

ISSN 2651-5148

#20

Aralık
2023

temaşa

ERCİYES ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ DERGİSİ



BU SAYIDA: Aziz Murat Karaca / Sedat Doğan • Oğuzhan Ateş • Mehmet Duran / Ahmet Kâmil Cihan • Murat Bayram • Seyit Coşkun • Feyza Şule Güngör • Celal Yeşilçayır • Mustafa Polat • Ferhat Akdemir • Fuat Akpınar • Seda Özsoy Somuncuoğlu • Tuğba Ayas Önel • Lokman Çilingir • Ahmet Burak Kahraman / Rumeysa Cırdı / Funda Aslan / Yedigâr Naciye Yasan / Müşerref Çetinkaya • Arman Besler • Sena Işıkgil • Selami Atakan Altınörs • Emine Aydoğan • Engin Abat

temaşa

Felsefe Dergisi
Journal of Philosophy

Sayı Number 20
Aralık December 2023

İmtiyaz Sahibi | Owner

Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA

Baş Editör | Editor in Chief

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

Editörler | Editors

Doç. Dr. Serdar Saygılı

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Thomas Sheehan (Stanford University)
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan (Muğla S. Koçman Üni.)
Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Üni.)
Prof. Dr. Veli Urhan (Gazi Üni.)
Prof. Dr. Lokman Çilingir (Ondokuz Mayıs Üni.)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üni.)
Prof. Dr. Taşkın Ketenci (Mersin Üni.)
Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander (Universität Freiburg / Almanya)
Prof. Dr. Koray Değirmenci (Erciyes Üni.)
Prof. Dr. Hamdi Bravo (Ankara Üni.)
Doç.Dr. Vedat Çelebi (Erciyes Üni.)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üni.)
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üni.)
Doç. Dr. Sinan KILIÇ (Erciyes Üni.)
Prof. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN (Erciyes Üni.)
Doç. Dr. Cengiz Mesut TOSUN (Mersin Üniv.)
Doç. Dr. Serdar Saygılı (Erciyes Üni.)
Doç. Dr. Faruk MANAV (Nevşehir Hacı Bektaş Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi Haluk AŞAR (Erciyes Üni.)
Dr. Öğr. Üyesi E. Erman RUTLİ (Erciyes Üni.)

Sekreteryaya | Secretariat

Esra HALICI

Yazışma Adresi Mailing Address

Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Erciyes University, Faculty of Arts, Philosophy
Felsefe Bölümü, Melikgazi, Kayseri / Türkiye Department, Melikgazi, Kayseri, TURKEY

Temaşa uluslararası hakemli bir dergidir. Yayın dili Türkçe, İngilizce, Almanca ve Fransızcadır. Altı ayda bir (Haziran ve Aralık) yayımlanır. TR DİZİN, The Philosopher's Index, Index Copernicus ve Sobiad tarafından taranmaktadır. *Temaşa Journal of Philosophy is an international and peer reviewed journal. Published semiannually (June and December) in Turkish, English, German and French. Temaşa is listed in TR DİZİN, The Philosopher's Index, Index Copernicus and Sobiad.*

ISSN: 2651-5148

<https://dergipark.org.tr/temasa>.

www.felsefe.erciyes.edu.tr

Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343

Sayfa Düzeni | Designer

Eylem Akçay

İçindekiler/Table of Contents

Necessary Truths And Contingent Truths In The Leibniz's Philosophy Leibniz Felsefesi'nde Akılsal-Olgusal Hakikat Ayrımı Aziz Murat Karaca / Sedat Doğan	5
Onto-Theology and Existential Depiction Of Existence Varoluşun Onto-Teolojisi ve Varoluşsal Tasviri Oğuzhan Ateş	33
Suhrawardi and Shahrazuri on Reincarnation Sühreverdi ve Şehrezûri'de Tenasühe Dair Düşünceler Mehmet Duran / Ahmet Kâmil Cihan	53
A Comparative Evaluation Between Ibn Khaldun Thought and Liberal Views İbn Haldûn Düşüncesi ve Liberal Görüşler Arasında Mukayeseli Bir Değerlendirme Murat Bayram	70
Formation of Self-Consciousness and the Problem of Recognition: Narziss and Goldmund Özbilincin Oluşumu ve Tanınma Problemi: Narziss ve Goldmund Seyit Coşkun	85
Lacan's Ethics of Desire and the Transformation of Ontic Loss into an Ontological Search Lacan'ın Arzu Etiği ve Ontik Kaybın Ontolojik Bir Arayışa Dönüşmesi Feyza Şule Güngör	101
Philosophical Analysis of Traditional Education and Online Education Geleneksel Eğitim ile Çevrimiçi Eğitimin Felsefi Bağlamda Analizi Celal Yeşilçayır	122
Millianizm, Boş İsimler ve Önerme-Yok Görüşü Millianism, Empty Names and The No-Proposition View Mustafa Polat	136
The Relationship of Religion and State in the Philosophy of Thomas Hobbes: <i>From the State of Religion to the Religion of State</i> Thomas Hobbes'un Felsefesinde Din-Devlet İlişkisi: Din Devletinden Devlet Dinine Ferhat Akdemir	151
Ebu'l Hasan el-Amiri's Classification of Sciences Ebü'l Hasan el-Âmiri'nin İlimler Sınıflaması Fuat Akpınar	166
An Overview of John Stuart Mill's Conception of The Scientific Method John Stuart Mill'in Bilimsel Yöntem Kavrayışına Genel Bir Bakış Seda Özsoy Somuncuoğlu	184

Haraway's Concept of Simpoiesis and Practice of Thinking-with for Staying with the Trouble Haraway'in Simpoiesis Kavramı ve Birlikte-Düşünme Pratikleri Tuğba Ayas Önol	197
The Relation of Ethics and Politics in Plato Platon'da Ahlak ve Siyaset İlişkisi Lokman Çilingir	213
Aesthetic Perception on the Axis of Consumption Culture Tüketim Kültürü Ekseninde Estetik Algısı Ahmet Burak Kahraman / Rumeysa Cırdı / Funda Aslan / Yadigâr Naciye Yasan / Müşerref Çetinkaya	236
Aletik Bağlantılar Işığında Mantık Eklemlerinin Anlamları Meanings of Logical Connectives in the Light of Alethic Relations Arman Besler	256
Bilinç Bilmecesinin Kısa Bir Analizi A Brief Analysis of the Puzzle of Consciousness Sena Işıkgil	267
John Rogers Searle's "Deontic Power" Concept John Rogers Searle'ün "Deontik Güç" Kavramı Selami Atakan Altınörs	284
Edward Said: Taming Humanism Edward Said: Hümanizmi Evcilleştirmek Emine Aydoğan	297
On the Eternity of the Mind in Spinoza Spinoza'da İnsan Zihninin Ebediliği Üzerine Engin Abat	313
Yazarlara Notlar	328

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 09.02.2023**Kabul:** 31.10.2023**Atıf:** Karaca, Aziz Murat ve Sedat Doğan. "Leibniz Felsefesi'nde Akılsal-Olgusal Hakikat Ayrımı," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 20 (Aralık 2023): 5-32. <https://doi.org/10.55256/temasa.1249430>

Leibniz Felsefesi'nde Akılsal-Olgusal Hakikat Ayrımı¹

Aziz Murat Karaca²

ORCID: 0000-0002-2139-1587

Sedat Doğan³

ORCID: 0000-0002-0095-7836

DOI: 10.55256/TEMASA.1249430

Öz

Bu makale, felsefe tarihinin en önemli gündemlerinden biri olan, açık ve seçik bilgi için yöntem problemini Leibniz felsefesi açısından konu edinmektedir. Temel problemimiz, Leibniz'in; akılsal hakikat ve olgusal hakikat ayrımı üzerinden erken modern dönemin en önemli felsefi gündemi haline gelen yöntem problemine nasıl yaklaştığı üzerinedir. Bu dönemin yöntem arayışı içinde söz konusu edilebilecek yaklaşımların hemen hepsi ya birini tercih edip ötekini reddederek, ya aralarında bir hiyerarşi kurarak ya da bir tür sentez girişimiyle rasyonel olan ile ampirik olan veya a priori olan ile a posteriori olan arasında bir ayrım gözetmiştir. Leibniz ise problemi bir önermenin doğruluk ile ilişkisinin çözümlenebilmesi bakımından ele almış, söz konusu ayrımı bir çözüme kavuşturmak adına iki hakikat düzlemi tespit ederek aralarında bir derecelenme ilişkisi öngörmüştür. Bu düzlemlerden biri akılsal hakikat, diğeri olgusal hakikat düzlemidir. Akılsal hakikatlere ait önermeler kanıtlanabilir, fakat insan zihninin sınırlı analiz yetisinden dolayı olgusal hakikatlere ait önermeler kanıtlanamazdır. Leibniz bu durumu, akılsal önermeler ve olgusal önermelerin, farklı mantık ilkeleri üzerinden hakikat ile temas etmesine bağlar. Söz konusu ilkeler, çelişmezlik ilkesi ve yeter-sebeplilik ilkesidir. Bu çalışma, Leibniz'in bu ayrımını, çağının koşullarıyla birlikte ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kavramlar: Leibniz, Akılsal Hakikat, Olgusal Hakikat, Çelişmezlik İlkesi, Yeter-Sebeplilik İlkesi, Yöntem Problemi.

Necessary Truths And Contingent Truths In The Leibniz's Philosophy

Abstract

In this paper, we will investigate on the method problem for the precise knowledge which is one of the most important issues in the history of philosophy, in terms of Leibniz's philosophy. Our basic problem is how do Leibniz approaches method problem which has become the most important agenda of early modern philosophy, through his analysis on the necessary and contingent truths. Almost all of the approaches that can be evaluated in the works of method of this age, made a distinction between the rational and the empirical, or the a priori and a posteriori, either by preferring one and rejecting the other, or by establishing a hierarchy between them or by attempting a kind of synthesis. Leibniz, on the other hand, approached the problem in terms of analyzing the relation of a proposition with truth. He also has identified two plane of truth and fixed that there is a gradation relationship between them in order to solve the relevant problem. One is plane of necessary truths (truths of reason) and the other is plane of contingent truths (truths of fact). While propositions of necessary truths are demonstrable, the second propositions are not demonstrable due to finite analytical ability of the human mind. Since according to Leibniz, both proposition come into contact with truth through different principles. These principles are principle of contradiction and principle of sufficient reason. This study aims to reveal the Leibniz's this distinction along with the conditions of his age.

Keywords: Leibniz, Necessary Truths, Contingent Truths, Principle of Contradiction, Principle of Sufficient Reason, Problem of the Method.

¹ Bu makale, "Leibniz Felsefesi'nde Akılsal-Olgusal Hakikat Ayrımı" isimli yüksek lisans tezinin ilgili bölümlerinden türetilmiştir.

² Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. karacamura.a@gmail.com

³ Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. sedatdogan@erciyes.edu.tr

Giriş

İnsanın, etrafında olup-biten şeylere karşı yaklaşım tarzlarından birisi, onları tanımak ve bilmek üzerinedir. Bu sebeple bilgi, insanın temel edimlerinden birisi haline gelmiş olup, bilgi meselesi de felsefe tarihi boyunca önemli gündemlerden birisi olmuştur. Doğa felsefesinden ahlak ve siyaset felsefesine kadar tüm alanlardaki meseleler en nihayetinde bilinenler ekseninde ele alındığı için bilmek ve bilgi bir şekilde gündemde kalmıştır. Felsefede bilgi meselesi çeşitli başlıklar altında ele alınmıştır.⁴ Örneğin; bilginin akla mı yoksa deneye mi dayandığı, ya da her ikisini de mi gerektirdiği tartışması, bilginin kaynağına yönelik tartışma olarak bilinir. Ayrıca bilginin imkânı ve doğruluğuna yönelik tartışma da felsefede çok önemli bir tartışma olagelmiştir. Örneğin, bilginin mümkün olup-olmayacağı ve mümkün olduğu takdirde hangi alanlarda mümkün olacağı ve hangi alanlarda şüpheden uzak doğru bilginin açığa çıkacağı tartışılmıştır. Bu tartışmalarda verilen cevaplar, filozofların; bilginin nesnesi olan varlıktan ne anladığından onu bilen insan aklından ne anladığına göre değişiklik gösterir.

Rönesans dönemi ile birlikte felsefede, *bilgi nedir?* sorusundan ziyade *doğru bilgi nedir?* sorusu ağırlıklı olarak gündeme gelmiştir. Bu soru, o dönemin gerektirdiği bir soruydu.⁵ Nitekim felsefede gündeme gelen soruların, filozofların içerisinde bulunduğu döneme ve toplumun dinamiklerine göre şekil aldığı dikkate alındığında, bilgi konusundaki soruların önem sıralamasının nasıl değiştiği anlaşılacaktır. Bilginin nesnesi ve konusu olan varlık, her dönemin toplumsal ve kültürel dinamiklerine göre farklı açılardan gündeme geldiği için, bilgi konusundaki öncelikler de bu minvalde belirlenmiştir.⁶ Dolayısıyla o dönemin genel yapısı incelendiğinde, varlık kavramı ile ne ya da neler öne plana çıktıysa o şey büyük oranda bilgi tartışmasının çerçevesini oluşturmuştur. Örneğin Presokratik dönem incelendiğinde, varlık dendiğinde ön plana çıkan ve araştırma konusu olan şey doğaydı. O dönemin filozofları da genellikle doğa filozofları olarak anılır. Doğadaki çokluk, hareket, değişim gibi meseleler filozofların dikkatini çekmiştir. Böylece bilgi ve bilme meselesi de doğanın dinamikleri üzerinden tartışılmıştır.⁷ Bu yaklaşım Rönesans dönemi sonrasında da görülmektedir. 16. ve 17. Yüzyıl'a gelindiğinde bilgi, dönemin toplumsal ve felsefi dinamiklerinin gerektirdiği şekilde, kesinlik bağlamında ele alınmış ve doğru bilgi için yöntem tartışmaları gündeme gelmiştir. Dolayısıyla doğru bilgi için yöntem problemi felsefe tarihinin ve özellikle de erken modern felsefenin önemli bir gündemi olup, Leibniz gibi o dönem filozoflarının felsefi şemasında yer edinmiştir.

Döneminin ciddi bir problemi olan, doğru bilgi için nasıl bir yöntem izlenmesi gerektiği tartışması, Leibniz'de önermeler üzerinden söz konusu olmuştur. Önermelerin yapısını çözümleyen Leibniz, önermelerin

⁴ Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 9.

⁵ Bilgi felsefesinde doğruluk problemi ilk kez bu dönemde açığa çıkmış değildir. Bu problemi, sistematik bir şekilde incelenmesi bakımından Platon ve Aristoteles'in metinlerine kadar geri götürmek mümkün. Platon *Sofist*, *Theaitetos* yazılarının yanı sıra *Devlet* kitabının bazı bölümlerinde de doğruluk problemini ele almaktadır. Yine Aristoteles de doğruluk problemine *Metafizik* eserinde yer vermiş ve bu problemin kavramsal çerçevesini oluşturmuştur. Detaylı bir okuma için bkz. Harun Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk Ya Da Hakikat* (İstanbul: BilgeSu Yayınları, 2016), 31-43. Fakat bu problem özellikle 16. Yüzyıl ile birlikte Yeni Çağ felsefesinde temel bir problem haline gelmiştir.

⁶ Arda Denkel, *Bilginin Temelleri* (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2003), 16.

⁷ Felsefe tarihinin ilk argümantatif tartışma ortamını oluşturdukları kabul edilen Herakleitos ve Parmenides'in evrende bir değişim ve akışın olup-olmadığına yönelik meşhur tartışması, birçok açıdan olduğu gibi aynı zamanda aklın ve dolayısıyla bilmenin zemininde de sürdürülmüş bir tartışmadır. Nitekim eğer değişim varsa evrene dair yargıların değişip-değişmeyeceği ve doğru bilginin garantörünün ne olacağı sorulmuştur. Bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp. (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), 14-24. Bu ise o dönem itibarıyla varlık dendiğinde öne plana çıkan doğanın, bilgi tartışması açısından da belirleyici olduğunu örnekler.

doğrulanma koşullarına dair bazı aşamalardan bahsederek bilgi için hangi alanda nasıl bir yol izleneceğini anlatır. Böylece çağdaşlarının hararetle tartıştığı problemi çeşitli argümanlarla çözmeye çalışır. Leibniz bunu, bütün bir felsefesinin bütünlüğü içerisinde, akılsal ve olgusal hakikat dediği iki hakikat biçimi üzerinden yapmaktadır. Leibniz'in bilgi ve bilme konusundaki görüşleri, varlık, ahlak ve siyasi alanlardaki argümanları ile ilişkilidir. Bu durum onun evrene bakışından gelmektedir. Leibniz, evrendeki her şeyin bir bütünlük içerisinde olduğunu düşündüğü için, meselelerle ilgili değerlendirmelerini de birbirleri ile bir bütünlük içerisinde sunmaya çalışmıştır. Örneğin töze dair düşüncelerinde insanın bilme sürecinin nasıl seyrettiğinin ipuçlarını verdiği gibi, bilgi konusunda da töz ile ilgili görüşleriyle bir bağlantı kurmaktadır. Aynı yaklaşımı diğer görüşlerinde de görmek mümkün. Dolayısıyla Leibniz'in doğru bilgiye dair görüşlerinin onun genel felsefesindeki yeri, çalışmanın temel problemidir.

Öncelikle Leibniz felsefesinin arka planını oluşturan ve erken modern filozofların felsefi gündemleri içinde erittikleri, dönemin toplumsal ve kültürel problemleri kısaca da olsa sunulacaktır. Bu problemlerin açılımının, kelimenin tam anlamıyla, Leibniz'in felsefi sisteminin bir şemasını veya problem haritasını verdiği görülecektir.⁸ Aynı zamanda yöntem arayışının bir problem olarak o dönemin gündemine oturmasının, bu problemin bütün soyutluğuna rağmen, söz konusu toplumsal ve kültürel bağlamla ilişkisi de bu şekilde açık kılınmaya çalışılacaktır. Ardından Leibniz felsefesinin kurucu unsuru olan ve dolayısıyla akılsal ve olgusal hakikat ayrımının da bir açıdan zeminini teşkil eden Monadlar teorisi sunulacaktır. Leibniz'in akılsal-olgusal hakikat ayrımının temel argümanlarından birisi olan, her önermenin özne-yüklem ilişkisine dayandığı önermesi, Monadlar teorisinde ifade ettiği şu anlayışla ilişkilidir: *evrendeki şeyler, derecesi bakımından mükemmellik taşır*. Bu sebeple Monadlar teorisini kavramak söz konusu meseleyi daha da açık kılacaktır. Üçüncü ve son bölümde de, çalışmanın da amacı olan, yöntem probleminin Leibniz felsefesindeki karşılığı olarak kabul edebileceğimiz akılsal-olgusal hakikat ayrımı incelenecektir.

1. Leibniz Felsefesinin Arka Planı: Krizler ve Yöntem Arayışı

Leibniz 1646 yılında Almanya'nın Leipzig kentinde dünyaya gelmiştir. Denk geldiği tarihi dönem ve coğrafi konumu itibarıyla kaotik bir ortama tanıklık etmiştir. Bu sebeple Leibniz felsefesi ile döneminin panoraması arasında sıkı bir ilişki vardır. Öncelikle Leibniz felsefesinde ilk göze çarpan özellik bir teori-pratik birlikteliğidir. Bu birliktelik, söz konusu kaotik ortamın problemlerine dair çözüm denemesinin anahtarını ifade eder.⁹ Nitekim Leibniz'in yaşamı boyunca tüm alanlardaki problemlere yaklaşımı, o probleme neden olan ikilikleri ya da çoklukları, içlerinden birini ya da birkaçını yadsıyarak çözmek veya basitçe bir araya getirmek olmamış; çokluğu ortak bir zeminde birleştirmek istemiştir. Dolayısıyla felsefesindeki teori-pratik birlikteliği de bunun bir sonucudur. Buradan döneminin çeşitli problemlerine geri dönecek olursak, bu problemleri te-

⁸ Leibniz'in felsefesi, özellikle kurmak istediği evrensel bilim sistemi etrafında şekillenen bir felsefe olduğu için döneminin problemlerinden bağımsız değerlendirilmesi mümkün değildir. Nitekim bu problemleri çözmek açısından Leibniz, teolojiden politikaya kadar birçok alanda geçerli olabilecek felsefi projeler belirlemiştir. Leibniz üzerine yapılan birçok kapsamlı çalışmalarda, felsefesinin bu projelerin ışığında değerlendirildiğini görmekteyiz. Hatta Leibniz üzerine hazırlanan biyografi çalışmaları bile salt kronolojik kesitler sunmaktan ziyade amaçladığı projeleri bağlamında yaşamını ele almaktadır. Bu örneklerden bazılarını incelemek için bkz. Richard T. W. Arthur, *Classic Thinkers: Leibniz* (Malden, MA: Polity Press, 2014).; Sebahattin Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2006).; Maria Rosa Antognazza, *Leibniz*, çev. Orhan Düz. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013).

⁹ Arthur, *Classic Thinkers: Leibniz*, 185.

melde üç zemin üzerinde açmak mümkündür. Bir kriz başlığı altında değerlendirilebilecek bu üç zemin; dini kriz, politik kriz ve bünyesinde bilimsel ve felsefi meselelerin bulunduğu düşünsel krizdir.

Leibniz'in hem doğduğu tarih hem de coğrafya büyük bir savaşa eşlik etmektedir. Dini sebeplerden ötürü Almanya sınırları içerisinde, 1618-1648 arasında meydana gelmiş bu savaş, Otuz Yıl Savaşı'dır. Protestanlar tarafından başlatılan bir ayaklanma ile başlayan savaş, diğer mezhepleri de içerisine çekmesiyle büyük bir tahribat yaratmıştır. Dolayısıyla filozof, dini ve siyasi gerilimin iç içe geçtiği meseleler ile muhatap olacaktır.¹⁰ Dini kriz; teologların kendi mezhebi açısından, Hristiyanlıktaki temel meselelere dair açıklamalarının ekseninde ortaya çıkmıştır.

Siyasi kriz, dini kriz ile bağlantılıdır. Nitekim Protestanların başlattığı ayaklanmanın Otuz Yıl Savaşı'nı başlatması örneğinde olduğu gibi; din, siyaseti önemli ölçüde etkiliyordu. İmparatorluklar, yaygınlık kazanan bu mezhepsel ayrılıklara dâhil olmuş ve Protestanlık, Luthercilik gibi mezheplerin ahlak sistemi ve özgürlük anlayışı üzerinden bir duruş sergilemeye başlamıştır. Zira o dönem bir kilisenin üyesi olmak aynı zamanda o kilise ile ilgili siyasal yapının üyesi olmaktı.¹¹ Böylece mezhepler bölünmüş ve ulusların, herhangi bir konunun müzakeresi için bir araya gelmesini zorlaştırmıştır.

Muhatap olacağı bir diğer önemli mesele ise, Batı Avrupa'da başlayan bilimsel krizdi. İçinde Almanya'nın da bulunduğu Orta Avrupa bir siyasi ve dini kargaşaya sürüklenirken Batı Avrupa'da da bir bilimsel kriz mevcuttu.¹² Mekanik doğa ve doğa felsefesi kavramları önem kazanmış ve bilginin teknik boyutuna dikkat çekilmiştir. Teleolojik bir doğa anlayışına dayanan geleneksel teorilerin teknik bilgiyi oluşturmada yetersiz kaldığı görüşü, kısa sürede tüm Avrupalı entelektüellerin gündemine girmiştir. Kepler, Kopernik, Galileo gibi isimlerle başlayan ve mekanik fiziği tetikleyen atılımlar, Bacon, Descartes ve Spinoza gibi birçok filozof ile birlikte felsefeye ve metafiziğe kadar uzanmıştır. Galileo gibi isimler fizikte mekanikçi teoriler geliştirinceye kadar, fiziksel olgular Aristoteles'in fizik ve mantık görüşü ile açıklanıyordu.¹³ Mekanik fiziğin yoğunluk kazanmasıyla birlikte önemli bir ikilem oluştu; Aristoteles felsefesinin tözleri esas alan teleolojik yönü ve modern fiziğin ilişkileri esas alan mekanik yönü.

Aristoteles için bilmek, ispat yöntemiyle bilmektir. O, ispat yöntemi aracılığı ile zorunlu sonucu veren mantıksal yapıyı kurmanın peşindedir. Bu zorunlu sonuç ise ancak, ispatın değişmeyen bir öz üzerinden yapılmasıyla mümkün olur.¹⁴ Aristoteles bu özü kıyasın orta teriminde görür.¹⁵ Bilimin amacı özün onayı meselesidir, nitekim bilimin konusu zorunlu ve tümel bilgi olaksa bunun yolu özü bulmaktan geçer. O halde Aristoteles'in mantık sistemi amacı bakımından, tözlerin mahiyeti açısından düşünölmek kaydıyla, öze dayalı

¹⁰ Arthur, *Classic Thinkers: Leibniz*, 6.

¹¹ Kilise ve siyaset ilişkisi, toplumsal alanın davranış normlarını belirlemesi bakımından Hristiyanlıktaki önemli birlikteliklerdendir. Hristiyanlığın temel inançlarından olan kurtuluş ve özgürleşme öğretisi altında insanların davranışlarını ve dolayısıyla toplumu düzenlediğine inanılan kilise, mevcut gücünün de etkisi ile misyonunu politik amaçlara da kanalize etmiştir. Bu ise kilisenin politik meselelerde de söz sahibi olması demektir. Daha ayrıntılı bir okuma için bkz. Arslan Topakkaya, "Tarihsel Süreçte Kilise Siyaset İlişkisi ve Günümüze Yansımaları," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 6 (2017).

¹² David Wootton, *Bilimin İcadı: Bilim Devrimi'nin Yeni Bir Tarihi*, çev. Nurettin Elhüseyini. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 445.

¹³ Wootton, *Bilimin İcadı: Bilim Devrimi'nin Yeni Bir Tarihi*, 194.

¹⁴ Aristoteles, *Organon IV, İkinci Analitikler*, çev. Ragıp Atademir. (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 25-27.

¹⁵ Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 120-121.

kıyas sisteminin biçimsel yapısıyla ilgilidir. Aristoteles mantık sisteminde kavramlar üzerinden önermeleri, önermeler üzerinden kıyasları oluşturur. Kıyasa dayalı sistemde öyle bir çıkarım yapılmalı ki, öncüller doğru olduğunda sonuç da zorunlu olarak doğru olsun.¹⁶ Aristoteles zorunlu sonucu Türkçede yaygın olarak tüm-dengeyim diye isimlendirilen çıkarım modeliyle oluşturur.

Aristoteles'in bu anlayışına karşın Bacon ve Descartes¹⁷ gibi filozoflar farklı yöntem arayışına gitmişlerdir. Bacon, Aristoteles'in tüm-dengeyim çıkarım biçimi yerine yine Türkçede yaygın olarak tümevarım terimiyle adlandırılan anlayışı benimser. Ona göre sağlam bilginin yöntemi ancak tümevarım olur. Bacon, Aristoteles mantığını sadece bilinenler üzerinde kalıp onları ispatlama gayesi taşımasından dolayı bilginin teknik ve olgusal boyutunu vermede yetersiz bulur.¹⁸ Yapılması gereken tümevarım ile tek tek olanlardan genele ulaşmaktır. Böylece Aristoteles mantığının düşmüş olduğu, aykırıları hesaba katamama durumuna düşülmeyecektir. Eğer çıkarım yapmanın sonucunda bir öze, bir tümel olana ulaşılabaksa ancak böyle ulaşılır.

Descartes ise doğru bilgi için yöntemini dört kural ile kurar. İlk kural şüphe kuralıdır. Doğru olduğundan net bir şekilde emin olunmayan tüm bilgiler şüpheye ve soruşturmaya açıktır.¹⁹ İkinci kural analiz kuralıdır. Herhangi bir bilgiyi veya argümanı çok daha net inceleyebilmek adına parçalarına ayırmak gerektiğini savunur.²⁰ Descartes, bir matematikçi olmasının da etkisiyle, argümanları en ufak parçalarına ayırarak sade ve yalın haliyle inceler. Üçüncü kural bir sıralama kuralıdır.²¹ Descartes için argümanı parçalama aşamasından sonra o parçaları sistematik şekilde incelemek, hata riskini de düşürür. Dördüncü ve nihai kural bir kontrol aşamasıdır. İlk üç aşama ile incelenen argüman veya bilginin kusursuz bir şekilde analiz edilebilmesi adına yeni baştan gözden geçirilip belli bir noktanın atlanmadığından emin olunur.²² Böylece Descartes için akıl, tüm belirsizliklerden kendisini sıyrıp, açık ve seçik bilgiye ulaşabilecektir.

Özetle, Aristoteles için bilmek, ispat yöntemi ile bilmektir ve bu ispat, kıyas sistemindeki orta terim üzerinden gerçekleşir. Çünkü orta terim varlığın özünü verecek vasıftadır. Erken modern döneme gelindiğinde, birçok etkinin yanı sıra sosyal ihtiyaçların da etkisiyle, *bilmek olguları bilmektir* anlayışı üzerinden bir zihinsel dönüşüm başlamıştır. Bu zihinsel dönüşümden hareketle, dönemin etkili isimlerinden Bacon ve Descartes'ta da gördüğümüz üzere, Aristoteles'in mantık sistemine eleştiriler yöneltmiş ve teknik bilgiyi verecek yöntem arayışları başlamıştır. Bu yöntem arayışı ve bir evrensel sistem oluşturmak o dönemin önemli bir problemi olduğu için Leibniz'in gündemini de belirlemiştir.

Leibniz yazdığı mektuplarında, henüz genç yaşındayken bu ikilemin içerisinde kaldığını ve bunun yaşamının önemli düşünsel krizlerinden biri olduğunu ifade etmiştir.²³ Fakat daha sonra bu krizi çözmek için, tıpkı başka meselelerde çokluğu ortak bir zeminde birleştirmek istemesi gibi, bu iki görüşten herhangi birisini reddetmek yerine her ikisinden de uygun zeminlerde faydalanmayı planlamıştır.

¹⁶ Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir. (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996), 5-9.

¹⁷ Bu dönemden itibaren yöntem konusunda çok sayıda atılım olsa da sınırlılıklarımız gereği bir ampirist gelenekten, bir de rasyonalist gelenekten Aristoteles mantığı eleştirisi sunulmaktadır.

¹⁸ Francis Bacon, *Novum Organum*, çev. Sema Önal Akkaş. (İstanbul, Say Yayınları, 2012), 140.

¹⁹ Renatus Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Çiğdem Dürüşken. (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), 63.

²⁰ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 63.

²¹ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 63.

²² Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 65.

²³ Antognazza, *Leibniz*, 54.

Leibniz tüm bu dini, politik ve felsefi aykırılıkların uzlaştırılabileceğine yönelik iyimserliğe sahipti. Peki bu iyimserliğin dayanağı nedir? Bu iyimserlik onun, dünyanın mümkün dünyalar arasındaki en iyisi olduğuna yönelik görüşünden gelmektedir.²⁴ Leibniz'e göre içinde yaşadığımız dünya mümkün ihtimaller içerisinden seçilmiş en iyisidir.²⁵ Burada en iyiyi, en mükemmel olan anlamında kullanır. En mükemmel dünyada ise çeşitlilik ve bu çeşitliliğin uyumu mevcuttur. Bu çeşitliliği bir çelişki, mutlak anlamda bir karşıtlık olarak değil, mükemmel dünyanın işleyiş mekanizması olarak anlamayı önerir. Nitekim Leibniz'e göre, Monadlar teorisinde daha detaylı göreceğimiz üzere; dünyadaki her şey, hakikati belli açılardan ifade eder ve içerdiği mükemmellik derecesi oranında dünyadaki işleyişe katkı sunar. Dolayısıyla böyle bir işleyiş içerisinde, çeşitlilikler ortak bir zeminde kabul edilerek, bunun üzerinden iç huzuru oluşturulmuş bir toplumun inşası mümkündür. Yani, aykırılıkların ve krizlerin aşılması ve farklı düşüncelerin birliğe getirilmesi mümkündür.

O halde tüm alanlardaki aykırılıklar uzlaştırılabilir ve evrensel bir sistem kurulabilir. Hatta Leibniz, bu konuda kötümser olanlara karşı, felsefenin mevcut birçok eksikliğine rağmen yine de böyle bir birliğin kurulabileceğini ve evrensel bir sistemin oluşturulabileceğini savunur.²⁶ Bu görüş doğrultusunda; bir yandan dini aykırılıkları, yani Tanrı kanıtlamaları ve ruhun ölümsüzlüğü gibi meseleleri ortak bir teolojik zeminde çözmeyi amaçlarken; diğer yandan bilimsel ve felsefi meselelerde uzlaştırıcı bir model amaçlamıştır. Dolayısıyla felsefe, mantık, matematik, metafizik, siyaset ve etik gibi tüm disiplinleri, insanlığın ortak bir girişimi olarak ele almak ve bunları evrensel bir bilim sistemi içerisinde bir araya getirmek istemiştir. Bu anlayıştan hareket eden Leibniz, fizik, etik ve mantık biçimindeki bilgi ayrımını kabul etmez çünkü bu tarz ayrımları son derece yapay bulur.²⁷ Ona göre tüm bu disiplinler sürekli olarak insanlığın hizmetinde ve birbirlerini tamamlayan bir yapıda ilerler.

Leibniz'in tüm bu amaçları kapsayacak projesinin adı *Evrensel Kanıtlamalar (Demonstrationes Catholicae)* olarak bilinir. Bu projesi, yaşamı boyunca eklemeler ve çıkarımlarla güncellenmesine rağmen hep devam etmiştir. 1668 yılının başlarında projenin taslağını çıkaran Leibniz, dört konuyu hedefliyordu; Tanrı'nın Varlığının İspatı, Ruhun Ölümsüzlüğünün İspatı, Hıristiyan İncanının Gizemlerinin Mümkün Olmasına Yönelik İspat, Katolik Kilisesinin Otoritesinin ve Kutsal Kitabın Otoritesinin İspatı.²⁸ Bu proje için kapsamlı bir taslak oluşturup; felsefe, metafizik, mantık, matematik, fizik, etik ve siyaset gibi disiplinleri bu taslak içerisinde bir araya getirmek istemiştir.

Leibniz, bu sistem için oluşturacağı taslakta, mantığa oldukça önem verir ve *Evrensel İşaretler (Characteristica Universalis)* dediği bir alt sistemle işe başlar. Dini, siyasi ve felsefi, tüm alanlardaki uyuşmazlıkların, ifadelerin belirsizliğinden kaynaklandığını tespit eder. İfadelerin belirsizliğini giderecek evrensel bir dil gereklidir. Özellikle matematikle desteklenmiş sembolik gücü yüksek bir mantık, evrensel proje için diğer tüm

²⁴ Leibniz'in bu iyimserliği, felsefenin ve teolojinin önemli gündemlerinden olan kötülük problemi açısından da değerlendirilmektedir. Nitekim, bilhassa tek tanrılı dinlerdeki, Tanrı'nın sonsuz adalet sahibi olması tanımından hareketle dünyada açığa çıkan çeşitli kötülüklerin kaynağı sorgulanmıştır. Böylesi bir adaletle sahip Tanrı'nın yarattığı dünyada kötülüklerin açığa çıkma sebebi nedir? gibi sorular teodise kavramı üzerinden ele alınmıştır. Leibniz bu konuda, insanın yapısından hareketle bazı argümanlar oluştururken, bu konu ekseninde dönemin krizleri ile ilişki kurmaktadır.

²⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Atakan Altınörs. (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 2014), 52-53.

²⁶ Arthur, *Classic Thinkers: Leibniz*, 44-45.

²⁷ Umberto Eco, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, çev. Kemal Atakay. (İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2004), 234.

²⁸ Antognazza, *Leibniz*, 81.

unsurların ilkelerini de ölçebilecektir.²⁹ Fakat bunun için Leibniz bir analiz yapar. Bir önermenin doğrulanabilme kriterinin, bütün önermeler için geçerli olup-olmadığına yönelik bir analiz. Öyle ki bu analizi, onun mantığının ve hatta tüm sisteminin iskeletini oluşturur. Nitekim, hedeflediği evrensel sistemine neden ihtiyaç duyulduğuna dair cevaptır.

O, bir önermenin doğrulanma sürecinin, her önerme için mümkün olamayacağını tespit eder. Nitekim ona göre, önermelerin yapıları farklıdır, bu ise onların doğrulanma sürecini değiştirir. Tam da bu tespiti üzerinden, kuracağı evrensel dil sistemine olan ihtiyaç bütünüyle açığa çıkar. Çünkü Leibniz bize şunu gösterecektir; bazı önermeler var ki, yapısı gereği açık ve seçiktir ve dolayısıyla kimse bu önermeler üzerinde ayırmaz. Bu tarz önermeler ekseninden bakıldığında, herhangi bir evrensel dil sistemine ihtiyaç yoktur sonucu çıkar. Fakat Leibniz, farklı bir önerme tarzına daha dikkat çeker. Bu tarz önermelerin yapısından kaynaklı açık ve seçik bilgi oluşmaz ve bunun doğal sonucu olarak, çeşitli ayrışmalar meydana gelir. Bu sebeple sisteminde öncelikle, *doğruluk* koşullarına ve önermelerin yapısına yoğunlaşır.³⁰ Leibniz çağdaşlarıyla benzer bir amaçla, açık ve seçik bilgi için bir sistem kurmak isterken, aynı zamanda bu sistemin kullanım alanını spesifik hale getirir. Leibniz bu noktada önermeleri analiz etmektedir. Bu analizi ile neden ifadelerin çoğunlukla belirsiz olduğuna ve bunun bir sonucu olarak neden çeşitli konularda aykırılıkların yaşandığına ışık tutar. Bu analizi neticesinde evrensel bir dil sistemine ihtiyaç olup-olmadığını ve ihtiyaç var ise bu sistemin nerelerde kullanılacağını sunar. Bu analizi yaparken hakikatle iki tür bağlantı kurulduğunu gösterir. İlk bağlantı, hakikati dolaysız yani deneyime başvurmadan kavradığımız türdür ve buna aklın doğruları (truths of reason) der. İkincisi ise deneyim üzerinden kavradığımız tür ve buna da olgusal doğrular (truths of fact) ismini verir.³¹ Böylece önermeler de hakikatle kurduğumuz bağlantı üzerinden iki tür olur. Özünde zorunluluk bulunan ve genel-geçer nitelikteki akılsal hakikatin önermeleri ve buna karşılık özünde belirsizlik ve olumsuzluk bulunan olgusal hakikatin önermeleri.³² Dolayısıyla akılsal ve olgusal hakikati, önermelerin temas ettiği birer zemin, birer düzlem olarak düşünmek gerektiğini gösterir. Leibniz, iki tür önermenin iki farklı mantık ilkesinden hareket ettiğini belirtir. Bu temel ilkeler özdeşlik ve yeter-sebeup ilkesidir. Her önerme, bu iki ilkedenden birisinin fonksiyonu üzerinden ya akılsal hakikate ya da olgusal hakikate dahil olacaktır. Böylece önermelere dair analizi ile döneminin krizlerini de değerlendirmektedir.

2. Bir Kurucu Unsur Olarak: Monadlar

Evrenin gerçek unsurlarının basit tözler olduğu kabulünden yola çıkan Leibniz, bu tözleri monad olarak isimlendirir. Monad, bireysel tözdür (individual substance). Evren ise bireysel tözlerin bir kümesidir (set of individual substances).³³ Leibniz, *Principles of Nature and Grace Based on Reason (Doğanın İlkeleri ve Akla*

²⁹ Antognazza, *Leibniz*, 203.

³⁰ Arthur, *Classic Thinkers: Leibniz*, 43-44.

³¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, trans. Alfred Gideon Langley. (Chicago: The Open Court Publishing Co., 1916), 404-405.

³² Leibniz, *New Essays Concerning Human Understanding*, 183.

³³ G. W. Leibniz, "On the Ultimate Origination of Things" in *Philosophical Essays*, trans. and edit. Roger Ariew and Daniel Garber (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989), 149-150.

Dayalı Erdem) yazısında monad kavramını, monas kavramından oluşturur ve monasın Yunancada birlik anlamına geldiğini ifade eder.³⁴ Böylece monadların, evrenin en temel birlikleri olduğuna dikkat çeker.

Leibniz için monadlar, en temelde, bağımsız ve kuvvetle dolu olarak basittirler. Kendileri basit varlıklar olan bu monadlar, bir araya gelerek bileşik varlıkları meydana getirirler.³⁵ Leibniz'in, monadları daha fazla bölünemez olan basit varlıklar olarak nitelemesi, monadlar için ısrarla üzerinde durduğu birkaç özelliğten birisidir. Bunun başlıca sebebi, monadları evrenin en temel ve en gerçek unsurları olarak görmesidir. Leibniz için böylesi unsurlar, doğası gereği daha fazla ayrıştırılamazlar. Çünkü ona göre parçanın olmadığı yerde uzam, şekil ve bölünebilme de bulunamaz.³⁶ Dolayısıyla monadları basit olma özellikleri bakımından evrenin gerçek atomları olarak görür.

Leibniz için monadın içerisinde başka bir şey tarafından yaratılmış bir değişiklik de söz konusu değildir. Bunun sebebini yine monadın basit olmasına bağlar. Nitekim parçaları olmadığından dolayı, dışarıdan gelen etki ile parçaları arasında yer değişimi, parçalarının sayısının azaltılması veya artırılması gibi monadlara müdahale olduğunu varsayma ihtimali ortadan kalkmaktadır.³⁷ Dolayısıyla monada dışarıdan hiçbir nitelik dahil olmamaktadır. Leibniz'e göre monadlardaki değişim kendi içlerindeki ilkedен kaynaklanır.³⁸ Dışarıdan müdahale söz konusu olmadığından – Leibniz bu durum için penceresiz ifadesini kullanır- monadlar kendi içlerindeki ilkedен hareketle değişimlerini sağlayacaklardır.³⁹ Leibniz bu düşüncesinin mantığını şöyle kurmaktadır; bileşikler basitlerin yani monadların toplamı olduğu için aynı zamanda monadlar bileşiklerin her açıdan nedenidirler. Bu nedensellik bileşiklerin değişiminde de kendisini gösterir. Dolayısıyla cisimlerde gözlemlediğimiz tüm değişim, monadların değişiminden kaynaklanır.⁴⁰ Diğer yandan Leibniz, değişimin, değişen şeyin ihtiva ettiği niteliklerden kaynaklandığını düşünür. Bu nedenle monadların zorunlu bir şekilde bazı niteliklere sahip olduğunu ifade eder. Çünkü niteliksiz olmaları birbirlerinden ayırt edilememeleri demektir ki bu da ilke gereği mümkün değildir.⁴¹ O halde Leibniz için her monad kendi içsel yapısından kaynaklı değişime tabidir ve bu değişim sürekli bir şekilde devam eder.

Fakat Leibniz, monadda bu değişim ilkesinin yanı sıra, değişen bir çeşitliliğın gerekliliğini de vurgular. Çünkü ona göre bu çeşitlilik, basit tözlerin kendine has doğasının çeşitliliğini oluşturur.⁴² Bu çeşitlilik, basit olanın içerisindeki çok katmanlılığı (multiplicity) içermelidir. Çünkü Leibniz, monaddaki dereceli değişim meydana gelirken böylece bazı şeylerin de değişmeden kaldığını ifade eder. Leibniz için bunu sağlayan bir şey

³⁴ G.W. Leibniz, "Principles of Nature and Grace Based on Reason" in *Philosophical Papers and Letters*, trans. Leroy E. Loemker (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989), 636.

³⁵ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 39.

³⁶ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 39.

³⁷ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 40.

³⁸ Uluç Nutku, "Leibniz'in Monadlar Teorisinin Tarihsel Önemi," *Kilikya Felsefe Dergisi* 1, (2014): 2.

³⁹ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 41.

⁴⁰ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 41.

⁴¹ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 41.

⁴² Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 41.

olmalıdır. Bunu sağlayan şey söz konusu çeşitliliktir. Leibniz bu çeşitliliğe algı⁴³ (perception) der.⁴⁴ Leibniz, *algı* kavramının bilhassa farkındalık (apperception) ve bilinç (consciousness) kavramlarıyla karıştırılmaması gerektiğini ifade eder. Leibniz çeşitlilik kavramı üzerinden çok sayıda algıya sahip olan monadın, bir algıya sahip olduğunda diğerlerinin dışarıda kalabileceğine işaret etmektedir. Dolayısıyla Leibniz'e göre bundan şu sonuç çıkmaktadır; bilinç tarafından farkına varılmayan algı bilinçten, farkındalığın dışında kalan algı ise farkındalıktan farklıdır.⁴⁵ Böylece algıyı, bilinç ve farkındalıktan ayırmaktadır.

Leibniz bu noktada bir kavramdan daha bahseder. Çok sayıdaki algılar arasında bir geçiş mümkün olduğuna göre yine bu geçişin de bir yeter-sebebe zemini bulunmalıdır. Bu sebeple Leibniz için, bir algıdan başka bir algıya geçişi sağlayan içsel bir ilke daha söz konusudur. Bahsettiği ilkeye *iştih* (appetition) der.⁴⁶ Leibniz'in *iştihadan* içsel bir ilke (internal principle) olarak bahsetmesi dikkatten kaçmamalı. Çünkü Leibniz'e göre nasıl ki monadın değişimini sağlayan güç dışsal değil fakat içselse, algılar arası geçişi sağlayan ilke de yine monadların mekanik süreçlerle işlememesinden dolayı içsel olmalıdır.⁴⁷ Böylece basit tözlerin tüm içsel etkinlikleri, algılardan ve algılar arası geçişten ibarettir. Leibniz *iştihanın*, her zaman için, ulaşmaya çabaladığı algının bütününe ulaşmadığını fakat o algıdan bir şeyler aldığını ve bunun üzerinden yeni algılara ulaştığını ifade eder. Dolayısıyla *iştih*, bir monadın algıya yönelimini sağlayan bir tür irade gibidir.

Bu noktada Leibniz'in monadlarının tam olarak ne olduğu ve neye karşılık geldiği sorulabilir. Bu soruya yönelik Leibniz bazı ipuçları vermektedir. Leibniz tüm yaratılmış monadlara entelekya der. Bu kavramı kullanmasının sebebi, kavramın içerdiği anlamın monadlara uygunluğudur. Entelekya Aristoteles felsefesinde, özü gerçekleşmiş ve yetkinliğe ulaşmış olan varlık ya da var olma biçimidir.⁴⁸ Leibniz için monadların her biri, belirli bir mükemmellik (certain perfection) ve kendi içsel faaliyetinin kaynağını barındırdığı için yeterlilik (sufficiency) taşımaktadır. Bu nitelikleri taşıması bakımından onların birer cisimsiz otomatlar (incorporeal automats) olduğunu söyler.⁴⁹ Leibniz için tüm yaratılmış tözler, psişik ve metafiziksel güç olmakla birlikte tamamı ruh değildir. Çünkü ruh, bu metafiziksel güçlerin daha özel versiyonudur. Bu noktada Leibniz bir x faktör üzerinden hangi monadların ruh olarak adlandırılabilirini çözümlemektedir. Leibniz'e göre eğer algı ve *iştih*ye sahip olmak ruh olmanın yeter koşulu olsaydı tüm yaratılmış monadlar ruh olarak adlandırılabilirdi.⁵⁰ Fakat Leibniz'e göre, mantık dili ile ifade edecek olursak, algı ve *iştih*ye sahip olmak monad olmanın gerek koşuludur fakat ruh olmanın yeter koşulu değildir. Ruh olmanın yeter koşulunu Leibniz, algının daha seçik bir haline sahip olmak ve hafızanın buna eşlik etmesi olarak belirler.⁵¹ Böylece söz konusu x faktör olan

⁴³ Atakan Altınörs yaptığı çeviride *Algı* olarak karşılamıştır kelimeyi. Bizde çevirideki kullanımı aynen tercih ettik. *Monadoloji*'nin İngilizce edisyonunu incelediğimizde *Perception* kavramı ile karşılanmıştır. Perception; algı, idrak etme, sezgi gibi Türkçede, özellikle basiret göstermek diye bildiğimiz sezgiye dayanan bir düşünme biçimi anlamını ihtiva etmektedir. Nitekim filozofların, özellikle de kavramlara son derece önem veren Leibniz gibi filozofların, tanımlarında kullandıkları kavramları, kendileri özel bir anlam atfetmemişse eğer, tüm anlamları ile dikkate almak gerekir. Dolayısıyla algı kelimesi de bu bağlamda düşünülmeli.

⁴⁴ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 42.

⁴⁵ Emile Boutroux, *Leibniz, Hayatı ve Felsefesi*, çev. Atakan Altınörs. (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017), 57.

⁴⁶ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 43.

⁴⁷ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 43-44.

⁴⁸ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005), 609.

⁴⁹ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 44.

⁵⁰ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 44-45.

⁵¹ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 45.

hafızayı (memory) sistemine dahil etmiş olur. Dolayısıyla monad, algıya seçik bir şekilde sahip değilse ve hatırlamıyorsa eğer, ruh haline dönüşmemiştir.

Leibniz monad ile ruh arasındaki fark için, baygınlık ve rüyasız derin uyku hallerini örnek gösterir. Böyle zamanlarda monad ruh halinde değildir çünkü seçik bir algıya sahip değildir. Bu sebeple Leibniz için, ruhtan seçik bir algı ve bunun hatırlanması çıktığında ortada kalan şey yalın bir monad halidir.⁵² Fakat hafızayı akıldan ayırır. Leibniz için hafıza, akılı taklit eden ama kesinlikle aklın kendisi olmayan bir yetidir. Böylece seçik algıların ardışıklığını (consecutiveness) sağlayan bir yetidir. Bu yetinin hayvanlarda da olduğunu söyler. Mesela Leibniz için daha önce dayak yemiş bir köpeğin bir sopayı görünce kaçması, hafızanın yaptırımıdır. Böylece hafızanın akıldan farklı bir yeti olduğunu ve algıları yalnızca hafıza yoluyla sıralama açısından, insanın hayvandan bir farkının olmadığını özellikle vurgular. Bu noktada akıl (reason) ve bilgi (knowledge) kavramını devreye sokar. Leibniz için sonsuz ve ezeli-ebedi hakikatlerin bilgisini elde eden akıl yetisi insanı hayvandan ayıran temel yetidir.⁵³ Bu sebeple akıl sahibi insanı, ruhun da özel bir versiyonu olan, akıllı ruh (rational soul) ya da esprit⁵⁴ (mind) olarak adlandırır. Sadece akıllı ruhlar hem kendisi hem de Tanrı hakkındaki bilgiye ulaşabilir.⁵⁵ Ve bu bilgileri de Leibniz, akılsal ve olgusal hakikatler olarak ikiye ayırmıştır. O halde Leibniz'in monadlardan ne kastettiğini toparlayacak olursak; monadlar en temelde, algı ve iştihâ gibi içsel ilkelere sahip metafiziksel güçlerdir ve evrenin kurucu unsurlarıdır. Algılar seçik hale gelince ruh haline gelmektedir. Ruh kategorisine hayvanlar dahildir. Seçik algılara sadece hafıza değil aynı zamanda akıl da eşlik ettiğinde, monad ruh halinden akıllı ruh haline yükselir. Bu kategoride de insanları konumlandırır Leibniz. Böylece, evrenin bir monadlar kümesi olduğu cümlesine dönecek olursak; bireysel töz olan monadlar kendi içinde yetkinlik taşır. Buradaki yetkinlik, eylemlerinin kaynağını bünyesinde taşıması anlamındadır. Leibniz'e göre her bir monad, bu yetkinlik üzerinden evrenin işleyişini ifade eder. Bu durumu varoluş kavramıyla temellendirmeye çalışır. Leibniz evrendeki her şeyin, sahip olduğu gerçeklik miktarı ya da içerdiği mükemmellik derecesi oranında varoluş için çaba sarf eder (strive with).⁵⁶ Nitekim Leibniz'e göre evrende varoluş için belirli bir itki (urge) mevcuttur. Bu itki şeyleri, var oluşunu sürdürmeye yönlendirir. Böylece Leibniz varoluşun, yokluktan daha mükemmel olduğu görüşünü benimser. Leibniz'in bu görüşü, onun akılsal ve olgusal hakikatleri açısından da önemlidir. Çünkü Leibniz, Üçüncü Bölümde daha detaylı göreceğimiz üzere, olgu hakikatleri söz konusu olduğunda, her öznenin tüm yüklemelerini kendi içerisinde barındırdığını söyleyecektir. Bu ise öznenin, bir monad olmasından ileri gelir. Fakat burada Leibniz için, evrenin nihai sebebinin yaratılmış monadlar olduğu sonucu çıkarılmasın. Her bir monadın, evreni kendi açısından ifade ettiğini söylerken, evrenin nihai nedeni olduğunu kastetmez. Çünkü Leibniz bazı temel çıkarımlardan hareketle, nihai nedenin sadece Tanrı olduğunu ifade eder.

3. Mantık İlkeleri Bağlamında Akılsal-Olgusal Hakikat Ayrımı

Leibniz, girişte de ifade edildiği gibi, evrensel bir bilim sistemi hedefi doğrultusunda, söz konusu genel bilim anlayışının bir parçası olan, ideal ve evrensel bir dil planlamıştır. Evrensel bir dilden kastettiği şey;

⁵² Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 46.

⁵³ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 47.

⁵⁴ Yine Atakan Altınörs çevirisi olan *Esprit* aynen kullanıldı. İngilizce edisyonu incelendiğinde *Mind* kavramı ile karşılanmıştır.

⁵⁵ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 47.

⁵⁶ Leibniz, "On the Ultimate Origination of Things," 150.

matematiksel sembollere dayanan bir hesaplama modelidir.⁵⁷ Buradaki amacı doğal dillerde bulunan anlamı belirsiz kelimelerin sebep olduğu zihin karmaşıklığını önlemektir. O, bu dil ile birlikte muhakeme etmeyi bir düşünce aritmetiğine dönüştürerek hatasız bir kavrayış planlar.⁵⁸ Muhakemelerin hızlı ve hatasız sonuç vermesi ancak anlamı belirgin işaretler ile mümkün olur. İşaretler hakkında Leibniz şöyle der:

“İnsanın her muhakemesi, birtakım işaretler ya da karakterler aracılığı ile icra edilir. Zira, sadece şeyler değil, şeylere dair idealar da her zaman seçik olarak müşahade edilemez ve edilmeleri de gerekmez; bu nedendir ki onların yerine kısaltmak için işaretler konur.”⁵⁹

Fakat işaretlerin rastgele değil, belli bir sistem içerisinde konulması, muhakemenin hataya düşme olasılığını minimum seviyeye indirecektir. Bu sebeple Leibniz, evrensel dil projesini planlamıştır. Leibniz'i bir evrensel dil projesi oluşturmaya yönlendiren temel sebep, onun, ifadelerin belirsizliğine ve dolayısıyla önermelerimizin tek bir yapıya sahip olmadığına dair analizidir. Önermelerimizin doğrulanabilmesi bakımından belirginlik derecesinin değişmesi, o önermelerin açığa çıktığı kaynağın farklı oluşuna işaret eder. Nitekim tüm bilgiler aynı koşullarla oluşsaydı, aralarında belirgin olmak bakımından bir derece farkı oluşmazdı.

Leibniz, kavramların tanımlarının belirgin bir şekilde anlaşılması gerçekleşmeden, muhakemelerin gerçekleştiği durumdan bahseder. Her bir kavram, anlam bakımından belirli bir objeye sahiptir. Kavramların zihinde belirgin oluşu ile o kavramın sahip olduğu objesinin belirgin oluşu arasında pozitif korelasyon vardır. Dolayısıyla objesi ne derece belirginse kavramda o derece belirgin olacaktır. Leibniz bu anlayış üzerinden bilgiyi açık ve seçik olma durumuna göre sınıflandırır. Birden fazla durum arasından herhangi birisini çekip, bu durumun özelliklerini ve diğer durumlardan farkını ortaya koyamıyorsak, o durumun bilgisi bulanıktır.⁶⁰ Buna karşın, seçilen durumun yapısı zihnimizde belirgin ise ve bu yapıyı açıklayabiliyorsak o durumun bilgisi seçik olur. Leibniz seçik bilgileri de sınıflandırır. Bir durumun yapısını tanımlarken, o tanımın ihtiva ettiği kavramların kendileri de tanıma muhtaçtır. Nitekim kavramların belirgin olması, tanımın belirgin oluşunu yukarı çeker. Bu kavramlardan bir tanesi bile bulanık olduğunda bilgimiz varsayımsal olur. Buna karşın bir tanımın içerisindeki bütün kavramlar belirgin bir şekilde tanımlandığında, o tanımın bilgisi uygun olur.⁶¹ Leibniz bu tarz bilginin ender gerçekleştiğini vurgulayarak bilgilerimizin çoğunun varsayımsal oluşuna dikkat çeker. Nitekim bilgilerimiz, akıl yürütmelerimiz ekseninde oluşur ve akıl yürütmelerimiz de iki farklı mantık ilkesine dayanır.

Her iki ilkenin yapısal farklılığı, kendilerinden çıkacak hakikatlerin farklı oluşunu sağlar. Bunlardan birincisi çelişme ilkesi, diğeri ise yeter-sebeplilik ilkesidir. Çelişmezlik ilkesinden çıkan akıl hakikatleri, yeter-sebeplilik ilkesinden çıkan olgu hakikatlerinden, bilmenin derecesi bakımından farklılaşır. Nitekim bu tür hakikatler a priori olarak bilinir. Leibniz, bu tarz doğrular karşısında konumlandığı olgusal hakikatleri ise a posteriori olarak bildiğimiz, dolayısıyla deneyimle elde ettiğimiz hakikatler olarak tanımlar. Bu hakikatler çelişmezlik ilkesine dayanmazlar. Bu anlamda zıddını öne sürmek çelişki yaratmayacağı gibi, doğru ya da yanlış olabile

⁵⁷ Kutsi Kahveci, “Evrensel Karakterizm Üzerine/On Universal Characterism,” *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2, (28-29), (2002): 301.

⁵⁸ Atakan Altınörs, “Bir İdeal Dil Projesi Olarak Characteristica Universalis,” *Felsefe Dünyası* 51, (2010): 69.

⁵⁹ Leibniz'den nakil ve tercüme eden: Altınörs, “Bir İdeal Dil Projesi Olarak Characteristica Universalis,” 70.

⁶⁰ G. W. F von Leibniz, *Discourse on Metaphysics: Correspondence with Arnauld, and Monadology*, trans. George R. Montgomery. (Chicago: The Open Court Publishing Co., 1902), 41.

⁶¹ Leibniz, *Discourse on Metaphysics: Correspondence with Arnauld, and Monadology*, 41.

potansiyelini taşırlar.⁶² O halde Leibniz'in kurmuş olduğu bu ilişkide hem a priori ve a posteriori kavramları, hem de çelişmezlik ve yeter-sebebe ilkesinin de bulunduğu felsefesinin mantıksal ilkeleri kilit rol oynar. Öncelikle bunları açmak gerekir.

3.1. Mantık İlkeleri

Leibniz, incelediği tüm konulardaki argümanlarını, bir şekilde mantıksal ilkelere dayandırmaktadır. Mantık ilkeleri kendisini, felsefesinin bütününde kuvvetli bir şekilde gösterir. Bunun en temel sebebi şudur: Leibniz bu ilkelerin her birisini, evrenin farklı açılardan fakat ortak bir düzene işaret eden ilkeleri olarak görür. Bu özelliğinden dolayı ilkelerin aynı zamanda mantıksal bir yapıya sahip olduğunu ve böylece evrendeki olgu ve olayları bu ilkeler üzerinden tutarlı bir şekilde değerlendireceğimizi düşünür. Nitekim:

“Leibniz'e göre mantık en geniş anlamıyla, düşünme sanatı olarak düşünülür. Mantık bilinen şeyi düzenleme, bilinenden hareketle kanıtlama ve henüz bilinmeyeni keşfetme metodudur. Bu metot hem analizi (kavramların, onları oluşturan kavramlara ayrıştırılmasını) hem de sentezi (bu oluşturucu kavramlardan, yani ayrıştırılmış kavramlardan hareketle kavramların bir araya getirilmesini) içerir.”⁶³

Bu sebeple mantık ilkeleri üzerinden çeşitli alanlardaki problemleri ortak bir mantıksal zemine çekmeyi amaçlar. Özellikle çelişme ilkesi ve yeter-sebebe ilkesinde göreceğimiz gibi her bir ilke belli bir alanın problemlerine geçiş imkânı sağlar.

3.1.1. Çelişme İlkesi

Çelişme ya da çelişmezlik ilkesi (The Principle of Contradiction) olarak ifade edilen ilke, mantığın temel ilkelerinden olup genellikle birbirlerini tamamlaması bakımından özdeşlik ilkesi (The Principle of Identity) ile kullanılır. Dolayısıyla ikisini birlikte incelemek gerekir. Özdeşlik mantıkta, *bir şey her ne ise odur* şeklinde formüle edilir.⁶⁴ Özdeşlik ilkesi de bu formülasyonu önermelere uygulayan bir ilkedir. Dolayısıyla özdeşlik ilkesi bir önermenin doğruluğunun, bizzat o önermenin kendisi üzerinden belirlendiğini ifade eder. Böylece sıklıkla A, A'dır, X, X'tir gibi sembollerle gösterilir.

Özdeşlik ilkesinin temel fonksiyonu, bir şeyin her ne ise o olduğunu belirtmesine dayanır. Böylece iki veya daha fazla şeyin aynı olduğunu söylemek esasında onların aynı yapıya sahip olduğunu söylemektir. Mantıkta bu fonksiyona sahip önermelerin totolojik ve analitik önermeler olduğu kabul edilir.⁶⁵ Totolojik ve analitik önermeler, sonucun doğruluğu açısından kesinliği ve zorunluluğu garanti eden önermelerdir. Dolayısıyla özdeşlik ilkesi üzerinden oluşturulan önermeler de zorunlu bir şekilde doğru olacaktır. Özdeşlik bazen anlam üzerinden kurgulanır ve dolayısıyla iki veya daha fazla nitelik tek bir özneye yüklenerek özdeşlik oluşturulabilir. En sık kullanılan örneği inceleyecek olursak; *bekâr, evli olmayan kişidir*. Bu önermede *bekâr* ve *evli olmayan* nitelemeleri anlam bakımından özdeştir. Böylece özdeş iki nitelik özneye yüklenerek totolojik ve zorunlu bir önerme oluşturulmuştur. Özdeşlik ilkesiyle oluşturulan önermelerin bir diğer özelliği analitik olmaları. Analitik önermeler, öznenin yüklemine veya niteliğini bir şekilde tekrar eden ve dolayısıyla vurgula-

⁶² Kutsi Kahveci, *Gottfried Wilhelm Leibniz Felsefesinde Bilgi Teorisi ve Mantık* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2012), 273.

⁶³ Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi*, 80.

⁶⁴ A. Kadir Çüçen, *Mantık* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), 24.

⁶⁵ Çüçen, *Mantık*, 24.

yan önermelerdir. Yeni bir bilgi sunmaz fakat öznenin sahip olduğu yüklem çeşitli açılardan vurgu yaparak önermenin içerdiği anlamı güçlendirir.⁶⁶ Bu noktada Leibniz, bazı kavramların anlam bakımından birbirlerinin yerini tutabilmesi üzerinden özdeşliğin olabileceğini ifade eder. Leibniz'e göre üçgen ve üç kenarlılığın, anlam kaybı olmaksızın birbiri yerine kullanılabilmesi bir çeşit özdeşliğe işaret etmektedir.⁶⁷ Bu mantık ile kurulmuş önerme aynı zamanda analitik bir önermedir. Çünkü üçgen kavramı, tanım gereği üç kenarlı olma özelliğine sahiptir. Dolayısıyla anlam bakımından üçgen, üç kenarlı olmakla özdeştir ve önermede yüklem vurgulanması, önermeyi analitik kılmaktadır.

Görüldüğü üzere özdeşlik ilkesi üzerinden oluşturulan önermeler, doğrudan ya da dolaylı bir şekilde bir şeyin ne olduğuna yönelik söylemde bulunur. Henüz bir şeyin ne olmadığına yönelik söylem aşamasına geçilmedi. Bu aşamaya diğer bir ilke olan çelişme ilkesi ile geçilir. Bu sebeptendir ki bu iki ilke çoğunlukla beraber kullanılmaktadır. Nitekim çelişme ilkesi bir şeyin aynı anda hem kendisi hem de başkası olamayacağını ifade eder. Mantıktaki ifade edilişi; X, hem X hem de X olmayan değildir. Bu ifade biçimi sayesinde, özdeşlik ilkesinde mevcut olmayan, farklı olanla temasa geçme imkânı doğmuş olur. Böylece özdeşlik ilkesi bir şeyin ne olduğunu söylerken çelişme ilkesi farklı bir açıdan ne olmadığını söyler. Çelişme ilkesine göre bir şeyin hem kendisi hem de kendisi dışında kalan bir şey olması bir çelişkidir. Bu kullanım Leibniz'de de karşımıza çıkmaktadır. Çelişme ilkesini Leibniz *Monadoloji* adlı eserinde şöyle tanımlar: "(...) içinde çelişki taşıyanın yanlış, yanlışla karşıt ya da yanlış ile çelişik olanın ise doğru olduğuna onun sayesinde hükmettiğimiz çelişme ilkesi."⁶⁸ O halde Leibniz, Aristoteles mantığından süregelen çelişme ilkesini kullanmış olur. Aristoteles'in formüle ettiği klasik mantıkta çelişmezlik ilkesi, bir şeyin kendisi dışındaki şeyleri, o şey her ne ise o olması bakımından yadsıma faaliyetidir. "Buna göre, çelişmezlik ilkesini şöyle ifade edebiliriz: Bir şey, hem kendisi hem başka bir şey olamaz."⁶⁹ Özdeşlik ilkesi, bir şeyin ne olduğunu ifade eden bir ilkedir ve sadece ifade ettiği şey ile sınırlı kalarak o şey ile başka şeyler arasında ilişki kurmaz. Bu bağlamda çelişmezlik ilkesi, bir şeyin, başka şeylerle ilişkisi üzerinden özü itibarıyla onlardan ayrıldığı yargısını veren mantıksal bir ilkedir. Ve Leibniz için özdeşlik ve çelişmezlik ilkesi, tüm matematiksel ilkelerin temelidir.

3.1.2. Yeter-Sebeplilik İlkesi

Yeter-sebeplilik ilkesi (The Principle of Sufficient Reason), isminden de anlaşılacağı üzere, herhangi bir şeyin açığa çıkmasına sebep olan etkenlere atıfta bulunur. Böylece ilke gereğince, açığa çıkan bir olgunun anlaşılması açısından kilit kavram *sebeptir*. Olgusal şeylerin neden var olduğuna dair bir açıklama gerektiğinde, söz konusu açıklama kendi başına olgunun nedenini içermeyeceği için varlığı zorunlu olan bir neden gerekir. Böylece yeter-sebeplilik ilkesinin uygun bir versiyonu sağlandığında olgusal varlıkların toplamının, zorunlu bir ilk nedeninin açığa çıkacağı düşünülür.⁷⁰ Dolayısıyla felsefe tarihinde özellikle ilk neden tartışmalarının söz konusu olduğu çeşitli metafiziksel meselelerde yeter-sebeplilik ilkesinin belli bir versiyonu kullanılmıştır.

⁶⁶ Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Talat Kılıç. (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2015), 30.

⁶⁷ Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi*, 93.

⁶⁸ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 47.

⁶⁹ Doğan Özlem, *Mantık* (İstanbul: İnkılap Yayıncılık, 2004), 50.

⁷⁰ Alexander R. Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 4.

Bu ilke genellikle şöyle formüle edilir; her F olgusu için, neden F durumunda olduğunun yeterli bir sebebi olmalıdır.⁷¹ Leibniz bu ilkeyi büyük bir dikkatle incelediği olgusal şeylerin doğasına yönelik analizlerinde kullanır. Ona göre yeter-sebebe ilkesinin diğer ilkelerden yapısal bir farkı vardır. Leibniz *Monadoloji*'de bu ilkeyi şöyle tanımlar:

“Ve yeter-sebebe ilkesi icabı da, neden başka türlü değil de böyle olduğunun bir yeter-sebebe bulunmaksızın, hiçbir olguyu hakikî ya da mevcut ve hakkındaki hiçbir beyanı da doğru sayamayacağımızı düşünürüz.”⁷²

Leibniz'e göre bu ilke en temelde bize şunu ifade eder; mümkün olan her şeyin bir mümkün olma nedeni ya da nedenler dizgesi bulunmaktadır. Dolayısıyla mümkün olanın mümkün olma nedenini saptayan yeter-sebebe ilkesi, çelişme ilkesinden farklı olarak, çelişme ilkesinin geçerli olmadığı olgusal hakikatlerin dünyasına dâhil olan ve bu olgusal hakikatleri anlamlandıran metafiziksel bir ilkedir. Nitekim her bir olgunun açığa çıkması açısından sebebi ya da sebepleri söz konusudur ve bu olgunun doğasındaki her bir sebep ise metafiziksel karakterdedir. Leibniz, Samuel Clarke ile yazışmalarındaki ikinci mektubunda yeter-sebebe ilkesine olan gerekliliği şöyle ifade eder: Matematikten doğa felsefesine geçmek için çelişmezlik ilkesinden başka bir ilke gerekir, söz konusu bu ilke yeter-sebebe ilkesidir.⁷³ Bu ilke sayesinde şeylerin neden başka türlü değil de olduğu gibi olmasını kavrayabilir ve bu sayede metafiziksel ve teolojik meseleler alanına girebiliriz.

3.1.3. Ayırt Edilemezlerin Özdeşliği İlkesi

İki nesnenin birbirinden nasıl ayırt edildiğini analiz eden ayırt edilemezlerin özdeşliği ilkesi (The Principle of Identity of Indiscernibles), kapsamlı bir şekilde Leibniz tarafından *Discourse on Metaphysics*'de biçimlendirilmiştir. Fakat ilke yeni formülasyonu Leibniz felsefesinde varlık kazanmış olsa da, ihtiva ettiği mesele yeni değildir. Bu mesele daha öncesinde de ele alınmıştır. Klasik metafizikte bireyleşim problemi olarak bilinir. Örneğin birden fazla ağaç içerisinde karşımızda duran ve şu diye gösterebileceğimiz bir ağacın bireyselliğe sahip olup-olmadığı ve sahipse bu bireyselliği garanti eden etkenin ne olduğu tartışması İlk Çağ felsefesine kadar uzanmaktadır.⁷⁴ Dolayısıyla felsefenin ve metafiziğin temel problemlerinden birisi olan bireyleşim problemi, tek bir kategori altında toplanan türlerin her birisinin, kendine özgü bir varlık taşıyıp-taşımadığı tartışmasını ifade etmektedir.

Leibniz problemi biraz daha açmaktadır. Bunun için ortaya temel bir argüman koyar; iki farklı şey bütünüyle birbirine benzemez. Son derece teolojik gözükten bu argümanını Leibniz, titiz bir şekilde detaylandırır. Leibniz, doğada bulunan herhangi iki şeyin, sahip oldukları özellikleri bakımından bütünüyle eşitlenemeyeceklerini belirtir. Bunun anlamı şudur; elimizde X ve Y isimli iki nesne bulunsun ve bu iki nesnenin bütün özelliklerini içerisinde tutan X1 ve Y1 isimli iki küme mevcut olsun. X ve Y'nin birbirlerine bütünüyle benzediğini, yani mantıksal söylemle ifade edecek olursak, bu iki nesnenin birbirine eşit olduğunu ifade etmek, X1'deki her bir özelliğin Y1'deki bir özellik ile özdeşleştiğini ve X1'deki hiçbir özelliğin Y1'in dışında kalma-

⁷¹ Yitzhak Y. Melamed and Martin Lin, “Principle of Sufficient Reason,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), ed. Edward N. Zalta, erişim 5 Nisan 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/sufficient-reason/>

⁷² Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 47.

⁷³ G. W. Leibniz and Samuel Clarke, “Leibniz's Second Letter, Being an Answer to Clarke's First Reply” in *Correspondence*, ed. Roger Ariew (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 2000), 7.

⁷⁴ Sebahattin Çevikbaş, “Bir Şeyin, Başka Her Şeyden Ayırt Edilebilirliğini Sağlayan İlke: Bireyleşim (Aristoteles, A. Thomas, D. Scotus, Leibniz),” *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7, (1), (2006): 2.

dığını öne sürmektir. Bu durum mantıksal formülasyon açısından şöyle ifade edilmektedir; eğer her F özelliği için, eğer X F'ye sahipse, ancak ve ancak Y de F'ye sahipse X ve Y özdeştir. Sembolik mantıktaki notasyonu ise şu şekildedir; $\forall F (Fx \leftrightarrow Fy) \rightarrow X=Y$.⁷⁵

Leibniz böyle bir eşitliğin mümkün olmadığını belirterek, iki şeyin tamamen aynı özelliklere sahip olduğunu ifade etmenin bazı açmazlara neden olduğuna değinir. Ona göre birçok paradoks, iki şeyin bütünüyle birbirine benzediğini savunmaktan kaynaklanır.⁷⁶ Nitekim iki şeyin, içerdiği özellikler bakımından eşit olduğunu öne sürüp diğer yandan onları sayısal açıdan *iki şey* olarak nitelemek bir paradokstur. Bütünüyle aynı özelliklere sahip olma durumu bir eşitliğe işaret etmektedir ve bu durumda sayısal açıdan iki tane şeyden bahsetmenin yeterli bir zeminini oluşturmak mümkün değildir. Nitekim hatırlanacağı üzere, evren sonsuz sayıdaki monadların bir kümesidir ve her bir monad da bir diğerinden farklı olarak kendi tarzında evreni ifade eder. Dolayısıyla Leibniz için böyle bir durum ancak, özdeşlik ilkesi kapsamında mantık alanında geçerli olmaktadır ve bunu doğa alanındaki varlıklara uygulamak mümkün değildir. Doğada sayısal bakımdan iki ve üzeri şeylerin varlığından bahsediyorsak eğer, bunların bir farklı yönü olmalı ve birbirlerinden mutlaka ayırt edilmelidir. Leibniz için ancak bu şekilde bağımsız varlıklardan bahsedebiliriz.

“Saltık varlıklar ile Leibniz’in demek istediği şey tözlerdir ve her bir tözün içsel olarak başka her bir tözden ayrı olması gerektiğini ileri sürer. Tözlerin bütünsel dizgesinde Tanrının iki ayırt edilemez tözden birini dizideki bir konuma ve ötekini ayrı bir konuma koymak için hiçbir yeterli nedeni olmazdı. Eğer iki töz birbirinden ayırt edilemez olsaydı, aynı töz olurlardı.”⁷⁷

O halde varlık alanında iki şey tamamen aynı özelliklere sahip olamaz.

3.1.4. Süreklilik İlkesi

Süreklilik ilkesi (The Principle of Continuity) Leibniz’in fizik ve metafizik arasında bağlantı kurduğu bir başka önemli ilkesidir. Bu ilke üzerinden evrendeki olay ve durumların, kendi içinde bir sıra halinde gerçekleştiğini açıklar. Bu sebeple özellikle fizikte çok kullanışlı bir ilke olduğu kanaatindedir. Leibniz’e göre doğa asla sıçrama yapmaz ve hiçbir şey birdenbire açığa çıkmaz.⁷⁸ Yani hiçbir şey, anlık bir yön değişiminden meydana gelmediği gibi, herhangi bir konumdan bir başka konuma ara geçişler olmaksızın ilerlemez. Böylece Leibniz, bu ilkenin bazı temel aşamaları gerekli kıldığına dikkat çekmiş olur. Her bir olay ve durumu bu aşamaların dışında değerlendiremeyiz. İlkeye göre her olay kendi içinde, mutlak surette derecelerden ilerleyerek açığa çıkar. Bu durumda bir olayın, derecelerin herhangi birisinden sıçrayarak bir sonrakine geçişi mümkün değildir.⁷⁹ Bu durumu bir doğru parçası üzerinden anlayabiliriz. Tıpkı bir doğru parçasındaki her bir noktanın bir sonraki noktayı gerektirdiği gibi, Leibniz için evrendeki her bir olgu ve olayın açığa çıkmasındaki dereceler de bir sonraki dereceyi gerektirir. Leibniz ilkeyi şöyle formüle etmektedir: Bir seri ya da dizi içerisinde bulunan iki nokta arasındaki uzaklık, mevcut miktarından azaltıldığında, bu noktalara karşılık gelen sonuçları

⁷⁵ Sebastian Bender, “Is Leibniz’s Principle of the Identity of Indiscernibles Necessary or Contingent?” *Philosophers’ Imprint* 19, 42, (2019): 2.

⁷⁶ Leibniz, *Discourse on Metaphysics: Correspondence with Arnauld, and Monadology*, 14.

⁷⁷ Frederick Copleston, *Leibniz*, çev. Aziz Yardımlı. (İstanbul: İdea Yayınları, 2013), 33.

⁷⁸ G. W. Leibniz, “Preface to the New Essays” in *Philosophical Essays*, trans. and edit. Roger Ariew and Daniel Garber (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989), 297.

⁷⁹ Leibniz, “Preface to the New Essays,” 297.

da aynı miktarda azalacaktır. Dolayısıyla olayın noktaları nasıl sıralanırsa sonuçları da öyle sıralanır.⁸⁰ Bunu biraz daha açmak gerekirse; bilindiği üzere *olmak* fiilinden türetilen *olay*, *olgu* ve bunlara paralel kullanılan *durum* kavramları, ortak kullanımları sonucunda işaret edilen ortak anlam şudur; herhangi bir şeyin vuku bulması, açığa çıkmasıdır. Sonuç ise, bir olayın yol açtığı başka bir olay veya durumdur. Örneğin Sanayi Devrimi bir olaydır. Nitekim belli bir zaman ve mekânda vuku bulmuş bir durumdur. Sanayi Devriminden sonra teknik araç-gereçlerin kullanımının yaygınlaşması ise bu olayın bir sonucudur. Şimdi Leibniz'in formülüne geri dönelim; Sanayi Devrimi ve teknolojinin hızlanması aynı derecelerden geçmiştir çünkü birisi diğerinin sonucudur. Dolayısıyla Sanayi Devriminin başlangıç ve bitişi arasındaki uzaklığını azaltmak, sonucunu da aynı oranda etkileyecektir. Bu etkinin nasıl seyredeceğini her zaman değerlendirmek mümkün olmasa da -olgusal hakikatlerin doğasından dolayı- ilke gereği etkinin olması zorunludur. Leibniz bu durumu şöyle ifade eder:

“Bir varlığın temel belirlenimleri bir başkasınıninkine yaklaştığında, böylece aynı şekilde birincinin tüm özellikleri dereceli olarak sonuncunun özelliklerine yaklaşmak zorunda kaldığında, doğal varlıkların tüm sırasının tek bir zincir oluşturması gerekir; bu zincirde farklı sınıflar pek çok halka gibi, birini diğerine o kadar yakın bağlar ki, duyuların ve hayal gücünün, içlerinden birisinin başladığı ya da bittiği kesin noktayı saptaması imkansızdır.”⁸¹

Bu saptamanın neden yapılamadığı ayrıca olgusal hakikatler bölümünde ele alınmaktadır fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta; süreklilik ilkesine göre olay ve sonucun, dereceleri geçmek bakımından aynı sürece tabi olmalarıdır. O halde ilkenin işaret ettiği süreklilik, iki nokta arasındaki derecelerin sürekliliğidir. Böylece her bir olayın dereceleri ve o olayın sonucunun geçtiği dereceler süreklilik içerisinde seyreder ve bu süreklilik kesintiye uğramaz. Böylece bir kopuştan bahsetmek mümkün değildir çünkü sıçrama olarak algılanan bazı geçişlerin, mutlak surette algı dışında kalan ara dereceleri (intermediate degrees) vardır.

Leibniz bu işleyişi; harekete, şekillere ve konuma yani bir yerden başka bir yere geçişe de uygular. Bir hareket anında bir durağanlıktan açığa çıkmadığı gibi, tek seferde de durağanlığa indirgenemez. Arada küçük hareketler mevcuttur.⁸² Yine her bir şekil ve konumdaki değişiklikler ara şekil ve konumlardan geçer. Böylece algının dışında kalabilecek mikro dereceler, iki nokta arasındaki hareketin sürekliliğini sağlar.

Dikkat edilirse eğer Leibniz ilkeler üzerinden temelde şunu ifade etmektedir; evrendeki her şey kendine özgüdür fakat evrenin ortak düzeni dışında da değildir. Bu ortak düzenin kendisinde sürpriz olarak nitelendirilebilecek bir işleyiş söz konusu değildir. Sürpriz olarak nitelendirilebilecek her şey aslında insanın o işleyişi kavrayışından açığa çıkar. Dolayısıyla Leibniz, bilginin kaynağı ve sınırlarını bu ilkeler üzerinden belirlemeye çalışacaktır.

3.2. A Priori ve A Posteriori

A priori kavramı felsefe tarihinde, deneyim öncesi, deneyimden önce gelen gibi bir takım temel tanımlarla karşılanmıştır. Bu temel tanımlardan yola çıkıldığında a priorinin *deneyimden bağımsız* gibi özel bir karaktere sahip olduğu görülmektedir. O halde burada deneyim kavramı açığa çıkar. Deneyim, deneyden yola çıkmış ve deneye dayanmış olan pratiklerdir. Demek ki a priori bilme; bilginin nesnesiyle temasa geçmekten

⁸⁰ Leibniz'den aktaran: Larry M. Jorgensen, “The Principle of Continuity and Leibniz’s Theory of Consciousness,” *Journal of the History of Philosophy* 47, 2, (2009): 224-225.

⁸¹ Leibniz'den aktaran: Jorgensen, “The Principle of Continuity and Leibniz’s Theory of Consciousness,” 226.

⁸² Leibniz, “Preface to the New Essays,” 297.

bağımsız bir bilme çeşididir. Bu durumu bir önerme üzerinden örneklendirmek gerekirse; Euklides'in "bütün parçasından büyüktür"⁸³ aksiyomunu ele aldığımızda a priori bilmenin en net modelini bize sunacaktır. Nitekim bu önermenin doğruluğu için önermenin nesnesiyle temasa geçmek gibi bir durum söz konusu olmayacaktır. Burada kavramların zihinsel analizi önermenin doğruluğunu mümkün kılacaktır. Önerme içerisinde karşımıza çıkan *bütün*, *parça* ve *büyüklik* kavramları söz konusudur. Bu bağlamda tüm bu kavramların tanımından yola çıkılarak yapılan çözümleme, Euklides'in söz konusu aksiyomunu deneyimden bağımsız bir şekilde doğrulamaya imkân vermiştir. Bu doğrulama a priori bilmenin en net örneğidir.

A posteriori bilme ise yine felsefe tarihinde, deneyime dayanan ve deneyimle birlikte temellenen bilme biçimi olarak kabul edilmiştir. Örneğin; herhangi bir A cismi, herhangi bir B cisminden büyüktür gibi bir önerme ifade edildiğinde bu önermenin doğruluğunun bilinmesi *bütün parçasından büyüktür* önermesinin doğruluğunun bilinmesinden oldukça farklıdır. Her ikisinde de iki değişken arasında büyüklük bağıntısı kurulmasına rağmen; Euklides'in önermesi kavramların tanımıyla doğrulanmaya yeterli olurken, herhangi iki cismin karşılaştırılmasında doğrulamayı yapabilmek için söz konusu bu cisimlerle temasa geçmek gerekir. Nitekim bu cisimlerle kurulan irtibat sonucunda, cisimlerin şekil, hacim, kütle vb. nitelikleri hakkında veriler elde edilecektir. Ancak elde edilen bu veriler ışığında A cisminin B cisminden büyük olup-olmadığı doğrulanabilir. Söz konusu cisimler ile temasa geçmenin sağlamış olduğu bu deneysel bilme a posteriori bilmedir.

Benzer kullanımları Leibniz'de de görmekteyiz. Leibniz tanım yapmanın çeşitlerini incelerken, a priori bilmenin kavramsal analiz üzerinden gerçekleştiğini vurgular. Leibniz, *Primary Truths (Temel Doğrular)* adlı yazısında, bilhassa özdeşlik ifadelerinde görüleceği üzere, a priori bilmenin temelini kavramsal analize dayandığını belirtir.⁸⁴ Yine aynı yazısında, Euklides'in yukarıdaki *bütün parçasından büyüktür* önermesini örnek vererek, burada bütün kavramının parça kavramından büyük olduğunu deneyime başvurmaksızın bildiğimizi ifade eder. Bütün kavramının tanım gereği parça kavramını içerdiğini, dolayısıyla bu tür bilmenin a priori bir bilme türü olduğunu belirtir.⁸⁵ Dikkat edildiği üzere Leibniz, a priori bilmenin; bir önermenin, ya da o önermeyi oluşturan kavramların analizi üzerinden gerçekleşen bir bilme biçimi oluşuna dikkat çeker. Dolayısıyla a priori bilmenin, deneyime başvurma ihtiyacı duyulmaksızın, kavramsal çözümleme üzerinden gerçekleşen bilme biçimi oluşu, Leibniz'de de açıktır. Yine en net görebileceğimiz yerlerden birisi, *Discourse on Metaphysics* adlı yazısının 8. maddesidir. Orada Leibniz, a priori terimini kullanırken parantez içerisinde, *deneyim olmaksızın* ifadesiyle a prioriye detaylandırmıştır.⁸⁶ Benzer bir detaylandırmayı a posteriori için de yapar. *Monadoloji*'de hayvanların doğası üzerine çıkarımlarda bulunduğu kısımlarda, ifadelerinin a posteriori bilme biçiminin bir örneği olduğunu ve bu ifadelerin deneyimi dayanak aldığını açıkça belirtir.⁸⁷ Dolayısıyla Leibniz'de a priori, deneyimi gerektirmeyen bir doğaya sahipken, a posteriori ise doğasını bizzat deneyime dayandırır.

⁸³ Stephen F. Barker, *Matematik Felsefesi*, çev. Yücel Dursun. (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2017), 41.

⁸⁴ G. W. Leibniz, "Primary Truths" in *Philosophical Essays*, trans. and edit. Roger Ariew and Daniel Garber (İndianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989), 31.

⁸⁵ Leibniz, "Primary Truths," 31.

⁸⁶ Leibniz, *Discourse on Metaphysics: Correspondence with Arnauld, and Monadology*, 14.

⁸⁷ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 58.

3.3. Akılsal ve Olgusal Hakikat Ayrımı

O halde iki bilme biçiminin ayrışma merkezi olan *deneyim*, aynı zamanda iki farklı mantık ilkesine dayanan ihtiyacın kaynak merkezidir. Eğer bir ifade, deneyime ihtiyacı gerektirmeden doğrulanabiliyorsa, bunu sağlayacak bir imkân olması gerekir. Nitekim söz konusu imkân, deneyimle irtibat kurma ve deneyim alanına yönlendirilme zorunluluğunu ortadan kaldıracaktır. Aynı şekilde, eğer bir ifadenin doğrulanışı deneyimi gerektiriyorsa, o deneyim alanına girişi sağlayan başka bir imkân gerekir. Leibniz için bu imkânları sunacak olan çelişmezlik ilkesi ve yeter-sebep ilkesidir.

Akılsal hakikatler doğrudan çelişmezlik ilkesi ile çalıştığından, bu ilkelerin karakterlerine bürünürler. Yani, çelişmezlik ilkesi ile oluşturulmuş bir önermenin zıddını ortaya koymak, o önerme ile açık bir çelişki içerisine girecektir. Bu bakımdan mantık, matematik ve cebirin hakikatleri zorunlu hakikatlerdir ve zıddını iddia etmek zihnin açık bir çelişki içerisine düşmesine neden olacaktır.⁸⁸ Çelişmezlik ilkesinin, birbiri ile çelişik iki önermeden birinin açık bir şekilde doğru, diğerinin ise açık bir şekilde yanlış olduğunu ortaya koyduğunu görmüştük. Bu sebeple çelişmezlik ilkesi, mantıksal ve matematiksel önermelerin kanıtlanması için bir garantördür.⁸⁹ Örneğin X , $X'tir$ gibi bir önerme özdeşlik ilkesi ile kurulmuş bir önermedir ve zorunluluk taşır. X 'in X olması, doğrudan zihnin özdeşlik ilkesi aracılığıyla doğrulayabileceği kesin bir önermedir. Bu sebeple X , $X'tir$ önermesi, X , $X-olmayandır$ önermesi ile açık bir çelişki içerisine girer. O halde akılsal hakikatler aksi-yom içermesinden dolayı önermelerin ispat edilmesine de olanak sağlayacaktır.

Olgusal hakikatlerin dayandığı ilke, çelişmezlik ilkesinden farklı bir ilke olmalıdır. Bu ilke yeter-sebep ilkesidir. Bu ilke gereğince evrende gerçekleşen her bir olgunun bir yeter-sebep zemini vardır ve bütün olgular bu zeminde devinir.⁹⁰ Olgu hakikatlerindeki mevcut olgular bir gerçekleşme ve bir gelişim dizgesi içerisinde açığa çıkar. Gerçekleşme ve gelişim dizgesi, o olgunun açığa çıkma sebeplerini içerir.⁹¹ Dolayısıyla olgusal bir önermenin doğruluk ile ilişkisinin çözümlenebilmesi için önce doğruluğa konu olan olgu hakkındaki sebepler dizgesinin tümünü kuşatabilmek gerekir. Leibniz burada *Sezar Rubicon Nehrini Geçti*⁹² önermesini örnek verir. Farz edelim tarihi araştırmalarda bulunan birisi Sezar'ın Rubicon nehrini geçtiğini iddia etsin. Bu iddadaki söz konusu önermenin açık ve seçik doğrulanışı mümkün değildir. Sezar öznesi, Rubicon'u geçme yüklemine tıpkı başka birçok yüklem gibi içerisinde taşır.⁹³ Bu sebeple Sezar'ın Rubicon'u geçmesi doğru olabilir. Fakat Sezar bu yüklem gibi çok sayıda yüklemi içerisinde taşıdığından Rubicon nehrini geçme fiili yerine başka bir fiili gerçekleştirmiş olabilir. Bunların yanı sıra, bu yüklem birçok öznenin de yüklemi olabileceğinden, Sezar'ın değil de başka bir öznenin Rubicon'u geçmiş olması durumu da mümkün olabilir. Nitekim Sezar'ın çok sayıda yüklem arasından Rubicon'u geçme yüklemine gerçekleştirdiğinin yeter-sebep dizgesi çözümlenmedikçe bu önerme belirsizdir. Kısaca, Sezar'ın Rubicon'u geçmiş olması durumu kadar, geçmemiş olması du-

⁸⁸ G. W. Leibniz, "On Contingency" in *Philosophical Essays*, trans. and edit. Roger Ariew and Daniel Garber (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989), 28.

⁸⁹ Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi*, 94.

⁹⁰ Leibniz, *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*, 48.

⁹¹ Binyamin Eisner, "Leibniz's Dual Concept of Probability," *Journal of Modern Philosophy* 4(1):17, (2022): 16.

⁹² Rubicon Nehri günümüzde İtalya sınırlarında olan bir nehirdir. Rivayete göre Jül Sezar'ın, kendi döneminde bu nehrin geçilmesi yasaklamasına rağmen ordusu ile nehri geçerek ve yasayı çiğnemesiyle iç savaş başlattığı iddia edilir. Leibniz bu olayı olgusal hakikat içerisinde değerlendirerek çözümler.

⁹³ Leibniz, *Discourse on Metaphysics: Correspondence with Arnauld, and Monadology*, 20-21.

rumu da mümkündür.⁹⁴ Çünkü olgusal hakikatlerdeki özne-yüklem ilişkisi bir yeter-sebepl ilişkisidir. Sezar'ın herhangi bir nehri geçmesinin sebepleri olduğu gibi birçok nehir arasından Rubicon'dan geçmiş olmasının da sebepleri vardır. Dolayısıyla ancak, Sezar öznesinin de içerisinde yer tuttuğu bu sürecin sonsuz dizgesindeki sebeplerin tamamına ulaşıldığı takdirde *Sezar Rubicon Nehrini Geçti* önermesi kesin bir şekilde doğrulanabilir. Leibniz'e göre Sezar öznesi, kavramında Rubicon'u geçme fiilini birçok fiil gibi barındırmaktadır.⁹⁵ Bu sebeple önermenin doğrulanması, Sezar kavramının analizinden geçmektedir. O halde olgusal hakikatler yeter-sebepl ilkesine dayanırlar ve insan aklı, bir analizi sonlu adımda gerçekleştirmek durumunda olduğu için olgu hakikatleri insan aklı açısından akılsal hakikatler kadar belirgin değildir.

Leibniz'in bu ayırmada birincil derecede önemle vurguladığı nokta, olgusal hakikatler söz konusu olduğunda insan aklının, söz konusu öznenin; tam ve yetkin bir kavramına sahip olamayacağı ve dolayısıyla olgusal hakikati yetkin bir şekilde bilemeyeceği durumudur. Peki bu ne demektir? Leibniz'e göre her bir özne kendi kavramında, yaşamı boyunca gerçekleştirme potansiyeline sahip tüm yüklemelerini tutar. *Primary Truths*'da şöyle ifade eder: "Bireysel bir öznenin tam (complete) ya da eksiksiz (perfect) kavramı; geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki tüm yüklemelerini (predicate) içerir."⁹⁶ O halde herhangi bir öznenin, kendi kavramında tuttuğu yüklemelerden birisini gerçekleştirmesi, bir olgunun açığa çıkmasıdır. Bu da demektir ki insan, olgusal hakikati, zorunlu hakikati bildiği gibi kesin bir şekilde yani a priori olarak kavrayamaz. Bunun sebebi ise, insan aklının; öznenin kavramında bulunan bütün yüklemelerine sahip olamaması ve dolayısıyla yüklemelerin tamamını analiz edemeyeceği faktörüdür. İki hakikat düzlemine ait iki önerme üzerinden mukayeseli bir bakış ile konuyu biraz daha açabiliriz.

İlk olarak akılsal hakikatlere örnek teşkil edecek bir önerme örneği ile başlayalım ve basit bir cebirsel önermeyi ve o önermenin nasıl kanıtlandığını inceleyim:

Teorem: 'x ve y çift tamsayı ise x+y de bir çift tamsayıdır.'

Kanıt: x ve y'yi birer çift tam sayı kabul edelim,

Bu ise $x=2a$ ve $y=2b$ biçimini mümkün kılacaktır.

$$x+y = 2a+2b = 2(a+b) = 2k$$

O halde x+y çift tamsayıdır.

Şimdi bu klasik cebirsel teoremi ve kanıtını inceleyerek Leibniz'in akılsal hakikat örneğine nasıl denk düştüğünü görelim. Teorem bize x ve y'nin birer çift tam sayı olarak, bir araya geldiklerinde toplamlarının da çift tam sayı olduğu yargısında bulunmaktadır. Kanıt aşamasında ise mantıkta doğrudan ispat dediğimiz $p \rightarrow q$ algoritması üzerinden p'nin doğruluğunu kabul ederek q'nun doğruluğuna ulaşma işleyişi söz konusudur.⁹⁷ O halde öncelikle x ve y'nin birer çift tamsayı olduğu kabul edilip ardından çıkarım yapılmıştır. Dolayısıyla bu tarz önermelerin akılsal hakikat olarak son derece açık ve seçik olduğu ortadadır. Nitekim önermeye ait ne

⁹⁴ Leibniz, *Discourse on Metaphysics: Correspondence with Arnauld, and Monadology*, 21.

⁹⁵ Gilles Deleuze, *Leibniz Üzerine Beş Ders*, çev. Ulus Baker. (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2007), 30.

⁹⁶ Leibniz "Primary Truths," 32.

⁹⁷ Gürsel Yeşilot ve Deniz Sönmez, *Soyut Matematik* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018), 16.

kadar kavram ve sembol varsa hepsi son noktasına kadar ayrıştırılabilme ve bu önermeye ait dışarıda herhangi bir kavramın bırakılmadığından emin olma imkânı yakalanır. Ve bu imkân ile beraber semboller arasında özdeşlik ilişkisi kurulabilmekte ve zorunlu sonuç çıkarılabilmektedir.

İkinci hakikat türüne doğa bilimlerinin ve olgusal meselelerin önermeleri denk düşmektedir. Örneğin Platon külliyatı üzerine çalışan bir felsefe tarihçisinin, Platon'a ait olduğuna kanaat getirdiği, 'X' isiminde bir risaleye ulaştığını düşünelim. O halde risalenin Platon'a ait olduğunun gerekçelerini sunarak şu önermeyi oluşturabilir: *X başlıklı risaleyi Platon yazdı veya X başlıklı risale Platon'a aittir.* Bu önermenin doğruluğu yukarıdaki cebirsel ifadenin doğruluğu kadar açık değildir. Çünkü bir önermeyi a priori bilmek demek, özne-yüklem dizgesinin içerdiği tüm aşamanın tamamını bilmek demektir. Oysa olgusal gerçeklikler açısından özne ve yüklem bağıntısı bir süreç bağıntısıdır ve bu süreçte olgunun gerçekleşmesi için gereken sebepler açığa çıkar. Platon'un söz konusu risaleyi yazmış olması, özünde böyle bir süreci anlatır. Nitekim Leibniz'in anlayışında, Platon kavramı, Platon'nun geçmiş, şimdi ve gelecekteki tüm yüklemelerini içerdiği için, gelecekte bir filozof olacağını ve farklı birçok yüklem gibi çeşitli risaleler yazacağını da içerir. Bu sebeple, Platon öznesinde açığa çıkacak tüm yüklem onun kavramında içerilmiştir. O halde Platon'un 'X' başlıklı bir risaleyi yazma kararının a priori olarak bilinmesi için sadece Platon'u ve gerçekleştirdiği yüklemi bilmek yetmez, aynı zamanda bu yüklem gerçekleştiği sonsuz karmaşanın bütün noktalarını içeren dizgeyi de çözümlemek gerekir. Bu sonsuz karmaşa dizgesi hem Platon'un ihtiva ettiği tüm yüklemeleri barındırırken hem de yüklem (X isimli risaleyi yazmak) kendisine yüklenebilecek tüm özneleri içerir. Öyle ki dizgenin çözümlenmesi sonucunda, Platon'un sonsuz yüklem içerisinden söz konusu risaleyi yazma kararının ve sonsuz özneler içerisinden risalenin Platon öznesi tarafından yazılmasının yeterli sebebi bulunabilir. Eğer akıl, Platon ve Sezar öznelerinin ihtiva ettiği tüm yüklemeleri başarılı bir şekilde çözümleriyebilseydi Platon'un neden başka bir risaleyi değil de X isimli risaleyi yazdığını ve Sezar'ın neden Rubicon'u geçmeye karar verdiğini gösterebilirdi. Bu sebeple Leibniz açısından olgu hakikatleri, insan akli için analize kapalıdır.⁹⁸ O halde olgu hakikatlerinin analiz edilemeyeşi, o hakikatler hakkında varsayımsal bilgi oluşturmamıza neden olur.

Görüldüğü üzere akılsal hakikatlerdeki, önerme içerisinde sunulan tüm veriler, bütünüyle parçalanıp ve artık ayrıştırılamayacak yani basit hale geldiklerinde a priori olarak bilmekteyiz. Nitekim yukarıdaki cebirsel önermenin bütün elemanlarını saptayıp üzerinde hakimiyet kurmaktayız. Dolayısıyla elemanların tamamını saptadıktan sonra basit hale getirebilmemiz, önermenin açık ve seçik bir şekilde doğrulanmasını sağlamaktadır. Fakat olgusal hakikatler söz konusu olduğunda gerek Platon'un risale önermesi gerekse de Sezar'ın Rubicon Nehri'ni geçmesi önermesi, cebirsel önerme kadar açık değildir. Bunun sebebi olgusal hakikatin ilişkili olduğu mantık ilkesinden kaynaklanır. Yeter-sebepl ilkesi gereğince bir olgunun açığa çıkmasını sağlayan sebeplerin tamamı değil belli sebepler saptanır ve önerme kurulur. Fakat önermenin sembolleri tamamen ayrıştırılamadığı gibi saptanan sebeplerin dışında kalan sebepleri de bilmemekteyiz. Yani bu önermeler söz konusu olduğunda bir sınır, bir eşik yakalanamaz. Araştırmacının, Platon'un söz konusu risaleyi yazdığına dair saptamış olduğu sebepler dışında kalan sebepler kümesi hakkında hiçbir bilgimiz yok. Böyle olunca da sonsuz sebepler dizgesi içerisinden sadece birkaçını çekip almakla yetinmekteyiz. Nitekim Leibniz diyecektir ki; eğer bir kişi Sezar öznesi ve onun gerçekleştirdiği yüklem arasındaki bağıntıyı kanıtlarsa, Sezar'ın neden Rubicon'un önünde durmak yerine, o ırmağı geçme yüklemine bulunduğunu da gösterebilecektir.⁹⁹ Ona göre

⁹⁸ Copleston, *Leibniz*, 20.

⁹⁹ Leibniz, *Discourse on Metaphysics: Correspondence with Arnauld, and Monadology*, 21.

böylesi bir kanıtı sunmak insan aklının yetilerini aşar. Leibniz bu anlayışı, *On the Ultimate Origination of Things* (Şeylerin Nihai Kökeni Üzerine) yazısında; bireysel bir durumun, içerdiği şeylerin toplamının tüm serisinde, ne kadar geri gidersek gidelim, o durumun neden mevcut biçimiyle var olduğuna dair tam bir açıklama bulamayacağımızı ifade eder.¹⁰⁰ Çünkü içerdiği şeylerin toplam serisindeki geriye gidişimiz, sınırlı bir geriye gidiş olacaktır ve nihai bir noktaya ulaşmak yetilerimiz dışındadır. Leibniz aynı yazısında şöyle bir örnek verir: Bir kitaptan yola çıkılarak yazılan bir başka kitap olduğunu varsayalım. Bu kitaptan da bir başka kitap yazılsın. Böylece sıralamaya dayanarak, yazılan her bir kitabı kendisinden önceki kitap ile açıklayabiliriz çünkü her bir kitap kendisinden önceki kitap üzerinden yazılmıştır.¹⁰¹ Leibniz'e göre kaç tane geri gidersek gidelim aklın sınırlı oluşundan dolayı bu geriye gidiş nihayete ermeyecektir. Dolayısıyla sonsuzluk içerisindeki sonlu dolaşım, belirsizlik doğuracaktır.

O halde akıl, sebeplerin yeterliliği adına bir üst sınır belirleyebilmekten uzaktır. Bu durumu şöyle ifade edebiliriz; akıl bir bilgiyi oluştururken o bilginin tabanını belirleyebilmesi veya sınırlarını çizebilmesi ölçüsünde o bilgiden emin olabilir. Mesela tanımı kesin bir şekilde yapılmış bir küme ile tanımı eksik olan bir küme düşünelim. Örneğin 100'den küçük pozitif tam sayılar kümesi tanımı yapılsa, bu kümenin elemanları 1 ile 99 kapalı aralığındaki sayıları imleyecektir. Yani sınırlı bir kümedir. Bunun yerine, tam sayılar tanımlanması yapılsa durum değişir. Nitekim o kümenin uçları açıktır. Olgusal hakikatlere ait önermeler tıpkı ikinci kümede olduğu gibi tanımları eksik ve uçları açıktır. Çünkü Leibniz için her bir olgu sonsuzluk ve karmaşa içerir.¹⁰² Bu ise insan aklının içerisinde çıkamayacağı bir şeydir.

Hatırlanacağı üzere, Leibniz'in; kullandığı her bir ilkeyi evrenin yasaları olarak kabul ettiğini ve sisteminde bu ilkeler üzerinden bir bütünlük kurduğunu belirtmiştik. Akılsal ve olgusal hakikat ayrımını çelişmezlik ve yeter-sebeup ilkeleri üzerinden kursa da, diğer ilkeleri üzerinden de bu mesele ile ilişki kurar. Leibniz, De Volder'e yazdığı mektubunda, ayırt edilemez olanların özdeşliği meselesini izah ederken, aynı özelliklere sahip iki şeyin gerçekten iki şey olup-olmadığını analiz eder. Burada, ortak özellikleri paylaşması bakımından, iki nesnenin eşit olduğunu iddia etmeyi hatalı bulur. Nitekim ona göre böyle bir eşitlik olsaydı, onları birbirlerinden ayırt edecek niteliğin ortadan kalkması anlamına gelirdi. Fakat Leibniz için farklı iki şeyden bahsedildiğinde, onların mutlaka farklı içsel niteliğe sahip olmaları gerekir.¹⁰³ Leibniz bu durumun bir açmaz olduğunu belirtirken yapılan temel hatanın, soyut kavramları doğa ya da olgu alanına ikame etmekten kaynaklandığını belirtir. Ona göre bu kavramların mantık ve matematiksel açıdan bir çelişki barındırmayışı ve son derece tutarlı oluşu, o kavramların olgusal alanda kullanılmasının da aynı tutarlılığı vereceği anlamına gelmez. Çünkü doğada bu kavramların yalın haliyle bulunmadığını iddia eder. Leibniz'e göre, zaman, mekân, matematiksel uzam ve matematiksel hareket gibi kavramlar bu türden kavramlardır ve bunları doğada yalın haliyle bulmak imkansızdır.¹⁰⁴ Dolayısıyla Leibniz'e göre bu tarz kavramların olgulara doğrudan uygulanışı, iki şeyin birbirlerine ortak özellikleri bakımından eşit kılınmasında olduğu gibi, bazı açmazları beraberinde getirecektir. Leibniz bu duruma matematikten bir örnek verir: Saf doğru parçası matematiksel bir kavramdır. Matematiksel açıdan birbirine tamamen eşit iki doğru parçası kuramsal olarak düşünülebilirken doğada bir-

¹⁰⁰ Leibniz, "On the Ultimate Origination of Things," 149-150.

¹⁰¹ Leibniz, "On the Ultimate Origination of Things," 149.

¹⁰² Copleston, *Leibniz*, 23.

¹⁰³ G. W. Leibniz, "From the Letters to de Volder; Leibniz to de Volder, 20 June 1703" in *Philosophical Essays*, trans. and edit. Roger Ariew and Daniel Garber (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989), 174-175.

¹⁰⁴ Leibniz, "From the Letters to de Volder; Leibniz to de Volder, 20 June 1703," 175.

birine tamamen eşit iki doğru parçası bulunamaz. Doğada her bir doğru parçası içeriği bakımından diğerinden ayrışır.¹⁰⁵ Leibniz için bu durum açık bir şekilde göstermektedir ki, doğada birbirine bütünüyle benzeyen ve eşit olan iki cisim yoktur ve dolayısıyla mantığın saf kavramları olgusal alana uygulanamaz.

Bunun yanı sıra, süreklilik ilkesinde Leibniz, bir olgu ve olgunun sonucu arasında bir doğru orantı olduğunu ve olgunun açığa çıkma sürecine yapılacak müdahalenin, olgunun sonucunu da etkileyeceğini ifade etmişti. Fakat Leibniz'e göre bunun nasıl bir değişiklikle sonuçlanacağını kavramak mümkün değildir çünkü sürecin başlangıç ve bitiş noktasını belirlemek insan aklı açısından imkânsızdır.¹⁰⁶ Mesela Sezar'ın nehri geçme sürecinin başlangıç ve bitiş noktası tam olarak belirlenemeyeceği için, bu sürece olası herhangi bir müdahalede yeni sonucun ne olacağını da bilmemiz mümkün değildir. Çünkü Leibniz için zaten bazı olguları anlık bir sıçrama ile açığa çıkmış gibi algılamamızın nedeni, sürecin içerisinde algının dışında kalabilen küçük ve ara dereceleri idrak edemiyor oluşumuzdu. Dolayısıyla Leibniz için olgusal alan, insan aklı açısından karmaşık bir yapıdadır.

Fakat burada özellikle vurgulanması gereken nokta şudur: Leibniz olgusal hakikatlerin bir süreç içerdiğini ve bu sürecin yeterli sebeplerinin sonsuz bir karmaşa dizgesi içerisinde olduğunu ifade ederken asla bir rastlantısallıktan bahsetmez. Tıpkı akılsal düzlemde olan özne-yüklem ilişkisinde olduğu gibi olgusal düzlemdeki süreç de mutlak bir düzen içerisinde işler. Çünkü evrenin bütünü düzen içerisinde yer almaktadır. Leibniz, *Discourse on Metaphysics* adlı yazısının altıncı maddesinde şöyle ifade eder: "Tanrı düzen dışı hiçbir şey yapmaz ve hatta olguları hiçbir düzeni yokmuş gibi kavramak mümkün değildir."¹⁰⁷ İnsan aklının bu sonsuz dizgeyi öngörememesinin nedeni sürecin rastlantısal oluşundan kaynaklanmaz. Bu öngörü eksikliği tamamen insan aklındandır. Nitekim Leibniz için tüm önermelerin hakikat ile ilişkisi Tanrı'nın müdrikesinde içerilmiştir. Sonsuz güç sahibi Tanrı'nın zihninde içerilenler ise asla rastlantısal ve gelişigüzel değildir. Leibniz, özne-yüklem ilişkisine dayanan tüm önermelerin aslında a priori kanıtlanabilir olduğunu ifade eder.¹⁰⁸ Fakat insan aklı sadece bazılarını (akılsal hakikatlere ait önermeler) a priori olarak kanıtlayabilmektedir. Bundan dolayıdır ki, Leibniz olgusal hakikatlerin, yalnızca Tanrı tarafından tamamının idrak edilebileceğini özellikle vurgular.¹⁰⁹ Ona göre Tanrı, olgusal hakikatleri, insanın zorunlu hakikatleri açık ve seçik bir şekilde bilmesi gibi zorunlu olarak, yani a priori bilir. Çünkü ancak sonsuz bir zihin tarafından sonsuz nedenler kümesi çözümlenebilir. Leibniz bu durumu, Tanrı'nın; olgusal bir önermenin sonsuz sebepler dizgesini, tek bir akıl hamlesiyle ve eksiksiz bir şekilde katedebildiğine¹¹⁰ yönelik tanımla ifade etmektedir.¹¹¹ Çünkü ona göre Tanrı, sürecin kendisini yaratandır.

Leibniz'in bu özne-yüklem ilişkisine dair analizi, Kant'ın sentetik a priori dediği bilimsel bilgi modeli açısından önemli bir çıktı sunmuştur. Kant, yargıların mantıksal farklılığına rağmen içerik bakımından te-

¹⁰⁵ Leibniz, "From the Letters to de Volder; Leibniz to de Volder, 20 June 1703," 175.

¹⁰⁶ Jorgensen, "The Principle of Continuity and Leibniz's Theory of Consciousness," 226.

¹⁰⁷ Leibniz, *Discourse on Metaphysics: Correspondence with Arnauld, and Monadology*, 10.

¹⁰⁸ G. W. Leibniz, "On Freedom and Possibility" in *Philosophical Essays*, trans. and edit. Roger Ariew and Daniel Garber (İndianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989), 19.

¹⁰⁹ Leibniz, *Discourse on Metaphysics: Correspondence with Arnauld, and Monadology*, 20-23.

¹¹⁰ Leibniz bunu, İngilizceye *On Contingency* olarak tercüme edilen yazısında anlatmaktadır. Söz konusu İngilizce edisyonda da, Leibniz'in ifadesi *traverse* kavramı ile karşılanmıştır. Traverse, bir sürecin ya da bir alanın özellikle zikzak çizerek ve çaprazlama yaparak geçilmesidir. Traverse kavramı aynı zamanda bir şeyin detaylı incelenmesi anlamını da içermektedir.

¹¹¹ Leibniz, "On Contingency," 28.

melde iki grupta toplanabileceğini ifade eder.¹¹² Bu yargılar analitik ve sentetik yargılardır. Kant bu yargıların bölümlenmesinin özellikle metafiziğin olanağının ne ölçüde mümkün olduğunun anlaşılması açısından oldukça verimli bir bölümlenme olduğunu ifade eder.¹¹³ Kant, a priori ve a posteriorinin yukarıda özetlediğimiz karakteristik özelliklerinden yola çıkarak, bu bilme türlerinin analitik ve sentetik yargılarla olan bağlantısı üzerinden herhangi bir yargı türünü dışlamak yerine, o yargı türünün nasıl bir bilgi açığa çıkardığını tespit etmeye çalışır. Dolayısıyla analitik ve sentetik yargıların sınırlarını saptamakla işe başlar. Kant'a göre analitik yargılar özdeşlik ilkesi üzerinden faaliyet gösterdiği için bilgimizin içeriğini genişletmez, sadece belli konular hakkında açıklamalarda bulunur. Bu bağlamda analitik yargıları, bilginin içeriğinin genişletilmesi noktasındaki eksikliğinden dolayı bu konuda sınırlandırır. Kant için sentetik yargılar, analitik yargıların eksik bıraktığı bilginin içeriğini genişletme işlevini görür. Sentetik yargılar ona göre, özne kavramında içerilmeyen bir niteliği, yargı içerisinde bize verdiği için içeriğe eklemede bulunur.¹¹⁴ Bu sebeple Kant, her iki özelliği de bünyesinde barındıracak bir bilgiyi araştırmıştır. Dolayısıyla Leibniz'in akılsal ve olgusal önermelerini bir anlamda, içeriği bakımından tek önermede birleştirmek istemiştir.

Yeniden Leibniz'e dönecek olursak, tüm bunlar sonucunda, doğru bilgi için tek bir yöntem oluşturup o yöntemi evrenin tüm alanlarına uygulamayı hatalı bir yaklaşım olarak bulur. Ona göre matematiksel akıl yürütme biçimi matematik alanı için geçerlidir ve olgu alanına uygulanması olgunun yapısından dolayı mümkün değildir. Leibniz'in evrensel dil kurma girişimi bunların bir sonucu olarak açığa çıkar. Nitekim Leibniz, bilgilerimizin çoğunun varsayımsal oluşunu bilmeye engel bir durum olarak görmez. Öyle ki, doğa bilimleri ve toplumsal meseleler söz konusu olduğunda bilgilerimizin varsayımsal oluşu kaçınılmazdır. Varsayıma dayanan bu bilgiler ise çeşitli alanlarda aykırılıkların yaşanmasına neden olmaktadır. O halde yapılması gereken, bir önermenin belirsizliğine neden olan, önerme içerisindeki eksik detaylarının en uygun sembollerle tamamlanmasını sağlayan evrensel bir dil kurmaktır.¹¹⁵ Sistematik bir evrensel dil, kelimelerin anlam belirsizliğinden kaynaklanan hataların minimum hale gelmesini sağlar. Leibniz böylece, olgusal önermeler söz konusu olduğunda muhakemenin düşeceği hataları fark etme fırsatı sunacak bir *organonu* oluşturacaktır. Semboller ikame edilirken temel kriterler gerekir. Bunların en önemlisi, bir sembol eksik bir detayla eşleştirilecekse, sembolün, kavramın bütünüyle uygun olması ve dolayısıyla kavramın genel yapısı içerisindeki nedenleri taşıması gerekir. Bu sayede sembol, bir belirlenim içerisine girer. Leibniz bu noktada sayıları model alır. Her bir sayının net bir belirlenimi vardır ve bu, onların elverişli kullanımını sağlar. Elbette sayılar dışında hiçbir şey onlar kadar net bir içeriğe sahip değildir fakat asgari düzeyde benzer yapıyı kurmak mümkündür. Özetle Leibniz, olgusal meseleler söz konusu olduğunda, önermeleri, akılsal hakikatleri kavradığımız gibi son noktasına kadar kavrayamadığımızı düşündüğü için bu önermelere özel bir hesaplama modeli geliştirmeye çalışmıştır. Böylece insan akli açısından a posteriori bilinen olgusal önermeleri, asgari düzeyde de olsa a priori zemine çekmek istemiştir. Fakat bu projesini tamamlayamamıştır.

¹¹² Imanuel Kant, *Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek. (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2000), 14.

¹¹³ Kant, *Prolegomena*, 20.

¹¹⁴ Kant, *Prolegomena*, 14-15.

¹¹⁵ Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi*, 178.

Sonuç

Tüm bunlar sonucunda; Leibniz felsefesinin, şu argümanların bir açılımı olduğunu söylemek yanlış olmasa gerek.

1. Monadlar basit varlıklar olarak sonsuz sayıdadır ve bir araya gelişleri dünyayı oluşturur. Böylece her biri kendi yetkinlik seviyesi oranında evreni temsil eder.
2. Monadların özel bir versiyonu olan insanlar akıl yetisine sahiptir ve böylece evren hakkında bilgi oluşturabilirler.
3. İnsanın evreni bilmesi iki açıdan gerçekleşir: matematiksel açıdan ve olgusal açıdan. Olgusal alanın bilgisi insan aklının sınırlarından dolayı kısmi ve dolayısıyla eksik bir bilgidir.
4. Bu eksikliğin bir sonucu olarak, evrende kötü diye nitelendirilebilecek çeşitli aykırılıklar ve çatışmalar açığa çıkmaktadır. Tüm bu aykırılıklar yine de asgari düzeyde giderilebilir çünkü mevcut dünya Tanrı'nın sonsuz bilgelik ve iradesi ile yaratılmış en iyi dünyadır.

Leibniz'in, akılsal-olgusal hakikat ayrımı meselesinin genel felsefesi ile ilişkisinin ipuçları da tam bu noktada yatmaktadır. Zira kendi dönemindeki teolojik ve politik tüm problemleri çözmek açısından evrensel bir bilim sistemi oluşturma isteğini hatırlayacak olursak eğer, planladığı evrensel projede felsefe, mantık, matematik, metafizik, siyaset ve etik gibi hemen her disiplini dahil etmek istemiştir. Felsefesinin açılımı olarak değerlendirebileceğimiz argümanlar bize göstermektedir ki, her argüman birbirleri ile bağlantılı olduğu gibi bu disiplinlerden birisinin kapsamına da girmektedir. Monadların içsel yeterlilik taşıdığı tanımından hareketle özne-yüklem ilişkisini ve akılsal-olgusal hakikat ayrımını temellendirdiği gibi, bu ayrım üzerinden de kötülük problemini açıklamıştır. Bu durum bize Leibniz'in düşüncelerinin, onun genel felsefesi içerisinde, birbirlerinden ayrı değerlendirilemeyecek derecede bir bütünlük oluşturduğunu göstermektedir.

Bu açılım, Leibniz felsefesi hakkında aynı zamanda şu sonucu da vermektedir: Leibniz felsefesi bir mantık ve metafizik ilişkisine dayalı bir felsefedir. Peki bu neyi ifade etmektedir? Leibniz için her önermenin özne-yüklem ilişkisine dayanması ve her doğru önermenin de yüklem, özne içerilmesi durumuna dayanması mantıksal olduğu kadar metafiziksel de bir şeydir. Nitekim önermede ifade edilen her öznenin geçmiş, şimdi ve gelecekteki tüm yüklemelerini bünyesinde barındırıyor olması, onun bir monad olarak içsel yeterliliğini kendisinde taşıyor olmasından ileri gelmektedir. Monadlar ise tinsel birliklerdir ve bu birliklerin yapısı da metafizikselidir.

Leibniz'in yeter-sebep ilkesine olan gerekliliği ifade edişini hatırlayacak olursak, bu ilkenin mantıksal alandan metafiziksel alana geçişi sağladığını söylemiştir. Çünkü önermelerin özne-yüklem ilişkisine indirgenmesi sonucunda matematiksel önermeler açısından bir problem gözükmemektedir. Akılsal hakikatler kısmında da gösterildiği gibi matematiksel önermeler özdeşlik ilkesine dayandığı için yüklemelerini saptamak imkân dahilindedir. Örneğin $X=5$ gibi bir önerme sonucunda, X öznesinin 5'e karşılık gelen tüm yüklemeleri bünyesinde barındırdığını kolayca çıkarabiliriz. Bunun sonucunda $X=3+2$ ve $X=1+4$ gibi tüm önermeler doğrudur çünkü $3+2$ ve $1+4$, X 'in barındırdığı yüklemeleri arasındadır. Bu sebeple özne-yüklem ilişkisi matematiksel önermeler açısından mantıksal zeminde sonuçlanmaktadır. Fakat Leibniz, olgusal önermeler söz konusu ol-

duğunda, özne-yüklem ilişkisinin metafiziksel zeminde sonuçlandığına dikkat çekmektedir. Olgusal alan bir süreç alanıdır. Bu sebeple olgusal önermeler, özdeşlik ilkesi gibi mekanik bir ilke ile değil, insan aklının hesaba katamayacağı unsurların da dayanağı olabilecek yeter-sebeplere ile temellendirilmektedir. Leibniz bir olgunun süreç içerisinde yeter-sebepleri ile açığa çıktığını ve sürecin metafiziksel bir süreç olduğunu özellikle belirtir. Çünkü eğer olgunun süreci mekanik ve maddi bir süreç olsaydı, olgunun sebeplerinde geriye gidişte nihai bir aşamaya ulaşabilirdik. Fakat insan aklının sınırları gereği, sebepler dizgesini bütünsel bir şekilde kuşatmak mümkün değildir. Leibniz'in verdiği kitap örneğini hatırlarsak eğer; bir kitabın sürekli olarak başka bir kitaba dayanarak yazıldığını farz ettiğimizde, her kitabı kendisinin dayanağı olan bir başka bir kitapla tanımlar ve açıklarız. Fakat Leibniz, kaç tane geriye gidersek gidelim, şu sorulardan dolayı yetkin bir açıklama elde edemeyeceğimizi ifade eder: Neden bu kitaplar yazıldı? ve Neden bu kitaplar olduğu biçimiyle yazıldı? Leibniz için bu sorular açık bir şekilde metafiziksel sorulardır.

Olguların durumunun tam olarak böyle olduğunu ifade eder Leibniz. Her bir olgu, değişimin çeşitli yollarına göre bir diğeri ile ilişkili olsa da, o olguyu takip eden bir başka olgu, yasa gereği önceki ile aynı olamaz. Bu yüzden bir olguyu başka bir olgu ile açıklamak bize yukarıdaki iki sorunun cevabını vermeyecektir. Bu iki sorunun cevabını da ihtiva eden şey olgunun nihai sebebidir. Fakat olgunun nihai sebebi o olgunun gerçekleşme dizgesinde değil, bu dizgenin dışındadır. Leibniz açısından sürecin metafiziksel oluşu tam da burasıdır. Çünkü ona göre evrende bir şeyin nihai sebebi o şey ile aynı kümede olamaz. O şeyi aşan ve o şeyin varlığa gelişini sağlayan bir şey olmalıdır. Bu şeyin, evrendeki tek mutlak yetkinlik sahibi olan Tanrı ve onun en iyi ilkesine göre yaratması olduğunu ifade eder.

Leibniz'in metafiziğe verdiği önem çağdaşlarınkinden şu yönde ayrılır: Çağdaşlarının çoğu, metafiziği bir disiplin olarak reddetmez ve Tanrı kavramına sistemlerinde yer verirler. Bu açıdan değerlendirildiğinde sistemlerinde metafizik içerilmiştir. Fakat Leibniz, Descartes ve Spinoza'dan farklı olarak, akılsal ve olgusal hakikat ayrımı üzerinden; metafiziksel yasaların, maddenin saf geometrik yasalarına üstün geldiğini ifade eder. Bazı yazılarında metafizikten kastettiği şeyi güçlendirmek için, dünyanın aynı zamanda ahlaki bir mükemmelliğe dayandığını da ifade eder. Çünkü Tanrı bu dünyayı, sonsuz bilgeliğinin yanı sıra sonsuz ahlaki iyiliği ile de yaratmıştır. Tam da bu sebeple Tanrı'nın, her şeyin nihai nedeni olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla Leibniz felsefesinde mantık ve metafizik, birbirlerini dışlayacak ya da içerecek şekilde değil; bir anlamda otantik şekilde bulunur ve aralarındaki ilişki, hiyerarşik bir ilişkidir.

Leibniz felsefesindeki mantık ve metafizik ilişkisinin etkisini iki açıdan ele almak mümkün. Bunlardan ilki kendi çağdaşları açısından değerlendirmektir. Hatırlanacak olursa çağdaşları, dönemi itibarıyla doğru bilgi için yöntem arayışına girmişlerdi ve her şeyin aklın sınırları dahilinde olduğunu iddia etmişlerdi. Böylece ortaya koyduğu yöntemler sadece mekanik süreçlere uygulanacak şekildedir. Fakat Leibniz, evrendeki işleyişe akılsal ve olgusal olarak iki açıdan yaklaşır, çağdaşlarının; yöntemin dışında tutmaya çalıştığı metafiziksel unsurları hesaba katmıştır. Böylece Leibniz, Descartes'ın yöntemini evrensel dil projesi için ilham verici bulsa da sonuçta geometrinin bir parçası olarak görür. Dolayısıyla meseleleri açıklamak açısından kuşatıcı bulmaz. Benzer şekilde Spinoza'nın doğayı saf bir geometrik nedensellik ile açıkladığını ifade eder Leibniz ve bunu yanlış bulur. Ona göre doğanın bütünü en nihayetinde Tanrı'nın en iyi ilkesine göre işlemektedir ve bu ilkenin zorunluluğu da geometrik değil metafiziksel bir zorunluluktur. Leibniz, bu ilke sayesinde, bir şeyin neden olduğu biçimiyle var olduğu sorusuna cevap verebileceğimizi düşünür.

Bir diğer konu ise mantık ve metafizik ilişkisinin kendisinden sonraki felsefeye etkisidir. Bu etkilerin hem bilimsel hem de politik teorilere yansımış olması, Leibniz'in kendi dönemindeki krizlere hem bilimsel hem de politik açıdan yaklaşmasının adeta bir sonucu gibidir. Temel etki, epistemolojik teoriler açısından olmuştur. Akılsal ve olgusal hakikat ayrımı, sonrasında epistemolojinin gündemini meşgul eden analitik ve sentetik bilgi ayrımı açısından kritik bir başlangıç olmuştur. Epistemolojideki analitik ve sentetik bilgi ayrımı daha öncesinde de ifade edildiği gibi; bir önerme, içerdii kavramları itibariyle bir özdeşliği mi tekrar ediyor yoksa bir sentez mi kurmaktadır? sorusunun etrafında şekillenir. Dolayısıyla tartışılan konu, bir önermenin yeni bir şey söyleyip-söyleyemediği ve o önermenin deneyimi gerektirip-gerektirmediği yönündedir. Bu ise Leibniz'in akılsal ve olgusal hakikat ayrımı üzerinden tartıştığı konuya paraleldir. Nitekim Leibniz, önermelerin iki farklı ilke üzerinden hakikatle temas ettiğini vurgularken analitik-sentetik bilgi tartışmasına biçim kazandırmıştır. Öyle ki bu tartışma Kant felsefesinin önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Hatırlanacağı üzere Kant'ın, hem bilgiyi analiz eden hem de yeni bilgi ekleyen bir yapının peşinde olduğunu görmüştük. Bu sebeple Kant açısından gündeme gelen şey, birbirleri ile bağlantısı kurulan a priori-a posteriori ve analitik-sentetik ikilemelerinin farklı kombinasyonlarıdır. Kant bu kombinasyonlar üzerinden yargının hem genel geçer ve zorunlu oluşunu, hem de yalnızca analiz işleviyle sınırlandırılması yerine bilginin içeriğini de genişletmesini yakalamak ister. Kant için doğru kombinasyon sentetik a prioridir. Nitekim bu sentetik a priori yargıların, duyularımızla karşıladığımız nesnelere dünyasının bilgisini bilimsel ölçütlerle ortaya koyacağını düşünür. Kant sentetik a priori yargıların olanağını ise mantık ve matematik gibi formel bilimler başta olmak üzere, fizik gibi doğa bilimler içerisinde karşılamak ister. Tam da bu sebeple Kant sentetik a prioriyi, hem bilimin yargılarını temellendirebilmek hem de klasik metafiziğin açmazlarını gösterebilmesi açısından oldukça önemli bulur. Böylece Leibniz'in analizi, Kant felsefesi açısından önemli bir çıktı sunmuş olsa da Kant bu çıktıyı Leibniz gibi metafiziğin lehine değerlendirmemiştir.

Bunun yanı sıra, Leibniz'in akılsal-olgusal hakikat ayrımı, 20. Yüzyılda siyaset felsefesi açısından da ilham verici olmuştur. Mesela 20. Yüzyılın önemli teorisyenlerinden Hannah Arendt, hakikat ve politikanın birbirini dışlayan iki kavram olduğunu ve doğruluğun politik bir değer taşımadığını ifade ederken, bu görüşlerini Leibniz'in akılsal-olgusal hakikat ayrımına dayandırdığını ve Leibniz'in söz konusu ayrımını siyasal açıdan değerlendirdiğini ifade eder. Arendt'e göre politik alan olgusal hakikatler üzerinden şekillenir. Böylece her bir olgunun, kişiden kişiye ve toplumdaki topluma farklı yorumlandığını çünkü olgunun, insanın eylem alanında açığa çıktığını belirtir. Dolayısıyla Arendt'e göre olgusal hakikatlerin çarpıtılmaya açık olmasından dolayı yalan, politikanın önemli bir aracı haline gelmiştir. Arendt için bu çarpıtma, akılsal hakikatlerde olduğu gibi zıddı ile çürütülmesi mümkün olmadığı için politik alanda örgütlü yalan eylemi başlar. Görüldüğu gibi Leibniz'in akılsal ve olgusal hakikate yönelik analizi, Arendt'in modern siyasal araçların işleyişini açıklamasında önemli bir model olmuştur. Bu ise Leibniz'in, kendisinden sonraki bir başka etkisini gösterir.

Kaynakça

- Altınörs, Atakan. "Bir İdeal Dil Projesi Olarak Characteristica Universalis," *Felsefe Dünyası* 51, (2010): 67-78.
- Antognazza, Maria Rosa. *Leibniz*. Çeviren: Orhan Düz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Aristoteles. *Organon III, Birinci Analitikler*. Çeviren: H. Ragıp Atademir, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Aristoteles. *Organon IV, İkinci Analitikler*. Çeviren: Ragıp Atademir, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1996.
- Arthur, Richard T. W. *Classic Thinkers: Leibniz*. Malden, MA: Polity Press, 2014.
- Atademir, Hamdi Ragıp. *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Bacon, Francis. *Novum Organum*. Çeviren: Sema Önal Akkaş, İstanbul, Say Yayınları, 2012.
- Barker, Stephen F. *Matematik Felsefesi*. Çeviren: Yücel Dursun, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2017.
- Bender, Sebastian. "Is Leibniz's Principle of the Identity of Indiscernibles Necessary or Contingent?," *Philosophers' Imprint* 19, 42, (2019): 1-20.
- Boutroux, Emile. *Leibniz, Hayatı ve Felsefesi*. Çeviren: Atakan Altınörs, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2017.
- Cevizci, Ahmet. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.
- Copleston, Frederick. *Leibniz*. Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2013.
- Çevikbaş, Sebahattin. "Bir Şeyin, Başka Her Şeyden Ayırt Edilebilirliğini Sağlayan İlke: Bireyleşim (Aristoteles, A. Thomas, D. Scotus, Leibniz)," *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7, (1), (2006): 1-20.
- Çevikbaş, Sebahattin. *Leibniz ve Felsefesi*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2006.
- Çüçen, A. Kadir. *Mantık*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.
- Deleuze, Gilles. *Kant Üzerine Dört Ders*. Çeviren: Talat Kılıç, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2015.
- Deleuze, Gilles. *Leibniz Üzerine Beş Ders*. Çeviren: Ulus Baker, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.
- Denkel, Arda. *Bilginin Temelleri*. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2003.
- Descartes, Renatus. *Yöntem Üzerine Konuşma*. Çeviren: Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- Eco, Umberto. *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*. Çeviren: Kemal Atakay, İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2004.
- Eisner, Binyamin. "Leibniz's Dual Concept of Probability," *Journal of Modern Philosophy* 4(1):17, (2022): 1-20.
- Jorgensen, Larry M. "The Principle of Continuity and Leibniz's Theory of Consciousness," *Journal of the History of Philosophy* 47, 2, (2009): 223-248.
- Kahveci, Kutsi. "Evrensel Karakterizm Üzerine/On Universal Characterism," *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2, (28-29), (2002): 299-311.
- Kahveci, Kutsi. *Gottfried Wilhelm Leibniz Felsefesinde Bilgi Teorisi ve Mantık*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2012.
- Kant, İmanuel. *Prolegomena*. Çeviren: İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2000.
- Leibniz, G. W. "On the Ultimate Origination of Things" in *Philosophical Essays*, Trans. and Edit. Roger Ariew and Daniel Garber, 149-155. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989.
- Leibniz, G. W. "Principles of Nature and Grace Based on Reason" in *Philosophical Papers and Letters*, Trans. Leroy E. Loemker, 636-642. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Leibniz, G. W. "From the Letters to de Volder; Leibniz to de Volder, 20 June 1703" in *Philosophical Essays*, Trans. and Edit. Roger Ariew and Daniel Garber, 174-178. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989.
- Leibniz, G. W. "On Contingency" in *Philosophical Essays*, Trans. and Edit. Roger Ariew and Daniel Garber, 28-30. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989.
- Leibniz, G. W. "On Freedom and Possibility" in *Philosophical Essays*, Trans. and Edit. Roger Ariew and Daniel Garber, 19-23. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989.
- Leibniz, G. W. "Preface to the New Essays" in *Philosophical Essays*, Trans. and Edit. Roger Ariew and Daniel Garber, 291-306. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989.
- Leibniz, G. W. "Primary Truths" in *Philosophical Essays*, Trans. and Edit. Roger Ariew and Daniel Garber, 30-35. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 1989.

- Leibniz, G. W. and Samuel Clarke. "Leibniz's Second Letter, Being an Answer to Clarke's First Reply" in *Correspondence*, Edit. Roger Ariew, 7-11. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company inc., 2000.
- Leibniz, G. W. F von. *Discourse on Metaphysics: Correspondence with Arnauld, and Monadology*. Trans. George R. Montgomery, Chicago: The Open Court Publishing Co., 1902.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadoloji: Metafizik Üzerine Konuşma*. Çeviren: Atakan Altınörs, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınevi, 2014.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *New Essays Concerning Human Understanding*. Trans. Alfred Gideon Langley, Chicago: The Open Court Publishing Co., 1916.
- Melamed, Yitzhak Y. and Martin Lin. "Principle of Sufficient Reason," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Editör: Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/sufficient-reason/>
- Nutku, Uluç. "Leibniz'in Monadlar Teorisinin Tarihsel Önemi," *Kilikya Felsefe Dergisi* 1, (2014), 1-14.
- Özlem, Doğan. *Mantık*. İstanbul: İnkılap Yayıncılık, 2004.
- Pruss, Alexander R. *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Tepe, Harun. *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk Ya Da Hakikat*. İstanbul: BilgeSu Yayınları, 2016.
- Topakkaya, Arslan. "Tarihsel Süreçte Kilise Siyaset İlişkisi ve Günümüze Yansımaları," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 6 (2017): 11-31.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Çeviren: H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.
- Wootton, David. *Bilimin İcadı: Bilim Devrimi'nin Yeni Bir Tarihi*. Çeviren: Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Yeşilot, Gürsel ve Deniz Sönmez. *Soyut Matematik*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 29.04.2023

Kabul: 21.08.2023

Atıf: Ates, Oğuzhan. "Varoluşun Onto-Teolojisi ve Varoluşsal Tasviri," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 20 (Aralık 2023): 33-52. <https://doi.org/10.55256/temasa.1289951>

Varoluşun Onto-Teolojisi ve Varoluşsal Tasviri

Oğuzhan Ateş¹

ORCID:0009-0009-6124-925X

DOI: 10.55256/TEMASA.1289951

Öz

Varoluş meselesi, varoluşçu düşünsel yaklaşımın en temel problematığıdır. Bu yaklaşım Varlığı öz ve görünüş ayırımına tabi tutarak gerçekliği özde görüp görünüşü söz konusu öze bağlı ikincil bir unsur olarak anlamaya çalışan anlayışın karşısında yer alır. Özcü metafizik anlayışlardan farklı olarak söz konusu düşünme tarzında Varlık meselesi, merkezinde insan varoluşunun olduğu bir bağlamda ele alınmıştır. İnsan varoluşu, sabit, potansiyel bir özün zamanda tezahürü olarak değil, her seçimli kararlar arasında saklı olasılıkların bilfiil hale geldiği bir varoluş süreci olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla oluş soyut, ideal özün bilfiil hale gelmesi değil, bizatihi yaşanmakta olan hayatın içinde barınan olasılıkların tarihsel bağlamda seçimli kararlar fiili olarak varlık bulmasıdır. İnsan varoluşunun tasviri bağlamında Kierkegaard varoluş düşüncesinin merkezine onun kaygılı varoluşunu alırken Heidegger dünyada-varlık oluşunu almıştır. Kierkegaard ve Heidegger düşüncesinin sentezi olarak gördüğümüz Sartre ise insanı, kendinde-varlık ortamında kendi-için varlık olarak beliren varoluş olarak ele almıştır. Heidegger ve Kant düşüncesinin sentezi olarak gördüğümüz Jaspers ise insan varoluşunu, Kuşatan varlığın aşkın dünya zemininde kendisi üzerinden biz-olan-varlık şeklinde tezahür ettiği bir *Existenz* olarak ele almıştır. Çalışmamızın amacı hem özcü anlayışlarla varoluş düşüncesi arasındaki varlık telakkisinin onto-teolojik bağlamda farklarını ortaya koymak hem de varoluş düşüncesi içerisinde farklı varoluş tasvirlerinin analizini yapmaktır.

Anahtar Kelimeler: Varlık, Varoluş, Dünyada-Varlık, Endişe, Kişilik.

Onto-Theology and Existential Depiction Of Existence

Abstract

The issue of existence is the most fundamental problematic of the existential intellectual approach. This approach is opposed to the essentialist understanding, which tries to understand reality in essence by subjecting existence to the distinction between essence and appearance and to understand appearance as a secondary element connected to the essence in question. Unlike essentialist metaphysical understandings, the issue of Being is handled in a context in which human existence is at the center in this way of thinking. Human existence has been considered not as the manifestation of a fixed, potential essence in time, but as a process of existence in which possibilities hidden in time become known with every selective decision. Therefore, becoming is not the abstract, ideal essence becoming known, but the actual existence of the possibilities contained in the life that is being experienced itself by an elective decision in a historical context. In the context of the description of human existence, Kierkegaard took his anxious existence into the center of his thought of existence, while Heidegger took his being-in-the-world. Sartre, who we see as the synthesis of Kierkegaard and Heidegger thought, has considered the human being as an existence that appears as being-for-itself in the environment of being-in-itself. Jaspers, which we see as the synthesis of Heidegger and Kant thought, has considered human existence as an existence in which the encompassing entity manifests itself as being-we on the ground of the transcendent world. The aim of our study is both to reveal the differences between essentialist concepts and the idea of existence in the ontological context of the concept of existence, and to decipher the different descriptions of existence within the idea of existence.

Keywords: Presence, Existence, Presence in the World, Anxiety, Personality.

¹ Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. oguzhan.ates66@hotmail.com

Giriş

Varoluş terimi İngilizcede ve Fransızcadaki *existence*; Almancadaki *existenz*; Latince *existere, existentia*; klasik Türkçede *vücûd, mevcudiyet* kavramlarının karşılığıdır.² Bu kavram, merkezinde insanın olduğu bir oluş tecrübesi olarak ele alınmıştır. Varlık, varoluşsal anlamıyla insan varlığı dolayısıyla varoluşa (*existentia*) sahiptir ve onunla tecrübe edilir. İnsanın hazır bir özü (*essentia*) yoktur. “Öz”, “şey”ler ve “nesne”ler anlamındaki var olanlara mahsustur.³ Oluş, süreç içinde ve insan varoluşunda anlamlı bir şekilde gerçekleşmektedir. Geleneksel felsefede “Varlık”, fikir ve tabiat (düşünülen ve fenomenal olan) olarak birbirinden ayrıştırılarak ele alınmış ve ferdî özelliklerinden soyutlanmıştır. Bu felsefede, genel fikirler ve türlerin genel şekilleri olan “öz”ler aslî varlık, onların ferdî özellikleri ise bu aslî varlık olan “öz”ün bir uzanımı olan tâlî unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Buna karşın egzistansiyalist yaklaşımda Varlık/varlığın tecrübe imkânı olan insan varlığı somut ve hiçbir boyutuyla ikincilleştirilemeyecek şekilde ele alınmıştır. Bu düşüncede varlık ile öz arasındaki ilişkide soyut felsefenin aksine özün potansiyel olarak taşıdığı imkânların reel/bilfiil gerçeklikte varoluşunun zarurî unsuru olması dolayısıyla ferdî özellikler daha öncelikli görülmüştür.⁴

Çalışmamızda Varlık içerisinde insanın ait olduğu varlık aralığının varoluş düşüncesi açısından tasviri yapılacaktır. Bu bağlamda Varlığı kavrayış tarzları açısından varoluş düşüncesi bağlamında değerlendirilen bazı filozofların meseleyi ele alış biçimleri özgün haliyle görünür kılınmaya çalışılacaktır. Özcü anlayıştan farklı olarak somut, ferdiyeti içinde, seçimli özgür kararlarla varoluşunun aktörü olarak kendini arayan insanın zamanda açılımını anlamaya çalışacağız. Bu bağlamda her düşünürün varoluşu üzerine kurduğu merkezi yapı birbirinden farklılık arz etmektedir. Çalışmadaki amacımız ilkin özcü anlayışla varoluşsal yaklaşımın temel farklılıklarını ortaya koymaktır. Akabinde de felsefe yapma tarzı açısından varoluşçu yaklaşıma sahip bazı filozofların varoluş düşüncesini inşa ettiği yapının tasvirini yapmaktır. Bu tasvirle birlikte varoluşçu yaklaşımın varoluş meselesine aslen insan varoluşuna getirmiş olduğu özgün bakış açısının ortaklık ve farklılık arz eden yönlerinin görülmesini sağlamayı amaçlamaktayız.

Varoluşçu yaklaşımda ontoloji, epistemoloji ve etik içi içe olup bunlar kavramsal bağlamdan daha çok tecrübî bir bağlamda ele alınmıştır. Özü önce, varoluşu ise öze ilintili olarak ele alan özcü yaklaşımlar Varlığı ve dolayısıyla insan varoluşunu ele aldıkları zaman Varlık kavramından hareket ederek hakikati kavramsal bir zeminde ele almış ve ontoloji yapmışlardır. Söz konusu ontolojiyi esas kabul ederek ve Tanrı’yı Varlık kavramıyla ilintilendirerek tanrısal hakikati anlamaya çalışan filozoflar ise teoloji yapmışlardır. Varoluşçu yaklaşımda ise hem Varlığın hem de Tanrı’nın hakikati kavramsal bir bilmenin konusu olmaktan daha çok varoluşsal bir tecrübenin veya dini bir tecrübenin konusu olarak anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda insan varoluşunun onto-teolojik hakikatine karşın Soren Kierkegaard (1813-1855) hakikati tecrübî olanda, Martin Heidegger (1889-1976) *Dasein* olarak ifade ettiği insanın *Dasein* analizinde aramıştır. Karl Jaspers (1883-1969) çabasını *Existenz*’in aşkınlık tecrübesinde yoğunlaştırmıştır. Jean-Paul Sartre (1905-1980) ise insan varoluşunun bir hakikatinden bahsedilemeyecek oluşunu onun özü özgürlük ve hiçlik olan karakterini esas kabul ederek izah etmeye çalışmıştır. İnsan varoluşunu ele alabilmek için öncelikle varoluş düşüncesinin yaslandığı arka planı tanıyalım.

² Abdülkâki Güçlü, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 1521.

³ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Paradigma Yayınları, 1999), 888-889.

⁴ William Barrett, *İrrasyonel İnsan*, çev. Salih Özer. (Ankara: Hece Yayınları, 2016), 30-31.

1. Varoluş Anlayışının Düşünsel Arka Planı

Varoluşsal anlamda “Varlık”, somut bir açıdan bütüncül bir yaklaşımla ele alınır. “Varlık”ı tanınabilir kılıp ona tecrübe edilebilme imkânı veren “insan varlığı”dır. İnsan varoluşu bir “öz”ün açılımı değil, zamanda ortaya çıkan olası oluş imkânlarının gerçekleştiği somut, şahsî, otantik veya otantik olmayan bir varoluştur. Bu anlayışta “varoluş” “öz”den önce gelir.⁵ Varoluş sürecinde oluş, insanın biricikliği ve “arada-varlık” oluşu bağlamında gerçekleşmektedir.⁶ Özcü anlayışa sahip bir filozof olan Platon idealar âlemi ile duyulurları ayırıp duyulur olanda görünürlük kazanan hakikatin özünün idealar âleminde mevcut olduğunu ifade etmiştir. İdealardaki düşünülürlerin mekânı olan ruh, duyulur olanın mekânı olan bedenin alanında görünürlük kazandıkça ihtirasların etkisine açılarak hakikatin taşıyıcılığı vasfını kaybeder. Hakikatle tekrardan bağ kurmak, unutulmuş ruhta yani idealardaki hakikati tekrar hatırlamaktan geçmektedir. Duyusal alan değişimin alanı olduğu için geçici; düşünsel alan hareketten ve dolayısıyla değişimden uzak olduğu için bakidir. Şu hâlde varoluş düşüncesinin aksine insan, “ferdileştikçe” değişime açık hale gelip idealdeki mükemmelliğini kaybetmektedir.⁷

Platon insani özü “idea”da, “idea”yı da insan gerçekliğini aşan bir varlık zemininde görürken, Aristoteles bu özün mekânı olarak insan zihnini işaret etmiştir.⁸ Varoluşun dayanağını düşünüyor olmakta gören rasyonalist Rene Descartes (1596-1650) aynı özcü anlayışı devam ettirerek modern felsefeyi kurmuştur. Modern felsefenin kurucu filozoflarından olan ampirist Bacon da yine bir öz arayışı içerisinde olmuştur. Bu özcü yaklaşıma en güçlü itiraz ise felsefeyi tekrar Sokrates’in hakikati bilmenin “kendini bilmek”ten geçtiği söyleminden başlatarak subjektif bir düşünce tarzında yapmak isteyen varoluşçu yaklaşımdan gelmiştir. Bu düşünme tarzlarından bazıları Kierkegaard’da “subjektif düşünce”; Sartre’da ise “pozisyonsuz düşünce” olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹ Bu filozofların itirazı aslında soyut, objektif düşünce tarzı olan entelektüalizme karşıdır. Çünkü varoluşsal yaklaşımda bilme soyut, kavramsal ve objektif bir bilme olmayıp somut, tecrübî ve subjektif bir bilmedir. Bu biliş ise “varlığın sezgisi” yoluyla gerçekleşmektedir.¹⁰

Varoluşçu anlayış somut bireye öncelik vermesi bakımından fenomenolojizm, personalizm ve psikanaliz ile yakın anlayışlara sahipken bazı yönlerden onlardan farklılık arz eder. İnsan benliğinin ve fenomenlerin tecrübeye kendini ele veren özünü açıklamayı hedef edinen fenomenoloji, insanın dikkatini bir objeye çevirdiği zaman duyular ve ihtirasların etkisi dolayısıyla objede kendini kaybettiğini, bu sebeple insanın aslında kendi dışına çıktığını ifade eder. Bu durumda obje ile onun algısı, ben ile benin dışındaki varlıklar birbirine karıştırıldığı için ben objeleştirmekte ve dolayısıyla benin içinde geçen olayların meydana geldikleri gibi reel haliyle tanınma imkânı kalmamaktadır.¹¹ Husserl’de bilinç bir şeyin bilinci olduğu için benin niyetli hareketlerini bilinçte bilinenin anlaşılmasında etkin kılmadan fenomenin neyi gösterdiğini anlayamayız. Şu hâlde bilinç nesnenin bilinci değil, niyetli benin eylem halindeki bilincidir.¹² Bilincin “yönelmişlikle” (intentionali-

⁵ Jacques Colette, *Varoluşçuluk*, çev. Işık Ergüden. (Ankara: Dost Yayınları, 1994), 15, 19.

⁶ Emmanuel Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Rifat Kırkoğlu. (Ankara: Fol Yayınları, 2019), 44.

⁷ Anthony Kenny, *Antik Felsefe*, çev. Serdar Uslu. (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 296-298.

⁸ Karl Jaspers, *Felsefe Nedir*, çev. İ. Zeki Eyüboğlu. (İstanbul: Say Yayınları, 2001), 81-89.

⁹ Colette, *Varoluşçuluk*, 30-37.

¹⁰ Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, çev. Vahap Mutal. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 9-13.

¹¹ Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, 15.

¹² Nejat Bozkurt, *20. Yüzyıl Düşünce Akımları* (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1988), 52-53.

taet) kuruluşu tüm dünyanın bilinçte kurulması (konstitution) anlamına gelmektedir. Fenomenolojinin teklif ettiği şey, dış dünyanın paranteze alınarak (epokhe) fenomenlerin yaşanan-dünyanın (lebenswelt) kuram-öncesi bilinçte ortaya çıkışına göre aydınlatılmasıdır.

Algılanan ile nesnelerin dış gerçekliği arasında ortaya çıkan uyumsuzluk neticesinde hakikatin dayanağını duyusalda değil de düşünsel olanda arayan Descartes “düşünüyorum o halde varım” diyerek metafiziğini tabii görüşten rasyonel görüşe taşımıştır. Descartes’in “ben”i kendi üzerine kapalı ve kendi kendine yeten bir “ben” iken fenomenolojik bir anlayışa sahip olan Husserl (1859-1938)’in “ben”i aşkın yani kendini kendi dışına çıkararak inşa edebilen bir bendir.”¹³ Fenomenolojinin “ben”i bir taraftan algılar ve zevkler gibi “niyetli hareketler”in sahibidir. Öte taraftan da bu “ben”den “niyetli şuur hareketleri”nin beden vasıtasıyla objelerle teması üzerinden renk, ağaç, yaprak gibi izlenimler ve bu izlenimlerin genel şekilleri olan “öz”ler ortaya çıkar. Bu “öz”ler evrensel şekiller olup “ben” üzerinde reel olaylar, yani fenomenler olmak için şuurun niyetli hareketlerine bağlanmak zorundadır.

Her ne kadar Husserl’in “aşkın saf benlik” anlayışı Sartre gibi varoluşçu filozoflar tarafından itiraza konu olsa da bu yaklaşım biçiminin varoluşçu düşünceye en büyük etkisi bilinci insanın niyetli yönelimlerine bağlayarak bilmeyi niyetle ilintilendirmiş olmasıdır.¹⁴

Varoluşçu yaklaşımın etkilendiği düşünce hareketlerinden birisi de personalizmdir. Personalizme göre insan, ahlâkî bir varlık olup bu onun yaratıcı içsel tarafı yani ruhudur. Onun ruh dünyası bedensel olandaki mekanizmin ötesinde içinde seçme imkânı barındıran bir özgürlük alanı olarak temayüz eder. Özgürlük alanında ortaya çıkan seçimler, insanın eksik varlığını kendi bütünlüğüne ulaştırabilir. Bu seçimler şuurla yapılan seçimlerdir. Buradaki şuur, reel bir varlık, yani bir cevher olarak görülmekte olup en ileri aşamada içerisinde tanrısallık barındırmaktadır. Personalizm denilince ilk akla gelen filozof Henri Bergson’dur (1859-1941). Entelektüalizmi soyut karakteri dolayısıyla iç varlığımızı tam olarak kavrama imkânından yoksun olmakla eleştiren Bergson, varlığın hakikatini tecrübe etme imkânı barındıran yegâne bilme biçiminin sezgiye dayalı düşünce olabileceğini düşünür. Ona göre insan her şeyden şüphe etse dahi kendi benliğinden şüphe edemez. Aslında burada şüphe edilemeyen şey şuurdur. Bergson’un bahsettiği şuur, geleneksel felsefenin ele aldığı şekilde soyut bir şey olmayıp dış varlıklarla ve beden ile münasebetleri bağlamında ele alınması gereken “bir şeyin şuur”dur. Çünkü ancak “bir şeyin şuur”ndan bahsedebiliriz.¹⁵

Düşüncesinin temeline geçmiş ve geleceği “şimdi”de birleştirerek ruh bütünlüğünü sağlayan “psikolojik zaman” fikrini yerleştiren Bergson, mekânîk zamanın şimdiki zaman dışında kalan geçmiş, bitmiş “an”lara; gelecek zamanı da reel vasfını kaybetmiş henüz gelmemiş “an”lara dönüştürdüğünü düşünmektedir. Bu durumda şuur, iç içe geçmiş zamanlar içerisinde her an kesintiye uğramadan devam eden bir oluş halindedir. Şimdiki zamanda yapılan özgür seçimler dolayısıyla geleceğe atılan şuurlu zaman, içerisinde sadece insana mahsus olan bir özgürlük barındırmaktadır. İnsanda şuurlu özgürlük hali, sonsuz bir ufuk barındırarak tanrısala olana etki eder.

¹³ Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. David Carr. (Evanston: North Western University Press, 1970), 142.

¹⁴ Robert C. Solomon, *Akılçılıktan Varoluşçuluğa*, çev. Reha Kuldaşlı. (İstanbul: T. İş Bankası Yayınları, 2020), 504-505.

¹⁵ Henri Bergson, *Ruh Teorileri-İnsan Ruhunu ve Kişiliği-*, çev. Esat Burak Altıntaş. (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020), 61-62.

Madde dünyasında hâkim olan tam determinizmin aksine şuur dünyasında zamaniliğin hâkim olduğu bitmeyen bir dinamizm söz konusudur. Mekânda hareketi temsil eden maddenin hareketi pozisyonlu bir hareket olup içinde durgunluk barındırırken şuurun psikolojik zaman esaslı hareketi gerçek bir dinamizm olup tam anlamıyla insandaki oluş özgürlüğünü ifade eder. Burada kendiliğinden dinamik bir şuurdan kaynaklanan hareket söz konusu olup içe ve dışa doğru bunun yönelişini görmekteyiz. İçe doğru hareket, şuurun varlığın canlı birliğine iştiraki anlamına gelen sezgi ile olurken dışa doğru hareket, içinde dağılma ve bölünme barındıran varlığın parçalanarak tanınmasını ifade eder. Bu parçalanmanın son haline madde denilir. Madde, şuurun evrimi için gerekli olan direnç noktalarını ifade etmektedir. Bu bakımdan şuur maddeye içkin olup maddenin reel bir varlığı yoktur. Nasıl ki insan şuurunu maddeye içkin olarak var ise, Tanrı da evrene içkin durumdadır.¹⁶

Egzistansiyalist düşünürler aynen personalizmde olduğu gibi psikolojik zaman ve oluş fikrini düşüncelerinin merkezî noktalarından biri olarak kabul ederler. Bununla birlikte “ben”in kendini bulması için bir aşkınlık ihtiyacı olmadığını düşünen Bergson’un aksine Jaspers ve Sartre gibi varoluşçular “ben”in kendini bilmesi ve varoluşunu sürdürebilmesi için sınır durumlarla karşılaşarak özgürlüğü fark etmesi gerektiğini savunmuşlardır. “Ben”in “geleceğine karşı geçmişi, hayatına karşı ölümü, yalnızlığına karşı başkası, zevkine karşı ıstırabı”, onun sınır durumlarıdır. Bu sınır durumlar biricik imkânlarla ‘ben’in içinde erilerse özgürlük için gereklidirler. Aksine benin dışına çıkacak olurlarsa özgürlük için tehlike yaratırlar.”¹⁷

Egzistansiyalizmin benzerlik taşıdığı düşünme biçimlerinden bir diğeri de psikanaliz’dir. Freud’un temsilciliğini yaptığı psikanalitik teoriye göre, “ben”in şuurulu tarafı şuurun tümünü temsil etmemektedir. Bu anlama biçimi, şuurunu yönlendiren şuur dışında “ben”in çok daha asli bir boyutunun varlığını savunur. “Şuurulu ben” insanın dış benliği olup onun günlük hayattaki tatmin arayan ihtiyaçlarıyla kurulur. “Şuurulu ben”in üstünde ahlaki “üst ben” bulunurken altında da “aşağı ben” bulunmaktadır. Bu iki ben de şuur dışını ifade eder. “Aşağı ben”in talebi olan arzunun ihtiyaç duyduğu tatmin, “ahlaki üst ben”e uygun olmadığına “normal dışı” meydana gelmektedir. Normal dışının baskısını “aşağı ben”, kendini maskeleyerek ve suçluluk duygusuyla aşmaya çalışmaktadır. Tatmin edilemeyen arzular ya nevroitik iç sıkıntısıyla ortaya çıkan akıl hastalıklarına sebep olmakta ya da sembolize edilerek veya manevileşerek dehanın temeli olmaktadır.¹⁸

Freud’a göre insandaki tüm benlik sorunlarının temelinde libido (cinsel arzu) yatmaktadır. Egzistansiyalist yaklaşıma sahip anlayışlar benin sadece şuur ve bilinçten ibaret olmadığı savı dolayısıyla Freud’a yaklaşırken insan varoluşunun kökeninde libidoyu (cinsel arzuyu) görmesi sebebiyle de ondan uzaklaşırlar. Mesela Sartre’a göre “var olmak arzusu” insanın en temel (varoluşsal) talebidir ve onun tüm rahatsızlıkları bu “arzu”-nun eseridir. Sartre göre “var olmak arzusu”nun gayesi, “şuurun vermesi”dir. İnsanın realitesi ise sürekli bir acı içinde bulunmaktır. Çünkü insan, ‘varamadığı bir tamlıkla taciz edilmektedir.’¹⁹

Varoluşunu ferdiyeti içerisinde gerçekleştirmeye çalışan insan, Heidegger ve Sartre’da içkin varoluş olduğu için oluş kendine, özgürlüğe ve hiçliğe doğrudur. Dolayısıyla acı sürekli. Jaspers ve Kierkegaard’da ise insan, aşkın varoluş olup hiçliği Varlık yönünde aşabilmektedir. O, ferdiyetini şuurla kavrayabilmek için

¹⁶ Bergson, *Ruh Teorileri-İnsan Ruhunu ve Kişiliği*-, 61-62.

¹⁷ Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, 18-19.

¹⁸ Sigmund Freud, *Metapsikoloji*, çev. Emre Kapkın ve Ayşen Tekşen Kapkın. (İstanbul: Payel Yayınları, 2002), 268-269.

¹⁹ Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen. (İstanbul: İthaki Yayınları, 2021), 665-667.

“aşkın olan” a muhtaçtır. İnsanı aşkınlıkla tanıştıran şeyler “dış dünya”, “başkaları”, “aşkın gayeler” ve “aşkın varlıklar” dır. Sartre bunları içkin bir tecrübeye “benim yerim”, “benim geçmişim”, “benim çevrem”, “benim arkadaşım”, “benim ölümüm” olarak ifade etmiştir.²⁰ İnsan bu şartlarla kuşatamadığı halde yüzleşmek zorunda olduğu için sınırlılığını tanır ve özgürlüğü tecrübe edeceği yoklukla tanışır. İnsan varoluşunu özgürlüğü yönünde gerçekleştirmediği durumlarda bu sınır durumlar, “ben” in içtenliğini kaybederek kendi dışına çıkmasına sebep olacağı için onu yokluğa götüren şeylere dönüşürler.

Aşkınlığı nihai anlamda Tanrı’da gören teist varoluşçu yaklaşımlarda insan, kendisiyle tanışabilmek için Tanrı’ya iman etmesi gerekmektedir.²¹ Aşkın varlığa iman olmadan özgürlük, insanın kendini inkârına kadar gidecek ve sonu yoklukla bitecek sahte bir oluşun kapısını açacaktır. Ateist varoluşçularda ise, Tanrı’ya iman insanı özgürlüğünden ederek kendisini unutturmakta ve onları Tanrı’nın yazgısı içinde etkisiz eleman durumuna düşürmektedir. Sartre, insan varoluşunun özgürlükten ibaret olduğunu bunun da onun eksik varlık oluşundan kaynaklandığını ifade eder. Dolayısıyla Tanrı’ya imanla aranan kemal arayışı ona göre aslında bir Tanrılaşma çabası olup insanı özgürlüğünden eden kendini kaybetme sürecinden ibarettir.²² Teist varoluşçu filozoflar buna itiraz ederek, Tanrı’ya imanla insanın, sonsuzun aşkınlığında özgürleştiğini düşünürler. Teist yaklaşımda aşkınlık zaman-dışı olana doğru dikey bir yapı arz ederken; ateist yaklaşımda bu, zamanda yatay bir yapı arz etmektedir.

Egzistansiyalizmde özgürlük meselesi ferдин varlık ifadesi olarak karşımıza çıkar ve dolayısıyla insan varlığı ancak özgürlük dolayısıyla diğer var olanlardan ayırt edilir. Bu bağlamda varoluşun varlıkla irtibatının nirengi noktası özgürlüktür. Özgürlükse ancak insanın bilinçli ve sorumluluklarının farkında olarak tercihlerini ifade eden ahlâkî tutumuyla mümkündür. Bunu şöyle resmedebiliriz: Bitmeyen “an” lar içerisinde insan varoluşunun içinde barındırdığı potansiyelin kararlı seçimlerle geleceğe doğru hareketi söz konusudur. Her kararlı seçim, daha önceki başka bir kararlı seçimin akabinde yapıldığı için her seçimi dolayısıyla insan varoluşsal anlamda bir mesafe almıştır. Her özgür seçim insanın kendi seçimi olması dolayısıyla ona bir sorumluluk da yüklemektedir. Bu sorumluluk aslında insanın “eksik olan varlık” oluşunun “kemâl” i, bütünle bütünleşme adına alınan bir sorumluluktur.²³ (Bu hiçbir zaman olmayacak ama terk edildiğinde de insan olma durumunun kaybedileceği paradoksal bir durumu ifade eder.)

Burada insanın kendini kendi kararlarıyla inşa etmeye devam ettiğini görmekteyiz. Çünkü varoluşsal açıdan genel geçer bir yasanın varlığı ya tartışmalıdır ya da tek başına yetersiz kabul edilmiştir. Şöyle ki insanın varoluş sürecinde ancak kendisi hakkında kendi kararları dolayısıyla oluşmakta olan tarafının, onun gerçek “ben” ini ifade ettiğini savunanlar olduğu gibi, evrensel değerlerin asaleten realiteler oluşunun Tanrı’yla alakası olduğunu düşünen varoluşçular açısından da bu değerlerin ancak somut insan varlığı içerisindeki değerlerle anlamlı hale gelmelerinin mümkün olduğu savunulmaktadır. Bu itibarla egzistansiyalizmin ahlak görüşü Immanuel Kant’taki (1724-1804) gibi şekilci bir ahlak görüşü olmayıp Bergson’da gördüğümüz “sevgi ahlakı”, Sartre’daki “özgürlük ahlakı” dır.

²⁰ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 376.

²¹ Karl Jaspers, *Felsefi İnanç*, çev. Akın Kanat. (İzmir: İlyâ Yayınları, 2001), 12-15.

²² Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 75-77, 468-472.

²³ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 143-144.

2. İnsan Oluşun Varoluşsal Bağlamı

Varoluşçu yaklaşımda “Varlık” var olanlar içinde yalnızca insan varoluşu üzerinden tecrübe imkânı bulabildiği için doğal olarak insanı tanımak Varlığı tanımak anlamına da gelmektedir. “Ben kimim?” sorusu etrafında bir “kendini bilme” çabası vardır.²⁴ Bu düşünme tarzı fikir-tabiat ayrımı içinde asıl varlık olarak insanın özüne işaret eden özcü anlayışın onu soyut/kavramsal bir varlığa dönüştürmesine ve kurumsal, bürokratik, bilimsel ve kültürel yapının sisteme sığdırılmayan insan dinamizmini yok ederek bir standart üretmesine itiraz ederek ortaya çıkmıştır.²⁵ Varoluşsal açıdan insan duyguya da düşünceye de indirgenemeyen komple, somut, varoluş sezgisi üzerinden hissedilebilen, oluş halindeki varlık olarak tasvir edilir.²⁶

İnsan yayıldığı dünyadan edindiği yalancı benliğinden sıyrılıp gerçek kendiliğiyle karşılaşması için ilk olarak sınırlılığın içerisindeki aslı yetersizliğini fark edip varlığına ilişmiş yoklukla karşılaşmalıdır. Bu aslı eksiklik, zayıflık, yokluk onda “yalancı benlik” üzerine inşa ettiği bir varlık telakkisini boşa çıkaracağı için beraberinde boşluk hissini de yaratacak ve bu sebeple varoluşsal bir sıkıntının, kaynağı belirsiz yokluk hissi dolayısıyla da bir endişe (angst)nin içine çekilecektir. Bu, acı vericidir ama özellikle Kierkegaard ve Heidegger açısından insanın Varlığın hakikatiyle temas ederek kendini bulabilmesinin de zorunlu koşuludur. Çünkü o, kendisiyle tanışabilmek için varlığına ilişmiş yalancı benliği aşması gerekmektedir. İstemediği ve ötesine geçemediği durumlarla karşılaşan insanın yaşadığı sınırlılık neticesinde, ruhta oluşan çöküntüye karşılık gelen sıkıntıyı şuurla fark eden insanın düşünce dünyası da bu sıkıntıyı hisseder ve böylece kendini endişe içinde bulur.²⁷ İnsan endişeli düşünceyle kendisini anlamaya çalıştıkça imkânlarla sınırlandırılmış varlığında, bu imkânlardan birisi konusunda yapılmış her seçimli kararın başka imkânları yokluğa mahkûm ederek gerçekleştiğini fark ederek, varlığındaki yokluk dehliziyle tanışır. Dolayısıyla özgürlüğü içindeki varlığını ifade eden bu imkânlar hiçbir zaman tümüyle kullanılamamakta; bazısı varoluşa açılırken bazıları yok olmaktadır. Bu da insanın hep yoklukla özgürlüğü arasında kalmaya mahkûm oluşunun ifadesidir.²⁸

Yoklukla karşılaşma neticesinde ortaya çıkan sıkıntı insanda tekinsizliği, hiçbir varlığa varlığını yaslayamaması sonucunu doğururken, özgürlükle önünde açılan, Varlığa doğru her atılım da ona bir şeylerin ümidini taşıma imkânını açar. İlkinde güven telkin etmeyen nihilizm söz konusu iken ikincisinde Varlığın temeli ile insanı güven telkin eden zeminde birbirine bağlayan bir iman ortaya çıkar. İman böyle bir karşılaşma anında güven telkin eden ve varlığında herhangi bir yokluk barındırmayan aşkın, şartsız “Bizzat-Varlık”tan (Being-Itself) kendi varlığına dayanak arama, “nihai kaygı”sını “nihai ilgi”yle varoluşa yöneltme çabasıdır.²⁹ İman, varoluş kaygısına güvenli bir alan temin ederek sıkıntının ümit yönünde aşılmasını sağlar. Böylece insan, özgürlüğüne ümit ederek girmiştir. Yalnız iman, sadece yoklukla karşılaşabilecek kadar kendisini tanımayı başarmış kimseler için bir anlam ifade etmektedir. Varoluşun sürekliliği dolayısıyla iman da sürekli tekrarlanan oluş halidir. İmanın yenilenmesi durursa özgürlük de tehlikeye girer. Çünkü özgürlükten istifade eden “kötü niyet” iman yenilenmediğinde devreye girip insanın varlığının temel oluş gücü olan “var olma arzusu” dolayısıyla aşkın varlıkta bulunduğu “kendiliği”ni kendine döndürerek yok edecek yönelişlerle onu öz-

²⁴ Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, 52.

²⁵ Colette, *Varoluşçuluk*, 19-20, 29.

²⁶ Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, 21-27.

²⁷ Solomon, *Akılclıktan Varoluşçuluğa*, 472-473.

²⁸ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 66-67.

²⁹ Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan ve Salih Özer. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 30-31, 40-41.

gürlüğünden mahrum ederek, “yalancı benlik”lerle onu avutma yoluna gidebilecektir. “Ben” varoluşu aşkın olanda değil de kendinde aradığında, Varlığa insanın kendini bırakmasına imkân veren dolaylı ve samimi sevgi yerini samimiyetsizliğe bırakacağı için bu durum insanı oluşa kapatacaktır.³⁰

Bu konuda görüşlerini ele alacağımız ilk varoluş filozofu olan Kierkegaard’ın hakikat anlayışı, soyut düşünce ile değil düşüncenin varoluşa yönelmesi, varoluş hareketi içerisinde insanın kendini tanıması ile ilgilidir. Varlık ferdi olup, sadece ferdi olanda kendi hakikatini bulur. Genel geçer bir insan tanımı yapılamaz.³¹ Ancak gerçek bir insan-oluşun, varoluş süreci içerisinde bir “ferdiyet” inşa etmekten ve bunu da oluş içinde önceden kestirilemeyen, ne olacağı bilinmeyen bir geleceğe doğru hareketle yapmaktan geçtiğini bilmemiz gerekir. Gelecek düşüncesi insanın “ölüme doğru varlık” oluşuyla karşılaşmasına sebep olur. Öleceğini ölmeden önce biliyor olması dolayısıyla insan, her seçimini içinde değer barındıran ahlâkî bir karar süreci ve bir daha ele geçmeyecek biricik fırsat olarak telakki etmek zorundadır.³² Her “ferd” verdiği kararlarla kendisini inşa eder, varlığını kurar.³³

Modern insan, dinin etkinliğini kaybettiği, bilimin ürettiği nötr (ruhsuz) anlamlılığın tek geçerli anlayış olması yönünde epey mesafe alındığı, toplumun rasyonel olarak tanzimi neticesinde kültürel alanın da sekülerleştiği, varlığın aşkın boyutuyla ilgilenmenin bırakılıp ilginin görünürlük alanı olan fenomenler dünyasına çevrildiği bir dünya ile karşı karşıyadır. Seküler, pragmatist ve bir bilinç varlığı olarak kabul edilen insanın böyle bir dünyayla teması objektif bir yaklaşım gerektirdiği için onun ruh varlığı özelindeki subjektivitesi aslı konumunu kaybetmeye başlamıştır. Objenin esas, bilincin sadece anlam üreten bir mekanizma, organizmanın da canlılığın evrimleşmiş bir aşaması olarak kabul edildiği bir dünyada insan, psikik varlığıyla kendine yabancı nesnelere karşısında edilgen duruma düşmesi neticesinde kendini yabancı olduğu bir dünyanın içinde bulmuş, bu da onun yurtsuz kalmasına sebep olmuştur. Modern zamanlardaki tüm çaba bu yurtsuz insanın kendine bir yurt icat etme çabası olarak karşımıza çıkacaktır.³⁴

2.1. Kierkegaard ve Kaygılı Varoluş

Skolastik dönemde akıl, mutlak akılla bağlantısı içerisinde akıl-duygu, rasyonellik-irrasyonellik arasında bütünlüklü bir yapı inşası olarak işlev görürken; rönesansla birlikte akıl, varlığın bütünlüklü yapısını ayırıştırıran ve insanın yeni “yurd”unun inşasında tanrısal iddia barındıran bir işlev yüklenmiştir. Soyut, sistemli, kategorik, teorik ve ussal bir yaklaşım içeren bu anlayış bilmeyi olmanın ve oluşun önüne geçirek hayatın bizzat kendisiyle teması kaybetmiştir. Bunun doğal sonucu insanın yabancılaşmasıdır. İşte varoluşçu felsefe böyle bir ruh-durumu içindeki modern insanın gerginliklerini gün yüzüne çıkartacaktır. Kierkegaard, hiçlikle kader karşılaşmasından ortaya çıkan modern melankolik insanın tecrübe ettiği hiçliği ifşa edecektir.³⁵

Hakikatin eylemde ortaya çıkan bir varoluş tarzı olduğunu savunan Kierkegaard objektif düşünmenin özneyi arızileştirmesi, onu duygudan soyutlayarak subjektif mahiyetini yok edip nesneleştirmesi dolayısıyla

³⁰ Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, 195.

³¹ Soren Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, çev. Nur Beier. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 807, 815.

³² Karl Jaspers, *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*, çev. Sedat Umran. (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1995), 161.

³³ Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, 24, 847.

³⁴ Barrett, *İrrasyonel İnsan*, 31.

³⁵ Soren Kierkegaard, *Kayı Kavram*, çev. Vefa Taşdelen. (Ankara: Hece Yayınları, 2004), 35.

hakikat ile bağ kurma imkânını yok ettiğini düşünür. Bu konuda en çok eleştirdiği kişi Hegel'dir. O, Hegel'in objektif ve teorik düşünceyi esas alan sisteminde hakikatin hayal ile bozulduğu iddiasındadır. Şöyle ki benliği ancak zaman içinde gelişerek varoluş imkânı bulan insanın, hakikati evrensel ve zamandan soyutlanmış kategorilerle anlama imkânı yoktur.³⁶ Böyle bir anlayış içerisinde insan kendi benliğini kaybetmiştir. Kierkegaard düşünce ile «ben»in varlığı arasında bir özdeşlik kurmaya çalışan kartezyen düşüncenin kavramsal mahiyetini, gerçek canlı-kanlı insan benliğini ortadan kaldırdığı düşüncesiyle eleştirir. Onun asıl karşı çıktığı şey düşüncenin bizzat kendisi olmayıp, rasyonalistlerin düşünceyi soyutlayarak onu eşyalaştırmaları ve düşüncenin varoluşa bağlılığını koparıyor olmalarıdır.³⁷

Varoluş düşüncesinde insanın temel vasıfları ferdiyet, oluş-içindelik, tarihîlik ve ölümlülüktür. O, özgür varlığıyla yaptığı kararlı seçimlerle geleceğe yönelir. İnsanın gücü onun “ya/ ya da” diyebilme kudretindedir.³⁸ Kendi varoluşunun aktörü olan insanın, üç oluş tarzı/alanı mevcuttur. İlk varoluş alanı olan estetik seviyede insan, kendinden ayrı, dünyaya bağlı; ahlâkî seviyede kendine bağlı, dini merhalede Tanrı'ya bağlı bir ferdiyet inşa etmektedir.³⁹ Bir deney merhalesi olan estetik merhalede, kişi değişik imkânları denemekte fakat hiçbir şey konusunda kendisini bağlayacak şekilde kararlı seçimler yapmamaktadır. Kararın yokluğu sorumluluktan kaçmak içindir. Bu merhalede subjektifin aslî unsurları olan “içtenlik”, “samimiyet” ve “ihtiras” yoksunluğu söz konusudur. Kesin kararlar ancak ahlâkî merhalede ortaya çıkacaktır.⁴⁰

İnsanın asılsız estetik meşgalelerden uyanarak ahlâkî bir şuura geçişini sağlayan sınır bölge (confinium) “ironi”dir. İroni dolayısıyla insandaki iç-dış zıtlığı ortaya çıkar ve içteki “anlama eksikliği” ile dıştaki “malik olma” iddiası arasındaki zıtlık fark edilir hale gelir. Şöyle ki anlama konusunda eksiklik yaşayan insan ancak dışta bir kuvvet arayışına girmektedir. Bu çatışmanın onu bir başka merhaleye taşımasıyla ahlâkî alana geçilir. Estetik seviyede insan, imkân alanları ile meşguliyeti sebebiyle kendini dağıtmış ve dünyaya yayılmışken, ahlâkî alan içerisindeki kişi kararlı seçimler yaparak ve bu seçimlere samimiyetle teslim olarak dağınıklığı gidermiş ve şahsiyetini birleştirerek bir merkez inşa etmiştir.⁴¹

Kişinin ahlâkî alandan dini alana geçişini sağlayan şey ise “nükte”dir. Burada ahlak normlarının dışsallığı dolayısıyla kendi içsel varlığında oluşan boşluk onun bu normun ötesine geçerek bizatihi Tanrı'dan gelecek iç sesin peşine düşmesine sebep olur. Çünkü normun boyun eğdirici karakterinde insan bireyselliğinin aslî unsurlarından olan “ihtiras” eksiktir. Dini merhaleye geçildiği zaman verilen kararlar “ıstırapla verilen kararlardır. Buradaki ıstırap, estetik ve ahlâkî alanda gösterilen ıstıraptan tamamen farklı olup deruni bir Tanrı bağlılığını ifade eden bir ıstıraptır.⁴² Bu merhalede insan Tanrı olmadığı halde Tanrı'nın ahlakıyla ahlaklanmak gibi bir varoluş aralığını tecrübe eder. Tanrı'daki kemal halinin insandaki eksik varlığı ifşa et-

³⁶ Soren Kierkegaard, *The Present Age*, trans. Alexander Dru. (New York: Harper Torchbooks, 1962), 33.

³⁷ Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya. (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2002), 47-48.

³⁸ Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, 89.

³⁹ A. Kadir Çüçen, *Varoluş Filozofları* (İstanbul: Sentez Yayınları, 2015), 87.

⁴⁰ Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Volume I, trans. Howard, V. Hong - Edna and H. Hong (New Jersey: Princeton University Press, 1992), 204, 278, 280, 300, 308, 343.

⁴¹ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, 502-504.

