming: A Conceptual Framework for Philosophy of Mind and Empirical Research*, Massachusetts: The MIT Press, 2015, 3.

¹³ Peter Klein, "Skepticizm", *Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive*, 2015. Erişim Tarihi: Mart 10, 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/skepticism/>.

yatakta çıplak yatarken ateşin başında oturmak gibi gerçekçi bir deneyim yaşadım!

3. Bu nedenle, şimdi ateşin başında oturduğumu bilmiyorum.¹⁴

Descartes'ın uyku ile uyanıklık halini ayırt etmeye dayalı zorluğu duyusal temelli bir zorluğa dayanmaktadır. Aslında bunu aşmaya çalıştığını da görüyoruz. Descartes, uyku ile uyanıklık halinin ayırt edilmesi için rüya sorununa bir çözüm önermiş ve *tutarlılık ilkesini* ortaya koymuştur.¹⁵ Rüyamızda gördüklerimiz aslında gerçek yaşamın bir uzantısıdır. Örneğin rüyada elimizi sallıyor olmamız bir yanılısamadan ibaret olabilir ama eller, gözler aslında hayali değil gerçek ve mevcut şeylerdir. Bunlar hayali olabilseler de bundan daha yalın ve daha evrensel bazı başka şeylerin olduğunu da Descartes ifade edecektir. Bu noktada Descartes'ın açık ve kesin olan bilimlerden emin olduğunu görüyoruz. Yani aritmetik gibi geometri gibi yalın ve genel şeylerle uğraşan bütün bilimlerin ister uykuda ister uyanıkken hep aynı sonucu vereceğini söylemektedir.¹⁶ Yine Altıncı Meditasyon'un sonunda Descartes, uyanık yaşam sırasında bize görünüp kaybolan bir hayaletin gerçek olup olmadığını nasıl bilebileceğimiz üzerine de bir dizi öneri sunmaktadır. Bu hayallerin geldiği yeri, bulunduğu yeri, görüldüğü zamanı açık seçik olarak bilinen şeylerden ve bunlardan alınan duyularla hayatın diğer bölümü arasında kesintisiz bağlar kurulunca, bu hayalleri uyurken değil uyanıkken gördüğünden emin olacaktır. Böyle bir eminlik içinde duyular, bellek ve anlığın verilerine güvenir ve bu şeylerin doğruluğundan kuşku duymaması gerektiğine inanır.¹⁷ Bu nokta da Descartes'ın bazı şeylerin kesinliğinden şüphe etmediğini görebiliyoruz. Hem uykuda hem de uyanıkken bazı şeyler açık ve seçik doğru olabilir. Çünkü Descartes, bir insanın uyurken düşünceleri olabileceğini ve yargıda bulunabileceğini ve bu düşünceler açık ve seçikse, uyuduğu gerçeğine rağmen doğru olduğuna inanır.¹⁸ Descartes'a göre uyurken de bilinçli olabiliriz. Çünkü o, ruhun bilinçsiz olduğu veya düşünmediği hiçbir evrenin olmadığını ifade edecektir. Kişi uyanıkken de uyurken de bilinçli olabilmektedir.¹⁹ Fakat her ne kadar uykuda veya uyanıkken kendimizi, aklımızın apaçıklığı ile ikna edebilsen de muhakeme gücümüz uykuda uyanıkken olduğu gibi de apaçık olmamaktadır. Dolayısıyla Descartes, içinde hakikat bulunan düşüncelerimizin, uykuda edindiğimiz düşüncelerde değil, uyanıkken

¹⁴ Windt, "Dreams and Dreaming", (Erişim tarihi: Şubat 17, 2021).

¹⁵ Windt, "Dreams and Dreaming", (Erişim tarihi: Şubat 17, 2021).

¹⁶ Descartes, *Meditasyonlar -Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'in Bu İtirazlara Yanıtı-*, 19-20.

¹⁷ Descartes, *Meditasyonlar -Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'in Bu İtirazlara Yanıtı-*, 88.

¹⁸ Norman Malcolm, "Dreaming and Skepticism", *The Philosophical Review*, 65 (1), (1956), 14-37

¹⁹ Çağlar Koç, "Sınır-Fenomen Olarak Rüyasız Uyku", *Felsefe Arkivi*, 53, (2020), 27.

edindiğimiz fikirlerde bulunduğunu da söyleyecektir.²⁰ Öyleyse Descartes için sunu söyleyebiliyoruz. Descartes bazı şeylerin kesinliğinden şüphe etmez. Hem uykuda hem de uyanıkken bazı şeyler açık ve seçik olarak doğrudurlar.²¹ Uyanık olalım veya olmayalım aklımızın apaçıklığı bize hakikati gösterecektir.

Descartes'ın metodik şüpheciliği, duyulara dayalı bilgiden en karmaşık görünen bilgi ve inançlara kadar uzanan planlı bir şüpheciliktir ve zihinde yanlış veya hatalı ne varsa hepsinden kurtulup kesinliğe ulaşmayı hedeflemektedir.²² Bu noktada rüya konusuna yaklaşımı da bu şüpheden kesin olana doğru bir gidişin yol ayrımındadır.