⁴² Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, 502.

mesi onda bir suçluluk tecrübesine sebep olurken insanın kendini Tanrı huzurunda hissederek kendini onun müdahalesine açması da günah tecrübesine sebep olur.⁴³

Varlığın Tanrı'nın vermesi ile gerçeklik kazandığını düşünen ve Tanrı ile insan arasındaki ideal irtibatın modeli olarak İbrahim'i ele alan Kierkegaard, etikle iman arasındaki çatlaktan yola çıkarak insanla Tanrı arasındaki bir sırta işaret eder. O, Tanrıyla insan arasındaki irtibatın kurban olayına işaretle "fedakarlık"la değil ancak bir "yakınlaşma" göz önünde bulundurularak izah edilebileceğini ifade eder.⁴⁴ Sırta vakıf olanlar kurban olayındaki gibi Tanrıyla yakınlaşırlar, sırrın uzağında kalanlar etik alandan sırrın bulunduğu alana ancak bir iman sıçramasıyla geçiş yapabilirler.⁴⁵

2.2. Heidegger ve Dünya'da Otantik Varoluş

Her ne kadar kendisi bir sisteme dâhil edilmeye karşı çıkmış olsa da insan varoluşu konusundaki yaklaşımı açısından kendisini varoluşçu bağlamda ele aldığımız Heidegger'de insan, varlığını ancak kendini, benini, aşabilmesi dolayısıyla fark edebildiği yani aşkınlığın farklı formlarına ihtiyaç duyduğu için kendi dışına çıkmak zorundadır. Dünya, insanın ilgisini yönelttiği, ilgiyle yöneldiği aşkın formların dışı doğru olanını ifade eder. İnsan kavramını kullanmayan Heidegger onun yerine; «bir açıklıkta bulunan, orada meskûn olan» anlamında *Dasein* kavramını kullanmıştır. İnsanın *Dasein*/dünya-da-varlık oluşu onun varoluş formudur. Heidegger'in *Dasein*'inin dünyası, Aristoteles'in cevherlerle dolu dünyası veya klasik mekân anlamında insanın üzerinde durduğu zemin olan dünya olmayıp varoluşunu yönelimselliği üzerinden sürdürdüğü ilgiler alanıdır. Dolayısıyla dünyaya dünyalığını veren insanî ilgidir ve bu ilgiden boşaldığı zaman dünya realitesini bile kaybeder. Bu bağlamda insanın dünya-da-varlık oluşu onun insanî realitesini tüm somut bağlantıları içerisinde bir şahıs-dünya yaratarak anlama çabasını ifade eder. Bu çaba içinde ise insanla dünya arasındaki bağlantı bir "bağlanma" ve "iştirak" bağlantısı olarak cereyan etmektedir.⁴⁶

İnsanın ilgisi bir çevreye doğru ve başkalarına doğrudur. Onun çevreye ilgisi pratik bir ilgi iken; başkalarına olan ilgisi şahsî bir ilgidir. Bu bağlamda insan ancak bir çevre içinde ve başkaları dolayısıyla varlık bulmaktadır.⁴⁷ Heidegger bir *umwelt*/çevre olarak insan varlığına katılan dünyayı, iki boyutuyla ele alır. Bunlardan ilki, *zuhandensein*/elde hazır bulunma olarak dünya; diğeri ise, *vorhandensein*/stok halde olarak dünyadır. İnsanın pratik ihtiyaçları dolayısıyla alet olarak kullanmak için ilgisini yönelttiği alet olan dünya elde-hazır-dünyadır. Bu aşamada bilgi, aksiyon, anlama, eylemde bulunma iç içe olup bütün bunları pratik ilgi bir araya getirmektedir. Alet olarak kullanılan dünyanın varlıkları şayet objeleştirilir ve dolayısıyla soyutlaştırma faaliyetiyle öznenin bilme nesnesi durumuna düşürülürse ortaya stok-halde-dünya çıkmaktadır ki bu dünya egzistansiyel duruma en uzak olanıdır.⁴⁸

Dasein'in varlık kazandığı bir başka dünya ise, başkalarıyla paylaşmış olduğu dünyayı temsil eden *mitwelt* /başkasıyla-birlikte-bulunduğu-dünyadır. Dünya-da-varlık olan insanın bu boyutu, yalnız olduğu

⁴³ Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, çev. M. Mukadder Yakupoğlu. (İstanbul: Doğubatı Yayınları, 2019), 111.

⁴⁴ Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 26-27.

⁴⁵ Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, 133.

⁴⁶ Solomon, *Akılcılıktan Varoluşçuluğa*, 396.

⁴⁷ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten. (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 115-116.

⁴⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 120-124.

süreçlerde dahi terk edemediği, varlık olarak onu Kuşatan bir “birlikte bulunma” durumudur. Çünkü insan değiştirilemez bir şekilde birlikte yaşamaya içkin bir varlıktır. Buradaki birlikte bulunmadan kasıt sürekli toplum içinde bulunmak değil kendi varlığını başkaları üzerinden tanımaya mecbur oluş gerçeğidir. Çevre-olarak dünyanın alet olarak tezahür eden dünyasında dünya *Dasein* için araçsallaşırken; stok haldeki tezahüründe dünya soyutlanarak, teorisi yapılarak, tanımlanarak sahip olunmaya, boyun eğdirilmeye çalışılan bir dünyaya dönüşür. İnsan bu dünyalarla ilgilenir ve bilgilendir. Birlikte-varolma olarak dünya ise insanın *Dasein* oluşunun tarifi içindeki dünya olarak insanın ancak kendisi aracılığıyla sahil bir varoluş imkânı bulabildiği, ihtimam gösterilmesi gereken bir dünyadır. Heidegger’in *Dasein*’in dünyası olarak tarif ettiği böyle bir dünyadır.⁴⁹

Heidegger’in “İnsan temel olarak sadece Varlık tarafından talep edildiği özünde meydana gelir”⁵⁰ sözüyle insan özünün meskeni de ortaya çıkmıştır. “Ortaya çıkmak”, “görölmek”, “mevcut olmak”, “dışa ya da ileri doğru adım atmak” anlamlarını içinde barındıran ve «vücut» kavramı ile karşılanması da gayet yerinde olabilecek olan «existence» kavramında kastedilen varoluşun asıl konusu “var-olmakta-olan” insandır. *Dasein*, “bir açıklıkta bulunan, orada meskûn olan”dır. Dolayısıyla *Dasein* klasik insan anlayışlarından farklı olarak merkezinde beni olan bilgi varlığı değil dünyaya ilgiyle yayılmış bir alan varlığıdır. *Dasein*’in “açıklık”ı ise, yüzünü ve kulağını bir dışa doğru çevirerek “Varlığın açıklığında oluş”tur. Sadece bu haliyle *Dasein*’in varlık bulması mümkün değildir. *Dasein*’in “açığa çıkış” zemininin oluşması için onun “dilde mukim bir var-olan” olduğunu fark etmesi gerekir. “Dile getirilen zaten dışarıda-olandır.”⁵¹

Dasein’i *existent* olmanın yanında bir de *ekstatik* olarak tarif eden Heidegger, insanın bu boyutunu “Varlık tarzlarının kesreti” ve bu sebeple insanın “muvakkat” oluşunu ifade etmek için gündeme getirir ki, bu “vecd” halinde vücut bulan bir esime olarak da görölebilir. Heidegger’de buradaki vecd hali “neşe”den çok, içinde “tasa/kaygı barındıran bir hâl”dir. Burada zaman bir “dışarı” olarak ve asaleten *Dasein*’i “var”lar. *Dasein*, “cennet”ten kovularak “atılmış, fırlatılmış, düşmüş” şeklinde değil, Varlığın açıklığında olmağı bakımından “atılmış, fırlatılmış, düşmüş”tür. Bu farkındalıkla dışarı” olarak *Dasein*’in varlığına bitişen zamanın içinde kaygıyı yaşayarak varoluşun çeşitli biçimleri formunda geçmiş, gelecek ve şimdi de “bir şeye doğru” Varlık tarafından “var”landığını söyleyebiliriz.⁵² Burada en otantik *ekstas*, gelecek zamandır. “Nereye?” sorusunun cevabı, gelecekte “ölüme-doğru”dur. Heidegger’de ayrıca bu soru “gelecekte ne gelecek?” şeklinde de sorulabilir ve buna verilecek cevapsa “gelecek olan” şeklinde veya “son tanrı” şeklinde olacaktır.⁵³

Heidegger kendisinin *ek-sistence* olarak ifade edilen insan anlayışının *existentia* olarak tarif ettiği önceki insan anlayışlarından çok farklı olduğunu ifade eder. Şöyle ki ortaçağlarda *actualitas* olarak, Kant’ta *wirklichkeit*, Hegel’de öznelliğin kendi kendisini bilen İde’si, Nietzsche’de de aynı olanın ebedi döngüsü olarak tarifini bulan *existentia*, hep “potansiyel olanın bilfiil hale gelmesi” anlamında kullanılır. Bu oluş, insan varoluşunu diğer oluşlardan ayırmamakta, maddeyi bitkileri ve hayvanları da kapsayan ortak bir oluşa işaret etmektedir. Hâlbuki Heidegger’in kastettiği oluş, sadece insana mahsus bir oluştur. Bize, oluş bakımından en yakınmış

⁴⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 192-197.

⁵⁰ Martin Heidegger, *Patikalar*, çev. Leyla Baydar ve Hasan Ünal Nalbantoğlu. (İstanbul: İmge Kitabevi, 1997), 2.

⁵¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 249-252.

⁵² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 257-258, 270-271.

⁵³ M. Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, trans. Parvis Emad and Kenneth Maly. (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1999), 288-289.

gibi duran hayvanlar bir “çevre”ye sahip olsalar bile insan gibi dünyaları olmadığı için dilden mahrumdurlar. Bu bağlamda “Varlığın açıklığı”nda değillerdir. Dolayısıyla dünyaya atılmış da değillerdir. Dil, var olan/sırlı olanı ifşa eder; ifşa olana da sır yükler. *Dasein* dünya-da-vardır ama dünyevi bir varlık değildir. Dünya, varlıkları ve varlıkların alanını değil “Varlık’ın açıklığı”nı ifade eder.⁵⁴

Heidegger’in Varlığı tasvir etmek için yapmış olduğu *Dasein* analizinden de anlamaktayız ki onun anlayışında insanın sahil varoluş çabası aynı anda hem bir hakikat hem de bir değer arayışıdır. O Kant’ta sistemleşen teori-pratik ayırımına karşı çıktığı gibi pratik aklın alanında iradenin varlığıyla varlık kazanan, özgürlüğün teminatı koşulsuz buyruk üzerine inşa edilmiş bir ahlak anlayışına da karşı çıkmıştır. Yine o, ısrarla *Dasein*’in tüm çabasını bir ontolojik çaba olarak ele almaya çalışmış ve reddettiği metafizik ve teolojik anlayışlardaki gibi ontolojiden bağımsızlaşmış epistemoloji ve etiğe karşı çıkmıştır. Heidegger değerleri “insan öznelliğinin ürünleri ve bireysel isteklerin nesneleştirilmesi” olarak görmüştür. Bu nesneleştirme faaliyeti *Dasein*’in Varlıktan varlığını almasına ve böylece de Varlığın hakikatinin insanda kendini ifşa etmesine engel bir durumu ifade eder. Bu sebeptendir ki onun değerlerin yeniden değerlendirilmesinde vardığı yer etik değerlerin reddidir.⁵⁵

İnsanın ontolojik varlığından önceki ontik düzeydeki Varlığın uzağına/açıklığına düşmüş olmak anlamındaki “düşmüşlük”, onun düşünce öncesi ilksel varlığıdır. Heidegger *Existenz*’in, düşmüşlüğüne ve dolayısıyla sahteliğe karşı durması ve bir sahicilik çabası içinde olması gerektiğini düşünür. Zaten *Dasein*’in tüm varlığı bir öz-kimlik arayışıdır. Bu sahicilik varoluşunun Varlık’la karşılaşmasının ve Varlıktan “var”lanmasının yolunu açacaktır. Yalnız bu düşünüş onun herhangi bir verili değer teklif etmesine sebep olmaz. Aksine tüm varoluşçu filozoflar gibi o da değeri, her insanın kendi varoluşunu gerçekleştirirken seçmeleri üzerinden bizzat kendinin yaşantılayacağı bir varlık tecrübesi olarak görür. Bu da ister evrensel değer isterse de herhangi bir üst-insanın ortaya koyduğu bir değer olsun tüm verili değerlere karşı bir karşı-etik çabasını gerektirir. Heidegger düşmüşlüğü ve sahteliğin (sahih olmayış) insanın kendini gerçekleştirirken sorumluluğundan, özgürlüğün cesaret isteyen tekinlik çabasından bilerek bir kaçış ve “kendinden gizlenme” olduğunu söyler. Bu açıdan bir hatadan, suçtan bahsediyorsak bir olgusal durumdan bahsetmenin yanında aynı zamanda bir korkaklıktan da bahsediyoruz demektir. Bununla beraber insan hiçbir durumda tam bir sahicilik yaşantısına sahip olamayacak olduğu için ona düşen bir sahicilik çabası içerisinde yolda olmak ve kendini Varlıkta olmaya bırakmaktır.⁵⁶

2.3. Jean-Paul Sartre ve Kendi-İçin-Varlığın Varoluşu

Düşüncelerinde yoğun bir Heidegger etkisi gördüğümüz ve ateist görüşleriyle tanıdığımız bir başka varoluş filozofu da Jean Paul Sartre’dir. O, Varlığı “kendinde-varlık” (en-soi) ve “kendisi-için-varlık” (pour-soi) olarak iki boyutta değerlendirir. “Kendinde-varlık”, varlığı sebepsiz değişimden azade, oluşunu tamamlayarak kemale ulaşmış, imkânını tüketerek tamamen bilfiil varlık olarak objeleri ve dolayısıyla eşyaya denk düşerken; “kendisi-için-varlık”, henüz tamamlanmamış değişimin içinde ve dolayısıyla ne olacağı henüz belirlenmemiş

⁵⁴ Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek. (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2020), 18-19, 26.

⁵⁵ Solomon, *Akılçılıktan Varoluşçuluğa*, 449-450.

⁵⁶ Solomon, *Akılçılıktan Varoluşçuluğa*, 452-454.

olması dolayısıyla “insanî şuur” anlamında ele alınmıştır.⁵⁷ Varlık, kaynak oluşu bağlamında öncelik olarak kendi-başına-varlığın temsil ettiği bir mevzudu. Varlık köken itibariyle kendi-başına-varlığa bağımlıdır. Ancak kendisi-için-varlık, özgür-varlık oluşu dolayısıyla varlıktaki yokluğu ifşa ederek varlığın oluş yönünü ve tarzını başka bir boyuta taşıyıp Varlıktaki anlamı, güzelliği ve değeri ortaya çıkarmıştır.⁵⁸

Sıkıntı dolayısıyla varlığı olan özgürlüğün farkına vararak sorumluluğunu üzerine alıp kendi varoluşuna açılan insan burada fark ettiği Varlığın yokluk tarafının izale edilmesi için tam ve mükemmel olan “kendinde-varlık”a ilgi göstererek oradaki birleşmeden medet umar. Sartre kendinde-varlığa ilgi duyarak kendi tamlığını elde etmeye çalışan insanın bunu hiçbir zaman başaramayacağını düşünmektedir. Çünkü bu olduğu zaman özgürlüğünü kaybetmiş bir varlık ortaya çıkacağı için artık bir insandan bahsedilemeyecektir. Bu bağlamda ilgiyle yönelerek nesneleştirdiği varlık (ister bu dışta bir nesne isterse insanın kendisine yönelmesi ile kendisini nesneleştirmesi anlamında içte bir nesne olsun fark etmez) onda bir tam oluş hamlesi olarak işlev yüklenecek hem de bu durum paradoksal bir biçimde onu yeni bir yoklukla malul hale getirecektir.⁵⁹

Sartre’a göre “Her fenomen kendi sınırlarını aşan ve şuur dışı bulunan öteki fenomenlerle bağlantılıdır. Varlık, fenomen üstü olan bu ilkel yönüyle kendinde-varlık mukabili bir kendisi-için-varlıktır.”⁶⁰ Asıl varlık olan insan varlığı, aslen görünüşler/fenomenler üstü bir alandır. Sartre, Varlığı numen (gerçek) ve fenomen (görünüş) ayrımı yaparak ikiye ayıran ve görünüşlerin arkasında gerçeklerin dünyası olarak bir numen alana işaret eden Kant’ı eleştirerek numen alanın varlığını reddetmiş olsa da fenomen yüzlerin bütünü olan Varlığın kendini tümüyle bu görünüşlerin herhangi birinde ifşa ettiği fikrinde de değildir. Dolayısıyla her şey fenomenal alandadır.⁶¹ Yalnız tek tek fenomenleri aşan bir fenomen-üstü alanın varlığını o da kabul etmektedir. Fenomenler asıl bağlantılarını ve anlamlarını bu fenomenal alanda ama tek tek fenomenlerin üstünde bir boyuttan alırlar. Şöyle ki, fenomenal alanın bilgisine kendisiyle ulaştığımız şuurla, ancak varlığın şuur tarafından kavranabilecek yüzünü kavrayabiliriz. Tek tek fenomen yüzlerinin üstünde tüm fenomen yüzlerinin bütünlüğünü ifade eden Varlık ise insan şuurunun epistemolojik boyutunu temsil eden kategoriler, tanımlar, tarifler boyutunun dışında ancak insanın varoluşsal bağlantıları, ilgileri, keyfiyetleriyle tanınabilecektir.⁶²

Kendinde-varlık ne kendisiyle ne de kendi dışındaki şeylerle herhangi bir bağlantısı olmayan, onlarla birleşmeyen ve dolayısıyla herhangi bir yüze de sahip olmayan, varlığına sebep aranmayan, var edilmemiş bir varlıktır. Kendisi-için-varlık ise akışkan, henüz varoluşu tamamlanmamış ve ne olacağı da belirsiz olan, eksik varlık olarak karşımıza çıkar. Kendisi-için-varlık, kendi-başına-varlıktan yokluk tavrıyla ortaya çıkan iğreti bir varlıktır. Burada ortaya çıkan yokluk, kaynağı belirli olan bir yokluk değildir. Kendi-için-varlığın fark ettiği şey kendinde-varlığın sahibi olduğu tamlığın kendisinde var olmadığıdır. İlk olarak insan şuurunu ile beliren farkındalık, varlık eksikliği anlamındaki yokluğu ortaya çıkararak kendi-içinin varlığını “kendinde-varlıktan ayırarak onu özgürlüğüne mahkûm eder. Buradan da anlaşıldığı üzere varlık yokluğa değil yokluk varlığa tâbidir.⁶³

⁵⁷ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 39, 140.

⁵⁸ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 135.

⁵⁹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 149-152.

⁶⁰ Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, 86.

⁶¹ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 21-22.

⁶² Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 24-25.

⁶³ Mounier, *Varoluş Felsefelerine Giriş*, 98-99.; Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 64-65, 74.

Yokluk, kötülüğün iyilik yoksunluğu oluşu gibi varlık yoksunluğudur. Bizim ulaştığımız olumsuz hükümlerin (olabileceksen olmayan şeyler) temelinde yokluk vardır. Bu yokluğu reel olarak var eden şey de ümit eden, beklenti sahibi insanın varlığıdır. O, olasılığı ortaya koymasaydı olması gereken/ umulan ile olan arasında boşluk olmayacak, dolayısıyla yokluk ortaya çıkmayacaktı. Sartre'a göre insan varlığında kökensel anlamda yokluğu var eden şey özgürlüktür. Özgürlük ise, insanın bir özelliği olmayıp bizatihi onun varlığının kendisidir.⁶⁴ İnsanda onu diğer varlıklardan ayırt edici vasıflar olarak “yokluk”, “özgürlük” ve “sıkıntı” birbirleriyle sıkı bir bağ halinde bulunurlar. Şayet insan, özgürlüğünden istifadede herhangi bir sıkıntı duymaz ve varlıktaki yokluğu, yoksunluğu fark etmeyip subjektif varlığını, özgürlüğünü ve karar verme sorumluluğunu kullanmayarak veya özgürlüğünü kaybederek kendini “şey”leşmeye bırakırsa ortaya “kötü niyet” çıkar. Kötü niyet, insanın başkasını aldatmasından farklı olarak, hakikati kendinden gizleyerek kendi kendini aldatması halidir.⁶⁵

Kendisi-için-varlık, kendisini kendinde-varlık gibi olumluluk ve tamlıkla mücehhez bir varlık olarak değil Varlıktaki yokluk dehlizine atılmış olumsuzluk ve eksiklik içinde bulur. “Dünyaya atılmışlığı”nın bir sebebi yoktur. Bu tam ve ölümsüz varlıkların tacizi altında ve varlık bakımından sonralığı dolayısıyla, değişmez imkânli bir durum bağlılığı içinde olay özelliğini yaşar. Bu özellik dolayısıyla insan, özgürlüğü içinde bulunduğu durumla mukayyet hale gelerek daralmıştır. Bununla beraber insan kendi özgürlüğüne mecbur ve bağımlıdır ve kendi varlığından tamamen sorumludur. “Özgürlük, şimdi de olay özelliğinin imkâna iletilmesidir.”⁶⁶

Kendisi-için-varlık sürekli olarak kendi-başına ile birleşerek varlığındaki eksikliği gidermek ve böylece kemale ulaşmak için uğraşır. Yalnız bu paradoksal bir şekilde onun mecburen içine atıldığı ama olması imkânsız bir durumu ifade eder. Çünkü bu gerçekleştiği anda artık bir kendisi-için-varlıktan bahsetme imkânı kalmamıştır. Kendi eksik varlığı içerisinde bunun şuurunda olarak kendisi-için-varlık, sürekli tamlık tarafından tacize uğramaktadır. Bu, sonuç alınamayan çile durumu da onu sürekli ıstırap içinde bırakarak hastalıklı bir hale getirmektedir.⁶⁷

Sartre'ın ahlaklı insanı verili bir yasaya bağlanmayla bir kendilik inşası gerçekleştiren birisi değil estetikçi gibi bir yaratım ve sürekli icat içerisinde özgürlüğün hiçleyişi bağlamında sorumluluğunu alarak kendini inşa eden bir kendisi-içindir. O, Tanrı'nın varlığını (ilgilenilmeye değer bulmayarak) kabul etmediği için insanı bir hiçlik içinde ve hatta varlığıyla dünyaya hiçliği getiren varlık olarak tarif etmiştir.⁶⁸

2.4. Karl Jaspers ve *Existenz*'in Aşkın Varoluşu

Varoluşçu yaklaşıma sahip bir başka filozof olan Jaspers'in Varlık anlayışının merkezî kavramı olan Kuşatan'ın, biz-olan-varlık boyutu ancak insan varlığı dolayısıyla tezahür edebilmektedir. Bu varlık tarzının insan varlığı üzerinden tezahürü ise deneysel varlık, şuur ve ruh şeklinde olmaktadır.⁶⁹

⁶⁴ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 143.

⁶⁵ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 95-96.

⁶⁶ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 139-140, 148-149, 151-153.

⁶⁷ Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, 720.

⁶⁸ Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci. (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 68-70.

⁶⁹ Jaspers, *Felsefe Nedir*, 338.

Deneysel varlık halinde insan, diğer varlıklar gibi farklı şartlara bağımlı nesnelere biri olup deneysel araştırmalara konu kılınabilecek bir nesnedir. Şuur halinde insan, ilk olarak deneysel varlığın zamanda oluşumu sırasında yaşamaya başladığı birbirinden farklı bir takım ruh halleri dolayısıyla yalancı şuur olarak belirirken daha ilerideki asıl şuur aşamasında bu farklı farklı ruh hallerinin benzer ruh hallerine dönüşüp evrensel fikirler olarak insan varoluşunu belirleyen ölçülere evrildiğini görebiliriz.

Burada varlığın deneysel tarzı insanın deneysel dünya ile olan yakınlığını yani onun duyum tarafını temsil ederken; asıl şuur tarzı onun fikirler dünyasıyla olan yakınlığını, yani düşünme boyutunu temsil eder. Duyum, insanın duyumsadığı şeyin değişimine göre değişiklikler gösterirken; fikirler, duyumsal boyuttan şuur boyutuna taşınma derecelerine göre zamandan ve dolayısıyla değişimden azade olurlar. Bu boyutuyla insan, “kendi zamansız değişmezliği içerisinde şuurudur.” Bu haliyle insan, şuurla edindiği fikirler dolayısıyla zamandan azade özlerde birlik içindeki evrensel bilgi aracılığıyla Tanrı’ya iştirak etmektedir. İnsan, deneysel-şuur halinde var olanların duyumsal tecrübesi olarak çokluk içinde dağılmış bir haldeyken düşünsel-şuur halinde var olanlarda kaybolmaktan kurtularak zamansız ve evrensel “basit deneysel şuur olarak özel realiteler çokluğu içerisinde; asıl şuur olarak da basit şuurun içinde hapsedilmekten kurtulur ve insanlığın evrensel ve zamansız özü ile birleşir.”⁷⁰

Üçüncü varlık tarzı olan ruh ise deneysel varlık alanının nesnesi ile şuurun evrensel fikirlerini sürekli sentezleyerek, parçalanarak nesne olarak gözüken varlığı, fikirlerdeki bütünlüğe katarak gerçek birliği kurar. Ruh bu anlamda sürekli oluş ve atılım içindedir. Deneysel alandaki değişim ruha sürekli bir devinim kazandırarak oluşu sürekli hale getirirken şuurdaki tamlık ruhun varlığın birliğine katılmasının yolunu açar. Deneysel alanda insan parçalanarak, ayrışarak mevcut olduğu için objeleşmekte iken; ruh, bu durumun fevkinde olarak deneye konu olmaktan uzaktır.⁷¹

Jaspers insanı, *Existenz* olarak isimlendirir. *Existenz* (varoluş) içinde *Erhellung* (düşünce) varlığını da barındırır. İnsan iç içe geçmiş bu yapı üzerinden Kuşatan’la irtibat kurar. Kuşatan’ın tüm halleri *Existenz*’de hayat bulur. *Existenz* irrasyonel yapısı dolayısıyla tam olarak şuura açık değildir. Çünkü şuur, evrensel fikirlere bağımlıken *Existenz* bunu aşar. Dolayısıyla o, teorik olanda değil tecrübede kendini açar.⁷²

Existenz’in kökü zamanda olup kendini ancak zamaniliği içerisinde kararlı imkân olarak tanımaktadır.⁷³ Düşünce, halleri içten birleştirir ve onları bağlantısız çokluklar olmaktan korur. *Existenz* ve *Erhellung* bütün hallere içten nüfuz eden “Varlığın kutupları”dır. *Existenz*siz düşünmede iç yoktur. Bu durum kuru bir entelektüalizm doğurur. Düşüncesiz *Existenz* ise anlamsız bir zorunluluğa evrilir.⁷⁴ Dolayısıyla bu ikisi birbirinden ayrılamaz ve birbirlerini besleyip sınırladıkları için birbirlerine bağımlıdır. Bu bağımlılığı Nietzsche’nin atıf yaptığı mitler üzerinden örneklendirmeye çalışan Jaspers, Apollonian ve Dionysian zıtlığındaki birliğe dikkat çeker. Düşünceyi temsil eden Apollonian *Existenz*’in dinamizmini temsil eden Dionysian’dan mahrum kalırsa ruhun kuru bir diyalektiği durumuna düşerken; tam tersi bir durumda da, “tahripkâr ve düşünceye aykırı bir ihtiras” durumuna düşecektir.

⁷⁰ Karl Jaspers, *Reason and Existenz*, trans. William Earle. (London: The Noonday Press, 1955), 53-55.

⁷¹ Jaspers, *Felsefe Nedir*, 340-342.

⁷² Jaspers, *Reason and Existenz*, 62, 64.

⁷³ Jaspers, *Reason and Existenz*, 63.

⁷⁴ Jaspers, *Reason and Existenz*, 67.

Özetle, *Existenz*'in hallerin temeli; düşüncenin de çevre kabul edildiği felsefi hakikat ancak tarihiliği içinde “birlikte bulunma” suretiyle kavranabilir. İnsanın varoluşa açılan kapısı soyut şuurda değil başkası dolayısıyla kurmuş olduğu bağdadır. Dolayısıyla “birlikte bulunma” durumu insanın insan oluşunun asli unsurlarındandır. İnsanın deneysel varlık boyutunda diğer insanlarla birlikteliğinin temeli fayda olup bu varlık boyutundaki hakikatler durumlara ve durumlar içindeki bakış açılarına göre sürekli değişiklik arz eder. İnsanın bir başka varlık boyutu olan asıl şuur boyutunda da birliktelik, mantıki tutarlılık ve apaçıklık çerçevesinde inşa edilen hakikat anlayışı ile sağlanır. Burada inşa edilen evrensel hakikat değişmeden aynı kalmakta, insanlardan ise bu hakikate göre kendilerini ayarlamaları beklenmektedir. Bir başka varlık tarzı olan ruh boyutunda ise birlikte bulunma durumu, bu birlikteliğin özüne insanın dâhil olması ile gerçekleşir. Çünkü burada her bir parça, bütünle anlamlı hale gelmektedir. Bu durumda “birlikte bulunma”, herkesin kendi ruh teşkilatıyla birlik kurması demektir. Bireyselliği içinde her bir insandaki ruhlar onların bireyselliğini aşan bir ortak irtibat alanına sahiptirler. Ruh boyutunda birlikte bulunmada, bu tek tek ruhlar ancak kendi aralarındaki bağlantılı ortak düzene tam inanç ve tam bir teslimiyetle Kuşatan Varlığın, biz-olan-varlık boyutu üzerinden varlığın hakikatiyle temas imkânı bulurlar.⁷⁵ *Existenz*'in birlikte bulunma hali ancak yerlerine başkası geçirilemeyen şahıslar arasında gerçekleşir. *Existenz* ne izafi ve değişken olanın ne değişmeden aynı kalanın ne de çokluk içinde güven telkin edenin peşindedir. O, varoluş cesaretiyle Kuşatan'ın önünde “kendini açma” mücadelesi içindedir.⁷⁶

Düşünce ise, negatif bir rol üstlenerek farklı haldeki birlikte bulunmaların sınırlarını ortaya çıkarır ve bir türlü varlık kazanmış herhangi bir halin bu somut durumdan soyutlanışını kontrol eder. Deneysel varlık boyutunda soyutlanmış bir insan, madde ve biyolojik varlık sahibi bir insan olarak tasvir edilir ve nesneleşirken; asıl şuur boyutundaki soyutlamada kuru bir entelektüalizm ortaya çıkar ve insanın deneye konu olabilecek gerçeklikleri yok edilerek ruh dinamizmini kaybeder. Bir başka boyut olan kendi kendine yeten bir ruh anlayışında da her türlü yaratıcılık genel bir “öz”e feda edildiği için ortaya katılmış bir kültür çıkacaktır. Buna göre hiçbir “hal” kendi başına yeterli değildir ve “öteki”ne muhtaçtır. Düşünceye burada düşen şey ise, bütün bu halleri uygun bağlantılarla birbirine bağlamak ve aralarındaki ahengi sağlamaktır.⁷⁷

Jaspers'e göre düşüncenin hakikati, felsefi mantık iken; *Existenz*'in hakikati, felsefi imandır. Hem düşünce hem de *Existenz* kendi bağlamında hakikatine ulaştığında birbiri içerisinde eriyebileceklerdir. Felsefi mantık, formel mantık ve saf metodolojinin ötesinde bir şey olup insanın yalnızca deneysel varlığa ve evrensel şuura indirgenmesini önler. Muhteva barındırmamakla beraber muhtevanın şartlarını o belirler. Felsefi iman ise, “insanı Aşkın varlıkla yüz yüze getirerek özgürlüğünü açığa çıkarır.»⁷⁸ Burada felsefi iman dinî imandan farklı bir şey olduğu dikkate alınmalıdır. Çünkü dinî imanda kesin ve mutlak bir vahiy söz konusu iken; felsefi imanda böyle bir şey söz konusu edilmemektedir. İman, insanın özgürlüğünün membaı olarak gördüğü Aşkın varlığa inanması durumudur. Bu, insanın deneyebileceği en yüksek özgürlüktür.

Jaspers'te insan, bilinebilirliğin sınırlarını aşan bir varlık olarak tasvir edilir. İnsanın araştırmaya konu edilebilecek bir boyutu olduğu gibi bir de bilme konusu kılınamayacak özgür varlık boyutu vardır. Onun bilme konusu olan tarafı deneysel varlık boyutu iken bilmeye konu olmayan kendilik şuuru olan tarafı *Existenz*

⁷⁵ Jaspers, *Reason and Existenz*, 84.

⁷⁶ Jaspers, *Reason and Existenz*, 85.

⁷⁷ Jaspers, *Reason and Existenz*, 86-87.

⁷⁸ Jaspers, *Reason and Existenz*, 141.

olan özgür varlık boyutudur. Biz nesne-varlık olarak bir fizik varlıktan bahsederken *Existenz* varlık olarak bir insandan bir “kişi” den bahsedebilmekteyiz. Bu durumda insan bilinenden fazlası olan yani bilmeyi aşkın bir varlıktır. Ona bu özelliğini veren ise özgürlüğüdür. Jaspers insanın özgürlüğünü kararlı seçimler yapabilmesine dayandırır. İnsan yaptığı seçimlerin sorumluluğunu aldığına göre özgür bir varlıktır. Bu özgürlüğünü kendi varlığını gürbüzleştirip gürbüzleştirmemekte kullanmak da onun sorumluluğundadır.⁷⁹

Jaspers insanın “var olmayabilecekken nasıl oldu da var oldum?” sorusunun cevabı bağlamından başlayan Tanrı’ya dönük bir varlığının olduğunu ifade eder. İnsan, varlığını Tanrı’ya borçlu olmakla birlikte aynı var olmanın içinde özgür varlık olarak karar verebilme yeterliliğine de sahip olmak da bulunmaktadır. Jaspers insanın özgürlüğünün farkındalık derecesi ile Tanrı’nın varlığının hissedilmesini birbirine paralel iki durum olarak resmeder. İnsanın yetersizliğini fark ederek bunu gidermek adına yaptığı kendini aşma çabaları onun özgürlüğü (hiçliği) dolayısıyla tecrübe ettiği Tanrı’ya daha da yaklaşması anlamı taşımaktadır. Buna göre bir insandan bahsetmek demek aslında bir özgür varlıktan ve bu özgürlüğün kullanımını anlamına gelen Kuşatan’ın aşkın boyutu Tanrı’ya yönelişten bahsetmek anlamına gelmektedir.⁸⁰

Kant’ın numenal ve fenomenal alan ayrımının özü olan bilmekle inanmak ayrımından da hatırladığımız üzere insanda bilginin sınırını aşan ve ona özgürlüğünü kullanma imkânı veren şeyin irade olduğunu söyleyebiliriz. İnsan oluşun en temel problemi iradenin kullanımının kim tarafından nasıl ve ne adına kullanılacağı sorunudur. İnsan mekanik ve biyolojik bir varlık olmakla birlikte fizik ve biyoloji yasalarına aşkındır. O, iradesini kullanarak tarih yapmaktadır. Ondan beklenen en üst gaye ise Tanrı iradesine tabi olmasıdır. Bu da Jaspers’te de Kant’taki gibi koşulsuz buyruğa tabi olmak şeklinde tecrübe edilmektedir. Jaspers burada şu kritik soruları sorar: “Tanrı hiçbir zaman somut bir şekilde karşısında değilse insan Tanrı’yla nasıl irtibat kuracaktır? Yönetmekte olan Tanrı ise insan Tanrı’nın ne istediğini nasıl anlar? İnsan Tanrı’yla karşılaşabilir mi? Karşılaşırsa bu nasıl gerçekleşir? Onunla karşılaştığını nasıl anlar?”⁸¹

Jaspers Tanrı’nın ancak hissedilebilecek bir aralıkta insana kendini açtığını ifade eder. Bu konuda Kierkegaard’ın dini seviyedeki tecrübesini model olarak kullanır. O seviyede insan, ne dizginlenmiş bir arzu varlığı ne de yasanın boyun eğdirici sistemini tabi bir varlıktır. Bilakis o *Existenz*’dir. İnsan *Existenz* varlığı dolayısıyla Aşkın’la özgürlüğü üzerinden kurduğu bağlantıyı zemin olarak kullanıp kararları kendi vererek, kendini özgürlüğün iradesiyle yönetir. Tanrı kendi yarattığı evrende, bir hal ve durum-içinde-varlık olan insanı, hem mekanik ve biyolojik yasalılık içinde yaşadığı zorunluluk tecrübesi üzerinden hem de iradesini kullanırken karşısına çıkarttığı koşulsuz buyruktaki özgürlük tecrübesi üzerinden yönetmekte ve ona sesini duyurmaya çalışmaktadır. Burada insan sürekli bir riskle, kaygıyla, endişeyle ve sıkıntıyla karşı karşıya kalacaktır. Çünkü Tanrı’nın iradesi insanın kararında tecelli edecek ama onun verdiği kararın Tanrı’nın iradesini yansıtıp yansıtmadığının hiçbir garantisi olmayacaktır.⁸² Peki, nasıl olacak da insan Tanrı’nın sesini işitebilecektir? Tanrı yardımı ne zaman gelecektir? Jaspers’e göre insan Tanrı’nın sesini ancak fert olarak kendilik arayışı içinde olduğunda duyabilir. Tanrı’nın yardımını ise onun etkiye (iletişime) açık kaldığı her durumda mevcut olacaktır.

⁷⁹ Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın. (İstanbul: Dergâh Yayınları 1981), 75.

⁸⁰ Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 77.

⁸¹ Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 78.

⁸² Jaspers, *Felsefe Nedir*, 105.

Dolayısıyla insan Tanrı'nın sesini içeriden 'yapıp edecekleri hakkındaki kararı' olarak kendinde his, motivasyon ve eylem tarzında işitebilecektir.⁸³

İnsan hiçbir zaman verdiği karardan tam emin olamaz. Şayet tam bir eminlik söz konusu ise bunun insanın bir haddi aşması durumu olduğu bilinmelidir. Çünkü o durumda insan özgürlüğünü kaybedecek ve Tanrılık iddiasında bulunmuş olacaktır. İnsan sürekli haz verenin, faydalı olanın, genel kanının, sağduyunun, toplumsal normalin, tarihsel anlayışların etkisine açıktır. Bu sebeptendir ki insanın mutlak bir özgürlük yaşama ihtimali yoktur. Bu özgürlük kaybı da insanda aslî bir suçluluk olarak tezahür eder. Varoluş şuuruna sahip insan bu aslî suçluluğunun şuurunda olan insandır. Dolayısıyla insan sürekli olarak şartlarının ve zaaflarının tacizi altındadır. İnsan bu mekanik zorunluluk içeren durumların üstüne çıkıp kendi özgürlüğüne içkin olan koşulsuz buyruğa tabi olduğunda Tanrısal sese kulak verebilecek ve gerçek bir özgürlük tecrübesi yaşama imkânı bulacaktır. Bu da Jaspers'e göre ancak insanın özgürlüğüne sahip çıkıp kendini bir "kişi" olarak var kıldığı durumlarda Kuşatan (Aşkın Varlık) karşısına kendisiyle konuşulabilen "kişi" (zat anlamında) olarak çıkmasıyla gerçek anlamına kavuşmaktadır.⁸⁴ İnsan Kuşatan'la sadece kendi var-oluş/insan-oluş sürecinde karşılaşip konuşabilmekte ve Varlığın sırrına kendi olabildiği ölçüde erebilmektedir.⁸⁵

Sonuç

Çalışmamızda varoluşun Varlık kavramı merkezli yapılan onto-teolojik analizine karşın, insan varoluşu merkezli tasvirini yapma gayretinde olduk. Varlığın ancak insan varoluşu bağlamında ve tümüyle onun farklı tecrübe formlarının bir açılımı olarak ele alınması gerektiği kabulünün varoluş düşüncesinin temel hakikati olduğu sonucuna ulaştık. Tecrübenin kendisi Varlığın tecrübesi olmuş olsa da tecrübenin mekânı ve deneyimlenme bağlamı insandır. Varoluşsal açıdan tecrübenin nihai amacı insanın bir "kişi" olarak kendine tanıklık etmesidir. Nihai ilgisi kendini tanımak olmayan her yöneliş varoluşsal açıdan gayri sahih bir yöneliş ve istikamet bozukluğudur.

Varoluş felsefesinde insan varoluşu özcü anlayışlardaki gibi soyut bir bilmenin konusu değildir. Dolayısıyla kendini bilmek özün bilinmesiyle gerçekleşen bir durumu ifade etmez. İnsan, zamanda-oluş-içinde bir varlık olarak sürekli oluş halindedir. Onun oluşu durdurulamadığı için de nihai bir özünün varlığından bahsedilemez. Bu, dünyada-varlığın sürekli-yolda-olan-varlık olduğu anlamına gelir. Her oluş hali insandaki niyetli ve kararlı seçimler neticesinde olmaktadır. Gerçekleşmekte olan oluşu, sahih (otantik) bir oluş kılan şey, söz konusu varoluş deneyiminin tüm risk durumuna rağmen sorumluluğu üzerine alınmış, içerisinde varoluş cesareti barındıran, kaygılı ruh durumundaki hiçlik deneyiminde tecrübe ettiği özgürlüğüne düşkün bir varoluş deneyimi olmasıdır. İnsan otantik bir varoluş deneyimini tecrübe edemediği zaman alet-varlık ve herkes (das Mann) durumuna düşer. Söz konusu durum ise insanın kişilik kaybı ve dolayısıyla kendinin uzağına düşmesi anlamına gelmektedir.

Çalışmamızda varoluşsal yaklaşım içinde tüm varoluşun deneyimlendiği bağlam olarak insan varoluşunun farklı düşünürler bağlamında farklı adlandırmalarla ele alınışı gösterilmeye çalışılmıştır. Kierkegaard insan varoluşunu kaygılı bir varoluş olarak ele almış ve sahih varoluş için iman sıçramasıyla gerçek-

⁸³ Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 79.

⁸⁴ Jaspers, *Felsefe Nedir*, 109.

⁸⁵ Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 84.

leşecek dikey bir aşkınlık deneyimini zorunlu görmüştür. Heidegger insanı dünyada-varlık olarak zamansal, sınırlılıkları içinde ve dil üzerinden kurulan bir dünyaya düşmüş-varlık olarak ele alır. Ona göre *Dasein*'in kendilik bilgisi dil üzerinden kendini dil-varlığı *Dasein*'e açan Varlığın "açıklığında durarak" ondan "var"lanmakla mümkündür. Dikkat edilirse buradaki deneyim dikey değil yatay bir aşkınlık deneyimidir.

Sartre insanı, varlığı hiçliğe bağlı ve nihai sonu da hiçlikle bitecek özgürlük olan kendi-için-varlık olarak ele alır. Onu kendinde-varlıkların dünyasından ayıran şey varlığında zorunlu olarak barındırdığı olasılık imkânıdır. Tüm varoluş ona göre fenomenal alanda, kendinde-başkaları tarafından sınırlandırılmış bir deneyim zemininde gerçekleşen yatay aşkınlık bağlamında gerçekleşir. Jaspers ise insanı hem *Existenz* hem *Erhellung* varlığının iç içe geçtiği bir *Existenz* varlığı olarak ele alır. Onun tasarımında insan, dünya ve Kuşatan'ı aşkınlık olarak; deneyim, şuur ve ruh tecrübesini de kendi varlığında içkinlik olarak tecrübe eder. Jaspers de, adına Tanrı diyemediği ancak tam da tanımlanamayan Kuşatan'a uzanan bir tecrübe söz konusudur. Bu aşkınlığı mümkün kılan da dinsel imandan farklı olarak felsefi imandır.

Varoluşsal yaklaşım sahibi düşünürlerin insanın sadece rasyonel varlık olarak görülerek hayattan kopartılmasına, yaşamının kendisinin ikincilleştirilmesine itirazlarını yerinde bir itiraz olarak gördüğümüzü ve ortaya koydukları insan tariflerini daha tercihe şâyan bulduğumuzu ifade etmeliyiz. Bize göre de ne ki var, onun insan varoluşunda bir yeri vardır. Hayat hiçbir surette ertelenemeyen ve ikincilleştirilemeyen bir varoluş deneyiminin adıdır.

Kaynakça

- Barrett, William. *İrrasyonel İnsan*. Çeviren: Salih Özer, Ankara: Hece Yayınları, 2016.
- Bergson, Henri. *Ruh Teorileri-İnsan Ruhunu ve Kişiliği*-. Çeviren: Esat Burak Altıntaş, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020.
- Bozkurt, Nejat. *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1988.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Paradigma Yayınları, 1999.
- Colette, Jacques. *Varoluşçuluk*. Çeviren: Işık Ergüden, Ankara: Dost Yayınları, 2017.
- Çüçen, A. Kadir. *Varoluş Filozofları*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2015.
- Freud, Sigmund. *Metapsikoloji*. Çeviren: Emre Kapkın ve Ayşen Tekşen Kapkın, İstanbul: Payel Yayınları, 2002.
- Güçlü, Abdülbaki. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Heidegger, Martin. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. Trans.: Parvis Emad ve Kenneth Maly, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1999.
- Heidegger, Martin. *Hümanizm Üzerine*. Çeviren: Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2020.
- Heidegger, Martin. *Patikalar*. Çeviren: Leyla Baydar ve Hasan Ünal Nalbantoğlu, İstanbul: İmge Kitabevi, 1997.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çeviren: Kaan Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Trans.: David Carr, Evanston: North Western University Press, 1970.
- Jaspers, Karl. *Felsefe Nedir*. Çeviren: İ. Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yayınları, 2001.
- Jaspers, Karl. *Felsefeye Giriş*. Çeviren: Mehmet Akalın, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981.
- Jaspers, Karl. *Felsefi Düşünüşün Küçük Okulu*. Çeviren: Sedat Umran, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1995.
- Jaspers, Karl. *Felsefi İnanç*. Çeviren: Akın Kanat, İzmir: İlya Yayınları, 2001.
- Jaspers, Karl. *Reason and Existenz*. Trans.: William Earle, London: The Noonday Press, 1955.
- Kenny, Anthony. *Antik Felsefe*. Çeviren: Serdar Uslu, İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Kierkegaard, Soren. *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments Volume I*. Trans.: Howard, v. Hong – Edna and H. Hong, New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- Kierkegaard, Soren. *Kayı Kavramı*. Çeviren: Vefa Taşdelen, Ankara: Hece Yayınları, 2004.
- Kierkegaard, Soren. *Korku ve Titreme*. Çeviren: İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Ağaç Yayınları, 2002.
- Kierkegaard, Soren. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. Çeviren: M. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: Doğubatı Yayınları, 2019.
- Kierkegaard, Soren. *The Present Age*. Trans.: Alexander Dru, New York: Harper Torch Books, 1962.
- Kierkegaard, Soren. *Ya / Ya Da*. Çeviren: Nur Beier, İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- Magill, Frank. *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*. Çeviren: Vahap Mutal, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- Mounier, Emmanuel. *Varoluş Felsefelerine Giriş*. Çeviren: Rifat Kırkoğlu, Ankara: Fol Yayınları, 2019.
- Sartre, Jean-Paul. *Varlık ve Hiçlik*. Çeviren: T. Ilgaz ve G. Ç. Eksen, İstanbul: İthaki Yayınları, 2021.
- Sartre, Jean-Paul. *Varoluşçuluk*. Çeviren: Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- Solomon, Robert C. *Akılcılıktan Varoluşçuluğa*. Çeviren: Reha Kuldaşlı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020.
- Tillich, Paul. *İmanın Dinamikleri*. Çeviren: Fahrullah Terkan ve Salih Özer, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 18.05.2023

Kabul: 08.08.2023

Atıf: Duran, Mehmet ve Ahmet Kâmil Cihan. "Sühreverdî ve Şehrezûrî'de Tenasühe Dair Düşünceler," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 20 (Aralık 2023): 53-69. <https://doi.org/10.55256/temasa.1298888>

Sühreverdî ve Şehrezûrî'de Tenasühe Dair Düşünceler

Mehmet Duran²

ORCID:0000-0002-3704-6390

Ahmet Kâmil Cihan³

ORCID:0000-0002-4155-4048

DOI: 10.55256/TEMASA.1298888

Öz

İslam felsefesi içerisinde nefsin bedenden ayrıldıktan sonra ne olacağı, hayatının nasıl devam edeceği hakkında birçok tartışma bulunur. Bunlardan birisi de mükafat ve cezanın bu dünyada vukû bulması olarak anlaşılan tenasüh fikridir. Nefsin bedenden ayrıldıktan sonra tekrar bu dünyada cezasını veya mükafatını görmesi olarak değerlendirilen tenasüh, çok eski dönemlerden beri tartışılmış bir düşünce şeklidir. İslam düşüncesinde tenasüh fikri İslam filozofları tarafından dile getirilmiş ve mümkün olup olmadığı tartışılmıştır. İslam filozofları nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu hakkında ahiret hayatının cismani mi yoksa ruhanî mi olacağı, iyi insanların nefislerinin nasıl ve ne şekilde kurtuluşa ereceği veya kötü insanların nefislerinin nasıl ve ne şekilde ceza çekip, azap göreceği hakkında bazı değerlendirmeler yapmıştır. Bu değerlendirmelerin en önemlilerinden biri de Şihabüddin es-Sühreverdî (ö 587/1191) tarafından kurulan İsrâki ekolün yaptığı değerlendirmelerdir. Sühreverdî ve onun ekolünün en büyük temsilcilerinden olan Şemseddin Şehrezûrî'nin (ö. 687/1288) tenasüh hakkındaki düşünceleri tam olarak anlaşılabilir ve kapalı kalmıştır. Fakat iyi bir araştırma yapıldığı zaman görülecek ki Sühreverdî, ve Şehrezûrî tenasüh meselesini ayrıntılı bir şekilde sunmuşlardır. Önceki düşünürlerden tenasühü kabul edenlerin görüşlerini incelemişlerdir; onlara göre yetkinliğe ulaşmadan bedeninden ayrılan nefisler maddeden bağımsızlaşamazlar. İşte burada düşünürlerimize göre tenasüh fikri, Sühreverdî açısından tartışılmalı da olsa, devreye girmektedir. Fakat onların değerlendirmeye aldıkları tenasüh tarzı insandan hayvana doğru gerçekleşen bir tenasühtür. Biz bu çalışmamızda zikredilen iki filozofun tenasüh hakkındaki düşüncelerini ortaya çıkarmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Sühreverdî, Şehrezûrî, Tenasüh, İslam Felsefesi, Ruh.

Suhrawardi and Shahrazuri on Reincarnation

Abstract

In Islamic philosophy, there are many discussions about what happens after the soul leaves the body and how its life will continue. One of these is the idea of reincarnation, which is understood as the occurrence of reward and punishment in this world. Reincarnation, which is considered as the soul's punishment or reward in this world after leaving the body, is a way of thinking that has been discussed since ancient times. The idea of reincarnation in Islamic thought has been expressed by Islamic philosophers and it has been discussed whether it is possible or not. Islamic philosophers have made some evaluations about the state of the soul after leaving the body, whether the afterlife will be bodily or spiritual, how and how the souls of good people will be saved, or how and how the souls of bad people will be punished and tormented. One of the most important of these evaluations is the evaluations made by the Israki school founded by Şihabüddin es-Sühreverdî (d 587/1191). The thoughts of Şemseddin Şehrezûrî (d. 687/1288), one of the greatest representatives of Suhrawardi and his school, on reincarnation could not be fully understood and remained closed. Suhrawardi and Shahrezuri presented the issue of reincarnation in detail. Among the previous thinkers, those who accepted reincarnation examined their views, and according to them, souls that leave the human body without reaching perfection cannot become independent from matter. Here, according to our thinkers, reincarnation comes into play. However, the mode of reincarnation that they consider for the perfection of souls is a reincarnation that takes place from human to animal. In this study, we will try to reveal the thoughts of the two philosophers mentioned about reincarnation.

Keywords: Islamic Philosophy, Suhrawardi, Shahrazuri, Reincarnation, Soul.

¹ Bu makale "Şehrezûrî'nin Tenasüh Anlayışı" adlı tez çalışmasından üretilmiştir.

² Arş. Gör., Hakkâri Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. mehmetduran@hakkari.edu.tr

³ Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. akcihan@erciyes.edu.tr

Giriş

Ruh göçü düşüncesi ruhun, ölümden sonraki hali ile alakalı olan ve insanların bu düşünceden bağımsız kalamayacağı bir düşünce olarak karşımıza çıkmıştır. İnsanlar tarih boyunca kendisinde bulunan manevi yönü araştırmış, öz benliğini, onun bedenle ilişkisini merak etmişlerdir. Bu ruhun, bedenden bağımsız manevi varlığını kabul eden insanlar, herkesin kaçınılmaz sonu olan ölümle karşılaşınca ruhun hayatının devam edip etmeyeceği noktasında bazı araştırmalara ve açıklamalara başvurmuşlardır.⁴

İnsanın ruhunun bir bedenden başka bir bedene geçişini ifade eden kavramlara baktığımızda “tenasüh” kavramı birinci sırada yer alır. Bu kelime, Arapça n-s-h kökünden türemiştir. Nesaha sözlük anlamı itibari ile “onu izale etti” “hükümünü kaldırdı”, “başka bir şeyi onun yerine getirdi” “başka bir şey ile değiştirdi” anlamlarına gelir. Bu kelimenin mastarı olan nesh kavramı, “Bir şeyin arkasından gelen başka bir şeyle kapatılması” anlamına gelmektedir.⁵ Tenasüh hakkında değerlendirmede bulunan düşünürler. İnsan bedeninden başka bir insan bedenine doğru olan tenasühü “nesh” olarak, insan bedeninden hayvan bedenine doğru olan tenasühü ise “mesh” olarak, insan bedeninden bitkilerin bedenle doğru olan tenasüh ise “fesh” olarak, insan bedeninden madenlere veya cansızları doğru olan tenasüh ise “resh” olarak isimlendirilmişlerdir.⁶

Şehristânî’ye (ö. 1153) göre; tenasüh inancı dinlerin genelinde bulunur. Bu inanç Mazdekizm, bir kısım filozoflar, Brahmanizm ve Sabiiler gibi toplumlar tarafından kabul görmüştür.⁷ Bu inancın insanlar tarafından kabul edildiği yerler ise, Eski Mısır, Yunan, Roma, Hindistan ve Mezopotamya olarak kabul edilir. Tenasüh inancı bedenlerinden ayrılan ruhların başka bir bedene intikal ederek dünyaya geri dönmeleridir. Bu geri dönme insanın evvelki yaşamında benimsediği yaşam tarzına göre şekil almaktadır. Ruhun yeniden doğuş süreci kemale erene kadar devam eder. Tenasüh inancı ruhun bedene birleşik olmadığını, ondan bağımsız olduğunu ve bedenden ayrıldıktan sonra da ruhun hayatının devam ettiği inancını destekler niteliktedir. Ruh beden ölümünden sonra yokluğa gitmeyecek ve varlığını bir şekilde devam ettirecektir. Bu cihetten bir ruhun varlığının kabul edilmesi ve onun ölümden sonra yok olmadığını savunması, semavi dinlerde bildirilen ruh anlayışıyla uyusmaktadır. Fakat ahiret hayatının mahiyeti bakımından farklılıklar arz etmektedir.⁸ Tenasüh düşüncesi, Hindistan’da Hinduizm’den doğmuş ve bu bölgeden Hint Adaları, Kore, Japonya, Tibet, Çin, ve eski Yunan’a doğru bir yayılma izlemiştir. Bu inanç, Hinduizm ile birlikte, Caynizm, Budizm, Maniheizm, Taoizm, gibi Asya kıtasının kadim dinlerinde de görülmektedir. Tenasüh’ün en eski yazılı kaynağı Hinduizmin kutsal metinleri olarak kabul edilen Upanişad’lardır (M.Ö 7-6 yy). Tenasüh inancında manevi ödül veya ceza, işlediği kötülük veya iyiliklerin bir karşılığı olarak ruhunun bir hayvan veya bir insan bedenine intikal etmesi ile suflileşmesi veyahut ulvîleşmesidir. Hinduizm inancında ruhların bir bedenden diğer bedenlere intikal etmesine “samsara” adı verilmektedir. Hindulara göre bir insanın ruh göçünün başlangıcı belirsizdir. Ruh, önceki bedendeki durumuna göre hayvan, insan ya da bir Tanrı olarak dünyaya gelme imkânı vardır. Hindulara göre, tenasüh yalnızca insanla sınırlı kalmaz. Tanrılar da ölür ve yeniden başka bir formda dirilebilirler. Hinduların tenasüh anlayışına göre ruh göçü sadece insanla sınırlı değildir. Tanrılar da ölür ve tekrar

⁴ Eyüp Bekiryazıcı, “Bazı İslam Filozoflarının Tenâsüh Nazariyesine Yaklaşımları,” *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 8, sayı: 1 (2008): 205.

⁵ Adnan Bülent Baloğlu, *İslam ve Reenkarnasyon* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016), 37.

⁶ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk* (Tahran: Müesses-e-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993), 520.

⁷ Ebü'l-Feth Şehristani Tâcüddîn Muhammed b Abdilkerîm b Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1961), 177-78.

⁸ M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ ve Yunus Kaplan, *Sühreverdî ve İşrâk felsefesi* (Ankara: Otto, 2014), 116.

farklı bir formda dirilebilirler. Tenasüh Hinduizm inancının esasıdır. İnsanın ruhunun bedenlerden bedenlere dolaşması onu insânî yetkinliğe ulaştırabilir. İnsanın ruhu, hayvan ve beşer bedenlerine girerek pek çok sayıda tekrar var oluşlar yaşadıktan sonra arınırsa bu dünyadan giderek mutluluğa erişir. Tanrı olan Brahma’ya ulaşabilir. Hinduizm’in bazı gruplarına göre ise mutluluğa eren ruh kâinatın ruhuna karışır. Budizm’e göre, ruhun tenasühü en küçük canlılardan, böcekten başlayıp insana varıncaya kadar bütün canlılara şamil olur. Kurtuluşa ermek ise insanın var oluşu sürece ruhunun bütün arzularını bastırarak dünya ile alakasını kesince meydana gelmektedir.⁹

Türkçede tekrar doğuş, yeniden doğuş, ruh göçü, reenkarnasyon gibi farklı terimlerle ifade edilen tenasüh anlayışı, Eski Mısır, Roma, Yunan, Kelt dinleri gibi dinler tarafından benimsenmiş olsa da günümüzde de bazı dînî sistemler tarafından kabul görmektedirler. Günümüzde de halen tenasühün halen kabul gördüğü inanç sistemleri arasında, Hint kökenli dinler, bazı yerli Afrika dinleri, İslamî mezheplerden sayılan Nusayriye, İsmailiyye, Dürzilik, Yezidîlik gibi fırkalar sayılabilir. Yaklaşık olarak bu din ve mezheplere tâbi olan insanların sayısı göz önüne alındığında toplam nüfusun altıda birinin bu inancı benimsediklerini söyleyebiliriz.¹⁰

1. İslam Filozoflarında Tenasühe Dair Bakışlar

İslam düşüncesindeki tenasüh inancı bazen batı düşüncesindeki reenkarnasyon inancı ile karıştırılmaktadır. Bu iki inancın her ne kadar ortak noktaları olsa bile birbirinden ayrıldığı hususlar vardır. Öncelikle batıdaki reenkarnasyon inancına baktığımızda ruhun sadece insanlar arası geçişi kabul edilir. Fakat tenasüh inancında ruhun, sadece insanların bedenleri arasında göç etmesi şeklinde değil hayvan bitki ve maden gibi diğer varlıklara da göç etmesi söz konusu olmaktadır. Nitekim İslam filozoflarından kabul edilen İhvan-ı Safa olarak bilinen topluluğunun ruhun bitki hayvan maden gibi varlıkların hepsinde gezdiğini kabul ettiklerini ifade edilebilir.¹¹ Reenkarnasyon düşüncesinde ruhun tekrar dünyaya gelmesinin en önemli sebebi, ruhun yetkinliğe ulaşmasını sağlamak iken, tenasüh inancında ise bedende bulunduğu süreçte ruhun işlediği amel-lerin ve kazandığı kötü ahlakın karşılığında bir ceza olarak bedenden ayrılan ruhun tekrar dünyaya kendisine uygun bir bedende gelerek azap ve elem çekmesi şeklinde anlaşılmıştır. Tekrar dünyaya dönen ruhun hangi bedene yerleşeceği hakkında önceki hayatında kazandığı iyi ve kötü huyları belirleyici olmaktadır. Ruhun yetkinleşme sürecinde kazandığı kötü ahlak sebebiyle bir gerileme durumu meydana gelir. Yeniden bedenlere intikal etmek bir kefarete veya ceza olarak görülür. Tenasüh inancını benimseyen bazı düşünürler ahiret inancındaki cennet veya cehennem de bu dünyada olduğunu savunurlar.¹²

İslam düşüncesi içerisinde, genel olarak kabul edilen ahiret anlayışından ayrılan ilk düşünce, Ebû Bekr Muhammed bin Zekeriyâ er-Râzî tarafından dile getirilmiştir. Râzî’ye göre insan dışındaki varlıkların bedenlerinden kurtulması tenasüh yoluyla gerçekleşir. “Hayvanların nefisleri doğrudan kendi bedenlerinden

⁹ Adnan Bülent Baloğlu, *İslam’a göre tekrar doğuş*, 1. bsk (Ankara: Kitâbiyât, 2001), 49, 59.

¹⁰ Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi* (Ruh ve Madde Yayıncılık ve Sağlık Hizmetleri, 1996), 70.

¹¹ İhvân-i Safa, *Resâilü İhvâni Safâ* (Beyrut: Avidat, 1995), 36.

¹² Hasret Bağ, “Türkiye’de Reenkarnasyon” (Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi, 2019), 12.

ayrılmakla kurtuluşa ulaşabilseydi onların avlanmalarına izin verilmezdi”¹³ diyerek nefislerin yalnız ayrıldığı beden türünden bedenlere değil her tür bedene geçebileceğini mümkün gören tenasüh anlayışını kabul etmiştir.¹⁴ Râzî’ye göre nefsin bedenden ayrılışı gerçekleştikten sonra her tür bedene geçebilir. Ayrıca insan dışındaki varlıkların bedenlerinden kurtulması için tenasüh sistemine ihtiyaç vardır. Zira hayvanların nefisleri sadece insan nefislerine geçerek kurtulabilir.¹⁵

İslam felsefesinin en büyük isimlerinden olan Fârâbî (ö. 950-51) ise nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumunu erdemli ve erdemsiz toplum anlayışı çerçevesinde izah etmiştir. Fârâbî’ye göre toplumlar, 1. nazarî ve ameli olarak yetkinliğe de ulaşmış faal akılla ittisal etmiş olan erdemli toplumlar, 2. nazari bilgileri idrak etmiş, fakat ameli olarak fiil de bulunmamış fasık toplumlar, 3. ne nazarî ne de ameli anlamda hiçbir yetkinliğe ulaşamamış sapkın ve bilgisiz toplumlar olarak üçe ayrılır. Fârâbî’ye göre burada sayılan birinci sınıf toplumun fertleri ölümsüz olacaktır. İkinci sınıf toplumun fertleri ise maddeden bağımsızlaşmadığı için elem ve acı içinde kalacaktır. Üçüncü sınıf toplumlar ise yok olacaklardır.¹⁶ Anlaşılacağı üzere Fârâbî, tenasüh anlayışını kabul etmez. İnsan nefsi bedenden ayrıldıktan sonra zatı devam etse dahi bu, onun başka bir bedene geçeceği anlamına gelmez. Zira her nefsin kendine ait özellikleri bulunur. Nefisler kendine ait özellikleri ile nasıl farklılaşıyorsa bedenler de aynı şekilde diğer bedenlerden farklılaşır. Bu sebeple her beden kendine özgü nefse uygundur. Başka bir nefis o bedene geçemez.¹⁷ Macit Fahri, Fârâbî’nin siyaset anlayışını değerlendirirken erdemsiz ruhların sonsuz bir surette tenasüh edeceğini ve bunun sonunda yokluğa gideceğini düşündüğünü söyler.¹⁸ Bu, Fârâbî’nin genel düşüncesi içinde ele alındığında tutarlı bir izah gibi görünmemektir.¹⁹

İbn Sînâ (ö. 1037) bedenden ayrılan nefsin başka bir bedene intikal etmek için tekrar dünyaya dönmesi düşüncesini, yani tenasühü kesin olarak reddeder. Bu meseleyi kapsamlı olarak *Risaletu’l-Adhaviyye* isimli risalesinde ele almıştır.²⁰ İbn Sînâ’ya göre nefislerin bedenden önce yaratılması veya nefislerin ezeli olması mümkün değildir.²¹ Nefisler bedenle beraber meydana gelmiş ise tenasüh düşüncesi iptal olur; zira her canlı bedende hususi karışımına muvafık tek bir nefis iktiza eder. Bedenin mizacına uygun olarak faal akıldan bir nefis gelir; eğer tenasüh vasıtasıyla başka bir bedenden de bir nefis gelirse bu, bir bedende iki nefsin olmasını gerektirir. Fakat her hayat sahibinin kendisine has ve özdeş tek bir nefsi vardır. Bu sebeple tenasüh kabul edilemez.²²

¹³ Muhammad Ibn-Zakariyâ ar-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 206.

¹⁴ Hüseyin Karaman, *Ebu Bekir Razi'nin Ahlak Felsefesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 61.

¹⁵ Râzî, *Felsefe Risâleleri*, 206.

¹⁶ Ebu Nasr Muhammed b Muhammed b Tarhan b Uzluğ et-Türki Fârâbî, *El-Medinet’ül fâzıla*, çev. Yaşar Aydın. (Ankara: Litera Yayıncılık, 2018), 95.

¹⁷ Hilmi Ziya Ülken ve Kıvamüddin Burslan, *Fârâbî* (İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940), 82.

¹⁸ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan. (İstanbul: İklim Yayınları, 1987), 104.

¹⁹ Örneğin Fârâbî Uyunu’l Mesail’de çok açık bir şekilde Eflatun’un da adını zikrederek tenasühü reddeder. Fârâbî Uyunu’l Mesail adlı eserinde nefsin bedenden evvel varlığının olmadığını fakat Eflatun’un buna muhalif düşündüğünü. Nefsin bir bedenden diğerine intikal edemeyeceğini fakat tenasühe inananların buna muhalif düşündüğünü, Nefis bir bedenden ayrıldıktan sonra iyi veya kötü hallerde bulunacağını, nefsin bu hallerle karşılaşmasının vacip ve müstehak oluşunu dile getirir.” Bk. Fârâbî, *Uyunu’l-Mesail Felsefi Meselelerin Kaynağı*, çev. Şerife Gürel. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 209-10.

²⁰ İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi’l-Me’ad” *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, ed. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 6-7.

²¹ İbn Sînâ, “el-Adhaviyye fi’l-Me’ad,” 23.

²² İbn Sina, “Aksâmun-Nefs” *Mecmu’etu-Resâilu Şeyhu’r-Reis İbn Sînâ* içinde, çev. Rızaeddin Derrî (Kum: İntişarât-i Âyet-i İşrâk, 1377), 319.

İbn Sînâ'nın tenasühü iptal etmek için getirdiği deliller arasında nefsin bedenle birlikte yaratılması fikrinin bir devamı olarak bireysel nefis anlayışı, yani her insanın “ben” dediği kendisine ait bir nefsin bulunduğu delili en önemli deliller arasındadır. Nefsin bireyselliği anlayışını ilk kez ortaya çıkaran Aristoteles olmakla birlikte İbn Sînâ’ da Aristoteles’i takip ederek bireysel nefis düşüncesini kabul eder ve tenasühü reddeder.²³ İbn Sînâ’ya göre “Her bedende sadece bir nefis vardır ve o nefis sadece bir beden üzerinde tasarruf imkanına sahiptir”.²⁴ Yani her nefis, birlikte olduğu bedenle her şeyin idrâkine varır, o bedenle mutlu olur, o bedenle hüzünlenir.

2. Sühreverdî’de Tenasüh

Sühreverdî (ö. 1191) meseleye önce nefsin nasıl oluştuğunu izah etmekle başlar. Sühreverdî’ye göre insan bedeni kendisinde bütün fiillerin ortaya çıkabileceği mükemmel bir şekilde yaratılmıştır. Nefsin, yani yönetici nurun meydana gelmesi, mükemmel şekilde yaratılan bedenın karışımının kendisini yönetecek bir nuru gerektirmesine bağlıdır. Bedenin karışımı yaratıldığı vakit eksik olup, kendisini yönetecek bir nur ister ve bundan dolayı bir nefsi yani soyut nuru gerektirir. Bu manayı Sühreverdî, doğulu düşünürlerin fikirlerini aktardığı bölümde, bir fakirin zenginliği istediği gibi, karanlık cevher olan, yani bedenın de kendisinden üstün olan nuru, yani nefsi istediğini ifade ederek belirtir. Zira bedenın karanlıktan kaynaklanan kuvvetleri yönetici nura âşıktır ve onu kendi âlemlerine çekmek isterler. Yönetici nur, yani nefis ise bunun sonucunda mutlak nur olan âlemden karanlık âleme yönelir.²⁵ Fakat bu durum nefsin bedenden önce mevcut olmasını gerektirmez.

Bedenın karışımının en mükemmel karışım olması ve hükümran nurlardan kendisini yönetecek bir nuru gerektirmesi, kendisinden aşağıda olan hayvanların nefislerini almasına manidir. Bir başka ifadeyle, insan bedenine başka bedenlerin nefsi göç etmez. Zira onun karışımının itidalli olması ve hâkim nurdan bir nefsi gerektirmesi hasebiyle ona bir nefis daha önceden taşımıştır. Eğer yeni oluşan insan bedenine başka bir bedenden nefis intikal edecek olursa insan bedeninde iki nefsin bulunduğunu kabul etmek gerekir. Bu ise bir insanda iki idrak sahibinin, yani iki yöneticinin bulunduğunu söylemektir. Halbuki böyle bir durum mümkün değildir.²⁶ Sühreverdî yukarıda zikredilen görüşlerinin aynısını *Heyâkilun-Nur* adlı eserinde de dile getirir ve yukarıda geçen sebepler nedeniyle insanların bedenlerini başka bedenlerden bir ruh göçünün mümkün olmadığını ifade eder.²⁷

Sühreverdî meşâî tarzda yazmış olduğu eserlerde tenasüh anlayışını reddetmektedir. Son dönem eserlerinden olan *El-Elvâhu’l- İmâdiyye*’de tenasühün her türünü reddetmektedir. Bu eserde “Tenasüh muhaldir. Zira nefsin tasarrufu, kendi bedeni cinsinden bir başka bedene intikal ederse bu, ikinci bedenın mizacının nefsin tasarrufuna uygun olmasından ileri gelir. İkinci beden, suretlerin vericisinden başka bir nefsi de hak eder. Başka bir nefis de ona intikal ederse bu takdirde bir canlıda iki nefis, yani birisi tenasüh yoluyla diğeri feyiz yoluyla gelmiş olan iki nefis hasıl olur ki, bu muhaldir. Nefis insandan hayvana geçmiş ise bedenler te-

²³ İbn Sina, “el-Adhaviyye fi’l-Me’ad,” 24.

²⁴ İbn Sina, “eş-Şifâ:Nefs” (Kahire, 1975), 205.

²⁵ Ebü’l-Fütüh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş es-Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, çev. Eyüp Bekiryazıcı, Üsmetullah Sami. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 541-42.

²⁶ Tahir Uluç, *Sühreverdî’nin İbn Sînâ Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 239.

²⁷ Sühreverdî, *Heyâkilun-Nûr, Kelmetü’t-Tasavvuf, Risâletü’l-Ebrâc*, çev. Thk Ahmet Kamil Cihan vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 90.

nasüh eden nefislerden üstün olur. Şayet hayvanlardan insanlara yükselmiş olursa nefisler bedenlerden fazla olur. Bunların bütünü de imkansızdır.”²⁸

Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk*'ta Buda (MÖ 410-400) ve Doğulu bilgelerin görüşlerini aktarır. Bu bilgelere göre insani beden, kapıların kapısı olarak tarif edilir. Onlar “Bütün unsurî bedenlerin hayatına açılan ana kapı insan bedenidir”²⁹ demişlerdir. Bu ise şöyle bir anlama gelmektedir: Soyut nur yani insani nefis, içerisinde bulunduğu bedenin hayatının sona ermesi ile ondan ayrılarak hayvan ve bitkilere geçer ve onların bedenlerinin hayat bulmasına vasıta olur. Bu nefis insan bedeninden ayrıldığındaki durumu eğer karanlık olur, karanlığa karşı bir arzusu var ve kendisinde kötü huylar yerleşmiş ise bunlar sebebiyle arzularına ve kötü huylarına uygun olan aşağı bedenlere doğru intikal eder.³⁰

Doğulu bilgiler ve Buda'ya göre tenasühün aslı, insan nefsinin insan bedeninden daha aşağıda bulunan hayvanların cisimlerine doğru intikal etmesi ve onları çekilmesi olarak ifade edilir. Fakat aşağıda bulunan hayvan bedenlerinden ayrılan nefislerin insan bedenlerinde doğru bir intikalinin imkânsız olduğu kabul edilmiştir. Çünkü yeni meydana gelen insan bedeni, karışım olarak, hâkim nurlardan gelen nefislere daha uygundur ve aşağıdan gelen nefisleri kabul etmezler. İnsan bedeninden ayrılan nefisler dilsiz varlıkların bedenlerini doğru bir intikal gerçekleştirirler. Düşük bedenlere doğru geçen, yetkinliğini tamamlayamamış kötü nefisler tekrar madde ile bulduğu bedenlerde çektiği belalar, zorluklar ve acılar neticesinde bu bedenlere karşı arzuları kaybolarak yüce nura yüksek âlemlere karşı arzuları meydana gelir. Yüksek âleme ve nurlara karşı arzuların meydana gelmesi uzun zaman alabilir; bu nedenle nefisler aşağı bedenlerde uzun süreler boyunca dolaşır dururlar. Bu süre kişinin amellerine göre değişebilir.³¹

Sühreverdî, bu görüşleri ifade ettikten sonra hayvanların da bedenlerinin karışımı oluştuğunda hâkim nurdan kendilerine bir nefis gelmesi gerektiğini zira onların karışımının da aynı insan bedeninin karışımı gibi nefsi arzuladığını söyleyenlere karşı, cevap niteliğinde doğulu bilgelerin dilinden şöyle cevap verir: İnsan bedeninin hâkim nurdan nefis gerektirmesi, diğer hayvanların bedenlerinde de hâkim nurdan bir nefis gerektirecek anlamına gelmemektedir. Zira böyle bir durum mümkün olsa tek bir bedende iki nefsin, yani hem insandan hayvan bedenine geçen nefis, hem de hayvan bedeninin hâkim nurdan gerektirdiği nefis olmak üzere iki nefsin bir bedende bulunması gerekir, bu ise muhâldir. Ölümle birlikte bedenden ayrılan nefis, bu bedende bulunduğu süreç içerisinde karanlıklara arzu duyması ve onlara âşık olması sebebiyle maddeye ve bedene karşı arzu duymaya devam eder. Dolayısıyla nefsin karanlıklara karşı arzusu onu maddi bedenlere, yani aşağı bedenlere doğru çeker. Aslında nefsin bedene bağlanmasının nedeni onun kemale erme ihtiyacı ve arzusudur. Fakat yönetici nur olan nefsin yalnız nurlarla ve nurlara karşı aşkı ve şevki ile yetkinliğe ermesi mümkündür.³²

Tenasüh hayvandan insana doğru bir yükselme şeklinde kabul edilemez. Hayvan bedeninden insan bedenine doğru bir nefsin yükselmesi mümkün değildir. Çünkü doğulu bilgiler, yukarıda zikredildiği üzere insan bedeninden ayrılan nefsin aşağı bedenlere doğru bir inişi şeklinde iki tenasühten bahseder. Yani hayvan

²⁸ Şihabüddin Sühreverdî, *el-Elvahu'l-İmadiyye Hikmet Levhaları*, çev. Salih Yalın, Ahmet Kâmil Cihan ve Arsan Taher. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 132.

²⁹ Ya ya ibn abeş b. Emîrek es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk, İşrâk felsefesi*, çev. Eyüp Bekiryazıcı ve İsmetullah Sami. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 542.

³⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk, İşrâk felsefesi*, 546-47.

³¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk, İşrâk felsefesi*, 548.

³² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk, İşrâk felsefesi*, 544.

bedeninden insan bedenine yükselen bir nefis değil, aksine insan bedeninden, kazandığı süfli heyetler ve arzular sebebiyle hayvan bedenlerine doğru yönelmiş bir nefis göçü söz konusudur. Sühreverdî doğulu filozofların düşüncelerini aktardıktan sonra “kapılardan her birine ayrılmış bir bölüm vardır.”³³ ayetini zikrederek insan bedeninin kapıların kapısı olduğunu, yani ilk kapı olduğunu daha sonra hayvan bedenlerin ise ondan sonraki kapılar olduğunu, yani bedenlerin geçiş yerleri olduğunu dillendirmeye çalışır. Burada doğulu bilgelerin düşüncelerini aktardıktan sonra yukarıda zikredilen ayet ile onların tenasüh hakkındaki düşüncelerini desteklemeye çalışması dikkat çekicidir.³⁴

Şehrezûrî (ö. 1288) üstadı olan Sühreverdî’nin *Hikmet’ül-İşrâk* adlı eserini şerh ettiği kitabında Sühreverdî’nin tenasüh anlayışını kabul ettiğini ve onu delillendirmeye çalıştığını ifade eder. Sühreverdî’nin ilgili görüşünü şerh ederken bu bölümdeki amacının insani nefislerin, yani nâtık nefislerin bedenden ayrıldıktan sonra şâki olanların kendi huylarına, ahlaklarına ve amellerine göre farklı hayvan bedenlerine çekileceğini ortaya koymaya çalıştığını ifade eder. Sühreverdî’nin yukarıda zikrettiğimiz eserinde insan bedeninden ayrılan nefislerin hayvan bedenlerine göçecek şekilde bir tenasüh anlayışını açıkladığını ve benimsediğini söyler. Sühreverdî, hayvanların kendi türleri arasındaki tenasühü kabul eder. Fakat bitki ve madenlerde tenasühü reddeder. Zira bitki ve madenlerde nefsin hikmet gereği kemale ermesine vesile olacak hisler ve araçlar bulunmamaktadır. Nefis intikal ettiği bedenlerde hisler vasıtasıyla azap ve elemi çekerek ulvi âlemlere ve soyutluğa ulaşabilir. Bu sebeple maden ve bitkilerde tenasühü reddeder. Sühreverdî, bu tür bir tenasühü Babil, Fars, Hint, Yunan gibi kültürlerin bulunduğu bölgelerdeki değerli bilgelerin de benimsediklerini, onların nefislerin yetkiliye ulaştıktan sonra soyutluğa ulaşacağını, aklî âlem ile biteceğini söylediklerini ifade eder. Aklî âleme ulaşamayan nefislerin durumu hakkında ise tenasühü zorunlu gördüklerini, soyutluğa ulaşamayan nefislerin felekî cisimlere veya bedbaht, şâki nefislerin ise hayvanların bedenlerine geçtiğini savunduklarını söyler.³⁵

Sühreverdî, eserinde doğulu bilgelerin dilinden anlattığı tenasühün mümkün olmasını iki şarta bağlamaktadır. Birincisi insanî bedenlerin dışındaki bedenlerin hâkim nurdan kendi bedenleri için bir nefis gerektirme istidatlarının olmaması, ikincisi ise ruhun başka bir bedene geçişinin sadece insandan hayvana olacak şekilde ve aynı tür hayvanlar arasındaki geçiş şeklinde olan tenasühün kabul edilmesi şartıdır.³⁶

Sühreverdî doğuluların görüşünü ifade ettikten sonra edindiği doğru tecrübeler neticesinde âlemi, dörde ayırır; birincisi: hâkim nurlar âlemi, ikincisi: yönetici nurlar âlemi, üçüncüsü: cisimler âlemi, dördüncüsü ise karanlık ve aydınlık olan muallak suretler âlemidir. Muallak suretler âleminde orta halli mutlu nefisler için mükafat ve sevinçler vardır. Kötü nefisler için ise azap ve elemeler vardır. Cinler ve şeytanlar bu kötü nefislerin muallak misallerinden oluşurlar.³⁷

Sühreverdî’ye göre muallak misaller âleminde bulunan şâki nefislerin ceza olarak kazandıkları suretlerin bizim dünyamızda da görülmeleri mümkündür. Sühreverdî bu âleme “soyut görüntüler” âlemi der. Sühreverdî’ye göre semavi kitaplarda bildirilen cennet veya cehennem halleri, haşır, peygamberlerin verdiği ihbarlar,

³³ *Kur’ân*, 15/44.

³⁴ Şihâbüddîn Sühreverdî, “Hikmetü’l-İşrâk” *Mecmûa-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk* içinde, ed. Tsh Henry Corbin (Tahran: Pejûheşgah-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mûtaâllât-ı Ferhengî, 1373), 217-18.

³⁵ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk.*, 518-20.

³⁶ Tahir Uluç, *Sühreverdî’nin İbn Sinâ Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 240.

³⁷ Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, 574.

mükâfat veya ceza bu âlemde gerçekleşir. Sahneleri felekler olan nurani muallak misallerin sahipleri olan nefislerden doğru yol üzere olanlardan bazı melekler ortaya çıkar. Bedende iken iyi amellerde bulunan ve ke-male eren nefisler, bedenlerinden ayrıldıktan sonra melekler sınıfına dahil olurlar. Bu fikir şöyle geçmektedir. “Mazharları felekler olan aydınlık muallak eşbah sahibi bazı istikrarlı kutlu kişilerin nefislerinden, feleklerin tabakalarına göre düzenli olarak sayılması mümkün olmayan meleklerin tabakaları oluşur. İlahi bilgilerden oluşan kutsalların yükselebildiği basamak melekler âleminde daha üstündür.”³⁸ Bazılarının nefisleri ise meleklerden daha üst bir makama yükselir. Bu, nefislerin derecelerine göre değişmektedir.³⁹

Sühreverdî nefisleri bedenden ayrıldıktan sonra dörde ayırır; birincisi hem nazari hem ameli felsefede yetkinleşmiş, nurların nurunu müşahede eden, önde giden nefislerdir. Bu nefisler bedenlerinden ayrıldıktan sonra nurani âleme, yani akli âleme ulaşacaklardır. Bu nefisler bedenlerinden ayrıldıktan sonra azap ve elem görmeyeceklerdir. İkincisi, ilmi olarak yetkinleşmiş fakat ameli olarak eksik olan nefislerdir. Sühreverdî bu nefislere orta mutluluk ehli der. Bu nefisler bedenlerinden ayrıldıktan sonra felekler âlemine ulaşacaklardır. Bunlardan ilmi olarak yetkinleşen nefisler felekler âleminde geçerek akli âleme erişecektir. Üçüncüsü, ameli olarak yetkinleşen ilmi olarak yetkinleşemeyen nefisler ise felekler de ebedi olarak kalacaklardır. Yukarıda zikrettiğimiz muallak misaller âlemi bu nefisler için de geçerlidir. Zira bu nefisler bedenlerde iken işledikleri iyi veya kötü ameller neticesinde bu muallak misaller vasıtasıyla mükâfat veya ceza görecektir. Dördüncü mertebedeki hem ilim hem de amel bakımından yetkinliğe ulaşamayan nefisler ise muallak misaller âlemine geçip ahlaklarına göre azap ve elem çekecekler.⁴⁰

Sühreverdî, meşşâî tarzda kaleme aldığı eserlerinde tenasühe hiç imkân vermezken, *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinde ise tenasüh kabul edenlerin de reddedenlerin de elillerinin eleştirisi karşısında zayıf kaldığını belirterek tenasüh meselesi hakkında kesin bir hükme varmamıştır. Kendi ifadesiyle tenasüh, doğru veya yanlış olsun, onu savunanların da reddedenlerin de delillerinin çeliştiği zayıf kalmaktadır. Bu nedenle olsa gerek delile bağlı bir sonuca ulaşmamıştır.

Sühreverdî her ne kadar tenasühü ele aldığı bölümde bahsetmese de onun kurduğu İşrâkî sistemin tenasühe izin vermediği söylenebilir. Bu mana Cihan'ın, Sühreverdî'nin “yatay nurlar teorisi”nden hareketle ulaştığı bir sonuçtur. Buna göre Sühreverdî'nin sisteminde tenasühün olup olmadığını idrak edebilmemiz için onun nura dayanan sistemini anlamamız gerekmektedir.

Sühreverdî'nin kurduğu işrâk sistemine göre varlıkların zirvesinde Nurların Nuru bulunur. Meşşâîlerin Zorunlu Varlığı ve dinlerin Tanrısıdır. Nurların Nuru her şeyi kuşatmıştır, zatiyla kaimdir. Her şeye hakimdir ve mutlak manada müstağni bir nurdur. Nurların nuru her bakımdan bir olduğundan ondan sadece bir nur çıkar. Zira ondan hem nurun hem de zulmetin meydana gelmesi mümkün değildir. Nurlar nurundan zulmetin ortaya çıkmasını gerektirecek bir yön veya noksanlık yoktur. Ayrıca nurların nurundan öncelikle zulmetin ortaya çıkması da söylenemez. Zira zulmetten sonra nur sadır olmaz. Sühreverdî'nin sisteminde karanlık dediği şey cisim olarak kabul edilir. Yukarıda ifade edildiği üzere cismin nurdan önce gelmesi mümkün değildir. Sühreverdî, bu durumu eşref-i imkân ilkesi ile açıklar. Varlığın oluş bakımından mertebesine baktığımızda

³⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 576.

³⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 576.

⁴⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 571-72.

zayıf olan gerçekleşmiş ise üstün olanın da daha önce gerçekleşmiş olması gerekir.⁴¹ Bu mesele Sühreverdî’nin sisteminde tenasühün imkanının olmadığına bir delil olarak görülebilir. Bunun izahı şöyledir: Sühreverdî’nin sisteminde nurları Nurundan öncelikle dikey Nurlar dediği meşşâîlerin ise akıllar olarak kabul ettiği nurlar meydana gelir. Bu nurların ilki “en yakın nur” ve “büyük nurdur” bu nur kendi özünde muhtaç iken Nurların Nuru vesilesiyle müstağnidir. Bu nur, Nurlar’ın Nur’unu müşahedesi sebebiyle ona kıyasla kendini karanlık bulur. Böylece muhtaçlığının ortaya çıkması sebebiyle ondan bir gölge hasil olur. Bu gölge ise cisim yani en dışta olan kuşatıcı felektir. En yakın nur, Nurların nuru vesilesi ile müstağni olmasından ve onun celalini müşahade etmesinden başka bir soyut nur meydana gelir. Böylece cisim onun gölgesi, ortaya çıkan bu soyut nur da onun ışığı olur. Alttaki nur üstteki nuru muhabbetle müşahade eder üstteki nur ise alttaki nura hükmeder. Sühreverdî’ye göre varlık tamamen bu sisteme göre düzenlenmiştir. Ayrıca bu sistemde meşşâîlerin iddia ettiği gibi dokuz felek ve on akılla sınırlı değildir. Her bir yıldızın bir soyut nurun gölgesi olarak varlığa geldiği düşünülürse yıldızların adedi kadar soyut nur olması gerekir.⁴²

Sühreverdî yukarıdan aşağı doğru bir düzen içinde meydana gelen nurlara hükümran/kahir nurlar demektedir. Hükümran Nurlar dikey tabaka da bulunan nurlardır. Hükümran nurların müstağnilik, muhtaçlık, sevgi ve hakimiyet yönlerinin farklı şekillerde etkileşim ve birleşimlerinden başka nurlar ortaya çıkar. Ortaya çıkan bu nurlar ise yatay tabakadaki nurlar olarak felekî türlerin ve yeryüzü varlıklarının ilkeleridir. Yatay tabakada bulunan bu nurlar bireysel varlıkların tür ilkeleridir. “*Yatay tabakadaki nurlar, Nurlar Nurunu müşahedeleriyle misal âleminin, İştirâklarıyla da duyu âleminin oluşmasına yol açar. Dolayısıyla yatay nurlar, nurluklarıyla misal ve duyu âlemindeki nurların, yoksulluklarıyla da misal ve duyu âlemindeki cisimlerin meydana gelmesinin sebebidir. Yatay nurların İştirâk ve müşahedeleri devamlı olup, her seferinde yenilendiği için tekil varlıkların tekrar ve tekrar meydana gelişi böylece açıklanmış olur. Bundan dolayı yatay nurlara türlerin rabbi/sahibi bazen de türün tılsımı veya türün anası adı verilir.*”⁴³ Bu nurlar, bir bakıma Eflatun’un idealarına karşılık gelmektedir. Dikey tabakadaki nurlar ise yukarıda ifade edildiği üzere meşşâîlerin akıllarına karşılık gelmektedir. Fakat sayıca ondan fazladır.

Sühreverdî’nin sisteminde tenasühün imkansızlığı yatay nurlarla ortaya çıkmaktadır. Zira her canlı türünün bir tür efendisi bulunmaktadır. Bu tür efendisi yukarıda geçtiği üzere üstün olanın daha önce varlığa gelmesi kaidesinden ötürü canlıdan önce varlığa gelmiştir. İnsani bedenlere nefis feyz eden tür efendisi meşşâîlerin faal akıl olarak kabul ettiği yatay tabakadaki bulunan tür efendilerinden sadece bir tanesidir. Nasıl insan türünün bir efendisi var ise maymun, ayı, aslan gibi türlerin de kendilerine ait efendileri bulunur. Bu hayvan türlerinin beden karışımlarının oluşumuyla tür efendilerinden kendilerine bir nefis feyz olunur. Bu bağlamda Sühreverdî’nin sistemine bakıldığında her hayvan türünün ilkesinden o türün fertlerine bir nur sudur ettiği için doğulu bilgelerin ifade ettiği üzere insan bedeninden ayrılan nefsin farklı bir tür olan hayvan bedene geçmesi imkansızdır. Sühreverdî’nin kurduğu yatay tabakadaki nurların varlığı ve onların kendi türünün bedenleri ile irtibatı tenasühe izin vermez.

Sühreverdî, temiz nurların, nur âlemine geçtiğini anlattığı bölümde, yönetici nurların yani nefislerin karanlık cevhere, bedene hâkim olarak aşkını, şevkini nurlar âlemine yönelttiğinde nefiste mutlak nur âlemi

⁴¹ Ahmet Kâmil Cihan, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 413.

⁴² Cihan, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, 412-13.

⁴³ Ahmet Kâmil Cihan, *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik: Varlık Düşüncesi Ve Sıfatlar* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 779.

ile ittisal kurma kabiliyeti oluşacağını söyler. Bu nefis bedeni bozulsa bile kuvvetlerinin yetkinliği ve nur âlemine olan meyli sebebiyle diğer bedenlere sürüklemeyeceğini kendi nur kaynağına doğru çekileceğini söyler.⁴⁴ Burada görüldüğü üzere Sühreverdî'nin nur kaynağına çekilen nefsin bedenlere çekilemeyeceğini belirtmesi de dikkat çekicidir. Söylediklerinin mefhum-u muhalifini düşündüğümüzde nefsin yetkinliğe eremediği durumda aşağı bedenlere sürüklenme durumunun olabileceğini kabul ettiği söylenebilir. Fakat burada şunu da ifade etmemiz gerekir ki: Sühreverdî, bazı nefislerin bedenden ayrıldıktan sonra tekrar maddî bedenlere döneceğini savunan doğulular ile nefsin bedenden ayrıldıktan sonra soyutlanacağını savunan Meşşâîlerin düşüncelerini sunduktan sonra kendisinin bir misal âleminden bahsetmesi de dikkat çekicidir. Bu misal âlemi, tenasühü kabul eden ve etmeyen hikmet ehlinin arasında uzlaştırma sağlayan bir âlem olarak da görülebilir. Zira ona göre peygamberlerin verdikleri diriliş haberleri burada gerçekleşecektir.

3. Şehrezûrî'de Tenasüh

Şehrezûrî'nin tenasüh düşüncesini idrak edebilmemiz için önce onun nefis hakkındaki anlayışını ele almamız gerekir. Şehrezûrî'ye göre nefis maddî âlem ve metafizik âlemi birbirine bağlayan bir köprü gibidir. Nefis yüksek âlemle düşük âlem arasında bulunur ve bu iki âlemi de idrak etme kabiliyetine sahiptir. Zira bir yüzü ulvî âleme bakar diğer yüzü ise süflî âleme bakar. Nefis, ciheti ve yönü olmayan cismanî özelliklerden soyutlanmış nurani bir varlıktır. Fakat nefis basit olmakla beraber süflî âlemdeki kalesi olan bedeninin üstünde tasarruf kabiliyeti vardır. Nurlar hiyerarşisinde ise yönetici nurlar arasında yer alır. Kâhîr nurlardan yetkinlik itibarı ile aşağı mertebede bulunur. Bununla beraber bedeni, kahir nurlardan gelen feyizle, yani yönetici nefis ile tedbir eder.⁴⁵

İnsanî nefis hükümran ışıklardan ortaya çıkan ve bedenden ayrı müstakil bir cevher ve soyut bir nurdur. Şehrezûrî'de tenasüh meselesinde insani nefis üzerinde durur. İşrâkî felsefenin temel ontolojisini oluşturan nur ve zulmet fikri ile ilişkili olarak nefis, zatî itibarıyla soyut bir nur olarak kabul edilir. Nefsin maddî âlemde irtibat kurduğu beden ise karanlık olarak kabul edilmektedir. Nefis soyut bir nur olarak kabul edildiği için zatıyla kaimdir. Bedenden ayrıldıktan sonra varlığı devam eder. Nefis mahiyeti itibarı ile bedenden farklı ve bedene hulul etmeyen bir cevherdir; bu sebeple bedeninin dağılması ve bozulmasıyla nefis de bozulmaz ve varlığı devam eder. O nefsin bedene taalluk etmesinin sebebi ise nefsin varlığını talep eden bedeni yönetmek ve böylece kemale ermektir. Bu cihetten bakıldığında, Şehrezûrî nefsi karanlık olarak kabul ettiği beden üzerinde tasarrufta bulunan ve onun yetkinliği olan soyut nurani bir cevher olarak kabul eder.⁴⁶

Şehrezûrî'de nefsin bedenden önce varlığının bulunmadığını söyler. Ona göre insan bedeninin karışımı en kâmil karışım olduğu için beden meydana geldiğinde bu kâmil karışım, suretleri bahşeden ışıktan bir yetkinlik ister; işte bu beden yetkinliği, mücerret nâtık nefistir. Şehrezûrî'ye göre feleki hareketler meydana geldikçe ve yenilendikçe yeni karışımlar oluşturur. Felaketlerin etkisiyle oluşan bu yeni karışımlarda alıcı bir istidat ortaya çıkar. İşte bu istidat, soyut nurun hükümran nurdan meydana gelmesinin, yani bedene taşmasının bir sebebi gibidir. Hükümran Nur, fail olmasıyla beraber onun fiili, alıcının kabiliyetine göre gerçekleşir. Şehrezûrî, madenlerin ve cisimlerin suretlerinin meydana gelmesini de böyle açıklar. Onlara bu sureti ve hare-

⁴⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 556.

⁴⁵ Şemseddin Muhammed Şehrezûrî, *Kitâbur-Rumûz ve'l-emsâli'l-lâhûtiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1205), 49a.

⁴⁶ Şehrezûrî, *Kitâbur-Rumûz ve'l-emsâli'l-lâhûtiyye*, 46a.

keti sağlayan ilkeyi tabiat olarak tarif eder. Tabiatı ise tür efendisi olan hükümran soyut ışık olarak tarif eder. Onun tabiat dediği şey ise hükümran nurlardan meydana gelen ruhani bir güçtür. İhvân-ı Sâfâ bu tabiatlara “âlemleri yöneten melekler” demişlerdir. Aristoteles ise tabiatı, kendisinde bulunduğu şeyin zatla olan hareketinin ve durağanlığının ilk ilkesidir.” şeklinde tanımlamıştır. Şehrezûrî, ise bunun doğrusunun, unsurî cisimlere yayılan ruhanî bir güç olduğunu, cisimlere şekil verdiğini ve cisimlerin yöneticisi olduğunu, hareketin ve durağanlığın ilkesi olduğunu söyler. Ulaştığında duracağı sınıra kadar harekette bulunur der. Şehrezûrî’ye göre maddî âlemdeki meydana gelen kevn ve fesatın yani oluşun, bozuluşun, hareketlerin ve suretlerin temel sebebini soyut nurlar ve felekler olarak görür.⁴⁷

Şehrezûrî, önceki ve sonraki filozofların nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu hakkında ihtilafa düştüğünü ve tartışmalar meydana geldiğini ifade eder. Bütün nefisler bedenlerinden ayrılmakla beraber soyut olarak kalacak mı? Veya bazılarının nefisleri maddeden soyutlanacak bazılarının nefisleri ise madde ile bağlı mı kalacak? Veya bütün nefisler ölümle birlikte tekrar bedenlere bağlı mı kalacaklar? vb. soruların ortaya çıktığını ifade eder.⁴⁸

Şehrezûrî, nefsin meydana gelmesini, beden oluşmasına ve oluşan bu bedenin karışımının ve istidatlarının ayrık akıldan kendisini idare edecek bir nefsi gerektirmesine bağlar. Nefislerin bedenlere yerleşmesinin sebebini, nefislerin kuvve halinden fiil haline çıkmak istemeleri ve akli yetkinliğe ulaşmak istemeleridir. Nefislerin akli yetkinliğe erişmesinin vasıtası ise nurların eserlerinin kalesi özelliğinde olan beden ile irtibat kurması ve beden aletlerini kullanmasıdır.⁴⁹

Tenasühü kabul eden düşünürlere göre tenasüh düşüncesi insan bedeninin karışımının, mizacının en itidalli ve en tam karışım olmasına ve diğer varlıklardan daha üstün bir karışım olmasına dayanır. İnsan nefsi bedende bulunduğu sürede kendisini yetkinleştiremeden bedenden ayrılırsa, oluş ve bozuluş âlemi ile bağlarını koparamaz ve bu âlemlerle irtibatlı kalmaya devam eder. İnsan bedeninden yetkinliğe ulaşmadan ayrılan nefisler diğer canlıların bedenlerine çekilirler. Eğer bu mana doğru kabul edilmezse yetkinliğe ulaşamayan nefislerin bedenle birlikte iken işlediği ve kazandığı kötü ahlaklar nedeniyle ceza çekmelerinin imkânı kalmaz. Zira nefsin ceza çekmesi aşağı bedenlerde yani insan bedeninden ayrıldıktan sonraki bedenlerde karşılaştığı sıkıntı, elem ve azaplara bağlıdır. Fakat kemale eren nefislerin ceza çekmelerini gerektirecek bir ahlak ve huy kendilerinde kalmadığı için onlar soyutlanarak yüksek âleme ulaşırlar.⁵⁰

Şehrezûrî’nin nefislerin bedenlerinden ayrıldıktan sonraki hayatlarının nerede ve nasıl devam ettiğini anlamak için onun âlem tasavvurunu anlamak gerekir. Şehrezûrî’ye göre âlem üçe ayrılır. Birincisi nur âlemi, bu âlemde yaratıcı nur, hâkim nurlar ve mücerred nurlar bulunur ve bu âlem, maddeden ayrı ve bağımsızdır. İkincisi misal âlemdir bu âlem ise muallak suretlerin bulunduğu âlemdir. Misal âleminin suretlerinin varlıklarının olduğu kabul edilmiştir. Üçüncüsü ise karanlık âlemdir. Bu âlem ise nur âleminin zıttı olup, içinde yaşadığımız madde âlemine karşılık gelmektedir.⁵¹ İlerde geleceği üzere tam olarak yetkinliğe ulaşamayan

⁴⁷ Şemseddin Şehrezûrî, *Hikmetü’l-İşrak şerhi*, çev. Tahir Uluç. (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 402.

⁴⁸ Şemseddin Muhammed b Mahmûd İşraki Şehrezûrî, *Resailü’ş-şecereti’l-ilahiyye fî ulumi’l-hakaiki’r-rabbaniyye* (İstanbul: Elif Yayınları, 2004), 468.

⁴⁹ Şehrezûrî, *Resailü’ş-şecereti’l-ilahiyye fî ulumi’l-hakaiki’r-rabbaniyye*, 3:496.

⁵⁰ Şehrezûrî, *Resailü’ş-şecereti’l-ilahiyye fî ulumi’l-hakaiki’r-rabbaniyye*, 3:485, 491.

⁵¹ Şehrezûrî, *Kitâbur-Rumûz ve’l-emsâli’l-lâhûtiyye*, v.88b.

nefislerin misal âleminde kaldıkları ifade edilmiştir. Şehrezûrî'ye göre semavi kitaplarda bildirilen cennet nimetleri veya cehennem azapları bu suretlerden oluşur.

Şehrezûrî, nefsin dünyaya gönderilmesinin amacını onun yetkinliğe ulaşması olarak ifade eder. Şehrezûrî, nefisleri bedenden ayrıldıktan sonra dörde ayırır. Birincisi: Yetkinliğe ulaşan saidlerin nefisleridir. Nefisler yetkinliğe ulaşmaya kadar maddi âlem ile alakaları devam eder. İnsan bedeninden ayrılan nefisler yetkinliğe ulaşmaya kadar huy ve ahlaklarına uygun farklı hayvan bedenlerinde dolaşırlar. İnsan bedeninden yetkinliğe ulaşarak ayrılan nefis için ise böyle bir durum söz konusu değildir. Zira yetkinliğe ulaşan nefesler maddeden soyutlandıkları için onların bedenlerle alakaları kalmaz ve felekler âlemine oradan da akıl âlemine yükselirler.⁵²

İkincisi: İlimde tam amelde eksik olan orta halli nefislerdir. Bunlar, mazharları semavi cisimler olan misaller âlemine yükselir. Orta halli nefisler kendi amellerine göre felekler de kısa ve uzun süre kaldıktan sonra cismani arzularından alakalarını kestiğinde ruhani âleme karşı bir arzu oluşur ve bu nefis, en yüksek felekten tamamen soyutlanmış olan akıl âlemine geçer ve akıl âleminde ebedi olarak kalır. Nefisler için en yüksek mutluluk denilen şey ise akıl âlemine ulaşmaktır.

Üçüncüsü: Amelde tam ilimde eksik olanlardır. Bu nefisler akıl âlemini idrak edemeyen orta halli nefislerdir. Şehrezûrî, bu nefisleri amelde yetkin fakat ilimde yetkin olmayan nefisler olarak zikreder. Bu nefisler kendi ahlak ve huylarına uygun feleklerde ebedi olarak kalırlar. Orta halli nefislerin, misaller icat etme kabiliyetleri vardır. Onlar bu kabiliyetleri vesilesiyle misal âleminde bir nevi cenneti yaşarlar.⁵³

Dördüncüsü: Noksan olan şâki nefislerdir. Bu nefislere geldiğimizde ise tenasüh anlayışı burada ortaya çıkar. Yetkinliğe ulaşamadıkları için oluş ve bozulmuş âleminden bağımsızlaşmamışlardır.⁵⁴ Bu nefislerin tamamen bedenlerle bağlarını koparmak ve soyutlanması için cehennemi yaşaması ve temizlenmesi gerekir. Şehrezûrî'ye göre ise bu nefislerin yaşadığı cehennem azabı ise maddi âlemdeki musibetler eziyetler ölüm acıları gibi çektiği azaplardır. İnsan bedeninde iken kötü ameller işleyip kötü ahlak sahibi olan nefisler bedenden ayrıldığı zaman cehenneme layık bir heyet ve karakter kazanır. Şehrezûrî, bu kötü ahlak sahibi olan nefislerin maden ve bitkileri geçmesini kabul etmez. Zira maden ve bitkilerde his ve idrak yoktur fakat bu kötü heyet sahibi nefislerin cehennemi yaşaması için his ve idrak sahibi olan bedenlere geçip o bedenlerde temizleninceye kadar cehennem azabını yaşaması gerekmektedir. Bitki ve madenlerin nefisleri, his ve idrak sahibi olmadığından, bu azabı tatmayacakları için, insan bedeninden ayrılan nefisler, yetkinleşmek için sadece his ve idrak sahibi hayvanlara doğru göç ederler.⁵⁵ Şehrezûrî'ye göre nebati ve hayvani nefis, nâtık nefisten taşan güçlerdir ona göre ışığın zâtında ve cevherinde kendisinin üstünde olan kaynağına ve aslına muhabbeti altında olan mâlulüne ise üstünlüğü ve hakimliği vardır. Büyük âlemde nurların düzeni böyle cereyan ederse aynı şekilde küçük âlemde de yani insanda da bu şekilde cereyan eder. Yönetici nurdan, beden kalesinde kendisine zararlı olduğu şeylerden kaçınma için öfke gücü taşımıştır aynı şekilde yukarısındakine olan muhabbetinden dola-

⁵² Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 539.

⁵³ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 527-28.; Şehrezûrî, *Resailü's-şecereti'l-ilahiyye fi ulumi'l-hakaiki'r-rabbaniyye*, 3:475.

⁵⁴ Şehrezûrî, *Resailü's-şecereti'l-ilahiyye fi ulumi'l-hakaiki'r-rabbaniyye*, 3:514-15.

⁵⁵ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 527-28.; Şehrezûrî, *Resailü's-şecereti'l-ilahiyye fi ulumi'l-hakaiki'r-rabbaniyye*, 3:475.

yı kendisine muvafık olanı arzuladığı bir arzu gücü beden kalesine taşmıştır; bu taşmalardan ise bitkisel ve hayvani güçler meydana gelmiştir.⁵⁶

Şehrezûrî, tenasühü kabul eden hikmet ehlinin düşüncelerini aktardıktan sonra kendi görüşünü şöyle belirtir: Nefislerin baki kalması ve yetkinliğe ulaşması için bedenlerle irtibat kurması zorunlu kılınmıştır. İnsan bedeninde iken yetkinliğe ulaşamayan nefislerin, kazandığı düşük ahlak ve huylarına uygun olacak şekilde aşağı bedenlere yani hayvanların bedenlerine çekilmesi gerekir. Fakat hayvanların bedenlerinden insanların bedenlerini doğru bir yükselme gerçekleşmez. Zira böyle olursa ayırık akıldan bir nefsi gerektiren insan bedeni aynı zamanda hayvandan da bir nefis alırsa bir bedende iki nefis bulunur. Bu ise muhaldir.⁵⁷ Bu durumda “her karışım veya istidat bir nefis gerektirir” ilkesi geçerli olmaz.

Şehrezûrî önceki hikmet ehlinin yetkinliğe ulaşamayan nefisler hakkında bedenden ayrıldıktan sonra orada bir süre kalıp daha sonra başka bir bedene bağlanacağı hususunda ihtilafa düştüğünü söyler. Şehrezûrî bu durumun doğru olmadığını zira bedenden ayrılan nefsin bir süre bedenlerden ayrı kalması mümkün olsaydı bütün zamanlarda da ayrı kalmasının caiz olacağını söyler. Fakat böyle bir durum doğru değildir; zira yetkinliğe ulaşmadan ayrılan nefis akli ve ahlaki yetkinliğe ulaşmaya muhtaçtır ve onu arzular. Eğer bu nefis bir süre bedenlerden ayrı kalsaydı bu eksikliğini gidermeye ve başka bedenlere bağlanmaya ihtiyacı olmadığına bir delil olabilirdi.⁵⁸

Şehrezûrî, tenasühün tarzı hakkında bilgi verdiği ve eski düşünürlerin görüşlerini aktardığı bölümde, tenasühün büyük hayvanların bedenlerinden küçük hayvanlara doğru olacağını da ifade eder. İnsan bedeninden ayrılan nefisler hırs ve şehvet gibi kötü karakterleri sebebiyle en küçük bedenlerden olan karınca bedenlerine girmeden bu hırs ve rehavete uygun büyük cüsseli hayvan bedenlerine geçerler. Daha sonra kademeli bir şekilde küçük hayvanlara doğru intikal ederler. Bu intikalin sebebi ise nefsin geçtiği her bedende musibetler ve eziyetler çekerek bedenle bağlarının zayıflaması ve en küçük bedene geldiğinde bağların tamamen kopması içindir. Şehrezûrî insan bedeninden ayrılan her nefsin hayvan bedenleri arasında o nefse uygun bir bedenin bulunduğunu ifade eder. Buna örnek olarak ise bazı askerlerin nefislerinden hayvan bedenlerindeki karşılığının yırtıcı hayvanlar olarak kabul eder. Zira bu askerlerin savaşçı ve parçalayıcı özellikleri bulunur ve bu özelliklerin hayvan bedenlerinde ortaya çıktığı hayvanlar ise yırtıcı hayvanlardır. Şehrezûrî hayvan bedenlerinde gerçekleşen bu intikal sürecinin sonunda ise kötü huylarından arınmadan en küçük hayvan bedenlerinden ayrılan nefislerin misal âleminde bulunan hayvan bedenlerini geçeceğini ve burada temizlenerek cennet âlemine ve melekler katına yükseleceğini söyler.⁵⁹

Şehrezûrî tenasühün doğruluğu hakkındaki düşünceleri aktarırken Meşşâilerin şöyle bir itirazına yer verir: Meşşâiler insan bedeninden hayvan bedenlerine doğru gerçekleşen tenasühü savunanlara karşı, insan bedeni nasıl ayırık akıldan bir nefsi gerektirirse aynı şekilde yeni oluşan hayvan bedenleri de ayırık akıldan bir nefsi gerektirir. Bu sebeple eğer insan bedeninden ayrılan nefis hayvan bedenlerine intikal ederse hayvan bedeninde de iki yönetici nefsin bulunması gerekir. Bunun ise muhal olduğunu söyleyerek insan bedeninden hayvan bedenlerinde doğru bir tenasühe karşı çıkarlar. Şehrezûrî ise bunlara cevap olarak hayvan bedeninin,

⁵⁶ Şehrezûrî, *Resailü’ş-şecereti’l-ilahiyye fi ulumi’l-hakaiki’r-rabbaniyye*, 494.

⁵⁷ Şehrezûrî, *Resailü’ş-şecereti’l-ilahiyye fi ulumi’l-hakaiki’r-rabbaniyye*, 3:499.; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*, 432.

⁵⁸ Şehrezûrî, *Resailü’ş-şecereti’l-ilahiyye fi ulumi’l-hakaiki’r-rabbaniyye*, 3:481.

⁵⁹ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*, 526-27.; Şehrezûrî, *Resailü’ş-şecereti’l-ilahiyye fi ulumi’l-hakaiki’r-rabbaniyye*, 3:474-75,501.

insan bedeni gibi zorunlu olarak ayırık akıldan bir nefsin taşmasını gerektirmediğini, bu sebeple hem insandan hayvana hem de hayvanların kendi aralarında nefislerinin intikalinin olabileceğini ifade eder.⁶⁰

Şehrezûrî'ye göre Kur'an'da ahlakla alakalı olan bazı ayetler tenasüh hakkında delil olarak kabul edilebilir. Bu ayetler şöyledir: “Elbette ayetlerimizi yalanlayan ve büyüklenip ondan yüz çevirenlere gökyüzünün kapıları açılmaz ve deve iğne deliğinden geçinceye kadar onlar cennete giremezler; işte günahkarları biz böyle cezalandırırız.”⁶¹ Şehrezûrî bu ayeti zikrettikten sonra bu mananın ancak onların nefislerinin tenasüh vasıtasıyla uzun müddet boyunca büyükten küçüğe doğru giden bedenlere girmeleri şeklinde olacağını ifade eder. Bu büyükten küçüğe doğru devam eden intikal silsilesinin iğne deliğinden geçecek kadar küçük olan sirke kurdu gibi küçük hayvanlara varıncaya kadar devam edeceğini söyler. Bir diğer ayet ise şöyledir: “Onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe derilerini başka derilerle değiştireceğiz.”⁶² Bu ayet ise, ay altı âlemde bulunan oluş ve bozuluşa işaret eder. Yani oluşan bedenler ay altı âlemdeki geçerli olan oluş ve bozuluş kanunu gereği sabit kalmaz ve bozuluşa doğru giderler. Nefsin bulunduğu beden bozulmaya doğru gittiğinde nefis yeniden oluşan bir bedene geçer. Bu ayetteki derilerinin değişmesinden kastın bedenlerin değiştirilmesi olduğu ifade edilmiştir. Diğer bir ayet ise şöyledir: “Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi ancak sizin gibi ümmetlerdi.”⁶³ Bu ayetin ise Âdemoğullarının amel, sanat ve ilim bakımından farklı olan sınıflar ve gruplara ayrıldığını her yürüyen ve uçan hayvanlardan bir gruba döneceğini insanların bazılarının bu suretlere gideceğini söyler.⁶⁴ Bir diğer ayet ise: “Onlardan bazılarını maymunlar ve domuzlar yaptı.”⁶⁵ Yani Allah onların suretlerini maymun ve domuza çevirdi. Ayetin devamında gelen “Tağut'un kulları” ise dünyanın kullarıdır, bunları ise Şehrezûrî, dünyadaki işlerde kullanılan deve, katır, eşek, sığır, koyun, at, camız gibi hayvanlar olarak ifade eder. Bir diğer ayet ise: “Onlara aşağılık maymunlar olun dedik.”⁶⁶ Yani bu, bedenlerinden ayrıldıktan sonra maymunların bedenlerine girin anlamındadır. Bütün mesh, yani değiştirme ayetleri tenasühün sahihliğine işaret eden ayetlerdir. Bir diğer ayet ise: “İşlemiş oldukları günahtan dolayı dillerinin, ellerinin ve ayaklarının kendi aleyhine şahitlik edecekleri günde onlara büyük azap vardır.”⁶⁷ Bu ayeti ise Şehrezûrî, köpeğin ayağı, eli, sesi ve dilinin yaptıkları kötülöklere birer işaret olduğunu söyler. Diğer hayvanların uzuvları da aynı şekilde yaptıkları kötü amellere şahitlik etmektedir. Bir diğer ayet ise: “Onlar kendilerine niçin aleyhimizde şahitlik ettiniz derler.”⁶⁸ Başka bir ayet ise: “Onları kıyamette yüzüstü hasredeceğiz.”⁶⁹ Başka bir ayet: “Onlar da ‘Ey Rabbimiz bizi iki defa öldürdün iki defa da dirilttin. Günahlarımızı kabulleniyoruz şimdi bu ateşten bir çıkış yolu var mıdır?’ derler.”⁷⁰

Bedbahtlar hakkındaki ayetlerden sonra bahtiyarlar hakkında ise şöyle bir ayet vardır: “İlk tattıkları ölüm dışında orada artık ölüm tatmazlar.”⁷¹ Zira bu nefislerin acı çeken hayvanlara intikal etmesi mümkün

⁶⁰ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 529.

⁶¹ A'raf Sûresi 7/40.

⁶² Nisa Sûresi 4/56.

⁶³ En'am Sûresi 6/38.

⁶⁴ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 530-31.; Şehrezûrî, *Resailü's-şecereti'l-ilahiyye fi ulumi'l-hakaiki'r-rabbaniyye*, 3:508.

⁶⁵ Maide Sûresi 5/60.

⁶⁶ Bakara Sûresi 2/66.

⁶⁷ Nur Sûresi 24/24.

⁶⁸ Fussilet Sûresi 42/21.

⁶⁹ İsrâ Sûresi 17/97.

⁷⁰ Mü'min Sûresi 40/11.

⁷¹ Duhan Sûresi 44/56.

değildir. Bu nefislere güzel ahlaklar ve sıfatlar yerleşmiştir. Bu ayetlerden sonra tenasühe işaret eden hadislerin olduğu da ifade edilir. Bir hadisinde Hz. Peygamber şöyle demiştir: “İnsanlar kıyamet günü ahlaklarına göre farklı suretler de diriltileceklerdir.” Bu hadis de insanların nefislerinin göçtüğü hayvanların suretleri nefislerin huylarının ve ahlaklarının çeşitliliğine göre farklılık arz eder, anlamında olduğunu söyler. Başka bir hadis ise: “Nasıl yaşarsanız öyle ölürsünüz nasıl ölürseniz öyle dirilitilirsiniz.”⁷² Bu hadisinde aynı şekilde mesh edilmiş yani suretleri değiştirilmiş kimselere işaret ettiğini ifade eder.⁷³

Şehrezûrî, doğulu ve batılı düşüncelerin tenasühün doğruluğu hakkındaki düşüncelerini aktardıktan sonra nefislerin bedenlerinden ayrıldıktan sonraki durumlarını anlattığı son bölümde şâki nefislerin, yani yetkinliğe ulaşamayan nefislerin oluş ve bozuluş âleminde kurtulamayacağını ve bunun açıklamasını da daha önce zikrettiğini ifade eder. Burada dikkat çeken durum ise yetkinliğe ulaşamayan nefislerin durumunu daha önce açıkladık dediği yerler ise hem kendisinin hem de tenasühü kabul eden düşünürlerin delillerini ortaya koyduğu bölümlerdir. Bu açıklamalardan bir çıkarım yapmak gerekirse Şehrezûrî, her ne kadar tenasühü savunanların da reddedenlerin de görüşlerinin zayıf olduğunu ifade etse de üstadı olan Sühreverdî’nin tenasühü kabul ettiğini söylemesi ve kendisinin de tenasühü savunanların fikirlerini sunarken destekleyici ifadelerde bulunması, onun da tenasühü kabul ettiğine bir işaret olabilir. Eğer tenasüh doğru değilse bu nefisler yine bir nevi felekler ve semavi cisimlerle alakalı olan misali suretlerin bulunduğu âleme geçecek ve burada azap ve elem çekeceklerdir. İster tenasüh doğru olsun ister yanlış olsun maddi bedenlerinden kurtulan nefisler kendi ahlaklarına uygun misaller âlemine bir şekilde geçeceklerdir.

Sonuç

Sonuç olarak Sühreverdî ve Şehrezûrî’de nefsi natıka/ruh, ne batıdaki gibi insandan insana geçer, ne de doğudaki gibi sonsuz bir şekilde bedenlerde döngüye maruz kalır. Şehrezûrî’de nefis, kendi yetkinliğine ulaşmak için tenasühe konu olur. Tenasüh Şehrezûrî’ye göre ruhu maddi âlemden kurtaran ve asıl âlemine yani nurlar âlemine ulaştıran hikmetli işleyiştir. Fakat nefsin tenasüh yoluyla yetkinleşme süreci anlayışının, İslam’ın geleneksel ahiret anlayışı ve meşşâî filozofların nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki halleri ile uyumadığını da ifade etmek gerekir. Özellikle kötü ahlak sahibi şâki nefislerin bedenlerinden ayrıldıktan sonraki yetkinleşme süreci tekrar bedenlere dönmesi ve bu bedenlerde temizlenmek için dolaşması düşüncesi geleneksel İslam düşüncesi ile bağdaşmayan bir düşüncedir.

Geleneksel İslam düşüncesinde olan cismani haşır fikri, bu iki İshrâkî filozofça farklı şekilde anlaşılmıştır. Sühreverdî’ye göre cismani haşır veya semavi kitaplarda anlatılan ahiret halleri, cismani lezzet ve elemeler misal âlemi ve maddi âlemden gerçekleşir. Bu bakımdan geleneksel İslam düşüncesindeki kıyametle bu dünyanın helak olup yerine ahiret âleminin kurulması tarzında olan cennet ve cehennem tasavvurundan farklı bir tasavvur ortaya koymuşlardır. Her ne kadar Şehrezûrî üstadı Sühreverdî’nin tenasühü benimsediğini söylese bile Sühreverdî’nin felsefesinde bulunan ve varlığın oluş sistemini anlatan yatay nurlar teorisi onda tenasühe yer olmadığını gösterir. Şehrezûrî insandan hayvan bedenine geçen bir tenasühü kabul ederken üstadının ortaya koyduğu ve hayvanlara nefis veren “türlerin efendileri” tenasühe imkân vermemektedir. Zira oluşan

⁷² Abd er-Ra’ûf b. Tâc el-Arifin el-Munâvî, 952-1031/1459-1622 ve Ahmed el-Echuri eş-Şafii, *Feyzu’l-Kadir fi Şerhi’l-Câmi’i’s-Sagîr* (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1433 [2012]), V, 663.

⁷³ Şehrezûrî, *Resailü’ş-şecereti’l-ilahiyye fi ulumi’l-hakaiki’r-rabbaniyye*, 3:509.; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İshrâk*, 531.

her hayvan bedenine kendi türünün efendisinden bir nefis verilir. Sühreverdî ve Şehrezûrî'nin ortaya koyduğu bu ahiret tasavvuru hem batı hem de doğulu düşünürlerden etkilendiklerini ve onların düşünceleri ile İslam düşüncesine mezcetmeye çalıştıklarını göstermektedir.

Kaynakça

- Abd er-Ra’ûf b. Tâc el-Arifin el-Munâvî, 952-1031/1459-1622 ve Ahmed el-Echuri eş-Şafii. *Feyzu’l-Kadîr fî Şerhi’l-Câmi’î’s-Sagîr*. Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1433 [2012].
- Bağ, Hasret. “Türkiye’de Reenkarnasyon.” Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi, 2019.
- Baloğlu, Adnan Bülent. *İslam ve Reenkarnasyon*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016.
- Bekiryazıcı, Eyüp. “Bazı İslam Filozoflarının Tenâsüh Nazariyesine Yaklaşımları,” *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 8, sayı: 1 (2008): 203-19.
- Cihan, Ahmet Kâmil. *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- — —. *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Doru, M. Nesim, Kamuran Gökdağ ve Yunus Kaplan. *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi*. Ankara: Otto, 2014.
- Ebü’l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş es-Sühreverdî. *Hikmetü’l-İşrâk*. Çeviren: Eyüp Bekiryazıcı ve Üsmetullah Sami, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*. Çeviren: Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yayınları, 1987.
- Fârâbî. *Uyunu’l-Mesail Felsefi Meselelerin Kaynağı*. Çeviren: Şerife Gürel, İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b Muhammed b Tarhan b Uzlug et-Türki. *El-Medinet’ül Fâzıla*. Çeviren Yaşar Aydın, Ankara: Litera Yayıncılık, 2018.
- Karaman, Hüseyin. *Ebu Bekir Razi’nin Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Râzî, Mu ammâd Ibn-Zakarîyâ ar-. *Felsefe Risâleleri*. Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Safa, İhvân-i. *Resâilu İhvâni Safâ*. Beyrut: Avidat, 1995.
- Sînâ, İbn. *Danişnâme-i Alâî: Tabiiyyât*. Tahran: İntişarât-i Encumen-i Âsâr-ı Millî, 1331.
- Sînâ, İbn. “el-Adhaviyye fi’l-Me’ad” *Felsefe ve Ölüm Ötesi* içinde, Editör: Mahmut Kaya, 1-75. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Sina, İbn. “eş-Şifâ:Nefs”. Kahire, 1975.
- Sühreverdî. *Heyâkili’n-Nûr, Kelmetü’t-Tasavvuf, Risâletü’l-Ebrâc*. Çeviren: Thk Ahmet Kâmil Cihan, Salih Yalın, Arsan Taher ve Hatice Göktaş, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. *el-Elvahu’l-İmadiyye Hikmet Levhaları*. Çeviren: Salih Yalın, Ahmet Kâmil Cihan ve Arsan Taher, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. “Hikmetü’l-İşrâk” *Mecmûa-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk* içinde, Editör: Henry Corbin, 1-260. Tahran: Pejûheşgah-ı Ulûm-ı İnsânî ve Mûtaâlât-ı Ferhengî, 1373.
- Sühreverdî, Ya yâ ibn abash. *Hikmetü’l-işrâk, İşrâk felsefesi*. Çeviren: Eyüp Bekiryazıcı ve Üsmetullah Sami, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed. *Kitâbur-Rumûz ve’l-emsâli’l-lâhûtiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 1205.
- Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed b Mahmûd İşraki. *Resailü’ş-şecereti’l-ilahiyye fî ulumi’l-hakaiki’r-rabbaniyye*. İstanbul: Elif Yayınları, 2004.
- — —. *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*. Tahran: Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993.
- Şehristani, Ebü’l-Feth Tâcüddîn Muhammed b Abdilkerîm b Ahmed. *el-Milel ve’n-nihal*. Beyrut: Dârü’l-Ma’ri-fe, 1961.
- Şemseddin Şehrezûrî. *Hikmetü’l-İşrak şerhi*. Çeviren: Tahir Uluç, İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.
- Uluç, Tahir. *Sühreverdî’nin İbn Sînâ Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Ülken, Hilmi Ziya ve Kıvamüddin Burslan. *Fârâbî*. İstanbul: Kanaat Kitabevi, 1940.
- Yitik, Ali İhsan. *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*. Ruh ve Madde Yayıncılık ve Sağlık Hizmetleri, 1996.

İbn Haldûn Düşüncesi ve Liberal Görüşler Arasında Mukayeseli Bir Değerlendirme

Murat Bayram¹

ORCID: 0000-0002-4768-8282

DOI: 10.55256/TEMASA.1322550

Öz

Bu çalışmada liberal düşüncenin temelleri irdelenerek İbn Haldûncü düşünceyle mukayeseli bir değerlendirme yapılacaktır. Bu amaçla öncelikle, bireycilik, özgürlük, adalet ve serbest piyasa gibi ilkelerin radikalleşmesi ve devlet müdahalesine çözüm yolları üretme olarak gelişen liberalizmin kökleri ele alınacaktır. Sonrasında İbn Haldûn'un özellikle ekonomi ile ilgili görüşlerine değinerek liberalizm ile karşılaştırmalı bir değerlendirmede bulunulacaktır. Liberalizmin Batı'daki gelişimi ekonomik ve haklar bağlamında olmuştur. Ekonomide serbest piyasa fikrinin (devletin ekonomiye müdahale etmemesi) ve bireysel özgürlüklerin öncüleri olarak kabul edilen aydınlanma düşünürleri, liberalizmin kaynakları olarak görülür. Ancak ekonomideki istikrarsızlıklardan dolayı liberalizm düşüncesi evrilerek, devlet müdahalelerine kapı aralamıştır. Batı düşüncesinden farklı olarak serbest piyasa ve hukuk fikirleri açısından İbn Haldûncü bakış açısının çoğu zaman liberalizm ile ilişkisi kurulmuştur. Özellikle İbn Haldûn'un ekonomi üzerine söylemlerinden dolayı liberalist bir teorisyen olarak görülmüştür. Hatta liberalizmin temellerini atan modern düşünce filozoflarına ilham verdiği iddia edilmiştir. Ancak temelde Batılı liberal söyleme ait olan bireycilik, özgürlük ve serbest piyasa gibi ilkeler her ne kadar İbn Haldûncü düşünceyle benzerlik gösterse de liberalizm bu düşünce geleneğinin karşısında yer almıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Haldûn, Özgürlük, Serbest Piyasa, Liberalizm, Toplum.

A Comparative Evaluation Between Ibn Khaldun Thought and Liberal Views

Abstract

In this study, the foundations of liberal thought will be analysed and a comparative evaluation will be made with Ibn Khaldunian thought. For this purpose, first of all, the roots of liberalism, which developed as the radicalisation of principles such as individualism, freedom, justice and free market, and producing solutions to state intervention, will be discussed. Afterwards, a comparative evaluation will be made with liberalism by mentioning Ibn Khaldun's views especially on economics. The development of liberalism in the West has been in the context of economics and rights. Enlightenment thinkers, who are regarded as the pioneers of the free market idea (non-intervention of the state in the economy) and individual freedoms, are seen as the sources of liberalism. However, due to the instabilities in the economy, the idea of liberalism evolved and opened the door to state interventions. Unlike Western thought, the Ibn Khaldunian perspective is often associated with liberalism in terms of free market and legal ideas. In particular, Ibn Khaldun was seen as a liberalist theorist because of his discourses on economics. It has even been claimed that he inspired modern philosophers of thought who laid the foundations of liberalism. However, although principles such as individualism, freedom and free market, which basically belong to the Western liberal discourse, are similar to Ibn Khaldunian thought, liberalism has taken place against this tradition of thought.

Keywords: Ibn Khaldun, Freedom, Free Market, Liberalism, Society.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, Bingöl Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu/Hukuk. mbayram@bingol.edu.tr

Giriş

Tarih boyunca insanoğlu, siyasi ve ekonomik anlamda birçok sistem deneyerek toplumun mutluluğa ulaşması için çabalamış ve bu çabalar özgürlük, adalet ve eşitlik adına evrilme göstermişlerdir. Bu gelişme modern çağ ile birlikte daha ileri düzeye taşınarak bireysel haklara olan referans artmış ve çoğu gelenekçi çaba modern çabaların eşiğine girerek kâh dönüşmüş kâh yok olmaya yüz tutmuştur. Nitekim modern doğa bilimlerinin gelişmesiyle birlikte bütün toplumlarda hem ekonomik hem de askeri anlamda modern gelişmeler seyretmiştir. Özellikle ekonomik anlamda geleneksel toplumsal örgütlenmenin yerine modern, akılcı sistemlere geçiş olmuştur. Dünyanın bir kulübe haline geldiği günümüz ekonomik pazarında, gelenekçi modeller etkisini yitirmiş, bunun yerine evrenselci iddialarda bulunan modern bakış açıları yer edinmiştir. Özellikle bireysel özgürlüklerin geliştiği günümüz dünyasında, özgürlüğe ket vuran modern dışı sistemler geçerliliğini yitirmiştir.

Özgürlük düşüncesinden kaynaklanan ve evrenselci iddialara sahip olan liberalizm uzun bir süre geçerli bir teori olmayı başarmıştır. Temel amacı bireyin hem haklar hem de ekonomik anlamda özgürlüğe kavuşmasını sağlamaya çalışan liberal teori, birey ve toplum için bir umut kaynağı olmuştur. Aydınlanma düşünürleri olan J. J. Rousseau, David Hume, John Locke ve Adam Smith'in özgürlük, adalet, eşitlik ve ekonomi hakkında öne sürdükleri fikirler liberalizm için temel ilkeler olarak kabul edilir. Nitekim bireysel özgürlükleri gerçekleştirme amacıyla yola çıkan liberalizm, tüm alanlarda olmakla birlikte ekonomi alanında bireysel özgürlüğü engelleyen devlet müdahalelerini reddetmiştir. Devletin piyasaya müdahale etmemesi düşüncesi ile birlikte aşırı vergilendirme politikaları sorgulanmaya başlanmıştır. Yüksek miktarda vergiler piyasanın işleyişini ve istikrarını bozduğu için liberal model, yüksek vergilere hatta her türlü vergilendirmeyi reddetmiştir. Bu anlamda devlet sadece toplumun temel ihtiyaçlarını (Hukuki düzen, savunma, iletişim gibi alt yapı hizmetleri ve eğitim sistemleri) karşılamak için düşük miktarlarda vergi alabilir. Dolayısıyla devlet müdahalelerini reddeden liberalizm bireysel özgürlüklere önem vererek bu yönde ilerlemiştir.

Liberalizmin özünü oluşturan bu ilkeler, toplumsal ihtiyaçlar ve ekonomik krizlerden dolayı zamanla değişerek farklı bağlamlara ulaşmıştır. Özellikle serbest ticaret ilkesine yönelik yapılan iyileştirmeler yerini sınırlı devlet müdahalelerine bırakmıştır. Refah devletinin yükselişine ortam hazırlayan bu düşünceler, devletin müdahalelerini olumlu karşılamıştır. Bireysel özgürlük ve devlet müdahalesi arasındaki dikotominin nasıl düzenlenmesi gerektiği liberal düşüncenin temel problemi olmuştur. Bazen bu problem radikal bir şekilde ele alınarak devlet müdahaleleri sert bir şekilde reddedilmiştir, bazen de devlet müdahalelerine kapı aralanmıştır. Devlet müdahalelerine verilen izin yine bireysel özgürlüklerin korunması temel alınarak meşrulaştırılmıştır. Yani dezavantajlı (yoksul engelli) durumda olanlar için ve toplumsal refah için devletin müdahaleleri olumlu karşılanmıştır. Ancak zamanla devlete verilen sınırlar aşılmış ve devlet tarafından yapılan harcamalar çoğaldığı için krizler yaşanmış ve tekrardan devlet müdahalelerine sınırların konulması gerektiği konusunda neoliberal düşünürler (F. A. Hayek, Milton Friedman ve James Buchanan) ısrarcı olmuşlardır.

Devlet müdahaleleri ve bireysel özgürlük arasında sürekli gidip gelen liberalizme kaynaklık eden düşünce sistemi genellikle bireysel özgürlük düşüncesini kabul eden ve devlet müdahalelerini reddeden modern çağ düşünürleri (David Hume, John Locke, Adam Smith, J. J. Rousseau) ile başlatılır. Ancak İbn Haldûn'un ekonomi üzerine özellikle de vergi sistemi üzerine söylemleri liberalizmin temel ilkeleri ile bir benzerlik taşır. Hatta bazı çağdaş düşünürler daha da ileri giderek, liberalizmin kaynağını oluşturan modern düşünürlerin İbn Hal-

dûn'a düşülmüş bir dipnot olduğu görüşündedirler.² Özellikle devlet müdahalelerine karşı serbest ticaret ile ilgili söylemleri liberal düşüncenin temel çerçevesine sahip olduğunu gösterir. Bu bağlamda çalışmamızda İbn Haldûncu ekonomik sistemin liberalizm ile benzerlikleri üzerinde durarak, aynı zamanda sadece ekonomik anlamda gelişmeyen liberalizmin özgürlük, eşitlik ve adalet gibi temel ilkelerini İbn Haldûncu toplum anlayışı ile karşılaştırmaya çalışacağız. Elbette liberalizm konu olarak çok geniş bir alan ve bu alanın hepsini detaylıca ele almak oldukça zor olur. Bu nedenle bu çalışmada liberalizmin temel kökleri ve ilkelerini ele alarak yöneltilen bazı eleştirilere değindik. Aynı şekilde İbn Haldûn'un toplum, devlet, ahlak vb. anlayışının liberalizmle ilişkilendirilebilecek olan kısımlarına değinmeye çalıştık.

1. Liberalizmin Temelleri

Liberalizm, devletin, bireyin özgür gelişimine izin verecek şekilde örgütlenmesi gerektiğini öneren bir siyaset felsefesi olarak tanımlanır. Liberalizm bireycilik, özgürlük, sınırlı devlet ve hukuk devleti gibi birçok anlamıyla günümüzde önemli bir yere sahiptir. Liberalizm, bireycilik, özgürlük ve serbest piyasa gibi düşüncelerle, özellikle on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın başlarındaki filozoflar, sosyologlar ve ekonomistlerin, önce İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nde, sonra Avrupa kıtasında ve nihayet diğer bölgelerde sosyal politikaya kılavuzluk eden siyasi program ile başlatılır. Bu formüle ettikleri felsefi temeller liberalizmin kökleri olarak kabul edilir.

Hayek'e göre, "liberalizm" adından çok daha eski olanı Klasik İlk Çağ'a kadar geriye uzanır ve İngiliz Whig'lerinin politik doktrinleri olarak on yedinci yüzyılın sonları ve on sekizinci yüzyıl süresince modern şeklini almıştır. İnsan aklına olan güvenin artmasıyla birlikte bireysel özgürlüklerin gelişmeye başladığı Aydınlanma Çağ'ında liberalizmin temelleri gelişmeye başlamıştır. Özellikle Kant'ın aydınlanma üzerine yazdığı metinde insan aklına olan güven bu gelişimin öncülerinden olmuştur. Aynı zamanda Fransız ve İskoç Aydınlanması ile birlikte liberalizmin temel ilkeleri daha açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Özellikle liberalizmin temellerinin atılmasında, J. J. Rousseau, David Hume, John Locke ve Adam Smith'in etkileri büyük ölçüde olmuştur. Bununla birlikte J. S. Mill, J. Bentham, Herbert Spencer ve Alexis de Tocqueville liberalizmin klasik temellerinin oluşmasında etkili olmuşlardır.³

Locke'un bireysel hakları ön plana çıkarması, özel mülkiyeti doğal hak olarak görmesi ve ortak faydaya hizmet eden bir toplum felsefesi geliştirmesi; Hume'un ahlaki duyguları iyi ve kötü davranışların gözlemlenmesiyle bağlantılı haz ve acı duyularıyla ilişkilendirmesi; kendi çıkarları peşinde koşan bireyin aynı zamanda toplumun çıkarlarına gizli olarak fayda sağladığını ve bu nedenle devletin ekonomiye müdahalesinin sınırlandırılması gerektiğini ve zenginlerin pazara zarar veren söz konusu eğilimleriyle baş etmek için tekelliliği önleyecek tedbirler alacak, mekanik iş ve çalışmanın yoksullar üzerindeki olumsuz etkisini bertaraf etmek için

² Ülkemizdeki yükseköğretim kurumlarında yapılan çalışmalara bakıldığında İbn Haldûn'un toplum felsefesi ile ilgili birçok çalışma vardır ancak liberalizm özelinde bu çerçevede hazırlanmış bir çalışmaya rastlanmamaktadır: İlyas Bayar, (2021). *İbn Haldûn'un iktisadi görüşleri ışığında iktisadi kalkınma ve İslam ülkelerinde az gelişmişlik sorunsalı*, Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü; Musa Yetim, (1994). *Sosyal siyaset müesseselerinin en büyüğü olmak bakımından İbn Haldûn'un devlet görüşü*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hüseyin Sadoğlu, (1995). *İbn Haldûn'da sosyoekonomik değişim*, Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü; İlyas Söğütü, (1995). *İbn Haldûn'da devlet iktisadi hayat ilişkileri*, Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü; Canan Çal, (2014). *Ibn Khaldun and John Locke: A political interpretation of society-a road to private property*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Çalışmamız İbn Haldûn ve liberal düşünce arasındaki ilişkinin anlaşılması açısından bir katkı sunma çabasıdır.

³ F. Hayek, "Liberalizm," çev. Ünsal Çetin, *Liberal Düşünce Dergisi* 55, sayı: 14 (2009): 198.

sağlam bir eğitim ve özgürlük sistemi tesis etmesi gerektiğini savunan Adam Smith'in görüşleri; düşünce, ifade ve örgütlenme özgürlüğü lehine işleyen bir felsefenin yolunu açan Mill'in görüşleri liberalizmin oluşumunda büyük bir etkiye sahiptir.⁴ Özellikle liberalizm, herhangi bir özel grubun değil, her zaman bütünün iyiliğini göz önünde bulundurması gerektiği düşüncesi İngiliz faydacılarının, ünlü formülleri olan "en fazla sayıda insanın en büyük mutluluğu" ile ifade edilmiştir.⁵

Francis Fukuyama'ya göre, günümüze yakın otoriter hükümet sistemlerinin ve merkezi plan ekonomilerinin krizi nedeniyle evrensellik iddiasına sahip yalnızca liberal model kalmıştır. Ona göre, özgürlük ve eşitlik ideallerinin Fransız ve Amerikan devrimlerini esinlendirmesinden iki yüzyıl sonra bu ideallerin yalnızca dayanıklı değil, aynı zamanda yeniden yaşam bulabilir olduğu görülmüştür. Özgürlük, eşitlik ve bireyciliğin ilke halinde yaşam bulduğu liberalizm, devlet ve birey ilişkisinde bireyi temel alır. Birey doğal bir hak olarak bedenine sahiptir. Dolayısıyla, bireyin bedeni ile ilişkili olan mülkiyet, temel hak olarak kabul edilir. Aynı zamanda bireyle doğrudan bağlantılı olan özgürlük ilkesi, her bir kişinin özgürlüğünü herkes için aynı özgürlüğü korumak amacıyla sınırlayan, hukukun himayesi altında bir özgürlüktür. Bu anlayış, toplumdaki uzak bir bireyin doğal özgürlüğü değil, toplum içinde mümkün ve diğer insanların özgürlüğünü korumak için mecburi olan kurallarla sınırlandırılmış özgürlük anlamına gelir. Liberalizm, bu bakımdan, anarşizmden kesin bir şekilde ayrılır. Bu anlamda özgürlük, hoşgörü, tolerans, anayasacılık, demokrasi gibi bireysel haklara önem veren kurumsal gelişmeleri de içerir. Temelde liberalizm sınırlı devlet ilkesi ile formüle edilir. Yani ekonomiye müdahale etmeyen bir otoritenin meşrulaştırılmasıdır.⁶ Bu bağlamda liberalizm genelde sınırlandırılmış demokrasi ile yakın ilişki içindedir. Bunlarla birlikte keyfi olarak bireyleri sorgulamayan bir hukuk sistemi liberalizmde temeldir. Liberalizm kısaca, belli kişisel hakları ya da özgür alanları devletin denetiminden koruyan hukuk düzeni olarak tarif edilebilir.⁷

Liberalizmin geliştiği en temel alanlarından biri olan ekonomik alanın, serbest piyasa ekonomisi olarak formüle edilmesi, serbest piyasa⁸ ekonomisinde devletin rolünün kaldırıldığı veya azaltıldığı bir durumdur. Liberalizmin ekonomik anlamda en iyi klasik örnekleri, Hume ve Smith'dir. Hume'un serbest ticaret argümanları onun ekonomik düşüncesinin merkezindeydi, çünkü o ticareti hem ekonomik büyüme hem de sosyal gelişme için önemli bir pozitif faktör olarak ele almıştır. Serbest ticaret, Hume'un uluslararası ilişkiler hakkın-

⁴ Liberal düşüncede doğal haklar Locke'a kadar götürülür. Bireyin sahip olduğu bu haklar, özgürlük, güvenlik, mülkiyet ve baskıya karşı direnme gibi bireyin doğa durumunda, doğuştan sahip olduğu düşünülen ilkelere aittir. Bu haklar zamanla insanlığın gelişiminin temeli olmuş ve birçok belgede somutlaşmıştır. Thomas Paine gibi birçok düşünür bu hakların anayasa belgelerinde kodlanması için çabalamıştır. Ancak on dokuzuncu yüzyıldan itibaren doğal haklar fikri sorgulanmaya başlanmıştır. Özellikle T. H. Green, doğaları gereği sosyal olan insanların doğal hakları olmadığını iddia eder. Ona göre haklar daima toplum içindeki normatif kabule imada bulunur. Diğer insanlarla ilişkilerde haklar ortaya çıkar. Ayrıntılı bilgi için bkz: Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2011).

⁵ L. Mises, *Liberalism: In The Classical Tradition*, trans. Ralph Raico. (New York: Cobden Press, 1985), 3.

⁶ Çoğu zaman liberalizm ve demokrasi yakından ilişkili görülse de iki ayrı düşünce sistemidir. Politik katılım hakkı bir liberal hak olduğu için, liberalizm ve demokrasi çoğu zaman iç içe olmuştur. Liberalizm ve demokrasi genellikle beraber gitmekle birlikte teorik olarak ayrı ayrı da ele alınabilir. Bir ülke demokratik olmadan da liberal olabilir. Örneğin, on sekizinci yüzyıl İngiltere'sinde küçük bir toplumsal seçkinler grubu başkalarına tanınmayan seçme haklarına sahipti. Bkz. F. Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli. (İstanbul: Profil Yayıncılık, 2006), 76-77.

⁷ Hayek, "Liberalizm," 197-198.

⁸ Kapitalizm kavramı zamanla olumsuz çağrışımlarla bütünleştiği için serbest piyasa ekonomisinden bahsedilir. Her ikisi de ekonomik liberalizmin kavramlarıdır. 1914 öncesi birçok yeni liberal, kapitalizmi ahlaklaştırmak istemiştir. 1930'larda liberal ekonomistlerin Keynes gibi örneklerinde vurgu farklıdır, işsizliği ve yoksulluğu azaltma konusunda devletin etkisini arttırmak ve böylece kapitalizmin bütün üretim kapasitelerini serbest bırakmak için devletin pazar sisteminin denetlenmesi ile ilgili daha teknik ekonomik tartışmalara kayar. Bkz. A. Vincent, *Politik İdeolojiler*, çev. Arzu Tüfekçi. (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006), 74.

daki genel fikirlerinde önemli bir unsurdu. Özellikle bireysel çıkarı toplumsal çıkara bağlayan Humecu teori Smith için önemli bir yer edinmiştir. Smith de, farklı nedenlerle serbest ticaretin ateşli bir savunucusuydu.⁹ Devlet adamlarının ulusun ekonomik işlerini planlayabilecekleri fikrini reddetti. Serbest piyasa ve serbest ticaret, tüm insanların konumlarını iyileştirmeleri için en iyi olanakları sağlar. Ekonomik alanda hükümet korumasına yer olmamalıdır. Her ülkede, serbest ticaret ve ticarete erişim her zaman insanların çoğunluğunun çıkarına olmalıdır.¹⁰ Koruyucu tarifelerin ve serbest ticaretin olumsuz sonuçlarının teorik olarak gösterilmesi, klasik ekonominin temel taşıdır. Ancak günümüzde tüm dünyada koruyucu tarifeler ve hatta çoğu zaman ithalata yönelik doğrudan yasaklar vardır.¹¹

Devletin müdahalelerine kapıların açılmasıyla birlikte günümüzde liberalizm kendi içinde bölünmüştür. Liberalizm genelde bu farklılıklardan dolayı klasik, sosyal ve neoliberalizm olarak ayrılır. Klasik liberalizm, her yazar tarafından her zaman kapsamlı bir şekilde olmasa da, hepsi literatürde tutarlı bir şekilde belirtilen altı temel unsurla karakterize edilebilir: Bireycilik, özgürlük, doğal hukuk, kendiliğinden düzen, hukukun üstünlüğü ve sınırlı devlet. Klasik liberalizm açık bir biçimde bireycilik ilkesine ve her bireyin eşit özgür olma hakkına bağlıdır. Geleneksel anlamda bu özgürlük anlayışının en çok talep edildiği yer ekonomi alanıydı. Ekonomi alanında katı bir ilkeye sahip olan klasik liberalizm, hükümetin sadece iç düzeni, özel mülkiyeti ve güvenliği sağlamak gibi asgari görevlere sahip olduğu bir serbest ekonomiyi ilke edinir.

1880'lerin sonunda liberalizmin yönünün değiştiği kabul edilir. Bu yeni liberalizm türü sosyal bireyciliğe dikkatleri çekmiştir. 1929 yılında dünyada yaşanan ekonomik buhran, klasik liberal ekonominin sorgulanmasına ve yerine Keynesçi iktisat modelinin geçmesine neden olmuştur. Bu model genel olarak sosyal liberalizm adı altında anılır. Bireylerin kapasitelerini aşan yoksulluk, hastalık, işsizlik gibi dezavantajlı durumlar sosyal meselelerle ilgili olduğu için sosyal devlet müdahaleleri meşru görülür. Özgürlük bireylerin tek başına dezavantajlı durumlara maruz bırakılması değildir; aksine özgürlük insanca yaşamının ekonomik, kültürel, politik ve sosyal araçlarına sahip olmaktır. Klasik liberalizm, sosyal liberalizm arasındaki temel farklar, bu temel unsurların farklı yorumlarının sonucudur. Sosyal liberalizm olarak adlandırılan şeyin (çoğunlukla) İngiliz teorisyenleri arasında, bazı insanlar açken diğerlerinin lüks içinde yaşadığı bir toplumda bireysel mülkiyet haklarını korumanın, gerçek bir liberalizmle tutarlı olup olmadığını sorgulamaya başlar. Sosyal liberalizmle sınırlı devlet fikri, devletin bazı konularda (sağlık, işsizlik, yoksulluk vb.) müdahale edeceği şekilde genişletilmiştir.¹² Refah devleti olarak da bilinen sosyal liberalizm, bireysel özgürlük ve özel mülkiyete dayalı piyasa düzeni arasındaki yakın ilişkiye meydan okur. Bunun yerine sosyal bir tavır sergileyerek, hükümetin müdahalelerine kapı aralar. Rekabet, laissez-faire ile sınırdış olmak yerine, ılımlı bir devlet müdahaleciliği ile birleştirildi.¹³ Bu yeni liberalizmin tohumları Mill'in *On Liberty* adlı çalışmasında bulunabilir. Mill, sözde serbest ticaret doktrininin bireysel özgürlük ilkesi gibi eşit derecede sağlam temellere dayandığını iddia etse de, kişisel ve ekonomik özgürlüğün gerekçelerinin farklı olduğu konusunda ısrar etmiştir. Mill, *Principles*

⁹ Ticareten elde edilen kazançlar konusu, özellikle David Hume tarafından 1752'de *Political Discourses* yayınlanmasından bu yana önemli ölçüde gelişmiş ve genişletilmiştir. Ancak konunun ilk orijinal tohumu dört yüzyıl önce İbn Haldûn tarafından atılmıştır. Bkz. I. M. Oweiss and G. N. Atiyeh, *Arab Civilization* (New York: State University of New York Press, 1988), 112-127.; D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan. (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2009).; A. Smith, *Milletlerin Zenginliği*, çev. İbn Haldûn Derin. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006).

¹⁰ E. Haar, *Classical Liberalism and International Relations Theory* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 51.

¹¹ Mises, *Liberalism: In The Classical Tradition*, 130.

¹² Vincent, *Politik İdeolojiler*, 45-46.; T. Jones, "Reluctant or Liberal Collectivist? The Social Liberalism of Keynes and Beveridge," *Journal of Liberal History* 78, (Spring 2013): 32-41.

¹³ Bkz. Michael Freedman, *The New Liberalism: An Ideology of Social Reform* (Oxford: Clarendon Press, 1978).

of *Political Economy*'de, kişisel özgürlüğün özel mülkiyet olmaksızın gelişip gelişmeyeceğinin açık bir soru olduğunu sürekli olarak vurgulamıştır.¹⁴

Sosyal liberalizmin bu düşüncesini John Rawls, bir yüzyıl sonra tekrar gündeme getirerek 1971'de yayınladığı *A Theory of Justice* adlı eserinde adalet kavramını yeniden şekillendirerek toplumda dezavantajlı durumda olanları avantajlı duruma getirmeye çalışır. Rawls'un ortaya attığı fark ilkesi ile hiçbir sosyal grubun bir diğersinin pahasına ilerlemeyeceği şeklinde düzenlenir. Yani toplumda dezavantajlı durumda olanlar için devlet müdahalelerine kapı aralanır.¹⁵

Sosyal adalete yapılan aşırı göndermelerden dolayı yaşanan devletsel harcamaların fazlalığından ve serbest ticaretin engellenmesinden rahatsız olan bir grup neoliberal, liberalizmin tekrar öz ilkelerine dönmesinde ısrarcı olmuş ve bir toplumun siyasi ve ekonomik kurumlarının güçlü bir şekilde liberal ve kapitalist olması gerektiğini, ancak anayasal olarak sınırlı bir demokrasi ve ılımlı bir refah devleti ile desteklenmesi gerektiğini savunmuştur. Neoliberaler, özgürlüğü korumak ve ekonomik refahı teşvik etmek için liberal hakları ve serbest piyasa ekonomisini destekleyerek F. A. Hayek, Milton Friedman ve James Buchanan gibi neoliberal düşünürler kendilerini her şeyden önce bireysel özgürlüğün savunucuları olarak görürler. Bu anlamda bireysel özgürlüğü sınırlayan devlet müdahalelerin mümkün olduğunca azaltılması gerektiğini düşünürler.¹⁶

David Harvey'e göre neoliberalizmin temel çerçevesi, insan refahının yükseltmek için güçlü özel mülkiyet hakları ve serbest ticaretin temel alındığı bir kuramsal çerçeve içinde bireysel hürriyetlerin serbest bırakılmasıdır. Devletin buradaki rolü bu pratiklere uygun bir kuramsal çerçeve yaratarak korumak ve özel mülkiyet haklarını güvence altına almalı, piyasaların düzgün işleyişini gerekirse zorla garantilemek için gereken ordu, savunma, emniyet ve hukukla ilgili yapı ve işlevleri düzenlemelidir. Dahası, toprak, su, eğitim, sağlık, sosyal güvenlik veya çevre kirliliği alanlarında piyasalar mevcut değilse, devlet eliyle yaratılmalıdır, fakat devlet bu görevlerin ötesinde bir işe girişmemelidir.¹⁷

Bugünün liberalizmi, neredeyse tamamen aristokratik ve toprak çıkarlarına duyarlı bir devletin keyfi kontrol ve yönetiminden kurtulma talebinden çok daha geniş kapsamlı bir projedir. Neoliberalist düşünürler (Hayek, Buchanan), liberalizmin köklerini koruyarak bireylerin özel olarak garanti altına alınmış haklarıyla tutarlı olduğuna inandıkları belirli hükümet piyasası müdahalesi türlerini minimum düzeyde desteklediler. Neoliberaler piyasalara karşı değiller; ancak hükümetin, bireylerin özgür ve tam gelişimini teşvik etmek için piyasayı değiştirme ve kontrol etmede rol alması gerektiğini düşünürler. Bu nedenle, neoliberaler desteklediği politikalar, prensipte, makul bir fırsat eşitliğini korurken, maksimum ekonomik özgürlüğün elde edilmesiyle tutarlı olmalıdır. Özetle, Batı toplumu değiştikçe ve piyasa ekonomilerinin bazı nitelikleri daha iyi anlaşıldıkça, liberalizm büyük ölçüde laissez-faire¹⁸ ilkesini destekleyen bir ideolojiden hükümet müdahalesini destekleyen bir ideolojiye geçmiştir.

¹⁴ John Stuart Mill, *Collected Works of John Stuart Mill* (Toronto: University of Toronto Press, 1963), cilt 18 293, cilt 2 203-210.

¹⁵ Bkz. J. Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, çev. Gül Evrin. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006); J. Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1971).

¹⁶ Bkz. James Buchanan, *Cost and Choice: An Inquiry in Economic Theory* (Chicago: University of Chicago Press, 1969); Milton Friedman, "Neo-Liberalism and Its Prospects," *Farmand* 17, (February 2012): 89-93.

¹⁷ D. Harvey, *Neoliberalizmin Kısa Tarihi*, çev. Aylin Onacak. (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2015), 10.

¹⁸ Ekonomide devlet müdahalesini engelleyen "bırakınız yapsınlar" ilkesi, sadece liberalistlere has bir ilke değildir. Aynı zamanda muhafazakârlar tarafından da benimsenen bir ilkedir. Vincent, *Politik İdeolojiler*, 72.

Diğer taraftan liberalizm, tamamen insanların bu dünyadaki davranışlarına yönelik bir doktrindir. İnsanların zahiri, maddi refahlarının yükseltilmesinden başka bir şeyi gözetmez ve onların manevi ve metafizik ihtiyaçları ile doğrudan ilgilenmez. Liberalizm, dünyevi ve geçici olana yönelik bu tamamen dışsal ve materyalist tutum nedeniyle sıklıkla suçlanmıştır. Suçlayanlar genellikle insan yaşamının, yiyip içmekten ibaret olmadığı söyleyerek, yeme-içme, barınma ve giyinmeden daha yüksek ve daha önemli ihtiyaçlar olduğunu iddia etmişlerdir. En büyük dünyevi zenginlikler bile insana mutluluk veremez; iç benliğini, ruhunu doyumsuz ve boş bırakırlar. Liberalizmin temellerini oluşturan faydacılık öğretisinin bu sorunu ünlü “tok domuz ve aç Sokrates” deyiimiyle ifade edilmiştir. Bu tartışma, maddi hazlara öncelik veren Jeremy Bentham ve soyut hazları savunan öğrencisi J. S. Mill arasında yaşanmıştır. Nitekim serbest ticaret sloganları atan liberalist teorisyenler soyutluktan çok somut bir durumla ilgilenirler. Jessica Whyte’e göre neoliberalizm, tüm değerleri ekonomik bir rasyonaliteye tabi kılan ahlak dışı bir ekonomik ideolojidir.¹⁹

Liberalizmin en ciddi hatası, insanın daha derin ve daha soylu özlemlerini sunacak hiçbir şeye sahip olmamasıdır. Bu yönde eleştirilen liberalizm, yalnızca, bu daha yüksek ve daha soylu ihtiyaçlar konusunda çok kusurlu ve materyalist bir anlayışı içerir. Sosyal politika, elindeki imkanlarla insanları zengin veya fakir yapabilir, ancak onları mutlu etmeyi veya en derin özlemlerini tatmin etmeyi asla başaramaz. Burada tüm dış çareler başarısız olur. Sosyal politikanın yapabileceği tek şey, acı ve ıstırabın dış nedenlerini ortadan kaldırmaktır; açları doyuran, çıplakları giydiren, evsizleri barındıran bir sistemi daha da ileriye götürebilir. Mutluluk ve hoşnutluk yiyeceğe, giyecek ve barınağa değil, her şeyden önce insanın kendi içinde değer verdiği şeylere (İnsanda en yüksek ve en derin olana herhangi bir dış düzenlemenin dokunamayacağı inancı) bağlıdır.²⁰ Bu gibi ahlaki boşluklardan dolayı eleştiriye tabi tutulan liberalizm, evrensel bir model olmaktan çok devamlı bir dönüşüme uğramıştır. Çünkü tarih devamlı bir değişim içinde ilerler ve teoriler bu değişimlere göre şekillenir veya yıkılır, yeni teoriler oluşur. Bu temellendirmeden sonra ekonomi görüşlerinden dolayı önemli bir yere sahip olan hatta liberal teorinin önemli ilkelerini bulabileceğimiz İbn Haldûncü düşüncenin günümüz liberal düşünceye bir alternatif olup olmadığını irdeleyeceğiz.

2. İbn Haldûncü Anlayış Liberalizmin Kaynağı Olarak Görülebilir Mi?

İbn Haldûn ve liberal düşünceyi mukayeseli bir şekilde incelemek amacıyla öncelikle İbn Haldûn’un politika ve ekonomi ile ilgili görüşlerini ele aldıktan sonra liberalizm ile ilişkisine değineceğiz. Bu bağlamda İbn Haldûn, liberal düşüncenin kaynağı olarak görülebilir mi? İbn Haldûn, liberal düşüncenin temelleri olan Adam Smith gibi düşünürlere esin kaynağı olmuş mudur? İbn Haldûncü düşünceyle liberal düşünce uyuyur mu? gibi sorular perspektifinde bir değerlendirme yapacağız.

İbn Haldûn’un liberalizmin bir kaynağı olup olmadığını ele almak için genel felsefesine değinmek sorunun anlaşılması açısından önem arz edecektir. Özellikle İbn Haldûn’un toplum üzerine söylemleri siyaset felsefesi tarihinde önemli bir yere sahiptir. Nitekim siyaset felsefesi tarihinde her düşünürün öncelik verdiği soru, doğası gereği çatışmacı olan bireyin nasıl olup da toplum halinde yaşadığıdır? Felsefe tarihinde Platon ve Aristoteles’in önem verdiği bu soru, İbn Haldûn tarafından da ele alınarak işlenmiştir. Nitekim İbn Haldûn *Mukaddime* adlı eserinde toplum fikrine önem vererek ve bunu temellendirerek toplum felsefesine başlar.

¹⁹ Jessica Whyte, *The Morals of the Market: Human Rights and the Rise of Neoliberalism* (New York: Verso, 2019), 19.

²⁰ Mises, *Liberalism: In The Classical Tradition*, 2.

Bireyin tek başına kendi ihtiyacını karşılamasının zor olduğunu, bireylerin karşılıklı yardımlaşma (tabiatları gereğince) suretiyle ihtiyaçlarını karşılayacaklarını söyler. Yardımlaşmada, insanın gıdasını teşkil eden erzak ve savunmasına yarayan silah temin edilerek, insan bekası ve türünün muhafazası sağlanmış olur. Dolayısıyla insan türü için toplu halde yaşamak zorunludur. Bu zorunluluk bireyin güvenlik, yaşama, adalet gibi temel ihtiyaçlarından kaynaklanır.²¹

Toplum aşamasının temellendirilmesinden sonra insanların bir arada güvenli yaşamalarını sağlayan en önemli etken ise, bireyi diğerinden gelebilecek saldırılara karşı koruyacak güçtür. Bu güç, toplumu bir arada tutan ve barışı koruyan otoritedir. Bu anlamda hükümdarlık İbn Haldûn'a göre, tabii ve zorunludur.²² Otoriteyi asabiyet ile meşrulaştıran İbn Haldûn, diğerini himaye etme, müdafaa ve birlikte hak talep etmenin asabiyet sayesinde olduğunu söyler. Ona göre, dışarıdan gelecek tehditlere karşı ve bireyi ötekine karşı koruyacak otoritenin “asabiyetle öbürlerine galip gelmesi zaruridir. Aksi halde bu hususa tam olarak muktedir olamaz. İşte bu tegallüb mülktür.”²³ Dolayısıyla asabiyet, güvenlik, adalet, eşitlik ve özgürlük gibi düşüncelerin temelini oluşturan en önemli kavramdır.²⁴ Aynı zamanda bu kavram, sosyal dayanışma ve yardımlaşma gibi sosyal refahı sağlayan temel dinamiklerin oluşmasında da etkilidir. Bu anlamda asabiyet kavramı İbn Haldûn'da bir meşruluk kaynağıdır. Yani sosyal dayanışma yükümlülükleri asabiyet ile meşruluk kazanır. Bu, otoritenin meşruluk kaynağı olarak da görülebilir. Günümüz siyaset ve hukuk felsefecilerinden olan Ronald Dworkin bunu ortak yükümlülükler olarak adlandırır. Yani yasalara uymanın, yerel yükümlülükler gibi olduğunu söyler. Liberalist teorinin yapay olarak temellendirdiği yükümlülükleri doğal bir zeminde işleyen Dworkin kardeşlik, akraba gibi yerel yükümlülüklerle indirger. Aynı şekilde İbn Haldûn, toplumu asabiyetle doğal bir kuluçka evresine tabi tutarak sosyal dayanışma gibi bağlılıkları asabiyet bağlamında değerlendirir.²⁵

Devleti asabiyet ile temellendiren İbn Haldûn, her devletin bir “aile” ve “sülale” devleti olduğunu düşünmektedir. Gerçi ona göre devletin meydana gelmesinin kaynağında olan şey, asabiye gibi belli bir grubun ortaklaşa paylaştığı toplumsal bir duygudur. Öte yandan devlet, her zaman bu grubun içinde hâkim bir ailenin üyelerinin kendi malları gibi malik oldukları bir şeydir. Bu durum, devletin gelişim süreci içerisinde sözü edilen ailenin üyelerinin de, ailenin lideri tarafından teker teker tasfiye edilip tek bir kişinin egemenliğine, monarşiye gidilmesi ile en mükemmel ifadesini bulur.²⁶ Ona göre, hükümdarlık, hanedan mensuplarından birinden diğerine veraset yolu ile geçerse, insanlar başlangıcı unutarak monarşik bir yapının oluşmasına zemin hazırlarlar.²⁷ Dolayısıyla insan doğasından hareketle monarşik bir yapının nasıl oluştuğunu açıklar: “Ki-bir ve gurur hayvani tabiatlardandır, onun için reis olan şahıs, halkı kendine tabi kılma ve onlara hükmet-

²¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011), 214.

²² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 215.

²³ İbn Haldûn'un devlet görüşünün temelini oluşturan asabiyet kavramı; bir kabile fertlerinin birleşmesi, yardımlaşmasını ve birbirlerini korumaları anlamına gelir. Asabiyet sayesinde, bireyler bir araya gelip, fedakarlıkta bulunurlar. Aynı zamanda birbirine bağlı ve kenetlenmiş bir topluluk olma ve toplumsal güç ve taban gibi anlamlara gelir. Mülk, siyaset hatta amme hukukunun esasını asabiyet nazariyesi teşkil eder. Ona göre, mülk asabiyetin gayesidir. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 350-351.

²⁴ İbn Haldûn'un teorisinin özünü teşkil eden asabiyet kavramı, bugün siyaset felsefesinin üzerine bina edildiği eşitlik, özgürlük, özerklik, güç, erdem, hak, adalet ve meşruiyet gibi parametrelerden biri, hatta bunların arasında en merkezi olabilecek kadar açıklama gücü yüksek kavramdır. A. Kayapınar, “İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım,” *İslam Araştırmaları Dergisi* 15, (2006): 87.

²⁵ M. Bayram, “Yükümlülüklerin Temellendirilmesi Sorunu,” *Beytülhikme: Uluslararası Felsefe Dergisi* 11 (2), (2021): 851.

²⁶ Ahmet Arslan, *İbn Haldûn* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014), 110.

²⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 374.

me hususunda eşitlik ve ortaklığı kabul etmekten imtina eder.”²⁸ İbn Haldûn’a göre dünyevi bir otorite çoğu zaman, halkı kendi arzusu istikametinde zor durumda bırakır. Bu gibi durumlarda otoriteye itaat güçleşir ve kargaşaya yol açan itaatsizlik hali ortaya çıkar. İşte bu gibi durumların yaşanmaması için herkesin kabul ettiği kanunlara başvurmak olmuştur. Otoritenin dizginlenmesi ve başıboş hareket etmemesi için kabul edilen kanunlar, İbn Haldûn’un düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Ancak İbn Haldûn kanunun ortaya çıkış şeklini ikiye ayırır: Birincisi, devlet büyükleri ve akıllı kişiler tarafından ortaya konulan akli siyasettir. İkincisi, bu dünya ve ahiret hayatındaki faydayı gözeten dini siyasettir. Bu iki düşünceye göre şekillenebilen yasalar, otoriteyi dizginleştirir.²⁹

İbn Haldûn, mülkün veya devletin ana niteliğini yasalarla dizginlenen zorla yaptırım gücüne sahip bir otorite olmasında görmektedir. Mülk sahibi olmak demek, uyruklarına söz geçirebilmenin yanı sıra vergiler tahsil etmek, askeri seferler düzenlemek ve sınır bölgelerini korumaktır. Temelde İbn Haldûn’un bir mülkün ana unsurları ile ilgili olarak özellikle mali ve askeri unsurları ön plana aldığını görüyoruz. Bir devletin güçlü bir biçimde yaşamasına devam etmesi için de bu kurumların canlı ve güçlü tutulmaları gerekir.³⁰

Otorite ve toplumsal dayanışma gibi olgusallıkları, asabiyetin kuluçkaya yatmasının bir sonucu olarak gören İbn Haldûn, devletin tıpkı insanın doğasında da olduğu gibi, doğal bir seleksiyona tabi olduğunu belirtmiş ve bunun delillerini tarih ve sosyal alandaki örneklerle pekiştirmiştir. O, devletlerin devletleşme ve yıkılma süreçlerini çeşitli devreler üzerinden ele alır. Beş ayrı devre üzerinden onları tasnif eder. Ona göre devlet, farklı tavırlar ve hallerden geçip yeni durumlara bürünür. Devletin geçirdiği aşamalar genel olarak beş aşamadır.³¹

Bu aşamalardan ilki, kuruluş aşamasıdır. Burada devletin belirli güç sarfiyatları sonucu kendisini var etme sürecidir. Lider bu aşamada tam olarak kabilenin diğer ileri gelenlerinden sıyrılıp tek başına mülkü elinde bulundurmaz. Bu nedenle asabiyetin bu aşamada canlılığı en üst seviyededir. İkinci aşamada, lider, mülkü tek başına elinde tutmaya çalıştığı durumdur. Burada aynı asabiyeği paylaştığı çevresinden sıyrılır lider. Üçüncü aşamada ise, devletin mükemmelliğe ulaştığı rahatlık çağıdır. Burada lider, hem çevresine hem de başkalarına tam olarak egemenlik kurar. Dördüncü aşama, liderin kendinden öncekilerin bıraktıkları örnekleri taklit ederek, diğer devletlerle iyi ilişkiler içinde bir süreç geçer. Bu rahatlıktan sonra, yani beşinci evrede, rahatlığın verdiği israf aşaması başlar. Devlet yönetiminde ehliyetsiz kişiler çoğalarak, devletin ekonomisi yerle bir edilip, devletin yıkılmasına gidecek süreci başlatır. Devletin yıkılmasının bir diğer önemli nedeni, devlet adamının bireyin ve toplumun özgürlük alanlarını daraltması ve radikal cezalar uygulamasından kaynaklanır. Bu durumda halk hükümdarın katli hususunda ittifak eder. Bu durumun yaşanmaması için hükümdar, toplumun özgürlük alanlarını korumalı ve toplumda en zayıf olana göre hareket etmelidir.³² Bu düşünce sosyal liberalizmin savunucularından olan Rawls’un adil bir toplumu en az avantajlı olana göre düzenlemesi düşüncesiyle benzerlik gösterir. Nitekim Rawls da tüm bireylerin özgürlüğünün korunması gerektiğini ve adalet ilkelerinin en az avantajlı olana göre düzenlenmesi gerektiğini savunur.

²⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 388.

²⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 420.

³⁰ Arslan, *İbn Haldûn*, 108-109.

³¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 399.

³² İbn Haldûn, *Mukaddime*, 399-419.

Temelde devletin çıkışından yıkılışına kadar ekonomik gelişme önemli bir yere sahiptir. Bu aşamalardan en düşük ekonomiye sahip başlangıç aşamasıyla refah seviyesinin en yüksek olduğu zenginlik döneminde ekonomi istikrarlı durumdadır. Ekonominin istikrarsız olduğu dönem olan israf aşamasında, toplum yine zengindir ancak bu zenginliğin istikrarlı bir şekilde devam ettirilememesi toplumu çöküşe sürükler. Peki, bu israf aşaması İbn Haldûncu sistemde iyileştirilebilir mi? Devletin düştüğü bu çöküş aşaması, bazı yetenekli devlet adamları tarafından fark edilerek bazı ıslah çalışmaları yapılır, ancak zorunlu olarak bireyin doğasından kaynaklanan alışma ve rahatlıktan dolayı bu aşamanın gerçekleşmesi gerekir.³³

Devletin yıkılış nedenini ekonomik bozulma olarak gören İbn Haldûn, yükseltelen vergi ödeneklerinin küçülen ve sürekli azalan bir gelir kaynağı oluşturduğunu söyler, çünkü bu tür bir vergi politikası ekonomik faaliyetleri ürkütür.³⁴ Devletin son zamanlarında koyduğu vergiler, mevcut masrafı karşılayamaz. Çünkü sultanın yakınlarına yaptığı harcama ve çok ihsanda bulunması nedeniyle giderler çok meblağa ulaşır. Zira devleti koruyanlar ihsana, sultan ise masraf yapmaya muhtaçtır. Koruyucuların lüks seviyesi yükseldiği zaman devlet yöneticisinin yaptığı bağışlar onların ihtiyaçlarını karşılamaz. Dolayısıyla bu açığı kapatmak için askeri sistemde bir maliyet düşürülmesine giden otorite bir süre sonra yok olmaya yüz tutar. İbn Haldûn'a göre, devlet asker ve mal, para olmak üzere iki esas üzerine kuruludur. Bu ikisi bozulunca devlet de yıkılır.³⁵ Askeri gücün bozulması, tekniği ve gelişmeyi takip etmemesinden kaynaklanır. Nitekim modern doğa bilimlerinin gelişmesiyle birlikte yeni teknolojiler ile askeri avantaj sağlayan ülkeler, askeri güç anlamında geri kalmış ülkeler üzerinde hakimiyet kurmuştur. Mızrakların, tüfeklerle savaştığı bir ortamda, en cesur mızrak savaşçılarının dahi buna karşı yapabilecekleri bir şey yoktur.³⁶

Askeri gerileme ile doğrudan bağlantılı olan ekonomik istikrarsızlık, İbn Haldûn için göz ardı edilmemesi gereken çöküş nedenidir. Zamanla büyüyen devlet, daha çok ekonomik gelişmeye ihtiyaç duyar.³⁷ Emeğin daha rasyonel örgütlenmesi, üretim olanaklarının ufkunu sürekli değiştirir. Bu nedenle yerellikten medeniliğe geçiş yapan devletin ekonomi alanını sürekli geliştirmesi gerekir. Yani ürünleri birkaç köye satan bir üretici sınıfından çok ürünlerin satışını şehir ve hatta uluslararası bir seviyeye çıkararak üreticilerin uzmanlaşmasını sağlar. Ekonominin gelişmesiyle birlikte devlet müdahaleleri ve sınırlandırmalar da çoğalır.

İşte bu anlamda ekonomiye yapılan sağlıksız müdahaleler devleti yıkılmaya götürür. Mesela, zamanla yükseltelen vergiler sınırı aşarak halkın topluma olan gönüllü katkısını ortadan kaldırır. Ödediği vergi borçlarıyla kazandığını halk karşılaştırınca herhangi bir kar elde etmediğini görerek çalışma hevesleri kırılır. Bu nedenle İbn Haldûn'a göre, vergilerin azaltılması halkı çalışmaya daha çok teşvik edecektir. Ayrıca rekabet

³³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 557.

³⁴ İbn Haldûn'a göre, bir devlette ilk zamanlarda vergi, miktar olarak az ancak üretim çok olur. Son zamanlarında ise vergi miktarları yükselir ancak üretim azalır. Nitekim İbn Haldûn'a göre, yönetici hanedanın vergi gelirleri, aşırı değil, kolay vergilerle gelişen ticari refah nedeniyle artar. Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 539-541. Arthur Laffer gibi çağdaş önde gelen arz yanlı ekonomi savunucularının temellerini İbn Haldûn'da bulabiliriz. Bilinen Laffer eğrisi, on dördüncü yüzyılda İbn Haldûn tarafından geliştirilen vergilendirme teorisinin grafiksel bir sunumuna benzer. Ayrıntılı bilgi için bkz. Arthur B. Laffer, "The Laffer curve: Past, Present, and Future," *Backgrounder* 1765(1), (2004): 1-16.

³⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 558.

³⁶ Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, 110.

³⁷ Her ne kadar Fukuyama'ya göre, ekonomik gelişmelere doğrudan demokratik sistemler hızlı çözüm önerileri sunsa da İbn Haldûncu sistemde iyi şekillenmiş bir asabiyet ekonomiyi canlı tutar. Aynı zamanda asabiyet, yurttaşlar arasında ortak bir kimlik oluşturma konusunda daha etkilidir. Nitekim demokratik rejimlerde etnik gruplar arasında barışçıl bir uzlaşma ortamı oluşturmak çok zordur. Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, 158.

edilmeyecek kadar güçlü olan devlet yöneticisi ticaretle meşgul olmamalıdır.³⁸ Çünkü ticaretle uğraşan halk birbiri ile rekabet edebilecek düzeydedir. Ancak halktan daha güçlü ve her şeye ulaşabilecek kapasiteye sahip olan yönetici ticarete girerse, halk hemen hemen hiçbiri ticarete amacına ulaşamaz. Nitekim yönetici ticari anlamda satın almaya çalıştığı malları değerinden düşük veya ücretsiz elde edebilir.³⁹

Devlet adamı ekonomiyi canlandıracak müdahalelerde bulunmalıdır. Bu bağlamda devlet adamının sosyal refah anlamında yaptığı bağışlar ve inşa ettiği yapılar ile ekonomik hayatı canlı tutmaya çalışmalıdır. Dolayısıyla İbn Haldûncu anlamda ekonomi, tamamen müdahalesiz bir devlet anlayışıyla şekillenmemiştir. Ölçülü bir şekilde ve toplum refahını sağlayan bir müdahaleyle ekonomi şekillenir. Ancak halka haksız bir şekilde, emeklerini sömürerek iş yüklemenin toplumu çökerteceğini söyler. Klasik liberalizmin temel ilkelerinden olan “devletin piyasaya müdahale etmemesi” düşüncesi toplumsal anlamda bir özgürlük sağlasa da sosyal refah anlamında bir yıkıcılığa sebep olmuştur. Bu nedenle sosyal liberalizmle birlikte bu düşünce devletin sınırlı şekilde müdahalesiyle evrilmiştir.

Arslan’a göre, ekonomik görüşleri itibariyle İbn Haldûn bugünkü anlamında tam bir liberal, özel teşebbüştür. Çünkü İbn Haldûn, ekonomik olayların diğer toplumsal olaylar gibi kendisine has bazı kanunları olduğuna inanmakta ve onlara uygulanacak herhangi bir zorlamanın ekonomik hayatı alt-üst edeceğini düşünmektedir. Buna paralel olarak İbn Haldûn, devletin ekonomik hayata herhangi bir müdahalesine karşıdır, özellikle devletin kendisinin bir tüccar, müteşebbis olarak ekonomik hayata girmesinin kesinlikle karşısındadır. O, bunun son derece zararlı birtakım sonuçlar doğuracağını düşünmektedir.⁴⁰ Tüm bunlarla birlikte İbn Haldûn’a göre, sermayesi büyüyen şahısları, hükümdarlar ve emirler haksız bir şekilde sermayelerini elinden almak için sıkıştırır. Sonunda şahsın malı üzerinde devletin kanununu tatbik edebilecek bir duruma getirerek haksız yere elinden almak için birtakım sebepler ortaya atarlar. Bu nedenle servetiyle şöhret yapanlar mutlaka bir koruyucu güce ve makama ihtiyaçları vardır. İşte bu anlamda İbn Haldûn, devletin dahi güvensiz olduğu bir ortamda yine de şahısların mallarını korumak için bu güce ihtiyaç duyduklarını söyler.⁴¹

M. A. Nashat, İbn Haldûn’u ekonominin kurucusu ve ekonomik liberalizmin savunucusu olarak kabul eder.⁴² Aynı zamanda İbrahim Oweiss, *Ibn Khaldun, the Father of Economics* adlı çalışmasında Adam Smith gibi liberalizmin öncüleri İbn Haldûn’dan etkilenmiş olduğunu söyler. Liberal düşüncenin temellerini oluşturan Francis Hutcheson ve Lord Shaftesbury gibi düşünürlerin doğrudan veya dolaylı olarak etkilendiğini söyler. İbn Haldûn, üretimde, arzda veya maliyette sadece klasik iktisadın filizlenen tohumlarını atmamakla kalmamış, modern iktisat teorisinin temel taşları olan tüketim, talep ve fayda konularında da öncülük etmiştir. İbn Haldûn tarafından sunulan gelir ve tüketim arasındaki doğrudan işlevsel ilişki, Keynesyen⁴³ ekonominin

³⁸ Adam Smith’e göre de hükümdarlar ticari işlere girmemeleri gerekir. Girdikleri taktirde ticari hayatı alt üst ederek haksız kazanç elde ederler ve dolayısıyla karşısında rakip olacak kimse kalmayarak ekonomideki bireysel özgürlükleri yok ederler. Bkz. Smith, *Milletlerin Zenginliği*.

³⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 540-542.

⁴⁰ Arslan, *İbn Haldûn*, 127.

⁴¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 665.

⁴² M. A. Nashat, “İbn Khaldun: Pioneer Economist,” *Le Assay* (1945): 35.

⁴³ 1929 yılında dünyada yaşanan ekonomik buhran, klasik liberal ekonominin sorgulanmasına ve yerine Keynesçi iktisat modelinin geçmesine neden olmuştur. Keynes’in düşüncesinin dayandığı sosyal felsefe, açık değildi. Bir görüşe göre hala isteksiz bir kolektivist, diğerlerine göre sosyalist bir liberal olarak değerlendirilir. Jones, “Reluctant or Liberal Collectivist? The Social Liberalism of Keynes and Beveridge”. Keynes’e göre içinde yaşadığımız toplumun temel sorunları, tam istihdamın sağlanamaması ve servet ve gelir dağılımındaki eşitsizliktir. Bu nedenle Keynes, yirminci yüzyıldaki ekonomik disiplinin iki temel meselesini etkiler: Belirli bir çıktının üretimi ve dağıtımıdır. İstihdamla ilgili olarak, Keynes, girişimcinin maliyetlerine göre

temel taşı olarak tüketim işlevi teorisine giden yolu açmıştır. Makroekonomide İbn Haldûn, John Maynard Keynes'in "toplam etkili talep" olarak adlandırdığı, çarpan etkisi ve gelir ve gider eşitliğinin temellerini atmıştır.⁴⁴

İbn Haldûn hükümetleri savurgan görür, ancak büyük alımları ile ülke ekonomisinde önemli bir rol oynadıklarını söyler. Devlet harcamaları, çarpan etkisiyle daha da artan gelirleri artırarak ekonomiyi canlandırır. Ancak devlet adamı, vergi olarak topladığı parayı yığarsa, çarpan etkisinden dolayı iş durgunlukları ve devletin ekonomik faaliyetleri olumsuz etkilenir. Fakirler, dullar, yetimler ve körler için hazırladığı sosyal yardım programına ek olarak, hazineye yük olmamak şartıyla hükümet, tebaalarının koşullarını iyileştirmek, haklarını korumak ve onları zarardan korumak için vergi gelirlerini akıllıca harcamalıdır. İbn Haldûn, tarihte vergi teorisine ilk büyük katkıda bulunan kişidir. Tarih boyunca birçok hükümdarın zihnini şekillendiren filozoftur. Daha yakın zamanlarda onun etkisi John F. Kennedy ve daha sonra Ronald Reagan üzerinde belirgin olmuştur. İbn Haldûn'un vergi oranlarının düşürülmesinin, daha fazla yatırım, istihdam ve gelir ve daha yüksek bir ekonomik büyüme yarattığı düşüncesi bu liderler üzerinde etki yaratmıştır. Oweiss bu etkiyi, Reagan'ın vergi ile ilgili İbn Haldûn'a referansta bulunması ve Kennedy'in vergi ile ilgili söylediklerinin İbn Haldûn'a ait olmasından hareketle ortaya koyar.⁴⁵

Genel olarak İbn Haldûn'un görüşleri liberalizmin ekonomik temelleri ile uyuşsa da, İbn Haldûncü insan, adalet ve özgürlük kavramlarını liberalizmin dar ve maddi anlayışına sığdırılamaz. Nitekim liberalizmde rasyonel yollarla ortaya çıkarılabilecek evrensel bir insan doğası vardır ve bireyin devlete karşı savunulması gereken mutlak bir özgürlüğü vardır. Liberal bir demokraside devlet tanımı gereği zayıftır, bir bireysel haklar alanının korunması onun gücünü kesin şekilde sınırlaması anlamına gelir.⁴⁶ Bu nedenle Panikkar'a göre, tüm bu varsayımların şüphe götürmez bir şekilde Batılı ve liberal olduğunu, diğer kültürlerdeki insan haysiyeti kavramlarından ayırır.⁴⁷ Bu doğrultuda İbn Haldûncü anlayış günümüz liberalizmine kaynaklık ve hatta çözüm önerileri getirecek bir yapıya sahiptir. Ancak İbn Haldûncü düşünce, liberalizm düşüncesinden daha çok şeyi ifade eder. Her şeyin tüketildiği günümüz liberal anlayışında birey kapitalizmin bir kölesi haline gelmiştir. Sadece bireyin somut durumunu iyileştirmeye çalışan liberalizm önceden tartıştığımız üzere eleştiriye tabi tutulmuştur. Ancak İbn Haldûn, bireyi sadece doyurulan bir hayvan olarak görmez. Bir anlamda o bireyi ahlaki bir perspektifte ele alır. Ona göre insanlar beşerdir ve yekdiğerinin misli ve dengidir. Doğuştan ve esas itibarıyla aralarında herhangi bir fark yoktur. Sadece edindikleri iyi huylar ve yapmadıkları erdemsizlikler sebebiyle birbirinden üstün ve seçkin olurlar. İbn Haldûn'a göre eğer toplumun ve yöneticilerin ahlakı bozulursa

maksimize etmeye çalıştığı üretim çıktısından almayı beklediği gelirlere bağlı olduğunu yazar. Bu nedenle üretimi ve istihdamı ancak maliyet artışının daha yüksek bir tüketici talebiyle dengelendiği ölçüde artırır. Keynes'in ekonomik teorisinde ekonomik sistemin belirleyicileri (klasik teorinin önerdiği gibi) tasarruf ve yatırım değil, tüketim eğilimi, sermayenin marjinal etkinliği ve faiz oranıdır. Öte yandan, Keynes'in amacı, bireyselliğin avantajlarını, kararların ademi merkeziyetçiliğine ve özel çıkarların karşılıklı etkileşimine dayalı ekonomik verimliliği, bu avantajların belirli sınırlar içinde tutulması şartıyla korumaktır. Aslında, bu merkezi kontroller sayesinde ekonomi tam istihdama yaklaştığında klasik teori uygulanabilir hale gelir. Bu anlamda liberter bireycilik önemini korur. Yakın zamanda bile Keynes "planlayıcı" olarak etiketlendi. Felsefesinin burada anlatıldığı şekliyle düşünülduğünde, bu etiket yanlıştır. Genel Teoride 1933 tarihli makalesinde ifade edildiği gibi kafa karışıklıkları çözülür: Devletin rolünün genişlemesi kolektivistliğe veya planlamaya ulaşmaz; verimlilik adına bireysel tercihleri savunur ve özgürlük adına otoriterliği reddeder. A. Roselli, *Economic Philosophies: Liberalism, Nationalism, Socialism: Do They Still Matter?* (London: Palgrave Macmillan, 2020), 92-94.

⁴⁴ Bkz. Oweiss ve Atiyeh, *Arab Civilization*.

⁴⁵ Bkz. Oweiss ve Atiyeh, *Arab Civilization*, 112-127.

⁴⁶ Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, 43.

⁴⁷ C. Mouffe, *Dünyayı Politik Düşünmek*, çev. Murat Bozluolca. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 51.

devlet yıkılmaya yüz tutar. Aynı zamanda yerleşik kültürü yok eden nedenlerden biri de fazla refah sebebiyle maddi hazlara düşkün olmak ve bu sahada başıboş dolaşmaktır.⁴⁸

Elbette İbn Haldûn'un ekonomi ile ilgili bazı söylemleri liberal ekonomi tarafından kullanılmıştır. Ancak yukarıda da bahsettiğimiz üzere, ekonomide devlet müdahalesinin engellenmesi, serbest piyasa gibi ilkel muhafazakârlar gibi başka düşünce yapıları tarafından da kullanılmıştır. İbn Haldûncu anlayış Batı kültürünün ideolojik sarhoşluğunu sorgulayan bir anlayış bize sunar. Çünkü İbn Haldûn için bir tarihin sonundan bahsedemeyiz⁴⁹, devamlı insan arzusuyla dönüşüp, gelişen ve gerileyen bir toplum anlayışı vardır. İbn Haldûn, zaferciliğin, sona ermişliğe kuşkuyla yaklaşmaya ve liberal toplumlardan farklı hayat tarzlarını gözden geçirmeye davet eder. İbn Haldûncu anlayış liberalizmin karşısında rakiplerin yok edildiği bir durumda rakip olarak görülmesi gereken biridir. Bu anlamda İbn Haldûn, iki zıt sistem arasında (Komünizm, Liberalizm vb.)⁵⁰ lüks cinsinden olanın (Liberalizmin) adetlerini ve hallerini tanımamayı ve reddetmeyi bunun yerine diğer sistemin kabulüyle gerçekleştiğini söyler. Yani bireyin sadece somut hazlarını yükselten liberalizm gibi bir düşünce İbn Haldûncu anlamda israf dönemini yaşadığı ve yıkılmaya mahkûm olduğu, dolayısıyla İbn Haldûncu felsefede bir sistemin evrenselliği ve devamlı hüküm süreceği gibi bir düşünce söz konusu değildir.

Sonuç

Liberalizmin temellerini oluşturan modern çağ düşünürleri bazı düşünce tasvirlerinde İbn Haldûncu sosyolojiyle benzerlik gösterse de İbn Haldûn, bir doğa durumu doktrinini kabul etmeyerek, Hobbes, Locke ve Rousseau'nun doğa durumu bireyinden ayırt edilebilir olan bir asabiyet durumunu tasvir eder. Ancak bu asabiyet toplumu, sadece yiyecek, barınma gibi somut nesnelere değil, aynı zamanda ahlaki olana yönelik olmasıyla modern düşünürlerin teorilerinden ayrılır. Bu asabiyet insanı, sürekli olarak başka insanların arzusunu arzulayan, yani başkaları tarafından kabul edilen en güçlü olma arzusudur. Aynı zamanda bir arada dayanışma içinde yaşama arzusunu arzulayan bir arzudur. Bu anlamda İbn Haldûn'a göre insan baştan beri toplumsal bir yaratıktır. Yalnız bu toplumsal birliktelik bir şiddet içgüdüleriyle oluşmuş değildir; barışçıl ve yardımla oluşmuş bir birlikte yaşamadır. Bununla birlikte İbn Haldûn toplum içi çatışmayı değil toplumlara-rası/devletlerarası çatışmayı esas kabul etse de toplum içi çatışmanın da değişimin önemli unsuru olduğunu görmüştür.

Toplumsal olayların asabiyet çerçevesinde ortaya çıktığı bir felsefi düşünüşte, bireysel çıkarı incelemek veya toplumsal faydayı göz ardı etmek söz konusu değildir. Liberal bakış açısından bireysel çıkar ve toplumsal çıkarı birleştirme bir sorun teşkil etmiştir. Ve bunun için çoğu zaman farklı teoriler ortaya atılmış ve süreklilik arz edecek bir başarı elde edilememiştir. Liberal düşüncede genel olarak temel olan bireysel özgürlüğün

⁴⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 671-672. Ayrıca bakınız: S. Dönmez, "İbn Haldun'un Tarih ve Umran Anlayışına Felsefi-Eleştirel Bir Yaklaşım," *ÇÜİFD* 2, (2002): 137.

⁴⁹ Fukuyama *Tarihin Sonu ve Son İnsan*'in girişinde liberalizme karşı taraflı tutumları diğer öğretileri dışlayarak yapar. Özellikle liberal demokrasi modelinin insanlığın son evrimi olarak nitelendirmesi, İbn Haldûncu düşünceyle çelişmektedir. Bkz. Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*.

⁵⁰ Fukuyama'ya göre, liberalizmin en önemli rakipleri olan komünizm ve faşizm kendi kendilerini itibarsızlaştırmışlardır. Ona göre İslam, liberalizm ve komünizm gibi belli bir ahlaki koda ve sosyal politik doktrine sahip bütünsel bir ideolojidir. Evrensellik iddiasında olan İslam ayrıştırıcı kimliklerle değil evrensel insanlık ile birleştirici bir yapıya sahiptir. Ona göre, İslam liberalizm karşısında tehdit oluşturmakta ve bazı ülkelerde liberalizmi yenilgiye uğratmıştır. Her ne kadar İslam kendi çevresinde güçlü bir yapıya sahip olsa da İslami kültür dışındaki çevrede bir çekim gücüne sahip değildir. Ona göre İslam, Berlin, Tokyo veya Moskova'daki genç insanlarda hiçbir yankı uyandırmaz. Dolayısıyla İslam, liberal demokrasinin karşısına çıkamaz. Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, 79-80.

sınırlandırılmamasıdır. Ancak İbn Haldûncu anlayışta asabiyetin, hem toplumu koruyan hem de toplum tarafından korunan bir birey anlayışı vardır. Asabiyetin amacı, devlettir. Aynı zamanda bireyler arasındaki dayanışma ve yardımlaşma da bunun içine girer. Dolayısıyla dışarıdan zorla veya varsayımlarla (John Rawls'un varsayımsal adalet teorisinin temelinde dezavantajlı olanların iyileştirilmesi durumu söz konusudur) kabul ettirilmiş bir yardımlaşma ve dayanışma durumu İbn Haldûncu teoride söz konusu değildir. Bu anlamda doğal bir seleksiyona tabi olan toplum, asabiyet etrafında kuluçkalanır. Elbette yaşamımızın tüm süreçlerini demir pençeleriyle tutan çağdaş ekonomik dünyanın, tüm ayrıntılarını İbn Haldûncu teoride bulmak olası değildir. Çünkü asabiyet etrafında şekillenen bir devlet yerel bir görünümünden kurutulamaz.

Diğer taraftan İbn Haldûncu özgürlük, eşitlik ve hukuk anlayışı liberalizminden kesin bir şekilde ayrılır. Nitekim bireysel özgürlükleri önceleyen ve radikalleştiren bir liberalizm düşüncesi, Batılı anlamda adalet, özgürlük ve eşitliği formüle eden bir modern çağ ile temellendirilir. İbn Haldûn kesinlikle bir demokrasi savunucusu değildi, ama felsefesi modern liberalizmin kaynağını oluşturur. Çünkü ekonomik anlamda serbestliğin meşruiyetinin, egemenliğin üstünlüğüne değil, yönetilenlerin haklarına dayandığı şeklindeki temel formülasyonu ilk geliştiren İbn Haldûn olmuştur. Bir yanda iktisadi anlamda liberal teorinin ilkelerini İbn Haldûn'da bulabilsek de öte yanda ahlak ve haklar anlamında İbn Haldûn ve liberal düşünürler arasında derin bir uçurumun olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Arslan, A. *İbn Haldûn*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Bayram, M. "Yükümlülüklerin Temellendirilmesi Sorunu," *Beytülhikme: Uluslararası Felsefe Dergisi* 11 (2), (2021): 835-858.
- Buchanan, James. *Cost and Choice: An Inquiry in Economic Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1969.
- Cevizci, A. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Dönmez, S. "İbn Haldun'un Tarih ve Umran Anlayışına Felsefi-Eleştirel Bir Yaklaşım," *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 2, (2002): 137.
- Freeden, Michael. *The New Liberalism: An Ideology of Social Reform*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Friedman, Milton. "Neo-Liberalism and Its Prospects," *Farmand* 17, (February 2012): 89-93.
- Fukuyama, F. *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. İstanbul: Profil Yayıncılık, 2006.
- Haar, E. *Classical Liberalism and International Relations Theory*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Haldûn, İbn. *Mukaddime*. Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- Harvey, D. *Neoliberalizmin Kısa Tarihi*. Çeviren: Aylin Onacak, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2015.
- Hayek, F. "Liberalizm," Çeviren: Ünsal Çetin, *Liberal Düşünce Dergisi* 14(55), (2009): 197-224.
- Hume, D. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çeviren: Ergün Baylan, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2009.
- Hume, D. *Political Discourses*. R. Fleming, 1752.
- Jones, T. "Reluctant or Liberal Collectivist? The Social Liberalism of Keynes and Beveridge," *Journal of Liberal History* 78, (Spring 2013): 32-41.
- Kayapınar, A. "İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım," *İslam Araştırmaları Dergisi* 15, (2006): 83-114.
- Laffer, Arthur B. "The Laffer curve: Past, Present, and Future," *Backgrounder* 1765(1), (2004): 1-16.
- Mill, John Stuart. *Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press, 1963.
- Mises, L. *Liberalism: In The Classical Tradition*. Translated: Ralph Raico, New York: Cobden Press, 1985.
- Mouffe, C. *Dünyayı Politik Düşünmek*. Çeviren: Murat Bozluolcay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Nashat, M. A. "İbn Khaldun: Pioneer Economist," *Le Assay* 35, (1945).
- Oweiss, I. M. and G. N. Atiyeh. *Arab Civilization*. New York: State University of New York Press, 1988.
- Rawls, J. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Rawls, J. *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*. Çeviren: Gül Evrin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Robert S. *Ibn Khaldun: History as Science and the Patrimonial Empire*. Budapest: Akademiai Kiado, 2002.
- Roselli, A. *Economic Philosophies: Liberalism, Nationalism, Socialism: Do They Still Matter?* London: Palgrave Macmillan, 2020.
- Smith, A. *Milletlerin Zenginliği*. Çeviren: İbn Haldûn Derin, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
- Vincent, A. *Politik İdeolojiler*. Çeviren: Arzu Tüfekçi, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006.
- Whyte, Jessica. *The Morals of the Market: Human Rights and the Rise of Neoliberalism*. New York: Verso, 2019.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 21.07.2023

Kabul: 18.09.2023

Atıf: Coşkun, Seyit. "Öz bilincin Oluşumu ve Tanınma Problemi: Narziss ve Goldmund," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 20 (Aralık 2023): 85-100. <https://doi.org/10.55256/temasa.1331151>

Öz bilincin Oluşumu ve Tanınma Problemi: Narziss ve Goldmund

Seyit Coşkun¹

ORCID: 0000-0002-2491-7046

DOI: 10.55256/TEMASA.1331151

Öz

Felsefe tarihinde, öz bilincin oluşumu ve tanınma sorununa ilişkin en kapsamlı çözümlenme ve kavramsallaştırma *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinde Hegel tarafından yapılmıştır. Makalede, bu konuyla ilgili temel referans olan bu eserin özellikle "Bilinç" ve "Öz bilinç" bölümündeki çözümlenmelere yönelik yeniden bir okuma denemesi yapılmaktadır. Öz bilincin oluşumu ve tanınma sorununa ilişkin felsefi literatürde yapılan çalışmalar genelde bu eserin Öz bilinç bölümünde ortaya konulan Efendi-Köle diyalektiğine odaklanmaktadır. Dolayısıyla öz bilince ve tanınma sorununa ilişkin diğer yaklaşımlar fazla dikkate alınmaz. Bu nedenle çalışma, Efendi-Köle diyalektiğiyle birlikte öz bilince ilişkin farklı değerlendirme ve anlamlandırma olanaklarına dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Bu amaçla, çalışmada öncelikle insanın öz bilinç olarak oluşumu, kendini tanıması ve bilmesi üzerinde durulmaktadır. İkinci olarak, iki öz bilincin tek taraflı ve eşit olmayan tanınma biçimi olarak Efendi-Köle diyalektiğine değinilmektedir. Son olarak da, öz bilincin kendinde ikileşmesi ve öz bilinç olarak iki bireyin karşılaşması ve tanınmasının anlamı üzerinde durulmaktadır. Bu anlam, Herman Hesse'nin, örneklem olarak seçilen "Narziss ve Goldmund" romanından hareketle yapılan çözümlenme ve değerlendirmelerle daha somut ve anlaşılır kılınmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Duyusallık, Anlama Yetisi, Akıl, Öz-bilinç, Öteki, Tanınma.

Formation of Self-Consciousness and the Problem of Recognition: Narziss and Goldmund

Abstract

The most complete analysis and conceptualisation of the problem of the formation and recognition of self-consciousness in the history of philosophy was made by Hegel in his work *The Phenomenology of Spirit*. This article attempts to re-read the analysis given in the "Consciousness" and "Self-Consciousness" chapter of the mentioned work, which serves as the main reference on this topic. In the philosophy field literature studies on the problem of formation of self-consciousness and the recognition are usually focused on the Master-Slave dialectic presented in the "Self-Consciousness" chapter of this work. Therefore, little attention is given to other approaches to the problem of self-consciousness and recognition. In this regard, this study aims to draw attention to different possibilities of evaluating and interpreting self-consciousness beside of the Master-Slave dialectic. To achieve this goal, in the study we firstly examine the process of forming self-consciousness, self-knowledge, and self-recognition. Secondly, we evaluate the master-slave dialectic as a one-sided and unequal recognition of two self-consciousnesses. Finally, we focus on the meaning of the self-consciousness's duality as well as of the encounter and recognition of two individuals as self-consciousness. We are trying to make this meaning more concrete and understandable using the analysis and evaluations given in Hermann Hesse's novel "Narziss and Goldmund", which was chosen as an example.

Keywords: Sensitivity, Understanding, Reason, Self-Consciousness, Other, Recognition.

¹ Doç. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü. scoskun@ankara.edu.tr

Giriş

Modern felsefede insan, genelde Kartezyen felsefenin ve devamında Aydınlanmanın etkisiyle salt düşünen Ben (*ego cogito*) ya da özne olarak tek yanlı biçimde ele alınmıştır. Bu anlayışa karşı çıkan Hegel, insanı yaşamla ilişkisi bakımından duyuşal ve ussal olarak bütünsel varoluşu içinde bir özbilinç varlığı olarak çözümlenmeye ve anlamlandırmaya çalışır. Bu çabasını Hegel, *Tinin Fenomenolojisi* (*Phänomenologie des Geistes*) adlı eserinde tüm felsefe tarihiyle hesaplaşarak kapsamlı ve eleştirel bir biçimde ortaya koyar. “Fenomenoloji”nin, özelinde Hegel felsefesinde, genel olarak da felsefe tarihindeki yeri ve önemi konusunda her ne kadar tartışmalar olsa da, Hegel’in en çok okunan ve dikkate alınan eserlerinden biridir.² *Tinin Fenomenolojisi*’ne yönelik bu ilginin merkezinde, özellikle iki özbilincin karşılaşması ve tanınma sorununa ilişkin olarak Efendi-Köle diyalektiği bulunmaktadır. Ancak bu durum, özbilincin oluşumu ve tanınma sorununa ilişkin farklı okuma biçimlerini gölgelemiştir. Özellikle Charles Taylor’ın da *Hegel* kitabında bu yoruma katıldığını vurgulayan Ludwig, aslında özbilincin yeni bir bilinç şekli olarak sadece “Tin-Bölümü”nde toplumsal olarak diğer insanlarla karşı karşıya geldiği için, buna ilişkin kuşklar olduğunu ve farklı okuma biçimlerinin de olabileceğini belirtir. Çünkü Efendi-Köle meselinin kendisi o kadar büyük ölçüde ön plana çıkar ki, tam olarak göstermek istediği şeyi, yani “özbilincin kendi içinde ikileşmesi”nin ve “özbilinç olarak iki bireyin karşılaşmasının”³ anlamını gizlemektedir. Dolayısıyla hem bu anlamı açığa çıkarmak hem de özbilincin oluşum sürecini ve tanınma sorununu daha somut ve anlaşılır kılmak amacıyla, özellikle Herman Hesse’nin “Narziss ve Goldmund” romanından yararlanılmaktadır.

1. Özbilincin Oluşumu ya da Bilincin Özbilinci⁴

Özbilinç (*Selbstbewußtsein*), *Tinin Görüngübilimi*’nde⁵ bilinç (*Bewußtsein*) ve akıl (*Vernunft*) arasında bulunan *Tinin* (*Geist*) gelişim sürecindeki bir momenti ifade etmektedir. Özbilince hazırlık olarak Hegel, Bilinç bölümünde insanın bilme yetilerini ve bilgi düzeylerinin bir incelemesini yapar. Buna göre, bilinç aşamasının ilk uğrağını somut içerik bakımından en zengin, ancak hakikat olarak en yoksul olan⁶, dolayısıyla “en yoksul zenginlik”⁷ diyebileceğimiz duyuşal kesinlik (*sinnliche Gewißheit*) düzeyi oluşturmaktadır:

² Pöggeler’e göre, dünyanın konuşulan temel dillerine çevrilen ve okunan *Tinin Fenomenolojisi*, sadece Hegel felsefesinin temeli değildir, aynı zamanda en modern felsefeleri de doğrudan etkilemiştir (Otto Pöggeler, “*Tinin Fenomenolojisi*’ni Anlamlandırma Girişimleri” *Alman İdealizmi, Hegel* içinde, çev. AYTEKİN KESKİN (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 139).

³ Ralf Ludwig, *Hegel für Anfänger Phänomenologie des Geistes*, 9. Auflage (München: dtv Verlagsgesellschaft mbH&Co. KG, 2015), 83-84.

⁴ Başlıktaki “Bilincin Özbilinci” kullanımı, Walter Jaeschke’in “The Self-Consciousness of Consciousness” adlı makalesine atıfta bulunmaktadır. Ona göre, Hegel için insan tininin zorunlu eylemlerinin aşkınsal-felsefi yeniden inşasından daha önemli olan bilginin tarihsel gelişimidir, yani bilincin kendinin-bilincine doğru gelişiminin ve tinin kendini bilmesinin anlaşılmasıdır. Dolayısıyla aslında Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi* özbilincin, aklın ve tinin tarihsel gelişiminin bir soy-kütüğüdür (Walter Jaeschke, “The Self-Consciousness of Consciousness” in *Translating Hegel The Phenomenology of Spirit And Modern Philosophy*, edited by Brian Manning Delaney&Sven-Olov Wallenstein (Södertörn Philosophical Studies Stockholm 2012), 55-70).

⁵ Aslında, fenomenoloji terimi Türkçede artık yaygın biçimde kullanıldığı için *Tinin Fenomenolojisi* olarak çevirmek daha doğru kullanım olurdu. Ancak çalışmada “Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı. (İstanbul: İdea Yayınları, 2011)” çevirisinden yararlanıldığından *Tinin Görüngübilimi* ve *Tinin Fenomenolojisi* ifadeleri birlikte kullanılmaktadır. Ayrıca, çevirinin bu baskısında metnin Almanca karşılığı bulunduğu için, daha anlaşılır olması bakımından bazı alıntılar yeniden çevrilmiştir.

⁶ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 67 (§91).

⁷ Ludwig, *Hegel für Anfänger Phänomenologie des Geistes*, 45.

Duyusal kesinliğin somut içeriği, onu dolaysız biçimde *en zengin* bilgi olarak, hatta sonsuz zenginliğin bir bilgisi olarak ortaya çıkarır. Öyle bir zenginlik ki, içinde yayıldığı uzay ve zamana *çıktığımızda* olduğu gibi, bu doluluktan bir parça alıp bölerek *içine girsek* de, hiçbir sınır bulunmaz. O aynı zamanda *en gerçek bilgi* olarak görünür; çünkü henüz nesneden hiçbir şeyi dışarda bırakmadı, aksine tüm eksiksizliği içinde onu önünde bulundurmaktadır. Ama bu *kesinlik*, aslında kendini en soyut ve en yoksul *hakikat* (*Wahrheit*) olarak sunar.⁸

Duyusal kesinlik ya da bilgide, algılayan Ben bir şeyler duyumlarken ya da görürken pasif davranır. Ancak bunu yaparken, bir nesneyi görmenin o kadar dolaysız bir ilişki olmadığını da anlamak gerekir. Aslında, gören-Ben (Hegel *Bu-Ben* olarak adlandırır) ile görülen-nesne (*Bu-nesne*) arasında *dolayimli* bir ilişki vardır.⁹ O halde duyusal kesinliğin ya da duyusal bilincin, tekil nesnelere doğrudan ve dolaysız biçimde ilişki kurabileceğini düşünmek bir yanılgıdır, çünkü sözde bireysel ya da tekil olan sadece genel ya da evrensel olarak dile getirilebilir:

Duyusal-olanı da bir genel/evrensel (*Allgemeines*) olarak ifade ederiz; söylediğimiz şey, *Bu'dur* (*Diese*), yani *genel Bu* (*das allgemeine Diese*) ya da sadece 'o vardır'; *genel olarak Varlık*. Hiç kuşkusuz, bunda genel olarak 'Bu'yu veya genelde Varlığı *tasarım*lamayız, ama genel-olanı *ifade ederiz*; ya da bu duyusal kesinlikte tam olarak demek istediğimiz gibi konuşmuyoruz. Ama gördüğümüz gibi, dil daha gerçekçidir; onda kendi görüşümüzü dolaysız biçimde çürütürüz; ve genel-olan, duyusal kesinliğin gerçeği olduğundan ve dil sadece bu gerçeği ifade ettiğinden, bu yüzden *demek istediğimiz* duyusal bir varlığı dile getirebilmemiz hiçbir zaman olanaklı değildir.¹⁰

Duyusal kesinlik aşamasında duyusal bilinç tekil ya da bireysel olanla her ne kadar dolaysız bir ilişki kursa da, aslında dışsal nesne üzerine dolayısıyla kendini deneyimler ve nesneyle bu dolayımını bilgi olarak ortaya koyar. Dolayısıyla duyusal kesinliğin hakikati bireysel ya da tekil olan ve onun görünüşteki izlenimleri değil, genel olandır. Ancak bu genellik "en yoksul hakikattir", çünkü duyusal bilme ya da bilgi, bir şeyi tekilliği/tikelliği içinde kesin biçimde anlamak ve ortaya koymak isterken, aslında o şeyi *kendinde* olduğu şekliyle kavrayamaz, aksine bildiğini sandığı şeyi genellik olarak belirler. "Bu, duyusal kesinliğin hakikatının yeni bir bilinç şekli, yani algı haline gelmesini gerektirir."¹¹ Dolayısıyla, kavramsal ve kesin bilgiye ulaşana kadar bu süreç sürdürülmelidir.

Bilginin bir sonraki aşaması olan algı (*Wahrnehmung*), duyusal kesinlik ve anlama-yetisi (*Verstand*) arasında bulunmaktadır. Algı, bir yandan duyusal kesinlikten kaynaklanır, dolayısıyla bir ayağı hala duyusal-lıktadır (*Sinnlichkeit*), ama diğer yandan da duyu-üstüdür, çünkü duyusal olarak algılanan şeyi ve nitelikleri genel olarak dile getirir. "Soyutlamalar oyunu olarak" duyusal bilinçle birlikte anlama-yetisinde kendini gösteren algı, bir şeyi nitelikleriyle birlikte algılar ve düşünür, ancak henüz kendini düşünce olarak kavrayamaz ve çelişkilere düşer; dolayısıyla "...en zengin olduğunu sandığı yerde her zaman en yoksuldur."¹² Çünkü algı, gerçek-olanı henüz kendi dışında bir şey olarak gören bir bilinç biçimidir, dolayısıyla henüz özbilinç değildir ve kendi etkinliğinin bilincine sahip değildir.

Algılanan şey ya da algı nesnesi, öncelikle saf Bir-olandır ya da bir şeydir. Ancak o şeyin aynı zamanda duyusal olarak algılanan farklı nitelikleri bulunmaktadır. Duyusal kesinlik deneyiminin tekrar eden çelişki-

⁸ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 67 (§91).

⁹ Ludwig, *Hegel für Anfänger Phänomenologie des Geistes*, 48.

¹⁰ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 69-70 (§97).

¹¹ A. Bavaresco, A. Cooper, A. J. Latham and T. Raysmith, "Readings of Consciousness: Hegel's *Phenomenology of Spirit*," *Journal of General Philosophy (JPhilo)* 1, no: 1 (March 2014): 15-26.

¹² Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 88 (§131).

leri bu aşamada da kendini gösterir, çünkü bu tekil ya da bireysel nitelikler, aynı zamanda genel olarak ifade edilmektedir. Ayrıca şeyin nitelikleri, nitelik olma bakımından *Ayrıca* (*Auch*) eşdeğer olarak algılanır, fakat onlar aynı zamanda kendileri bakımından istisnaidirler. Diğer bir deyişle, algılanan nitelikler kendi-kendileriyle ilişkili oldukları için birbirine ilgisiz olacak biçimde diğerleriyle ilişkilidir. Bu ilişkiyi Hegel “ilgisiz ayrıca” (*das gleichgültige Auch*)¹³ olarak ifade eder. Şey ya da nesne, nitelikler için tüm bu belirlenimlerin gerçekleştiği yalın birlik ya da dolayım ortamıdır (*Medium*). Dolayısıyla algılayan bilinç, algılanan şeyin niteliklerini hem şeyle hem de birbiriyle ilişkisi bakımından bilmeye çalışır ve bunları olumlu ya da olumsuz genellikler ve soyutlamalar biçiminde dile getirir:

Ortaya çıkan bu ilişkide, öncelikle sadece olumlu genellik özelliği gözlemlenir ve gelişir; ama ayrıca göz önüne alınması gereken bir yan daha kendini gösterir. Yani eğer birçok belirli özellik birbirleriyle tamamen ilgisiz olsalardı ve baştan sona sadece kendi kendileriyle ilişkili olsalardı, o zaman onların hiçbir belirlilikleri olmazdı; çünkü onlar sadece kendilerini ayırdıkları ve diğerleriyle karşıt olarak ilişkide oldukları ölçüde belirlidirler. Ama bu karşıtlık yüzünden onlar, ortamlarının yalın birliği içinde bir arada olamazlar, ki bu onlar için olumsuzlama kadar özeldir; niteliklerin ayrımı, ilgisiz bir ayrımlaşma değil, aksine dışlayıcı, diğerini olumsuzlayıcı ayrımlaşma olduğu ölçüde, bu yalın ortamın dışına düşer; ve bu (ortam) öyleyse sadece bir ‘*Ayrıca*’ (*Auch*), ilgisiz bir *Birlik* (*Einheit*) değil, aynı zamanda ‘*Bir*’, dışlayıcı bir *Birliktir*. –‘*Bir*’, kendi kendisiyle yalın bir şekilde ilişkili olan ve başkasını *dışlayan olumsuzlama momentidir*; ve böylelikle Şeylik (*Dingheit*) bir Şey olarak belirlenir.¹⁴

Buna göre algılanan nesne ya da şey, ne Bir-olana ne de birbiriyle ilişkili olan genel bağımsız niteliklere indirgenebilir. Çünkü “hem birlik ve genellik karşıtlığı hem de birlik ve genelliğin karşılıklı bağlantısı çelişik olarak şeyin kendisine aittirler.”¹⁵ Başka bir ifadeyle, algılanan nesneyi hem kendi nitelikleri hem de bir başka şey bakımından belirlemek ve de ayrımını ifade etmek, tamda onun nitelikleriyle ya da bu başkasıyla ilişkili olduğunu gösterir: “...nesne, bir ve aynı bakımdan kendi kendisinin karşıtıdır: Başkası için olduğu ölçüde, kendi içindir ve kendi için olduğu ölçüde başkası içindir.”¹⁶ Dolayısıyla algı aşaması birlik ve genellik arasındaki “soyutlamalar oyunu” olarak kendini gösteren çelişkileri ortadan kaldırmak ya da çözmek istese de, bunu başaramaz ve aldanmanın kurbanı olur.

Duyusal kesinlik aşamasında olduğu gibi bu aşamada da algılayan Ben kendindeki çelişkileri çözmeden kabul eder. Ancak şimdi, bu süreci sonuna kadar götüremeyen algıya yeni bir şey eklenir. Algı, kendiliğinden etkin olan bir yanı olduğunu ve bilmenin kendine yansımaları deneyimler. Dolayısıyla algıda anlama-yetisi (*Verstand*) içerilmektedir, ancak bu algılayan bir anlama-yetisidir ve saf bir anlayışa dönüştürülmelidir. Çünkü “duyusal kesinliğin diyalektiğinde, bilinç için işitme ve görme vb. yitirilmiş ve algı olarak bilinç ilk kez koşulsuz-genelde bir araya getirdiği düşüncelere ulaşmıştır. ...Bundan böyle bilincin gerçek nesnesi olan bu koşulsuz genel, henüz onun *nesnesi* olarak vardır; bilinç koşulsuz-olanın *Kavramını* henüz *Kavram* olarak kavramış değildir.”¹⁷ Öyleyse anlama-yetisi düzeyinde bilinç, nesnenin algıda ulaşılan genel kavramı üzerinde refleksiyonda bulunup, kavramını kavram olarak kavramalı, yani deneyimlemiş olduğu nesnede kendini tanımalı ve koşulsuz geneli ortaya koymalıdır. Peki, bu ne anlama gelmektedir ve bu süreç nasıl gerçekleşmektedir?

¹³ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 79 (§113).

¹⁴ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 79 (§114).

¹⁵ Ludwig, *Hegel für Anfänger Phänomenologie des Geistes*, 61.

¹⁶ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 86 (§128).

¹⁷ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 90 (§132).

Anlama-yetisi, hakikat olarak gördüğü kendinde nesneyi ya da şeyi anlamak ve kavramak isteyen bilincin üçüncü şeklidir (*Gestalt*). Ancak şey, artık duyusal Bu-şey veya nitelikleriyle birlikte olan şey değil, aksine kuvvetler tarafından yönetilen bir şey ya da nesnedir. Bu aşamanın hedefi, “kuvvetler oyunu” olarak anlama-yetisinin kendisinde ortaya çıkan kendi etkinliğinin nesne-bilgisini nasıl kavradığını ve bunun aslında kendi öz-bilinci olduğunu göstermektir. Anlama-yetisi aşamasında bilinç, kendi nesnesini kavrayışında artık duyusal özdeksel alandan, tinsel duyu-üstü alana geçmiştir; dolayısıyla anlama yetisinin hedefi her iki dünyanın (duyusal ve duyu-üstü) dolayımıyla tekil ve genel karşıtlığını kaldırmak ve bir uzlaşım sağlamaktır. Peki, bu uzlaşım nasıl sağlanabilir?

Algılayan bilincin başarısı, bireysel ya da tekil nitelikleri genelleştirerek belirli ideler ya da kavramlar olarak ortaya koymaktır, ancak algıda bu kavramlar üzerinde henüz refleksif olarak düşünülmemiştir. Kavramlar üzerine bu refleksif düşünme anlama-yetisinin görevidir, dolayısıyla algının hakikati anlama-yetisidir. Anlama-yetisi, nesnenin birçok niteliğe ayrılmasını ve aynı şekilde niteliklerin nesnede birliğe götürülmesini birlikte düşünür. Buradaki temel sorun, niteliklerden bağımsız olarak nesnenin birliğini ve bütünlüğünü sağlayanın ne olduğunu anlamaktır:

Tıpkı, her devletin vatandaşlarının tüm varlığını bir arada tutan bir anayasası olması gibi, içsel olarak nesne ya da şeyin de bir anayasası, bir “Varlık-anayasası” (*Seinsverfassung*) olmalıdır. Anlama-yetisi, sadece bu anayasa yardımıyla algının bıraktığı problemlerin üstesinden gelebilir. Dolayısıyla Hegel, bu bulgusunu kategori düzeyine yükseltir. Böyle bir kategori (Aristoteles’te 10 kategori, Kant’ta 12 kategori vardı) anlama-yetisinin işleyişini düzenleyen ve biçimlendiren bir ilkedir. Bu kategori, Hegel tarafından “kuvvet” (*Kraft*) olarak adlandırılır.¹⁸

Kuvvet, nesnenin kendi kendisiyle ve nitelikleri arasında ilişkileri olduğu kadar, nesnenin diğer nesnelere karşılıklı ilişkisini anlamak bakımından ona içkin olan ve sadece anlama-yetisi tarafından kavranılabilen genel yasallığı ifade etmektedir. Çünkü anlama-yetisi kavramı olarak “Kuvvet gerçekte ise koşulsuz evrensel-dir, bir *başkası* için ne ise kendinde de odur; ya da ayrımı kendisinde taşıyandır, çünkü ayrım *başkası-için-olmaktan* başka bir şey değildir.”¹⁹ Anlama-yetisi için kuvvetlerin içsel oyunu hakikattir ve kuvvetlerin oyunu kuvvet yasası içinde çözünür: “Buna göre, bu ayrım evrensel ayrım olarak Kuvvetin kendisinin oyunundaki yalın öge ve bu süreçte gerçek olandır; Kuvvetin yasasıdır.”²⁰ Böylelikle duyu-üstü dünya, aslında algılanan dünyanın ötesinde bulunan yasaların dingin dünyası olarak anlama-yetisi tarafından kavranılır.

Kökensel bir kategori olarak kuvvetin, etkin ve edilgin olmak üzere dışsal ve içsel iki yönü vardır. Dışsal yön bakımından, etki etmeyen ve yalnızca duran kuvvet, kuvvet değildir. Çünkü kuvvet etki etmelidir, kendini göstermeli ya da tezahür etmelidir. Kuvvetin tezahürü, kuvvetin başkası-için-varlığı anlamına gelir. İçsel yön bakımından ise, kuvvet herhangi bir şeyden kaynaklanmalı ve tezahürle birlikte etki etmeyi sürdürmelidir. Bir-biriyle ilişkili iki şey açısından bunu düşünürsek, örneğin topa vuran kişi bir kuvvet uygular ve bu kuvvetin tezahürüdür ve topun kendisinde de bir karşı direnç olarak kuvvet kendini gösterir. Bu etkileşimde, her iki kuvvet karşılıklı olarak kendi kuvvet alanlarına geri çekilirler: “Buna göre, biri *kışkırtan* [*uyaran*] öteki *kışkırtılan* [*uyarılan*] olması gereken iki Kuvvet arasında yer alan bu ayrım da belirlilikler arasındaki aynı karşılıklı değiş-tokuşa [*mübadele*] dönüşür.”²¹ Dolayısıyla dışsal olarak iki şey arasındaki karşılıklı ilişkide, etkilenen nesnenin direncinin ardında olduğu gibi etki eden nesnenin kuvvetinin ardında da bir kuvvet vardır. O hal-

¹⁸ Ludwig, *Hegel für Anfänger Phänomenologie des Geistes*, 67-68.

¹⁹ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 92 (§136).

²⁰ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 101 (§148).

²¹ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 95 (§138).

de dışsal olarak duyuşsal ve algısal evrende kuvvetlerin etkisi her zaman kuvvetler ve karşı-kuvvetler oyunu tarzında kendini gösterirken, içsel olarak duyuşsal evrenin evriği ya da tersine-çevrilmiş biçimi olan duyuüstü evren ya da bu oyunun kendisine göre gerçekleştiği yasallık alanı ise anlama-yetisinin kavradığı hakikati ifade eder. “Böylece duyuüstü evren, bu evrik evren, aynı zamanda başkası üzerine de yayılmıştır ve onu kendisinde taşır; o kendi için evrik evrendir, yani kendi kendisinin evriğidir; o bir birlik içinde kendisi ve karşıtıdır.”²² Buna göre, iki dünyanın (duyuşsal ve duyuüstü) bilgisini daha kapsamlı bir genellik içinde birleştirmeye çalışan anlama-yetisi kavramı, hem başkası-için-varlık hem de kendi-için-varlık momentlerini içermek durumundadır. Peki, anlama-yetisi bu uzlaşımı sağlayabilmekte midir?

Duyuşsal ve duyuüstü evrenin özelliği, hem kendinde her ne ise o olma hem de her ne ise o olmama biçiminde görünür. Örneğin duyuşsal olarak bir elmayı algılıyorum. Bu elma şimdi ve burada kendinde (*ansich*) olan bir şeydir, ama o aynı zamanda başkası-içindir (benim), çünkü onu yiyebilirim. Algıda elmanın çeşitli özelliklerini, yeşil kabuklu, ekşi, sulu vb. algılıyorum. Bu özellikler, aynı zamanda hem birbirine ilgisiz hem de kendilerine özgü biçimde elmada bir arada bulunurlar; örneğin yeşillik ekşiliği dışlamaz, ama kendine özgü olarak ekşilik tatlılığı dışlar ya da yeşillik sarılığı dışlar. Ama anlama-yetisi meyve kavramında tüm bu özellikleri bir arada düşünür ve bu özelliklerin kendinde birbiriyle ve bir başkasıyla ilişkisini dışsal ve içsel açıdan kuvvetin tezahürü olarak çözümler. Dışsal olarak kuvvetin tezahürü, elmanın dilimde bıraktığı ekşilik ya da yeşilliği onun başkası-için-varlığını ifade eder. Buna karşılık, içsel olarak elmanın kendi-için-varlığı açısından kuvvetin tezahürü, sağlık açısından besleyici ve yararlı olma özelliğidir. Bu bağlamda, kendi-için-varlık ve başkası-için-varlığın birliği olarak vitamin kavramı, “kendi-içine-geri-itilen kuvvet” olarak anlama yetisinin ulaştığı daha kapsamlı bir genelliği ifade etmektedir. Anlama yetisi, artık bu elmanın sadece bir kuvveti olduğunu bilmekle kalmaz, aynı zamanda onun bilgisini de bilir. Böylelikle duyuşsal ve duyuüstü doğa ve de dışsal-olan ve içsel-olan ayrımı ortadan kaldırılmış olur. Bu durumda, elmaya ilişkin bilincim artık yabancı bir gerçekliğin bilinci değil, aksine kendi bilgimle ilgili bilincimin deneyimi olarak özbilinci ifade etmektedir. Ancak bu noktada, “...bilincin kendini bilirken neyi bildiğinin bilinmesinin daha da karmaşık bir devimi gerektirdiği o denli açık olacaktır.”²³ Çünkü gelinen aşamada elde edilen bilinç biçimi ya da bilgi, bir önceki aşamaya göre daha kapsamlı bir genelliği ifade etse de henüz tam anlamıyla özbilincin koşulsuz hakikati değildir. “Şüphesiz ki, özbilinç dolaysız bir kesinliktir; ancak özbilincin bu dolaysız kesinliğinin aynı zamanda tüm kesinliklerin hakikati olduğu, henüz bu noktada, onun dolaysız kesinliğinde içerilmemektedir.”²⁴ O halde özbilinç, kendi kesinliğinin tüm kesinliklerin hakikati olmasını nasıl sağlamaktadır?

Bilme sürecini ve bilgi biçimlerini deneyimleyen bilincin kendi etkinliğini kavramasıyla ulaşılan moment, özbilincin teorik ve de epistemolojik yanını ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle, kişinin kendi kesinliğinin hakikati olarak özbilinç, bilgide takılıp kalmamalıdır, aynı zamanda yaşamla ilgili olarak kendini bilmeli ve gerçekleştirmelidir. Çünkü özbilinç sadece “bu bilgikuramsal bir etkinlik değildir ve yalnızca bilgi süreci içerisinde yerine getirilemez, çünkü bu süreç insan ve dünyası arasındaki savaşımdan ayrılamaz, bir savaşım ki kendisi gerçekliğin yolunun ve gerçekliğin kendisinin bileşenidir: Özne kendini biricik olgusal olarak tanıyacaksa dünyayı kendi öz edimi kılmalıdır.”²⁵ Dolayısıyla bu aşamada bilen insan, pratik olarak arzusu

²² Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 110 (§160).

²³ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 114 (§165).

²⁴ Hans-Georg Gadamer, “Hegel’in Özbilinç Diyalektiği” *Alman İdealizmi, Hegel içinde*, çev. Çetin Balanuy (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 190.

²⁵ Herbert Marcuse, *Us ve Devrim, Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*, çev. Aziz Yardımlı. (İstanbul: İdea Yayınları, 2000), 84.

(*Begierde*) aracılığıyla yaşamla ilişkisi bakımından kendi kendisinin kesinliği ve hakikatinin bilincine varmalıdır. Peki, bu süreç nasıl gerçekleşmektedir?

Bu momentte özbilincin hakikatinin içeriği, artık tamamen pratik doğadır. Dolayısıyla öncelikli olan artık bilgi sorunu değil, aksine pratik bir sorundur. Bu aşamada, kendini doğa durumunda bulan özbilinç olarak insanın biyolojik gereksinimleri, duyguları ve istekleri söz konusudur. Başka bir ifadeyle, insanın tüm pratik etkinliklerinin ya da davranışlarının temeli istemek (*Wollen*) ve arzulamaktır (*Begehren*). Doğal olarak arzu (*Begierde*), hayatta kalmak için ihtiyaç duyulan temel gereksinimlere yönelik en temel duygudur. Örneğin açlığı giderme arzusu bakımından insan hayvandan farklı davranmaz; beslenirken tüketilen şeyin ötekiliği ortadan kaldırılır. Buna göre insan, hayatta kalmak için temel gereksinimler bakımından kendine dışsal ve yabancı olan şeylere ihtiyaç duyar ve kendisi için onları ortadan kaldırması gerekir. Ancak, doğal dünyaya bağımlı olan ve onun nesnellüğünde kendini yitirmiş hayvandan farklı olarak insan, kendinin bilincine varabilen ve dolayısıyla doğal arzusunun üzerine yükselebilen bağımsız bir varlık olduğundan, onun arzusu aynı zamanda bilgiyle ilişkilidir.

Bir şeyi sadece istemek ya da arzulamak değil de, o şeyi neden istediğini bilen ya da bilincinde olan bir insan, özbilinç olarak ilk kez kendi hakikatini ve kendinde-varlığını deneyimler. Bu anlamda arzunun nesnelere, her zaman arzuyu tekrar yeniden oluşturan ve arzu için nesnelere yeniden düzenlemek ve üretmek durumunda olan tüketimde çözünür. Böylelikle arzunun nesnesine olan bağımsızlığında özbilincin hakikati, önceki aşamaya göre daha kapsamlı bir genellik olarak ortaya çıkar. Bu genellik, özbilincin kendi kesinliğini sağlamak için kendi kendisinin dışında nesnel bir hakikat bulduğunu ima eder. Arzulayan özbilinç, kendini bağımsız kendi-için varlık olarak görürken, kendi dışındaki diğer her şeyi özsel-olmayan ve başkası-için-varlık olarak kabul eder: “Arzunun nesnesi olan yaşamda, *olumsuzlama* ya *bir Başkasında*, yani arzudadır, ya da bir başka ilgisiz şekle karşı *belirlilik* veya onun *inorganik genel doğası* olarak vardır. Ancak genel bağımsız doğa, böyle bir şey olarak ya da *özbilinç* olarak cinstir. Özbilinç, doyumuna *yalnızca başka bir özbilinçte ulaşır*.”²⁶ Buna göre, pratik olarak arzusunu tatmin etme çabası içinde olan insan kendi kesinliğini ve hakikatini öncelikle doğal varoluşu açısından ve ikinci olarak bir başka özbilinçle ilişkisi bakımından anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmalıdır.

Pippin’e göre, “Hegel’in iddiası, bilincin sadece arzu tarafından eşlik edilen şey değil, arzunun kendisi olduğudur.”²⁷ Ancak arzulayan özbilinç, kendini tatmin etmek ve olumlamak amacıyla her ne kadar nesnesine hükmediyor görünse de, bir o kadar nesneye bağlı kalmaktadır: “Arzu, ötekine hükmediyorsa da, aslında ötekine ihtiyaç duyar: Öteki olmak için ötekine ihtiyaç duyar ve kendini kullanılabilir kılmak için, ötekiliği içinde ona ihtiyaç duyar.”²⁸ Bu noktada, özellikle “Özbilinç doyumuna yalnızca başka bir özbilinçte ulaşır” ifadesinin üzerinde durulmalı ve bununla bağlantılı olarak tanınma arzusunu incelemek gerekir. Çünkü “arzu deneyimimizin en derin özelliklerinden biri, ötekinin arzusunu arzulamamızdır, yani arzumuz başka ken-

²⁶ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 121 (§175).

²⁷ Robert B. Pippin, “On Hegel’s Claim that Self-Conscious is ‘Desire Itself’” in *Translating Hegel The Phenomenology of Spirit And Modern Philosophy*, edited by Brian Manning Delaney&Sven-Olov Wallenstein, (Södertörn Philosophical Studies, Stockholm 2012), 48.

²⁸ John Russon, “Self and Other in Hegel’s Phenomenology of Spirit,” *Journal of Indian Council of Philosophical Research* XVIII, no: 4 (Oct-Dec 2011): 1-18.

diliklere yönelik bir arzudur ve başka bir kendiliğe yönelik arzu da arzu-edilme arzusudur.”²⁹ Peki, ötekinin arzusuyla bu karşılaşma nasıl gerçekleşmektedir?

2. İki Özbilincin Karşılılaşması ya da Tanınma Sorunu

Özbilinç olarak iki bireyin karşılaşmasının ele alındığı, *Fenomenoloji*'nin “gizli merkezi“ olarak kabul edilen ve farklı yorumlara olanak tanıyan Efendilik ve Kölelik hakkındaki bölüm, “kimileri tarafından Hegel'in bir başyapıtı olarak övülürken; Hegel'in komünist yorumunda ise, burjuva toplumunda ölümüne-mücadelenin bir yansıması biçiminde anlaşılıp, dünya-tarihiyle bezenmiş bir maskeli-balo olarak alay edilir.”³⁰ Diğer yandan, burada özellikle ölüm, çalışma, haz, yararlanım gibi varoluşsal ve toplumsal konulara değinilmesi nedeniyle *Fenomenoloji*'nin en tanınan bölümlerinden biri olduğu söylenebilir.

Gelinen aşamada özbilincin başka bir özbilinçle karşılaşmasının bu deneyimi, başlangıçta içerik olarak en yoksul düzeyde başlar. Çünkü bu aşamanın başlangıcında özbilincin hakikati, onun dış doğayla ve nesnelere yapmış olduğu deneyimde sadece kendisinin tek kesinliğe sahip olduğu bilinci idi. Ancak özbilinç olarak kendinde koyutladığı bu kesinliğin henüz bir hakikati yoktur, çünkü başka bir özbilinç tarafından henüz tanınmamıştır. Bu nedenle her iki özbilincin karşılaşması, başlangıçta birbirleri için sıradan nesnelere tarzında görünür:

Özbilinç ilkin yalın kendi-için-varlıktır, *başka her şeyin* kendisinden dışlanması yoluyla kendi kendisine özdeşir; onun özü ve mutlak nesnesi ondaki *Ben*'dir; ve o kendi-için-varlığının bu *dolaysızlığı* ya da bu *varlığı* içindeki bir *birey*dir. Onun için başkası, olumsuz karakteriyle birlikte özsel-olmayan olarak nitelendirilen nesnedir. Ama *Başkası* da bir özbilinçtir; bir birey bir bireye karşı ortaya çıkmaktadır. Böyle dolaysızca sahneye çıktıklarında, birbirleri için sıradan nesnelere gibidirler; *bağımsız* şekiller olarak *Yaşamın Varlığına* -çünkü yaşam burada varolan nesne olarak belirlenir- batmış bilinçlerdir. Onlar, *birbirleri için* mutlak soyutlama, tüm dolaysız varlığı yok etme ve sadece kendi kendisine özdeş bilincin saf olumsuz varlığı olma devimini henüz tamamlamış değillerdir ya da henüz kendilerini birbirlerine saf *kendi-için-varlık* olarak, yani özbilinç olarak göstermemişlerdir. Her biri kuşkusuz kendi kendisinden emindir, ama ötekenden emin değildir, ve bu nedenle kendi kesinliğinin henüz hiçbir hakikati yoktur.³¹

Dolayısıyla kendi kesinliklerinin hakikatine ya da gerçekliğine ulaşmak için her ikisi de kendisini bağımsız birey olarak birbirlerine karşı öne sürmek zorundadır.

Kendi hakikatinin bilgisinden emin bir şekilde iki özbilincin kendini kanıtlamak ve gerçekleştirmek isteğiyle karşı karşıya gelmesi, sadece bir kavga deneyimiyle sonuçlanmak durumundadır. Başka bir ifadeyle, bu karşılaşma sadece bir ölüm-kalım mücadelesi olarak gerçekleşebilir: “Bu kavgaya girmek zorundadırlar, çünkü kendi kendilerinin kesinliğini, *kendileri için olmayı*, başkasında ve kendilerinde gerçekliğe yükseltmelidirler. Ve ancak yaşamın tehlikeye atılması yoluyla ki özgürlük kazanılır.”³² Bununla birlikte, bu ölüm-kalım mücadelesi sonuna kadar götürülemez, çünkü özbilinç olarak bireyin bu karşılaşmadan amaçladığı kendi kesinliğinin hakikatini kanıtlama isteğini, dolayısıyla tanınmasını ortadan kaldıracaktır: “Ama ölüm yoluyla bu sınama ondan çıkması gereken gerçekliği olduğu gibi genel olarak kendi kendinin kesinliğini de ortadan kaldırır; çünkü nasıl yaşam bilincin doğal olumlanması ya da mutlak olumsuzluk olmaksızın bağımsızlık ise,

²⁹ Russon, “Self and Other in Hegel's Phenomenology of Spirit,” 1-18.

³⁰ Ludwig, *Hegel für Anfänger Phänomenologie des Geistes*, 82.

³¹ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 124 (§186).

³² Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 125 (§187).

yine öyle ölüm de bilincin doğal olumsuzlanması ya da bağımsızlık olmaksızın olumsuzlamadır ki, bu nedenle istenen tanınmanın imleminde yoksun kalır.”³³ Dolayısıyla kavgadan galip çıkan, diğerinin ölümü halinde, bu mücadelenin kendi amacını ortadan kaldırdığının farkına varır. Çünkü o, kendi öz-bilincinin kesinliğini sağlamak ve kendi hakikatini başkasında bulmak için, başkası tarafından tanınmaya ihtiyaç duyar.

Bu noktada, ölüm-yaşam ilişkisini anlamak bakımından Hegel’de önemli olan bir kavram olan mutlak olumsuzlama kavramına değinmek gerekir. Mutlak olumsuzlama, Ludwig’in vurguladığı gibi, çifte olumsuzlama anlamına gelmektedir. İlk olarak, özbilincin kendi-dışında-olması nedeniyle deneyimlediği olumsuzlamadır; ancak saf kendi-için-varlığına geri dönmek için özbilincin, bu ilk olumsuzlamayı olumsuzlaması, yani ortadan kaldırması ya da aşması gerekir. Bu nedenle, özbilinç olarak bireyin kendi özsel kesinliği ve hakikati açısından bu çifte ya da mutlak olumsuzlamayı gerçekleştirilmesi gerekir. Ancak ölüm salt olumsuzlamadır, çifte ya da mutlak olumsuzlama olanağını ortadan kaldırdığından bilincin sonunu ifade etmektedir. Ölüm, ötekinin yok edildiği hayvansal arzu aşamasında özbilincin öylece donup kalmasıdır. Ayrıca ölüm hayatta kalanın salt kendi bağımsızlığı içerisinde tek başına kaldığı durumu, yani bilincin doğal durumu olarak yaşamı ve mutlak olumsuzluk olmadan bağımsızlığı ifade eder.³⁴ Çünkü ölümüne mücadeleye girenlerin “...edimleri soyut olumsuzlamadır, ortadan kaldırılanı *koruyup muhafaza edecek* şekilde *ortadan kaldıran* ve böylece ortadan kaldırıldıktan sonra da sağ kalmasını sağlayan bilincin olumsuzlaması değildir.”³⁵ O halde tek yanlı, bu soyut olumsuzlama hasmın ya da rakibin aşılmasını, saklanmasını ve korunmasını engeller ve kavgada galip geleni adeta ölüme mahkûm eder. “Savaş ölüme kadar giderse, hayatta kalanın artık kendini bilmesini sağlayacak bir aynası yoktur; her iki tarafın da öleceği eksiksiz bir durumda ise, ‘hakikat’in kanıtlanması, onun mutlak boşunluğunun kanıtlanmasından ibaret”³⁶ olacaktır. Dolayısıyla bu deneyim, onlar için yaşamın ne kadar özsel olduğunun bilincini ortaya çıkarır.

Bu mücadelede ölümü göze alan ve hayatını tehlikeye atan, kendi doğası ve hayvani arzusu üzerine yükselirken ve böylelikle kendini nesnel bağımsız bir kendilik olarak ortaya koyarken ötekini kendine tabi kılar ve efendi bilinç olarak ortaya çıkar. Buna karşılık, bu mücadelede ölümden korkan ve yaşamını tehlikeye atmayan kişi, hem kendi doğası ve hayvani arzusuna bağımlı kalır hem de ötekine tabi olur ve böylelikle nesnel dünyada kendini yitiren bir şeylik (*Dingheit*) ve köle bilinç durumuna düşer. Buna göre, “...biri özü kendi-için-olmak olan bağımsız bilinç, öteki özü başkası için yaşamak ya da olmak olan bağımlı bilinçtir; birincisi *Efendi*, ikincisi *Köledir*.”³⁷ Ortaya çıkan bu iki özbilinç biçiminin özsellik ve hakikat açısından farkını belirlemek açısından Hegel ayrıca şu belirlemeyi yapar: “Yaşamını tehlikeye atmamış birey hiç kuşkusuz *kişi* olarak tanınabilir; ama bağımsız bir özbilinç olarak tanınmışlığın gerçekliğine erişmiş değildir.”³⁸ Buna göre Köle, tanınmışlığın hakikatine erişmemiş bağımlı bir kişiliktir; fakat Efendi de böyle bir bağımlı kişi ya da köle bilinç tarafından tanındığı için, özsel olarak bu tanınmışlığın gerçekliğine tam anlamıyla ulaşmış bağımsız ve özgür bir kişi değildir. Çünkü aralarındaki ilişki tek taraflı ve eşitsiz bir tanınma biçiminde gerçekleşir:

Bağımsız bilincin *hakikati*, buna göre *köle bilinçtir*. Bu, gerçi ilkin kendisinin dışındadır ve özbilincin hakikati olarak görünmez. Ama nasıl ki Efendilik kendi özünün olmak istediğinin tersi olduğunu göstermişse, Kölelik de

³³ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 125-126 (§188).

³⁴ Ludwig, *Hegel für Anfänger Phänomenologie des Geistes*, 89-91.

³⁵ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 126 (§188).

³⁶ H.S. Harris, “Bilinç”, “Özbilinç” *Alman İdealizmi, Hegel* içinde, çev. Emre Ebetürk. (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013), 180.

³⁷ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 126 (§189).

³⁸ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 125 (§187).

kendini tamamladığında dolaysızca olduğu şeyin karşısına dönüşecektir; kendi içine *geri itilmiş* bir bilinç olarak kendi içine çekilecek ve kendini gerçek bağımsızlığa dönüştürecektir.³⁹

Başka bir ifadeyle, bu mücadelenin sonucu olarak ortaya çıkan rol dağılımı süreç içerisinde kendilik ve kişiliğin biçimlenmesini sağlayan ilişkilerin tersine evrildiği bir durumu ortaya çıkaracaktır.

Boyun eğen ya da tabi olan köle bilinç, bu ölüm-kalım mücadelesinde “...ölüm korkusunu, mutlak Efendinin korkusunu duyumsamıştır. Bununla içeriden yıkılmış, kendi içinde tepeden tırnağa titremiş ve ondaki sağlam her şey sarsılmıştır.”⁴⁰ Köle bilinç, bu “titreme/sarsılma” (*erzittern*) durumunda, yani ölüm korkusu deneyiminde yaşam ilkesini duyumsamıştır. Yaşam onun için, bağımsız bir özbilinç olarak kendini göstermekten vazgeçtiği önceki kesinliğinden daha önemli ve özsel olarak görünür. Ancak köle bilinç ölüm ya da mutlak efendi korkusu karşısında deneyimlediği titremede, daha sonra gerçek bağımsızlığın önkoşulu olacak ve kendini özsel dönüşüme uğratacak olumsuzlama ilkesini görür. Çünkü doğal varoluşun “bu saf kendi-için-varlık momenti de onun içindir, çünkü Efendi de o onun *nesnesidir*. Dahası, aslında o sadece bu genel çözümlüş değildir, aksine bunu *edimsel olarak* hizmette gerçekleştirir; hizmet ederek tüm tekil momentlerde doğal varoluşa olan bağlılığını ortadan kaldırır ve bu varoluştan uzaklaşır.”⁴¹ Başka bir ifadeyle, efendiye hizmette köle bilinç daha önce korkudan dolayı bağımlı kaldığı doğal varoluşunu olumsuzlayarak kendi-için-varlık olduğunun farkına varır: “...Efendi korkusunun bilgeliğin başlangıcı olmasına karşın, bilinç orada kendisinin bir kendi-için-varlık olduğunu bilmez. Ama çalışma yoluyla köle kendine gelir.”⁴² Peki, kölenin bu kendi-için-varlık bilinci nasıl gelişir?

Yaşamını koruma yönündeki doğal içgüdüsel davranışın etkisiyle Efendiye boyun eğen ve onun hizmetine giren Köle, Efendi tarafından doğrudan doğruya doğayla etkileşime ve çalışmaya zorlanır. Buna karşılık Efendi, doğa karşısında Kölenin kendisi için ürettiği şeylerden yararlanımdan doğan zevkle kendini sınırlar. Başka bir ifadeyle Kölenin, dolaylımsız biçimde doğayla karşı karşıya gelmesi ve doğayı dolaylılaması, yani doğayı değiştirip dönüştürmesi Efendi için refah ve zenginlik yaratması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Efendi, süreçte Köleye ve onun çalışmasına bağımlı hale gelir ve köle emeğiyle yaratılan bu yararlanımda kendini ve bağımsızlığını kaybeder.

Buna karşılık, Köle doğayla zorunlu etkileşimde kendi arzularını bastırmayı öğrenir ve kendi dışında nesnel şeyler üreterek kendini gerçek bağımsızlık olarak geliştirecek potansiyele sahip olur. “Çalışma nesneyi yaratırken, bir özbilinç olarak insanı da yaratır.”⁴³ Çünkü Köle, Efendi için emeğiyle doğayı dönüştürürken, doğayla girmiş olduğu üretim ilişkisi sonucu kendi doğasını da değiştirip, dönüştürür: “Köle çalışmayla kendi içgüdülerinin üstüne yükselmekte, (...) bir fikre bağlı olarak Doğayı dönüşüme uğrattmakta, (..) Doğayı ve kendi doğasını, yani Mücadele sırasında kendisini egemenlik altına almış olan Efendinin Kölesi haline getirmiş aynı Doğayı egemenlik altına almayı başarmaktadır.”⁴⁴ Buna göre, doğayla olumsuzlayıcı ve oluşturuca etkinlikte Efendi için yararlanım nesnelere üreten Köle, kendi bilincinin ürünü olan kendinden bağımsız ve kalıcı bu nesnelere kendi bağımsız varoluşunu görür:

³⁹ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 130 (§193).

⁴⁰ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 129 (§194).

⁴¹ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 129 (§194).

⁴² Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 129 (§195).

⁴³ Tülin Bumin, *Hegel-Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi* 8. Baskı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 43.

⁴⁴ Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 55.

Nesne ile olumsuz ilişki onun biçimi ve kalıcı bir şey olur, çünkü nesne bağımsızlığını ancak emekçi karşısında taşır. Bu olumsuz orta terim ya da biçimlendirici etkinlik aynı zamanda bilincin bireyselliği ya da arı kendi-için-varlığıdır ki, şimdi dışındaki emekte kalıcılık ögesine girer; emekçi bilinç öyleyse böylelikle bağımsız varlıkta kendi bağımsızlığını görmeye başlar.⁴⁵

Buna göre, çalışma yoluyla köle bilinç kendi dışına çıkar ve çalışan bilinç olarak bağımlılık durumdan kurtulur ve bağımsızlık kazanır. Bastırılmış arzunun ürünü olan biçimlendirme etkinliği bilince kendi anlamını verir, çünkü o çalışmada kendini yeniden bulmaktadır. Başka bir ifadeyle, “yabancı anlam gibi görünen şey, çalışmada kişinin kendi anlamını yeniden keşfetmesiyle, kendisinin anlamı haline gelir.”⁴⁶ Dolayısıyla önceki köle bilinç, başkasında kendini bularak kendi kendisine geri döner ve böylelikle kendinin-bilinci haline gelir. Kendini geliştirme süreci ve çalışma aracılığıyla gerçekleşen olumsuzlama, her durumda birey ve özne olma sürecinde merkezi bir moment olarak karşımıza çıkar. Ancak buna karşılık Efendi bilinç için bu süreç tam tersi biçimde gerçekleşir.

Efendi, gerçek anlamda hiçbir zaman kendi hakikatini gerçekleştirecek bir tanınma elde edemeyecektir. Çünkü bu durum, Efendinin Efendi olmak bakımından varoluşsal niteliğinde yatmaktadır. Buna göre, onun bilinip tanınması kendisinin insan yerine dahi koymadığı ‘şeyleştirilmiş’ Köle tarafından bir bilinip-tanınma olduğu için, özsel olmayan eksik bir bilinip-tanınmadır: “Efendi, bilinip-tanınmak için mücadele etmiş ve hayatını tehlikeye atmıştır, ama kendisi için değeri olmayan bir bilinip-tanınma elde etmiştir ancak. Çünkü o ancak, kendisini bilip-tanımaya layık biri tarafından bilinip-tanıdığı zaman doyuma ulaşmış olabilir.”⁴⁷ Efendi, bu durumun farkındadır ve kendisinin tam olarak bilinip-tanınması bir başka Efendi sayesinde mümkündür. Dolayısıyla bilinip-tanınma bir Efendinin diğer Efendiyi bilip-tanmasıdır; başka bir deyişle iki *kendisi-için-bilincin* karşılaşması ve birbirini tanımasıdır. Ancak bu karşılaşmada biri diğerinin kölesi olmak istemeyeceğinden, iki efendinin bilinip-tanınma mücadelesi “ölüme-dek-savaşım” ile sonuçlanacaktır. Ölüm her türlü bilinip-tanınma olanağını ortadan kaldıran varoluşsal bir durum olduğundan, iki Efendi bilincin mücadelesinden kendi hakikatini kanıtlama ve özgürleşme olanağı çıkmayacaktır. Dolayısıyla “...Efendi olarak davranan insan hiçbir zaman doyuma ulaşmayacaktır.”⁴⁸ Öyleyse özbilinç olarak insan açısından tanınma ilişkisinin, tek taraflı kendini dayatma biçiminde değil de karşılıklı olarak gerçekleştiğinde bir değeri olacaktır.

3. Özbilincin Kendinde İkileşmesi ya da Özbilinç Olarak İki Bireyin Karşılılaşması: Narziss ve Goldmund

Hegel’in özbilinçle ilgili çözümlene ve değerlendirmeleri, felsefi literatürde genelde birbiriyle mücadele eden iki kişi, yani Efendi-Köle diyalektiği üzerinden ele alınır. Bu durum, Ludwig’in de ifade ettiği gibi, özbilinç olarak bireysel insanın kendi içinde yaşadığı gerilimi ve uzlaşım sağlama çabasını ifade eden kendi içinde ikileşmesi ya da bölünmesi biçimindeki okumaların geri plana itilmesine neden olmuştur.⁴⁹ Oysa, gelecekte, özbilinç olarak insanın uyumlu gibi görünen varoluşunun gerisinde bir beden-ruh ya da duygu-akıl gerilimi

⁴⁵ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 129 (§195).

⁴⁶ Friedrich Bülow, *Hegel: Recht, Staat, Geschichte* (Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1955), 166.

⁴⁷ Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, 97.

⁴⁸ Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, 98.

⁴⁹ Ludwig, *Hegel für Anfänger Phänomenologie des Geistes*, 84-85.

olduğu oldukça açıktır. Bu gerilimi Goethe, “Ne yazık ki iki ruh yaşıyor! Göğsümde”⁵⁰ biçiminde dile getirir. Bu bağlamda, “insanın kendiyile ilişkisini her zaman içe dönük olduğu kadar dışa dönük bir yansıtma/refleksiyon olarak da anlamamız gerekir.”⁵¹ Başka bir şekilde ifade edersek, insanda içsel huzur, dinginlik ya da sakinlik hali ile huzursuzluk ve dengesizlik hali bir arada bulunur:

Özbilinç olarak insan, kendi kendisiyle ayırımında kendi içinde ikileşir. *Özbilincin* ikileşmesi, kendimi karşıtının karşıtı olarak kavramış olmam gerçeğinden kaynaklanır. Bu şu anlama gelmektedir: Nesnelere bağlantısında kendisini başka bir Ben ile karşı karşıya getiren Ben, kendisini bu karşıtlığın bir birliği olarak kavradığında kendi kendisine geri döner.⁵²

Buna göre, özbilinç olarak insanda mücadele içinde olan iki bilinç biçiminden birisi, kendi kendisini bilen, kendini kanıtlamak isteyen güç istenci olarak başkası tarafından olumsuzlanmayı tüm gücüyle engellemek ister. Buna karşılık kendini nesnel dünyada kaybeden diğer yan ise, tüm gücüyle dünyaya bağlanmak ve diğer biçimler tarafından kendini tehdit eden olumsuzlamayı engellemek ister.⁵³ Dolayısıyla insan, varoluşsal olarak bu ikili bilinç şeklinin, yani Ben ve öteki-Ben’in birbiriyle ilişkisi bakımından anlaşılacak durumundadır. Başka bir ifadeyle, insan özsel olarak ‘*kendi içinde bölünmüş*’ mutsuz bir özbilinçtir; “ve *Mutsuz Bilinç* kendisinin ikili, salt çelişkili bir varlık olarak bilincidir.”⁵⁴ O halde insan, bireysel olarak özbilincinin ikili yapısından kaynaklı bu varoluşsal gerilimi ya da çatışmayı azaltmaya, kendi içinde uyum ve birlik sağlamaya çabalar.

Özbilinç olarak insanın kendi içinde yaşadığı bu gerilim ya da çatışmaya benzer bir durum, bireysel olarak iki kişinin karşılaşmasında da ortaya çıkar. Bu gerilim ya da çatışma, iki özbilincin karşılıklı ve eşit bilinip-tanınma talebinin uzlaşma çabasıyla aşılmaya çalışılır. Bu uzlaşma çabasını, Hermann Hesse’nin “Narziss ve Goldmund” romanındaki karakterler üzerinden daha somut ve anlaşılır biçimde görmek olanaklıdır.⁵⁵ Ancak bu noktada romanın, bireysel olarak *mutsuz bilinç* açısından, yani özbilincin kendinde ikileşmesinden kaynaklı gerilimin aşılması ve kişinin kendi içinde birlik ya da uyum sağlaması açısından da okunabileceğini vurgulamak gerekir.

Romanın karakterlerinden biri olan Narziss, manastırda disiplin ve itaat ruhuyla rahiplik eğitimi alan, münzevi ve çilekeş bir yaşam süren, dolayısıyla kendisiyle ilişkisini ve uyumunu öz-göndergesel tinsel ya da manevi dünyasında istek ve duygularını bastırarak sağlamaya ve anlamlandırmaya çalışan biridir. Buna karşılık manastıra yeni öğrenci olarak gelen Goldmund, babasının isteğiyle dindar biri olarak yetiştirilmek üzere manastıra verilmiş, ancak aslında bu dünyanın duyusal zevklerine eğilimli, duygu ve isteklerini olabildiğince yaşamak ve gerçekleştirmek isteyen biridir. Ancak o da keşiş olarak yetiştirilmek üzere manastıra getirildiğinden, duygu ve arzularını bastırmayı öğrenmek durumundadır. Birbirine karşıt bu iki karakterden Narziss, ‘kibarlık ve soyluluğu içinde tek başına yaşayan’ akıllı ve bilgili araştırmacı bir kişiliği temsil ederken; buna karşılık Goldmund arzularını doyasıya yaşamak isteyen, ‘çocuksu bir ruhla donatılmış’ duygusal ve hayalperest bir kişidir.⁵⁶ Dolayısıyla konumları bakımından her iki özbilinç açısından başlangıçta tek taraflı ve eşitsiz

⁵⁰ Aktaran, Ludwig, *Hegel für Anfänger Phänomenologie des Geistes*, 84.

⁵¹ Pippin, “On Hegel’s Claim that Self-Conscious is ‘Desire Itself,’” 51.

⁵² Ludwig, *Hegel für Anfänger Phänomenologie des Geistes*, 85.

⁵³ Ludwig, *Hegel für Anfänger Phänomenologie des Geistes*, 86.

⁵⁴ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 137 (§206).

⁵⁵ Bkz. Hermann Hesse, *Narziss ve Goldmund*, çev. Kamuran Şipal. (İstanbul: Afa Yayınları, 1991).

⁵⁶ Hesse, *Narziss ve Goldmund*, 21-23.

biçimde gerçekleşen bilinip-tanınma, süreçte karşılıklı ve eşit bilip-tanınmaya dönüştüğünde kendi hakikatlerinin bilgisini sağlayan bir bilinip-tanınma haline gelecektir. Çünkü “bu ‘kendini ötekinde bilme’nin karşılıklı deneyimi, gerçek sevginin bir ilişkisine doğru, her iki tarafın da öznelarası paylaşılmış bilgisi haline gelebildiği ölçüde gelişir.”⁵⁷ O halde bu noktada, iki özbilinç açısından bu sürecin nasıl gerçekleştiğini ele almamız gerekir.

Narziss ve Goldmund’un karşılaşması, başlangıçta eşitsiz ve tek taraflı tanınma biçiminde gerçekleşir, çünkü her ikisinin de kendi açısından birtakım çekinceleri vardır. Öncelikle deneyim ve bilgi bakımından daha olgun bir ruha ve kişiliğe sahip olan Narziss, öğretmen adayı olarak konumunu bilmek ve buna uygun davranmak durumundadır. Buna karşılık, henüz deneyimsiz ve eğitimsiz, dolayısıyla ruhsal olarak da olgunlaşmamış Goldmund, öğrenci olarak yerini bilmek ve buna göre davranmak durumundadır. Dolayısıyla Goldmund, daha başlangıçta hayranlık ve saygı duyduğu Narziss’in otorite ve kişiliğine boyun eğer: “...üstün zekaya sahip güzel öğretmene karşılık hayranlık ateşiyle yanıp kavruluyordu. ...Narziss’in gözüne girmek için tek bildiği yol, yorgunluktan canı çıkana kadar ders çalışmak, sınıfta dikkatli ve gayretli bir öğrenci olmaktı.”⁵⁸ Buna göre, Narziss ile tanışma Goldmund açısından her ne kadar olumsuz bir durumu ifade etse de, süreçte onun ruhsal ve kişilik olarak gelişmesine ve zenginleşmesine daha fazla katkı sağlayacağından olumludur. Benzer şekilde, Goldmund ile ilişkisi Narziss’in bastırıldığı duygu ve arzuların açığa çıkmasına ve kendinden emin halinin sorgulanmasına yol açtığından bir olumsuzluğa neden olsa da, süreçte bununla hesaplaşması ve üstesinden gelip ruhsal olarak kendi içinde uyum ve birlik sağlaması bakımından olumludur:

Ne var ki, Narziss’in düşünceleri, Goldmund’un farkına varmadığı kadar onunla meşguldü. Bu şirin, aydınlık yüzlü ve sevimli oğlanı Narziss kendisine dost edinmek istiyor, onun kendi karşıtı, beri yandan kendisini bütünleyen biri olduğunu seziyordu. ...Ama yapmayacaktı bunu, asla yapmayacaktı! Kaldı ki bir yardımcı öğretmendi, bir öğretmen payesine sahipse de, bir öğretmen mevki ve otoritesinden yoksundu; özel bir dikkat ve uyanıklıkla davranmayı, kendisinden en fazla birkaç yaş küçük öğrencilerin karşısına sanki onlardan yirmi yaş büyük biriymiş gibi çıkmayı alışkanlık edinmiş, öğrencilerden birinin kayırılmasından şiddetle kaçınmaya, hoşlanmadığı öğrencilere karşı kendini zorlayıp şaşmaz bir adalet duygusu ve ilgiyle davranmaya alışmıştı. Manastırda egemen us ve zekanın hizmetinde çalışıyordu, sıkı kurallar içindeki yaşamını bu us ve zekaya adamıştı.⁵⁹

Başlangıçta eşitsiz ve tek taraflı biçimde gerçekleşen tanınma ilişkisinin, eşit ve karşılıklı bir ilişkiye dönüşmesi her iki özbilincin kendi içlerinde bir sorgulama ve hesaplaşmayı gerçekleştirmesi gerekir. Çünkü aslında her iki özbilinç de kendi içinde eksik bir yanı, yani başkasında gördüğü bir öteki-Beni taşımaktadır. Felsefe ve teoloji eğitim almış Narziss, her ne kadar us ve mantık bakımından zengin olsa da, duygular bakımından yoksuldur; çünkü aldığı eğitim ve inancından dolayı duygularını yaşamaktan korkmuş ve bastırmıştır, dolayısıyla ruhunun ussal yanı bakımından olgunlaşmış, ama duysal-imgesel yanı bakımından belli bir yoksunluk taşımaktadır. Çünkü Narziss’in ruhu ve benliği bu dünya ve öte-dünya arasında bölünmüştür. Ruhundaki bu imgesel ve duysal eksikliği Narziss şöyle ifade eder: “Bizim düşünmemi sürekli bir soyutlama, duysala gözlerimiz kapama, salt ussal ussal bir dünyanın kurulup çatılmasına yönelik bir girişimdir.”⁶⁰ Akli yüceltip, duygu ve arzuları bastırıp yok saymaktan dolayı Narziss’in kendi içinde yaşadığı bu çatışma ya da bölünme tüm yaşamını sorgulamasına yol açar:

⁵⁷ Axel Honneth, *Tanınma Uğruna Mücadele*, çev. Özgür Aktok. (İstanbul: İthaki Yayınları, 2016), 73.

⁵⁸ Hesse, *Narziss ve Goldmund*, 21.

⁵⁹ Hesse, *Narziss ve Goldmund*, 23-24.

⁶⁰ Hesse, *Narziss ve Goldmund*, 354.

Manastır açısından, mantık ve ahlak açısından bakıldığında kendi yaşadığı hayat daha iyi, daha doğru, daha kararlı, daha düzenli ve kusursuzdu, kuşku yoktu buna, düzen ve sıkı bir hizmet anlayışı içinde bir yaşamdı, sürekli özveriydi, saflık ve adalet uğrunda boyuna yinelenen bir çabaydı, bir sanatçının, bir göçebenin, kadın ve kızları ayartıp baştan çıkararak bir insanın yaşamından çok daha temiz ve iyiydi. Ama yukardan Tanrı gözüyle bakıldığında, örnek bir yaşamdaki düzen ve disiplin, dünyadan ve duyusal hazlardan elini eteğini çekmek, kirden ve kandan uzak durmak, kendini felsefeyle ibadete vermek, Goldmund'un sürdürdüğü yaşamdan gerçekten daha mı üstündü? İnsan gerçekten çan seslerinin ibadet saatlerini haber verdiği düzenli bir yaşam sürmek için mi yaratılmıştı? Aristoteles'i ve Thomas von Aquin'i okumak, Yunanca öğrenmek, nefsini öldürmek ve dünyaya sırt çevirmek için mi yaratılmıştı gerçekten? Tanrı tarafından çeşitli duyu ve içgüdülerle, kanlı karanlıklarla yaratılmış, günah işleme, haz duyma ve umutsuzluğa kapılma yeteneğiyle yaratılmış değil miydi?⁶¹

Buna karşılık, sanatçı ruhlı Goldmund duygular ve hayal gücü bakımından zengin, dolayısıyla duyu-sal-imgesel yan bakımından yeterli, ancak istek ve arzularını ölçülü ve kontrollü biçimde yaşamadığından akıl ve mantık bakımından belirli bir yoksunluğa sahiptir. Ussal ve mantıksal yetersizlik bakımından Goldmund, kendi içinde yaşadığı bu ruhsal çatışmadan kaynaklı sorgulamayı şöyle dile getirir: "Ama yaşam denilen şeyin üstesinden gelmeyi, umutsuzluğa kapılmamayı siz düşünürler ve tanrıbilimciler bana öyle geliyor ki daha iyi başarıyorsunuz. Bilim adamı olduğun için hanidir seni kıskandığım yok artık, ama sendeki dinginliği, serinkanlılığı ve huzuru kıskandığımı da söylemeliyim."⁶² Aslında Goldmund, köle bilincin korkudan dolayı kendi doğasına bağımlı oluşu gibi istek ve arzularının bağımlılığına tabidir. Köle bilincin çalışmayla ürettiği şeyde kendi bağımsızlığını kazanması ve doğal varoluşunun üzerine yükselmesi gibi, Goldmund da sanatsal etkinlikte ortaya koyduğu sanat eserinde bağımsızlığını kazanıp, doğal varoluşunun üzerine yükselebilecektir. Başka bir ifadeyle Goldmund, akıl ve duyu yanının bölünmesinden kaynaklı yaşadığı bu içsel çatışmayı, yani özbilinç olarak kendi içinde ikileşmesini bir ussal birliğe götürmeyi başardığında ancak kişilik olarak olgunlaşmış olacak ve böylelikle ruhsal bir dinginlik ve huzura kavuşabilecektir. Ancak bu içsel dinginlik ve huzur hali, her iki özbilinç açısından da olmuş bitmiş bir şey değil, yaşam boyunca mücadeleyle sürekli yeniden kazanılması gereken bir durumdur.

Her iki özbilinç kendi içlerinde bu hesaplaşmayı bitirip, kendilerindeki eksikliğin üstesinden gelip yeterli ruhsal olgunluğa ulaşıp karşılaştıklarında ancak, onlar açısından sevgi ve saygıya dayalı bir dostluk ilişkisi kurulmuş olacaktır. Başka bir ifadeyle, her iki özbilinç açısından karşılıklı ve eşit bir bilinip-tanınma, ancak Narziss kendini Goldmundta ve aynı şekilde Goldmund da kendini Narziss'te gördüğünde, Hegelci anlamda kendini ötekinde bilip-tanıma deneyimi gerçekleşmiş olacaktır: "*Onlar karşılıklı olarak birbirlerini bilip-tanınıyor, kendilerini tanırlar.*"⁶³ Buna göre, başlangıçta özellikle Goldmund açısından tek taraflı başlayan ilişki, ki bunu duyguların bastırılması ve aklın yüceltilmesi biçiminde de okuyabiliriz, çünkü Narziss akli temsil etmekteydi, süreçte karşılıklı bir ilişki ve tanınma biçimine dönüşerek her iki özbilinç açısından ya da özbilincin her iki şekli açısından, yani duyu ve akıl karşıtlığının aşıldığı ve birliğin sağlandığı gerçek bir kendilik bilincini ve özsaygıyı ortaya çıkarır: "Narziss'le arasında kendisine yaraşır bir ilişki kurulmuştu; artık bir bağımlılık değil, özgürlük ve birbirlerine denk güçlerin ilişkisiydi bu. Bundan böyle, bir aşağılanmadan uzak, Narziss'in üstün dehasına konuk olabilirdi; çünkü Narziss ona kendisine eşdeğer biri, bir yaratıcı gözüyle bakmaya başlamıştı."⁶⁴ Buna göre, tek taraflı bir ilişki ve tanınma biçimi, ki bu duyguları bastırma akli yüceltme ya da tam tersi; başkalarıyla karşılıklı etkileşime girmeden kendini dayatma; kendini ve kişili-

⁶¹ Hesse, *Narziss ve Goldmund*, 361-362.

⁶² Hesse, *Narziss ve Goldmund*, 354.

⁶³ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 124 (§186).

⁶⁴ Hesse, *Narziss ve Goldmund*, 329-330.

ğini kutsal olanda veya yüceltilen birinde eritme ya da kaybetme, özbilinç olarak kişi ya da bireyin kendini ve farklılıklarını yok saymasına, daha doğrusu bir kendilik-bilinci dahi geliştirememesine neden olur. Böyle biri, Hegel'in vurguladığı gibi, "...kişi olarak tanınabilir; ama bağımsız bir özbilinç olarak tanınmışlığın gerçekliğine erişmiş değildir."⁶⁵ Dolayısıyla gerçekte karşılıklı bir ilişki ve bilip-tanınmada ancak kendini ve kişiliğini oluşturup, farklılıkları zenginleştiren bir bireysellik ve kişilik geliştirme olanağı söz konusu olabilir.

Sonuç

Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin "Bilinç" ve "Özbilinç" bölümleriyle bağlantılı olarak yapmaya çalıştığımız bu değerlendirmede, öncelikle bilincin özbilinç olarak ortaya çıkış sürecini ele aldık. Bu aslında, en alt düzeyden başlayarak en yüksek aşmaya kadar, yani duyuşal kesinlik, algı, anlama-yetisi, özbilinç ve akıl aşamasına kadar insanın bilme etkinliğinde bilinç deneyiminin ve bilgisinin aşamalı olarak nasıl geliştiğinin ve oluştuğunun bir tarihidir. Bu çalışmada, özellikle "Bilinç" ve "Özbilinç" bölümlerindeki çözümler çerçevesinde öncelikle bilincin özbilinç olarak oluşumu, özbilinç olarak iki insanın karşılaşması ve özbilincin kendi içinde ikileşmesi ya da bölünmesi konuları üzerinde duruldu.

Bilincin özbilinç olarak ortaya çıkış süreci, bize, Hegel'in insanı sadece dolaysız kendinde mevcudiyetiyle (*ego cogito*) nesnesini ve kendini bilen değil, aksine dolayimli bir varoluş olduğunu ve temelde arzunun kendisi olarak pratikte kendini gerçekleştirme çabası bakımından ele aldığını gösterdi. İnsanın kendini gerçekleştirme ve anlamlı kılma çabasının temelinde düşünme kadar arzulama yeteneği (*Begehrensvermögen*) de bulunmaktadır. Arzulayan özbilinç olarak insanın yaşamdaki en temel etkinliği, başkasının arzusu tarafından arzulanmayı, yani tanınmayı sağlamak, kendisini bağımsız bir kendilik ve kişilik olarak oluşturmaktır. Ancak bu tanınma ilişkisinin iki şekilde olabileceğini gördük. İlk olarak, Efendi-Köle diyalektiğinde ele aldığımız tek taraflı ve zorla tabi kılma biçiminde gerçekleşen tanınma biçimi ve ikinci olarak iki özbilincin karşılıklı olarak birbirini bilip-tanmasıdır. Tek taraflı tanınma ilişkisinin, kişi ve kişilik açısından gerçek anlamda bir değer yaratmadığı ve doğası gereği çelişkili olduğu ortaya çıktı. Çünkü başkasını arzulamaya zorlamak ya da onun arzusunu kontrol etmeye çalışmak, arzunun doğasıyla, yani başkası tarafından arzulanmayı arzulamakla çelişecektir. Dolayısıyla gerçek anlamda bağımsız ve özgür bir bireysellik ve kişilik açısından asıl değer yaratıcı ilişki biçimi, özbilinç olarak iki bireyin karşılıklı olarak birbirini bilip-tanması biçiminde gerçekleşen bir tanınma olmalıdır.

⁶⁵ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 125 (§187).

Kaynakça

- Bavaresco, Agemir, Andrew Cooper, Andrew James Latham and Thomas Raysmith. "Readings of "Consciousness": Hegel's, Phenomenology of Spirit," *Journal of General Philosophy (JPhilo)* 1, no: 1 (Marc 2014): 15-26. https://doi.org/10.5176/0000-0001_1.1.3
- Bumin, Tülin. *Hegel-Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*. 8. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Bülöw, Friedrich. *Hegel: Recht, Staat, Geschichte*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1955.
- Gadamer, Hans-Georg. "Hegel'in Özbilinç Diyalektiği" *Alman İdealizmi, Hegel içinde*, Çeviren: Çetin Balanuy, 189-212. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Harris, H. S. "Bilinç", "Özbilinç" *Alman İdealizmi, Hegel içinde*, Çeviren: Emre Ebetürk, 162-188. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Tinin Görüngübilimi*. Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2011.
- Hesse, Hermann. *Narziss ve Goldmund*. Çeviren: Kamuran Şipal, İstanbul: Afa Yayınları, 1991.
- Honneth, Axel. *Tanınma Uğruna Mücadele*. Çeviren: Özgür Aktok, İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.
- Jaeschke, Walter. "The Self-Consciousness of Consciousness" in *Translating Hegel The Phenomenology of Spirit And Modern Philosophy*, Edited by Brian Manning Delaney&Sven-Olov Wallenstein, 55-70. Södertörn Philosophical Studies, Stockholm 2012. <https://www.academia.edu/>
- Kojève, Alexandre. *Hegel Felsefesine Giriş*. Çeviren: Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- Ludwig, Ralf. *Hegel für Anfänger Phänomenologie des Geistes*. 9. Auflage. München: dtv Verlagsgesellschaft mbH&Co. KG, 2015.
- Marcuse, Herbert. *Us ve Devrim, Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*. Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2000.
- Pippin, Robert B. "On Hegel's Claim that Self-Conscious is 'Desire Itself'" in *Translating Hegel The Phenomenology of Spirit And Modern Philosophy*, Edited by Brian Manning Delaney&Sven-Olov Wallenstein, 31-53. Södertörn Philosophical Studies, Stockholm 2012. <https://www.academia.edu/>
- Pöggeler, Otto. "Tinin Fenomenolojisi'ni Anlamlandırma Girişimleri" *Alman İdealizmi, Hegel içinde*, Çeviren: Aytekin Keskin, 137-161. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Russon, John. "Self and Other in Hegel's Phenomenology of Spirit," *Journal of Indian Council of Philosophical Research* XVIII, no: 4 (Oct-Dec 2011): 1-18. <https://www.academia.edu/>

Araştırma Makalesi

Başvuru: 07.08.2023

Kabul: 19.09.2023

Atıf: Güngör, Feyza Şule. "Lacan'ın Arzu Etiği ve Ontik Kaybın Ontolojik Bir Arayışa Dönüşmesi," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 20 (Aralık 2023): 101-121. <https://doi.org/10.55256/temasa.1339207>

Lacan'ın Arzu Etiği ve Ontik Kaybın Ontolojik Bir Arayışa Dönüşmesi

Feyza Şule Güngör¹

ORCID: 0000-0001-6191-8462

DOI: 10.55256/TEMASA.1339207

Öz

Lacan'ın psikanaliz etiği, insanın en derinindeki arzusuyla ilişkisini iyi ve kötü belirleniminde temel bir faktör olarak değerlendirmesi nedeniyle sıklıkla arzu etiği olarak nitelendirilir. Arzu etiği, geleneksel etik teorilerinin fayda, çıkar, ilgi, mutluluk, erdem ve ödeve atfettiği rolü arzuya atfederek bu teorilere radikal bir alternatif sunar. Lacan, bilinçdışı arzularımızı tamamen görmezden gelen tüm bu yüksek amaçların insanın kendi arzusuna ihanetini olumladığını savunur ve bilinçdışını/arzu etik ilke olarak gören Freud'un teşebbüsünü takip ederek etik ile pathos (tutku) arasındaki bağlantıyı yeniden keşfetmeye çalışır. Bilinçdışıyla bağlantıda yetkinleşmeyi önceleyen bu yeni etik alan, ahlaki kurallar formüle ederek iradeyi güçlendirmeyi ya da iyi yaşam formülleri sunmayı hedeflemez. Lacancı arzu etiği, insan eylemlerinin çekirdeği olan ancak anlaşılmaz ve ele geçirilemez bir karaktere sahip arzunun kökenlerini keşfederek, insan yaşamının ve karakterinin doğasını neyin oluşturduğuna dair geniş bir anlayışla ilgilidir. Bu bağlamda çalışmamızın amacı, bedenlerimiz, dilimiz ve kendimiz ile ilişkiyi önceleyen bambaşka bir söylemi ihtiva eden arzu etiğinin temeli olan "İçindeki arzuya uygun davrandın mı?" sorusunun varoluşsal karşılığını takip etmektir. Bu amaca bağlı olarak, öncelikle bilinçdışının erdem ve ödev etiğindeki konumunu tartışacak ve Lacan'da hep bir kayıp duygusuyla karakterize olan arzunun ontolojik bir arayışa dönüşmesini değerlendireceğiz. Bu arayışta arzunun gündelik hayattaki görünümüleri, öznenin arzusuna neden ve nasıl ihanet etmiş olacağı ve en önemlisi de Lacan'ın etik düsturu olan "Arzuna sahip çık!" motusunun psiko-felsefi açılımları da temel izlegimiz olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Lacan, Arzu, Etik, Bilinçdışı, Psikanaliz.

Lacan's Ethics of Desire and the Transformation of Ontic Loss into an Ontological Search

Abstract

Lacan's ethics of psychoanalysis are often characterized as an ethics of desire since he regards the relation of man to his deepest desire as a fundamental factor in determining good and evil. The ethics of desire offers a radical alternative to these theories by attributing to desire the role that traditional ethical theories ascribe to utility, interest, care, eudaimonia, virtue, and duty. Lacan argues that all these higher goals, which completely overlook our unconscious desires, affirm the betrayal of one's own desire and try to rediscover the correlation between ethics and pathos, by following the attempt of Freud, who regards the unconscious/desire as the ethical principle. This new ethical field, which prioritizes enabling in connection with the unconscious, does not intend to improve willpower by formulating moral principles or does not offer formulas for the good life. Lacanian ethics of desire is concerned with a broad understanding of what constitutes the nature of human life and character, discovering the origins of desire, which is the core of human actions but of an impenetrable and elusive character. In this context, the aim of our study is to follow the ontic answer to the question, "Have you acted in accordance with your inner desire" which is the basis of the ethics of desire which includes a completely different discourse that prioritizes the relationship with our bodies, language and ourselves. Therefore we will first discuss the position of the unconscious in virtue and duty ethics and evaluate the transformation of desire, which is always characterized by a sense of loss in Lacan, into an ontological search. In this search, our main theme will be why and how the appearances of desire in daily life will betray the desire of the subject, and most importantly, the psycho-philosophical expansions of Lacan's ethical motto, "Own Your Desire!"

Keywords: Lacan, Desire, Ethics, Unconscious, Psychoanalysis.

¹ Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü. fgungor@erbakan.edu.tr

Giriş

Jacques Lacan'ın psikanaliz etiği ya da zaman zaman arzu etiği olarak adlandırılan etik kavrayışı, “En derinindeki arzuna uygun davrandın mı?” şeklindeki ünlü arzu sorusunu temel alır. Arzunun ele geçirilemeyen, kavranamayan ve hep bir kayıp şeklinde beliren doğası, Lacan'da bir tür başlangıç noktası özelliği arz eder. Lacancı analiz arzunun bilinçdışı doğasını öne çıkararak, onu geleneksel yönelimlerde kendi yerine geçen ihtiyaç, çıkar, erdem, mutluluk ve ödev gibi dışsal faktörlerden ayırmaya odaklanır.

Psikanaliz etiğinin kalbi olan arzunun karakteristiğini serimlemeye çalışırken öncelikle onun ne olduğunu değil ne olmadığını değerlendirmeye odaklanmak, arzunun doğasına uygun bir yaklaşım olacaktır. Arzu etiği bir niyet ya da irade etiği değildir; bilinçdışı, iradenin zayıflığı ya da başarısızlığı olmadığı için arzu etiği de bilinçdışını kontrol etmede bir irade kullanma tekniğine indirgenemez. Arzu etiğinin temel ihtiyaçlarımızın karşılanması için sosyal düzenlemelerin ayarlanması gibi bir fonksiyonu yoktur; kaldı ki arzumuzdaki huzursuzluğu ortadan kaldıracabilecek bir sosyal düzenleme de tabiatı gereği söz konusu olamaz. Freud'dan kaynağını alan özne kuramına bağlı bu etik kavrayış, bir kuram olmasına rağmen hiçbir ahlaki formüle etmez; bizi ahlaki özneler, erdemli insanlar ya da ödevlere uyan itaatkâr özneler yaparak iyi yaşamın doğasını ortaya çıkarmayı hedeflemez.² Bilinçdışıyla temasta yetkinleşmeyi hedefleyen bu yeni etik alan, genel akıl sağlığı normları uyarınca davranışları düzeltmeye yönelik teknikler sunan bir genel yöntem de değildir.

Lacancı arzu etiği, insan eylemlerinin çekirdeği olan arzunun kökenlerini keşfederek, insan yaşamının ve karakterinin doğasını neyin oluşturduğuna dair geniş bir anlayışla ilgilidir. Psikanaliz etiğinde merkeze alınan arzu hakkında konuşmanın riskli boyutu ise insanın en mahrem, en subjektif boyutunu konuşmaya ve onu bir kuram içinde değerlendirmeye başladığınız anda kaçan ve mantığın ve dilin dışına taşan bir yönünün olmasıdır. Lacan da özellikle bu yönü nedeniyle arzunun bir kurama girmeye direnen boyutuna önem atfeder.³ Bir kuramcı olarak Lacan önündeki okyanusun akışını yakalayacak bir mantığı arar; bir taraftan bu erişilemez alanın mantığını anlamak veya kurmak için çabalarırken diğer taraftan arzulayan bilinçdışının bu mantığı tamamen aşmasına odaklanır.

Arzunun doğasını anlama ve kişinin öncelikle başkalarıyla değil kendi arzusuyla ilişkisini yönetebilmesi, arzu etiğinin çekirdeğidir. Bu açıdan geleneksel etik tartışmalarından birkaç bakımdan ayrılır. Etik konusundaki klasik felsefi yaklaşımlar, mutluluk arayışı, aklın kullanımı, yaşam hedefleri, faydacılık gibi kişinin başkalarıyla ilişkisini düzenleyecek bir çerçeve oluşturma/sunma temelinden hareket eder. Erdem etiğinde etik kurallar, erdem ve amaçladığı daha büyük idealler etrafında şekillenmekteydi; Kant ise ödevi tüm pathostan, ampirik tüm dışsallıklardan soyutlayarak İyiyi en yüksek sorumlulukla ilişkilendirmişti.⁴ Lacan ise Freud'dan sonra, tüm bu yüksek amaçların, ya gizlenmiş bilinçdışı güdülerin rasyonelizasyonlarını temsil ettiği için ya da sadece psikolojik olarak gerçekçi olmadığı için şüpheli hale geldiğini ileri sürer. Buradaki Freudcu kopuş Lacan için önemli bir konumu temsil eder ve arzuyu etik ilke olarak gören, etik ile pathos arasındaki bağlantıyı yeniden keşfetme arzusunda olan Freud'un teşebbüsünü üçüncü bir etik devrim olarak değerlendirir.

² Johny Rajchman, “Lacan and the Ethics of Modernity,” *Representations* sayı: 15 (1986): 43, 47.

³ Malcolm Bowie, *Lacan*, çev. V. Pekel Şener. (Ankara: Dost Yayınları, 2007), 9.

⁴ Immanuel Kant, *Pratik Akılın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı. (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999), 29, 80, 83.

Bu çalışma ile biz de bedenlerimiz, dilimiz ve kendimiz ile ilişkiyi önceleyen bambaşka bir söylemi ihtiva eden arzu etiğinin “İçindeki arzuya uygun davrandın mı?” sorusunun varoluşsal karşılığını takip etmeye çalışacağız. Bu amaç doğrultusunda öncelikle bilinçdışının erdem ve ödev etiğindeki konumunu tartışacak ve Lacan'da hep bir kayıp duygusuyla karakterize olan arzunun ontolojik bir arayışa dönüşmesini değerlendireceğiz. Bu arayışta arzunun gündelik hayattaki görünüşleri, öznenin arzusuna neden ve nasıl ihanet etmiş olacağı ve en önemlisi de Lacan'ın etik düsturu olan “Arzuna sahip çık!” mottosunun psiko-felsefi açılımları da temel izlegimiz olacaktır.

1. Lacan Perspektifinden Aristoteles'in Erdem Etiği

Lacan, etik kavrayışına arzunun bir etik gereklilik olarak işlenmesine yabancı olan geleneksel etik teorilerle ve özellikle Aristoteles'in erdem etiğiyle bir hesaplaşmayla giriş yapar; temel hareket noktası hem bize en yakın hem de yasaklanmış olan arzunun etiğin ana mevzusu olması gerekirken ondan soyutlanmaya çalışılmasıdır. Lacan'ın etiğin temeline yerleştirdiği arzu sorununa odaklanması, öncelikle Aristotelesçi kendi içinde eksiksiz, en yüksek iyiye dayanan mutluluk anlayışının psikolojik açıdan yapısökümüne dayanır. Lacan, Aristoteles'in argümanını açıkça sorunlu görür.⁵ Psikanaliz etiği arzuyu, Aristoteles'in öngöremeyeceği şekillerde insan davranışı değerlendirmelerinde hesaba katılması gereken karmaşık, büyük ölçüde bilinçsiz bir güç olarak değerlendirir. İyi bir yaşamın nihai amacına sıradan bir öznenin ulaşabilmesi fikri, bu nihai amacın keyfiyeti konusunda psikanalitik bir sorgulamaya açılır. Mutlak mutluluk esrarengiz bir içeriğe sahip, asla gerçekleştirilemeyecek metaforik bir totoloji olarak kabul edilir ve Lacan eksikliğe dayalı insan arzusunun daimî bir erteleme içinde olan, imkânsız ve tatmin edilemez boyutuna odaklanır.⁶

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inde etiğin amacı, erdem in eyleme dönüşmesi ve söylem içerisinde belirlenen İyi ile bağdaşır biçimde edimde bulunabilme yatkınlığının bireylerce kazanılmasıdır. Bu kazanımla davranışlardaki sapkınlıkların ya da ahlaki bozuklukların üstesinden gelinebilmesi mümkündür. Sapkınlık etik dışı anormal bir eylemden ya da kötü eğitimden kaynaklandığı için, erdem iyi bir eğitim sayesinde ve şehrin yasa koyucu iyi insanların takip etmekle kazanılabilir. Burada haz ve acı, iyi ve kötü eylemle ilişkilendirilmektedir.⁷ Lacan, Aristoteles'in erdemlerinin yöneldiği istek ve ihtiyaçlarımızı psikanalizin arzusundan ayırır. Arzularımız toplumsal hayatın idamesi için formüle edebileceğimiz ihtiyaçlarımızdan farklıdır.

Lacan, Aristotelesçi “erdemli insan” olarak yüceltilen insanın kendi arzularından korkan sıradan insandan başka bir şey olamayacağını iddia eder. Arzularından kaçan insan korkaktır çünkü arzusuyla yüz yüze gelmeye cesaret edemeyerek ona ihanet etmiş ve kendinden kaçarak *ortalama*'ya sığınmıştır. İnsanın doğasını kötülüğe ve ahlaksızlığa yatkın olarak gören Hıristiyanlık da bu doğayı aşmak için arzularından taviz verme ve ahlaki olmayı eşleştirmiştir. Freud ve Lacan açısından psişik gerçekliğe şiddetle karşı çıkan Hıristiyan yasa tuhaf ve anlaşılmazdır. “Komşunu kendin gibi sev!” emrinde olduğu gibi imkânsız ve anlaşılmaz emirlerle uygarlığı bir arada tutma teşebbüsleri insan doğasını yadsımaktadır. İnsan komşusunu kendisi gibi sevmeyiz çünkü insan hayvanının içgüdüsel saldırganlığı buna izin vermez. Beni sevmeyen hatta bana düşman olan birini sevme zorunluluğu, sevginin tabiatını yadsımaktır. Koşulsuz sevmenin kendisi imkansızdır, komşu ya

⁵ Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan: The Ethics of Psychoanalysis (Vol. Book VII)*, çev. Dennis Porter. (New York: Tavistock/Routledge, 1992), 314-315.

⁶ Jacques Lacan, *Yine/Hala*, çev. Murat Erşen. (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 10.

⁷ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür. (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2011).

da tanınmayan kişiler potansiyel destekçi ya da cinsel nesne değilse, özne onları bir tehlike olarak algılar. Aşılama, acı verme, hatta zarar geleceğini hissettiğinde öldürme dürtüsü kaçınılmaz bir dürtü olarak insanda yerleşiktir. Freud'a göre iyi ve kötü sınıflandırmaları etiğin bu doğal temellerle bağlantısı göz ardı edilerek yapılmakta ve bu yüksek taleplere uyulması için ödüller koyularak kötücüllük örtbas edilmeye çalışılmaktadır.⁸

Toplum tarafından meşru kabul edilen değerler uyarınca düzenlenen geleneksel etik sistemleri, kültürel, ekonomik, politik ve dini amaçların gerçekleştirilmesi için arzuyu temizlenmesi gereken bir şey olarak değerlendirir. Bu ihanet ve etik olumsuzluğu gündelik etik eylemlerimizde hâkim paradigma olduğu için insanın kendi arzusu yerine standartlaştırılmış normlara çekilmeyi tercih etmesi olağandır. Kaybettiği birlik duygusunu toplum tarafından oluşturulan ideal, genelleştirilmiş İyi'de bulacağı yanılgısı onu bu toplumda erimeye götürür; ancak insan burada da kendine yabancılaşmıştır. İki durumda da özne suçluluk duygusundan kaçamaz; toplumun genel İyi'sinden ayrıldığında birlik duygusundan uzaklaştığı için, kendi arzusundan taviz verdiğinde ise kendine ihanet ettiği için suçlu hissedecektir.

Arzunun peşinden gidildiğinde ödenecek bir bedel vardır ancak psikanalitik deneyim arzuya ihanet etmenin bedelinin çok daha yüksek olduğunu bir tez olarak savunur. "İçindeki arzuya uygun davrandın mı?" sorusunu temel alan etik, Lacan için arzuya erişmenin bedelini ödemeyi en temel iyilik ve kahramanlık olarak kodlar. Buna göre kişinin suçlanacağı tek şey arzusuna alan sağlamamak, ondan utanmak ve kaçmaktır. İnsanın kendi arzusunu sırtlanması orta yoldan ayrılmayı, büyük bir riski göğüslemeyi göze almayı gerektirecektir. Bu noktada erdem etiğindeki mutluluk vaadi gibi bir vaat de yoktur; özne arzusuna sahip çıksa bile arzunun ele geçmez doğası, özneyi hiçbir şeyin garanti ve vaat edilmediği bir tasavvura dahil olmaya çağırır.⁹

Lacan'ın Aristoteles'in erdem etiğinde dikkat çektiği bir diğer nokta, onun hareketsiz hareket ettirici doktrininin etik yansımalarında bizim için neyin iyi ya da kötü olduğunu bilmesi gereken öteki talebinin içerildiğidir. Aristoteles, temele hareket etmeyen ancak diğerlerini hareket ettiren şeyi koymakla tüm diğerlerinin iyiliğinin nerede olduğunu bilen bir figürü yerleştirmiş olur. Her şeyin kendi iyisine ve her iyinin de nihai iyiye doğru hareket ettiği bir sistem yaratır bu; her varlığın kendi iyiliği yüce bir iyilikle özdeşleştirilir. Bu tarz bir İyi'yi bilme etiği, kadınların, çocukların ve kölelerin kendi başlarına eyleme dökemeyecekleri bir erkeklik etiği olarak değerlendirilir. Erkeklik, kişinin yaşamını iyinin bilgisiyle sürdürmesi ya da edilgen ya da dişil bir "madde"ye hâkim olması için etkin, kendi kendini biçimlendirme gücüyle özdeşleştirilir. Lacan, Aristoteles etiğini nesnel bir iyinin peşinde koşmak için bedensel unsurları mükemmel bir şekilde düzenlenmiş olan güçlü ruhlar arasındaki bir birlikteliğin etiği olarak görür.¹⁰ İyi'nin bilgisine ulaşmış bu güçlü ruhlar, her birinin kendi iyiliğinin hepsinin iyiliğini hedefleyeceğini bilmektedir; cinsel kısıtlamalar da kişinin kendi iyiliğine doğru ilerlemesini beden veya ruh olarak engelleyebilecek şeylere hâkim olmayı gerektirdiği için önemlidir. Ahlak ve ahlak dışı kategorileri, İyi'nin bilgisiyle merkezlenmiş bir ruhu bu tehditlerden koruma standardını oluşturmaya yöneliktir.¹¹

Arzuyu etiğin merkezine alan Lacan için etik tarihinde Aristoteles hakimiyetinden Kant hakimiyetine geçişi sağlayan kırılma önem arz eder. Aristoteles yasanın arzusuz düşünce olduğunu iddia etmiş; Kant ise ya-

⁸ Sigmund Freud, *Uygurluğun Huzursuzluğu*, çev. Leyla Uslu. (İstanbul: Cem Yayınevi, 2022), 51-52.

⁹ Richard Capobianco, "Lacan and Heidegger: The Ethics of Desire and the Ethics of Authenticity" in *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire*, ed. B.E. Babich (Kluwer Academic Publishers., 1995), 392-393.

¹⁰ Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan: The Ethics of Psychoanalysis (Vol. Book VII)*, 314-315.

¹¹ Rajchman, "Lacan and the Ethics of Modernity," 48-49.

saya ödev olduğu için itaatın mutlak olduğunu ve bu itaatın herhangi bir arzuya, ihtiyaç ve ilgiye dayanmaması gerektiğini etiğinin merkezi yapmıştır. Lacan'ın psikanaliz etiğinin inşasında Kant'taki kırılma noktasının kısa bir analizi arzu etiğinin hala *ne olmadığını* açmamıza yardım edecektir.

2. Arzu Etiğinden Bir Önceki Durak: Kant'ın Ödev Etiği ya da Bastırılmış Arzu Etiği

Kant, etiği ve yasayı tüm tutku ve duygulardan, tarihi ve ampirik tüm deneyimlerden soyutlayarak etiğin ölçüsünü yasaya saygıyla eşleştirmiştir. Bu etik emirleri icra ederken ancak yasanın saf biçimine göre eylemde bulunan irade özgür olabilecektir. Kant'ın ödev etiğinde ahlakın temeli hazzın, iyunin ve mutluluğun doğasının bilgisinde bulunmaz; insanlar arası ilişkilerdeki sempati, merhamet gibi insanları ortak yaşamda birbirine bağlayan unsurlar ahlaki bağ olarak değerlendirilmez. Kant'ın fenomenolojik ve patolojik olanın egemenliğine giren her şeyi etikten sıyırması, etiği her konuda eşit ve evrensel bir içsel ve kategorik talep meselesi yapar.¹²

Kant'ın ödev etiği öz sevgimize, öz imajımıza, ampirik koşullarımıza hitap etmez; herhangi bir cezaya ya da ödüle de dayanmaz ancak yine de onu yerine getirmeye kendimizi zorunlu hissederiz.¹³ Bu etik, kendimiz ve birbirimiz hakkında *bildiklerimize dayanmayan* bir şekilde hareket etmemizi emreder. Bu nokta, ahlak yasanının özneyi böldüğü bir noktadır ve Lacan için kilit önemdedir. Lacan, özneyi egolarından ve ampirik öz imajlarından ayırır. Lacan'ın Kant'ta bulunduğu önemli ikinci nokta, yasanın bizim için iyi olduğunu düşündüğümüz şeye aykırı olduğu için buyruk biçimini almasıdır. Kant'ın ahlak yasanının zorunluluğuna yaptığı bu sert vurguda, yasayı ihlal arzumuzun kuvvetini kabulü yatar. Lacan, ahlak yasanının Kant'taki ses biçimini alan yapısına da dikkat çeker: “Öyle bir davran ki...” şeklindeki ses içimden gelir. Bu öyle bir sestir ki geleneksel etik teorilerindeki gibi dıştan gelmez, içten gelir, bana seslenir ve beni mecbur bırakır. Bana seslenir çünkü ahlaki yasayı aşma eğilimimi kabul eder. Lacan için Kant'ın ödev etiğinin anahtarı olan içimizdeki ahlak yasası başından beri bizimle değildir. Bu yasanın sesi içimizdeki yerini ancak Ödipal karmaşayı oluşturan içselleştirme mekanizmaları aracılığıyla bulur. Özne, arzusunun bastırılmasıyla oluşmuştur ve bu ilk ve yapısal gerçeği kendi içinde temsil ederken Baba gibi yasaklama figürlerini içselleştirir. Baba/yasa arzumuzun bastırılması olarak anneden kopuşun, bu ilk ayrılığın aracı ya da sesidir. Bu nedenle içimizdeki yasa, birincil baskıdan oluşur. Lacan, Kant'ın ahlaki psikolojisini kendi özne teorisi açıdan değerlendirir ve yasanın bastırılmış arzu olduğu şeklinde bir teze dönüştürür.¹⁴ Biz ancak kişisel ilgi, çıkar ve ihtiyaçları ve tüm ampirik koşulları ortadan kaldırdığımızda o sesi kendi içimizde bulabiliriz. Yasa, kendi öz sevgimizde ya da dışsal deneyimlerimizde bulunamaz çünkü zaten yasanın temeli bastırmadır. Lacan otantik bir vicdan tasavvuru ileri sürer; buna göre içsel bir vicdanımız olduğu için arzuyu bastırmayız, zaten arzularımızı bastırdığımız için vicdanımız vardır ve bu bastırma bizi özne haline getirir. Psikanaliz, ödev etiğinin de soyutladığı egoizm ve kişisel çıkarlarla ilgili değildir, vicdan ve ödev “patolojisini” keşfeder. Kendimizi çıkar gözetmeyen sevgiyle ya da yasaya saygıyla tatmin eder; hayırseverlik, affedicilik ve acıma gibi duygularda mazoşistçe ve sadistçe tatminler buluruz. Freud bu durumu ahlaki mazoşistlik olarak tanımlar. Buna göre bir kişinin vicdanına itaatindeki her

¹² Alain Juranville, “Psikanaliz Üzerinden Etik” *Kayıp Yüzleşme Levinas ve Lacan* içinde, ed. Sarah Harasym (Ankara: Fol Yayınları, 2021), 198.

¹³ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 90.

¹⁴ Rajchman, “Lacan and the Ethics of Modernity,” 50-51.

artış, onun suçluluk duygusunu azaltmak yerine artırmaya neden olur.¹⁵ Yasaya olan sevgimiz, kendimize veya egolarımıza olan sevgimizden öncelikli olduğunda, içimizdeki tatmin olan yasanın aracılığıdır.

Lacan'ın, Yasa'nın temelde arzusunun bastırılmasından başka bir şey olmadığı tezi, ahlakı psikolojiye indirgeme girişimi olarak değerlendirilebilir mi? Lacan elbette ahlakı psikolojileştirme gibi bir tuzağın farkındadır, ancak onun stratejisi Kant etiğinin açmazlarını psikanalitik bir yolla anlama çabasına dayanır. Arzularımızı, ihtiyaç ve ilgilerimizi, kendimizle, dünyayla ve birbirimizle nasıl uyumlandıracağımız konusundaki tartışmalar da haz ilkeleriyle ilişkileri bağlamında değerlendirilmelidir. Lacan'ın Kant'ta bulunduğu ve hayran olduğu şey tam da ahlakı bu tür ilkelerden ayırmış ve böylece Freud'un yolunu açmış olmasıdır. Freud'a göre de gerçeklik alanındaki tüm atıflar haz ilkesinin olası boyutlarını değiştirir, ancak ötesine geçemez. Asli şeylerle gerçeklik üzerinden tanışıklık kuramayız. Engelleme, iç çatışma, erteleme gibi tüm yadsıma eylemleri haz ilkesiyle uzlaştırılabilir ancak bütün bunların ötesinde olan, haz ilkesiyle uzlaşmayacak, onun altına alınamayacak bir şey vardır. Kant'a göre, kendimize ve iyiliğe dair yaptığımız etik temellendirilmede ampirik bilginin dışında durmanın zorunluluğu, ahlak ve özgürlük arasındaki ilişki nedeniyledir. Bir ahlaki yasa ampirik, egoist "doğamızdan" bağımsız olarak bize hitap etmelidir. Lacan ahlak alanında ampirik alandan ayrılmanın temelini bulunduğu Kant'tan, arzuyu merkeze koyarak apayrı bir güzergaha evrilmiştir. Lacan, Kant'ın ahlak yasasını insanın mutluluğundan ya da faydasından özgürleştirdiğini kabul eder, ama bunu Kant'tan farklı bir bağlamda temellendirir. O, yasaya olan sevgi ve saygımızın temelinde özerkliğimizin koşulu olan özgürlük ve akılcılığı bulmaz. Öznenin bölünmesini ve öz sevgimiz/egomuz ve yasa arasındaki ayrımı açıklamak için Kant'ın yaptığı gibi numenal bir benlik varsaymaz. Kant, çıkar gözetmeyen yükümlülüğü rasyonel özerklik kavramının kendisinden çıkarmaya çalışırken, Lacan özgürlüğümüzü yasaya itaatte bulmaz; psikanaliz yoluyla her birimizin onunla sahip olduğu tekil ilişki hakkında bir şeyler yapma kapasitemizde bulur. Kant, ahlak yasasını mutluluk amacından kurtarmıştır. Lacan ise egolarımızın çıkarı ya da ruhlarımızın bilgeliği gibi aşkın şeylerden soyutlayarak, onu en derinimizdeki arzumuzla, doğası daimî bir kayıp olan arzumuzla temasımızda arar.

Lacan, etiği varsayılan *ortak* özümüze hitap eden bağda değil kurucu eksikliğimize, bölünmüş merkez-sizleşmiş öznelliğimize dayanan bir bağda bulur. Arzu etiği perspektifinde ortak bir çıkar, erdem ya da dostluk üzerine bağ kurmayız. Arzumuzdaki tekinsiz ve ayırıcı ilke her birimizde aynı değildir; bizi böler ve tekilleştirir. Bu merkez-sizleşme teorisi ve hatta psikanaliz Lacan'a göre bilimin modernleştirdiği dünyada ortaya çıkmıştır. Anlamsız parçacıklardan oluşan sonsuz bir evren, antik kozmolojilerin kapalı, anlamlı dünyasının yerini alınca artık o kapalı ve bütüncül dünya algısı özneye bir şey sunamaz. Geleneksel iyi ve kötü kategorileri de o dünya kabulünün ürünüdür. Kadim etik sistemleri, değişen ve dönüşen bir dünya algısına değil belli bir töze sahip bir dünya algısına dayanmaktayken, modern dünyada değişen dünya algısıyla birlikte özneler de artık kendilerini kadim ruhlar olarak değil merkezi olmayan, tekil ve bölünmüş özneler olarak görmektedir.¹⁶ Psikanaliz de ruhu değil özneyi temele alan bir teori olduğu için modern bilimsel söylem dünyasına aittir. Etik de artık kozmostaki işlevimizle ilgili değil, kendi temsilimizle olan ilişkimizle ilgilidir. Psikanaliz bu yeni kapasiteye bir alan açarak yeni sorular yöneltir. Bilgeliğe ulaşabileceğimiz bir sistemden, kendimizle ilgili gerçeği asla tam olarak bilemeyeceğimiz ve her zaman *Ben*'in dile getiremeyeceği bir şey olacağı kabulüne evrilen bir sürecin izlenmesidir psikanaliz etiği.

¹⁵ Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, 69.

¹⁶ Jacques Lacan, *Benim Öğrettiklerim*, çev. Murat Erşen. (İstanbul: Monokl Yayınları, 2017), 63.

Lacan, Freud'un psikanalizin kendimize bakışımızı merkezleştirmediği tespitini etik bir anlamda okumuş ve kendimizi ahlaki bir merkez etrafında düzenlemeye yönelten geleneksel etikten bir kopuşu imlediğini beyan etmiştir. Geleneksel yaklaşımda bir parçamız tanrısallığı, rasyonaliteyi veya parçası olduğumuz bir özü yansıtır ve iyi olduğumuzda bütünlük kazandığımızı bize bu merkez söyler. Lacan için ise bize iyiye nasıl ulaşacağımızı söyleyecek, kendimizi bütüne ait hissettirecek, mükemmelleşmemizi sağlayan bir model sunacak ve bizi Tanrı'nın ya da aklın yasasına bağlayacak böyle bir "merkez"imiz yoktur. Her birimizin kendine ait bir yapısı vardır; tekil, bölünmüş ve herhangi bir merkeze yakın olmayan bir öznenin yapısıdır bu. Arzu etiği, her birimizin tekil deneyiminin tam göbeğinde yer alan gerçeğin en içteki çekirdeğine yönelik bir arayıştır. İyi ve ahlaklı olmak için merkeze ne kadar yakın veya uzak olmanın gerektiği bilgisinden çok, merkezden uzak bölünmüş özneler arasındaki sosyal bağın niteliği sorusu önem kazanmıştır.

3. Freud ve Bilinçdışının Etik Teması

Lacan, geleneksel etik teorilerinin yaklaşımına radikal bir alternatif olarak öne sürdüğü psikanalitik etik kavrayışını Freud'la temellendirmiştir. Lacan için Freud'da etik varlıklar olarak kendimize dair duygumuzu yeniden kavramsallaştıran ve bize yeni ve orijinal bir imkân vaat eden bir yön bulunmaktadır. Freudcu bu devrim vaadi hâlâ önümüzdedir. Freud ona göre devrimci bir kahramandır çünkü modern, ilerlemeci, bilimsel ve aydınlanmış kültürümüzdeki trajediyle yüzleşme cesareti göstermiştir. Onun vaadi hiçbir kurtuluşun ve uzlaşmanın olmadığı uygarlığın huzursuzluğuna karşı arzusunun, aşkın, erosun güzelliğini dışlamayan yeni bir tür etik pratiktir. Geleneksel etik teorisyenleri bu trajedinin kökenlerine inmek yerine onu ehliştirmek ve yadsımak eğiliminde olmuşlardır. Lacan da Freud'un arzumuzdaki içkin huzursuzluğun keşfiyle bu trajik duyguyu ilişkilendirerek onu yeni bir şekilde etik alana sokmaya çalışır.

Lacan, Freud'un analiz yöntemini teşhis ve reçeteden ibaret olacak bir psikiyatrik boyuttan öteye taşımış ve bu ciddi analiz üzerine etik bir teori inşa etmiştir. Bu teori, bilinçdışının konuşan özneler olarak kendimizle ilgili yapısal veya kurucu bir olgu olduğunun kabulüne ve kişinin analiz yoluyla bu olguyla uzlaşmaya varmayı amaçladığı bir çalışmadır. Temel hareket noktası ise bilincin değil bilinçdışının efendi olduğu bir güzergahta olduğumuzu kabullenmektir. Tarafsız bir analiz başkasının tekil arzusuna açıklıktır ve dile eklenilen arzu-yu dinleme, analitik süreci yapılandırılan aktarımı mümkün kılar.¹⁷

Lacan Freud okumasıyla oluşturduğu arzu etiğiyle, geleneksel etik teorilerinin etiği yasa ve toplumsal fayda arasındaki bir bağlantı olarak değerlendirmelerini yadsır. Etik tarihi, haz ve acının psişik yaşamın belirleyicisi olmasıyla birlikte etik tasarımlara göre şekillenebilecekleri, faydaya göre manipüle edilebilecekleri ve genel bir İyi'nin hizmetine sokulabilecekleri bir tarih olmuştur. İyi bir hayatın ne olduğu, onu sürdürmenin ne anlama geldiği sorularına farklı cevaplar sunan çeşitli tasavvurlar, temelde kişinin toplumla olan ilişkisini baz almaktadır. Burada oldukça rasyonel faydalar, düzenler, sınırlamalar ve bilinç devreye girmektedir. Freud ise bilinçdışıyla daha terapötik bir temas ile kişinin kendi hayatını yaşamasının, kendisiyle ve başkalarıyla ilişkilerini sürdürmesinin doğasına dair yeni bir resim sunmuştur. Buna göre öznenin evi, bilinç değil bilinçdışıdır. Ancak bu noktada şunu özellikle belirtmemiz gerekir ki Freudcu bilinçdışının kendinden önce var olan hatta kendi zamanında onunla çalışanlarda var olan bilinçdışı kavrayışıyla hiçbir bağıntısı yoktur. Lacan, Freud'un

¹⁷ Rajchman, "Lacan and the Ethics of Modernity," 42-43.

bilinçdışının “hayal gücüne dayalı yaratımın romantik bilinçdışı” olmadığını özellikle altını çizer ki bu nokta onun Jung’la arasına mesafe koymasına neden olmuştur.¹⁸

Freud öznedede olup biten her şeyin bilinçdışında her noktada türdeş olan bir şey olarak kayıtladığını beyan eder; bu kayıtların ortaya çıkışı ise dil sürçmeleri, rüyalar, gaflar, unutkanlıklar, sakarlıklar gibi hatalı eylemler aracılığıyla olur. Freud bunların sadece fizyolojik eylemler ve buna bağlı dikkat kayması olmadığını düşünür ve bir hatalı eylemin içinde uzun zamandır geri itilmiş düşüncenin oluşumunu yakalayabileceğimizi öngörür. Bu tür hatalı eylemler Freud’a göre gizli bir anlam taşır ve bu anlamın ardına düşmek psikanalize hazırlığın temel ilkelerini ortaya çıkarmaktır.¹⁹ Lacan bu gibi deformasyonların ortaya çıkma biçimlerine dikkatimizi çeker. Öznedeki bir kesinti, engel, kusur, yarı ve tökezleme sırasında oradan derin bir anlam sızmaktadır. Freud’un bu görüngülere tamamıyla odaklanmasının nedeni, ortaya çıkışlarında görünenden başka bir şeyin gerçekleşmekte olduğuna inancıdır; boşluktan sızan tesadüfi şeyler bilinçli olarak anlattığımız şeylerden çok daha fazla hakikat barındırırlar. Lacan, bilinçdışı söz konusuken meselenin olmak ya da olmamak değil *gerçekleşmemiş olmak* olduğunu vurgular. Bilinçdışı bilincin çağırabildiği, iletişim kurabildiği, anlayıp tespit edebildiği bir şey değildir, o, özü gereği reddedilen bir şeyden oluşur. Böylelikle Freud, bilinçdışında sessiz ama güçlü bir şekilde varlığını sürdüren arzuyu etik alana dahil eder; etik sorununu bir arzu sorunu olmaksızın düşünülemez bir konuma taşır. Lacan açısından bu muazzam bir etik keşiftir; dile getirilemez ve kavranamaz olsa da daima var olduğunu bildiğimiz bilinçdışının konumu varlıkla ilgili bir mesele değil etik ile ilgili bir meseledir. Lacan’ın oldukça kırılğan bir yapıda olduğunu vurguladığı bilinçdışına ait bu belirlenim, “Bilinçdışının konumu etikdir.” ifadesiyle keskin bir şekilde psikanaliz etiğinin temelini alır.²⁰

Lacan açısından Freud’un etik tartışmalara getirdiği iki önemli perspektiften biri, yasanın kökenine dair bir soy kütük sunması, şiddet ve suçun beşeriyetin kökeninde yer aldığını kabulle psikanaliz etiğine giriş sağlamasıdır. Buna göre, etik ilke ve yasalar her zaman bastırma ve mahkûm etmeye dayanır. Etik, bu anlamda kendi doğuşunun sebebi olanla mücadele etmeye çalışan bir teşebbüstür. Freud’un getirdiği ikinci önemli açılım ise toplumsal bağın inşa edici prensibini keşfeden filozofların ve din adamlarının başarılı bir etik kural, ilke veya genel olarak kabul edilebilir bir etik pratik bina etmede neden başarısız olduğuna yönelik sorgulamasını akıl ve bilinç dışında bir yere yöneltmesidir.²¹ Bu sorgulama, filozofların etik inşasında dışarıda bırakılmış olan birçok kritik öğeye kapıyı açar.

4. Arzunun Doğası ve Ontik Kayıp

Lacan’ın odağında, Aristoteles’in erdem etiğindeki bizi neyin temel veya doğal bir türde bir araya getirdiğine dair teorisi ve Kant’ın her birimizi karşılıklı saygı ilkesini benimsemeye neyin mecbur ettiğine dair teorisi üzere iki güçlü teori vardır. İki teori de genel bir İyi’ye olan sevgi ve ahlaki yasa için sevgi gibi belirli bir bütüncül merkezden yola çıkan teorilerdir. Lacan’ın bölünmüş öznesi ne için sevgi duyacaktır ve etik motivasyonu için hangi sevgiyi temel alacaktır? Bu öteki sevgisi ve sempatisi olamaz, çünkü sempati bağı

¹⁸ Jacques Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı Seminer 11. Kitap*, çev. Nilüfer Erdem. (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 30.

¹⁹ Sigmund Freud, *Psikanalize Giriş Hatalı Eylemler*, çev. Can İdemen. (İzmir: Cem Yayınları, 2021), 19-52.; Murat Turna, “Edebiyat ve Psikanaliz Üzerine,” *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 4, sayı: 1 (2020): 10.

²⁰ Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı Seminer 11. Kitap*, 40.

²¹ Costas Douzinas, *Yasanın Arzusu/ Estetik Etik Psikanaliz*, çev. Ezgi Duman ve İbrahim Şahin Ateş. (Ankara: Dipnot Yayınları, 2022), 20.

-aşağıda detaylıca değerlendireceğimiz üzere- imgesel dönemin yapısını taşır. İmge ya da egomuzla kurduğumuz ilişkinin özünde ise dürüstlük eksikliği ve yabancılaşma vardır. Analiz zaten tam da böyle bir sahte özdeşleşme tutkusunun reddi üzerine kurulur, bu özdeşleşmenin yapısökümünü yapar. Psikanaliz, konuştuğum ötekini empati duyduğum öteki değil, bölünmüş bir özne gibi görebilmem üzerine kuruludur, bu daha sonra bizi birbirimize karşı saldırganlaştıracak bir yabancılaşmadan korur. Psikanaliz bu sevgi ya da tanınma talebini ve kişinin kendi bölünmesinde tanıdığı bu talebin kaynağını etik alanda işler.²²

Lacan için arzu, cinsel veya diğer dürtüleri içeren bir haz ilkesinden çok daha geniş bir anlama sahiptir, bir özne haline gelmenin kurucu ve aynı zamanda sorunlu bir bileşenidir. Ona göre arzunun tatmin edilememesi, neredeyse öznenin yaşamda varlığıyla birlikte ortaya çıkan temel bir insan sorunudur. Doğüstü veya salt biyolojik kökenli bir özne olmadığı için, kendine gönderme yapan, farkında olan öznenin başlangıcı, her özneye özgü bir tür kayıp sonrası duygusuyla iç içedir.²³ Lacan'a göre, eksiklik duygusunun temeli olan kayıp ve bir bütünlüğün yeniden kurulmasına duyulan özlem, kayıp olarak algılanan şeyle bağlantılı fantezileri harekete geçirir. Bu fanteziler ve türevleri, bazen pratik gerçekleri göz ardı etseler veya alt üst etseler dahi, hayata kendine özgü tutku ve anlam yüklerler. Lacancı analitik bakış açısından, tüm etik kaygılar bu kayba göre şekillenir.

Lacan, öznel varlığımızın çekirdeği olan arzunun doğası, onun "kayıp" niteliği ve bunun varlık sorusu açısından oynadığı kritik rolü İmgesel, Simgesel ve Gerçek olmak üzere üç evre üzerinden analiz eder. Lacan ilk evre olarak ayna evresiyle, bir bireyin düşünen ve hisseden bir varlık olarak kendisinin farkına varmasını ve özbilincini kurmasını sağlayan şeyin ne olduğunu değerlendirir. Ayna evresindeki kayıp deneyimin özünde "arzunun doğası" yatar. Bu evre, benin kendilik imgesini biçimlendiren evredir. Çocuğun kendi imgesini tanımaya ve bundan haz duymaya başladığı ayna evresi, onun birlik ve bütünlüğe geri dönüş arzusunun da filizlendiği evredir. Ayna evresine kadar çocuk kendini ötekinin imgesinde bir bütün olarak tanır ve o imgeyle kendini özdeşleştirir. Ayna evresinde ise alıştığından farklı olarak kendi görüntüsünü de içeren bir bilmece-nin içine adım atar; çocuk aynaya baktığında iki farklı gerçeklik arasında örtüşme sağlamaya çalışır. Bedenini kısımlar halinde duyumsar, onu ancak kısmen kontrol edebilir. Bu tanışma parça parça bir tanışmadır. Ancak burada kendi varlığına dair bir yabancılık söz konusudur; parça parça Ben'in yerini alan bütünsel *Ben* onu cezbeder, parçalı bir vücudu ortopedik bir bütünlükte birleştirme fantezileri kurmanın cazibesine sürükler. Çocuğun kendisiyle bu tanışması, ilk yanlış tanımaya eklenmiş bir karşılaşmadır. Kendi kendini bilen özne (cogito) anlayışından oldukça uzak bir benlik anlayışıdır. Bu açıdan kimlik, özneye yabancı ve dışsal bir yapıya sahiptir. Lacan, ayna evresinin cogitodan kaynaklanan tüm felsefi akımlara ve ego psikolojisine karşı duran bir konum verdiğini ifade eder.²⁴ Kartezyen öznenin aksine Lacancı özne, özbilincin kesinliğine (düşünüyorum, o halde varım) sahip değildir, o kendi varlığını yitirmiş eksik bir öznedir. Kesinliğe ulaşma arzusu onu daima ötekiyle bağlantılı kılar, kendini ancak öteki vasıtasıyla varlığa koyabilir.²⁵

Çocuğun annesiyle yansımali ilişkisi, onu başkalarında gözlediği görsel ve davranışsal kalıplara girmeye iten bir etkiye sahiptir. İnsan bu noktadan itibaren kendini hep ötekinin arzusunun dolayımında bulmaya ça-

²² Nami Başer, *Lacan- Psikanalizin Etiği, Transfer, Arzu ve Yorumu, Daha, Semptom* (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 46.; Rajchman, "Lacan and the Ethics of Modernity," 45.

²³ Lewis A. Kirshner, "Toward An Ethics Of Psychoanalysis: A Critical Reading Of Lacan's Ethics," *Journal of the American Psychoanalytic Association* 60, sayı: 6 (2011): 1229.

²⁴ Jacques Lacan, *Psikanalizin Temel İlkeleri*, çev. Mutluhan İzmir. (Ankara: Çolpan Yayınları, 2022), 77-83.

²⁵ Sean Homer, *Jacques Lacan*, çev. Abdurrahman Aydın. (Ankara: Phoenix Yayınları, 2022), 101.

lışacak, nesnelere başkalarıyla rekabetinin etkisiyle soyut bir dengeyi gözeterek kuracaktır. Ben'in yansımasının da içinde yer aldığı bir toplu görüntü olarak *imago*²⁶ bu açıdan bir vaattir, öznenin davranışlarını ötekine benzettikçe kendinin de içinde yer alacağını düşündüğü bir tamlık vaadi sunar. İnsan bu dış bakış sayesinde ömür boyu dış dünyaya iç dünyasından daha çok hâkim olacaktır. Bu, bir tür imgesel kölelik düğümüne dahil olmaktır.²⁷ Öznenin iç dünyası ile dış dünya arasındaki çemberde oluşan bu yırtık, öznenin birleşme ve bütünleşme arayışına girmesine neden olur. Bütünleşmiş özne, nasıl hem kendi varlığının garantörü hem de çatışmanın kaynağıysa, ötekiyle ilişkimiz de buna göre belirlenir. Ben'in tanınması ötekinin onun varlığını onaylamasına bağlıdır, Ben'i doğuran imgesel özerkliğin bu içsel çatışması özne ve öteki arasında da daimî bir mücadeleye dönüşecektir.²⁸

Bu durumda hem kendiyile hem de ötekiyle mücadele içinde olan Ben, özü itibariyle bir çatışma ve uyumsuzluk alanıdır. Bu alan Lacan'ın arzu etiğinin kalbidir. Annenin imgesinin kendi imgemizden kopuşu yani bu ontik kayıp, özneliğimizin tam merkezinde yer alan bir ontolojik boşluğa, ilksel bir kayba evrilir. Bu kaybın özsel doğamızla ilişkisi neyi neden arzuladığımızla tanışmamızı da sağlayabilecektir. Çünkü burası bir çarpıtma ve yanılısma dünyasıdır. Kendimizle ilk tanışmamız yanlış bir tanımaya dayanır. Ulaştığımızda bütünlüğümüzü ve tamlığımızı yeniden yakalayabileceğimizi düşündüğümüz arzuların, doğası gereği hiçbir zaman gerçekleşmeyeceği gerçeği de bu kayıpla ilişkilidir.²⁹ Anneyle bütünlükten yoksun olduğu gerçeği öznedeki eksiklik duygusunu doğurur ve kayıp duygusuna her zaman arzu duygusu eşlik eder. Özne, imgeler düzeyinde var olan anneyle tam bir birliğin yokluğunun acısını çeker. Anne ile olan iki kutuplu bağ koptuğunda bebek için arzusunun kaynağı kaybolmuştur. Bebeğin istikrarlı ve tutarlı imaja sahip imagoya dayandırdığı ego ile gerçek arasındaki boşluk dolmamak üzere açılır. Bebeğin anneyle bütünlüğü hissettiği o tamlık duygusuna geri dönmeyi arzulaması, arzusunun doğasını "olmak isteme" hali kılar.³⁰ Bu noktada, Lacancı psikanaliz açısından İyi ne töz ne biçim, ne logos ne kanun, ne bireysel ne evrenseldir; iyi Anne'dir, Şey'dir. Diğer tüm iyiler bu ele geçirilemez iyiye göre dizayn edilir. Ego, bu doyumsuz ve imkânsız arzuyla mücadelede ortaya çıkar.³¹ Öznenin arzuladığı şey, parçalanmış birliği yeniden kurmak, kayıp nesneyi, yani aslında sonsuza kadar gitmiş olanı bularak hayali tamlığa kavuşmaktır. Böyle bir kayıp telafi edilemez. Lacan'a göre bu, iğdişin en temel biçimi, hatta bir ölüm biçimidir, Heidegger'in "Ölüme-doğru-Varlık" terimleriyle formüle ettiği yaşamın o ilkel sınırının ilk acı verici deneyimidir. Lacan, bu varoluşsal olumsuzluğun günümüzün felsefesinde varlık ve hiçlik nosyonları çerçevesinde değerlendirildiğini ifade eder.³²

İmgesel evreden simgesel evreye geçişi sağlayan fallus'un yitimi, bu kökensel kayıp, yaşamın işleyişinde imgelerin önceliğinin yadsınmasını ve çocuğun sembolik düzenin kalıp ve kısıtlamalarının filtresini öğrenmeye başlamasını da zorunlu kılacaktır.³³ Yasanın paraziti olarak günah, bu ihlal arzusundan beslenir; arzu

²⁶ Bedensel bütünlüğünü algılayamayan ve kendisini hala annesinin bir parçası olarak hisseden bebek, ayna evresinde (6-18 ay) ilk kez kendi varlığını ayırmasına varır, aynadaki görüntüde çocuğun dış dünyaya baktığında gördüğü görselden farklı olarak kendi görüntüsü de vardır. Lacan öznenin görsel imgesini de içeren mekânın bütünlüklü bu görsel kompleksini *imago* olarak adlandırır. (Lacan, *Psikanalizin Temel İlkeleri*, 78.)

²⁷ Mutluhan İzmir, "Giriş" *Psikanalizin Temel İlkeleri* içinde, ed. Mehmet Can Doğan (Ankara: Çolpan Yayınları, 2022), 27.; Lacan, *Psikanalizin Temel İlkeleri*, 84.

²⁸ Homer, *Jacques Lacan*, 43.

²⁹ Homer, *Jacques Lacan*, 50.

³⁰ Capobianco, "Lacan and Heidegger: The Ethics of Desire and the Ethics of Authenticity," 391.

³¹ Douzinas, *Yasanın Arzusu/ Estetik Etik Psikanaliz*, 23.

³² Lacan, *Psikanalizin Temel İlkeleri*, 85.

³³ William J. Richardson, "Ethics and Desire" *The American Journal of Psychoanalysis* 47, sayı: 4 (1987): 297.

da doğası gereği yasaya ihtiyaç duyar. Maternal nesneyle olan birliğimiz bizi ilksel ötekine bağlarken, Yasa ve simgesel düzen bu arzuyu kontrol altına alır. Bu noktada Lacan maternal arzu üzerindeki yasaklama ve sembolik düzene girişte ilksel baba miti için Freud'un nevrozların çekirdek kompleksi olarak gördüğü Oedipus kompleksine başvurur. Anne ve çocuk arasında imgesel aşamada var olan ilişkiyi koparan bir baba metaforunun devreye girmesiyle, arzulanan birlik parçalanıp bir üçgene dönüşmekteydi. Baba, imgeselden simgesele geçişte anne çocuk ilişkisine çomak sokan, onun arzusunu yasaklamak için müdahale eden otorite ve simgesel bir yasadır.³⁴

Egonun yanılısalı birlik duygusunu üretme sürecinde ilkel ve sürekli değişen dürtüleri, sabit, birleşik bir töz arzusunun peşinden koşar. Önce kendine sonra dünyaya hâkim olma dürtüsü bu içsel tamamlanma arzusunun yansımasıdır. Freud benliğimizin kesin, bağımsız, bütüncül ve başka her şeyden net biçimde ayrılmış görüldüğünü ancak bunun büyük bir yanılgı olduğunu belirtir.³⁵ Lacan'a göre bu nedenle, insani tatminsizlik hiçbir zaman gerçekten orada olmayanı, ilksel olarak kayıp bir nesneyi veya "mutlak eksiksizliğin orijinal kaynağını" geri kazanmak için durmaksızın koşmamız nedeniyle ortaya çıkar. İdeal olarak birleştirilmiş imago-ego, kendiliğinden arzulayan özneler olarak bizi kendimize yabancılaştırır. Eros bu noktada çok etkin bir hayatta kalma dürtüsü sağlaması nedeniyle en temel iki dürtüden biri olarak kabul edilir. Eros birleştirici, ego oluşturucu ve medenileştirici bir etkiyle insan organizmasının hayatta kalmasını sağlar ve imagoya bağlı olmanın, kendini bütüne ait hissetmenin gücünü yansıtır. Karşıtı olan ölüm dürtüsü de öznenin saldırgan, yabancılaştırıcı, yapısöküm gerçekleştiren dürtüsü olarak yorumlanır. Eros sayesinde içinde kalmak istediğimiz imago, kendiliğindenliği reddeden, kontrol edici, baskıcı bir ideal birliktir. Bu birlik, ideal bir kayıp birlik arzusuyla anlamlandırma zincirine bedeni de dahil eder ve ilkel arzuya erişim sağlar.³⁶

Lacan'a göre haz ilkesini yöneten "görünmez yasa"yı oluşturan da bu kayıp nesne arayışıdır. İnsanın kaybettiği bütünlüğü yeniden yakalama isteğiyle peşinden koştuğu kayıp nesnenin temel karakteristiği, yitirilen şeyin zaten var olmamasıdır. Sürekli olarak yeniden bulunması gereken kayıp nesnenin bir yandan da kaybolması bile imkansızdır çünkü hiç orada olmamıştır. Bu kaybolan birliktelik kaderimizi belirlemeye başlar. Bu olay egodan önce, temsilin sahnesinden önce geldiği içindir ki temsil edilemez ve bastırılmış, unutulmuş olarak kalır. Bu şey hayatımızda tam elde ettiğimizi düşündüğümüz anda bile gelen eksiklik ve kayıp duygusuyla kendini gösterir. Varlığımızın çekirdeğinde yer alan dipsiz bir uçurum gibidir; nereden sızdırdığı bilinmeyen bir boşluktur. Özne, arzusunun tamamlanamaz doğasını defalarca tecrübe etse bile bu arayışı sonlandıramaz. Arzunun özü doyum isteği veya sevgi talebi değildir kaldı ki karakteri doyurulabilir değildir. İstek tatmin edilebilirken arzu tatmin edilemez, doyumsuzdur, nesnesi ele geçtiği an elden kaçan bir karaktere bürünür. Lacan, erdem etiği eleştirisinde de aynı eksiklik ve erişilemezlik noktasından yola çıkmıştı. Ona göre tamlık, bütünlük ve kendilik ile ilgili varsayımlarımız kurgusal ideallerdir.³⁷ Lacan, Freud'un arzuyu libido olarak tanımlamasından da ayrılmıştır. Çünkü dürtü tatmini sadece geçici bir benlik algısını sağlar; dürtü, tatmini sonrasında yitirilen bir karaktere sahiptir. Arzu ise öznenin en asli talebi olan bütünlük nesnesinin kaybıyla ilişkilidir; bu eksiklik bilinçdışına ait olduğu için onu yakalayabileceği herhangi bir yer yoktur.³⁸

³⁴ Homer, *Jacques Lacan*, 75-83.

³⁵ Freud, *Uygurliğin Huzursuzluğu*, 7.

³⁶ Michael E. Zimmerman, "Ontical Craving Versus Ontological Desire" in *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire*, ed. B.E. Babich (Kluwer Academic Publishers, 1995), 517.

³⁷ Bowie, *Lacan*, 17.

³⁸ İzmir, "Giriş," 24.

Lacan, arzunun peşinden çaresizce koşmamız karşısında Gerçek imgesini öne çıkarır ve bunu *öznenin tam kalbindeki kalıcı çıkık* diyerek niteler. Gerçek, hiçbir zaman simgesel ve toplumsal gerçeklik tarafından söğürülemez. Gerçeğin simgeleştirilmeye direnen yapısı, dil aracılığıyla kendini dışa dökemeyecek bir tortuyu daima saklayacak ve özne hiçbir zaman onunla karşılaşamayacaktır. Gündelik hayatında özne, hep daha fazla veya hep daha farklı şeyleri deneyimlediğinde ona ulaşacağını düşünür. Bu “biraz daha fazla bir şeyler” *jouissance* olarak tanımlanır. *Jouissance Gerçek*’in merkezinde gömülüdür, onu erişilmez ve müphem hale getiren sınır tarafından yasaklanmıştır. Bütün diğer tasarımlar, imgeler, gösterenler, tasarımlar bu boşluğu doldurma girişimidir ve haz ilkesini fenomenal alemin mecburiyetlerine uydurmaya yönelik tüm teşebbüslerimizden önce gelir. Yapının ötesinde yapılandırıcı bir ilke olan Gerçek, gösteren zincirinin başlangıcında, tam kalbinde ve aynı zamanda haricinde yer alır.³⁹

Yasa özünde Gerçek’e göre düzenlenir ancak büyük etik teoriler onunla yüz yüze gelmekten kaçınarak çevresinde dolanırlar. Lacan bu etik teorilerin ancak kenarlarından, sürçmelerinden, tamamlayıcı ilaveler ve marjinal açıklamalarla ince bir bağla isnadı sürdürdüğünü belirtir. Şey, bu noktada inşa edici ve aynı zamanda yıkıcı bir işlev üstlenir. Freud bunu tarihin en kalıcı savaşı olarak görür ve uygarlığın bütün kuvvetinin Şey’i bastırmak, yasaklamak, evcilleştirmek gem vurmak hapsetmek maksadıyla birleşmekte olduğunu vurgular. Süper ego bu anlamda Şey’den kaynaklı arzu ve hazzı sınırlama teşebbüsüdür.⁴⁰

Lacan, Şey’le yüzleşebilme cesaretini öznenin arzusu ile dış dünya arasında var olan maskenin yarattığı yalanları ve kurgusal gerçeklikleri ortaya çıkarması bağlamında etik bir tavır olarak olumlar. Lacan, burada arzu ve ona bağlı tutku bağıyla mümkün kılınacak bir özgürlük arayışının hizmetine sokar psikanalizi. Ancak düşürülen bu maskeler, eros ve özgürlük, yaşamak için herhangi bir norm varsaymaz veya emretmez. Çünkü “maskesi düşmüş” olan, herkes için genellenebilir bir iyi değildir; maske düşürmeyi yapılandıran bu eros/aşk biçimi kişinin kendi deneyimlerinden bağımsız soyut bir görev değildir.⁴¹

5. Ontik Kaybın Ontolojik Bir Arayışa Dönüşmesi

Psikanaliz bizi sürekli kaçan bir gerçekle buluşmaya çağıran bir randevudur; Lacan onu Aristoteles’ten aldığı bir kelimeyle *tukhe* ile biçimlendirir. *Tukhe* gerçekle karşılaşma/buluşmadır. Bu buluşma ıskalanmış olabilir, hatta bizatihi ıskalanmış buluşmadır. Gerçeklik burada askıdadır/azaptadır, beklemededir. Bu davete ses vermek ya da kulak tıkamak, kendi en derinimizle ilgili temel bir buluşmaya ilişkin bir edim olacaktır.⁴² O halde Lacan, çalışmanın başında andığımız Freudcu bir imkân vaadini diri tutmaktan bahsederken ne kastetmekte, “Kendi arzundan taviz verme!” mottosuyla şekillenen arzu etiği bize bugün ne söylemektedir? Gündelik sıradan hayatlarımızda arzumuza sahip çıkmanın varoluşsal karşılığını soruştururken, Lacan’ın kahraman olarak nitelendirdiği Antigone’nin etik bir eyleme ve ontolojik bir ısrara dönüşen arzusunun analizi işlevsel olabilir.

Sofokles’in Antigone’si, Lacan için saf arzunun bir modeli ve arzu tanımlayan bakış açısını açığa çıkarması açısından psikanaliz etiğinin merkezi figürüdür. Hem dramatik hem de etik bir figür olan Antigone,

³⁹ Erman Kaçar, “Lacan ve Topoloji,” *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* sayı: 25 (2018): 540-545.

⁴⁰ Douzinas, *Yasanın Arzusu/ Estetik Etik Psikanaliz*, 23, 28.

⁴¹ Johny Rajchman, *Truth And Eros: Foucault, Lacan, And The Question Of Ethics* (New York: Routledge, 2010), 32.

⁴² Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı Seminer 11. Kitap*, 59, 62.

Lacan için toplum tarafından adil bir yasa olarak kabul edilmesine rağmen içimizde huzursuzluk ve çatışmaya yol açan ve içten içe sorgulamaktan kendimizi alamadığımız yasalar söz konusu olduğunda akla gelen ilk örnektir.⁴³ Bu trajedi, yasanın kökenlerini, kuvvetini ve meşruiyetini tartışmaya; ilahi yasa ve beşerî yasa, hukuk ve adalet, aile ve devlet gibi ikili karşıtlıklar hakkında düşünmeye izin verse de Lacan, Antigone'nin içsel yasasına odaklanır.⁴⁴ Daima arzusuyla eyleyen ve artık bir eylemden öte varlık halini alan arzusuna bürünen Antigone'nin trajedisinde, Lacan, psikolojik bir ontoloji bulur.

Trajedi, Antigone'nin kardeşleri Eteokles ve Polyneikes'in düelloda birbirlerini öldürmeleri ve tahta dayıları Kreon'un geçmesiyle başlar. Kreon, vatana ihanetle suçladığı Polyneikes'in ölüsünün gömülmesini, cenaze töreni yapılmasını ve ardından ağlayarak ağıt yakılmasını yasaklar, ceset hayvanların yemesi için boş bir araziye atılır. Antigone için kardeşinin usulünce gömülmesi ve cenaze töreni yapılması sorgulanamaz bir hak'tır. Kreon, Polyneikes'e artık kendisine vurma hakkına sahip olduğu sınırların ötesinde saldırmakta, kendisine yaşatmaya hakkı olmayan o ikinci ölümü ona yaşatmak istemektedir.⁴⁵ Antigone, yasaklanmasına karşın kardeşinin cesedinin üzerini toprakla örter; nöbetçiler toprağı süpürür, tekrar tekrar sembolik bir cenaze töreni düzenlemeye çalışır ve hakkında ölüm cezası verilir. Antigone'nin tavrına damgasını vuran şey, en derinlerinden gelen bir itkiyle, hiçbir şekilde vazgeçmeyi kabul etmeyeceği koşulsuz bir talep üzerindeki ısrarıdır.⁴⁶ Antigone bu ısrarı gösterirken, ölüsü uğruna kendini feda ettiği kardeşi Polyneikes'in herhangi bir eylemini savunmak ya da onun haklılığını ortaya çıkarmak için çaba göstermez, birbirlerini öldüren abilerinin hangisinin suçlu hangisinin suçsuz olduğuyula da çok ilgili değildir. Antigone, kendini iyiyle kötüyü bir tuttuğu için eleştiren Kreon'a ikisinin değerinin ölümden sonra aynı olduğu ve iyinin tanımını bilemeyeceğimiz şekilde cevap verir.⁴⁷ Burada Antigone, rasyonel söylem alanı ve normlarını aşarak, gündelik ahlaki ve sosyal yaşamlarımızı yapılandıran ikili karşıtlıkların ötesinde bir konuma geçmiştir. Lacan'a göre, Antigone'nin karakterine anıtsal statüsünü veren şey, sembolik olarak belirlenen faydanın rasyonel hesaplarını aşan, haz ve gerçeklik ilkelerinin ötesinde bir İyi'yi seçmesini kendi kendine buyuran arzusuna sahip çıkmasıdır. Antigone'nin haz ve gerçeklik ilkelerinin ötesindeki arzusu uğruna gündelik tüm duygu ve düşüncelerden uzaklaşması, bu arzu haricindeki her türlü tutku ve korkudan kendini soyutlaması simgesel düzenden kopuşunu zorunlu kılmıştır. Antigone, kendisini çoğunluktan farklı olduğu suçlayan Kreon'a, acizliklerini kabul etmesini isteyen kız kardeşine ve istemese de yasalara saygı duyması gerektiğini söyleyenlerin rasyonel çıkarımlarına tereddütsüz bir şekilde karşı çıkar, giderek yalnızlaşan Antigone ontolojik bir başınalığı temsil eder.⁴⁸ Antigone örneğinde bu kopuş, iyinin rahatlığı ve hatta saltanatı yerine, arzuyu, doğal olarak da ölüm dürtüsünün dünyasını vaat eder.⁴⁹

Lacan'ın Antigone okumasına göre, Antigone'nin seçimi rasyonel normlara göre anlaşılamayacağı gibi, metin sadece ölümlerin ve ailenin kutsal haklarının savunulmasını ya da özgürlüğün tiranlığa, bireyin devlete karşı basit bir antitezini de içermez. Antigone'nin arzusu vasıtasıyla ulaştığı azizlik, bütün bu tartışma noktalarından çok daha öncelikli ve özelliğlidir. Lacan onun her hamlesinde, sembolik bir şekilde mezar yaparken

⁴³ Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan: The Ethics of Psychoanalysis (Vol. Book VII)*, 243, 247.

⁴⁴ Richardson, "Ethics and Desire," 300-301.; Melike Molacı, "Saf Arzunun Eleştirisi: Lacan'ın Antigone'si," *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 12, sayı: 2 (2019): 100.

⁴⁵ Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan: The Ethics of Psychoanalysis (Vol. Book VII)*, 254.

⁴⁶ Slavoj Žižek, *Yamuk Bakmak Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş*, çev. Tuncay Birkan. (İstanbul: Metis Yayınları, 2005), 38.

⁴⁷ Sophokles, *Antigone*, çev. Ari Çokona. (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2022), 20-21.

⁴⁸ Sophokles, *Antigone* 20.

⁴⁹ Paul Allen Miller, "Lacan's Antigone: The Sublime Object and the Ethics of Interpretation," *Phoenix* 61, sayı: 1/2 (2007): 12.

kapıldığı huşuda, yakalandığında, meydan okuduğunda, ağıt yaktığındaki duruşunda yarı mistik bir yön sezer. Antigone'nin görkemi ve çarpıcılığı, kendi öldürücü arzusunun peşinden gitmeye dair inanmışlığının onu insanlık dışı/insanlık ötesi bir seviyeye taşımasından kaynaklanır. Antigone, ölümün yaşamın alanına girdiği yerde korku ya da suçluluk duymaksızın durmasının getirdiği yüce/anıtsal bir güzelliğe ve trajik bir ışıltıya sahiptir. Lacan için onun büyüleyici güzelliği Gerçek'in beliriverişini temsil eder.⁵⁰

Antigone'nin Lacan için psikanaliz etiğinin kurucu metni olması, sadece Antigone'nin varlığına değil, pratik aklın araçsal dili aracılığıyla uygarlık için yasa bekçiliği yapan Kreon'un varlığıyla hesaplaşmasına dayanır. Kreon, arzuya karşın logos'a, akla, dile ve yasaya dayanmaktadır, hükümlerliğini bunların getirdiği kuvvetten, otorite ve zorbalıktan alır. O Atina Aydınlanması'nın, rasyonel düşünmenin ve toplum hayatını düzenleyen kurumların temsilcisi ve koruyucusudur.⁵¹ Kreon'un seküler politik felsefesine göre bireylerin güvenliği ve kamunun iyiliğini birleştiren bir Üstün İyi'ye ulaşmayı hedefleyen yasalar, yine insanlar tarafından oluşturulmalıdır. Kreon için, Antigone'nin tersine, akrabalık ve hatta cinsel haz dahi politik faydaya göre belirlenir. Antigone ise akrabalık aşkına, arkadaşlık sevgisine, varlığındaki ilksel güçlere ve adanmışlığa dayanan karakteriyle Kreon için tehlikeli bir politik isyancı olmasının yanı sıra arzusunun kontrolünü kaybeden bir histeriktir.

Lacancı arzu etiği açısından Kreon'daki yargı hatası, basitçe bir ölüyü cezalandırmakta ileri gitmekten kaynaklanmaz. Kreon'un yargısı, geleneksel etik anlayışlarımızdaki İyi'nin genelin faydasıyla özdeşleştirilmesinin öncel bir versiyonudur. Lacan buradaki İyi'nin Platoncu Mutlak İyi olmadığını altını çizer ve trajedinin Platon'un yüce, mutlak, egemen iyi "serabını" henüz yaratmadığı tarihlerde yazıldığını ironik bir şekilde belirtir.⁵² Kreon, Antigone'yi yaşam ve özgürlük arasında imkânsız bir seçim yapmaya zorlayan bir tiran değildir, sadece yurttaşlık normlarını uygulamaya ve kendi iktidarını yasalarla korumaya çalışan bir yöneticidir. Kreon'un ülkesine ihanet eden Polyneikes'e mezar yapılmasına izin vermemesi, ülkesini savunanlarla ona saldıranların aynı şekilde onurlandırılmayacağı gerçekliğine dayanmaktadır. Kreon'un aile bağlarını ve tanrısal yasaları reddedişi rasyonel politikaların zorunlu yanlarıdır.⁵³ Bu karar, Kantçı bakış açısına göre evrensel geçerliliğe sahip bir kural olarak oldukça makul bir karar olabilir. Lacan, Sofokles'in Aristoteles'ten Kant'a kadar bizi hukuk ve aklın özdeşliğini kurmaya yönlendiren etik ilerlemeden önce bu trajediyle ilk itirazı öngördüğünü belirtir. İtiraz, genel iyinin her zaman her şeye hükmedemeyeceğidir.⁵⁴ Antigone'nin kendi arzusunun kendine yasa kılmasındaki gayri akli motivasyonunda ise rasyonel faydaya göre belirlenen bu politik ve etik-yasal yükümlülüklerle başkaldırı söz konusudur. Ancak buradaki başkaldırının Antigone'nin toplumdaki iyilerin çıkarlarını gözetme ya da yasanın taleplerini tanımayı reddederek başka bir yasa koyma amacına dayanmaması kritik bir önem arz eder. Antigone yeni bir yasa koymadığı, eylemi saf bir görev duygusuyla yapsa da genelleştirilemeyen, son derece bireyselleştirilmiş bir arzuya dayandığı için psikanaliz etiğinin merkezindedir.⁵⁵ Antigone Lacan için kahramandır çünkü yasanın arzusuna karşı "Nefret etmek için değil, sevmek için yaratıldım." diyerek başka bir arzu kıstası ortaya koymuştur.⁵⁶ Kreon, yasanın arzusundan yani bir eylemin

⁵⁰ Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan: The Ethics of Psychoanalysis (Vol. Book VII)*, 248, 254.

⁵¹ Douzinas, *Yasanın Arzusu/ Estetik Etik Psikanaliz*, 38.

⁵² Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan: The Ethics of Psychoanalysis (Vol. Book VII)*, 259.

⁵³ Douzinas, *Yasanın Arzusu/ Estetik Etik Psikanaliz*, 56.

⁵⁴ Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan: The Ethics of Psychoanalysis (Vol. Book VII)*, 259.

⁵⁵ Miller, "Lacan's Antigone: The Sublime Object and the Ethics of Interpretation," 1.

⁵⁶ Sophokles, *Antigone*, 21.

toplumsal yarar uğruna ve simgesel düzene göre ehlileştirilmesinden başka bir kıstası dikkate almadığı için Antigone'nin ölüm arzusunu anlayamamış ve dışı delilik alternatifini benimsemiştir. Yasanın Kreoncu bir şekilde akılla özdeşleştirilmesinden sonra aklın sınırları dışına veya ötesine geçen her şey yasadışı ve aynı zamanda normalin dışını temsil ettiği için delilik ve ahlaksızlık olarak da kodlanacaktır.

Antigone'nin tüm normatif kategorileri aşan arzusuna sadakati, ona bir yere kadar gururlu ve cazibeli bir görüntü verse de kendi kendini kurban haline getirmeye başladığı noktadan sonra korkutucu bir hale bürünmeye başlar.⁵⁷ Metinde Koro'nun da yaptığı gibi, okuyucular olarak onun arzusunu saplantılı bir aşırılık olarak okuma kolaylığına kaçabiliriz. Lacan'ın Antigone okumasını oldukça tehlikeli bulan bazı eleştirmenler, bir hastanın saplantılı bir şekilde Gerçek'le karşılaştığını düşünmesinin ve en derinindeki arzu olduğunu iddia ettiği şeye sadakatının sanrıya dönüşebileceğini savunurlar. Antigone kendi kendini yok etmenin trajik bir örneğiymiş Lacan'ın bunu edebi bir tema olarak değerlendirmek yerine etiğin temeli kılması sorgulanmıştır.⁵⁸ Ancak Lacan, Antigone'nin arzusundan vazgeçmemesini bir dizi rasyonel eleştirel kategoriye tabi tutmanın onun sadakatine ihanet etmek olacağını belirterek, bu arzunun gerçek karakterinin peşine düşmenin gerekliliğini savunur. Bu hem metne hem de özneler olarak kendi arzumuzu karşı bir yükümlülüktür. Ona göre Antigone figürüyle karşılaşmamız bizi derinden sarsan bir etki bırakmalıdır. Lacan metne olan yükümlülüğümüzü yerine getirmek için metindeki anlam oyununa, haz ve gerçekliğe, iyi ve kötülüğe ilişkin normatif kanonları aşma yollarına katılmamızda diretir. Bu trajediyi gündelik tavırlarımız, mesleklerimiz, ideolojik bağlılıklarımız, kişisel geçmişlerimiz tarafından tanımlanan simgesel bakıştan ayrı bir perspektife tabi tutarak okuma ve anlama etik bir yükümlülüktür. Kreon da bu yükümlülüğü ancak oğlunun ölmekte olan bedeninin Antigone'nin güzel cesedine sarıldığı görüntü karşısında anlar, o ana kadar Antigone'nin arzusuna karşı kördür.

Trajedide gündelik hayatta anlaşılır bulunabilecek olan Kreon'un yasalarına boyun eğmenin makul olacağı düşünülebilir ancak Lacan, Antigone'nin tuhaflığının peşinde koşmanın bize yeni ve tekil bir anlam alanı açabileceğini savunur. Toplumsal fayda için ya da eylemlerimizin sınırlarını ve anlamını önceden belirleyen bir gerçekçilik ilkesine uygunluk adına Kreon'a hak vermek, metnin arzusundan vazgeçmek olduğu kadar kendi arzumuzla yüzleşmeye erişim imkanını da kaybetmektir.⁵⁹ Genelden özgürleşerek kişinin kendi arzusuna sahip çıkması, özneye dünyayla tamamen araçsallaştırılmış faydacı bir ilişki dışında karşılaşma olanağını sunabilir. Bu açıdan Lacancı arzu etiği, içine dahil olmakla tamamlanacağımız doğal bir birliğin ya da Mutlak bir İyi'nin olamayacağı, kayıp ve eksiklik duygusunun sağaltılamayacağı, bu yarığı/çatlağı/boşluğu kabul ederek kendimizle ve dünyayla yüzleşmeye dayanır. Antigone örneğinde olduğu gibi, kişi, ancak arzusunun yoksunluğuyla doğrudan yüzleştiğinde, ondan vazgeçmediğinde ve bunun her türlü bedelini bir kader gibi bütünüyle kabul ettiğinde, kelimeye Lacan'ın verdiği anlamda bir Özne olabilecek ve kendi Varlığını kucaklayabilecektir.⁶⁰ Lacan, özne olabilme imkanını rasyonel olmayan, tekil ve hiçbir zaman tamamlanamayacak bir boşlukla karakterize olan arzunun alanına bağlayarak ontik kaybın ontolojik bir boyuta evrilmesini sağlar. Buna uygun olarak normalleştirme, uyumlaştırma ve sorunsuz mutluluk olasılığı eleştirilerini ortaya koyar ve doğru bir şekilde yürütülen bir hayatın sonucu olarak mutlak bir mutluluk fantezisini bir tür burjuva rüyası olarak değerlendirir. Uyumlanma arzusu özellikle tehlikelidir çünkü egonun toplumsal olarak arzu edilen

⁵⁷ Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan: The Ethics of Psychoanalysis (Vol. Book VII)*, 247.

⁵⁸ Kirshner, "Toward An Ethics Of Psychoanalysis: A Critical Reading Of Lacan's Ethics," 1235-1236.

⁵⁹ Miller, "Lacan's Antigone: The Sublime Object and the Ethics of Interpretation," 2.

⁶⁰ Zizek, *Yamuk Bakmak Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş*, 93.

amaçlar peşinde koşması, özneyi rahatsız eden bilinçdışı arzuların örtbas edilmesini temsil eder. Tüm analitik deneyim, özneyi arzusunun ifşasına bir davetten başka bir şey değildir.⁶¹

Bilinçdışının gerçekte temasındaki boşluğun ontolojik karakterini -tamamlanamayacak eksikliğin, ulaşılamayacak hazzın, bulunamayacak kaybın karakterini- tanımamız bilinçdışıyla temas için önemlidir.⁶² Önemlidir çünkü bilinçdışının konumu, onunla her temas denemesi Lacan açısından etikdir. Ve etik söylemler daima bir vaadi canlı tutarlar; etiğin doğasında terapötik bir vaat kayıtlıdır. Psikanalitik söylemin de bireysel deneyimleri analiz edip söze dökerek ve iyileştirerek yaptığı şey budur. Buradaki iyileşmeyi ne toplumun genel normlarına itaatin verdiği sükûnet ne de bireysel mutluluk olarak algılayabiliriz. İyileşme, kayıp ve eksiklik duygusunun doğasını anlayarak, insanın kendi mekanizmasını tanıyarak işe başlamakla şekillenecek bir durumdur. Ancak bu iyileşme, Lacan'da geleneksel etik teorilerin vaatlerinden oldukça uzaktır; Freud'un bilinçdışıyla terapötik temasından ise birkaç noktada daha giriftir.

Lacan arzu etiğiyle etiğin terapötik yönünü insanın bedensel, zihinsel, ruhsal mekanizmasını temele alarak tartışmaya yeniden açtığı için onda etiğin amacı oldukça otantiktir. İyinin hayatlarımızda etkin olabilmesi, ıstırabı dindirebilmesi ve bizi sağaltmasının etiğin terapötik yanıyla bağıntılı olduğu kuşkusuzdur. Aristoteles iyiyi mutlulukla özdeşleştirirken amaçladığı bir iyileşmeden/sağaltımdan uzak değildi. Aristoteles bu özdeşleştirmesinde bütüncül bir hakikat olarak kendini sunan bir şeyden yardım alıyor, bireyin şüphelerini gidermeyi bu Mutlak iyinin bütüncül bir hakikat olmasıyla koyutluyordu. Peki ya bilinçdışı arzusunun kısmi hakikatleriyle yetinmek zorunda olan psikanalizde nasıl bir terapötik yön bulunabilecektir? Bu soruyu açmak için Lacan'ın etik bir kavrayış olarak gördüğü Freud'un bilinçdışı yapılanmasına yeniden dönmemiz gerekmektedir.

Freud libidonun ruhsal aygıtımızın izin verdiği yer değiştirmeleri kullanarak içgüdüsel dürtü hedeflerinin yerini dış dünya tarafından reddedilemeyecek şekilde değiştirmenin mümkün olduğunu savunmaktaydı. Dürtüleri süblimleştirme (yüceltme) mekanizması buna araçsallık edebilir. İnsanın ruhsal-zihinsel ve entelektüel çalışma kaynaklarından aldığı hazzı artırması acıdan azami korunmayı getirir. Freud bu korunmayı hepimizde bireysel olarak var olan ilksel kaderden korunabilmenin bir yolu olarak önerir. Sanatçının yaratarak ve fantezileri somutlaştırarak, araştırmacının problem çözerek ve hakikati kavrayarak aldığı hazzın ve ikame tatminlerin bu ilksel kedere terapötik bir etkisi bulunmaktadır. Münzevileşmek ya da dünyada katlanılmaz görünen şeyleri değiştirmeye çalışmak gibi yollar mümkün olabilse de Freud bunların pek başarılı olamayacağını çünkü gerçekliğin gücü karşısında bireyin kudretinin sınırlı olduğunu ifade eder. Gerçekliği değiştirmeye kitle olarak yönelmek ise bazı toplumsal sanrı türlerine yol açabilir. Yaşam sanatı olarak da adlandırılabilir olan dış dünyaya sırt çevirmeyen, libidonun nesnelere kenetlenen ve sevginin en güçlü şekillerinden olan cinsel sevginin tatminine yönelen tutkuyu izlemek de mümkündür. Ancak *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda Freud, tüm bu çabaların bireysel düzlemde kalmak zorunda olduğunu ve kurama dönüştürülebilecek hiçbir kılavuzun işe yaramayacağını ekler:

“Mutlu olma şeklindeki haz ilkesini bize dayatan program gerçekleştirilemez; yine de insan programın gerçekleşmesini bir şekilde sağlayacak çabalardan vazgeçmemelidir (hayır, vazgeçemez). Bu yönde çok çeşitli yollara başvurulabilir, hedefin ya olumlu (haz elde etme) ya da olumsuz (hazsızlıktan kaçınma) içeriği en başa konabilir. Bu yolların hiçbirinde istediğimiz her şeyi elde edemeyiz. Mümkün görülen azaltılmış mutluluk

⁶¹ Kirshner, “Toward An Ethics Of Psychoanalysis: A Critical Reading Of Lacan's Ethics,” 1227-1228.

⁶² Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı Seminer 11. Kitap*, 28.

bireysel libido ekonomisinin bir sorunudur. Bu konuda herkes için işe yarayan bir öneri yoktur; her birey hangi özel tarzda mutlu olabileceğini bizzat bulmaya çalışmalıdır.”⁶³

Bu açıdan doğru ve iyi davranmanın yolu öznedir çünkü bireyin kendi arzusunun peşine düşmesi, dışsal koşulların yanı sıra bireyin zihinsel-ruhsal yapısının belirleyiciliğine tâbidir. Erotik yanı baskın insan başka insanlarla duygusal bağı ilk sıraya koyacak, kendine yeten narsistik kişi tatmini kendi içindeki ruhsal süreçlerde arayacak, eylem odaklı insan ise gücünü sınavabileceği dış dünyaya tutunacaktır. Freud bireyin kişisel özelliklerine, arzusuna bağlı kalmakla birlikte dürtüsünü süblimleştirirken tüm sermayesini bir yere bağlanmaktan kaçınmasını ve tüm tatmini tek bir çabadan beklememeyi salık veren yaşam bilgeliğini elde etmeyi önerecektir. Freud'un önerdiği terapötik yol, dışsal dünya ile kendi ruhsal-zihinsel durumumuzun harmonisine bağlı olmakla birlikte birçok etken bir araya gelse bile başarının hiçbir zaman kesin olmayacağını bilmekten geçmektedir.