Descartes sonrası rüya konusuna yaklaşımı Descartes'ın belirlediğini söyleyebiliriz. Descartes'ın rüya şüpheciliğine dair görüşlerinin, gerçeklik ve gerçeklik olmayan üzerindeki ayırmadan hareketle hem epistemolojik hem de ontolojik bir zemine taşındığını görmekteyiz. “Şu an rüyada olmadığını nereden bilebilirim?” sorusu etrafında gelişen rüya konusu, rüyalar deneyimler midir ve rüyalar deneyimlerse bilinçli deneyimler midir soruları üzerinden hala tartışılmaktadır.²³ Rüya konusunu tartışan ilk filozoflardan biri *Thomas Hobbes* (1588-1679)'tur. Hobbes rüyayı, uyuyanların tahayyülleri şeklinde tanımlar ve tahayyülleri zayıf algılar olarak nitelendirir.²⁴ Ona göre uyanık iken duyularımızın almış olduğu izlenimler daha sonra uykuda devam eden hayallere dönüşür.²⁵ Bu yüzden algı ve rüya arasında kesin bir ayırım yapmak zor olsa da aşılabilir değildir. Yani Hobbes, uyanık iken rüya görmüyor olduğundan emindir. Uyanıkken rüyalardaki absürd olanın varlığını düşünebilmem bu noktada önemli bir ayırıcıdır. Uyanık olduğu an itibarıyla kişi rüyada olmadığını artık biliyordur.²⁶ Hobbes'un Descartes'a eleştirisi tutarlılık ilkesi üzerinden gerçekleşir. Hobbes uyanık olan kişinin rüyalardaki saçma olanı ayırt edebileceğini söyler. Çünkü uyanıklık sırasında saçmalık artık ortadan kalkmıştır.²⁷ Descartes'ı eleştiren filozoflardan bir diğeri de *John Locke* (1632-1704)'tur. Locke'un Descartes'a eleştirisi, rüya sırasında kişinin bilinçli olup olmama durumu üzerinden yapılmaktadır. Descartes bilindiği üzere zihnin özü itibarıyla düşünme eyleminden ayrılmayacağını söyler. Kişinin zihni ister uykuda olsun ister uyanık olsun düşünme ve bilinç halini korumaktadır. Fakat

²⁰ Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, 34-43.

²¹ Malcolm, “Dreaming and Skepticism”, 14-37.

²² Nurten Öztanrıkulu Özel, “Descartes Neden Gerçek Bir Skeptik Değildir?”, *Beytülhikme An International Journal of Philosophy* 9 (2) (2019), 431.

²³ Feyza Ceyhan Çoştu, *Rüya ve Felsefe*, Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021, 66.

²⁴ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çeviren. S. Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, 25.

²⁵ Hobbes, *Leviathan*, 212.

²⁶ Thomas. *Leviathan*, 27.

²⁷ Springett, “Philosophy of Dreaming”, (Erişim Tarihi: Şubat 17, 2021).

Locke zihnin her zaman düşündüğünün bilincinde olmadığını söyler. Rüyasız bir uykuda bir insanın herhangi bir duygulanımı olup olmadığını, araştırılması gereken bir konu olduğunu ifade eder. Çünkü derin ve rüyasız bir uykuda kişi eğer düşünüyorsa bunun farkına varmaması mümkün olmayacaktır. Yani derin uyku sırasında düşünme yoktur. Uyku halinde bilinç kesintiye uğrar. Locke'a göre uykudayken kimi zaman algı durumlarımız vardır ve bunun anısını saklayabiliriz. Fakat bunlar akılsal varlığın yetkinliği ve düzeniyle uyuşmazlar. Uyuyan insanların rüyaları Locke'a göre genellikle olağandışı biçimde bir araya getirilmişse de tümüyle uyanık insanın idelerinden oluşmaktadır.²⁸ Locke'un rüyasız geçen derin bir uykuda bilinçlilik olmadığı düşüncesini *Gottfried Leibniz* (1646-1716), Kartezyen düşünce geleneğinin bir ismi olarak reddedecektir. Leibniz'e göre de zihin hep fiil halindedir ve buna ara vermesi düşünülemez. Zihin biz uykudayken de faaldir ve bu durum rüya görmemizden kaynaklanmaz.²⁹

Descartes'ın rüya argümanının temel problemi, uykudaki rüya ile uyanık yaşamdaki deneyimlerin aynı içeriğe sahip olduğu düşüncesidir. Dolayısıyla buradaki temel ayırıcı kavram bilinçli olup olmadığımız meselesinde odaklanmaktadır. Descartes'a göre insan zihni bir annenin rahminde bile bilinçlidir. Rüya zihinsel yaşamın bir parçası olduğu için, rüya sırasında o zihinde gerçekleşen tüm hisler de doğru ve gerçek hisler olacaktır. Descartes için bir rüyada korkmak, tavanın yarısının aniden düşmesi durumunda korkmakla aynı şeydir. 'Dün gece rüyamda korktum' önermesi, 'Dün gece korktum' önermesini içermektedir. Bu durumda Descartes için uyku ile uyanıklığı ayırmanın zor olduğu görülmektedir.³⁰ Ama bakıldığında uyku halinde olan kişiyle uyanık olan kişinin bilinçli halleri arasında keskin bir ayırım varmış gibi de gözükmemektedir. Hem geleneksel psikolojide hem de önde gelen rüya kuramlarında, rüya içeren uykudaki bilinçli deneyimin, uyanık düşünce ve deneyimden karakteristik yönlerden farklı olduğu düşünülmektedir. Buna göre de uykuda ve uyanıklıkta deneyimlenen bilinçli hal türleri arasında derin bir uçurum vardır.³¹

Rüyalarımızın bilinçli deneyimler olup olmadığı konusu ve Kartezyen rüya anlayışına karşıt bir düşünce oluşumunu son yıllarda rüyaya olan felsefi ilginin artışıyla tekrar görmekteyiz. Descartes'ın rüya argümanına en kuvvetli

²⁸ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çeviren. V. Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013, 103-105.