Lacan ise etiği terapötik alana alma konusunda temkinlidir ve ilk planda bu terapötik yönü etikten dışlar: “Psikanaliz basitçe bir tedavi yolu, bir ilaç, bir yakı, bir karıkoca ilacı, tüm bu iyileştiren şeyler midir? İlk bakışta neden olmasın? Yalnız, psikanaliz kesinlikle bu değildir.”⁶⁴ Lacan, analiz edilenin iyileşmesini analizcinin ikincil bir etkisi, ekstradan ortaya çıkan bir yarar ve analistin hedefinden bağımsız olarak vuku bulan bir gölge olay olarak karşılar. Burada analistin iyileşmeyi anlama ve bekleme tarzlarındaki farklılıklar, analizcinin terapötik yönünün farklı yorumlarının nedeni olabilir. Çalışma boyunca değerlendirdiğimiz üzere Lacan'ın İyi algısı, geleneksel iyi algısından oldukça farklı olduğu için, normal standartlara çekilme anlamında bir iyileşmeyi beklenti olarak gözetmeyeceği de açıktır. İyileştirme arzusunun -her ne kadar psikanalizin doğasında böyle bir talep zorunlu olsa da- iktidar arzusundan, analistin büyük öğretmen/yol gösterici otoritesine sahip olma arzusundan sıyrılması oldukça zordur. Lacan, kendi zamanındaki ana akım psikanalizi, hastanın süperegosunu analistin modeline göre yeniden şekillendirmeye veya bir ego özdeşleşmesini yani analistin onayladığı sosyal açıdan arzu edilen tutum ve davranışları kutsamaya/teşvik etmeye çalışmakla eleştirmiştir. Psikanaliz etiği bir tür kılavuz olarak değerlendirilecekse, sunduğu tedavide hastanın yaşamındaki kökenleri anlama, gerekirse bunları değiştirme, daha esnek ve gerçekçi bir özdeşleşme failliğini içselleştirme ve bu gerçekliklere uygun seçimler yapabilmesine yardımcı olması beklenebilir. Ancak buradaki kritik nokta, analistin hastaya kendinin ve toplumun İyi'sini dayatma riskidir. Heidegger'in de etikten sakıncalı durmasında, iyi ya da kötünün belirlenmesinde herkes alanının bir sınır çizgisi olarak belirlenmesini bir risk olarak değerlendirmesi yatmaktaydı. Aynı riski göz önünde bulunduran Lacan, psikanalisti “kendi inançlarının, değerlerinin, ihtiyaçlarının ve sınırlarının farkında olmaya ve bu kişisel çıkarların çalışmalarını nasıl etkilediğini dikkatle izlemeye” çağırmakta ve bu kaçınılmaz gibi görünen riski elemine etmeye çalışmaktadır.⁶⁵ İyileştirme tutkusu, genellikle analizanın (analiz edilen kişi) iyileşmemesiyle sonuçlanacak bir yolu açacaktır çünkü bu bir analistin “düzeltme” tutkusuna, yani hastayı kendi iyi ve doğrusuna, kendi normaline çekme tutkusuna işaret eder. Nasio, bu nedenle psikanalizde öznenin temel bir kayıp duygusunu hatırlamasını, sürgün adını verdiği bir kayıp yaratmaya yöneltmesi gerektiğini öne sürer. Lacancı psikanaliz, analizanda değişim ve iyileştirme yaratmayı amaçlayan tekniklerden çok, öznenin kendine dışardan bakmasını sağlayabilecek ve ancak yabancı mesafesinde durduğunda varlığının en içsel yönüyle karşılaşabileceği şartlar yaratmayı amaçlar. Bu ilksel kaybın yansımalarını başkalarında görmemiz çok daha mümkünken kendimizde olanı yadsımayla karşılamaya

⁶³ Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, 25.

⁶⁴ Lacan, *Benim Öğrettiklerim*, 27.

⁶⁵ Kirshner, “Toward An Ethics Of Psychoanalysis: A Critical Reading Of Lacan's Ethics,” 1225-1226.

eğilimliyizdir. Ancak kendi içimizdeki yabancıyla karşılaşma, çok daha bütüncül bir ilişki sağlayacaktır. Nasio, analizin terapötik yönü konusunda kendinden sürgün olmanın iyileşmenin güçlü bir biçimini oluşturduğu, içebakışla değil sanrılı bir algı pahasına kendimde kendimden başkasıyla karşılaşma cesaretinin sağaltıcı bir etkiye sahip olduğunu savunur.⁶⁶

Lacan'ın terapötik etiğin bakış açısına dönüşü, bütüncül bir hakikatin dikte ettiği İyi değil, *Das Ding* adını verdiği mitsel nesnenin eksikliğiyle teması sağlamaktı. Lacancı psikanaliz, imgesele takılmış öznenin simgeleştirme gücünü yeniden kazandığı ve analizin başlangıçtaki acz halini (kendi arzumdan koştum; varoluşun katılığına, cansızlığına saplanıp kaldım söylevleri) dönüştürmeyi hedefler.⁶⁷ Bu bağlamda, Lacan'ın özne kuramı bizim zevkimiz, mutluluğumuz ve iyi bir yaşam için gerekli olanların dökümünü çıkardığımız bir dünyayla, ne kadar rasyonel bir ilişki kurarsak kuralım tatmin olamayacağımız gerçeğiyle cesaretle yüzleşmeye dayanır ve "Bilinçdışının yapısı etikdir." belirlenimi tam da bu noktayla izaha kavuşur. Arzumuz için formüle ettiğimiz ilkeler boşa çıkacak, o hiçbir zaman düzenleyemediğimiz bir yolla tatmin aramaya devam edecektir. Bu noktada nesnel ve rasyonel olarak arzu edilen hiçbir durum ya da sosyal düzenleme var olamaz. Lacan'a göre, varoluşçuluk da aslında bir sonuç olan öznel çıkmazların birer neden olarak yargılanmasından yola çıkar:

"Aslında hapisane hücrelerine dönüşmüş olan bir yaşamı sürdürürken, aynı anda özgür hissetme yanılıgısı yaratan davranışlara kapılma, hiçbir sorunu aşabilme yetisi olmayan bilincin yetersizliğini ifade eden bir bağlanma zorunluluğu, cinsellikte sadistik bir röntgencilik yüceltmesi, kendini intihar dışında gerçekleştiremeyen bir kişilik yapısı, Hegelci bir ölüm dışında kendini doyuramayan bir öteki bilinci."⁶⁸

Bunlar ve türevleri hepsi özsel kayıp duygumuzun dışı vurumlarıdır. Kişinin öznel koşullarını sahip lenmesi, ilksel kaybın yarattığı boşluğu hakikat üst başlığı altında sanal ve kurgusal dolgu malzemeleriyle kapatmaması, arzusuna sahip çıkması ancak yine de tamamlanmışlığın olamayacağını bilmesi bu kayıpla ilişkimizin otantik yollarından olabilir.

Sonuç

Arzu etiği, İyi'nin anlaşılabilir, ulaşılabılır ve nesnel bir biçimde kavramlara dökülebilir olduğunu savunan etik söylemlerin sorgulanmasından yola çıkar. İyi'yi evrensel olarak kavramsallaştırabilen etik söylemler, onu adaletin temeli olarak ve hakikat sıfatıyla yerleşik kılar. Yani yasa ve hakikat metafizik düşünce açısından uyum içindedir. Ancak varoluşçu felsefeyle birlikte, bu birlik ve uyum anlayışı çözümlenerek dünyanın tutarlılığı olarak adalet ile dünyanın ve söylemin dışında kalan hakikatin birbiriyle çeliştiği görüşü hâkim olmaya başlamıştır. Psikanalizle birlikte etik de -özellikle Heidegger felsefesi olmak üzere- varoluşçu felsefelerin özünü yeniden keşfetmiştir. Arzu etiğinde de bunun bir yansıması olarak bütüncül ve aşkın hakikatler yerine, bilgi vasıtasıyla temas edilemeyen bilinçdışı arzunun hakikatiyle öznenin yüzleşmesi ve suçluluk, kaygı, korku, utanç gibi duygu durumlarının ontolojik birer moduslar olarak değerlendirilmesi mümkün olmuştur. Buna göre bu duygular, aklın karşıtı ve temizlenmesi/uzaklaşılması gereken şeyler değil dünyaya bağlanma stratejilerimizi belirleyen kopmaz içselliklerimizdir. Sahih bir etik, erdem, mutluluk, ödev, toplumsal fayda gibi

⁶⁶ J. D. Nasio, *Jacques Lacan'ın Kuramı Üzerine Beş Ders*, çev. Özge Erşen ve Murat Erşen. (Ankara: İmge Yayınları, 2007), 111.

⁶⁷ Alain Badiou ve Elisabeth Roudinesco, *Dün Bugün Jacques Lacan Bir Konuşma*, çev. Akın Terzi. (İstanbul: Metis Yayınları, 2016), 27.

⁶⁸ Lacan, *Psikanalizin Temel İlkeleri*, 85.

nedenler adına bizim temel varlık minvalimizi oluşturan bu modusları yadsıyarak değil, onları ontolojik hallerimiz olarak tanıyarak etik eylemlerin ölçütüne bir kriter olarak dahil etmelidir.

Çalışmada Lacan'ın hesaplaşması olarak değerlendirdiğimiz etik sistemler mutlak bir erdemin, mutlak bir mutluluğun ve İyi'nin ulaşılabilir olduğu ve etik ilkelerin de buna kılavuzluk edeceği bir kavrayış ortaya koyarlar. Bu bir tür iyi yaşam etiğidir; insanın dünyadaki işlevini idrak edip bunu idrak edemeyenlere aktarma gibi bir yaşam tarzı düzenleme misyonu da bulunmaktadır. Lacan ise faydayı, erdemi, mutluluğu ya da ödevi temel alan etik teorilerinin “iyi” kavramsallaştırmalarının egemen sosyal sınıfın statükocu çıkarlarını cisimleştirdiğini savunmuş, normatif bir sosyal hiyerarşi uygulayan klinik uygulamalarının, geleneksel yaşam rollerinin ve statükoya boyun eğmenin tedavi olarak sunulduğu ego psikolojisindeki uyum vurgusunun güçlü bir eleştirmeni rolünü de üstlenmiştir. Psikanaliz etiği açısından sembolik kastrasyonun ortaya çıkardığı boşluk asla dolmayacağı, eksiklik tamamlanamayacağı için Mutlak İyi'yi elde etmek için konulan her ahlaki girişim başarısızlığa mahkumdur. Yaşam bilgeliği olmayan psikanaliz etiği bilinçdışıyla temasta bir yetkinliği hedefler; kişinin sosyal hayattaki rolüne değil içsel hayattaki, içsel sahnedeki rolüne odaklanır. Geleneksel etik kavrayışlarımıza ve bizim için neyin iyi olduğunu belirlemeye veya uymamız gereken ahlaki kuralları rasyonelleştirmeye çalışan tüm sistemlere arzu sorusunu yönelterek ihmal edilmiş yeni bir görevi devreye sokar. Bu bağlamda çalışmada özellikle altını çizdiğimiz hususlardan biri, arzu etiğinin “Arzuna sahip çık!” mottosunun salt içgüdülerine dönmek olarak yorumlanamayacağı, bu uyarının ancak arzunun varlık sorusuyla ilişkisi kurulabildiğinde otantik bir etik tasavvur oluşturabileceği olmuştur.

Arzu, bilinçdışı bir temayı destekleyen, bizi köklendiren varoluşsal bir bağlıdır. Lacancı arzu sorunu, özellikle varoluşçuluğun temel tezleriyle birlikte okunduğunda, öznenin kendisiyle, ötekilerle ve dünyayla karşılaşmasında sahte bağlanmalar yerine sahil bağlar kurabilme yolunu açabilir. Kişinin arzusunu sahiplenmesi -Lacan'ın da kahramanca gördüğü- bir mücadeledir; kişinin kendi arzusuna ihanet etmeden bir imagoda kalması ve ötekiyle ilişkisini düzenlemesi imkanını aramasıyla sürdürülen bir mücadeledir. Lacancı arzu etiğinin hakiki dünyayı bilme, hakiki erdemlere ulaşma gibi bütüncül bir amaca binaen oluşturulan etik sistemlerden farklı bir odak noktasına sahip olduğu çalışma boyunca vurgulanmıştı. Burada şu noktayı göz ardı edemeyiz; Lacan'ın etik kavrayışında kişinin arzusunun ve sonuçlarının doğru ya da yanlış olup olmaması kritik bir öneme sahip değildir. Antigone'nin arzusunun sonuçları, aslında rasyonel davranılsaydı önlenbilir olan anlamsız bir yıkım getirmiş de olabilir. Kritik nokta “daha iyi” ve “daha kötü”nün geleneksel etik hesaplamalarından başka bir ölçütle, bireylerin kendi varlık minvalleriyle bağlantısıyla değerlendirilmesidir. Lacan'ın etik kavrayışı özneyi gerçeklikle eşleştirmeye değil, hiçbir zaman ele geçirilemeyecek *Gerçek*'le yüzleşmeye çağırır bir tarzı olurlar; bizi kendimizden, ötekilerden ayıran ve bizi tekil yorumlara açan şeyle yüzleşmeye çağırır. Arzunun doğasındaki kayıp pathosunu tanımak, arzunun tatmin edilemez ve doyurulamaz karakterini bilmek, öznenin gündelik hayattaki tatminsizliklerinin ve bunların yarattığı kaygıların sebebini anlayabilmesine olanak sağlar. Lacan, her bir bireydeki ister cinsellikle ister para ve güçle ilişkili olsun, tikel bir birlik arayışını temele alır. Özne bu arayışın kendisinin doğası gereği tamamlanamaz bir süreç olduğunu kavradığında kendisiyle, ötekilerle ve dünyayla otantik bir ilişki geliştirebilir. Bu, Heideggerci anlamda ontik arzu ve özlemlerin yozlaşmasının özneyi farklı bir ontolojik arayışa yönlendirmesi umudundan farklı bir boyutu, yani bilinçdışını da hesaba katan bir ilişki tarzıdır. Lacan, kayıp nesnenin ele geçirilemez doğasını tanımanın öznenin arzularını rasyonelleştireceğini ve ehlileştirileceğini öne sürseydi, hala bilinç düzeyinde işleyen bir etikten bahsediyor olurdu. Ancak Lacan, öznenin arzunun doğasına dair kavrayışının bilinçdışının

arzulamaya devam etmesinin önüne geçemeyeceğini belirtir. Arzuyla savaşmayan, ehlileşirmeye/rasyonelleştirmeye çalışmayan bu yaklaşım sonucunda özne, hem kendinin hem de ötekilerin neyi neden yaptığıyla ilgili daha bütünsel bir kavrayışa sahip olacak; kendini tanıyacak, kendi varlık sorusuyla karşılaşabilecektir. İnsanın ahlaki bir özne olmak için kendi özlemlerini bastırmasının zorunlu olmadığı ve bu özlemlere sahip bir yaklaşımla ahlaki bir yeniden değerlendirme imkânı arzu ettiğinin “Arzuna sahip çık!” buyruğunun bir vaadi olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren: Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2011.
- Badiou, Alain ve Elisabeth Roudinesco. *Dün Bugün Jacques Lacan Bir Konuşma*. Çeviren: Akın Terzi, İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Başer, Nami. *Lacan- Psikanalizin Etiği, Transfer, Arzu ve Yorumu, Daha, Semptom*. İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Bowie, Malcolm. *Lacan*. Çeviren: V. Pekel Şener, Ankara: Dost Yayınları, 2007.
- Capobianco, Richard. "Lacan and Heidegger: The Ethics of Desire and the Ethics of Authenticity" in *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire*, Editör: B. E. Babich. 391-96. Kluwer Academic Publishers, 1995.
- Douzinias, Costas. *Yasanın Arzusu/ Estetik Etik Psikanaliz*. Çeviren: Ezgi Duman ve İbrahim Şahin Ateş, Ankara: Dipnot Yayınları, 2022.
- Freud, Sigmund. *Psikanalize Giriş Hatalı Eylemler*. Çeviren: Can İdemem, İzmir: Cem Yayınları, 2021.
- Freud, Sigmund. *Uygarlığın Huzursuzluğu*. Çeviren: Leyla Uslu, İstanbul: Cem Yayınevi, 2022.
- Homer, Sean. *Jacques Lacan*. Çeviren: Abdurrahman Aydın, Ankara: Phoenix Yayınları, 2022.
- İzmir, Mutluhan. "Giriş" *Psikanalizin Temel İlkeleri* içinde, Editör: Mehmet Can Doğan. 7-73. Ankara: Çolpan Yayınları, 2022.
- Juranville, Alain. "Psikanaliz Üzerinden Etik" *Kayıp Yüzleşme Levinas ve Lacan* içinde, Editör: Sarah Harasym. 192-218. Ankara: Fol Yayınları, 2021.
- Kaçar, Erman. "Lacan ve Topoloji," *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* sayı: 25 (2018): 535-54.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çeviren: İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.
- Kirshner, Lewis A. "Toward An Ethics Of Psychoanalysis: A Critical Reading Of Lacan's Ethics," *Journal of the American Psychoanalytic Association* 60, sayı: 6 (2011): 1223-1242.
- Lacan, Jacques. *Benim Öğrettiklerim*. Çeviren: Murat Erşen, İstanbul: Monokl Yayınları, 2017.
- Lacan, Jacques. *Psikanalizin Dört Temel Kavramı Seminer 11. Kitap*. Çeviren: Nilüfer Erdem, İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Lacan, Jacques. *Psikanalizin Temel İlkeleri*. Çeviren: Mutluhan İzmir, Ankara: Çolpan Yayınları, 2022.
- Lacan, Jacques. *The Seminar of Jacques Lacan: The Ethics of Psychoanalysis (Vol. Book VII)*. Çeviren: Dennis Porter, New York: Tavistock/Routledge, 1992.
- Lacan, Jacques. *Yine/Hala*. Çeviren: Murat Erşen, İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- Miller, Paul Allen. "Lacan's Antigone: The Sublime Object and the Ethics of Interpretation," *Phoenix* 61, sayı: 61/1 (2007): 1-14.
- Molacı, Melike. "Saf Arzunun Eleştirisi: Lacan'ın Antigone'si," *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 12, sayı: 2 (2019): 96-125.
- Nasio, J. D. *Jacques Lacan'ın Kuramı Üzerine Beş Ders*. Çeviren: Özge Erşen ve Murat Erşen, Ankara: İmge Yayınları, 2007.
- Rajchman, Johny. "Lacan and the Ethics of Modernity," *Representations* sayı: 15 (1986): 42-56.
- Rajchman Johny. *Truth And Eros: Foucault, Lacan, And The Question Of Ethics*. New York: Routledge, 2010.
- Richardson, William J. "Ethics and Desire," *The American Journal of Psychoanalysis* 47, sayı: 4 (1987): 296-301.
- Sophokles. *Antigone*. Çeviren: Ari Çokona, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2022.
- Turna, Murat. "Edebiyat ve Psikanaliz Üzerine," *Medeniyet ve Toplum Dergisi* 4, sayı: 1 (2020): 1-17.
- Zimmerman, Michael E. "Ontical Craving Versus Ontological Desire" in *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire*, Editör: B.E. Babich, 501-23. Kluwer Academic Publishers, 1995.
- Zizek, Slavoj. *Yamuk Bakmak Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş*. Çeviren: Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2005.

Geleneksel Eğitim ile Çevrimiçi Eğitimin Felsefi Bağlamda Analizi¹

Celal Yeşilçayır²

ORCID: 0000-0002-3132-920X

DOI: 10.55256/TEMASA.1339994

Öz

İnsanoğlunun yaşadığı dünyaya uyum sağlaması bakımından eğitimin vazgeçilmez bir önemi söz konusudur. Bu durumu fark eden insanlık eski çağlardan itibaren bireyleri eğitime ve topluma kazandırma uğraşı içine girmiştir. Eğitim anlayışı tarihsel süreç içinde peyderpey gelişim göstermiştir. Buna bağlı olarak modern anlamdaki öğretmen, öğrenci, okul, ders vb. öğeler ortaya çıkmıştır. İnsanlığın uzun süreli çabalarının ürünü olan eğitim öğeleri, sonraki nesillere miras olarak aktarılmıştır. Bununla birlikte birey için eğitim, yalnızca belli bir meslek bilgisi olmasının ötesinde bilişsel, duygusal ve sosyal gelişim açısından temel bir gereksinimdir. Geleneksel eğitimin ihtiva ettiği maddi ve manevi olanakların söz konusu insani yetilerin gelişimdeki değerinin yadsınmaması gerekmektedir. Diğer taraftan özellikle bilgisayar ve internet teknolojisinin gelişmesi ile birlikte uzaktan yapılan çevrimiçi eğitim uygulamaları yaygınlaşmıştır. Böylelikle geleneksel eğitim anlayışındaki temel öğelerin değişime uğradığı dikkat çekmektedir. İnsani anlamda her iki eğitim anlayışının mukayeseli olarak analiz edilmesi önem arz etmektedir. Elinizdeki çalışmada geleneksel ve çevrimiçi eğitimin temel özellikleri felsefi bağlamda analiz edilmektedir. Bu çerçevede eğitimin bedensel, bilişsel, duygusal, sosyal yönleri "insan olmak" anlayışı bağlamında irdelenmektedir. Aynı zamanda söz konusu özelliklerin oluşmaması halinde ortaya çıkan ve çıkması muhtemel sorunların tartışılması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Geleneksel Eğitim, Çevrimiçi Eğitim, Eğitim Felsefesi, İnsan Olmak, Diyalog.

Philosophical Analysis of Traditional Education and Online Education

Abstract

Education has an indispensable importance in terms of adapting human beings to the world they live in. Recognizing this situation, humanity has been engaged in educating individuals and reintegrating them into society since ancient times. The understanding of education has developed gradually in the historical process. Accordingly, teachers, students, schools, lessons, etc. in the modern sense, elements have emerged. Educational elements, which are the product of long-term efforts of humanity, have been passed on to the next generations as a legacy. However, education for the individual is a basic requirement in terms of cognitive, emotional and social development beyond just a certain professional knowledge. The value of the material and spiritual opportunities that traditional education contains in the development of these human abilities should not be denied. On the other hand, with the development of computer and internet technology, online education applications have become widespread. Thus, it is noteworthy that the basic elements in the traditional understanding of education have changed. In the humanitarian sense, it is important to analyze both educational approaches comparatively. In this study, the main features of traditional and online education are analyzed in a philosophical context. In this context, the physical, cognitive, emotional and social aspects of education are examined in the context of the understanding of "being human". At the same time, it is aimed to discuss the problems that may arise or may arise in the absence of the mentioned features.

Keywords: Traditional Education, Online Education, Educational Philosophy, Being Human, Dialogue.

¹ Bu makale 20-23 Haziran 2023 tarihlerinde Ayvalık'ta (Balıkesir-Türkiye) düzenlenen Uluslararası Eğitim Teknolojileri ve Çevrimiçi Öğrenme Konferansı'nda (ICETOL) sunulan ve daha önce tam metnini yayımlanmamış olan "Çevrimiçi (Online) Eğitim Üzerine Felsefi Bir Değerlendirme" adlı tebliğin geliştirilmiş ve tam metin halidir.

² Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. celalyesil@hotmail.com

Giriş

Doğa diğer canlılara kendi türlerine özgü doğal ve içgüdüsel yetiştirme imkânları sunarken insanın durumu farklılaşmıştır. İnsanoğlunun hayatta kalabilmesi için, diğer canlılara göre gelişmiş olan aklını kullanması önem arz etmektedir. İnsanlığın akıl yetisi ile keşfettiği ve günümüze değin gelişerek aktarılan kazanımların başında ise eğitim gelmektedir. Eğitimin ilk örneklerinin insanlık tarihi kadar eski dönemlere dayandığı bilinmektedir. Kadim bir gelenek olan eğitimin insanlık için vazgeçilmez olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Çünkü insan hayatının hemen her safhasında eğitimin temel bir gereksinim olduğu aşikârdır. Birey için temel eğitim ailede başlamaktadır ve sonrasında okul ile devam etmektedir. Bu süreç sadece aile ve okul ile sınırlı kalmayıp hayatın çeşitli alanlarında uygulanmaktadır. Üniversite eğitimi, dil eğitimi, çıraklık eğitimi vb. eğitim türleri ve süreçleri verilecek örneklerden yalnızca birkaçıdır. Bununla birlikte yaşamın çeşitli alanlarında yer alan eğitimin türleri birdenbire ortaya çıkmış değildirler. Eğitim anlayışları biçim ve içerik olarak tarih boyunca birçok evreden geçerek modern anlamdaki yapısına kavuşmuştur. Eğitimin okulda icra edilen türüne “öğretim” adı verilmektedir. Eğitim ise daha genel bir anlama sahiptir ve insan hayatının her dönemi için söz konusu olabilmektedir. Buna göre eğitimin ömür boyu devam eden bir süreç olduğunu ifade edebiliriz. Diğer taraftan teknolojinin gelişmesi ile birlikte eğitim anlayışlarında farklılaşmaların olduğu görülmektedir.

2020 Yılı Şubat Ayından itibaren dünyayı etkisi altına alan Covid-19 salgını nedeniyle eğitim kurumları çevrimiçi (online) eğitime yöneldiler. 2023 Şubat ayında Kahramanmaraş merkezli yerleşim yerlerinde meydana gelen meydana gelen deprem felaketi ile birlikte üniversiteler yeniden çevrimiçi eğitime geçtiler. Daha önceki dönemlerde mektup ve televizyon ile uygulaması olan uzaktan eğitimin yeni türünün “çevrimiçi eğitim” olduğu görülmektedir. Teknolojinin sağladığı bilgisayar ve internet imkânları eğitim süreçlerine uygulanarak öğrenciler/katılımcılar buldukları yerlerden sanal sınıflara katılarak eğitim süreçlerine dâhil olmaktadır. Bu tür yeni kuşak eğitim anlayışının bazı pratik kolaylıklarının olduğu aşikârdır. Son yıllarda uzaktan yapılan çevrimiçi eğitimle ilgili birçok ülkede araştırmaların yapıldığı görülmektedir. Elinizdeki çalışmanın temel amacı geleneksel eğitim ile çevrimiçi eğitimi karşılaştırmalı olarak analiz etmektir. Aynı zamanda geleneksel eğitim anlayışından çevrimiçi eğitime geçişle birlikte karşılaşılan ve ortaya çıkması muhtemel olan problemlerin tartışılması amaçlanmaktadır. Belirlenen konunun tartışılması bağlamında felsefenin geleneksel eğitim anlayışı ile kurduğu kadim bağların anlaşılması önem arz etmektedir. Bazı filozofların eğitim konusunda ileri sürdükleri kuramsal fikirlerin yanında eğitim uygulaması olarak da önemli yöntemlere başvurdukları bilinmektedir. Bununla birlikte eğitim süreçlerinde hangi yöntemlerin daha etkili/verimli olabileceği konusu önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Sokrates’in öncülüğünü yaptığı “diyalog” yöntemi, yalnızca felsefe için değil, genel olarak eğitimin farklı alanlarında önem arz eden bir anlayıştır. Bu yöntem karşılıklı soru-cevap ve konuşmak, birlikte cevap/çözüm aramak, birlikte üretmek/yaratmak vb. hususları içinde barındırmaktadır. Bu anlayışın hayata geçmesinde yüz yüze olmanın ve yerin/mekânın önemini yadsımak mümkün değildir.

Araştırmamızda ilk olarak tarihsel anlamda miras olarak aldığımız eğitim anlayışının ne olduğu aydınlatılmaya çalışılacaktır. İkinci adımda ise geleneksel eğitim anlayışının temel özellikleri tartışmaya açılacaktır. Bu çerçevede geleneksel eğitimin tarihsellik özelliği “Bildung” kavramı minvalinde örneklendirilmeye çalışılacaktır. Tarihselliğin yanında eğitimin insan olmak bakımından taşıdığı önem analiz edilecektir. Aynı zamanda diğer bir karakteristik özellik olan diyalog konusunun eğitim süreçlerindeki önemi serimlenecektir. Bununla birlikte geleneksel eğitimin vazgeçilmez unsurları olan ders mekânı ve ders araçlarının eğitimin

verimliliği bakımından taşıdığı değer ele alınacaktır. Üçüncü adıma ise uzaktan çevrimiçi eğitim ile bu uygulamaların sağladığı faydalar ve sorunlar üzerinde durulacaktır. Çevrimiçi eğitimin sorunları bağlamında karşılaştırmalı analizlere yer verilecektir. Sonuç bölümünde ise yapılan analizler üzerinden elde edilen bulguların somutlaştırılması amaçlanmaktadır. Araştırmamızda felsefi metin analizine ve temellendirme yöntemine başvurulmaktadır. Bu çerçevede çalışmamızda kullandığımız “geleneksel eğitim” kavramı ile eski dönemlerden itibaren gelişen okul, öğretmen, öğrenci, ders gibi unsurları içeren klasikleşmiş eğitim anlayışı ifade edilmektedir. Aynı zamanda çalışmamız uzaktan eğitimin bütün boyutları değil, yalnızca “çevrimiçi (online) eğitim” uygulaması ile sınırlanmaktadır. Elinizdeki çalışma ile yüz yüze ve çevrimiçi eğitim anlayışları mukayeseli olarak irdelenerek, eleştirel bir bakış açısı geliştirilmeye çalışılmaktadır.

1. Eğitim ve Geleneksel Eğitim

Doğaları gereği hayvanların sahip olduğu boynuz, pençe, kürk vb. donanımlara sahip olmayan insanın bedensel olarak daha zayıf bir canlı olduğu dikkat çekmektedir. Söz konusu zayıf özelliğine istinaden Erasmus “[İ]nsanın doğasında kendi kendine yetebilme özelliği yoktur”³ görüşünü ileri sürmektedir. Çünkü insanın hayatta kalabilmek için diğer canlılardan “farklı olarak ne bir kürke, ne bir pençeye, ne de sivri dişlere sahipti.”⁴ Diğer taraftan “Öteki canlı türlerine kendilerini korumaları için özel silahlar ve savunma teknikleri sunan doğa; insanı sadece karşılıklı yakın ilişkiler ve birlik kurarak güvende olmanın dışında savunmasız ve zayıf yaratmıştır.”⁵ Bununla birlikte insan, akli sayesinde toplumu oluşturmak ve birlikte yaşamak gibi insani ilişkileri keşfetmiştir. Başka bir ifadeyle insan bedensel anlamdaki zayıflıklarını akıl/tin gücü sayesinde telafi etmeye yönelmiş bir canlıdır. Max Scheler bu durumu insanın biyo-psişik yapısı ile ilgili olduğunu ileri sürmektedir. İnsanın biyolojik yönünün yanında “akıl” olarak tanımlayabileceğimiz psişik/tinsel bir tarafı mevcuttur.⁶ İnsan öteki canlılara göre belli bir üstünlük sağlayan akılsal/tinsel özelliği sayesinde var olma mücadelesine girerek, kültür ve medeniyeti geliştirmiştir. Bununla birlikte insanoğlu vahşi hayvanlar ile zorlu tabiat ve iklim koşullarına karşı hayatta kalabilmek için el ele vermiştir. Dolayısıyla eğitimin ilk türü insanın hayatta kalma mücadelesini öğrenme ve etrafındakilere öğretme minvalinde oluşmuştur. Bu çerçevede savunma, avlanma ve üretime yönelik aletlerin yapımında eğitime gereksinim duyulmuştur. Ahlak kurallarının ortaya çıkışı ise insanların bir arada yaşamaya başladığı döneme tekabül etmektedir.⁷ Toplumsal birliğin, hayatta kalma mücadelesinin, alet yapımının (homo faber) ve ahlak kurallarının ortaya çıkışı ile birlikte eğitimin alanı da genişlemeye başlamıştır. Toplumun üyeleri bu özellikleri çocuklarına öğreterek onların da hayatta kalması ve insan hayatının devam etmesini amaçlamışlardır.

Tarihin sonraki dönemlerinde ise eğitim faaliyetlerinin alanının genişlemeye başladığı bilinmektedir. Özellikle Sümerler Dönemi’nde (M.Ö. 4000-2000) yazının keşfi ile birlikte eğitim ve öğretim faaliyetleri gelişerek ivme kazanmıştır. Aynı zamanda kurum olarak okul ile öğretmen ve öğrenci gibi kavramlar ortaya çıkmaya başlamıştır.⁸ Mezopotamya ve Anadolu’daki eğitim ve öğretim faaliyetlerinin yanında Antik Hint,

³ Desiderius Erasmus, *Barışın Şikâyeti*, çev. Celal Yeşilçayır. (İstanbul: Dedalus Yayınları, 2018), 31.

⁴ Başak Ağın, *Posthümanizm* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020), 15.

⁵ Erasmus, *Barışın Şikâyeti*, 31.

⁶ Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, çev. Harun Tepe. (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2020), 66-67.

⁷ Ahmet Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 15.

⁸ Oktay Özgül, “Sümer Sosyal Hayatında Eğitimin Yeri ve Önemi,” *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/2, (2011): 403-408.

Mısır ve Yunanistan'da bu türden faaliyetler gelişmiştir. Antik Yunan'da M.Ö. IV. ve V. yüzyıllar'dan itibaren okullarda öğrencilere okuma yazma öğretiminden sonra Homeros ve Hesiodos'un eserleri okutulmaya başlanmıştır.⁹ İlerleyen dönemlerde Antik Yunan'da gelişen felsefe ve bilim eğitiminde yeni anlayışların gelişmesinde önemli bir rol oynayacaktır. Tarihsel süreçteki söz konusu gelişimi ile birlikte eğitim çok yönlü bir anlayış olarak günümüze değin gelişimini sürdürmüştür. Bu bağlamda şümulü bir eğitim tanımının yapılması önem arz etmektedir. Sefer Ada'nın tarifi ile "eğitim bireyin bedensel, duygusal, bilişsel ve sosyal yeteneklerinin kendisi ve içinde yaşadığı toplum için en uygun şekilde gelişimi, oluşumudur."¹⁰ Buna göre bireyin "bedensel, bilişsel, duygusal ve sosyal" yönlerinin gelişimi eğitim bağlamında önem arz etmektedir. Eğitimin belirtilen kapsayıcı özelliği, tarihin eski dönemlerinden beri gelişmesi ve günümüze tevarüs etmesi ile ilgilidir. Söz konusu çok yönlülüğüne istinaden eğitimi "hayatımızın önemli bir kısmını işgal eden, yaşam boyu devam eden bir süreç [...]"¹¹ olarak tanımlamamız mümkündür. Hatta Amerikan filozof John Dewey, eğitimi hayata bir hazırlık olmaktan ziyade hayatın kendisi olarak anlamamız gerektiğini ileri sürmüştür.¹² Bununla birlikte geleneksel eğitim ile uzaktan eğitim arasında mukayese yapabilmek için her iki anlayışın temel özelliklerini serimlemek gerekmektedir.

2. Geleneksel Eğitimin Temel Özellikleri

İnsanlığın kadim ve vazgeçilmez faaliyetlerinden biri olduğu anlaşılan geleneksel eğitimin temel karakteristik özelliklerinin belirlenmesi önem arz etmektedir. Yukarıda eğitimin kadim geleneği ile zaman içindeki gelişiminden söz ettik. Geleneksel eğitimi oluşturan temel öğelerin tarihsel süreç içinde tedricen ve birçok deneyimden geçerek modern alamdaki formunu kazandığını ifade edebiliriz. Bununla birlikte eğitimde geleneksel anlayışların gelecek nesillere aktarılması, tarihsellik konusunun önemine işaret etmektedir. İnsanlığın eski dönemlerinden beri süregelen geleneksel eğitimin tarihsellik bağlamında incelemeye çalışalım. Sonraki adımda ise eğitimin insanlaşma boyutu diyalog ve mekân konusu minvalinde ele alınacaktır.

2.1 Eğitim ve Tarihsel Miras

Eğitimin her dönemde yeniden inşa edilen bir anlayış olmaktan ziyade geçmiş dönemlerin mirasını içinde barındıran bir yapı olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Eğitimin söz konusu özelliğine istinaden Kant önceki kuşakların yeni kuşakları eğiterek kültürel mirasın devamlılığını sağladıklarını ifade etmektedir.¹³ Bu karakteristik özellik XVIII. yüzyıl'da Almanya'da kültür, medeniyet ve eğitimi ifade etmek için yaygınlaşan "Bildung" kavramını akıllara getirmektedir. Herder, Humboldt, Schiller ve Hegel tarafından seküler bir anlamda yorumlanan "Bildung" duygu, düşünce, ahlak vb. geleneksel öğelerin yeni kuşaklara eğitim-kültür yoluyla aktarımını ifade etmektedir.¹⁴ Buna göre "Bildung" kavramını tarihsel miras ekseninde

⁹ Fatma Bağdatlı Çam, "Eğitim Sisteminin Ortaya Çıkışı ve Antik Yunan Eğitim Anlayışının Temelleri," *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/2, (2016): 632.

¹⁰ Sefer Ada, *Eğitim Felsefesi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 3.

¹¹ Zeynep Kantarcı, "Sokrates ve Eğitim Felsefesi," *Mavi Atlas* 1, (2013): 79.

¹² Ada, *Eğitim Felsefesi*, 3.

¹³ Immanuel Kant, *Über Pädagogik* (Königsberg, Friedrich Nicolovius, 1803), 11. Erişim 7 Haziran 2023. https://www.deutsches-textarchiv.de/book/view/kant_paedagogik_1803?p=1

¹⁴ Lene Rachel Andersen, "Was ist Bildung?" in *Building Inclusive Lifelong Learning Systems by Developing a European Understanding of Bildung for the Next Generations (BILDUNG)*, 2021. Erişim 25 Temmuz 2023. <https://eaea.org/wp-content/uploads/2021/02/Bildung-German.pdf>

yeni kuşakları eğitime süreci olarak ifade etmek mümkündür. Şu hâlde “Bildung” kültür ve eğitim alanında “Geist (tin)” kavramı gibi tarihsel bir ruhu ifade etmektedir.¹⁵ Dolayısıyla tarihsellik geçmiş kuşakların inşa ettiği değerlerin eğitimdeki rolünü ifade etmektedir. Eğitim süreçlerinin planlanmasında tarihsel mirası göz önünde tutmak elzemdir. G. W. F. Hegel’e göre kültürde ve eğitimde temel kaynak olan “tarihsel Bildung” insanlığın emeğini temsil etmektedir. Çünkü bizden önceki kuşakların çalışarak ürettikleri emeğin eğitim sisteminin temelinde yer alması gerekmektedir.¹⁶ “Bildung” belli bir dönemde üzerinde hem fikir olunan bir anlayış olmayıp, tarihsel tinin (Geist) geçirdiği bütün süreçlerde evrilip geliştiğinden içinde tarihsel mirası ihtiva etmektedir.¹⁷ Dolayısıyla “Bildung” un tarihsel mirası oluş halindeki eğitim ve kültür süreçlerine aktarma faaliyeti olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte tarihsel bağlardan kopuk bir eğitim anlayışının inşasının mümkün olamayacağı ortaya çıkmaktadır.

Bildung kavramından hareketle eğitimde tarihselliğin vazgeçilmez bir öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır. Tarihsel mirasın devamı hususu ise yalnızca belli toplumlar için geçerli olmayıp bütün toplumları/milletleri ilgilendirmektedir. Buna göre eğitim her toplumun kendisinin keşfettiği bir süreç ile sınırlı olmayıp, aynı zamanda insanlığın ortak tarihsel mirasına dayanmaktadır. İnsanlık ile eğitim arasındaki ilişki tarihsel süreç içinde gelişme göstererek eğitim süreçleri ve kurumları ortaya çıkmıştır. Yukarıda Sümerler ve Antik Yunan ile başlayan geleneksel eğitim anlayışının geçirdiği evrelerden söz ettik. Yazının ardından kültürün yeni kuşaklara aktarılması her toplumun kendi keşfettiği bir unsur olmayıp, tarihsel mirasın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Tarihsel süreçlerde eğitimin insani gelişimi adına benimsenen okul, öğretmen, öğrenci, ders gibi unsurlar gelecek kuşaklara aktarılmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla eğitim insanlığın tarihsel olarak oluşturduğu ruhu temsil etmektedir. Şu hâlde insan kendisinden önceki mirasa uygun bir biçimde eğitilerek kendisini ve insanlığı tanıma imkânına sahip olmaktadır. Eğitim konusunda tarihsel miras yaşadığımız çağa aktarılırken evrensel anlamda kabul görmüş temel uygulamalara başvurulmaktadır. Bu uygulamaların verimliliği birçok kez denenmiş ve ortak kabul görmüştür. Bununla birlikte insanın bir kültür varlığı olduğu ağırlık kazanmaktadır. Kültür varlığı olarak insanın eğitilmesi bakımından kendisinden önce ortaya çıkmış eğitim anlayışının devamlılığı önem arz etmektedir.

Tarihin eski dönemlerinden itibaren okul, sınıf, öğretmen, öğrenci, ders, kitap, tahta vb. öğeler peyderpey eğitim süreçlerinde yer almaya başlamışlardır. Böylelikle söz konusu öğeler geleneksel anlamdaki eğitimin temel yapı taşlarını oluşturmuşlardır. Bütün bir tarihsel ruhun mirasını içinde barındıran unsurların değişime tabi tutulmasının insani anlamında hangi sonuçlara yol açacağı önemli bir tartışma konusudur. Çünkü insan diğer canlılar gibi doğal bir ortamdan ziyade tarihsel kültürün üzerinde dünyaya gözlerini açmakta ve yaşamını sürdürmektedir. Buna göre eğitim süreçlerinde tarihsel mirası ortadan kaldırmaya ya da değiştirmeye yönelik girişimlerin iyi düşünülmesi gerekmektedir. Çünkü eğitimin tarihsel mirası içinde bireye bedensel, sosyal, bilişsel ve duygusal gelişimi için gerekli olan öğeler yer almaktadır. Eğitimin söz konusu tarihsellik boyutu insanlığın mirasına ve insanın değerine işaret etmektedir. Çünkü eğitim insanlığın emeği olarak yeni kuşaklara aktarılan miras olmasının yanında insanın içinde var olduğu bir süreçtir. Bu nedenle eğitim ve insan olmak arasındaki ilişkiyi aydınlatmak yerinde bir tutum olacaktır.

¹⁵ Reinhart Koselleck, *Kavramlar Tarihi*, çev. Atilla Dirim. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 116-117.

¹⁶ Koselleck, *Kavramlar Tarihi*, 150.

¹⁷ Nurgül Karabağ, “Hegel ve Nietzsche’de İnsan ve Eğitim İlişkisi” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Gazi Üniversitesi, 2022,) 38 vd.

2.2. Eğitim ve İnsan Olmak

Yukarıdaki genel kabul görmüş tanımlamaya göre eğitimin bedensel, duygusal, bilişsel ve sosyal açıdan bireyin gelişimi açısından elzem bir faaliyet olduğu anlaşılmaktadır. Bireyin biyolojik/fiziksel boyutunu oluşturan beden eğitimi ile tinsel/akılsal boyutuna tekabül eden duygusal, bilişsel ve sosyal anlamda yetiştirilmesi eğitim süreçlerinde yer almaktadır. Buna göre insan olma ya da insanlaşma ediminin eğitim ile yakından ilişkili olduğunu iddia edebiliriz. Eğitimin söz konusu özelliğine istinaden Erasmus “insan doğulmaz insan olunur” savı ile bireyin/beşerin insan olmasında eğitimin vazgeçilmez önemine işaret etmektedir.¹⁸ Kant’a göre bireylerin doğal yetileri aşamalı olarak gelişim sağlayabilir.¹⁹ Bu bağlamda o tarihsel gerçekliğin insanlara şu mesajı verdiğini iddia etmektedir: “İnsan ancak eğitim ile insan olabilir”²⁰. Şu hâlde eğer insanın aldığı eğitim kusurlu ise kendisinin de kusurlu bir insan olması kaçınılmaz olacaktır.²¹ Bu bağlamda eğitim ile insan olmak arasındaki ilişkinin mahiyeti önem arz etmektedir. Çünkü eğitim kişilerin beden eğitimi/spor ve hayatın temel bilgileri ile ahlaki anlamda gelişim sağlayabilmelerinde önemli bir rol oynamaktadır. Başka bir ifadeyle eğitim yalnızca fiziksel gelişim sağlama ile sınırlı olmayıp bireylerin bilişsel, duygusal ve sosyal yönden gelişiminde de vazgeçilmez bir öneme sahiptir.

Yukarıda ele aldığımız tarihsel miras bağlamında düşünüldüğünde insani değerlerin ve ahlaki tutumların gelecek nesillere aktarılması, eğitimin temel amaçları arasında yer almaktadır. Dolayısıyla eğitimin insanlaşmak ve insan olmak bakımından yadsınamaz bir yerinin olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle bireylerin temel insani özelliklerini tanıyabilmeleri ve diğer insanlarla birlikte yaşayabilecek yetileri kazanabilmelerinde eğitim temel bir gereksinimdir. Buna göre Dewey’in eğitimin insan hayatının yalnızca bir dönemi ile sınırlı olmayıp yaşam boyu devam ettiği yönündeki görüşü, oldukça anlamlı bir yerde durmaktadır. Bütün diğer özelliklerinin ötesinde eğitimin özünde bir insanlaşma ve insan olma süreci olduğu ortaya çıkmaktadır. Eğitimin insan olmak bakımından başat rol oynaması, tarihsel bilincin yanında konuşmak, diyalog kurmak ve ders mekânı gibi hususları akıllara getirmektedir. Öncelikle insani anlamda önem arz eden diyalog konusunun eğitimdeki yeri ve önemini açıklamak gerekmektedir.

2.3. Eğitim ve Diyalog

Eğitim faaliyetlerinin icra edilmesinde öğretmen ile öğrenci diyalogu, temel unsurlardan birini oluşturmaktadır. “İletişim” bilgi, bilgilendirme, haber vb. unsurları içeren daha genel bir anlama sahip iken “diyalog” sözlü iletişimi ifade eden bir kavramdır.²² Eğitimcinin (Hoca/Öğretmen) öğrenci ile gerek sınıf içinde gerekse sınıf dışında kurduğu diyalog eğitim faaliyetinin verimi açısından önemlidir. Öğrencinin soru sormaya, cevap vermeye teşvik edilmesi onu araştırmaya ve diğer arkadaşları ile sağlıklı bir iletişim kurmaya yöneltecektir. Buna göre diyalog yalnızca bilişsel gelişimi desteklemekle kalmayıp, insani ve sosyal ilişkiler anlamında da temel bir gereksinimdir. Dolayısıyla eğitim süreçlerinde oluşturulacak sağlıklı diyalogun derslerin ve insani/ahlaki gelişimin icrası adına vazgeçilmez olduğunu iddia edebiliriz. Sağlıklı bir “hoca-öğrenci diyalogu” eğitim süreçlerinde aranan ve arzu edilen bir durumdur. Böylelikle öğrencinin ders başarısı, okul aidiyeti ve

¹⁸ Celal Yeşilçayır, “Farabi’nin Eğitim Felsefesi Bağlamında Din ve Felsefeyi Konumlandırışı,” *Kilikya Felsefe Dergisi* 1, (2021): 53.

¹⁹ Kant, *Über Pädagogik*, 8.

²⁰ Kant, *Über Pädagogik*, 11. “Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung”

²¹ Kant, *Über Pädagogik*, 11.

²² *Türkçe Sözlük 1 A-J* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998), 605.

sosyal ilişkileri olumlu anlamda geliştirecektir. Ayrıca herhangi bir konuyu/problemi en iyi öğrenmenin yolunun usta-çırak ilişkisinden geçtiğine dair geleneksel bir anlayış söz konusudur. Öyle ki ustanın deneyimlerini/bilgisini, diyalog kurarak; anlatım ve uygulama yoluyla çırağa/öğrenciye aktarması önem arz etmektedir. Benzer biçimde üniversitelerde geleneksel hale gelmiş olan hoca-asistan diyalogu bu anlayışın başka bir örneğidir.

Söz konusu anlayış ve yapılanmaların temellerini Antik Çağ Felsefesi'nde görmek mümkündür. O dönemlerde Sokrates Atina sokaklarında derslerini diyalog yöntemiyle icra etmiştir. Bununla birlikte onun hem eğitim üzerine felsefe yapmanın hem de diyalog yönteminin öncülüğünü yaptığı anlaşılmaktadır. Onun diyalog kurarak yapmak istediği, etkili bir hatip olmaktan ziyade doğru bilginin ortaya çıkarılmasını sağlamaktır.²³ Bu doğru bilgi temel bir bilgi olabildiği gibi aynı zamanda ahlakla/erdemle ilgili bir bilgi de olabilmektedir. Öyle ki Sokrates'in çağındaki "doğru, güçtedir" anlayışına karşı "güç, doğrudadır"²⁴ fikrini savunması ahlaklı olmak bakımından önemli bir anlayıştır. Diyalog yöntemi ile bilgiyi birlikte üretmek ve ahlaklı olmanın önemini kavranır hale getirmek mümkündür. Diyalog yöntemi muhataplarla kurulan soru-cevap faslı ile başlayan, devamında yanlış bilgilerden uzaklaşıp, doğru bilginin ortaya çıkmasına değin uzanan bir anlayıştır. Sokrates'in ifadesiyle bilgiyi doğurtmaktır.²⁵ Bununla birlikte onun öncülüğünü yaptığı diyalog yöntemi sonraları yalnızca felsefe alanında değil, bütün eğitim süreçlerinde etkili bir anlayış olarak kabul görmüştür. Geleneksel eğitimdeki okul/sınıf ortamları tartışma, fikir yürütme ve problem çözme gibi imkânlar sunan ortamlardır. Şu hâlde eğitimin insani anlamda temel bir faaliyet alanı olması "diyalog" gibi yüz yüze görüşmeleri ve etkileşimleri oldukça önemli kılmaktadır. Öztürk ve Kert'e göre "Yüz yüze ortamlarda kendiliğinden fikirler oluşur ve birbiri ile ilişkili fikirler hızlı bir şekilde üretilir."²⁶ Bu noktada "yüz yüze eğitim süreçlerinde (okul-sınıf-rehberlik vb.) bu denli önem arz eden diyalogun uzaktan/çevrimiçi eğitimle birlikte hangi ölçüde uygulanabilir" olacağına dair bir soru akıllara gelmektedir. Başka bir ifadeyle "Tarihin eski dönemlerinden beri tevarüs eden geleneksel eğitimin diyalog anlayışının sanal sınıf uygulamalarında uygulaması mümkün müdür?" diye sormak mümkündür. Diğer taraftan geleneksel eğitimdeki tarihsellik, insanilik, diyalog gibi temel özellikler, ders mekânı ve ders araçları gibi unsurların önemine işaret etmektedir.

2.4. Eğitimde Mekân ve Araçlar

Diyalog ve görüşmenin eğitim süreçlerindeki öneminin yanında bu eğitim faaliyetlerin icra edildiği mekânın/yerin de üzerinde durulması gerekmektedir. Tarihsel anlamda Antik Yunan'da Platon'un Akademisi ve Aristoteles'in Lisesi (Lykeion) modern anlamdaki okul/üniversite kavramının önemli örnekleri/öncüleri arasındadır. Bununla birlikte "eğitimin icra edildiği mekânın önemli olup olmadığı" sorusu çevrimiçi eğitimin yaygınlaşmasıyla birlikte tartışılmaya başlanmıştır. İoanna Kuçuradi'ye göre "Derslik kutsal bir mekândır, kişilerin insansal olanaklarının geliştirildiği bir mekân[dır]."²⁷ Onun "kutsal bir mekân" nitelemesi, dini bir anlamın ötesinde, dersliğin insani gelişim bakımından önemine işaret etmektedir. İnsani gelişimin sağlanması bağlamında etik ve ahlaki değerlerin eğitim süreçlerinin temelinde yer alması gerekmektedir. Şu

²³ Kantarcı, "Sokrates ve Eğitim Felsefesi," 84.

²⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 77-79.

²⁵ Kantarcı, "Sokrates ve Eğitim Felsefesi," 88.

²⁶ Pınar Öztürk ve Serhat Bahadır Kert, "Bir Çevrimiçi Öğrenme Ortamının, Yetişkinlerin Çevrimiçi Öz-Yeterlik Algısı ve Akademik Başarılarına Etkisi," *Acta Infologica* 1/1, (2017): 41.

²⁷ Hediyeullah Aydeniz, "İoanna Kuçuradi ile Röportaj: Dijitalleşme, İnsan Haysiyeti, Bilgi ve Etik," *TRT Akademi Dergisi* 6/12, (2021): 568.

hâlde derslik, işlenen dersle ilgili bilgiler ile temel ahlaki ilkelerin insani anlamda sentezlenerek icra edildiği bir mekândır. Aynı zamanda Kuçuradi geleneksel sınıf mekânı ile yüz yüze eğitimin yerini ekran üzerinden yapılan derslerin tutmayacağını da vurguluyor.²⁸ Bununla birlikte yapılan araştırmalarda onun söz konusu savlarının doğru olduğunu gösteren bulgular ortaya çıkmaktadır.

Işıklı ve Köşger'in yayımladıkları araştırmaya göre: "Dijitalleşme, geleneksel eğitimi sürdürmenin geçici alternatif araçlarını yaratır. Asıl olan binlerce yıllık yüz yüze eğitimidir. Tarihsel açıdan sınıf, insani duygu alışverişi için icat edilmiş en özel mekandır. Yüz yüze ilişkiler, başka ilişki biçimleri tarafından karşılanamayacak imkanlar içerir."²⁹ Buna göre eğitimde sınıf mekânının sağladığı verimi sanal sınıf uygulamalarında sağlamak mümkün değildir. Aynı zamanda eğitim mekânı, yukarıda ele almaya çalıştığımız eğitimin tarihselliği ile de yakından ilgilidir. İnsanlığın tarihsel açıdan bu denli duygusal bağlarının olduğu geleneksel sınıf ortamının terk edilmesi bireylere psikoloji olarak olumlu yansımayaacaktır. Polat ve Ünişen'in bu konu ile ilgili araştırma makalesine göre "(...) mekân, öğrenci ve öğretmenden sonra içindekilerle bir anlam kazanarak birinci aslı unsur kadar önem arz eder."³⁰ Buna göre çevrimiçi eğitim ve sanal sınıf uygulamasını yüz yüze eğitime göre önemseyen anlayışların mekânın öğrenme üzerindeki etkisini iyi araştırmadıkları ortaya çıkmaktadır. Çünkü bireyin öğrenmesi ve insani anlamdaki gelişiminde "mekânın duyuşsal ve bilişsel boyuttaki fonksiyonları"³¹ önem arz etmektedir. Bu bağlamda öğrencilerin birbirleriyle ve öğretmen ile etkileşimi bilişsel ve sosyal anlamda önemli bir gereksinim olduğu anlaşılmaktadır. Şu hâlde eğitimin icra edildiği sınıfın, okulun, okul bahçesinin vs. mekânının pedagojik bakımdan öneminin yadsınmaması gerekmektedir. Bununla birlikte bireyin insani gelişiminde önemli olan "diyalog" ve "yüz yüze iletişim" gibi konuların sınıf ve okul mekânı ile yakından ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Öğrenciler okul ortamında kuracakları arkadaşlıklar sayesinde psikolojik anlamda ve sosyal bakımdan da gelişme sağlayabileceklerdir. Dolayısıyla diğer eğitim uygulamalarına kıyasla okul mekânının pedagojik anlamdaki öneminin yadsınmaması gerekmektedir.

Okul ve sınıf gibi ders mekânlarının yanında eğitim süreçlerinde diğer önemli unsurun ders araç-gereç olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda okullar için geleneksel anlamda temel bir yapı taşı olan yazı tahtasını örneklendirmeye çalışalım. Kara tahta olarak da bilinen yazı tahtasının eğitim-öğretim süreçlerinde oldukça özel ve temel bir yeri bulunmaktadır. Söz gelimi Türkiye Cumhuriyeti'nin Kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'ün kara tahta önünde alfabe öğretirken çekilmiş fotogramı oldukça meşhurdur. Teknolojinin gelişmesiyle birlikte son yıllarda kara tahtanın yerini akıllı tahtaların aldığı bilinmektedir. Aynı zamanda çevrimiçi eğitim ve sanal sınıf uygulamaları yaygınlaştıkça gelenekselleşmiş olan kara tahtadan uzaklaşıldığı görülmektedir. Bununla birlikte ABD Harvard Üniversitesi'nde kara tahta kullanımının devam ettiği dikkat çekmektedir. ABD gibi bilim ve teknolojinin yaygın olduğu bir ülkede geleneksel (hatta bazılarının göre çağdışı) bir uygulamanın yer almasının üzerinde durulması gerekmektedir. Harvard Üniversitesi yöneticilerine göre elinde tebeşirle tahtada ders anlatan öğretmen modeli eski çağlardan günümüze kadar uzanan mirastır. Bu mirası terk etmeden önce iyi düşünmek gerekmektedir. Üniversitesi yöneticileri "Öğrenmenin bir sanat olduğuna ve

²⁸ Aydeniz, "İoanna Kuçuradi ile Röportaj: Dijitalleşme, İnsan Haysiyeti, Bilgi ve Etik," 568.

²⁹ Şevki Işıklı ve Neslihan Köşger, "Dijital Felsefe; Çevrimiçi Felsefe, Hesaplamalı Felsefe, İnternet Felsefesi: İnternet Felsefe Siteleri ve YouTube Felsefe Kanallarının Karşılaştırılması," *Uluslararası Felsefi Boyutlarıyla Teknoloji ve İletişim Sempozyumu Bildiri Metni*, 14-15 Ocak 2023, Marmara Üniversitesi, 28.

³⁰ Hüseyin Polat ve Ali Ünişen, "Okulun Mekânsal Anlamı: Pedo-Mimari," *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/2, (2014): 66.

³¹ Polat ve Ünişen, "Okulun Mekânsal Anlamı: Pedo-Mimari," 66.

bunun ancak hocalarla gerçekleştirilebileceğine inanıyorlar.”³² Aynı zamanda “Harvard’lılar, klasik eğitimin Aristo’ndan bugüne kadar olduğu gibi bundan sonra da hep devam edeceğine inanıyorlar.”³³ Bu nedenle yazı tahtası ve tebeşiri insanlığın ortak mirası olarak gördükleri için bundan vazgeçmiyorlar.³⁴ Dolayısıyla teknolojinin sağladığı bütün imkânların eğitim süreçlerinde faydalı kazanımlara dönüşeceği yönündeki bir sav tartışmalı bir hal almaktadır. Geleneksel anlamdaki sınıf mekânı ve ders araçlarının bireylerin duygusal, bedensel ve sosyal anlamdaki önemini yadsınmaması gerekmektedir. Buraya kadar geleneksel eğitimin temel özelliklerini insan faktörünü göz önünde tutarak belirlemeye çalıştık. Geleneksel eğitimi çevrimiçi eğitim ile kıyaslayabilmek için çevrimiçi eğitimin sağladığı kolaylıklar ve sorunlara yer vermemiz gerekmektedir. Böylelikle karşılaştırmalı bir analiz yapmak mümkün olabilecektir.

3. Uzaktan ve Çevrimiçi Eğitim

Uzaktan eğitim daha genel bir anlayışa tekabül ederken çevrimiçi eğitimin uzaktan eğitimin bir türü olduğunu ifade etmemiz yerinde olacaktır. Özellikle teknolojinin gelişimi ve internetin yaygınlaşmasıyla birlikte sağladığı pratiklik nedeniyle çevrimiçi eğitim uygulamaları artmaya başlamıştır. Buna göre online eğitim olarak da ifade edilen çevrimiçi eğitim uzaktan eğitimin geldiği son nokta olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle son 3-4 yıldır insan hayatında başat rol oynayan söz konusu çevrimiçi eğitimin sağladığı kolaylıklar ve zorlukları/sorunları belirlemeye çalışalım. Devamında ise geleneksel eğitim ile mukayeseli olarak analiz etmeye çalışalım.

3.1. Çevrimiçi Eğitimin Sağladığı Kolaylıklar

Yaklaşık yirmi yılı aşkın bir süredir çevrimiçi eğitim uygulamalarının olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte 2020 Yılı Şubat Ayı’ndan itibaren ortaya çıkan Covid-19 Salgını (Pandemi) nedeniyle neredeyse bütün eğitim kurumları çevrimiçi eğitime geçiş yaptıkları görülmektedir. Dünya genelinde özellikle son yıllarda yaygınlaşan çevrimiçi eğitimin sağladığı belli başlı kolaylıkların olduğu aşikârdır. Söz konusu kolaylıkları şu şekilde sıralamak mümkündür: Her şeyden önce eğitim masraflarının azaltılması ile kolay uygulanır olması gibi avantajlarının yanında mevcut sistemin eksik kaldığı/uygulanamadığı durumlarda iyi bir alternatif olmaktadır. Bunun yanında çevrimiçi eğitim sayesinde başka şehirlerdeki ve ülkelerdeki eğitim imkânlarından yararlanmak mümkündür. Aynı zamanda katılım sağlayamayan öğrenciler için derslerinin kaydının yapılması önemli bir avantaj olarak görülmektedir. Diğer taraftan çevrimiçi eğitimi yalnızca burada sıralanan avantajları ile sınırlandırarak ele almak değerlendirme yapabilmek bakımından eksik kalacaktır. Çünkü çevrimiçi eğitim süreci ile birlikte ortaya çıkan ve ortaya çıkması muhtemel olan sorunların da ele alıp irdelenmesi gerekmektedir.

³² Abbas Güçlü, “Harvard’dan Eğitime ve Geleceğe Bakış!,” *Milliyet* 18.12.2022. Erişim 16 Haziran 2023. <https://www.egitimajansi.com/haber/harvarddan-egitime-ve-gelecege-bakis-haberi-60433h.html>

³³ Bkz. Güçlü, “Harvard’dan Eğitime ve Geleceğe Bakış!”.

³⁴ Bkz. Güçlü, “Harvard’dan Eğitime ve Geleceğe Bakış!”.

3.2. Çevrimiçi Eğitimin Sorunları

Uzaktan yapılan çevrimiçi eğitimin sorunlarını iki grupta ele almak mümkündür. Bunlardan ilki yaygın olarak şikâyet edilen sorunlardan oluşmaktadır. Örneğin ekrana sürekli bakmanın yarattığı göz yorgunluğu ile sürekli oturmanın yol açtığı hareketsiz kalma sorunları temel şikâyetlerin başında gelmektedir. Aynı zamanda çevrimiçi eğitimle birlikte yapılan sınavların güvenilirliği noktasında ciddi zorluklar yaşandığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu sınavlarda kopya çekme olasılığının yüksek olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca elektrik ve internet kesintisi ile diğer teknik sorunların gözden kaçırılmaması gerekmektedir. Bunun yanında uzaktan eğitimde uygulama yapılamaması eğitimin niteliğinin düşmesindeki diğer önemli dezavantajlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. İkinci grupta yer vermeye çalışacağımız çevrimiçi eğitim sorunları ise daha ziyade araştırmamızın yöneldiği felsefi eleştirelilik bağlamında olacaktır.

Yukarıda eğitim için ders mekânının öneminden söz ettik. Çevrimiçi eğitim uzaktan icra edildiğinden her ne kadar ses ile görüntü mevcut olsa da eğitici ve katılımcılar/öğrenciler arasında fiziki uzaklık söz konusudur. Sarı'ya göre "Oysa iletişim, yalnızca kelimelerden ya da seslerden oluşan işitsel bir olgu değildir. İletişim sözlü iletişime ek olarak, sözsüz olarak da gerçekleştirilen bir bütün olarak ele alınmaktadır."³⁵ Buna göre eğitimde aynı mekânda olmama durumu psikolojik anlamda temel sorunlardan birini teşkil etmektedir. Bunun temel nedeni ise mekânsal/fiziki uzaklıktan dolayı öğrenenler ve öğretici arasındaki pedagojik etkileşimin sağlanamamasıdır. Sarı bu sorunu Moore'a dayanarak şöyle ifade ediyor: "Moore bu durumu 1970'li yıllarda ortaya attığı Bağımsız Öğrenme Kuramı'nda şu şekilde açıklar: Uzaktan eğitimde öğretmen ve öğrenciler arasındaki mesafe katılımcılar arasında yanlış anlaşılmaya neden olabilen psikolojik boşluğa sebep olabilir. Bu boşluğa Transaksiyonel [etkileşimsel] Uzaklık denir. Yani bu, çevrimiçi ortamda öğretici ya da öğrenen tarafından hissedilen duygusal uzaklık (ayrılık) hissidir."³⁶ Bu durumda eğitimin temel bileşenlerinden biri olan duygusal etkileşimin sağlanamadığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda diyalog ortamının yüz yüze eğitimdeki gibi sağlanamadığı aşikârdır.

Yüz yüze okul ve sınıf ortamı sayesinde gerçekleşen etkileşim ve sosyalleşme olanakları uzaktan/çevrimiçi eğitimde yok olmaktadır. Dolayısıyla etkileşimsel uzaklığının yaratacağı sorunların göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Okul ve sınıf ortamından uzaklaşmak bireylerin yaşamında ciddi varoluşsal boşlukların ortaya çıkmasına neden olabilecektir. Söz konusu sorunsalın temel nedeni ise kişilerin insanlık tarihinden aktarılan eğitim mirasının birdenbire ortadan kalkmasında ve radikal biçimde değişmesinde yatmaktadır. Teknoloji, internet ve dijitalleşme ile birlikte çevrimiçi eğitim ile oluşan değişimlerin birey üzerinde yarattığı (ve yaratması muhtemel) zorlukların yadsınması mümkün değildir. Bununla birlikte bireyler okul ve sınıf ortamından uzak, kendi odalarında sosyallikten uzaklaşarak, izole olmuş varlıklara dönüşmektedirler. Etkileşimden kopuk böylesi bir eğitim ve öğrenme anlayışı, sosyalleşme, ahlaki tutumlar, diğerinden öğrenme, dayanışma vb. insani davranışların öğrenilmesi olanağını ciddi anlamda zayıflatmaktadır. İnsani anlamda böylesi ciddi sorunların yaşanması karşısında eleştirel bir karaktere sahip olan felsefenin kayıtsız kalması beklenemez. Teknolojinin ortaya çıkardığı değişimlerin felsefi disiplinler bağlamında ele alınması önem arz etmektedir. Bu konuda ilk akla gelen disiplinler eğitim felsefesi, bilgi felsefesi ve ahlak felsefesidir. Böylelikle

³⁵ Yunus Emre Sarı, "Uzaktan Eğitimde Etkili İletişim ve İletişimsel Engeller: Sözlü ve Sözsüz İletişim," *Diyalog Interkulturelle Zeitschrift Für Germanistik* 9/2, (2021): 664.

³⁶ Sarı, "Uzaktan Eğitimde Etkili İletişim ve İletişimsel Engeller: Sözlü ve Sözsüz İletişim," 663.

geleneksel eğitim anlayışından çevrimiçi eğitime geçişte ortaya çıkabilecek sorunlara yönelik çözüm üretebilmek adına bazı öneriler oluşturmak mümkün olabilecektir.

Önceki bölümlerde eğitimin ihtiva ettiği tarihsel emek ve mirasın yeni yetişen kuşaklara aktarılmasının önemini vurgulamaya çalıştık. Bir potansiyel/olanak varlığı olan insanın³⁷ kendisini gerçekleştirebileceği yerin atalarından miras aldığı okul olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü okullar öğrencilerin bir arada olmasını, paylaşmayı ve sosyal desteği sağlamaktadır. Böylesi sosyalleşme ve karşılıklı sosyal destek olanakları ile öğrencilerde güven, dayanışma, empati vb. yetilerin gelişmesi mümkün olabilecektir. Çevrimiçi eğitim ise öğrencilerin sosyal, ahlaki ve insani gelişim imkanları sağlayan eğitim süreçlerinden uzaklaşarak kendi odalarındaki ekrandan derse katılması anlamına gelmektedir. Bu durum zamanla arkadaş ortamından uzaklaşarak yalnızlaşma sorununu da beraberinde getirmektedir. Geleneksel eğitimin temel unsurlarının yok olması sorunu bireylerin biyolojik ve psikolojik gelişimlerini de etkileyecektir. Böylelikle bedensel, sosyal, bilişsel ve duygusal gelişim imkânları olarak kazanılmış tarihsel eğitim pratikleri ortadan kalkmış olacaktır. Dolayısıyla insan olmak bakımından başat rol oynayan geleneksel eğitimin devamlılığı önem arz etmektedir.

Bununla birlikte Antikçağdan günümüze kadar uzanan diyalog yönteminin uzaktan eğitimle birlikte değişmeye başladığı dikkat çekmektedir. Çünkü “[...] teknolojiye dayalı ortamlar yüz yüze eğitim ortamlarının aksine etkileşimler yoluyla sosyal bir bağ kurma olanağı sunmayabilir.”³⁸ Geleneksel, yüz yüze ders ortamında diyalog yoluyla ortaya çıkan etkileşim imkânı sanal sınıflarda ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla uzaktan eğitimle birlikte diyalog atmosferi değişmeye yüz tutarak, diyalogun yerini öğretmenin/hocanın aktif olduğu monolog tarzı almaktadır. Bunun tabii bir sonucu olarak bilgilerin/fikirlerin birlikte üretilme imkânının zayıfladığı ve hatta yok olmaya başladığı dikkat çekmektedir. Aynı zamanda çevrimiçi eğitimde etkileşim kopukluğundan dolayı öğrencilerin derse katılımlarında motivasyon düşüklüğü ve isteksizlik baş göstermektedir. Netice itibarıyla derslerin verimliliğinin ciddi anlamda düşmesi kaçınılmaz olmaktadır. Dolayısıyla etkileşimin azalmasının eğitim süreçlerinde ciddi anlamda nitelik sorununu da beraberinde getireceğinin gözden kaçmaması gerekmektedir. Çünkü diyalogun yerini monolog almış olacaktır.

Diğer taraftan söz konusu sorunlar teknolojiye yönelik tutumumuzu ve teknoloji felsefesi disiplini akıllara getirmektedir. Bu noktada “Teknolojinin hayatımızı bu denli değiştirmesinin doğru olup olmadığı” sorusu gelmektedir. Çünkü Başak Ağın’ın da ifade ettiği gibi “insanın teknolojiyle olan ilişkisi gittikçe giriftleş[ip]”³⁹ karmaşıklaşmıştır. Söz konusu sorunsala istinaden Marc Augé teknolojinin zannedildiği gibi insanlığa fayda getirmekten ziyade insanlığı zarara uğrattığını şöyle ifade etmektedir: “Bugün her birimizin üzerine kapanan dünya, toplumlardan daha hızlı ilerleyen teknolojinin dünyası. Bu teknoloji dünyasının bize dayattığı araçları kullanmak adına adeta kendimizi tüketiyoruz.”⁴⁰ Öyle ki teknoloji vasıtasıyla ortaya çıkan uzaktan eğitim uygulamalarında öğrencilerin bilişsel ve sosyal gelişimlerinin tartışmalı bir hale geldiğini iddia edebiliriz. Aynı zamanda teknolojinin sunduğu bütün imkânları gelişmişlik seviyesi olarak görerek, geleneksel eğitimin değerlerini bir kenara bırakmak, doğru bir tutum olmayacaktır. Günümüzde ileri teknolojilerden

³⁷ Armağan Öztürk, “Bugüne Ağıt Nosyonu veya Yeni Zamanlarda Siyasal-Sosyal Kuram Üzerine Bir Tartışma” *Postyapısalcılık* içinde, ed. Armağan Öztürk (Çanakkale: Paradigma Akademi, 2022), 247.

³⁸ Öztürk ve Kert, “Bir Çevrimiçi Öğrenme Ortamının, Yetişkinlerin Çevrimiçi Öz-Yeterlik Algısı ve Akademik Başarılarına Etkisi,” 41.

³⁹ Ağın, *Posthümanizm*, 16.

⁴⁰ Marc Augé, *Dünyaların Geleceği*, çev. Yasemin Özden Charles. (İstanbul: Eksik Parça Yayınları, 2017), 15.

yararlanarak çevrimiçi eğitim, sanal sınıf, akıllı tahta, bilgisayar sunumu vb. imkânlardan yararlanılmaktadır. Ancak geleneksel eğitimin mekânları ile yöntem ve araçlarını bırakarak tamamen yeni teknolojiye geçiş yapmadan önce sonuçlarını iyi düşünmek elzem görünmektedir.

Sonuç Yerine

Felsefi bağlamda geleneksel eğitim ile çevrimiçi eğitim anlayışlarını analiz etmeye çalıştığımız araştırmamızın sonuna doğru yaklaşırken elde ettiğimiz bulguları somutlaştırmaya çalışalım. Uzaktan/çevrimiçi eğitimin sağlayacağı pratik kolaylıkların yanında yol açtığı ve açması kuvvetle muhtemel olan sorunlar söz konusudur. İlk etapta bilgisayar karşısında oturma yaratacağı hareketsizlik ile sürekli ekrana bakmanın yaratacağı sorunlar akla gelebilmektedir. Lakin sorunlar bunlarla sınırlı olmayıp daha ziyade insani boyutta karşımıza çıkmaktadır. İnsani anlamda ortaya çıkan ve çıkabilecek sorunları, başta yaptığımız eğitim tanımı bağlamında değerlendirdiğimizde, şu sonuçlara ulaşılmaktadır:

Araştırmamız çerçevesinden eğitimin insanlığın tarihsel olarak oluşturduğu ruhu temsil ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre geleneksel yüz yüze eğitimdeki temel unsurlar insanlığın çok eski dönemlerden beri verdiği emek ve deneyimler ile ortaya çıkmıştır. Yeni kuşaklara aktarılan eğitim mirası, insana hayatta kalabilmesi için gerekli temel donanımlar ile diğer insanlarla birlikte yaşayabileceği ahlaki normları ihtiva etmektedir. Dolayısıyla geleneksel eğitim anlayışı, XVIII. yüzyıl Avrupa Entelektüellerinin “Bildung” olarak ifade ettikleri ruhu/tini içinde barındırmaktadır. Diğer bir ifadeyle tarihsel olarak oluşmuş eğitim anlayışı, temel insani değerleri ve insan olmak karakteristiğini temsil etmektedir. Nasıl ki kılık kıyafet, barınma, beslenme, konuşma vs. gibi hayatın birçok alanında tarihsel kültürün emeğini/mirasını devam ettiriyoruz. Buna göre temel insani değerlerin kazanılmasının yolu da eğitimden geçmektedir. Şu hâlde yüz yüze eğitimin çevrimiçi eğitime dönüşmesi ile birlikte öğrencilerin yalnızlaşp, atomize ve izole olmaları sorunu ile karşı karşıya kalmaları yadsınamaz bir gerçektir. Özellikle son üç yıl içinde bu sorunun birçok örneği ile karşılaşmıştır. Çünkü eğitimin kadim bağları koparıldığında öğrenciler/kişiler de asli eğitim mecrasından koparılmış olacaktırlar. Sosyal, ahlaki ve insani gelişim sağlayan okul, okul bahçesi, sınıf vb. mekânların/ortamların yok oluşu söz konusu sorunları da beraberinde getirecektir. Bu durumda bireyler duygusal, bilişsel ve sosyal olarak ciddi anlamda zorlanacaklardır. Dolayısıyla geleneksel eğitimin radikal bir biçimde değişmesinin yaratacağı temel insani sorunların göz önünde tutulması gerekmektedir. Aksi takdirde eğitimin insan olma sürecinden ayrılarak farklı bir yere doğru evrilmesi kaçınılmaz olacaktır.

Mekân faktörünün yanında diğer önemli bir hususun derslerin işlenişi ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Çevrimiçi eğitimde derse katılmayanları düşünerek yapılan ders kayıtlar, ilk başta büyük bir avantaj olarak görülebilmektedir. Ancak bu kolaylık rehavete neden olabilmektedir ve sorun aslında bununla da sınırlı kalmamaktadır. Sokrates’in öncülüğünde ortaya çıkan diyalog yöntemi öğretmen-öğrenci, öğrenci-öğrenci etkileşiminin temelini oluşturmaktadır. Yüz yüze eğitimdeki söz konusu diyalog süreci, birlikte konuşma, tartışma, üretme vb. süreçleri içinde barındıran bir sinerjidir. Lakin uzaktan icra edilen çevrimiçi eğitimde söz birliktelik ruhunu ifade eden sinerjiyi yakalamak mümkün olamamaktadır. Dolayısıyla geleneksel eğitimin ders mekânının yanında ders içi ve dışı etkileşimi önemli/vazgeçilmez kılan diyalogu temsil etmektedir. Bu temel unsurlar insani bağlamda duygusal, bilişsel, sosyal ve ahlaki anlamdaki gelişim olanaklarını mümkün kılmaktadır. Fakat yüz yüze eğitimdeki diyalog anlayışının yerini çevrimiçi eğitimde yalnızca öğretmenin an-

lattığı monolog tarzı alabilmektedir. Geleneksel eğitimin söz konusu yapısının radikal bir biçimde değişmesi ve sanal sınıf uygulamalarına geçilmesi insani ve ahlaki gelişim imkânlarını da olumsuz yönde etkilemesi kaçınılmaz olacaktır. Benzer biçimde geleneksel eğitimdeki ders araçlarının ortadan kalkması insanlığın eski çağlardan beri onlarla kurduğu duygu bağlarının da ortadan kalkmasına neden olacaktır. İnsani gelişim için oldukça değerli olan unsurları kaldırarak, teknolojiye dayalı uygulamalara geçmenin yaratacağı sorunları söz konusudur. Dolayısıyla eğitimin asırlardan beri oluşmuş asıl mecrası değiştirilmeden önce insanlığın geleneksel mirasının göz önünde tutulması gerekmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla uzaktan eğitim olan çevrimiçi uygulama ile ilgili yaygın olarak bilinen sorunların ötesinde insani anlamda daha derin sorunların olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre söz konusu sorunların göz ardı edilmemesi önem arz etmektedir. Bedensel, duygusal, bilişsel ve sosyal anlamda ortaya çıkma ihtimali yüksek olan insani sorunların önlenmesi bakımından çevrimiçi eğitimin yeniden düşünülmesi gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle çevrimiçi eğitimin yalnızca sağlayacağı pratik faydaları hesaplayarak sözü geçen sorunların ortaya çıkmasına göz yummak insani anlamda telafisi pek mümkün olmayacak sorunlara neden olabilecektir. Aynı zamanda teknolojinin sağlayacağı bütün imkânların eğitimde uygulamaya çalışmanın yaratacağı zorlukların olabileceğini ifade etmemiz gerekmektedir. Çünkü teknolojik uygulamalar pratik kolaylıklar sağlamakla birlikte insani ilişkilerin zayıflaması sorununu ortaya çıkarmaktadır. Bununla birlikte çevrimiçi eğitimin nicelik bakımından sağlayacağı imkânlar düşünülürken nitelik bakımından yol açacağı gerilemenin/düşüşün de hesaplanması gerekmektedir. Diğer taraftan uzaktan çevrimiçi eğitimin yalnızca olağanüstü durumlarda başvurulacak bir alternatif olarak görülmesi yerinde bir tutum olacaktır. Ancak şartların oluşması ile yüz yüze eğitime geçilmesi öğrencilerin bireysel ve sosyal durumu açısından elzem görünmektedir. Bunun dışındaki, yalnızca kolaylığı düşünülerek planlanan uygulamaların yol açacağı sorunları yadsımak doğru bir tutum olmayacaktır.

Kaynakça

- .. *Türkçe Sözlük 1, A-J*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- Ada, Sefer. *Eğitim Felsefesi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Ağın, Başak. *Posthümanizm*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020.
- Andersen, Lene Rachel. "Was ist Bildung?" in *Building Inclusive Lifelong Learning Systems by Developing a European Understanding of Bildung for the Next Generations (BILDUNG)*, 2021, Erişim 25 Temmuz 2023. <https://eaea.org/wp-content/uploads/2021/02/Bildung-German.pdf>
- Augé, Marc. *Dünyalıkların Geleceği*. Çeviren: Yasemin Özden Charles, İstanbul: Eksik Parça Yayınları, 2017.
- Bağdatlı Çam, Fatma. "Eğitim Sisteminin Ortaya Çıkışı ve Antik Yunan Eğitim Anlayışının Temelleri," *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 5/2, (2016): 629-643. Erişim 29 Temmuz 2023. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/224487>
- Cevizci, Ahmet. *Etik Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Erasmus, Desiderius. *Barışın Şikâyeti*. Çeviren: Celal Yeşilçayır, İstanbul: Dedalus Yayınları, 2018.
- Güçlü, Abbas. "Harvard'dan Eğitime ve Geleceğe Bakış!," *Milliyet* 18.12.2022, Erişim 16 Haziran 2023. <https://www.egitimajansi.com/haber/harvarddan-egitime-ve-gelecege-bakis-haberi-60433h.html>
- Hediyetullah, Aydeniz. "İoanna Kuçuradi ile Röportaj: Dijitalleşme, İnsan Haysiyeti, Bilgi ve Etik," *TRT Akademi Dergisi* 6/12, (2021): 564-569. Erişim 22 Temmuz 2023. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/trta/issue/62598/945246>
- İşıklı, Şevki ve Neslihan Köşger. "Dijital Felsefe; Çevrimiçi Felsefe, Hesaplamalı Felsefe, İnternet Felsefesi: İnternet Felsefe Siteleri ve YouTube Felsefe Kanallarının Karşılaştırılması," *Uluslararası Felsefi Boyutlarıyla Teknoloji ve İletişim Sempozyumu Bildiri Metni*, 14-15 Ocak, Marmara Üniversitesi İstanbul (2023): 21-43. Erişim 22 Temmuz 2023. https://www.researchgate.net/publication/369480084_Dijital_Felsefe_Cevrimi-ci_Felsefe_Hesaplamali_Felsefe_Internet_Felsefesi_Internet_Felsefe_Siteleri_ve_YouTube_Felsefe_Kanallarinin_Karsilastirilmesi
- Kant, Immanuel. *Über Pädagogik*. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1803. Erişim 7 Haziran 2023. https://www.deutschestextarchiv.de/book/view/kant_paedagogik_1803?p=1
- Kantarıcı, Zeynep. "Sokrates ve Eğitim Felsefesi," *Mavi Atlas* 1, (2013): 78-90. Erişim 29 Temmuz 2023, Erişim 22 Mayıs 2023. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/gumusmaviatlas/issue/7496/98772>
- Karabağ, Nurgül. "Hegel ve Nietzsche'de İnsan ve Eğitim İlişkisi." Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Gazi Üniversitesi, 2022.
- Koselleck, Reinhart. *Kavramlar Tarihi*. Çeviren: Atilla Dirim, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Özgül, Oktay. "Sümer Sosyal Hayatında Eğitimin Yeri ve Önemi," *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/2, (2011): 401-414. Erişim 29 Temmuz 2023. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/erzisosbil/issue/6034/80865>
- Öztürk, Armağan. "Bugüne Ağıt Nosyonu veya Yeni Zamanlarda Siyasal-Sosyal Kuram Üzerine Bir Tartışma," *Postyapısalcılık* içinde, Editör: Armağan Öztürk, 233-282. Çanakkale: Paradigma Akademi, 2022.
- Öztürk, Pınar ve Serhat Bahadır Kert. "Bir Çevrimiçi Öğrenme Ortamının, Yetişkinlerin Çevrimiçi Özyeterlik Algısı ve Akademik Başarılarına Etkisi," *Acta Infologica* 1/1, (2017): 39-54. Erişim 21 Temmuz 2023. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/acin/issue/28069/301656>
- Polat, Hüseyin ve Ali Ünişen. "Okulun Mekânsal Anlamı: Pedo-Mimari," *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/2, (2014): 65-84. Erişim 11 Temmuz 2023. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/erzisosbil/issue/6041/8093>
- Sarı, Yunus Emre. "Uzaktan Eğitimde Etkili İletişim ve İletişimsel Engeller: Sözlü ve Sözsüz İletişim," *Diyalog Interkulturelle Zeitschrift Für Germanistik* 9/2, (2021): 659-671. Erişim 16 Temmuz 2023. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/diyalog/issue/65971/1030779>
- Scheler, Max. *İnsanın Kosmostaki Yeri*. Çeviren: Harun Tepe, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2020.
- Yeşilçayır, Celal. "Farabî'nin Eğitim Felsefesi Bağlamında Din ve Felsefeyi Konumlandırışı," *Kilikya Felsefe Dergisi* 1, (2021): 52-64. Erişim 20 Temmuz 2023. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1733019>

Millianism, Empty Names and The No-Proposition View¹

Mustafa Polat²

ORCID: 0000-0002-8745-3576

DOI: 10.55256/TEMASA.1344887

Abstract

Millianism fundamentally holds that the semantic content of a proper name is its referent. Respectively, it implies that an empty name has no semantic content. Given an orthodox sense of proposition-talk and the Fregean principle of compositionality, Millianism further entails a disputable view on the semantics of empty-name sentences- namely, the No-Proposition View (NPV)- which states that empty-name sentences express no proposition. Thereby, NPV further indicates that empty-name sentences fail to convey meaningful, truth-evaluable, and distinguishable contents. However, as commonly discussed, such a semantic construal of empty-name sentences seemingly contradicts our linguistic intuitions about empty-name sentences such as 'Santa is Santa,' 'Santa doesn't exist,' and 'Sherlock doesn't exist'. This paper provides an extensive analysis of Millianism and NPV in the face of the semantic puzzles concerning the fundamental convictions behind NPV. In doing so, the paper intends to disclose the convictions leading Millianism to NPV so that it seeks to show how to rescue Millianism from the semantic puzzles in question. As a result, the paper concludes that NPV does not necessarily follow from a Millian thesis about the semantic value of proper names. Instead, it follows from certain convictions about the genuineness of proper names, the plausibility of non-referring names, the nature of propositions, and so on. As exemplified throughout the paper, it is thus fair to divorce Millianism from NPV by reconstruing the relevant convictions in one way or another.

Keywords: Millianism, Proper Names, Empty Names, Propositionalism, The No-Proposition View.

Millianizm, Boş İsimler ve Önerme-Yok Görüşü

Öz

Millianizm; özel isimlerin semantik içeriklerinin bu isimlerin göndermeleri olduğunu söyler. Buna göre, göndermeden yoksun özel isimlerin -yani, boş isimlerin- semantik içerikleri yoktur. Önermelere dair standart söylev ile Fregeci *bileşimsellik ilkesi* emniyetli kabuller olarak varsayıldığında; Millianizm, *boş-isim tümceleri* hakkında (yani boş isimleri katagorematik öğeler olarak biçmen içeren düzgün kurallı tümceler hakkında) genellikle "Önerme-Yok Görüşü" (ÖYG) olarak adlandırılan şu görüşe eklemlenir: Boş isim tümceleri önerme ifade etmez. Bu görüşün sonucu olarak boş-isim tümceleri anlamlı, doğruluk-koşulsal ve ayırt edilebilir içerikler aktaramaz. Sıklıkla tartışıldığı üzere, bu sonuçlar dilsel sezgilerimizle ters düşmektedir; çünkü 'Noel Baba yoktur', 'Sherlock Holmes yoktur' ve 'Noel Baba, Noel Baba'dır' gibi tümceler semantik olarak anlamlı, doğruluk-koşulsal ve birbirlerinden ayırt edilebilir görünmektedir. Bu makale, Millianizm ile ilişkilendirilen ÖYG'nin yüzleştiği üç temel semantik sorunu (*Anlam Sorunu*, *Doğruluk Sorunu* ve *Ayırt-edilebilirlik Sorunu*) ile bu sorunların arkasında yatan temel kabulleri tahlil edecektir. Bu tahlillere göre, Millianizm- özel isimlere dair doğrudan göndergeci semantik bir teori olarak- ÖYG'yi zorunlu olarak gerektirmez; çünkü, ÖYG özel isimlerin gönderimsel işlev ve semantik değerlerine dair bir görüşün tekil ve mantıksal bir sonucu olmaktan ziyade boş isim, önerme ve bileşimsellik kavramlarına dair spesifik kabullerin müşterek bir sonucudur. Nitekim makalede örnekleneceği üzere; boş isimler, önermeler ve bileşimsellik kavramlarına dair farklı kabuller benimsemek Millianizmi ÖYG'nin getirdiği semantik sorunsallardan uzaklaştırmaktadır- öyle ki, pek çok filozof için bu kavramlara dair yeni yaklaşımlar sunmak Millianizmi ÖYG kaynaklı semantik sorunlara karşı savunmak için erişilebilir bir strateji haline gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: Millianizm, Özel İsimler, Boş İsimler, Önermeselcilik, Önerme-Yok Görüşü.

¹ This paper is based on my Master's thesis *The Critical Assessment of the Direct Referentialist Solutions to the Semantic Problems of Empty Names*.

² Dr. Arş. Gör., Gaziantep Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. mpmustafapolat@gmail.com

Introduction

Millianism is a family of direct referentialist stances on what semantic significance proper names carry out. It generically relies on the austere thesis that a proper name's semantic content/meaning is nothing other than its referent. In this context, Millianism entails that empty names have no semantic content. Given an orthodox sense of proposition-talk and the Fregean principle of compositionality as accustomed platitudes about the semantic analysis of well-formed sentences, Millianism consequently attains the thesis that empty-name sentences express no proposition at all. This Millian proposal on empty-name sentences is commonly coined as the No-Proposition View, or NPV for short.³ Simply put, NPV hereby entails that empty-name sentences fail to convey meaningful, truth-evaluable, and distinguishable contents semantically. At face value, these conclusions about the semantics of empty-name sentences strike as counter-intuitive considering how ordinary rational speakers entertain empty-name sentences in meaningful exchanges or construe beliefs with such sentences. Thus, empty-name sentences present prima facie problems to Millianism with respect to NPV.

This paper intends to explore Millianism and NPV in the face of the semantic puzzles presented by empty-name sentences. To this end, the paper consists of three sections. First, I provide an extensive survey on Millianism regarding some underlying convictions (i.e. *emptiness*, *propositionalism*, and *compositionality*) –all of which play a part in leading Millianism to NPV. As will be discussed, the scope of Millianism extends to NPV only if Millianism involves certain conceptions of empty names, propositions, and compositionality: 1) A proper name- if natural languages have any genuine proper name at all, might genuinely lack a semantic content; 2) a proposition, if there are such entities at all, is the semantically and truth-evaluably significant content of such and such sentences in natural languages; 3) a proposition is composed of the semantic contents of the terms entertained in a sentence. Secondly, I introduce the semantic puzzles for NPV, which I respectively call the *problem of meaningfulness*, the *problem of truth-evaluability*, and the *problem of indistinguishability*. As the discussion goes on, each of them seems to undermine our semantic intuitions about what empty-name sentences mean, and each puzzle indicates that Millianism unwarrantedly implies a systematic error in our understanding of what empty-name sentences convey semantically. Merging the first two sections, I finally discuss how the convictions behind NPV generate these very puzzles for Millianism. In this regard, I also address how some Millian philosophers seek to revise Millianism in the face of NPV by holding distinct takes on the relevant convictions behind NPV. In doing so, I defend that the semantic puzzles in question merely follow from a particular set of convictions that a Millian theory of empty names does not have to follow.

1. Millianism, Emptiness, and Propositionalism

In natural languages, there are several sorts of singular expressions such as singular common noun phrases (e.g. 'a dog', 'a zombie'), quantified expressions ('each dog', 'one zombie'), and so on. Also, there is an ostensible convention that some of these singular expressions point out particular individuals exclusively by their linguistic roles. Proper names (e.g. 'John Perry', 'Santa Claus'), definite descriptive expressions (e.g., 'the present queen of Netherlands', 'The highest counting number'), and some deictic phrases (e.g. 'this dog', 'that zombie') allegedly exemplify singular expressions that function to pick out a particular individual among the other things in a given domain of discourse. Provided that there are genuine cases of such expressions, proper names are taken as singular expressions which purport to designate a particular individual only and nothing

³ For further discussion see, Seyed M. Mousavian, "Gappy Propositions?," *Canadian Journal of Philosophy* 41, (2011/1): 125-157.

else in a given domain of discourse to the effect that it can be defined as follows: For any proper name N , N is a singular term stipulated by a speaker S in a language L to uniquely denote a particular object O only and nothing else in a domain of discourse W where O is considered to take place.

Noticeably, every discussion related to the semantics of proper names starts with the conviction that there are genuinely proper names in one way or another. There is no substantial controversy on the denoting function of proper names, although there is too much controversy on the scope and nature of their denoting function. In this respect, philosophers often diverge in two camps, i.e. Descriptivism and Millianism, on the question of how a proper name N enables a speaker S to uniquely single out its nominatum O in W . A proper name, for the former camp, functions to say of its nominatum uniquely via a medium (i.e. descriptive content exclusively associated with this name), whereas a proper name, for the later camp, functions to say of the nominatum uniquely on its own right like a tag directly pointing out the nominatum in question.

On the one hand, Descriptivism posits that a proper name N uniquely purports to single out an individual thing O in discourse W if and only if N occurs as *the D*, which stands for a disguised definite description (or a cluster of them)⁴ associated with N by the speaker S . In this fashion, *the D* works as a semantic mediator between the name and its nominatum so that it enables the speaker to point out the thing named N uniquely. For Descriptivism, the name ‘Aristotle’ singles out a particular man uniquely because speakers associate the name ‘Aristotle’ with definite descriptions such as ‘the student of Plato’ or ‘the teacher of Alexander the Great’, which mediate the speakers to pick out Aristotle himself. In short, proper names denote only through some definite descriptive content mediating a proper name with its putative nominatum. Therefore, Descriptivism implies that the cognitive significance of a proper name does not come from what it intends to denote but from how it intends to denote. Consequently, the semantic content of a proper name turns out to be a definite descriptive content (or a cluster of definite descriptive contents) that a speaker associates with the proper name in question.⁵ Here, Frege’s puzzle of identity provides a vivid illustration of what semantic content proper names convey according to Descriptivism. As he discusses, the sentences ‘Hesperus is Hesperus’ and ‘Hesperus is Phosphorus’ should express the same trivially true statement if the semantic content of these co-referential terms is their common nominatum, i.e. the planet Venus. However, the sentence ‘Hesperus is Phosphorus’ seems informative rather than trivial since each proper name corresponds to distinct descriptions for the same thing.

Millianism, on the other hand, holds an austere thesis that a proper name directly stands for its nominatum only and nothing else. As a generalized stance on the semantics of proper names, it is named after J.S. Mill’s views on proper names in his book *A System of Logic*. As an embodiment of this stance, Mill remarks:

⁴ The classical construal of Descriptivism was first introduced by Frege (1892) in ‘On Sense and Reference’ and then was championed by Russell (1905) in his work ‘On Denoting’. According to this construal, N stands for a function from a singular denoting expression *the D* to the object O in the sense that *the D* is a single way of presenting O . Yet, this construal of Descriptivism entails that a descriptive content for a singular entity named N may vary based on which singular descriptive content a speaker associates with the name on particular occasion of use; thereby, the associated content for the very same proper name may vary from speaker to speaker and it may even vary for the same speaker over time. On the other hand, Searle (1958) provides another account of Descriptivism in which the descriptive content revealed by a proper name does not have to be selectively singular as in the last example. According to him, the descriptive content *the D* for the name N may be a cluster of definite descriptions each of which is associated with the object on certain occasions. For more, see: Bertrand Russell, “On Denoting,” *Mind* 14, (1905/4): 479–493.; John R. Searle, “Proper Names,” *Mind* 67, (1958/266): 166–173.

⁵ The term ‘semantic content’ corresponds to what informative or cognitively significant content linguistic expressions conventionally convey.

“...proper names have strictly no meaning [connotation]; they are mere marks for individual objects; and when a proper name is predicated of another proper name, all the signification conveyed is, that both the names are the marks for the same object”⁶

In this vein, the proper name *N*, for Millianism, purports to uniquely speak of the individual *O* in the discourse *D* on its own right without any descriptive content mediating *N* with *O* in *D*. Millianism, unlike Descriptivism, posits that proper names do not inherit the associated descriptions as their semantic content. However, it does not amount to say that a proper name, for Millianism, can never be identified or associated with some descriptive content in some non-semantic manner.⁷ Nonetheless, Millianism emphasizes that these associations are truth-conditionally or semantically irrelevant since proper names are mere markers that semantically convey what they directly denote. For Millianism, the name ‘Aristotle’ does not inherently or semantically speak of the man himself as such and such, yet the name uniquely denotes Aristotle himself regardless of whether the name is associated with a denoting description. In short, Millianism offers a direct referentialist construal on the semantics of proper names in the sense that the sole semantic content of a proper name, if it has any, is the nominatum/referent in question.⁸

Thus far, Millianism seems to entertain two core tenets about proper names: (1) There are genuinely proper names in ordinary and/or formal languages; (2) a proper name has no semantic content other than its referent. However, Millianism encounters a fundamental puzzle about accommodating these two tenets with the linguistic phenomena that some singular terms, which are stipulated to pick out an individual only and nothing else in a discourse, might fail to denote whatever these terms are intended to pick out in the given discourse. In such a case, Millianism has to figure out whether such singular terms are genuine proper names and whether they have any semantic contribution to the sentences in which they occur.

In this respect, it is fair to ask how ordinary proper names fail to denote a particular individual. The above portrayal of proper names suggests that a singular term *N* fails to denote a putative individual *O* in a discourse *D* if and only if *O* does not take any place in *D* where *N* is stipulated to denote.⁹ So, the intended relation between a name and its putative nominatum might not hold simply because there might be no such nominatum in a given discourse. Thus, a proper name failing to denote is vacuous from a referent in relevant discourse; hereby, it is called an *empty name*. To clarify the phenomena, it might be helpful to visit some ostensible cases regardless of any further discussion about the theoretical grounds for the plausibility of such ordinary proper names.

⁶ John Stuart Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence, and the Methods of Scientific Investigation* (London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1843), 63.

⁷ Pragmatic Millianism, for instance, underlines that the so-called definite descriptions associated with proper names are not semantically but pragmatically conveyed by means of some pragmatic mechanisms.

⁸ Direct referentialism corresponds to a more-broad scale and more comprehensive theory on the semantics of various denoting expressions. More precisely, Direct Referentialism represents various semantic stances that expand the core thesis of Millianism with respect to the distinct types of denoting expressions and the distinct manners of denoting. For instance, David Kaplan (1989), as a direct referentialist, extends the Millian stance about proper names to provide an analysis for the semantics of indexicals and demonstratives while Saul Kripke (1980) adopts a direct referentialist stance not only on proper names but also on natural kind terms. Again, Kripke (1980) also argues that a proper name, if it has any referent, rigidly denotes the same referent in all possible worlds. See, David Kaplan, “Demonstratives” in *Themes from Kaplan*, eds. J. Almog, J. Perry and H. Wettstein (Oxford University Press, 1989), 481-563.; and also see, Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Harvard University Press, 1980).

⁹ For the sake of argument, I tentatively hold such a depiction of empty names although there has been a long-standing debate over the characterization of this notion with respect to the distinct theories on proper names, reference and reference failure. For more, see Mark Sainsbury, *Reference without Referents* (Oxford University Press, 2005).

The names of hypothetical entities in various discourses provide standard examples for empty names. To illustrate, Anthony LeVerrier, a 19th-century astronomer, postulated the planet Vulcan between Mercury and the Sun to account for the anomalies in Mercury's orbital trajectory; but, it later turned out that there was no such a celestial body situated between Mercury and the Sun. Thereby, 'Vulcan' turns out to lack a referent in a given discourse, although the name is stipulated to pick out a particular individual only. Similarly, proper names of non-actual individuals belonging to fictional, hypothetical, and mythical discourses (e.g. 'Santa Claus', 'Vulcan', and 'Pegasus') seem to be empty of a referent when they are introduced to speak of actuality.¹⁰ Thus, some utterances of the name "Santa Claus" fail to denote if these utterances are taken to pick out an individual in discourse about actuality.¹¹ Nevertheless, a proper name lacking an actual referent might not fail to denote an individual in fictional discourses. If naming something by a proper name involves the components such as a speaker, an expression, and context, then it is fair to hold that the context under which a speaker intends to use a proper name *N* also determines the referent in question. Thus, a speaker, with the right intention, may use an empty name to refer to a non-actual individual in discourse about fiction.¹² Hence, the proper names in the statements 1(a)-(d) fail to denote something in a discourse about actuality if the statements are asserted to speak of actual individual objects and their states of affairs in actuality.

(1)

(a) Pegasus exists.

(b) Sherlock Holmes is a detective.

(c) LeVerrier's Vulcan is not Mr. Spock's home planet.

(d) Odyssey set ashore while sound asleep.

Hence, the first two statements (1) (a) and (1) (b) may accordingly convey the sentences 'Pegasus (fictionally) exists' and 'Sherlock Holmes is a (fictional) detective'. Similarly, the third statement might be about some trans-fictional discourse where the fictional objects from the different fictional discourses occur in the same statement. Again, the final statement might say something about a character within a given fictional discourse. In brief, these names do not fail to refer when they speak of fictional discourses, although they fail to refer when they are taken to speak of actuality. Thereby, proper names for non-actual individuals can be taken as empty names in discourse about actuality for our current objective.¹³

In case Millian theorists admit that some proper names in ordinary languages have no referent "whatsoever, concrete, abstract, or nonexistent object" depending on the adopted discourse, they thereby commit

¹⁰ It is important to notice that names for hypothetical or fictional entities necessarily fail to refer. A name can be stipulated in hypothetical context, but it may still refer to an actual object. For instance, the planet Neptune was also found by mathematical prediction, by knowledge of description ('the planet exterior to Uranus') then it was demonstrated that there is such an actual planet named 'Neptune'.

¹¹ As will be seen later, Millians such as Nathan Salmon beg the difference here and claim that the so-called empty names of all hypothetical, fictional, and mythical individuals refer to 'abstract' or 'non-existent' individual objects consisting of unactualised properties in the non-actual contexts where they occur.

¹² For more, see: David Braun, "Empty Names, Fictional names, Mythical names," *Noûs* 39, (2005): 596- 631.; Keith Donnellan, "Proper Names and Identifying Descriptions," *Synthese* 21, (1970): 335-358.; Keith Donnellan, "Speaking of Nothing," *Philosophical Review* 83, (1974): 3-31.

¹³ My objective in this paper does not cover discussions on empty names in fictional, trans-fictional, and meta-fictional contexts. For further discussion, see: Fred Adams, Gary Fuller and Robert Stecker, "The Semantics of Fictional Names," *Pacific Philosophical Quarterly* 78, (1997): 128-148.; Nathan Salmon, "Nonexistence," *Nous* 32, (1998): 277-319.; Peter van Inwagen, "Creatures of Fiction," *American Philosophical Quarterly* 14, (1977): 299-308.

themselves to the assumption that some proper names are genuinely empty from any referent.¹⁴ This conviction, which I call *the emptiness conviction*, is the initial tenet for Millianism to entail NPV. If there are genuinely proper names and some of them genuinely lack a referent in every relevant and accessible domain of discourses where they are purported to denote, then Millianism entails that such proper names have no semantic content to contribute. The emptiness conviction leads Millianism to further semantic commitments once *propositionalism* and *the principle of compositionality* are also endorsed.

Typically, *propositionalism* corresponds to the conviction that there are propositions as theoretical entities and that they are the semantic contents of well-formed sentences¹⁵. Propositions as theoretical entities may be depicted in various ways and with various roles, depending on what theory one adopts on the nature of propositions. They might or might not be considered mind-independent and non-linguistic entities. Again, their roles may vary from one theory to another; they may even play several roles simultaneously. They might be construed as the primary bearers of truth/falsehood, “the relata of logical relations such as consistency, inconsistency, and consequence; contents of the cognitive attitudes such as belief; what is asserted in contexts of utterance; and compositional sentential semantic values”.¹⁶ Provided that there are propositions as the semantic contents conveyed by at least certain types of sentences, *the principle of compositionality* relevantly contends that the proposition expressed by a sentence is a complex entity composed of the semantic contents of the sentential constituents of the relevant sentence. If these convictions are the case, then Millianism concludes that the sentences employing empty names as their categorematic constituents, i.e., empty-name sentences, fail to express a proposition.¹⁷ In this picture, a proposition, after all, is a complete semantic function comprised of the contents of the relevant sentential constituents (e.g., individuals, relations, properties) and yet empty names have no semantic content to contribute to the sentences in which they are employed.

Consequently, Millianism-along with the above convictions- entails that empty-name sentences express no proposition. Thereby, Millianism ends up with a particular semantic stance, namely The No-Proposition View (NPV). NPV is a peculiar extension of Millianism in the sense that Descriptivism does not implicate the same conclusion even though it also harbors the same convictions about emptiness, propositionalism, and semantic compositionality. In this respect, Descriptivism allows us to employ an empty name in a sentence to construe a proposition because such names do not lack any semantic content to contribute. Thus, the sentence ‘Santa Claus does not exist’, as Millianism suggests, expresses no proposition while it expresses a proposition for Descriptivism.¹⁸

¹⁴ Seyed N. Mousavian, “The Varieties of Gappy Propositions” in *The Routledge Handbook of Propositions*, eds. C. Tillman and A. Murray (Routledge, 2022), 454.

¹⁵ Mousavian, “The Varieties of Gappy Propositions,” 437.

¹⁶ Lorraine J. Keller, “Propositions Without Parts” in *The Routledge Handbook of Propositions*, eds. C. Tillman and A. Murray (Routledge, 2022), 321.

¹⁷ I use the term ‘empty-name sentence’ for referring to the assertive utterances of atomic or molecular well-formed sentences which using empty names in their argument positions with categorematic roles under non-fictional discourses. For instance, the assertive utterances in non-fictional discourses such as ‘Santa is jolly’, ‘Santa is non-existent’ and ‘Santa is not a mall Santa’ are empty-name sentences.

¹⁸ To the Russellian analysis, the definite description *the D* associated with the empty name *N* amounts to the claim that there is a unique *D*; and thus, ‘the *D* doesn’t exist’, under the correct scope reading of negation, means that it is not the case that there is a unique *D* and it exists. Thereby, such a sentence comes out true since the embedded conjunction is false and its negation is true.

Here, empty-name sentences present prima facie problems to Millianism from the perspective of NPV. Simply put, the sentence ‘Santa Claus doesn’t exist’ seems meaningful and truth-evaluable so that we entertain this sentence in our meaningful conversational exchanges and valid inferences without any seeming anomaly. Nevertheless, NPV indicates otherwise. In short, endorsing NPV imposes some explanatory burdens on Millianism, so its proponents must either “explain away these problems from the perspective of No Proposition View” or provide some alternative Millian accounts which dodge away from these burdens.¹⁹ In what follows, I introduce the relevant puzzles for Millianism from the perspective of NPV while explicating how each puzzle challenges NPV.

2. The Three Puzzles for NPV

Regarding the empty-name sentences below, NPV says that they all fail to express a proposition.

(2)

- (a) Sherlock Holmes does not exist.
- (b) Santa Claus does not exist.
- (c) Father Xmas does not exist.
- (d) Superman is identical to Clark Kent.
- (e) Santa is Santa.
- (f) Vulcan is a planet.
- (g) Santa Claus is a planet.
- (h) Vulcan is non-self-instantiable.
- (i) Vulcan is non-existent.

NPV brings out three conclusions about (2) (a)-(i): (1) They all fail to express something meaningful; (2) They all fail to express something truth-evaluable; (3) They are indistinguishable from each other in terms of their semantic contents. In this regard, these conclusions accordingly raise three puzzles for Millianism.²⁰

First, it seems that rational and competent speakers sensibly employ these sentences in their beliefs, thoughts, and inferences without recognizing that these sentences express nothing meaningful. Thus, ordinary speakers’ so-called semantic intuitions about the empty-name sentences above imply that these sentences convey some semantic content to entertain in their sensible conversations and inferences. Hence, such intuitions further undermine the plausibility of NPV unless Millianism reasonably sorts out how to accommodate ordinary speakers’ seeming intuitions about the semantics of proper names. Hereafter I call this puzzle *the problem of meaningfulness* (PM).

Secondly, the next puzzle, which I call *the problem of truth-evaluability* (PT), follows from the conclusion that empty-name sentences express nothing truth-evaluable. For NPV, (2)(a)-(i) fail to express any truth-bea-

¹⁹ Braun, “Empty Names,” 463.

²⁰ David Braun (1993) is the first to discuss the semantic puzzles here although he mentions them by different names. Again, philosophers such as Mousavian (2011) cover the same puzzles in addition to some others. Notably, the puzzles introduced here do not exhaust all the semantic hurdles with which NPV must meet. There are more semantic concerns derivable from other relevant aspects of semantics such as modal contexts, propositional attitudes and so on.

ring content (i.e. proposition) in the sense that they are neither true nor false. Again, rational and competent speakers' intuitions seem to suggest otherwise. To illustrate, (2)(f) and (2)(g) appear patently false since they seem to state that a non-actual entity has a property in actuality. In a more significant manner, our intuitions stubbornly suggest that the negative existential sentences (2) (a)-(c) are true. For one thing, the very reason why empty names fail to denote in a discourse about actuality is the case that such individuals are not present in actuality. Therefore, such empty-name sentences seem to assert something true. For another thing, (2) (e) and (2) (f), which are identity statements, seemingly have a certain truth value. For instance, the sentences 'Vulcan is Neptune' and 'Vulcan is Tatooine' seem false, whereas the sentences 'Father Xmas is Santa Claus', and 'Father Xmas is Father Xmas' seem patently true. Thus, our truth-theoretical intuitions about such cases imply that Millianism endorsing NPV needs to account for these intuitions.

Finally, the third puzzle for Millianism, i.e. *the problem of indistinguishability* (PI), directly pertains to the tenet that the sentences (2) (a)-(i) express no semantic content. In this respect, these sentences are to be indistinguishable from each other based on their semantic contents since they, as NPV suggests, do not encode any sensible content to be compared. Again, this implication does not jibe with ordinary speakers' intuitions about what these sentences express. For one thing, rational and competent speakers may reasonably believe or disbelieve the sentences above based on their reflection on what each sentence represents through their seemingly distinguishable subject matters, sentential structures, and so on. Ordinary speakers seem to be in a position to hold that (2)(a) and (2)(b) say something different while (2)(b) and (2)(c) say the same thing.

These three puzzles, i.e. PM, PT, and PI, seem to thrive on one single challenge that Millianism does not a fortiori accommodate with ordinary speakers' allegedly common feelings on the semantics of empty-name sentences. Although such a depiction is practical to converge each puzzle on a single critique, it is somewhat misleading to grasp what Millianism has to sort out about NPV. In such a depiction, these puzzles heavily rely on a sort of folk semantics so that NPV as a particular extension of Millianism, in turn, may become a sort of *error theory* as follows:

P1. Ordinary speakers make sense of empty-name sentences.

P2. Empty-name sentences have no semantic content.

C. Thus, ordinary speakers are in systematic error.

If the above argument is granted, any proponent of NPV can bite the bullet and endorse that the formal semantics of empty-name sentences do not have to overlap with our intuitions about what such sentences say. Such a maneuver would be a straightforward move for Millianism to explain away PM, PT, and PI inasmuch as Millianism further grounds where such a systematic error stems from.

Nonetheless, Millianism can get away from such a task on some fair points about the volatile and un-unifiable nature of the folk semantics. First, it is unclear if every – or almost every- ordinary speaker commonly intuits the same value or the same content for the same utterance. After all, ordinary speakers' intuitions on what an empty-name sentence says might vary depending on speakers' distinct epistemic, cognitive, and meta-linguistic stands about the given utterance. Again, such intuitions rest on non-theoretical grounds (such as psychological or communicative grounds) so that ordinary speakers call an expression 'meaningful' or 'true' irrespective of any theoretical integrity amongst speakers' intuitions. As Braun suggests, a speaker can

believe in the meaningfulness of the utterance just because she has a deferential belief that the one who utters the sentence is a reliable source to take her utterance as meaningful.²¹ Moreover, Piccinini and Scott “conducted an informal survey of 45 speakers” who were asked to evaluate the given empty-name sentences “are true, false, or have no truth value”.²² As the survey indicates, the ordinary speakers’ semantic intuitions on a variety of empty-name sentences significantly hinge on their syntactic or conversational familiarity with the provided morphology of given empty names in the sense that “the more a word looks like a proper name, the more subjects are inclined to treat it as meaningful, even though there is reason to believe that the word has no referent”.²³ That is to say; the survey takers are dominantly inclined to think the empty-name sentences have a truth value when the relevant empty names appear morphologically akin to proper names in a given language, such as ‘Santa Claus’ or ‘Mickey Mouse’ although the survey takers dominantly incline to think a sentence such as ‘Shmanta Shmaus doesn’t exist’ has no truth value.²⁴ Thus, our semantic intuitions might even be steered by the morphological factors peculiar to the received language. Consequently, it seems untenable to posit our folk semantics as a singular and consistent bulk that debunks formal semantics on a unified ground. Therefore, it is an overarching task for any formal semantic theory to meet with some presumed folk semantics. In this regard, a proponent of NPV might even ignore the puzzles (i.e. PM, PT, and PI) since any objection from our linguistic intuitions might be negligible at any rate.

However, grounding the gist of these puzzles in folk semantics omits the gravity of the puzzles in terms of formal semantics. That is to say, the puzzles above still pose theoretically significant challenges to NPV regardless of reading them through folk semantics. After all, each puzzle also indicates some theoretical inconsistency about the Millian semantics of empty-name sentences. PM, for instance, shows that Millianism- from the perspective of NPV or from some other perspective- must explain away how ordinary speakers represent and entertain empty-name sentences in their thoughts, beliefs, and inferences, although such sentences have no content to contribute. Again, Millianism must offer a peculiar account of how to read and reconstruct negative existential sentences such as (2)(a) without saying something meaningless about some non-actual individuals that we intend to deny their presence in actuality. In the face of PT, any proponent of NPV must also explain away how the sentences (2)(a)-(g) do not represent nor misrepresent anything about the world or language itself to be true or false. Regarding PI, the proponents of NPV must further sort out how the sentences above can be semantically or non-semantically distinguishable from each other because some of them have distinct grammatical structures, and some of them have distinct words encoding distinct semantic values. In brief, the proponents of Millianism must explain away the semantic puzzles PM, PT, and PI from the perspective of NPV or some other perspective if they seek to preserve the theoretical coherence of Millianism in general.

In short, it is worth reiterating that Millianism entails NPV -and thereby the semantic puzzles - only if some particular convictions about emptiness, propositionalism, and compositionality are the case. Therefore, the Millian theorists might still have enough room to divorce their entire agenda from the NPV-related puzzles. After all, what they need to do for this end is to modify or amend the relevant convictions. Hence, there seem to be several ways for Millianism to avoid the puzzles by giving up or revising the convictions leading

²¹ Braun, “Empty Names, Fictional Names, Mythical Names,” 608-614.

²² Gualtiero Piccinini and Sam Scott, “Recovering What is Said with Empty Names,” *Canadian Journal of Philosophy* 40, (2010/2): 257.

²³ Piccinini and Scott, “Recovering What is Said with Empty Names,” 258.

²⁴ See Piccinini and Scott, “Recovering What is Said with Empty Names,” 239-274.

to NPV. In the literature, some Millian philosophers mainly take issues with these convictions to preserve the very fundamental Millian thesis that a proper name, if genuine, has no semantic content other than its referent. In what follows, I demonstrate how some Millian philosophers deal with the puzzles above.

3. Shifting Millianism from NPV

As discussed earlier, NPV constitutes a particular extension of Millianism over the semantics of empty-name sentences, and it mainly follows from a set of convictions about emptiness, propositionalism, and compositionality. Naturally, NPV is separable from Millianism if and only if it is tenable to drop the convictions behind NPV or hold some other convictions in an equally explanatory manner consistent with the thesis that the semantic content of a proper name is its referent. Provided that the NPV-related puzzles essentially hinge on the convictions in question, it is also tenable for a Millian to shift her account from the NPV-related puzzles by modifying or amending the relevant convictions. Hence, it comes as no surprise that Millian philosophers in the literature take issues with these convictions to deal with the NPV-related puzzles.

One strategy for a Millian to shift from NPV is to work against its initial tenet, i.e. the emptiness conviction, which contends that some proper names genuinely lack a referent. Here, a Millian can deny the emptiness assumption in one way or another if she grounds the conviction that there is no genuine case for empty names in ordinary languages. As hinted earlier, one might challenge the emptiness assumption by holding a restricted domain of genuinely proper names so that she might leave out empty names such as ‘Vulcan’ or ‘Shmanta Schmaus’ in ordinary languages based on the conviction that they, unlike genuinely proper names, are never purely denotative signs. The rationale behind excluding ordinary empty names might rest on the conviction that proper names solely name particular individuals in the most direct possible manner, which in turn requires the subjects’ immediate access to the objects. The conviction can be traced back to Anselm’s principle that “if it does not signify anything, it is not a name”.²⁵ In this respect, a Millian might plausibly argue that empty names are not genuinely proper names if they do not signify any singular individual directly accessible in a given domain of discourse. Such a stance, especially from the perspective of logical empiricism, makes sense since the empiricist criterion of cognitive significance requires proper names to have empirically accessible referents. Again, the motivation behind such a stance might come from the empiricist conviction that speakers introduce genuine proper names through ostension only, i.e. by simply pointing out an individual in question. If empty names, by default, do not have any ostensibly accessible nominatum to mark, then it seems fair to argue that speakers must introduce empty names such as ‘Vulcan’ or ‘Santa Claus’ only via definite descriptions such as ‘the tenth planet’ or ‘the jolly bringer of Xmas’ in the first place. After all, speakers are not directly acquainted with what empty names stand for, although they somehow come to use these names to mark something. In brief, the semantic puzzles concerning NPV would not occur if empty names are not genuinely proper names. After all, the semantic content of such names, according to Millianism, would not be their putative referents. If such a defense works out for Millianism, it does not end up with PM, PT, and PI. Of course, this stance on the emptiness conviction might have its own challenges for Millianism, even if it manages to dodge away from PM, PT, and PI. For instance, such a stance seems to trivialize Millianism as a semantic theory of proper names in the face of Descriptivism if Millianism does not propose any means to analyze names in natural languages.

²⁵ Sainsbury, *Reference without Referents*, 91.

Furthermore, some Millian theorists might also prefer to take a different path to tackle the emptiness conviction. Rather than disaffirming the genuineness of so-called empty names as proper names, a Millian, per se, might tackle the emptiness conviction by denying that some or all empty names genuinely fail to pick out any individual in some accessible discourse. Hence, a Millian can defend that empty names meet with a referent, actual or non-actual, in one way or another. Here, Nathan Salmon (1998)²⁶, an abstract referentialist, seeks to discredit the emptiness conviction in such a Meinongian manner, and he argues that all proper names within hypothetical, fictional, and mythical discourses refer to ‘abstract’ or ‘non-existent’ individual objects consisting of unactualised properties in the non-actual contexts where they occur. Consequently, ‘Santa Claus’ refers to a particular abstract object having such and such fictional properties under some discourse. Hence, some Millians like Salmon hold that proper names from hypothetical or fictional discourses are not (genuine) empty names at all since they have abstract referents. Thus, the sentence ‘Vulcan is non-actual’ seems to express a proposition if abstract referentialism is the case. Again, such a stance comes with its own puzzles for Millianism, even if it explains away the NPV-related ones. Obviously, it requires a Millian to rule out ontological parsimony in the sense that every proper name stipulated in every natural language indispensably matches an individual object.

Even if Millian philosophers are content to hold the emptiness conviction, they still find enough room to divorce Millianism from NPV by modifying and amending the rest of the convictions. In this respect, it is further plausible for Millianism to work on propositionalism to the extent that empty-name sentences might, in return, be construed to express truth-evaluable semantic contents. Such treatments are attainable depending on what linguistic and semantic theory of propositions we should adopt while evaluating some or all sorts of empty-name sentences. First, philosophers such as Donnellan (1974)²⁷ expand the scope of propositionalism by assigning an exceptional semantic/truth-conditional role to existential statements. Here, philosophers do not rule out that propositions are theoretical entities which stand for what sentences semantically and truth-conditionally convey. Nonetheless, they rule out a generalized NPV thesis that empty-name sentences express no proposition in the sense that they think existential sentences employing an empty name exceptionally have a truth-evaluable content either due to the exceptional semantic status of the predicate ‘existence’. To demonstrate, Donnellan puts forward the meta-theoretical rule to assign truth values to existential empty-name sentences:

“(R) If N is a proper name that has been used in predicative statements with the intention to refer to some individual, and then ‘FN does not exist’ is true if and only if the history of those uses ends in a block”.²⁸

As (R) suggests, the empty name sentence such as ‘Santa does not exist’ is true if and only if the name ‘Santa’ does not refer. Therefore, according to (R), negative existential sentences such as ‘Vulcan does not exist’ come out true; after all, his rule states that Vulcan does not exist if and only if ‘Vulcan’ does not refer. Nonetheless, such takes on propositionalism seem to be rather non-unified attempts since they only provide isolated and meta-theoretical treatments for certain sorts of empty-name sentences. Because they only expand the scope of propositionalism to warrant some empty-name sentences as truth-evaluable regardless of providing a full-fledged treatment for every empty-name sentence. Furthermore, Donnellan’s meta-theoretical rule,

²⁶ Salmon, “Nonexistence,” 277-319.

²⁷ Donnellan, “Speaking of Nothing,” 3-31.

²⁸ Donnellan, “Speaking of Nothing,” 25.

at least, is not free from theoretical concerns, even though it figures out the semantic puzzles for existential statements. Donnellan's rule seems to take 'reference' and 'existence' as synonymous or mutually exclusive in all possible worlds, so Donnellan's theory of reference does not ground reference independently of existence.²⁹

Apart from the above strategies, Millian theorists such as Adams et al. (1994, 1997, 2004, 2007)³⁰ and Braun (1993, 2005)³¹ seek to provide a unified account to shift Millianism from the drawbacks of NPV. For this purpose, they interpret the conviction about propositionalism in terms of the Russellian structured propositions. According to their construal, a proposition expressed by an atomic sentence has a logical structure in the form of an ordered pair that mirrors the sentences' logical/grammatical structure.³² In other words, a proposition is a structured entity – neither abstract nor mind-dependent- that contains argument positions or slots corresponding to the logical/grammatical structure of the given sentence. Moreover, these argument positions are “ready to receive basic semantic values (individuals and relations)” that the relevant sentential constituents encode.³³ So the sentence ‘Aristotle is a philosopher’ resultantly generates the propositional structure $\langle _, _ \rangle$ at where the slots designated by brackets are preserved for the semantic values of the sentential constituents, i.e. Aristotle himself and being jolly. Based on Russellianism, Millianism might endorse that empty-name sentences express propositional structures lacking some encoded semantic value in their argument positions. In this respect, ‘Santa is jolly’ expresses the structured but incomplete content $\langle ____, \text{being jolly} \rangle$.³⁴ In the literature, such contents structured as an ordered pair with an unfilled argument slot are coined as ‘gappy’ propositions.³⁵ In this context, many Millian philosophers adopt the notion of ‘gappy’ propositions as an alternative view to NPV for acquiring a more formal and traceable means to analyze the distinguishability, meaning, and truth conditions of what content empty-name sentences express. In short, the ‘gappy’ proposition view (GPV) about the empty-name sentences is a predominant way of addressing the semantic puzzles more directly with a distinct semantic construal of empty-name sentences.

In this respect, GPV and NPV agree on the Millian conclusion that empty-name sentences do not literally convey a proposition, yet they diverge from each other on how to work with the non-propositional status of these sentences. Their divergence is relatively straightforward: Empty-name sentences, to NPV, literally say nothing propositional, while these sentences, for GPV, literally express something with some degree of semantic significance or role. After all, NPV implies that empty names –as compositional constituents of the sentences in which they occur-have no semantic content to build a proposition altogether with every other compositional constituent of the sentences. Thus, empty-name sentences, for NPV, express no semantic object

²⁹ Mousavian, “The Varieties of Gappy Propositions,” 445.

³⁰ Fred Adams and Robert Stecker, “Vacuous Singular Terms,” *Mind and Language* 9, (1994): 387-40.; Adams, Fuller and Stecker, “The Semantics of Fictional Names,” 128-148.; Fred Adams and Laura Dietrich, “What’s in a (n Empty) Name?,” *Pacific Philosophical Quarterly* 85, (2004): 125-148.; Fred Adams and Garry Fuller, “Empty Names and Pragmatic Implicatures,” *Canadian Journal of Philosophy* 37 (3), (2007): 449-461.

³¹ Braun, “Empty Names,” 449-469.; David Braun, “Empty Names, Fictional Names, Mythical Names,” *Noûs* 39, (2005): 596-631.

³² Braun, “Empty Names,” 460-465.

³³ Braun, “Empty Names,” 471.

³⁴ As Mousavian discusses in detail, there are varying opinions about how to represent such propositions formally in the most accurate way. Following Kaplan (1989), Braun (1993) originally represents ‘Vulcan’ with the empty set $\{ \}$ in empty-name sentences while some others prefer to represent it with unbound variables such as ‘x’ or the propositional slot ‘_____’. See Mousavian, “The Varieties of Gappy Propositions,” 437-440.

³⁵ Just like the varying opinions about how to represent a gappy proposition, there are varying terms in the literature to coin it. In the literature, ‘gappy’ propositions are sometimes called as “unfilled”, “structurally challenged” or “incomplete”. For instance, Braun originally labels such propositions as unfilled propositions.

whatsoever. Hence, NPV seems to adopt an all-or-nothing approach to propositions, and thereby it holds that what is semantically conveyed by a sentence, if it conveys anything at all, is exclusively a proposition. Nonetheless, David Braun, a proponent of GPV, emphasizes that this approach seems disadvantageous for Millianism for a few reasons.

As he discusses, NPV mistakenly implicates that what sentences literally say has something to do with their intensional content only. However, it thereby omits that this intensional content is expressed within a specific compositional ordering in virtue of the sentential structure of a given utterance. In this respect, NPV does not allow empty-name sentences to represent any object at all. However, empty-name sentences have some other constituents with semantic values within a specific structure, even if empty names in them have no such values. Hence, Braun promotes GPV as a better alternative that “allows sentences containing empty names to express semantical objects that (at the very least) strongly resemble propositions” especially in terms of structure.³⁶ To illustrate, the sentences ‘Vulcan is a planet’ and ‘Mercury is a planet’ both produce a propositional structure having the one-place relation of a singular object, namely the structure $\langle (), () \rangle$ at where brackets correspond to the semantic values of the relevant terms. However, the only difference is that the former sentence does not encode each semantic value of its structured parts.

Hence, GPV can be promoted to sort out the semantic puzzles for NPV in various ways. Braun, per se, defends that ‘gappy’ propositions are sufficient to function as bona fide propositions in terms of some propositional roles, such as bearing truth values or being an object of cognitive attitudes, although they lack a semantic value. On the other hand, some other Millian philosophers make use of GPV to promote their pragmatic maneuver to explain away why empty-name sentences do not semantically convey anything truth-evaluable while ordinary speakers’ intuitions indicate otherwise. That is to say, some Millian philosophers such as Adams and his co-authors appeal to the distinction between what is said and what is implicated to the effect that empty-name sentences semantically convey a ‘gappy’ proposition while their utterances might pragmatically convey complete propositions in which the unfilled argument positions are filled with a description or a set of descriptions that is causally and historically associated with the uses of the name in conversational discourse.³⁷ According to such accounts, ‘gappy’ propositions do not function as propositions in any semantic role, while uttering them provides the interlocutors sufficient input to infer complete propositions pragmatically based on interlocutors’ associations with the given names. For example, an utterance of the sentence ‘Vulcan is non-existent’ might pragmatically convey $\langle \text{The tenth planet, being non-existent} \rangle$ depending on what the relevant interlocutor heard about the name ‘Vulcan’ and depending on where, when, and from whom she heard it. Just like each strategy covered so far, the GPV-based treatments to the NPV-related puzzles carry out their own puzzles for Millianism. As philosophers such as Everett (2000, 2003)³⁸, Green (2007)³⁹ and Reimer (2001, 2007)⁴⁰ bring out, there is a significant amount of criticisms against GPV. To exemplify one intriguing debate about GPV, the NPV-related puzzle PI, for instance, also pose a threat to GPV accounts sin-

³⁶ Braun, “Empty Names,” 460-461.

³⁷ Adams and Stecker, “Vacuous Singular Terms,” 389-392.; Adams and Dietrich, “What’s in a (n Empty) name?,” 125-127.

³⁸ Anthony Everett, “Referentialism and Empty Names” in *Empty Names, Fiction, and the Puzzles of Non-existence*, eds. A. Everett and T. Hofweber (CSLI Publications, 2000), 37-60.; Anthony Everett, “Empty Names and Gappy Propositions,” *Philosophical Studies* 116, (2003): 1-36.

³⁹ Mitchell S. Green, “Direct Reference, Empty Names and Implicature,” *Canadian Journal of Philosophy* 37, (2007): 419-448.

⁴⁰ Marga Reimer, “The problem of Empty Names,” *Australasian Journal of Philosophy* 79, (2001): 491-506.; Marga Reimer, “Empty Names: Communicative Value without Semantic Value,” *Philosophy and Phenomenological Research* 74(3), (2007): 738-747.

ce the sentences ‘Santa does not exist’ and ‘Sherlock does not exist’ indistinguishably express the same gappy proposition $\langle _, \text{non-existence} \rangle$.

To wrap up, each strategy mentioned above demonstrates that Millianism does not necessarily entail the semantic puzzles from NPV. For one thing, someone can modify or amend the convictions behind NPV to develop another Millian account defending a distinct construal of the semantics of empty-name sentences. After all, Millianism austere stands for a direct referentialist theory on the semantics of proper names, while NPV, at best, is an extension of Millianism under specific considerations about reference failures, propositions, and semantic compositionality. Therefore, the semantic puzzles PM, PT, and PI do not necessarily and primarily pose threats to any Millian account of proper names.

Conclusion

Admitting certain convictions about emptiness, propositionalism, and compositionality, Millianism ends up with NPV, which contends that empty-name sentences express no proposition at all. Thereby, NPV brings out three conclusions about the semantics of empty-name sentences- each of which does not jibe with ordinary speakers’ allegedly common linguistic intuitions on what empty-name sentences say. In this respect, any proponent of NPV, at best, might bite the bullet and advocates a systematic error in our linguistic intuitions about empty-name sentences. Even in that case, one must still accommodate her semantic stance with such intuitions by explaining away the roots of this systematic error. Nevertheless, such a task would require untenably arduous labor to break down our folk semantics since our intuitions about what an empty-name sentence means and truthfully conveys might diverge indeterminately based on varying epistemic, social, and psycho-linguistic elements. More importantly, the conclusions drawn by NPV would remain problematic irrespective of folk semantics since we seem to entertain empty-name sentences as the sensible tokens of conversational exchange, the cognitive contents of beliefs, and the logical objects of inferences without any ostensible lapse in such uses of these sentences. Hence, a proponent of NPV must still explain away these puzzles in terms of their epistemic, logical, and conversational aspects. As I have pointed out, there are many available strategies for Millian philosophers to accommodate these puzzles by shifting their perspective away from NPV. In this regard, it is common for Millian philosophers in the literature to tackle the underlying convictions behind NPV. In this spirit, philosophers such as Braun, Donnellan and Salmon seek to divorce Millianism from its extension NPV which constitutes a peculiar stance on the semantics of empty-name sentences under certain convictions about the genuineness of proper names, the plausibility of non-referring names, propositionalism, the nature of propositions, etc. Although such accounts might constitute semantic problems for Millianism in their own rights, they satisfactorily demonstrate that Millianism does not necessarily entail NPV and its semantic puzzles.

References

- Adams, Fred and Gary Fuller. "Empty Names and Pragmatic Implicatures," *Canadian Journal of Philosophy* 37, (2007/3): 449-461.
- Adams, Fred and Laura Dietrich. "What's in a (n Empty) Name?," *Pacific Philosophical Quarterly* 85, (2004): 125-148.
- Adams, Fred and Robert Stecker. "Vacuous Singular Terms," *Mind and Language* 9, (1994): 387-401.
- Adams, Fred, Gary Fuller and Robert Stecker. "The Semantics of Fictional Names," *Pacific Philosophical Quarterly* 78, (1997): 128-148.
- Braun, David. "Empty Names, Fictional Names, Mythical Names," *Noûs* 39, (2005): 596-631.
- Braun, David. "Empty Names," *Nous* 27, (1993): 449-469.
- Donnellan, Keith. "Proper Names and Identifying Descriptions," *Synthese* 21, (1970): 335-358.
- Donnellan, Keith. "Speaking of Nothing," *Philosophical Review* 83, (1974): 3-31.
- Everett, Anthony. "Empty Names and 'Gappy' Propositions," *Philosophical Studies* 116, (2003): 1-36.
- Everett, Anthony. "Referentialism and Empty Names" in *Empty Names, Fiction, and the Puzzles of Non-existence*, Eds.: A. Everett and T. Hofweber, 37-60. Stanford: CSLI Publications, 2000.
- Frege, Gottlob. "On Sense and Reference" in *Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege*, Eds.: P. Geach and M. Black, 56-78. Blackwell, 1960.
- Green, S. Mitchell. "Direct Reference, Empty Names and Implicatures," *Canadian Journal of Philosophy* 37, (2007): 419-48.
- Kaplan, David. "Demonstratives" in *Themes from Kaplan*, Eds.: J. Almog, J. Perry and H. Wettstein, 481-563. Oxford University Press, 1989.
- Keller, Lorraine. "Propositions without Parts" in *The Routledge Handbook of Propositions*, Eds.: C. Tillman and A. Murray, 320-333. Routledge, 2022.
- Kripke, Saul. *Naming and Necessity*. Harvard University Press, 1980.
- Mill, John Stuart. *A system of logic, ratiocinative and inductive: Being a connected view of the principles of evidence, and the methods of scientific investigation*. London, England: Longmans, Green, Reader, and Dyer, 1843.
- Mousavian, N. Seyed. "The Varieties of Gappy Propositions" in *The Routledge Handbook of Propositions*, Eds.: C. Tillman and A. Murray, 437-460. Routledge, 2022.
- Mousavian, N. Seyed. "Gappy Propositions?," *Canadian Journal of Philosophy* 41, (2011/1): 125-157.
- Piccinini, Gualtiero and Sam Scott. "Recovering What is Said with Empty Names," *Canadian Journal of Philosophy* 40, (2010/2): 239-274.
- Reimer, Marga. "Empty Names: Communicative Value without Semantic Value," *Philosophy and Phenomenological Research* 74, (2007/3): 738-747.
- Reimer, Marga. "The Problem of Empty Names," *Australasian Journal of Philosophy* 79, (2001): 491-506.
- Russell, Bertrand. "On denoting," *Mind* 14, (1905/4): 479-493.
- Sainsbury, Mark. *Reference without Referents*. Oxford University Press, 2005.
- Salmon, Nathan. "Nonexistence," *Nous* 32, (1998): 277-319.
- Searle R. John. "Proper Names," *Mind* 67, (1958): 166-173.
- Van Inwagen, Peter. "Creatures of Fiction," *American Philosophical Quarterly* 14, (1977): 299-308.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 23.08.2023

Kabul: 07.09.2023

Atıf: Akdemir, Ferhat. "Thomas Hobbes'un Felsefesinde Din-Devlet İlişkisi: Din Devletinden Devlet Dinine," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 20 (Aralık 2023): 151-165. <https://doi.org/10.55256/temasa.1348561>

Thomas Hobbes'un Felsefesinde Din-Devlet İlişkisi: *Din Devletinden Devlet Dinine*

Ferhat Akdemir¹

ORCID: 0000-0001-8875-8884

DOI: 10.55256/TEMASA.1348561

Öz

Genel olarak dile getirirsek, Antik çağda doğaya, ortaçağlarda Tanrı'ya referansla temellendirilmeye çalışılan devleti, insanlar arasındaki rızaya dayalı bir sözleşme nosyonu ile gerekçelendirmesi nedeniyle Thomas Hobbes on yedinci yüzyılda modern devletin önemli teorisyenlerinden birisi olarak kabul edilir. Nasıl ki Descartes bireyi *epistemik bir özne* olarak düşüncesinin merkezine yerleştirmek suretiyle modern felsefenin kurucusu olarak kabul ediliyorsa, kanımızca Hobbes da tarafların rızasına dayalı *sözleşme nosyonunu* devletin temelini yerleştirmesi nedeniyle modern devletin kurucuları arasında sayılabilir. Ne var ki modern olarak nitelediğimiz bu devletin, belki de ortaçağlardan devraldığı miras nedeniyle olsa gerek en önemli sorunlarından birisi dinle devlet arasındaki ilişkinin ne ve nasıl olması gerektiğidir. Hem savunduğu materyalist ontoloji gereğince, hem de içinde yaşadığı toplumdaki dinsel çatışmalara çözüm bulma amacıyla Hobbes dinsel iktidarla siyasi iktidarı tek bir çatı altında toplamayı ve deyim yerindeyse dinsel iktidarı siyasi bütünün içerisinde eritmeyi amaçlamaktadır. Böylesi bir yaklaşım doğal olarak dinle devlet arasındaki çatışmayı ortadan kaldırmaktadır ama beraberinde birtakım sorunlar da getirmektedir. İşte biz de makalemizde, önce Hobbes'un bu şekilde tasvir ettiğimiz din devlet tasarımını ortaya koymayı ve ardından söz konusu sorunlara işaret ederek eleştirel bir değerlendirmesini yapmayı amaçlamaktayız.

Anahtar Kelimeler: Thomas Hobbes, Siyaset, Din, Devlet, Laiklik.

The Relationship of Religion and State in the Philosophy of Thomas Hobbes: *From the State of Religion to the Religion of State*

Abstract

In general terms, Thomas Hobbes is considered as one of the important theorist of the modern state in the seventeenth century, as he grounds the state, which was tried to be grounded with reference to natura in Ancient times and to God in the Middle Ages, with the notion of a contract based on consent between people. Just as Descartes is considered the founder of modern philosophy by placing the individual at the center of his thought as *an epistemic subject*, in our opinion Hobbes can also be considered among the founders of the modern state because he placed *the notion of a contract* based on the consent of the parties at the foundation of the state. However, one of the most important problems of this state, which we describe as modern, perhaps due to the legacy it inherited from the Middle Ages, is what and how the relationship between religion and the state should be. Hobbes aims to gather religious power and political power under a single roof and, so to speak, to dissolve religious power within the political whole, both in accordance with the materialist ontology he advocates and in order to find a solution to the religious conflicts in the society he lives in. Such an approach naturally solves the conflict between religion and the state, but it also brings with it a number of problems. In our article, we aim to first reveal Hobbes' religion-state design which we describe, and then make a critical evaluation by pointing out the problems in question.

Keywords: Thomas Hobbes, Politics, Religion, State, Secularism.

¹ Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü. ferhat.akdemir@omu.edu.tr

Giriş

Thomas Hobbes (1588-1679) siyaset felsefesi literatüründeki özel ve özgün isimlerden birisidir. Kanımızca Descartes nasıl ki on yedinci yüzyılda bireyi *epistemik bir özne* olarak düşüncenin merkezine yerleştirmek suretiyle modern felsefenin kurucusu olmuş ise, Hobbes da tarafların karşılıklı rızasına dayalı *sözleşme nosyonunu* siyasal iktidarın kaynağına ve kökenine yerleştirmek suretiyle modern devlete giden yolun temellerini atmıştır.² Ve böylece, Antikçağda doğal ve zorunlu, ortaçağlarda ise dinsel ve tanrısal olarak gerekçelendirilen devlet, insani temellerde ve sözleşme çerçevesinde yapay bir kurum olarak yeniden inşa edilmiştir. Bu yapı içerisinde siyasal erke tanıdığı haklar ve yüklediği işlevler dikkate alındığında onun monarşik devlet tasarımının önemli bir teorisyeni olduğu söylenebilir. İşte bu makalede Hobbes'un geliştirmiş olduğu söz konusu tasarımda din-devlet ilişkisi tartışılacaktır. Çünkü o, kimilerine göre, modern Batı düşüncesinin din ve siyaset ilişkisine dair bakış açısını büyük ölçüde şekillendiren ve devletin laik ve seküler karakterine özel vurgu yapan,³ devletin kutsallığını kırma konusunda ilk doruğu temsil eden⁴ isimlerden birisidir. Öyle ki, Lilla'ya göre, günümüzün modern liberal demokrasilerinin [bile] din ve devlet ilişkisine dair yaklaşımlarını Hobbes'a referans yapmadan anlamamız pek olası değildir.⁵ Bilindiği üzere Hobbes, geliştirmiş olduğu monarşik devlet tasarımında –dinsel olanları da dahil- bütün yetkileri siyasal erkte toplamayı amaçlamaktadır. Bu amacın bir gereği olarak da dinsel iktidar ve siyasal iktidar şeklindeki bir ayrımılamayı reddetmekte, dinsel iktidarı siyasal iktidara eklemekte ve hatta onu siyasal bütünün içerisinde eritmektedir. Ne var ki, geline nokta ortaya çıkan siyasal yapının ne ölçüde, dinsel iktidarla siyasal iktidarı birbirinden ayırmak ve dinsel inancı bireylerin özel tercihi olarak güvence altına almak şeklinde laik bir karakter arzettiği tartışmalıdır. Bu makalenin ana iddiası da budur. Şöyle ki Hobbes'un dinle devleti birbirinden ayırmak ve devletin seküler karakterine vurgu yapmak suretiyle kutsal olanı laikleştirdiği sıklıkla tekrar edilse de kanımızca devlete tanıdığı –dinsel olanlar da dahil- hak ve yetkiler dikkate alındığında onun laik olan -ve olması gereken- devleti kutsallaştırdığı, siyasal erki eylem ve edimleri tartışmaya kapalı tanrısal/mutlak bir otoriteye dönüştürdüğü de rahatlıkla söylenebilir.

Hobbes'ta bu şekilde özetleyebileceğimiz din-devlet ilişkisinin detaylarına inmeden önce, meselenin layıkıyla kavranabilmesi için ilkin söz konusu sorunun Hobbes'un genel felsefesi içerisindeki yerinin ve işlevinin bilinmesi gerekmektedir. Çünkü Hobbes, ilgi alanları ontolojiden epistemolojiye, etikten teolojiye uzanan bütünlüklü bir filozof olduğu gibi, söz konusu alanlara dair görüş ve düşünceleri arasında da organik ilişkiler mevcuttur. Dolayısıyla önce Hobbes'un genel politik felsefesinin dayandığı ontolojik ve antropolojik zemini açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir.

1. Hobbes'un Politik Felsefesinin Ontolojik ve Antropolojik Temelleri

Bilindiği üzere Hobbes felsefe tarihinde her ne kadar politik felsefeye dair görüşleri ile önplana çıksa da, o, döneminin önemli materyalist filozoflarından birisidir. Hatta savunduğu bu materyalizmin onun felsefi

² Mairet'in ifadeleriyle Hobbes, "modern siyaseti gerçek anlamda başlatan kişidir." Bkz. Gerard Mairet, "Padovalı Marsilius'tan Lois XIV'e Laik Devletin Doğuşu" *Devlet Kuramı* içinde, der. Cemal Bâli Akal (Ankara: Dost Kitabevi, 2000), 240.

³ Devin Stauffer, "Of Religion' in Hobbes's *Leviathan*," *The Journal of Politics* 72, (2010/3): 868.

⁴ Mehmet Ali Kılıçbay, "Önsöz, Thomas Hobbes" *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti* içinde, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 13.

⁵ Siyaset felsefesinde monarşik devlet tasarımının kurucu ismi olsa ve bu nedenle herhangi bir şekilde liberal ve demokratik bir düşünür olarak kabul edilemese de yine de Hobbes'un günümüzde modern liberal demokrasilerin düşünsel arka planını şekillendirdiğini ve dolayısıyla söz konusu demokratik yapı içerisinde din-devlet ilişkisini belirlediğini düşünen isimler de yok değildir. Örnek için bkz. Mark Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern* (New York: Knopf, 2007), 88.

sisteminin ana karakterini ve felsefenin diğer alanlarına dair görüşlerinin arkaplanını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Zelyüt'ün de ifade ettiği gibi, onun politik ve etik felsefesinin –kanaatimizce buna felsefi teolojisini de dahil edebiliriz- ontolojiye dair görüşleri üzerinde yükseldiğini, dolayısıyla Hobbes'un felsefenin her hangi bir alanına dair görüşlerini onun ontolojik ve antropolojik görüşlerinden bağımsız olarak anlamaya çalışmanın kaçınılmaz olarak Hobbes'u yanlış anlamak gibi bir sonuç üreteceğini ifade edebiliriz.⁶ Kanımızca onun epistemolojide savunuculuğunu yaptığı amprizimi, etikteki utilitarizmi, teolojideki (a)teizmi ve dahî siyasetteki monarşizmi ontolojide savunuculuğunu yaptığı materyalizmin doğal sonucu gibidir.

Felsefi literatürde genel olarak kabul edildiği üzere Hobbes'un ontolojik materyalizmi Descartes'in dualizmi çerçevesinde şekillenmiştir. Amacı Descartes'in dualizminin neden olduğu sorunları aşmaktır. Hatırlanacağı üzere Descartes temel nitelikleri uzam ve düşünce olan ruh ve beden şeklinde iki bağımsız tözü kabul etmekte ve bunlar arasındaki ilişkinin kozalaksı bez üzerinden kurgulandığını iddia etmekte idi. Ne var ki bu ilişkinin nasıl ve ne şekilde gerçekleştiğini açıklığa kavuşturma konusunda birtakım sorunlar yaşamakta idi. İşte burada devreye giren Hobbes, ruhu reddetmek ve ruhun işlevlerini bedene ircâ etmek ve bu yolla materyalizmi inşa etmek suretiyle Descartes dualizminin neden olduğu sorunu aşmayı amaçlamıştır. Şöyle ki, şayet ruhsal bir tözü reddedersek, ruhla beden arasındaki ilişkiyi açıklamak şeklinde bir sorun da kendiliğinden ortadan kalkar. Böylece ruh ve ruhsal olaylar sadece maddi olguların altsınıfları olup, onlar aracılığıyla açıklanabilir.⁷ Ona göre var olan her şey özünde cisimsel olduğu ve cisimsel olmayan hiçbir şey olmadığı için “maddi-olmayan töz” ifadesi bir oksimorondur; aynı ‘yuvarlak dörtgen’, ‘dinsiz rahip’ ‘bakire anne’, ‘sabit değişken’, ‘sanal gerçeklik’ gibi.⁸ Doğrusu Hobbes büyük bir bilim adamı olmasa da, “Bacon’ı tanıyan, Galileo ile yakınlığı olan, Descartes ile tartışan ve Mersenne ile mektuplaşan bir doğa filozofuydu.”⁹ Dolayısıyla hem savunduğu materyalist ontolojisi hem de yaşadığı çağda hüküm süren ve kendisinin de benimsediği bilimsel zihniyet gereğince, evreni mekanik doğa yasalarına göre hareket eden bir cisimler toplamı olarak değerlendirir. Her türlü amaç ve erekten yoksun böylesi bir evren tasarımında her şey, kolaylıkla tahmin edileceği üzere, nedenselliğin katı yasalarına bağlı olarak gerçekleşmektedir. Söz konusu nedensellik ona göre, sadece olgular dünyasında geçerli değildir; düşünceler arasında da nedensel bir bağ vardır. Yani insan zihni de algılanabilen neden-sonuç ilişkisi bağlamında var olur.¹⁰ Bu açıdan ele alındığında Hobbes'un bilgi teorisinin büyük ölçüde materyalist bir duyum teorisine dayandığı söylenebilir. Duyum insan organizmasının bir hareketinden başka bir şey değildir ve duyum dışında bilgiye ulamanın başka bir yolu yoktur. Duyumlarımızın hepsi de duyum organlarımıza etki eden hareketlerin bir sonucudur. Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılacağı üzere onun ampirist epistemolojisinin, materyalist ontolojisinin doğal bir uzantısı ve zorunlu bir çıkarımı olduğu söylenebilir.

Aynı durum onun etiğinde ve felsefi antropolojisinde de açığa çıkmaktadır. Şöyle ki, ona göre doğada bir ereksellikten söz edilemeyeceği için özgürlükten söz etmek de pek olanaklı değildir. İnsan da bu doğanın bir parçası olduğu ve özünde maddi bir tözden ibaret olduğu için o da Hobbes'a göre doğanın yasalarına göre

⁶ Solmaz Zelyüt, *Dört Adalı: Hobbes-Locke-Berkeley-Hume* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010), 11-12.

⁷ Richard H. Popkin, “Metafiziğin Kısa Tarihi” *Metafiziğe Giriş* içinde, der. ve çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005), 170. Hobbes'un ontolojik materyalizmi, literatürde genellikle Descartes'in töz dualizmine yönelik eleştirileri üzerinden okunsa da, aslında onun eleştirilerinin sadece Descartes'e yönelik olmadığını, bu eleştirilerin felsefe tarihinde daha gerilere gittiğini ve Aristoteles'in madde-form dualizmine ve ereksellik fikrine de yönelik olduğunu hesaba katmak gerekir.

⁸ Zelyüt, *Dört Adalı*, 17.

⁹ Iain Hampsher-Monk, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi*, çev. Necla Arat ve dğrl. (İstanbul: Say Yayınları, 2004), 24.

¹⁰ Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), 100-101.

hareket etmek durumunda olan bir canlıdır. Bir başka ifadeyle, nasıl ki evren mekanik doğa yasalarına göre hareket eden bir cisimler toplamı ise insan da aynı şekilde hareket yeteneğine sahip canlı bir mekanizmadır. Doğal dünyada doğal varlıkların eylemlerini kendisine göre düzenleyeceği, baştan ve dışarıdan belirlenmiş bir erek söz konusu olmadığı gibi, doğal bir varlık olan insanın da eylemlerini kendisine yönelteceği bir erek söz konusu değildir. Bu, Hampsher-Monk'a göre, cinayet de dahil hiçbir insanî eylemin doğaya aykırı olarak nitelenemeyeceği anlamına gelir.¹¹ Netice olarak, bizim hareketlerimizi belirleyen/düzenleyen ne rasyonel doğamız ne de inançsal motivasyonlarımızdır. Sadece arzu ve nefret şeklindeki temel ve içgüdüsel duygularımızdır.¹² Yani insan duygularıyla hareket eden ve nihai ereği arzuladıklarına erişmek, nefret ettiklerinden de sakınmak olan duygusal bir canlıdır.¹³ Onun doğasında ahlak gibi, erdem gibi, değer gibi baştan belirlenmiş bir öz ve eylemlerini düzenlemek için önsel olarak tayin edilmiş bir ilkeler dizisi söz konusu değildir. Dolayısıyla bir üst otoritenin olmadığı doğa durumunda insan, arzuladığı her şeye erişme ve nefret ettiği her şeyden de uzak durma hakkına sahiptir. Yeter ki gücü yetsin. Çünkü gücünün yettiği her şey onun hakkıdır. Böylesi bir doğa tasarımının tabii sonucunsa bir karmaşa ve kaos durumu olacağı kolaylıkla tahmin edilebilir.

Ne var ki, Hobbes'un felsefi antropolojisinde insan her ne kadar eylem ve edimleri haz ve acı güdülleri tarafından yönlendirilen duygusal bir varlık olsa da, o aynı zamanda rasyonel bir doğaya da sahiptir. Dolayısıyla söz konusu bu karmaşa ve kaos durumundan kurtulmak için aklını kullanarak hemcinsleriyle karşılıklı rızaya dayalı bir sözleşme gerçekleştirmek suretiyle doğal durumdan politik duruma geçer. Ve böylece devlet dediğimiz siyasal organizasyonu üretmiş olur. Siyasal organizasyonun temeline sözleşmeyi yerleştirmesi nedeniyle modern devlete giden yolda önemli bir isim olsa da, kabul etmek gerekir ki onun sözleşmenin taraflarına yüklediği hak ve sorumluluklar bağlamında, diğer sözleşmeciler filozoflardan büyük ölçüde ayrıldığı söylenebilir. Şöyle ki, Hobbes'a göre, sözleşme her ne kadar yönetenle yönetilenler arasında gerçekleşmiş olsa da bu sözleşmenin şartları/yükümlülükleri sadece yönetilenleri bağlar, yöneteni değil. Yani yöneten (erk, iktidar) bu sözleşmenin şartlarından muaftır. Çünkü, o yasaya uyan değil, yasayı koyan ve uygulayandır. Kendi koyduğu yasaya kendisinin uyması, kendi kendisine uyruk olması anlamına gelir ki, bu da çelişik bir durumdur. Ayrıca, sözleşme yoluyla kurulan siyasal organizasyonun ve onu temsil etme pozisyonunda olan egemenin gücü ve yetkisi mutlak ve sonsuzdur. Herhangi bir şekilde sınırlandırılması ya da yetkilerinin bir kısmının başka bir kurumsal yapıya, organa ya da şahsa devredilmesi mümkün değildir. Bütün bireysel hak ve yetkiler sözleşme yoluyla egemene geçmiş, egemenin tümel yetkisinde erimiştir. Bu yönüyle o, göklerdeki sorgulanamaz ve yargılanamaz ölümsüz Tanrı'nın yeryüzünde beden bulmuş ölümlü temsilcisidir. Yani, cismâni Tanrı'dır. Tanrı'nın kullarından mutlak iman ve itaati istemesi gibi o da uyruklarından güveni ve koşulsuz teslimiyeti ister.¹⁴ Deyim yerindeyse, Hobbes'un devletinin bizzat onunla kaim olduğu (zatî) sıfatı mutlak egemenliğe sahip olmasıdır. İşte böylece bütün yetkiyi tek merkezde toplayarak mutlak monarşinin temellerini atan Hobbes'ta karşımıza önemli bir sorun çıkmaktadır. O da siyasal iktidarla dinsel iktidar arasındaki ilişkinin nasıl kurgulanacağı, yani dinle devlet arasındaki ilişkinin nasıl olacağı ya da olması gerektiğidir. Çünkü, her ne kadar farklı alanlara ait olsalar da tarihsel süreçte görülmüştür ki, dinle devlet, hep bir iktidar mücadelesi ver-

¹¹ Hampsher-Monk, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi*, 29.

¹² Thomas Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 46-47.

¹³ Hobbes'un bu hedonist/hazcı olarak niteleyebileceğimiz insan tasavvurunun antropolojik kabullerinin bir gereği olduğu kadar, içinde bulunduğu piyasa toplumuna hâkim tipin bir betimlemesi olduğunu söyleyen düşünürler de yok değildir. Bkz. Lary Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasal Düşünce Tarihi*, çev. Ahmet Kemal Bayram. (Ankara: Adres Yayınları, 2017), 163.

¹⁴ Ferhat Akdemir, "Sivil ve Politik Toplumun Kurucu Unsuru Olarak Toplum Sözleşmesi: Hobbes ve Locke Örneğinde Karşılaştırmalı Bir Analiz Denemesi," *Ekev Akademi Dergisi* 13, (2009/4): 339.

mişlerdir. Bu açıdan Hobbes'un politik felsefesinde çözüme kavuşturmak istediği temel sorunlardan birisinin siyasal iktidarla dinsel iktidar arasındaki mücadeleyi sona erdirmek ve ikisi arasında uzlaşmaya dayalı barışçıl bir ilişki tesis etmek olduğu söylenebilir. Ne var ki bu ilişkinin derinlikli bir tahlilini yapabilmek, bu ilişkiye dair doğru saptamalarda bulunabilmek için, düşünürümüzün politik felsefesini bilmemiz gerektiği gibi dinsel öğretisini de bilmemiz gerekmektedir.

2. Hobbes'un Din ve Tanrı Anlayışı

Modern dönemin önemli bir materyalist düşünürü olması, hatta ortaçağlar boyunca unutulmuş olan materyalizmi bilimsel temellerde yeniden felsefenin gündemine kazandırmış olması dolayısıyla Hobbes, bu materyalist varlık anlayışı gereğince genellikle ateist bir filozof olarak lanse edilir.¹⁵ Ancak Hobbes'un ateizmi tartışmalardan uzak değildir.¹⁶ Yazılarına bakıldığında onun tanrıtanıma bir filozof olduğu çıkarımı öyle kolaylıkla yapılamaz. Her ne kadar materyalist ontolojisi gereğince bütün varlık âleminin özünde cisimsel olduğunu iddia etse¹⁷ ve (cisimsel olmayan) ruhsal/tinsel varlık kategorisini olumsuzluyor gibi görünse de, yazılarına bakıldığında onun Tanrı inancını reddettiği açık bir pasajla karşılaşmayız; aksine karşılaştığımız şey, Tanrı hakkında oldukça yüceltici ifadeler ve nitelemelerdir. Örneğin *Leviathan*'ın hemen giriş kısmında, "Sunuş" yazısında doğayı "Tanrının dünyayı onunla yaratmış olduğu ve yönettiği sanat"¹⁸ olarak nitelemesi bile Tanrı'ya yönelik olumlayıcı bir ifade olarak anlaşılabilir. Yine aynı şekilde, *Leviathan*'da Tanrı'dan söz ederken sık sık "doğanın yaratıcısı", "her şeyi gören ve kararlaştıran", "egemenlerin egemeni" ve "kadir-i mutlak" gibi olumlayıcı nitelemeler kullanır.¹⁹ Hatta onun, bütüncül felsefesinin *Tanrı-Doğa-Toplum* şeklinde iç içe geçmiş bir gerçeklik üzerine kurulu olduğu bile söylenebilir. Tanrı yasalarına bağlı doğa ve doğa yasalarına bağlı toplum onun sisteminin ana iskeletini oluşturur.²⁰ Önemli bir farkla ki, o, cisimsel olmayışı nedeniyle Tanrı'yı sadece felsefenin dışına iter. Yani Tanrı'yı insani bilgi alanının dışına ve üstüne yerleştirir. Copleston'un deyişiyle, "bir Tanrı'nın olmadığını söylemez, [sadece] Tanrı'nın felsefenin konusu olmadığını [ola-

¹⁵ Örneğin Ahmet Cevizci, "Hobbes'un ateizmi, şu halde, sadece metafiziksel materyalizminden ve bilimciliğinden değil, fakat politik felsefesinden de çıkar" diyerek, onun ateist olduğunu olumlar. Bkz. Ahmet Cevizci, *Onyedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2001), 50.

¹⁶ Hobbes'un ateist olması bir yana onun deist ya da teist olduğunu söyleyenler de mevcuttur. Örneğin, Barbier'e göre, Hobbes'un "bütünü bakımından sistemi tanrıtanıma ile bağdaşmaz olup, aksine –onsuz Hobbes'u anlayamayacağımız bir teizm üzerine dayanır. Hobbes açık bir biçimde, görünmez mücessem bir ruh olarak tasavvur edilmiş ezeli, ebedi ve kadir-i mutlak bir Tanrı'nın varlığını ileri sürer. "Bkz. Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Gözel. (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 129.

¹⁷ Hobbes Tanrı'nın maddi bir varlık olduğunu kabul etmediği gibi ona materyalist ontolojisinin yapı taşları olan devinim, madde ve sicim gibi benzeri nitelikler de ilişitirmez. Hobbes hatırlanacağı üzere, evrenin maddi/cisimsel olduğunu, hatta cisimsel olmayan hiçbir şeyin olmadığını söylüyordu. Bunun doğal sonucu, şayet varsa, Tanrı'nın da cisimsel olduğu ya da olması gerektiğidir. Ne var ki Hobbes Tanrı'nın cisimsel olduğunu kabul etmez. Bu, ilk elden bakıldığında sisteminde içsel tutarlılığa büyük bir önem veren Hobbes için çok ciddi bir sorun gibidir. Ama kabul etmek gerekir ki, Hobbes tutarsızlık pahasına, eserlerinin hiçbir yerinde Tanrı'nın cisimsel olduğunu söylemez. Sanırım bunun nedeni, Hobbes'un yaşadığı dönemin sosyo-politik ve dinsel koşullarıdır. Tanrı'nın cisimsel olduğunu söylemenin bedelinin ne olabileceğini öngördüğü için, bu bedeli ödemek yerine, tutarsızlık ithamına muhatap olmayı tercih etmiş olabilir. Geniş bilgi için bkz. Murad Musayev, "Thomas Hobbes'un Felsefesinin Ontoloji, Epistemoloji ve Siyaset Felsefesi Bağlamında İncelenmesi" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2021), 66.

¹⁸ Hobbes, *Leviathan*, 17.

¹⁹ Ali Çaksu, "Devletin Emrine Tanrı Emri Olarak İtaat: Thomas Hobbes'te Sivil Din," *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 17, (2010): 79.

²⁰ Önder Kulak, "Thomas Hobbes" *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e* içinde, ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 213.

mayacağı] söyler.”²¹ Bu nedenle olsa gerek genellikle, bir agnostik ya da gizli bir ateist olarak yorumlansa da, kanımızca bu yorum da çok doğru değildir.²² Çünkü, bilgi alanının dışına yerleştirdiği Tanrı'nın doğrudan değilse de dolaylı olarak bilinebileceğini söyler. Şöyle ki, ona göre, nasıl ki körler ateşi görmeseler de onun etkilerinden hareketle mevcudiyetinin bilgisine erişebiliyorlarsa, aynı şekilde insanlar da görmedikleri Tanrı'nın varlığının bilgisine dolaylı olarak erişebilirler.²³

Hobbes'a göre, Tanrı'nın varlığına ve neliğine dair bilgi eksikliğinin nedeni Tanrı değil, insan zihninin sınırlılığıdır. Bu nedendir ki, ona göre, “Tanrı'nın doğası hakkında tartışmak ona saygısızlıktır; çünkü, Tanrı'nın bu doğal krallığında, herhangi bir şeyi bilmenin, doğal akıldan, yani, doğal bilimin ilkelerinden başka bir yolu yoktur; bu ilkeler ise bize, Tanrı'nın doğası hakkında herhangi bir şey öğretmekten çok uzaktırlar.”²⁴ Örneğin Tanrı'ya atfedeceğimiz “sonsuz” şeklindeki bir nitelik bile, Tanrı'ya ilişkin herhangi bir olumlu düşünceden çok ona yönelik kavrayışımızın yetersizliğini ifade etmektedir.²⁵ Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılacağı üzere Hobbes'a göre Tanrı bizim için ancak ve sadece bir inanç objesi olabilir ama bilgi objesi değil. Hatta Hobbes'a göre, insan aklının sınırları içerisinde Tanrı'nın niteliklerini tartışmaya başladığımız vakit, ona saygısızlık etmiş oluruz. Dolayısıyla Tanrı'ya ilâştireceğimiz bütün sıfatlar onu tanımlayan niteliler değil, sadece ona karşı saygımızı gösteren yüceltme amaçlı ifadeler olmak durumundadır. Hobbes'un diliyle söyleyecek olursak,

Tanrı'nın doğası anlaşılabilir olduğu için; yani, onun *ne olduğu* hakkında hiçbir fikrimiz olmadığı ve sadece *onun var olduğunu* bildiğimiz için; ona verdiğimiz sıfatlar, birbirimize, onun ne olduğunu söylemek için veya onun doğasına dair fikrimizi bildirmek için değil, kendi aramızda en saygılı kabul ettiğimiz isimlerle ona saygı göstermek isteğimize yöneliktir.²⁶

Hatta, dua ve yakarılarımızın “gelişigüzel, hafif ya da kaba saba değil, güzel ve uyumlu sözler ve ifadelerle yapılması gerekir.”²⁷ Ayrıca Tanrı hakkında konuşurken, “kavranılamaz” oluşu nedeniyle Hobbes ona zaman, mekân, form ve hareket gibi birtakım sıfatların atfedilmesini doğru bulmaz. Çünkü bunlar nihayetinde Tanrı'nın doğasında bir sınırlılığa işaret eder. Şayet bir kimse Tanrı'ya doğal aklın izin verdiği ölçüde birtakım nitelikler atfedecekse,

ya sonsuz, ebedi, anlaşılmaz gibi negatif sıfatlar; ya da en yüksek, en büyük ve benzeri tafdil sıfatları; ya da iyi, adil, kutsal, yaratıcı gibi belirsiz sıfatlar kullanmalıdır; ve bunları o şekilde kullanmalıdır ki, onun ne olduğunu tanımlamak değil, (çünkü bu, onu, hayal gücümüzün sınırları içinde hapsetmek olurdu,) fakat ona ne kadar hayran olduğumuzu ve ona boyun eğmeye ne kadar hazır olduğumuzu bildirmek amaçlı olsun; bu, bir tevazu işareti ve ona olabildiğince çok saygı gösterme isteğimizin bir belirtisidir. Onun doğasına ilişkin kavrayışımızı ifade etmek için tek bir kelime vardır, ve o da BEN'dir... ve onun bizimle olan ilişkisini tek bir kelime ifade eder, ve o da Tanrı'dır; bu kelimedeki Baba, Kral ve Efendi içerilir.²⁸

²¹ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Çağdaş Felsefe*, çev. Aziz Yardımlı. (İstanbul: İdea Yayınları, 1998), 15.

²² A. P. Martinich, *Thomas Hobbes*, çev. Akın Terzi. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 158.

²³ Hobbes, *Leviathan*, 81.

²⁴ Hobbes, *Leviathan*, 254.

²⁵ Copleston, *Felsefe Tarihi: Çağdaş Felsefe*, 16.

²⁶ Hobbes, *Leviathan*, 277-278.

²⁷ Hobbes, *Leviathan*, 254.

²⁸ Hobbes, *Leviathan*, 253.

Görüldüğü gibi Hobbes'a göre, Tanrı için kullanılabilecek olan tek ifade yine Tanrı sözcüğünden başkası değildir. Onunla kuracağımız ilişkinin temeli ise, aynı Spinoza'da olduğu gibi,²⁹ saygı temelli bir itaattir.³⁰

Buraya değin yapılan çözümlmelerden hareketle, Hobbes'un tanrı inancına ilişkin söyleyebileceğimiz şey, onun söz konusu inancı kategorik olarak reddeden bir ateist değil, aksine inançla bilgi arasında bir karşılık ilişkisi gören ve Tanrı inancını, saygı temelli bir itaatte temellendiren bir fideist olduğudur. Fideist bir perspektiften Tanrı inancını onaylasa ve politik öğretisinde Hıristiyanlığa önemli bir işlev yüklese de, onun herhangi bir dini, ilahi kaynağını dikkate alarak doğru bulduğunu, herhangi bir dini inanca sahip olduğunu söylememiz pek olanaklı değildir. Bu durumu onun dinlerin kaynağına dair çözümlmelerinden anlamamız olasıdır. Ona göre din insana özgü bir fenomendir. Dinin işaretleri ve ürünleri sadece insanda olduğuna göre, dinin kökeninin de yine insanda olduğu kabul edilmelidir. Bu kökenler ise ona göre, *insanların ilk nedenleri tanıma arzusu ve geleceğe ilişkin duyduğu kaygıdır*. Şöyle ki insanlar ilkin, üzerinde yaşadığı dünyayı, o dünyada olan bitenleri nedenleri ve sonuçlarıyla birlikte bilmek isterler. Zaten onun felsefeye yüklediği işlev de budur. Ne var ki insan bilgisi sınırlıdır ve çoğunlukla da bu nedenlere ulaşmaktan acizdir. Dolayısıyla insanlar bu bilinmezliklerin ardında aşkın birtakım nedenler ararlar. İşte insanlığın zihninde dinin ortaya çıkışının ilk nedeni dünyanın içerdiği bu bilinmezlikler yumağıdır. İkincisi ise ilkiyle ilintili olarak gelecek kaygısıdır. İnsanlar geçmişini bilmedikleri gibi geleceğini de bilmedikleri bir dünyada yaşarlar. Gelecek bir korku ve ümit alanıdır. Korktukları şeylerden sakınmak, arzuladıklarına da erişmek isterler. Bu da insanlarda bir kaygı üretir. İşte dinin bir diğer nedeni de bu kaygıdır.³¹ Sonuç itibarıyla, Hobbes'un dinin kaynağına ilişkin çözümlmelerinden hareketle onun din denilen olguyu ilahi/teolojik değil, insani/antropolojik bir perspektiften yorumladığı söylenebilir. Bu durum onun din hakkında konuşurken yaptığı şu saptamadan da kolaylıkla anlaşılabilir. Hobbes'a göre, "zihnin uydurduğu veya herkesçe kabul edilen hikayelerden, hayal edilen görünmez bir güçten korkulması, DİN; eğer bu hikayeler herkesçe kabul edilmiyorsa, HURAFE. Hayal edilen güç, gerçekten hayal ettiğimiz gibi ise, GERÇEK DİN"³²dir. Bu ifadede ön plana çıkan husus "herkesçe kabul edilebilirlik" ölçütüdür. Bu ölçüt, Hobbes'a göre, dinin meşruiyetinin de kriteridir. Değerin kaynağını ve doğruluğun ölçütünü siyasal otoritede gördüğü için Hobbes'a göre, dinin kabul edilebilirliğinin ölçütü de siyasal otorite olmaktadır. Bu Hobbes'un dini sosyo-politik bağlamda ele aldığı ve incelediği anlamına gelir. Ona göre, örneğin İslam, ortaya çıktığı topraklarda bir otorite kuruncaya değin yani siyasal yetkiyi ele alınca ya değin meşru sayılmamıştır. Aynı şekilde Hıristiyanlık da bir devletin resmi dini oluncaya kadar meşruiyete sahip olamamıştır. Hobbes'un öğretisi gereğince her iki din, değindiğimiz dönem içinde batıl inanç olmalıdır.

²⁹ Benedictus (Baruch) Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergüven. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012), 214 vd.

³⁰ Spinoza gibi Hobbes'un da hem teolojik hem de politik sistemlerinde itaate belirgin bir şekilde vurgu yapmasının arkaplanında, kanımızca, Yahudi-Hıristiyan geleneğinde, günahının özünün itaatsizlik olduğu şeklindeki kabul yatmaktadır. Çünkü, insanın hem ilk günahı işlemesinin hem de bu nedenle dünyaya sürgün edilmesinin nedeni Âdem ve Havva'nın yasak elmayı yemek suretiyle, Tanrı'ya itaatsizlik etmeleridir. Bkz. Martinich, *Thomas Hobbes*, 59.

³¹ Hobbes, *Leviathan*, 82-83. Devin Stauffer'ın de haklı olarak işaret ettiği gibi dinin kaynağına ilişkin bu çözümlleme Hobbes'un etik tasarımı ve bu tasarımın üzerine inşa edildiği felsefi antropolojisi ile de uyumludur. Daha da ötesi bu tasarımın bir gereğidir. Şöyle ki, Hobbes'un, insanı, nihai ereği hazza erişmek ve acıdan sakınmak olan hedonist bir varlık olarak tasarladığı hatırlanacak olursa, bu bağlamda dinin kaynağını da ilk nedenlere dair bilgisizliğimizin ve geleceğe dair kaygılarımızın ortadan kalktığı ve bu yolla kişilerin kendilerini güvende hissetmek suretiyle duygusal doyuma ulaştığı psikolojik bir motivasyonda bulunduğunu söyleyebiliriz. Bkz. Stauffer, "Of Religion' in Hobbes's *Leviathan*," 872-874.

³² Hobbes, *Leviathan*, 51. Hobbes gerçek dinin de doğal ve ilahi şeklinde iki ayrı türü olduğunu söyler.

Diğer yandan Hobbes için, paganist ya da çok tanrılı bile olsalar, siyasal otorite tarafından onaylanan dinler gerçek din statüsündedir.³³ Çünkü onlar siyasal otorite tarafından tanınmakta ve genel kabul görmektedirler.

Bu noktada “vahiy” meselesine de sisteminde yer veren Hobbes’a göre, peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin gerçekten bir vahiy alıp almadığına, yani onun hakiki bir peygamber olup olmadığına karar vermemiz olanaksızdır. Gerçekten vahye muhatap olan kişinin inandığı, Tanrı’nın kendisidir. Peki ama, tarihte yalancı çoban misali peygamberlik iddiasına bulunan birçok sahte-peygamber olduğuna göre, bu konuda vahiy almamış olan sıradan kimseler kime inanacaktır? Hobbes’un bu soruya verdiği yanıt basittir: En yüksek çobana. Buradan ise teolojik ve politik olarak iki önemli sonuç çıkar. Teolojik olarak ortaya çıkan sonuç, Hıristiyanlığın özünde “İsa Mesih’tir” şeklindeki bir inanç önermesine indirgenmesidir. “Uğrunda ölünecek ve saygıdeğer bir ada layık olan tek bir inanç vardır: İsa *Mesihtir*;³⁴ ve o kurtuluş için yeterli olan bir akidedir. Politik olarak ortaya çıkan sonuç ise, siyasal egemene mutlak itaattir. Çünkü, Hobbes’a göre en yüksek çoban, hakimiyeti altındaki topraklarda Kilise’nin de başı olan siyasal egemenden başkası değildir.³⁵ Sonuç olarak ve Hobbes’un deyişiyle ifade edeceksek, “*Kurtuluş için gerekli olan, iman ve itaatte yer alır. Kurtuluş için GEREKLİ olan şu iki erdemde yer alır: Mesih’e iman ve yasalara itaat.*”³⁶

Buraya kadar anlatılanları bir özet niteliğinde ifade edeceksek, Hobbes’un, Tanrı inancı söz konusu olduğunda –daha önce de ifade ettiğimiz gibi ampirist epistemolojisi gereğince fideist bir tavra sahip olduğunu ve Tanrı inancını bu fideist çerçevede genel olarak olumladığını söyleyebiliriz. Ama hem epistemolojideki ampirizmi hem de teolojideki fideizmi gereğince, dinlerin ilahi kaynağını, bir başka deyişle, tanrısal olup olmayışını kendisine konu edinmemekte, onları sosyo-politik bağlamında ve toplumsal işlevi dolayımında incelemektedir. Yani, Tanrı’yı kategorik olarak reddeden bir ateist olmadığı gibi, bildiğimiz anlamıyla dini reddeden bir seküler de değildir. O, sadece dini politik bağlamda kullanmaktadır.³⁷ Bir başka deyişle ve Barbier’in ifadeleriyle, Hobbes “dinin öz hakikati ile uğraşmaz. [O] dine dair salt anlamıyla araçsal bir tasavvura sahiptir.”³⁸ Bu nokta önemlidir. Çünkü Hobbes dinin bireyler için icra ettiği psikolojik, toplumlar içinse sosyo-politik işlevi gördüğü için hem çağdaşı olan birçok filozoftan farklı olarak dine olumlu yaklaşmış, hem de kendisinden sonra gelecek olan Spinoza, Locke ve Rousseau gibi kimi isimlerin gerek din algılarını gerekse din-siyaset ilişkisine dair tasavvurlarını büyük ölçüde etkilemiştir. Öyle ki, din-devlet ilişkisine dair görüşlerinde büyük ölçüde Hobbes’un izinden giden Rousseau, “Hıristiyan yazarlar içerisinde hem sorunu hem çözümü görüp kartalın iki başını birleştirmeyi salık vermek cesaretini gösteren” diyerek Hobbes’tan övgüyle söz eder.³⁹ Ayrıca ifade etmek gerekir ki, Hobbes’un din eleştirisi, özünde, dinin bir reddini değil, felsefe ve din

³³ Musayev, *Thomas Hobbes’un Felsefesinin Ontoloji, Epistemoloji ve Siyaset Felsefesi Bağlamında İncelenmesi*, 66.

³⁴ Hobbes, *Leviathan*, 347.

³⁵ Hobbes, *Leviathan*, 326, 373.

³⁶ Hobbes, *Leviathan*, 404.

³⁷ Cengiz Çakmak, “Thomas Hobbes: Resimler ve Temsiller” *Çağımız ve Thomas Hobbes* içinde, ed. M. Ertan Kardeş (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021), 160.

³⁸ Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 130.

³⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on Political Economy and The Social Contract*, translated with an Introduction and Notes by Christopher Betts. (Oxford: Oxford University Press, 1999), 161.

arasında bir ayırım yaparak ve geleneksel dinleri eleştirilerinin odağına alarak, aynı Spinoza'da olduğu gibi,⁴⁰ felsefeyi dinin vesayetinden kurtarmayı ve böylece felsefe yapma özgürlüğüne yer açmayı amaçlamaktadır.⁴¹

Az önce de değindiğimiz gibi, ister ilahi kaynaklı olsun isterse olmasın, gerçek din, yani genel kabul görmüş din Hobbes'a göre, hem birey için hem de toplum için bir gerekliliktir. Birey için gereklidir; çünkü nereden gelip nereye gittiğimize ve bu dünyada olup bitenlerin nedenlerinin ve amaçlarının neler olduğuna ilişkin getirmiş olduğu izahlarla kişinin geçmişe ve geleceğe dair varoluşsal soru(n)larına cevap verir. Toplum için gereklidir; çünkü, o toplumsal örgütlenmenin bir parçasıdır. Toplum tarafından düzenlenir ve toplumsal yaşama katılır; özellikle de bireylerin davranış ve kanaatlerinin düzenlenmesinde yardımcı olur. Yani o toplumsal yapının ayrılmaz bir parçasıdır. Bu durumda şöyle bir soru ortaya çıkar ki, toplumsal alanı düzenleme hak ve yetkisine sahip olan siyasal iktidarla aynı iddia ve talepte bulunan dinsel iktidar arasında nasıl bir ilişki söz konusudur. İşte burası Hobbes'un dinle devlet arasında kurmuş olduğu özgül ilişkinin açığa çıktığı noktadır.

3. Hobbes'ta Din-Devlet İlişkisi

Hobbes'un gerek siyasal öğretilerine gerekse dinin sosyopolitik işlevine dair genel yaklaşımından hareketle, onun siyasal iktidarla dinsel iktidar arasındaki bir ayırmamayı reddettiği sonucunu rahatlıkla çıkartabiliriz. Daha ötede, onun siyaset felsefesindeki ana gayesinin, *magnum opus*u sayılabilecek *Leviathan*'ın altbaşlığında da ifade edildiği ve kitabının kapağında resmedildiği gibi⁴², dinle devlet arasındaki ayrışmayı ortadan kaldıracak, onları tek bir otorite altında meczedecek bir sistem kurmak olduğu söylenebilir.