²⁹ Koç, "Sınır-Fenomen Olarak Rüyasız Uyku", 28-29.

³⁰ Malcolm, "Dreaming and Skepticism", 14-37.

³¹ Jennifer M. Windt, "How deep is the rift between conscious states in sleep and wakefulness? Spontaneous experience over the sleep-wake cycle". *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 376 (2021). Erişim Tarihi: Şubat 21, 2021. <https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rstb.2019.0696>

eleştiri çağdaş dönem düşünürlerinden *Norman Malcolm* (1911-1990) tarafından yapılır ki yazdığı bir makale³² ile tartışmayı tekrar alevlendirmiştir. Malcolm'dan sonra ise hem genel rüya görüşünü hem Malcolm'u eleştiren isim ise *Daniel Dennett* (1942-) olmuştur.

Kartezyen Rüya Şüpheciliğine Eleştiri: Malcolm ve Dennett

Rüya deneyimleri için, uyku sırasında zihinde beliren olaylar denilebilir.³³ Geçmişten günümüze rüyalar konusunda bir 'kabul gören/genel görüş' (*received view*) vardır ve bu, geçmişten gelen rüya yaklaşımlarını ve Descartes'ın rüya argümanını içerir. Günümüzde de yaygın olan bu 'genel görüş'e göre rüyalar uyku sırasında meydana gelen ve uyandıığımızda sıklıkla hatırlayacağımız deneyimlerdir. Buna göre rüyalar duylardan, düşüncelerden, izlenimlerden oluşmaktadır. Rüyalar anlatılabildiği için de bir şekilde farkındalık veya bilinçte meydana geldiği düşünülmektedir.³⁴ 'Genel görüş'ün başka bir savı ise rüyaların bir anda gerçekleşmediği düşüncesidir. Rüyalar zamansal olarak uzamaktadır. Rüyanın içeriği bir rüyanın hatırlanmasıyla ilişkilidir ve bir bireyin rüyaya dair aktardığı bilgi/rapor, o rüyanın gerçekleşmiş olduğuna dair iyi bir kanıt olmaktadır. Her rüya gören kişi, rüyayı uyku sırasında meydana gelen zihinsel bir deneyim olarak anlatır.³⁵ İşte bu 'genel görüş'e en kuvvetli itirazı 20.yy.'ın ikinci yarısında Malcolm yapmıştır. Kartezyen karşıtı bir argümanla ortaya çıkan Malcolm, uykudaki bilinçli farkındalık kavramının mantıksal gerekçelerle çelişkili olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre bir kişi herhangi bir bilinç durumundaysa, mantıksal olarak derin uykuda olmadığı sonucu çıkmaktadır. Buna göre de rüyalar hiçbir şekilde 'deneyimler' değildirler.³⁶ Malcolm'un 'genel görüş'e bir başka eleştirisi ise rüya raporlarının doğrulanamaz oluşu, uyku ve rüya görmenin birbiriyle çelişen tanımları ve bireyle uyku sırasında iletişim kurmanın ve yargılarda bulunma olasılığının mümkün olmadığı düşünceleri oluşturur.³⁷

Malcolm kendi rüya analizini geliştirmiş bir düşünürdür. Rüyaların dış dünya hakkındaki bilgimiz üzerine şüphecilik uyandırması görüşüne alternatif

³² Bkz. Malcolm, (1956), "Dreaming and Skepticism", 14-37.

³³ Fatma Nur Bedir, *Rüya, İnanç ve Davranış*, Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022, 11

³⁴ Daniel C. Dennett, "Are Dreams Experiences?", *The Philosophical Review*, 85 (2), (1976), 151.

³⁵ Springett, "Philosophy of Dreaming", Erişim Tarihi: Şubat 17, 2021.

³⁶ Jennifer M. Windt, & Thomas Metzinger, "The philosophy of dreaming and self-consciousness: What happens to the experiential subject during the dream state?" içinde: D. Barrett & P. McNamara (Ed.), *The New Science of Dreaming: Vol. 3. Cultural and Theoretical Perspectives*, London: Praeger Publishers, 2007, 193.

³⁷ Springett, "Philosophy of Dreaming", Erişim Tarihi: Şubat 17, 2021.

olarak iç dünya şüpheciliği sunmuş ve Kartezyen rüya şüpheciliği sorununu tersine çevirmiştir.³⁸ Malcolm, *Dreaming* adlı eserinde uykunun ne olduğunu, kriterlerini, bir uyku sırasında kişinin yaşadıklarını, yargılarımızı ve rüya görme kavramının ne olduğunu, rüyaların zamansal konumunu, rüya ve şüphecilik konusunu tartışır.³⁹ *Dreaming and Skepticism* (Rüya ve Şüphecilik) adlı makalesinde ise Descartes'ın şüpheci rüya argümanından ve Kartezyen rüya anlayışından bahseder.⁴⁰