Dinsel iktidarla siyasal iktidarın tek elde toplanması ve bu yolla toplumdaki çatışmaların sona erdirilmesi ilkin Hobbes'un genel felsefi tasarımının bir gereğidir.⁴³ Nasıl ki o ontolojisinde cismani olan ve olmayan töz ayırımını reddediyor ve bütün varlık aleminin özünde cismani bir töz olduğunu söylüyorsa, aynı şekilde onun politik dünyadaki izdüşümü olan dünyevi ve uhrevi iktidar ayırımını da reddeder ve bütün yetkiyi dünyevi iktidarın eline teslim eder.⁴⁴ Yani Strauss'un deyiimiyle, "töz dualizminin reddi" Hobbes'ta, "güçler/iktidarlar

⁴⁰ Bu hususa işaret eden Timothy Burns da, Hobbes'un din eleştirisinin Spinoza'nın din eleştirisi ile aynı eksen üzerinde geliştiğini söyler. Timothy Burns, "Leo Strauss on the Origins of Hobbes' Natural Science," *The Review of Metaphysics* 64/4, (2011): 823, 826.

⁴¹ Funda Günsoy, "Modern Din Eleştirisi, Liberalizm ve Modern Doğal Hukuk Düşüncesi: Leo Strauss'un Hobbes Yorumu" *Çağımız ve Thomas Hobbes* içinde, ed. M. Ertan Kardeş (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021), 42.

⁴² "Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti" şeklindeki alt başlığı Hobbes'un ana gayesinin bir özeti niteliğindedir. Bu gaye, kitabın kapağında ise, başına taç giymiş, sağ elinde dünyevi iktidarın simgesi bir kılıç, sol elinde dinsel iktidarın simgesi bir haç tutan devasa bir insan resmiyle temsil edilir. Bu resmin temsil ettiği egemen, "dünyevi ve ruhani otoritenin bütün unsurlarını kendi kişiliğinde birleştirir." Bkz. Quentin Skinner, *Hobbes ve Cumhuriyetçi Özgürlük*, çev. A. Emre Zeybekoğlu. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2018), 197.

⁴³ Doğrusunu söylemek gerekirse, Hobbes, neredeyse bütün çalışmalarında din-devlet ilişkisine dair çözümlemelerde bulunmuştur. Ancak onun erken dönemde kaleme aldığı *The Elements of Law, Natural and Politics* ve *De Cive* gibi eserlerinde dile getirdiği görüşlerle, sonrasında kaleme aldığı *Leviathan*'da dillendirdiği görüşleri arasında birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıkların temelinde ise onun İngiliz İç Savaşı'nı yaşamış ve olumsuz etkilerini doğrudan gözlemlemiş olmasının etkileri söz konusudur. Biz bu çalışmamızda, zaman zaman erken dönem eserlerine de müracaat edecek olmakla birlikte, her iki dönemde dile getirdiği görüşleri arasındaki farklılıkların hem teorik olmaktan çok pratik amaçlara yönelik ve detay niteliğinde olması, hem de söz konusu meseleye dair bütünlüklü çözüm ve önerilerinin sonradan kaleme aldığı *Leviathan*'da ifade edilmiş olması dolayısıyla araştırmamızın odağına onun *Leviathan*'ını koyacağız.

⁴⁴ Günsoy, "Modern Din Eleştirisi, Liberalizm ve Modern Doğal Hukuk Düşüncesi: Leo Strauss'un Hobbes Yorumu," 43. Doğrusu, Hobbes'un mutlak yetkili siyasal teorisi onun sadece materyalist ontolojisinin bir gereği değildir. Konunun etik tasarımı ile de ilişkisi vardır. Nasıl ki etikte, duygu üzerine yükselen seküler bir etik tasarımının savunuculuğunu yapıyorsa aynı şekilde siyasette de bütün yetkilerin siyasal egemende toplandığı toplumsal sözleşme üzerine kurulu laik ve seküler bir siyasal tasarımın savunuculuğunu yapmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Cihan Deniz Zarakolu, *Thomas Hobbes'un Siyaset Felsefesi* (İstanbul: Belge Yayınları, 2013), 307.

dualizminin reddini de gerektirir.⁴⁵ Doğrusu onun gerek Arsitoteles gerek Descartes eleştirisinde karşımıza çıkan hep bu dualizm eleştirisidir ve politik felsefesini anlamanın en sağlıklı yolu da bu dualizm eleştirisini doğru anlamaktan geçmektedir.⁴⁶ Bu çaba onun tek töz anlayışına dayalı varlık öğretisinin olduğu kadar, yaşadığı dönem ve coğrafyanın sosyopolitik koşullarının da bir gereği gibidir. Şöyle ki, Hobbes'un yaşadığı onyedinci yüzyıl İngiltere'si bir tarafta Püritenlerin diğer yanda ise Anglikanların iktidar mücadelesi verdiği bir ülkedir.⁴⁷ Ve şunu gözlemlemiştir ki, söz konusu mücadeleler hem dinde bir çatışma ve bölünmeye neden olmakta, hem de bir bütün olarak halkın barış ve güvenliğine karşı bir tehdit ve tehlike oluşturmaktadır. Bu durumda Hobbes dinin kendi başına bırakılmaması ve çatışmaları önlemek, barışı korumak için devlete tâbi kılınması gerektiği sonucuna ulaşır. Hobbes'un düşüncesindeki merkezi sezgi işte burada açığa çıkar.⁴⁸

Bu açıdan şunu söylemek mümkündür ki, Hobbes'un ilgisinin odağındaki, genel anlamıyla din dediğimiz evrensel olgu değil, aksine özel anlamıyla Hıristiyanlık ve onun kurumsal temsilcisi olan kilisedir. Yani, o, Hıristiyanlığın dinsel otoritesini temsil eden kilise ile toplumun sevk ve idaresini temsil eden siyasal otorite arasındaki ilişkiyi kendisine araştırma konusu edinmektedir. Bu nedenle de, meselenin özünü kavrayabilmek için onun ilkin kiliseden ne anladığını, kilisenin onun dilinde ne anlama geldiğini/nasıl bir işlev yüklediğini açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Ona göre kilise, "... bir egemenin kişiliğinde birleşmiş olan, Hıristiyan dinine iman etmiş kişilerden oluşan bir topluluktur."⁴⁹ Bu tanımda topluluğa yapılan vurgu önemlidir. Çünkü, ona göre kilise elinde herhangi bir yetki bulduran bir kurumsal yapı değil, aksine ve sadece Hıristiyanları temsil eden dinsel bir topluluktur. Siyasal bir toplumda insanların egemenden izinsiz olarak bir araya gelerek bir topluluk oluşturmaları yasadışı olduğu için de, egemen tarafından tanınmayan/onaylanmayan kilise yasadışı olmak durumundadır. Yani kilisenin meşru bir kurum olmasının ölçütü, onun siyasal otorite tarafından tanınmasıdır. Ayrıca Hobbes'a göre, yeryüzünde bütün insanların tabi olduğu evrensel bir devlet olmadığı gibi, bütün Hıristiyanların itaat etmekle yükümlü oldukları evrensel bir kilise de yoktur. Dinsel otoriteyi temsil etme pozisyonunda olan kurum ancak siyasal bir otorite içerisinde var olabilir. Daha da ötede, "buyurabilen, yargılayabilen, bağışlayabilen, mahkûm edebilen veya başka herhangi bir işi yapabilen bir Kilise, Hıristiyanlardan oluşan bir devletle aynı şeydir." Bir başka ifadeyle, dinsel otorite ile siyasal otorite özdeştir ve onlar aynı gerçekliğin iki farklı tezahürüdür. O, "uyrukları insanlar olduğu için, bir dünya devleti olarak; ve üyeleri aynı zamanda Hıristiyanlar olduğu için, bir Kilise olarak adlandırılır."⁵⁰ Bu durumu onun yasa tasarımıyla da anlayabiliriz. Ona göre, "YASA direktifi itaatın nedeni olan o kişinin (ister tek bir kişi, isterse de bir konsey olsun) buyruğudur." Dolayısıyla Tanrı'nın insanlar, devletin de yurttaşlar için koyduğu ilkeler birer yasadır.⁵¹ Bu yasaların, kaynakları her ne kadar farklı olsa da işlevleri ve amaçları aynıdır. Bu bağlamda tanrısal yasa ile doğa yasa arasında bir ayrılık/çelişki olmadığı gibi onlar birbirine kaynaklık eden, birbirini tamamlayan buyruklardır. Tanrısal yasa ile doğa yasa arasında bir farklılık olmadığı için, dinsel otorite ile siyasal otorite

⁴⁵ Leo Strauss, "Hobbes's Critique of Religion: A Contribution to Understanding the Enlightenment" in *Hobbes's Critique of Religion & Related Writings*, trans. and ed. Gabriel Barlett-Svetozar Minkov (Chicago: Chicago University Press, 2011), 44-45.

⁴⁶ M. Ertan Kardeş, "Thomas Hobbes Rasyonalitesinin Gerilimleri: Aşkınlık, Yasa ve Hakikat" *Çağımız ve Thomas Hobbes* içinde, ed. M. Ertan Kardeş (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021), 83-84.

⁴⁷ Doğrusu, Hobbes'un din-devlet ilişkisine dair çözümlerinin ve bütün yetkiyi tek elde toplama çabasının, özünde Katolikliğin, iktidarı dini ve dünyevi şeklinde ikiye ayırılmasına ve dini iktidarı dünyevi iktidar üzerinde konumlandırma çabasına bir eleştiri olarak okunması da mümkündür. Bkz. Skinner, *Hobbes ve Cumhuriyetçi Özgürlük*, 194.

⁴⁸ Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, 128.

⁴⁹ Hobbes, *Leviathan*, 325. [Vurgu metnin orijinaline aittir. F.A.]

⁵⁰ Hobbes, *Leviathan*, 325.

⁵¹ Thomas Hobbes, *De Cive: Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, çev. Cihan Deniz Zarakolu. (İstanbul: Belge Yayınları, 2014), 185.

te arasında da bir ayırım söz konusu değildir. Daha da ötede Hobbes'a göre, siyasal otorite ile dinsel otorite, "insanlar çift görsünler ve yasal egemenlerini bilmekte yanılınsınlar diye icat edilmiş iki kelimedenden ibarettir."⁵² Dinsel ve siyasal iktidar şeklinde bir ayırlama, itaat edilmesi gereken iki ayrı otonom yapının olması anlamına gelir ki, bu da ne doğrudur ne de mümkündür. Çünkü, insan iki ayrı efendiye aynı anda itaat edemez.

Gelinen noktada Hobbes'un dinsel otorite ile siyasal otorite arasında bir özdeşlik ilişkisi kurduğu/gördüğü rahatlıkla söylenebilir. Ancak o bu noktada kalmaz, bir adım öteye geçerek bu ilişkinin siyasal otorite lehine sonuçlandığını söyler. Yani siyasal iktidar, din de dahil olmak üzere bütün alanlarda tek söz sahibidir. Konuyla ilgili, "bu hayatta, hem din hem de devletin, dünyevi yönetimden başka bir yönetimi yoktur"⁵³ der. Aksi durumda, "Kilise ve Devlet arasında; ruhaniciler ve devletçiler arasında; adaletin kılıcı ve imanın kalkanı arasında... nifak ve iç savaş çıkması kaçınılmazdır."⁵⁴ Madem ki iktidarın kaynağı egemenle uyruklar arasında yapılan sözleşmedir, o halde nihai ve tek yargı yetkisi de egemenin temsil ettiği siyasal otoritede olmalıdır. Dinle siyasetin meczedildiği, daha doğru bir söyleyişle dinin siyaset tarafından içerildiği bu model Hobbes'un ulaşmak istediği idealdir. Ne var ki bu sadece gelecekte gerçekleşecek bir ideal değildir; Hobbes'a göre onun geçmişte, tarihte örnekleri de vardır. Kanımızca, Hobbes'un tarihten örnekler vererek onun geçmişte gerçekleştiğini göstermekle amacı, bu idealin bir ham hayal olmadığını ve pratikte/gelecekte gerçekleşmesinin mümkün olduğunu kanıtlamaktır. Ona göre, örneğin İbrahim'in ve Musa'nın Yahudi toplumundaki durumu buna örnektir. Onlar ve devamında gelen Yahudi krallar hem siyasi hem de dini yetkiyi ellerinde bulunduyorlardı. "Yahudiler arasında devletin egemenliğine kim sahip idiyse, Tanrı'ya toplu ibadet konusunda da en yüksek otoriteye sahipti ve Tanrı'nın kişiliğini; yani, Baba Tanrı'nın şahsını temsil ediyordu."⁵⁵ İşte Hobbes'un Hıristiyan devlette bulmak istediği bu idealdir. Bu bağlamda o, Hıristiyanlığın tarihinde siyasal iktidarla dinsel iktidar arasındaki ilişkinin farklı şekilde tezahür ettiği iki dönemi birbirinden ayırt eder. İlk dönemde kilise hiçbir dünyevi yetkiye sahip değildir. Çünkü bu dönemde Mesih'in krallığı bu dünyaya ait değildir. Dolayısıyla havarilerine de, -siyasal iktidara sahip olmadıkları sürece- diğer insanlara hükmetmeleri için bir yetki bırakmamıştır.⁵⁶ Bu, deyiş yerindeyse, dinsel iktidarla siyasal iktidarın birbirinden tam olarak ayrıldığı dönemdir. Ancak sivil egemenlerin Hıristiyanlığı benimsediği ikinci döneme geçildiğinde yani Hıristiyanlık toplumda genel kabul gördüğünde ve siyasal iktidar tarafından tanındığında, siyasal ve dinsel iktidar tek merkezde yeniden buluşmuş ve dinsel yetkiler siyasal iktidarda toplanmıştır. Bu andan itibaren, "cismani egemen, eğer bir Hıristiyan ise, kendi hakimiyeti altındaki topraklarda Kilise'nin başı" olduğu gibi,

hem politika hem de dinde, insanların dışsal eylemlerinin yönetilmesi için, uyrukları üzerinde, hiç kimseye verilmesi mümkün olmayan her türden iktidara sahiptir; ve hem Devlet olarak hem de Kilise olarak, kendi uyruklarının yönetilmesi için kendi uygun göreceği yasaları yapabilir; çünkü, hem Devlet hem de Kilise aynı ellerde toplanmıştır.⁵⁷

Böylesi bir tasavvurun din-siyaset ilişkisi bağlamında birtakım pratik sonuçlarının olacağı da muhakkaktır. İlk olarak, siyasal egemen, sivil alanda olduğu gibi dini alanda da tek söz sahibidir, yani o, nihâi egemendir. Çünkü egemenlik Tanrı tarafından değil, sözleşme aracılığıyla verilmiştir. Sözleşmeye dayanmayan

⁵² Hobbes, *Leviathan*, 325.

⁵³ Hobbes, *Leviathan*, 325

⁵⁴ Hobbes, *Leviathan*, 325. Bu noktada, Hobbes'un devletin dağılmasının temel nedenlerinden birisini ve hatta en önemlisini iktidarın bölünmesinde gördüğünü de hatırlatmak gerekir.

⁵⁵ Hobbes, *Leviathan*, 335.

⁵⁶ Hobbes, *Leviathan*, 336, 343.

⁵⁷ Hobbes, *Leviathan*, 378.

egemenlik iddiası bir temelden yoksun olacağı için, siyasal egemen hem dini alanda hem de siyasal alanda tek söz sahibi olmalıdır. Kendi ifadeleriyle, “Hıristiyan bir devlette Musa’nın yerini tutan her kimse, Tanrı’nın tek habercisi ve onun buyruklarının tek yorumcusudur.”⁵⁸ Dolayısıyla, “her devlette, aksi yönde bir doğaüstü vahiy almayan kişiler, dine ait harici amellerde ve açıklanmış imanda, kendi egemenlerinin yasalarına uymalıdır.”⁵⁹ Ayrıca, Kutsal Kitab’ı anlama ve yorumlama hak ve yetkisi de sadece siyasal egemene aittir. Nasıl ki, Tanrı’nın buyruğunun ne olduğunu ve ne anlama geldiğini kendi ailesi içinde sadece Musa biliyorsa, aynı şekilde Hıristiyan bir devlette de sadece egemen bilebilir.⁶⁰ Çünkü o, yetkisini sözleşme yoluyla Tanrı’dan alan Musa’nın temsilcisidir. Hobbes’un kutsal kitabı yorumlama ve uygulama yetkisini siyasal iktidara hasretmesinin bir diğer nedeni de pragmatiktir. Şöyle ki, dinsel yorum farklılıkları bir toplumdaki karmaşa ve kaosun ve toplumsal bütünlüğün bozulmasının temel nedenlerindedir. Dolayısıyla dinsel buyrukların yorumlanması ve uygulanması kişisel insiyatiflere değil siyasal iktidara bırakılmalıdır. Bu yaklaşımın doğal sonucu olarak, siyasal iktidar dinin, inanç alanı dışında kalan bütün kurallarını, eylem ve edimlerini belirleyebilir. Hangi eylemlerin dine uygun hangilerinin dine aykırı olduğuna karar verebilir. Dahası, toplumun güvenliği ve esenliği için tehlikeli gördüğü kimi inançları ve uygulamaları yasaklayabilir.⁶¹ Ne var ki bu dinin görünürdeki buyrukları ve uygulamaları için geçerlidir. Çünkü siyasal iktidarın kalplere hükmetme şeklinde bir gücü söz konusu değildir.

Siyasal erkin gerek politik gerekse dinsel alanda mutlak söz sahibi olması ve dahası dinsel buyrukları anlam(landırm)a ve uygulama yetkisine sahip olması dolayısıyla, o, siyasi görevlerinin yanında dini görevleri de üstlenebilir, vaftiz, günah çıkartma, nikah kıyma gibi dini ritüelleri icra edebilir. “Her türden papazlık işlerini yapmaya yetkilidir.”⁶² Bu işleri tek başına ve doğrudan kendisinin icra etmesi gibi bir zorunluluk da söz konusu değildir. Din adamları siyasal egemenin vekilleri oldukları için, siyasal egemen kimi ibadet ve ritüelleri onlara havale edebilir, onlar aracılığıyla da gerçekleştirebilir. Ayrıca dinin dünyevi yaşama ve toplumsal düzene ilişkin kurallarını tespit ve tayin etmek işi de siyasal egemene aittir.

Hobbes’un din ve siyaseti tek elde toplaması, hatta dinsel iktidarı siyasal iktidarın içinde eritmesi nedeniyle, dinsel buyruklarla siyasal buyruklar arasında bir çatışma olamaz. Şayet, siyasal buyruklarla dinsel buyruklar arasında bir çatışma olursa, örneğin siyasal iktidar Mesih’e inanmamamız gerektiğini buyurursa yapmamız gereken şey nedir? Hobbes’un bu soruya yanıtı açıktır: “Böyle bir yasaklama hükümsüzdür; çünkü inanç ve inançsızlık asla insan buyruklarından gelmez.”⁶³ Ama, siyasal iktidar bir adım öteye geçerek, bizden inançsızlığımızı deklare etmemizi isterse? Hobbes bu deklarasyonda bir sakınca görmez ve tercihin siyasal iktidarın buyruğundan yana kullanılması gerektiğini söyler. Getirdiği izah ise şu şekildedir: “Uyruğun kendi başına değil, ülkesinin yasaları gereğince yaptığı ve egemenine itaat için yapmaya zorlandığı bir eylem, onun değil egemenin eylemidir; ve bu durumda, insanların önünde Mesih’i inkar eden o değil, onun yöneticisi ve ülkesinin kanunudur.”⁶⁴ Dolayısıyla, son tahlilde aslanan siyasal iktidara itaattir. Çünkü, en genel ve geniş

⁵⁸ Hobbes, *Leviathan*, 329.

⁵⁹ Hobbes, *Leviathan*, 327.

⁶⁰ Hobbes, *Leviathan*, 327.

⁶¹ Stauffer, “‘Of Religion’ in Hobbes’s *Leviathan*,” 868.

⁶² Hobbes, *Leviathan*, 375.

⁶³ Hobbes, *Leviathan*, 345.

⁶⁴ Hobbes, *Leviathan*, 345-346.

anlamıyla günah, kişinin “*devletin aklına, eş deyişle, yasalara aykırı bir şekilde yaptığı, yapamadığı, söylediği veya istediği şeylerdir.*”⁶⁵

Sonuç

Makalemizin giriş kısmında da değindiğimiz gibi Hobbes modern siyaset felsefesinin ve devlet öğretisinin önemli teorisyenlerinden birisidir. Bu öğreti içerisinde onun üzerine odaklandığı ve çözüme kavuşturmaya çalıştığı sorunlardan birisi de dinle devlet, bir başka ifadeyle, dinsel iktidarla siyasal iktidar arasında nasıl bir ilişkinin olması gerektiğidir. Görebildiğimiz kadarıyla o, söz konusu sorunun çözümünü dinsel iktidarla siyasal iktidarı tek elde toplamak, daha doğru bir deyişle, dinsel iktidarı siyasal iktidara eklemekte, hatta onu siyasal iktidarın içerisinde eritmekte bulmaktadır. Bu, onun savunuculuğunu yaptığı tek tözlü materyalist öğretisinin bir gereği olduğu gibi yaşadığı çağda muhatabı ve mağduru olduğu dinsel ve mezhepsel çatışmaları çözüme kavuşturmasının da bir aracıdır.

Materyalist ontolojisi gereğince Hobbes'un bir tanrıtanımaz olduğu ve din karşısında eleştirel bir tavır takındığı yönünde güçlü iddialar mevcuttur. Lakin bu iddialar gerçeği yansıtmamaktadır. Kanımızca o, en azından toplumsal yaşamda dinin sosyo-politik işlevini görmüş ve onaylamış bir kimsedir. Bu bağlamda onun, siyasal iktidar tarafından dizayn edilmiş ve toplumun hizmetine koşulmuş “sivil” olarak niteleyebileceğimiz tarzda dinsel bir tasarımı onayladığını söyleyebiliriz. Öyle ki ardılı olan Spinoza, Rousseau, Mill ve Comte gibi kimi Aydınlanmacı filozofların gerek dinsel tasarımları gerekse din-devlet ilişkisine dair görüşleri üzerinde doğrudan ya da dolaylı olarak etkili olduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki bu noktada şunu da ifade etmek gerekir ki, onun hem dinsel tasarımı hem de dinle devlet arasında kurmuş olduğu ilişkinin kendine özgü nitelikleri de vardır. Şöyle ki, Rousseau, Mill ve Comte gibi isimler, belki de benimsedikleri aydınlanmacı kabuller gereğince, metafizik içeriğinden arındırılmış, teolojik bağlantılarından soyutlanmış soyut bir teizmin savunuculuğunu yaparken, o ilhamını ve hareket noktasını Hıristiyanlık'tan alır; sistemini Hıristiyanlığı esas aldığı dinsel bir zemin üzerinde inşâ etmeye çalışır.

Hobbes üzerine çalışan uzmanların birçoğu, Hıristiyanlığı merkeze alarak geliştirdiği çabaların doğal sonucunda onun devletin laik ve seküler karakterini ön plana çıkarttığını ve hata kutsal olanı laikleştirdiğini söyleseler de sanırız bu tespit gerçeği bütünüyle yansıtmamaktadır. Kanımızca onun dinle devlet arasında kurmuş olduğu ilişki çift yönlüdür ve bu ilişkinin ikinci yönü genellikle görmezlikten gelinmektedir. Şöyle ki, devletin temeline rızaya dayalı sözleşme nosyonunu yerleştirmesi nedeniyle siyasal organizasyonun temelinden dini ve Tanrı'yı çıkarttığını; dini devlete eklememesi ve son tahlilde siyasal bütünün içinde eritmesi nedeniyle devletin laik ve seküler karakterine özel bir vurgu yaptığını ve bu sayede Hobbes'un siyasal düşünce tarihinde laik ve seküler devlete giden yolda önemli bir isim olduğunu söyleyebiliriz. Ne var ki, bunu yaparken, devlete –özellikle dinsel alanda- biçtiği misyon ve tanıdığı yetkiler dikkate alındığında onun devleti dinselleştirdiğini ve laik olanı kutsallaştırdığını da söylememiz mümkün ve gereklidir. Ve bu nokta kanımızca Hobbes'un siyasal felsefesinin görmezlikten gelinen tarafıdır. Açacak olursak, insanlar arasındaki rızaya dayalı sözleşmenin ürünü olması münasebetiyle son tahlilde “insani” olan -ve öyle olması da gereken- devletin, Hobbes'un ona tanıdığı mutlak yetkiler dikkate alındığında artık “insani” olmaktan çıkıp, eylem ve edimleri tartışıl(a)mayan, hak ve yetkileri sorgulan(a)mayan “tanrısal” bir güce dönüştüğü söylenebilir. Bu ise, devletin

⁶⁵ Hobbes, *De Cive*, 196-197.

dinselleşmesinden ve laik olanın kutsallaşmasından başka bir şey değildir. Böyle bir devletin günümüzün modern ve liberal değerleri açısından ne ölçüde kabul edilebilir olduğu da tartışmaya açıktır.

İlaveten, böylesi bir tasarım içerisinde bireysel özgürlüklerin konumu da tartışmalardan uzak değildir. Şöyle ki, dini siyasal bütünün içerisinde eriten ve siyasal iktidara dinsel bir mahiyet de atfeden bu tasarımda insandan beklenen şey siyasal iktidara mutlak itatten başka bir şey değildir. Deyim yerindeyse, Tanrı'nın kullarından mutlak iman ve itaati istemesi gibi o da uyruklarından koşulsuz bir güveni ve teslimiyeti talep etmektedir. Ne var ki talep edilen teslimiyet koşulsuz, itaat mutlak olunca artık karşımızda duranın belirli duygu, düşünce ve inançları olan ve eylemlerini de bunlara göre icra eden "aktif" bir birey olduğunu söylememiz pek olanaklı değildir. Kısacası, Hobbes'un siyasal sisteminde devlet dinselleşirken, insan da gayr-i insânileşmektedir.

Kaynakça

- Akdemir, Ferhat. "Sivil ve Politik Toplumun Kurucu Unsuru Olarak Toplum Sözleşmesi: Hobbes ve Locke Örneğinde Karşılaştırmalı Bir Analiz Denemesi," *Ekev Akademi Dergisi* 13, (2009/4): 333-346.
- Arnhart, Lary. *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*. Çeviren: Ahmet Kemal Bayram, Ankara: Adres Yayınları, 2017.
- Barbier, Maurice. *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*. Çeviren: Özkan Gözel, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Burns, Timothy. "Leo Strauss on the Origins of Hobbes' Natural Science," *The Review of Metaphysics* 64, (2011/4): 823-855.
- Cevizci, Ahmet. *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.
- Cevizci, Ahmet. *Onyedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi, 2001.
- Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi: Çağdaş Felsefe*. Çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1998.
- Çakmak, Cengiz. "Thomas Hobbes: Resimler ve Temsiller" *Çağımız ve Thomas Hobbes* içinde, Editör: M. Ertan Kardeş, 151-182. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021.
- Çaksu, Ali. "Devletin Emrine Tanrı Emri Olarak İtaat: Thomas Hobbes'te Sivil Din," *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 17, (2010): 71-88.
- Günsoy, Funda. "Modern Din Eleştirisi, Liberalizm ve Modern Doğal Hukuk Düşüncesi: Leo Strauss'un Hobbes Yorumu" *Çağımız ve Thomas Hobbes* içinde, Editör: M. Ertan Kardeş, 15-76. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021.
- Hampsher-Monk, Iain. *Modern Siyasal Düşünce Tarihi*. Çevirenler: Necla Arat ve dğrl., İstanbul: Say Yayınları, 2004.
- Hobbes, Thomas. *De Cive: Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*. Çeviren: Cihan Deniz Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları, 2014.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*. Çeviren: Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Kardeş, M. Ertan. "Thomas Hobbes Rasyonalitesinin Gerilimleri: Aşkınılık, Yasa ve Hakikat" *Çağımız ve Thomas Hobbes* içinde, Editör: M. Ertan Kardeş, 77-108. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021.
- Kılıçbay, Mehmet Ali. "Önsöz, Thomas Hobbes" *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti* içinde, Çeviren: Semih Lim, 9-13. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Kulak, Önder. "Thomas Hobbes" *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e* içinde, Editör: Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, 208-225. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Lilla, Mark. *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern*. New York: Knopf, 2007.
- Mairet, Gerard. "Padovalı Marsilius'tan Lois XIV'e Laik Devletin Doğuşu" *Devlet Kuramı* içinde, Derleyen: Cemal Bâli Akal, 215-244. Ankara: Dost Kitabevi, 2000.
- Martinich, A. P. *Thomas Hobbes*. Çeviren: Akın Terzi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Musayev, Murad. "Thomas Hobbes'un Felsefesinin Ontoloji, Epistemoloji ve Siyaset Felsefesi Bağlamında İncelenmesi." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2021.
- Popkin, Richard H. "Metafizik'in Kısa Tarihi" *Metafizik'e Giriş* içinde, Derleyen ve Çeviren: Ahmet Cevizci, 121-246. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discourse on Political Economy and The Social Contract*. Translated with an Introduction and Notes by: Christopher Betts, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Skinner, Quentin. *Hobbes ve Cumhuriyetçi Özgürlük*. Çeviren: A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2018.
- Spinoza, Benedictus (Baruch). *Teolojik-Politik İnceleme*. Çeviren: Cemal Bâli Akal ve Reyda Ergüven, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2012.
- Stauffer, Devin. "'Of Religion' in Hobbes's Leviathan," *The Journal of Politics* 72, (2010/3): 868-879.
- Strauss, Leo. "Hobbes's Critique of Religion: A Contribution to Understanding the Enlightenment" in *Hobbes's Critique of Religion & Related Writings*, Trans. and Editör: Gabriel Barlett and Svetozar Minkov, 21-114. Chicago: Chicago University Press, 2011.
- Zarakolu, Cihan Deniz. *Thomas Hobbes'un Siyaset Felsefesi*. İstanbul: Belge Yayınları, 2013.
- Zelyüt, Solmaz. *Dört Adalı: Hobbes-Locke-Berkeley-Hume*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.

Ebü'l Hasan el-Âmirî'nin İlimler Sınıflaması

Fuat Akpınar¹

ORCID: 0000-0001-8393-122X

DOI: 10.55256/TEMASA.1352998

Öz

Bu çalışma 10. yüzyılın önemli filozoflarından olan Ebü'l Hasan el-Âmirî'nin ilimler sınıflaması üzerinedir. İslam düşüncesinde ilimler sınıflaması yapan ve bu konuda İhsau'l-*ulûm* adında müstakil bir eser ortaya koyan ilk filozof Fârâbî'dir. Fârâbî'den sonra İslam düşünürleri tarafından ilimler sınıflaması bir gelenek haline getirilmiş ve Fârâbî'nin ortaya koyduğu bu sınıflandırma geliştirilmiştir. Bu bağlamda Fârâbî sonrası ilimler sınıflandırmasını kendine özgü bakış açısıyla ortaya koyan filozofların başında Âmirî gelmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ arasında yaşayan filozof, bu konuda müstakil bir eser ortaya koymamakla birlikte İslam'ın diğer dinlere karşı faziletlerini anlattığı el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam (İslam'ın Üstünlüğü) adlı eserinde konuya genişçe yer verir. Filozof bu eserinde ilimleri felsefî ve dinî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Âmirî'nin ilimler sınıflandırmasında belli bir dünya görüşünün, pedagojinin ve amacın olduğu görülmektedir. Onun yaptığı bu sınıflandırma, ilimler öğrenilmesi ve öğretilmesi bakımından kolaydan zora ve somuttan soyuta doğru giden bir metodoloji barındırmaktadır. Tüm bunlardan hareketle makalenin amacı, Fârâbî ve İbn Sînâ arasında bir geçiş filozofu olarak öne çıkmış Âmirî'nin ilimler sınıflaması ortaya koymak olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Âmirî, Fârâbî, İlimler, Sınıflandırma.

Ebu'l Hasan el-Amiri's Classification of Sciences

Abstract

This study is on the classification of sciences by Ebu'l Hasan al-Amiri, one of the important philosophers of the 10th century. Farabi is the first philosopher to classify sciences in Islamic thought and to produce an independent work called *Ihsau'l-ulûm*. After Farabi, the classification of science has become a tradition by Islamic thinker. Farabi put forward this classification and it has been developed. In this context, Amiri is one of the philosophers who put forward the classification of sciences after Farabi with his unique point of view. The philosopher, who lived between Farabi and Ibn Sina, does not produce a separate work on this subject, but gives a wide coverage to the subject in his work *al-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam (Supremacy of Islam)*, in which he describes the virtues of Islam against other religions. In this work, the philosopher divided the sciences into two as philosophical and religious. In Amiri's classification of sciences, it is seen that there is a certain worldview, pedagogy and purpose. This classification he made includes a methodology that goes from easy to difficult and from concrete to abstract in terms of learning and teaching sciences. Based on all these, the aim of the article will be to reveal the sciences classification of Amiri, who came to the fore as a transitional philosopher between Farabi and Avicenna.

Keywords: Islamic Philosophy, Amiri, Farabi, Sciences, Classification.

¹ Dr., Meb'de Öğretmen. yusuffuheyre@gmail.com

Giriş

İslam düşünürleri Aristoteles'in bilimler tasnifini² ve ilmî gelişmeleri göz önünde tutarak yeni bir sınıflama geliştirmişlerdir. Bu sınıflandırmalar genel olarak ontolojik, epistemolojik ve teleolojik karakter taşımaktadır.³ Bundan dolayı ilimlerin tasnif edilmesi Kindî'nin risaleleriyle⁴ başlayıp Fârâbî, Âmirî, İbn Sînâ⁵, İbn Hazm, Gazzâlî⁶ ve sonraki yüzyıllarda yaşamış düşünürler tarafından da sürdürülerek İslam dünyasında önemli bir gelenek haline getirilmiştir.⁷

İslam filozoflarından özellikle Fârâbî, Aristoteles'in tasnifinde birtakım güncellemeler yapar. Fârâbî, *İhsau'l-ulûm* adlı eserinin girişinde bu eserini niçin yazdığını şöyle belirtir:

“Bu kitapta zamanımızdaki ilimleri teker teker saymak, bu ilimlerden her birinin içerdiği bütünlerle onlar arasında [daha küçük] bölümleri olanların bu bölümlerini, bu bölümlerin her birinin içerdiği bütünleri bildirmek istedik.”⁸

Buna göre Fârâbî ilimleri; a) Nahiv/Dil ilmi, b) Mantık ilmi, c) Matematik ilmi, d) Fizik ve Metafizik, e) Siyaset, Fıkıh ve Kelâm olmak üzere beşe ayırır.⁹ Bu açıdan gerek Fârâbî ve gerekse diğer düşünürlerin ilimleri sınıflandırmalarıyla hem öğrenene birtakım faydalar sağlamış hem de ilimleri daha anlaşılır kılmışlardır. Çünkü ilimlerin birden çok olması bunu gerektirmiş olup aksi halde ilimlerin tasnif edilmemesi onların dağınık bir hal alarak aralarındaki mantıkî irtibatı ortadan kaldırma ihtimalini getirmiştir. Düşünürlerin genel olarak ilimlerin tasnif etmedeki amaçları ise tenkih ve tezhîp olduğu düşünülmektedir.¹⁰

İslam dünyasında farklı şekillerde tasnif edilen ilimler hakkında yaptığımız bu kısa değerlendirmelerden sonra Fârâbî ile İbn Sînâ arasında geçiş filozofu olarak temayüz etmiş Âmirî'nin eserlerinden hareketle onun ilimler tasnifini ve ilimlere yaklaşımını ele alacağız. Bu makaledeki ana amacımız filozofun ilimler tasnifini ortaya koymaktır. Bu bağlamda ilk önce Âmirî'nin sınıflamasına temel teşkil ettiğinden onun, iman-akıl ve bilgi hakkındaki görüşlerine makalemizde yer vereceğiz. Ondan sonra ortaya koyduğu ilimler tasnifine, ilimlerin mertebelerine ve önemlerine değinip sonuçta onun görüşlerini değerlendirip araştırmamızı tamamlayacağız.

1. Âmirî'de İman-Akıl ve Bilgi

Âmirî ilimler tasnifinde kendine özgü bir modeli el-İ'lâm bi-menâkıbî'l-İslam adlı eserinde ortaya koymuştur. Âmirî, yapmış olduğu tasnifin ayrıntılarına geçmeden önce iman, bilgi ve aklın tanımlarını verir. Âmirî, iman ile akıl arasındaki ilişkiyi birbirinden asla ayrılmayan bir duruma benzeter. Ona göre iman, doğru ve kesin bilgiyle elde edilmiştir. Doğru bilgi de kaynağını akıldan alarak, akıl-nakil birliktelik sağlar,

² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Aslan. (İzmir: Ege Üniversitesi Yay.,1986), 1025b.

³ Ahmet Kamil Cihan, “Şirvânî'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: el-Fevaidü'l- Hakaniyye,” *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/4, (2013): 231.

⁴ Kindî, “Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine” *Felsefî Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yay., 2014), 274.

⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 2.

⁶ Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn* 4. Baskı (Beirut: Dâru'l-Hayr, 1997), 23-28.

⁷ Ömer Türker, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi,” *Sosyoloji Dergisi* 3/22, (2011): 533-534.

⁸ Fârâbî, *İlimlerin sayımı (ihsau'l-ulûm)*, çev. Ahmet Arslan. (Ankara: Divan Kitap, 2011), 47.

⁹ Fârâbî, *İlimlerin sayımı*, 47.

¹⁰ Ahmet Kamil Cihan, “İlimler Tasnifi Bağlamında Miftâhu's-sa'âde ile el-Fevâidü'l-hâkâniyye” *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık* içinde, ed. İhsan Fazlıoğlu ve İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yay., 2020), 263-265.

neticesinde hiçbir mütereddin durum oluşmaz çünkü doğru bilgi, vehim ve olasılıklardan tamamen sıyrılmış üründür. İmanın zıddını ise küfür olarak tanımlayan Âmirî, küfrü nefsin bilgi adına hayal mahsulü birtakım evham ve olasılıklarla yalan üzerine bina edilmiş, akıl dışı inanış olarak tanımlar. Âmirî, bu tanımlarıyla imandan önceki en önemli merhalenin akıl olduğunu belirtir. Âmirî, aklın yanlış inanç ve tutumlara götürmeyeceğinden ondan sadır olan iman bilgisinin de hurafe ve yalan gibi vasıfları asla kabul etmeyeceğini dile getirir.¹¹

Âmirî'ye göre eğer iman ile ilgili şüpheler varsa bunun ölçütü akıldır. Bu itibarla aklın rehberliğinde yapılacak temyizle hâsıl olacak kesin bilgi doğruysa kabul, tenakuz ve şüpheliyse yanlış olarak görülmelidir. Çünkü şüphe barındıran bir inancın sârih dinle¹² irtibatı düşünülemez. Eğer bunu düşünen ve bunu uygulayan varsa bunlar sârih aklın ortaya koyduğu inançtan mahrumdur. Ona göre kimi zaman geleneksel, mezhebî, siyasî ve toplumsal baskı ve ön kabullerden dolayı insan bu inançtaki çelişkileri aklî temyize götürmekten imtina eder. Bu imtina etmede psikolojik birçok unsur da devreye girebilir.¹³

Âmirî, akıl ve iman bütünlüğüne dair tespitlerini sadece dinî keyfiyetin en önemli hasleti durumundaki imanla sınırlamaz. O hayatın diğer alanlarına dair aklî üstün tutan bir metodoloji sunar. O, en güzel işi belli bir programla yapıldıktan sonra uygulamaya konulan iş, en güvenilir sözü kendi iç dünyasında muhakeme ve mukayese edildikten sonra söylenen söz, en tutarlı, hiçbir şek ve şüphe barındırmayan bilgiyi de aklın rehberliğinde temyiz sürecini geçtikten sonra elde edilen bilgi olarak değerlendirir. Bundan dolayı Âmirî bilgiyi bir şeyi, nesneyi, durumu, haberi hatası olmayan, kusuru barındırmayan, tenakuz oluşturmamayan ve olduğu gibi sârih bir biçimde bilmek olarak açıklamıştır.¹⁴ Âmirî'nin bilgiyi bir şeyi tüm nedenleriyle ve tüm yönleriyle ihata edecek şekilde bilmek olarak tanımlamasıyla Aristoteles yorumcusu olan İskender Afrodîsî'nin bilgi ve felsefe tanımları arasında bir takım benzerliklerin olduğu düşünülmektedir.¹⁵ İskender Afrodîsî'ye göre, felsefe hakikatin bilgisini, bilgi ise teorik felsefenin hakikatini ortaya çıkartır. Yine ona göre bilgi ve felsefe aynı hakikatleri araştırır ve ikisinin amaçları da aynıdır.¹⁶ Buradan hareketle hem İskender Afrodîsî'nin hem de Âmirî'nin Aristo Şarihi oldukları düşünüldüğünde her iki filozofta bu noktada Aristoteles'in etkisi net bir şekilde açığa çıkmaktadır.

Âmirî'ye göre ilim: "Bir şeyi olduğu gibi, hatasız ve noksansız bilmektir." Halkın da herhangi bir mesleğe ve uğraşa ilim adını verdiğini vurgulayan filozof, tecrübeye dayalı sanatlara da aynı adla adlandırdıklarını belirtir. İnsanın tabiatıyla ilim arasındaki benzerlikler bulunduğunu belirten Âmirî, insan nefsinin bilgiyi sever bir yapıda olduğuna da inanır. Bu bakımdan insanda ilim öğrenme isteği her zaman canlılığını korur. Ona göre insanın ilimleri öğrenmesi içten ve dıştan gelen yönlendirmelerin neticesiyle olabilir. Bu bakımdan filozofa göre ilimlerin öğrenilmesi ve onun sürdürülmesi bir sevgi üzerinedir. İlimleri nitelik olarak âmmî/âdî ve hâssî/ilmî olarak ikiye ayıran filozof, âdî bilgiyi halkın ilmî bilgiyi de ilim adamlarının bilgisi olarak verir.

¹¹ Âmirî, "İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader" *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri: Âmirî'nin Kader Risalesi ve Tercümesi* içinde, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 2003), 189.

¹² Ahmet Kamil Cihan, "Fususul-Hikem'de 'Din' Kavramı," *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)* 9/21, (2008): 145-159.

¹³ Âmirî, "el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam" *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yay., 2017), 197; Müna. F. Hüseyin, "Taarifu'l İlmî ve Ehemmiyetihi İnde Ebi'l- Hasan el-Âmirî," *Meccelletü'l- Felsefeti* 13, (2016): 13.

¹⁴ Âmirî, "el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam," 197.

¹⁵ Âmirî, "el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam," 197.

¹⁶ Kamil Saritaş, *İskender Afrodîsî (Alexander of Aphrodisias) ve Felsefesi* (Ankara: Avşar Matbaası, 2012), 92.

İlimleri kaynakları bakımından da aklî, hissî, aklî ve hissî olmak üzere üçe ayıran filozof bu kaynakları bakımından ortaya çıkan ilimlerin de kendine özel ilkelerini vermeyi ihmal etmez.¹⁷ Bu kısa değerlendirmelerin ardından makalemizin konusu olan Âmirî'ye göre ilimler sınıflamasına geçerek konuyu daha iyice anlaşılır kılacağız.

2. Âmirî'nin İlimler Sınıflaması

Âmirî bilgiyi tanımladıktan sonra Kindî'den tevarüslle¹⁸ bilgiyi dinî ve felsefî olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre dinî bilgilerin kaynağı Tanrı'nın yer küredeki tebliğcileri olan peygamberlerdir. Felsefî bilgilerin kaynağı ise hem peygamberler hem de filozoflardır. Çünkü Âmirî'ye göre her peygamber aynı zamanda filozoftur, fakat her filozof peygamber değildir. Hakîkî filozoflar, peygamberin tebliğ ettiği bilgiye itiraz etmedikleri gibi peygamberler de hakîkî filozoftan sadır olan düşüncelere itiraz etmez ve onları tasdik eder. Her ikisinin de hakikat mesabesinde olan bilgi ya da bilgilerin birbirlerine ters düşmesi, tenakuz oluşturması düşünülemez. Ancak hakikat değeri taşımayan felsefî bilgi ile hakikat değeri taşımayan dinî bilgide birbirlerine ters düşme ve tenakuz vardır. Tek bir konuda birden fazla hakikatin olması düşünülemez.¹⁹

Âmirî ahlak, siyaset ve mutluluk üzerine kaleme aldığı eseri olan *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'da yöneticinin amaçlarını gerçekleştirmek için yönetilenlerden istidadı olanları eğitmesini ve onların ilimlerde ilerleme kaydetmesi gerektiğini ifade eder. Filozof bu düşüncesini şöyle açıklar:

“Yönetici herkesi değil, erdemli kişileri kazanma hususunda gayret sarf etmelidir. Bunun yolu, noksanlıklardan uzak gençliğin baharındaki sağlıklı bedenleri seçmekten geçer. Bundan sonra yöneticiye düşen, bu bedenleri eğitmektir. Yönetici şehir halkını, gelişmelerini tamamlayacak, kuvvetlerinin artmasını sağlayacak bir yola yönlendirmelidir. Yönetici halkını eğitir, öğrendiklerini uygulamalarını ve sorumluluklarını yerine getirmelerini sağlar. Böylece bu bedenlerin ruhlarını da eğitir, ruhları sanatlarla, edebiyatla ve bilimlerle canlandırır. Sonrasında onlara görevler yüklemeye, onları denetlemeye ve düzeltmeye yönelir.”²⁰

Âmirî, ilimleri dinî ve felsefî olmak üzere temelde ikiye ayırır. Âmirî'nin ortaya koyduğu tasnifte siyaset ilmi müstakil bir ilim olarak yer almamaktadır. Ancak Âmirî'nin dinî ilimlerde yer verdiği fıkıh ilmi siyasete yardımcı olması bakımından önemlidir. Âmirî ilimler tasnifini Kindî'den almış, bu tasnife yakın bir şekilde Fârâbî de kullanmıştır. Yine Âmirî'nin hem çağdaşları hem de kendisinden sonrakiler de bu tasnifi büyük ölçüde devam ettirmişlerdir.²¹ Âmirî'ye göre dinî ve felsefî ilimlerin bazısında his ve akıl ortaklığı vardır; bazısında her iki yeti de tek başınadır. Âmirî'nin yaptığı bu tasnif aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

¹⁷ Kasım Turhan, *Âmirî ve felsefesi* (İstanbul: Klasik Yay., 2019), 69-70.

¹⁸ Arthur John Arberry, *Revelation and reason in Islam* (New York: Routledge, 1957), 108.

¹⁹ Âmirî, “el-İlâm bi-menâkıbî'l-İslâm,” 197.; Franz Rosenthal, *The classical heritage in Islam*, çev. Emile- Jenny Marmorstein. (Londra: Routledge-Kegan Paul, 1992), 63.

²⁰ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd fi's-sîrati'l-insâniyye*, tahk. Ahmed Abdulhâlim Atiyye. (Kahire: Dâru's-sekâfe li'n-neşr ve't-tevzî', 1991), 248.

²¹ M. A. Ebû Zeyd, *el-İnsânü fi'l-Felsefeti'l-İslamiyyeti: Dirasetün Mukaranatün Fi Fikri'l-Âmirîyyi* (el-Müessetü'l-Cami'yye li'd-Di-rasat, 1994), 83.; H. Mansouri, “Approach of Abu al-Hassan al-Ameri in The Study Of Religions,” *Al Turath Journal* 11/3, (2021): 207.

Tablo 1. Âmirî'ye Göre İlimler Tasnifi

Yeti	His	Akıl	His + Akıl	Yardımcı İlim	Kaynağı
Dini/ Millî İlimler	Hadis	Kelâm	Fıkıh	Lügat	Peygamber
Felsefi/ Hikemî İlimler	Fizik	Metafizik	Matematik	Mantık	Filozof ve Peygamber
Felsefeye göre meşru olup halka öğretilmesi sakıncalı olan ilimler (Tasnif dışıdır)	Sihir, Efsun, Kimya...				

Kaynak: Ebu Zeyd, *el-İnsanü fi'l-felsefeti'l-İslamiyyeti*, 93

Âmirî, tabloda görüldüğü gibi ilimleri his ve akıl yetisinin önceliğine ve müşterekliğine göre üç kısma ayırmıştır. Lügat ve mantık ise bu ilimlere yardımcı olan, onların anlaşılmasını ve doğru bilginin net şekilde ortaya çıkmasını sağlayan yardımcı ilimlerdir. Âmirî bununla birlikte hükemâ tarafından ilim olarak görülen ilimlerin olduğunu fakat bunların halka büyük zararlar olacağı gerekçesiyle anlatılmasını ve öğretilmesini uygun ve kabil görmez. Âmirî'ye göre insan, hiçbir şey bilmeden dünyaya gelmiş ve bu nedenle doğası gereği bilmek istemektedir. Dünyaya gelen insan, ilk önce somut ve acil ihtiyaç duyduğu kavramları, eşyayı öğrenir. Fiziksel ve biyolojik gelişimini tamamladıkça yeni bilgiler öğrenmenin de yollarını arar. Kişinin istidadına göre farklı yönlere bu bilgi süreci gider. İnsanın her şeyi bilemeyeceği gerçeğini de unutmayan Âmirî, insanın istidat, zihin ve beden gücünün bazı insanları bazı insanlara karşı güçlü kılacağını vurgular. İnsan tekil olarak ilimlerde ilerleyebileceği gibi bir rehber eşliğinde insanın kendinde göremediği, açığa çıkaramadığı ilmî fonksiyonları daha güçlü bir şekilde elde edebileceğini de belirtir. Ancak şu da var ki; bir kılavuz olmadan bilkuvve halindeki zihin ya da hissin bilfiil hale geçmesi zor bir durumdur. Müteharrike güç konumundaki bu rehber hareket ettirici akıl gibidir. Âmirî'nin bireysel tâlim ve bu sayede ilimde derinleşme iddiası kendisine yönelik *otodidakt* anlayışının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. İlimde derinleşmenin yolunu da belirten Âmirî, bunları; istemek ve azimle çalışmak olarak açıklar.²²

Âmirî'nin temel yetileri kullanarak yapmış olduğu bu tasnif, kendisinden önce herhangi bir Müslüman düşünür tarafından yapılmadığı için özgünlük barındırmaktadır. Bu tasnifin yöntemi akıl ve his yetilerini dâhil ederek yapan Batılı filozof Francis Bacon'u (1561-1626) etkilediğini savunan Cihan, Bacon'un da bilimlerin tasnifinde yeni bir girişimde bulunduğunu ve insan yetilerini (*human faculties*) merkeze almak suretiyle bilimleri üçe ayırdığını belirtir. Yine bu yetilerden her biri hafızaya, muhayyileye ve akla karşılık gelmek üzere Bacon bilimleri; Tarih, Şiir ve Felsefe olarak üçe ayırır.²³ Bununla birlikte hafıza tarih bilimlerine denk gelirken, hayal gücü poetik bilimlere, akıl ise felsefeye denk gelmektedir. Bu şekilde temel yetilere vurgu yapan Bacon'un psikoloji bazlı bir tasnif yaptığı söylenebilir.

Kutluer, Müslüman filozofların genelde ilimleri dinî ve felsefî ilimler olarak tasnife tabii tutup dinî ilimlere yönelik pozitif tutum takılmalarını kendi gelenekleri ve çevresel şartların etkisiyle açıklamaktadır. Ona göre Müslüman filozofların bu pozitif tavırları dinî ilimlerin tanımlanması, açıklanması ve öneminin ortaya

²² Âmirî, "el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam," 188-189.

²³ Ahmet Kamil Cihan, "Bilimler tasnifi ve İbn Sînâ," *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9, (2000): 440-445.

konulmasına etki etmiştir. Başta ilimlerin tasnifinde, felsefî ilimlerle dinî ilimleri keskin hatlarla ayırıcı bir duruşlarının olduğu gözükse de mahiyetleri itibariyle felsefî ilimlerin dinden beslenmeleri filozofları apalojik (savunmacı) bir duruş göstermelerine de neden olmuştur. Kutluer, Kindî geleneğinin devam ettiricisi olarak gördüğü Âmirî'nin sözünü ettiği *millî ilimlere* (dinî ilimler) dair ortaya koyduğu tasnifin ondan önce Fârâbî tarafından *mille ilimleri* olarak açıklandığını ve Âmirî'nin kendi tasnifiyle Fârâbî'den etkilendiğini vurgular. Yine Kutluer, Âmirî ve diğer düşünürlerce devam ettirilen bu sürekliliğin filozoflar nezdinde dinî ilimleri önemsediklerini, bu ilimler içerisinde yer alan fıkıh ve kelâm ilimlerine getirdikleri rasyonel ve mantıksal çözümlerle felsefe-din ilişkisini güçlendirdiklerini de belirtir.²⁴

2.1. Felsefî İlimler

Âmirî, felsefî ilimleri süflî âlemin en değerli ve akıllı varlığı olan insanın akletmesinin ve çabasının en mükemmel sonucu olarak değerlendirir. Ona göre felsefî ilimler beşerî nitelik taşıdığından en temel kaynağı akıldır.²⁵ Âmirî felsefî ilimleri; metafizik, matematik ve fizik olarak üçe ayırmıştır. Âmirî bu ilimlerin alt dallarına ait ilimleri saymış ve bunları tâlim eden kişiye yaptığı faydalara değinmiştir. Ona göre matematik ilimleri; aritmetik, geometri, astronomi, mûsikî, mekanik ilmi olmak üzere beş kısımdır. Mekanik ilmi aynı zamanda fizik ilimleriyle ortaktır. Âlemdeki varlıklar ikiye ayrılır ve bu ayrım fizik ilimlerine vasıtasız yaratılan ve vasıtalı yaratılan olmak üzere iki ilmî alan açmıştır. Vasıtasız yaratılan felek, yıldız yani ay üstü âleme dâhil olanlar ile vasıtalı olarak yaratılan meteorolojik hava hareketlerinin, dört unsur ve bunların karışım-birleşim-ayrışımından doğan diğer varlıkların yani ay altı âleme dâhil olanların incelendiği bilimsel alanlardır. Âmirî, fizik ilimlerine dâhil ettiği fakat aslî ilimlerinden saymadığı tıp, eczacılık, boyacılık ve kaplamacılık gibi sanatlara bu grupta yer verir.²⁶

2.1.1. Metafizik

Âmirî'ye göre metafizik ilmi ise soyut akıl gücüne dayandığı ve madde ile herhangi bir işi olmadığı için onun amaç ve problemlerini tam olarak ortaya koymaz. Metafizik ilmine *lûbb* adını veren Âmirî her şeyin bir özü, cevheri olduğunu dile getirir. Ona göre metafizik ilminin inceleme alanları; evrenin yaratılışı, ilk sebeplerini ve İlk Gerçek (İlk Neden) olan varlığın gerçekliğini araştırmaktır. Metafizik ilmi felsefî ilimlerin zirvesi ve nihai hedefidir. Metafizik ilminden beklenen en büyük ve en değerli gaye, ebedi saâdetdir. O, felsefî ilimlerin en üstünü olan metafizik ilmine başlamadan önce dinî ilimlerin, fizik ve matematiğin çok iyi bir şekilde öğrenilmesini savunur. Aksi halde metafizik öğrenmenin zor olacağını belirtir. Ona göre dinî ilimler, fizik ve matematik ilimleri elma ağacı ise meyvesi metafiziktir. Yine filozof, metafizik ilmine vakıf olmayanların hükemâdan sayılmadığını ve dinî ilimler ile felsefî ilimlerin kendi aralarında herhangi bir çatışmanın söz konusu edilemeyeceğini de savunur.²⁷ Ona göre metafizik ilmi, insana ebedî saâdeti getireceği gibi onun asıl amacını da insanın Tanrı'nın bilinmesine yani *mârifetullah* bilgisine ulaşmasıdır.²⁸

²⁴ İlhan Kutluer, "el-Ulûmu'l-felsefiyye: İslam Entelektüel Geleneğinde Felsefenin Bilim Olarak Kavranışı Üzerine," *Akademide Felsefe Hikmet ve Din* içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yay., 2014), 405.

²⁵ Ebu Zeyd, *el-İnsanü fi'l-felsefeti'l-İslamiyyeti: dirasetün mukaranatün fi fikri'l-Âmiriyyi*, 94.

²⁶ Âmirî, "el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam," 199-201.

²⁷ Âmirî, "el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam," 199-201.

²⁸ Âmirî, "el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam," 199-201.; Cihan, "Bilimler tasnifi ve İbn Sînâ," 400, 405.

2.1.2. Matematik

Âmirî fizik ve matematik ilimlerin onu tâlim edene, öğrenene ve pratiğe yansıtana ferdî kazanım ve süruru olduğu gibi sosyopolitik faydalarına da değinir. Âmirî'nin ilim bazlı olarak verdiği tespitleri ise şöyledir:

Aritmetik (İlmü'l-aded): Âmirî'ye göre bu ilim düşünme gücünü harekete geçirdiği için kişide büyük bir haz meydana getirir. Matematik ilminin en önemli alt dalı olarak görülen aritmetik sayesinde insan, Tanrı'nın evrene koyduğu sayısal sistemin farkına varır. Aynı zamanda aritmetik, birikimsel olarak ilerlediği için her merhalesinde öğrenene ayrı bir haz verir ve bu durum öğrenende doyumsuzluğu artırarak yeni bilgilerin keşfedilmesine de vesile olur. Ona göre matematik ilmi, şüphe ve tenakuz barındırmadığından kesindir. Her zaman ve her yerde aynı aritmetik işlem aynı sonuçları verir. Günlük hayatta insanlar toplumsal bir varlık olmaları hasebiyle pazarda, çarşıda, ticarete ve dini muamelatta bulunurlar. Aritmetik ilmiyle insan, ister öğrensin ister öğrenmesin bu ilimle bir şekilde muhataptır. Bundan dolayı insan ve toplum hayatına doğrudan etki eden bu ilim sonuçları itibariyle büyük bir öneme haizdir. Âmirî, Kur'an'dan örnekler vererek de bu ilmin önemini ortaya koyar.²⁹ Filozofa göre bu ilim zihni harekete geçirmede ilk merhale ve çocukların öğrenmesi gereken ilk ilimdir. Bununla ilgili filozof şunları söyler:

“Tabiatı gereği hesap yapabilen kişi, tüm ilimleri anlamlandırmaya güç yetirebilir. Böyle bir yeteneği olmayan kişi ise bununla zihin birliğinin kuvvetini artırmaya çalışır.”³⁰

Geometri (Hendese): Bu sanat, değeri ve önemi bakımından aritmetik ilminden sonra öğrenilir. Âmirî geometrinin aritmetikten daha kolay olduğunu, onu öğrenmenin daha çabuk gerçekleşeceğini belirtir. Âmirî'ye göre sosyolojik olarak büyük bir değeri barındıran geometriyle yüz ölçümleri, denizlerin eni, boyu ve dağların yüksekliği, nehirlerin mevsime bağlı ortaya çıkan değişimleriyle oluşan tarımsal faaliyetleri arttıracak ölçümleri, toplum hayatının sonucu olarak yapılan evleri, ev mobilyaları, ev araç ve gereçleri, tarlaların taksimatları, ibadet yerleri süsleyen yazı ustalarının çizimleri gibi toplumun değişik kesimlerini ilgilendiren tüm tasarımları gerçekleştirmek mümkündür. Yine felek ve yıldızlara ait gözlem için yapılan usturlap ve gözlem aletleri de geometri sayesinde yapılmaktadır.³¹ Âmirî, bu ilme alan ilmi der ve çocuğun aritmetikten sonra bunu öğrenmesi gerektiğini vurgular. Âmirî bu noktada Platon'dan iktibas yaptığı ve kendisinden de buna katıldığını söylediği şu ifadeleri belirtir:

“Sayıları öğrendikten sonra alan bilgisini almaları gerekir. Alan bilgisi cevheri düşünmeye yardımcı olur. Bu nedenle alan bilgisi demek, daima mevcut olanın bilgisi demektir.”³²

Astronomi (Tencîm): Âmirî'nin ilimleri merhale merhale anlatmasındaki etken bunların bir sıra dâhilinde öğrenilmesine ve öğretilmesine işarettir. Ona göre sayı bilmeden geometri, geometri bilmeden uzay bilimine geçmek büyük cesaret isteyen bir tavidir. Aslında Âmirî, eğitim felsefesine bir yön vermek istemekte olup bunu yakından uzağa doğru işleyen fikrî bir süreç olarak düşünmektedir. O, astronomi ilmini öğrenmenin Tanrı'nın bir emri olduğunu düşünür ve bu emri yerine getirenlerin de mutlu olacaklarını belirtir.

²⁹ Ebû Zeyd, *el-İnsanü fi'l-Felsefeti'l-İslamiyyeti: Dirasetün Mukaranatün Fi Fikri'l-Âmiriyyi*, 97.

³⁰ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 368.

³¹ Âmirî, “el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam,” 199-200.; Ebû Zeyd, *el-İnsanü fi'l-Felsefeti'l-İslamiyyeti: Dirasetün Mukaranatün Fi Fikri'l-Âmiriyyi*, 95.

³² Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 368.

Yine Âmirî, bu ilme vakıf olanların insanî davranışlarının her aşamasında derin bir tefekkür içinde bulanacaklarını dile getiren ayetle bu ilmin önemini savunur.³³ Bununla ilgili olarak filozof şu tespiti yapar:

“Bu ilim sayesinde hayırlı olanın bilgisine ulaşır. Bu ilk illettir. Şöyle ki: Hikmetin izlerini ve inayetin lütuflarını gördüğünde, göğün bir yaratıcısı olduğunu anlar.”³⁴

Mûsikî (Te'lîf): Bu ilim hem ay altı hem de ay üstü âlemle ilişkisi bakımından ruhâni ve cismâni âlemlerdeki uyum ve uyumsuzluğa, ulvî âleme doğru ilerleyen mükemmelliğe de dair kanıtlamalar yapar. Âmirî'ye göre astronomi ilmiyle meşgul olan bilim adamları bu ilim sayesinde yıldızlar arasındaki ilişkiyle ve ışıkların birbirine karışmasıyla ortaya çıkan düzen ve armoninin farkına varmaktadırlar. Yine şair ve hatipler bu ilim sayesinde sözün güzelliğine, ritmine, ifadelerin akıcılığına kapılarak okuyan ve dinleyenlerde vecd oluşturmaktadır Âmirî, Hz. Peygamberin; “*Kur'an'ı sesinizle süsleyiniz.*” hadisini aktararak bu ilmin önemini anlatır.³⁵

Mekanik (Hiyel): Âmirî'ye göre bu bilim dalı verilerini hem matematik hem de fizikten alması ve onlara alan açması hasebiyle her iki bilim dalında ortaktır. Bu ilim sayesinde içme suyu, tarımsal ve diğer faaliyetlerde kullanılmak üzere sudan mahrum yerleşim yerlerinin ve arazilerin bulunduğu alanlara sondaj yapılarak yerin derinliklerinden su çıkarılır. Yine bu ilim sayesinde köprüler, yollar, tüneller, gemiler ve taşıma faaliyetlerinde kullanılmak üzere ondan düşük tonajlı araçlar tasarlanır ve insanların hayrı, mutluluğu için hayata geçirilir.³⁶

Âmirî'ye göre matematik ilimleri ile dinî ilimler arasında herhangi bir zıtlık ve çekişme bulunmamaktadır. Dinî ilimlerden özellikle fıkıh, malî ibadetlerden olan zekât, hac, kurban gibi ibadetlere yönelik kişinin mükellef tutulmasını ya da muaf olmalarını sağlayacak malî alt limitler belirler. Yine bu ilim, oruç ibadetinin başlamasına yönelik astronominin sayısal gözlemlerini, oruca ait imsak ve iftar zamanları ile namaz vakitlerini sayısal ilimlerin yardımıyla ortaya koyar. Fıkıh aynı zamanda tacirlerin elde edebileceği kâr oranını belirleyerek hem satıcıyı hem de alıcıyı korur. Bununla birlikte fıkıh ilmi toplumsal ve ferdî hayatın düzenlemesine yönelik kendi ilgi alanlarına konu olabilecek hususlarda yine matematik ilimlerinden istifade eder.³⁷

2.1.3. Fizik

Filozofa göre matematik ilmi duyularla algılanmayıp duyulara etki etmesi yönüyle soyut karakterli; fizik ilimleri ise cisimleri konu alan ilimlerdir. Fizik ilimleri âlemdaki varlıkların vasıtasız ve vasıtalı olarak incelendiği disiplindir. Vasıtasız varlıklar gök küreleri, yıldızlar ve dört unsurdur. Bunlar ilahi kudretin doğrudan yarattığı varlıklardır. İkincisi ise Tanrı'nın insanların hizmetine sunmak üzere *teshir* yoluyla yarattığı varlıklardır. Bunlar üç kısma ayrılır. Birincisi meteorolojik olaylar olarak bilinen kar, yağmur, gök gürlemesi, şimşek, yıldırım ve meteor kaymalarıdır. İkincisi ise mineraloji ve gemoloji bilimlerinin ilgi ve inceleme alanlarını oluşturan altın, gümüş, bakır, cıva, demir, kömür, kurşun gibi madenî elementleri, varlıkları ortaya koyan ilim dalıdır. Üçüncüsü ise botanik ve zoolojinin sahasına giren bitki ve hayvanların incelenmesini üstlenen bilimdir.³⁸ Âmirî'nin vasıtasız olarak üçe ayırdığı bilimleri günümüzün terminolojisi ile anlatmasını

³³ Âmirî, “el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam,” 200.

³⁴ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 369.

³⁵ Âmirî, “el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam,” 200.

³⁶ Âmirî, “el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam,” 200.

³⁷ Âmirî, “el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam,” 200.

³⁸ Âmirî, “el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam,” 201.

beklemek doğru değildir. Fakat onun yaptığı bu sınıflama ve muhtevalarına yönelik bilimsel tavırların felsefe ve bilimin birikimli olarak ilerlediğini göz önünde tutarsak günümüzü etkilediği ya da günümüze ilham verdiği değerlendirilmektedir

Âmirî, fizik ilimlerinin aslı olanlarının yanında fûruu ilimlerinden saydığı tıp, eczacılık, boyamacılık, kaplamacılık gibi ilimlerin kıymetinden de bahseder. Ona göre fûrû ilimlerin fizik ilimlerine dâhil edilmesi onların maddeyle olan ilişkisi ve maddeye olan etkisidir. Tıp ilminin insan bedenine verdiği yararların herkesin malumu olduğunu aktaran Âmirî, Hz. Ali'den naklettiği veciz ifadeyle ilmin önemini belirtir. Âmirî, Hz. Ali'ye atfen; “*ilim ikidir, birisi din ilmi, diğeri beden ilmi*”³⁹ sözüyle de hem dinî ilimlerin hem de beden ilmi olarak vasıflandırdığı tıp ilminin insanlar için vazgeçilmez olduğunu vurgular.⁴⁰

2.1.4. Mantık

Âmirî mantık ilmini; akli geliştirerek teorik alanlarda doğru ile yanlış, pratik alanlarda da iyi ve kötüyü ayırt etmeyi sağlayan zihnî/mükemmel düşünme olarak tanımlar. Bundan dolayı mantık ilmini kullananlar için mantık, bilgiyi tartıp ölçen bir mi'yârdır.⁴¹ Âmirî'ye göre mantık ilmiyle şüpheler giderilir, aldatanların aldatmacası ortaya konulur, müddeilerin iddiaları ya yanlışlanır ya doğrulanır. Mantık düşüncüyü açtığından ve hakikate yaklaştırdığından onun hazzı elde edilir. Yakın bilgiye muttali olan zihin artık hikmete daha çok talep eder hale gelir. Kesin bilginin verdiği özgüvenle hakîm kişiye ilim kapıları alabildiğince açılır ve burhanı elde eden hakîm kişi, ebedi saâdete bir adım daha yaklaşır.⁴²

Âmirî, felsefî ilimlere yardımcı ilim olarak vasıflandırılan mantığa yönelik eleştirilere de cevap vermiştir. Ona göre mantığı eleştiren kelâmcılardan bir grup Haşviyye'nin görüşlerinden etkilenecek mantık ilmine iki temel eleştiri getirmiştir. Âmirî'ye göre kelâmcıların ilk eleştirisi şu şekildedir: Kelâmcılar mantık kitaplarını okuyup inceledikten sonra onların anlaşılması zor lafızlar ve yabancı terimler ihtiva etmeleri nedeniyle bu kitaplarda kayda değer bir şeyin olmadığını iddia etmişlerdir. Ayrıca bu kitapları telif edenler gerçeğe uygun ve tatmin edici bir şey bulmuş olsalardı onların açıklamasını yaparlardı. Bu kitapları yazanlar anlaşılmaz lafızları kitaplarına koydukları için kelâmcılar da bunları anlamak için anlayan birilerini bulmak zorunda kalmışlardır. Bu bağlamda sârih ve net olmayan mantık kitapları faydadan çok zarar vermektedir.⁴³

Âmirî yukardaki anlattığı kelâmcıların iddialarının geçersiz olduğunu, kelâmcıların mantık kitaplarını anlayamamasının kendilerini bağladığını vurgular. Yine Âmirî, mantığın hakikat değeri taşımadığı iddiasını dile getirenleri de gerçekte kendilerini cehaletlerine tanık yaptıklarını belirterek onlara karşı mantığı savunur.

³⁹ “el-ilmü ilmân: ilmü'l-tıbb li'l-ebdân ve ilmü'l-fıkh li'l-edyân” olarak geçen ifadeyle alakalı olarak Muhammed Rebhâmî'nin miladî 1432 senesinde yazdığı Farsça *Riyâd'ün-nâsîhîn*'de hâdis-i şerif, Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin *Mevduat'ül-ulûm*'unda ve Burhaneddin Ez-zernucî'nin *Ta'lîm'ül-Müteallim*'de İmam Şâfi'nin sözü olduğu belirtilir. Bkz. Mevlânâ Muhammed Rebhâmî, *Riyâd'ün-nâsîhîn*, çev. A. Faruk Meyan. (İstanbul: Berekat Yayınevi, 1980), 584.; Ahmet Efendi Taşköprülüzâde, *Mevduat'ül-ulûm 1*, çev. Mümin Çevik. (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2008), 262.; Burhaneddin Ez-Zernuci, *Tâlim'ül Müteallim Medrese Usulü Kelime Manalı*, çev. Ali Kara. (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2008), 37.

⁴⁰ Âmirî, “el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam,” 201.

⁴¹ Mantık ilmine dair farklı yaklaşımlar için bkz. Ahmet Kamil Cihan, “Ebu'l Berekat el-Bağdadi'nin Mantık Görüşü,” *İslami İlimler Dergisi* 5, (2010): 39-42.; Franz Rosenthal, *Knowledge triumphant the concept of knowledge in medieval Islam* (Leiden: Brill, 2007), 204.

⁴² Âmirî, “el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam,” 203.

⁴³ Âmirî, “el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam,” 202.; Ebû Zeyd, *el-İnsanü fi'l-Felsefeti'l-İslamiyyeti: Dirasetün Mukaranatün Fi Fikri'l-Âmiriyyi*, 98.

Ona göre bu tür bir eleştiri getiren kelâmcılar mantık ilmini iyice öğrendikten sonra onun hakkında doğru ve yanlış olduğuna karar vermelidirler. Çünkü sorgulama yapmadan, bir ilmin tüm inceliklerini öğrenmeden yapılan tenkitler ilme zarar vermez kişilerin kendilerine zarar verir.⁴⁴

Âmirî'ye göre kelâmcıların mantığa yönelik ikinci eleştirisi ise; mantığın en büyük yararının bilinmeyenin bilinenle kıyas yapılarak bilinmeyenin bilinir hale getirilerek onun ispat edildiği mantıkçılar tarafından dile getirilmektedir. Bu hal aynen aruzun şiire yönelik tutumuna benzer ki şiir zevki bittikten sonra aruza artık ihtiyaç kalmamaktadır. Kıyasın zekâ ile doğru orantılı olduğunu savunan kelâmcılara göre kelâm ilminde kaydedilen başarının zekâ ile olduğunu, mantığın kazandırdığını zekâ kazandırıyorsa bu halde mantık gereksiz bir ilimdir. İkinci eleştiriye de cevap veren Âmirî, bu eleştirinin de herhangi bir değer taşımadığını, akıllı birinin kıyasları yanlış olduğu halde kendisiyle fikir ayrılığı yaşadığı başka bir kişinin yaptığı kıyasın doğru olmadığını söylemesi onun burhanî olarak doğru olduğu anlamına gelmediğini savunur. Çünkü ona göre, mantık ilmi doğru ve yanlışın miyarını ortaya koyan bir ilimdir. Yine Âmirî mantık sanatını iyice bilmeden onun hakkında eleştiri getirmeyi yanlış bulur. Ona göre karşı olunan bir görüşü çürütmenin en geçerli yolu o görüşü bütün yönleriyle bilmektir.⁴⁵ Ayrıca Âmirî'nin bu görüşlerinin İbn Sînâ ile Gazzâlî'yi etkilediği, onların ilim ve mantık anlayışlarına yansıdığı da düşünmekteyiz.⁴⁶

Filozof, mantık ilmi ve diğer ilimler arasındaki farkı şu cümlelerle anlatır:

“Diğer sanatlar genel kabul görmüş vaz'î görüşler üzerine inşa edilmiştir. Ancak bu görüşleri başlangıç noktalarına yani ilkelerine irca edecek ve bunun sonucunda tashih edecek hiçbir güç yoktur. Mantık ise bu işi tüm sanatların ilkeleri için yapabilir. Diğer bir fark ise mantığın vaz'î görüşler üzerine inşa edilmediğidir. O, mantık kuvvesini kullanarak mevcudattan elde edilen çıkarımlarla kurulmuştur. Ayrıca bu sanat elde ettiği çıkarımları ilkeleri haline getirmez, onlardan sonuçlar ve ürünler meydana getirir.”⁴⁷

Felsefî ilimlerin üç hedefinin olduğunu vurgulayan Âmirî, bunları şöyle özetler:

1. Varlığın hakikatlere ilişkin bilgisini elde etmesiyle insanî fâziletlerin tam olarak yetkinleşmesini hedefler.
2. İlm-i ilâhî (İlahiyat) hikmetin bilgisidir. Âlemin yaratılış nedenlerini, düzenini mevcutların bilgisiyle açıklamayı hedefler.
3. Felsefe taklitçiliği tamamen reddederek rasyonel bir akıl yürütmeye tahkiki imana ve hakikate ulaştırmayı hedefler.⁴⁸

⁴⁴ Âmirî, “el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam,” 202.

⁴⁵ Âmirî, “el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam,” 202.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ el-Kıyâs*, nşr. Saîd Zâyed. (Kahire: el-Hey'etü'l-âmme li-şüûni'l-matâbii'l-Emîriyye, 1964), 12.; Gazzâlî, *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi 1*, çev. Yunus Apaydın. (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 11.

⁴⁷ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 369.

⁴⁸ Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam*, nşr. Ahmed Abdülhamîd el-Gurâb. (Riyâd: Dâru'l-risâle, 1988), 83.; Ebü Zeyd, *el-İnsânü fi'l-Felsefeti'l-İslamiyyeti: Dirasetün Mukaranatün Fi Fikri'l-Âmirîyyi*, 94-95.; M. Muzadi Rizki, “Conception Of Science In The Perspective Of Abu Al-Hasan Al-'Amirî,” *Jurnal Kependidikan Islam* 6/1, (2020): 94.

2.2. Millî İlimler

Âmirî millî/dinî ilimleri kaynağı bakımından; his, akıl ve akıl-his ittifakıyla, çeşit bakımından; hadis, Kelâm, fıkıh olmaları yönüyle üçe ayırmıştı. Âmirî her üç ilmin işlevleri üzerinde durmuş, önemlerine değinmiştir. Ayrıca o, dinî ilimlerin felsefî ilimlerle beraberce yürütülmesinin dine ve dinî ilimlere olan katkılarına da vurgu yapmıştır. Âmirî dinî ilimlerin felsefî ilimlere nazaran derece ve rütbe bakımından daha şerefli olduğunu belirtir ve bunu üç argümanla ispatlamaya çalışır. Bunlar şu şekildedir:

1. Dinî ilimler, insana ebedi bir mutluluğun kapısını açar.
2. Dinî ilimler, diğer ilimlerin ana temellerini oluşturur.
3. Dinî ilimler, toplumsal hüviyet barındırır. Felsefî ilimler tikel fayda sağlarken o hem tikel hem de tümel faydalar sağlar.⁴⁹

2.2.1. Hadis

Âmirî'ye göre hadis ilmi, kaynağı bakımından hissîdir. Hadis ilminin bu vasfı onun diğer dinî ilimlere akıldan faydalanmaları için hem alan açmış hem de onların özlerini oluşturmasına katkı sunmuştur. Yani dinî ilimlerin temelini iktiza etmiştir.⁵⁰ Bu yönüyle Hadis ilmi, diğer dinî ilimlerden daha fâziletlidir. Hadis ilmini nakilcilikten ibaret sayanlar onu küçümseyerek, onu ilim mertebesinin dışına itme gayretine girmişlerdir.⁵¹ Bu ilimle uğraşanlara ise Haşviyye damgası vurarak ilmin değerini bayağı hale getirmeye çalışmıştır. Âmirî, felsefede olduğu gibi hadis ilmine de en sert muhalefeti yapanların yine bir grup kelâmcıdan ibaret olduğuna işaret eder.⁵² Ona göre hadis ilmi, haber ilmi olarak da vasıflandırıldığı için kelâmcıların iddiası şudur:

“Haber bilgisi gözle idrâk olunan şeyin bilgisi gibidir. Nasıl görmekle insan âlim olamazsa haberleri işitmekle de âlim olamaz; çünkü ilim denilen şeyin öğrenilmesi, bilen nefsin (en-nefsü'l-allâme) hareketine, fikir ve derin düşünce faaliyetine bağlıdır.”⁵³

Kelâmcıların iddialarının gerçeği yansıtmadığını düşünen Âmirî, yine onları bilgisizlik ve yanlış kıyas yapmakla suçlamıştır. Haber ilmini seslerin işitilmesi olarak gören kelâmcılara karşı Âmirî, haber ilminin kaynağını ve tarihsel sürecini şu şekilde özetler; bize ses yoluyla değil de kitabî bilgi olarak tevarüs eden haberî bilgiler göz tarafından idrâk edilmiş harflerin varlığıyla harflerin de manaları yansıtan kelime ve cümlelerdir. Ona göre hadis uzmanları olan muhaddisler derinlemesine araştırdıkları hadislerin kaynaklarına özenle eğilmişler, bir hadisin sahih değerini önce nakil sonra nebevî sünnetle belirlemişlerdir. Kendi zamanlarına ulaşan hadisler için muhaddisler ayrıca sahabe, sahabe sonrası yaşayan tâbiîn ve tebe-i tâbiîne başvurmayı da ihmal etmemişlerdir. Bu şekilde bir metodoloji kullananlar hadislerin mütevatir değerini ortaya koyarak hadis ilmine büyük bir fâzilet katmışlardır.⁵⁴

⁴⁹ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam*, 84.; Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 88-89.; Hasan Aydın, “Âmirî'nin Düşünce Sisteminde Felsefe ve Felsefî İlimlerin Meşruluğu Sorunu,” *Ekev Akademi Dergisi* 11/33, (2007): 58-59.

⁵⁰ Ali Arslan, “Bir Filozofun Gözünden Hadis İlmi ve Hadis Âlimleri: Âmirî (Ö. 381/992) Örneği,” *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1, (2020): 372-380.; Ali Arslan, “Âmirî (Ö. 381/992) ve Hârizmî'nin (Ö. 387/997) İlimler Tasnifinde Hadis İlminin Yeri,” *Diyanet İlmi Dergi* 56/2, (Haziran 2020): 111-132.

⁵¹ Arslan, “Bir Filozofun Gözünden Hadis İlmi ve Hadis Âlimleri: Âmirî (Ö. 381/992) Örneği,” 372-389.

⁵² Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam*, 107-108.

⁵³ Âmirî, *Kitâbu'l-emed ale'l-ebed*, çev. Yakup Kara. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2013), 12.

⁵⁴ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam*, 107-108.

Âmirî, muhaddisleri dinî ilimlere kaynaklık etmeleri hasebiyle onlardan ilim öğrenmek gerektiğini çünkü onların hadislerin sahih-sakim olup olmadıklarını, kuvvetli-zayıf yanlarını bildiklerini belirtir. Yine bu âlimlerin selef ricâlinin neseplerini, hadis ilmiyle olan bağlantılarını ve ravi zinciri için önem arz eden yaşlarını, nerede bulduklarını yani siyerlerini bildiklerini aktarır. Bu nedenle Âmirî, fizikçiden fizik öğrenildiği gibi muhaddislerden hadis ilminin öğrenilmesini ister. Âmirî muhaddislerin bu alanda uzmanlaşmış kişiler olduğunu ve bir hadisin mevkûf, merfû, müsned, mürsel, muttasıl, munkatî', meşhur, müdelles gibi birçok çeşidinin olması hasebiyle gelen haberlerin hangi hadis türüne ait olduğunun ancak muhaddislerin çalışmalarıyla netlik kazanacağını savunur. Ayrıca bu alanda çalışan, ilmî faaliyetlerde bulunanlara müteşekkîr olunmalıdır.⁵⁵ Aksi halde Âmirî'ye göre kişi bilmediği şeyin düşmanıdır.⁵⁶

2.2.2. Kelâm

Âmirî'ye göre bu ilim, dinin lisanla savunulmasıdır. Yine felsefî ilimlerde metafizik ilminin derecesi ve şerefi neyse dinî ilimlerde de kelâm ilminin durumu aynıdır. Âmirî hem kelâm ilminden hem de hadis ilminden birbirlerine karşı muarız eden grupların olduğunu ve her iki tarafın birbirlerini gereksiz ve bid'atçı olmakla suçladıklarını belirtir. Fakat Âmirî her iki ilmin de dinen gerekli olduğunu belirtir ve fâziletlerini ortaya koyarak mutedil bir ilmî tavır takınır. Âmirî'ye göre muhaddislerden kimileri bazı kelâmcıları, Mu'tezile, savunma yaptıkları konularda ayetleri delil göstermelerinden dolayı onları cedelci (ashâbu'l-cedel) olmakla yermişler ve onları fasıklıkla itham etmişlerdir. Buna benzer bir durumu kelâmcılardan bir kısım da bazı muhaddislere yapmışlar ve muhaddisleri bid'atçılıkla ve sapkınlıkla suçlamışlardır. Sahabenin cedele girmediklerini savunan bir kısım muhaddis, bu yüzden cedeli uygun bulmayarak onu yasaklamışlardır. Bunlara karşılık Âmirî, kelâm gibi dinin apolojik değeri olan bir ilmin bu şekildeki görüşlerle itibarsızlaştırılmasını büyük bir cehalet örneği olarak değerlendirir.⁵⁷

Âmirî, kelâm ilminin gerekliliğine dair dört önemli gerekçe ortaya koyar. Bunlar şöyledir:

1. Tanrı, Nahl suresi 125. Ayette; dinin hikmetle, güzellikle ve seviyeli bir şekilde mücadeleyle savunulmasını ve anlatılmasını istemektedir.
2. Hz. Ömer, vahiy meleği hakkında Yahudilerle tartışmış ve onları susturmuştu. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Bakara suresinin 98. ayetiyle Hz. Ömer'in üslubunun ve mücadele şeklinin doğruluğunu teyit etmiştir. Yine Hz. Ali şüpheli meselelere getirdiği hikemî cevaplarla şüpheleri gidermiş. Akıl sahibi insanlar da bu sayede hakikate vasil olmuşlardır. Sahâbe, kelâm ilminden yüz çevirmemiş aksine hikmet, nasihat ve cedelle İslam'ı savunmuşlardır.
3. Din; tevhid, nübüvvet ve ahiret olmak üzere üç temel iman esasıyla şekillenir. Bunun yanında dinin aslı yapılardan olmayan fûrû esasları da vardır. Bundan dolayı dinde usûl, fûrûâdan önceliklidir. Aslı yapı ne kadar sağlam ve dinamikse fûrûata ilişkin esaslarda o kadar sağlam ve dinamiktir. Kelâmcıların görevi dinin asılları sağlamlaştırmak ve onlara getirilen itirazları çürütmek ve inkârlara karşı apolojik tutum takınmaktır.

⁵⁵ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam*, 109-111.

⁵⁶ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam*, 82.

⁵⁷ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam*, 99, 110.

4. Kelâm ilmi her dinden kişilerin kendi zaviyelerinde rağbet ettiği, başvurduğu bir ilimdir. Bu ilim sayesinde akıl ve basiret sahibi kişiler inandıkları dini daha iyi anlayabildikleri gibi sârih akılla temyiz edilemeyen durumlarda dinlerini reddeden seçkin kimseler olabilir. Bu kişiler kelâm ilmi sayesinde delilsiz inanan avam tabakasından ayrılır.

Âmirî, dört gerekçeyle kelâm ilminin fonksiyonunu belirtmiş ve cihad meydanında vatanını ve dinini savunan askerin yaptığı görevle kelâmcıların ifa ettiği din savunuculuğunun aynı mesabede olduğunu vurgulamıştır.⁵⁸ Gördüğümüz kadarıyla filozof, kelâm ilmine çok büyük bir değer vermektedir. Çünkü bu ilim, İslam dinine diğer dinlerden itirazlara ve reddiyelere cevap vererek İslam dinini muhafaza etmekte ve inananlara da yeni argümanlar sağlamaktadır.

2.2.3. Fıkıh

Âmirî, fıkıh kendisiyle kulluğun ortaya koyulduğu, dinin mükteşebatını düzenleyen ve sistemleştiren ilim olarak tanımlar. Âmirî, fıkıh ilminin ana kaynağının Kur'an ve sünnet olduğunu, onun kıyas ve re'y ile insanlara büyük faydalar sağladığını belirtir. Ona göre fıkıh ilmi, kıyas ve re'y olmadan anlaşılabilir. Âmirî, kıyas ve re'y yöntemine Hanbelîler ve İmâmîlerin karşı çıkarak onunla iştigal eden fıkıhçıları bid'atçi ve sapkınlıkla suçladıklarını söyler. Yine bunların kesin ortaya koyduğu hükümlerin, helal ve haram fiillerinin kıyas ve re'y yoluyla işlenemeyeceğini iddia ettiklerini söyleyen Âmirî, bu taifelere karşı akla vurgu yaparak re'yin önemini savunur. Âmirî, nakli delillendirmeler de ortaya koyarak kıyas ve re'yi dışlayan grupları büyük bir bilgisizlikle suçlar. Âmirî, kelâmında olduğu gibi fıkıh içinde dört önemli gerekçe sunarak ilmin önemini savunmaya çalışır. Bunlar şöyledir:

1. Muaz b. Cebel'i Hz. Muhammed, Yemen'e göndermişti. Muaz b. Cebel, Kur'an ve Sünnette hakkında sübut olmayan bir durumla ilgili Hz. Peygamberin sorusuna karşılık: "Re'yimle içtihad ederim" cevabını vermiş ve Hz. Muhammed'de bunu onaylamıştır. Âmirî, re'ye nakli delil olarak Tevbe Suresinin 122. ayetini verir.
2. Peygamber'in vefatından sonra sahâbe iki gruba ayrılmış, bir grup kıyasa yönelmiş diğer grup da kıyastan uzak kalmıştır. Âmirî'ye göre kıyas tamamen yasak olsaydı birinci grup kıyasa yönelmezdi. İkinci grupta kıyası açıkça reddederdi. Ortada yasaklayıcı bir hüküm bulunmadığına göre kıyas icmâen makbuldür.
3. Dünya zamansal bir olgudur. Zaman ilerledikçe dinin fûrûâtında birtakım değişimler olabilmektedir. Hz. Peygamber'in sözleri fazla olabilir fakat bunun artması söz konusunu değildir. Ama yaşayan insanların yeni ve farklı olaylarla karşılaşma ihtimali çoktur. İçtihadın, kıyas ve re'yin yasaklanması halinde insanlar büyük bir belirsizliğe sürüklenecek belki de din yaşanmayacak ya da hurafelerle beslenen bir alan haline gelecek. Ya da İsnâ' aşer'îyye'ye tabî olup on ikinci imamı kabul edecek veya Nazzâm gibi aklın güzel bulduğu her şeyi kabul edecek. Bu durumlar bid'at ve sapkınlığı arttırmaktan başka bir işe yaramaz. O halde sahâbenin takdir ve makbul bulduğu kıyas ve re'y yani fıkıh ilmi gereklidir.

⁵⁸ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam*, 114-117.; Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 81-82.

4. Siyaset kurumuna yardımcı olmak açısından fıkıhın büyük bir değeri vardır. Sosyo-politik yönü olması hasebiyle fıkıh devlete işlerlik kazandırmakta, toplumun barış ve sulh içinde yaşamasına katkı sunmakta ve toplumun sağlık, eğitim ve diğer toplumsal meselelerde dinî uyarlık sağlamaktadır. Fukahâ dinin fūrûâta ilişkin meseleleri sârih akıl/re'y ve kıyasla külli kaideler koyarak toplumsal, dinsel ve bireysel yaşamı düzenleştirir.⁵⁹

Mevcut eserlerinde Sünnî akîdeyi savunan Âmirî irâde konusunu işlerken Ebû Hanîfe'den (150/767) "bilginlerin süsü ve şerefi" anlamına gelen "zeynü'l-ulemâ" diye övgüyle söz etmiştir.⁶⁰ Ebû Hanîfe'nin de re'yin en büyük savunucusu olduğu bilinmektedir. Bundan dolayı Âmirî re'y taraftarı olduğu için zamanındaki Hanbelîler ve İmâmiye tarafından eleştirilmiştir.⁶¹

Âmirî dinî ilimler ile felsefî ilimler arasında çatışma ve çekişmenin olmadığını defaatle vurgular. Ona göre dinî ilimler, kapsam ve genelleme açısından daha toplumsaldır. Dinî ilimlerle iştigal olan muhaddis, mütekellim ve fukahânın çok dikkatli olmalarını isteyen Âmirî, bu kişilerin kibre kapılmamaları, başkalarını aşağılama duygusuna girmemeleri ve bilmedikleri konulara girmekten imtina etmeleri yönünde onlara tavsiyede bulunur. Yine fukahânın da mütevâtir, âhâd, mücmel ve mufassal haberleri; umumî ve hususî, naklî ve garazî icmâ çeşitlerini iyi bilmelerini ister.⁶² Âmirî'ye göre diğer dallardaki ilim sahiplerinin kendi bilim dalının terminolojilerini, epistemolojilerini, etimolojilerini, filolojik ve bilime ait linguistik özellik ihtiva eden terim ve kavramlarını çok iyi bilmeleri onlara toplumsal ve bireysel faydalar getirecektir. Âmirî, dinî ilimler alanlarında iştigal eden âlimlerin taklit ve bağınazlıktan kaçınmaları gerektiğini, çünkü taklit ve bağınazlık sârih aklın öne çıkmasına engel teşkil ettiğini söyler. Yine onların sârih aklın kabul ettiği kesin bilgiye karşı çıkmamalarını isteyen filozof; "*Hakk adamlarla değil kendisiyle bilinir, hakkı bilen kimin ona isabet ettiğini kimin de hata ettiğini bilir*" ve Hz. Ali'ye nispet edilen: "*İlim çoktur, siz her şeyin güzel ve faydalı olanını alın*" ifadelerini dile getirerek onların bu ifadeler eşliğinde edeplenmesini, bu tavırlarla işlerini yapmalarını öğütler.⁶³ Âmirî, bu ilim erbablarını şu ayetle hem uyarır hem de bu ayetle hareket etmelerini ister:⁶⁴

"Yüzünü ve özünü Allah'a çevirenlere müjdelers olsun! Söylenenleri dinleyip de en güzeline uyan kullarımı müjdele! İşte Allah'ın doğru yolu buldurduğu kimseler onlardır, asıl akıl iz'an sahipleri de onlardır." (Zümer, 39/17).

Âmirî dini ilimlerin kaynağı ve önemi hakkında şu tespitleri yapmıştır:

"Dinî ilim bazen diğer ilimlerin kendisi üzerine bina edildiği temel (esâs) olur. Çünkü ilimler, ancak her nazarî sanat için [geçerli] olan evvelî postulların kendisine bağlı olduğu kandilden (el-miškât) iktibas edilir. Ben bununla [yani miškât] kendisine şekkin arız olmadığı, hakkında hata ve galatın mümkün olmadığı ilâhî vahyi kastediyorum. Diğer hiçbir ilim, din ilminin kendisi üzerine tesis edileceği şekilde ve din ilminin herhangi bir konusunda hüküm verecek şekilde güçlü değildir. O zaman dinî ilim, kuşkusuz kendi zatı bakımından nazarî sanatların usulleri ve nazarî sanatların doğruluk ve güç bakımından ilkeleri konumuna geçmiş olur. Bununla şunu kastediyorum. Tabipler tıp sanatını Asklepius diye bilinen kendi imamlarına nispet etmekle birlikte onun ruhuyla göklere yükselip böylece tıp sanatının durumlarına muttali olduğunu iddia ediyorlar. Münecimler ilm-i nücüm sanatını Hermes diye bilinen imamlarına nispet ettikten sonra onun ruhuyla göklere yükseldiğini

⁵⁹ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam*, 115-119.; Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 82-85.; Ebû Zeyd, *el-İnsanü fi'l-Felsefeti'l-İslamiyyeti: Dirasetün Mukaranatün Fi Fikri'l-Âmiriyyi*, 100-101.

⁶⁰ Âmirî, "İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader," 208.

⁶¹ Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 84.

⁶² Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam*, 117.

⁶³ Âmirî, *Kitâbu'l-emed ael'-ebed*, 10.

⁶⁴ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam*, 120-122.

ve böylece semanın cirmlerine muttali olduğunu iddia ediyorlar. Hint hakîmleri marifetlerin türlü sınıflarında basiretleri şiddetli olmakla birlikte, marifetlerini nebevî vahye ya da ilâhî ilhama nispet etmekten çekinmiyorlar.”⁶⁵

2.2.4. Edebiyat

Âmirî, edebiyatı dinî ilimlere yardımcı ilim olarak açıklar. Âmirî, edebiyatın dinî ilimlere olan katkısına değinmeden önce edebiyata yönelik ortaya atılan eleştirilere cevap verir. Sûfîlerden bir grup, edebiyatla iştilal edenleri eleştirmişler ve bu ilmin onlara büyük zararlar verdiği iddiasında bulunmuşlardır. Onlara göre edebiyatçılar, övülmeyi ve dünya menfaatini sağlamayı amaçlamışlar, devlet erkenin yanında bulunarak onlardan mevki-makam ummuşlardır. Edebiyatçıların bu tavır ve düşünceleri nedeniyle onlar, ibadette ve hikmette geri kalmışlar ve görevlerini de aksatmışlardır. Âmirî, nakil ve hadisten güzel ve etkili konuşmayla alakalı deliller sunarak bu iddiada bulunan sûfîlerin hata ettiklerini belirtir.⁶⁶

Âmirî, edebiyatı “söyleme ilişkin bir sanat” olarak tanımlamıştır.⁶⁷ Âmirî edebiyat işiyle meşgul olanların öncelikle dil bilimine, i’rab bilgisine ve aruz kaidelerine vakıf olması gerektiğini vurgular. Sonrasında ise kendisini ifade etme ve şiir yazabilme hasletine sahip kişileri *edîp* olarak vasıflandıran Âmirî, bu sanata ilişkin şu ifadeleri dile getirir:

“Dili ezberlemekle temayüz eden kimse filolog (lugavî), i’rab bilgisinde mâhir olan kimse gramerci (nahvî), aruz kaidelerinde üstat olan kimse ise aruzcu (arûzî) diye isimlendirilmektedir. Ayrıca, bu üç alanı şahsında toplayıp böylece kendisini güzel bir şekilde ifade eden ve şiir yazabilen kimseye de en genel anlamıyla edebiyatçı (edîb) denmektedir.”⁶⁸

Âmirî’ye göre edebiyat; güzel ve etkili konuşan bir hatibin elinde ince ruhları okşar, ruhları tezkiye ederek bir halden bir hale çevirir. Lafızların mana kazanması edebiyat sayesinde gerçekleşir, anlatılamayanlar edebiyat, şiir, aruz, kafiye gibi edebî türler ve anlatım teknikleriyle karşı tarafta mana kazanır. Erdemli ruhların ortaya koyduğu ahlâkî davranışların ancak erdemli mizaca sahip bedenlerle ortaya çıkması gibi, gerçek ve doğru manalar da ancak etkileyici aktarım ve konuşmalarla gerçekleşir. Âmirî belagat sanatından ziyade hatibin şiir, hutbe, mektup ve darb-ı meseller (atasözü) gibi edebiyat türlerini en iyi şekilde dile getirmesini, meseleyi çok güzel şekilde izah etmesini istemektedir. Bu söylem türleri ona göre hikmeti barındırmalı ve etkileyici örneklerle akli keskinleştirmelidir. Âmirî, hikemî sözlerin ölümsüzleşerek kuşaktan kuşağa aktarıldığını da vurgular.⁶⁹

Âmirî’ye göre edebiyat toplumsal olması yönüyle de değerlidir. Etkileyici ve hatabiyatı iyi kullanan bir hatip vesilesi ile dargınlar barışır, kırgınlıklar gider ve düşmanlıklar sona erer. Edebiyat sayesinde devlet erkinin gönlü kazanılır, toplumsal bir varlık olan insan güzel sözleri ve olgun davranışlarıyla toplumda saygı görür ve kendisine sevgi beslenir. İnsanın iletişim gücü olan bu sanatı küçümsemeyi yine cahil cesaretinin bir örneği olarak kabul eden Âmirî, edebiyatın, şiirin ve hikemî konuşmanın temiz ruhları harekete geçirerek onlarda mutluluğa giden yolları açtığını vurgular.⁷⁰

⁶⁵ Âmirî, *el-İ’lâm bi-menâkıbi’l-İslam*, 102-103.

⁶⁶ Âmirî, *el-İ’lâm bi-menâkıbi’l-İslam*, 102-103.

⁶⁷ Âmirî, “el-İ’lâm bi-menâkıbi’l-İslam,” 203.

⁶⁸ Âmirî, *Kitâbu’l-emed ale’-ebed*, 18.

⁶⁹ Âmirî, “el-İ’lâm bi-menâkıbi’l-İslam,” 203.; Ebû Zeyd, *el-İnsanü fi’l-Felsefeti’l-İslamiyyeti: Dirasetün Mukaranatün Fi Fikri’l-Âmirîyyi*, 101.

⁷⁰ Âmirî, “el-İ’lâm bi-menâkıbi’l-İslam,” 203-204.

Sonuç

Sonuç olarak Âmirî'nin ilimler tasnifinde Aristoteles ve Fârâbî gibi filozofların etkisi bulunmakla birlikte onun ilimlere yönelik kapsamlı açıklamalarıyla bu isimlerden ayrışır. Din ve felsefe uzlaşmasının bir tezahürü olarak ortaya çıkan bu sınıflandırmada filozof, rasyonel tutumundan taviz vermemiştir. İlimleri felsefî ve dinî ilimler olarak ikiye ayıran filozofta ilimler kaynağı bakımından akıl, histen daha önceliklidir ve kaynağı akıl olan ilimler kaynağı his olanlara göre daha şerefli ve değerlidir. Yine onun yaptığı bu sınıflandırmada seküler bir tavır da gözlemliyoruz. Âmirî'nin sınıflandırmada uyguladığı bu rasyonel ve seküler tavır kendisinden daha sonra gelen düşünürlerce sürdürülebilseydi ilim, felsefe ve din-felsefe ilişkisi gibi konular da İslam medeniyeti daha büyük atılımlara sahne olabilirdi.

Âmirî'nin ortaya koyduğu metodolojik ve pedolojik noktalar da günümüze ışık tutabilecek yaklaşımlar bulunmaktadır. Özellikle çocukların ilk önce hangi ilimleri öğrenmesi gerektiğini bizlere yaklaşık 1000 önce fısıldayan filozof aritmetik, geometri gibi matematiksel ilimleri öğrenmenin önemini vurgulamıştır. Böylece o, çocukların eğitim ve öğretiminde temel ne kadar sağlam olursa binanın o kadar güçlü olacağını, felsefî ilimleri öğrenmenin dinî ilimleri öğrenmeyi kolaylaştıracağını savunmuştur. Âmirî'nin ilimler sınıflandırmasında savunduğu bu temel kriterler ve pedagojik bakış açısı günümüze uygulanabilirliği zor olmasa gerek.

Âmirî'nin eserlerinin büyük bölümü günümüze intikal etmemiştir. Günümüzde mevcut eserlerden ortaya koymaya çalıştığımız bu çalışmanın en önemli sonuçlarından biri de Âmirî'nin ilim olarak saydığı fakat halka öğretilmesinde sakınca bulduğu sihir ve efsun ilimlerine dair yaklaşımıdır. Bu bağlamda sihir ve efsun, özellikle bunları bilen kötü niyetli kişilerce kullanılıp halka sunulduğunda dinî ve ilmî tahribat kolaylaşacaktır. Günümüzde birçok kişinin fala, büyüye müracaat ettiği düşünüldüğünde Âmirî'nin bu düşüncesi de bir anlamda ispat edilmektedir.

Kaynakça

- Âmirî. Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf (ö. 381/992). *Kitâbu'l-emed alel'-ebed*. Çeviren: Yakup Kara, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Âmirî. Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf (ö. 381/992). *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam*. Nşr. Ahmed Abdülhamîd el-Gurâb, Riyâd: Dâru'l-risâle, 1988.
- Âmirî. Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf (ö. 381/992). *es-Sa'âde ve'l-is'âd fi's-sîrati'l-insâniyye*. Tahk. Ahmed Abdulhâlim Atiyye, Kâhire: Dâru's-sekâfe li'n-neşr ve't-tevzî', 1991.
- Âmirî. Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf (ö. 381/992). "İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader" *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri: Âmirî'nin Kader Risalesi ve Tercümesi* içinde, Çeviren: Kasım Turhan, 187-217. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2003.
- Âmirî. Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf (ö. 381/992). *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*. Tahk. Ahmed Abdulhamid Ğurâb, Riyad: Dâru'r-risâle, 1988.
- Âmirî. Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf (ö. 381/992). "el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm" *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Çeviren: Mahmut Kaya, 197-204. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Arberry, A. John. *Revelation and Reason in Islam*. New York: Routledge, 1957.
- Aristoteles, *Metafizik*. Çeviren: Ahmet Aslan, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1986.
- Arslan, Ahmet. "Âmirî (Ö. 381/992) ve Hârizmî'nin (Ö. 387/997) İlimler Tasnifinde Hadis İlminin Yeri = The Place of Hadith Science in 'Âmirî (D. 381/992) and Kharizmi's (D. 387/997) Classification of Sciences," *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reîsliği Yıllığı]* LVI/2, (2020): 359-380.
- Arslan, Ahmet. "Bir Filozofun Gözünden Hadis İlmi ve Hadis Âlimleri: Âmirî (Ö. 381/992) Örneği = Hadith Science and Scholar of Hadith Through the Eyes of a Philosopher (Example of 'Âmirî (d. 381/992))," *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII/1, (2020): 372-389.
- Aydın, Hasan. "Âmirî'nin Düşünce Sisteminde Felsefe ve Felsefî Bilimlerin Meşruluğu Sorunu," *EKEV Akademi Dergisi* 11/33, (2007): 55-66.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Şirvânî'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: El-Fevaidü'l-Hakaniyye," *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/4, (2013): 229-243.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Bilimler Tasnifi ve İbn Sînâ," *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9, (2000): 435-451.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Ebu'l Berekat el-Bağdadi'nin Mantık Görüşü," *İslami İlimler Dergisi* 5, (2010): 34-45.
- Cihan, Ahmet Kamil. "İlimler Tasnifi Bağlamında Miftâhu's-Saâde ile el-Fevâidü'l-hâkâniyye" *Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık* içinde, Editör: İhsan Fazlıoğlu ve İbrahim Halil Üçer, 263-283. İstanbul: İlem Yayınları, 2020.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Fususü'l-Hikem'de 'Din' Kavramı," *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)* 9/21, (2008): 145-159.
- Ebü Zeyd, Münâ Ahmed. *el-İnsânü fi'l-felsefeti'l-İslamiyyeti: Dirasetün mukaranatün fi fikri'l-Âmiriyyi*. Beyrut: el-Müessetü'l-Cami'yye li'd-Dirasat, 1994.
- Ez-Zernuci, İmam Burhaneddin. *Tâlim'ül Müteallim Medrese Usulü Kelime Manalı*. Çeviren: Ali Kara, İstanbul: Şifa Yayınevi, 2008.
- Fârâbî. *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-ulûm)*. Çeviren: Ahmet Arslan, Ankara: Divan Kitap, 2011.
- Gazzâlî. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1997.
- Gazzâlî. *İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi 1*. Çeviren: Yunus Apaydın, Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995.
- Hüseyin, Mona F. "Taarifu'l ilmi ve ehemmiyetihi inde Ebi'l-Hasan el-Âmirî," *Meccelletü'l-Felsefeti* 13, (2016): 13-26.
- İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifâ el-Kıyâs*. Nşr. Saîd Zâyed, Kahire: el-Hey'etü'l-âmmе li-şüûni'l-matâbi'l-Emîriyye, 1964.
- İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-şifâ Metafizik*. Çeviren: Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Kindî. "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine" *Felsefî Risaleler* içinde, Çeviren: Mahmut Kaya, 268-285. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kutluer, İlhan. "el-Ulûmu'l-Felsefiyye: İslam Entelektüel Geleneğinde Felsefenin Bilim Olarak Kavranışı Üzerine" *Akademide Felsefe Hikmet ve Din* içinde, Editör: Bayram Ali Çetinkaya, 401-420. Zonguldak: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2014.

- Mansourı, Hanane. "Approach Of Abu Al-Hassan Al-Ameri In The Study Of Religions," *AL TURATH Journal* 11/3, (July 2021): 198-218.
- Rebhâmî, Muhammed. *Riyâd'ün-nâsîhîn*, Çeviren: A. Faruk Meyan, İstanbul: Berekat Yayınevi, 1980.
- Rizki, M. Muzadi. "Conception Of Science In The Perspective Of Abu Al-Hasan Al-'Amiri," *Jurnal Kependidikan Islam* 6/1, (2020): 93-103.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden-Boston: Brill, 2007.
- Rosenthal, Franz. *The Classical Heritage in Islam*. Çeviren: Emile-Jenny Marmorstein, Londra: Routledge-Keegan Paul, 1992.
- Sarıtaş, Kamil. *İskender Afrodîsî (Alexander Of Aphrodisias) ve Felsefesi*. Ankara: Avşar Matbaası, 2012.
- Taşköprülüzâde, Ahmet Efendi. *Mevduat'ül-ulûm 1*. Çeviren: Mümin Çevik, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2008.
- Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi," *Sosyoloji Dergisi* 3/22, (2011): 533-556.
- Turhan, Kasım. *Âmirî ve Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

John Stuart Mill'in Bilimsel Yöntem Kavrayışına Genel Bir Bakış

Seda Özsoy Somuncuoğlu¹

ORCID: 0000-0002-2473-4258

DOI: 10.55256/TEMASA.1356239

Öz

Sağlam ve güvenilir bilgiye ulaşmak için nasıl bir bilimsel yöntemin kullanılması gerektiği üzerine oldukça derinlikli tartışmalar yürütülmüştür. Çünkü evreni anlamak ve açıklamak adına bilim insanlarının mutabakata vararak izledikleri bilimsel yöntem(ler), bilim olan ile bilim olmayanın ayrılması noktasında önemli görülmüştür. Bununla bağlantısında bilimsel araştırmalarda hangi yolun takip edileceğiyle ilgili dikkat çekici bir yaklaşım tarzı ortaya koyan düşünürlerden biri de John Stuart Mill olmuştur. Bu makalenin amacı, siyaset felsefesi alanında öne çıkmış olsa da birbirinden farklı disiplinlerde çalışmalar yapan Mill'in bilimsel yöntem hakkındaki görüşlerini ele almaktır. Ampirizm, natüralizm, romantizm, liberalizm ve faydacılığı bir potada eriten eklektik bir anlayışa sahip olduğu savlanabilecek olan Mill, mantıksal ispatın özünü oluştursa da yeni bir bilgi vermediğini ileri sürerek tümdengelim yerine tümevarımı koyar. Düşünme sürecini deneyimle başlatıp yine deneyimle sağlanan bilgilerin bir araya getirilmesiyle devam ettiren Mill, deney ve gözlem verileri aracılığıyla temellenmediği için tümdengelim geçersiz sayar. Oysaki düşünür açısından mantıksal işleyişin dayalı olduğu tümevarım, doğadaki düzenliliğin ve nedenselliğin açıklanmasını, genel önermelerin elde edilmesini ve kanıtlanmasını sağlar. Bu makalede, John Stuart Mill'in tümevarımla ilgili farklı görüşleri önceleyen bilimsel yöntem kavrayışı irdelenmeye çalışılarak düşünürün diğer alanlarda etkileyici bir biçimde sunduğu fikirleri gibi epistemolojiyle ilgili olanların da ne denli önemli olduğuna dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler: John Stuart Mill, Mantık, Epistemoloji, Tümevarım, Tümevarım Kuralları.

An Overview of John Stuart Mill's Conception of The Scientific Method

Abstract

There have been depth discussions on what kind of scientific method should be used to reach strong and reliable knowledge. Because the scientific method(s) that scientists have followed by consensus in order to understand and explain the universe has been seen important to separate science from pseudo science. In connection with this, one of the philosophers who put forward a remarkable approach to which path to follow in scientific research was John Stuart Mill. The purpose of this article is to discuss Mill's views on the scientific method in detail. Although Mill has come to the fore in the field of political philosophy, he is a thinker who has worked in different disciplines. Mill, who can be claimed to have an eclectic understanding that melts empiricism, naturalism, romanticism, liberalism and utilitarianism in one pot, puts induction instead of deduction, arguing that although it constitutes the essence of logical proof, it does not provide any new knowledge. Mill, who starts the thinking process with experience and continues by bringing together the knowledge provided by experience, considers deduction invalid because it is not based on experiment and observation. However, induction, on which logical functioning is based, provides the explanation of regularity and causality in nature, and obtaining and proving general propositions. In this article, John Stuart Mill's understanding of scientific method that prioritizes induction will be tried to be examined. It will be pointed out how important are the ideas related to epistemology, as well as the ideas that the thinker has presented impressively in other fields.

Keywords: John Stuart Mill, Logic, Epistemology, Induction, Rules of Induction.

¹ Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı. sedazsy@yahoo.com.tr

Giriş

On sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren insanlar/toplumlar, yaşamın her alanını etkileyen/değiştiren/dönüştüren Amerikan Bağımsızlığı, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi gibi siyasal, toplumsal, kültürel ve iktisadi olaylara tanıklık etmiştir. Bu yüzyıl aynı zamanda bilim ile inanç arasında var olduğu savlanan çatışmanın bilim lehine sonuçlandığı, bilimin insanın doğayı egemenliği altına almasını sağlayan ve pratik faaliyetlerini yönlendiren bir araç olarak önem kazandığı bir süreci temsil eden Aydınlanma projesinin/deneyiminin de düşünsel temellerinin atıldığı bir dönemdir. Kapitalist toplum düzeninin oluşması, burjuvazinin sınıfsal benliğine kavuşup birçok alanda hâkimiyetini kurması, toplumsal uzlaşıyla sağlamlaştırılmış bir hukukî yapının tesis edilmesi ve insana dair unsurların yeniden şekillendirilmesi, “köhneleşmiş” kurumların ve düşünce sistemlerinin ortadan kaldırılmasını gerektirmiştir. Böylece feodal düzenin geri kalmışlığını ve empoze edilen Katolik inanç öğretisini tutarlılıkla aşmaya çalışan Aydınlanma, tarihin bireylerin eylemi olduğunu göstermekle her türlü değişime giden yolu açarak insanlığın gerçek tarihsel deneyimini de başlatan hareket olarak nitelendirilmiştir.² Yaygın bir kabulle Kant'ın ifadelerinde en uygun açıklama biçimini bulan Aydınlanma, “insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamamasından dolayı kendi suçu ile düşmüş olduğu ergin olamama durumundan kurtulması”³ anlamını taşımaktadır. Bu doğrultuda “Sapere aude! Aklını, kendin kullanma cesaretini göster!” şiarının benimsenmesiyle Aydınlanma düşüncesinin uzun yıllar boyunca etkisini hissettirecek bir minvalde eleştirel tutumların, yeni bakış açılarının ve konuları ele alış tarzlarının temellenmesine katkıda bulunduğunu söylemek mümkündür.

Bu bağlamda “ilerlemeci bir düşünme” biçimini işaret eden Aydınlanma sürecinde bireysellik, eşitlik, özgürlük, laiklik, akılcılık ve faydacılık gibi kavramlar yeniden tartışmaya açılmıştır. Bahsi geçen konular üzerinde yoğunlaşan en çarpıcı şahsiyetlerden biri de John Stuart Mill olmuştur.⁴ Her ne kadar siyaset felsefesiyle ilgili görüşleriyle ön plana çıkmış olsa da çeşitlilik gösteren araştırmalarında bütün düşüncelerin özgürce eleştiri süzgecinden geçirilmesi üzerine vurgu yapan Mill'in aslında ampirizm, natüralizm, romantizm, liberalizm ve faydacılığı bir potada eriten eklektik bir yaklaşım tarzına sahip olduğu kabul görmüştür. Bunun nedeni ise büyük ölçüde babası James Mill'in onun üzerindeki etkisi ve her konuda onu yönlendirmesidir. Bu etkinin Mill'in düşünme biçimine yaptığı katkının büyük olmasının yanında onu, 1826 yılında yüz yüze geldiği psikolojik gerilime ittiği de açıktır. Düşünür, babasının fikirlerine bağlı kalmakla birlikte artık karşılaştığı tutarsızlıklar yüzünden hayal kırıklığı yaşamaya başlamıştır.

Bu durum, üç nedene dayandırılabilir. Öncelikle James Mill'in görüşlerinin temelinde yer alan Benthamcı hazcılık öğretisi, aşırı mekanik bir sistemdir ve nicelleştirilemeyecek duygulara açık değildir. Jeremy Bentham, faydacı-ampirist gelenekten hareketle doğal haklar düşüncesini de toplumsal sözleşme kuramını da kabul etmeyerek otoritenin ve siyasi değişimlerin tek gerekçesini insan ihtiyaçlarının doyurulması başka bir ifadeyle

² M. Buhr, W. Schroeder ve K. Barck, *Aydınlanma Felsefesi*, çev. Veysel Atayman. (İstanbul: Yeni Hayat Kütüphanesi Yayınları, 2003), 56-57.

³ Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt” *Kant* içinde, çev. Nejat Bozkurt (İstanbul: Say Yayınları, 2005), 263.

⁴ Mill, *Felsefi Radikaller* adıyla anılan ve büyük bir toplumsal reform amaçlayan grubun lideri James Mill'in oğlu olmasından kaynaklanan avantaj sayesinde Jeremy Bentham ve David Ricardo gibi dönemin dikkat çeken isimlerinin arasında yetişme olanağı bulmuştur. Üç yaşında Yunanca öğrenen ve yedi yaşında Platon'u Yunancadan okumaya başlayan, sekiz yaşında Latince derslerine yönelen ve üniversiteye gitmeden sadece evde özel dersler alarak felsefe, mantık, tarih ve iktisat eğitimini sürdüren düşünür, içinde bulunduğu ortamın etkisiyle birbirinden farklı alanlarda çalışmalar yürütmüştür. Mill'in hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Christopher Macleod, “John Stuart Mill” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/mill/>; Nicholas Capaldi, *John Stuart Mill*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011).; John Skorupski, *Why Read Mill Today?* (New York: Routledge, 2006).

fayda ve hazzın sağlanması olarak benimsemiştir. Haz ve acı, insani faaliyetin başlıca kaynakları olduğundan bunlar arasındaki ilişkinin yönü değiştirilerek insan davranışı şekillendirilebilir. Bu iki unsuru her türlü eylemin güdüleyicisi olarak gören Bentham, insanın mutluluğu için fayda ilkesini dizgesinin odağına yerleştirmiştir.⁵ Mill, 1838 yılından itibaren Alman romantiklerinin eserlerini okudukça felsefi anlamda Benthamcılıktan kopmaya başlamıştır. İkinci olarak düşünür, özgürlük duygusunu ve sorumluluk bilincini Benthamcı çerçeve içinde anlamlandırmaya çalışmış ve çağrışımıcılığın bu eksenindeki zayıflığını fark etmiştir. İlk ifade biçimini Aristoteles'e kadar geriye götürebileceğimiz çağrışımıcılık; John Locke, David Hume, James Mill ve David Hartley gibi düşünürler tarafından yeniden formüle edilmiştir. Bu öğreti, tüm zihinsel etkinliklerin temelinde çağrışımın bulunduğunu ve düşüncelerin birbirlerini çağrışım yoluyla izlediğini savunur ancak Mill zamanla bu görüşlerden de uzaklaşmıştır. Üçüncü neden ise Mill'in, Thomas Macaulay'ın James Mill eleştirisini okumasının ardından bireysel çıkar/toplumsal çıkar ya da bireysel çıkar/ortak fayda ilişkisi hakkındaki fikirlerinin değişmesidir.⁶ Bu ekseninde kendi bakış açısını ortaya koyan Mill, bilimsel yöntem konusundan iktisada, siyasetten mantığa pek çok alanda çalışmalar yapmıştır.

Bu makalede John Stuart Mill'in sözü edilen entelektüel gelişim seyri dikkate alınarak bilimsel yöntemle ilişkin görüşleri incelemeye tabi tutulacaktır. Anlaşılacağı üzere düşünürün çok geniş bir yelpazede eserler vermesine rağmen epistemoloji ile ilgili açıklamaları ikinci planda kalmış gibi gözükmektedir. Oysaki bilimsel yöntem meselesi hem Mill için hem de bu alanda çalışan birçok filozof için önemli bir araştırma konusu olmuştur. "Bütün insanların doğaları gereği bilmek istediği" yönündeki söylem dikkate alındığında bağımsız bir disiplin olmadan önceki haliyle bilim felsefesinin ilk örneklerinin bu mesele üzerinden ortaya konduğunu ifade etmek yerinde bir yaklaşımdır. Bilimin tanımının yapılması, bilimsel bilginin temel özelliklerinin tespit edilmesi ve güvenilir nitelikteki bilimsel bilgiye ulaşılmasını teminat altına alacak bir bilimsel yöntemin bulunması ile ilgili araştırmaları eski çağlara kadar geriye götürmek mümkündür. Antik dönemde oluşturulan bilim yapma geleneği, Ortaçağ'da dinin etkisinde kalarak dönüşüme uğrasa da takip eden yıllarda bilimsel etkinliklerde gözlemlenen başarının ivme kazanmasıyla bilim felsefesinin zeminini hazırlayan soru(n)ların kuşatıcı bir bakışla tartışılmasının yolu açılmıştır. Bu bağlamda bilim olan ile bilim olmayan arasındaki ayırımın net bir şekilde saptanması konusu önem kazanmış ve bunun denetiminin yapılması noktasında geçerli bir bilimsel yöntemin belirlenmesi gerektiği yönündeki araştırmalar öne çıkmıştır. Mill de bu sürece katılarak kendi görüşlerini sunmuştur.

Ampirist bir düşünür olarak Mill, deney ve gözlemin merkezde bulunduğu bir mantık sistemi kurmayı hedeflemiş ve bilgi alanını genişletmeyeceği gerekçesiyle tümdengelim yerine tümevarıma ağırlık vermiştir. Mill açısından ilk ilkelere ulaşılmasını sağlayan ve deneyime dayanan bir akıl yürütme biçimi olarak tümevarım, bilimlerin temelinde yer aldığından dolayı önemlidir. Bu makalenin amacı, Mill'in bilimsel yöntem ile ilgili düşüncelerini değerlendirmek suretiyle ispat bilimi olarak benimsediği mantık disiplinine ve epistemolojiye olan katkılarını yeniden hatırlatmaktır. Böyle bir araştırmanın yapılabilmesinin yolu da düşünürün özellikle *Mantık Sistemi* (A System of Logic, Ratiocinative and Inductive 1843) adlı eserinde ortaya koyduğu görüşler doğrultusunda nasıl bir tümevarım kavrayışına sahip olduğunun serimlenmesinden geç-

⁵ Gunnar Skirbekk ve Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu. (İstanbul: Kesit Yayınları, 2001), 339.; Frederick Copleston, *Yararcılık ve Pragmatizm*, çev. Deniz Canefe. (İstanbul: İdea Yayınları, 2000), 14.; Martha C. Nussbaum, "Mill Between Aristotle and Bentham," *Daedalus* 133, no: 2 (2004): 63.

⁶ Terence Ball and Antis Loizides, "James Mill" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/james-mill/>; Cengiz Çağla, *Mill* (İstanbul: Say Yayınları, 2007), 23-24.

mektedir. Ancak bunun için başlangıçta onun bütün konulara yönelik yaklaşımını belirleyen merkezi konumdaki düşüncelerini aktarmak uygun olacaktır. Bu tür bir tutum, Mill'in bilimsel yöntemle ilgili görüşlerinin açıklanmasını ve anlaşılmasını kolaylaştıracak niteliktedir.

1. John Stuart Mill'in Düşünce Sistemi

Ampirist ve faydacı felsefeleri dizgesinin odağına yerleştiren Mill, yetiştirildiği ortamın ve özellikle de babasının onun üzerindeki etkisiyle kendi düşüncelerini mantıksal anlamda bir bütünlük oluşturacak şekilde sistemleştirme yoluna gitmiştir. Bu bağlamda faydacılığın düşünürün ilgilendiği bütün konuları ele alış biçimini belirlediği söylenebilir. Dikkat edilmesi elzem husus ise Mill açısından fayda ya da en yüksek düzeyde mutluluk ile ilgili ilkeyi ahlakın temeline yerleştiren öğretinin, eylemlerin mutluluğun artmasına katkıda bulunma eğilimleri ölçüsünde doğru, mutluluğun tersini yaratma eğilimleri ölçüsünde yanlış olduklarını ileri sürmesidir. Mutluluk ile vurgulanan şey hazdır ve acının olmamasıdır; mutsuzlukla ise acının varlığından ve hazzın yokluğundan söz edilir. Fayda ya da en yüksek düzeyde mutluluk ilkesi gereğince ulaşılması amaçlanan son nokta ister kendi iyiliğimizi ister başkasının iyiliğini düşünüyor olalım tüm diğer şeylerin de arzulanır olmalarının kendisine göre ve kendisi uğruna olduğu hem nicelik hem de nitelik açısından acıdan mümkün olduğunca muaf ve zevkler açısından da olabildiğince zengin bir varoluştur.⁷

İnsan eylemlerindeki nihaî amaç, ahlaki anlamda “en yüksek iyi”ye başka bir deyişle “summum bonum”a ulaşmaktır. Mill'in en yüksek iyi olarak mutluluğu kastettiğini hatırlatmak gerekir. Düşünürün uygulandığı takdirde en fazla sayıda insanın ve aynı zamanda duygu sahibi varlıkların en yüksek düzeyde mutluluğunu sağlayacak olan kurallar manzumesi şeklinde belirttiği ahlak, insanın mutluluğunu temel alır. İnsanın ahlaki kurallar çerçevesinde mutluluğu elde etmesinin nasıl mümkün olacağı meselesi, nicelik ve nitelik tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Mill'in daha önce de üzerinde durduğumuz gibi Bentham'dan ayrıldığı konu burada belirginlik kazanır çünkü Mill, faydanın ve mutluluğun niteliksel değerine vurgu yapar. Bu doğrultuda düşünür, insana mutluluk veren hazları “yüksek hazlar” ve “alçak hazlar” olarak ikiye ayırır. Yemek yemek, oyun oynamak gibi faaliyetler daha az zihinsel çaba gerektirdiğinden kitap okumak, müzik dinlemek gibi entelektüel edimlere göre daha düşük niteliktedirler. Bu nedenle mutlu olmak ile doyuma ulaşmak arasında fark vardır. İnsanın zihinsel yetilerinin diğer varlıklardan daha üstün olduğu varsayıldığında insanı mutlu eden müzik dinleme eylemi, doyuma ulaştıran yemek yeme eyleminden daha yüksek haz sağlayacaktır. *Faydacılık* adlı eserinde belirttiği üzere “Doyuma ulaşmış bir domuz olmaktansa doyuma ulaşmamış bir insan olmak; mutlu bir budala olmaktansa mutsuz bir Sokrates olmak” şeklinde bir tercih yapmak Mill için yüksek hazların daha değerli olduğunu göstermektedir.

Mill'in üzerinde durulması gereken görüşlerinin önemli bir kısmı da özgürlük ile ilgilidir. Düşünür, liberal kültürü yıkımdan kurtarmak amacıyla onun beslendiği ahlaki kaynakları ortaya çıkarmaya çalışırken bu konu hakkındaki görüşlerini, en ünlü eseri olarak sayılabilecek olan *Özgürlük Üzerine (On Liberty)* 1859 adlı kitabında serimlemiştir. Bireysel özgürlüğü merkezileştiren düşünür, her insanın kendi yaşamının sorumluluğunu üstlenmesi gerektiğine gönderme yapar. Bireysel çıkar/toplumsal çıkar ya da bireysel çıkar/ortak fayda ilişkisi söz konusu olduğunda Mill, bunlar arasındaki dengenin sağlanması hususunda siyasi otoritenin belirlediği birtakım kuralların devreye sokulmasının işi kolaylaştıracağını öngörür. Bununla bağlantısında

⁷ John Stuart Mill, *Faydacılık*, çev. Gökhan Murteza. (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017a), 28-34.

bireysel çıkar ile ortak faydanın uzlaştırılması mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle toplumun, kendi hedeflerinin peşinden koşmaları ve mutluluğa ulaşmaları için bireyleri özgür bırakması gerekmektedir.⁸ Diğer insanlara zarar vermemek koşuluyla türlü yaradılışlara serbest yapıp etme alanı verilmeli, herhangi bir kimse çeşitli yaşama tarzlarını denemeyi kendince uygun bulursa bunların değerini deneyimlemesine de imkân tanınmalıdır. Başkalarını öncelikle ilgilendirmeyen konularda bireysellik ben varım demelidir. Kişinin kendi özyapısının değil de toplumun gelenek ve göreneklerinin harekete geçirici bir kural olarak benimsendiği bir yerde insanın mutluluğunu meydana getiren başlıca öğelerden biri -hem de bireysel ve toplumsal ilerlemenin asıl ögesi- eksik olur.⁹ Bu doğrultuda Mill'in bireyin içinde bulunduğu toplumsal, kültürel, tarihsel ve iktisadi bağlamlar arasındaki ilişkiyi dikkate almak suretiyle klasik liberal düşünce geleneğinden farklı bir biçimde ılımlı bir negatif özgürlük anlayışını savunduğu söylenebilir.¹⁰ Başkalarına zarar vermemek kaydıyla bireyin dışardan gelen herhangi bir zorlamaya maruz kalmadan istediğini yapabilmesi olarak negatif özgürlük, Mill'in özgürlük anlayışının altyapısını oluşturur.

Benzer şekilde Mill'in epistemoloji, metafizik ve din ile ilgili düşüncelerini de faydacılıkla koşutluk içerisinde değerlendirmesinin yine babasının onu yönlendirmesiyle bağlantısı mevcuttur. James Mill, metafizik ve epistemolojinin, ahlak ve siyasetin odak noktası olduğunu oğluna öğretmiştir. Ayrıca epistemolojik, metafizik ve dini argümanların çeşitli siyasi bakış açılarını meşrulaştırma işlevi üstlenmesi hakkındaki eleştirilerin Aydınlanma projesinin birer bileşeni olduğu hatırlandığında Mill'in düşüncelerini neden bu şekilde konumlandığı anlam kazanacaktır. Bu eksende Mill, dini de insana sağladığı fayda ölçüsünde ele almıştır. Ona göre başlangıçta yanıtlanması gereken temel soru, dinin faydalı özelliklerinin yalnızca dine özgü mü olduğu yoksa bu faydaların onsuz da elde edilip edilemeyeceğidir. Fayda ilkesi doğrultusunda düşünürün yanıt aradığı diğer sorular ise şu şekilde sıralanabilir: Din, toplum için ne yapar? Dini inanç olağan anlamıyla toplumsal menfaate ne kadar fayda sağlar? Din, birey için ne yapar? Din, bireysel insan doğasını geliştirmede ve yüceltmede nasıl bir etkiye sahiptir?¹¹

Bunların yanı sıra Philip Frank'ın da aktardığı gibi Mill, "katkıda bulunabileceğim herhangi bir bilim varsa bunun bilimin kendisinin bilimi, araştırmanın ve yöntemin bilimi olduğunu düşünüyorum" diyerek üzerinde durduğu asıl meselenin ne olduğunun altını çizmiştir.¹² Düşünür, bu konular içinde ise en çok tümevarımla ilgilenmiştir. Bu makalenin ana bileşenlerinden biri olan *Mantık Sistemi* adlı eserinde görüşlerini serimleyen Mill, bilginin kökenine ilişkin tartışmalara dâhil olmuştur. Bilindiği üzere onun açısından bilimsel bilginin yegâne kaynağı deneyimdir ve bunun dışında bilgimizin oluşmasında etkili olan başka bir unsur yoktur.¹³ Mezkûr belirlemeler ekseninde Mill, sosyal bilimlere zemin hazırlamayı amaçlamış, bu yolla da kendi siyasi, ahlaki ve iktisadi görüşlerini temellendirmeye çalışmıştır. *Mantık Sistemi*, doğa bilimlerinin ilerlemesine katkı sağlayan yöntemlerin sosyal bilimlere de uygulanması gerektiğini savunarak nedensellik ilişkilerinin bulunmasında, bilimsel bilginin elde edilmesinde ve bilimsel açıklamaların oluşturulmasında nasıl bir yol izleneceğine dair değerlendirmeleri içerir. Bu eser aracılığıyla yeni bir tartışma ortamı yaratma-

⁸ John Skorupski, *John Stuart Mill (The Arguments of The Philosophers)* (New York: Routledge, 2010), 10.

⁹ John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, çev. Tuncay Türk. (İstanbul: Oda Yayınları, 2008), 79.

¹⁰ John Skorupski, "Liberal Doğalcılığın Kaderi" *Mill* içinde, ed. Cengiz Çağla (İstanbul: Say Yayınları, 2007), 70.

¹¹ John Stuart Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, çev. Özgüç Orhan. (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017b), 137.

¹² Philip Frank, *Bilim Felsefesi: Bilim ile Felsefe Arasındaki Bağ*, çev. Dilek Kadioğlu. (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 397.

¹³ John Stuart Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive* (New York: Harper & Brothers Publishers, 1882), 79.

ya girişen düşünür, siyasi muhafazakârlığın epistemolojisi olarak devreye sokulan sezgiciliğe karşı yönelttiği eleştiriler üzerinden esas amacının ne olduğunu açıklar.

Ona göre *Mantık Sistemi*, bütün bilginin deneyimden kaynaklandığını ve tüm ahlaki ve entelektüel niteliklerin ilke olarak çağrışımcılığın yönlendirmesiyle meydana geldiğini gösteren bir karşıt öğreti konusundaki kitap ihtiyacını giderecek bir yapıya sahiptir. Gerek mantığın işleyişine ilişkin bir çözümlemenin gerekse kanıt olarak sunulan muhtemel kanonların anlama etkinliğini nasıl yönlendirebileceğini veya düzeltebileceğini tahmin edebilecek kapasitede olduğunu vurgulayan düşünür, diğer zorunluluklarla birlikte ele alındığında bunların çok yararlı olacağını savunur. Mill açısından bakıldığında insan zihninin algılayamadığı gerçekliklerin gözlem ve deneyimden bağımsız olarak sezgi veya bilinçle algılanabileceği görüşünün doğruluğu tartışmalı olan öğretilerin ve kötü kuramların entelektüel dayanak noktası durumuna geldiği belirginlik kazanacaktır. Kökeni belirsiz her yerleşik inanç ve her yoğun duygu bu kuramın yardımıyla kendini akıl yoluyla kanıtlama zorunluluğundan kurtarıp başlı başına bir kanıt ve gerekçeye dönüşebilmektedir. Mill açısından *Mantık Sistemi*, matematiksel ve fiziksel gerçekliklerden yola çıkan kanıtların gerçek yapısını açıklığa kavuşturmak amacıyla sezgici felsefenin saldıramaz dediği noktalara saldırdığı ve zorunlu gerçekler adı verilen şeylerin garip karakterini deneyimle ve çağrışımla ortaya döktüğü için önemlidir. Bu nedenle önyargıyla mücadele etmenin en önemli aracı felsefedir ve felsefenin bunların yanında olmadığı gösterilmediği sürece kalıcı bir sonuç elde edilemez.¹⁴

2. John Stuart Mill'in Tümevarım Anlayışı ve Tümevarım Kuralları

Bütün düşünme sürecinin deneyimle başladığını ve deneyimle ulaşılan bilgilerin bir araya getirilmesiyle devam ettiğini benimseyen Mill, tümdengelim karşısında tümevarıma öncelik vermiştir. Bir ispat kuramı meydana getirmeyi amaçlayan düşünür için bütün bilgilerimizin temelinde deneyim olduğundan bütün tümdengelimsel bilimler tümevarımsaldır, daha açık bir şekilde ifade edilirse deneyime dayanarak ulaşılan tümevarımsal akıl yürütmeden köken aldıkları için mantık ve matematik, bilimsel bilgi içeriğine sahiptir.¹⁵ Dolayısıyla Mill'e göre bilimsel bilginin elde edilmesini sağlayan yöntem tümevarımdır.¹⁶ Çünkü genel bir ilkeden yola çıkılarak özel bir olguyu açılama işlemi olan tümdengelimci akıl yürütme, genel ilkelerin salt sezgisel olduğu dikkate alındığında deney ve gözleme dayanmadığı için geçersizdir. Bilimsel açıdan ileriye yönelik kestirimlerin mantıksal çıkarımlar aracılığıyla elde edilmesinde tümdengelim yeterli olmayacaktır. Her ne kadar tümdengelim mantıksal ispatın özünü oluştursa da sonuç, öncüllerde örtük bir biçimde yer aldığından bu yolla yeni bir bilgiye ulaşılması mümkün değildir. Oysaki uzun yıllar boyunca takip edilen Aristoteles geleneği açısından tümdengelim, bilgiye apodeiktik -kesin, doğru ve zorunlu- karakterini kazandıran tek akıl yürütme yöntemi şeklinde benimsenmiştir. Aristoteles'e göre olgunun bilgisinden olgunun nedeninin bilgisine varma işlemi olarak bilimsel açıklamanın tümdengelim dayalı bir yapısı vardır. Ancak düşünür tarafından bilimsel araştırma sürecinde tümevarımın yeri de göz ardı edilmez. Tekil olgularla ilgili önermelerin üyesi oldukları tür hakkında genelleme yapmak adına esas kabul edildiği basit bir sıralama/sayma ve duyu deneyimi verilerinde neyin öncelikli olduğunu görme/kavrama becerisi olarak sezgisel tü-

¹⁴ John Stuart Mill, *Autobiography* (Hamburg: Severus Verlag, 2014), 225-226.; Nicholas Capaldi, *John Stuart Mill*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011), 168-169.

¹⁵ Nazım Hasırcı, "John Stuart Mill'e Göre Sözel ve Gerçek Önerme," *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII, sayı: II (2005): 175.

¹⁶ Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 202.

mevarım şeklinde iki kanaldan ilerleyen tümevarım, başlangıç ilkelerinin tespit edilmesini sağlar. Böylece tümdengelim için gerekli olan öncüller oluşturulur ki bu da bunlardan hareketle sağlam ve güvenilir bilgiye ulaşılmasını güvence altına alan tümdengelim gerçeğinin gerçekleşmesini mümkün kılar.¹⁷

Birçok ampirist gibi Aristoteles'in yaklaşım tarzını eleştiren Mill'e göre de mantık disiplininin klasik örneği olan "Bütün insanlar ölümlüdür. Sokrates insandır. O hâlde Sokrates de ölümlüdür." şeklindeki ispatta görüldüğü gibi tümdengelim, zorunlu olarak geçerli bir çıkarım türü olduğundan dolayı öncüllere yeni bir bilgi eklemeyi.¹⁸ Tümdengelim bütünden parçaya, genelden özele, tümelden tikele giden bir akıl yürütme olması, sonuç önermesini öncüllerin yinelenmesi haline getirir. Buna rağmen düşünür, bu tür sistemlerin tamamen yanlış olduğunu söylemez. Bunlar, uygulamalı kuramların kontrol edilmesi sürecinde işe yarayabilirler. Eğer uygulamalı kuram ile soyut sistem arasında yeteri kadar yakın bir eşbiçimlilik mevcutsa soyut sistemde çıkarsanan sonuçların, uygulama alanındaki öncülleri temin eden durumların belirmesiyle çıkarsananların uygulama alanındaki karşılıklarıyla birlikte ortaya çıkması beklenir. Bu beklenti sık sık gerçekleşirse soyut sistemle uygulama alanının beraber değerlendirilmesiyle hem uygulama alanında güvenilir tahminler yapma fırsatına sahip olunur, hem de uygulama alanında gözlemlere başvurmadan yeni genellemelere ulaşmanın yöntemi ortaya konmuş olur.¹⁹ Bunun dışında mantıksal işleyiş, tamamıyla tümevarıma dayalıdır. Tümdengelim yeni bir bilgi verememesinin aksine tümevarım, bilgi alanını büyük ölçüde genişletir.

Bilimsel yöntem söz konusu olduğunda ampirist gelenek çerçevesinde Mill'in Francis Bacon, John Locke ve David Hume gibi önde gelen düşünürlerin izinden gittiği açıktır. Modern döneme kadar bir otorite olarak kabul edilen Aristoteles'in sistemleştirdiği düşünceler, bu isimler tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Örnekte Francis Bacon, "Büyük Yenilenme" olarak tarif ettiği yeniden inşa sürecinin önemli bir bileşeni olan *Novum Organum* (1620) adlı eserinde Aristotelesçi dizgenin yanlışlıklarını ortadan kaldırmak amacıyla ileri sürüdüğü yeni yöntemin ya da aracın ne olduğunu anlatmıştır. Bacon açısından bilimsel bilginin elde edilmesinde görev üstlenecek yegâne yöntem tümevarımdır. Ancak bu, Aristoteles'in öngördüğünün aksine hızla genel kavramlara yükselmek yerine onlara tedricen ulaşmayı hedefleyen bir tümevarımdır.²⁰ Üzerinde durulması gereken en önemli husus ise Bacon'un tümevarım aracılığıyla doğadaki temel yasaları açıklamaya çalışırken deneyi ön plana çıkarmasıdır.

Bacon tarafından sunulan görüşleri sistemli bir hale getiren Locke için de bilginin kaynağı deneydir. Locke'un görüşleri genel olarak ele alındığında anımsanacağı üzere insan zihninde doğuştan gelen düşünceler bulunmamaktadır. Gerçek bilgi içeriğinin elde edilmesi ancak ve ancak deney ile mümkündür. İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme (1690) adlı eserinde bilginin kaynağını, mahiyetini, kesinliğini, güvenilirliğini ve sınırlarını araştıran Locke'un,²¹ deneyimden beslenen bir mantık sistemi oluşturmaya çalışan Mill'in düşüncelerini etkilediği belirgindir. İngiliz ampirizminin önde gelen isimlerinden bir diğeri olan David Hume ise *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (1739) adlı eserinde deneyimden hareket eden bir akıl yürütme yöntemiyle

¹⁷ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan. (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996).; Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998).; Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005).

¹⁸ Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 228.

¹⁹ Harun Rızatepe, *Yirminci Yüzyılda Felsefe: Anglo-Sakson Felsefede Bilgi Görüşleri* (İstanbul: Etik Yayınlar 1, 2004), 35.

²⁰ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Francis Bacon, *Novum Organum*, çev. Sema Önal. (İstanbul: Say Yayınları, 2012).

²¹ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. (İstanbul: Kambalacı Yayınları, 2017).

girişilecek olan bir araştırma sayesinde felsefenin kaybetmeye yüz tuttuğu itibarını yeniden kazanacağını öne sürer.²² Newton'un geliştirdiği temel yasalar aracılığıyla evrenin daha iyi anlaşılabilceğine ve doğanın işleyişi hakkındaki bilgilere ulaşılabilceğine inanan Hume da Mill'in düşüncelerine yön verenlerden biri olmuştur. Bu bilgiler ışığında Mill'in dizgesinde merkezi bir konumda bulunan bilimsel yönteme ilişkin kavrayışını nasıl temellendirdiği daha anlaşılır hale gelecektir. Onun açısından en geçerli yöntem olan tümevarım, belirli yollardan ilerler.

Bilindiği gibi tümevarım, tam tümevarım ve eksik tümevarım olarak iki şekilde uygulanır. Tam tümevarım (biçimsel/formel tümevarım), bir sınıfı oluşturan bireylerin hepsini inceleyerek genel hakkında karara varmaktır.²³ Burada belirtmek gerekir ki Mill, tam tümevarımın pratikte mümkün olamayacağını ileri sürer. Çünkü tam tümevarımın gerçekleşebilmesi için bir grubun bütün üyelerinin tek tek gözlemlenmesi zorunludur ancak bu durum olanaklı değildir. Bu tür bir tümevarımın uygulanması nispeten küçük grupların sayılmasıyla yapılabilir. Eksik tümevarım (tamamlayıcı/büyütücü/bilimsel tümevarım) ise bir bütünü meydana getiren parçaların bir kısmına bakarak bunların tamamı hakkında hüküm verme işlemidir.²⁴ Bir grubun üyelerinde gözlemlenen ortak durumlar üzerinden genel hakkında yasalara ulaşmamızı sağlayan eksik tümevarım, doğanın tekdüze bir yapısının olduğunu ve bunun da değişiklik göstermediğini varsayar. Mill açısından eksik tümevarım, bütün bilgilerin temelinde yatan deneyime dayalı olduğundan geçerli bir akıl yürütme biçimidir. Doğadaki düzenliliklerin takibi üzerinden gerçekleşen eksik tümevarım, basit bir sayma işlemiyle başlar. Mill'e göre gözlemler sonucunda ulaşılan önermenin doğruluğu, basit sayımla değerlendirilen olgu sayısının çokluğuyla doğru orantılıdır.²⁵

Bu çerçevede mantık aracılığıyla bilinmeyenlerin bilinenler üzerinden bilinir kılınmasının tümevarım- la doğrudan bağlantılı olduğu açıklık kazanır. Kaplamı dar olandan daha geniş olana doğru bir geçişi temsil eden tümevarım, genel önermelere ulaşılmasını sağlayacak en önemli enstrümandır. Evrende var olan genel yasalar arasındaki ilişki tümevarımla tespit edilebilir. Tek bir olguyu doğrulamak için yeterli olabilecek tümevarımsal akıl yürütme, çok sayıdaki olguyu açıklamak ve hatta genelin bilgisini çıkarsamak adına da uygun bir yöntemdir. Ancak bir olay türünün bir başkasının nedeni olduğuna karar vermenin ve böyle bir kararın hangi gözlemlere dayandığının²⁶ araştırılmasına yönelik Mill'e göre tümevarımın uyuşma, fark, tortu/kalıntı ve birlikte değişme şeklinde belirli kuralları/yöntemleri vardır.

İlk olarak uyuşma kuralına göre eğer araştırmaya konu olan olgunun iki veya daha fazla örneğinin gerçekleşmesi için bütün örneklerle uyuşan tek bir koşul varsa bu koşul, olgunun nedeni ya da etkisidir.²⁷

²² Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan. (İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2009).

²³ Necati Öner, *Bilginin Serüveni* (Ankara: Vadi Yayınları, 2008), 40.

²⁴ Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Bilim Yayınları, 1998), 76.

²⁵ Tümevarımın, modern anlamıyla bir bilimsel yöntem olarak Francis Bacon tarafından ortaya konulmasından sonra bu konuyla ilgili önemli eleştiriler gündeme gelir. Bacon ile benzer düşünceleri paylaşan Locke'un ardından Hume, tümevarımsal çıkarımların rasyonel bir biçimde temellendirilemeyeceğini savunur. Müteakip yıllarda tartışmalara dâhil olan Bertrand Russell da geçmişte belirli sayıda gerçekleşmiş bir yasanın gelecekte de tekrar edip etmeyeceğini sorgular. Tarihsel süreç içinde tümevarımsal çıkarımların yerinde olup olmadığı ve ne zaman yerinde olacağı sorusu üzerinden Karl Popper da tümevarımla bağlantılı sorunları dile getirir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy* (London: Oxford University Press, 1997).; Karl R. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlnur Aka ve İbrahim Turan. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017).

²⁶ Rızatepe, *Yirminci Yüzyılda Felsefe: Anglo-Sakson Felsefede Bilgi Görüşleri*, 32.

²⁷ Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 482.

Uyuşma kuralı, dış hijyeni ile ilgili bir örnekle açıklanabilir. Birkaç şehirde ülke ortalamasının altında dış çürümesi rahatsızlığıyla karşılaşmış ve bunun nedeni araştırılmıştır. Bu şehirler, birbirinden farklı özellikler sergilese de hepsinde ortak olan bir durum tespit edilmiştir. Bu ise şehirlerin sularındaki flor oranının yüksek oluşudur. Yüksek flor tüketilmesiyle dış çürümelerinde bir azalma yaşanmış böylece flor kullanımı, çürümeye karşı bir tedavi yöntemi olarak uygulanmaya başlamıştır.²⁸ Uyuşma kuralı gereğince bütün örneklerle uyuşan tek bir koşul sağlandığından dolayı nedenin bulunduğu kabul edilmiştir.

Fark kuralı açısından eğer araştırılan bir olgunun oluştuğunu veya oluşmadığını gösteren bir örnek varsa bunu sağlayan koşullardan biri hariç diğerleri ortak olduğunda farklı olan koşul, olgunun nedeni veya etkisidir ya da nedenin ayrılmaz bir parçasıdır.²⁹ Buna örnek olarak sıtmanın sadece sivrisinek tarafından bulaştığını göstermek için tüm diğer bulaştırma olanaklarının dışlandığı bir deney gösterilebilir. Küçük bir binanın pencereleri ve kapıları sivrisinek geçirmez hale getirilmiştir. Telden yapılmış bir sinek ağıyla bir oda ikiye bölünmüştür. Bu bölmelerden birine daha önce sıtma hastalığına sebep olmuş on beş sivrisinek bırakılmıştır. Bağışıklığı olmayan bir denek buraya girmiş ve yedi sivrisinek tarafından ısırılmıştır. Dört gün sonra bu kişinin sıtma nöbeti geçirdiği gözlemlenmiştir. Bağışıklığı olmayan diğer iki kişi ise on üç gece boyunca sivrisinek bulunmayan bölmede herhangi bir rahatsızlık geçirmeden kalmıştır.³⁰ Örnekten anlaşılacağı üzere tüm durumlardan biri hariç diğerleri ortak olduğunda ve o biri de sadece ilk olguda bulunduğu iki örneğin arasındaki fark, olgunun nedeni olarak kabul edilmiştir. Aralarındaki benzerlik veya ayrımlara rağmen bu iki yöntem de eleme yapmanın yollarını göstermektedir.

Üçüncüsü olan tortu/kalıntı kuralına göre daha önce başvurulmuş tümevarımlardan olgu hakkında elde edilen bilgiler çıkarıldığında kalanlar olgunun nedenidir.³¹ Bu yöntemin en belirgin örneğini yüklerin tartılmasında görmek mümkündür. Bir kamyon, önce boşken sonra yüklüken tartılır. Buradaki toplam olay, tartı ibresinin kadradaki çeşitli sayıları geçmesidir. Bu örnekte Mill'in kanonunda bahsettiği önceki durumlar, kamyon ve yük şeklindedir. Olayın tartı ibresinin boş kamyonun ağırlığına karşılık gelen sayıya kadar çıkmasından oluşan bölümünün sadece kamyonun kaynaklandığı bilinmektedir. Olayın geri kalanı olan tartı ibresinin boş kamyonun ağırlığına denk gelen sayının ötesine geçmesinin yükten dolayı olduğu ve böylece yükün ağırlığının bir ölçüsü olduğu sonucuna varılır.³²

Son olarak birlikte değişme kuralında ise bir olgu değiştiğinde diğer olgu da değişiyorsa birincisi ikincisinin nedeni veya etkisidir ya da ikisi arasında bir bağlantı vardır.³³ Buna göre bir çiftçi, toprağına gübre uygulanması ile ürün miktarı arasında nedensel bir bağ olduğunu tespit edebilir. Çiftçinin tarlasının farklı bölümlerinde farklı miktarlarda gübre kullanmak suretiyle daha fazla gübre uygulanan bölümlerin daha verimli olduğunu kanıtlaması mümkündür.³⁴ Bu örnekte görüldüğü şekliyle birlikte değişme doğru orantılı olabileceği gibi ters orantılı da olabilmektedir. Olguların nedenlerinin araştırılmasına yardımcı olan bu yöntemler kullanıldığında tümevarım aracılığıyla doğada var olan nedensellik ilişkisini belirlemek olanaklı hale

²⁸ Şafak Ural, *Temel Mantık* (İstanbul: Çantay Yayınları, 2017), 211.

²⁹ Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 483.

³⁰ Ural, *Temel Mantık*, 212.

³¹ Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 490.

³² Ural, *Temel Mantık*, 216.

³³ Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 492.

³⁴ Ural, *Temel Mantık*, 217.

gelecektir. Bu bağlamda Mill, nedenselliğe verdiği önemi de göstermiş olur. Bilindiği üzere nedensellik, biri diğerinin nedeni olan iki unsur arasındaki ilişkinin temelinde yer alan ilkedir. Her olayın bir nedeni bulunmaktadır ve benzer koşullar sağlandığında aynı nedenler, aynı sonuçları doğurur. Doğadaki düzenlilik ve nedensellik, Mill'in tümevarımla ilgili görüşlerini gerekçelendiren iki unsurdur. Çünkü düşünürün ortaya koyduğu olgular arasındaki eş zamanlılık ve ardışıklık ilişkisi ancak bu unsurlar üzerinden açıklanabilir.

Ayrıca Mill kitabında “eğer ortaya çıkan olgunun iki veya daha fazla örneğinin tek bir koşulu varsa ve ortaya çıkarılmayan olguda bu durumu desteleyecek bir unsur yoksa sözü edilen tek koşul, olgunun nedeni veya etkisidir ya da nedenin ayrılmaz bir parçasıdır” şeklinde aktardığı kanon için “uyuşma ve fark kurallarının birleşimi” ifadesini de kullanmıştır. Bu da Mill'in öngördüğü yöntemlerin sayısını tartışmalı hale getirmektedir çünkü düşünür, konuyla ilgili bölüme başlarken dört başlık belirlemiş ancak daha sonra bunlara uyuşma ve fark kurallarının birleşimini de eklemiştir.³⁵

Bütün bunların yanı sıra Mill'in kendi yöntem anlayışını inşa ederken sosyolojinin bağımsız bir disiplin olmasının yolunu açan Comte'un görüşlerinden de etkilendiğini unutmamak gerekir. Comte, tarihselci bir bilim tasavvurunu savunarak yükselen sanayi toplumunun bilimsel ve teknolojik sorunlara çözüm üreten seçkinler tarafından pozitif bilim aracılığıyla mükemmelleştirilebileceğini düşünmüştür. Comte'un sosyal bilimi tarih felsefesiyle birleştirdiğini gören Mill, psikolojiden de yardım alarak sanayi toplumunu yeni bir ahlaki öze desteklemeye çalışmıştır.³⁶ Comte tarafından “ters tümdengelimci ya da tarihsel yöntem” olarak isimlendirilen kavrayış aracılığıyla Mill, tümevarımcı bir sürecin sonucunda ulaşılan genellemeler sayesinde yeni sosyal politikalar üretilebileceğini ileri sürmüştür. Bu yöntem, tarihi başlangıç noktası olarak kabul ettiği için tarihseldir ve genellemelerle işe koyulduğu için tümdengelimcidir. Aynı zamanda bu tür tarihsel genellemelerin kendileri tümevarımcı deneyime dayandıkları ve ilke olarak temel etoloji -Mill'e göre insan doğasının mahiyetini inceleyen bilim- ile psikoloji yasalarından tümdengelimle çıkarılabilir oldukları için de terstir. Genel ilkelerin çıkarılmasının deneyden türeyen tümevarıma dayanmasından ve toplumsal reformun köken aldığı unsurların ilerleyen tarihin ilkeleri olmasından dolayı Mill açısından ters tümdengelimci ya da tarihsel yöntem önemli görülmüştür.³⁷ Ancak farklı görüşlerden etkilenerik epistemoloji, siyaset felsefesi, ahlak, iktisat ve metafizik alanlarındaki kendi düşüncelerini birbiriyle bağlantılandıran Mill, deneyi göz ardı ettiğini savlayarak Comte'u da eleştirmiştir. Çünkü Comte'un her şeyin kökeninde bulunan ilk nedenlerin anlaşılmasının olanaklı olmadığını düşünmesi, deneyin ikincil konuma gerilemesine yol açmıştır.

Bunların yanı sıra genellemelere ihtiyaç duymadan düşüncenin tikelden tikele doğru gitmesi, bunun yeni deneyimlerle doğrulanıncaya kadar sürekli gözden geçirilmesi ve dünyada değişmeyen hiçbir şeyin bulunmaması yönündeki çıkarımlar aynı zamanda Mill'in metafizik yorumlarının arka planındaki itici gücü de tesis etmiştir.³⁸ Mill, gerçekliğin zihnin içerdiği şeylerden ibaret ya da bir şekilde zihnin içerdiği şeylerle bağlantılı olduğunu ifade eden metafizik görüşe inanan felsefi bir idealist olarak tanımlanabilir. Düşünür, metafiziği dışarda bırakan, deney ve gözleme dayanan bir dizge meydana getirmeyi savlasa da epistemolojik anlayışı bağlamında çözümleyemediği iki metafizik sorunla karşı karşıya kalır. Bunlar, maddenin ve aklın

³⁵ Francis Bacon'un varlık, yokluk ve dereceler ile ilgili tablolarından mülhem yaklaşımıyla Mill'in kimi araştırmacılar tarafından dört, kimi araştırmacılar tarafından beş yöntem ortaya koyduğu ileri sürülmüştür. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Nazım Hasırcı, *John Stuart Mill'in Tümevarım Anlayışı* (Ankara: Araştırma Yayıncılık, 2022).

³⁶ Çağla, *Mill*, 34.

³⁷ Capaldi, *John Stuart Mill*, 176-177.

³⁸ Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 234.

durumudur. Mill, maddenin ya da bir dış dünyanın varlığının doğrudan doğruya bilinçte belirlediği yaklaşımını kabul etmemektedir. Ona göre bir dış dünya inancı, uzaklığı algılamayı öğrenmemize benzer bir yolla öğrenilir. Akıl ise algıları düzenleyip nesnelere dönüştürebilir. Tekrarlama aracılığıyla bu nesnelere ya da algı gruplarının yeniden ortaya çıkacağı tahmin edilebilir. Maddeyi açıklamada bir postulat olarak benimsenen akıl, aynı şekilde açıklanamamaktadır.³⁹ Zaten Mill de akla ilişkin inancı yeterli derecede tanımlayamadığını belirtir. Her ne kadar akıl doğrudan algılanamasa da dış dünya yani *doğa* açıklanabilir. Çünkü doğa, kendisini üreten nedenlerle birlikte tüm olguların toplamı anlamına gelir ve buna yalnızca vuku bulan her şey değil, vâki olma kabiliyetine sahip her şey dâhildir. Mill'e göre nedenlerin etkisini gösteren kabiliyetleri kadar kulanılmayan kabiliyetleri de doğa fikrinin bir parçasıdır.

Yeterince incelendiğinde tüm olguların bir düzenlilik içinde vuku bulduğu görülür: Her biri vuku bulmak için muhakkak ortaya çıkması gereken -pozitif ve negatif yani varlık ve yokluk anlamlarında- belli sabit koşullara sahiptir. Bu nedenle insanlar, doğrudan gözlem ya da bunun üzerine kurulu akıl yürütme süreçleri ile pek çok olgunun ortaya çıkma koşullarını tespit edebilmiştir ve bilimin ilerlemesi esas olarak bunları belirlemeyi içermektedir. Doğada birbirinin ardı sıra gerçekleşen durumlar takip edildiğinde keşfedilen olgular, genel önermelerle ifade edilebilirler ve bunlara da belirli olguların yasaları ya da genel olarak “doğa yasaları” denir. Bu düşünüş biçimi doğanın, en basit anlamıyla fiili ve mümkün tüm olgular için kolektif bir ad olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle doğa, her şeyin vuku bulduğu -bizlerce kısmen bilinen ve kısmen bilinmeyen- tarzın adıdır. Çünkü bu sözcük, olguların bir yığın ayrıntısından ziyade onların zihinsel bir bütün olarak varoluşu hakkında onların tam bilgisine sahip bir zihin tarafından oluşturulabilecek tasavvuru ima etmektedir.⁴⁰ Böylece Mill'in epistemolojik görüşleri çerçevesinde önemli bir konu açıklık kazanacaktır: Bilimin amacı, tecrübeden başlayıp müteakip genelleme adımlarıyla kendisini yükselterek sözü edilen doğa tasavvuruna erişmektir.

Sonuç

Aydınlanmacı gelenekten gelen Mill, siyaset felsefesi ile ilgili görüşleriyle daha çok tanınsa da ahlak, iktisat, epistemoloji, mantık ve metafizik gibi farklı alanlarda çalışmalar yapmıştır. Ampirizm, natüralizm, romantizm, liberalizm ve faydacılık gibi akımlarla ilgili düşünceler ortaya koyan Mill'in -hakkında gündeme getirilen eklektik bir kavrayış sunduğu yönündeki değerlendirmelerin yanı sıra- aslında konuları ele alış biçiminin tutarlı ve bütünlüklü olduğunu ifade etmek mümkün gözükmemektedir. Bu durumun en iyi örneği ampirizmde karşımıza çıkar. Bilindiği gibi ampirizm, temel felsefî problemlere sunulan yanıtlarla koşutluk içerisinde felsefe ve bilim tarihi açısından önemli bir yere sahip olmuştur. Bilginin, duyumlardan ve deneyimlerden geldiğini, deneye ve gözleme dayandığını savunan ampirizmin, modern dönemin başlarında sistematik bir yapıya kavuştuğu görülür. Ancak bu akıma asıl karakteristiğini kazandıranın ise İngiliz ampirizmi olduğu benimsenmiştir. Öyle ki Hans Reichenbach tarafından ampirizmin “Bacon'da peygamberini, Locke'da liderini, Hume'da eleştirmenini” bulduğu ileri sürülmüştür. Bu düşünürlerin ampirizmin önemli temsilcilerinden/savunucularından biri olan John Stuart Mill üzerindeki etkileri ise oldukça belirgindir. Bu doğrultuda Mill, düşüncelerini aynı hattan ilerleterek bilginin a posteriori olduğunu savunur ve İngiliz ampirizminin sistemleştirilmesine katkı sağlar.

³⁹ Capaldi, *John Stuart Mill*, 326.

⁴⁰ Mill, *Din Üzerine Üç Deneme*, 79-80.

Bu katkılara rağmen düşünür, irdelediği konulara ilişkin yeterli açıklama getiremediği noktada ise farklı çevrelerce eleştiriye tabi tutulmuştur. Mill'in tümevarım ve nedenselliğe yönelik argümanları, basit sayıma dayandıkları gerekçesiyle hatalı ve mantık dışı olarak nitelendirilmiştir. Ancak bazı eksiklikleri olmasına rağmen Mill'in tartışmaya açılan görüşleri sentezleme girişimi göz ardı edilemez. Felsefe literatüründe liberalizmi derinlemesine açıklayan az sayıdaki düşünürden biri olarak Mill, faydacılık ve özgürlük ekseninde siyasi ve iktisadi sorunlara geçerli çözümler sunabilmeyi başarmıştır. Burada özgürlük söz konusu edildiğinde Mill'in kadınların toplumdaki yerinin daha saygın bir hale getirilmesi adına özel bir çaba içinde olduğunu da hatırlatmak gerekir. Parlamentoda bulunduğu sürede ve sonrasında kadınların yasa önünde eşit olması, baskı ve tahakküm karşısında haklarının korunması yönünde çalışmalar yapan Mill; kadınların kendi kararlarını alması, kendi kendine yeterli ve özgür olması hususunda toplumsal konumlarının güçlendirilmesinin üzerinde durmuştur.⁴¹ Bu örnekle de anlaşılacağı üzere Mill, felsefe tarihinde konuları ele alış ve aktarış biçimiyle oldukça özgün bir düşünüş tarzına sahiptir ve bu araştırmada da görüldüğü gibi benzer bir durum onun mantık ve epistemoloji ile ilgili çalışmaları için de geçerlidir.

Bir toplumun üyelerinin çevresinde bir araya geldiği öğreti ve değerleri anlatan organik aydınlarla eleştirel bir tavır alan entelijansiya birbirinden ayrıldığında Mill'in iki gruba da tam olarak dâhil olmadığı açıkça görülür. Liberal kültürün örtük normlarını doğru bir biçimde tanımlayabildiğini düşünmesi açısından organik bir entelektüel şekilde karakterize edilebilecek olan Mill, tarihsel bağlamın değişmesi diyalektik olarak bu normların da yeniden açıklanmasını gerektirdiğinden bunu fark edemeyenleri eleştirmektedir. Düşünür, tarih felsefesi ile ilgili görüşlerinden dolayı kendisini yalnızca yabancılaşmış bir eleştirmen değil, aynı zamanda bir sözcü addeder.⁴² Bu bağlamda mutlu bir budala olmaktansa mutsuz bir Sokrates olmayı yeğleyen Mill'in yöntem hakkındaki düşüncelerinin de bilim felsefesi alanındaki tartışmalara yön verdiğini yeniden vurgulamak doğru olacaktır. Mill, naif yaklaşımıyla tümevarım sorununu tam olarak çözüme kavuşturamadığı eleştirilerine maruz kalsa da onun yeni bir ampirizm anlayışının şekillenmesine katkıda bulunduğu gerçeği inkâr edilemez. Bir yandan katı bir ampirist olarak deneyimin önemini benimserken bir yandan da bilimin sanata yakın görülen tasarlama ve sistem kurma yanını tanıması Mill'in "modern bilim felsefesinin öncüsü" olduğunu ilan etmek için yeterli görülmüştür.

⁴¹ Konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. John Stuart Mill, *Kadınların Köleleştirilmesi*, çev. Ahmet Özcan. (İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2017c).

⁴² Capaldi, *John Stuart Mill*, 381.

Kaynakça

- Aristoteles. *Birinci Çözümlemeler*. Çeviren: Ali Houshiary, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1998.
- Aristoteles. *İkinci Çözümlemeler*. Çeviren: Ali Houshiary, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Bacon, Francis. *Novum Organum*. Çeviren: Sema Önal, İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Ball, Terence and Antis Loizides. "James Mill" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Editör: Edward N. Zalta, 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/james-mill/>
- Buhr, M., W. Schroeder ve K. Barck. *Aydınlanma Felsefesi*. Çeviren: Veysel Atayman, İstanbul: Yeni Hayat Kütüphanesi Yayınları, 2003.
- Capaldi, Nicholas. *John Stuart Mill*. Çeviren: İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011.
- Copleston, Frederick. *Yararcılık ve Pragmatizm*. Çeviren: Deniz Canefe, İstanbul: İdea Yayınları, 2000.
- Çağla, Cengiz. *Mill*. İstanbul: Say Yayınları, 2007.
- Frank, Philip. *Bilim Felsefesi: Bilim ile Felsefe Arasındaki Bağ*. Çeviren: Dilek Kadioğlu, İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Hasırcı, Nazım. "John Stuart Mill'e Göre Sözel ve Gerçek Önerme," *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VII, sayı: II (2005): 173-182.
- Hasırcı, Nazım. *John Stuart Mill'in Tümevarım Anlayışı* Ankara: Araştırma Yayıncılık, 2022.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çeviren: Ergün Baylan, İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2009.
- Kant, Immanuel. "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt" *Kant* içinde, Çeviren: Nejat Bozkurt, 223-266. İstanbul: Say Yayınları, 2005.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Çeviren: Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2017.
- Macleod, Christopher. "John Stuart Mill" in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Editör: Edward N. Zalta, 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/mill/>
- Mill, John Stuart. *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1882.
- Mill, John Stuart. *Autobiography*. Hamburg: Severus Verlag, 2014.
- Mill, John Stuart. *Din Üzerine Üç Deneme*. Çeviren: Özgüç Orhan, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017b.
- Mill, John Stuart. *Faydacılık*. Çeviren: Gökhan Murteza, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017a.
- Mill, John Stuart. *Kadınların Köleleştirilmesi*. Çeviren: Ahmet Özcan, İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2017c.
- Mill, John Stuart. *Özgürlük Üzerine*. Çeviren: Tuncay Türk, İstanbul: Oda Yayınları, 2008.
- Nussbaum, Martha C. "Mill Between Aristotle and Bentham," *Daedalus* 133, no: 2 (2004): 60-68.
- Öner, Necati. *Bilginin Serüveni*. Ankara: Vadi Yayınları, 2008.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Bilim Yayınları, 1998.
- Popper, Karl P. *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*. Çeviren: İlknur Aka ve İbrahim Turan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Rızatepe, Harun. *Yirminci Yüzyılda Felsefe: Anglo-Sakson Felsefede Bilgi Görüşleri*. İstanbul: Etik Yayınları, 2004.
- Russell, Bertrand. *The Problems of Philosophy*. London: Oxford University Press, 1997.
- Skirbekk, Gunnar ve Nils Gilje. *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. Çeviren: Emrah Akbaş ve Şule Mutlu, İstanbul: Kesit Yayınları, 2001.
- Skorupski, John. "Liberal Doğalcılığın Kaderi" *Mill* içinde, Editör: Cengiz Çağla. İstanbul: Say Yayınları, 2007.
- Skorupski, John. *John Stuart Mill (The Arguments of The Philosophers)*. New York: Routledge, 2010.
- Skorupski, John. *Why Read Mill Today?*. New York: Routledge, 2006.
- Ural, Şafak. *Temel Mantık*. İstanbul: Çantay Yayınları, 2017.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 11.09.2023

Kabul: 11.10.2023

Atıf: Ayas Önel, Tuğba. "Haraway'ın Simpoiesis Kavramı ve Birlikte-Düşünme Pratikleri," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 20 (Aralık 2023): 197-212. <https://doi.org/10.55256/temasa.1358544>

Haraway'ın Simpoiesis Kavramı ve Birlikte-Düşünme Pratikleri¹

Tuğba Ayas Önel²

ORCID: 0000-0003-3983-5147

DOI: 10.55256/TEMASA.1358544

Öz

Donna Haraway, dünyanın sonunun ümitsizlik içinde ilan edildiği yirmi birinci yüzyılda karşılaştığımız sorunlarla sanat, teknoloji ve bilimin eşsiz bir birleşimiyle başa çıkabileceğimizi iddia eder. Bunun için siborg, yoldaş türler ve sınırsız sayıda muhtelif melez ilişkilendirmeler gibi kavram ve kavrayışlarla bize yaratıcılık ve veriyi daha önce yapılmamış bir biçimde ilişkilendirmeyi önerir. Bu yazıda kendisini özellikle çevrecilik sorunları, bitki ve hayvan refahı, *doğa* ile farklı insan kültürlerinin etkileşimleri konusunda faaliyet gösteren beşerî, sosyal ve doğa bilimlerinde yetenekli bir akademisyen olarak betimleyen Haraway'ın insan merkezli yaşamın getirdiği sorunlara karşı önerdiği dünyayla birlikte-düşünmek nosyonu incelenecektir. Bu amaçla öncelikle Haraway'ın Chthulusen ve simpoiesis kavrayışları Harawayci anlamda dünya üzerinde birlikte-düşünebilmenin olası koşulları olarak ele alınacaktır. Ardından Haraway'ın sanat, bilim ve teknoloji iş birlikleri olarak nitelediği Kroşe Mercan Kayalıkları (Crochet Coral Reef) Projesi ve Never Alone adlı video oyunu, iki farklı birlikte-düşünme pratiği olarak dünyada birlikte iyileşebilmek ve Haraway için bir söylemsel inşa olan doğanın, rejenerasyonu fikrini daha iyi anlamak için tartışmaya açılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Haraway, Chthulucene, Simpoiesis, Dünyalama, Birlikte-Düşünmek.

Haraway's Concept of Simpoiesis and Practice of Thinking-with for Staying with the Trouble

Abstract

Donna Haraway argues that with a unique combination of art, technology and science we can at least try to manage the problems we face in the twenty-first century, when the end of the world is declared in despair. To achieve this, she proposes to connect creativity and data in a way that has never been done before with concepts and insights such as the cyborg, companion species, and an unlimited number of various hybrid entanglements. Haraway describes herself as a talented scholar especially in environmental issues, plant and animal welfare, and the interaction of *nature* and different human cultures. This article examines Haraway's notion of thinking-with the world that she proposes against the problems brought by anthropocentric approach. For this purpose first, the paper discusses Haraway's notions of Chthulusen and simpoiesis as possible conditions for thinking-with the world in Haraway's sense. Then, the artwork Crochet Coral Reef and the video game Never Alone, described as art, science and technology collaborations by Haraway will be discussed as two different thinking-with the world practices, in order to heal together with the world and for the regeneration of nature, which is a semantical construction for Haraway.

Keywords: Haraway, Chthulucene, Sympoiesis, Worlding, Thinking-With.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, Sanat Tasarım ve Mimarlık Fakültesi. ayas@sakarya.edu.tr

² Bu makale, Felsefe Bugün Burada! Haraway'ın Gezegeni başlıklı sempozyumda sözlü olarak sunulan "Haraway'ın Simpoiesis Kavramı ve Belayla Kalabilmek için Birlikte-Düşünme Pratikleri" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek yazılmış hâlidir.

Giriş

Hepimiz ontolojik olarak daha yaratıcı ve duyarlı olmalıyız.

Donna Haraway

Donna Haraway, günümüzde en çok 1985 yılında yayınladığı ve sosyal bilimler alanında ilgi uyandıran *Siborg Manifesto (A Cyborg Manifesto)* başlıklı iddialı yazısı ile anılır. Bu ses getiren yazısında yirminci yüzyılın sonlarına geldiğimizde *hepimiz siborguz* diye yazar. Ancak kendisi için bilim kurgu ile toplumsal gerçeklik arasında var olan sınır bir yanılısamadan ibaret olduğundan siborg da aslında bir *politik inşadır*. Aynı zamanda “toplumsal ve bedensel gerçekliğimizin haritasını çıkaran bir kurgu ve mümbit eşleşmeler öneren yaratıcı bir kaynak”³ olan siborg düşüncesi, cansız varlıklar ve insan olmayan canlılar ile insan arasındaki sınır ihlallerini, kudretli kaynaşmaları ve her tür tehlikeli olasılıkları içerir.⁴ Aslen bir biyolog olan Haraway’ın siborg odaklı düşüncesi, tüm etkileyciliğine rağmen düşünürün özellikle erken dönem çalışmalarında toplumsal ya da çevresel sorunlara dair çözüm önerilerinde bulunmasını zorlaştırmıştır⁵ denebilir. Ancak *Siborg Manifesto*’nun üzerinden geçen yaklaşık kırk yılda beşerî ve sosyal bilimler ile doğa bilimlerinde ilgi duyduğu ekolojik sorunlar, bitki ve hayvan türlerinin refahı, doğa ve insan arasındaki etkileşim gibi konular üzerine yaptığı çalışmalarla Haraway’ın düşünceleri derinleşir. Bugün dünya üzerinde yaşanan ekolojik sorunlara ve olası çözümlere, bilim-kurgu edebiyatına olan tutkusuyla ve bir hikâye anlatıcısı olarak yaklaşan Haraway, insan veya insan olmayan, canlı veya cansız her şeyi, dünyayı oluşturan bir iletişim sisteminin parçaları olarak gören bir ortak ontoloji fikrine ilgi duyar. Ona göre yaşam zaten hâlihazırda türler arası karşılıklı ilişkiler ağıyla var olur. Bu ilişkiler ağı, biyoloji biliminin somut çalışmalarında açıkça izlenebilir ve bu noktadan hareketle yaşamın maddeci bir semiyolojiye dayandığı söylenebilir. Burada bahsi geçen semiyoloji, klasik semiyolojik yaklaşımdan farklı olarak gösteren ile gösterilen arasındaki aşılmaz boşluğa değil, Haraway’ın “gerçek mevcudiyet”, “enkarnasyon” ve “arabuluculuk” dediği mefhumlara dayanır. Haraway, dünyanın dışarıda bir referans noktasından kavranamayacağına ve tüm bilimsel ya da diğer tür araştırmaların dünyaya içkin olarak yapılmasının gereğine vurgu yapar.⁶ Ona göre “gerçekliğin fotokopisi çekilemez ve gerçek, sahip olunan bir şey değildir.”⁷ Haraway, bu düşünce ile *canavarın karnından* yazdığını ve kendisini *Homo* değil bir humus olarak betimlediğini ve bir posthümanist olarak değil de bir kompostçu (compostist) olarak tanımlanması gerektiğini yazılarında ve söyleşilerinde sıklıkla belirtir. 1985 sonrası yazılarında odaklandığı siborg figürü, primatlar, yoldaş türler, köpek insan, mütevazı tanık, OnkoFare™, Ortho-mune*™ ve DişiAdam© gibi figürler yoluyla -kendi deyişiyle- doğa çeşitlerinin geniş alanı ve üretilmiş doğalar hakkında yazan Haraway, neyin doğa sayıldığına ilişkin bakışı, canavarın karnından yazarak değiştirmek ister.⁸ Ona göre Bruno Latour’un da işaret ettiği gibi dünyanın ihtiyacı olan değişim birden gerçekleşmeyecektir ve tekno-optimizm de işe yarar

³ Donna Haraway, “Siborg Manifestosu” *Başka Yer* içinde, çev. Güçsal Pular (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 46.

⁴ Haraway, “Siborg Manifestosu,” 53.

⁵ Ece Ezgi Çelik, “Haraway’in Yoldaş Türleri ve Ağ Ören Anlatılar,” *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13, (2018): 29.

⁶ Bu düşünce temelde fizikçi feminist teorisyen Karen Barad’da izlenebilir: “Kuram yapmanın imkân koşulları kuram yapmaya dışsal değildir; aygıtın ta kendisi, yani kuram yapmanın maddi-söylemsel imkân koşulları, kuram yapmaya içkin, onun kurucu bir parçası olarak anlaşılmalıdır.” (Karen Barad ve Daniela Gandorfer, “Eleştiri Üzerine,” çev. Öznur Karakaş, *Terrabayt*, 9 Şubat 2022, erişim 20 Ağustos 2023. [Terrabaythttps://terrabayt.com/dusunce/elestiri-uzerine/](https://terrabayt.com/dusunce/elestiri-uzerine/))

⁷ Donna Haraway, “Making Kin: Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene” in *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (Durham: Duke University Press, 2016), 101.

⁸ Donna Haraway ve Thyrza Nichols Goodeve, *Tıpkı Bir Yaprak Gibi; Donna J. Haraway ile Söyleşi*, çev. Aksu Bora. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 63.

bir seçenek değildir. Bu nedenle Haraway dünyaya karşı sorumlu kalmak ve daha yaşanabilir bir dünya için direnmek adına, isteyerek dünyada belayla kalmayı (*staying with the trouble*) ve dünyaya içkin bir pozisyon olarak canavarın karnından yazmayı tercih ve tavsiye eder.