Malcolm'un eleştirileri birkaç noktada toplanır. Öncelikle insanların neyi gördüklerini sorgulamak gerektiğini söyler. İnsanlar gerçekten uyurken mi bu görüntülere sahipler yoksa uyandıklarında mı onlara öyle görünüp görünmediğini düşünürler? Birisi bize rüya anlatırken aslında bunu sorgulamıyoruz. Dolayısıyla rüyasını anlatan kişinin sadece anlattığını dinliyoruz onun gerçekten bir rüya görüp görmediğini veya sadece ona öyle görünen bir şey mi olduğunu bilmiyoruz.⁴¹ İkinci rüya eleştirisi ise derin uyku ile yarı uykuda olmak arasındaki farka dairdir. Malcolm'a göre birisi eğer yarı uykuda ise kısmen de uyanık demektir. Tam bir uyanıklık hali olmasa da bu durum 'yarı uykuda' olarak ifade edilebilir. Malcolm'un bu durumu dilsel bir analizle çözmeye çalıştığını görüyoruz. Şimdiki zaman ve geçmiş zaman kriteri olarak belirlediği iki cümle etrafında bir çözümleme yapar.

Birinci cümle: Derin uykudayım.

İkinci cümle: Derin uykudaydım.

Malcolm'a göre 'derin uykudaydım' cümlesi bir şey iddia etmek için kullanılabilir. Peki 'derin uykudayım' cümlesi bir iddia için kullanılabilir mi? Malcolm'a göre bu saçmalık olacaktır. Örneğin yataktayız ve biri gelip bizi sallayıp 'uyuyor musun?' diye soruyor. Ve biz ona diyoruz ki 'derin uykudayım'. Bu aşamada benim derin uykuda olduğumu iddia etmem ve 'ben derin bir uykudayım' cümlesini kullanmam saçmadır. Aslında Malcolm'a göre buradaki saçmalık 'derin uykudayım' cümlesini söylemekte değil, derin bir uykuda olduğumuzu iddia etmekte ve onaylamaktadır. Eğer derin uykuda olduğumu zihnimde onaylarsam, derin uykuda olmadığım sonucu çıkacaktır ve bu durum kendisiyle çelişecektir. Kişi derin uykuda olduğunu bilemez ve fark edemez.⁴² Dolayısıyla Malcolm'un 'derin uykuda olduğunu iddia ediyor' önermesi, doğal

³⁸ Windt, *Dreaming: A Conceptual Framework for Philosophy of Mind and Empirical Research*, 10.

³⁹ Norman Malcolm, *Dreaming*, London: Routledge & Kegan Paul, 1959, 1-2.

⁴⁰ Bkz. Malcolm, "Dreaming and Skepticism", 14-37.

⁴¹ Malcolm, *Dreaming*, 54-56.

⁴² Malcolm, *Dreaming*, 5-7.

olarak 'derin uykuda değil' ifadesini içermektedir.⁴³ Derin uykuda kişi dışardaki uyarılara kapalıdır. Örneğin sesleri duyamaz. Herhangi bir düşünce veya hisse de sahip olamaz veya buna dair bir işaret de veremez. Eğer ki bir işaret verebiliyorsa bu ancak o kişinin uyanık olduğunun göstergesi olabilir.⁴⁴ Burada Malcolm'un aslında belirlediği ayrım bilinçli olup olmama noktasındadır. Yani kişi herhangi bir bilinç durumundaysa zaten onun mantıksal olarak derin uykuda olmadığı sonucu çıkacaktır. Kişi eğer kısmen uyanık veya yarı uyanıkken düşünceleri olabilir ama derin uykuda hiçbir şey yapmaya karar veremez ve düşünce üretemez. Herhangi bir duyu, düşünce ve duyguya sahip olamaz. Sağlıklı ve derin bir uyku herhangi bir deneyim içeriğine sahip olamaz. Uykuda olduğunu da anlayamaz; yanlışlıkla uyanık olduğunu da düşünemez. Dolayısıyla kişi yarı uykudaysa düşünceleri olabilir ve bu yüzden de aldatılabilir ama derin uykudayken aldatılamaz. Malcolm'a göre aldatılamaz oluşu, Kartezyen şüpheciliğinin dayandığı savın doğru olmadığını göstermektedir.⁴⁵ Kartezyen şüpheciliğinin en önemli meselesi şu an uykuda olup olmadığını nereden bilebilirim sorusu etrafında gelişmekteydi. İşte Malcolm bunu sormanın çok anlamlı olmadığını söyler. Çünkü kişi zaten bu soruyu soruyorsa derin bir uykuda değildir. Malcolm'a göre bir şeyleri kavrama hali veya bir şeylerin bize sundukları zamanı bildiğimizde ve deneyimlediğimizde, bunun rüyalarda değil uyanıkken gerçekleştiğinden emin olduğumuzu ifade eder.⁴⁶

Malcolm rüyaların bir deneyim olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı sorusunu da sorar. Bilindiği üzere Descartes rüyaların birer deneyim olduğunu hatta bilinçli deneyimler olduğunu söylemekteydi. Malcolm deneyim olarak görülüp görülemeyeceği konusunu yine dilsel bir analizle ortaya koymaya çalışır. Mesela hoş olmayan bir rüya için 'umarım bu deneyimi bir daha yaşamam' denilebilir. Ancak deneyim kelimesinin bu şekilde kullanımı Malcolm'a göre bizi yanıltmamalı. Çünkü bu gerçek bir deneyim değildir. Rüyasında yatağının yanıyor olduğunu düşündüğünü ve korktuğunu söylemek, yatağının yanıyor olduğunu düşündüğünü ve korktuğunu hayal ettiğini söylemekle eşdeğerdir. Fakat bu 'korktuğunu hayal etti'den 'korkmuştu' sonucunu çıkarmak yanılgıdır. 'Dün gece yılanlardan korktu' dediğimizde genellikle gece boyunca bazı tavırları ve davranışlarıyla yılan korkusunu ifade etmesiyle doğrulanacak bir şeyi kastediyoruz. 'Dün gece yılanlardan korktuğunu hayal etti' dediğimizde ise Malcolm'a göre hiçbir şeyi kastedmiyoruz. Descartes'in aksine, bir kişinin dün gece rüyasında çeşitli düşünceler, duyumlar, hisler gördüğü önermesi, dün gece

⁴³ Malcolm, "Dreaming and Skepticism", 14-37.

⁴⁴ Malcolm, *Dreaming*, 12-14.

⁴⁵ Malcolm, "Dreaming and Skepticism", 14-37.

⁴⁶ Malcolm, "Dreaming and Skepticism", 14-37.

bu düşünceleri, hisleri, izlenimleri yaşadığı önermesini gerektirmez. Bu iki deneyim Malcolm'a göre birbirinden farklıdır.⁴⁷

Malcolm makalesinde 'bir rüya ne zaman gerçekleşir?' sorusu üzerinde de durur. 'Rüyalar uyku sırasında gerçekleşir' önermesi Malcolm'a göre bir yandan totoloji bir yandan da şüpheli bir önermedir. Ona göre 'dün gece bir rüya gördü' önermesinden, 'dün gece en azından biraz uyudu' çıkarımının yapılması totolojidir. Aynı zamanda şüpheli bir önermedir çünkü rüya, uyku sırasında nefes almak gibi veya bir korku anlamında gece boyunca meydana gelen bir olay olarak tasarlanması bakımından şüphelidir. Çünkü bir rüyanın ne zaman gerçekleştiğini ne kadar sürdüğünü belirlemenin bir yolu yoktur. Uyurken oldu ama ne zaman uyurken? Hem ne zaman olduğu hem de rüyalarının süresiyle ilgili net bir şey ortaya konamamaktadır.⁴⁸ Çünkü Malcolm'a göre rüyalar ve fiziksel olaylar arasında nedensel veya zamansal bir ilişki doğrudan gözlenemez. Bu yüzden ampirik rüya araştırmalarını da reddedecektir.⁴⁹ Dolayısıyla REM ve rüya uzunluğuna dair bağlantılar onun için anlamlı değildir. Çünkü Malcolm'a göre rüya bir olay değildir. Birisi bir rüyayı söylediğinde aslında geçmiş zamanda konuşmaktadır. Uyur ve uyandıktan sonra bir rüya anlatır. Uyku sırasında rüyaların meydana geldiği önermesi, uykudan sonra geçmiş zamanda konuşma olgusudur. Yani 'rüya anlatma ya da raporlama' denen fenomendir. Rüya kavramı, rüya görmekten değil, rüya anlatmak dediğimiz tanıdık fenomenden türetilmiştir.⁵⁰ Bu durum rüyanın gerçekliğini, rüya görenin raporlarına bağlamaktadır ki bu öznel bir bağlanmadır. Öznel rüya raporlarının ise ölçümle bir karşılığı olamaz.

Peki kişi uyandı ve rüyasını anlatıyor. Bunu nasıl anlamamız gerekir? Malcolm şunu sorar: 'Gerçekten bu görüntülere kişi uyurken mi sahipti yoksa uyandığında ona öyle mi geliyordu?' Yani bunların hepsi uyandığımız sırada zihnimize üşüşen hayaller midir ve biz bunları uyurken mi gördüğümüzü düşünüyoruz? Aslında Malcolm buna 'evet böyledir' diye bir cevap da vermez. Yani rüyaların uyku sırasında gerçekleşmediği iddiasına da sahip değildir. Ama belki de rüya gördüğümüzü ifade etmek, uyandığımızda bize gelen bir yanılsama altında olduğumuzu söylemek olabilir.⁵¹ İşte bu nokta, Malcolm'un iç dünya şüpheciliğine dair şüphesini tanımladığı yerdir. Kartezyen şüpheciliğinin dış

⁴⁷ Malcolm, "Dreaming and Skepticism", 14-37.

⁴⁸ Malcolm, *Dreaming*, 70.

⁴⁹ Windt, *Dreaming: A Conceptual Framework for Philosophy of Mind and Empirical Research*, 18.

⁵⁰ Malcolm, *Dreaming*, 79-82.

⁵¹ Malcolm, "Dreaming and Skepticism", 14-37.

dünya gerçekliğine yönelttiği şüpheci argüman, Malcolm tarafından iç dünya gerçekliğine yöneltilmektedir.