Haraway hem doğayı salt bir kaynak olarak metalaştıran ve onunla ancak sahiplik ilişkisi kurabilen kapitaloseni hem de sadece insanı merkeze alan yaklaşımıyla antroposeni ve onun getirdiği tüm yıkıcı antropojenik süreçleri eleştirir.⁹ Haraway'e göre antroposen esasen bir çağ olarak değil, bir sınır-olay olarak değerlendirilmeli ve bir an önce geride bırakılmalıdır.¹⁰ Antroposen, dünya için oldukça yıkıcı sonuçları olan birtakım uygulamaları salık veren politik ve ekonomik aygıtı adlandırmayı yani kapitalizmin adını zikretmeyi reddeder ve yaşadığımız çevresel sorunları, türümüzün doğal evrimsel gidişatının bir sonucu olarak değerlendirir. Hâlbuki karşılaştığımız yıkım, bir tür edimi ya da bir türün nihai sonucu değildir. Esasen bu yıkım, “köleliğe dayanan plantasyonun icadı ve kapitalizmin ortaya çıkmasıyla gelişen ve aslında tamamen değiştirilebilir olan tarihsel konjonktür ve sistemlerin işleyiş biçimlerinden”¹¹ kaynaklanır. Dolayısıyla Haraway'in antroposen'e temel itirazı, bu adlandırmanın, dünyaya karşı sorumlu hissedebilme kapasitemize zarar vermesidir. Antroposen adlandırması yerine kapitalosen dersek kapitalizmi “tarihsel olarak konumlanmış metabolizmalar ve tertipler [asamblaj] kompleksi”¹² olarak yeniden düşünebilmek için önemli ve gerekli bir kavramsal ve yöntemsel hamle yapmış oluruz. Zira kapitalosen *terrandır* yani yeryüzüne aittir ve ilişkisel olarak kurulmuştur. Bu nedenle aslında onun hâlihazırda var olan ilişkilerini ya da tertiplerini sökmek ve SF¹³ zamanlarına uygun olarak kurgulamak ve bunları dünya ile ilişkilendirmek gerekli ve olanaklıdır.¹⁴ Bu da Haraway'e göre Ursula K. Le Guin gibi bir bilim kurgu yazarının gurur duyacağı maddeci-semiyotik sf hikâyeleri oluşturmak için yeni bağlantılar kurmakla yani terran olan her şeyle ilişkilenebilecek hale gelerek mümkündür. Henüz anlatılmamış, olası pek çok güzel hikâye ile kurulacak çok sayıda olası örüntü vardır ve bu hikâyeler sadece insanlar tarafından değil tüm terran mahlûklar (critters) tarafından oluşturulabilir ve anlatılabilir. Yani Haraway'e göre nasıl ki yeryüzündeki insanların tümü geçmişte şu anda bizim yaşadığımız gibi yıkıcı biçimde yaşamadıysa bizler de bu şekilde yaşamaya devam etmek zorunda değiliz ve değişim hala mümkün.

⁹ Bilimsel araştırmalar için referans olarak kullanılsalar da kapitalosen ya da antroposen, Uluslararası Stratigrafi Komisyonu tarafından onaylanmış resmi jeolojik zamanlar değildir. Holosen sonrası dönemi adlandırmak üzere önerilen antroposen için 2009 yılında Antroposen Çalışma Grubu (AWG) kurulmuştur. Grup, *büyük hızlanmış* olarak anılan 1950 sonrası dönemi resmi olarak antroposen yani insan çağı olarak adlandırmak üzere Kanada'daki Crawford Gölü'nü araştırma alanı olarak belirlemiştir. Uluslararası Stratigrafi Komisyonu onaylarsa antroposen resmi adlandırmasının 2024 yılında gerçekleşmesi beklenmektedir.

¹⁰ Haraway, nükteli bir ifade ile Kim Stanley Robinson'ın 2312 isimli kurgu romanında geçen ve “kararsız bir ajitasyon durumu” anlamına gelen *Dithering* kelimesinin, içinde yaşadığımız çağın endişeli ve mutlak umutsuz hali göz önüne alındığında bu zamanlar için belki de Antroposen veya Kapitalosen'den daha uygun bir isim olabileceğini yazar. Donna Haraway, “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin,” *Environmental Humanities* 6, (2015a): 161.

¹¹ Paulson, Steve ve Donna Haraway, “Akrabalık: Donna Haraway ile Bir Söyleşi,” çev. Özde Çakmak, *Yeşil Gazete*, 10 Aralık 2019. <https://yesilgazete.org/akrabalik-donna-haraway-ile-bir-soylesi/>

¹² Haraway'den alıntılan Jason Moore, “Sistemi Adlandır! Antroposenler & Kapitalosen Alternatifi,” *Terrabayt* 1 Mayıs 2021, <https://terrabayt.com/yasam/sistemi-adlandir-antroposenler-kapitalosen-alternatifi/>

¹³ SF, Haraway'in bilim kurgu (science fiction), sicim figürleri (string figuring), spekülatif hikâye anlatımı (speculative fabulation), spekülatif feminizm (speculative feminism), science fact (bilim gerçeği) anlamlarında kullandığı bir kısaltmadır. Haraway'e göre “SF bir metodolojidir—düşünme ve hayal kurmanın yanı sıra uygulama ve yapma ile ilgilidir. Bazen ipleri bırakmak ve başarısız olmakla ama bazen işe yarayan, daha önce olmayan bir şey bulmakla ilgilidir (Goodeve ve Haraway, “I'd Rather Stay with the Trouble,” 11). Bu durumda SF dünyaları da şeyleri içeren konteynerler değil, kalıplaşmalar, riskli birlikte yapmalar, spekülatif hikâye anlatımlarıdır (Donna Haraway, “Playing String Figures with Companion Species” in *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (Durham: Duke University Press, 2016a), 14.

¹⁴ Donna Haraway, “Tentacular Thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene” in *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (Durham: Duke University Press, 2016b), 49-50.

İnsan edimleri sadece kendi türünün değil dünya üzerindeki tüm türlerin toprakla (terra) ilişkisini etkiler. Bu dünyada insan ve insan olmayan türler ortak bir canlılık ve ölümlülük içinde ilişkilendirilir, yaşar ve ölümler. İşte dünyayı bu şekilde maddeci bir semiyotik ilişkilendirme olarak düşündüğümüzde anlattığımız hikâyeler, onların kimin tarafından anlatıldıkları ve ne anlattıkları; sistemlerin yaşamı nasıl sistematize ettiği; hangi kavramların hangi kavramlarla birlikte çalıştığı önemlidir¹⁵ ve dünyayı iyileştirebilecek hakiki bir değişim ihtimali bunu anlamaktan geçer. Haraway'ın çok katmanlı ve çok türlü bakış açısını daha iyi anlayabilmek için yazının bir sonraki bölümlerinde düşünürün doğa ve doğanın bir söylemsel inşa olması fikrine değinilerek önce birlikte var olmayı bir karşılıklı inşa olarak kavrayan sympoiesis düşüncesi; ve ardından antroposenin ve kapitalosenin seçkinci anlayışlarına karşı tüm mahlûkları kapsayacak yeni bir zaman anlayışı olarak Chthulucene kavrayışları ele alınacaktır.

1. Doğa, Dünyalama ve Sympoiesis

Haraway'ın düşünce odağını son yirmi beş yılda teknoloji-insan-kültür melezleşmelerinden bu dünya üzerindeki terran güçlere kaydırıldığını söylemek yanlış olmaz.¹⁶ Haraway için doğa bir anne, bir bakım veren ya da bir köle değerdir veyahut “insanın üremesinin, kendini yeniden üretmesinin matrisi/rahmi, kaynağı ya da aracı”¹⁷ olarak da tanımlanamaz. Doğa, “insan olan ve olmayan maddi-göstergesel aktörler arasındaki etkileşimde ortaya çıkan bir ortakyer” dir.¹⁸ Dolayısıyla bir *ortakyer* olarak doğa aslen bir figür, bir inşa ve bir mamuldür. İşte bu inşa edilen ortakyerde antroposun dikkatini çekememiş mahlûklarla ve onların birbirlerine dolanmışlıkları (*entanglement*) ile dolu bir yaşam vardır. Hiçbir şeyin kendi başına var olmadığını ve var olmanın her zaman bir birlikte-karşılıklı olma olduğunu vurgulayan Haraway'e göre kendisinin dünyalama (*worldings*) dediği süreçler yoluyla gerçekleşen bu birlikte var olagelme ve karşılıklı yaratım bir simpoiesistir.¹⁹

Haraway'ın simpoiesis kavrayışı, biyolog Lynn Margulis'in²⁰ simbiyogenez (ortakyaşarlık) kavrayışından beslenir. Haraway'ın simbiyogenez olan ilgisinin temelinde kendisinin de “doğakültür sürekliliğini göz önüne seren melezleşmeler”²¹ peşinde olması yatar. Tıpkı bilimde olduğu gibi kültür de tanınmış, kabul edilmiş model ilişkilere göre değerlendirilir. Margulis'in yaptığı ise bilimde tanımlı ve çalışan modellerin dışına çıkmaktır ve Haraway de benzer bir yaklaşımla klasik anlamda kültürü ve doğayı yeniden değerlendirebilmek için tanımlı modellerin dışında düşünmeyi önerir. Bu yeniden değerlendirme, çoklu türlerin birbirleriyle olan ilişkilerini yeni bir bakışla fark etmekten geçer. Margulis'in de dikkat çektiği üzere mahlûkların birbirleriyle olan ilişkileri çok yönlü olabilir. Haraway için de mahlûklar (*critters*) dünyada tıpkı biyolojinin gözle görülme-

¹⁵ Haraway, “Tentacular Thinking,” 35.

¹⁶ Ayrıca bkz. Çelik, “Haraway'ın Yoldaş Türleri,” 34.

¹⁷ Haraway, “Ucubelerin Vaatleri” *Başka Yer* içinde, çev. Güçsal Pular (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 122-3.

¹⁸ Haraway, “Ucubelerin Vaatleri,” 130.

¹⁹ Donna Haraway, “Sympoiesis: Symbiogenesis and the Lively Arts of Staying with the Trouble” in *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (Durham: Duke University Press, 2016c), 58.

²⁰ Lynn Margulis, bir mikrobiyologdur ve öne sürdüğü endosimbiyotik (SET) teorisine göre mantarlar, protistler ya da diğer bitki ve hayvanlar, hücrelerinin içindeki kloroplastı ya da çekirdek ve mitokondri gibi organellerini çeşitli bakteri türlerinin simbiyotik ilişkileri aracılığıyla oluşturmuş/geliştirmiştir. Bu tespiti dayanarak Margulis, doğanın temelini türler arası rekabete ve doğal seçilime değil, karşılıklı bağımlılığa (interdependence), simbiyosise ve simbiyogenezise dayandığı iddia eder. Bkz. Lynn Margulis, *Symbiotic Planet: A New Look At Evolution* (New York: Basic Books, 1999).

²¹ Ezgi Ece Çelik, “Doğa-Kültür Sürekliliği ve Ekolojik İnsan Bilimleri,” *ViraVerita E-Dergi* 15, (2022): 14. Haraway'e göre doğa-kültür kategorik ayrımının kendisi bir şiddettir ve bizler de bu şiddeti devralmış durumdayız. (Haraway, *Tıpkı Bir Yaprak Gibi*, 120.)

yen canlıları gibi birbirleriyle sayısız ilişki kurarlar. Ancak burada vurgulanması gereken şudur ki Harawayci bakış açısı bu ilişki ağı içinde bir mahlûkun tüm diğer mahlûklarla bağlantılı olduğunu değil her şeyin en azından *bir* şeyle bağlantılı ya da ilişkili olduğunu savunur. Haraway tüm bu birlikte var olma ve yapma edimleri için simpoiesis (sympoiesis) kavrayışını önerir. Simpoiesis, birlikte yapmak/olmak (making-with) demektir ve düşünür, birlikte yoldaşlıkla dünyalamak/dünyalaşmak edimini anlatmak için bu kelimeyi seçer. Haraway, biyolojinin konusu olan sayısız, gözle görülmeyen canlı durmadan “birbirlerinin içine girerler, birbirlerinin etrafında dolaşırlar ve birbirlerinin içinden geçerler, birbirlerini yerler, hazımsızlığa yakalanırlar ve birbirlerini kısmen sindirir ve kısmen özümserler ve böylece hücreler, organizmalar ve ekolojik topluluklar olarak bilinen simpoietik düzenlemeler oluştururlar”²² diye yazar. Bu simpoietik varlıklar için kullandığı başka bir kelime, etimolojik olarak “tüm varlıklar” anlamına gelen, holobiyont'tur. Mahlûklar, kurdukları ilişkilerinden önce var olmazlar; daha önceki varlıkların dolaşıklıklarından maddi-göstergesel gelişim yoluyla yani maddesel ve çoklu bir iletişim yoluyla birbirlerini oluştururlar. Bu anlamda Haraway'ın kullandığı haliyle holobiyont, konak+ simbiyot şeklindeki karşılıklı faydaya dayalı yaşam biçimlerini belirtmez. Bunun yerine uzay ve zaman ölçeği ne olursa olsun simbiyotik asamblajları kasteder. Bu da holobiyontta tüm oyuncuların, birbirleriyle çok çeşitli türde çoklu zamanlı ve çoklu mekânlı düğümlenmeler yoluyla ortak yaşamı olduğu ve diğer holobiyontlarla ilişki kurmaya ve asamblajlara farklı derecelerde olmak üzere açık oldukları anlamına gelir.²³

Bu noktada Haraway'ın simpoiesis ile neyi kastettiğini daha iyi anlayabilmek için verdiği örneklere değinmek gerekir. İlk örnek Margulis'in incelediği Avustralyalı bir termit olan *Mastotermes darwiniensis*'in bağırsaklarında yaşayan tek hücreli bir canlı olan *Mixotricha paradoxa*'dır. Margulis, sıradan bir mikroskop altında tek hücreli yüzen bir siliyer gibi görünen *M. Paradoxa*'nın, bir elektron mikroskobu altında bakıldığında beş ayrı canlı türünden oluştuğunun tespit edileceğini belirtir. Yani dışarıdan bakıldığında, protist olarak sınıflandırılan tek hücreli bir organizma türü olan *M. Paradoxa*'nın her çekirdekli hücrelerinin içinde aslında birçok küresel bakteri bulunur. Haraway'e göre bu haliyle bu canlı, karmaşık “bireyselliği” ile hem simbiyosisi açıklamak için en ilginç örnektir hem de holobiyontları temsil edebilecek en temel örnektir.²⁴

Simbiyosise ve Haraway'ın sözünü ettiği semiyotik maddeci iletişim kavrayışına bir diğer örnek Hawaii kısa kuyruklu kalamarıdır. Bu kalamarın gelişimsel biyolojisinin bir parçası olan *Vibrio fischeri* adlı bakteriler, kalamarın gövdesinin ışıltamasını sağlar ve böylece kalamar karanlık gecelerde avlanırken avına yıldızlı bir gökyüzü gibi görünür. Kalamarın bakteriyel simbiyontları olan *Vibrio fischeri* isimli bakteriler *Vibrio* bakteri ailesine aittir ve bu örnekte bu bakterilerin kalamar ile iyi bir maddi göstergesel iletişim kurduğu söylenebilir. Ancak örneğin, başka bir *Vibrio* türü bakteri olan *Vibrio Cholerae*, yiyecek ve içeceklerle bulaştığında insanlarda kolera hastalığına neden olur ve bilindiği üzere bu hastalık tarihte dünya genelinde birçok kez toplu ölümlere yol açan tehlikeli bir bulaşıcı hastalıktır. Bu iki örnek -elbette ki antropos bakış açısına göre değerlendirildiği unutulmadan- insan ve diğer türler arasında gelişen iyi ve kötü maddi göstergesel iletişime örnek gösterilebilir.

İnsan bedeni üzerinden de benzer bir örnek verilebilir. Vücudumuzdaki insan genomu, bedenimizi oluşturan tüm hücrelerin yalnızca yaklaşık %10'unda bulunur. Geriye kalan hücrelerimizin diğer %90'lık kıs-

²² Haraway, “Sympoiesis,” 58.

²³ Haraway, “Sympoiesis,” 59.

²⁴ Haraway, “Sympoiesis,” 59.

mı ise bakteri, mantar, tek hücreli canlıların genomlarının toplamından oluşur. Bu da aslında gözle görülmez bir sürü farklı arkadaşın refakatinde yetişkin bir insan olduğumuzu gösterir.²⁵ Benzer biçimde hayvanlar da bakterilerle iç içe yaşarlar ve hatta hayvanların en yakın yaşayan akrabaları, koloni olarak yaşayan ve yakalı kamçılılar olarak bilinen tek hücrelilerdir. Öyleyse aslında insan da dâhil mahlûkların hepsi birbirleriyle ilişki içinde var olur ve birbirlerini çok çeşitli ölçeklerde ekolojik, evrimsel ve gelişimsel bir dünyalama içinde oluşturur ve ayrıştırırlar.²⁶ Bu durumda bilindik anlamıyla birey diye bir şeyden bahsetmek mümkün değildir ve Haraway varlıkların tamamı “biyo” yani canlı olmadığı için “holobiyom” terimi yerine tüm canlı-cansız varlıklarla olan ilişkimize referans veren “holoentler” terimini kullanır.²⁷

Tüm bu birlikte var olma pratikleri dikkate alındığında Haraway’ın dünya üzerindeki tüm canlı ve cansız varlıklar için insanı merkeze almayan bir zaman anlayışı önerdiğini de görmek şaşırtıcı değildir. Haraway içinde yaşadığımız zamanı, ktonik olanların zamanı olarak tanımladığı Chthulucene olarak adlandırır. Bir sonraki bölümde düşünürün işte bu yeni zaman kavrayışı ele alınacaktır.

2. Yeni Bir Çağ ve Bir İmkân Olarak Chthulucene

Haraway, insan merkezli yaklaşımın dünyada yarattığı sorunlarla başa çıkmak zorunda olan içinde bulunduğumuz kaotik zamanı öncelikle Chthulucene yani ktonik olanların zamanı olarak görmemizi önerir. Antroposen veya kapitalosen’den farklı olarak Chthulucene, devam eden çoklu tür hikâyelerinden ve tehlikeli zamanlarda birlikte-olma (becoming-with) uygulamalarından ibaret bir zamandır. Haraway bu kelimeyi Antik Yunanca yeraltı anlamına gelen khthôn ve yeni, taze anlamına gelen kainos kelimelerinden türetir. Ona göre bu kelime her ne kadar problematik bulunabilecek bu antik yunan köklerinin uzantılarını taşıyor olsa da bu uzantılar, “sayısız zamansallığı ve uzamı ve insandan-fazla, insandan-başka, insanlık dışı ve toprağa ait olan olarak-insan dâhil türlü türlü kendi içlerinde aktif varlıkları çeşitli topluluklar içinde birbirine dolar.”²⁸ Antik Yunan kökleri dışında Chthulucene kelimesi ayrıca ünlü bilim-kurgu yazarı H. P. Lovecraft’ın *Cthulu* isimli ırkçı ve kadın düşmanı yaratığını hatırlatır. Ancak Haraway *Cthulu* kelimesine bir harf ekleyerek *Cthulu* haline getirir ve her fırsatta Lovecraft ve onun düşünce biçiminden oldukça uzak olduğunun altını çizer.²⁹ Haraway *Pimoa cthulhu* isimli bir örümcekte ilham almıştır ve onun için Chthulucene, ktonik varlıkların yani toprağa ait olanların yaşanmamış, yeni zamanının adıdır.

Chthulucene, dünyanın devam eden, geçmiştekişimdiki gelecekteki³⁰ süreçlerine ve varlıklarına atıfta bulunur. Yani doğaya bir anne olarak referans vermez, aksine ona “bizim tenimiz, etimiz olarak bize de onun teni olarak referans verir ve burada insandan bahsediyorsak eğer, insan merkezde değildir, bu tenin ve etin bir kısmıdır ancak”.³¹ Bu durumda ktonik süreçler ile kastedilen varlıklar, kişiler değildir. Ktonik süreçler, her an bozulabilecek maddi ilişki sistemlerini ifade eder. Chthulucene de bu durumda yeryüzündeki dünyevi varlıkların bir araya gelişler ve ayrılışlar ile şekillenen karmaşık yaşam süreçlerinin farkındalığı ve onaylan-

²⁵ Goodeve, “I’d Rather Stay with the Trouble,” 5.

²⁶ Haraway, “Sympoiesis,” 97.

²⁷ Haraway, “I’d Rather Stay with the Trouble,” 5.

²⁸ Haraway, *Staying with the Trouble*, 192.

²⁹ Bu sebeple bu makalede kelimenin İngilizce orijinal yazılışı korunmuştur.

³⁰ Haraway geçmiş, şimdi ve gelecek kelimelerini birleşik halde “pastpresentfuture” şeklinde yazar.

³¹ Goodeve ve Haraway, “I’d Rather Stay with the Trouble,” 4.

masıdır. Ancak bu onaylama ne tanrısaldır ne de bir antropos farkındalığıdır Haraway'e göre. Aksine birbirleriyle ilişki içerisinde varlık sürdüren insan dâhil tüm dünyevi varlıkları basitçe isimlendirmenin bir yoludur. Haraway dünyevi olanların dolanıklığı olarak isimlendirdiği bu ilişkiselliği, "benim bir kuzenim varsa, kuzenim de bana sahip olur. Bir halkın dağı varsa, dağın da halkı vardır. Benim bir kentim varsa, kentim de bana sahiptir"³² diye açıklar.

Tüm yeryüzü varlıklarının dolanıklığına işaret eden Chthulucene'de ölümlü yaratıklar olarak iyi yaşamın ve ölmenin bir yolu, geri dönüşü olmayan kayıpların yasını da layıkıyla tutmamızı sağlayabilecek etkili biyolojik-kültürel-politik-teknolojik iş birlikleri kurmak ve olası iyileşmeler için tüm insan, insan olmayan, canlı ve cansız mahlûklarla güçlerimizi birleştirmektir. Bu noktada Haraway'ın Chthulucene'inin sadece bir iyi niyet kurgusu olmadığına altını çizmek gerekir. Chthulucene, bize kapitalosen'in baskın ve zorlayıcı siyaseti nedeniyle ölmekte olan dünyayı terk etmek yerine onunla kalmayı yani Haraway'ın deyimiyle belayla kalmayı ve bunu yaparken de rekabetçi bireycilikten uzaklaşarak canlı-cansız, insan-insan olmayan her tür mahlûkla ilişkilenerken daha sorumlu (response-able)³³ yaşamayı ve ölebilmeyi öğrenmemizi öğütler. Burada vurgulamak gerekir ki Haraway, Chthulucene adlandırmasını antroposen, kapitalosen ya da plantasyonasen yerine önermez. Aksine ona göre dünya bir sığınağı olmayan sığınmacılar ile doludur ve bu sığınmacıların hepsi sanıldığı gibi sadece insanlar değildir. Bugün karşılaştığımız durumda insan ve insan olmayan tüm türler bu tehlike ile farklı derecelerde de olsa karşı karşıya olduğu için de sorunu açıklamak tek bir kelimedenden fazlasını gerektirir. Bu durumu Harawayce ifade etmek gerekirse Chthulucene'i, kapitalosen, antroposen ve plantasyonasen gibi kavramlarla birlikte olduğu kadar geçmiş, şimdi ve gelecek tüm zamanlarla birlikte düşünmek gerekir.³⁴ Bu nedenle Haraway "antroposen, Gaia³⁵, otopoietik³⁶ düşünce ve küresel ölçekte devam eden operasyon türlerine ihtiyacımız olmadığını iddia etmiyorum, ancak bunların temel tarihsel ve maddi özgüllüklerine, sınırlılıklarına işaret ediyorum... Onları çöpe atmaktan bahsetmiyorum" diye belirtir.³⁷ Bu noktada antroposen gibi bir kelimeyi tabu haline getirmeden ya da onu yasaklamadan ilerlemek gerektiğini ve antroposen veya kapitalosen gibi büyük kavramları kullanma riskini göze almamız gerektiğini düşünen Haraway, verdiği bir röportajda "bu kelimeler, tıpkı benim onları kullanırken yaşadığım deneyim ve düştüğüm veya kendime kurduğum tuzaklar gibi, yaşadığımız sorunun iyi örnekleridir. Birbirimizden hesap sormamız gerekiyor, bunun ise nazik bir biçimde yapılmasını umut ediyorum"³⁸ diyerek yaklaşımının yadsımacı değil kapsayıcı olduğuna vurgu yapar. Böylece Chthulucene aracılığıyla antroposen ve kapitalosenin anlatı alanını

³² Donna Haraway, Katherine Bryant ve Erik Wallenberg, "Fırtınanın Göbeğinde: Donna Haraway ile Röportaj," çev. Nalan Kurunç, *Terrabayt*, 9 Kasım 2021. <https://terrabayt.com/yasam/firtinanin-gobeginde-donna-haraway-ile-roportaj/>

³³ Response-ability kelimesindeki tire işareti, sürmekte olan çevresel sorunlara verdiğimiz yanıtlardan hepimizin sorumlu olduğuna dikkat çekmek ister.

³⁴ Haraway, "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene," 160.

³⁵ Gaia, Antik Yunan mitolojisinde yeryüzünün kişileştirilmiş halidir. Burada Haraway'ın atıfta bulunduğu Gaia teorisi ise James Lovelock ve Lynn Margulis'in ortak çalışmalarına dayanır. Yazarlar, Lovelock (1972)'nin adlandırması ile Gaia hipotezini yaşamın atmosferdeki gazların döngüsünde pasif ve sabit bir rolü olduğuna inanan bilime karşı "biyosferin, Dünya'yı homeostazda (denge) tutabilen aktif bir adaptif kontrol sistemi olması" olarak açıklar. James E. Lovelock ve Lynn Margulis. "Atmospheric Homeostasis by and for the Biosphere: The Gaia Hypothesis," *Tellus* 26, (1974), 3, 9.

³⁶ Otopoiesis ya da otopoez canlıların kendi kendi üretme, yenileme ve sürdürme yetilerini belirten kapalı sistemleri ifade eder. Kavram bu haliyle ilk kez Maturana ve Varela tarafından ortaya atılmıştır. Humberto R. Maturana ve Francisco J. Varela. *Auto-poiesis and Cognition The Realization of the Living*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1980.

³⁷ Donna Haraway, "Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene: Staying with the Trouble," *Anthropocene: Arts of Living on a Damaged Planet* başlıklı konferansta sözlü sunum, 5 Eylül 2014. <http://opentranscripts.org/transcript/anthropocene-capitalocene-chthulucene/>

³⁸ Haraway, Bryant ve Wallenberg, "Fırtınanın Göbeğinde: Donna Haraway ile Röportaj."

belirleyen yıkıcı hikâye-anlatım koşullarını değiştirmek ister ama aynı zamanda başarısız olma riskini göze aldığı için da bilincindedir.

Ona göre tüm bu dinamik ve riskli simpoietik ilişkiler içinde antroposen ile anılan yıkıcı süreçlerin, Gaia'yı artık bakım veren bir anne olmaktan çıkarabileceğini fark etmemiz gerekir. Kaos her zaman iyiyi üretmez ve mevcut durum bundan daha kötüye giderse nihayetinde toprak ölebilir. Tüm bunları dikkate alınca Haraway'ın Chthulucene için "masum değildir" ifadesini neden kullandığını anlamak mümkündür. Bu anlamda Haraway için sorumluluk almak ve mesuliyetli davranmak yani response-able hale gelmek önemlidir. Chthulucene de işte tam bu yüzden "antroposen'in çöplerini, kapitalosen'in yok ediciliğini toplamalı ve çılgın bir bahçıvan gibi ufalayıp, parçalamalı ve katmanlaştırmalı, hâlâ olası geçmişler, şimdiler ve gelecekler için çok daha sıcak bir kompost yığını yapmalıdır."³⁹ Bu da aslında türler arası ilişkiyi yeniden yorumlamaktan geçer ve Haraway'e göre "çok türlü olma"ya (multispecies becoming-with) ayarlı yaklaşımlar, toprakta belayla kalmamızı (staying with the trouble on terra) yani toprağın, ona tabi olan tüm canlılarla olan mevcut ve olası ilişkilerinin durumunu daha iyi anlayabilmemizi sağlar.

Haraway, bilimin antroposende karmaşık biyolojik sistemlerin açıklanmasına odaklandığını; hâlbuki zarar görmüş bir gezegende yaşama sanatının simpoietik bir düşünme ve eylem biçimi gerektirdiğini belirtir. Çünkü simpoiesis, sürekli olarak genişleyebilir bir oyuncu grubuna işaret eder. İşte bu olası oyun grubunda yer alacak tüm mahlûklara karşı sorumlu (response-able) hale gelmek Haraway'ın sf dünyalamalarının temel hedefidir.⁴⁰ Bu hedefi gerçekleştirmek ve bu söz konusu genişlemeyi sağlamak da birlikte-düşünmek (*thinking-with*) ve başka türlü olan dünyaları *ziyaret etmek* ile mümkündür. Bir sonraki bölümde bu iki kavrayışın Haraway düşüncesindeki anlamı ve yeri ele alınacaktır.

3. Birlikte-Düşünmek

Temel iddiasının "sorun çıkarmak, yıkıcı olaylara karşı güçlü tepkiler uyandırmak, sonluluğu, hem yaşamayı hem de ölmeyi olumlamak" olduğunu dile getiren Haraway, yaşadığımız zamanın şiddetli türbülansı içinde dünyada olup bitenlere "sorumlu yanıt verme yetisi" (response-ability) olarak tanımladığı olaylara yanıt verme kapasitemizi geliştirmemiz gerektiğini sıklıkla vurgular.⁴¹ Ona göre artık kıyamet ya da kurtuluş anlatılarından vazgeçmeliyiz. Dünyayı önemsiyorsak, onu gerçekten bilmeli, öğrenmeli ve onu yok eden süreçlere karşı hareket alırken de onu terk etme senaryoları yerine onunla burada, belada kalmayı seçmeliyiz. Bu aslında insanlar olarak bizlerin "en basit ve net siyasi ve etik görevi"dir.⁴² Çünkü her ne kadar dünyadaki çoklu türlerin yaşam koşullarını şekillendirmede her mahlûkun bir dahli olsa da insan dışında diğer türler, bu iyi ya da kötü koşulların sonucu oluşan durumlara aynı sorumlulukla yanıt verebilecek ya da karşı hareket alabilecek durumda değildir.⁴³

Bu etik görevi layıkıyla gerçekleştirebilmek için yapılması gereken ilk şey birlikte düşünme pratiklerimizi geliştirmektir. Haraway'e göre "birlikte düşünmek, yeryüzündeki doğal-kültürel çok-tür sorunuyla baş başa

³⁹ Haraway, "Tentacular Thinking," 57.

⁴⁰ Donna Haraway, "Pilgrim Award Acceptance Comments," SFRA Pilgrim Ödülleri kabul konuşması, Kalifornia, 7 Temmuz 2011, 15. <https://people.ucsc.edu/~haraway/Files/PilgrimAcceptanceHaraway.pdf>

⁴¹ Goodeve ve Haraway, "I'd Rather Stay with the Trouble," 3.

⁴² Goodeve ve Haraway, "I'd Rather Stay with the Trouble," 3.

⁴³ Haraway, "Playing String Figures," 29.

kalmaktır. Bu tür mücadelelerde başarı garantisi yoktur. Yalnızca yaşamın ve ölmenin, birlikte olmanın veya olmamanın, simpoiesisin ve yeryüzünde yeşeren çok sayıda türün amansız olumsal dünyaları vardır.⁴⁴ Çok-türlü bakış açısını benimsemek hiç de kolay değildir. Haraway'ın bu konudaki tavsiyesi çok-tür sorunuyla başa çıkmak için kolonileştirilmiş diyarların, yerel kültürü emperyal kültüre ekleyerek kısmi bağlantılarla yeniden kuran çocuklarını örnek almamızdır. Onların kaçınılmaz olarak hibrit kültürler yaratmaları gibi bizlerin de canlı-cansız tüm dünyaları, evrenselle ve tikellere başvurarak değil kısmi bağlantılarla nasıl birleştireceğimizi yeniden öğrenmesi gereklidir.⁴⁵ Bunun için zihinleri tüm terran mahlûkları içine alacak şekilde genişletmek gerekir ki bu da Hannah Arendt'in genişletilmiş zihniyet (*enlarged mentality*) düşüncesine çok benzer bir sürece işaret eder. Zaten Haraway de Vinciane Despret'nin⁴⁶ yaklaşımı üzerinden örneklediği, merak etme pratiği (*curious practice*) hakkında yazdığı yazının başında Arendt'in "genişletilmiş bir zihniyetle düşünmek, kişinin tahayyül kapasitesini başka zihinleri ziyarete gitmek için eğitmesi anlamına gelir"⁴⁷ deyişini alıntılar. Arendt'e göre genişletilmiş zihniyet "ortak akla (*sensus communis*) dayanır ve düşünceyi, diğerlerinin düşüncesini de içine alacak biçimde genişletmeyi içerir."⁴⁸

Haraway için de hem Hannah Arendt hem de Virginia Woolf, doğuştan olmayan akrabaları⁴⁹ ziyarete etmek için alışılmışın dışında bir yola girmek, sohbet başlatmak, ilginç sorular sormak ve bu gibi sorulara yanıt vermek için zihni ve hayal gücünü eğitmenin ne demek olduğunu iyi anlamıştır. Her iki isim de "karşılaşmış olmanın istenmemiş yükümlülüklerini üstlenme"nin zorluğunu ve birlikte-düşünerek beklenmedik bir şey önermenin, risk taşıdığını anlamışlardır. Bu durum esasen Haraway'ın dünya için sorumlu biçimde yanıt verme kapasitesi geliştirebilmek dediği şeyi örneklemiştir.⁵⁰ Bu noktada akılda tutulması gereken şudur: *Ziyaret etmek* kahramanca bir edim olmadığı gibi Haraway'ın yaygara çıkarmak dediği şey de devrim yapmak değildir ve birlikte-düşünmek, evrensel bir düşünce kalıbı da önermez. Burada işaret edilen, sf hikâyelerinin devamı için farklı dünyevi hikâyelere ve onların yeni sürümlerine açık olmaktır. Bu düşünceyi daha iyi anlayabilmek için bu yazının bir sonraki bölümünde Haraway'ın dünyada birlikte-düşünme pratikleri olarak örnek gösterdiği çağdaş iki farklı sanat/bilim projesi ele alınacaktır.

⁴⁴ Haraway, "Tentacular Thinking," 40.

⁴⁵ Haraway, "Playing String Figures," 13.

⁴⁶ Donna Haraway, "A Curious Practice," *Angelaki* 20/2, (2015): 8. Haraway'e göre sosyal bilimci Despret'nin çalışmaları ender bulunan bir nezaketle vahşi merak erdemini geliştirmeye en iyi ampirik örnektir. Despret sadece hayal gücünü değil, tüm varlığını "ziyarete gitmek" için eğitir. Bu pratik, "başkalarını aktif olarak ilginç bulma... Muhataplarının gerçekten ilginç bulduğu soruları sorma, vahşi merak erdemini geliştirme, kişinin algılama ve yanıt verme yeteneğini yeniden ayarlama-ve tüm bunları kibarca yapmayı gerektirir."

⁴⁷ Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, çev. Ronald Beiner. (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 43.

⁴⁸ Tuğba Ayas, "Arendtçi Politik Yargının Kantçı Kökleri," *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 14, (2012): 37.

⁴⁹ Haraway, "akraba derken kalıcı, karşılıklı, bağlayıcı, isteğe bağlı olmayan, müşkül-hale-geldiğinde-başınızdandan-savamadığınız, sonuçları olan devamlı bir ilişkiye sahip olanları kastediyorum... Akrabalık genellikle nazik olmanın tam tersidir. Bu ille de biyolojik açıdan akraba olmayı gerektirmez ama dolaylı bir açıdan sonuçları olacak şekilde birbirimizle aynı kategoriye ait olmamızı gerektirir. Eğer Monterey Körfezi bölgesinin insan ve insan ötesi varlıklarıyla akrabaysam, başka bir yerde olsam daha farklı olacak sorumluluklara, yükümlülüklerle ve zevklere sahibim demektir. Hiç kimse her şeyle akraba olamaz fakat akrabalık ağlarımız bağlılık kümeleriyle dolu olabilir. Kuşaklar boyu ilgi ihtiyacı bana son derece önemli gibi geliyor ve bu yalnızca hümanist bir ilişki olamaz" diye belirtir (Paulson ve Haraway, "Making Kin," 2019).

⁵⁰ Haraway, "A Curious Practice," 8.

4. Belayla Kalmak için Birlikte-Düşünme Pratikleri

*Belayla baş başa kalmak istiyorum ve bunu yapmanın bildiğim tek yolu üretken bir neşe, dehşet ve kolektif düşüncedir.*⁵¹

Haraway'in içinde olduğumuz ve resmi olarak antroposen olarak adlandırılmak istenen çağı ve sonrası için bir eş alternatif olarak sunduğu Chthulucene'i dikkate alırsak tüm terran mahlûkların birbiriyle dolanık olması doğa, bilim ve sanat gibi birbirinden oldukça farklı olduğu varsayılan alanlarında da aslında birbiriyle iç içe olması anlamına gelir. Haraway bu durumu örnekleyen edimleri sanat-bilim dünyalamaları (science-art worldings) olarak adlandırır ve bu tip projelerin ya da sanat eserlerinin aslında mahlûkların var olmak için birbirlerine olan ihtiyacını farklı biçimlerde tekrar tekrar anlatabileceğini belirtir.

Haraway'in örnek gösterdiği projeler ve sanat eserleri, dünyanın içinde bulunduğu kaçınılmaz yıkım durumunda yok olması engellenemeyen mahlûklara ve onların kadim hikâyelerine başvurarak düşünürün bu dünyada iyi yaşamayı ve ölmeyi bilmek dediği şeyi örnekler. Dünyanın sonunun tartışıldığı bu karanlık zamanlarda umutsuzluğa kapılmamak için yaratmaya, kurgulamaya ve aktarmaya cesaret etmeliyiz diyen Haraway'e göre "insan güdümlü kitlesel yok oluşlar ve insanları kasıp kavuran çok türlü soykırımlar çağında birden çok türün yeşermesi için koşulları yeniden icat etmeliyiz."⁵² Bunu yapabilmek de öncelikle sorunu miras alabilmekten geçmektedir. İşte burada ele alınacak ilk proje, yok oluşu kaçınılmaz olan mercan resiflerinin yasını tutan ve aynı zamanda onların varoluş ve yok oluş hikâyelerini aktaran Crochet Coral Reef başlıklı sanat eseridir. Ardından bir yerin yerlisi olmanın ne demek olduğunu ve bunun, bu yüzyılın teknoloji bağımlısı gelecek nesillerine nasıl aktarılabilirliğini örnekleyen Never Alone isimli video oyunu ele alınacaktır.

4.1. Kroşe Mercan Resifi (Crochet Coral Reef 2005)

Bu sanat eseri, Avustralya doğumlu ikiz kardeşler Margaret Wertheim ve Christine Wertheim'in ve onların kurduğu Los Angeles merkezli (Institute of Figuring) Şekillendirme Enstitüsü'nün bir projesidir. Proje, sanatçıların anavatanı olan Avustralya'daki Büyük Mercan Resifi'ndeki mercanların beyazlaşmasına ve yok olmasına dikkat çekmek amacıyla ortaya çıkar. Projede gerçek resif organizmalarının kıvrımlı ve mazgallı biçimlerini çağrıştıran formlar, yün iplik, her tür plastik atık ve tığ kullanılarak örülür ve mercan resiflerinin adeta bir simülasyonu oluşturulur. Sanatçılara göre mercanlar ile diğer mazgallı ve fırfırlı resif yaratıkları, "hiperbolik" geometrinin dünyadaki biyolojik tezahürleri aslında yer alırlar. Bu projeyi Haraway açısından ilginç kılan nokta matematik, deniz biyolojisi, el sanatları ve kolektif sanat pratiğinin alışılmadık bir birleşimi olmasıdır. Bu haliyle sanat projesi, deniz yaşamını mahveden çifte felakete yani iklim değişikliği ve plastik çöp sorununa karşı güzel ve tutkulu bir yanıttır. Bu da aslen Haraway'in sanat-bilim dünyalaması dediği şeye münasip bir örnektir ve burada "bir tür hiperbolik somutlaştırılmış bilgi olarak sunulan tığ işi mercan resifindeki yaşamlar, küresel ısınmanın ve toksik kirliliğin maddi unsurlarıyla sarmalanmış olarak"⁵³ izleyiciye sunulur.

Bu haliyle yeni örneklerle de güç verebilecek projenin katılımcı boyutu da doğanın metodolojisinden yani karşılıklı ilişkiler içinde birlikte var olmasından ilham alır. Sanat projesi kapsamında dünyanın çeşitli şehirlerinde on bini aşkın katılımcı ile kırktan fazla uydu resif oluşturulur. Haraway'e göre "algoritmik kodun,

⁵¹ Haraway, "Tentacular Thinking," 31.

⁵² Haraway, "A Curious Practice," 7.

⁵³ Haraway, "Sympoiesis," 78.

doğaçlama yaratıcılığın ve topluluk katılımının”⁵⁴ meyvesi olan tığ işi mercan resifinin yapımcıları, sorumluluk ve yanıt verme (response-ability) kapasitesini geliştirmek için çok-türlü bir var olma pratiğini deneyimler.

Haraway'e göre bu projeyi yürüten ikiz kız kardeşler simpoietik SF için biçilmiş bir kaftandır adeta. Burada deneyimlenen ortak yaratım, bir simpoiesis pratiği olarak bu örülmüş lifli yaratıklar ile temas eden herkese, aynı zamanda okyanuslardaki biyolojik resiflerle psikolojik, maddi ve sosyal ağlar ören binlerce ustaya ulaşır. Bu sanat projesini farklı ve değerli kılan özelliği sadece denizalanı biyolojisi uygulayarak veya resifler arasında dalış yaparak da dikkat çekebileceği resif beyazlaşması sorununu, yepyeni ve çok-türlü bir ilişki kurma biçimi içinde ve çok sayıda temas yüzeyi kullanarak anlatmasıdır. Bu anlamda bu proje için Harawayci anlamda başarılı bir SF hikâye denemesidir denebilir.

4.2. Never Alone (Kisima Ingitchuna)

Haraway'e göre dünyanın dört bir yanındaki yerli halklar, antroposenin ve kapitalosenin dünyayı yok edebilecek söylemleri konusunda özel bir bakış açısına sahiptir. Buna göre halkların ve yerlerin yeniden dirilişi için kaybın, yasın, hafızanın, dayanıklılığın ve yerli olmanın ne anlama geldiği yeniden keşfedilmelidir. Bu da temelde geri dönüşü olmayan yıkımı kabul ederken iyi yaşamaktan ve ölmekten şimdi veya gelecekte hiç vazgeçmemekten geçer. Yıkımı kabul etmek ve yası münasip biçimde tutmak tabii ki yerli halk insanını duygusal olarak yıpratır ama Haraway'e göre yerli topluluklar bu hırpalanmış canlılık ile beslenmeyi bilecek kadar bilgedir.⁵⁵ Bu özellikleri taşıyan yerli topluluklardan bazıları ABD'nin Alaska eyaletinde yaşamlarını sürdürmektedir. Bölgedeki yerli toplulukların sorunlarıyla ilgilenen bir kabile vakfı, son yüzyılda iklim krizi nedeniyle tehlike altına giren doğal yaşamı korumak ve beraberinde gelen işsizliğin neden olduğu sosyal yaşam sorunlarıyla başa çıkabilmek için geleneksel yöntemlerden oldukça farklı bir yol izler. Kabile konseyi, bir video oyunu platformu ile bir *dünya oyunu*⁵⁶ yaratmak üzere iş birliği yapar. Dünya oyunları, bu tehlikeli zamanlarda yerli halkların hikâyelerindeki bilgeliğe dayanan, teknoloji ve sanat içeren birer dünyalaşma örneğidir. Haraway için de dünya oyunları, zarar görmüş bir gezegende yaşamak için bilim-sanat dünyalamasına bir diğer örnektir.

Burada sözü geçen dünya oyunu örneği *Never Alone*, Alaska'daki yerel topluluklarla iş birliği ile yaratılan bir bilgisayar oyunudur. Orijinal ismi Kisima Ingitchuna (yalnız değilim) olan oyun, bilgisayar oyunu platformlarını ve tasarımcılarını, yerli hikâyeye anlatıcılarını, grafik sanatçılarını, oymacıları ve kukla yapımcılarını, teknoloji tutkunu gençleri ve aktivistleri bir araya getirir. Bu oyunu Haraway için anlamlı kılan şey, oyunun yapımcıları arasında İnupiat Cook Bölgesi Kabile Konseyi başkanı Gloria O'Neill; Alaska yerli topluluklarından düzinelerce danışman ve yaşlı; E-line Media'nın kurucu ortağı, kreatif direktörü; tasarım ekibi, oyunu oynayan genç ve yaşlılar ve de insan olmayan varlıkların bulunmasıdır. Bu katılımcılar ölmekte olan toprak ve sular için hep birlikte ortak bir aciliyet duygusu taşır ve bu duygu ile simpoietik iş birlikleri gerektiren bir projeye imza atarlar. Ancak Haraway'e göre bu iş birlikleri, yerli hikâyeleri sömürgeleştirme amacına

⁵⁴ Christine Wertheim ve Margaret Wertheim, "Crochet Coral Reef: About the Project," (2005): erişim 21 Haziran 2023. <https://crochetcoralreef.org/about/theproject/>

⁵⁵ Haraway, "Sympoiesis," 86.

⁵⁶ *Dünya oyunu* terimi, dünya sorunlarına kapsamlı ve bir bütün halinde yaklaşılması gerektiğine dikkat çeken mimar Buckminster Fuller'in 1960'ta önerdiği küresel kaynak dağıtımına ilişkin eğitim simülasyonunda geçen "dünya barışı oyunu" ifadesinin kısaltmasıdır. "World Game." t.y. The Buckminster Fuller Institute.

hizmet etmemelidir.⁵⁷ Bu anlamda köyündeki hayatı tehdit eden sonsuz kar fırtınasının kaynağını bulmak için yola çıkan genç bir Inupiat (eskimo) kızı Nuna ve bir kutup tilkisinin personasında oynanan *Never Alone*⁵⁸ adlı video oyunu, epistemolojik krizlere posthümanist bir çözüm değildir. İş birliği için genel bir model ya da yerli iklim bilgeliği ile antroposen'i inceliklendirmenin bir yolu da değildir. Aynı biçimde *Never Alone*, Cht-hulucene için bir başlangıç kitabı da değildir.⁵⁹ Haraway'ın bu noktada bir diğer uyarısı da şudur: Hikâyeler, hatta internette satışa sunulan hikâyeler bile hikâye anlatıcılarına aittir. Hikâye paylaşma koşulları yağmacılar, akademisyenler ya da benzerleri tarafından belirlenmemelidir. Bu noktada bu oyun, iklim krizi nedeniyle yaşadıkları coğrafya tehdit altında kalan yerli toplulukların geleneksel hikâyelerini yeni nesillere aktarmak için teknolojiye yararlanır ve bu yolla da bölgede her tür soruna destek vermeye çalışan kısıtlı bütçeli bölge vakfına kaynak sağlamayı amaçlar. Oyunun dünya çapında ulaşılabilir olması ile de ilgili bölge kültürü, evrensel platformlara etkileyici bir teknolojik ara yüz ile ulaşmış olur.

Sonuç

Bu yazıda ele alınan Haraway düşüncesinin tüm bileşenlerinin birbirleriyle olan ilişkisi, dünyevi varlıkların temelde birbirlerine dolanık (*entangled*) olması ön kabulüne dayanır. Ancak burada sözü edilen dolanıklık, türler ya da canlı ve cansız varlıklar arasındaki sabit karmaşık ilişkileri belirtmez. Yani burada önceden verili ve keşfedilmeyi bekleyen bir ilişki ağı söz konusu değildir. Mahlûklar, hâlihazırda tüm olası özne ve nesnellikleri şekillendiren maddeci semiyotik ilişkiler sayesinde oluşurlar ve birbirlerini inceleyemezler. Onlara dair her tür düşünce de dolanıklık mefhumundan ayrı düşünülmemelidir. Bu noktayı daha iyi anlayabilmek için Haraway'ın de sıklıkla referans verdiği Karen Barad'a başvurmak yerinde olacaktır.

Barad'a göre dolanık olmak, ayrı varlıkların basitçe birbiriyle ilişkileneceği değildir. Dolanıklık, içine kapalı ya da solipsist bir varoluşun olmamasıdır. Başka türlü söylersek varoluş tikel bir mesele değildir. Varlıklar birbirlerinden önce var olmazlar.⁶⁰ Bu durumda aslında ontoloji ve epistemoloji, diğer bir deyişle madde ve anlam da içkin olarak birbirine sarmalanmış, dolanık haldedir. Yani “olguları (matters of fact), dert edilen mevzulardan (matters of concern),⁶¹ bunları da alaka gerektiren mevzulardan (matters of care)⁶² ayırmamak gerekir. Bu durumda olası bir dolanıklık etiği (ethics of entanglement) de geçmişin ve geleceğin maddi etkilerinin yeniden okunabilmesine yönelik olasılıklar ve yükümlülükler taşır.⁶³ Barad düşüncesindeki

⁵⁷ Bu noktada Haraway'ın, 1985'te yazdığı Siborg Manifesto'da video oyunlarını “yoğun bir şekilde bireysel rekabete dünya-ötesi savaşa göre ayarlanmış” bir kültüre hizmet ettiği gerekçesiyle eleştirdiğini hatırlatmak gerekir (Haraway, “Siborg Manifesto,” 74-75). Yani Haraway 2016 yılında dünya oyunları üzerine yazarken daha umutlu olsa da video oyunu dünyasına eleştirel bir mesafede durduğunu söyleyebiliriz.

⁵⁸ Video oyunu birlikte oynama (co-play) ya da Nuna ve tilki arasında geçiş yapabilme özelliği sunar. Oyunun orijinal ve tek dış sesi kabilenin ileri gelenlerinden bir yaşlının sesidir. Oyun diğer tüm dillerde ancak alt yazılı olarak oynanabilir. Kabilenin el yazmalarında resmedilen orijinal folklorik karakterler, oyunda alternatif ekranlarda belirir.

⁵⁹ Haraway, “Sympoiesis,” 87.

⁶⁰ Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Durham: Duke University, 2007), IX.

⁶¹ Barad burada Bruno Latour'un ismini zikreder. Karen Barad, Rick Dolphijn ve Iris van der Tuin, “Madde Hisseder, Konuşur, Acı Çeker, Arzular, Özler ve Anımsar: Karen Barad ile Röportaj,” çev. Koray Kırmızısakal ve Öznur Karakaş, *Terrabayt* 28 Temmuz 2020, erişim 21 Ağustos 2023. <https://terrabayt.com/dusunce/madde-hisseder-konusur-aci-ceker-arzular-ozler-ve-animsar-karen-barad-ile-roportaj-1/>

⁶² Barad burada Maria Puig de la Bellacasa'ya referans verir. Dolphijn Barad ve Van der Tuin, “Madde Hisseder, Konuşur, Acı Çeker, Arzular, Özler ve Anımsar.”

⁶³ Karen Barad, “Nature's Queer Performativity,” *Women, Gender & Research* 1–2, (2012): 47.

madde-anlam dolanıklığı, Haraway' de doğa-kültür dolanıklığına karşılık gelir. Haraway'e göre doğa ve kültür karşıtlığına güç veren tüm hiyerarşik ve tahakkümcü farklılıklar, söylemsel inşalara dayanır. Yani tıpkı tarih gibi cinsiyet, beden, ontoloji ya da epistemolojiler kelimelerle inşa edilirler ve aslında hiç de zorunlu olmayan belirlenimlerdir.

Bir önceki bölümde değinilen projeleri bu çerçeveye ile düşündüğümüzde bu sanat ve bilim projelerinin, mercanların beyazlaşması ve kutuplardaki sıcaklık değişimi gibi olguları, tam da olması gerektiği gibi tüm dünyayı ilgilendiren yükümlülükler olarak ve konuya dair sorumluluk almak üzere hikâyeleştirdiklerini görürüz. Yani burada deneyimlenen, var olan hikâyeleri Harawayci anlamda, başka türlü bir anlatma deneşimidir. Bilim-kurgu yazınına ve anlatıya önem veren Haraway için bu tip anlatılarda evrim teorisinde ya da diğer çevre bilimlerinde başvuru anlatı kurallarından bağımsız çok sayıda temas bölgesi içeren bir yapı-sallık göze çarpar. Bu yapı, bilim ile spekülatif kurgu arasında oynanan bir kedi beşiği (cats cradle)⁶⁴ oyunu olarak da görülebilir. Sözünu ettiğimiz örnekler de birbirinden oldukça farklı ortamlarda yaşayan ve eyleyen insanları, hayvanları ve kültürleri birbirlerine tıpkı kedi beşiği oyunundaki ipler gibi dolayan sicim figürleri (sf) oluştururlar ve bu anlamda onlar birer dünyalama pratikleridir aynı zamanda.

Haraway'in deyimiyle bu projeler, masum olmayan, riskli ve kararlı, "birbirlerinin hayatlarına dâhil olma" vakalarıdır. Masum değildirler çünkü ya Crochet Coral Reef projesinde olduğu gibi sanat- müze- sergilenme değeri sisteminin sarmalında yer alırlar ya da Never Alone isimli video oyununda olduğu gibi temelde eğlence endüstrisi ile yerel kültürleri bir araya getirirler ve aynı zamanda belirli bir maddi kazanç peşindedirler. Bu anlamda iki proje de aynı zamanda risklidir çünkü dikkat çekmek istedikleri çevresel felaketleri indirgeme ve dahası gölgeleme tehlikesi taşırlar. Ancak Haraway'in Chthulucene'de var olmanın aynı zamanda riskli ve tehlikeli yaşamak olduğu düşüncesini hatırlatan bu projeler, tüm bu riskleri göğüsleyip dünya için farklı hikâyeler anlatmayı denerler. Onları tehlikeli ve riskli kılan şey, aynı zamanda onları bu dünya için değerli kılar. Bu anlamda bu bilim-sanat dünyalamaları, birbirlerinin hayatlarına sarmalanmış holobiyomlar veya holoentler olarak görülebilir ve her biri ölümcül zamanlarda birer canlandırma projesidir. Harawayce söylersek her biri simpoietiktirler, simbiyogenetikler ve simanimageniktirler.⁶⁵

Bu tip projelerin, Haraway'in sorduğu "fark yaratmayı sadece istemekten vazgeçip nasıl gerçekten fark yaratabiliriz?"⁶⁶ sorusuna aranan cevaplar olduğunu söyleyebiliriz. Ve önemli olan bu hikâyelerin kimin tarafından söylendiği; birer sorumluluk alma ve düşünme pratiği olup olmadıklarıdır. Bu tip yeni nesil projelerin gücü yerli halkların, teknoloji karşısında küçümsenen bilgelikleriyle iklim değişikliği gibi hem tüm dünyayı hem de kendi otantik dünyalarını etkileyen hayati konulara nasıl adapte olduklarına dikkat çekebilmelerinde yatar. Haraway'e göre bu, kadim bilgelikten faydalanmak için önemli bir yol olabilir. Bu anlamda her iki projenin de dünya için sorumlu bir yanıt verme potansiyeli vardır diyebiliriz.

Sonuç olarak devam eden Chthulucene'de akrabalık kurmanın bir video oyunu oynamaktan daha zor olacağı aşikârdır ve bu anlamda dünyada her nerede ne yapıyorsak örgütlü düşünme ve eleştiri biçimlerine ihtiyacımız olduğu açıktır. Dünyanın içinde bulunduğu kriz, Haraway gibi düşünürlerin teorilerindeki eksikleri

⁶⁴ Kedi beşiği oyunu iki veya daha fazla oyuncuyla ve iki ucu bağlanmış ip ile oynanır. Oyun, bir oyuncunun ipi parmaklarıyla iki eli arasında germesi ve ileri geri ilmek alarak çeşitli figürler oluşturmasına ve oyunun bozulmadan değiştirilip oyuncudan oyuncuya aktarılmasına dayanır.

⁶⁵ Haraway, "Sympoiesis," 72.

⁶⁶ Haraway, "Tentacular Thinking," 47.

akademizm yoluyla eleştirmek ve deyim yerindeyse kâğıt üzerinde aktivizm yapmayı bir kenara bırakmamızı gerektiriyor. Bu anlamda Haraway'in tespitleri ve özellikle doğa/teknoloji veya duyarlı/duyarsız insan gibi birtakım karşıtlıklar üzerinden düşünülmemesi gerektiği uyarısı çok önemlidir. Var olan başka türlü yaşama pratiklerinin yanı sıra yeni yaşam biçimlerinin de sürekli bir muhakemesi yapılmalıdır. Ama bu eleştiri, var olandan hareketle ve ona içkin biçimde yapılmalıdır, kuş bakışı eleştiri ile değil.

Haraway'in düşüncesi ve özellikle Chthulucene'i bize yıkımın, kaçınılmaz olarak yaşamın bir parçası olduğunu hatırlatır. Dünyayı kurtarmak ya da eski haline getirmek geçerli bir olasılık değildir düşünöre göre. Bu noktada yapılacak ilk şey, dünyayı tüm canlı ve cansız bileşenleri ile- kendi deyimiyle ktonik olanlar ile görmeye başlamaktır. Bu öneride belki de en önemli nokta Chthulucene'in dünyayı öldürdüğünü iddia ettiğimiz kapitalosene koşut çalışabilir ve çalışıyor, adapte oluyor, öldürüyor ve mutasyona uğruyor olmasıdır. Önerilen, her türlü kaybı önleyecek bir bakış açısı değildir-ki Haraway'in bakış açısından birtakım yıkım da kaçınılmazdır, aslolan yası ve kaybı da kabullenerek yoldaş türlerle beraber yürümek, yaratmak ve ölebilmektir. Bu anlamda belayla baş başa kalmak ya da yeniden dirilme özlemi çekmek, herkes için zorlu geçmişler devralmayı gerektirir ve bu devralış herkes için eşit veya aynı şekilde olmayacaktır. Bu sebeple bu bilinçle ve birlikte düşünmemizin Haraway'in deyimiyle, bir başka özne-oluşturan simpoiesis olduğunu hatırlayıp dünyanın karşı karşıya kaldığı sorunları tüm paydaşları ile birlikte değerlendirmeliyiz. Haraway'in de ısrarla tekrarladığı gibi hikâyeye değişmeli; bizler tüm mahlûklar olarak birlikte hikâyeyi acilen değiştirmeliyiz. Bu yazıda ele alınan ve Haraway'in bu yüzyıldan örnek vermiş olduğu sanat-bilim projeleri de burada sözü edilen olası yenileyici hikâyelerin ne kadar farklı ve yaratıcı olabileceğine farklı iki farklı örnektir.

Kaynakça

- Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Çeviren: Ronald Beiner, Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Ayas, Tuğba. "Arendtçi Politik Yargının Kantçı Kökleri," *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 14, sayı: 2 (2012): 27-42.
- Barad, Karen ve Daniela Gandorfer. "Eleştiri Üzerine," Çeviren: Öznur Karakaş, *Terrabayt* 9 Şubat 2022, Erişim 20 Ağustos 2023. <https://terrabayt.com/dusunce/elestiri-uzerine/>
- Barad, Karen, Rick Dolphijn ve Iris van der Tuin. "Madde Hisseder, Konuşur, Acı Çeker, Arzular, Özler ve Anımsar: Karen Barad ile Söyleşi," Çeviren: Koray Kırmızısakal ve Öznur Karakaş, *Terrabayt* 28 Temmuz 2020, Erişim 21 Ağustos 2023. <https://terrabayt.com/dusunce/madde-hisseder-konusur-aci-ceker-arzular-ozler-ve-animsar-karen-barad-ile-roportaj-1/>
- Barad, Karen. "Nature's Queer Performativity," *Women, Gender & Research* 1, sayı: 2 (2012): 25-53.
- Barad, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University, 2007.
- Çelik, Ezgi Ece. "Haraway'ın Yoldaş Türleri ve Ağ Ören Anlatılar," *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 13, (2018): 27-46.
- Çelik, Ezgi Ece. "Doğa-Kültür Sürekliliği ve Ekolojik İnsan Bilimleri," *ViraVerita E-Dergi* 15, (2022): 9-26.
- Dempster, M. Beth. "A Self-Organizing Systems Perspective on Planning for Sustainability." Yüksek Lisans Tezi, Environmental Studies, University of Waterloo, 1998.
- Goodeve, Thyrza Nichols ve Donna Haraway. "Speaking Resurgence to Despair/ I'd Rather Stay with the Trouble," *The Brooklyn Rail* 13 Aralık 2017, Erişim 8 Ağustos 2023. <https://brooklynrail.org/2017/12/art/Donna-Haraway-with-Thyrza-Nichols-Goodeve>
- Goodeve, Thyrza Nichols ve Donna Haraway. *Tıpkı Bir Yaprak Gibi; Donna J. Haraway ile Söyleşi*. Çeviren: Aksu Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Haraway, Donna, Katherine Bryant ve Erik Wallenberg. "Fırtınanın Göbeğinde: Donna Haraway ile Röportaj," Çeviren: Nalan Kurunç, *Terrabayt*, 9 Kasım 2021, Erişim 23 Temmuz 2023. <https://terrabayt.com/yasam/firtinanin-gobeginde-donna-haraway-ile-roportaj/>
- Haraway, Donna. "A Curious Practice," *Angelaki* 20, sayı: 2 (2015): 5-14.
- Haraway, Donna. "Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene: Staying with the Trouble," Anthropocene: Arts of Living on a Damaged Planet başlıklı sempozyumda sözlü sunum, 5 Eylül 2014, Erişim 23 Temmuz 2023. <http://opentranscripts.org/transcript/anthropocene-capitalocene-chthulucene/>
- Haraway, Donna. "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin," *Environmental Humanities* 6, (2015): 159-165.
- Haraway, Donna. "It Matters What Stories Tell Stories; It Matters Whose Stories Tell Stories," *a/b: Auto/Biography Studies* 34, sayı: 3 (2019): 565-575.
- Haraway, Donna. "Pilgrim Award Acceptance Comments," 7 Temmuz 2011, SFRA toplantıları Pilgrim Ödül Kabul Konuşması, Kalifornia. <https://people.ucsc.edu/~haraway/Files/PilgrimAcceptanceHaraway.pdf>
- Haraway, Donna. "Siborg Manifestosu" *Başka Yer* içinde, Çeviren: Güçsal Pusar. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Haraway, Donna. "Tentacular Thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene," *e-flux* 75 (2016): Erişim 7 Ağustos 2023. <https://www.e-flux.com/journal/75/67125/tentacular-thinking-anthropocene-capitalocene-chthulucene/>
- Haraway, Donna. "Present to Bruno, from Donna," *Social Studies of Science* 53, sayı: 2 (2023): 165-168.
- Lovelock, E. James. "Gaia As Seen Through the Atmosphere," *Atmospheric Environment* 6, (1972): 579-580.
- Lovelock, E. James ve Lynn Margulis. "Atmospheric Homeostasis by and for the Biosphere: The Gaia Hypothesis," *Tellus* 26, (1974): 2-10.
- Margulis, Lynn. *Symbiotic Planet: A New Look At Evolution*. New York: Basic Books, 1999.
- Maturana, Humberto R. ve Francisco J. Varela. *Autopoiesis and Cognition: the Realization of the Living*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1980.
- Moore, Jason. "Sistemi Adlandır! Antroposenler & Kapitalosen Alternatifi," *Terrabayt* 1 Mayıs 2021, Erişim 20 Temmuz 2023. <https://terrabayt.com/yasam/sistemi-adlandir-antroposenler-kapitalosen-alternatifi/>
- Paulson, Steve ve Donna Haraway. "Akrabalık: Donna Haraway ile Bir Söyleşi," Çeviren: Özde Çakmak, *Yeşil*

Gazete, 10 Aralık 2019. Erişim 03 Eylül 2023. <https://yesilgazete.org/akrabalik-donna-haraway-ile-bir-soy-lesi/>

Wertheim, Christine ve Margaret Wertheim. “Crochet Coral Reef,” crochetcoralreef.org, 2005, Erişim 20 Temmuz 2023. <https://crochetcoralreef.org/>

“World Game.” n.d. “The Buckminster Fuller Institute.” Erişim 10 Ekim 2023. <https://www.bfi.org/about-ful-ler/big-ideas/world-game>

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 27.09.2023**Kabul:** 21.11.2023**Atıf:** Çilingir, Lokman. "Platon'da Ahlak ve Siyaset İlişkisi," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 20 (Aralık 2023): 213-235. <https://doi.org/10.55256/temasa.1367200>

Platon'da Ahlak ve Siyaset İlişkisi

Lokman Çilingir¹

ORCID: 0000-0003-0121-9744

DOI: 10.55256/TEMASA.1367200

Öz

Platon'un siyasi görüşleri sıklıkla *Devlet*'te ortaya koyulan "filozof kral" önermesinin sınırları dahilinde yorumlanmakta ve buradan hareketle Platon, ütopyik ve aynı zamanda totaliter bir yönetim taraftarı olarak suçlanmaktadır. Bu bakış açısı bir yandan *Devlet*'in asıl amacının birey ve toplumda adaletin tesis edilmesi ve siyasi etik temelde adil olmayan rejimlerin esaslı bir eleştirisinin yapılması olduğunu ihmal ederken, diğer yandan filozof kral önermesinin son dönem eserleri *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'da revize edilmiş olmasını göz ardı etmektedir. Elbette Platon'un ahlak ve siyaset anlayışının sistematik bir bütünlükte olmayışı sözünü ettiğimiz hatalı yorumlara zemin hazırlamaktadır. Zira Platon'da henüz ne felsefenin teorik uğraşlarından bağımsız bir şekilde konumlandırılmış pratik bir saha ne de açık olarak sınırları birbirinden ayırt edilmiş etik-politik olgular alanı mevcuttur. Bu sebeple Platon'da ahlak ve siyaset ilişkisini araştırırken karşımıza çıkan en büyük güçlük, düşünürün yaşadığı dönemde bu iki sahanın nerdeyse tümüyle iç içe geçmiş olmasıdır. Öte yandan Platon'un pratik sahada (ahlaki ve siyasi olan arasında) bir ayrımı tercih etmeme ihtimalini de hesaba katmak zorundayız. İşte bu yazının öncelikli amacı Platon'un, başta adalet kavramında olmak üzere felsefi sisteminin temel kavram ve varsayımlarında ahlak ile siyaset arasında nasıl bir ilişki tesis ettiğini ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Platon, Siyasi Etik, Adalet, Filozof Kral, Yasaya Bağlı Yönetim.

The Relation of Ethics and Politics in Plato

Abstract

Plato's political thoughts are usually interpreted only within the boundaries of his statement "philosopher king" presented in *Republic* and thus he is accused of being an advocator of utopic and totalitarian government. This perspective, on the one hand, dismisses that the main purpose of *Republic* is the establishment of individual and social justice and criticizing the unjust political regimes on the political ethical basis. On the other hand, it ignores that the statement of philosopher king is revised in Plato's later works *Statesman* and *Laws*. That Plato's ethical and political views do not have a systematic totality forms a basis for these erroneous views. In Plato, there is neither a political area isolated from the theoretical pursuit of philosophy nor there is an area of ethical and political facts which are clearly distinguished from each other. Because of this reason, the hardest problem that we face while examining the relation between ethics and politics in Plato is that these fields are completely intermingled. On the other hand, we have to take in the account that Plato purposefully decide making no distinction in practical area (between ethics and politics). Thus, the primary aim of this article is to determine what kind of relation is Plato established between ethics and politics in the main concepts and presuppositions of his philosophical system, starting with the concept of justice.

Keywords: Plato, Political Ethics, Justice, Philosopher King, Governance by Law.

¹ Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. lcilingir@hotmail.com

Giriş

Kuşkusuz Platon ahlak felsefesinin de siyaset felsefesinin de ilk büyük temsilcisidir.² Lakin Platon'un diyaloglarında ahlakın nerede başlayıp nerede bittiği yahut aynı şekilde siyasetin neleri kapsadığı veya ne şekilde ahlaka evrildiği açık değildir. Platon yazılarında sıklıkla ahlak felsefesi başlığı altında toplayabileceğimiz sorular üzerine yorumlarda bulunur. Ancak bu ifadeleri onun ontoloji, epistemoloji veya dil felsefesi gibi diğer problem alanlarından ayırt edebileceğimiz bir terim sunmaz. Kaldı ki onda henüz felsefenin pratik ve teorik şeklinde Aristoteles'te belirginleşen temel ayrımı da mevcut değildir.³ Öte yandan Platon'un erdemlere (*pratik*) ve bilgi çeşitlerine ilişkin esaslı çözümler yapmasına rağmen pratik felsefeyi teorik felsefeden ayırt etmek istememesi onun felsefi aklın birliği tezini savunduğu anlamına gelir.⁴ Platon'un felsefe içindeki bilimsel-teorik ayrımları gerekli görmediği muhtemelen doğrudur. Ancak Platon'un ahlak ve siyaseti ilgilendiren sorunları tartışan çok çeşitli yazılarını sistematik ve disiplinler arası bir şekilde ele almak kesinlikle zorunludur. Böyle bir sınıflandırmayı Platon'da bulamamak da, bu amaca hizmet edecek cevapları onda bulmak mümkündür. Dolayısıyla bizim asıl yapmamız gereken Platon'da ahlak ve siyaset ilişkisini, bu ilişkiyi kristalleştirecek ilgili diyaloglara dayalı olarak aydınlatmaktır. Bunun için başta adalet kavramı olmak üzere Platon'un ruh öğretisi, iyi kuramı, filozof kral önermesi ve rejimlerin dönüşümü tezi çözümlenmek zorundadır.

Bugün “siyasi etik” denildiğinde, siyasetin ahlaki yönünü analiz eden bir ahlak felsefesini ve daha ziyade hem devlet hem de siyasi aktörler açısından siyasi iktidarın kullanılmasının meşruiyetini veya meşrulaştırma koşullarını sorgulayan bir felsefe disiplini anlıyoruz.⁵ Adalet kavramının merkezde olduğu ahlaki ilke ve idealler zemininde inşa edilmeye çalışılan siyaset⁶, Platon'un yazılarında en önemli ve tekrar tekrar işlenen temalardan biridir. Amacımız Platon'da ahlak ile siyaset arasındaki ilişkiyi köprü kavram olan adalet erdemi temelinde aydınlatmak olduğu için neredeyse tümüyle adil birey ve toplum ile adil olmayan birey ve anayasaları inceleyen *Devlet* diyalogunu merkeze alacağız. Ancak siyaset Platon'un neredeyse bütün diyaloglarında ahlaki erdemler ve idealler çerçevesinde işlenen bir temadır.⁷ Örneğin Platon gençlik dönemi diyaloglarından

² Platon, en keskin eleştirmenlerinden bir olan K. Popper tarafından bile “ilk sosyal bilimcilerden biri ve şüphesiz en etkili olanı” diye gösterilir (Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. I: Der Zauber Platons (München: Francke Verlag, 1975), 89). Ayrıca bkz. Christopher Rowe, “Platon: İdeal Devlet Biçiminin Arayışı” *Siyasal Düşüncenin Temelleri* içinde, der. Brian Redhead (İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2001), 17.

³ Bkz. Peter Stemmer, “Der Grundriß der platonischen Ethik,” *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 42, (1988): 529-569.

⁴ Reinhart Maurer, teori ve pratiğin ayrımı ve karşılıklı ilişkisinin ilk kez Platon tarafından tasarlandığını söyler ve bu bağlamda “teknik” sözcüğünün pratik kullanımına dikkat çeker. Mauer, *téchne politike* deyimiminin ilkin Platon'un *Protagoras* diyalogunda kullanıldığını ve geç dönem diyaloglardan biri olan *Devlet Adamı*'nda sistematik olarak geliştirildiğini belirttikten sonra sosyal bilimin (*Sozialwissenschaft*) Platon'da salt bir teori değil, teori ve pratiğin birliği olarak tasarlandığını; bu birliğin tek başına erdeme, siyasi olarak teknokrasiye, yani verimli olanların, uzmanların yönetimine tekabül ettiğini söyler. Bkz. Reinhart Maurer, “Politische Wissenschaft nach Platon: Zum Problem Technokratie,” *Der Staat* 15, no. 1 (1976): 54. Maurer'in konuyla ilgili geniş çözümlerleri için bkz. Reinhart Maurer, *Platons 'Staat' und die Demokratie. Historisch-systematische Überlegungen zur politischen Ethik* (Berlin: Walter de Gruyter, 1970).; yine bkz. Peter Baumanns, *Einfluhrung in die praktische Philosophie* (Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1977), 11 vd.

⁵ Bkz. Derda Küçükalp, “Siyaset Etiği” *Etik ve Etik Sorunlar* içinde, ed. Celal Türer (Ankara: Nobel Yayınevi, 2019), 113. Türkçede “siyasi etik” ile “ahlaki/etik siyaset” arasında bir karşıtlık varmış gibi bir algı mevcuttur. Söz gelimi Machiavelli'nin siyaset anlayışı, siyasetin hizmetindeki etik anlamında “siyasi etik” şeklinde, buna karşın Platon'dan Kant'a kadar olan etik temelli yaklaşım etik/ahlaki siyaset şeklinde anlaşılabilir. Ancak biz burada disiplinler terminolojisiye bağlı kalarak ahlakla ilişkili siyaset veya siyasetin ahlaki boyutu anlamında “siyasi etik” deyimini kullanmayı tercih edeceğiz.

⁶ Hegel, Platon'un ahlak temelli siyaset anlayışı için “ahlaki devlet organizması” (Organismus des sittlichen Gemeinwesens) deyimini kullanır (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971), 115.; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Felsefe Tarihi 2. Platon'dan Ortaçağ Felsefesine*, çev. D. Barış Kılınc. (İstanbul: NotaBene Yayınları, 2019), 89.

⁷ Siyaset ile ahlakın ilişkisi veya birlikteliği sorunu her ikisinin doğasından kaynaklanan bir gereklilik olsa gerek zira Platon'dan Rawls'a kadar bütün siyaset filozofları bir şekilde bu gerekliliğin altını çizmişlerdir. Örneğin, Robert Nozick, ünlü çalışması

Kriton'da, Sokrates'in ağzından, devletin yasalarına kayıtsız şartsız itaat edilmesi gerektiği tezini savunur.⁸ *Protagoras*'ta, her insanın siyasi erdeme sahip olup olmadığı ve bu nedenle demokratik Atina'nın uyguladığı gibi *polis*'te görüş ve irade oluşumuna katılıp katılmaması gerektiği konusunda bir tartışma gündeme taşınır.⁹ *Gorgias*'ta Sokrates kendisini çağdaşları arasında "gerçek siyaset sanatını uygulayan" yegane kişi olarak takdim eder.¹⁰ *Devlet*'te, mükemmel bilgi ile donatılmış filozofların hüküm süreceği, ideal olarak adil bir *polis* modeli güçlü argümanlar yardımıyla ortaya koyulur; ancak bu taslağın gerçekleşme şansı bizzat Platon tarafından düşük bir ihtimal olarak gösterilir.¹¹ Gerçek anlamda siyasetle ilgili son dönem eserlerinden ilki olan *Devlet Adamı (Politikos)* diyalogu yöneticinin bilgisine dair daha uygulanabilir bir kavrayış sunar.¹² Son olarak *Yasalar*'da Platon, ikinci en iyi ve aynı zamanda uygulanabilir siyasi seçenek olarak gördüğü iyi düzenlenmiş, yasalara dayalı bir *polis* modelini ayrıntılı bir biçimde ortaya koyar.¹³ Dolayısıyla bu alt başlıkta ve metnin bütününde yeri geldiğinde konuya gönderme yapan ilgili diyaloglara başvurulacaktır. Şimdi, evvela genel olarak Antik Yunan toplumunda adalet erdeminin doğrudan bağlantılı olduğu iyi ve mutlu bir yaşam hakkında sahip olunan kanaatleri ortaya koyup sonra Platon'un aynı zamanda *Adalet Üzerine* diye de adlandırılan *Devlet* adlı eserinde adaletin ahlak ve siyaset arasında nasıl konumlandığına bakalım.

1. Ahlak ve Siyasetin Kesişme Noktası: Adalet

Yunan düşüncesinde etik ve politika arasındaki bağlantının esası adalet kavramıdır.¹⁴ Ancak Antik siyaset kuramı içinde adalet kavramı daha ziyade ve ilkin kişisel yahut etik bir erdemin tanımlanması olarak anlaşılır.¹⁵ Öncelikle, adil ya da adaletsiz olarak adlandırılacak olan toplumsal kurumların yapısı değil, birey olarak insanın yaşamının temel tutumu ve istikametidir. Tek tek insanlar tarafından biçimlendirilen ilişkiler ancak ikincil olarak toplumsal bir soruşturmanın konusu olur.

Anarşi, Devlet ve Ütopya'da, ahlak felsefesi siyaset felsefesinin temelini ve sınırlarını oluşturur der. Bkz. Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çev. Alişan Oktay. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, 33). Ayrıca meselenin Aristoteles özelinde irdelenmesi için bkz. Otfried Höffe, *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie* (Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1979), 15.

⁸ Bkz. Platon, *Kriton. Sämtliche Werke* (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1991), 50a-54d.; Platon, *Kriton Diyaloglar*, çev. Tanju Gökçöl. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010. Platon'un eserlerinden yapılan alıntılar Türkçe çevirilerin yanında Almanca (Platon, *Sämtliche Werke* (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1991) çevirilerden de faydalanılmıştır. Platon'un diyalogları bundan böyle sadece ilgili eser ismi ve her iki çeviride de ortak olarak kullanılan bölüm ve paragraf numarası ile verilecektir.

⁹ Bkz. Platon, *Protagoras*, 320c-324c.

¹⁰ Platon, *Gorgias*, 521d.

¹¹ Bkz. Platon, *Devlet*, 540d, 592b.; ayrıca bkz. "Yedinci Mektup" *Platon Mektuplar. Bütün Yapıtları* içinde, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2010).

¹² Bkz. Platon, *Devlet Adamı*, 293a vd., 296 a-e. *Devlet*'e nazaran *Devlet Adamı*'nda yasa(lar)ın üstünlüğü vurgulanır. Platon burada yasalara bağlı olan ile bağlı olmayan yönetimlerin bir sıralamasını yapar. Yasalara bağlı olarak yönetilen en iyi yönetim biçimi monarşi, en kötüsü ise demokrasidir; yasalara yönetilmeyen en iyi yönetim biçimi demokrasi, en kötüsü ise tiranlıktır (302e, 303ab, 301c).

¹³ Bkz. Platon, *Yasalar*, 632 a vd., 713e vd., 874e vd. Platon'un bu son dönem eseri *Yasalar*'da *Devlet* diyalogunda sıkça eleştirilen fikirlerini revize ettiği görülür. Bu bağlamda özel mülkiyete bazı noktalarda izin verilmekte (739e, 740a, 731d, 736e vd.); yasaya dayalı yönetim (*nomokrasi*) öncelenmekte (713e, 714a, 874e vd.); gerektiğinde karma bir anayasaya ruhsat verilmekte; ve nihayet bedensel hazlara ve kişisel zevklere kapı aralanmaktadır (732e vd.).

¹⁴ Bkz. Otfried Höffe, *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung* (München: C.H. Beck, 2010), 9 vd.; Walter Schweidler, *Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart* (Stuttgart: Reclam, 2004), 21.; Christian Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. A. Ufuk Kılıç. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 18.

¹⁵ Bkz. Bernd Ladwig, *Gerechtigkeitstheorien zur Einführung* (Hamburg: Junius Verlag, 2011), 16.; ayrıca bkz. Schweidler, *Der gute Staat*, 22.

Adalet kavramı öncelikle iyi ve mutlu bir yaşamla irtibatlıdır yani kişisel bir adaleti imler. Adalet kavramının bu versiyonunun teorik önkoşulu, tüm Antik etiğin karakteristiği olan “iyi yaşam” sorusudur. Platon için en önemli şey yaşamak veya çok yaşamak değil, iyi yaşamaktır.¹⁶ *Devlet*’in I. Kitabında Sokrates tartışmadaki muhatabı Thrasmakhos’a şöyle seslenir: “Burada rastgele bir konudan değil, nasıl yaşamak gerektiğinden söz ediyoruz.”¹⁷ Dolayısıyla bu meselede irdelenen doğrudan iyi ya da kötü bir eylem değil, insanın hayatını bir bütün olarak başarılı ve mutlu kılan yönlerdir.¹⁸ Platon ve Aristoteles ile birlikte mutluluk (*eudaimonia*) kavramı, tüm insanların ne için çabaladığı ve her ahlakın nihayetinde neyle ilgili olduğu sorusuna cevap teşkil eden bir kavram haline gelir.¹⁹ Mutluluk, genel olarak duyusal ihtiyaçların tatminini imleyen *dışsal mutluluk* ve ruhun değişen ruh hallerinden ve duygulanımlarından hoşnutluk ve bağımsızlık anlamında *içsel mutluluk* diye sınıflandırılır. Sokrates ve Platon tarafından ortaya atılan ve daha sonra Aristoteles tarafından sistematik olarak geliştirilen erdem(ler) kuramı bu fikri ele alır, ancak onu sosyal ve politik bir bağlama yerleştirir.²⁰ Buna göre içsel mutluluk, kamusal olarak algılanabilen ve kişinin kendi durumunu şekillendiren örnek bir yaşam biçiminde kendini ortaya koyabilir. Sağduyu, cesaret, bilgelik, doğruluk/adalet, cömertlik ve dindarlık gibi erdemler, insan yaşamında bir kez özüksendikten sonra bir daha kaybedilemeyecek nitelikleridir. Ancak böyle bir yaşam, dışsal unsurlardan bağımsız hale gelse bile, insanı baskı ve adaletsizliğe karşı kayıtsız değildir. Çünkü sorun, felsefi tartışma ve açıklamanın ilkesini oluşturan devlet yaşamıyla iç içe geçmiştir.

Platon için adalet, her şeyden önce bilinçli bir şekilde kendini sınırlama, bir bütün olarak kendi yaşamı üzerinde hakimiyet kurma (öz denetim) anlamına gelir. Böyle bir hakimiyet kazanmak yararlıdır, kişi için faydalıdır. *Gorgias*’ta Sokrates, “adaletsizliğe uğramanın adaletsizlik yapmaktan daha iyi olduğu”²¹ şeklindeki kışkırtıcı tezini temellendirmek için önce genel toplumsal mutabakata dayanır.²² Kim yanlış yaparsa “çirkin” davranır ve diğer insanların dışlamasına karşı kendini ancak şiddet ve yalanla savunabilir. Her kim kötü davranırsa, aslında bir zorba/tiran olma yoluna girmiş demektir. Eğer tiranlık bir bütün olarak toplum düzeyinde, devlet düzeyinde açıkça en büyük kötülükse, o zaman aslında tiranlık iradesini ima eden eylem birey için

¹⁶ Bkz. Platon, *Kriton*, 48b. “Nasıl yaşamak gerekir?” sorusu felsefenin ilk ve son sorusudur. Gerçekte bu soru felsefi düşüncenin başlangıcında bulunur ve onun cevaplandırılması bütün felsefi çabaların nihai hedefidir. Bkz. Ursula Wolf, *Die Suche nach dem guten Leben. Einführung in Platons Frühdialoge* (Hamburg: Rowohlt Verlag, 1996), 11 vd.

¹⁷ Platon, *Devlet*, 352d.

¹⁸ Platoncu “Nasıl bir yaşam iyi yaşamdır?” veya “Nasıl yaşamalı?” sorusu Kant’ın “Nasıl davranmalıyım?” sorusuyla karıştırılmamalıdır. Zira sonuncusu gereklilik içerir, yani soru, insanın ahlaki olarak yükümlü olduğu eylemlerle ilgilidir (bkz. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Sonderausgabe, Band 6, ed. Wilhelm Weischedel (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), BA 37 vd.; Immanuel Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi. (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995). Ahlaki zorunluluk mutlaktır, bir amaca bağlı değildir, kategorik olarak buyurur. Kant ahlaki (kategorik) gerekliliği *pragmatik* gereklilikten ayırır. Pragmatik gereklilik amaç-araç bağlamında koşullu bir buyruktur ve “Mutlu olmak için, şu veya bu şekilde yaşamalısın” der. Bu yüzden Platon’un “İnsan nasıl yaşamalıdır?” temel sorusu “ahlaki” değil, “pragmatik”tir (“zekâ buyruğu”). “Gereklilik” formundaki paralellik, pragmatik ve ahlaki gereklilik arasındaki kavramsal farkı ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla Platon’un “İnsan nasıl yaşamalıdır?” sorusu, “İnsan ahlaki olarak ne tür bir hayat yaşamakla yükümlüdür?” anlamında değil de, öncelikle “İnsan mutlu olmak için ne tür bir yaşam (tarzı) seçmelidir?” anlamında bir sorudur.

¹⁹ Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür. (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998), 1095a.

²⁰ Mutluluğun bütün insani çabaların nihai amacı olduğu Antik dönemde yaygın bir kanaattir. Ancak ona giden yolların bir insan, bir birey olarak değil de, bir vatandaş veya bir sosyal topluluğun (*polis*) üyesi olarak yürünmesi gerektiği düşüncesi Sokrates ve Platon’a aittir. Bakış açısındaki bu değişme ahlak ile siyaset arasında kurulan ilişkinin de zeminini oluşturur. Bkz. Ernst Howald, Alois Dempf and Theodor Litt, *Geschichte der Ethik vom Altertum bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts* (München/Wien: R. Oldenbourg Verlag, 1981), 26.; Wolf, *Die Suche nach dem guten Leben*, 5 vd.; O. Höffe, *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung* (München: C.H. Beck, 2010, 29-30.; O. Höffe, *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie* (Frankfurt am Main: Shurkamp Verlag, 1979), 15 vd.

²¹ Platon, *Gorgias*, 474b.

²² Bkz. Platon, *Gorgias*, 474 c vd.

de iyi olamaz. Sokrates'in tartışmadaki rakibi Kallikles, toplumdaki insanların çirkin olduğu varsayılan şeyleri aslında hiç de çirkin bulmadığını iddia eder. Kallikles'e göre, insanların gerçekten istediği şey zenginlikten, onurdan ve diğer pek çok şeyden zevk almaktır²³ ve bunun açıkça belirtilmeyip diğer insanların çıkarlarına saygı göstermenin belirli biçimlerine bağlı olması, kendisi de yine çıkar odaklı olan faydalı bir gelenek meselesidir. Kişinin kendi çıkarını açıkça belirtmek zorunda kalmadan daha iyiyi takip etmek maksadıyla yanlış yapmanın kötü olduğu söylenir. Bu radikal bakış açısına karşı Sokrates, adaleti savunmanın son ve en önemli yönü olarak öz denetimi getirir. Adaletsiz davrananlar toplumda hala avantajlara sahip olabilirler, lâkin onların "daha fazlasını istemelerinin" kendileri için de tehlikeli hale geldiği bir sınır vardır. Ancak Sokrates için, böyle biriyle ilgili olarak bile hala "onlar kendilerince yönetilen mi, yöneten mi konumundalar?" sorusu devam eder ve ekler: "Belki de bunun değeri yoktur ve sadece başkalarını yönetebilmek yeterlidir."²⁴ Önemli olan, şimdiki an ile bir bütün olarak yaşam arasındaki farktır. Bir şey burada ve şimdi hoş olabilir ama hayatı mahvedebilir.²⁵ Bir şey ancak kişi onu bir bütün olarak hayatının nasıl olması gerektiğini hayal ettiği şeyle ulaştırabilirse iyidir. Adil bir yaşamın niteliklerine dair bu değerlendirmelerin ardından *Devlet*'in ana temasını oluşturan adaleti çözümlenmeye başlayabiliriz.

Platon'un ana eseri olan *Devlet*'te adalet sorgulanırken hâlâ bireysel kişisel erdemlerin tartışılmasına ve tanımlanmasına öncelik verilir. Platon tarafından koyulduğu tartışmalı olan *Devlet*, *Cumhuriyet veya Adalet Üzerine* başlıkları, Platon'un ana yapıtının bir bütün olarak siyaset felsefesi üzerine bir inceleme olduğu varsayımına yol açabilir. Ancak bu aceleci bir yargıdır. Asıl sorun adalet ve adaletsizliğin mahiyetidir, adaletin bizzat kendisidir.²⁶ *Devlet*'te adaleti ilk tanımlama denemesi Kephalos'tan gelir: Adalet²⁷, "başı dara düşüp bir kimseyi aldatmaktan ya da yalan söylemekten; bir Tanrıya kurban adağı ya da bir insana para borcu kalıp da öbür dünyaya korku içinde yollanmaktan kurtarır insanı".²⁸ Bu tanımın kısaltılmış bir versiyonunu Polemarkos şair Simonides'e atfen, "herkese borçlu olduğumuz şeyi ödemek"²⁹ şeklinde sunar. Sokrates bu tanıma genişleterek adaletin "dostlara iyilik yapmak, düşmanlara kötülük yapmak" şeklinde formüle edilebileceğini söyler.³⁰ Kışkırtıcı bir tanıma Thrasymakhos'tan gelir. "Adalet her yerde birdir: Yönetenin işine gelendir. Güç de yönetende olduğuna göre, düşünmesini bilen bir adam bundan şu sonuca varır: Adalet gücünün işine gelendir."³¹ Thrasymakhos ile Sokrates arasındaki tartışma adil olanın mı adaletsiz olanın mı daha güçlü ve iyi bir yaşam sürdüreceği noktasına taşınır. Bu aşamada tartışmaya Glaukon dahil olur ve sorunu farklı bir boyutta devam ettirir: "Haksızlık yapmak iyi, fakat haksızlıktan zarar görmek kötüdür."³² Bu durumu ortadan kaldırmak için insanlar arasında adaleti sağlayan bir (toplumsal) antlaşmanın zorunlu olduğu söylenir. Adil olmadığı halde adilmiş gibi görünen insanlar olduğunu ve onların bu aldatmanın avantajlarını yaşadığını

²³ Bkz. Platon, *Gorgias*, 486 c/d.

²⁴ Platon, *Gorgias*, 491 d.

²⁵ İyi ve hoş/haz veren farkı için bkz. Platon, *Gorgias*, 497a vd.

²⁶ Bkz. Platon, *Devlet*, 472c.

²⁷ Çalışmamızın mihenk taşı oluşturulan "adalet" kavramı *Devlet*'in Türkçe çevirilerinde genelde "doğruluk" sözcüğüyle karşılanmaktadır, ancak hem çalışmamızda adalet erdemine yapılan vurguyu hem de sözcüğün başta Almanca ve İngilizce olmak üzere Batı dillerindeki çevirilerini dikkate alarak "adalet" sözcüğünü tercih ettik. Üstelik "doğruluk" öncelikle kişisel eylemlerle ilgili bir erdemdir, toplumsal veya yönetsel bir niteliği değil.

²⁸ Platon, *Devlet*, 331b.

²⁹ Platon, *Devlet*, 331e.

³⁰ Platon, *Devlet*, 332d.

³¹ Platon, *Devlet*, 339a.

³² Platon, *Devlet*, 358e.

iddia eden Glaukon'a Sokrates'in cevabı, adaleti herhangi bir eylem ya da davranışın sonuçlarına göre değil, bizzat adalet olduğu için tercih etmek gerektiği şeklindedir.³³ Platon'un adaletin mahiyetinin ne olduğuna dair tartışmada iki ana öncülden hareket ettiği söylenebilir: Bunlardan ilki iyi ile adil arasında, diğeri de erdem ile mutluluk arasında doğrudan bir bağ kurduğudur.³⁴ Ancak *Devlet*'in burada kısaca çözümlenen ilk iki kitapçığından sonra gelen bölümleri (sonraki 9 kitap) Platon'un daha önce adil ve mutlu bir insan yaşamına dair yaptığı tasvirlerin çerçevesini aşar.³⁵

Devlet'in IX. kitabında mutluluğun erdem ile ilişkisinin tekrar altı çizilir. Buna göre erdemli bir şekilde yaşayan kişi mutluluğa ulaşır, çünkü iyi veya kötü olarak gördüğü şeyler kendi başlarına iyi ya da kötü değildir, yalnızca erdemli bir şekilde kullanıldıklarında iyidirler. Dışsal iyiler/mallar kendi başlarına mutluluğun bir parçası olamaz. Dolayısıyla onlardan mahrum bırakılan erdemli kişinin yine de mutlu olması mümkündür.³⁶ İdeal koşullarda, erdemli kişi gerçekten de tüm uygun dışsal iyilere sahip olacaktır; ancak erdemli kişinin mutlu olmak için bunlara ihtiyacı yoktur, çünkü kişi erdemli ise gerçek dünyanın mümkün olan en kötü koşullarında da mutlu olmasını bilir.³⁷ Bu noktada konunun biraz daha açılması gerekir. Zira Platon'un argümanlarının arka planında onun insan anlayışı ve ruh öğretisinin bulunduğunu hesaba katmazsak bazı sorulara cevap bulmakta güçlük çekeriz.

2. Ahlak ve Siyasetin Dayanağı: Ruh Öğretisi ve İnsan Anlayışı

Ruh (*psyche*) Platon'a göre yaşamın maddi olmayan ilkesidir ve bireysel anlamda ölümsüzdür. Ruh ve beden birbirinden bağımsız olsa da beden ruhun meskenidir. Olumsuz anlamda beden ruhun mezarı ya da hapishanesidir.³⁸ Ölümde ruh kendisini bedenden ayırır. Ebediyen yaşayan ruh kendisini sadece kendi etkiyle hareket ettirmekle maddeden ayırır ve kurtarır.³⁹ Bununla birlikte, bedende olduğu sürece ruh, idealar dünyası ile duyular dünyası arasında aracı bir konum işgal eder.⁴⁰ Bir bireyin tüm zihinsel işlevleri ruha aittir. Kişi ile özdeşleşen ruhun ahlaki tercihleri onun ölümden sonraki kaderini belirler. Bu nedenle Platon için bütün felsefi çabalar yalnızca ruhu hedefler.⁴¹ Ancak ruh birlikli değil, bölümlenmiş bir yapıya sahiptir. Buna göre ruh, arzulayan (*epithymetikon*), öfkelenen/cesur (*thymoeides*) ve rasyonel (*logistikon*) kısımlardan oluşur. Her biri farklı amaçlar peşinden koştuğundan bu üç kısım birbiriyle çatışır. Felsefi bir bakış açısıyla, bunların uyumu rasyonel olanın hakimiyeti altında aranır.⁴² At arabası mitinde ruhun parçaları atlı bir arabaya benzetilir. Arabacı konumundaki akıl, birbirinden çok farklı iki atı, irade ve arzuyu yönetmeli ve ruhu yönetici güç

³³ Bkz. Platon, *Devlet*, 357b-358a.

³⁴ Bkz. Otfried Höffe, "Einführung in Platons Politeia" in *Platon, Politeia, Klassiker Auslegen*, ed. O. Höffe (Berlin: Akademie Verlag, 2011), 3.

³⁵ Bkz. Schweidler, *Der gute Staat*, 21. Ayrıca Platon'da adalet kavramının içeriğine dair bir değerlendirme için bkz. Arslan Topakkaya, "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması," *Flsf, SDÜ Felsefe Bl. Dergisi* sayı: 6 (Güz 2008): 27-49.

³⁶ Bkz. Platon, *Devlet*, 591c-592a.

³⁷ Platon'un *Devlet*'teki ana argümanı erdemlin mutluluk için yeterli olduğudur ancak ideal devletin koşulları erdemli kişinin mutluluğunun bir parçası olarak görülmez. Bkz. Julia Annas, "Politics and Ethics in Plato's Republic" in *Politeia. Klassiker Auslegen*, ed. O. Höffe (Berlin: Akademie Verlag 2011), 105 vd.

³⁸ Bkz. Platon, *Gorgias*, 493a.; Platon, *Kratylos* 400c.; Platon, *Phaidros*, 250c.

³⁹ Bkz. Platon, *Gorgias*, 524a-b.; Platon, *Phaidon* 64c.

⁴⁰ Bkz. Platon, *Phaidon*, 95c-d.

⁴¹ Bkz. Platon, *Apologie*, 29d-e.

⁴² Bkz. Platon, *Devlet*, 438d-441c, 443c-445e.

olarak bilgiye erişirmek için arzuyu ehlileştirmelidir.⁴³ Arzu duyu algısına yöneliktir, yeme, içme ve üreme gibi bedensel arzuları tatmin eder veya bu tür arzuları tatmin edecek araçlar için çabalar.⁴⁴ Yapma ve eyleme gücü olarak irade ise ruhun cesur kısmı olarak etkindir. Hatta güzel ve iyi olanı tanır (ama kendinde güzel ve iyi olanı değil) ve kendi kişiliği ve başkaları hakkında değerlendirici yargılarda bulunur. Ancak Platon'a göre ruhun her iki alt bölümü rasyonel olana tabi kılınmalıdır. Zira arzulu olan bunu nefisini dizginlemek için, cesur olan ise sahte gayret, güvensizlik ve kıskançlık gibi olumsuz niteliklerin aksine, saygı ve insan sevgisi gibi olumlu niteliklerini geliştirmek için yapmalıdır. Ruhun akılsal kısmı kendini bilme ve doğru olanı tanıma arzusunda, bilimsel çabada gösterir. Etik alanında ise ruhun akılsal kısmı iyi ve faydalı olanı tanıma ve ruhun alt kısımlarını dizginleyerek insanın kendini kontrol etmesini sağlama yeteneği ile karakterize edilir.⁴⁵

Platon'un sistemi de dahil olmak üzere Antik ahlak felsefesinin merkezinde, insan yaşamının hangi biçiminin iyi ya da seçilmeye değer olduğu sorusuna yanıt verdiği varsayılan erdem ve mutluluk kavramları yer alır.⁴⁶ Platon, bir felsefe öğrencisinin felsefi diyalektik yoluyla ruhunu tam yetkinliğe erdirmeye inandır (felsefi egzersiz). Onun yazılarında, bilhassa gençlik dönemi Sokratik diyaloglarda, bu entelektüel öz denetim ve yaşama sanatı anlayışının sayısız örnekleri vardır. Bu diyaloglarda Sokratik olan boyut ağırlıklı olarak felsefenin kişinin kendisinin ve başkalarının davranışlarının rasyonel bir incelemesinden/sorgulanmasından ibaret olduğu fikridir.⁴⁷ Zira, "sorgulanmamış bir yaşam", "bir insan için yaşamaya değer".⁴⁸ Felsefe esas olarak "ruha yönelik bir bakımı" yani uyumlu bir kişilik oluşturma çabasını temsil eder. Bu bağlamda Delphi'deki Apollon tapınağında bulunan "Kendini bil" buyruğu Platon'un diyaloglarında felsefi bir yorumla karşımıza çıkar. *Phaedrus*'ta, kişinin Delfi'nin kendini bil emrine uymadığı sürece başka bir şeyle meşgul olmasının anlamsız olduğu söylenir;⁴⁹ kişi önce doğası gereği vahşi bir hayvan mı yoksa soylu, tanrısal bir varlık mı olduğunun farkına varmalıdır.⁵⁰ Benzer bir bilgi teması *Karmides*'te de işlenir; burada kişinin kendi hakkındaki bilgisi ihtiyatlılıkla, yani ölçülü davranışla ilişkilendirilir.⁵¹ Başlangıçta teolojik bir nitelik arz eden "kendini bil" buyruğu böylece zamanla kişisel ve toplumsal sorumluluk alanına çekilerek siyasi bir etiğin ilkesi olur. Kendini bilme motifinin açık bir şekilde ele alınışı özellikle *Alkibiades I*'in göz alegorisinde bulunur. Burada kendini bilme Platoncu "öz denetim" ya da "kendi ruhuna özen gösterme" ile özdeşleştirilir.⁵² Felsefe yalnızca bu yaşamda mutluluğu sağlamakla kalmayıp aynı zamanda ölümsüz olan insani yönün mümkün en iyi yaşamı dahilinde daimî mutluluğunu da hedefler.⁵³ Şimdi Platon'da adil bir yaşamın ve ruhsal denetimin hedefindeki gerçek mutluluğun etik temellendirmesinin nasıl yapıldığına bakalım.

⁴³ Bkz. Platon, *Phaidros*, 246a–247c, 253c–254e.

⁴⁴ Bkz. Platon, *Devlet*, 580e–581a.

⁴⁵ Bkz. Platon, *Devlet*, 434e–444a.

⁴⁶ Bkz. Ernst Howald, Alois Dempf ve Theodor Litt, *Geschichte der Ethik vom Altertum bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts* (München/Wien: R. Oldenbourg Verlag, 1981), 35.

⁴⁷ Bkz. Platon, *Savunma*, 28e.

⁴⁸ Platon, *Savunma*, 38a.

⁴⁹ Bkz. Platon, *Savunma* 29e–30b.; benzer şekilde Platon, *Lakhes*, 185e.

⁵⁰ Bkz. Platon, *Phaidros*, 229e–f.

⁵¹ Bkz. Platon, *Karmides*, 166c, 169b.

⁵² Bkz. Platon, *Alkibiades I*, 129a. Pierre Hadot'nun vurgusu ile ifade edecek olursak, başta Sokrates ve Platon olmak üzere Antikçağ filozoflarının bütünü için, *felsefi etkinlik bir ruhani alıştırmadır*. Ve Hadot'ya göre ruhani alıştırmaların "yalnızca ahlaki değil, aynı zamanda da varoluşsal bir değer[...]i vardır. Demek ki, konu, bir iyi davranış kuralı değil, terimin tam anlamıyla, bir var olma tarzıdır" (Pierre Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, çev. Kübra Gürkan. (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2012), 66).

⁵³ Bkz. Platon, *Gorgias*, 523a–b.; Platon, *Devlet*, 608c.

3. Erdemli ve Mutlu Bir Yaşamın İlkesi: En Yüksek İyi (İyi İdeası)

Devlet'te "iyi ideası" sorunu doğru ve adil bir yaşam sorununa bağlı olarak geliştirilir. Bu sebeple Platon'un ahlaki siyaset taslağı ancak onun *teleolojik eylem kuramının* (iyi ideası) arka planı hesaba katılırsa aydınlığa kavuşur. O, kendi ahlak anlayışını Sofistlerin göreceli, faydacı ve bireyci değer anlayışlarına karşı konumlandırır. Buna göre ahlak ve siyaset bireysel iyiyi olduğu kadar hatta daha ziyade genel iyiyi, *polis*in refahını sağlamaya yönelik olmalıdır.⁵⁴ Ahlaki ve toplumsal iyinin kaynağı ise *ideal*ardır. İdealar ve bu ideaların en üstünü olan *iyi ideası* yalnızca ontolojik ve epistemolojik değil aynı zamanda ahlaki ve siyasi dünyamızın da esasını oluşturur. İyi ideası her tür iyinin, adaletin ve erdemliliğin ölçüsüdür. O her şeyin en son amacıdır ve her şeyin üstündedir.⁵⁵

Platon'un ahlak felsefesi, sıklıkla Sokrates örneğinde ortaya koyulduğu gibi basitçe bilgeliğe dayalı bir yaşama sanatı olarak yorumlanmamalıdır. Aristoteles, Epikuros, eski Stoacılar'da da etkili olan bu teleolojik etik yaklaşım, yalnızca bireyin eylemlerinin öznel boyutta bir amaçlılık içerdiği değil, aynı zamanda izlenen hedeflerin bir düzeni olduğu ve bu düzenin fail tarafından genellikle fark edilmediği inancına dayanır.⁵⁶ Bir diğer temel kanaat ise her failin tüm eylemleriyle kapsamlı bir nihai hedefe yöneldiğidir. Bir kişi hayatı boyunca ne kadar çok kısmi hedef peşinde koşarsa koşsun, bunlar ancak tek bir büyük hedefin merkeziliğinde anlam kazanabilir. Bu, Platon'un Sokrates'te görüldüğü gibi basitçe bir tür sağduyu etiğini değil, daha ziyade, rasyonel eylem için genel anlam koşullarını çözmeye çalışan bir kuramı geliştirmeye çalıştığı anlamına gelir.

Ancak Platon'da doğrudan ne ahlaki iyi için açık bir ifadeye ne de ahlaki olması gerekeni belirten açık tanımlanmış bir kavrama rastlanılır. *Esthlos* (asil) ve *kalos* (güzel) gibi terimler sıklıkla ahlaki bir anı dile getirir, lakin bu hiçbir şekilde tümüyle ahlaki olana özgü değildir; aynı zamanda ahlak dışı değerlendirmelere de hizmet eder.⁵⁷ *Kalon* sözcüğü nadir olmayan bir şekilde estetik bir değer yüklemi olarak ve ahlaki olmayan başka kullanımları içerir.⁵⁸ Dahası, *agathon* (iyi) terimi de ahlaki iyiden çok, işlevsel ya da faydacı bir iyiyi ifade eder. İnsana uyarlandığında hem kişinin etkinliği hem de iyiliği anlamına gelir.⁵⁹ Platon için mükemmel iyi, herkes tarafından seçilmeye değer olan iyi,⁶⁰ her tür çabanın en yüksek amacı (*telos*) varsa, bu yalnızca kişinin kendi iyiliği için gayret sarf etmesiyle erişilebilecek bir hedef olamaz. O zaman, her tür çabanın en yüksek amacı *eudaimonia*, yalnızca özsel olarak uğruna çabalanan, yani araçsal olmayan, aksine bütün iyiliklerin kaynağı olan şeydir, o da *iyi ideası*dır.

⁵⁴ Bkz. Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. S. Zelyut Hünler. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 32.; ayrıca bkz. Derda Küçükalkp, "Erdem Etiği ve Politika," *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* XXVII, sayı: 1 (2008): 73.

⁵⁵ Bkz. Platon, *Devlet*, 505d-506a.

⁵⁶ Bkz. Christoph Horn, Jörn Müller and Joachim Söder (ed.), *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung* (Stuttgart: J.B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag, 2009), 158.

⁵⁷ Bkz. Horn, Müller and Söder, *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 156.

⁵⁸ *Büyük Hippias*'da, *kalon*, yararlı bir şey olan *chresimon* ya da burada tensel zevki ifade eden *hedone* olduğu yorumları da vardır (290d). *Gorgias*'ta *kalon*'un ya yararlı bir şey ya da "bir gözlemcinin hoşuna giden" bir şey anlamına geldiği söylenir (474d). Bu açıklamaya göre *kalon* (ve aynı zamanda karşıtı olan *aischron*) kelimesinin ya faydacı ya da estetik bir anlamı vardır ama kesinlikle belirgin bir ahlaki anlamı yoktur.

⁵⁹ Bkz. Platon, *Men.*, 87e.; Platon, *Gorg.*, 468b-d.; Platon, *Krat.*, 419a.; Platon, *Devlet*, II 379b.

⁶⁰ Platon, *Philebos*, 60a-60c.

Platon *mutluluğun* içerik olarak nelerden oluştuğu sorusuna insanların rasyonel olarak ne için çabaladıklarını inceleyerek cevap bulmaya çalışır. *Teleolojik eudaemonizm*⁶¹ diye adlandırabileceğimiz bu yaklaşımın en önemli sunumu *Devlet*'te bulunur. Burada Platon, arzulanan mutluluğun nihai karakteri tezini korur, ancak bunu çok daha zorlu bir teorik bağlama yerleştirir. İlk olarak, Sokrates gibi, erdemın mutluluk için gerekli ve yeterli koşul olduğunu göstermeye çalışır. İkinci olarak, 'iyi'nin, yani her şeyin arzuladığı şeyin, iyi ideası olarak adlandırdığı bir varlık olduğunu kanıtlamakla ilgilenir. Dolayısıyla, erdemden kaynaklanan mutluluk tam olarak iyi ideasının elde edilmesiyle güvence altına alınır. Sorunu çözümlenmeye Platon'un sıklıkla başvurduğu ruh ve devlet/şehir/toplum benzetmesi üzerinden devam edelim.

Platon'un devlet ve ruhun birlikteliği metaforu hakkında düşünmenin bir yolu, onun hem bireysel karakter hem de siyasal kurumların oluşumu hakkında özel bir tür varsayım olduğunu hesaba katmaktır. Öyleyse, devlet ve ruh benzetmesi toplumların nasıl kendilerini yeniden ürettiklerini ve vatandaşların içinde yaşadıkları şehirlerini nasıl şekillendirdiklerini anlama teşebbüsü olarak görülebilir. Platon, *Devlet*'te adaleti ruhun tam işlevsel gelişimi olarak anladığından, erdemli bir ruh (ve benzer şekilde adil bir durum) özünde arzu edilirdir. Zira o tek başına (ya da daha doğrusu tek başına mükemmel adil durum) işlevsel olan en üst noktaya varır. Bir ruh ya da devlet en üst kapasitesine, üzerine düşen işlevi yerine getirerek ve kendine özgü kapasitelerini geliştirerek erişir.⁶² Platon bu şekilde anlaşılan adaleti, sırasıyla *epithymetikon*, *thymoeides* ve *logistikon* olarak ayırdığı ruhun üç bölümüne karşılık olarak belirlediği diğer üç erdem olan ölçülülük (*sophrosyne*), cesaret (*andreia*) ve bilgeliğin (*sophia*) birleştirici noktası olarak yorumlar. Bireysel erdemler, Sofistlerin iddialarının aksine, birbirleriyle zorunlu bir ilişki içindedir; hiçbiri diğeri olmadan gerçekleşemez.⁶³ Mükemmel erdem, yukarıda da belirtildiği gibi, bireyin ruhunun üç parçasının (ya da bir devletin üç katmanının) mümkün olan en iyi etkileşiminin uyumundan oluşur.⁶⁴

Ancak bu noktada bir sorunla karşı karşıyayız. Zira ahlaki iyinin ancak adalet arayışıyla elde edilebileceği iddia edilse de, ilk bakışta Platon'da erdem/ahlak ile mutluluk arasında kurulan bağlantının ne olduğu pek açık değildir. Örneğin *arete*, kazandırdığı toplumsal saygı nedeniyle mi mutluluğa yol açmaktadır, sorunu olumlu cevaplandırmak mümkün görünmemektedir. Çünkü Platon'a göre adalet tam da toplumsal sonuçları nedeniyle övülmemelidir.⁶⁵ Doğrusunu belirtmek gerekirse, Platon'un adil insanı mutluluktan payını alma noktasında pek şanslı sayılmaz. Zira Sofistlere karşıt bir şekilde Platon, adaletin faydası tezinin adil bir insanın belirli koşullar altında kabul etmesi gereken aşırı sosyal dezavantajlar karşısında bile savunulabileceğini göstermekle ilgilenir.⁶⁶ Bu yaklaşım ister istemez vahyi gelenekte olduğu gibi, erdemli bir yaşam süren

⁶¹ Platon, araştırmacıların çoğunluğu tarafından bir *eudaemonist* olarak değerlendirilmektedir. Bkz. Christoph Horn, *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern* (München: C.H. Beck Verlag, 1998); Dorothea Frede, "Der Begriff der eudaimonia in Platos Philebos," *Zeitschrift für philosophische Forschung* 53, (1998): 329-354.; Stemmer, "Der Grundriß der platonischen Ethik," 535-541. *Eudaemonist* etik esas olanın ahlaki bir ödev değil, bireysel mutluluk olduğunu belirtir. Bu bağlamda Platon'un *Devlet*'inde ana sorun adil olmak için ahlaki bir ödevin gerekli olup olmadığı değil, adil kişinin mutlu olup olmadığıdır (Platon, *Devlet*, 352d). Ancak Platon siyasi bir etiği imleyen genel mutluluk arayışını diyaloglarında tekrar tekrar vurgulamıştır. Örneğin, bütün insanlar kendilerine mutlu bir yaşam sorusunu sorar (Platon, *Gorgias*, 500c), kimse mutsuz olmayı arzulamaz (Platon, *Menon*, 78a), ebeveynler çocukları için mutluluk dilerler (Platon, *Lysis*, 207e) ve bilge yasa koyucular yasaların vatandaşları mutlu etmesini isterler (Platon, *Devlet*, 419a-421c.; Platon, *Yasalar* 631b, 743c).

⁶² Bkz. Platon, *Devlet*, IV 433a.

⁶³ Bkz. Platon, *Devlet*, IV 428a.

⁶⁴ Platon'un iyi ideası kuramı *Devlet*'in VI. ve VII. kitaplarındaki üç önemli benzetmeyle/alegoriyle ortaya koyulur: Güneş alegorisi, çizgi alegorisi ve mağara alegorisi (sırasıyla VI 504-511e ve VII 514521b; s. bölüm V.19).

⁶⁵ Bkz. Platon, *Devlet*, II 366e, 368b-d.

⁶⁶ Bkz. Platon, *Devlet*, II 360e vd.

insanların mutluluğunu ölümden sonraki bir yaşama havale ediyor gibi görünmektedir. Platon'un ölümlerine dair aktarılan mitte böyle bir anlayışa yakın durduğunu söylemek mümkündür.⁶⁷ Zira, adil ve kutlu bir yaşam sürmüş olan kişi ölümünden sonra kutsanmışların diyarına, esenlikler adasına varır ve orada tüm kötülüklerden arınmış mükemmel bir mutluluk içinde yaşar denilmektedir.⁶⁸ Bununla birlikte, doğru (adil) kişinin ebedi mutluluğu Platon'un aklındaki temel neden değil, daha ziyade ikincil bir nedendir.⁶⁹ Yoksa bu neden, mutluluğun erdemli kişilikte bir ruh hazzı anlamında ortaya çıkması gerektiği şeklinde mi anlaşılmalıdır? O zaman bu, tüm dış koşullardan etkilenmeyen içsel bir ödül biçimi olacaktır. Aslında Platon adil kişinin en üst seviyede ruh uyumu ve kendine uyumlu olmakla karakterize edildiğini düşünür. Ruhun adaleti de sağlığın bir beden için ne anlama geldiği örneğiyle izah edilmeye çalışılır.⁷⁰ Bununla birlikte sorun *Devlet*'in IX. kitabına kadar belirginleşmez. Platon sadece burada, mükemmel adil olan ile mükemmel adil olmayanın karşılaştırılması konusuna geri döner ve *adil olanın mutluluğu* tezini savunmaya çalışır.⁷¹ Adil kişi ya da filozof için, dış yaşamı nasıl ilerlerse ilerlesin, manevi haz anlamında son derece olumlu bir haz dengesi beklentisini ortaya koyar. Platon bir yandan erdemli kişinin ya da filozofun en zevkli yaşamı sürdürdüğünü, çünkü bilgi odaklı yaşamının en yüksek derecede zevki beraberinde getirdiğini söylerken,⁷² diğer yandan filozofun filozof olmayandan katbekat fazla haz duyduğunu iddia eder.⁷³ Ancak hazzın özünde iyi, yani özünde değerli bir şey olduğu görüşü bütünüyle reddedilir. Görünüşe göre filozof bu üstün haz duygusuyla her türlü sosyal dezavantajı ve diğer olumsuz dışsal koşulları aşacak güce erişir. Metafizik boyutta meseleyi ele alan Platon'a göre adil olanın (filozofun) adaleti ideaların düzenini düşünerek ve taklit ederek elde etmesi çok önemlidir.⁷⁴ Filozof, idealara, yani iyi düzenlenmiş ve tutarlı bir şeye yönelerek ve onların düzenini taklit ederek adil olur.⁷⁵ Filozof, deyim yerindeyse, evrenin düzenini kendi içinde yeniden üretir. *Timaios*'ta da benzer düşüncelerden etik bir talep türetilir. Orada bir birey olarak kişinin kendini mümkün olduğunca kozmik yörüngelerin düzenine uyarlaması gerektiği söylenir.⁷⁶ *Devlet*'in VII. kitabında, dünyanın istikrarlı ve düzenli yapısından insan ruhunun mümkün olduğunca benzer bir düzen talebine geçmek için cennet imgesi devreye sokulur. Düzenli olan ve her zaman aynı şekilde davranan, haksızlık yapmayan ve haksızlıktan acı çekmeyen kişi, insan ruhuna

⁶⁷ Bkz. Platon, *Gorgias*, 523a.

⁶⁸ Bkz. Platon, *Gorgias*, 523a-b.; benzer şekilde Platon, *Devlet*, 608c vd.

⁶⁹ Bkz. Horn, Müller and Söder, *Platon-Handbuch*, 284 vd.

⁷⁰ Bkz. Platon, *Devlet* IV, 444c-e.

⁷¹ Bkz. Platon, *Devlet*, IX, 576b-592b.

⁷² Bkz. Platon, *Devlet* IX, 580d-583a.

⁷³ Platon, *Devlet*, IX 583b-588a. Platon ruhsal bölümlenme üzerinden haz çeşitlerini ve yaşam tarzlarını açıkladığını görüyoruz: "İnsanın [ruhun] üç ayrı yanı olduğuna göre, bunların her birine özgü üç ayrı zevk, üç ayrı istek, üç ayrı buyruk vardır." (*Devlet*, 580d). Ruhun bilgi edinen yanının idare ettiği arzu ve hazlar entelektüeldir; istek/öfke duyan yanının idare ettikleri arzular güç, başarı ve üne dairdir; üçüncü kısmının yani iştahın arzu ve hazları ise para ve genel manada kazanca dairdir. "Sözünü ettiğimiz üç hazdan en hoşu bilgi edinen tarafımızın hazzıdır ve bu tarafı başta gelen insan en hoş yaşamı sürer." (Platon, *Devlet*, 583a.) Bu hazların peşinden giden insanlar da böylece üç çeşittir: "Bilgisever, ünsever ve parasever." (Platon, *Devlet*, 581c.) Nihayetinde Platon ruhun bilgiye tabi olduğu en mutlu yaşamın erdemli yaşam olduğunu söyler (Platon, *Devlet*, 586e-587a.). Yine de Platon hazların mutluluğu belirlediğini söylemek istemez, daha ziyade erdemli bir yaşamda hazdan kaçınmaya gerek olmadığını vurgulamak ister. Bkz. N. White, "The Classification of Goods in Plato's Republic," *Journal of the History of Philosophy* 22, (1984): 393-422.

⁷⁴ Bkz. Platon, *Devlet*, IX 580a-c.

⁷⁵ Bkz. Platon, *Devlet*, VI 500c.

⁷⁶ Bkz. Platon, *Timaios*, 90d.

model olarak sunulur.⁷⁷ Dahası, adalet ve erdemın bir bütün olarak uygulanması Tanrı gibi olmak anlamına gelir.⁷⁸

Sonuç olarak, Platon yetkinliği içeren *teleolojik* bir *eudaemonizmi* savunduğu söylenebilir. Buna göre mutluluk, bir varlığın özünde bulunan özelliklerin tekmi edilmemesinden başka bir Şey değildir. Platon'un bir adalet modeli olarak en iyi devleti de, insanların çoğunun kendileri ve herkes için neyin iyi olduğu konusunda kendi igrlerine sahip olmadıkları ve bu nedenle kendi kendilerini ynetemeyecekleri, ancak ideaların bilgisine sahip bilge kişiler tarafından gönüllü itaate ikna edilebilecekleri varsayımına dayanıyor denilebilir. Platon için iynin kendisine dair içgörü, güzelin yani ahlaki olanın, iyi yani faydalı olanla özdeşliğinin doğrudan deneyimlendiği içsel bir dönüşüm anlamına gelir.⁷⁹ Felsefe sadece belli bir teorik uğraş değil, bir *bios*, bir yaşam biçimidir.⁸⁰ Ve hatta *polis*'i yönetecek olan filozof için bu yaşam biçiminin en başından itibaren tefekkür ve siyasi eylemi birleştirmesi elzemdir. Bundan dolaydır ki, kendini yalnızca felsefi teoriye adayın kişi, yalnızca politikacı olan kişi kadar yetersiz kabul edilir.⁸¹ İdeaların düzeni adaleti ne lde özsel olarak değerli bir Şey yapar ve onun tefekkr ve taklidi ne lde mutluluğa yol açar sorularının pratikteki cevabı, önemli lde ruhun parçalarının ve buna paralel olarak toplumsal sınıfların birbirleriyle karşılıklı ilişkisi gerçeğinde yattığından bu konuyu amamız gerekmektedir.

4. Toplumun İnşası: İş Bölümü, Eğitim ve Filozof Kral

Platon'un siyasi düşüncesi öncelikle M.Ö. 5. yüzyılın Atina demokrasisine ve sıklıkla görülen tiranlık uygulamalarına esaslı bir karşılılık içinde biçimlenmiş gibidir.⁸² Zira Platon, o dönemde yaşayan insanların en iyisi ve en adili olan Sokrates'in haksız yere lme mahkûm edilmesinden Atina siyasi sistemini sorumlu tutmaktadır.⁸³ Atina demokrasinin temel hatası bireysel özgürlüğün aşırılığında ve bilgisiz insanların toplumsal hayatı yönlendirmesinde yatmaktadır ki bunun neticesi kaçınılmaz bir Şekilde tiranlıktır. Yönetimlerin zamanla kötüye evrilmesi düşüncesinin arka planında kısmen kötümser bir insan anlayışı yatmaktadır. Çünkü Platon'a göre insanlar (ya da çoğu insan) kendilerini belirleyen bir yönetim düzeni olmadan yaşayamazlar.

Platon'un diyaloglarında siyaset felsefesinin içerdiği temalar farklılık arz etmektedir. *Sokrates'in Savunması* ile başlayan ilk yazılarda politik olanın hatırı sayılır önemini, (tarihsel ya da edebi) Sokrates'in felsefi

⁷⁷ Platon, *Devlet*, VI 500b-c.

⁷⁸ Bkz. Platon, *Devlet*, X 613a-b.

⁷⁹ Felsefe esas olarak "ruha yönelik bir bakımı" (Platon, *Savunma*, 29e- 30b.; Platon, *Lakhes* 185e), yani uyumlu bir kişilik oluşturma çabasını temsil eder. Ayrıca bkz. Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, 65, 87 vd.

⁸⁰ Platon'un, *Gorgias*, *Phaidon* ve *Devlet* gibi diyaloglarından biliyoruz ki, en iyi yaşam biçimi, iyi ideasının temaşasına dayalı, aklın bütünüyle düzenleyip yönlendirdiği, olabildiğince tanrısal olan, bilgelik dolu, erdemli bir yaşamdır. Platon geç dönem diyaloglarından *Philebos*'ta iyi yaşamın belli türden hazlar olmadan "eksik" kalacak bir yaşam olduğunun altını çizer. Diyaloga göre duygulanımdan uzak tanrısal bir yaşam ve aklıbaşındalığın (*phronesis*) eşlik etmediği haz yaşamının karşısına, hazzın da dahil edildiği kendine özgü *karma* bir yaşam Şekli koyulur (Platon, *Philebos*, 65a). Bu noktada Platon'un haz ve mutluluk noktasındaki nihai hedefi (bilgece/tanrısal yaşam) ile filozof kralın yönettiği iyi devlet arasında, onların gerçekleşme imkânı açısından bir karşılaştırma yapmak mümkün gibi görünüyor. Zira Platon'un, ideal devleti gerçekte hiç olmasa da adil bir yönetim ve ruhların eğitimi için bir model olarak ortaya koymada ısrarlı olması ve aynı ısrarını kendinde iyi haz ve mutluluk yalnızca felsefi bir yaşamda mümkündür diyerek sürdürmesi, aslında bunu da ideal bir model veya durum olarak ortaya koyduğuna kanıt teşkil edebilir.

⁸¹ Platon, *Devlet*, 473e.

⁸² Antik dönemin siyasi yapısı ve Atina demokrasisi hakkında bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa* (Ankara: İmge Kitapevi, 2004), 204.

⁸³ Platon, *Phaidon*, 117a-118a.

misyonunu politika meseleleriyle ne kadar açık bir şekilde ilişkilendirdiğinde görebiliriz.⁸⁴ “Atinalılar içinde gerçek siyaset sanatını uygulayan bir benim”⁸⁵ diyen Sokrates, bir iç sesin, *daimonion*’un kendisini doğrudan politika yapmaktan alıkoyduğunu anlatır.⁸⁶ Bunun yerine o, politik olarak aktif olmak isteyen gençleri kamuya açık ve ücretsiz olarak yürütülen felsefi tartışmalarda “ruhlarını önemsemeleri” için motive etmeyi ilahi bir görev olarak görür.⁸⁷ *Kriton*’da ölüm cezasına çarptırılan Sokrates’in, adaletsiz yasalar olsa bile her koşulda devlet yasalarına itaat edilmesi gerektiği inancına sahip olduğu anlatılır.⁸⁸ Sokrates, kendi aleyhine verilen hükme saygı duymayı, varlığını devletin hukuk sistemine borçlu olduğunu ve ayrıca olduğu her şey ve hayatı boyunca kendisine bahşedilen nimetler için vatandaşı olduğu *polis*’e teşekkür borçlu olduğunu söyleyerek gerekçelendirir.

Protagoras diyalogunda, kültürün ortaya çıkışı (yaratılış) mitinde⁸⁹ her yurttaşta politik erdemden yeterli bir pay verildiğini savunan ünlü sofist Protagoras’ın görüşleri kuşku ile karşılanır.⁹⁰ Protagoras, halk meclisinde her yurttaşta tam bir müzakere yetkinliği verildiğine işaret eder; bu konuda eksiklik gösteren herhangi biri, yurttaşları tarafından acınacak kimse olarak görülmez, ancak öfke ve kınama ile cezalandırılır. Protagoras bu uygulamayı, demokrasiye yakın genel bir yurttaşlık yetkinliği tezinin kanıtı olarak yorumlar. Siyasi erdem kazanılması bu konuda yetkin olan Sofistlerden eğitim almayı zorunlu kılar.⁹¹ Sokrates ise erdemlerin birliği sorununu ortaya atarak Protagoras’ı, erdem bilginin olmadığını savunmaya zorlar. Oysa en başta erdem bilgisi olmalıdır. Bir diğer ünlü sofist Gorgias’ın adını taşıyan diyalogda Sokrates’in tartışma muhatabı Polos, retorik değerin, tiranlar gibi retorikçilerin de polis içinde özel bir güce sahip olmasından kaynaklandığı tezini savunur. Bu manada politik güç iyidir çünkü bu güce sahip olan kişi istediği kişiyi öldürebilir, soyabilir ve kovabilir.⁹² Buna karşılık Sokrates, retorikçilerin ve tiranların rasyonel bilgiye sahip olmayan kişiler olduğunu; dolayısıyla onların iktidarının da iyi olarak adlandırılmayacağını göstermeye çalışır.⁹³ Sokrates’e göre her iki grup insan da gerçek siyasi güce sahip olamaz çünkü güç iyi bir şeydir ve ancak iyi olduğunda güç istenilirdir.

Devlet adalet sorununu, yukarıda da belirtildiği gibi, öncelikle bireysel etik perspektifinden ele alır. Ancak ikincil olarak toplumsal etik yaklaşım söz konusudur. *Devlet*’te dış, iç güvenlik veya ekonomi politikasının detayları büyük ölçüde tartışılmadan kalır ve “güzel şehrin” (*kallipolis*)⁹⁴ temel siyasi kurumları ve yasaları bile çok az gündeme taşınır. Yine *Devlet*’te, Platon’un son dönem eseri *Yasalar*’ın aksine, anayasanın bireysel

⁸⁴ Platon’un gençlik/Sokratik dönemi diyaloglarında ortaya koyulan siyasi görüşlerin ne kadarının Platon’a ne kadarının tarihsel Sokrates’e ait olduğu tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Ahlaki bir entelektüalizm ilkesi ve dolayısıyla (en azından bazı) insanların entelektüel öz denetim yeteneğine sahip olduğu kabulü bu tartışmalı konulardan biridir. Yahut insanlarda başkaları tarafından tahakküm ve kontrol gerektiren bağımsız irrasyonel güçler olduğu inancı Sokrates’e de yazılabilir, Platon’a da. Siyaset felsefesi açısından bu kabullerin elbette önemi büyüktür. Bkz. Horn, Müller and Söder, *Platon-Handbuch*, 155.

⁸⁵ Platon, *Gorgias*, 521d.

⁸⁶ Platon, *Savunma*, 31d. Benzer şekilde ünlü 7. *Mektup*’ta Platon Atina yönetiminde otuzlar içinde bulunan akrabalarının kendilerine katılmaları talebini yönetimin uygulamalarındaki adaletsizlikleri sebep göstererek geri çevirir.

⁸⁷ Bkz. Platon, *Savunma*, 30a.

⁸⁸ Bkz. Platon, *Kriton*, 51a-53a.

⁸⁹ Bkz. Platon, *Protagoras*, 320d-322d.

⁹⁰ Bkz. Platon, *Protagoras*, 322e vd.

⁹¹ Bkz. Platon, *Protagoras*, 320c vd.

⁹² Bkz. Platon, *Gorgias*, 466a-468e.

⁹³ Bkz. Platon, *Gorgias*, 466e.

⁹⁴ Bkz. Platon, *Devlet*, 527c.

sorunlarını neredeyse hiç tartışılmaz. Şimdi Platon'un *Devlet*'te iyi ve adil bir toplumu bir bütün olarak nasıl yapılandığına görmeye çalışalım.

Platon, *polis*'te adil ve mutlu bir yaşam sürmenin öncelikli kuralı olarak, herkesin bulunduğu sınıfına göre, doğaları bakımından neye eğilimli iseler o işi yapmalarını gösterir. Dolayısıyla, *iş bölümü* veya *uzmanlaşma* ilkesi ile herkesin kendi üzerine düşen işi yapması ve toplumda düzenin sağlanması amaçlanır.⁹⁵ Her ne olursa olsun, Platon tek adama tek iş formülünde siyasi adalet için belli bir temel bulduğuna inanır. Bu şekilde şehrin üç parçası olarak işçiler, koruyucular (bekçiler) ve yöneticilerin⁹⁶ hepsi kendi işine bakar, kendi işini yaparak birlikte çalışacak ve bundan belli bir tür barış ve uyum doğacaktır. Dolayısıyla devlette adalet, farklı ilgilere (maya) sahip sınıfların toplumun ihtiyaçları doğrultusunda bir uyuma ve birliğe kavuşturulmasıyla gerçekleşir. Herkesin ait olduğu sınıfı severek benimsemesi, üç insan tipine üç toplum katmanının karşılık geldiği Fenike masalı üzerinden temellendirilmeye çalışılır.⁹⁷ Mayasında altın, gümüş veya demir olmasına bağlı olarak topluma katılan her insan kendi yetenek ve becerileri doğrultusunda, ruha paralel bir şekilde toplumda tesis edilmiş olan üç sınıftan birinde yer alır. İş bölümü esastır ve kaçınılmazdır. Her insanın kaderinde yazılı olan belirli yetenekleri vardır. Herkes yeteneklerini faaliyetlere dönüştürmeli, kendi iş bölümünde kalmalı ve başka bir faaliyette bulunmamalıdır. Bu kabulleniş Platon'a göre zaruridir, zira *poliste* adaletsizliği tetikleyen asıl unsur, her bir sınıfın kendi işinin dışında başka sınıflara ait işlere de yeltenmesidir.⁹⁸ Platon'a göre iş bölümünün gerekliliği, eski Yunancada *techne* olarak adlandırılan zanaatkârlığın referans bağlamına dayanmaktadır. İş bölümü ve *techne* arasındaki bağlantı nedeniyle Platon'un *polisi* bir hiyerarşiden ziyade bir *teknokrasi*⁹⁹ olarak anlaşılmalıdır. Doğal olarak bu görüşe bazı itirazlar yöneltilebilir. Çoğu meselede olduğu gibi ilk itiraz Aristoteles'ten gelir.¹⁰⁰ Platon'un uyum üzerindeki aşırı vurgusu bir şehri oluşturan bireyler arasındaki doğal çeşitliliği öldürür görünmektedir. Zira bir kimsenin en iyi şekilde yapabileceği yalnız ve yalnız bir tane işi olamaz.

Adalet poliste olması zorunlu dört temel erdemden biri ve en önemlisidir. Adalet haricinde toplumda uyum ve düzeni sağlayacak olan diğer üç erdemden biri olan bilgelik öncelikli olarak toplumu idare ve sevk

⁹⁵ Uzmanlaşma ilkesi hakkında bkz. Nihal Petek Boyacı, "Platon" *Siyaset Felsefesi Tarihi*. *Platon'dan Zizek'e*, içinde, ed. A. Tunçel ve K. Gülenç (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 31 vd.

⁹⁶ Toplumsal sınıfların bazen iki bazen de üçe bölünmesi ve çevirilerde kullanılan farklı adlandırmalar karışıklığı yol açmaktadır. Genel olarak Platon *Devlet*'inde üç sınıf tasarlar: 1) bilge yöneticiler, 2) cesur bekçiler veya askerler ve 3) çalışkan çiftçiler ve zanaatkarlar. Platon ilk sınıftan aynı zamanda felsefe eğitimi almış, gerçek bilgiye sahip olan *koruyucular* olarak söz eder. İkinci sınıf yani bekçiler eğitim başta olmak üzere *polis*'in işlerinde koruyucularla birlikte ve onlara tabidir. Bu şekilde sivil ve askeri sınıflar bir bütünlük arz eder. Tecrübe ve yaşça en ileri olanlar koruyucular olur.

⁹⁷ Fenike masalına göre, Tanrı, yönetici olarak yarattıklarının mayasına altın; yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş; çiftçi ve diğer işçiler olarak yarattıklarının mayasına da demir ve tunç katmıştır. Bunlar bir toplumun birer parçası olarak birbirinin kardeşi olsa da, aralarında bir hamur birliği olduğundan bunlardan doğan çocuklar da yine kendilerine benzeyecektir. Buna rağmen arada bir altından gümüş, gümüşten de altın doğduğu görülür. Neticede herkes hamuruna uygun iş yapmalıdır. Mayası tunçla ya da demirle katışık doğanlar çiftçi ya da işçi; gümüşle katışık doğanlar bekçi; altınla katışık doğanlar ise yönetici olacaklardır (Platon, *Protagoras*, 415a-c). Elbette adaletin sağlayıcıları mayasına altın katılanlardır.

⁹⁸ Platon, *Devlet*, 433c-434a.

⁹⁹ *Teknokrasi* Platon'da, entelektüel ve etik anlamda en iyilerin yönetimi anlamına gelen aristokratik bir yönetim tarzıyla yakından ilişkilidir. Ancak Platon hiçbir yerde insan faktörünü politikanın dışında tutmaz. Bu nedenle, ona göre *teknokrasi* aynı zamanda kaçınılmaz bir şekilde *etokrasi*dir. Etik burada, teorik ve pratik olarak işlevsel olmayan standartların da etkili olduğu, ancak daha ziyade dışarıdan koyulan standartlar olarak anlaşılmalıdır. *Devlet*'e göre bu standartların en yükseği *iyi ideası*dır. Onu tanıyan ve ona göre hareket eden yönetici de bilge yönetici veya filozoftur. Bkz. Reinhart Maurer, *Platons 'Staat'und die Demokratie. Historisch-systematische Überlegungen zur politischen Ethik* (Berlin: Walter de Gruyter, 1970), 221.; ayrıca bkz. Hugo Perls, *Lexikon der Platonischen Begriffe* (Bern/München: Francke Verlag), 1973, 333-334.

¹⁰⁰ Bkz. Aristoteles, *Politika*, 1328a.

edecek olan yöneticilerin erdemidir.¹⁰¹ Bir diğer erdem cesaret her şeyden önce toplumu koruyacak ve güvenliğini temin edecek bekçilerin erdemidir.¹⁰² Ölçülülük ise toplumun bütün sınıflarının sahip olması gereken, her sahada istek ve arzuları kontrol altına alma işlevi gören erdemdir.¹⁰³ Ancak bu üç erdem tam anlamıyla adalet erdemi zemininde bir bütünlüğe kavuşur. Bu sebeple adalet diğer erdemlerin gerçekleşmesine temel teşkil eden ve toplumun tesisini gerçekleştiren ana erdemdir.¹⁰⁴ Nasıl ruhta adaletsizlik ruhun düzenini alt üst ederse toplumdaki adaletsizlik, aşağıda da inceleneyeceği üzere, bozuk ve erdemsiz toplum düzenlerinin doğmasına sebep olur. Şimdi asıl sorun gerçek anlamda adil yani ideal bir toplumun nasıl tesis edileceğidir. Platon bu soruya tereddütsüz bir şekilde eğitim ile cevabını verir ve *Devlet* bu anlamda Sokratik diyalog diye adlandırılan yöntem dahilinde sunulan bir eğitim kılavuzudur.

Devlet'te eğitim genel anlamda bütün bireylerin tabi olduğu ruhsal talim,¹⁰⁵ yahut insani yeteneklerin geliştirilmesi süreci olmakla beraber, özelde üst yöneticilerin de aralarından seçtiği koruyucuların yetiştirilmesi meselesidir.¹⁰⁶ Koruyucuların yetiştirilmesi kız erkek ayrımı yapılmaksızın çocukların temel ve yüksek diye adlandırabileceğimiz iki aşamalı bir eğitime tabi tutulmalarını gerekli kılar.¹⁰⁷ emel eğitim müzik ve beden eğitiminden oluşur ve esas olarak yurttaşların karakterlerinin geliştirilmesini hedefler. Müzik eğitimi çocukların karakterini oluştururken onların aynı zamanda ölçülü ve ılımlı bir şekilde davranmasına zemin hazırlar. Bu noktada adil şehrin kurulması hakkındaki ilk ve belki de en tartışmalı önerilerden biri Sokrates tarafından ortaya koyulur: “Adil şehrin inşası sadece müzik, şiir ve sanatların denetlenmesiyle başlayabilir.”¹⁰⁸ Burada Platon'un eğitimci kimliği öne çıkar. Bir şehrin, herhangi bir şehrin kurucusu için ilk iş eğitimin düzenlenmesi ve denetlenmesidir. Ve Platon'un şiirin, özellikle de Homerik şiirin reformu önerileri Yunan eğitim pratikleri ve inançlarından radikal bir kopuşu temsil etmektedir. Bu sebeple Platon çocukların eğitiminde kullanılacak müzik türünün özenle seçilmesini şart koşar. Sokrates *kallipolis*'te hiç şiir ve müzik olmayacağını değil, fakat yalnızca site için faydalı şiir ve müzik olacağını söylüyor gibidir. Bir diğer ifadeyle, sansür ve yalan söyleme meselesi bir askeri zorunluluk meselesi, muhafızları ve şehrin yardımcılarını, savaşçı sınıfı kontrol etme meselesi olarak sunulur.¹⁰⁹ emel eğitim bu şekilde insan karakterini ne çok sert ne de aşırı yumuşak yap-

¹⁰¹ Bkz. Platon, *Devlet*, 428b.

¹⁰² Bkz. Platon, *Devlet* 429c.

¹⁰³ Bkz. Platon, *Devlet*, 532a.

¹⁰⁴ Bkz. Platon, *Devlet* 433b.

¹⁰⁵ Bkz. Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, 65.

¹⁰⁶ Gerek yaratılış mitinde yönetme sanatına ilişkin, “çünkü diğer sanatlarda olduğu gibi bunlarda da sadece birkaç kişinin payı olsaydı hiçbir devlet var olamazdı” (*Protagoras*, 322d) hükmü, gerek *Devlet*'te aklıbaşındalık ve adalet erdemlerinin (farklı biçimlerde de olsa) bütün sınıfları ilgilendirmesi; hatta “herkesin iyi diye aradığı, hayatının amacı saydığı” (*Devlet*, 505d-e) bir iyi ideasının olması ve nihayet yöneticilerin aldıkları eğitimin “techne” olarak belirtilmesi *polis*'te yalnızca en yüksek iki sınıf olan bekçilerin ve yöneticilerin değil aynı zamanda en alt sınıfın, yani zanaatkarların ve tacirlerin de en azından kendi özel konumlarıyla ilgili olarak eğitilmek durumunda olduklarını gösterir. Bkz. Maurer, *Platons 'Staat'und die Demokratie*, 105. Ayrıca Antik Yunan'da eğitim sorunu için bkz. Thomas Davidson, *Greklere Eğitim Düşüncesi*, çev. A. Aydoğan. (İstanbul: Say Yayınları, 2008).; özellikle *paideia* kavramı için bkz. Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden. (Ankara: Dost Yayınevi, 2011), 23.

¹⁰⁷ Platon'un erkeklerin yanı sıra kadınları da koruyucu yapma talebi ilkçağdan günümüze, bilhassa feminist etikte tartışma konusu olmuştur. “Platon feminist midir?” sorusunun cevabı bir yana, onun toplumun sınırlı bir katmanı için de olsa, o sınıfı oluşturan kadınlar ve çocuklar konusunda döneminin uygulamalarının çok ötesinde özgürlükçü ve eşitlikçi bir tavır sergilediği şüphe götürmez. Bkz. Annas, “Politics and Ethics in Plato's Republic,” 106.

¹⁰⁸ Platon, *Devlet* 399a-c.

¹⁰⁹ Platon'un *Devlet*'te Homerik şiire olan eleştirisi siyasi olduğu kadar teolojik bir boyuta da sahiptir. Teolojik eleştiri, Homer'in tanrıları aldatici, vefasız, intikam peşinde koşan ve yetersiz varlıklar olarak resmetmesine yöneliktir. Zira bu şekilde tasvir edilen varlıkların ibadet ve tazime pek de layık olamayacağı aşikardır. Bu eleştirinin haz üzerinden de yinlendiğini görürüz. Bkz. Platon, *Philebos*, 30c.; Platon, *Şölen*, 204a.

çak tarzda verilir.¹¹⁰ Yirmi yaşına değin devam eden temel eğitimde başarı gösteremeyenler işçi ve bekçi olarak ayrılırlar.¹¹¹ Temel eğitimi başarıyla tamamlayanlar ise on yıl kadar sürecek bir yüksek eğitim/öğretime tabi tutulur. Bu eğitimin asli amacı ruhun kavrayan yönünü ortaya çıkarmak suretiyle zihnin ideaları tanınmasını sağlamak ve onlar arasında bir birlik ve bütünlük tesis etmektir. Burada kullanılan yöntem *diyalektiktir*, yani kavramların kavramlar aracılığıyla düşünülmesini mümkün kılan felsefi yöntemdir.¹¹²

Ancak filozof kralların yetiştirilmesi için hâlâ alınması gereken ilave tedbirler vardır. Tartışma, erkeklerin yanı sıra kadınların da koruyucu olmasını,¹¹³ koruyucu sınıfını birleştirmenin bir yolu olarak çekirdek ailenin ortadan kaldırılmasını¹¹⁴ ve savaşın yürütülmesine ilişkin önerileri¹¹⁵ kapsar. Aslında Platon, ütopyik bir toplumun resmini çizmek yerine, Yunan şehir devletleri gerçeğinden hareketle, adil bir devletin tesisi için radikal bir yeniden düzenleme talebini dile getirir gibidir.¹¹⁶ Bu bağlamda köleliği herhangi bir tartışma gerektirecek şekilde ele almaması dikkat çekicidir. Her ne kadar Yunanlıların Yunanlıları köle olarak tutmasından rahatsız olsa da,¹¹⁷ kurumun kendisini verili, değiştirilebilir ama ortadan kaldırılamaz olarak görür. İyi bir yönetimin teminatı koruyuculardır. Dolayısıyla onların en iyi şekilde yetiştirilmesi için her tür tedbir meşru kabul edilmelidir. Üstelik, Platon *polis*'in tümüyle ideal koşullarda varlığını devam ettirdiğini varsaymaz. Diğer polislerle sürekli bir savaş halinde olacağından asla şüphe duymaz. Bu sebeple *Devlet*'in V. Kitabının büyük bir kısmı askeri tedbir ve tekliflerden oluşur.

Bilindiği gibi Platon'da eğitimin nihai hedefi filozof kralı yetiştirmektir. Bu sebeple teorik anlamda otuz beş yaşında son bulan beş yıllık diyalektik eğitimini, fiili olarak *polis*'te geçirilecek 15 yıllık bir uygulama süresi takip eder. İşte, ancak bu deneyim de kazanıldıktan sonra toplum ve devletlerin emin bir şekilde teslim edileceği filozof kral(lar) yetişmiş olur. Bu şekilde adil devlet sadece devletin iyiliği için kararlar alan yetenekli ve mükemmel yöneticiler tarafından kurulduğu gibi, bütün vatandaşların temel faaliyetlerini gerçekleştirdiği ve farklı sınıflar arasında uyumun sağlandığı bir toplumsal düzen de tesis edilmiş olur.¹¹⁸

Devlet diyalogunda tasvir edilen ideal devlet ve filozof kral böylece iyi ideasının ışığı altında toplumu yöneten kişidir. Ancak Platon yaşlılık dönemi eseri *Devlet Adamı*'nda (*Politikos*) yöneticiler için politik uzmanlık bilgisini şart koşar.¹¹⁹ Bu bir bakıma Platon'un Syrakusa'daki tecrübelerinin de etkisiyle *Devlet* diyalogunda en

¹¹⁰ Bkz. Boyacı, "Platon," 37.

¹¹¹ Robert Spaemann'a göre en iyi devletin tanımı aslında koruyucuların işlevi, statüsü ve eğitimleri üzerinden belirlenmiştir (bkz. Robert Spaemann, "Die Philosophenkönige" in *Platon, Politeia, Klassiker Auslegen*, ed. O. Höffe (Berlin: Akademie Verlag, 2011), 122.

¹¹² Bkz. Platon, *Devlet*, 511c, 533c-d.

¹¹³ Bkz. Platon, *Devlet*, 451c-457b.

¹¹⁴ Bkz. Platon, *Devlet*, 457b-466d.

¹¹⁵ Bkz. Platon, *Devlet*, 466d-471c.

¹¹⁶ Hep vurgulandığı gibi, Platon'un ideal devleti asla yalın bir ütopya değildir; ekonomik temeline hiç ilgi göstermez ve köleliği içerdiğini bile sadece çok sıradan bir referanstan (433d) anlaşılır. Platon, More'dan sonraki yazarların yaptığı gibi ütopyik bir toplumun resmini doldurmak yerine, Yunan şehir devletinin temel yapısını olduğu gibi kabul eder ve yalnızca devletin adil olması için radikal bir yeniden düzenlemeye ihtiyaç duyduğu yönlerine odaklanır.

¹¹⁷ Bkz. Platon, *Devlet*, 469b-e.

¹¹⁸ Bkz. Julia Annas, *An introduction to Plato's Republic* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 103.

¹¹⁹ İyi ideası *Devlet* diyalogundan sonra kaleme alınan diyaloglarda açık bir şekilde yer almasa da, dolaylı bir şekilde, örneğin *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'da "doğru orta"nın belirlenmesi sorunu bağlamında gündeme gelir. *Devlet Adamı*'nda bir "ölçü sanatı" (283d) olarak yüce ve öncü, pratik ve uygulamalı bir bilim (295c) işlevini yerine getiren felsefe, neyin aşırı ve eksik olduğunu, niceliklerin birbiriyle ilişkisinde görelilik olarak değil, "uyguna, yerindeye, gerekliliğe, en ileriye, en gerinin tam ortasında bulunan doğru ölçüye göre olan"ı (284e) belirleme niteliğine sahiptir.

üste koyduğu filozof kralı danışmanlık statüsüne indirmesi anlamına gelir.¹²⁰ *Devlet*'in aksine, *Devlet Adamı* gerçekten siyaset hakkında bir kitaptır. Platon burada da “içgörü sahibi bir kral tarafından”¹²¹ önetilen devletin hukuk devletinden daha iyi olduğunu savunur. Ancak burada gerçekleşme meselesi ideal taslak meselesinden daha önemlidir. Yine bu eserde, sonradan Aristoteles'te de karşımıza çıkacak olan, devlet anayasalarının bir tipolojisi verilir. Üç iyi ve üç kötü, üç yasal ve üç yasadışı anayasa ayrımı yapılır. Bir yanda monarşi, aristokrasi ve demokratik anayasal devlet, diğer yanda tiranlık, oligarşi ve kanunsuz demokrasi. Burada dikkat çekici olan, iyi rejimler arasında, daha önce tek doğru rejim olarak sunulmasına rağmen, filozofun sınırsız yetki sahibi olduğu yönetimin hiç yer almamasıdır. Eserde daha çok devlet adamı figürünün kavramsal olarak sınırlandırılmasıyla ilgilenilir ve siyaset felsefesinin soruları yalnızca dolaylı olarak gündeme taşınır. İyi ve kötü yönetim biçimleri esasen bireyin, grubun ya da halkın devleti yasayla mı yoksa yasadışı mı yönettiğine göre ayrılır. Kişiliklerinden dolayı gerçek adalet anlayışını yönetimin ilkesi haline getirebilecek yöneticilerin eksik olduğu durumlarda *yasa* adil yönetimin anahtarı haline gelir. Böylece yasal adalet, yönetimin meşrulaştırıcı bir kriteri olarak kişisel adaletin eksikliklerini telafi eder ve tamamlar.¹²²

Platon'un bütünüyle siyasete hasredilmiş son dönem eseri *Yasalar*'da ise filozof kralın yetkilerinin sınırlandırılması daha belirgin bir hal alır. Artık burada yasalar yöneticilerin de tâbi olması gereken bir konumdadır. Metnin hemen başında Platon'un siyaset kuramının, yukarıda da vurgulandığı gibi, siyasi yetkinlik ve *eudaemonizm* üzerine kurulu olduğu anlaşılır.¹²³ önetme sorunu tamamen yasalar çerçevesinde ele alınmaya başlanır ve felsefi uzmanların eşlik ettiği yasalara tabi bir topluluğun tesisi yoluna girilir.¹²⁴

Devlet'te ortaya koyulan ve siyasi literatürde oldukça tartışmalı olan¹²⁵ filozof kral ve ideal devlet düşüncesini ahlak ve siyaset ilişkisi temelinde özetleyecek olursak, ideal toplumun öncelikle ruhu aydınlatmak için devreye sokulduğunu söyleyebiliriz.¹²⁶ Elbette açıklama ve aydınlatma iki yönlü olabilir ve Platon bir pasajda açıkça birey ve devletin karşılıklı olarak aydınlatıcı olduğunu iddia etmektedir.¹²⁷ Bununla birlikte, ideal devletin var olup olamayacağını fazlaca tartışılmadığı görülmektedir. Zira onun asıl işlevinin adalet erdemini bireyin içselleştirip yaşayabilmesine olanak sağlamak olduğu sıklıkla dile getirilmektedir.¹²⁸ Platon açıkça er-

¹²⁰ Bkz. George Klosko, *The Development of Plato's Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 195 vd.

¹²¹ Platon, *Devlet Adamı*, 294a.

¹²² Bkz. Bkz. Schweidler, *Der gute Staat*, 33.

¹²³ Bkz. Bkz. Schweidler, *Der gute Staat*, 105.

¹²⁴ Bkz. Strauss, “Plato,” 86.

¹²⁵ Bu eleştirilerin en bilineni, II. Dünya Savaşı öncesinde Avrupa'daki totalitarizm uygulamalarına karşı kuramsal bir karşı koyma isteği ile Karl Popper'in kaleme aldığı “Açık Toplum ve Düşmanları” adlı kitabının ilk cildinde dile getirilir. Popper'a göre, Platon'un *Devlet*'i, “sahte peygamberler” Hegel ve Marx'ın da entelektüel katkılarıyla işlenen totalitarizmin orijinal programıdır. Popper, *Devlet*'in tamamen ideolojik bir yapıya sahip olduğunu savunur, yani tüm insanlar için geçerli ve mutlak iddiası ile insanların zihnine dolaylı olarak işlenen bir taslak. *Devlet*'in yazılmasında, Peloponez Savaşı'nda Atina'nın yenilmesinin ve Platon'un akrabalarının iktidara gelmesinin etkisi vardır. Platon'un amacı bu nedenle temelde muhafazakârdır (68), Zira o, büyümlü inancın yerine felsefi bir inanç koyarak kapalı toplumun geriye dönük meşrulaştırmaya çalışır (252). Bu ise kolektivizme inancın ifadesidir (261). “Kapalı toplum”, siyasi yöneticilerin (hanedan, aile, tarih, mit) halk tarafından her türlü incelemeden uzak tutulan meşruiyet fikri, toplumsal katmanların geçişsizliği ve yalnızca güce dayalı düzeni ifade eder. Popper'a göre Platon, iyi yönetici sorusunu ortaya atarak doğal yönetici fikrinden yola çıkar (169); lider ilkesini (mükemmel adil yönetici) hükümet kurma görevi olarak yayar (188); tarihselcilige inanır (236) ve nihayet devleti insan haklarından ziyade metafizik ilkelere dayandırır. Bkz. Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I. Der Zauber Platons* (München: Francke Verlag, 1975). Totalitarizm eleştirisi konusunda ayrıca bkz. C. C. W. Taylor, “Plato's Totalitarianism” in *Plato 2 Ethics, Politics, Religion and The Soul*, ed. Gail Fine (Oxford: Oxford University Press, 1999), 280-296.

¹²⁶ Bkz. Platon, *Devlet*, 368d-369a.

¹²⁷ Bkz. Platon, *Devlet*, 434d-435a.

¹²⁸ Bkz. Platon, *Devlet*, 472b-d, 591e-592 b.

demokratik arzulan kişinin kendi içindeki düzene/devlete doğru bakacağını ve onunla ilgileneceğini söylemektedir.¹²⁹ Doğduğu şehrin veya düzenin değil, “kendi şehrinin” siyasetinde yer alacaktır.¹³⁰ Diyaloğun geliştirmekte olduğu şeyin bu “içindeki devlet”, deneyimde hiçbir yerde var olmayan “kelimelerde/konuşmalarda yaşayan devlet” olduğunu öğrenmekteyiz.¹³¹ Platon buradan, onun “isteyen için gökte bir örneği bulunabilir, ona bakar ve kendini ona göre bir düzene sokar. Böyle bir devlet ister bir yere kurulmuş ister daha kurulmamış olsun, onun yapacağı yalnız bu devletin kanunlarına uymaktır” sonucuna varmaktadır.¹³² Önemli olan iyi bir yaşamdır. İdeal devlet, erdem talibine önceliklerinin topyekûn dönüşümünden daha azının gerekli olmadığını hatırlatarak ona bir model olarak hizmet etmektedir. Böylece ideal devlet öncelikle erdem yoluna girenlere bir model olarak hizmet etmektedir.

Özsel adaleti gerçekleştirecek ideal devlet modelinin ortaya koyulması adaletin tüm boyutlarıyla anlaşılması için yeterli görülmediği için yahut reel bir örnek olarak hizmet etmediği için olsa gerek, Platon adaletsizliğin tezahürleri üzerinden adil insan ve adil şehrin tasvirini pekiştirmek ister. Böylece adil şehir ve insana karşı, insan karakteri sayınca adil olmayan insan ve şehirler ortaya çıkar. Ancak Platon adil olmayan şehir veya anayasaları sınırlı kategoriler altında toplamayı tercih eder. Şimdi bu adil olmayan veya bozuk şehirler üzerinden siyasi etik sorunların nasıl dile getirildiğine bakalım.

5. Rejimlerin Değişimi: Adil Olmayan Devletler

Siyasal rejimlerin veya anayasaların değişimi kuramı ile iyi ve adil bir yönetici sorunu birbiriyle ilişkilidir.¹³³ Ancak bütün Antik düşünürler adil bir yönetimin istikrarının kurumsal garantisinin olamayacağını biliyorlardı. Bu sebeple Platon için rejim veya iktidarların değişimi kaçınılmazdır.

Platon, erken dönem eseri *Protagoras*'ta dillendirilen yaratılış mitinde, insanın, geçimini sağlamak için uygun bir teknikle donatıldığını, ancak aynı şeyin siyaset için geçerli olmadığını zaten ilan etmişti. Masalda, toplumun ilerlemesi için vazgeçilmez olan yönetim sanatının eksikliğinin, tarihin bütününe içkin olan insanlığın sefaletiyle sonuçlandığına da vurgu yapılmıştı.¹³⁴ e bu olumsuz ifade, muhtemelen Platon'un yaşlılık döneminde kaleme aldığı düşünülen ünlü *Yedinci Mektup*'ta farklı bir şekilde tekrarlanır. Söz konusu mektupta felsefenin görevi ya da en azından en temel temalarından biri ele alınır: insanlığın tarih ve kültüründeki bu önemli boşluğu, yani gerçek devlet adamlığı eksikliğini filozof kral ile doldurmak.¹³⁵ Platon, bilge bir yöneticinin yeterli olduğuna ve bunun uygulanmasıyla toplumun büyük sorunlarının çözüleceğine ve insanlığın sosyal acılarının ortadan kaldırılacağına inanacak kadar naif bir düşünür değildir. Toplumdaki karşı akımların ve yerleşik güçlerin, adil devletin kurulması amacıyla bilge yöneticilerin iş başına geçmesinin önünde durduğunun çok iyi farkındadır.¹³⁶

¹²⁹ Bkz. Platon, *Devlet*, 591e.

¹³⁰ Bkz. Platon, *Devlet*, 592a.

¹³¹ Platon, *Devlet*, 592a.

¹³² Platon, *Devlet*, 592b.

¹³³ Bkz. Schweidler, *Der gute Staat*, 30.

¹³⁴ Bkz. Platon, *Protagoras*, 320c-321d.

¹³⁵ Bkz. Platon, *Bütün Yapıtları 1 Mektuplar*, çev. Furkan Akderin. (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 7. Mektup.

¹³⁶ Bkz. Konstantinos Despotopoulos, “Die politische Philosophie Platons,” *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 73, no. 2 (1987): 179-194.

Siyasetin toplumu adil bir şekilde yönlendirmedeki yetersizliğine ilişkin bu genel kanaate rağmen Platon, bu üzücü yetersizliğin üstesinden gelmek amacıyla çabalarını iki farklı istikamette yoğunlaştırır. O, bir yandan siyasi gerçekliğe ilişkin son derece keskin bir eleştirel yaklaşım sergiler, diğer yandan da siyasi etik kaygıyla hareket eden bir filozof sorumluluğuyla adaletin tam olarak tesis edildiği iyimser bir ideal taslak ortaya koyar. Elbette ideal taslak aynı zamanda adil olmayan anayasaları eleştirmek için bir dayanak teşkil eder. Sokrates'in keskin tartışmacı üslupla ortaya çıktığı bu sorgulayıcı tavırda, son derece etkili bir yaklaşımla sosyal ve siyasi gerçeklik eleştiriye tabi tutulur. Özellikle *Devlet*'in sekizinci kitabında ortaya koyulan “negatif devlet kuramı”¹³⁷ üzerinden tarihsel olan ancak adil olmadığı iddia edilen bütün devlet ve anayasalar gözden geçirilir.

Devlet'in sekizinci kitabında, çeşitli rejimler yalnızca böyle bir değişim sürecinin aşamaları olarak tanımlanır. Platon'a göre böyle bir kopma ve değişimin meydana gelmesi kaçınılmazdır. Çünkü “var olan her şey yıkılmaya mahkumdur.”¹³⁸ Platon burada temel bir tarihsel tez geliştirir: “Kaç çeşit insan yaratılışı varsa, o kadar da devlet şekli” vardır.”¹³⁹ Bu tez bir kez daha devlet ile ruh arasındaki analojinin ve iyi devletin yöneticisinin ahlaki niteliğinden hareketle temellendirilmesinin bir tür gerekçesi olarak görülebilir. Dolayısıyla insan karakterine bağlı olarak yeni devlet şekillerinin ortaya çıkması kaçınılmazdır. İnsanlar arasında kurulan devletlerin en iyisi, yani ahlaki ilkelerle yönetilen *aristokrasi* bile bir gün yıkılmak zorundadır. Platon'un neden böyle kötümser bir tarih felsefesini savunmak zorunda kaldığı hala tartışma konusudur.¹⁴⁰ Kaldı ki onun yaşadığı dönemde seçkin insanların hükmettiği *timokrasiye*, *oligarşiye*, *demokrasiye* ve *tiranlığa* doğru düşüş şeklinde öngörülen geçiş gerçek tarihsel gelişimle örtüşmemektedir. Anlaşılan o ki, bu yargıya varılmasında, Platon'un fiziksel ve duyusal dünyaya karşı takındığı “ontolojik kötümserlik” görüşünün burada kötümser bir tarih determinizmine varmıştır. Öte yandan Atina polisinin içindeki siyasi kargaşa ile Sparta'nın timokrasinin Atina'daki demokrasiye üstünlüğü gibi pek çok sebep etkili olmuştur. Şimdi Platon'un adil olmayan bozuk devletlerin çözümlemesini nasıl yaptığını biraz daha yakından inceleyelim.

İlkesel olarak beş devlet şekli kabul edilir. Bunlardan yalnızca biri iyi diğerleri ise kötü yönetim şekilleridir. Çözümlemede Platon şöyle bir usul izler. İlk devlet yapısının bozulması tanımlanmaya çalışılır, sonra genel olarak devleti oluşturan vatandaşların karakteri tasvir edilir, en sonunda da bozuk devletin vatandaşının ahlaki düşüşü ortaya koyulur.¹⁴¹ Filozof kralın yönetimindeki adil devletin nasıl önce askeri bir yönetim olan timokrasiye, sonra paranın hüküm sürdüğü bir oligarşiye, sonra sınırsız özgürlüklere sahip bir demokrasiye ve son olarak da herkesin bir tiranın en temel içgüdülerinin yönetimine mahkûm olduğu bir tiranlığa dönüştüğü bu üçlü ayırım temelinde yapılır.

Hep vurgulandığı gibi *Devlet*'in temel sorunu adalettir ve rejimlerin değişimi kuramında da amaç adaletin erdemini bireysel ve toplumsal boyutuyla daha ayrıntılı bir şekilde çözümlemektir. Bunun için adil devlet

¹³⁷ Platon'un negatif devlet teorisi, diğer bir deyişle “bozuk/başarısız anayasaların” tipik biçimleri ve bir biçimin yerine başka bir biçimin nasıl geçtiğine dair toplumsal kuramı, Popper tarafından toplumsal değişimin tipik seyri olarak adlandırılır ve Popper bu düşünce tarzının daha sonra Comte, Hegel ve Marx'a değin pek çok düşünürü ilham olduğunu söyler. Bkz. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 99.

¹³⁸ Platon, *Devlet*, 545 e.

¹³⁹ Platon, *Devlet*, 544 d.; Schweidler, *Der gute Staat*, 30.

¹⁴⁰ Bkz. Bkz. Dorothea Frede, “Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen” in *Platon, Politeia*, ed. Höffe (Berlin: Akademie Verlag, 2011), 193 vd.

¹⁴¹ Bkz. Frede, “Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen,” 194.

ve adil vatandaş düşüncesinin yanı sıra bunun karşıtı olan adaletsizlik ele alınır. Buna göre, adil devletler ve adil insanların yanı sıra, adaletsiz devletler ve adaletsiz insanlar da vardır:

Adaletsizlik de ister istemez içimizdeki bu üç bölümün uyuşmazlığı olacak. Biri ötekinin işine karışacak, onlara karşı koyacak. Kumandayı kendi eline almak isteyecek. Ona düşenin yönetmek değil, yönetilmek olduğunu hesaba katmayacak. Bizce adaletsizlik, ölçsüzlük, korkaklık, bilgisizlik, bir kelimeyle bütün kötülükler işte bu bölümlerin düzensizliği, kargaşalığıdır.¹⁴²

Platon ruhtaki doğruluk ya da yanlışlık ile bedendeki sağlık ve hastalık arasında bir karşılaştırma yapar. İyi yaşam alışkanlıkları ruhu sağlıklı kılıp yetkinleştirirken, kötü alışkanlıkların ruhun mahvolmasına yol açtığını söyler. Buradan Platon sapkın, kötü insanlara benzeyen dört kötü, bozulmuş devlet biçimi olduğu yargısına varır. Adil bir devletin parçalanması koruyucu sınıftaki birliğin bozulması nedeniyledir. Daha önce de açıklandığı gibi, Platon için birlik önceliklidir, bu nedenle tüm devletler faaliyetlerini ve görevlerini birlik ve uyum içinde yerine getirmelidir. Aksi durumda koruyucu sınıfta iş bölümü/uzmanlaşma ilkesinde bir bozulma baş gösterir. Vatandaşların öncelikleri hırs, şan ve kazanç olmaya başladığında da ruhsal yapıdaki denge altüst olur.

Timokrasi, ideal devlette uyumlu birliği tehdit eden böylesi bir anayasa biçimidir. Bu yönetim biçimi, bir vatandaşın servetine bağlı olan siyasi ayrıcalıklarına odaklanır. Genellikle aristokrasinin bir alt biçimi olarak görülür. Yöneticiler yönetilenleri sömürür ve güçlerini kişisel kazanç için kullanırlar. Diğer bir deyişle kendi şeref ve saygınlık gibi yüce ideallerini sömürülerini meşrulaştırmanın bir aracı olarak kullanırlar. Bu durum, gerçekten idealist olan yöneticilerin bireysel ikiyüzlülüğünden değil, bilgi ve kavrayış eksikliğinden kaynaklanır. Onların sınırlı ve seçkinci idealleri kaçınılmaz olarak güçlünün çıkarı için zayıfın köleleştirilmesiyle sonuçlanır.¹⁴³ Bu nedenle Platon, özellikle yönetecek olanlar için eğitimin kaçınılmazlığını savunur. Timokrasi taraftarları aslında idealist ve duyarlıdırlar, ancak iktidarı koruma hevesleri daha güçlü olanlara karşı hürmetkâr, kendilerinden aşağı olanlara karşı ise daha sert davranmalarına yol açar. Koruyuculardan oluşan yönetici tabaka zamanla ideallerini unuttur, mal ve mülk peşinden koşmaya başlar. Yöneticiler aklın taleplerinin farkında olsalar da, bu idealleri kendi istekleriyle takip etmekten acizdirler; dolayısıyla kendi kendine hizmet eden davranış biçimine geri dönerler.¹⁴⁴

Platon'un incelediği bir sonraki kötü devlet veya anayasal biçim, timokrasinin dönüşümüyle ortaya çıkan *oligarşidir*. Kelimenin tam anlamıyla, oligarşide azınlık yönetir; başka bir deyişle, zenginlerin iktidarındır. Bu yönetim biçiminde uzmanlaşma ilkesi de bir kenara atılır, çünkü idari görevler ve faaliyetler uygun olmayan kişilerin eline bırakılır.¹⁴⁵ Bu tavır yalnızca kardeşlik duygularının bozulmasına değil, aynı zamanda ortak iyunin bozulmasına yol açar. Yoksullar yoksullukları nedeniyle, zenginler de harcamalarını sadece kendilerine hasrettiklerinden ortak iyiden uzaklaşırlar. Böyle bir devletin bütünlüğünü kaybetmesi kaçınılmaz olur. Sonuçta "ikiye bölünür, bir yanda yoksullar, bu yanda zenginler! Aynı toprak üstünde yaşayan bu iki topluluk, boyuna birbirine diş biler".¹⁴⁶ Böylece oligarşik yönetim zengin ve fakir olarak bölünmesinden ziyade, para hırsı nedeniyle iç uyumdan yoksun kalır.

¹⁴² Platon, *Devlet*, 444b.

¹⁴³ Bkz. Platon, *Devlet*, 548e-549a.

¹⁴⁴ Bkz. Annas, *An introduction to Plato's Republic*, 297.

¹⁴⁵ Bkz. Annas, *An introduction to Plato's Republic*, 298.

¹⁴⁶ Platon, *Devlet*, 551d.

Oligarşiyi bir başka kötü ve adaletsiz yönetim biçimi olan *demokrasi* takip eder. Toplumsal birliğin tamamen çöktüğü bu yönetim şeklinde, “her yerde bir özgürlük havası eser. Yurttaşlar, serbest konuşur, dilediklerini serbestçe yapar.”¹⁴⁷ Bu durum, birbiriyle rekabet eden çoğulcu yaşam biçimlerinin renkli bir karışımını yaratır ve demokratik düzen kendisini “görünüşte en güzel” olarak sunar, “ve bir çocuk ve kadın zihniyle sadece renkli olana gözlerini diken büyük çoğunluk, kesinlikle onu gerçekten en güzel olarak tanır.”¹⁴⁸ Demokratik insan özgür bir insan olduğu ve dilediğini yapma hakkına sahip olduğu için, gerekli ve gereksiz dürtüler arasında hiçbir ayırım yapmadan tüm arzu ve dürtülerine aynı kolaylıkla boyun eğer. Özgürlük genellikle adaletle ilişkilendirildiği için demokrasi ilk bakışta kötü yönetim biçimlerine aitmiş gibi görünmez. Ancak Platon, insanın doğal yapısının, özgürlük nedeniyle istediğini yapmasına izin verildiğinde dürtülerini daha kolay takip edecek şekilde inşa edildiğini savunur. Bu nedenle insan kendiliğinden ideal devleti tehlikeye atabilecek gereksiz dürtülerini tatmin etmeye daha yakındır. Dolayısıyla demokratik bir kişi özgürlük ve özgürce hareket etme izni nedeniyle, dürtülerini takip etmeye buna karşın adil davranmasını sağlayan akıllı bir kenara koymaya daha meyillidir.

Son olarak Platon dikkatini en kötü ve en adaletsiz devlet biçimi olarak gördüğü şeye, yani *tiranlığa* yöneltir. Nasıl oligarşide zenginlik hırsı demokrasiyi doğurmuşsa, demokrasideki özgürlük hırsı da zorba bir sisteme kapıları aralar. “Bu doymak bilmeyen, başka değerleri küçümseyen özgürlük isteği, demokrasinin değişmesine ve zorbalık yolunu tutmasına sebep olur.”¹⁴⁹ Platon zorba (tiranist) bir ruhu adaletsizliğin en bariz göstergesi olarak alır. Bu devlet biçiminde bir kişi tek başına hüküm sürer. Demokratik kişinin gerekli ve gereksiz içgüdüleri arasında özgürce seçim yapabildiği demokratik devlet biçimine kıyasla, zorba kişi yalnızca kendi içgüdüleri tarafından yönetilir. Platon tiranın benmerkezci davranışından şehveti sorumlu tutar. Şehvet, onun nihai hedeflerine ulaşmak için temel motivasyon işlevi görür.¹⁵⁰ Tiran için tek öncelik kendi çıkarını sağlamaktır. Amacına erişmek için her yolu kullanır, “kimini sürer, kimini öldürtür; bu arada halka borçların bağışlanacağı, toprakların yeniden dağıtılacağı umudunu verir”¹⁵¹ Sonuçta ya öldürülür ya da kendi kendini kontrol eder ve hedeflerine ulaşmada başarılı olur. Dolayısıyla, bir yandan yöneticilerin bilge olmayışı, diğer yandan insanların kendi başlarına bırakıldıklarında mal mülk ve özgürlüklerine düşkünlükleri onları bozuk devlet şekillerinde yaşamaya mahkûm eder. Bu durumda da yapılacak tek şey kalıyor gibi, Platon’un son dönem eserleri *Devlet Adamı* ve *Yasalar*’da geliştirdiği “ikinci en iyi çözüm” veya “yasalara tabi yönetim” önerisini ciddiye almak.¹⁵² Doğrusu bu öneri Platon’dan beri devlet kuramında dikkate alınan önemli bir stratejidir. Zira ancak bu şekilde mevcut bir düzeni adaletsizliğin yol açacağı yıkılma tehlikesine karşı koruyan yapısal bir güvence temin edilmiş olur.

Sonuç

Adalet temelli ahlak-siyaset ilişkisi Platon’dan Rawls’a değin neredeyse bütün siyaset filozoflarını meşgul eden en temel sorunlardan biridir. Platon bu sorunu enine boyuna tartışan ilk düşünürdür. Günümüzde *liberteryen* ve *kominitoryen* çıkışlı siyasi etik tartışmalarda sıklıkla Aristoteles’e gönderme yapıp Platon’un

¹⁴⁷ Platon, *Devlet*, 557b.

¹⁴⁸ Platon, *Devlet*, 557c.

¹⁴⁹ Platon, *Devlet*, 562c.

¹⁵⁰ Bkz. Annas, *An introduction to Plato’s Republic*, 298-303.

¹⁵¹ Platon, *Devlet*, 565e-566a.

¹⁵² Bkz. Platon, *Devlet Adamı*, 300c.; Platon, *Yasalar*, 875d.

dikkate alınmaması anlaşılabilir bir durum değildir. Kanaatimize göre Platon olmadan veya anlaşılmadan Aristoteles'in ahlak-siyaset ilişkisine dair değerlendirmeler eksik kalır.

Platon *Devlet*'te, herkesin değil de ancak iyi ideasının bilgisiyile donatılmış adil bir yöneticinin siyasetin ihtiyaç duyduğu adil düşünce ve eylemi gerçekleştirebileceği savunur. İyi'nin bilgisi, bu en yüksek teorik ve pratik bilim, *polis*'te sistematik ve düzenli bir eğitimi, koruyucuların en iyi şekilde yetiştirilmesini şart koşar. Platon'da eğitim hiyerarşik tezini bir yapı arz etse de, filozof krallar ilahi olarak seçilmiş kişiler veya doğuştan soylu kişiler değildir, en üst seviyede eğitim almış ve aynı zamanda bu bilgiyi pratiğe uyarlamış uzmanlardır.

Platon'un filozof kral fikri imkânsız veya salt hayali olanı gösterme maksatlı ortaya koyulan ütöpik bir zihin jimnastiği değildir. Platon böyle bir yönetimin provasını yapmamış da değildir. Aksine o, kral Dionysius'a danışmanlık yapmak üzere birkaç kez Syrikuza'ya gitmiş, ancak orada idealindeki yönetim taslağını uygulama girişimi her seferinde başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Lakin bu başarısızlık onu yıldırmmamış, bir yandan siyasi etik ideallerini ortaya koyduğu *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* gibi en önemli eserlerini kaleme almış diğer yandan da Atina'da geleceğin yöneticilerini eğitmek maksadıyla *Akademia*'yı kurmuştur. *Devlet*'te bilhassa koruyucuların yetiştirilmesi konusunda savunulan insan doğasına ve toplumsal gerçekliğe aykırı noktalar *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'da revize edilmiş, aile ve mülkiyetin ilgası noktasındaki ısrardan vazgeçilmiştir. Ancak siyasi boyutta en önemli değişiklik, adaletin tecellisi bağlamında yasaların da üstünde olan filozof kralın yasalara tabi kılınmasıdır. Filozof kralın hükmettiği ideal monarşik rejimin yerini de "yasalara bağlı en iyi ikinci yönetim" almıştır. Buna rağmen Platon'un demokrasiye yönelik çekinceleri son dönem eserlerinde de devam etmiştir.

Platon'un adalet temelinde felsefi krallık savunusu özellikle döneminin Atina demokrasisine güçlü bir tepki olarak anlaşılabilir. Bu, demokrasinin herkesin kendi işine bakması biçimindeki adalet anlayışı, vatandaşların hükümet yönetimine katılma için yeterli bilgiye sahip oldukları şeklindeki demokratik inanın reddidir. Atina demokrasisi, bir kimsenin istediğini yapması anlamında sınırlanmamış özgürlükle ilişkilendirilen çoğunluğun yönetimi olarak düşünülmüştür. Dolayısıyla Atina demokrasisinin iyi ideasının ışığı altında oluşturulmuş adalet dağıtan bir anayasadan mahrum olması, Sokrates'i adaletsiz yargılama neticesinde kurban etmesi ve Sparta'daki askeri rejime karşı zafiyet göstermesi Platon'un bu yönetime karşı olumsuz tavrının altında yatan sebepler arasında sayılabilir.

"Platon'un ideal devleti Aristoteles'ten Popper'a değin siyasi realiteden uzak olmakla ağır eleştirilerin hedefi olmuştur. Oysa Platon filozof kralın bir umut nesnesi veya ideal bir örnek olabileceğini söylese de bunun gerçekleşme ihtimalinin çok zayıf olduğunun farkındadır. Benzer bir tavır söz gelimi saf felsefi yaşam veya tanrısal yaşamı ideal model olarak gösterirken de takınmaktadır. Şu hâlde bakış açımızı değiştirebilirsek, *Devlet*'te ortaya koyulan adalet temelli siyasi etik kuramın esasen bize hem ideal adaleti düşünülebilir imkânını hem de ruhların eğitimi fırsatını sunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Negatif devlet kuramı olarak adlandırılabilir olan iyiden kötüye doğru evrilen bozuk anayasalar düşüncesi de aslen gerçek adaletin ve adil bir yönetimin kristalleşmesine ve aynı zamanda mevcut düzenlerin eleştiri süzgecinden geçirilmesine hizmet etmektedir. Tarihi ve toplumsal koşullardan ötürü, siyasetin ideal bir şekilde inşası imkân dahilinde olmayabilir, ancak reel siyasetin ahlaki ilke ve değerlere uygunluğunun testi ve daha da önemlisi bireysel bazda ruhsal talim ve kendi kendine hâkim olmanın her zaman insanın elinde olduğunu unutmamak gerekir.

Kaynakça

- Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Kent Devletinden İmparatorluğa*. Ankara: İmge Kitapevi, 2004.
- Annas, Julia. "Politics and Ethics in Plato's Republic" in *Politeia. Klassiker Auslegen*, Editör: O. Höffe, 105-121. Berlin: Akademie Verlag, 2011.
- Annas, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren: Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998.
- Baumanns, Peter. *Einführung in die praktische Philosophie*. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1977.
- Boyacı, Nihal Petek. "Platon" *Siyaset Felsefesi Tarihi. Platon'dan Zezek'e içinde*, Editör: A. Tunçel ve K. Gülenç, 23-47. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Davidson, Thomas. *Greklere Eğitim Düşüncesi*. Çeviren: A. Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Despotopoulos, Konstantinos. "Die politische Philosophie Platons," *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 73, no. 2 (1987): 179-194.
- Frede, Dorothea. "Der Begriff der eudaimonia in Platos Philebos," *Zeitschrift für philosophische Forschung* 53, (1999): 329-354.
- Frede, Dorothea. "Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen" in *Platon, Politeia, Klassiker Auslegen*, Editör: O. Höffe, 193-209. Berlin: Akademie Verlag, 2011.
- Hadot, Pierre. *İlkçağ Felsefesi Nedir?*. Çeviren: Muna Cedden, Ankara: Dost Yayınevi, 2011.
- Hadot, Pierre. *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*. Çeviren: Kübra Gürkan, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2012.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Felsefe Tarihi 2. Platon'dan Ortaçağ Felsefesine*. Çeviren: D. Barış Kılınç, İstanbul: NotaBene Yayınlan, 2019.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.
- Horn, Christoph, Jörn Müller and Joachim Söder (ed.). *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag, 2009.
- Horn, Christoph. *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. München: C. H. Beck Verlag, 1998.
- Howald, Ernst, Alois Dempf and Theodor Litt. *Geschichte der Ethik vom Altertum bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*. München/Wien: R. Oldenbourg Verlag, 1981.
- Höffe, Otfried. "Einführung in Platons Politeia" in *Platon, Politeia, Klassiker Auslegen*, Editör: O. Höffe, 1-21. Berlin: Akademie Verlag, 2011.
- Höffe, Otfried. *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1979.
- Höffe, Otfried. *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*. München: C.H. Beck Verlag, 2010.
- Kant, Immanuel. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çeviren: İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1995.
- Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Sonderausgabe, Band 6. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- Klosko, George. *The Development of Plato's Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Küçükalp, Derda. "Erdem Etiği ve Politika," *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* XXVII, sayı: 1 (2008): 71-83.
- Küçükalp, Derda. "Siyaset Etiği" *Etik ve Etik Sorunlar içinde*, Editör: Celal Türer, 113-139. Ankara: Nobel Yayınevi, 2019.
- Ladwig, Bernd. *Gerechtigkeitstheorien zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 2011.
- Maurer, Reinhart. "Politische Wissenschaft nach Platon: Zum Problem Technokratie," *Der Staat* 15, no. 1 (1976): 53-87.
- Maurer, Reinhart. *Platons 'Staat' und die Demokratie. Historisch-systematische Überlegungen zur politischen Ethik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.
- Nozick, Robert. *Anarşi, Devlet ve Ütopya*. Çeviren: Alişan Oktay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Perls, Hugo. *Lexikon der Platonischen Begriffe*. Bern/München: Francke Verlag, 1973.
- Platon. *Bütün Yapıtları*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Platon. *Bütün Yapıtları*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

- Platon. *Diyaloglar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Platon. *Sämtliche Werke*. Franhfurt am Main: Insel Verlag, 1991.
- Popper, Karl. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I. Der Zauber Platons*. München: Francke Verlag, 1975.
- Rowe, Christopher. "Platon: İdeal Devlet Biçiminin Arayışı" *Siyasal Düşüncenin Temelleri* içinde, Editör: Brian Redhead, 15-30. İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2001.
- Ruby, Christian. *Siyaset Felsefesine Giriş*. Çeviren: A. Ufuk Kılıç, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Schweidler, Walter. *Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam, 2004.
- Spaemann, Robert. "Die Philosophenkönige" in *Platon, Politeia, Klassiker Auslegen*, Editör: O. Höffe, 121-135. Berlin: Akademie Verlag, 2011.
- Stemmer, Peter. "Der Grundriß der platonischen Ethik," *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 42, (1988): 529-569.
- Strauss, Leo. "Plato" in *History of Political Philosophy*, Editör: [Leo Strauss](#) and [Joseph Cropsey](#), 33-89. London: The University of Chicago Press, 1987.
- Strauss, Leo. *Politika Felsefesi Nedir?*. Çeviren: S. Zelyut Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Taylor, C. C. W. "Plato's Totalitarianism" in *Plato 2 Ethics, Politics, Religion and The Soul*, Editör: Gail Fine, 280-296. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Topakkaya, Arslan. "Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles-Platon Karşılaştırması," *Flsf, SDÜ Felsefe Bl. Dergisi* sayı: 6 (Güz 2008): 27-49.
- White, Nicholas P. "The Classification of Goods in Plato's Republic," *Journal of the History of Philosophy* 22, (1984): 393-422.
- Wolf, Ursula. *Die Suche nach dem guten Leben. Einführung in Platons Frühdialoge*. Hamburg: Rowohlt Verlag, 1996.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 07.10.2023

Kabul: 03.12.2023

Atıf: Kahraman, Ahmet Burak, Rumeysa Cırdı, Funda Aslan, Yadiğâr Naciye Yasan ve Müşerref Çetinkaya. “Tüketim Kültürü Ekseninde Estetik Algısı,” *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 20 (Aralık 2023): 236-255. <https://doi.org/10.55256/temasa.1371933>

Tüketim Kültürü Ekseninde Estetik Algısı

Ahmet Burak Kahraman²

ORCID: 0000-0003-3995-1172

Rumeysa Cırdı³

ORCID: 0000-0003-4347-0451

Funda Aslan⁴

ORCID: 0000-0002-6599-0290

Yadiğâr Naciye Yasan⁵

ORCID: 0009-0001-7294-0726

Müşerref Çetinkaya⁶

ORCID: 0000-0002-7483-5874

DOI: 10.55256/TEMASA.1371933

Öz

Bu çalışma; bedenine veya yüzüne estetik müdahale yaptıran kadınların deneyimlerinin toplumsal cinsiyet bağlamında ele alınmasına ve sosyal medyanın bu deneyim üzerindeki etkisine odaklanmaktadır. Buradaki amaç, estetik müdahalenin bir tüketim unsuru olarak kabul görülüp görülmediğini ve kadınların estetik müdahale yaptırmalarındaki temel motivasyonlarını anlamaktır. Bu bağlamda 18 yaş ve üzeri estetik yaptıran 15 kadın ile online ve yüz yüze görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Çalışmadan elde edilen veriler ışığında, estetik yaptıran kadınlar, bedenini bir nesne gibi ele alarak toplumun kadın bedeninin “güzel” olması gerektiğine yönelik bakışını estetik üzerinden pekiştirmekte dahası bu kalıba uymak için sosyal medyayı bir araç olarak kullanmaktadır. Katılımcılar, toplumun kadına yüklediği güzellik normlarına karşı bir görüşle kadın olmayı tanımlasalar dahi tanımlamalarında fiziksel güzellik hep ön planda olmuştur. Bu da katılımcıların toplumsal cinsiyet rollerinden ve normlarından bağımsız olmadıklarına ve kendilerini paranteze alamadıklarına işaret etmektedir. Sosyal medya uygulamaları, uygulamalarda kullanılan temalar ve topluma mal olmuş isimler kadın bedenine şekil ve yön veren parametreleri oluşturmuştur. Beden, tüm bu inşa sürecinde ideal olanı estetik üzerinden sağlayarak tüketimin bir olgusu, bir cinsiyet olarak kadının da göstergesi haline gelmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kadın, Toplumsal Cinsiyet, Beden, Estetik, Tüketim, Sosyal Medya.

Aesthetic Perception on the Axis of Consumption Culture

Abstract

The study focuses on examining the experiences of women who have had aesthetic interventions on their bodies or faces in the context of gender and the impact of social media on this experience. The aim is to understand whether aesthetic intervention is accepted as an element of consumption and the main motivations of women in having aesthetic intervention. In this context, online or face-to-face interviews were conducted with 15 women aged 18 and over who had aesthetics surgery. In the light of the data obtained from the study, women who have plastic surgery use their bodies as an object, reinforce the society's view that the female body should be “beautiful” through aesthetics and moreover use social media as a means of adaptation. Even though the participants define being a woman with an opinions against the beauty norms imposed on women by society, physical beauty has always been at the forefront in their definitions. This indicates that the participants are not independent of gender roles and norms and cannot put themselves in brackets. Social media applications, the themes used in the applications, the names that belonged to the society formed the parameters that shape and direct the female body. The body has become a phenomenon of consumption, the indicator of women as a gender, by providing the ideal through aesthetics in all this construction process.

Keywords: Woman, Gender, Body, Aesthetics, Consumption, Social Media.

¹ Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. burakkahraman@erciyes.edu.tr

² Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. burakkahraman@erciyes.edu.tr

³ Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. rumeysacrd@gmail.com

⁴ Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. fundaaslan38@gmail.com

⁵ Doktora Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü. yadigarnaciye@gmail.com

⁶ Yüksek Lisans Öğrencisi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. muserrefcetkay@gmail.com

Giriş

Güzel olan nedir? Sorusuna başta felsefe olmak üzere sosyoloji, güzel sanat, mimari gibi disiplinler cevap arayışı içerisinde olmuşlardır. Felsefe için güzel olan Platon'dan hareketle idealar alemine ulaşmak olabilirken sosyoloji için toplumsal yapılardaki düzenin bir ifadesi olabilir. Peki, günümüzde bu soruya cevap arayışları hangi alandan yürümektedir? Güzelliği belirleyen unsurlar nelerdir? Sosyoloji "güzel olana" nasıl yaklaşmaktadır? Bu sorular toplumsal cinsiyet perspektifinden hareketle cevaplanmaya çalışılarak kadınların toplumsal güzellik normlarına uyum sağlama çabaları ve bu doğrultuda bedenlerinin tüketimdeki yeri ve sosyal medyanın beden inşasındaki rolü ele alınarak, beden inşasında estetik operasyonların önemine yönelik sosyolojik bir bakış açısı geliştirilecektir. Bu doğrultuda çalışmanın konusunu, estetiğin, kadın bedeni inşası üzerindeki etkisi, toplumsal cinsiyet algısının bu süreçteki rolü ve sosyal medyanın bu dinamiklere olan katkıları oluşturmaktadır. Çalışmanın merkezinde üç temel araştırma sorusu bulunmaktadır: Kadınların estetik yönelimleri, toplumsal cinsiyet normlarından nasıl etkilenmektedir? Bir tüketim unsuru olarak kabul edilen estetik, kadın bedenini nasıl inşa etmektedir? Kadınların estetik operasyon yaptırma eğilimlerinde tüketim tercihlerinin ve bu tercihlerde sosyal medyanın rolü nedir? Bu kapsamda ilk olarak toplumsal cinsiyet perspektifinde kadın "olma" ve kadınların toplumsal güzellik normlarına uyum sağlama stratejileri feminist yaklaşımlar kullanılarak incelenmektedir. Ardından kadın bedeninin geçirdiği dönüşümler kapsamında estetik cerrahi eğilimlerine kısaca değinilmekte ve kadınların kendilerine dayatılan güzellik normlarına nasıl cevap verdiğine odaklanılmaktadır. Daha sonra bedenin tüketimdeki yeri ele alınarak modern ve postmodern dönemde tüketim kültürünün oluşumu ve toplumsal cinsiyet özelinde bu dönemlerde öne çıkan tüketim anlayışına vurgu yapılmakta ve sosyal medyanın "ideal beden" üretiminde oynadığı rol ve kadınları estetiğe yöneltmesindeki etkisi dikkate alınmaktadır. Bu noktadan hareketle bu çalışmada, estetik operasyonlara yönelim sürecinin derinlemesine anlaşılması amacıyla nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın sahasını Kayseri'deki estetik yaptıran kadınlar oluşturmaktadır. Araştırmanın konusuna uygun olarak kartopu ve rastgele örneklem tekniklerine göre seçilen 15 kadınla yarı yapılandırılmış mülakat formu ile görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerin sonunda elde edilen veriler tematik analiz tekniği ile analiz edilmiş ve araştırma sorularının cevapları bulunarak araştırma konusu hakkında derinlemesine bir anlayış sağlanmıştır.

1. Kadın "Olma" ve Kadın "Beden"i Üzerine

Toplumsal cinsiyet perspektifinden, kadınların maruz kaldığı sorunlar arasında özellikle toplumsal güzellik normlarına uyum sağlama çabaları, beden algıları açısından önem arz etmektedir. Bu nedenle, kadınların bu normlara uyum sağlamak için verdikleri mücadeleler incelenmeye değerdir. Bu bağlamda, ilk olarak toplumsal cinsiyet kavramı tanımlanmakta ve ardından kadınların toplumsal güzellik normlarına uyum sağlama stratejileri olarak estetik cerrahiye eğilimleri feminist yaklaşımlar kullanılarak incelenmektedir. Bu incelemeler, kadınların kendilerine dayatılan güzellik normlarına nasıl cevap verdiğine odaklanılmaktadır.

Toplum, kadına ve erkeğe farklı davranmakta, onlara farklı görevler yüklemektedir. Örneğin avcı toplayıcı dönemde, cinsiyete dayalı iş bölümü görülmekte, avcılık erkekler tarafından, toplayıcılık kadınlar tarafından yapılmaktadır.⁷ Günümüzde de benzer şekilde kadının ev işlerini yapması ya da şefkat ve bakım gerektiren işlerde çalışması; erkeğin ise evini geçindirmesi ve zekasını veya beden gücünü kullanabileceği iş-

⁷ Lewis Henry Morgan, *Eski Toplum 1*, çev. Ünsal Oskay. (İstanbul: Payel Yayınları, 1994), 135.

lerde çalışması beklenmektedir.⁸ Toplumun kadınlardan ve erkeklerden beklentilerinin farklı olması biyolojik cinsiyete nispeten toplumsal cinsiyet olgusunu ön plana çıkarmaktadır. Biyolojik cinsiyet, genellikle doğuştan gelen fiziksel özellikler olarak tanımlanırken, toplumsal cinsiyet, “belirli bir sosyal grubun üyeleri için kabul edilen sosyal, kültürel, psikolojik özellikler ve davranış beklentileri”⁹ olarak tanımlanmaktadır. “Gerçek farklılıklar bazı biyolojik özelliklerdir. Diğerleri gerçek farklılıklar değildir, büyük ölçüde kültürden-toplumdan kaynaklanan ya da daha doğru bir deyişle toplumun yarattığı farklılıklardır.”¹⁰ Bryan Turner’in de belirttiği üzere¹¹ beden, toplumsal olarak inşa edilmekte, topluma bağlı olarak kültür tarafından düzenlenmektedir. Özellikle nasıl kadın olunması gerektiği ile ilgili sayıca fazla ve sınırlayıcı kalıp yargıların olması, kadınlar üzerinde baskı yaratmaktadır. Bu bağlamda toplumsal kontrol mekanizmalarının ve cinsiyet kalıp yargılarının baskısı altında bulunan kadın, güzellik beklentisini karşılamak veya cinsiyet kimliğini korumak için baş etme stratejileri geliştirmektedir, bunlardan biri de bedensel değişiklikler yapmak bir anlamda bedenini özellikle estetik operasyonlar aracılığı ile yeniden inşa etmektir.

Güzelliğin güç olarak görülmeye başlanması ve 19. yüzyılda modern kadın kimliği yaratımında değişen “güzellik” anlayışı arasındaki ilişki yadsınamaz. Güzellik, güç, doğurganlık ve sağlık temelinden ayrılarak modern kadın projesine göre yeniden kurgulanmıştır: ince beden, dik duruş, beyaz ten, dolgun kalçalar [...] Fakat bu yeni modern kadın kimliğinin sahip olduğu “güce” özendirilen ve bu güce ulaşmaya çalışan kadınlar, politik iktidarın ve endüstrilerin çıkar ilişkilerine bağlı olarak cinsel bir objeye dönüştürülmüştür.¹² Bu bağlamda toplumsal cinsiyet tartışmalarının başında yer alan kadın bedeni üzerine estetik işlemler feminist literatürde genişçe yer almaktadır. Feminist literatürün çoğunda estetik işlemler, kadınlar için cinsiyet eşitsizliği olarak değerlendirilmektedir.¹³ Bu minvalde radikal feminizm estetiğe eğilimli kadınların erkek hegemonyasına boyun eğen bireyler olduklarını, sosyal olarak inşa edilmiş güzellik algılarını karşılamak ve belirlenmiş standartlara ulaşabilmek için bedenlerini kalıcı veya geçici olarak değiştirdiklerini belirtmektedir. Bu nedenle estetik operasyon genellikle bireyin kendisi için alçaltıcı ve güçsüzcü bir eylem olarak değerlendirilir. Buna karşılık liberal feminist bakış açısı estetik müdahalenin ötekini tatmin etmekten ziyade benlik için yapıldığını vurgulamaktadır.¹⁴ Kadının estetik operasyonlara yönelimi radikal ve liberal feminist literatürde zıt perspektiflerde irdelenmektedir; kısaca, kadın için estetik operasyon radikal feminizmde güçsüzlük, liberal feminizmde ise güç olarak değerlendirilmektedir.

Feminist literatürün bir anlamda kutuplaşmasına neden olan estetik operasyon konusunu Baudrillard kadının “özgürlüğü” ve “tüketim kültürü” çerçevesinde değerlendirmektedir. Baudrillard, kadın bedenine yönelik tarihsel süreçteki olumsuz algılar ile günümüzdeki dışıl bedene yönelik özgürleştirme çabaları arasında önemli bağlar olduğunu ve kadının özgürleşmesi ile bedenin özgürleşmesinin birbirine bağlı olduğunu iddia

⁸ F. Ülkü Selçuk ve Şule Erdem Tuzlukaya, “Çalışma Yaşamı ve Kadın” *Toplumsal Cinsiyet ve Yansımaları* içinde, ed. Lerzan Gültekin, Gül Günes, Ceylan Ertung ve Aşlı Şimşek (Ankara: Atılım Üniversitesi Yayınları, 2013), 6-7.

⁹ Anthony Giddens and Philip W. Sutton, *Sosyolojide Temel Kavramlar*, çev. Ali Esgin. (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2020), 184.

¹⁰ Zehra Dökmen, *Toplumsal Cinsiyet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009), 23-6.

¹¹ S. Bryan Turner, *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*. (London and New York: Routledge, 2001), 17-18.

¹² Ebru Güzel, “Kültürel Bağlamda Kadın ve Güzellik: Türkiye’de Bir İktidar Alanı Olarak Elitler Üzerinden Güzellik Anlayışına ve Bir Tüketim Nesnesine Dönüşen Kadın Sorununa Bakış” (Doktora Tezi, Yeditepe Üniversitesi, 2013), 112-3.

¹³ Reyhan Yüksel, “Beden ve Estetik Üzerine: Muhafazakâr Kadının Dönüşümü,” *Akademik Hassasiyetler Araştırma Makalesi* sayı: 18 (2022): 161-2.

¹⁴ Alessandra Heggenstaller, Asta Rau, Jan Coetzee and Anne Ryen, “Reflecting on Female Beauty: Cosmetic Surgery and (Dis) Empowerment,” *Qualitative Sociology Review* no. 4 (2018): 48-54.

etmektedir. Fakat bu “özgürleşme” kadının ve bedeninin yeniden ele geçirilmesi ve bir anlamda tüketim kültürünün nesnesi haline getirilmesi şeklinde sonuçlanmaktadır¹⁵ kadının tarihsel süreçte özgürleştiği ve özgürleştirildiği iddia edilmesine karşın kadın bedeni tüketim kültürü ekseninde metalaştırılmıştır, bu bağlamda Baudrillard’a göre kadın bedeninin yeniden inşası, cinsiyet eşitsizliğinin ve sömürünün devamı niteliğinde değerlendirilebilir.

İdeolojik olarak kadınlık ve kadın bedeni sürekli tahrif edilmekte; kadın ise “doğa”sına uygun idealize edilmiş bedene ulaşması için çeşitli manipülasyonlara uğratılmaktadır.¹⁶ Günümüzde kadınlar, doğal olarak kabul edilen bir beden biçimine ulaşmak için çeşitli estetik operasyonlara başvurabilmektedir. Bu bağlamda kadının güzellik anlayışı tüketim alışkanlığı olarak ortaya çıktığından beri güzellik ya da çirkinlik, bu tüketim imkânlarına sahip olmak ya da olmamak ile ilgili bir sorun olmuştur. İdeal beden imajına yönelik doyumsuzluk ve bu doyumsuzluğun neden olduğu bedene hükmetme mücadelesinde insanlar, toplum tarafından kabul gören bir “ideal beden imajı”na sahip olma isteğiyle karşı karşıya kalabilirler. Ancak bu süreçte normal bir güzellik düzeyi yetersiz görülebilir ve daha yüksek bir standarda ulaşmak için bedene hükmetme mücadelesi verilebilir.¹⁷ Kültürel güzellik standartlarının baskısı, kadınların estetik operasyonlara yönelimlerini etkileyen en önemli etmendir. Bu standartlar, kadınların ne kadar güzel olması gerektiği hakkında yaygın görüşler ortaya koymaktadır.

Doğa ve kültür birbirini üreten iki yapıyı ifade etmektedir. “Güzel” olan bu iki yapının içerisinde üretilen somut bir varlık üzerinden şekillendirilen bir olgu haline gelmekle birlikte göstergesi olarak da “beden” karşımıza çıkmaktadır. “Tüketilen şeyler arasında diğer nesnelere daha güzel, daha kıymetli, daha eşsiz-tüm diğer nesnelere özetlemesine rağmen otomobilden bile daha fazla yan anlamla yüklü- bir nesne vardır: Bu nesne BEDEN’dir.”¹⁸ Doğanın bir parçası olarak beden, toplulukların dini inanış biçimleri ve ritüelleri doğrultusunda kontrol edilmesi, tahakküm altına alınması ve terbiye edilmesi gereken bir güç olarak görülürken, kültürün bir parçası olarak beden de bireyin içine doğduğu toplum belirleyici rol oynamaktadır. Özellikle Sanayi Devrimi ile ortaya çıkan alt sınıfın kol gücü gerektiren işlerde çalışmasının zorunluluğu bedenin güçlü ve kaslı bir hâl kazanmasının önünü açmıştır. “İşçi sınıfı bedeni ‘bir araç olarak’ görmekte ve böylece ‘güçlü’ olmayı sağlayacak eylemlerde bulunurken, üst sınıf ise sağlıklı olmak amacıyla bedeni için birtakım faaliyetlerde bulunur.”¹⁹ Bu noktada üretim merkezli ekonomik yapının yerini tüketim merkezli ekonomiye bırakmasıyla beden imgesi de değişmeye başlayarak beden, toplum içerisinde sunulan, teşhir edilen bir olgu haline almıştır. “Sergilenme, teşhir edilme mecburiyeti bizzat bedenin yabancılaşmasına yol açar. Beden optimize edilmesi gereken bir sergi nesnesi şeklinde şeyleşir.”²⁰ Bu sunumun ve teşhirciliğin faili olarak da genellikle kadın gösterilmiştir.

“İdeal” ve güzel beden nedir? sorusunun cevabı Antik Çağ’dan beri aranmaktadır. Bu arayışta Sagaert’in de ifadesiyle²¹ Antik Çağlarda güzelliğin asla basit bir fizyolojik anlayışla sınırlandırılmadığını söy-

¹⁵ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı ve Ferda Keskin. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2008), 174-6.

¹⁶ Monique Wittig, *Kadın Doğulmaz*, çev. Çiğdem Akanyıldız ve Şeyda Öztürk. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009), 193.

¹⁷ Gülnur Elçik, “İğdiş Edilmiş Güzellik,” *Cogito Dergisi: Feminizm Sayısı* sayı: 58 (2009): 259-263.

¹⁸ Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, 163.

¹⁹ Murat Yüksel, “Sosyal Tabakalaşma ve Spor İlişkisi: İstanbul Örneği” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 26.

²⁰ Byung-Chul Han, *Şeffaflık Toplumu*, çev. Haluk Barışcan. (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2019), 28.

²¹ Claudine Sagaert, *Kadın Çirkinliğinin Tarihi*, çev. Serdar Kenç. (İstanbul: Maya Kitap, 2017), 25.

lemek önem arz etmektedir. Bu kapsamda Mısırlılar için güzelleşmek uğruna yapılan her eylem sağlığa da vurgu yapılarak yüceltilirken, Yunanlılar bedenlerini oluşturan parçaların uyum ve oranı ile ilgilenmişlerdir. Orta Çağ'ın baskıcı ve dogmatik tutumu bedene yönelik bakışı ve algıyı da etkileyerek özellikle kadın bedeninin hazzı ve şehveti çağrıştıran olması aşağılanmasına neden olmuştur. “[...] kadın bedenine yönelik pejoratif düşüncelerin köklerini sadece Orta Çağ skolastik düşüncesinde değil, hemen hemen tüm ahlakçı ve metafizik filozoflar kuşağının düşünsel ufkunda gözlemlemek mümkündür.”²² 13. yüzyılda ise kadın güzelliğine vurgu yapan tıp kitaplarının yazılmaya başlaması pembe yanaklı, yay kaşlı, ince belli ve küçük göğüslü bir kadın bedeni portresi çizmektedir. 15. yüzyılla birlikte beden algısı Antik Yunan'daki geçerliliğini korurken, zayıflık; çirkinliğin, sağlıksız olmanın ve fakirliğin göstereni olarak, makyaj ise “kusur kapatmak” adına yapılan bir eylem olarak kabul edilmektedir. “Ne olursa olsun, ‘sağlıklı’ bir tombulluk, temizlik gibi, genel olarak zenginlere özgüydü; zayıflık, çirkinliğin, sağlıksızlığın ve yoksulluğun bir göstergesi sayılırdı.”²³ 18. yüzyıla gelindiğinde beden toplumsal niteliğinden kurtulup bireysel bir hâl kazanmaya başlamış olsa da bedene yönelik idealleştirmeler devam ederek doğal bir görünüme sahip olmak ön plana çıkarılmıştır. 19. yüzyılda beden doğal bir görünüme sahip olma anlayışını sürdürürken, temiz ve sağlıklı bir bedene sahip olmak tekrar moda haline gelmiş, makyaj ise güzelleşmeyi sağlayan bir araç olmuştur. “Sağlık ve hijyen gibi diğer parametreler de güzellik ve çirkinlik konusunda önemli rol oynar. Burjuvazi dış görünüşüne daima ihtimam göstermiştir. Her ne kadar, kıyafeti çoğu zaman eller ve yüzle sınırlansa da dikkat ettiği şey bilhassa, toplumsal itibarını yansıtan elbiselerinin temiz olmasıdır.”²⁴ Bu noktada alana yönelik kozmetik ürünlerinin ve güzellik bakım merkezlerinin yaygınlaştığı bir pazar oluşmaya başlamıştır. 20. yüzyılda kadının var olması ise güzel bir bedene sahip olması ile paralel ilerleyerek bir beden imajı oluşturma çağı başlamıştır. “20. yüzyılda ‘bedencilik’ten bahsedilir olmuştur; çünkü beden önceki yüzyıllardan daha fazla imajlar, söylemler ve pratikler bütünü olarak sunulmuş ve böylece ona şimdiye kadar benzeri olmayan bir alan tahsis edilmiştir.”²⁵ Buradan hareketle bedenin nesnelleştirilmesinde Foucault’un biyoiktidar kavramı ön plana çıkararak kadın bedeni disipline edilmeye ve tüketim üzerinden normalleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu durum da beden hem biyolojik hem toplumsal olarak denetlenen ve temsil edilen bir unsur haline almıştır. “Fakat beden aynı zamanda siyasal bir alanın içine de doğrudan dalmış durumdadır, iktidar ilişkileri onun üzerinde doğrudan bir müdahale meydana getirmektedirler; [...]. Bedenin bu siyasal olarak kuşatılması karmaşık ve karşılıklı ilişkilere göre, onun ekonomik kullanımına bağlıdır; [...]”²⁶

Kadın bedeninin dönüşümüyle birlikte beden, tıp biliminin merkezi haline gelerek “plastik cerrahi” adı verilen bir alanın ortaya çıkışına kaynaklık etmiştir. Bu kapsamda plastik cerrahi, rekonstrüktif cerrahi²⁷ ve estetik cerrahi olarak iki ayrı alt dala ayrılmıştır. “Estetik cerrahi ise tamamen sağlam ve sağlıklı oldukları

²² Hüseyin Köse, “Bourdieu Düşüncesinde Tahakküm-İtaat İlişkisi ve Sosyo-Politik Beden,” *Ankara Üniversitesi İlel Dergisi* sayı: 2 (2016): 176.

²³ Geneviève Fraisse, “Kadınların Tarihi Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı” *Cinsel Farklılığın Felsefi Bir Tarihi* içinde, ed. Georges Duby and Perrot Michelle (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005), 61.

²⁴ Sagaert, *Kadın Çirkinliğinin Tarihi*, 120.

²⁵ Sagaert, *Kadın Çirkinliğinin Tarihi*, 139.

²⁶ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. M. Ali Kılıçbay. (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1992), 31.

²⁷ Rekonstrüktif; kaza, yaralanma ya da hastalık sonucu işlev göremez hâle gelmiş vücut organlarının yeniden yapılandırılması ve sağlıklı bir görünüme kavuşturulmasıdır. S. Sevim ve B. Aydın Sevim, “21. Yüzyılın İlk On Yılında Estetik Cerrahinin Yükselişi: ABD Örneği,” *Uluslararası Hakemli Akademik Spor Sağlık ve Tıp Bilimleri Dergisi* 4(10), (2014): 67-88.

halde uzuv biçimlerinin bireylerin isteğine bağlı olarak ameliyat yoluyla değiştirilmesidir.”²⁸ Dolayısıyla estetik tamamen tercihe bağlı bir süreç olarak karşımıza çıkmakta, modern dönemde bedenin yeniden üretiminde önem arz etmekte, yüze ve bedene yönelik yapılan müdahaleler doğrultusunda farklılık göstermektedir. Botoks, kaş kaldırma, burun ameliyatları, kepçe kulak, göz kapağı vb. yüze yapılan, meme büyütme, küçültme ve dikleştirme ameliyatları, karın germe, liposuction²⁹ bedene yönelik yapılan estetik müdahaleler kapsamında değerlendirilmektedir. Böylece kadın sosyokültürel ve sosyoekonomik olarak yeniden üretilen bir beden anlayışı ile birlikte “Güzel bir kadın nasıl olmalı?” sorusuna uygun olarak bedenini şekillendirmek adına çeşitli estetik müdahaleler yaptırmaktadır.

2. İdeal Beden Üretiminde Tüketimin ve Sosyal Medyanın Rolü

Tüketim kavramının tanımı, tarihî süreç içerisinde yaşanan değişim ve dönüşümlere paralel olarak farklı şekillerde yapılmaktadır. İnsanlığın tarih sahnesine çıkmasıyla birlikte başlayan tüketim olgusu, ilk olarak bu aşamada insanların yaşamlarını devam ettirebilme temelinde ele alınan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha sonra ve özellikle 16. yüzyılın ikinci yarısında kapitalizmin ortaya çıkmasıyla birlikte diğer tüm toplumsal olgularda yaşanan değişim ve dönüşüme paralel olarak tüketim olgusunun anlamı da kökten değişime uğramaktadır. Sanayi Devrimi’nde yaşanan önemli gelişmeler ve kapitalizmin de etkisiyle birlikte, üretimde önemli ölçüde bir artış meydana gelmeye başlayarak ürünlerin pazarlanması ve tüketilmesi adına adımların atıldığı görülmektedir. Bu süreçle birlikte “Tüketim, yaşamı devam ettirme yolunda bir araç olmaktan çıkmış, kendi başına bir amaç haline almıştır.”³⁰ Bireyselleşmenin de etkisiyle birlikte artık tüketim olgusu, insanların kendilerini iyi hissetmeleri amacıyla gerçekleştirdikleri bir eylem olmaya başlamıştır.

Tüketim, modern ve postmodern dönemlerde farklı şekilde gerçekleştirilmiştir. “Modern tüketiciler, nesnelere kendilerini, postmodern tüketiciler ise nesnelere gösterge ve sembollerini tüketirler.”³¹ Modernleşme sürecinde tüketim olgusu, bireylerin bir yandan topluma uygun olarak gerçekleştirdikleri diğer yandan kendilerine özgü var olan temel özellikleri yansıtan bir olgu olarak gerçekleştirilmiştir. Özellikle kadınlar evleri için mobilya, süs eşyası vb. yönlük tüketim gerçekleştiriminin yanı sıra kıyafet, kişisel bakım vb. yönlük tüketim gerçekleştirme eğiliminde olmuşlardır.³² Alışveriş merkezleri tüketimin gerçekleştiği önemli merkezlerdir. Birbirinden farklı birçok mağazada sunulan ürünler ve ürün çeşitliliği aracılığıyla birçok açıdan tüketime yönlendirilen bireyler, tek bir merkezde, elde etmek istedikleri tüm ürünlere rahatlıkla ulaşabilmekte ve boş zamanlarını eğlenceli bir hale getirerek değerlendirmektedirler. Bu durum da bireyler açısından, tüketimin gerçekleşmesini kolaylaştırmaktadır. Böylece bireyler, tüketimi “eskiden çoğunlukla hantalca gerçekleşen bir süreci, sanatın tüketim alanına dönüşümünü kararlı bir biçimde gerçekleştirmiş ve bu dönüşümü ilke düzeyine yükseltmiştir”³³ ve bireyler tüketerek de farklı bir toplumsallaşma sürecine girmişlerdir. Bireyler,

²⁸ Fatma Ayparçası “Modernizmin Beden Tüketimine Etkisi: Estetik Cerrahi Operasyonlar Örneği” (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi 2015), 37.

²⁹ Liposuction, vücudun belli bölgelerindeki yağ birikimlerinin özel bir vakumla veya özel enjektörlerle emilerek, vücuttan yağların uzaklaştırıldığı bir ameliyattır. Detaylı bilgi için: “Türk Plastik Rekonstrüktif ve Estetik Cerrahi Derneği,” erişim 16 Şubat 2023. <https://www.plastikcerrahi.org.tr/menu/17/liposuction>

³⁰ Songül Demirel ve Ceren Yegen, “Tüketim, Postmodern ve Kapitalizm Örgüsü,” *İlef Dergisi* sayı: 1 (2015): 122.

³¹ Zeki Duman, “Tüketimci Kapitalizmin ve Tüketim Kültürünün Eleştirisi,” *Sosyoloji Dergisi* sayı: 33 (2016): 33.

³² Robert Bocock, *Tüketim*, çev. İrem Kutluk. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997), 40.

³³ Theodor W. Adorno, *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetim*, çev. Nihat Ülner, Mustafa Tüzel ve Elçin Gen. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 66.

elde ettikleri ürünler aracılığıyla toplumsal bir sınıfın üyesi olduğunu ifade ederek ve edindikleri hobiler, alışkanlıklar gibi faaliyetlerle de bireysel farklılıklarını yansıtabilmektedirler. Adorno'ya göre bu durum, "kültür endüstrisinde bütçeye göre belirlenen değer farklarının, gerçek farklarla ortaya çıkan ürününün anlamıyla hiçbir ilintisi yoktur. Teknik mecralar da kendi içlerinde amansız bir aynılığa zorlanır."³⁴ Bu da bireylerin tüketim olgusunda tek tipleşmelerine yol açmaktadır. Kültür endüstrisi çerçevesinde ortaya konulan fikre göre, bireyler tek tipleşme ve tek bir güzellik algısına yönelik hareket ederek tüketme eğiliminde olmaktadır. Bu durumu Ritzer, standartlaştırılmış tüketim doğrultusunda tüketimin McDonalddlaşması ifadesiyle açıklamaktadır. Ritzer'e göre; "Yıllar içinde sayısız teknolojik gelişim, hem McDonalddlaşmayı beslemiş hem de onun tarafından beslenmiştir."³⁵ Bu nedenle değişen dünya düzenine uygun olarak "tüketim kavramı, ihtiyaçları karşılamaktan çıkıp, kişilerin kendilerini ifade ettikleri kültürel bir olguya dönüşmüştür."³⁶ Bu durumun gerçekleşmesinde özellikle televizyon ve reklamlar etkili olmakta, burada sunulan ve tanıtımı yapılan ürünler bireyleri tüketime yönlendirerek tüketim kültürünün ortaya çıkmasında etkili olmaktadır. "Tüketim, gündelik yaşam üzerine etkinlik kurarak, günlük olayların, hareketlerin, sıradanlıkların ve tekrarların oluşumunun yanında, günün yorumlanmasını sağlayan bir mekanizma olarak da çalışır."³⁷ Tüketim kültürünün var olduğu toplumlarda "toplumların giderek, maddi üretimden ve hizmet üretiminden ziyade tüketim (malların ve boş zamanın tüketimi) etrafında örgütlenmesi"³⁸ söz konusudur.

Postmodern dönemde ise tüketim alışkanlığı daha çok hedonik (hazcı) bir yapıda kendisini göstermektedir. Bireyler, sosyal medyanın da etkisiyle birlikte, hedonik bir bakış açısı ile tüketme eğiliminde olmakta ve bu eğilim daha ziyade bireylerin bedenlerinde yansımasını bulmaktadır. Bedene yüklenen anlam, özellikle güzellik ve tüketim eksenli gerçekleşme eğiliminde olmakta ve toplumsal cinsiyet farklılığına paralel olarak daha çok kadın bedenine yönelik gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Goffman'ın da "[...] tıpkı pek çok kadının, erkeklerin onlardan bekledikleri şey olmak, yani "sadece kadın olmak" zorunda kalması gibi"³⁹ ifade ettiği gibi kadın erkeğin damgasını üzerinde taşıyarak norm haline getirilen bir ideal bedene sıkıştırılır.

Bu nedenle aslında ifade edilen 'ideal beden' anlayışı, erkeklerden ziyade kadınlara yönelik ortaya konulan bir anlayıştır. Özellikle sosyal medya ve televizyon aracılığıyla sunulan reklamlar, moda ekseninde beden algısını 'ideal beden' tanımı doğrultusunda yeniden sunmaktadır. Bu doğrultuda sunulan 'ideal beden' algısı, bireylerin bedenleriyle görünür olmalarına yol açmaktadır. "Medya ve moda endüstrisi aracılığıyla idealize ve sembolize edilen 'daha zayıf' beden ölçüleri, kadınların kısmen ya da şiddetle kavuşmak istediği ölçülere dönüşürken, bu arzularına kavuşmak için önlerine diyet ve spor ürünlerinden estetik operasyonlara kadar sınırsız seçenekler sunulmaktadır."⁴⁰ Bu doğrultuda "sağlık, diyet, zariflik, ince beden, eril-dişil açıdan anla-

³⁴ Adorno, *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetim*, 52.

³⁵ George Ritzer, *Toplumun McDonalddlaşması – Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme*, çev. A. Emre Pilgir. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 99.

³⁶ Hülya Kırıcı, "Hedonik Tüketim Davranışları ve Toplumsal Etkileri," *Paradoks Ekonomi, Sosyoloji ve Politika Dergisi* sayı: 1 (2014): 98.

³⁷ Mehmet Karakaş, "Tüketim Kültürü Ya Da Tüketimin Yeniden Üretimi," *Afyon Kocatepe Üniversitesi İ. İ. B. F. Dergisi* sayı: 1 (2001): 18.

³⁸ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü. (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009), 768.

³⁹ Erving Goffman, *Damga Örselenmiş Kimliğin Üzerine Notlar*, çev. Şerife Geniş, Levent Ünsaldı ve Suphi Nejat Ağırnaslı. (Ankara: Heretik, 2014), 159.

⁴⁰ Serap Y. Doğan, "Tüketim Kültüründe Kadın Bedeninin İdealize Edilmesine Yönelik Kadın Algılamaları ve Tüketim Davranışlarıyla İlişkisi," *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* sayı: 23 (2010): 52.

yış değişimi ve dolayısıyla bedenin değiştirilip dönüştürülmesi söz konusu olmuştur.”⁴¹ Benimsenen anlayış doğrultusunda kadınlar, ideal bedene ulaşabilmek için diyet ve spor yapmakta, güzellik salonlarında bölgesel incelme operasyonlarına yönelmektedirler. Bunlara ek olarak da bedenlerinde ‘beğenmedikleri’ herhangi bir yer(ler)i estetik operasyon geçirmek suretiyle istedikleri şekilde değiştirerek idealize edilen güzelliğe ulaşabilmektedirler.

Medya, kadınlar için güzellik standartlarını belirlerken, tüketim bu güzellik standartlarına ulaşmayı arzulayan kadınların bütçelerine göre hangi estetik operasyonları yaptırabileceklerini belirler. Bu doğrultuda ilişkilerin, etkileşimlerin, sohbetlerin, görünüşlerin tüm bunlara dayalı olarak da algıların ve bakış açılarının gerçek dünyadan kopup, bambaşka bir alana aktarıldığını görmek mümkündür. Yaşadığımız gerçek hayattan bizi kopararak sanal bir yaşam alanı oluşturan bu alana, ‘Sosyal Medya’ adı verilmektedir. Sosyal medya kavramı, kullanıcıların birbirleriyle bilgi, görüş ve ilgi alanlarını paylaşarak etkileşim kurmaları için imkân sağlayan çevrimiçi araçlardan oluşmaktadır.⁴² İletişim teknolojilerinin gelişmesiyle beraber çeşitli uygulamalar halinde hayatımıza giren ve gitgide de bizzat hayatımız olmaya başlayan sosyal medya tüm dünyayla iletişim kurmaya, fotoğraf ve video paylaşımı olmak üzere daha birçok konuda kullanıcılara imkân sunmaktadır.

Günümüz dünyasında sosyal medya neyin ideal olduğuna karar vermektedir. Bu bağlamda günümüzde yapılan estetik işlemler de, aslında sosyal medya gibi çok etkili olduğu düşünülen alanlarda yaratılan ideal tiplere ulaşmak için ve daha iyi, daha güzel algılanmak için yapılan/yaptırılan işlemlerdir. Bu iyi, güzel ve akabinde estetik algısını, aileyle beraber çevre fakat modern ve teknolojinin geliştiği toplumlarda ise en çok medya şekillendirir, hatta oluşturur.⁴³ Dünyada milyarlarca kişi tarafından kullanılan sosyal medya uygulamaları çoğu kullanıcılarına fotoğraf ve video çekerek bunları paylaşma imkânı sunarken, kullanıcıların çeşitli filtreler, shoplar ile görüntüler üzerinde oynayarak kendilerinde sevmedikleri noktaları değiştirebilme imkânı da vermektedir. Bu bir süre sonra kişilerin gerçek dünyadan ve bedenlerinden koparak kendilerini sanal bedenlerine adamalarına sebep olmaktadır. Yani sahte bir gerçeklik ve güzellik anlayışı yaratılmakta ve bu ‘ideal güzellik’ olarak sunulmaktadır. Hâl böyle olunca herkesin o ideal güzelliğe ulaşma isteği ve çabası da kontrolsüz estetik isteğini doğurarak kullanıcıları buna teşvik etmektedir. Fakat Baudrillard sosyal medya ve estetiğin tek tipleştirme/aynileştirme yönlerine vurgu yaparak, “makyajda yüzü geçersiz kılmanın bir yoludur. Daha güzel gözlerle gözler geçersiz kılınır, daha kusursuz dudaklarla dudaklar ortadan kaldırılır” der.⁴⁴

Sosyal medya yarattığı ‘ideal güzellik’ anlayışıyla herkese ideal olana ulaşma isteği uyandırır. Böylece insanlar aynılaşıp tek tipleşir. Bunun sonucunda da herkes birbirine benzemekte, kimsede karakteristik ya da özgün bir şey kalmamakta ve biricik olan ortadan kaldırılmaktadır. “Facebook ve Photoshop çağı ‘insan siması’nı tamamen sergi değerinde kendini bulan bir face haline dönüştürür. Face, ‘bakışın aura’sından yoksun, teşhir edilen bir yüzdür. ‘İnsan siması’nın meta biçimidir.”⁴⁵ Aslında sosyal medya kişilerin inandığının aksine tüm bunları bir tüketim unsuru olarak kullanarak, bedenleri bir nevi metalaştırmaktadır. Çünkü sosyal med-

⁴¹ Oktay Kara, “Tüketim Kültürü Nesnesi Olarak ‘Beden’ ve Tarihsel Değişimi,” *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* sayı: 1 (2017): 191.

⁴² Murat Sarı, “Sosyal Medyanın Sosyal Hareketler Üzerindeki Etkisi: Gezi Parkı Platformu Örneği” (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2014), 13.

⁴³ Gül D. Türk ve Serkan Bayrakçı, “Sosyal Medya ve Toplumda Değişen Estetik İşlem Yaptırma Algısı,” *AJIT-e: Bilişim Teknolojileri Online Dergisi* sayı: 39 (2019): 120-121.

⁴⁴ Jean Baudrillard, *Baştan Çıkarma Üzerine*, çev. Ayşegül Sönmezay. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 116.

⁴⁵ Han, *Şeffaflık Toplumu*, 26.

yada sunulan güzellik algısıyla insanlarda sahte ihtiyaçlar yaratılmakta ve estetik teşvik edilerek bir tüketim unsuru haline dönüştürülmektedir. Bunda sosyal medyada estetik işlemler yapan kurumların sayfalarının bulunması, idol olarak görülen influencerlerin⁴⁶ bu merkezlerin reklamlarını yapması vs. tabii ki de oldukça etkilidir. Böylelikle estetiğin kolay ulaşılabılır ve herkes tarafından yaptırılabilir olduğu algısı yaratılmaktadır [...].⁴⁷ Çoğu insan sosyal medyadaki filtrelerle yarattığı sahte kendilik anlayışıyla estetiğe başvurarak, bedenini kusursuzlaştırmaya çalışmaktadır. Aslında insanlar kusurlu olma hissine sosyal medyanın var olmasından önce de sahip olmuşlardır. Fakat sosyal medyanın yaygınlaşmasından önce dinî ve örfî tabular ile beraber estetiğe bu kadar olumlu bakılmamakta ve bir ön yargı duyulmaktadır. İlerleyen yıllarda ise sosyal medya kullanımının artmış olması estetiğin yadırganmasını ve ona karşı duyulan ön yargıyı azaltmış ve estetik operasyonları arttırmıştır.⁴⁸

Sosyal medyanın estetik ve güzellik algısı noktasındaki bir diğer yönü de kişilere en güzel olma vaadini vererek onlarda bir beğenilme arzusu oluşturmaktır. Bunu çoğu zaman sanal ortamda paylaşılan fotoğraf ya da videolara gelen beğeniler ve yorumlarla yapar. Filtre ve shoplarla sahte benlik yaratan sosyal medya kullanıcısı, bu fotoğrafa gelen beğenilerin fazla olduğunu gördükçe takdir edilme arzusuyla gerçek benliğinden uzaklaşır ve gerçek hayatta da sosyal medyada yarattığı sahte benliği gibi görünmek için estetik operasyonlara başvurur. Çünkü “beğeni, bazıları için benzerlik sembolüken, diğerleri için bedenlerinde taşıdıkları damgayı (stigma) gösterir.”⁴⁹ Aslında bu noktada estetik operasyonların gerçek bir ihtiyaçtan ötürü değil, sosyal medyanın kişilerde oluşturduğu sahte ihtiyaçlardan ötürü yaptırıldığını söylemek yerinde olacaktır. Lacan’a göre de “her birimiz için belirleyici olanın kendimizi nasıl gördüğümüz veya görmek istediğimiz değil, kültürel nazar tarafından nasıl algılandığımızdır.”⁵⁰

Kusursuzlaşan sosyal medya kullanıcıları Foucault’a göre Bio-politika⁵¹ uygulayan bir iktidar aracıdır.⁵² Beğeniler ise bu iktidarlara güçlendiren silahlardır. Levinas’a göre ise bu bir Ontolojik Emperyalizm’dir.⁵³ Çünkü insanın sosyal medya aracılığıyla yarattığı sahte benliği gerçek varlığını sömürür. Bauman’ın ‘tüketimci ortam’⁵⁴ olarak nitelediği sosyal medya beğeniler aracılığıyla çeşitli damgalar yaratmakta ve bu beğenilerle kişilere başkaları ve kendileri tarafından değer biçilmektedir. Kişiler bu değeri koruma ve gerçek hayata da taşıma arzusuyla estetik olmayı istemekte yani bir nevi estetiği tüketmektedirler. Çünkü sosyal medyada sıkça karşılıklarına çıkan estetize edilmiş bedenler, estetikleşme yönünde içsel ve dışsal bir baskı yaratmaktadır.⁵⁵

⁴⁶ Influencer, Kendi alanında uzman kabul edilen ve sosyal medya üzerinde istikrarlı takipçileri olan, fikrine güvenilen ve onayları alınan kişi Detaylı bilgi için: “Allianz Sigorta,” erişim 20 Şubat 2023. https://www.allianz.com.tr/tr_TR/seninle-guzel/gunumuzun-populer-meslegi-influencer-nedir.html

⁴⁷ Türk ve Bayrakçı, “Sosyal Medya ve Toplumda Değişen Estetik İşlem Yaptırma Algısı,” 120-121.

⁴⁸ Türk ve Bayrakçı, “Sosyal Medya ve Toplumda Değişen Estetik İşlem Yaptırma Algısı,” 120.

⁴⁹ Emre Işık, *Beden ve Toplum Kuramı* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1998), 140-141.

⁵⁰ Kaja Silverman, *Görünür Dünyanın Eşiği*, çev. Aylin Onacak. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006), 37.

⁵¹ Bio-politika, modernleşen toplumlarda nüfusun yaşam süreçlerine özgü karakteristik fenomenlerin (sağlık, hıfzıssıhha / hijyen, doğum oranı, yaşam süresi, ırk vs.) nasıl rasyonalize edildiğini ifade eder. Detaylı bilgi için: Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics* çev. Graham Burchell. (New York: Palgrave, 2008), 317.

⁵² Türk ve Bayrakçı, “Sosyal Medya ve Toplumda Değişen Estetik İşlem Yaptırma Algısı,” 121.

⁵³ Alford, C. Fred, “Totalite’nin Karşıtı: Levinas ve Frankfurt Okulu,” çev. Hüseyin Emre Bağçe, *Doğu Batı Dergisi* sayı: 28 (2004): 131.

⁵⁴ Kavrama yönelik detaylı bilgi için: Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat* çev. İsmail Türkmen. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001).

⁵⁵ Türk ve Bayrakçı, “Sosyal Medya ve Toplumda Değişen Estetik İşlem Yaptırma Algısı,” 162.

3. Bulgular ve Tartışma

Kelime anlamı itibarıyla “güzel olma duygusu” ile ilişkili olan estetik, doğadan bağımsız olmadığı gibi beşerî olana da hitap eden bir olgudur. Burada “kusurlu” olanı güzelleştirme önem arz ettiği için beşerî alanda beşerin var olma biçimi güzel olabilme duygusu üzerine kurulmaktadır. Bu duygunun sunuluş biçimi dönem dönem değişiklik gösterse de güzel olma ihtiyacı varlığını her dönem devam ettirmektedir. Bu ihtiyaç özellikle postmodern dönemle birlikte daha çok kadınlar üzerinden devamlılığını sürdürmekte ve “ideal” olana yaklaşmak için bedene ya da yüze yapılan müdahalelerle anlam kazanır hale gelmektedir. Tıptaki gelişmelerin de etkisiyle birlikte günümüzde estetik, bedensel ya da fiziksel bir anlam ifade ederken kadın bu ifadenin temel göstereni haline gelmiştir.

Bu noktadan hareketle araştırmanın konu ve amaca uygun olarak yürütülen bu çalışma Temmuz-Ağustos 2023'te Kayseri'de gerçekleştirilmiştir. Çalışma doğrultusunda 19-32 yaş aralığında 15 katılımcıya yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak sorular yöneltilmiştir. Katılımcıların her biri kendi yaşam tarzını modern olarak tanımlarken gelir düzeylerinin orta olduğu tespit edilmiştir. Katılımcılar estetik operasyon olarak temelde burun estetiği olmak üzere, dudak dolgusu, burun ve çene dolgusu, çene botoksu, dudak gençleştirme, badem göz estetiği, Microblading, kirpik lifting, silikon ve botoks yaptırdıklarını ifade etmişlerdir.

3.1. Estetik Algısı

Konuyla ilgili katılımcılara ilk olarak “Estetiği nasıl tanımlarsınız?” sorusu sorulmuş ve şu şekilde cevaplar alınmıştır:

Estetik; kişiye/özneye göre gözüne güzel gelen şeydir. Kişiden kişiye değişir, öznel bir tanımdır bu yüzden (kişisel görüşme, 2023, yaş 19).

İnsanların fiziksel ve ruhen olarak kendilerini iyi hissetmeleri için bedenlerine yaptırdıkları çeşitli müdahaleler (kişisel görüşme, 2023, yaş 28).

[...] ruhumla fiziksel görüntümü eşitlemeye çalışmak (kişisel görüşme, 2023 yaş 29).

Estetik insanın kendinde olmayanı var etmeye çalışması ya da var olanı daha güzel hale getirmeye çalışmasıdır (kişisel görüşme, 2023, yaş 30).

Estetik hem sağlıksal açıdan hem de psikolojik ve görünüm açısından önemli. Estetik yaptırdığımda hem ayna da kendimi seviyorum hem sağlık açısından kendimi iyi hissediyorum hem de aynaya baktığımda kendime yaptığım güzellik olarak düşünüyorum (kişisel görüşme, 2023, yaş 32).

Katılımcıların görüşlerinden hareketle estetiği “güzel olma hali” olarak tanımlamak mümkündür. Diğer yandan bir katılımcıya göre güzel olma durumu ruh ve beden arasında denge kurma ile ilişkili bir durum olarak belirtilmektedir. Bu da aslında bireylerin sadece dış görünüşlerine önem vermediklerini, dış görünüşlerinin yanı sıra ruhen de kendilerini güzel hissetmek istediklerini ortaya koymasından önem arz etmektedir.

3.1.1. Estetik Yaptırma Süreçleri

Katılımcıların estetik operasyon yaptırmaya karar vermelerinin ergenlik döneminde ve yirmi yaşından sonra olmak üzere iki farklı evrede gerçekleştiği gözlemlenmiştir. Bu bağlamda katılımcılar, estetik operasyon yaptırmaya süreçlerini şu şekilde ifade etmişlerdir;

İlk ortaokul zamanlarımda karar verdim. Burnumu ben de çok beğenmiyordum ve o yaşlarda biraz da akran zorbalığına uğruyordum. 15 yaşındaydım sanırım. 18 yaşındayken de estetik yaptırdım (kişisel görüşme, 2023, yaş 19).

Korona virüsünün ortaya çıkmasıyla birlikte kendimizi salgından koruyabilmek adına dışarı çıkma yasağı vücudumun çeşitli yerlerinde bir “kusur” arama hastalığına dönüşmüştü. Burnumun kemikli ve kemerli yapıda olması, yandan duruşta hoş bir görüntü sergilememesi hatta burnumun dedemin burun yapısına benzetiliyor olması benim rahatsızlık düzeyimi iyice artırmıştı. Salgının yasaklarının kaldırılmasına rağmen ben burnumdan ötürü maske kullanmaya devam ettim. Bu durumdan giderek artan rahatsızlığım ani bir karar ile daha önce Instagram’den araştırdığım bir doktora gidip kontrol olup o haftanın cumartesine ameliyat günü almama neden olmuştur (kişisel görüşme, 2023, yaş 28).

İlk estetiğime bir sene önce 24 yaşında ve yine böyle ‘Aa bir değişikliğe ihtiyacım var, kendimi hiç iyi hissetmiyorum, ne yaptırırsam bana iyi gelir acabada’ yola çıkarak, ‘Aa dudaklarım çok da kötü değil ama sırf bir değişiklik olsun’, mesela gerçekten ciddi bir değişiklik bence yok ama böyle insanı psikolojik olarak rahatlatan ‘Aa ben bir işlem yaptırdım ve kendimi daha iyi hissedeceğim’ mantığıyla yola çıktım (kişisel görüşme, 2023, yaş 25).

Aslında cildime çok takıntılıydım, çok fazla serumlar, kremler kullanıyordum sonra yaptığım araştırmalar sonucunda dışarıdan sürdüğüm hiçbir şeyin o kadar etki etmeyeceğini, beslenmeme aynı zamanda medikal estetik anlamında desteklemem gerektiğini öğrenince aslında serumlara o kadar para bağlamamam gerektiğini fark ettim ve mezoterapiye başladım ve mezoterapiyle cilt kalitemin arttığını fark ettikten sonra sanırım o yolculuğa başlamış oldum. İlk cildimle başladım, yaşıyorum işte güneş var botoks da yaptırırım ya biraz da dudaklarımı yaptırsam şeklinde ilerledi. Aslında biraz da yaş almaktan da korkan biriyim. Cildimdeki yaşlanma beni çok mutsuz ediyor, aynada baktığım zaman o eski cildimi görmediğimde çok üzülüyorum. Annem de çok bakımlı, sürekli mezoterapiye giden, güneş kremi kullanan, 30’lu 35’li yaşlarında botoks yaptıran bir kadındı. Estetiğe başlamamda annemin de etkisi oldu. O yüzden hiç araştırmam gerekmedi, direkt annem yönlendirdi (kişisel görüşme, 2023, yaş 29).

İlk olarak görümcemin botoks yaptırmaya etkili oldu. 31 yaşında estetik yaptırmaya karar verdim. Botoks yaptıran arkadaşlarım vardı ve botokstan sonra baş ağrılarının ortadan kalktığı söylüyorlardı. Ayrıca görüntü açısından da hoş görünüyordu, sağlık kadar bu da estetik yaptırmamda etkili oldu (kişisel görüşme, 2023, yaş 32).

Katılımcıların estetik müdahale yaptırmalarında içinde bulunduğu çevrenin büyük etkisi olduğu görülmektedir. Kimi zaman aile büyüğünden etkilenme kimi zaman akran zorbalığı olarak ifade edilse de temel de kişinin kendinden kaynaklı olarak beğenmediği ya da kusurlu gördüğü bir yeri ya da uzvu düzeltirme veya güzelleştirme eylemi olarak estetik yaptırmaktadırlar. Bu noktada kişinin kendi içsel ve bilişsel süreçlerinin yanı sıra toplumdaki güzellik algısına uyabilme dolayısıyla “öteki” olmaktan kurtulma isteği de yer almaktadır.

3.1.2. Estetiğin Ulaşılabilirliği

Estetiğin yaygınlaşmasıyla birlikte bir moda unsuru haline gelmesinde çeşitli faktörler etkili olmuştur. Katılımcılar bu faktörleri şöyle dile getirmişlerdir:

Güzellik algısının değişmesi. Çünkü insanlar güzel görünmeyince toplumda dışlandıklarını düşünüyorlar bu yüzden de aynaya baktıklarında kendilerini güzel görmek, beğenmek mutlu hissetmek istiyorlar (kişisel görüşme, 2023, yaş 30).

Estetik, ulaşılabilir artık. Annemin zamanını hatırlıyorum, annem botoks yaptıracığı zaman kime yaptırsam diye doktor arıyordu, o zamanlar sosyal medya da yoktu, örneğini görmek çok zordu. Akla ya özel hastane ya da devlet hastanesi geliyordu şimdi özel klinikler var. Kendi gittiğim klinik, randevumu hemen alıyorum, işlemimi yaptırıyorum. Marketten bir şeyler alma kolaylığında artık. Yaptığı işlemleri [...] sosyal medyadan takip edebiliyorum, bu sanırım biraz da ulaşılabilir kılıyor ve günümüz kadınları biraz daha kılık kıyafet olarak, fiziksel görüntü olarak yatırım yapmaya başladı. Bazı sosyal medya hesaplarının ya da bazı alışveriş sitelerinin

yaygınlaşması veya bazı ünlü sanatçıların, Youtuberlerin, Influencerlerin sürekli bunu pompalıyor olması da herkes yaptırıyor ben de yaptırabilirim kabullenmiş oluyoruz (kişisel görüşme, 2023, yaş 29).

Özellikle son 4-5 yıldır Türkiye’de yaygınlaşmasının sebebi maddi olarak biraz daha alt kesimlere hitap etmeye başlamasıyla beraber çok fazla insanın kolaylıkla erişebileceği şekilde olduğundan da kaynaklanabilir. Kolaylık da sunuluyor insanlara elden taksitine kadar var. Yani bir doktor sana elden taksit yapıyor sanki mahalle bakkalı gibi, çok saçma ama yapıyor. Kredi kartına her türlü imkân sağlıyor veya şöyle gidip yaptırırken dolguyu sana marka söylüyorlar, işte atıyorum dudak dolgusunda üç marka var, şu şu ülkenin patenti, şu şuradan alınmış, şu şuradan. Sen orada seçim de yapabiliyorsun. [...] öyle olunca da asgari ücretle çalışan insanlar da çok rahat bir şekilde gidip istedikleri gibi dolgu, botoks, burun ameliyatı, göz gerdirme, badem göz vesaire her şeyi yaptırabiliyor bu şekilde (kişisel görüşme, 202, yaş 25).

Katılımcılara göre estetiğin yaygınlaşmasına sebep olan etmenler; güzellik anlayışının değişmesi, estetiğin ulaşılabilir olması ve sosyal medyanın bu noktada önemli bir işleve sahip olmasıdır. Bu noktada özellikle sosyal medya mecralarının ve kullanıcılarının orada kendini sunuş biçimlerinden hareketle standartlaştırdığı beden ve yüz imgelerinin beğeni unsuru haline gelmesi göze çarpmaktadır. “Ben de böyle görünmeliyim” isteği estetiği bir tüketim unsuru haline getirip ardından da bunu sık sık sosyal mecralarda kullanıcıların karşısına çıkartılması kolay ve ulaşılabilir olmasına kaynaklık etmektedir. Hastane ya da doktora erişim, ödeme imkânı kolaylığı, indirim ya da kampanya gibi unsurların toplumda var olan tabakalar arasındaki ekonomik farklılaşmayı o noktada ortadan kaldırarak eşitlik sağlaması estetiği bir tercih olmaktan çıkarmakta ve herkes tarafından erişilebilir hale getirmektedir.

Güzel olma halini yansıtan estetik, kişinin kendisinin yanı sıra çevresel etmenlerin de içine dâhil olduğu bütüncül bir olguyu ifade etmektedir. Dolayısıyla sadece bir görünüş değişikliğinden ziyade bir beğeni ve imaj biçimini de karşılayan bir etmen olarak alan içerisindeki sunuluş ve erişim tarzının herhangi bir tabakaya özgü olmaması estetiği günümüzde ulaşılabilir bir hale getirmektedir.

3.2. Estetik ve Tüketim İlişkisi

Sanayileşmenin tüm dünyayı etkisi altına alarak yeni bir ekonomik model olan kapitalizmin ortaya çıkmasına sebebiyet vermesiyle birlikte insanı, sürekli olarak ihtiyaç ve isteklerini karşılama eğiliminde olan ve sadece tüketen bir varlık haline getirmiştir. İhtiyaç ve istekleri de bu minvalde değişen insan ev, araba, kıyafet alma gibi “sıradan” ihtiyaçlarının yanı sıra farklılaşabilme ve sıradanlığı aşabilme adına kendisine başka istek ve ihtiyaçlar belirlemiştir. Estetik de bu ihtiyaç ve isteklerin içerisinde girerek bir tüketim unsuru haline gelmiştir.

Katılımcılara “Tüketim unsuru olarak estetik” ifadesi sizin için ne ifade etmektedir? sorusu sorulmuş ve karşılığında şu şekilde yanıtlar alınmıştır:

Estetik, kesinlikle tüketim unsuru olan bir şey çünkü bu dipsiz kuyu, insanlarda bağımlılık yapıyor. Şöyle ki botoks yaptırdığım dönemde botoks yaptırayım şimdi dudağımdaki asimetriyi görmeye başladım. Dudaklarım oldu bu sefer çenemdeki asimetri, çenem oldu ‘Aa burnum da mı yamuk?’, hani bu birbirini devam ettiren bir şey, domino taşı gibi diyebiliriz buna (kişisel görüşme, 2023, yaş 30).

Tüketilebilen bir şey evet. Nasıl ki beğendiğimiz bir elbiseyi alıyoruz estetik de böyle. Seçtiğim, beğendiğim bir işlemi satın alıp yaptırıyorum. Gönüllülük esaslı zaten isteyen bedelini öder ve yaptırır ve bedel ödenerek yapılan her şey bizim için tüketimdir (kişisel görüşme, 2023, yaş 32).

Estetik tüketilebilen bir şeydir ki para verip yaptırdığın ve bundan haz duyduğun ne varsa öyledir. Estetik özelinde ise estetik yaptırdığın herhangi bir uzvunun biçim değiştiriyor olması ya da oraya herhangi bir renk,

canlılık kazandırdığını düşünerek kendini daha ‘iyi’ hissediyor olman kişiyi daha başka noktalarına da estetik işlemler yaptırmaya güdüleyerek reelde de tüketilmesini ifade etmektedir. Bu işlemi gerçekleştiren hastaneler ya da klinikler, doktorlar, burada çalışan diğer personeller ve kişinin kendisi estetiğin üretimini sürekli kılmaktadır (kişisel görüşme, 2023, yaş 28).

Katılımcılar, para alıp ya da verip yaptıkları her eylemi tüketim olarak değerlendirdikleri için estetiği de bir tüketim unsuru olarak değerlendirmektedirler. Bu noktada estetik yaptıran bireylerin ekonomik durumları önem kazanmaktadır. Çünkü tüketimde ekonomik sermayeye sahiplik tüketim tercihlerini belirleyen bir kriterdir.

3.2.1. Estetik ve Gelir Düzeyleri Arasındaki İlişki

Katılımcıların ekonomik durumları ve estetik ile kurduğu ilişkiler bakımından değerlendirmeleri ise şu şekildedir:

Eskiden parası olan yaptırıyordu, bir prestij göstergesiydi ama şu an öyle değil önceliği olan herkes yaptırabiliyor ve ben de şu an estetik bütçesini rahatlıkla karşılayabiliyorum (kişisel görüşme, 2023, yaş 29).

Estetiğe harcadığım para beni çok zorlamadı, taksit yaptırдыm. Ayrıca maddi durumu iyi olan insanların daha çok estetik yaptırdığını düşünüyorum ancak orta ve alt gelirli insanların da son zamanlarda kendilerini zorlayarak estetik yaptırdıklarını biliyorum. Çünkü artık sağlık ve en az bunun kadar görünüm de bizim için çok önemli. Bu sebeple insanlar güzel görünmek ya da iyi hissetmek için maddi açıdan kendilerini zorlayıp estetik oluyor (kişisel görüşme, 2023, yaş 32).

Bu yıl ile karşılaştırdığım da estetik maliyetinin beni çok etkilemedi hatta iyi ki yaptırmışım diyorum çünkü bir burun ameliyatı nerdeyse benim yaptırdığım fiyatın iki katı olmuş. O dönem para biriktirdiğim ve ailemle birlikte yaşadığım için parayı yerine koymam beni zorlamadı. Hastaneye gelen kişileri gözlemlediğimde ya da çevremde burnunu yaptıranları duyduğumda ‘hastanın’ herhangi bir yerde asgari ücretle çalışması, bu uğurda kredi çekmesi, ailesinden destek alması sık karşılaşılan bir durumdur. Kısacası estetik yaptırmak bir tabakaya özgü bir durum olmamakla birlikte bulunduğu tabaka estetik yaptıracağı doktoru ya da hastaneyi belirler hale getirmektedir (kişisel görüşme, 2023, yaş 28).

Katılımcılar -yukarıda görüşleri belirtilenler dışında- çoğunlukla kendilerini orta sınıfta konumlanmışlardır ve yaptırdıkları estetik müdahale tutarları sahip oldukları ekonomik sermayelerini olumsuz etkilememiştir. Katılımcılar, estetik müdahaleyi önceden üst sınıfa ait insanların yaptırdıklarını ifade etseler de günümüzde bu operasyonlar için sunulan ödeme kolaylığı sayesinde estetiğin bir sınıfa özgü olmadığını belirtmektedirler.

Ekonomik gelir düzeyine bağlı olarak ekonomik sermaye sahipliği, ayrıcalığı ve dolayısıyla sınıfsal göstergeler genellikle kendisini estetik operasyon yaptıran mekânlarının belirlenmesi ve doktorların seçilmesi noktasında göstermektedir:

Estetik operasyonu fakültede yaptırдыm. Öğrenciydim, [...] estetik yaptırdığımda maddi durumum çok iyi değildi ama yaptırdım. Şu anda hatta tekrar yaptıracağım. Burnum istediğim gibi olmadı. Kaymalar oldu, yapan kişi tarafından. O yüzden revizyon ameliyatı olmak zorundayım (kişisel görüşme, 2023, yaş 28).

Kayseri’de özel bir klinikte yaptırдыm. Tavsiye edildi, arkadaşlarım daha önce gidip işlem yaptırmıştı. Ayrıca adını duyduğum ve yurt dışında güzel eğitimler almış olması da etkiledi (kişisel görüşme, 2023, yaş 28).

Bireyler, ekonomik gelir düzeylerine göre devlet hastanesi, fakülte hastanesi, özel hastane ya da özel klinikler gibi farklı mekânlarda estetik operasyonlarını yaptırabilmektedirler. Bu da bireyler açısından estetik yaptırabiliyor olma durumunu sınıfsal bir gösterge halinden çıkarmış olsa da kişilerin ekonomik gelir düzeyi

doğrultusunda estetik operasyon yaptırma mekânları olarak hastane ya da doktor tercihlerinin sınıfsal farklılıklarını yansıttıkları unsurlar olarak karşımıza çıkarmaktadır. Diğer bir deyişle bireyler sınıfsal farklılıklarını estetik operasyon yaptırma mekânlarında belirgin olarak ortaya koyabilmektedirler.

3.2.2. Estetiğin Tüketiminde Sosyal Medyanın Yeri

Sosyal medyanın güzellik ve kadın algısı üzerinde belirleyici rol oynadığını katılımcılar şu ifadelerle belirtmektedirler:

Sosyal medya kesinlikle güzellik algısını belirliyor [...] Kiloluysak kilo vermeye çalışıyor, zayıfsak biraz daha kilo alıp da o istenilen kıvrımlı bedene ulaşmaya çalışıyoruz, ne kadar etkilenmiyoruz desek de bilinçaltımıza müdahale edilen konular bunlar (kişisel görüşme, 2023, yaş 30).

Sosyal medyada bir güzellik algısı oluşturuluyor bilinçli olarak. O güzellik algısına uymayan insanları çirkin olarak ya da özgüvenlerini kırarak nasıl desem ötekileştiriyorlar diyeyim. Güzellik algısına uyan insanları da böyle idol olarak falan tanımlıyorlar diyebilirim (kişisel görüşme, 2023, yaş 19).

Ben açıkça sosyal medyanın insanları estetiğe yönlendirdiğini çevremdeki arkadaşarımdan söyleyebilirim. Bir tane arkadaşım vardı, burnu çok küçük ve çok güzeldi, ama hafif böyle bir çıkıntısı vardı. Burnuna inanılmaz kafayı takmıştı, çünkü filtredeki gibi görünmüyordu ve ameliyat oldu mesela. Çok büyük bir değişiklik de olmadı, fotoğrafa baktığımız aynı kişi ama ben biliyorum, bu beni rahatlatıyor demişti. En azından 4-5 kız arkadaşarımda biz bunu yaşadık (kişisel görüşme, 2023, yaş 29).

İdealize edilen kadın güzelliğinin bir anlamda maske olarak kullanılan filtre aracılığıyla illüzyonunun yaşanması sonucunda bu hayali güzelliğin kalıcı olması arzusunun doğmasına neden olabilmektedir. Bu bağlamda katılımcıların ifadelerinden de anlaşılacağı üzere sosyal medya uygulamalarında kullanılan filtreler bireyleri estetiğe yönlendirmekte veya estetiğe karar veren kişiler için bir katalog görevi üstlenmektedir.

Bu doğrultuda estetik operasyon yaptırma noktasında sosyal medyanın nasıl bir işlev gördüğü ile ilgili soruya katılımcılar şu şekilde yanıtlar vermişlerdir;

Doktorumu sosyal medyadan buldum, [...] doktorları 1-1,5 sene boyunca takip ettim, sonrasında içlerinde eline en güvendiğime başvurdum (kişisel görüşme, 2023, yaş 30).

Sosyal medyadan doktorun reklamını gördüm ve ayrıca kampanya vardı, bu da orayı seçmemde etkili oldu (kişisel görüşme, 2023, yaş 30).

Doktorumu kendim seçtim, [...] yaptığı burnu en çok hangi doktor paylaşıyorsa ona yöneldim. Şöyle söyleyeyim; fotoğraflara baktım. Dikişler benim için çok önemliydi. Şekiller de benim çok hoşuma gidiyordu. x doktorda karar kıldım. En çok o paylaşıyordu. Yani yaptığı işe güveniyordu bana göre (kişisel görüşme, 2023, yaş 20).

Doktorların sosyal medya paylaşımları ve paylaşımlarını orada sunuş biçimleri doktor tercihinde belirleyici olmaktadır. Bu da sosyal medyanın hayatımızın herhangi bir alanındaki seçimini belirlemede ne denli etkili olduğunu gözler önüne sermektedir. Ayrıca gösterişçi tüketim sahnesini oluşturması ve kişiye “özgürlük” alanı sunması hem işi yapan kişiye -doktor- hem de işten etkilenen kişiye -hasta- bir prestij sunmaktadır. “Yapıyorum” ve “harcıyorum” ilişkisiyle birlikte fiziksel sermaye olarak güzelliği sunabilmek sahne önünde var olabilmenin ön şartlarından biri haline gelmiştir.

Bir tüketim unsuru olarak estetik, sınıfsal bir gösterge olmaktan çıkmış gibi görünse de hastane ve doktor seçimleri ekonomik sermaye sahipliğinin gösterenleri olarak varlığını devam ettirmektedir. Sosyal medya da bu tüketim doğrultusunda kişiye imaj sunumu sağlamaktadır.

3.3. Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Güzelliğinde Estetiğin Yeri

Günümüz toplumu değişen sosyoekonomik ve kültürel değerlerle birlikte kadına ve erkeğe farklı roller yüklemekte, bireylerin bu rollere göre davranmasını, giyinmesini ve dahası görünmesini beklemektedir. Artan ve değişen tüketim alışkanlıklarıyla birlikte de bu beklentiler özellikle kadın üzerinden şekil almaktadır. Kadının güzel giyinmesi ve görünmesi, bakımlı ve makyajlı olması üstelik anne rolünü de layıkıyla yerine getirmesi beklenmektedir. Dolayısıyla kadının fiziksel görünüşüyle eş giden bir kadınlık algısı mevcudiyet göstermektedir. Kadın bedeni standart olarak kabul edilmiş güzellik kalıplarına uymalıdır.

3.3.1. Kadın “Olma” ve Kadın Güzelliği

Katılımcıların kadın ve kadın güzelliği konusundaki düşünceleri aşağıdaki gibidir:

Sadece bir kadın olarak tanımlayamazdım yani aslında kadınlara toplum açısından çok fazla baskı oluyor. Erkekler göre de daha fazla olduğunu düşünüyorum. Belki kadın olduğum için ama hem bir ablayım. Bu da mesela baskı uyguluyor. Sonuçta kardeşlerime de örnek olmam lazım. Hem evladım hem de sevgiliyim hem arkadaşım yani bir sürü rolüm var (kişisel görüşme, 2023, yaş 20).

Kendimi kadın olarak tanımlarım. Bulduğum mekanlar açısından sahip olduğum statüler ve roller değişkenlik göstermektedir. Evde bir kız çocuğu olma, iş yerinde iş kadını, okulda öğrenci, çevremde arkadaş, dost gibi (kişisel görüşme, 2023, yaş 28).

Katılımcılar kendilerini öncelikle bir kadın olarak tanımlasalar da çeşitli rollere sahip olduklarını dile getirmektedirler. Bu rollerin toplum tarafından verildiğinin ve rollerine uygun davranmaları konusunda toplumsal bir beklenti olduğunun farkındadırlar.

Kadın güzelliği deyince aklıma ilk olarak fiziksel bir güzellik geliyor. Giyimden, bakıma kadar bir bütünlük arz eden bir güzellik. Bakımdan kastım sadece makyajlı oluyor olması değil, kıyafetinin, saçının temizliği buraya dahildir. Fakat güzellik kompleks bir kavramı ifade ettiği için sadece bunlar yeterli unsurlar değildir. Alınan eğitimler, entelektüel birikim ve bu birikimin pratikteki yansımaları da sadece kadını değil insanı güzel yapan unsurlardır (kişisel görüşme, 2023, yaş 28).

Kadın güzelliği bende güveni çağrıştırıyor. Kendine güvenen her kadın güzeldir. Estetik falan o yüz güzelliği, dış görünüş vs. ama kendine güveni olmayan bir kadın güzel değildir (kişisel görüşme, 2023, yaş 28)

Katılımcılar için güzellik, ilk olarak fiziksel görünüm sonrasında toplumsal cinsiyet rolüne uygun tutum ve davranışlar sergilenmesidir. Eğitim, kültür gibi unsurları ise fiziksel görünümünden sonra değerlendirmeye aldıkları görülmektedir. Katılımcıların ifadelerinden yola çıkarak güzellik algısının toplumsal olarak oluşturulduğu ve bu algının fiziksel güzellik, cinsiyet rollerine uygunluk ve toplumsal beklentilere göre şekillendiği anlaşılabilir. Bu bağlamda ise kadınların toplumsal güzellik normlarına uyum sağlayabilmek, “ideal kadın” olabilmenin adımlarından biri olan güzellik beklentisini karşılamak amacıyla estetik operasyonlara yöneldikleri görülmektedir.

3.3.2. Güzelliğin Toplumsal Yansıması ve Kadın İmajı

Kadındaki fiziksel güzelliğin herhangi bir güç ya da fırsat sağlayıp sağlamadığı konusundaki katılımcı görüşleri aşağıdaki gibidir:

Tabii ki sağlar. Fiziği güzel bir insan ön planda görünür. Mesela bir yere girdiğinde bile öncelikle ilk olarak insanın eline yüzüne bakılıyor. Bir iş başvurusu yaptığında [...] bu durum televizyon için de geçerli. Sen

televizyonda özellikle başrollerde hiç bakımsız, çirkin birini görüyor musun? Yedek roller de okey. Her konuda etkiliyor (kişisel görüşme, 2023, yaş 28).

Atıyorum bir otomotiv şirketine iş başvurusuna gidiyorsa, bir galeride araba tanıtacaksa oralarda yıllardır pazarlama tekniği olarak kadın görseliğini kullanırlar, kafelerde mesela girişe muhakkak güzel kadınlar koyarlar bunun etkili olduğunu düşünüyorlar ve yaşadığımız kültürde de bu etkili mi kesinlikle etkilidir. Şimdi yaz dizilerinde de çok moda dünyanın en aptal insanı ama çok güzel o işi her zaman alır. İşin niteliğine göre de değişir, salt güzellik belirleyici değildir ama şartlar eşitse güzel olan tercih edilir (kişisel görüşme, 2023, yaş 25).

Buna çok şahit oldum ya Ankara'da da çalışırken patronumun benden en büyük beklentisi kot giymemektir, sürekli elbise giymek, kalem etek giymek, topuklu ayakkabı giymek yani kadın üzerinde var böyle bir beklenti. Yani pazarlama aracı olarak görüyor, vitrin (kişisel görüşme, 2023, yaş 29).

Katılımcıların ifadelerinden anlaşılacağı üzere kadınların fiziksel güzelliği özellikle bazı iş alanlarında ön plana çıkmaktadır. Ancak bu durum bir "güç" veya pozitif ayrımcılıktan ziyade güzel kadınların özellikle bazı iş sektörlerinde "vitrin" olarak görülmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Bu durum aslında kadınlar nezdinde de kabul edilen bir durumdur çünkü böyle bir anlayışa karşı çıkma durumu söz konusu olmamakta ve bu anlayış adeta yazısız bir kural olarak herkes tarafından kabul edilen bir anlayış olarak iş sektöründe yer edinmektedir.

Buradan hareketle kadının fiziksel görüntüsünü şekillendirmede rol oynayan toplumsal güzellik standartlarını ve bu standartların bireyleri estetik operasyonlara yönlendirmesi ile ilgili katılımcıların görüşleri aşağıdaki gibidir:

Güzellik standartlarını belirleyen tek bir parametre yoktur ve bu mümkün de değildir. Ama son dönemlerde baktığımızda, bundan on-on beş sene önce sektörler yön veren şeyler ulaşılmaz dergilerdi, moda dergileriydi şu an tamamen ses sanatçıları, oyuncular, influencerler vesaire onların global dünyada görüp de burada uyguladıkları şeyler genel itibarıyla (kişisel görüşme, 2023, yaş 25).

Güzellik standartlarını sanırım filtreler belirliyor. Normalde çok güzel bir kadın ama [...] kendini beğenmiyor, filtredeki gibi görmek istiyor. Sosyal medya kesinlikle beden algısını şekillendiriyor. Bu bir kabul görebilme durumu, kadınların kendi bedenleriyle kendileriyle çok barışık olduklarını düşünmüyorum (kişisel görüşme, 2023, yaş 29).

Sen kendi aklındaki ideale uygun kaldığında dışarıda öyle bir dünya yok ve sürekli o dünyanın içine çekilen kadınlar var, o algıya kapılan erkekler var, sen dışarıda kalmak istediğin zaman ben orijinalimde buyum ben doğallımda buyum mutluluğunu yaşayamıyorsun bir süre sonra çünkü herkes öbür tarafta. Özellikle gerçek dünyadan ziyade sosyal medya insanın kendisini bu kadar kötü hissetmesine sebep oluyor (kişisel görüşme, 2023, yaş 25).

Toplumsal güzellik normlarının estetik operasyon yaptırmaya karar verilmesinde etkili olduğu katılımcıların ifadelerinden de anlaşılmaktadır. Belirlenen güzellik normları dışında kalmak istenildiğinde de toplumsal dışlanma yaşandığı ifade edilen diğer bir noktadır. Bu nedenle toplumsal kabul görme ve topluma uyum noktasında toplumsal güzellik normlarına uymak adeta bir zorunluluk olarak ifade edilmektedir. Ayrıca katılımcılardan hareketle sosyal medyanın ve unsurlarının estetik operasyon yapılmasında belirleyici olduğu yönündedir. Bu bağlamda sosyal medya, kadınların hem güzellik algılarının şekillenmesinde hem de şekillenen güzellik algılarına uyum sağlayarak toplumsal güzellik standartlarına ulaşma girişimlerinde önemli derecede rol sahibidir. Buna ek olarak sosyal medya kullanımının artmasıyla birlikte idealize edilen kadın güzelliği filtrelerin de etkisiyle bir anlamda genele yayılmıştır.

3.3.3. Estetik Operasyon Sonrası Memnuniyet

Estetik operasyon sonrası yaşanan değişimlerden katılımcıların genel olarak memnun oldukları ve tekrar estetik operasyon yaptıırma konusundaki düşünceleri ise kısa vade de olmasa dahi genellikle tekrar operasyon yaptıırma fikrinde birleştii ifade edilebilir:

Kendi özsaygımda bir artış hissettim. Estetik yaptıırdıktan sonra kendimi daha iyi ve mutlu hissettim. Önceden burnumu beğenmediğim için okulda, dershanede falan genellikle hep arka sıralara oturuyordum kimse beni görmesin diye ya da akran zorbalığına uğramamak için. Burnumu yaptıırdıktan, estetik olduktan sonra daha ön sıralara oturmaya başladım. Eskiden çok arkadaş edinemiyordum yani konuşmuyordum kimseyle. Şimdi biraz daha özgüvenimi yükseltti diyebilirim (kişisel görüşme, 2023, yaş 19).

Çok güzel bir yanı olduğunu düşünüyorum. Beklentilerimi karşıladı. Eşim beni her halinle beğendiğini aslında estetik yaptıırmadan da önce beni her halimle sevdiğini öğrenmiş oldum. Bu güzel. Tabii ki etraftan olumlu yönde çok yoğun beğeniler geldi (kişisel görüşme, 2023, yaş 31).

Evet, yaptıırmayı düşünüyorum. [...] şu an iyi bir doktor arayışı içindeyim. Büyük ihtimalle yaza tekrar estetik ameliyat yaptıırmayı düşünüyorum (kişisel görüşme, 2023, yaş 28).

Şu an düşünmüyorum 30 yaşına daha var, bu yaşta yaptıırabileceğim şeyleri yaptıırdım ama 30 yaşından sonra gerçekten kusurlarım arttığında veya gerçekten o algı değiştiğinde ve ben kendimi kötü hissetmeye başladığımda benim oynayabileceğim bazı kozlarım kalmış olmalı elimde. Yani beni tatmin edecek başka şeyler bırakmalıyım (kişisel görüşme, 2023, yaş 25).

Bireylerin estetik operasyon yaptıırmaya karar vermelerinde kendi isteklerinin yanı sıra toplumsal etkileşim içinde buldukları çevre, toplumsal cinsiyete dayalı olarak benimsemiş oldukları güzellik standartları ve sosyal medyada sunulan güzellik algısı etkili olmuştur. Toplumsal cinsiyetlerine ve statülerine bağlı olarak şekillenen rollerine rağmen kendilerini öncelikle kadın olarak tanımlayan bireyler, estetik operasyon yaptıırdıktan sonra daha özgüven sahibi olduklarını, kendilerini daha güzel bulduklarını dahası estetiğin getirdiği güzelliğin bir güç ve ayrıcalık göstergesi haline geldiğini belirtmişlerdir.

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışmanın çıkış noktasını “güzel olma duygusu” ile eşdeğer olarak kabul edilen estetiğin, kadın bedenine yönelik ideal olanı imlemesi ve modern dönemle birlikte bir tüketim olgusu haline gelmesi oluşturmuştur. Bu bağlamda kadın ve kadın bedenine yönelik bakış, toplumsal cinsiyet bağlamında ve sosyal medyanın bu bakış üzerindeki etkileri dikkate alınarak 18 yaş ve üzeri 15 katılımcı ile yapılan derinlemesine görüşme aracılığıyla analiz edilmiştir. Bu noktada kadın ve beden kavramları, bu kavramların toplumsal cinsiyet ve tüketim ile olan ilişkisi tarihsel olarak kısaca açıklanmış ve estetik yaptııran kadınlarla yapılan görüşmelerle desteklenmiştir.

Çalışmanın konusu ve amacı bakımından kadınlar estetiği “güzel olma hali” olarak tanımlamaktadırlar. Bu halin biçim almasında ise kişisel tercihinden ziyade akraba, arkadaş gibi çevresel faktörlerin yanı sıra toplumun güzellik algısına uyabilmek dolayısıyla öteki olmaktan kurtulabilmek adına sosyal süreçler de belirleyici olmuştur. Bu süreçlerin şekillenmesinde etkin rol oynayan sosyal medya, tüketim odaklı bir ekonomik sistemin sunduğu imkânları kendisi için fırsata çevirerek bir beden imgesi yaratmaktadır. Bu yaratımın simgesi olarak seçilen kadın bedeni de estetiğin pratikteki yansıması olarak estetiğin bir tüketim nesnesi haline gelmesine ve erişilebilir olmasına olanak tanımaktadır.

Günümüz tüketim toplumunda bir tabakaya özgü olmaktan çıkarak ayrıcalıklı konumunu yitiren estetik, bir ihtiyaç haline gelmiştir. Estetik tercihlerin ekonomik sermayeye bağlı olarak doktor ve mekân seçimini belirlediği, özellikle özel kliniklerde, metropollerde veya yurt dışında estetik operasyon yaptırmanın ayrıcalıklı bir konum göstergesi haline geldiği dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra sosyal medyanın, doktorların paylaşımları aracılığıyla estetik operasyonlara olan ilgiyi artırdığı ve bu platformun güzellik algısını belirlemede etkili olduğu gözler önüne serilmektedir. Böylece sosyal medya, hayatımızın herhangi bir alanındaki seçimini belirlemekte ve güzellik anlayışını şekillendirmede etkili bir araç olarak kullanılmaktadır.

Kadın sadece kadın olmaktan ziyade kendisine toplum tarafından verilen güzellik standartlarını da kabul ederek güzel olana o şekilde yaklaşmaktadır. Bu doğrultuda kadın güzelliği fiziksel güzellik ile aynı anlama gelmekte, cinsiyet rolüne ve toplumun beklentisine uygun olarak şekillendiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kadın, toplumsal güzellik algısının yarattığı standartlara uyum sağlamak için estetik operasyonlara başvurmakta veya çeşitli güzellik uygulamalarıyla bu standartlara yaklaştırmaya çalışmaktadırlar. Bu da idealize edilen kadın güzelliğine yönelik müdahaleleri görünür hale getirerek kadını toplumsal güzellik normlarına uyum sağlama zorunluluğuna ve öteki olmamak adına estetik operasyonlara yönelmektedir. Kamusal alanda da var olmasının yolunun fiziksel güzellikten geçtiğinin farkında olan kadın, estetik operasyon tercihlerini de buna göre belirlemektedir. Yaptırılan bu estetik operasyonlardan memnun olma durumu hatta çevreden alınan olumlu dönütler kişileri başka bölgelere yeniden estetik yaptırmaya da sevk etmektedir.

Kaynakça

- Adorno, Theodor. W. *Kültür Endüstrisi-Kültür Yönetimi*. Çeviren: Nihat Ülner, Mustafa Tüzel ve Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Alford, C. Fred, "Totalite'nin Karşıtı: Levinas ve Frankfurt Okulu," Çeviren: Hüseyin Emre Bağce, *Doğu Batı Dergisi* sayı: 28 (2004/28): 131.
- Allianz Sigorta. "Günümüzün Popüler Mesleği Influencer Nedir? Influencer Nasıl Olunur?," Erişim 20 Şubat 2023. https://www.allianz.com.tr/tr_TR/seninle-guzel-gunumuzun-populer-meslegi-influencer-nedir.html
- Ayparçası, Fatma. "Modernizmin Beden Tüketimine Etkisi: Estetik Cerrahi Operasyonlar Örneği." Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2015.
- Baudrillard, Jean. *Baştan Çıkarma Üzerine*. Çeviren: Ayşegül Sönmezay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. Çeviren: Hazal Deliceçaylı ve Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2008.
- Bauman, Zygmunt. *Parçalanmış Hayat*. Çeviren: İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Bocock, Robert. *Tüketim*. Çeviren: İrem Kutluk, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997.
- Demirel, Songül ve Ceren Yegen. "Tüketim, Postmodern ve Kapitalizm Örgüsü," *İlef Dergisi* (2015/1): 115-138. <http://ilefdergisi.org>
- Doğan, Serap Y. "Tüketim Kültüründe Kadın Bedeninin İdealize Edilmesine Yönelik Kadın Algılamaları ve Tüketim Davranışlarıyla İlişkisi," *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (2010/23): 51-59.
- Dökmen, Zehra. *Toplumsal Cinsiyet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2009.
- Duman, Zeki. "Tüketimci Kapitalizmin ve Tüketim Kültürünün Eleştirisi," *Sosyoloji Dergisi* (2016/33): 15-36.
- Elçik, Gülnur. "İğdiş Edilmiş Güzellik," *Cogito Dergisi: Feminizm Sayısı 58*, (2009): 259-267.
- Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*. Çeviren: M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1992.
- Foucault, Michel. *The Birth of Biopolitics*. Çeviren: Graham Burchell, New York: Palgrave, 2008.
- Fraisse, Geneviève. "Kadınların Tarihi Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı" *Cinsel Farklılığın Felsefi Bir Tarihi* içinde, Editör: Georges Duby ve Perrot Michelle, 52-80. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2005.
- Giddens, Anthony ve Philip W. Sutton. *Sosyolojide Temel Kavramlar*. Çeviren: Ali Esgin, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2020.
- Goffman, Erving. *Damga Örselenmiş Kimliğin Üzerine Notlar*. Çeviren: Şerife Geniş, Levent Ünsaldı ve Suphi Nejat Ağırnaslı, Ankara: Heretik, 2014.
- Güzel, Ebru. "Kültürel Bağlamda Kadın ve Güzellik: Türkiye'de Bir İktidar Alanı Olarak Elitler Üzerinden Güzellik Anlayışına ve Bir Tüketim Nesnesine Dönüşen Kadın Sorununa Bakış." Doktora Tezi, Yeditepe Üniversitesi, 2013.
- Han, Byung-Chul. *Şeffaflık Toplumu*, Çeviren: Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2019.
- Hegenstaller, Alessandra, Asta Rau, Jan Coetzee and Anne Ryen. "Reflecting on Female Beauty: Cosmetic Surgery and (Dis) Empowerment," *Qualitative Sociology Review* (2018/4): 48-65.
- Işık, Emre. *Beden ve Toplum Kuramı*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1998.
- Kara, Oktay. "Tüketim Kültürü Nesnesi Olarak 'Beden' ve Tarihsel Değişimi," *Nişantaşı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (2017/1): 179-195.
- Karakaş, Mehmet. "Tüketim Kültürü Ya Da Tüketimin Yeniden Üretimi," *Afyon Kocatepe Üniversitesi İ. İ. B. F. Dergisi* 3, sayı: 1 (2001): 11-28.
- Kırıcı, Hülya. "Hedonik Tüketim Davranışları ve Toplumsal Etkileri," *Paradoks Ekonomi, Sosyoloji ve Politika Dergisi* 10, sayı: 1 (2014): 80-100.
- Köse, Hüseyin. "Bourdieu Düşüncesinde Tahakküm-İtaat İlişkisi ve Sosyo-Politik Beden," *Ankara Üniversitesi İlef Dergisi* 3, sayı: 2 (2016): 173-199.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Çevirenler: Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.
- Morgan, L. Henry. *Eski Toplum 1*. Çeviren: Ünsal Oskay, İstanbul: Payel Yayınları, 1994.
- Ritzer, George. *Toplumun McDonaldlaşması – Çağdaş Toplum Yaşamının Değişen Karakteri Üzerine Bir İnceleme*. Çeviren: A. Emre Pilgir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Sagaert, Claudine. *Kadın Çirkinliğinin Tarihi*. Çeviren: Serdar Kenç, İstanbul: Maya Kitap, 2017.

- Sarı, Murat. "Sosyal Medyanın Sosyal Hareketler Üzerindeki Etkisi: Gezi Parkı Platformu Örneği." Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2014.
- Selçuk, F. Ülkü ve Şule Erdem Tuzlukaya. "Çalışma Yaşamı ve Kadın" *Toplumsal Cinsiyet ve Yansımaları* içinde, Editör: Lerzan Gültekin, Gül Güneş, Ceylan Ertung ve Aslı Şimşek, 4-16. Ankara: Atılım Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Sevim, Seçkin. & Sevim, Bilgen A. "21. Yüzyılın İlk On Yılında Estetik Cerrahinin Yükselişi: ABD Örneği," *Uluslararası Hakemli Akademik Spor Sağlık ve Tıp Bilimleri Dergisi* 10, sayı: 4 (2014): 68-88.
- Silverman, Kaja. *Görünür Dünyanın Eşiği*. Çeviren: Aylin Onacak, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
- Turner, S. Bryan. *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*. London and New York: Routledge, 2001.
- Türk Plastik Rekonstrüktif ve Estetik Cerrahi Derneği. "Liposuction," Erişim 16 Şubat 2023. <https://www.plastikcerrahi.org.tr/menu/17/liposuction>
- Türk, Gül D. ve Serkan Bayrakçı. "Sosyal Medya ve Toplumda Değişen Estetik İşlem Yaptırma Algısı," *AJIT-e: Bilişim Teknolojileri Online Dergisi* (2019/39): 118-135.
- Wittig, Monique. *Kadın Doğulmaz*. Çeviren: Çiğdem Akanyıldız ve Şeyda Öztürk, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.
- Yüksel, Murat. "Sosyal Tabakalaşma ve Spor İlişkisi: İstanbul Örneği." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.
- Yüksel, Reyhan. "Beden ve Estetik Üzerine: Muhafazakâr Kadının Dönüşümü," *Akademik Hassasiyetler Araştırma Makalesi* 9, sayı: 18 (2022): 155-175.

Meanings of Logical Connectives in the Light of Alethic Relations

Arman Besler¹

ORCID: 0000-0002-0553-9131

DOI: 10.55256/TEMASA.1374489

Abstract

One of the central questions in 20th-century discussions within logic and philosophy of language is where logical constants, specifically propositional connectives, get their meaning from. What kind of determination/justification bond is found between the inference rules peculiar to a given connective and *the meaning* of that connective? Are these rules justified by it, or rather do they contribute to its construction? An observation made by G. Gentzen, who founded in the 1930s the proof-theoretical approach at large, triggered a view (called by some *logical inferentialism*) that gives a remarkable answer to the above question: the meaning of a logical constant in a logical language is provided, not by some sort of *representational* content, but by the inferential norms that govern its overall use. In 1960 A. N. Prior fictionalized as a counter-instance the connective *tonk* solely using a couple of inference rules, a connective capable of overthrowing the system of deduction; N. Belnap's 1962 reply in the form of an analysis of the *tonk* problem opens the way to discussions in logic-cum-philosophy of language with important outcomes. The present little study can be read as some further deflation of the *tonk* problem with a relatively unconstrained inferentialistic view of the matter. The two main theses of the study are (i) that the problem posed by *tonk*-like connectives can be captured, more simply than in Belnap's (otherwise correct) analysis, through inferential relations of a certain type which will be dubbed *alethic relations*; and (ii) that Prior's challenge, brought to completion in whichever way, cannot give any result against the inferentialist conception.

Keywords: Propositional Connectives, *Tonk*, Meaning, Alethic Relations, Inference Rules, Logical Inferentialism.

Aletik Bağıntılar Işığında Mantık Eklemlerinin Anlamları

Öz

Mantıksal sabitlerin, özellikle de doğruluk fonksiyonları mantığındaki önerme eklemlerinin, anlamlarını nereden aldıkları 20. yüzyıl mantık ve dil felsefesi tartışmalarında merkezde yer alan bir sorudur. Bir ekleme özgü temel çıkarım kurallarıyla o eklemin anlamı arasında nasıl bir belirleme/haklılaştırma bağıntısı bulunur? Bu kurallar ilgili eklemin anlamı yoluyla mı haklılaştırılır, yoksa o anlamın belirlenmesine mi katılırlar? 1930'larda modern kanıt kuramsal yaklaşımın temellerini atan G. Gentzen'in yaptığı bir saptama, anılan soruya dikkat çekici bir yanıt oluşturan (bazılarının *mantıksal çıkarımsalcılık* olarak andığı) şu görüşü tektilemiştir: Mantık dilindeki bir mantıksal sabitin anlamı, bir çeşit *temsil* içeriği tarafından değil, onun kullanımını idare eden çıkarım normları tarafından sağlanır. Arthur N. Prior 1960 tarihli ünlü yazısında bu yaklaşıma bir karşı-örnek olarak, salt çıkarım kuralları yoluyla, türetim sistemini altüst eden *tonk* eklemini kurgular; Nuel Belnap'ın Prior'a da yanıt oluşturan *tonk* sorunu çözümlenmesi ise kapıyı, önemli sonuçları olan mantık-dil felsefesi tartışmalarına açar. Elinizdeki küçük çalışma, tonk sorununu, daha serbest bir çıkarımsalci bakışla biraz daha söndürme girişimi olarak düşünülebilir. Çalışmanın iki ana savı, (i) tonk-vari eklemlerin yol açtığı sorunun, Belnap'ın (haklı) çözümlenmesinden belki daha yalın bir şekilde, *aletik bağıntılar* olarak adlandıracağımız, belli tipte çıkarımsal bağıntılar yoluyla yakalanabileceği; ve (ii) Prior'ın itirazının, hangi şekilde tamamlanırsa tamamlansın, çıkarımsalci anlayış aleyhine bir sonuç üretmediğidir.

Anahtar Kelimeler: Önerme Eklemleri, *Tonk*, Anlam, Aletik Bağıntılar, Çıkarım Kuralları, Mantıksal Çıkarımsalcılık.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. armanbesler@gmail.com

Introduction

Gerhard Gentzen, the primary figure in the emergence and development of the modern proof-theoretical approach to logic in the 20th century, made in his 1934 essay² a certain remark about the inference rules given for logical connectives (in any sort of natural deductive system), which opened the way to a striking view about the meaning of logical expressions, called (by some) *logical inferentialism*.³ Gentzen's remark was roughly that inference rules (of a certain type) peculiar to a given logical connective could be seen as *defining* the meaning of that connective. What makes this remark important is the fact that it is conveniently taken as the proposal of a wholly different kind of analysis than the dominant one based on a *representationalist* conception of meaning⁴ – and, less clearly, on some elements from G. Frege's theory of meaning⁵ – since this dominant analysis holds that propositional connectives get their meaning from the truth-functions that they denote or represent. So the novel idea goes: inference rules governing the use of propositional connectives (or generally, any kind of logical constants) within a natural deduction calculus (or any other kind of proof-theoretical context) *constitute*, instead of *being justified by*, the meanings of these connectives (or logical constants); thus, proof-theoretic tools and units/items that have been considered syntactical (in the sense, of course, of logical syntax) in nature should rather play the leading role in the analysis of meaning, at least for formal languages.⁶

In close contact with philosophical views about linguistic meaning that are centred around the belief that linguistic meaning is provided and determined essentially by *use* or *norms of use*, the above raw idea first evolved into the above-mentioned alternative conception of meaning for logical languages, namely logical inferentialism, but then through a different route and with a much wider scope of interests it takes the shape of a whole philosophy of language (and of mind) at large, namely *inferentialism* proper.⁷ The present little study deals with the problem that lies at the centre of a relatively old discussion concerning narrowly the logical inferentialist thesis, from a relatively abstract perspective and by means of some novel but simple notions.

Because the problem apparently turns around a specific fictional propositional connective, *tonk*, which was put forward by A. N. Prior in his short 1960 Analysis paper⁸ as a counter-instance to the (then developing) logical inferentialist approach to the meaning of logical constants, dub it *the tonk problem*. What this paper

² G. Gentzen, "Untersuchungen über das logische Schliessen," *Mathematische Zeitschrift* 39, (1934-35): 176-210 and 405-431. An English translation, with the title "Investigations into Logical Deduction", can be found in M. E. Szabo (ed.), *The Collected Papers of Gerhard Gentzen* (Amsterdam: North Holland Pub. Co., 1969), 68-131.

³ This label, which is not that widely accepted, is suggested by and employed mainly in Jaroslaw Peregrin, *Inferentialism: Why Rules Matter* (London: Palgrave-Macmillan, 2014). I employ the label for ease with the same specific sense (given in the following) throughout this paper.

⁴ For a quick review of the inferentialist-representationalist (or -denotationalist) divide in semantics (and its relevance to the present topic) see Peter Schroeder-Heister, "Proof-Theoretic Semantics," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/proof-theoretic-semantics/>, especially §1.2.

⁵ Primarily, the idea of assigning functions to certain subsentential expression types as their denotations (referents).

⁶ For (an instance of) the historical-cum-philosophical development of this idea, see the content and references of Peter Schroeder-Heister, "Proof-Theoretic Semantics"; see also Paolo Mancosu, Sergio Galvan and Richard Zach, *An Introduction to Proof Theory: Normalization, Cut-Elimination, and Consistency Proofs* (Oxford: Oxford University Press, 2021).

⁷ Inferentialism – alternatively called *semantic inferentialism* – is Robert Brandom's philosophy of language, where the idea of inferentiality is taken widely enough to explain meaning in natural languages, but also meaning in activities *not wholly* linguistic, such as perceptual judgment-giving and rational action. The original work is Robert Brandom, *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment* (Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1994).; see also Robert Brandom, *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism* (Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2000).

⁸ Arthur N. Prior, "The Runabout Inference-Ticket," *Analysis* 21, no. 2 (Dec. 1960): 38-39.

tries to do is, then, put the *tonk* problem in place anew in a considerably simpler form, by taking a relatively liberal inferentialistic perspective (which permits incomplete meanings, see below) and by employing the useful idea of *alethic relation*. The paper aims to show more clearly that the problem (if any) is not even about a particular type of connective, and stated on an adequate level of generality, it clearly does not pose a threat to the inferentialist approach.

In the following three short sections, (i) the *tonk* problem and the context of its discussion is quickly presented; (ii) Nuel Belnap's powerful analysis of the *tonk* problem is briefly outlined and reevaluated in the light of the idea of alethic relation; finally, (iii) J. T. Stevenson's development of Prior's objection into a full-fledged argument in favour of a representational (or denotational, or model-theoretical) conception of meaning, more specifically his comparison of inference rules with truth-functions in terms of explanatory priority, is criticized.

1. Inferential Meaning and *Tonk*

Prior's famous 1960 paper is directed against the non-standard view that the meanings of logical constants, especially the truth-functional connectives, are not an independent source of justification for the inference rules specific to connectives, but that on the contrary they are defined by means of these very rules. So the *tonk* problem is to find, by the defender of this view, an answer to Prior's challenge. The view, logical inferentialism, says that the meaning of a given logical constant is defined by means of few inference rules peculiar to it, which govern the possible inferential moves from/to formulae where the connective is the main operator to/from others (where it does not necessarily occur). Clearly, the roots of this view is in a remark by Gentzen on the explanatory significance of such inference rules which take the shape of *introduction* and *elimination* rules within systems of deduction: one can consider the introduction rules for the connective which exhibit the minimal sufficient conditions of introducing the connective into the proof discourse as defining the meaning of the connective, and the elimination rules which exhibit the minimal sufficient conditions of taking it out from the discourse – i.e. of passing from a formula with the connective as the main operator to another where it is not – as exhibiting the main logical outcomes of that meaning. Departing from this apparently moderate remark and placing itself in the line of thought characterized as *meaning-as-use*, logical inferentialism holds that the meanings of sub-sentential logical constants (such as connectives, quantifiers etc.) are specified by their inferential relations, governed by norms of use of the basic sentence types in which they occur, so that meaning should not be analysed in representational or denotational terms, but in terms of inference rules, at least for the expressions in logical languages.

The meaning, for instance, of the conjunction operator $\&$ is to be defined, not by means of some representational content – such as the relevant truth-function assigned to it – which is somehow capable of justifying the basic $\&$ -introduction and $\&$ -elimination rules, but by means of these rules themselves. Thus the meaning of $\&$ is:

$\&$ -I: From A, B infer $A\&B$.

$\&$ -E: From $A\&B$ infer A ; from $A\&B$ infer B .

Now the key operation in a context of proof based on natural deduction is the *discharge of assumptions*, and accordingly the key connective is the conditional (or material implication) operator. The meaning of this connective (for the classical logic of truth-functions) is:

\supset -I: From $[A]...B$ infer $A \supset B$.

\supset -E: From $A \supset B, A$ infer B .

The introduction rule of the conditional (as it is presented here) is based on the operation of discharging the assumption under which the relevant statement is put forward, by *beating the assumption into the statement* as an antecedent. The philosophical import of this operation gets a clarification in the philosophy of logic of Robert Brandom, the founder and leading defender of inferentialism proper: the conditional is not merely some tool for forming a novel composite formula from given formulae within a specified language; it is essentially a tool for expressing a certain type of semantic relation between these sentences without rising above the level of object-language. Viewed the other way round, it thus provides the object-language with the capability, as it were, of self-reflection; indeed, logic *in generatim*, for Brandom, is a medium for expressing *semantic self-consciousness*.⁹

Arthur N. Prior puts forward in his 1960 Analysis paper a novel, fictional connective *tonk*, against the rule-based (or inferentialist) conception of meaning of logical constants. The novel connective is fictional, but it is defined by a pair of inference rules of the introduction-elimination type, hence in a way that should be welcomed by the inferentialist:

tonk-I: From A infer A -*tonk*- B .

tonk-E: From A -*tonk*- B infer B .

It is immediately clear that a connective of this sort will warrant the proof-theoretic transition from an arbitrarily chosen A to an arbitrarily chosen B – and in particular, from any formula to one that contradicts it; and this will lead to the annihilation of the internal boundaries, hence the whole sense, of deducibility. So Prior's general point can be summarized in the form of the following simple argument: if a logical connective can be appropriately defined solely in terms of inference rules, then one should be able to define connectives like *tonk* appropriately; but as we clearly see there is nothing appropriate about *tonk* and *tonk*-like connectives; therefore, logical connectives cannot be defined solely in terms of inference rules.

Note that this argument cannot by itself take the shape of a satisfactory refutation, simply because Prior does not show us the 'semantic' (i.e. representational/denotational) ground for connectives which is independent from the introduction-elimination rules, and which, unlike inference rules, is still capable of ruling out *tonk* and *tonk*-like connectives as undefinable or meaningless. Before going around J. T. Stevenson's 1961 paper,¹⁰ which tries to bring Prior's argument to completion by means of a particular comparison of inference

⁹ This final point, a crucial element in Brandom's inferentialism, belongs to the layer or aspect of this theory which he calls *logical expressivism*. See especially Brandom, *Articulating Reasons*, ch. 1 for the details.

¹⁰ J. T. Stevenson, "Roundabout the Runabout Inference-Ticket," *Analysis* 21, no. 6 (Jun. 1961): 124-128.

rules and truth-tables, I now turn to the most effective and productive response from the inferentialist (or contextualist¹¹) side, namely N. Belnap's analysis of the *tonk* problem.

2. Deducibility Claims and Alethic Relations

Belnap's 1962 paper¹² is the first extensive response to Prior's challenge; but it also displays more clearly the philosophical ground of some key discussions in the theory of natural deduction and in proof-theory at large.¹³ Belnap thinks that the core of the problem lies at the interaction between the newly added *tonk*-like connective and the original, assumed framework of deducibility to which the addition is made. Naturally, logical systems are not raised solely on an assignment of meanings (of the inferential or representational type) to the logical constants; certain criteria could also be defined/captured, which concern, not any particular (type of) logical constant or compound form, but the notion of deducibility (or logical consequence) itself.

So according to Belnap, logical constants, especially logical connectives are always defined within a given *deducibility context*; this context is provided by certain (meta-level) assumptions which are embodied in rules such as the transitivity of deducibility; thus the problem with connectives like *tonk* that are defined solely by means of I-E rules is not that they are so defined, but that they are inconsistent with the context in which the unproblematic ones are settled: "In short, we can distinguish between the admissibility of the definition of *and* and the inadmissibility of *tonk* on the grounds of consistency – i.e. consistency with antecedent assumptions."¹⁴

Belnap draws out this criterion of *consistency with a deducibility context* in three steps. First, Gentzen's *structural rules* about deducibility are put forward, in the form of rules about connective-free deducibility statements (or schemata), along with a single axiom:¹⁵

¹¹ Actually, Belnap draws the relevant distinction among the two rival conceptions of meaning mentioned frequently above by means of the traditional (pre-Kantian) notions of analyticity and syntheticity. (He calls the approach which begins with the sentential contexts in which an expression is used in order to explain its meaning the analytic approach, which he is trying to keep tenable in view of the *tonk* problem.) However, I will continue to use the label "(logical) inferentialism" to name the common idea/thesis presented above.

¹² Nuel Belnap, "Tonk, Plonk and Plink," *Analysis* 22, no. 6 (1962): 130-34.

¹³ Specifically: discussions on the Harmony criterion for I-E rule couples and on Normalization, and the whole field of *substructural logics*, i.e. logical systems which preclude at least one of Gentzen's structural rules. See the relevant sections and bibliographical entries in Francis J. Pelletier and Allen Hazen, "Natural Deduction Systems in Logic," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/natural-deduction/> for the discussions on Harmony and Normalization. For substructural logics, see Greg Restall, *An Introduction to Substructural Logics* (New York: Routledge, 1999); for the connection between the idea of a substructural logic and semantic inferentialism, see Brandom's works cited above.

¹⁴ Belnap, "Tonk, Plonk and Plink," 131.

¹⁵ Hence in a higher-order language? Not necessarily so: the above deducibility statements can be taken as object-level formulae of a *single-conclusion sequent calculus*, where structural rules are ranked as rules or meta-statements about these formulae; see in this connection P. Suppes's famous neat presentation style of natural deductive reasoning/proof: Patrick Suppes, *Introduction to Logic* (Princeton (NJ): Van Nostrand/Reinhold Press, 1957). Because my point in this paper does not specifically concern proofs, I will not follow any particular type of deductive system or any presentation style. Note, however, the presence of some (not-so-standard) inferentialist approaches to the matter that makes the choice among these types and/or styles semantically significant; see especially James W. Garson, *What Logics Mean: From Proof Theory to Model-Theoretic Semantics* (New York: Cambridge University Press, 2013).

Axiom: $A \vdash A$.

Rules:

- **Weakening:** From $A_1, \dots, A_n \vdash C$ infer $A_1, \dots, A_n, B \vdash C$.
- **Permutation:** From $A_1, \dots, A_i, A_{i+1}, \dots, A_n \vdash B$ infer $A_1, \dots, A_{i+1}, A_i, \dots, A_n \vdash B$.
- **Contraction:** From $A_1, \dots, A_n, A_n \vdash B$ infer $A_1, \dots, A_n \vdash B$.
- **Cut (or Transitivity):** From $A_1, \dots, A_m \vdash B$ and $C_1, \dots, C_n, B \vdash D$ infer $A_1, \dots, A_m, C_1, \dots, C_n \vdash D$.

The second step is the formulation of the proposal for an *extension* of the relevant formal system with the addition of inference rules that define an arbitrary connective *plonk* (and, of course, of the sentence form ‘A-plonk-B’ to the syntax). The third, final step is the definition of an appropriate criterion of conservativeness, namely: although there may appear (as expected) novel deducibility statements in the system after the extension, all of them should contain the novel connective. In other words, a deducibility statement $A_1, \dots, A_n \vdash B$ which is free from ‘plonk’ and which is not a member of the system before the extension, should not become a member after the extension.

Now why the criterion of consistency (with the context of deducibility) is expressed in terms of the idea of *conservation*? The answer is the covert assumption that all the valid deducibility statements which do not contain and concern any particular connective or molecular sentence form are already at hand; and being consistent with the context defined by *these* non-specific deducibilities will naturally mean not bringing forth any more non-specific deducibility – hence conservation of the ‘structure’. Prior’s *tonk*, Belnap shows, is simply not conservative in this sense; for this reason, it is not a genuine counter-instance for a rule-based or inferentialist conception of meaning.¹⁶

Tonk’s problematic interaction with the deducibility context of the target system can be captured in simpler terms in the following way. Now the core problem posed by *tonk*, at an attentive first glance, is that it validates the inference from an *arbitrary* formula to another; so the fact that it validates the inference from any formula to its contradictory (Prior’s own example¹⁷) remains an instance of this core problem. How is this idea of arbitrariness projected onto the object-language level? Primarily as the *inferential isolation* assumed between any two *atomic* formulae, say p and q . But one can then argue in principle that the distinction between any two atoms, or the whole notion of atomicity in logic itself, can be explained in terms of this inferential isolation which they express.

First of all, this state of inferential isolation which we assume to be found between any two atoms, but which can also be found among molecular formulae, is a special relation defined (determined) by a number of deducibility claims of a certain type: the relation between (arbitrary) A and B such that, *neither from the truth nor from the falsity of A can be inferred the truth or the falsity of B (vice versa)*. So this special relation can be characterized by means of the following four indeducibility claims: $A \not\vdash B$; $A \not\vdash \sim B$; $\sim A \not\vdash B$; and $\sim A \not\vdash \sim B$. (We can obtain the converse of each form by means of the contrapositives and a double negation rule, so add: $B \not\vdash A$;

¹⁶ Belnap, “Tonk, Plonk and Plink,” 132.

¹⁷ Prior, “The Runabout Inference-Ticket,” 39.

$B \nmid \sim A$; ... But of course this requires the introduction/justification of a contraposition rule for the (meta-) connective of indeducibility, ' \nmid '.) Actually, this is only one of a series of relations, all of which are defined by means of the same types of (in)deducibility. The common abstract form of these types of (in)deducibility can be represented in the following manner:

(Given that A^+ : A ; A^- : $\sim A$, \vdash^+ : \vdash , and \vdash^- : \nmid)

$$A^\pm \vdash^\pm B^\pm$$

There are three polarities in this schema: the two *aletheia* (i.e. truth-falsity) polarities of A and B , and the deducibility-indeducibility polarity inbetween. If we decide to neutralize the last polarity by means of assigning '1' or '0' to each of the four \vdash^+ -statements obtained from this schema, we can easily tabulate the 16 relations which are specified by means of such assignments. Now note, particularly, the following seven of them:

	VII	VIII	X	XII	XIV	XV	XVI
$A \vdash B$	1	1	0	0	0	0	0
$A \vdash \sim B$	0	0	1	1	0	0	0
$\sim A \vdash B$	0	0	1	0	1	0	0
$\sim A \vdash \sim B$	1	0	0	0	0	1	0

It is immediately clear that relations VII and X here correspond respectively to *logical equivalence* and *contradiction*. Four of the remaining five relations correspond to the 'sides' of the traditional *square of opposition*: VIII corresponds to *subalternation*, XII to *contrariety*, XIV to *subcontrariety*, and XV to *superalternation*.¹⁸ However, relation XVI is the most significant one here, for it underlines a fact we can easily disregard: even the state of inferential isolation which we assume to be found between any two logical (i.e. inferential) atoms *is* a kind of inferential relation. Whenever one employs two or more atomic letters, say 'p' and 'q', in the context of a proof, one covertly accepts a range of (in)deducibility claims which together fix this relation between the relevant formulae, namely: $p \nmid q$; $p \nmid \sim q$; $\sim p \nmid q$; and $\sim p \nmid \sim q$. (One might even argue that expressing this relation is the primary function of logical atoms.)

Thus, from an abstracting perspective, the problem posed by *tonk* for the deducibility context reduces to the presence of two deducibility claims of the form $A \vdash B$ and $A \nmid B$ in the system after the extension. What made *tonk* a striking counter-instance was that it baptized proof-theoretical transition from a logical atom to another, thereby from anywhere to anywhere; but what makes, in turn, this kind of transition unacceptable is nothing other than the fact that it will lead to the acceptance of the two poles of the $p \vdash^\pm q$ polarity together to the system. The negative pole, $p \nmid q$, was already there, albeit covertly, thanks to the assumption of inferential isolation written into the notion of *logical atom*; the positive pole, is then accepted via the inference rules that define *tonk*, along with the structural rule of transitivity. Nothing more than this simple fact is required for a connective to be inconsistent with a deducibility context. Therefore, the problem, if any, is not really posed by *tonk* in particular.

¹⁸ These correspondences with traditional relations of opposition can be established, of course, only if we decide to abstract from the categorical propositional forms, primarily for which these relations are defined in traditional logic.

The 16 relations seven of which are tabulated above can be dubbed *alethic inferential relations* – or *alethic relations* in short – since the four type of deducibilities (or proof-theoretic consequences) which define them vary with respect to each other in terms of the two *aletheia* polarities of the followed and following formulae.¹⁹ The problem supposedly posed by *tonk* is simplified into the clash of polar deducibility claims, one of which is introduced into the system by the definition of a special alethic relation covertly assumed to hold between logical atoms, the other by the ‘meaning defining’ inference rules of a novel connective (plus the transitivity of deducibility). The clash of these poles, which is the only problem here, seems to have nothing to do with the question *how* these poles, i.e. the clashing deducibility claims, are provided: by means of an antecedently approved alethic relation, or by means of the I-E rules attached (with a defining role or not) to a novel connective etc. So the difference between extending the system with the meaning defining I-E rules of a *tonk*-like connective on the one hand, and extending it by simply adding to it a deducibility claim, say, $pVq\text{---}p\&q$, which will lead to the same kind of clash, will not have any relevance to the discussion about the inferentialist conception of meaning.

3. Final Note on Truth-Tables and Representationality

Thus, the fact that novel (inferential) meanings can be introduced to a given logical system, which are inconsistent with the present ones or (more directly) with antecedently approved (in)deducibility claims, is not a real threat to a rule-based or inferentialist conception of meaning. However, J. T. Stevenson, in order to complete Prior’s challenge to a sound argument against the inferentialist conception, reads this inconsistency in the following way: each one of our unproblematic connectives correspond to a distinct truth-function that can be exhibited by a unique truth-table (more precisely, by a unique column in a truth-table); but *no* truth-table *could* exhibit the so-called inferential meaning, i.e. the I-E rules together, of *tonk*. This shows according to Stevenson that truth-functions as they are exhibited in tables, and not inference rules, constitute the real semantic ground for connectives, because unlike rules, function tables are able to rule out *tonk*-like ‘connectives’ as meaningless in advance.

In order to aim at inference rules in particular, Stevenson notes that while the introduction and elimination rules that are to ‘define’ a connective can be obtained from distinct sources and brought together by fiat (as is the case with *tonk*), the same cannot always be done with these sources themselves, namely the truth-functions that validate those rules. For instance, the introduction and elimination rules of *tonk* can be validated, respectively, by $A*B$ and $A\%B$, which, however, cannot be synthesized into a single truth-function represented by a single column:

¹⁹ Here, the appeal to the ‘semantic’ (i.e. model-theoretical) notion of truth-falsity in my inferentialism-based simple analysis should not give the reader an impression of *impurity*, for this notion, just like the algebraic assignments of ‘1’ and ‘0’s on the tables, is employed solely for expressive purposes; this is in line with certain 20th century deflationary conceptions of truth – such as *minimalism*, *prosententialism* etc. – which underline the expressive roles played by alethic locutions (e.g. the truth predicate, the truth operator etc.) in language, and which can remain neutral to some degree with respect to the inferentialism-representationalism divide. However, see, for instance, the minimalist Paul Horwich’s works, for how deflationism about truth and a use-conception of meaning can interact in favour of both: Paul Horwich, *Reflections on Meaning* (New York: Oxford University Press, 2005).

A	B	A*B	A%B	
1	1	1	1	1
1	0	1	0	?
0	1	0	1	?
0	0	0	0	0
		$A \vdash A*B$	$A%B \vdash B$	$A \vdash A*%B$ $A*%B \vdash B$

Thus, concludes the argument, the ground of meaning for logical constants, particularly for logical connectives, is ultimately representational/denotational: the connective gathers its meaning from the truth-function it represents (if any), period. An obvious weakness in this argument is that it employs two truth-functions that merely validate (or justify, or even more loosely, suggest) the rules that ‘define’ *tonk*. But if we wish to represent these rules and their inferentialistic synthesis by means of columns that *correspond* to them *exactly*, we would have instead something like:

A	B	A*B	A%B	A*%B
1	1	1	?	1
1	0	1	0	?
0	1	?	?	?
0	0	?	0	0
		$A \vdash A*B$	$A%B \vdash B$	$A \vdash A*%B$ $A*%B \vdash B$

If the representational ground of meaning is to be the truth-table (in the abstract), which is designed to exhibit *all and only* truth-functions, then any expression to which one and only one of the above two rules is attached should also be ruled out as meaningless; however, neither of these rules in isolation leads to a *tonk*-like result for the system. Now some of the question marks on the above table signify a truth-value *gap* while others a truth-value *glut*. For instance, because no truth-value for $A*B$ can be calculated when A takes the value 0, the last two cells of the relevant column are gaps; but the second cell on the column of $A*oB$ is a glut, since both the truth and the falsity of $A*oB$ can be obtained in the second row, by means, respectively, of A 's truth and *tonk*-I, and of B 's falsity and *tonk*-E (and of course contraposition).

In order for the truth-table to be genuinely superior (as a semantic ground) to I-E rules, it should be able to rule out, without the aid of these rules, all and *only* *tonk*-like connectives as meaningless. Then maybe the criterion should be modified so as to rule out only columns that contain at least one glut, not widely columns that contain at least one glut *or gap*. But why? What does meaningfulness have to do with the impermissibility of placing both ‘1’ and ‘0’ in one and the same cell? Put in another way: what is that semantically significant difference between columns that contain gaps but not any gluts, and columns that contain gluts, which render

the latter but not necessarily the former meaningless, a difference which cannot in principle be captured by inference rules?

The key claim in Stevenson's argument was that one could not (in principle) construct an appropriate truth-table column for the I-E rule couple that 'define' *tonk*; it is now clear that this is too coarse a criterion unless columns like $A*B$ and $A\circ B$, columns that contain gaps but not any gluts, can be saved for some reason – so the representationalist should answer the above question. Now if the representationalist chooses to give this answer by reference to the structure of the truth-table in the abstract, then he/she would be calling non-representational grounds to aid again: the definition of the table-drawing practice (for classical logic) contains the *rule* that at most one truth-value could be written into a cell – simply another rule. Alternatively, the representationalist might choose to continue his/her argument with the claim that gluts are ruled out as killers of meaning on the grounds of the meanings of *true* and *false*, and that these latter can be given (ultimately) a representational explanation or analysis. In this case, however, he will be expected as before to show how the (representationally explicable) *classical* meanings of true and false rule out, not truth-value gaps, but only gluts – i.e. how these meanings will permit a proposition to be not true and not false at once – which does not look like a straightforward task.

Conclusion

From the abstract perspective taken above, the problem posed by *tonk* for the deductive system which it extends reduces to a simple clash of two polar deducibility claims found in the system after the extension. In the *tonk* instance, one of the poles is provided by a special alethic relation covertly assumed to hold between any two logical atoms, the other by the introduction-elimination rules for *tonk*; so the clash is not necessarily the clash of inferentially definable but representationally ruled-out meanings on the one hand with a stable deductive system on the other – any kind of addition, *via inferential meanings or not*, to any system that will lead to the validation of polar $A \vdash^{\pm} B$ s at once will achieve the exact same result. For this reason, Prior's challenge by itself does not pose any threat to the inferentialist conception of meaning, supported in whichever way by arguments from truth-functions and/or truth-tables. The above discussion was meant to show that the problem did not particularly concern the logical inferentialist conception of meaning – but maybe it does not concern *meaning* at all.

References

- Belnap, N. "Tonk, Plonk and Plink," *Analysis* 22, no. 6 (1962): 130-34.
- Brandom, Robert. *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2000.
- Brandom, Robert. *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1994.
- Corcoran, John (ed.). *Ancient Logic and its Modern Interpretations: Proceedings of Buffalo Symposium on Modernist Interpretations of Ancient Logic, 21 and 22 April, 1972*. Dordrecht: D. Reidel Publishing, 1974.
- Garson, James. *What Logics Mean: From Proof Theory to Model-Theoretic Semantics*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Horwich, Paul. *Reflections on Meaning*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Jaskowski, Stanislaw. *On the Rules of Supposition in Formal Logic*. Series Studia Logica: Wydawnictwo Poswiecone Logice i jej Historii, ed. by Jan Lukasiewicz, no.1. Warsaw: The Philosophical Seminary of the Faculty of Mathematics and Natural Sciences, Warsaw University, 1934.
- Mancosu, Paolo, Sergio Galvan and Richard Zach. *An Introduction to Proof Theory: Normalization, Cut-Elimination, and Consistency Proofs*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Pelletier, Francis J. and Allen Hazen. "Natural Deduction Systems in Logic," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Eds.: Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/natural-deduction/>
- Peregrin, Jaroslaw. *Inferentialism: Why Rules Matter*. London: Palgrave-Macmillan, 2014.
- Prior, Arthur N. "The Runabout Inference-Ticket," *Analysis* 21, no. 2 (Dec. 1960): 38-39.
- Restall, Greg. *An Introduction to Substructural Logics*. New York: Routledge, 1999.
- Schroeder-Heister, Peter. "Proof-Theoretic Semantics," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/proof-theoretic-semantics/>
- Stevenson, J. T. "Roundabout the Runabout Inference-Ticket," *Analysis* 21, no. 6 (Jun. 1961): 124-128.
- Suppes, Patrick. *Introduction to Logic*. Princeton (NJ): Van Nostrand/Reinhold Press, 1957.
- Szabo, M. E. (ed.). *The Collected Papers of Gerhard Gentzen*. Amsterdam: North Holland Pub. Co., 1969.

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 19.10.2023**Kabul:** 19.11.2023**Atıf:** Işıkgil, Sena. "A Brief Analysis of the Puzzle of Consciousness," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 20 (Aralık 2023): 267-283. <https://doi.org/10.55256/temasa.1378521>

A Brief Analysis of the Puzzle of Consciousness¹

Sena Işıkgil²

ORCID: 0000-0001-5442-6144

DOI: 10.55256/TEMASA.1378521

Abstract

The challenging problem of consciousness, or more traditionally the mind-body problem, continues to maintain its vitality and importance despite all philosophical theories and advances in neuroscience, artificial intelligence and technology. The problem of consciousness has been addressed by both philosophers and scientists from ancient times to the present. In the most general sense, the problem of consciousness, also known as the hard problem, is the problem of how subjective mental states arise from a physical piece of meat. The main purpose of this article is to present a categorical and explanatory analysis of this puzzle of consciousness, which is still important today. For this purpose, first of all, the definitions of the concept of consciousness in the literature will be examined in depth. Afterwards, the characteristics of consciousness that are untamed for science, which turns it into the hard problem for us, will be touched upon, and the puzzle of consciousness will be explained with Chalmers' distinction between easy problems and the hard problem of consciousness. Finally, it is aimed to complete this explanatory analysis on the puzzle of consciousness by making a categorical distinction between traditional solution-oriented approaches to the problem of consciousness.

Keywords: Concept of Consciousness, The Puzzle of Consciousness, Subjective Consciousness, The Hard Problem of Consciousness, Traditional Solution-Oriented Approaches.

Bilinç Bilmecesinin Kısa Bir Analizi

Öz

Bilinç problemi ya da daha geleneksel bir ifadeyle zihin-beden problemi, tüm felsefi teorilere ve nörobilim, yapay zekâ ve teknolojideki ilerlemelere rağmen canlılığını ve önemini korumaya devam etmektedir. Bilinç problemi, antik çağlardan günümüze kadar hem filozoflar hem de bilim insanları tarafından ele alınmıştır. En genel manasıyla, zor problem olarak da bilinen bilinç problemi, öznel zihinsel durumların, fiziksel bir et parçasından nasıl ortaya çıktığı problemidir. Bu makalenin temel amacı, günümüzde hala önemini koruyan bu bilinç bilmecesinin kategorik ve açıklayıcı bir analizini sunmaktır. Bu amaçla öncelikle bilinç kavramının literatürdeki tanımları derinlemesine incelenecektir. Sonrasında bilincin bilim için ehlileştirilemeyen, onu bizim için zor bir probleme dönüştüren özelliklerine değinilecek ve Chalmers'ın bilincin kolay problemleri ve zor problemi ayrımıyla bilinç bilmecesi açıklanacaktır. Son olarak bilinç problemine yönelik geleneksel çözüm odaklı yaklaşımlar arasında kategorik bir ayrım yapılarak bilinç bilmecesine ilişkin bu açıklayıcı analizin tamamlanması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bilinç Kavramı, Bilinç Bilmecesi, Öznel Bilinç, Bilincin Zor Problemi, Geleneksel Çözüm Odaklı Yaklaşımlar.

¹ This paper is a revised version of a chapter of the PhD dissertation titled "Pseudo-Mysterianism of McGinn: A Constructive and Naturalistic Solution of the Hard Problem of Consciousness is Possible" which I submitted to Middle East Technical University, Department of Philosophy in Ankara in 2022

² Arş. Gör. Dr., Ordu Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. senaikgl@gmail.com

Now I sit at the computer with the intention of writing this article. While I am writing these words, odour molecules enter my nose stimulating my olfactory receptor, and I get the tantalising smell of the coffee on my desk. My dog is lying on the carpet in my room gnawing on his big bone; I think he is so happy as he fills his belly with his favourite food. I am feeling a bit unwell today with a dull ache and a twinge in my neck. Just for a few minutes I stop to write, and my attention turns to the window to watch the children playing in the park. I remember times gone by, the hammock under the mulberry tree in our garden, and imagine my own happy childhood for a few moments. I take a sip of my coffee and while its taste sends me into euphoria, I get back to writing. While you read these lines, you may be tasting your coffee, or you may be feeling a little hungry. Maybe you have had enough of what is written here, or you are wondering why I am telling you an excerpt from my everyday life.

The reason of this tiny story is to remind you that out of dreamless coma our daily lives are alive with the states named as conscious mental states – intending, smelling and tasting, thinking, feeling an ache, feeling happy or hungry, imagining, wondering, etc. – and we, human beings, as owners of various kinds of conscious states, are at the centre of our own individual conscious experiences. You cannot escape your feelings or desires, your conscious experiences, and it does not seem possible for anyone else to be closer to your conscious experiences than you are. Your direct access to your own conscious state is the most important evident for the existence of it. However, although our own conscious states are directly achievable and so ordinary for us, consciousness is quite a perplexing subject about which we have no theoretical knowledge. As human beings we still do not reach a conclusion about what consciousness is, what the nature of a conscious state is, how it arises and how it is related to the brain.

The purpose of this article is to formulate the problem of consciousness in an explanatory and categorical way. To do this, I will first point out the concepts of consciousness in the literature, for although it is a term frequently used in everyday language, it does not yet have a commonly accepted meaning. My aim in analysing the concepts of consciousness is to highlight the terminological diversity of consciousness in the literature, because it is important to distinguish the concept of consciousness in the sense that I will use throughout the article from its other definitions. Then I will look at the untameable features of consciousness that make it difficult to study in the physical world because these features play an important role in the emergence of the problem. After that I will set out what the real problem of consciousness is by taking help from Chalmers' hard problem thesis and finally, I will present to the reader the traditional solution-oriented approaches to the problem of consciousness in a categorical distinction, and so I will complete the explanatory analysis of the puzzle of consciousness.

1. What Does the Term Consciousness Mean?

To study on consciousness, it is necessary to understand what the term consciousness means. The term conscious refers to various kinds of phenomena in the literature, as there are different proposed answers by philosophers or scientists to questions about consciousness. The most common distinction in the field of consciousness that has been generally agreed upon is the distinction between “creature consciousness” and “state

consciousness”.³ While the notion of creature consciousness is used to attribute consciousness property to a subject – a human or an animal –, the notion of state consciousness is used to attribute consciousness to mental states.

The real controversy is under what conditions we can call a creature or a state conscious. Is there a single criterion for defining something as conscious, or are there distinct kinds of criteria? There is certainly no doubt that not all mental phenomena are conscious phenomena, but earlier philosophers such as Descartes and his successors do not have a need to use the term conscious to emphasize the difference between conscious and unconscious mental states because they consider that we are conscious of all our mental states. There can be no mental state of which we are not conscious. However, with the increase in research on consciousness the view is widely accepted that there are both conscious mental states we are aware and unconscious states of which we are not aware.

There are many concepts that have been developed to explain what makes a state a conscious mental state, but before we analyse them, let us focus on the concepts of consciousness that underline the conditions for a creature’s being conscious. In the most general and basic sense, consciousness is characterized by “wakefulness”. In this sense, being conscious depends on a human’s or an animal’s being alert and receptive to sensory stimuli. It is generally assumed that an organism could be conscious only if it is awake, and it refers to the opposite condition in which an organism is unconscious as dreamless sleep or deep coma. For instance, Tononi supposes that “[consciousness] is what vanishes every night when we fall into dreamless sleep and reappears when we wake up or when we dream”.⁴ Papineau and Selina also begin their book, *Introducing Consciousness*, with the assertion that “consciousness is what we lose when we fall into a dreamless sleep or undergo a total anaesthetic”.⁵ Similarly, Searle defines consciousness as a state of awareness that begins “when we wake from a dreamless sleep and continue through the day until we fall asleep again, die, go into a coma or otherwise become ‘unconscious’”.⁶ However, as mentioned before there is no definition of consciousness agreed upon, and of course, there are philosophers who argue against the synchronisation between consciousness and wakefulness. To illustrate, Thompson defends the argument that consciousness continues in dreamless sleep.⁷ According to him, we can remember the quality of our sleep because we have consciousness in our deep and dreamless sleep as well.

In addition to wakefulness, some are willing to define the term consciousness in such a way that it is identical with the terms such as “awareness” or “attention”. It can be acceptable to claim that being conscious of something is required to be able to aware of those things, but awareness and consciousness are semantically different from each other. As Gennaro asserts that there are cases for awareness without consciousness like subliminal occurrences, so defining consciousness as synonymous with the awareness is nonacceptable today.⁸

³ David Rosenthal, “State Consciousness and Transitive Consciousness,” *Consciousness and Cognition: An International Journal* 2, no. 4 (1993): 355-36.; David Rosenthal, “A Theory of Consciousness” in *The Nature of Consciousness*, eds. Ned Block, Owen J. Flanagan and Guven Guzeldere (MIT Press, 1997), 729-753.; William Lycan, “Resisting ?ism” in *Consciousness and Its Place in Nature*, ed. A. Freeman (Imprint Academic, 2006), 65-71.

⁴ Giulio Tononi, “Consciousness as integrated information: a provisional manifesto,” *Biology Bulletin* 215, (2008): 216.

⁵ David Papineau and Selina Howard, *Introducing Consciousness* (UK: Icon Books, 2000), 5.

⁶ John Searle, “How to study consciousness scientifically,” *Philosophical Transactions of The Royal Society B* 353, (1998): 1936.

⁷ Evan Thompson, *Waking, Dreaming, Being: Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2015), 6.

⁸ Rocco Gennaro, *Consciousness* (London: Routledge, 2016), 7.

Similarly, it seems as if consciousness and attention are inextricably linked with each other. Some scholars argue that “attention is necessary for conscious perception”.⁹ The evidence for this strong argument comes from phenomena like “inattention blindness”, which show that in the lack of attention there is no conscious perception. The invisible gorilla experiment is the most famous example of inattention blindness. It is a video in which two groups of students, one group in a black shirt and the other in a white shirt, pass the basketball to each other, and the viewers are in demand to count the number of passes among the students wearing white shirt. After a while, a person in a gorilla suit appears in the scene between the students, but many viewers do not notice the person in the gorilla suit.¹⁰ The conclusion of this experiment seems to be consistent with the argument that “attention is necessary for conscious perception”, but it does not provide us satisfactory evidence to assume that argument is exactly true, because even if there are viewers do not notice, 42% percent of viewers notice the person in gorilla suit.¹¹ It seems reasonable to assert that consciousness cannot be restricted with attention because there are further case studies that show the circumstances in which conscious exists without attention, and attention exists without consciousness.

The concepts of consciousness described so far are generally associated with the properties of a creature. However, we make a distinction not only between conscious-unconscious creature, but also between conscious and unconscious states because a creature’s being conscious does not mean that all its mental states will be conscious. We know something about the conditions that make a creature conscious being, but the main issue is what condition makes a state a conscious mental state.

In the field of state consciousness there are different concepts referring the property of conscious mental states. The most crucial and frequently used concept is characterized by Thomas Nagel: What is likeness. In his 1974 article “What is it like to be a bat?” he claims that “fundamentally an organism has conscious mental states if and only if there is something that it is like to be that organism – something it is like for the organism”.¹² For explaining this claim Nagel uses the example of the bat and argues that even if we, human beings, know the processes of bats’ perception and whole facts about them in detail, we cannot know what it is like to be a bat; we cannot understand what it is like to spend a day shimmying from top to bottom, or we cannot know what it is like use echolocation to make prey. While we, human beings, can imagine these states from a third-person point of view, a bat can experience them from its own subjective point of view. When I am in a certain mental state, for example when I smell a cup of aromatic coffee, there is something special to me in that state; what it is like for me to smell that cup of aromatic coffee is my own subjective conscious experience. By using the phrase “what it is like” Nagel emphasizes the subjective character of conscious states. In his view, the criterion of subjectivity or, in other words, first-person perspective is essential to define a state as a conscious mental state. That is, a pain in my neck can only be considered a conscious mental state if there is something that it is like to feel this pain from my perspective.

There are also different terms to characterize consciousness in Nagel’s “what it is like” sense, e.g., “qualia”. The term qualia (singular: quale) is used by some philosophers to refer to the subjective and qualitative

⁹ Arien Mack and Irvin Rock, *Inattention Blindness* (Cambridge, MA: MIT Press, 1998), 250.

¹⁰ Daniel Simons and Christopher Cabris, “Gorillas in our midst: Sustained inattention blindness for dynamic events,” *Perception* 28, no. 9 (1999): 1062-69.

¹¹ Christopher Mole, “Attention and Consciousness,” *Journal of Consciousness Studies* 15, no. 4 (2008): 95.

¹² Thomas Nagel, “What Is It Like to Be a Bat?,” *The Philosophical Review* 83, no. 4 (1974): 436.

nature – “what it is like” character – of conscious states.¹³ When you hit your head on the wall, feel a severe headache, or feel dizzy, each of these states expresses a particular raw feeling that is introspectively accessible to you. And some philosophers use qualia to express this aspect of consciousness. Another concept associated with the Nagelian sense of consciousness is phenomenal consciousness. In his works, Ned Block makes a critical distinction between two different types of consciousness, access (A) consciousness and phenomenal (P) consciousness, and he defines *P*-consciousness in the Nagelian sense by asserting that “a state is phenomenally conscious if there is something it is like for one to be in that state”. While phenomenal consciousness refers to our conscious experience “when we see, hear, smell, taste and have pains”¹⁴, access consciousness signifies the state’s “availability for use in reasoning and rationality guiding speech and action”.¹⁵ In his view, *A*-consciousness and *P*-consciousness do not always coincide with each other; these two types are conceptually independent. Block’s distinction emerges from the thought that the properties of *P*-consciousness are different from the functional or cognitive properties of consciousness.¹⁶ *P*-consciousness has experiential properties, that is, “what it is like” to have that experience, and this is the reason why phenomenal aspect of consciousness is more puzzling than *A*-consciousness. While access consciousness can be explained by cognitive science, explanation of phenomenal consciousness resists the methods of cognitive science because of its subjective and qualitative character.

As seen in the discussion above, although consciousness is a very common word in everyday language, it is used in different meanings. Even though there are lots of attempts to describe consciousness, it is still a quite ambiguous term for which there is no commonly held objective definition. However, for the remainder of this article, I will use the term consciousness in Nagelian sense, which emphasizes the subjective and qualitative nature of consciousness, because the problem of consciousness essentially focuses on the explanation of phenomenal consciousness, i.e., the “what is like” character of a conscious state.

2. What Makes Consciousness Problematic: The Features of Consciousness

If we want to talk about what generates the hard problem of consciousness, it is required to address the features of it. Presenting the essential features of consciousness both contributes to understanding of what we mean when we talk over consciousness and helps us to clarify the reason why the hard problem of consciousness is so hard.

There are two essential features of states of consciousness that make the question of consciousness and the brain a difficult problem: The first is the subjective character and the other is the qualitative character of consciousness.¹⁷ When we focus on a subject’s phenomenal experience of a white rose – what it is like for the

¹³ Clarence Irving Lewis, *Mind and the World Order* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1929).; Frank Jackson, “Epiphenomenal Qualia,” *Philosophical Quarterly* 32, (April 1982): 127-36.

¹⁴ Ned Block, “Concepts of Consciousness” in *Philosophy of Mind: Contemporary Readings*, ed. David J. Chalmers (Oxford University Press, 2002), 206.

¹⁵ Ned Block, “On a Confusion about the Function of Consciousness,” *Behavioral and Brain Sciences* 18, (1995): 227.

¹⁶ Block, “On a Confusion about the Function of Consciousness,” 207.

¹⁷ Joseph Levine, *Purple Haze: The Puzzle of Conscious Experience* (Cambridge, MA: MIT Press, 2001).; Uriah Kriegel “Mysterianism” in *The Oxford Companion to Consciousness*, eds. T. Bayne, A. Cleermans and P. Wilken (Oxford: Oxford University Press, 2009), 461-62.

subject to see a white rose – while for-subject-ness of this state refers to the subjective character of consciousness, the component of what it is like – the whiteness of the white rose – refers to the qualitative character.

There is further problematic feature of consciousness related with its subjective and qualitative nature like immediacy. A subject has direct or immediate knowledge of her/his own conscious phenomena.¹⁸ This means that your knowledge about your phenomenal consciousness is not based on evidence, inference or any other things. If we assume that you have a stomach pain, because of immediacy nature of consciousness you have direct and immediate knowledge of this pain without evidence and inference. This feature distinguishes your conscious phenomena (stomach pain) from physical phenomena (physical condition of your stomach). While the knowledge of your pain is only private to you, you can have evidence like endoscopy results for knowing your stomach's physical conditions.

Because subject, who has conscious phenomena, can have immediate knowledge of this state from the first-person perspective, there are first person-third person distinction in accessing knowledge of conscious phenomena.¹⁹ To illustrate, when you have a stomach pain as we said above, only you have information of this conscious state, your doctor or anyone else cannot have it, and this situation creates first person-third person distinction. While you are the first person because you have direct and immediate knowledge of your mental phenomenon, your doctor or anyone else is third person because he/she can only access to the knowledge of your stomach's physical conditions by using some medical evidence or inference.

In the light of the explanation above, it can be said that although consciousness arises from the brain, a physical system, it has completely different properties from the brain. And this is the core of the puzzle of consciousness. It is obvious that scientific research, based on empirical methods like observation, experimentation and verification, solves the problems of the world in which we live. However, the problem of how something as complicated as consciousness with respect to its features arises from the grey matter in the head is radically different from all other scientific problems. It is believed that phenomenal consciousness or the subjective/qualitative character of consciousness resists to the scientific explanation in metaphysical and epistemological ways.²⁰ If we look at it from a metaphysical point of view, all entities in the world are shaped according to the fundamental particles of physics and the physical laws they are attached to. There is an intuitional belief by many people that phenomenal consciousness cannot be explained in terms of fundamentals of physical world and the rules upon which they are bound.

It will not be different when we consider this situation from an epistemic point of view. There is a distinction known as “first-person perspective” versus “third-person perspective” in analytic philosophy and science. This distinction is expressed as the “subjective-objective” distinction, as Nagel puts it, or as the “non-scientific-scientific” distinction, since the third-person perspective is considered by many philosophers as a scientific-objective perspective. When questioned as to what makes research on consciousness so interesting and so difficult at the same time, it is thought that the problem arises from the distinction between first-person and third-person perspectives. There is a belief that a scientific explanation of consciousness cannot be made because it is thought that it is not possible to know what it means to be a bat or to know what another person feels

¹⁸ Jeagwon Kim, *Philosophy of Mind* (CO: Westview Press, 2011), 159.

¹⁹ Kim, *Philosophy of Mind*, 162.

²⁰ Murat Arici, “The Problem of Phenomenal Consciousness,” *MetaMind* no. 1 (2018): 6.

and how he perceives the world from the third person view. In other words, while science tries to find solutions to problems from a third-person perspective, consciousness is understandable from a first-person perspective. While the brain is open to scientific investigation by scientific methods due to its observable character, consciousness seems to resist scientific research because of its features which are different from the entities in conformity with the scientific methods. For this reason, the relation between consciousness and the brain is considered as the hard problem of consciousness.

3. Stating the Hard Problem of Consciousness

Consciousness is the most distractive problem in the philosophy of mind. As Chalmers says, if we want to make progress on the consciousness problem, firstly we should make a distinction between the problems of consciousness. Some problems of consciousness are easier than the other to solve; therefore, at first truly hard part of consciousness problems should be separated from the relatively easy ones.²¹ Chalmers asserts that some phenomena such as “the ability to discriminate”, “categorize or react the environmental stimuli”, “the reportability of mental states”, “the focus of attention”, “the deliberate control of behavior” or “the difference between wakefulness and sleep” are easy problems of consciousness.²² The reason why he identifies such phenomena as easy is that even though we do not have complete knowledge about them yet, we get an idea on how we can give an explanation to these phenomena by using the methods of neuroscience and cognitive science. For example, to explain the difference between the states of wakefulness and sleep we need only observe the neuro-physical processes leading the contradictory behaviours of organism in these states. Or in a similar way, for explaining the reportability of mental states the only need is specifying a mechanism making achievable the information about the inner states for verbal report.²³

However, easy problems of consciousness are not the subject of this work. As Blackmore says that the real problem is associated with the questions about what the world is composed of.²⁴ If the world is purely physical, how can non-physical consciousness be fitted into it? There is no doubt that the brain is the home of consciousness because even if we cannot observe consciousness in the brain, we can introspectively aware the correlation between states of consciousness and the brain activities. However, what is the relation between purely physical brain states and mental states?

Let us take an example, and suppose that *P* is your subjective visual experience of pine-tree in your garden, while you can answer some main questions about what the pine-tree in the world is made of, or its physical properties, spatial dimension and solidity, you cannot answer the same questions for *P*. There is no doubt that *P* is correlated with some set of neural activities in your brain, but while these neural activities have purely physical properties, and they have a place in the brain, we do not have enough knowledge about the nature of *P*. The relation between objective brain and subjective *P* seems like a mystery for us, so the question of how the physical state of the brain leads to mental experience is the most brain-teaser problem of consciousness, and this problem is called by Chalmers the “hard problem” of consciousness.

²¹ David Chalmers, *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings* (New York: Oxford University Press, 2002), 3.

²² Chalmers, *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, 4.

²³ Chalmers, *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, 4-5.

²⁴ Susan Blackmore, *Consciousness: An Introduction* (New York: Routledge, 2013), 8.

Chalmers describes the hard part of consciousness as the problem of experience and explains it in the following words:

The really hard problem of consciousness is the problem of experience. When we think and perceive, there is a whirl of information processing, but there is also a subjective aspect. As Nagel (1974) has put it, there is something it is like to be a conscious organism. This subjective aspect is experience. When we see, for example, we experience visual sensations: the felt quality of redness, the experience of dark and light, the quality of depth in a visual field. Other experiences go along with perception in different modalities: the sound of a clarinet, the smell of mothballs. Then there are bodily sensations from pains to orgasms; mental images that are conjured up internally; the felt quality of emotion; and the experience of a stream of conscious thought. What unites all of these states is that there is something it is like to be in them. All of them are states of experience.²⁵

As seen in the quotation above he emphasizes the essentially subjective character of consciousness because the real problem is how subjective character of consciousness emerges from the purely physical process of the brain. Unlike the easy problems, the methods of cognitive science and neuroscience are not sufficient to be able to explain this problem of consciousness. In the pine-tree example above, by doing empirical research we can achieve the information of neuro-physical process of the state – visual inputs coming from the pine-tree to organism's eyes, stimulation of the optic nerve back of the head of organism, neural firing in the brain etc.–, but objective research gives us nothing about the organism's subjective pine-tree experience – what its greenness is like or what it is like to have the smell of pinecone for the organism in that state – we need something new to be able to achieve the satisfactory explanation of conscious experience.

4. Available Theories of Mind That Purport to Solve the Hard Problem of Consciousness

It is possible to divide the proposed solutions to the mind-body problem into two broad categories: The first of these categories represents approaches that preserve the subjective side of consciousness but fail to understand the consciousness-brain interaction since they cannot explain it on a physical basis. The other category represents approaches that ignore or do not give importance to the subjective or qualitative aspect of consciousness while trying to explain consciousness on a physical basis. These two extreme ways of thinking are incapable of solving the hard problem of consciousness, and this inadequacy puts the problem of consciousness into an endless vicious circle that oscillates between two extremes like a pendulum.

4.1. The Approaches That Emphasise the Subjective and The Qualitative Character of Consciousness

There are approaches that prioritize the subjective and qualitative character of consciousness, distinguish it from the physical one and keep it superior. These approaches are examined as dualist approaches that accept consciousness and the brain as two separate substances or properties.

Dualism is a theory that generally emphasizes that the mental and the physical are two distinct realms. This theory divides into two main categories with respect to the ontological properties of the mental and the physical: the first is substance dualism, the second property dualism. While substance dualism claims that there are two distinct substances in the world, property dualism claims that there are two distinct properties but one substance. Although dualism originated in a general sense in Plato's dialogues, modern versions of dualism in philosophy of mind are based on arguments for or against Descartes' substance dualism, known as Cartesian dualism. Substance dualism holds that while the mind and the brain are related to some degree,

²⁵ David Chalmers, *The Character of Consciousness* (New York: Oxford University Press, 2010), 5.

they are two radically different substances. In general, substance is defined as something that has different properties but can exist independently of the properties it possesses. Descartes also states that “the notion of a substance is just this - that it can exist by itself, that is, without the help of any other substance.”²⁶ This means that the mind as a substance has the ability to exist without the body. The properties that the mind has, e.g., thinking, believing, doubting, judging, etc., can exist independently of the existence of the body. For this reason, a distinguishing claim of substance dualism is that there is a mind that can exist independently of the body and vice versa. We can characterise the thesis of Cartesian dualism by three basic arguments: The first argument asserts that (1) the mind is a distinct substance that can exist independently of the body, and the second emphasises that (2) the mind is non-physical unlike the body. However, characterising the position of the mind and the body according to (1) and (2) leads to some difficulties regarding the relationship between them. That is, the question arises as to what kind of relation exists between these two fundamentally different substances. Descartes does not deny their causal interaction, although he defines the mind and the body as two different kinds of substances. His interactionist argument explains that (3) the mind and the body causally interact in both directions. Mental states causally affect physical states and vice versa.

Descartes explains the mutual causal relation between mind and body through the pineal gland in the brain, but he could not clearly explain the question of how the nonphysical mind and physical brain causally interact with each other, and he could not explicitly define the role of the pineal gland in this causal process. Descartes refers to the pineal gland as the seat of the mentality, but neuroscience now shows that mental states extend to the entire brain and that we cannot refer to a single brain region for mental activity. All this shows that the interactionist view of substance dualism does not provide a satisfactory solution to the problem of interaction between immaterial mind and material body. In response to objections to interactionism, some dualists adopt epiphenomenalism, which rejects the causal role of the mind over the body. Epiphenomenalism rejects the thesis that the mind causally contributes to the activation of physical states, it seems to have an advantage over the interactionist view in terms of adaptation to a causally closed network of the physical world. However, epiphenomenalism is also considered a problematic view because it is difficult to accept that mental states have a useless status that plays no impressive role in our physical states.

In addition to epiphenomenalism, there are also some dualistic views that reject the causal interaction between mind and body and justify the existence of this interaction with the intervention of God. Parallelism, generally associated with Leibniz and his theory of “pre-established harmony”, for example, asserts that the correlation between the mind and the body is established by God; God initially established the universe in harmony between the physical and the mental. Similarly, according to Malebranche’s view of occasionalism, whenever there appears to be a causal interaction between mental and physical states that lead to each other, what is actually happening is the causal power of God over the apparent causal interaction that we observe.²⁷ That is, the relation between mind and body that appears to humans as a genuine causal relation is actually caused by divine power. Malebranche’s occasionalism is also a kind of parallelism, but the difference between the two is as follows: according to Leibniz’s theory, God initiates the movement of causality but does not intervene in it later. In the occasionalist view, God initiates the movement of the causal relation between the mind and the

²⁶ Rene Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume II*, trans. by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch. (Cambridge University Press, 1984), 159.

²⁷ Kim, *Philosophy of Mind*, 96.

body and constantly controls it as the actual cause of every effect. Apart from this difference, both views argue that Descartes' interactionism is only an illusion; there can be no such causal relation between mind and body.

Not everyone agrees that body and mind are two different substances. In the twentieth century, many philosophers identify what we call mind as physical properties of the brain, behavioral activities, or functional states. According to the arguments we will examine in the next section, everything that exists is composed of a single material substance. However, before we move on to the versions of materialistic monism, it should be mentioned that there are also different types of monism. One of these types is idealism. Idealism holds that only spiritual events or spirits exist. In contrast to the dualistic view, which holds that both the mind and the body exist independently, idealism holds that there are no physical things or states that are not mental. Idealists do not deny the existence of objects in the physical world, but they do deny the existence of physical objects outside of a mind that perceives or thinks about them. The most important and well-known proponent of idealism is George Berkeley. According to Berkeley, the only source of our knowledge about physical things in the external world is our experience. Our experience does not tell us whether physical objects exist independently of our perception of them, so we cannot say on the basis of our experience that physical objects are material substance. By explaining the existence of physical things in terms of the existence of mind, idealism eliminates the problem of mind-body interaction, but it would not have explained it. Also, the view that physical objects do not exist without a perceiving mind is not an accepted approach today. Another type that rejects the existence of body and mind as two distinct substances is the double aspect theory of Spinoza. Spinoza also adapts to the tradition of metaphysics based on substance. In his view, body and mind are two separate and interrelated aspects of one substance, which is neither physical nor mental in itself. However, Spinoza maintains that substance, as a being that needs nothing to exist, is a concept that can only be valid for God. Accordingly, the substance of his monism is only God, not body or mind. The body and the mind are two main aspects of God, who is a substance. Spinoza's view is thus opposed to both substance dualism and idealism.

It is not possible to be blind to the influence of substance dualism on the emergence of modern approaches to the mind-body problem, but substance dualism was generally rejected in the twentieth century. The most problematic aspect of substance dualism is the existence of mind without body. However, it is possible to be a dualist without considering the mind and the body as two different substances. This type of dualism, which is becoming increasingly popular today, is known as property dualism. Unlike substance dualism, which insists on the existence of two different substances, property dualism claims that there is only one physical substance but two different kinds of properties. Property dualists claim that the brain is the only physical substance that has both physical and mental properties. The main idea of property dualism is that mental properties are distinct from, and cannot be reduced to, the physical properties of the brain.

It can be assumed that property dualism is a kind of dualism between substance dualism and materialism. On the one hand, in contrast to substance dualism, it argues that only physical substance exists. On the other hand, in contrast to materialism, it claims that mental states cannot be explained by reducing them to physical states. In this way, property dualism attempts to avoid the problems that dualism and materialism run into. However, although it argues for the existence of a single physical substance, the interaction problem is also valid for property dualism, since it claims the existence of two different types of properties.

Emergentism is an important variant of property dualism advocated by important philosophers such as J. S. Mill, S. Alexander, L. Morgan, and C. D. Broad. The most important factor distinguishing emergentism from the other types of property dualism is the answer of emergentism to the question of why some physical objects have mental properties, but others do not. According to this view, when lower-level microphysical systems or entities come together and reach a certain complexity, a new kind of higher-level property, namely consciousness, emerges from that physical system, and consciousness cannot be explained by reducing it to lower-level physical properties.²⁸ Emergentism assumes that the emergence of mental properties from the physical system that reaches a certain level of complexity is the fundamental fact of nature. The fundamental facts of nature are facts that cannot be derived from other laws of nature. That is, according to the statement of S. Alexander, we accept the existence of the fundamental fact about the emergence of mental properties with “natural piety”.²⁹ The main problem of emergentism, which is a kind of property dualism, is the same as the main problem of property dualism in general. That problem is to provide an explanation for mind-body interaction.

For some, the only satisfactory approach that overcomes these difficulties is panpsychism, which asserts that everything has some degree of mentality. While emergentism advocates the emergence of mentality from physical particles that reach a sufficient level of complexity, panpsychism holds that all physical things, including atoms, quarks, and other smaller particles that exist at a fundamental level, possess some form of mentality from the beginning. Panpsychists do not think it reasonable to believe that consciousness emerges from the combination of completely unconscious physical things. While the claim that a property like Y emerges from things that do not have that property is true for physical phenomena, it is not possible for consciousness.

Panpsychism also faces the objection referred to by William Seager as the “combination problem”.³⁰ This objection, first raised by William James, states that the emergence of macro-experiences from the combination of micro-experiences is not comprehensible. James expresses his concern about this problem as follows:

Take a sentence of a dozen words, and take twelve men and tell to each one word. Then stand the men in a row or jam them in a bunch, and let each think of his word as intently as he will; nowhere will there be a consciousness of the whole sentence.³¹

If we transfer the subject to recent period, William Lycan similarly states the following in his 2006 work:

Suppose I am looking out of my kitchen window, and simultaneously seeing a rabbit in my back yard, hearing my wife’s cat yowling that he wants to behead the rabbit, feeling the touch of my fingertips on a bottle of salad dressing, smelling the spaghetti sauce in the pot, suffering an ache in my right shoulder, and imagining in anticipation a very tall frosty beer. In what way could such a mental aggregate consist of or be determined by or otherwise ‘arise from’ a swarm of smaller mentations?³²

As can be seen from the above passages, the idea of the emergence of a macro-mind or consciousness from the combination of micro-minds seems as incomprehensible as the idea of the emergence of consciousness from the combination of unconscious things. And this means that the hard problem of consciousness returns to where it began.

²⁸ Kim, *Philosophy of Mind*, 97.

²⁹ Alexander, *Space Time and Deity* (London: Macmillan, 1966), 46-47.

³⁰ William Seager, “Consciousness, information, and panpsychism,” *Journal of Consciousness Studies* 2, no. 3 (1995): 272-88.

³¹ William James, *The Principles of Psychology* (New York: Henry Holt and Company, 1890), 160.

³² Lycan, “Resisting ?ism,” 69.

4.2. The Approaches That Ignore the Subjective and The Qualitative Character of Consciousness

The influence of substance dualism on the development of modern views of the mind-body problem cannot be overlooked. However, this kind of dualism was generally rejected in the twentieth century. As a reaction to the problematic aspects of substance dualism in relation to the mental-physical interaction, the materialist approach has become popular among philosophers. Materialism rejects the two distinct substances of dualism, and materialists base their views on monism, claiming that if there is an interaction between the mind and the body, it is unreasonable to define the mind as an independent thinking substance, it must be exclusively material.³³ However, while monistic/materialistic approaches tried to make room for consciousness on a physical basis, they generally ignored the sui-generis phenomenal character of consciousness. Some of them reduced mental states to neurophysiological brain states and remained silent about the subjectivity and the qualitative character of consciousness, and some completely ignored the mental concepts that define consciousness. I will briefly discuss the development of the materialist approach that try to domesticate phenomenal consciousness in the physical world in terms of four main views: Behaviourism, Psycho-Physical Identity Theory, Functionalism and Eliminative Materialism.

Behaviorism: Behaviorism is an approach which is developed as a reaction against the unreasonable consequences of the Cartesian definition of mind. It aims to eliminate the unreasonable consequences of the traditional dualist view by reducing mental concepts to accessible and observable behaviors, rather than explaining them in subjective inner states. In other words, according to behaviorist approach, a mental state like “pain” is explained by some certain publicly observable pain behaviors such as “wincing”. There are also strong objections to behaviorism. It seems very plausible to argue that given mental states can be different from given behavioral processes or dispositions.³⁴ To illustrate, in his work “Brains and Behavior”, Putnam imagines some special beings he calls “Super Spartans” He claims that Super-Spartans can “suppress all involuntarily pain behaviour” or behave differently from people who are in pain.³⁵ As seen in Putnam’s example, although these beings have real pain, they do not exhibit pain behavior. Conversely, a perfect actor without pain can behave as if it were in pain.³⁶ These objections show that it is not a plausible approach to explain the mind by reducing it to behavior. Furthermore, Kim claims that some mental states such as pain can be associated with meaningful behaviors such as groaning, screaming etc., but there are mental states that cannot be readily associated with specific behaviors, which makes the behaviorists’ idea very problematic.³⁷

Psychophysical identity theory: Psychophysical identity theory, whose best-known advocates are U. T. Place and J. J. C. Smart, asserts that mental states are the physical brain states.³⁸ It is mostly accepted view that there is a causal relation or correlation between the mental states and the neuro-physical brain states; however, identity theory goes one step further and claims that mentality is totally identical with the neurobiological process in the brain; they are the same and the one. In other words, each of mental states such as “the desire for

³³ Edward Feser, *The Philosophy of Mind: A Short Introduction* (UK: Oneworld Publication, 2005), 46.

³⁴ Chalmers, *The Character of Consciousness*, 3.

³⁵ Hilary Putnam, “Psychological Predicates” in *Art Mind and Religion*, eds. W. H. Capitan and D. D. Merrill (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967), 37-48.

³⁶ Gennaro, *Consciousness*, 43.

³⁷ Kim, *Philosophy of Mind*, 63.

³⁸ Ullin Thomas Place, “Is Consciousness a Brain Process?,” *British Journal of Psychology* 47, (1956): 44-50.; John Jamieson Carswell Smart, “Sensations and Brain Processes,” *The Philosophical Review* 68, (1959): 141-56.

a cookie” or “the belief that it is raining” is supposed to be one and identical with the specific brain process in the brain.³⁹ It can be more explicitly explained by commonly used example, “pain” and the “C-fiber activation”. According to identity theory, “pain” and “C-fiber activation” are two different concepts, but they are totally same things as in the example of “water is H₂O”. However, there are objections to the identity of the mental states and the brain states as well. Identity theory implies that if there is not C-fiber activation, then there is not pain as well, but there may be some organisms which do not have C-fiber, but have pain experience. For example, some animals’ nervous systems are different from human beings, and although they do not have C-fiber activation, they can have pain experience.⁴⁰ This objection, which is called “multiple realizability” argument by Putnam. Putnam claims that since some creatures like Martians may have the pain even if they do not have the corresponding brain state, identifying a mental state with a type of physical state is not plausible. The argument of multiple realizability of mental activities makes it necessary to distinguish between two versions of identity theories: Type identity theory and token identity theory. Type and token distinction tells the difference between general types and particular instances. For instance, planet is a type, but Mars or Venus are instances of this type. According to the type identity theory, each type of mental activity is identical to a type of brain activity. The identity theory mentioned above is the explanation of type identity theory in general. However, according to the token identity theory, a particular mental activity is identical with a particular brain activity. That is, for type identity theory, in all circumstances “pain” is a specific physical type, “C-fiber activity”, however, for the token identity theory, while an organism’s pain state is identical to the E-fiber, another organism’s may be identical to a physical particle such as the G-fiber activity. For this reason, while the multiple realizability argument is a strong objection for type identity theory, it seems easier to deal with this objection for the token identity theory.

Functionalism: According to functionalism, we should think of mentality in functional terms. That is, we can explain what we call a mental state by what it does – what its functional role is – rather than what it is made of. Functionalism is an approach that is a descendant of behaviorism and identity theories, but developed in response to them by important philosophers, such as Hilary Putnam, David Armstrong, and David Lewis, in the 1960s.⁴¹ Functionalist theories, contrary to behaviorism, accept the mentality as internal states, and contrary to identity theories, which explains mental states by reducing them to certain physical brain states, functionalist view claims that mental state like pain is not identified with a special physical process in the brain like C-fiber activation, rather it is identified with its function, its causal role in the cognitive system. However, there is a “qualia” obstacle for functionalism. Functionalist view ignores the qualitative characteristics of mental states while identifying them. Since functionalism identifies the mentality with the functional states, two systems which have the same functional state must have the same mental state. However, according to the one of the major objections to functionalism with respect to the qualia, which is called “Absent Qualia Argument” by Ned Block, although the system in which the qualia is completely missing can have exactly the same functional state with a organism with qualia. In his work, “Troubles with Functionalism”, Block illustrates this claim with a robot named with a “homunculi-headed robot” whose outer appearance is the same with the human body but internally different.⁴² For instance, if we call a particular qualia “Q” and a particular

³⁹ Feser, *The Philosophy of Mind: A Short Introduction*, 53.

⁴⁰ Kim, *Philosophy of Mind*, 112.

⁴¹ Chalmers, *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, 5.

⁴² Ned Block, “Troubles with Functionalism,” *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 9, (1978): 275.

functional state “Sq”, even if, “the homunculi headed system” is functionally equal to a conscious individual, i.e., both are in “Sq”, a conscious individual can be in “Q” while “homunculi-headed system” cannot be in.⁴³ The other objection which is known as “inverted qualia” or “inverted spectrum” hypothesis claims that “two systems could have the same relevant functional states as a conscious system while having different qualitative states”.⁴⁴ This claim is illustrated by Martine Nida-Rümelin with the “pseudonormal people” who see green what we see red and see red what we see green. Even though pseudonormal people and the normal people use the same colour names and share the identical functional state, they are exactly in different qualitative states.⁴⁵ And if these objections are true, functionalism is not satisfactory in explaining qualitative mental states by reducing them to functional states.

Eliminative Materialism: It would not be wrong to say that eliminative materialism, which defends the falsity of “our ordinary or common-sense understanding of the mind”,⁴⁶ is the most radical response to the hard problem of consciousness. Earlier suggestions of eliminative materialism had been made by Paul Feysabend and Richard Rorty; however, more recent, prominent proponents of this position are Paul M. Churchland and Patricia S. Churchland. P. M. Churchland asserts that the concepts of consciousness constituted by “folk psychology (FP)” will ultimately be replaced with physicalistic concepts “constituted by a matured and successful neuroscience”.⁴⁷ FP is a theory constructs the commonsense conceptual framework to explain the human (or animal) behaviour and understand the cognitive nature of people. It could be said that the one-sentence summary of eliminative materialism is that folk psychology is an inadequate and “a radically false theory”.⁴⁸ P. M. Churchland thinks that none of the previous major positions doubts the falsity of FP. The identity theory optimistically argues that FP can be unproblematically reduced to the completed neuroscience. The dualist view, on the other hand, argues that FP cannot be reduced to neuroscience because it corresponds to the non-physical domain of natural phenomena. Functionalism also agrees with its irreducibility, but argues that FP can be explained by functional organizations. However, eliminative materialism, unlike them, argues that FP and “[i]ts principles are radically false”, “and that its ontology is an illusion”.⁴⁹ The irreparably wrong and unrealistic FP is eventually replaced with a better one. However, there are also some objections for the eliminativist position of materialism. For instance, some argue that the claim of eliminative materialism is self-refuting. That is, the eliminativist believe that mental concepts such as thought, desire, belief or the other concepts of FP do not correspond to the reality. However, if the eliminativist has a belief about the non-existence of “belief” as a mental state, then his claim must be contradictory and eliminativism must be false. As another common objection to eliminativist position is that it is very difficult and utopian to imagine a future in which mental concepts are not used at all.⁵⁰

⁴³ Block, “Troubles with Functionalism,” 278.

⁴⁴ Chalmers, *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, 6.

⁴⁵ Martine Nida-Rümelin, “Pseudonormal Vision: An Actual Case of Qualia Inversion?,” *Philosophical Studies* 82, (1996): 145-50.

⁴⁶ Gennaro, *Consciousness*, 45.

⁴⁷ Paul Montgomery Churchland, “Reduction, Qualia and the Direct Introspection of Brain States,” *The Journal of Philosophy* 82, no. 1 (1985): 8.

⁴⁸ Paul Montgomery Churchland, “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes,” *The Journal of Philosophy* 78, no. 2 (1981): 75.

⁴⁹ Churchland, “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes,” 72.

⁵⁰ Gennaro, *Consciousness*, 46.

Conclusion

As I made clear at the beginning, the main purpose of this article is to present an explanatory and categorical analysis of the puzzle of consciousness. In line with this goal, I first tried to explain the meanings of the concept of consciousness in the literature by emphasising phenomenal consciousness, which is the leading role in the problem known as the hard problem in the literature of philosophy of mind. Then, I underlined the features of conscious states such as subjective and qualitative character as a ground for the hard problem of consciousness. And I touched briefly on the question of why consciousness resists to the scientific explanation. In a final step, I focused on the traditional solution-oriented approaches to the consciousness problem. I think it is possible to analyse the proposed solutions to consciousness-brain problem by dividing them into two broad categories: The first category represents approaches that do not ignore the subjective and qualitative character of consciousness and even attribute special importance to it, while the second category represents methods that ignore the subjective and qualitative character of consciousness. Unfortunately, the persistent failure of these extreme categories to try to solve the problem has turned into an endless cycle oscillating like pendulum between the two extremes. These two categories seem to be trying to understand consciousness as a whole by focusing on its different parts, just like a group of people trying to define an elephant as a whole by focusing only on its tail or only on its trunk. And it seems clear that unless this attitude is abandoned, the problem of subjective consciousness will continue to be referred to as the hard problem in the literature. My intuitive approach to this issue is that the solution lies in designing a holistic approach that promises to explain consciousness on a scientific basis without ignoring its subjective and qualitative side. As our knowledge of the physical world and its objects evolves and changes with new research, advances in science and technology, it is not inconceivable that in the near future phenomenal consciousness can be explained as an object of the physical world. Therefore, even if it is accepted that there is only one kind of fundamental category of being, if it turns out that this category has a meaning beyond being physical in the sense that we currently know it, it will not be hard for us to explain consciousness on a physical basis with its subjective and qualitative character.

References

- Alexander, Samuel. *Space Time and Deity*. London: Macmillan, 1966.
- Arici, Murat. "The Problem of Phenomenal Consciousness," *MetaMind* no. 1 (2018): 1-19.
- Blackmore, Susan. *Consciousness: An Introduction*. New York: Routledge, 2013.
- Block, Ned. "Concepts of Consciousness" in *Philosophy of Mind: Contemporary Readings*, Edited by David J. Chalmers, 208-216. Oxford University Press, 2002.
- Block, Ned. "On a Confusion about the Function of Consciousness," *Behavioral and Brain Sciences* 18, (1995): 227-47.
- Block, Ned. "Troubles with Functionalism," *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 9, (1978): 261-325.
- Chalmers, David. *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Chalmers, David. *The Character of Consciousness*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Churchland, Patricia Smith. *Neurophilosophy*. Cambridge, MA: MIT Press, 1986.
- Churchland, Paul Montgomery. "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes," *The Journal of Philosophy* 78, no. 2 (1981): 67-90.
- Churchland, Paul Montgomery. "Reduction, Qualia and the Direct Introspection of Brain States," *The Journal of Philosophy* 82, no. 1 (1985): 8-28.
- Descartes, Rene. *The Philosophical Writings of Descartes: Volume II*. Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Feser, Edward. *The Philosophy of Mind: A Short Introduction*. UK: Oneworld Publication, 2005.
- Gennaro, Rocco. *Consciousness*. London: Routledge, 2016.
- Jackson, Frank. "Epiphenomenal Qualia," *Philosophical Quarterly* 32, (1982 April): 127-36.
- James, William. *The Principles of Psychology*. New York: Henry Holt and Company, 1890.
- Kim, Jaegwon. *Philosophy of Mind*. Boulder, CO: Westview Press, 2011.
- Kriegel, Uriah. "Mysterianism" in *The Oxford Companion to Consciousness*, Edited by T. Bayne, A. Cleermans, & P. Wilken, 461-62. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Levine, Joseph. *Purple Haze: The Puzzle of Conscious Experience*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001.
- Lewis, Clarence Irving. *Mind and the World Order*. New York: Charles Scribner's Sons, 1929.
- Lycan, William. "Resisting ?ism" in *Consciousness and Its Place in Nature*, Edited by A. Freeman, 65-71. Imprint Academic, 2006.
- Mack, Arien and Irvin Rock. *Inattentive Blindness*. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.
- Mole, Christopher. "Attention and Consciousness," *Journal of Consciousness Studies* 15, no. 4 (2008): 86-104.
- Nagel, Thomas. "What Is It Like to Be a Bat?," *The Philosophical Review* 83, no. 4 (1974): 435-450.
- Nida-Rümelin, Martine. "Pseudonormal Vision: An Actual Case of Qualia Inversion?," *Philosophical Studies* 82, (1996): 145-157.
- Papineau, David and Howard Selina. *Introducing Consciousness*. UK: Icon Books, 2000.
- Place, Ullin Thomas. "Is Consciousness a Brain Process?," *British Journal of Psychology* 47, (1956): 44-50.
- Putnam, Hilary. "Psychological Predicates" in *Art Mind and Religion*, Edited by W. H. Capitan, D. D. Merrill, 37-48. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967.
- Rosenthal, David. "A Theory of Consciousness" in *The Nature of Consciousness*, Edited by Ned Block, Owen J. Flanagan and Guven Guzeldere, 729-753. MIT Press, 1997.
- Rosenthal, David. "State Consciousness and Transitive Consciousness," *Consciousness and Cognition: An International Journal* 2, no. 4 (1997): 355-363.
- Seager, William. "Consciousness, information, and panpsychism," *Journal of Consciousness Studies* 2, no. 3 (1995): 272-88.
- Searle, John. "How to study consciousness scientifically," *Philosophical Transactions of The Royal Society B* 353, (1998): 1935-42.
- Simons, Daniel and Chabris, Christopher. "Gorillas in our midst: Sustained inattentive blindness for dynamic events," *Perception* 28, no. 9 (1999): 1059-1074.
- Smart, John Jamieson Carswell. "Sensations and Brain Processes," *The Philosophical Review* 68, (1959): 141-56.
- Thompson, Evan. *Waking, Dreaming, Being: Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2015.

Tononi, Giulio. "Consciousness as integrated information: a provisional manifesto," *Biology Bulletin* 215, (2008): 216-242.