Görüldüğü üzere Malcolm'un rüya deneyimini reddi temelde Kartezyen şüpheciliğin uykudayken de bilinçli olduğumuz varsayımına dayanır. Ona göre rüya kavramı rüya görme deneyiminden ortaya çıkmamıştır, 'rüya anlatmak' dediğimiz fenomenden türemiştir. Malcolm'a göre bir rüyanın gerçekleşip gerçekleşmemesini belirlemenin tek yolu geriye dönük rüya anlatımlarıdır. Fakat bunları *doğrulamanın* bağımsız bir yolu da yoktur. Dolayısıyla bu durum, kişinin, rüyada deneyim yaşadığının göstergesi değildir. Rüya anlatmak ile rüya deneyimi aynı şey değildir.⁵² Bir rüya mantıksal olarak rüya raporundan ayrılmaz ve raporun uyku sırasındaki bir deneyime gönderme yaptığı varsayılmaz. Dolayısıyla rüya görmenin uyku sırasında gerçekleştiği fikrini kesin olarak doğrulamanın bir yolu yoktur.⁵³

Malcolm'un rüya görme ve rüyaların uyku sırasında gerçekleşen deneyimler olduğunu bilemeyeceğimize dair görüşlerinin eleştirildiğini de söylemeliyiz. Özellikle eleştiriler, Malcolm'un tamamen kavramsal veya analitik argümanlardan hareketle rüyayı çözmeye çalıştığı üzerine odaklanmıştır. Rüyalar 'deneyimler' olmasa bile, bu, uyku sırasında onlara sahip olmanın bir anlamı olmadığını göstermez. Windt'e göre Malcolm rüya görme üzerine çalışmasında, eleştirel dil görüşü için ayrıntılı bir argüman geliştirmemiştir.⁵⁴ Malcolm'a gelen en kuvvetli eleştirilerden biri *Daniel Dennett (1942-)* tarafından *kaset teorisi* ile yapılır. Dennett, '*Rüyalar deneyimler midir?*' (*Are Dreams Experiences?*), adlı makalesinde rüya görme ve rüya haberciliği konusunu, bilimsel rüya araştırması perspektifinden hareketle yeniden ele almıştır.⁵⁵

Daniel Dennett'da Malcolm gibi öncelikle 'genel görüş'e karşı çıkmış akabinde de Malcolm'un genel görüş'e dair yaptığı karşı çıkışı eleştirmiştir. Dennett'da Malcolm gibi rüyaların farkındalık ve bilinçte meydana geldiği düşüncesini eleştirecektir. Dennett Malcolm'dan farklı olarak bu konuyu fizikçi bir bilinç teorisiyle açıklamaya çalışır ve deneyim ile hafıza arasındaki ilişkiye dair bir görüş sunar.⁵⁶ Dolayısıyla bu sorunun felsefi olarak çözüleceğini düşünmemektedir. Dennett'in göstermek istediği diğer bir husus da öznel tanıklığın rüya deneyimi sorunuyla alakasız olduğu düşüncesidir. Dennett rüya

⁵² Windt, "Dreams and Dreaming", (Erişim tarihi: Şubat 17, 2021).

⁵³ Springett, "Philosophy of Dreaming", (Erişim Tarihi: Şubat 17, 2021).

⁵⁴ Windt, *Dreaming: A Conceptual Framework for Philosophy of Mind and Empirical Research*, 15-27.

⁵⁵ Windt, *Dreaming: A Conceptual Framework for Philosophy of Mind and Empirical Research*, 31.

⁵⁶ Dennett, "Are Dreams Experiences?", 151.

deneyimi sorununun açık ve ampirik doğasını vurgulayarak soruna yaklaşmaktadır.⁵⁷

Dennett, 'genel görüş'e karşı yeni bir rüya modeli önerir ki adı 'Kaset Teorisi' modelidir. Bu teori, Dennett tarafından ilk defa ortaya konulmasa da, onun geliştirdiği bu teoriye göre, rüyalar, bir kompozisyon süreci (ki beyin rüyayı burada oluşturur) ve hafıza yükleme sürecinin (uyandıktan sonra meydana gelir) sonucudur. Buna göre oluşturulmuş rüyalar, bilinç sırasında tekrar kasete yüklenmektedir. Bu yükleme durumu uyku sırasında olmaz dolayısıyla uyku sırasında bilinçli olarak hiçbir şey yaşamadığımızı söyleyebiliriz. Dennett'in modeli '*bilinçdışı içerik yükleme modeli*' olarak da ifade edilir. Bu model, farklı anılar yüklenip, uyku sırasında yaşanmış gibi hatırlanacak yeni içerik yaratma modelidir. Dennett'in modeline göre, rüya hatırlama, bu içeriğin ilk kez deneyimlenmesidir.⁵⁸ Dennett'in bu kaset teorisini oluşturma amacı, bir bellek mekanizması ile uyandığımızda rüyaları hatırlayacağımız bir durum oluşturulmasıdır. Rüyalar bu belleğe sunulur ve eşzamanlı olarak hafızaya kaydedilir ve sunumu bozmadan kayda müdahale edilebilir veya kaydı engellenebilir.⁵⁹

Kaset teorisine göre rüyalar, uyku sırasında sahip olduğumuz deneyimler değildir; rüyaların olduğunu düşündüğümüz yerde, sadece bilinçsiz bir kompozisyon süreci ve aynı derecede bilinçsiz bir hafıza yükleme süreci vardır. Eğer bu teori doğruysa, rüya hatırlama üretimi de benzer şekilde deneyimlenmemiş bir süreçtir. Uyumaya gideriz ve uyandığımızda anlatacak bir hikayemiz vardır tıpkı bir 'hatırlama' gibi. Ve bu hayallerimiz Dennett'a göre hiçbir zaman da deneyime dönüşmeyecektir.⁶⁰

Dennett ayrıca rüyalar konusunda yapılan deneysel çalışmaların varlığından da bahseder fakat yine de bu çalışmaların rüyaların deneyimler olduğu düşüncesini iddia etmemize yeterli olmadığını ifade eder. Örneğin uyku sırasında göz hareketleri yatay olan bir kişi, uyandığında rüyasında bir tenis maçı izlediğini söyleyebilir. Göz hareketi her ne kadar rapor içeriğiyle uyuşsa da bellek yükleme işlemi, meydana geldiği anda bilinçli değildir. Göz hareketleri, bilinçli deneyimden çok, anlatı kompozisyonlarının bilinçsiz sürecini yansıtır. Dolayısıyla Dennett, bireyin uyku sırasında rüyanın içeriğinin farkında olduğuna dair herhangi bir kanıtın olmadığını söyleyecektir.⁶¹

⁵⁷ Windt, *Dreaming: A Conceptual Framework for Philosophy of Mind and Empirical Research*, 32.

⁵⁸ Dennett, "Are Dreams Experiences?", 151-171

⁵⁹ Dennett, "Are Dreams Experiences?", 152.

⁶⁰ Dennett, "Are Dreams Experiences?", 161.

⁶¹ Springett, "Philosophy of Dreaming", (Erişim Tarihi: Şubat 17, 2021).

Dennett'in kaset teorisiyle amacı, 'genel görüş' olarak ifade edilen rüya anlayışının yanlış olduğunu göstermeye yöneliktir. Rüyalar bizim sandığımız şeyler olmayabilir ya da rüyaların olmadığı sadece rüya hatıralarının ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Yani bir yanılsama içinde olabiliriz. İşte bu noktada Dennett, güçlü bir bilimsel teorinin desteğini almak gerektiğini söyleyecektir.⁶²

Uzun zamandır uykuda olduğunu düşündüğümüz rüyaya olan felsefi ilginin son yüzyılda Malcolm ve Dennett tarafından yeniden canlandırıldığını görüyoruz. Kartezyen rüya şüpheciliğine ve rüyaya dair kabul edilen 'genel görüş'e alternatif açıklamalarla aslında rüya deneyiminin gerçekten bir deneyim olup olmadığı veya rüya sırasında bilinçli olup olmadığımız konusu tekrar analiz edilmiştir. Bu noktada rüyaya dair felsefi analizin hem canlanması hem de bilimsel olanla ilişkinin kurulabilmesi günümüz felsefi rüya tanımlamaları için önemli olacaktır.

358

Sonuç

Descartes rüya şüpheciliği, uyanmakla rüya görmeyi birbirinden nasıl ayırt edebileceğimiz üzerine bir sorguyla başlar ki bu aslında duyularımıza olan güvenilmezliğin getirdiği bir sonuçtur. Uyku ve uyanıklık halinde kişi hangisinin gerçek olduğuna dair bir bilinmezlik yaşayabilir. Dolayısıyla Descartes'a göre uyanık dünyamız da aslında bir rüya olabilir ve bunu ayırt etmek çok da kolay değildir. İşte bu şüpheci yaklaşım Descartes sonrası filozofları da etkiler ve Kartezyen rüya şüpheciliği günümüzde de devam etmektedir. Kartezyen rüya şüpheciliği, rüya aldatma olasılığına dayanan bir dış dünya şüpheciliğidir. Bu şüphe, dış dünya hakkındaki inançları, kendi bedenimizi ve hareketlerimizi de içeren duyusal algıdan türetilen tüm inançlara uygulanan bir şüpheci.

Uyanık olmak ile uykuda olmamızın temel ayırıcı noktalarından biri bilinçli olup olmadığımız meselesidir ki Descartes'a göre bu anlamda kişi uykuda iken de bilinçlidir. Descartes sonrası tartışmaların merkezini de kişinin rüya sırasında bilinçli deneyim yaşayıp yaşamadığı meselesi oluşturur. Descartes için uyku halinde rüya sırasında zihinde yaşanan tüm hisler doğru ve gerçek hislerdir. Yani uyanırken sahip olduğumuz hisler ve düşüncelerin biz uyurken de zihnimizde olması, uyku ve uyanıklık halini birbirinden ayırmayı güçleştirmektedir. İşte bu noktada Descartes sonrası filozofların, kişinin rüya sırasında bilinçli olup olmadığı meselesi üzerinden konuyu tartışmaya açtıklarını görüyoruz.

⁶² Dennett, "Are Dreams Experiences?", 159.

Günümüzde devam eden rüya şüpheciliği tartışmalarının merkezinde ise 20.yy.'da Malcolm vardır. Malcolm, Kartezyen rüya şüpheciliği üzerinden tekrar bir tartışma başlatmış ve Kartezyen rüya şüpheciliğinin ortaya koyduğu dış dünya şüpheciliğine karşıt bir iç dünya şüpheciliği geliştirmiştir. Kişinin yaşadığı kendi bilinçli rüya deneyimine ilişkin gelişen bu şüpheciliğin sorusu şudur: Rüyalarımız bilinçli deneyimler midir? Bu noktada sorunun rüyanın kendisine çevrildiğini görüyoruz. Öncelikle sormamız gereken gerçekten bir rüya deneyimi yaşayıp yaşamadığımız sorunsalıdır. Descartes'ın rüyaların bilinçli deneyimler olduğu iddiasına karşıt sorulan bu soru, Malcolm tarafından rüyalarımızın bilinçli deneyimler olduğu düşüncesinin reddedilmesiyle karşımıza gelecektir. Bu tartışma birinci olarak çağdaş dünyada rüyaya felsefi yaklaşımının ve rüya konusunu felsefi çözüme kavuşturmanın tekrar canlanmasına neden olmuş, ikinci olarak da Descartes sonrası gelişen Kartezyen rüya şüpheciliğini tersine çevirmiştir. Malcolm'un felsefi çözümlemelerinin ardından ise Dennett bu konuyu tekrar ele almıştır. Daha ampirik bir yolla konuyu çözmeye odaklanan Dennett ise nihayetinde rüyaların deneyimler olmadığı düşüncesini hem genel rüya görüşüne hem de Malcolm'a itirazla tekrar ele alır. Bu iki düşünürün de rüyaların birer deneyim olmadığına ve bilinç içermediğine dair yaklaşımları, konuyu, deneyim yoksa aldaticılık da mümkün gözükmemektedir noktasına getirmiştir.

Rüya konusu ve rüyaların bilinçli deneyimler olup olmadığı meselesinin günümüzde bilimsel çalışmalardan bağımsız olarak çözülmesinin çok mümkün olduğunu söyleyemeyiz. Şöyle bir gerçek var ki REM araştırmacıları herkesin, her gece rüya gördüğünü göstermeye çalışmaktadır. Dolayısıyla rüyalarımızın gerçek birer deneyim olup olmadığı sorununu çözmek, deneysel rüya çalışmalarından bağımsız da olmayacaktır. Bu noktada Dennett'in açtığı ampirik yolla konuyu çözüme kavuşturma çabasının felsefi analizle de desteklenerek devam etmesi önemli olacaktır.

RÜYALAR BİLİNÇLİ DENEYİMLER MİDİR? KARTEZYEN RÜYA ŞÜPHECİLİĞİNE BİR
ELEŞTİRİ
ARE DREAMS CONSCIOUS EXPERIENCES? A CRITICISM OF CARTESIAN DREAM
SKEPTICISM
Feyza CEYHAN ÇOŞTU

KAYNAKÇA

- Ağırman, Ferhat. "Descartes'in Şüpheli Hipotezleri", *Felsefe Dünyası*, 67, (2018): 55-65.
- Bedir, Fatma Nur. *Rüya, İnanç ve Davranış*, Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2022.
- Ceyhan Çoştı, Feyza. "Rüyalara Etik Yaklaşım: Rüyalarım Ahlsız Olabilir miyim?", *Felsefe Dünyası*, 75, (2022): 195-213
- Ceyhan Çoştı, Feyza. *Rüya ve Felsefe*, Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021.
- Dennett, Daniel C. "Are Dreams Experiences?", *The Philosophical Review*, 85/2 (1976): 51-171.
- Descartes, René. *Felsefenin İlkeleri*, çeviren. M. Karasan, İstanbul: MEB Yayınları, 1967.
- Descartes, René. *Metot Üzerine Konuşma*, çeviren. M. Karasan, Ankara: MEB Yayınları, 1997.
- Descartes, René. *Meditasyonlar -Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'in Bu İtirazlara Yanıtı-*, çeviren. İ. Birkan, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2018.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*, çeviren. S. Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Klein, Peter. "Skepticizm", *Stanford Encyclopedia of Philosophy Archive*, 2015. Erişim Tarihi: Mart 10, 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/skepticism/>
- Koç, Çağlar. "Sınır-Fenomen Olarak Rüyasız Uyku", *Felsefe Arkivi*, 53, (2020): 25-34.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çeviren. V. Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.
- Malcolm, Norman. "Dreaming and Skepticism", *The Philosophical Review*, 65/1, (1956): 14-37
- Malcolm, Norman. *Dreaming*, London: Routledge & Kegan Paul, 1959.
- Matthews, Gareth B. (1981). "On Being Immoral in a Dream", *Philosophy*, 56/215, (1981): 47-54.
- Öztanrıkulu Özel, Nurten. "Descartes Neden Gerçek Bir Skeptik Değildir?", *Bevtülhikme An International Journal of Philosophy* 9/2, (2019): 419-436.

Springett, Ben. "Philosophy of Dreaming", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2021. Erişim Tarihi: Şubat 17, 2021. <https://iep.utm.edu/dreaming/>

Windt, Jennifer M. & Thomas Metzinger. (2007). "The philosophy of dreaming and self-consciousness: What happens to the experiential subject during the dream state?" içinde: D. Barrett & P. McNamara (Ed.), *The New Science of Dreaming: Vol. 3. Cultural and Theoretical Perspectives*, London: Praeger Publishers, 2007: (193-247).

Windt, Jennifer M. *Dreaming: A Conceptual Framework for Philosophy of Mind and Empirical Research*, Massachusetts: The MIT Press, 2015.

İnternet Kaynakları

Windt, Jennifer M. "Dreams and Dreaming", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), 2020. Erişim tarihi: Şubat 17, 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/dreams-dreaming/>

Windt, Jennifer M. "How deep is the rift between conscious states in sleep and wakefulness? Spontaneous experience over the sleep-wake cycle". *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 376 /1817, 2021. Erişim Tarihi, Şubat 21, 2021. <https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rstb.2019.0696>

RÜYALAR BİLİNÇLİ DENEYİMLER MİDİR? KARTEZYEN RÜYA ŞÜPHECİLİĞİNE BİR
ELEŞTİRİ
*ARE DREAMS CONSCIOUS EXPERIENCES? A CRITICISM OF CARTESIAN DREAM
SKEPTICISM*
Feyza CEYHAN ÇOŞTU