John Rogers Searle'ün "Deontik Güç" Kavramı

Selami Atakan Altınörs¹

ORCID: 0000-0001-6072-288X

DOI: 10.55256/TEMASA.1382869

Öz

Felsefi terminolojinin oluşum yollarını iki ana kaynağa bağlamak mümkündür: Birincisi, felsefi düşünceyi sevk eden lisanın gündelik olarak kullanılan kelimelerine daha rafine anlamlar yüklemektir. Böylece, gündelik dildeki bir kelime spesifik bir kavramsal anlam kazanarak felsefe terimi haline gelir. İkincisiyse, yeni kavramlar yaratmak ve onları adlandıran yeni terimler icat etmektir. Bu makalemizde, filozof John R. Searle'ün yarattığı ve kendi ana dilinde 'deontic power' terimiyle ifade ettiği kavramı inceliyoruz. Searle "yükümlülük", "vazife", "yetkilendirme", "salahiyet" ve "hak" kavramlarının hepsinin, 'deontik güçler' terimiyle andığı kategoriye dâhil olduğunu açıklamaktadır. Searle 'deontik güçler' terimini, hem (bir hakka sahip olduğumuzdaki) pozitif deontik güçleri hem de (bir yükümlülüğümüz olduğundaki) negatif deontik güçleri kapsayacak şekilde kullanır. O ayrıca "koşullu deontik güçler" ile "ayrık deontik güçler" arasında da bir ayrım ortaya koyar. Kendi özgün ontolojisinde, insan ürünü olan kurumsal olguları fiziksel olgulardan ayıran Searle, para, evlilik, yasama, miras bırakma, diploma, tapu senedi, çek, vb. kurumsal olguların dile bağımlı olgular olduğunu kanıtlar. Kurumsal olgular geniş anlamda dili, yani bir tür simgeleştirmeyi gerektirir. Searle'e göre deontik güçlerin taşıyıcısı olan şey simgeleştirmedir. Hayvanlar dilsel temsil araçlarına sahip olmadıklarından deontik güçleri tanıyamaz. Searle hakların çoğunun kurumlar içinde mevcut olduğunu açıklar: Örneğin, mülk sahiplerinin ve üniversite öğrencilerinin hakları, mülkiyet kanunu ve üniversite yönetmelikleri dairesinde mevcudiyet kazanır. Yükümlülüklerin, hakların, vazifelerin, vb. var olması için dilsel veya sembolik bir biçimde temsil edilmeleri gerekir. Searle böylece dilin, deontik güçlerin kurucu unsuru olduğunu savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Toplum Felsefesi, Toplum Ontolojisi, Dil Felsefesi, Deontik Güç, Searle.

John Rogers Searle's "Deontic Power" Concept

Abstract

It is possible to attribute the formation of philosophical terminology to two main sources: The first is to give more refined meanings to the everyday words of the language that drives philosophical thought. Thus, a word in everyday language acquires a specific conceptual meaning and becomes a philosophical term. The second is to create new concepts and invent new terms to name them. In this article, we analyse the concept created by the philosopher John R. Searle and expressed in his native language by the term 'deontic power'. Searle explains that the concepts of "obligation", "duty", "authorisation", "entitlement" and "right" all belong to the category he refers to by the term 'deontic powers'. Searle uses the term 'deontic powers' to encompass both positive deontic powers (when we have a right) and negative deontic powers (when we have an obligation). He also distinguishes between 'conditional deontic powers' and 'disjunctive deontic powers'. In his original ontology, Searle distinguishes institutional phenomena, which are human products, from physical phenomena, and proves that institutional phenomena such as money, marriage, legislation, inheritance, diploma, title-deed, cheque, etc. are language-dependent phenomena. Institutional phenomena require language in a broad sense, that is, a kind of symbolisation. According to Searle, symbolisation is the carrier of deontic powers. Animals cannot recognise deontic powers because they lack linguistic means of representation. Searle explains that most rights exist within institutions: For example, the rights of property owners and of university students come into existence under property law and university regulations. For obligations, rights, duties, etc. to exist, they must be represented in a linguistic or symbolic form. Searle thus argues that language is the constitutive element of deontic powers.

Keywords: The Social Philosophy, The Social Ontology, The Philosophy of Language, Deontic Power, Searle.

¹ Doç. Dr., Galatasaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölüm. aaltinors@gsu.edu.tr

Giriş

"Felsefe nedir?" sorusu da felsefi bir sorudur ve bazı filozoflar bu soruya birbirinden farklı cevaplar vermiştir. Söz konusu cevaplardan birine göre "felsefe kavramlar oluşturma, icat etme ve imâl etme sanatıdır".² Bu tanıma katılmamak mümkün değildir. Gerçekten de felsefe tarihi, deyim yerindeyse bir kavram fabrikasına benzer. Antikçağ'dan itibaren filozoflar önce Eski Yunanca ve ardından uzun bir dönem boyunca Latince ve Arapça, Modern Çağ'dan itibaren de kendi milli lisanlarında yer alan gündelik kelimeleri iğne oyası gibi işleyerek felsefi kavramları belirten spesifik terimler haline getirmiştir. Yakın dönemde ise, bizzat Deleuze ve Guattari'nin yanı sıra Derrida gibi başka filozoflar ana dillerindeki kelimeleri kâh deforme ederek, kâhsa kes-yapıştır şeklinde birbirine ekleyerek yepyeni terimler üretmişler³ ve bunların içini kavramsal açıdan doldurmuşlardır.

Bu makalemizde, John R. Searle'ün ürettiği spesifik bir felsefi kavram olan "deontik güç" kavramını inceleyeceğiz. Searle'ün bu kavramını incelemeye geçmeden önce, terimin etimolojisini ve sözlük anlamını gözden geçirelim. "Deontik güç" terimi, İngilizcede *power* adını niteleyen *deontic* sıfatıyla yapılmış bir sıfat tamlamasıdır. Tamlamadaki *power* kelimesinin Ortaçağ İngilizcesine, 1300'lü yıllardan itibaren, Fransızca'daki *poer* ve *pouer* şeklindeki iki kullanımdan geçtiği ve Fransızca bu kullanımların Latince "ebilmek", "...meye muktedir olmak" anlamına gelen *potēre* fiilinden türediği bildirilmektedir.⁴ *Deontic* sıfatının kökeni ise Eski Yunancada δέοι ile οντος kelimelerinin bileşimi olan δέοντως'tur ve sözlük tanımı "olması gerektiği gibi, uygun şekilde"dir.⁵ İngilizce *deontic* sıfatının sözlük tanımlarında, "sorumluluk, salahiyet ve yükümlülük gibi ahlâkî fikirlerle ilgili" olduğu belirtilir.⁶

Searle'ün "deontik güç" kavramını ilk kez, 1995 tarihinde yayımlanmış *The Construction of Social Reality* başlıklı eserinde ortaya koyduğu toplum ontolojisi⁷ görüşü bağlamında kullandığı görülür. Searle o tarihten bu yana, toplum ontolojisi görüşünü ayrıntılandırma ve geliştirme çabalarını sürdürmektedir. Nispeten yakın tarihli iki eserinde de deontik güçlere ilişkin analizlerine yer vermiştir: *Philosophy in a new century: selected essays* (2008), *Making the social world: the structure of human civilization* (2010). Makalemizin takip eden kısımlarında Searle'ün toplum ontolojisi bağlamında deontik güçlerle ne kastettiğini, diğer bazı eserleri

² Gilles Deleuze and Félix Guattari, *What Is Philosophy?*, çev. Hugh Tomlinson. (Columbia: Columbia University Press, 1994), 2.

³ Örnek vermek gerekirse: [1] Deleuze'ün "planomène" kavramı (gündelik Fransızca'da böyle bir kelime yoktur), filozofun Eski Yunancada "gezinmek" anlamına gelen "planesthai" fiilinden esinlenerek icat ettiği bir kavramdır. Kavram hakkında şu tanımla nakledeyim: "Çoklukları dışarıya doğru taşıyan yersizyurtsuzlaşma çizgileri tarafından sonsuz bir hızla katedilen sınırsız bir içkinlik alanı" (Bruno Heuzé, "Planomène" in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, sous la dir. Robert Sasso et Arnaud Villani (Paris: Centre de Recherches d'Histoire des Idées, 2003), 276.) [2] Derrida'nın "différance"¹, gündelik Fransızca'daki "différence" kelimesinden hareketle, sözlü dilde ifade edilemeyen, sadece yazıda gösterilebilen bir harf ayrımıyla türettiği bir terim ve terimin adlandırdığı bir kavramdır; daha doğrusu Ramond'un da belirttiği gibi bir kavram kisvesi altında, tanıma, analize ve ayrıma karşı koyma örneği teşkil eden bir anti-kavramsallık figürüdür (Charles Ramond, *Le vocabulaire de Derrida* (Paris: Ellipses Édition Marketing, 2001, 25-26).

⁴ Merriam-Webster çevrimiçi sözlüğünden, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/power#word-history>

⁵ Henry George Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 379.

⁶ Cambridge çevrimiçi sözlüğünden, <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/deontic>

⁷ Makalemizin kaynakça kısmında tam künyesine yer verdiğimiz *Le concept d'Ontologie Sociale* başlıklı tezinde Donzelot'nun da kaydettiği gibi (Jules Donzelot, *Le concept d'ontologie sociale*, mémoire de maîtrise, sous la direction de Pierre Livet, soutenu à L'Université de Provence, 2004, erişim 18 Eylül 2023. https://www.memoireonline.com/07/06/195/m_concept-ontologie-sociale.html), dilimizde "toplum ontolojisi" diye tercüme ettiğimiz terime rastlanan ilk metin, Husserl'in posthumum elyazmalarından biri olan 1910 tarihli "Soziale Ontologie und deskriptive Soziologie"dir. Bununla birlikte, Donzelot, terimin sarif bir açıklamasını yapmış ilk kişi olarak Znamierowski'yi referans gösterir ve onun şu tanımını nakleder: "Bu yeni disiplini 'sosyal ontoloji' olarak adlandırıyorum, çünkü [bu disiplin] her (mevcut veya muhtemel) toplumsal entite biçimi hakkındaki genel hakikatleri belirlemeyi hedefler" (Donzelot, *Le concept d'ontologie sociale*, 2004).

yanında adlarını az önce andığımız eserlerini temel alarak inceleyeceğiz. İncelememizin sonunda, Searle'ün neden dili deontik güçlerin kurucu unsuru olarak değerlendirdiğini açıklığa kavuşturmaya çalışacağız. Bu amaç doğrultusunda, onun toplum ontolojisi görüşünün ana hatlarını gözden geçirmekle başlayalım.

1. Toplum Ontolojisi

Searle toplum ontolojisi görüşünü⁸ izah etmeye şöyle bir sorudan hareketle başlar: Dünya üzerine yapılmış diğer canlı türlerinden farklı olarak türümüz nasıl olup da bir toplumsal gerçeklik inşa edebilmiştir?⁹ Para, mülkiyet, hükümet, evlilik, vb. toplumsal kurumların hepsinin meydana getirdiği toplumsal gerçeklik nasıl yaratılır? Searle açısından toplumsal gerçekliğin kendine özgü şaşırtıcı bir özelliği bulunur: Sadece biz öyle düşündüğümüz için var olması.¹⁰ O bununla kastının, cüzdanındaki yirmi dolarlık banknotun veya A. B.D. vatandaşı olmasının objektif gerçekliğini inkâr etmek anlamına gelmediğini ekler. Bununla kastı, andığı türdeki birtakım nesnel gerçekliklerin sadece kolektif kabul, tanıma ya da onay sayesinde var olduklarıdır.¹¹ Onların varlığı bu bakımdan, gezegenlerin, dağların veya artık ortadan kalkmış dinazorların varlığından farklıdır. Searle toplumsal gerçekliğin kuruluşu konusunu tartışmaya başlarken ilk yapılması gereken ayrımın tam da bu noktada ortaya çıktığını belirtir: Gerçekliğin bizden bağımsız olarak var olan, onun “gözlemciden bağımsız” dediği özellikleri ile, mevcudiyetleri bize bağlı olan, “gözlemciye bağlı” özellikleri arasındaki ayrım. Gezegenler, dağlar ve günümüzden yaklaşık yetmiş milyon yıl öncesine dek yaşamış dinazorlar, gözlemciye bağlı olmayan olgulardır. Oysa, A.B.D. vatandaşı olmak, A.B.D.'nin elli eyaletten oluşması veya John Rogers'ın Dagmar ile evli olması gibi olgular gözlemciye bağlı olgulardır. Searle, “kabaca ifade etmek gerekirse, sosyal bilimlerin gözlemciye bağlı olgularla, doğa bilimlerinin ise gözlemciden bağımsız olgularla ilgili olduğunu söyleyebiliriz” der.¹² Ona göre bir olgunun gözlemciden bağımsız olup olmadığına dair “kaba ama iş görür” bir test şudur: “[dünyada] hiçbir bilinçli fail olmasaydı, bu olgu mevcut olabilir miydi? Şayet olgu, hiçbir insan ya da başka bilinçli failer olmasaydı da mevcut olabilirse -örneğin dünya ile ay arasında gravitasyonel bir çekim olduğu gerçeği gibi- o zaman olgu gözlemciden bağımsızdır”.¹³ Bunun karşısında, bir olgu şayet -paranın, mülkiyetin, hükümetin ve evlilikle ilgili olguların bilinçli failer gerektirdiği şekilde- varlığı için bilinçli failer gerektiriyorsa, o olgu en azından gözlemciye bağımlı olmaya adaydır.¹⁴

Searle'ün gözlemciye bağımlı ya da izafî olguların ayırt edici özelliğine ilişkin incelememize, onun da sık sık yararlandığı dolar cinsinden banknot örneğini kendi para birimimize uyarlayarak devam edelim. Cebimizdeki mavi renkli bir kâğıt parçasını 100 Türk Lirası yapan şey nedir? Searle kurumsal olguların ancak

⁸ Türkçe literatürde Searle'ün toplum ontolojisi görüşüne bir bölüm ayrılmış değerli bir çalışmayı da anacak olursak: Sedat Bingöl, “John R. Searle ve Pierre Bourdieu’de Dil, Toplum ve Güç İlişkisi” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2023). Bu çalışmaya dikkatimi çeken anonim hakeme teşekkür borçluyum.

⁹ John Rogers Searle, *Philosophy in a new century: selected essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 26.

¹⁰ Searle, *Philosophy in a new century: selected essays*, 27.

¹¹ Searle, *Philosophy in a new century: selected essays*, 27.

¹² Searle, *Philosophy in a new century: selected essays*, 28.

¹³ Searle, *Philosophy in a new century: selected essays*, 27.

¹⁴ Searle bunun sadece “kaba ama iş görür” bir test olduğunu vurgulamasının sebebini ise şöyle belirtir: Testin bu haliyle yeterli olmamasının nedeni, gözlemciye bağımlı olguların varoluşları için dayandıkları bilinç ve yönelimselliğin, kendi başlarına alındığında, gözlemciden bağımsız olgular olmasıdır (John Rogers Searle, *Making the social world: the structure of human civilization* (Oxford: Oxford University Press., 2010), 27.) Bunu bir örnekle açıklar: “Önümdeki kâğıt parçasının yirmi dolarlık bir banknot olduğu gerçeği gözlemciye bağımlıdır; bu gerçek yalnızca satın alma, satma ve benzeri faaliyetlere katılanların tutumlarına izafen vardır. Ancak bu insanların sahip olduğu tutumların kendileri gözlemciye bağımlı değildir” (Searle, *Making the social world: the structure of human civilization*, 27.)

bir kurucu kurallar sisteminin içinde var olabildiğini kaydeder ve bu bakımdan da kurumların altında yatan şeyin bir veya bir dizi kurucu kural olduğuna hükmeder.¹⁵ Searle kurucu kuralların işleyiş mantığını şu yalın formülle açıklar: "B bağlamında X, Y sayılır". 100 liralık banknot örneğinde olduğu gibi: Merkez Bankası ve Türk Lirası kanunu (B) bağlamında, şu-şu özellikleri taşıyan mavi renkli kâğıt (X), 100 liralık banknot (Y) sayılır. Böylece kurumsal olgular, gözlemciden bağımsız fiziksel olgulardan (meselâ bir yıldız tornavidadan) farklı olarak sadece fiziksel yapılarıyla işlev görmezler. Bu sebeptir filmlerde ve dizilerde kullanılan butafor yüzük banknotlarla hiçbirimiz pazardan domates almaya kalkışmıyoruz. "B bağlamında X, Y sayılır" formundaki bu kurullarla yapılan şeyi, Searle "işlev tahsisi" [*assignment of function*] diye adlandırır.¹⁶ Örneğimize dönersek, sahici yüzük banknotu, onunla hemen hemen aynı fiziksel özellikleri taşıyan butafor yüzükten farklı kılan şey, (B bağlamında) kolektif yönelimsellikte ona "yüzük banknot" işlevini tahsis etmemizdir: "Onun para olmasının gerekli bir şartı, insanların onun para olduğu yönelimi taşımaları ve para olduğunu düşünmeleridir".¹⁷ B bağlamını değiştirip monopol oyununa geçilirse, oyuncak gayrimenkullerin alım-satımında kullanılan küçük mavi kâğıtlara oyuncuların kolektif yönelimselliğiyle yüz oyun lirası işlevi tahsis edilir.

Searle bütün kurumsal olguların, kolektif yönelimsellik yoluyla objelere işlev tahsis edilerek yaratıldığını savunur.¹⁸ Searle yönelimselliği, dünyadaki objelere ve/veya onlar arasındaki ilişkilere yönelmiş olma şeklindeki zihinsel durumların bir özelliği olarak tanımlar.¹⁹ Ona göre, sadece "bizim-eylemlerimizin bir parçası olarak" bir şey yaptığımız durumlar ise, kolektif yönelimsellik örnekleridir.²⁰ Bu noktada doğrudan Searle'ün bir paragrafını alıntılalım:

İnsanlar diğer pek çok türün de sahip olduğu dikkate değer bir kapasiteye sahiptir; bu kapasite işbirlikçi davranışlarda bulunmak ve türdeşlerinin tutumlarına iştirak etmektir. İnsanlar çeşitli şekillerde işbirliği yapabilirler ve bunu görmek için herhangi bir tipik insan etkileşimini gözlemlemek yeterlidir. Bir sohbeti sürdüren iki kişi, senfoni çalan bir orkestra ve futbol oynayan iki takım, işbirliğine dayalı davranışların örnekleridir. Bunun için teknik bir terim kullanmak istiyorum. Ben buna *kolektif yönelimsellik* diyorum. [...] Kolektif yönelimsel eylem, hangisi olursa olsun her toplum teorisinde özel olarak önemlidir. Bu gibi durumlarda, ben bir şeyi sadece *bizim* bir şey yapmamızın bir parçası olarak yaparım. Mesela senfoni çalmamızın bir parçası olarak keman çalarım. Beyzbol maçı yapmamızın bir parçası olarak topu atarım. Kolektif yönelimsellik farklı insanlar tarafından paylaşılan yönelimselliktir.²¹

Bu noktada iki hususu açıklamakta fayda vardır. Birincisi: Kurtların sürü halinde avlanması örneğinde olduğu gibi, Searle açısından kolektif yönelimsellik, türümüzün bazı başka türlerle paylaştığı ortak bir özelliğidir ve her durumda dili ön gerektirmez. Fakat, kurumsal olgular söz konusu olduğunda mutlaka dili ön gerektirmektedir. Bunu aşağıda tartışacağız. İkincisi: Kolektif yönelimsellikte hem fiziksel nesnelere hem de kurumsal olgu olarak yaratılan ve salt fiziksel yapısı itibarıyla o işlevi taşımayan şeylere işlev tahsis edilebilir. Fiziksel nesnelere işlev tahsis edilmesine Searle şu açıklayıcı örneği verir: Bir kişi bir kütüğü sandalye olarak kullanabilirse, bir grup insan da bir kütüğü bank olarak kullanabilir ve böylece kolektif yönelimsellik, bir

¹⁵ John Rogers Searle, *The construction of social reality* (New York: The Free Press, 1995), 28.

¹⁶ Searle, *Philosophy in a new century: selected essays*, 32.

¹⁷ Searle, *Philosophy in a new century: selected essays*, 28.

¹⁸ Searle, *The construction of social reality*, 41.

¹⁹ John Rogers Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1.

²⁰ Bu konuda, "Toplumsal gerçekliğin inşasında söz edimleri" başlıklı yazımızda Searle'ün birçok örneği eşliğinde daha kapsamlı bir inceleme sunmuştuk. Bkz. (der.) Atakan Altınörs, "Toplumsal Gerçekliğin İnşasında Söz Edimleri" *Söz Edimleri* içinde, der. Atakan Altınörs (İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yay., 2019), 139-176.

²¹ Searle, *Philosophy in a new century: selected essays*, 31.

işlevin hep beraberce tahsis edilmesine olanak tanır.²² Fakat, ona göre bizi diğer türlerden ayıran, bir sonraki hamledir. Yani, kurumsal olguları yaratırken yaptığımız şey. Şöyle ki bir kişinin veya nesnenin (üzerine oturulabilecek bir fiziksel yapısı olması itibarıyla bank işlevi tahsis edilen kütük örneğindeki gibi) belirli bir işlevi fiziksel özellikleri nedeniyle taşıdığı durumlardan farklı olan durumlar vardır. Para örneğinde olduğu gibi: Madenî sikkelerin veya kâğıt paranın icadından önce ender bulunan bazı deniz kabuklarını aralarında para yerine kullanan bir kavim hayâl edebiliriz. Bu durumda, fiziksel işlevi icabı yemek kaşığı olarak kullanılmaya daha elverişli olan bu kabuklara kolektif yönelimsellikle alım-satım aracı işlevi tahsis edilmiş olur. Böylece belki de ender bulunma oranlarına veya büyüklüklerine göre bu kabuklar farklı değerlerdeki sikkeler gibi kullanılmış olabilir. Paranın dolaşımında olmadığı birtakım savaş esiri kamplarında (elbette sağlığa zararlı bir ürün olan) sigaranın da bu amaçla kullanıldığını gösteren sinema filmleri vardır. Günümüze gelirsek, artık bırakınız fiziksel yapısını, fizik dünyada elimize bile alamadığımız dijital kripto paralar, tipik bir kurumsal olgu olarak paranın, gerçekten de Searle'ün tarif ettiği şekilde kolektif bir işlev tahsisinden ibaret olduğunun açık kanıtıdır. Deniz kabuklarının, sikkelerin, dijital kayıtların ve sigara paketlerinin para sayılması için (bir kavmin veya savaş esirlerinin mutabakatı, bir millî merkez bankası kanunu ya da bankalar arası para piyasası kuralları, vb.) B bağlamında kolektif şekilde para olarak geçerli kabul edilmesi, tanınması yeterlidir; yıldız tornavidanın vidalama işlevini taşımasının fiziksel yapısına bağlı olmasından farklılığıyla para (tanınmasının kolay olması, taşınabilir olması, sahtesinin yapılmasının kolay olmaması gibi fiziksel gereklilikleri sağlaması bir yana bırakıldığında), alım-satım aracı işlevini sıraladığımız işbu sebeplerle taşımaktadır. Bu bahsi daha fazla uzatmadan kapatırken, (aşağıda değineceğimiz Searle'ün açıklamalarıyla paralellikleri bulunan) Simmel'in *Paranın Felsefesi* başlıklı eserindeki tanımını kısaltarak alıntılalım: “[...] para, bizim için kelimelerin sesi gibi sadece taşıdığı ya da sembolize ettiği temsil aracılığıyla anlam taşıyan soyut ekonomik değeri cisimleştiren tözdür”.²³

1.1. Kurumsal Olgular ve Dil

Searle'ün kurumsal olguların kolektif yönelimsellikle inşa edildiğine dair sunduğu gerekçenin ardından, “neden kurumsal olguların varlığı dili ön gerektirir?” sorusuna verdiği cevabı incelemeye geçebiliriz. Searle para, mülkiyet, evlilik, hükümet, üniversiteler gibi, toplumsal gerçekliği meydana getiren bütün kurumsal olguların²⁴, mevcudiyetlerini, insanın sembolize etme yeteneğine dayalı olan mutabakatlara borçlu olduğunu savunur. Searle kurumsal olguların dili gerektirme sebeplerini dört başlık altında toplar. Birincisi, epistemolojik gerekliliktir: İşlevleri doğrudan doğruya kendi fiziksel yapılarından kaynaklanmayan, “banknot”, “eş”, “üniversite profesörü”, “özel mülk”, vb. kurumsal olguların tanınması, bilinmesi birtakım dilsel veya sembolik temsil araçları gerektirir.²⁵ Mavi renkli bir kâğıt parçasının yüz liralık banknot olarak tanınması, onun dilsel veya sembolik temsilini gerektirir. İkincisi, iletilebilir olma gerekliliğidir: Kurumsal olgular sisteminin işleyebilmesi için, yaratılmış olgular iletilebilir olmalıdır. Yani, evlendiğinizi, başkan olduğunuzu, toplantının

²² Searle, *Philosophy in a new century: selected essays*, 32.

²³ George Simmel, *Paranın Felsefesi*, çev. Yavuz Alogan ve Öykü Didem Aydın. (İstanbul: İthaki Yayınları, 2014), 90.

²⁴ Searle'ün toplum ontolojisi görüşünde kurumları ve kuralları sosyal gerçekliğin merkezine alması itibarıyla, Andina onun yaklaşımını, Türkçede (kurumun k'sı) k-ontolojiler diye karşılanabilecek i-ontologies kategorisinde toplar ve bunu, Aristoteles kökenli faili veya eyleyen kişiyi merkeze alan (person'ın p'siyle) p-ontolojilerden ve savunucusu olarak Maurizio Ferraris'i örnek verdiği sosyal nesnelerin [objects] rolüne odaklanan o-ontolojilerden ayırır. Bkz. Tiziana Andina, *An Ontology for Social Reality*, çev. Sarah De Sanctis. (London: Palgrave Macmillan, 2016), 57. Bu eserden, sayesinde haberdar olduğum anonim hakeme şükranlarımla...

²⁵ Searle, *The construction of social reality*, 77.

sona erdiğini söyleyebilmelisiniz.²⁶ Örnekleri çeşitlendirirsek, sürücü ehliyetinizin, tapu senedinizin, hamiline yazılı çekinizin, master diplomanızın, vb.'nin "belgeleme" yapabilmesi de dile bağımlıdır. Üçüncüsü, beşerî fenomenlerin "karmaşık" yapısına bağlı gerekliliktir: Bütün beşerî fenomenler (hatta basit bir alış-veriş eylemi bile) aslında son derece karmaşık bir yapıdadır ve karmaşık bir temsil sistemi olarak dili ön gerektirir.²⁷ Dördüncüsü, kurumsal olguların süregiden yapısından kaynaklanan gerekliliktir: Kurumsal olgular, kurum her ne ise ona dâhil olan tek tek kişilerin müddetli eğilimlerinin (zamansal olarak) ötesine geçip süregiden bir yapıdadır. Buna verilebilecek en iyi örnek hukuktur: Anayasalar, medeni kanunlar, mülkiyeti düzenleyen yasalar, yönetmelikler, yönergeler, hukuki içtihatlar, mahkeme kararları daima yazılı bir müktesebata ve arşivlere dayanır. Bu itibarla da kurumsal olgular belirli müddeti aşan bir surette temsil edilme araçlarına, yani dile muhtaçtır.²⁸

Searle'ün kurumsal olgular ve dil arasındaki ilişkilendirmesini iyi anlamak üzere, onun yönelimsellik ve dil üzerine düşüncelerini kısaca gözden geçirelim. Öncelikle, Searle'ün insan dilini, dil öncesi yönelimsellik formlarının bir uzantısı olarak gördüğünü vurgulayalım.²⁹ Searle yönelimselliğin dilsel formları ile dil öncesi formları arasında pek çok fark olduğunu, ama toplum ontolojisi bağlamında bakıldığında dilde olup da dil öncesi yönelimsellikte olmayan üç önemli yön bulunduğunu kaydeder: Anlam, uylaşım ve sözdizimsel yapıya sahip tümceler.³⁰ Dil gelişimi evresinin öncesindeki hayvanların çoğunda da sesli-uyarılar yoluyla öteki hayvanlarla iletişim kurma yeteneği olmasına rağmen, onların iletişim sistemlerinde insan dilinin bu üç unsuru yoktur. Bu üç unsurun gelişimiyle tarih sahnesine çıkan insan konuşması, dil öncesi yönelimsellikte rastlanmayan birtakım bağlanımlar yaratır:

Uylaşımlar geliştirir, iletmeye çalıştığınız içeriği de sesli-uyarıyı tümceyi oluşturan sözdizimsel öğelere bölerek belirginleştirirseniz, artık elinizde dil öncesi yönelimsellikte olmayan yeni bir öge var demektir: Söylenen söz artık birtakım bağlanımlar³¹ [*commitments*] üretmeye başlar. "Bağlanım", insanları özel birtakım eylem gerekçeleriyle birbirine bağlayan fenomenler sınıfını anlatan en genel terimdir. Bunlar hakları, sorumlulukları, yetkileri, yükümlülükleri, izinleri, görevleri ve benzeri şeyleri kapsar. Bütün bunlara, Yunanca "görev" anlamına gelen sözcükten yola çıkarak "deontolojiler" diyeceğim. İnsan toplumunu olanaklı kılan şey, tanınmış olan [*recognized*] deontolojilerdir. Genel toplum deontolojisinin kapısını açan, genelde, dilsel bağlanımların gelişimidir.³²

Bir şey söylemenin, bir şey yapmak olduğu şeklinde formüle edilebilecek Austin'ci söz edimleri teorisi geleneğinin mensubu olan Searle'ün nezdinde, dilsel ifadelerimiz aracılığıyla dünyadaki nesnelere gönderme yapmanın ötesinde birtakım fiiller de işleriz: "Söz gelişi, 'Toplantı ertelendi' demek suretiyle toplantıyı erteleriz; 'Sizi karı-koca ilan ediyorum' diyerek birilerini karı-koca yaparız".³³ Searle'ün "performatifler" diye adlandırdığı bu tür dilsel ifadeler arasında "bağlanım" yaratan en belirgin örnekleri, "söz vermek", "vaat etmek",

²⁶ Searle, *The construction of social reality*, 77.

²⁷ Searle, *The construction of social reality*, 77.

²⁸ Searle, *The construction of social reality*, 78.

²⁹ John Rogers Searle, "Dil ve Toplum Ontolojisi," çev. R. Levent Aysever, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* sayı: 37 (Nisan 2016): 226.

³⁰ Searle, "Dil ve Toplum Ontolojisi," 229.

³¹ Searle bir dilin mutabakatlarına uygun olarak düz bir şekilde yerine getirilen her ciddi söz ediminin bir deontoloji içerdiğini savunur: "Bu deontoloji, toplumsal ve kurumsal gerçekliğin yaratılmasında esas teşkil edecek belli bir mantıksal yapıya sahiptir: haklar, görevler, yükümlülükler yaratıldığında olduğu gibi, bir bağlanımlar deontolojisi yaratmak demek, arzu ve isteklerimizden bağımsız eylem gerekçeleri yaratmak demektir. Söz gelişi, bir bildirimde bulunursam, doğruyu söyleme konusunda arzu ve isteklerimizden bağımsız bir gerekçem vardır, çünkü bildirimde bulunmak üzere bir tümce söylemenin bizzat kendisi beni doğruyu söyleme konusunda bağlar" (Searle, "Dil ve Toplum Ontolojisi," 232).

³² Searle, "Dil ve Toplum Ontolojisi," 231.

³³ Searle, "Dil ve Toplum Ontolojisi," 234.

“[mahkemede] doğruyu söyleyeceğine yemin etmek”, vb.’dir. Bu gibi performatifler aracılığıyla hitap ettiğimiz kişi veya kişiler karşısında bir yükümlülüğü üstlenerek kendimizi bir bağlanım içine sokarız. Fakat, onun sunduğu dilin gelişimi senaryosunda, bu tür söz edimleri ileri evrede ortaya çıkması muhtemel örneklerdir. Dilin gelişiminin daha erken evrelerinde de dil yoluyla bağlanımlar yaratmak mümkündür:

[...] basit bir dil bile olsa, bir dili kullananların, çevrelerindeki nesnelere ve insanlarla ilgili sözler söylerken yeni deontolojiler yaratması kaçınılmazdır. Sözü ettiğim bağlanımların olduğunu kabul ediyorsak, ilk insanların “Bu benim şapka”, “Bu benim kadını”, “Bu benim erkeğim”, “O kişi lider” gibi şeyler de söyleyebildiklerini düşünmek de hiç yanlış olmaz. Böyle sözcelemler önceden var olan olgu durumlarını tasvir etmekten daha fazlasını yaparlar: Bir talepte bulunurlar.³⁴

Searle bu gibi ilkel ya da daha doğru bir deyişle ilksel tezahürlerden başlayarak söz edimleri deontolojisinin genişleyerek bir toplum deontolojisine dönüştüğü kanısındadır.³⁵ Searle dilin gelişiminin ilk evresinde birinin çıkıp “bu bana ait” gibi birtakım sözler söylemiş olabileceğini varsayarak bu söz aracılığıyla o şeyin mülkiyetinin kendisine ait olduğuna rıza gösteren başka insanlar bulunduğunda, bir “mülkiyet hakları deontolojisi” yarattıklarını öne sürer.³⁶ Ona göre insan uygarlığını yaratan anahtar mantıksal adım budur.³⁷ Yukarıdaki birkaç paragrafta değindiğimiz dil yoluyla bağlanımlar yaratmak suretiyle deontolojinin oluşumu ve gelişimi hususunun makalemizin ana problemiği olan deontik güçlerle ilişkisine ileride tekrar dönmek üzere, sözü Searle’de yönelimsellik ve anlam konusuna getirelim.

Dilsel anlama gelince, bu Searle için esasen türetilmiş yönelimselliğin bir biçimidir.³⁸ Konuşan kişinin içsel yönelimselliği, sözcüklere, cümlelere, işaretlere, sembollere, vb. aktarılır. Searle’ün “içsel yönelimsellik” ile kastettiği, insanların ve belirli bazı hayvanların biyolojik yapılarının parçası olarak sahip olduğu bir fenomendir.³⁹ Bu tür hayvanların bazen susamaları veya acıkmaları, çevrelerindeki nesnelere algılamaları, bazı şeylerden korkmaları, vb. zihinsel durumlar, içsel yönelimsel durumlara örnektir.⁴⁰ Searle içsel ve türetilmiş yönelimsellik arasındaki ayrımı, dünyanın gözlemciden bağımsız özellikleri ile gözlemciye bağlı özellikleri arasındaki ayrımın özel bir hâli olarak değerlendirir. Şöyle ki, içsel yönelimsellik gözlemciden bağımsız yönelimseliktir; örneğin, herhangi bir gözlemcinin ne düşündüğünden bağımsız olarak açlık durumu vardır. Buna karşılık, türetilmiş yönelimsellik, gözlemciye bağlı bir yönelimseliktir; örneğin, Fransızca’da “J’ai grand faim en ce moment” ifadesinin “şu anda çok açım” anlamı taşıması gözlemcilere, yani kullanıcılara bağlıdır.⁴¹ Makalemizin başında, Searle’ün kurumsal olguları gözlemciye bağımlı olgular kategorisine dâhil ettiğini söylemiştik. Böylece Searle, gözlemciye bağımlı kurumsal olguların tanınmasını, bir dili ön gerektiren türetilmiş yönelimsel durumlardan biri olarak izah eder. Kurumsal olgular, dile sahip olmadan temsil edilemeyen şeylerdir. Bu hususta Searle’ün verdiği örneklerden sadece birini aktarırsak: Bir hayvan, karşısında duran nesnenin yirmi dolarlık bir banknot ya da Kaliforniya Üniversitesi öğretim üyesi olduğunu düşünemez.⁴² Bunu düşünebilmek, bir hayvanın beslenme yönündeki içsel yönelimsel durumundan farklı olarak türetilmiş bir yönelimsel durumdur. Bu itibarla, “para” ve “üniversite” gibi insan kurumlarını içeren temsil edilmiş olgular,

³⁴ Searle, “Dil ve Toplum Ontolojisi,” 233.

³⁵ Searle, “Dil ve Toplum Ontolojisi,” 234.

³⁶ Searle, “Dil ve Toplum Ontolojisi,” 234.

³⁷ Searle, “Dil ve Toplum Ontolojisi,” 234.

³⁸ John Roger Searle, *Zihin Dil ve Toplum - Gerçek Dünyada Felsefe*, çev. Alaattin Tural. (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), 161.

³⁹ John Roger Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit. (İstanbul: Litera Yayınları, 2014), 109.

⁴⁰ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 110.

⁴¹ Searle, *Zihin Dil ve Toplum - Gerçek Dünyada Felsefe*, 108-109.

⁴² John Roger Searle, *Bilinç ve Dil*, çev. Muhittin Macit ve Cüneyt Özpilavcı. (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 111.

olguların kurucu ögesi olarak dili gerektirir.⁴³ Daha basit bir ifadeyle, "bu paradır" ve "bu bir üniversite öğretim üyesidir" diye düşünebilmek için dile sahip olmak gerekir.

Searle dil ile kurumsal olgular arasında iki yönlü bir bağlantı olduğunu kaydeder. Hem yukarıdan aşağıya bir bağlantı vardır hem de aşağıdan yukarıya. Dil olmadan kurumsal olgular yaratılamaması, yukarıdan aşağıya olan bağlantıdır. Diğer yandansa, "bir diliniz olduğunda, kaçınılmaz olarak diğer sosyal kurumlar da dilden büyüyecektir" ve bu da aşağıdan yukarıya doğru olan bağlantıdır.⁴⁴ Sonuçta Searle kurumsal olguların yaratılmasında dilin bir ön şart olduğunu net biçimde ortaya koyar: "Dili olan ama hükûmeti, özel mülkiyeti ya da parası olmayan bir topluma sahip olabilirsiniz. Ama hükûmeti, özel mülkiyeti ve parası olan, ama dili olmayan bir topluma⁴⁵ sahip olamazsınız".⁴⁶ Üniversite profesörü olmak, Kaliforniya eyaleti vergi yasalarına tâbi olmak, Dagmar'ın yasal eşi olmak gibi kurumsal olgular, Katalonya'da her yıl düzenlenen insan kulesi yapma festivali⁴⁷ gibi toplumsal olgulardan farklılığında, statü işlevlerinin tahsis edilmesine bağlıdır. Bütün bu statü işlevlerinin tahsis edilmesinin ne önemi olduğunu soran Searle buna, statü işlevlerinin toplumdaki gücün araçları olması bakımından önemli olduğu cevabını verir.⁴⁸ Ona göre statü işlevleri insan uygarlığını anlamının anahtarıdır; çünkü statü işlevleri eğilimlerden ve arzulardan bağımsız eylem nedenleri sağlar.⁴⁹ O bir statü işlevleri denizinde yaşadığımız kanısındadır: "Evlilik, üniversiteler, özel mülkiyet, ulus devletler, yaz tatilleri, restoranlar, örgütlü dinler ve kokteyl partilerinin hepsi statü işlevleridir".⁵⁰ Searle statü işlevlerine genellikle statü göstergelerinin, yani kişinin ya da nesnenin statü işlevine sahip olduğunu herkesin algılamasını sağlayan epistemik araçların eşlik ettiğini de ekler.⁵¹ Sürücü ehliyetleri, alyanslar ve polis memurlarının üniformaları statü göstergesi örnekleridir.

Searle'ün nezdinde dikkat çekici olan şey şudur: "Statü işlevlerini kabul ederiz ve bunu kabul ederek bir dizi yükümlülüğü, hakkı, sorumluluğu, görevi, yetkiyi, vb. kabul ederiz".⁵² Searle bu saydıklarını "deontik güçler" olarak adlandırmaktadır. Searle kurumsal gerçekliğin yaratılmasının bütün amacının nesnelere ya da insanlara kendi içinde değerli bazı özel statüler vermek olmadığını, insanlar arasındaki güç ilişkilerini

⁴³ Searle, *Bilinç ve Dil*, 111.

⁴⁴ Searle, *Making the social world: the structure of human civilization*, 62.

⁴⁵ Searle bu bağlamda, "toplumun temellerini tartışma geleneği, genel olarak, dilin bir açıklaması olmadan, sosyal ontolojinin yeterli bir açıklamasını vermenin imkansız olduğu gerçeğiyle yüzleşmemiştir" diyerek toplum sözleşmesi teorisyenlerini eleştirir (Searle, *Making the social world: the structure of human civilization*, 61). Onların, konuşan yaratıklar olarak mevcudiyetimizi varsayıp ardından da bir toplumsal sözleşme oluşturmak için "doğa durumu"nda nasıl bir araya gelebileceğimize yönelik açıklamalar öne sürdüğünü kaydeder. Searle'ün toplum sözleşmesi teorisyenlerinin (bizim tâbirimizle) "hokus pokus"u olarak gördüğü ve eleştirdiği şey şudur: "...ortak bir dile sahip olduğunuzda zaten bir toplumsal sözleşmeye de sahip olursunuz; aslında, zaten bir toplumunuz vardır" (Searle, *Making the social world: the structure of human civilization*, 62). Searle'ün bu eleştirisinde haklı olduğunu düşünüyoruz.

⁴⁶ Searle, *Making the social world: the structure of human civilization*, 62.

⁴⁷ (Bu örnek Searle'e ait değildir ve örnekte kastettiğimiz sadece kolektif yönelimle birbirinin omzuna çıkarak bedenlerden bir kule meydana getirme olgusudur; Katalonya'daki bu geleneksel festivalin -sözel becerilere şu ya da bu oranda bağlı- organizasyon kısmı kastedilmemektedir). Searle kurumsal olguların, toplumsal olguların bir alt kümesi olduğunu savunur. Toplumsal olguların en azından bazı türleriyle hayvanlar âleminde de gözlemlendiğini (sırtlanların aslan avlamak için işbirliği yapması gibi) kaydeden Searle onlarda kurumsal denebilecek olguların bulunmadığını tespit eder. İnsan dünyasındaki iki olgu türü arasındaki farkı örnekle izah edersek: İnsan kulesi yapmak sosyal bir olguyken, kurumsal bir olgu değildir. Meclisin yasa çıkarması ise sosyal ve kurumsal bir olgudur. Bu konuda "Toplumsal gerçekliğin inşasında söz edimleri" başlıklı yazımızda daha önce başka örnekler de vermiştik. Bkz. Altınörs, "Toplumsal Gerçekliğin İnşasında Söz Edimleri," 139-176.

⁴⁸ Searle, *Philosophy in a new century: selected essays*, 34.

⁴⁹ John Rogers Searle, *Money, Social Ontology and Law* (Nex York: Routledge, 2019), 13.

⁵⁰ Searle, *Money, Social Ontology and Law*, 13.

⁵¹ Searle, *Money, Social Ontology and Law*, 13.

⁵² Searle, *Philosophy in a new century: selected essays*, 34.

yaratmak ve düzenlemek olduğunu savunur.⁵³ İnsan dünyasındaki toplumsal gerçekliğin sadece insanlarla ve nesnelere ilgili olmadığını, insanların faaliyetleriyle ve bu faaliyetleri sadece yöneten değil, aynı zamanda kuran güç ilişkileriyle de ilgili olduğunu vurgular.⁵⁴ Buraya kadar yaptığımız hazırlık çalışmamızın ışığında artık onun deontik güç kavramını incelemeye geçebiliriz.

2. Deontik Güç(ler)

Searle “deontik güç” kavramını ilk kez kullandığı *The Construction of Social Reality* başlıklı eserinde deontik güçlere sahip olmanın toplumdaki fonksiyonunu, “insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek” olarak izah etmiştir.⁵⁵ Searle “yükümlülük”, “vazife”, “yetkilendirme”, “salahiyet”, “hak”, vb.’ni ‘deontik güçler’ terimiyle andığı kategoriye dâhil eder. Onun analizine göre deontik güçler, sadece mevcudiyetleri kabul edildiği ve tanındığı için mevcut olan güçlerdir.⁵⁶ Searle’ün verdiği en basit örnekle anlatırsak: Örneğin, bir kabilenin üyeleri, kabiledaki birine her türlü söz edimiyle bir lider muamelesi yaparsa, o kişi lider olmanın deontik statüsünü elde eder. Kabilenin yaptığı dilsel tasvirler onda lider statüsü yaratır.⁵⁷

Searle deontik güçleri, örneğin ceza hukukunda olduğu gibi bazen fiziksel güçle desteklediğimizi kaydeder ve polis teşkilatlarının ve orduların da deontoloji sistemleri olduğunu ekler.⁵⁸ O ‘deontik güçler’ terimini, hem (bir hakka sahip olduğumuzdaki) pozitif deontik güçleri hem de (bir yükümlülüğümüz olduğundaki) negatif deontik güçleri⁵⁹ kapsayacak şekilde kullanır:

Polis şefi, şirket başkanı ve ordu komutanının hepsinin pozitif güçleri vardır. Savaş esiri, hüküm giymiş suçlu ve trafik cezası alan sürücünün hepsi negatif güçlere sahiptir.⁶⁰

Örneğin birisi benim karımsa, eğer bir mülk benim mülkümse, eğer bir park cezası almışsam, eğer Kaliforniya Üniversitesi’nde profesör isem, bunların hepsi hem pozitif hem de negatif deontik güçlerle ilgili meselelerdir. Dolayısıyla, eğer bu benim mülkümse, onun üzerinde belirli bir yetkiye sahibim ve kanunen bunun vergilerini ödemem gerekiyor. Park cezası aldysam cezayı ödeme yükümlülüğüm var. Hayvanlar âleminde buna benzer bir şey yoktur. Toplumda sahip olduğumuz şey bir dizi deontik güç ilişkisidir.⁶¹

Searle deontik güçlerin kurumsal olgulardan örülü insan toplumlarında neleri yapıp neleri yapamayacağımızı tayin ettiğini düşünür. Searle deontik güç ilişkilerinin, insan eylemlerine neden teşkil etmeleri bakımından üzerinde durulmaya değer olduğunu ifade eder.⁶² Üstelik bunların, insan toplumu için kesinlikle gerekli olan ve hayvanlar âleminde mevcut olmayan özel bir tür eylem nedeni olduğunu öne sürer: “Deontik

⁵³ Searle, *Making the social world: the structure of human civilization*, 106.

⁵⁴ Searle, *Making the social world: the structure of human civilization*, 106.

⁵⁵ Searle, *The Construction of Social Reality*, 100.

⁵⁶ John Rogers Searle, “What is language: some preliminary remarks” in *John Searle’s Philosophy of Language: Force, Meaning, and Mind*, ed. Savas L. Tsohatzidis (New York: Cambridge University Press., 2007), 43.

⁵⁷ Searle, “Dil ve Toplum Ontolojisi,” 237.

⁵⁸ Searle, “What is language: some preliminary remarks,” 43.

⁵⁹ Searle ayrıca “koşullu deontik güçler” ile “ayrık [*disjunctive*] deontik güçler” arasında da bir ayrım olduğunu kaydeder: “Koşullu deontik güce bir örnek olarak, Demokrat olarak kaydolmam halinde Demokratların ön seçiminde oy kullanma gücüm verilebilir. Oy verme gücüm var, ancak bu sadece kayıt olma koşuluna bağlı. Ayrık deontik güce örnek olarak, ya Demokrat ya da Cumhuriyetçi olarak kaydolmam, her ikisine birden kaydolmamam verilebilir” (Searle, *Making the social world: the structure of human civilization*, 8-9.)

⁶⁰ Searle, *Philosophy in a new century: selected essays*, 44.

⁶¹ Searle, *Philosophy in a new century: selected essays*, 35.

⁶² Searle, *Philosophy in a new century: selected essays*, 35.

yapılar eylem için arzudan bağımsız nedenleri mümkün kılar".⁶³ Bu noktada, onun "arzudan bağımsız" ile kastını netleştirmekte yarar vardır. Şöyle ki Searle kurumsal yapıların insanda uyandırdığı arzuları inkâr ediyor değildir. Demek istediği, kurumsal yapılar dairesinde arzulara sahip olmanın, deontik ilişkileri gerektirdiğidir:

Özel mülkiyet, hükümetler, evlilikler, borsalar ve üniversiteler yaratarak insanın eylem kapasitesini muazzam bir şekilde arttırıyoruz. Ne var ki bu kurumsal yapılar içerisinde arzulara sahip olma ve bunları tatmin etme olasılığı, örneğin zengin olma, başkan olma, doktora yapma, kadro alma arzusu, vb.'nin hepsi deontik ilişkilerin tanınmasını gerektirir. Deontik ilişkilerin tanınması, kabul edilmesi ve onaylanması olmadan gücünüzün hiçbir değeri yoktur. Para ya da üniversite diplomasına sahip olmak ya da Birleşik Devletler başkanı olmak, ancak diğer insanlar sizin bu statüye sahip olduğunuzu ve bu statünün onlara, size belirli bir şekilde davranmaları için arzudan bağımsız nedenler sağladığını kabul ettikleri takdirde değerlidir.⁶⁴

Searle'ün yukarıda alıntıladığımız "deontik yapılar eylem için arzudan bağımsız nedenleri mümkün kılar" iddiasını bizzat verdiği iki örnekle daha da açabiliriz. İlk örneğinde Searle birisine borcu olduğunu varsaydığımız durumda, o kimseye borçlu olduğu parayı ödeme yükümlülüğü gibi negatif bir deontik gücü olacağını ve buna bağlı olarak da bir şeyi yapmak (borcunu ödemek) için bir nedeni olacağını ve o kimsenin de bunu yapmasını beklemek ve talep etmek için bir nedeni olacağını söyler.⁶⁵ İkinci örneğindeyse, pozitif bir deontik gücü olduğunda, örneğin bir kimsenin mülkiyetindeki arazide balık tutmaya yetkili olduğunda, o zaman o arazide balık tutabileceği için mülk sahibi üzerinde bir gücü olacaktır ve mâlik orada balık tutmama istese de istemese de müdahale etmemek için bir nedeni olacaktır.⁶⁶ Dolayısıyla deontik güç, fiziksel mukavemet veya şiddet olarak güç kullanımı ya da tehdidi söz konusu olmasa da en nihayetinde bir güç şeklidir. Searle devletin veya hükümetin siyasî gücünden bahsedildiği durumlarda ise, fiziksel mukavemet veya şiddet olarak güçle desteklenen bir gücün söz konusu olduğunu ekler.⁶⁷ Yani, kanuna karşı gelenler tutuklanabilir, sınır dışı edilebilir ya da başka bir şekilde muamele görebilir. Searle bu itibarla siyasî iktidarı tanımladığımız kelime dağarcığının tipik olarak deontik olduğunu belirtir: Başkanın yasaları veto etme hakkı ve de Ulusa Sesleniş konuşmasını yapma yükümlülüğü vardır.⁶⁸ "Başkanlık" veya en ilkel şekli altında "liderlik", Searle'ün kurumsal olgular ile deontik güçler arasındaki ilişkiye bakışını net bir şekilde ifade etmemiz bakımından son derece elverişli bir örnektir. Bir grup insan kolektif yönelimsellik yoluyla, aralarından birine "liderlik" işlevi veya statüsü tahsis eder. Böylece, o kimse artık kabilesinde "şef" pozitif ve negatif deontik güçleriyle donanır. Örneğin, bir başka kabile bir gece baskısıyla onların ehlileştirilmiş hayvan sürüsünün bir bölümünü çaldığında, bu durum karşısında lider ne yapacaklarına dair nihaî kararı belirleme yetkisi taşır. Ama, kabile şefi, "Bana sormayın, gidin ne haliniz varsa görün!" deme hakkına sahip değildir. Buna karşılık kabilenin erişkin ve sağlıklı bireyleri de, savaşma veya savaşmama arzularından bağımsız olarak şefin savaşma kararına itaatle yükümlüdür. Bu, tipik bir deontolojidir. Searle deontik güçler ile kurumsal olgular arasındaki irtibatı şöyle formüle eder: Kurumsal olgular = statü işlevleri → deontik güç → arzulardan bağımsız eylem gerekçeleri.⁶⁹

⁶³ Searle, *Philosophy in a new century: selected essays*, 35.

⁶⁴ Searle, *Philosophy in a new century: selected essays*, 42.

⁶⁵ Searle, *Making the social world: the structure of human civilization*, 148.

⁶⁶ Searle, *Making the social world: the structure of human civilization*, 148.

⁶⁷ Searle, *Making the social world: the structure of human civilization*, 148.

⁶⁸ Searle, *Making the social world: the structure of human civilization*, 148.

⁶⁹ Searle, "Dil ve Toplum Ontolojisi," 239.

Searle'ün nezdinde insan toplumlarının karakteristik özelliğini meydana getiren “deontoloji” den hayvanlar kesinlikle yoksundur.⁷⁰ Bu, insanları diğer sosyal hayvanlardan ayıran asli bir özelliktir. Searle, Wilson ve Barash gibi sosyobiologlara atıfla, birçok hayvan türünde değişik yollardan sinyal verme sistemleri bulunduğunu belirtir. Bu bağlamda türümüzün ayırıcı bir özelliğinin, dilin insana sağladığı temsil etme becerisi olduğunu savunur.⁷¹ Üstelik de insanın dil sayesinde sadece durumun ne olduğunu değil, ne olacağını ve ne olmasını istediğini de temsil edebildiğini ekler. Searle hayvanların, sırf fiziksel yapısı itibariyle taşımadığı bir statüsü olan bir şeyi temsil veya aynı anlamda sembolize edememeleri sebebiyle kurumsal olgulara sahip olmadıkları kanısındadır.⁷² Zaten bu itibarla kurumsal olguların dili ön gerektirdiğini bir önceki alt başlığımızda görmüştük. Aynı şekilde, Searle için deontolojik güçler de temsil veya sembolize edilmeyi gerektiren şeylerdir, çünkü çıplak fiziksel olgularda deontolojiyi tek başına taşıyacak hiçbir şey yoktur. Sembolizasyon deontik güçlerin taşıyıcısıdır ve hayvanlar dilsel temsil araçlarına sahip olmadıklarından deontik güçleri tanıyamaz: “Hayvan gruplarında bir alfa erkek ve bir alfa dişi bulunabilir ve grubun diğer üyeleri alfa erkek ve alfa dişiye uygun tepkiler verebilir, ancak bu hiyerarşi haklar ve yükümlülükler gibi şeylerin üstlenilmesi veya dayatılmasıyla kurulmaz”.⁷³ Searle insanlar arasındaki toplumsal ilişkilerin, eylemin arzudan bağımsız nedenlerinin yaratılmasında yer alan deontik ilişkileri temsil edebilmemizi, yani dili gerektirdiğini tespit eder.⁷⁴ Bir örneğini nakledersek: Gelecek hafta sizin için bir şey yapacağıma dair bugün bir vaatte bulunduğumda, bu yükümlülüğüm ancak dilsel araçlarla temsil ediliyorsa geçerli olabilir.⁷⁵ Yani, örneği açarsak: Siz bana gelecek hafta “sen bana geçen hafta şu vaatte bulunmuştun” diyerek yükümlülüğümü dil yoluyla temsil edebilir ve benden vaadimi gerçekleştirmemi deontik bir güçle bana dayatabilirsiniz.

Searle buraya kadar sunduğumuz düşünceleri ışığında, “dil yoksa deontoloji de yoktur” sonucuna varır. Yerinde bir şekilde tespit ettiği gibi, insan toplumları bir deontolojiye ihtiyaç duyar ve bunu yapabilmelerinin tek yolu da dile sahip olmalarıdır.⁷⁶

Sonuç

Makalemizde, ülkemizde genellikle dil ve bilinç felsefesi alanlarındaki çalışmalarıyla tanınan Searle'ün toplum ontolojisi bağlamında anahtar bir rol oynayan “deontik güçler” kavramını inceledik. Görüldüğü gibi Searle filozofluk kariyerinin “geç” denebilecek döneminde geliştirdiği fikirlerinin ürünü olan eserlerinde toplumun kuruluşunun temel şartlarını soruşturarak özgün bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu soruşturmasının hareket noktası olan “Dünya üzerine yayılmış diğer canlı türlerinden farklı olarak türümüz nasıl olup da bir toplumsal gerçeklik inşa edebilmiştir?” sorusuna, erken dönemindeki dil felsefesi çalışmalarının ve özellikle de söz edimleri teorisinin, konuyla ilgili içerimleri ışığında yanıt vermiştir. Bu yolla, bazı sosyal olguların gözlemlenebildiği birtakım hayvan türlerinden farklı olarak insan toplumlarına özgü olan para, mülkiyet, hükümet, evlilik, üniversite, meclis, başkanlık, vb. toplumsal kurumların yaratılmasının dili gerektirdiğini savunmuştur. Ona göre mevcut olmaları bilinçli failer gerektiren “gözlemci-bağımlı” kurumsal olguların ta-

⁷⁰ Searle, *Philosophy in a new century: selected essays*, 35.

⁷¹ Searle, *Philosophy in a new century: selected essays*, 35.

⁷² Searle, *Philosophy in a new century: selected essays*, 37.

⁷³ Searle, *Philosophy in a new century: selected essays*, 37.

⁷⁴ John Rogers Searle, *Rationality in Action* (The MIT Press., 2001), 203.

⁷⁵ Searle, *Philosophy in a new century: selected essays*, 37.

⁷⁶ Searle, *Philosophy in a new century: selected essays*, 38.

nınması, onların dilde sembolize veya temsil edilmelerini şart koşar. Onun tipik örneğiyle, bir şeyin banknot olarak işlev görebilmesi için "bu paradır" diye düşünebilmek gerekir ve bu tür düşünceler (örneğin susadığımızdaki içsel yönelimselliğimizden farklı olarak) dile bağlıdır. Searle'ün izah ettiği gibi birtakım seslerin bazı anlamlara gelmesi, hem türetilmiş hem de kolektif yönelimsellikte mümkündür. İnsan toplumları ile kimi hayvan türleri arasında ortak olan kolektif yönelimsellikten daha dar (insan toplumunda görülen) bir kategori olan türetilmiş yönelimsellik, gözlemciye izafidir. Searle, gözlemciye bağımlı kurumsal olguların tanınmasının, dili ön gerektiren türetilmiş yönelimsel durumlardan biri olduğunu savunur. Kurumsal olgular, dile sahip olmadan temsil edilemeyen şeylerdir. Kendisi de bir kurumsal olgu olan dil, bu itibarla bütün diğer kurumlar için *conditio sine qua non*'dur [gerek şarttır].

Searle'ün nezdinde, deontik güçlerin toplumdaki en temel işlevi insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemektir. Onun haklı olarak öne sürdüğü gibi, deontik güç ilişkileri insan eylemleri için arzudan bağımsız nedenler meydana getirir. Searle deontik güçlerin kurumsal olgulardan örülü insan toplumlarında neleri yapıp neleri yapamayacağımızı tayin ettiğini düşünür. Searle'e göre deontik güçlerin taşıyıcısı olan şey simgeleştirmedir. Hayvanlar dilsel temsil araçlarına sahip olmadıklarından deontik güçleri tanıyamaz. Onun yine yerinde bir şekilde tespit ettiği gibi, haklar ve yükümlülükler gibi bütün deontik güçler dilsel temsile bağımlıdır. Searle hakların çoğunun kurumlar içinde mevcut olduğunu açıklar: Örneğin, mülk sahiplerinin ve üniversite öğrencilerinin hakları, mülkiyet kanunu ve üniversite yönetmelikleri dairesinde mevcudiyet kazanır. Yükümlülüklerin, hakların, vazifelerin, vb. var olması için dilsel veya sembolik bir biçimde temsil edilmeleri gerekir. Searle böylece dilin, deontik güçlerin kurucu unsuru olduğunu savunmaktadır.

Bitirirken şunu da ekleyelim: Searle'ün toplum ontolojisini destekleyen bir literatür kadar ona eleştirel yaklaşan bir literatür de mevcuttur. Hatta bizzat Searle de erken dönem bazı eleştirmelerine cevaben 1997 tarihinde bir makale⁷⁷ yayımlamıştır. Biz daha yakın dönemdeki bir eleştirmenini anarsak: Balzer 2002 tarihli bir makalesinde⁷⁸, Searle'ün sosyal olgulara ilişkin analizini eleştirir ve onun toplumsal kurumlar hususunda "ahenk" vurgusu baskın olan bir tablo sunduğunu kaydeder. Balzer bu tabloda temel bir bileşenin, yani gücün zarar verici özelliğinin atlanmış olduğunu savunur. Ona göre Searle, gücü, toplumsal kurumların önemli bir parçası olarak ele alırken, gücün sadece faydalı yönünü dikkate almaktadır. Balzer bunun, gücün verebildiği zararı, güç uygulamaktan fayda sağlayanlar ile kendilerine uygulanan güçten zarar görenler arasındaki karşıtlığı ve lider gruplar ile "liderlik edilenler" arasındaki asimetriyi görmezden gelen tamamen olumlu bir toplumsal kurum anlayışına yol açma tehlikesine dikkat çekmektedir. Balzer'in haklı eleştirisinde oklarını yönelttiği bu yumuşak karnın, Searle'ün üstlenerek savunacağı bir maksada dayanmadığını düşünüyoruz.

⁷⁷ John Rogers Searle, "Responses to critics of the construction of social reality," *Philosophy and Phenomenological Research* 57, sayı: 2 (1997): 449-458.

⁷⁸ Wolfgang Balzer, "Searle on Social Institutions: A Critique," *Dialectica* 56, sayı: 3 (2002): 195-211.

Kaynakça

- Altınörs, Atakan. "Toplumsal Gerçekliğin İnşasında Söz Edimleri" *Söz Edimleri* içinde, Derleyen: Atakan Altınörs, 139-176. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yay., 2019.
- Balzer, Wolfgang. "Searle on Social Institutions: A Critique," *Dialectica* 56, sayı: 3 (2002): 195-211.
- Bingöl, Sedat. "John R. Searle ve Pierre Bourdieu'de Dil, Toplum ve Güç İlişkisi." Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2023.
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari. *What Is Philosophy?*. Çeviren: Hugh Tomlinson, Columbia: Columbia University Press., 1994.
- Donzelot, Jules. *Le concept d'ontologie sociale. mémoire de maîtrise, sous la direction de Pierre Livet, soutenu à L'Université de Provence*, 2004, Erişim 18 Eylül 2023. <https://www.memoireonline.com/07/06/195/m-concept-ontologie-sociale.html>
- Heuzé, Bruno. "Planomène" in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. sous la dir. de Robert Sasso et Arnaud Villani. Paris: Centre de Recherches d'Histoire des Idées, 2003.
- Komisyon. *Cambridge Sözlüğü*. Erişim 03 Ağustos 2023. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/deontic>
- Komisyon. Merriam-Webster Sözlüğü*. Erişim 03 Ağustos 2023. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/power#word-history>
- Liddell, Henry George and Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press., 1996.
- Ramond, Charles. *Le vocabulaire de Derrida*. Paris: Ellipses Édition Marketing, 2001.
- Searle, John Rogers. "Dil ve Toplum Ontolojisi," Çeviren: R. Levent Aysever, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* sayı: 37 (Nisan 2016): 225-243.
- Searle, John Rogers. "Responses to critics of the construction of social reality," *Philosophy and Phenomenological Research* 57, sayı: 2 (1997): 449-458.
- Searle, John Rogers. "What is language: some preliminary remarks" in *John Searle's Philosophy of Language: Force, Meaning, and Mind*, Editör: Savas L. Tsohatzidis. New York: Cambridge University Press., 2007.
- Searle, John Rogers. *Bilinç ve Dil*. Çeviren: Muhittin Macit ve Cüneyt Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- Searle, John Rogers. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press., 1983.
- Searle, John Rogers. *Making the social world: the structure of human civilization*. Oxford: Oxford University Press., 2010.
- Searle, John Rogers. *Money, Social Ontology and Law*. Nex York: Routledge, 2019.
- Searle, John Rogers. *Philosophy in a new century: selected essays*. Cambridge: Cambridge University Press., 2008.
- Searle, John Rogers. *Rationality in Action*. The MIT Press., 2001.
- Searle, John Rogers. *The construction of social reality*. New York: The Free Press., 1995.
- Searle, John Rogers. *Zihin Dil ve Toplum-Gerçek Dünyada Felsefe*. Çeviren: Alaattin Tural, İstanbul: Litera Yayınları, 2006.
- Searle, John Rogers. *Zihnin Yeniden Keşfi*. Çeviren: Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayınları, 2014.
- Simmel, Georg. *Paranın Felsefesi*. Çeviren: Yavuz Alogan ve Öykü Didem Aydın, İstanbul: İthaki Yayınları, 2014.
- Tiziana, Andina. *An Ontology for Social Reality*. Çeviren: Sarah De Sanctis, London: Palgrave Macmillan, 2016.

Araştırma Makalesi**Başvuru:** 09.11.2023**Kabul:** 19.11.2023**Atıf:** Aydoğan, Emine. "Edward Said: Hümanizmi Evcilleştirmek," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 20 (Aralık 2023): 297-312. <https://doi.org/10.55256/temasa.1388450>

Edward Said: Hümanizmi Evcilleştirmek

Emine Aydoğan¹

ORCID: 0000-0001-5173-3034

DOI: 10.55256/TEMASA.1388450

Öz

Düşünce dünyamız ve çağımız için olağanüstü önemi göz ardı edilemeyen Edward Said, bir edebiyat eleştirmeni ve siyasi bir aktivist olduğu gibi aynı zamanda Oryantalizme yaptığı katkılarla adından sıkça söz ettiren önemli bir entelektüeldir. 20.yüzyılda kitabıyla Oryantalist çalışmaların gidişatını değiştiren Said, *Şarkiyatçılık*'ta, kendisinden önce kullanılagelen Oryantalizm kavramını alıp, iktidarın temsil biçimine, Doğu ile Batı arasındaki ontolojik ve epistemolojik karşıtlığa dayanan bir düşünce biçimini sorunsallaştıran bir kavrama dönüştürür. Batılı kimliğin arkeolojisini Foucaultcu bilgi-iktidar bağlantıları üzerinden ortaya koyan Said'in ilgisi diğer taraftan hümanizme kayar. Hümanizmin risklerinin farkında olan Said, tarihsel hümanizmin karşısına yeni hümanizmini yerleştirir. Bu yeni hümanizmi bir taraftan Aydınlanmanın değerlerini temel alırken diğer taraftan anti-hümanist bir tavır sergileyen Nietzsche ve Foucault gibi postyapısalcı eleştirmenleri kullanır. Kendisinin bu teorik sentezi ideal bir hümanizm olasılığına hizmet eder. Bu çalışmada, hümanizmi dışlayıcı olmayan bir perspektiften kurmak istediğini dile getiren Said'in bu projesiyle Oryantalist eleştirisi arasında nasıl bir uyumsuzluğun olduğuna değinilmeye çalışılacağı gibi *Şarkiyatçılık* çalışmasında metinler üzerinden Batı'nın emperyalizmini ortaya koyarken Şarkiyatçılık için esas olan düşünce ve eylem kategorilerini sorgulamamasının seküler hümanizmiyle olan bağına bakılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Edward Said, Oryantalizm, Hümanizm, Anti-hümanizm, Emperyalizm.

Edward Said: Taming Humanism

Abstract

Edward Said, whose extraordinary importance for our world of thought and our age cannot be ignored, is not only a literary critic and political activist, but also an important intellectual who has made a name for himself with his contributions to Orientalism. In Orientalism, Said, who changed the course of Orientalist studies in the 20th century with his book *Orientalism*, takes the concept of Orientalism used before him and transforms it into a concept that problematizes a way of thinking based on the representation of power and the ontological and epistemological opposition between East and West. Said's interest shifts to humanism on the other hand, revealing the archaeology of Western identity through Foucauldian knowledge-power connections. Aware of the risks of humanism, Said places his new humanism against historical humanism. On the one hand, this new humanism is based on the values of the Enlightenment, while on the other hand it uses poststructuralist critics such as Nietzsche and Foucault who have an anti-humanist attitude. This theoretical synthesis of his serves the possibility of an ideal humanism. In this study, it will be attempted to address the incompatibility between this project of Said, who states that he wants to establish humanism from a non-exclusionary perspective, and his criticism of Orientalism, as well as the connection between his secular humanism and the fact that he does not question the categories of thought and action that are essential for Orientalism while revealing the imperialism of the West through texts in his study of Orientalism.

Keywords: Edward Said, Orientalism, Humanism, Anti-Humanism, Imperialism.¹ Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. e.aydogan@atauni.edu.tr

Edward Said'in kültürel ve sosyal düşünce üzerindeki etkisini anlatmak çok boyutlu bir iştir. Kendisi, yalnızca "literatür çalışmalarının ve analitik araştırmanın kıyısında oturmuş herhangi biri" değil, aynı zamanda Filistin ve Orta Doğu politikasının ön safında yer alan önemli bir şahsiyettir.² Said'in çalışmaları, özellikle de *Şarkiyatçılık*, beşerî ve sosyal bilimlerin entelektüel manzarasını kökten değiştirir. Postkolonyal dünyadan gelen öğrencileri için, onların kendi kültürlerini ve Batı ile olan ilişkilerini anlamaları için yeni bir mercek sunarken, Batı akademisindeki akademisyenler için, sözde ilgisiz akademik arayışlar ile Batı emperyalizminin yapısı arasındaki suç ortaklığına işaret eder. Meslekten olmayan pek çok okuyucusu içinse, siyasi iktidar ve bilgi arasındaki karşılıklı bağlantıları erişilebilir bir şekilde dile getirir. Said, *Şarkiyatçılık*'ta edebi metinleri emperyal jeopolitiğin ışığında yorumlamak için Foucault ve Gramsci gibi akademisyenlerin teorik çalışmalarından yararlanırken postkolonyal edebiyat çalışmaları alanının temelini tek başına atar. Tüm bu yönleriyle birlikte aynı zamanda yeni bir hümanizm projesiyle de gündeme gelen Said, ölümünden hemen önce *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri* başlıklı bir kitap yazar ve bu son kitabında daha demokratik bir hümanizmin hâlâ mümkün olduğuna dair inancını dile getirir. Seküler hümanizmiyle, Aydınlanmanın temel mirasına sahip çıkan Said rasyonel, seküler, eleştirel bilgi arayışının insanın özgürleşmesine ve ilerlemesine yol açabileceğine tüm kalbiyle inanır.³ Onun Batılı Oryantalist söylemi eleştirirken yine Batılı normatif temellere yani hümanizme başvurması ve ondan yardım almaya çalışması onu eleştirilerin hedefi haline getirir. Said'in bu yeni hümanizminin hümanist olmayan bir hümanizm projesi olduğu dile getirilir. Yani Said, hümanizmin Fransız postyapısalcılık içerisinde eleştirel bir okumasını yapar. Kendisi, Nietzscheci antihümanizm ve anti-realist temsil teorilerinden ayrılmaz olan Foucault'nun Söylem Teorisi ile yüksek hümanizm arasında bir uzlaşma kurmaya çalışır.⁴ Bir taraftan postyapısalcılık etkisi ile doğal ve sabit bir insan kimliğine karşı çıkarken diğer taraftan değişmeyen bir insan tasarımı ile öne çıkan hümanizmi benimser. Bu bağlamda Said'in, tıpkı Kant'ın metafiziği kapıdan gönderirken bacadan içeri alması gibi emperyalizmi kapıdan gönderirken aynı olanın tahakkümü olarak hümanizmle bacadan içeri aldığı söylenebilir. Nitekim Hallaq, Said'in *Şarkiyatçılık*'ta Avrupa emperyalizmini metinler üzerinden gösterirken ve ondaki bilgi-iktidar bağlantısını ifşa ederken aslında *Şarkiyatçılık*'ın merkezi sorunlarına dokunmadığını ve eleştirilerinin bu anlamda yüzeysel kaldığını iddia eder. Bu anlamda eleştirilerinde baş düşmanın değil, mevcut düşmanın ardına düştüğünü oysaki, *şarkiyatçılığa* yapılacak gerçek bir siyasal eleştirinin "doğaya, liberalizme, sekülerizme, seküler hümanizme, antroposentrizme, kapitalizme, modern devlete ve modernliğin kendi projesi için merkezi olarak geliştirdiği daha birçok şeye dair hususi bir kavrayışa yol açan temellerle" başlaması gerektiği gibi *Şarkiyatçılık* için esas ve temel olan düşünce ve eylem kategorilerini sorgulaması icap eder. Özellikle de *Şarkiyatçılığı* üreten ve kuşatan, çevreleyen yapı ve sistem olarak modern özne ile modern yapıları tasdik eden fail olarak bu öznenin inşasını eleştirilerinin merkezine alması gerekir.⁵ Dolayısıyla çalışmada Said'in bir taraftan Batılı Oryantalist söylemi merkezsizleştirirken diğer taraftan yine Batılı bir değer olarak hümanizme yaslanması problemi ve *Şarkiyatçılığı* eleştirirken sorunun kökenindeki problemden ziyade sonuçlar üzerinden problemi çözmeye çalışması ele alınmaya çalışılacaktır.

² Bryan Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*, çev. İbrahim Kapaklıkaya. (İstanbul: Anka Yayınları, 2003), 19.

³ Yumna Siddiqi, "Edward Said, Humanism, and Secular Criticism," *Journal of Comparative Poetics* no. 25 (2005): 65, 69-79.

⁴ Aijaz Ahmad, *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat: Jameson, Salman Rüşdi, Edward Said Eleştirisi*, çev. Ahmet Fethi. (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1995), 187-188.

⁵ Wael B. Hallaq, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, çev. Ahmet Demirhan. (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 18-20.

1. Batı'nın Tezgahtından Çıkan Şark Tasavvuru olarak Oryantalizm

“Onlar kendilerini temsil edemezler, temsil edilmeleri gerekir.”

Karl Marx

Said'in “çığır açıcı eseri *Şarkiyatçılık*, yayımlandığı tarihten itibaren İslâm ve Doğu eksenli kültürel çalışmalar için neredeyse zorunlu bir referans haline gelmiştir, pek çok kez temellük edilmiş ve pek çok farklı bağlamda farklı biçimlerde alınılanmıştır.”⁶ Bu eser, oryantalizm konusunu işleyen ya da onu eleştiren ilk kitap olmamasına rağmen Said'in başarısı hem Giambattista Vico, Friedrich Nietzsche, Antonio Gramsci, Raymond Williams, Michel Foucault ve Jacques Derrida gibi farklı düşünsel kaynakları tuhaf bir teorik sentezle bir arada kullanmasından hem de oryantalizm tartışmasını geleneksel çözümlerden çok farklı bir eleştirel çerçeveye oturtmasından kaynaklanır.⁷ Bu konuda yazılmış diğer eserlerden farklı olarak *Şarkiyatçılık*, “Foucault'nun kavramlarının yardımı ile bilginin nesnel değil, siyasal niteliğini vurgulayarak, Avrupa'da gelişen oryantalist çalışmalar ile Avrupa'nın Orta Doğu'daki emperyalist çıkarları arasındaki bağlantıyı göstermeye çalışmasıyla dünyada büyük bir yankı uyandırır.⁸ Kendisi kitabına yazdığı önsözde “Ne mutlu bana! Şarkiyatçılık tarafgir bir kitaptır, kuramsal bir makine değildir” der. Said *Şarkiyatçılık*'taki öncelikli hedef okurunun Şarkiyatçılar olmaktan ziyade diğer beşerî bilimciler olduğunu, onların bir alanın özel usulleri ile soykütüğünün farkına varmaları amacıyla Şarkiyatçıların uygulamalarına ışık tutmak istediğini özellikle belirtir.⁹ Şarkiyatçı soyunun niteliklerini açığa vurduğu *Şarkiyatçılık*'ta onların kimi üyelerinin –örneğin Bernard Lewis– başka Avrupalı olmayan halkların yanı sıra Müslüman halklara fiilen çaldıkları kararı göstermek ister. Kendisi yine *Şarkiyatçılık*'ta Avrupa'nın İslam'a yönelik ilgisinin kaynağının meraktan ziyade Hıristiyanlığın karşısındaki Tektanrıca, kültürel ve askeri bakımdan zorlu bir rakipten duyulan korku olduğunu söyler. Şark ile ilgili bilgi üretme çabasının masum olmayıp Batı'nın iktidar işleyişleriyle ne denli bağlantılı olduğunu gösteren Said, Doğu-Batı ayrımının da kurgusal bir ayrım olduğunu göstererek bu ayrımı temellerinden sarsar. Yani Şarkiyatçılık, Batı'dan güçsüz olduğu için Şark'a dayatılmış olan bir siyasal öğreti olduğu gibi aynı zamanda Batı, bu dayatmada, Şark'ın farklılığını da yok sayar.¹⁰

Said'in Batılı Oryantalist söylemi merkezsizleştirmesi ve Oryantalizm ile ilgili ifşası onun düşünce tarihine yaptığı çok önemli bir katkıyı gösterir. *Şarkiyatçılık* kitabında Şarkiyat'ın, 'Şark' ile 'Garp' arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünme biçimi olduğunu ve nasıl ki Garp'ın kendisi belli bir yer değilse, Şark'ın da belli bir yer olmadığını, Şark'ın neredeyse tümünden Avrupa'ya özgü bir buluş olduğunu ve “antikçağdan beri, gönül maceralarının, egzotik varlıkların, akıldan çıkmayan anılarla görünümünün, olağanüstü deneyimlerin mekânı” olageldiğini¹¹ ifade ettiğinde bu sözleri çok büyük bir yankı uyandırdı. Bu noktada Vico'nun “insanın kendi tarihini yaptığı, bilebileceğinin de kendi yaptığı şey olduğu” cümlesi önemli bir başvuru noktası olarak öne çıkar. Kendisi Vico'nun bu gözlemini lafta bırakmayıp coğrafyaya uygulamamız gerektiğini ifade eder. Buna göre Said için tarihsel varlıklar bir yana, 'Şark' ya da 'Garp' çeşidinden coğrafi

⁶ Ali Utku, “Edward Said, Oryantalizm ve Postyapısalcı/Postmodern Başvurunun Düşündürdükleri: Bir Metodolojik Tartışma,” *Doğu Batı: Oryantalizm II* 5, sayı: 20-11 (2002): 219.

⁷ Utku, “Edward Said, Oryantalizm ve Postyapısalcı/Postmodern Başvurunun Düşündürdükleri: Bir Metodolojik Tartışma,” 219-220.

⁸ Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 164.

⁹ Edward Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Yıldırım. (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2017), 354-355.

¹⁰ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, 216, 359.

¹¹ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, 11, 14.

bölümlemeler gibi coğrafi ve kültürel varlıklar da insan yapımıdır.¹² Said için burada dikkat edilmesi gereken nokta, insanlık tarihinin insanlar tarafından oluşturulduğudur ve sadece toprakların idaresini ele geçirme mücadelesinin değil, aynı zamanda tarihsel ve toplumsal anlam üzerindeki mücadelenin de bu tarihin bir parçasını meydana getirdiği fikridir. Bu durumda eleştirel araştırmacının görevi de mücadeleleri birbirinden ayırmak değil, bunları bağlantılandırmak olduğu için kendisine seçtiği yol “her kültürün gelişimi ile bekasının, farklı, rakip bir alter ego’nun [öteki ben] varlığını gerektirdiğini göstermek”tir. Çünkü ona göre kimliğin inşası, karşıtların, ‘ötekiler’in belirlenmesini icap ettirdiği gibi her çağ ve her toplum kendi ‘Ötekiler’ini yeniden yaratır.¹³ Dolayısıyla Şark, Avrupa’nın sadece komşusu olmadığı gibi, aynı zamanda “Avrupa’nın en büyük, en zengin, en eski sömürgelerinin mekânı, uygarlıkları ile dillerinin kaynağı, kültürel rakibi, en derin, en sık yinelenen Öteki imgelerinden biri”dir, hatta onun karşıt imgesi, düşüncesi, kimliği, deneyimi olarak Avrupa’nın ya da Batı’nın tanımlanmasına yardımcı olur.¹⁴ “Batı’nın kendi tasarımlarını Şark’a yansıtması ve Şark’a hükmetme isteği olarak” Şarkiyatçılığın ne olduğunu tam olarak anlamak için, Foucault’nun *Bilginin Arkeolojisi* ile *Hapishanenin Doğuşu*’nda tanımladığı söylem kavramını kullanan Said’e göre, “Aydınlanma sonrasında Avrupa kültürünün Şark’ı siyasal, sosyolojik, askeri, ideolojik, bilimsel, imgesel olarak çekip çevirebilmesini –hatta üretebilmesini– sağlayan o müthiş sistemli, disiplini” anlamanın yolu oryantizmin “bir söylem olarak” incelenmesine bağlıdır.¹⁵ Garp ile Şark arasındaki ilişkinin bir iktidar, egemenlik, karmaşık bir hakimiyet ilişkisi olduğunu ortaya koyan Said, Şark’ın sırf sıradan on dokuzuncu yüzyıl Avrupalısının varsaydığı tüm o basmakalıp biçimleriyle ‘Şarklılığın’ keşfedildiği için değil, Şark’ın Şarklı kılınmışlığa boyun eğmesi için de Şarklılaştırıldığı ve Şark’ın, Şarkiyatçılık yüzünden bağımsız bir düşünme ya da eyleme nesnesi olamadığının altını çizer. Oysa Batı açısından mesele çok basittir: “Şarklı bağımlı ırkın bir üyesi olduğuna göre, hüküm altına alınmalıydı.”¹⁶

Şark’ı hem olabildiğince geniş bir biçimde, kendine mal eden hem de “bu bilgiyi düzenleyici şifrelerden, sınıflandırmalardan, örnek vakalardan, süreli yayınlardan, sözlüklerden, dilbilgisi kitaplarından, yorumlardan, edisyonlardan, çevirilerden geçirip süzerek Batı için evcilleştiren” Şarkiyatçılık, bunların tümünü bir araya getirerek Şark’ın temsili bir suretini oluşturmakla kalmaz Şark’ı Batı’da, Batı için maddi olarak yeniden üretir.¹⁷ Çünkü bilgi, temelde malzemeyi görünür kılar. Şark ile ilgili yapılan tarihsel tabloların amacı da bir tür Bentham usulü panoptikon kurmaktan başka bir şey değildir. Bundan dolayı Said, araştırma disiplininin, kullanıcıya araç gereçlerini ve o güne dek yitip kalmış bilgiyi sağlayan özel bir güç teknolojisi olduğunu¹⁸ ifşa ederek, onların derinliklerinde barındırdıkları tuzakları insanlığa tüm yönleriyle göstererek Şark’a dayatılan dilsizliğe meydan okur. Çünkü Şark, Avrupa’nın muhatabı değil sömürge haline getirip ele geçirmeye çalıştığı sessiz Öteki’sinden başka bir şey değildir.¹⁹

Said, Şarkiyatçılığın temel koşulunun dışsallaştırma olduğunun ve Şarkiyatçının Şark’ı konuşurmasının, betimlemesinin tek amacının Şark’ın gizemlerini Batı için, Batı’ya anlaşılır kılmak olması dışında Şar-

¹² Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, 12, 14.

¹³ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, 345-346.

¹⁴ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, 11.

¹⁵ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, 13, 105.

¹⁶ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, 13, 15, 219.

¹⁷ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, 177.

¹⁸ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, 137.

¹⁹ Edward Said, “Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek” *Kış Ruhü* içinde, haz.-çev. Tuncay Birkan. (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2020b), 84-85.

kiyatçının Şark ile, sözlerine kaynaklık eden şey olmasının ötesinde ilgilenmediğinin altını çizer.²⁰ Temsilin dışsallığı her zaman, “Şark kendini temsil edebilseydi ederdi zaten” türünden bir düşünce tarafından belirlendiği için ve Şark’ın kendisi bunu yapamadığından, hem Batı için hem de daha iyi bir seçeneği olmadığına göre zavallı Şark için bu işi temsil etkinliği yapar. Marx’ın, söylediği gibi, “onlar kendilerini temsil edemezler, temsil edilmeleri gerekir.”²¹ Bu ifade, bir güç ibaresi ve mutlak otorite talebi olduğu gibi aynı zamanda bu sadece “kumaşı ırkçılıktan kesilmiş ve ancak kas kuvvetiyle doğru ilan ettiği doğruları dinlemeye önceden hazırlanmış bir izleyici kitesinin kabulleneceği bir şey”dir.²²

Said’in Oryantalizm’i, klasik oryantalizm tartışmalarının karşısında yeni oryantalizm ve postkolonyal çalışmalar olmak üzere yeni bir boyuta geçişi ifade etmektedir. Oryantalizme getirdiği yeni boyut ile Batı’nın Doğu’ya yüklediği niteliklerin ardındaki temel niyeti açığa vurur. Bu niyet, Batı tarafından oryantalizmin en barbar biçimiyle hayata geçirilmeye çalışılması ve bunun “Üçüncü Dünya devletlerine medeniyet ve barış götürüyorum” sloganıyla maskelenmesini içerdiği gibi, Francis Fukuyama’nın “Tarihin Sonu Tezi”ne bir cevap olarak ortaya çıkan Huntington’un “Medeniyetler Çatışması” tezini de doğrular niteliktedir. Bu noktada Said’in etkisi oryantalizmin eleştirel kollarının meydana çıkmasını sağlar.²³ Said ötekini canavarlaştıran, şeytanlaştıran ve görünmez sayan oryantalizme karşı ötekiyle doğru dürüst bir ilişki kurmanın öneminden bahsederken özellikle Filistin meselesinde Filistin halkının tarihinin gizlendiğini ve bu anlamda kendisinin dahil olduğu Filistin halkının görünmez insanlar olduğunu söyler. Buradan hareketle yükülkedeki Öteki’ne yer vermenin bir yolunu arar. Öteki’ni somut bir tarihe ve mekâna yerleştirmeye çalışır.²⁴

2. Edward Said ve Hümanizm

Said’in ölümünden sonra bıraktığı bulmacalardan biri, “Batı uygarlığının radikal bir eleştirisiyle, Batı biliminin dayandığı değerlerin durmaksızın sorgulanmasıyla ilişkilendirilen bir adam nasıl olur da hümanizm adına, fikirlerinin uzak durması gereken türden bir edebiyat çalışmasını savunabilir?”²⁵ sorusunda ifade bulur. Bu durumu en iyi görebileceğimiz eser, *Şarkiyatçılık*, “yönelimlerinde ne kadar ihtiyatlı ve çelişkili olursa olsun Foucault’yu genişletilmiş bir kültürel çözümleme içinde kullanma yönünde öncü bir girişim” olduğu gibi, “stratejisi açısından da hümanist ve anti-hümanist paradigmlar arasında” sürekli salınmasıyla esnek bir yapıya sahip melez bir metin olarak görülür. Çünkü Said’in metni esasen İngiliz-Fransız Oryantalizminin hümanist bir eleştirisidir, ancak bu eleştiri Foucaultcu değildir. Said’in eleştirisi, insanı özellikle dışlayan anti-hümanist Foucault’nun aksine, sürekli hümanizmin değerlerine ve ‘insan ruhu’ nosyonuna başvurur. Entelektüele yüklediği sorumluluk ve eleştirel güçle birlikte bireysel deneyimi öne çıkartan Said, kitabının birçok kısmında “Oryantalizmin ‘hümanist değerler’i yok etme çabasını içerdiğini, Oryantalist gerçekliğin hem insan karşısı hem de sürekli olduğunu” vurguladığı gibi insan kategorisini onarıp bireysel deneyimin geçerliliğini onaylamasına paralel olarak, Foucault’nun bireysel failin rolünü azımsamasına katılmaz.²⁶

²⁰ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, 30.

²¹ Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, 30-31.

²² Said, “Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek,” 89.

²³ Gül Turanlı, *Edward Said: Oryantalist Söylem Analizinin Metodolojik Temelleri* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2022), 23-24.

²⁴ Edward Said, “Ötekine Bir Yer Vermenin Bir Yolu Olmalı: Edward Said’le Söyleşi,” çev. David Barsamian, *Cogito* sayı: 37 (2003): 284-285.

²⁵ Lennard J. Davis, “Edward Said’s Battle for Humanism,” *The Minnesota Review* no. 68 (2007): 125.

²⁶ Utku, “Edward Said, Oryantalizm ve Postyapısalcı/Postmodern Başvurunun Düşündürdükleri: Bir Metodolojik Tartışma,” 224-225.

Şarkiyatçılık'taki amacının, mücadele alanları açmak için hümanist eleştiriye başvurmak ve "hırçın bir kolektif kimliği hedefleyen yaftalara, düşmanca tartışmalara hapseden kısa vadeli, polemige dayalı, fikri ketleyici öfke patlamalarının yerine uzun soluklu bir düşünme ve çözümleme süreci getirmek" olduğunu söylerken kendisinin yapmaya çalıştığı şey için seçtiği kelime 'hümanizm'dir. Bu noktada hümanizmle "Blake'in deyişiyle, 'zihnin tavında dövülmüş kelepçeler'den kurtulup aklımızı tarihsel ve rasyonel olarak kullanarak gerçek bir düşünsel kavrayışa ve sahici bir açılıma ulaşma gayretini" kastettiğini ve hümanizmin dayanağının "başka yorumcularla, başka toplumlar ve dönemlerle toplumsal bir ortaklığımız olduğu düşüncesi" olduğunu ve tek başına hümanist diye bir şeyin olmadığını ısrarla vurgular. Said için bireyin eylemliliğini ve öznel sezgiyi merkeze alan hümanizm, insanlığın, kendi tarihini çirkinleştiren gayri insani uygulama ve adaletsizliklere karşı elindeki tek ve hatta son bile diyebileceği bir direniştir.²⁷ Dağarcığımızda hâlâ mevcut olduğunu söylediği hümanist eğitimin dünyevi, laik ve rasyonel söylemin etkin uygulaması olduğunu söylerken laik dünyayı da insan üretimi tarihin dünyası olarak verir. İnsan eylemliliğinin soruşturma ve çözümlemeye tabi olduğunu, bu soruşturma ve çözümleme işini kavramanın, eleştirmenin, etkilemenin ve yargılamanın da anlama yetisinin misyonu olduğunu söylerken "bu tür bir geniş çaplı kavrayış için, anında etki-tepki talep eden bir dünyada ayakta kalması güç yorum topluluklarına, güvenle desteklenecek kuşkucu soruşturmalara, zamana ve sabra ihtiyacımız" olduğu konusunda uyarır.²⁸

Said'in neden hümanizmi benimsediğini ya da onun için hümanizmi çekici kılan şeyin ne olduğunu sorduğumuzda "bir arada var olma ve paylaşım olarak hümanist kültür fikri," denemiş olma memnuniyetini yaşadığı bir amaç olarak karşımıza çıkar.²⁹ "Bir arada var olma ve paylaşım olarak hümanist kültür fikri", Radhakrishnan'ın ifadesiyle Said'in hümanizmi evrensel tarihi kapsayıcı şemsiye bir terim olarak kullandığı fikrine götürür. Radhakrishnan, "Edward Said ve Hümanizmin Olanakları" adlı makalesinde Said'in *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri* kitabının kapak resminin –ne yazık ki Türkçe kapak resmi aynı değildir– Said'in hümanizmini incellemeyle özetlediğini söyler. Bu resimde kapalı bir kitabın arasında kitap ayracı şeklinde düzenlenmiş, üzerinde "Herkes dahil" (*Admit All*) yazılı küçük bir bilet görünmektedir. Bilet imgesinin semiyotiğinin karmaşık ve çok katmanlı olduğuna dikkat çeken yazar, biletin yalnızca varlığı bile girişin sınırlı olduğunu düşündüğü yerde Said'in "Herkes dahil" damgasıyla bu sınırlılık fikrini anında yapıbozuma uğrattığını ifade eder. Ayrıca biletin bir kitap ayracı olarak kullanılmasının ve sıkıcı görünen kitaptan fütursuzca fırlamasının onun doğasının sorgulanmasına yol açtığı gibi aynı zamanda onu daha yüksek ve kapsayıcı bir otoriteye yani "Herkes dahil"e yücelttiğini söyler. Radhakrishnan, bununla da kalmayıp bizim ona sormak istediğimiz soruları sorar ve yanıtlar. "Her şeyden önce 'herkesi dahil etme' iznini veren otorite kimdir?" ve bu sözler "bir emir mi, bir buyruk mu, bir rica mı, bir çağrı mı, yoksa bir teşvik mi teşkil etmektedir?" İlk olarak bu otorite insanlıktır ve seküler hümanizm dünyasına davet eder. İkinci olarak bu sözler bir misyon olarak teşvihtir ve bazılarının kabul edilip diğerlerinin dışlandığı ve tahakküm üzerine kurulu bir dünyanın içkin eleştirisidir.³⁰ Öyleyse diyebiliriz ki Said için hümanizm, 'herkesi dahil etme' iznini veren bir otorite biçiminde tüm insanlığı bünyesinde toplayacak, şemsiye bir terim olarak karşımıza çıkar. *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri* kitabına yazdığı önsözde yetişkinliğinin büyük bölümünü Birleşik Devletler'de yaşadığını ve son kırk yıldır faal bir hümanist olduğunu belirten Said, bu hümanizmin de Amerikan hümanizmi

²⁷ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, VII, XII.

²⁸ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, XII.

²⁹ Edward, Said, *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, çev. Çağdaş Dedeoğlu. (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2020a), 15.

³⁰ R. Radhakrishnan, "Edward Said and the Possibilities of Humanism" in *Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation*, ed. Adel Iskandar and Hakem Rustom (Los Angeles: University of California Press, 2010), 431-432.

olduğunu dile getirmeye özen gösterir. Amerikan hümanizmi vurgusunda onun kişisel serüveninin etkili olduğunu şu ifadelerinden de çıkarabiliriz:

Burası benim en iyi bildiğim dünya. İkincisi, Amerika, dünyanın geri kalan son süper gücü olarak, bir hümanistin karşısına diğer hiçbir ulusunkine benzemeyen zorluklar ve talepler çıkartmaktadır. Bununla beraber, bir göçmen toplumu olan Birleşik Devletler açıkça türdeş bir yer değil ve de Amerikan hümanistin dikkate alması gereken bir dizi karmaşık etken söz konusu. Üçüncüsü, ben Batı-dışı bir kültürde yetiştim. İki yaşayışlı [amfibik] ya da iki kültürlü birisi olarak, genelde eşsiz biçimde Amerikan ya da Batılı olduğu düşünülenler dışındaki bakış açısı ve geleneklerin özellikle farkında olduğumu düşünüyorum. Belki de bu bana nispeten ayrıcalıklı bir bakış açısı vermektedir.³¹

Said Avrupa hümanizmi yerine Amerikan hümanizmi tercihinde, Amerikan hümanistin asıl rolünün “geleneklerin tümünü veya olabildiğince fazlasını birbirine açmak, her birinin diğerleriyle ne yaptığını sorgulamak, özellikle bu çok dilli ülkede birçok geleneğin nasıl etkileşimde kalmaya devam edeceğini göstermek” olduğunu ve Amerikan hümanizminin “kendi olağan bağlamı ve tarihsel gerçekliğinin sunduğu fırsat çerçevesinde, zaten medeni bir arada varoluş” halinde olduğunu dile getirir.³² Bu çok kültürlü toplumlar arasında her türlü adaletsizlik ve eşitsizliğin hüküm sürdüğünü kendisi de kabul etse de kendince bu problemi çözecek olan hümanistlerdir. Çünkü ona göre hümanistler, bir arada var olmanın uygun modellerini sağladığı takdirde her ulusal kimliğin bu sorunları kabullenip onlara karşı mücadele etme yeteneği söz konusudur. Düşündüğü şeyin mücadelecisi olmayan bir çokkültürlülükten ziyade hem “ayrımçı veya bölücü olmaktan uzak, dünyevi ve bütünleşik tarzda bir filolojik okumaya karşılık gelen çok daha titiz bir entelektüel ve rasyonel yaklaşım” olduğunu hem de “zamanımızın biz-onlar ayrımına dayalı aşırı indirgemeci ve bayağılaştırıcı düşünce kalıbına karşı da direnç oluşturan bir yaklaşım” olduğunu ifade eder.³³

Dolayısıyla hümanizme inancını koruyan ve hümanizmin farklı bir türünün tasarlanabileceğine inanan Said, bu tasarımın dünya vatandaşlığı ve metne-ve-dile-bağlılık temelinde ortaya çıktığını söylerken şimdinin gelişmekte olan, çoğu sürgün, sınır ötesi ve evsiz bırakılmış ama eşsiz biçimde Amerikan fikir ve akımlarına da uyum sağladığını ekler. Hümanizmin özünü tarihsel dünyanın, Tanrı tarafından değil, erkekler ve kadınlar tarafından yapıldığına dair laik ilke olarak belirleyen ve dünyanın Vico'nun *Yeni Bilim*'de geliştirdiği ilke uyarınca rasyonel biçimde anlaşılması gerektiğini söyleyen Said, bu noktada yine Vico'nun “tarihte insan türü olarak ne yaptysak onu biliriz, daha doğrusu, bilmek, bir şeyin nasıl yapıldığını bilmek, onu insan yaratıcısının gözünden görmektir” şeklindeki verum/factum denkleminde başvurur.³⁴ Said'in Vico'ya bu başvurusu “tarihdışı ve bağlamsız fikirler hakkındaki Kartezyen soyutlamalara tepki olarak” görülebilir. Böylelikle Said, “Batı'nın kabul ettiği şekliyle Doğu'nun hareketsiz bir doğa olgusu olduğu fikrini, Vico'nun ‘insanın kendi tarihini yaptığı, bilebileceğinin de kendi yaptığı şey olduğu’ gözlemine yaslanıp Aydınlanma'nın imgesel yaratımları karşısında Doğu'ya gerçeklik ve mevcudiyet kazandırarak reddeder. Said hem rasyonalitenin uyuşmuş biçimlerini tahtından indirmeye hem de aklın otoritesini (yeniden) kurmaya kararlı görünür.”³⁵ Ancak burada sormamız gereken Said'in hümanizm projesinin, yaptığı Şarkiyatçılık eleştirisiyle ne kadar uyumlu olduğu ve mücadelesini verdiği şeye ne kadar sadık kalabildiğidir. Bu sorularımızın cevabını aramaya koyulalım.

³¹ Said, *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, 19-20.

³² Said, *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, 82-83.

³³ Said, *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, 83.

³⁴ Said, *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, 31-32.

³⁵ Turanlı, *Edward Said: Oryantalist Söylem Analizinin Metodolojik Temelleri*, 166.

2.1. Hümanizmi Evcilleştirmek Mümkün Müdür?

Said'in hümanizminde en dikkat çekici şey, Auerbachçı Yüksek Hümanizm ile Nietzscheci anti-hümanist temelleri göz ardı edilemeyen Foucault'nun söylem teorisi arasında kurmaya çalıştığı sentezdir. Ahmad, Said'in eserinin "kendi kendini sadece Auerbachçı Yüksek Hümanizm ile Nietzscheci anti-hümanizme değil, genel olarak kültürel teoride, en radikalinden en gericisine kadar, Gramsci'den Julien Benda'ya Lukacs, Croce ve Matthew Arnold'ya kadar uzanan uzlaşmaz konumlara da" böldüğünü ifade ederken o kadar farklı kavramsal çerçevelerin ve entelektüel disiplinlerin dilini ödünç almasının insanı şaşırttığını söyler. Dolayısıyla Ahmad için bu teorik eklektisizm çığırından çıkmıştır.³⁶ Said'in başarmaya çalıştığı uzlaşının olanaksızlığı ve ortaya çıkan bir dizi sorun birçok ismin gündemindedir. Bu sorunların en başında Şarkiyatçılığı eleştirirken Şarkiyatçılık için esas ve temel olan düşünce ve eylem kategorilerini sorgulamaması ve Aydınlanma'nın seküler hümanizm ve antroposentrizm nosyonlarına bağlı kalmasıdır.³⁷ Said benimsediği seküler hümanizminde Auerbachçı Yüksek Hümanizm ile Nietzscheci anti-hümanist ve postyapısalcı gelenek arasında bir uzlaşmayı sağlamaya çalışır. Kendisi hümanist geleneğin eleştirel bir okumasını yaparak bu uzlaşmayı sağlamaya gayret etse de ya da bu anlamda kendisine gelen eleştirileri bertaraf etmeye çalışsa da eleştiri tüm yönleriyle hayata geçirilemez. Çünkü Nietzsche, Foucault ve postyapısalcı gelenek özneyi kapı dışarı ederken ve anti-hümanist bir tavır takınırken Said'in kendisi Şarkiyatçılık eleştirisinde böyle bir eleştiriye girişmez, hatta tam aksine özne ve hümanizmi sahiplenir. Hallağ'ın dediği gibi eğer şarkiyatçılık, makrokozmetik modern yapının bir mikrokozmozuyorsa ve eğer modernlik ile onun beşerî öznesi bütün biçimleriyle sömürgeciliği ve soykırımı talep ediyorsa bu durumda Şarkiyatçılık ile birçok bilgi biçimi, Said ile Şarkiyatçılık konusundaki diğer yorumcuların görmezden geldikleri topraklarda vücut bulmuştur. Şarkiyatçılık bu anlamda tam anlamıyla bir epistemolojik bağlama oturtulamamıştır. Eğer oturtulabilseydi bu Şarkiyatçı eleştiri daha geniş bağlamda bir modernite ve özne eleştirisine bağlanırdı. Siyasal olarak Batı'yı emperyalist tavırlarından dolayı suçlayan Said, akademik ve epistemolojik olarak suçlamayı sadece Şarkiyatçılığa yöneltirken, sorunun esas kaynağı olan ve hepsi de mekanist bir itkiye ve dünyanın egemen tahakkümüne dayanan seküler hümanizmin, antroposentrizmin, Aydınlanma rasyonalizminin ve liberalizmin zarar görmemesine dikkat eder.³⁸ Bu kavramlardan özellikle seküler hümanizm Said için önemli ama bir o kadar da tartışmalara yol açan bir başlıktır. Bu tartışmaların en temelinde hümanizmin sabit insan doğası tasarımının görünürde vermeye çalıştığı insanlık mesajı ile çelişik olması yer alır. Sabit bir insan doğası ile kastedilen şudur: "İnsanın ne olduğunu, olabileceğini ve olması gerektiğini belirleyen bir hümanizm, insanların eskiden olduğu gibi sadece yasaya itaat etmelerini değil ama aynı zamanda olmaları gerektiği gibi olmalarını, normal, sağlıklı vs. olmalarını da talep eder." Bu sabit insan doğası ile hümanizmin standartlarına uymayanlar bir anlamda ötekileştirilir.³⁹ Belli insan oluş kipleri yani rasyonel oluş, beyaz oluş ve erkek oluş gibi insana dair genel ölçütler olarak dayatılır.⁴⁰ Başka bir deyişle insan istisnacılığına dayanan hiyerarşik bir anlayış, insan varlık alanını biçimlendirir. Said'in kendisi bu düalitelerle karşı çıksa da düalitelerin nedeni olarak özneye ve hümanizme bir eleştiri yöneltmez. Said, Oryantlizmin temelindeki 'Onlar' ile 'biz' arasında yapılan Şarkiyatçı farklılaştırmanın dikkate alınmasa bile, bugün araştırmacılığın bazı etkili siyasal ve ideolojik gerçeklikler tarafından biçimlendirildiği olgusundan

³⁶ Aijaz Ahmad, *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat: Jameson, Salman Rüşdi, Edward Said Eleştirisi*, çev. Ahmet Fethi. (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1995), 192, 225.

³⁷ Hallağ, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, 380.

³⁸ Hallağ, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, 35, 295, 395.

³⁹ Hakan Gündoğdu, "Aydınlanma ve Foucault" *Fikir Mimarları Dizisi 24: Foucault* içinde, ed. Veli Urhan (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 436.

⁴⁰ Ezgi Ece Çelik, "Antroposen ve Posthuman Çağında İnsan Sonrası Olmak," *Cogito: İnsan Sonrası* sayı: 95-96 (2019): 146-147.

kaçış olmadığını, Doğu-Batı ayrımı bir yana bırakılsa bile, hiç kimsenin Kuzey-Güney, sahip olanlar-olmayanlar, emperyalist-emperyalizm aleyhtarı, beyaz-renkli ayrımlarıyla uğraşmaktan kaçınmayacağını belirtir. Bu ayrımları göz ardı ederek bunlardan kurtulmanın mümkün olmadığını ve hatta görmezden gelmenin bu ayrımları keskinleştirip, hem habis hem de kalıcı hale getireceğini ifade etmesine rağmen kendisi bu ayrımların sebebi olarak özne meselesini eleştirmekten kaçınır.⁴¹ Said, özneye olduğu gibi yazara da olanak tanır. Yani Said, Foucault'dan etkilenmesine rağmen özneye ve yazara imkân sağlayarak Foucault'ya olan mesafesini koruduğunu gösterir.⁴² Belli tarihsel uğraklarda, belli güç ilişkileri ağında ve farklı biçimlerle ortaya çıkan yazar kavramının doğal bir fikir olmadığını söyleyen Foucault, yazarın ölümü ile öznenin kurucu rolünü ve mutlak karakterini tartışmaya açar. O, geleneksel yazar fikrini tersyüz ederek yazarı, bir yapıtı oluşturan sonsuz bir anlamlandırma kaynağı olarak değil yapıttan sonra gelen, sınırları, dışlamaları ve seçimleri kısacası kurgunun özgür oluşumunu, ayrışmasını ve yeniden açığa çıkışını, özgür manipülasyonunu ve özgür dolaşımını engelleyen bir işlev ilkesi ve ideolojik bir figür olarak görmemiz gerektiğini ifade eder.⁴³ Bir yazar teorisi, söylemsel teşekkülün her kavranışında can alıcı öneme sahip olmasına rağmen Said, yazar kavramına dikkatle eğilmediği gibi⁴⁴ Foucault'dan farklı olarak onu devam ettirme kararı verir: "...çalışmalarına çok şey borçlu olduğum Michel Foucault'dan farklı olarak, tekil yazarların, Şarkiyatçılık gibi bir söylemsel biçimlenmeyi yaratan, anonim bir ortaklaşa metinler bütününe vurdukları damganın önemli olduğuna inanıyorum."⁴⁵

Said'in hümanizmine sağduyulu bir şekilde dikkat çeken James Clifford, ciddi bir tutarsızlığın Said'in *Şarkiyatçılık* kitabının kalbine yerleşmiş olduğunu ifade eder ve Said de bu eleştiriyi şöyle aktarır:

Bu, benim açık ve su götürmez hümanist önyargılarımla ele aldığım konunun ve konuya yaklaşımımın anti-hümanist doğası arasındaki çatışmaydı. Clifford, "[Şarkiyatçılık'ın] saldırdığı özcü tutumu depreştirmesinin" yasını tutar ve kitabın "kararsız biçimde, Batılı hümanizmin tümleyici [totalizing] alışkanlıklarına sarıldığından" (Clifford, 271) şikâyet eder. Akabinde, "karmaşık eleştirel duruşumun," tutarsızlıkların ve diğer her şeyin, istisna olarak değerlendirilip görmezden gelinemeyeceğini, çünkü kitabın "sıkıntı verici açmazının ... yöntembilimsel kararsızlığının [onun ifadesiyle] artan küresel deneyiminin bir özelliği" olduğunu söyleyerek devam eder "(ki Clifford'ı faydalı bir eleştirmen yapan tam da bu tip bir gözlem) (275). Burada ilginç olan nokta, Clifford'ın hümanizmi, özellikle üzerinde durduğum ve yararlandığım gelişmiş bir teori türüyle, Clifford'ın doğru şekilde tespit ettiği üzere hümanizmin öncü ve tümleyici hallerinden büyük oranda sıyrılan Michel Foucault'nunkiyle, özünde uyumsuz bir olgu olarak tasvir etmesi.⁴⁶

Said, Clifford'un bu konuda haklılığından bahsederken geleneksel hümanizmin, Lévi-Strauss, Foucault ve Roland Barthes'in çalışmalarında görüleceği üzere, yapısalcılık ve postyapısalcılık karşısında bir yenilgi aldığını Descartes tarafından kurulan öznenin egemenliğinin Foucault ve Lévi-Strauss'un, Marx, Nietzsche, Freud ve dilbilimci Ferdinand de Saussure'ün çalışmalarından hareketle sarsıldığını vurgular. Bunlara göre tekil insanlar Freud'un 'bilinçdişi' ya da Marx'ın 'sermaye' dediği bu sistemlerin içinde oldukları ve onların üzerinde bir güce sahip olmadıkları için düşünme ve algılama sistemlerinin varoluşunun tek tek öznelin güçlerini aştığını gösterirler. Yapabilecekleri tek seçim bu sistemleri kullanmak veya onlar tarafından kullanılmaktır. Hümanist düşüncesinin özüyle çelişki halindeki bu durum dolayısıyla bireysel *cogito* yerinden edildiği gibi aynı zamanda hayali bir otonomi ya da kurgu mertebesine düşürülmüş olur. Said tüm bunlara

⁴¹ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, 341.

⁴² Utku, "Edward Said, Oryantalizm ve Postyapısalcı/Postmodern Başvurunun Düşündürdükleri: Bir Metodolojik Tartışma," 227.

⁴³ Ali Utku, "Yazı Oyunundaki Ölü Adam: Yazarın Ölümü ve Foucaultcu Retorik," *Doğu Batı Düşünce Dergisi* sayı: 12 (2001): 189-190.

⁴⁴ Hallaq, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, 62.

⁴⁵ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, 32.

⁴⁶ Said, *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, 28-29.

rağmen hümanizmde Clifford'un bahsettiği türden tümleyici ve özcü eğilimleri görmediğini ve bu nedenle çağındaki birçok akım tarafından da ilan edilen anti-hümanizmden etkilenmemiş olduğunu söyler. Tam aksine hümanist ilkelerin hâlâ çoğunun dezavantajlı halka, örneğin haksız savaş ve askeri işgale karşı direnme ya da despotizm ve tiranlığı alaşağı etmeye uğraşma gücü verdiği konusunda kendisini temin ettiğini savunur.⁴⁷

Özneyi mevcut ayrıcalıklı konumundan uzaklaştırmadan hümanizmden tamamen kopmak mümkün görünmediği için özellikle Nietzscheci bu adımı ileri taşımaya yönelik birçok akımdan biri olarak postyapısalcılık "Modern felsefeyi 'antropolojik uykusundan' uyandırmaya" çalışır.⁴⁸ Bu çabanın en önde gelen isimlerinden Foucault ve Derrida insan kavramının bir yapı sökümü ile gündeme gelirler. Özellikle hiçbir doğru temsilin mevcut olmadığı Nietzscheci düşünceyi kullanırlar. Temsil fikri veya temsilci bir epistemoloji karşısında radikal bir eleştirel pozisyon alan düşünürler açısından hümanistik bir düşüncenin sevk ve idare ettiği temsil eylemi, insana öngörülebilir bir varlık, değer ve anlam ufku sunuyor görünmesine rağmen, epistemik kaygılarla varlık, değer ve anlamı daraltmasının yanı sıra farklılığa karşı da tahammülsüz, hatta şiddeti meşrulaştıran bir düşünme eylemine karşılık gelmektedir.⁴⁹ Said, *Şarkiyatçılık*'ta bütün insan iletişimleri olguları her zaman çarpıttığı için hiçbir doğru temsilin olanaklı olmadığı şeklindeki Nietzscheci düşünceye yaklaşır ve temel bir sorunu gündeme getirir: "Gerçek sorun, herhangi bir şeyin doğru temsiline olup olamayacağıdır."⁵⁰ Bu bağlamda temsil karşıtı bir yaklaşım benimseyen Said, nasıl olur da temsil karşısında eleştirel bir tavır takınan filozoflar gibi hümanizmin farklılığa karşı tahammülsüzlüğünü ve şiddeti meşrulaştırıcı yönünü kavrayamaz. Hallaq bu eksikliğin gözden kaçırılmış ya da ihmal edilmiş bir durum olmaktan ziyade bilinçli bir tercihe dayandığını ve belli özel nedenleri olduğunu söyler. Said, liberal bir eleştirmen, bilim adamı ve seküler bir hümanist olarak kendi pozisyonunun aleyhine olabilecek bir soruşturmada bilinçli olarak kaçınmıştır. Çünkü hem liberalizm hem de seküler hümanizm antroposentrik, yapısal olarak şiddetle iç içe ve seküler olmayan Öteki'ne sempati duymaya kabiliyetsiz olduğu gibi aynı zamanda egemen tahakküm usulleriyle tanımlanan bir düşünce yapısına da kendisini sabitlemiştir.⁵¹ Bu bağlamda hümanizmdeki insan ya da özne Said'in kırmaya çalıştığı fikrin merkezini oluşturur. Yani doğal ve sabit bir insan kimliği dolayısıyla ötekileştirici bir insan anlayışı hümanizmin en derinlerinde köklenmiştir. Batı kültürünün en önemli sabiti olarak hümanizm, kurucu özne figürü üzerine inşa edilir. Said özneye yapılacak bir eleştirinin hümanizmin temellerine dinamik yerleştirmek anlamına geleceğini bildiği için bu anlamda hümanizmin doğrudan sonucu olarak görünen emperyalizmi eleştirmekle yetinir.

Ayrıca Said'in hususi bir söylem biçiminin veya dünyayı 'çözümleme'nin hususi bir biçiminin adı olmayan seküler hümanizmi, "dünyayı tamamıyla büyü bozulmuş modern kategorilerle ifade eden hususi bir öznenin psiko-epistemik" bir teyidi olarak karşımıza çıkar.⁵² Kendisi *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri* kitabında tarihin ve dünya üzerindeki modern deneyimin genel gidişatının gösterdiği birçok olumsuz örnekten milliyetçilik, dinsel aşırılık ve dışlayıcılıktan oluşan üçünü özellikle bahis konusu eder.⁵³ Bunlardan dinsel aşırılıkta İslam'a yönelik haksız tutumlardan rahatsızlığını dile getirirken "yabancı şeytanları taşlarken ken-

⁴⁷ Said, *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, 30-31.

⁴⁸ Jussi Backman, "Spekülatif Materyalizmde Hümanizm ve Post-Hümanizm," *Sabah Ülkesi* sayı: 57/10 (2018): 21.

⁴⁹ Kasım Küçükalp, "Temsil Kavramının İmkânı Bağlamında Farkı Yeniden Düşünmek" *Postmodern Düşüncede Temsil Krizi* içinde, ed. Sema Cevirici (İstanbul: Dünbugün Yarınları, 2020), 13.

⁵⁰ Ahmad, *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat: Jameson, Salman Rüşdi, Edward Said Eleştirisi*, 218.

⁵¹ Hallaq, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, 18-20, 25.

⁵² Hallaq, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, 20.

⁵³ Said, *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, 83-84.

dininkilere nazikçe göz kırpan dalkavuk ve tarafsızların yolunu takip etmeyip iyice tamamlanmış laik bir bakış açısını tutturmanın hümanist uğraşının en önemli bölümünü” oluşturması gerektiğini savunur. Yani Said, Batılı ideolojilerin İslam’a yönelik yürüttüğü kara propagandanın Hıristiyan, Yahudi ve Hindu köktencilğine en küçük bir atıf olmadan yürütülmesine karşı çıkarken laik yaklaşımın tümüne karşı uygulanması gerektiğini dile getirir. Dinsel aşırılıkta laik bir bakış açısını tutturmanın hümanist uğraşının en önemli bölümünü oluşturması gerektiğini söylerken İslamofobi örneği üzerinden tek bir dinden ziyade tüm dinlere karşı mesafeli tavrını şöyle ifade eder: “Dinsel yobazlık, onu kimin savunduğundan ve uyguladığından bağımsız olarak dinsel yobazlıktır. Bu konuda ‘bizimkisi sizinkinden daha iyi’ tavrı takınmak mazur görülmez.”⁵⁴ Emily Apter de Said’in *Mimesis*’inin önsözündeki tanrısal dil yorumundan “hümanizmin ona, Hıristiyan ve İslâmi geleneğin koşulsuz emirlerinin etrafındaki durumunu müzakere etmesine olanak tanımak suretiyle ‘Tanrı meselesi’yle başa çıkmanın can alıcı bir yolunu sağladığı” imâsını çıkardığı gibi bunun Said’in çalışmasında var olan seküler eleştiri açıklamalarıyla da yakından ilişkili olduğunu ve Said’in eserindeki hümanizmin merkezi durumunun kısmen kendi düşüncesinin seküler temellerini korumanın bir aracı olarak anlaşılabilirliğini belirtir.⁵⁵ Said Şarkiyatçı anti-hümanizmin nedeni olarak özneyi eleştirmediği gibi seküler hümanizmle onu doğrulama, yerini sağlamlaştırma yoluna gider. Hatta bu kategoriler de seküler hümanist başlığı altına yerleştirilemeyen hiçbir şeyi entelektüel olarak değerlendirmeye veyahut bu olgularla manevi olarak sempati kurmaya içkin bir biçimde kabiliyetli değildir.⁵⁶ Vico’nun bilimsel hümanizmi, Said tarafından formüle edilen şekliyle kendi yapmadığımız şeyleri bilemeyeceğimiz düşüncesini içermesiyle dinsel ya da kutsal bilginin gerçekte bir tür bilgisizlik ya da bilimsel, hatta insani olmayan bir bilgi türü olduğu fikrine götürür. Öyle ki kutsal bilgi, Said’in “hümanizmle özdeşleştirdiği ilerici, açık, diyalojik ve (nihai olarak) demokratik etosta yer alma iddiasında bulunamaz.”⁵⁷

Said’in, hümanizmi dünyaya birlikte geldiği Avrupa emperyalizminin daha genel iddialarından kurtarmayı amaçladığı gibi kendi hümanizm biçimini geliştirirken Frantz Fanon’un sunduğu dersi özümseydiği de iddia edilir.⁵⁸ Yani Said için de hümanizm ne tamamen özümseyebildiği ne de tamamen kaçınabildiği karşıtlıklar ortaya çıkaran diyalektik bir kavram olarak karşımıza çıkar. Hatta bu kelimenin kendisinin bile onda “derin bir saygı ile tiksinti arasında değişen karmaşık duygular” ortaya çıkardığının altı özellikle çizilir.⁵⁹ Fanon’un büyük umudunun, ‘insanın yeni tarihi’ dediği projeye girişen bir insan vizyonunu ortaya koyabilmek olduğu ve kendisinin ‘yeni insan’ dediği projeye adım atarken Avrupa’nın yıkılması bir yana yadsınmasını da amaçlamadığı, karşıt güçlerin yepyeni bir hayat biçimindeki diyalektik sentezine dayanan yeni bir insanlık kavramı çerçevesinde Avrupa’nın kurtuluşunu ve kefareti tasavvur ettiği söylenir.⁶⁰ Söylenildiği gibi Said, *Kültür ve Emperyalizm*’de sıklıkla bahsettiği Fanon’un *Yeryüzünün Lanetlileri*’nin başından sonuna kadar, yerlinin yanı sıra Avrupalıyı da, düşmanca olmayan yeni bir bilinç ve antiemperyalizm ortaklığı içinde bir bi-

⁵⁴ Said, *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*, 85.

⁵⁵ Emily Apter, “Said’in Hümanizmi” *Oryantalizm: Tartışma Metinleri* içinde, ed. Aytaç Yıldız (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014), 247, 253.

⁵⁶ Hallaq, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, 20.

⁵⁷ W.J.T. Mitchell, “Seküler Kehanet: Edward Said’in Hümanizmi” *Edward Said ile Konuşmaya Devam* içinde, der. Homi Bhabha ve W. J. T. Mitchell (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011), 141.

⁵⁸ Saree Makdisi, “Said, Filistin ve Özgürleşme Hümanizmi” *Edward Said ile Konuşmaya Devam* içinde, der. Homi Bhabha ve W. J. T. Mitchell (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011), 123.

⁵⁹ Mitchell, “Seküler Kehanet: Edward Said’in Hümanizmi,” 137.

⁶⁰ Makdisi, “Said, Filistin ve Özgürleşme Hümanizmi,” 123.

çimde bir araya getirmek istediğini söyleyerek Fanonla hümanizme karşı eleştirel bir duruşu ve hümanizmin gerçekten özgürleştirici amaçlar için yeniden şekillendirilebileceğine dair bir inancı paylaşmaktadır.⁶¹

Hümanizm dünyaya Avrupa emperyalizmiyle birlikte gelmiştir ve her daim insandan bahseden, insanın refahından başka hiçbir şey düşünmediğini söylemekten vazgeçmeyen Avrupa'nın her bir zihinsel zaferinin bedelini insanlığın ne büyük acılarla ödediği ve tekniğinde, tarzında insanın yadsındığı ve tarihindeki çığ gibi bir cinayetler dizisi⁶² herkesçe bilinir olmasına rağmen hümanizmin bu kadar kolay affedilmesi ve kendisine bu kadar güvenilmesi şaşırtıcıdır. Said için hümanizm, Batılı hümanizm değil sadece hümanizmdir demek hümanizmi aklamayacağı gibi Said'in hümanizmini de haklı kılmaz. Bu tavrın Batı'yı biraz fazla kolay aklar gibi görüldüğünden Batı'ya karşı hürmetkâr gözükdüğü ancak diğer taraftan hümanizmi tüm insanlık adına varsayılan Batılı köklerinden uzaklaştırmasıyla da ihlal edici bir şekilde dönüştürücü olduğu iddia edilir.⁶³ Said'in tavrının Batı'ya karşı hürmetkâr olduğu doğru olsa da, Said'in hümanizmde yapmaya çalıştığı şey onu Batılı köklerinden uzaklaştırmak olmadığı için ihlal edici bir şekilde dönüştürücü olduğu söylenemez. Said için hümanizme Batılı köklerinin dışında başka bir alternatif yoktur. En fazla yapabileceği şey, el çabukluğuyla Avrupa hümanizmini Amerikan hümanizmiyle yer değiştirmektir. Said'in hümanizminin Arnold ve Eliot'un hümanizmi kadar, Fanon, Nietzsche ve Blake'in büyük muhalefet mirasından da beslendiği ve bunları muhatap aldığı söylene de⁶⁴ özellikle Nietzsche ile anti-hümanizm konusundaki ihtilafı ortadadır.

“Bizler hümanistiz”, diye ilan eden Said'in Batının Şark temsilinin karşısına koyduğu insan fikrinin kendisi Batı hümanist geleneğinden gelmektedir. Hümanizm-karşıtı Şarkiyatçılığın hümanist bir kültürün ürünü olması Said'in muhatap olmaya isteksiz gözükdüğü bir karmaşıklıkta hatıra getirir. Eğer hümanizm Avrupa ve Hümanizm eleştirisinde önemli simalardan biri olarak Fanon'un ortaya koyduğu gibi ihtilafli bir kavramsa bizatihi Said'in hümanizmi ne ölçüde hümanizm-karşıtlığı ile damgalanmış olarak kalacaktır? Elbette onun çözülmemiş bıraktığı çelişkileri ilk soruna geri getirir: “herhangi bir bilgi biçimi –Orientalism de dahil– Orientalism'in eleştirisinin dilinden nasıl kaçabilir?”⁶⁵ Fanon, ağzından insan sözünü hiç düşürmeden her yerde insanları katleden bu Avrupa'nın kendi amaçları ve ihtişamı için yüzyıllar boyunca öteki insanların gelişmesini engellediğini ve onları köleleştirdiğini kısaca yüzyıllar boyunca sözde tinsel bir tecrübe adına ne-redeyse tüm insanlığı kırıp geçirdiğini anlatır.⁶⁶ Avrupa bunu ne adına yapmaktadır? Bu sorumuzun cevabını Sartre veriyor: “Avrupalının kendisini insan yapmasının tek yolu köleler ve ucubeler yaratmaktır. Yerli statüsü var olduğu sürece bu sahtekarlığın maskesi düşmedi. İnsan türü, daha somut uygulamaları örtmek için, sanki soyut bir evrensellik ilkesi varmış gibi gösterir...” Dolayısıyla bu bağlamda ırkçı bir hümanizmden daha tutarlı bir şey olamaz⁶⁷ çünkü, varoluş görevini tam layıkıyla yerine getirir. Young, Hümanizm-karşıtlığının bu versiyonunun hümanizmin sömürgecilik tarihine müdahil olmasının idraki ile başladığını ve bunun da bu ikisinin kolay ayrılabilir olmadıklarını gösterdiğini söyler. Çünkü “sömürgecilik perspektifinden bakıldığında hümanizm, sömürgecilerin kendilerini kendi insanlarına mazur göstermesi şeklinde üretilen bir meş-

⁶¹ Edward Said, *Kültür ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay. (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2022), 345.; Siddiqi, “Edward Said, Humanism, and Secular Criticism,” 77.

⁶² Makdisi, “Said, Filistin ve Özgürleşme Hümanizmi,” 123.

⁶³ Radhakrishnan, “Edward Said and the Possibilities of Humanism,” 445.

⁶⁴ Makdisi, “Said, Filistin ve Özgürleşme Hümanizmi,” 123.

⁶⁵ Robert Young, *Beyaz Mitolojiler*, çev. Can Yıldız. (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000), 208-209.

⁶⁶ Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer. (İstanbul: Versus Kitap, 2013), 303.

⁶⁷ Jean Paul Sartre, “1961 Tarihli Baskıya Önsöz” *Yeryüzünün Lanetlileri* içinde, çev. Şen Süer (İstanbul: Versus Kitap, 2013), 34.ad

rulaştırma biçimi olarak başladı ama sonra, Abdul Jan Mohammed'in sömürgeciliğin 'hakîm' safhası dediği şeyin yeni-sömürgeciliğin 'hegemonyacı' safhasına kaymasıyla hümanizm sömürülen insanların bir ideolojik denetim biçimi olarak kullanıldı."⁶⁸ Yani hümanizm ve sömürgecilik o kadar iç içe geçmiştir ki bu ikisini birbirinden ayırt etmek çok da mümkün değildir. Fanon sömürgeci burjuvazi narsist diyalogunda, sömürülen entelektüelin zihinlerine kazıdığı bir şey olduğundan bahseder. Bu şey insanların yapabilecekleri tüm fena hatalara rağmen aslî vasıfların ezelden ebede sürdüğüdür ancak ne hikmetse bu asli vasıfların Batı'ya ait olduğu görülür. Buna göre eğer tarih insan eylemlerinin ürünüyse bu durumda onun tam anlamıyla ancak 'ilkel' toplumların Avrupa medeniyetine teslim olduğu vakit başladığı söylenebilir. Bu yüzden Young, hümanizmi eleştirmenin insanoğlunu sevmeme ve bir etiğin yokluğu anlamına değil tam tersi anlama geldiği gibi "bu, insanı [human], -'kadın' veya 'yerli' gibi kendi Ötekilerinin dışta bırakılması ve marjinalleştirilmesi üzerine bina edilen farazi bir evrensel olan- 'insan/erkek'in [man] akli bir idrakini sağlamayı iddia eden açıklayıcı bir kategori olarak kullanmayı sorgular."⁶⁹

Tüm bu bağlamlarda 'ırkçılığın emsali, bir dışta bırakma pratiği' olarak hümanizmin⁷⁰ Said'in dediği anlamda insanları bir araya getirmesi pek de mümkün gözükme de Oryantalizm eğer "son tahlilde yok edici bir sistem olmayıp bir bumerang etkisi içinde bağlularına, ironik şekilde kendi iktidarı ve uzanımları konusundaki çekişmede kullanılacak eleştirel bir repertuar" sunuyorsa Said'in de "bir kurban retoriğine kendini kaptırma için değil de failerin ya da suçluların sağladığı hümanistik araştırma araçlarını kullanarak bu tarz temsilleri onlara yansıtma amacıyla 'Oryantal'in negatif temsillerini dikkate alma konusunda diyalektik bir enerji" sağlamak için bu repertuarı kullandığı da söylenebilir.⁷¹ Said'in ele aldığı oryantalizm, İkinci dünya savaşına kadar İngiliz ve Fransız kültürü kökenli bir proje iken İkinci Dünya savaşı sonrasında dünyaya olduğu gibi Doğu'ya da hükmetmeye başlayan Amerika'ya geçmiştir ve ABD, Doğu'ya yönelik tavrını geliştirirken Avrupa geleneğinden alabildiğine yararlandığı için⁷² hümanizm anlayışı da Avrupa hümanizminden çok farklı değildir. Yani Said'in Avrupa hümanizmi karşısına çıkardığı Amerikan hümanizmi aslında Avrupa hümanizminden başka bir şey değildir. Avrupa emperyalizmiyle iş gören hümanizm, bu kez Amerikan emperyalizmiyle iş görmeye başlayacaktır. Ayrıca çözüm olarak bir tür kültürel 'çoğulculuk' öneren ve bu yönüyle de 'yüksek hümanist' değerlere bağlı olmakla nitelendirilen Said'in bu çoğulculuğunun ne anlama geldiği eserinde oldukça muğlak, hatta gerçek dışı olarak görülür: "Bir taraftan nihai noktada ideolojik bir yaklaşım ima eden 'Üçüncü Dünya' gibi kavramları rahatlıkla kullanmak, diğer taraftan Doğu'nun gerek kendisi hakkında ve gerekse de oryantalizmin karşıtı olarak oksidentalizm [garbiyatçılık] şeklindeki bir imaj üretmesinin yanlışlığını vurgulamak; en hafifinden, çözüm noktasında Said'in zihninde açıklığa kavuşmuş bir önerinin bulunmadığını göstermektedir."⁷³ Yani Said'in görüşünde Batı-dışı alternatiflere ya da Şark'ın üstünlüğüne dair alternatiflere yer verilmez.

O halde Radhakrishnan'dan hareketle Said'in hümanizme olan takıntısını ortaya koyan bir soru sorabiliriz: "Ne tür bir 'hümanist terör' karşı örneği Said'i hümanizmden kopma zamanının geldiğine ikna edebilirdi?" Yazarın bu soruya cevabı, bu konuda hiçbir şeyin Said'i ikna edemeyeceğidir. Çünkü Said, hüma-

⁶⁸ Young, *Beyaz Mitolojiler*, 195.

⁶⁹ Young, *Beyaz Mitolojiler*, 195.

⁷⁰ Young, *Beyaz Mitolojiler*, 197.

⁷¹ Gauri Vinswanathan, "Giriş" *Yazımsal eleştiri Söyleşiler: Edward Said* içinde, çev. Salih Özer (Ankara: Hece Yayınları, 2004), 14.

⁷² Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 166-167.

⁷³ Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 181.

nizm adına işlenen birçok dehşete rağmen ideal ve arzulanan bir hümanizmin yeniden tasarlanabileceği konusunda kararlıdır.⁷⁴ Bunu da hümanizm adına hümanizmi eleştirerek yapmaya çalışır. Her ne kadar Said'in kendisi hümanizmin farklı bir türünün tasarlanabileceğine inanmaktaysa da hümanizm Avrupa-merkezci ideolojiden ayırt edilemeyeceği gibi geçmişinden de kurtulamaz. *Şarkiyatçılık*'a yazdığı önsözde ya Marx'ı daha fazla dikkate almamış olmasından dolayı azar işittiğini ya da Şarkiyatçılığın, Batı'nın büyük başarılarını takdir etmediği için eleştirildiğini vurgular. Kendisine göre "İslam savunularında olduğu gibi, tutarlı bir bütünsel dizge olarak Marksizme ya da 'Batı'ya başvurmak, yerleşik bir itikadı alaşağı etmek için bir diğerini kullanmak" olacaktır.⁷⁵ Oysa kendisi de çıkış yolu olarak hümanizmi seçerek Batı'ya başvurmuş ve bahsettiği tuzağa yakalanmıştır. Belki de Said, hümanizmi özgürlük ve adalet adına dünyevi durumlara yanıt veren bir şey olarak kullandığını düşündüğü anda hümanizm tarafından ele geçirilmiştir.⁷⁶ Ama şunu söylemeliyiz ki Said'in çizmeye çalıştığı tablo pek tutarlı değildir, çünkü Said Şarkiyatçılığı suçlarken kendisini demirlediği standart olarak Batılı modernliği ve modernliğin sacayaklarını –özne, seküler hümanizm, antroposentrizm gibi– sahiplenir ve yüceltir. Hallağ'ın ifadesinde belirttiği gibi Said'in en değer verdiği edebiyatçının Ghassan Kanafani ya da Şarklı Abdurrahman Münif değil Conrad ve Kipling, tutkun olduğu ve icra ettiği müziğin Abdulvahhab'ın, Riyad as-Sunbatı'nın ya da Seyyid Derviş'in değil Bach'ın ve Bethoven'ın müziği⁷⁷ olduğu hatırlanırsa Said'in kendisini ne kadar Ortadoğulu bir Arap olarak gördüğü ya da görmek istediği tartışmaları yeniden bir soru işareti olarak belirir.

Sonuç

20. yüzyılın önemli edebiyat eleştirmenlerinden ve düşünürlerinden biri olan, Filistin politikasıyla ve Batı'ya yönelik eleştirileriyle öne çıkan Said'in çözüm noktası olarak Batılı düşünce akımlarından birine, hümanizme sarılması, çözülmesi zor bir problem olarak önümüze çıkar. Şarka yöneltilen dilsizliğe meydan okumasıyla ya da buradaki siyasi arkaplanı gözler önüne sermesiyle önemli bir misyonu gerçekleştiren Said, diğer taraftan Batı emperyalizminden ayrılamayan ve her türlü dışlama pratiğini içerisinde barındıran hümanizmin yeni bir türünün tasarlanabileceğine inanır. Kendisi bunu eleştirmen sıfatıyla başarabileceğini düşünür. O, Batı hümanizmini değil hümanizmi benimsediğini vurgularken hümanizm adına hümanizmi eleştirerek bir anlamda hümanist olmayan bir hümanizm idealiyle karşımıza çıkar. Bu hümanizm Said için tüm sınırlamaları yapıbozuma uğratan 'Herkes dahil' türünden bir bilet ve aynı zamanda kendi düşüncesinin seküler temellerini korumasını sağlayan bir araç olarak öne çıkar. Ama diyebiliriz ki hümanistik düşüncenin dayandığı temsil eylemi insana çok çeşitli ufuklar sunuyor görünmesine rağmen farklılığa karşı tahammülsüz, hatta şiddeti meşrulaştıran bir düşünme eylemine karşılık gelir.⁷⁸ Hümanizm eşitlik ve özgürlüğü tüm insanlık adına tesis edecek bir otorite değil emperyalizmin içinde ve onun tarafından kullanılan bir fikir olduğu için ondan ayırt edilemez. Said'in, hümanizmi evcilleştirmek adına yapacağı eleştiri moderniteyi ve özne meselesini temele almadığı için suni kalır. Bunlara yapılacak bir eleştiri de hümanizmin köklerine yapılacak bir saldırı olacağından o, modernliğin derinlerine bir eleştiri yöneltme konusunda çekingen davranır.

⁷⁴ Radhakrishnan, "Edward Said and the Possibilities of Humanism," 435.

⁷⁵ Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, 353.

⁷⁶ Radhakrishnan, "Edward Said and the Possibilities of Humanism," 435.

⁷⁷ Hallağ, *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*, 242-243.

⁷⁸ Küçükcalp, "Temsil Kavramının İmkânı Bağlamında Farkı Yeniden Düşünmek," 13.

Bu anlamda Said'in seküler hümanizmi Aydınlanma'nın en temel değerlerinden biri olarak evcilleştirilmeye pek de müsait değildir.

Kaynakça

- Ahmad, Aijaz. *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat: Jameson, Salman Rüşdi, Edward Said Eleştirisi*. Çeviren: Ahmet Fethi, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1995.
- Apter, Emily. "Said'in Hümanizmi" *Oryantalizm: Tartışma Metinleri* içinde, Editör: Aytaç Yıldız, 246-267. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Backman, Jussi. "Spekülatif Materyalizmde Hümanizm ve Post-Hümanizm," *Sabah Ülkesi* sayı: 57/10, (2018): 20-25.
- Bulut, Yücel. *Oryantalizmin Kısa Tarihi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Çelik, Ezgi Ece. "Antroposen ve Posthuman Çağında İnsan Sonrası Olmak," *Cogito: İnsan Sonrası* sayı: 95-96 (2019): 145-160.
- Davis, Lennard J. "Edward Said's Battle for Humanism," *The Minnesota Review* 68, (2007): 125-135. <https://doi.org/10.1215/00265667-2007-68-125>
- Fanon, Frantz. *Yeryüzünün Lanetlileri*. Çeviren: Şen Süer, İstanbul: Versus Kitap, 2013.
- Gündoğdu, Hakan. "Aydınlanma ve Foucault" *Fikir Mimarları Dizisi 24: Foucault* içinde, Editör: Veli Urhan, 425-459. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Hallaq, Wael B. *Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek*. Çeviren: Ahmet Demirhan, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Küçükalp, Kasım. "Temsil Kavramının İmkânı Bağlamında Farkı Yeniden Düşünmek" *Postmodern Düşüncede Temsil Krizi* içinde, Editör: Sema Cevirici, 7-17. İstanbul: Dünbugün Yayınları, 2020.
- Makdisi, Saree. "Said, Filistin ve Özgürleşme Hümanizmi" *Edward Said ile Konuşmaya Devam* içinde, Derleyen: Homi Bhabha ve W. J. T. Mitchell, 113-135. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Mitchell, W. J. T. "Seküler Kehanet: Edward Said'in Hümanizmi" *Edward Said ile Konuşmaya Devam* içinde, Derleyen: Homi Bhabha ve W. J. T. Mitchell, 137-148. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Radhakrishnan, R. "Edward Said and the Possibilities of Humanism" in *Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation*, Editör: Adel Iskandar and Hakem Rustom, 431-447. Los Angeles: University of California Press, 2010. <https://library.lol/main/550D2586083C1217B37CC7D3AA2B86EA>
- Said, Edward. "Ötekine Bir Yer Vermenin Bir Yolu Olmalı: Edward Said'le Söyleşi," Çeviren: David Barsamian, *Cogito* sayı: 37 (2003): 276-287.
- Said, Edward. "Şarkiyatçılığı Yeniden Düşünmek" *Kış Ruhü* içinde, Hazırlayan-Çeviren: Tuncay Birkan, 80-100. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2020b.
- Said, Edward. *Hümanizm ve Demokratik Eleştiri*. Çeviren: Çağdaş Dedeoğlu, İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2020a.
- Said, Edward. *Kültür ve Emperyalizm*. Çeviren: Necmiye Alpay, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2022.
- Said, Edward. *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*. Çeviren: Berna Yıldırım, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2017.
- Sartre, Jean, Paul. "1961 Tarihli Baskıya Önsöz" *Yeryüzünün Lanetlileri* içinde, Çeviren: Şen Süer, 15-39. İstanbul: Versus Kitap, 2013.
- Siddiqi, Yumna. "Edward Said, Humanism, and Secular Criticism," *Journal of Comparative Poetics* no. 25 (2005): 65-82. https://www.jstor.org/stable/4047452?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents
- Turanlı, Gül. *Edward Said: Oryantalist Söylem Analizinin Metodolojik Temelleri*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2022.
- Turner, Bryan. *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm*. Çeviren: İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Anka Yayınları, 2003.
- Utku, Ali. "Edward Said, Oryantalizm ve Postyapısalcı/Postmodern Başvurunun Düşündürdükleri: Bir Metodolojik Tartışma," *Doğu Batı: Oryantalizm II* sayı: 20-11 (2002): 219-235.
- Utku, Ali. "Yazı Oyunundaki Ölü Adam: Yazarın Ölümü ve Foucaultcu Retorik," *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 4, sayı: 12 (2001): 185-194.
- Vinswanathan, Gauri. "Giriş" *Yazımsal Eleştiri Söyleşiler Edward Said* içinde, Çeviren: Salih Özer, 9-20. Ankara: Hece Yayınları, 2004.
- Young, Robert. *Beyaz Mitolojiler*. Çeviren: Can Yıldız, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000.

Araştırma Makalesi

Başvuru: 17.11.2023

Kabul: 03.12.2023

Atıf: Abat, Engin. "Spinoza'da İnsan Zihninin Ebediliği Üzerine," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 20 (Aralık 2023): 313-327. <https://doi.org/10.55256/temasa.1392406>

Spinoza'da İnsan Zihninin Ebediliği Üzerine¹

Engin Abat²

ORCID: 0000-0002-4573-736X

DOI: 10.55256/TEMASA.1392406

Öz

Çalışmamızda, *Ethica*'nın V. Bölümünün 23. Önermesinin merkezinde yer aldığı zihnin/ruhun ölümsüzlüğü/sonsuzluğu başlıkları altında tartışılan önermeler kümesini inceleyeceğiz. 'Önermeler kümesi'nden kastımız; V,20-23 ve V,29-31 arasındaki önermelerin kanıtlamaları, sonuçları ve notları olacaktır. Gerçekleştirmeye çalıştığımız bu inceleme iki bölümden oluşmaktadır: i) yakın okuma yöntemiyle V,23 ve önerme kümesi ele alınacak ve ii) literatürde nasıl tartışıldığını göstereceğiz. İlk bölümde söz konusu önermenin analizini yaparken, sadece metnin içinde kalarak, Spinoza'nın bu önermesini anlamak için sorunu ebediyet kavramı merkezinde sonsuzluk-zamansallık gerilimini öne sürerek ele alacağız. Makalenin ikinci bölümünde, literatürden örneklerle önermenin nasıl tahlil edildiğini betimleyecek ve bu yorumların ışığında büyük güçlük yaratan bu sorunun çözüm zeminini açığa çıkaracağız. Burada öne çıkan bazı yorumlardan hareketle sorunun ölümsüzlük olmadığını iddia ettikten sonra, Spinoza'nın ebedilik kavrayışı merkezindeki okumalara geçmeyi planlıyoruz. Spinoza felsefesinde, deyim yerindeyse, bir infial yaratan V,23'ün ebedilik-zamansallık geriliminin üstünü örten okumalarla değil bilakis bu gerilim temelinde okunması gerektiğini iddia edeceğiz. Böylelikle Spinoza düşüncesinde zaman-süre ve zamansallık gibi mefhumların yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ileri süreceğiz.

Anahtar Kelimeler: Sonsuzluk/Ebedilik, Zamansallık, Süre, Zihnin Sonsuzluğu/Ölümsüzlüğü.

On the Eternity of the Mind in Spinoza

Abstract

In our study, we will examine the set of propositions discussed under the headings of immortality/eternity of the mind/soul, of which the 23rd Proposition of Chapter V of *Ethica* is at its center. What we mean by 'set of propositions' is; Propositions V,20-23 and V,29-31 will have proofs, conclusions, and notes. This article we are trying to carry out consists of two parts: i) we will discuss V,23 and the proposition set by close reading method, and ii) we will show how it is discussed in the literature. While analyzing the proposition in question in the first part, we will only stay within the text and address the problem in order to understand Spinoza's proposition by proposing the tension of eternity-temporality at the center of the concept of eternity. In the second part of the article, we will describe how the proposition was analyzed with examples from the literature and, in the light of these interpretations, we will reveal the basis for the solution of this problem, which creates great difficulty. Here, after arguing that the problem is not immortality, based on some of the interpretations that appear first, we plan to move on to readings centered on Spinoza's conception of eternity. We will claim that V,23, which creates an outrage, so to speak, in Spinoza's philosophy, should be read on the basis of this tension, not with readings that cover up the tension of eternity-temporality. Thus, we will argue that notions such as time-duration and temporality in Spinoza's thought need to be re-evaluated.

Keywords: Eternity, Temporality, Duration, Eternity/Immortality of Mind.

¹ Bu çalışma, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı doktora programında yapmış olduğum "Spinoza Felsefesinde Sonsuzluk Kavramı" başlıklı tez araştırmasından hareketle oluşturulmuştur.

² Dr., Bağımsız Araştırmacı. enginabats@gmail.com

Giriş

Spinoza'nın V,23'teki ifadelerine dair geliştirilen yorumlar geniş bir spektruma yayıldığı için, yorumların sınırlandırılması kaçınılmazdır.³ Zihnin sonsuzluğu/ölümsüzlüğü veya sonsuzluk-ölümsüzlük başlıkla- rıyla literatüre göz attığımızda fark edeceğimiz ilk durum, bu temaların Spinozacı sistemin erdemlilik, özgür- lük, Tanrı sevgisi, kutluluk, üçüncü tür bilgi gibi insan varoluşunun “en yüksek” konularıyla birlikte işlendiği olacaktır. Söz konusu önermeler kümesi sanki sadece etik-pratik bağlam içinde tartışılıyor görünür ki, buna dair bir itirazda bulunmak güçtür. Gerçekten de hem önermenin devamı hem de *Ethica*'nın son önermeleri sıraladığımız konularla doğrudan ilişkilidir. Etik-pratik yaklaşımla yapılan okumalara temelden bir itirazımı- zın olamayacağını belirttik, ancak ilgili önermeler, sistemin ontolojik-epistemolojik sınanması olarak da oku- nabilir. Böylesi bir okumayla, sadece sonlu bir kip olarak insana ve sadece insan zihnine odaklanıldığı oranda sistemin tutarlılığını da sorgulayabilme imkânına kavuşmuş oluruz. Bu meseleyi ontolojik-epistemolojik bir bakışla ele almak, sonsuz-sonlu ilişkisinin kuruluşunu sınamak anlamına geldiği kadar hem öz ve varoluş kavramlarına hem de bilgi türleri ayırımına da kafa yormak demektir. Böylece söz konusu önerme kümesinin okunmasındaki strateji, geriye dönük bir biçimde, bizleri sonsuzluk, öz ve varoluş gibi kavramların sonlu varlıktan hareketle yeniden değerlendirmeye teşvik eder. Görüldüğü üzere, bu sınırlandırma ölçütünün de hedefi en kısa yoldan bizi sonsuz-sonlu ilişkisi üzerinden sonsuzluk-zamansallık/süresellik bağlamına taşıma işlevine sahip olduklarını dikkatinize sunuyoruz.

1. V,23: İnsan Zihninin Ebediliği Ne Demektir?

Ethica okumalarında büyük ve bitimsiz tartışmalara neden olan ünlü önerme (V,23) şudur:

“*Mens humana non potest cum Corpore absolute destrui; sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est.*”

İnsan zihni insan bedeni ile mutlak olarak yok edilemez; tersine ebedi olan bir parçası kalır.

Kanıtlama ve Not'a geçmeden önce sadece önermenin kendisinde kalırsak, Spinoza'nın bu önermesine nasıl yaklaşmalıyız? Önermeyi iki kısımdan oluşuyor olarak anlarsak; ilk kısımda, insan zihninin kendi be- deniyle birlikte yok olamayacağını net bir biçimde okuyoruz. Fakat “mutlak olarak yok edilemez” ifadesini nasıl yorumlamak gerekir? Biz bu ibarenin, ilk önce, kaçınılmaz, zorunlu, koşulsuz bir anlam verdiğini dü- şünüyoruz. İnsan zihninin öyle bir yapısı/doğası vardır ki, insan bedeni yok olduğunda “mutlak olarak” yok edilemezdir ya da insan zihninin yapısı/doğası mutlak, kaçınılmaz, zorunlu bir biçimde bedeniyle birlikte yok olup gitmeye direnir. Öte yandan *non potest* ifadesiyle birlikte bu vurgunun işlevi daha açıklık kazanır, çünkü insan zihninin zaten yapabilme kudreti olmadığı bir durum ya da eylemin altının çizildiğini söyleyebiliriz. İnsan zihni bedeniyle birlikte (*cum Corpore*) yok edilemez. O yapısı/doğası gereği bedeni yok olabilirken ken- disini yok olamaz. Böylelikle insan zihninin kaçınılmaz, zorunlu olarak yok edilemeyeceği söylendikten sonra “mutlak olarak” ifadesinin bir diğer anlamına geçmiş oluyoruz. Eğer zaten insan zihni bedeniyle birlikte yok edilemezse, *non potest* zaten bu anlamı veriyorsa, neden “mutlak olarak” diyelim ki?

Bu soru diğer iki çeviride “mutlak olarak”a verilen anlam üzerine düşünmemizi gerektirir: Bütünü, tümünden. İnsan zihni bedeniyle birlikte yok olur ama tamamen, bütünüyle değil. Bu durumda, insan zihni hem yok olabilen hem de “mutlak bir biçimde” yok olamaz bir yapıdadır demek istenir. Gerçekten de cümlemin

³ B. Spinoza, *Ethica*, çev. A. Yardımlı. (İstanbul: İdea, 2009). Spinoza'dan yapılacak alıntılar bundan sonra Spinoza literatüründe alışılmış olduğu biçimiyle, metin içinde verilecektir.

devamında yer alan “(geriye) bir şey kalır/*aliquid remanet*” ifadesi bu anlamı güçlendirmektedir. İnsan zihni, bedeniyle birlikte “tümünden, büsbütün/mutlak olarak” yok olamaz çünkü öyle bir yapıdadır ki, ondan geriye bir şey kalır veya yok edilemez bir şey kalır. O halde önermenin ilk kısmını iki biçimde anlıyoruz; ilkinde, insan zihninin yapısı/doğası “mutlak olarak”, kaçınılmaz, zorunlu bir biçimde; ikincisindeyse, “tümünden, büsbütün” bir biçimde yok edilemez. Başka bir deyişle, insan zihni, hem yapısı/doğası gereği hem de bütünüyle yok edilemezdir. Önermenin ikinci kısmına geçmeden önce ortaya çıkan bazı soru(n)lara değinmek isteriz.

Pekâlâ, insan bedeni bütünüyle ve mutlak olarak yok olan bir doğaya/yapıya mı sahiptir? Şayet durum böyleyse, beden ve zihin ilişkisi bakımından zihnin lehine/özerkliğine dair bir sonuç çıkmaz mı? İnsan zihni her iki anlamıyla da mutlak olarak yok edilemezken beden için de aynı anlamda bir yok oluştan söz edebilir miyiz? Beden tümüyle veya mutlak olarak yok olduğunda zihnin tümüyle veya mutlak olarak yok olmayan parçasıyla ya da zihnin tümüyle veya mutlak olarak yok olan parçasıyla bedenin tümüyle veya mutlak olarak yok olması arasında nasıl bir ilişki vardır? Neden beden mutlak olarak yok olurken zihin böyle bir yok oluştan muaftır?

İşte bu önermenin bu kadar infial yaratmasının nedenlerinden birisi yukarıdaki türden sorular ve türevleridir. Kaldığımız yerden devam etmek için önermenin ilk kısmında vurguladığımız “büsbütün, tümünden” anlamında zihnin “mutlak olarak” yok olamayacağını hatırlatmamız gerekir. Böylece zihnin yapısı/doğası gereği, yani mutlak olarak, hem yok olan hem de yok olamaz bir biçimde parçalı/bir şey olduğunun söylendiğini anlıyoruz. En azından bulunduğumuz noktada zihnin tamamen yok olmayan bir parçasının olduğunu ileri sürebiliriz. Öyleyse bu parça/şey nedir? Ne yazık ki, önermenin sadece kendisi bize bu konuda yardım etmiyor. İçeriği her ne ise sadece ebedi olarak verilmiş ya da belirlenmiş bir şeyin kalmış olduğu söyleniyor. İçeriği ebedi olan bu şey nedeniyle, insan zihni bedeni yok olsa bile kendisi veya kendisinin sadece bu parçası kalmış oluyor. Şimdi önermeyi bir bütün olarak ele alırsak, içeriği ebedi olan bir şey veya bir özelliğe sahip olması nedeniyle insan zihni bedeni yok olduğunda kendisi veya parçası mutlak olarak yok olmadan geriye kalır, anlamı çıkmaktadır. Böylelikle, bu önermenin temel güçlüğüne Spinoza tarafından insan zihnine ya da onun bir parçasına atfedilen bu ebedi şey veya özellik olduğunu düşünüyoruz. Gerçekten de önerme kanıtlanmasındaki argümantasyon neredeyse sadece bu ebedi olan şey üzerine çalışmaktadır. Şimdi, kanıtlamaya bakalım:

Tanrıda zorunlu olarak insan bedeninin özünü anlatan bir kavram ya da fikir vardır (önceki Ön.), ki bu yüzden zorunlu olarak insan zihninin özüne ait bir şeydir (Bölüm 2, Ön., 13). Buna karşın, süre aracılığıyla açıklanabilen ve zaman tarafından tanımlanabilen insan bedeninin edimsel varoluşunu anlatması dışında, insan zihnine zaman tarafından tanımlanabilen bir süre yüklemeyiz; başka bir deyişle (Bölüm 2, Ön. 8), beden sürmedikçe ona süre yüklemeyiz. Ama gene de belli bir ebedi zorunluk altında Tanrının özü yoluyla kavranan bir şey olduğu için, zihnin özüne ait olan bu bir şey zorunlu olarak ebedi olacaktır.— Q.E.D.

Spinoza, kanıtlanmasına bir önceki önermeye atıfla başlar, önerme şudur: Tanrıda gene de zorunlu olarak şu ya da bu insan bedeninin özünü ebedilik türü altında anlatan bir fikir vardır (V,20). *Hujus et illius*, şu veya bu ya da tek tek her insanın bedeninin özünü ifade eden (*exprimit*) bir fikir Tanrı'da vardır, çünkü Tanrı sadece şu veya bu ya da tek tek her insanın bedeninin varoluşunun değil özünün de nedenidir (V,20, Dem.). Çünkü I,25'e göre, Tanrı yalnızca şeylerin varoluşlarının değil ama özlerinin de etker/etkin (*causa efficiens*) nedenidir. Hem “varolan her şey Tanrıdadır, ve Tanrı olmaksızın hiçbir şey olamaz ve kavranamaz” (I,15) olduğu hem de “etkinin bilgisi nedenin bilgisine bağımlı [olduğu] ve onu içer” diği (I, Ax., 4) için Tanrı'da tek tek her insanın bedeninin özünün fikri vardır. Dahası “insan zihnini oluşturan fikrin nesnesi beden, ya da edimsel olarak var

olan belli bir uzam kipi” (II,13) olduğu için de zorunlu olarak insan zihnine ait bir şeyden söz edilmektedir. Aslında burada insan bedeni ve zihnine dair bir tartışmadan öte Tanrı’da insan bedeninin özünün bir fikrinin zorunlu olarak bulunması ve insan zihnini oluşturan fikrin nesnesi beden olması nedeniyle insan zihninde de bu fikrin yer aldığı hatırlatır hatırlatmaz Spinoza, süre, zaman ve ebedilik ilişkisine yoğunlaşmaktadır. Ancak bu kanıtlamada dikkatleri üzerine çeken bir sapma var gibidir. Şöyle ki, Spinoza, önermenin kendisinde “insan zihni bedenle birlikte mutlak olarak yok olamaz” derken, kanıtlamadaysa “insan bedeninin özü”nden söz etmektedir. Dahası bu özü ifade eden bir fikir veya kavramın Tanrı’da bulunması daha önceki bir önerme (I,15) ve bir aksiyoma (I,Ax.,4) dayanarak vurgulansa bile, bu özün fikrinin insan zihninde de içerildiğine dair atıf yapılan önerme sanki bedenin özünden değil de edimsel (actualis) varoluşundan söz etmektedir. İnsan zihnini oluşturan şey bir fikirdir ama belli bir fikirdir, yani nesnesi insan bedeni olan “veya edimsel olarak var olan belli bir uzam kipi”nin bir fikirdir. Öyleyse, insan zihninde ebedi olarak kalan şey nedir? İnsan bedeninin özüne ait olan bir fikir mi yoksa insan zihninin özüne ait olan bir fikir mi? Şayet bedenin özünü ifade eden bu fikri tam da II,13 gereği zihnin özünü oluşturan şey olarak veriliyorsa, neden “edimsel olarak varolan belli bir uzam kipi” olarak bedenin edimsel varoluşuna (*Corporis actualem existentiam*) değil de sadece özüne vurgu yapılmaktadır? Bize göre kanıtlamanın devamı bu güçlüğü azaltacak yerde arttırmaktadır. Çünkü ebedi veya içeriği ebedi olduğu için insan zihninde kalan şey, tam da bu ebedi oluş nedeniyle süre ve zamansal varoluşla ilgili değildir. İfade şudur: [S]üre aracılığıyla açıklanabilen ve zaman tarafından tanımlanabilen insan bedeninin edimsel varoluşunu anlatması dışında, insan zihnine zaman tarafından tanımlanabilen bir süre yüklemeyiz; başka bir deyişle, beden sürmedikçe ona süre yüklemeyiz (V,23, Dem.). Mevcut tartışmamız bağlamında altı çizilmesi gereken iki yer vardır: “insan bedeninin edimsel varoluşunu anlatması dışında” ve “beden sürmedikçe”. Buradan çıkan sonuç, Spinoza’nın gerçekten de insan bedeninin özünü ve bu özün fikrinin oluşturduğu insan zihninin özünden söz ettiği açıktır. Fakat argümantasyona dayanak oluşturan II,13 tam da burada dışlanmak istenen bedenin edimsel varoluşuna göndermiyor mu bizi? Hatta “beden sürmedikçe” (*ipsi durationem non tribuimus, nisi durante Corpore*) derken kastedilen bedenin edimsel varoluşu değil mi? Bu durumda Spinoza neden, söz gelimi, “insan zihninin özü, insan bedeninin edimsel varoluşuyla birlikte mutlak olarak yok olamaz, insan zihninin özünün fikrini oluşturan insan bedeninin özülle birlikte ebedi olan bir şey kalır” demiyor da, anlama güçlüğü yaratacak bir biçimde, “[i]nsan zihni insan bedeni ile mutlak olarak yok edilemez; tersine ebedi olan bir parça/şey kalır” (V,23) diyor? Belki de Spinoza için bu iki ifade ediş de aynı anlama gelmektedir veya aslında demek istediğini en güçlü bir biçimde dile getirmek için bu yolu tercih etmiştir. Zira kanıtlamanın kendi mantığı içerisinde Spinoza’nın bir ayırım koyduğu son derece açıktır. “Bedenin edimsel varoluşu” ve bu varoluşu ifade eden süreyle bu süreye dair bir kavrayıştan doğan zaman/sallıkla ilişkisi haricinde zihne süre atfedilemez. Çünkü süre ve/veya zaman/sallık ne ebedi olan bir şeyle, diyelim ki Tanrı’yla, ne de içeriğini ebedi olan bir şeyden almış olanla (diyelim ki, insan zihni) ilişkilenebilir. Başka bir deyişle, V,23 kanıtlanmasıyla birlikte düşünüldüğünde sonlu bir varlık olarak insan (zihninin) hangi yolla ebedi olanla ilişkilendiğini göstermeyi amaçlamakta gibidir. Bu yol ise, en azından şimdilik, bedenin edimsel varoluşuyla ve bu edimsel varoluşu kendisine nesne kılan zihnin ne’liğinden çok bedeninin özünü kendisine nesne kılan veya bedenin edimsel varoluşunu dışlayarak bedenle ilişkili olan insan zihninden, hatta insan zihninin özünden, söz edilmektedir. Bu durumda, II,13’teki “insan zihnini oluşturan fikrin nesnesi beden, ya da edimsel olarak var olan belli bir uzam kipidir” cümlesini hem bedenin edimsel varoluşunun fikrini kendisine nesne kılan insan zihni hem de bedenin özünün fikrini kendisine nesne kılan insan zihni biçiminde anlamak uygun olacaktır:

Bedenin edimsel varoluşu ve ona uygun düşen/onun oluşturduğu zihnin edimsel fikirleri,

Bedenin özü ve ona uygun düşen/onun oluşturduğu zihnin özü(nün fikirleri).

O halde, bize göre, asıl odaklanılması gereken yer bedenin edimsel varoluşu ve zihnin buna dayalı kısmıyla süre ve/veya zaman/sallığın, bedenin özü ve zihnin buna dayalı kısmıyla ebedi oluşun eşitlenmesidir. Bu tespitin bizleri doğrudan süre ve/veya zaman/sallık ve sonsuzluk ve/veya ebedi oluş arasındaki ilişkiye götürmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu ilişkiyi ve ilişkinin öğeleriyle sistem içindeki konumlarına geçmeden önce bu bölümün girişinde dile getirdiğimiz önermeler kümesine yoğunlaşmalıyız. Böylelikle hem bu tespitimiz güçlenecek hem de meselenin yeni veçheleri açığa çıkacaktır.

2. V,23 ve İlgili Önermeler Kümesi

Spinoza, V,23'e ve kanıtlamasına gelmeden hemen önce V,21 ve kanıtlamasında da yukarıdaki yorumumuzu teyit etmektedir. Buna göre,

Beden sürmedikçe zihin hiçbir şey hayal edemez, ne de geçmiş şeyleri anımsayabilir.

Kanıtlama: Beden sürmedikçe zihin bedeninin edimsel varoluşunu anlatmaz, ne de bedenin duygulanışlarını edimsel olarak kavrayabilir (Bölüm 2, Ön. 8'e Sonurgu), ve dolayısıyla (Bölüm 2, Ön. 26) kendi bedeni var olmadıkça hiçbir cismi edimsellikte var olarak kavramaz, ve böylece beden sürmedikçe hiçbir şey hayal edemez (bkz. Bölüm 2, Ön. 17'ye Notta Hayal gücü Tanımı), ne de geçmiş şeyleri anımsayabilir (bkz. Bölüm 2, Ön. 18'e Notta Bellek Tanımı).—Q.E.D.

Kanıtlamada da açıkça belirtildiği üzere, Spinoza bu önermede zihnin edimselliğini bedenin edimsel varoluşuna dayandırmaktadır ya da yorum katmaksızın okursak, zihin, bedenin edimsel varoluşunu ancak beden sürdükçe (*durante Corpore*) ifade etmektedir. Aynı şekilde, ne bedenin edimsel varoluşuna dair duygulanışlarını ne de bedene dışsal cisimleri edimsel olarak kavramaz. Çünkü her ikisi de “[i]nsan zihni dışsal cismi ancak bedeninin duygulanışlarının fikirleri yoluyla edimsellikte varolan bir şey olarak algıladı” (II,26) için mümkündür. İnsan zihni kavradığı, algıladığı, hayal ettiği ve hatırladığı sürece sadece bedenin edimsel varoluşuyla ilgilidir. Kavramak, algılamak, hayal etmek ve hatırlamak arasındaki epistemolojik ayrımları, şimdilik bir tarafa bırakırsak, Spinoza'nın bu önerme ve kanıtlamasında temel olarak hayal gücünün yapısından söz ettiği belirgindir.

Dolayısıyla, bedenin edimsel varoluşu devam ettikçe/sürdükçe (*durante*) zihin de edimsel olarak ya geçmişini hatırlayabilir ya şimdikiyi kavrayabilir ya da geleceği umabilir ve *vice versa* bedenin edimsel varoluşuyla oluşan zihindeki fikirler de bedenin edimsel varoluşu kesildiğinde, sürmediğinde süremez. Bu nedenle Spinoza, önermeler kümesinin başına yerleştirdiğimiz, V,20,Sch.'da “[ş]imdi beden ile ilişki olmaksızın zihnin süresi ile ilgili noktalara geçme zamanı geldi” diyerek zihnin, bedenin edimsel varoluşuyla alakalı olmayan parçasına dair açıklamalarda bulunacağını deklare eder. Bu sözlerin hemen öncesinde, aynı yerde, “[t]üm bunlarla şimdiki yaşamı ilgilendiren her şeyi tamamlamış oldum” derken de bedenin edimsel varoluşunu ve zihnin buna bağlı fikirlerden oluşan kısmını kastettiğini düşünüyoruz. Ancak bu iki alıntı Spinoza literatüründe geniş ölçüde kullanıldığı için, bilhassa zihnin/ruhun sonsuzluğu/ölümsüzlüğüyle ilgili tartışmalarda yeniden buraya döneceğiz.

V,23 ve kanıtlamasını önceleyen önermeler kümesi bunlardır. Şimdi V,23'ten sonraki önermeler kümesine bakalım. Fakat neden doğrudan V,29'a geçtiğimiz sorulursa, Spinoza V,23-29 arasında genel olarak üçüncü

tür bilgi ve onun özelliklerinden söz etmektedir. Kaldı ki, göreceğimiz gibi, Spinoza üçüncü tür bilgiye dair açıklamalar yapar yapmaz konuyu yeniden zihnin ebedi içeriğine ve neyin bu ebedi içerikten mahrum olduğuna dair izahlara geri döner ve yine süre ve/veya zaman/sallık ile sonsuzluk veya ebedilik teması karşımıza çıkar.

Spinoza V,29'da zihnin ebedilik türü altında neyi kendisine konu ettiğini ele alır. “Zihin ebedilik türü altında anladığı her şeyi bedenün şimdiki edimsel varoluşunu kavramasından değil, ama bedenün özünü ebedilik türü altında kavramasından anlar”. *Corporis praesentem actualem existentiam*, bedenün şimdiki edimsel varoluşunu değil, bedenün özünü (*Corporis essentiam*) kavramak (*concepire*) o cismi veya bedeni (*Corpus*) ebedilik türü altında (*Sub specie aeternitatis*) kavramaktır. Demek ki, gerçekten de, zihnin içeriği ebedi olan şeyi/parçası sanki bedenün edimsel varoluşlarıyla ilgili en küçük bir teması bile kabul etmeyecek bir biçimde anlatılmaktadır. Böylesi bir kaçınma, zihnin özünün bedenün özüne ve zihnin varoluşunun bedenün varoluşuna yönelmesi gerekliliğinden çıkarsanmış olsaydı, daha önce işaret ettiğimiz, paralellik ilkesine atıf yapılması yeterli olurdu. Ancak Spinoza, bedenün edimsel varoluşunu bu denli inatçı bir biçimde paranteze almaya çalışarak meseleyi tamamen ebedi-oluşa taşımaktadır. Başka bir ifadeyle, söz konusu olan, ne zihin ne beden ne zihnin özü veya varoluşu ne de bedenün özü veya varoluşudur. Ebedi-oluşa varmak ve bu yolculuğu hangi zihinsel yeti veya güç veya parça/şeyle gerçekleştirebileceğimizi keşfetmek, asıl önemli olan budur. Önermenin kanıtlanması yorumumuzu destekleyecek netliktedir:

Zihin bedenün şimdiki varoluşunu kavradığı düzeye dek zaman yoluyla belirlenebilen süreyi kavrar, ve bu düzeye dek yalnızca şeyleri zaman ile ilişki içinde kavrama gücünü taşır (V,21 ve II,26). Ama ebedilik süre yoluyla açıklanamaz (I,Def.,8 ve Exp.). Öyleyse zihin bu düzeye dek şeyleri ebedilik türü altında kavrama gücünü taşımaz; ama aklın doğası şeyleri ebedilik türü altında kavramak olduğuna göre (II,44,Cor.,2) ve bedenün özünü ebedilik türü altında kavramak zihnin doğasına ait olduğuna göre (V,23), ve bu iki şey dışında hiçbir şey zihnin özüne ait olmadığına göre (II,13), şeyleri ebedilik türü altında kavramak için bu güç bedenün özünü ebedilik türü altında kavramadığı sürece zihnin özüne ait değildir.

Spinoza, kanıtlanmasında şu ikilikler arasında denklikler kuruyor gibidir; bedenün şimdiki varoluşuyla kavranan ile süre ve/veya zaman/sallık ve bedenün özünü kavranan ile ebedilik. *Eatenus*, zihin, bedenün edimsel varoluşuyla “ilgili olarak” veya bedenün edimsel varoluşu “düzeyinde”, şeyleri süre ve/veya zaman/sallık boyutunda kavrar, aklın doğası (*natura rationis*) şeyleri (*res*) ve zihnin doğası (*Mentis naturam*) bedenün özünü (*Corporis essentiam*) ebedilik türü altında kavrar. Zihin belli bir düzeye dek (*eatenus*) şeyleri süre ve/veya zaman/sallıkla kavrama gücüne sahiptir (*potentiam habet concipiendi res cum relatione ad tempus*) ve bunun sınırı bedenün edimsel varoluşu olarak verilmektedir. Fakat başka bir düzeye geçince veya gelince zihin, şeyleri ebedilik türü altında kavrama gücüne (*potentia concipiendi res sub specie aeternitatis*) sahip olur ve bunun sınırı aklın doğası ve zihnin bedenün özüne odaklanması olarak belirlenmiştir. Spinoza, V,29'un Not'undaysa artık tamamen süre ve/veya zaman/sallıkla ebedilik arasındaki ayrıma işaret etmektedir. Buna göre;

Şeyler bizim tarafımızdan iki yolda edimsel olarak kavranır, ya onların belli bir zaman ve mekân ile ilişki içinde var olduklarını kavradığımız sürece, ya da onları Tanrıda kapsanıyor ve tanrısal doğanın zorunluluğundan doğuyor olarak kavradığımız sürece. Ama bu ikinci yolda gerçek ya da hakiki olarak kavranan şeyleri belli bir ebedilik türü altında kavrarız, ve bunların fikirleri Tanrının ebedi ve sonsuz özünü içerir—ki bunu II,45'te gösterdik; ayrıca bkz. aynı Ön. için Not.

Spinoza, burada, yorumumuzu zora sokacak bir ifade kullanmaktadır; şeyleri iki yolla “edimsel” olarak kavramak (*Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur*). Bedenün edimsel varoluşuyla süre ve/veya zaman/sallık ve bedenün özünü kavranan ile ebedilik arasında bir eşitleme iddiasındaysak ve Spinoza dikkate aldığımız

yerlerde zihnin ebediliğine dair bedenın edimsel varoluşuna dayalı fikirleri bedenın özüne yönelen fikirlerden ayırıp bizden ikinci tür fikirlere odaklanmamızı istiyorsa, bu nottaki edimselliği nasıl anlamamız gerekir? Öte yandan edimsel olandan burada ve şimdi olanı kastediyorsak, edimsel olanı Spinoza'nın tariflediği gibi iki biçimde anlayabiliriz, ya edimsel olanın (burada ve şimdi olanın) özüne odaklanarak, böylece hem şeyleri hem de bedenın özünü ebedilik türü altında kavramış oluruz, ya da varoluşunu dikkate alarak, böylece edimsel olanın (burada ve şimdi olanın) süre ve/veya zaman/sallık boyutunu algılamış oluruz. Fakat Spinoza, V,20,Sch.'da bize bedenden bağımsız olarak zihnin süresini/sürekliliğini konu edineceğini ve artık şimdiki yaşamla ilgili bir tartışma yapmayacağını bildiriyorsa, edimsel olandan şimdi ve burada'yı kastetmemiş olsa gerek. Yine de Spinoza'ya sadık kalacak olursak, şimdi ve burada'dan zaman ve mekânı anlamamız istenmekte ve edimsellik de bir yönüyle bu anlamla verilmektedir. Gerçek veya hakiki olarak kavranan (*verae, seu reales concipiuntur*) şeyler ebedilik türü altında olanlardır, yani bedenın edimsel varoluşunun değil de özünün konu edindikleridir. Dahası bu fikirler, Tanrının ebedi ve sonsuz fikirlerini içermektedir (*aeternam, & infinitam Dei essentiam involvunt*). O halde, Spinoza'nın bu notla yorumumuzu zora soktuğunu kabul etsek bile geçersiz kıldığını kabul etmemizi gerektirecek bir durum yoktur. Şöyle ki, ilkinde, bedenın edimsel varoluşuyla birlikte süre ve/veya zaman/sallık biçiminde şeyleri ele alırız; ikincisinde, bedenın özüyle birlikte Tanrının edimsel varoluşunu veya şeylerin Tanrıda edimsel olarak varoluşlarını kavrarız. Böylece her ikisi de eşit düzeyde edimseldir fakat ilkinde gerçek ve hakiki olan bir kavrayıştan uzaklaşılırken, ikincisinde böylesi bir kavrayışa erişilir. Bu son vurgu bir sonraki önermede bir nebze aydınlatılmaktadır. Bu nedenle, edimsellik bahsini daha fazla derinleştirmeden bu ara çözümle Spinoza'nın bu konudaki görüşlerini kısmen yorumlamış oluyoruz.

V,23 ve kümesinin son önermesi olan V,30'a ve bu kısmın sonuna gelmiş oluyoruz. Az önce edimselliğin ikinci mümkün anlamından söz ederken, şeylerin Tanrıda edimsel olarak var olmalarından söz etmiştik. V,30, Dem., bununla ne demek istediğimizi daha açık anlatmamıza imkân verecektir. Kanıtlama şudur:

Ebedilik Tanrının kendisinin özüdür, ama ancak bu öz zorunlu varoluşu içerdiği ölçüde (I,Def.,8). Buna göre, şeyleri ebedilik türü altında kavramak onları Tanrının özü yoluyla gerçek varlıklar olarak kavrandıkları sürece kavramak, ya da Tanrının özü yoluyla varoluş içerdikleri ölçüde kavramaktır.

Demek ki, özü zorunlu olarak varoluşunu içeren Tanrının özü bizatihi (*ipsa*) ebedi-olmalık olduğu için şeyleri ebedilik türü altında kavramak, aslında, Tanrıda kavramaktır. Edimsellik, bu anlamda ve düzeyde varoluşa işaret etmektedir. Şeylerin edimsel olarak kavranılan ikinci yolu, Tanrının özünün varoluşu içermesiyle, yani tam da (*ipsa*) Tanrının ebedi oluşuyla ebedilik türü altında kavramak demektir. Edimsel olarak (şimdi ve burada) bulunan bardağımı veya bedenimi iki biçimde kavrarım; ilkinde süre ve/veya zaman/sallık ilişkileri içinde ve ikincisinde varolan bardağımın veya bedenimin Tanrıda içerildiğince, yani ebedi-oluş içinde kavrarım.

Tanrıda olduğu ve Tanrı aracılığıyla/sayesinde/yoluyla kavranılan (*in Deo esse, & per Deum concipi*) ile ebedilik türü altında kavranan bir ve aynı şeydir. Demek ki, zihnin içeriği ebedi olan şeyi/parçası, hem bedenın özünün kavranılmasından hem de şeyleri edimsel olarak Tanrıda (*in Deo*) içeriliyor olarak kavramasından oluşur. Çünkü Tanrı özü varoluşu içeren bir varlık, yani ebedi bir varlık olduğu için ve şeyler gibi bedenim de Tanrının özüyle varolduğu için bedenimin özünü kavramam demekle şeyleri Tanrıda kavramam demek arasında bir fark yoktur. Yine de, bedenın edimsel varoluşuna veya edimselliğin şimdi ve buradaki varoluşa değil de bedenimin özüne veya edimselliğin özü ifade edişine yönelten bir akış olduğu ne kadar açıksa, şeyleri süre ve/veya zaman/sallık ilişkileri altında değil de ebedilik türü altında görmemizin salık verildiği de o oranda açıktır. O halde V,23'e dair tartışmanın merkezi de bu gerilim olmalıdır. Peki, literatürdeki okumalar ne kadar sorunu bu alana çıpalamaktadır?

Ancak, şimdiye kadar V,23'ün Not'una hiç değinmedik. Önce bunun nedeni üzerine duralım, Not'u analiz edelim ve ardından bu bölümün diğer kısmına geçelim. Önermenin Notu şudur:

V,23,Sch.: Dediğimiz gibi, bir ebedilik türü altında bedenün özünü anlatan bu fikir belli bir düşünce kipidir ki, zihnin özüne aittir, ve zorunlu olarak ebedidir. Ama bedenlerimizden önce varolmuş olduğumuzu anımsamamız olanaksızdır, çünkü bedende onun hiçbir izi yoktur, ve ebedilik ne zaman tarafından tanımlanabilir ne de zaman ile herhangi bir ilişkisi olabilir. Ama gene de ebedi olduğumuzu tecrübe yoluyla hisseder ve biliriz. Çünkü zihin anlayarak kavradığı şeyleri bellekte taşıdıklarından daha az hissetmez. Çünkü zihnin şeyleri görmesini ve gözlemesini sağlayan gözleri kanıtlamalardır. Böylece gerçi bedenden önce var olduğumuzu anımsamasak da, zihnimizin, ebedilik türü altında bedenün özünü içerdiği sürece, ezeli-ebedi olduğunu, ve varoluşunun zaman tarafından tanımlanamayacağını ya da süre tarafından açıklanamayacağını duyumsarız. Zihnimizin öyleyse ancak süreceği söylenebilir, ve varoluşu ancak bedenün edimsel varoluşunu içerdiği sürece belli bir zaman tarafından tanımlanabilir, ve yalnızca bu düzeye dek şeylerin varoluşunu zaman yoluyla belirleme ve onları süre altında kavrama gücünü taşır.

Spinoza, V,23'ün bu notunda, az önce incelediğimiz, V,29'un kanıtlamasını güçlü bir biçimde önceleyen ifadeler kullanır. Bilhassa, ebedi oluşun süre ve/veya zaman/sallıkla çok kararlı bir tavırla sürekli karşılaştırılması ve sadece bedenün edimsel varoluşuyla ilgili olarak zihnin şeyleri süre ve/veya zaman/sallıkla kavrama gücü taşıdığına fakat tam tersi zihnin şeyleri ebedilik türü altında kavramasının yolunun da sadece bedenün özünü ifade eden bir fikirle damgalanması açık bir koşutluk barındırır. Zaten bu kısımda göstermek istediğimiz buydu. V,23'e dair temel tartışmanın bu düzlemde yapılması gerektiğini iddia etmiştik. Ancak Spinoza'nın dilinin V,20,Sch.'da olduğu gibi V,23,Sch.'da da bir hayli çetrefilli olduğunu da söylemek zorundayız. Söz gelimi, "bedenlerimizden önce varolmuş olmak", "gerçi bedenden önce var olduğumuzu anımsamasak da", "ebedi olduğumuzu tecrübe yoluyla hisseder ve biliriz" gibi ifadeleri anlamlandırmak gerçekten de son derece güçtür. Bir sonraki kısım bu güçlüğün Spinoza çalışmalarında nasıl alımlandığını inceleyeceği için burada, son olarak, birkaç hususa değinmek istiyoruz.

V,23'ün kendisi ve kanıtlamasından sonra bu notu neden en sonda tartıştığımız sanıyoruz ki, yeterince açıktır. Yine de belirtmek gerekirse, bu not V,23 ve kümesine dair öne çıkardığımız hatların bir nevi röntgeni olarak okunabilir. Öncelikle, Spinoza birkaç defa ebedilikle ne süreyi ne de zamanı kastetmediğini yinelemektedir. Böylece hem Tanrı için hem de insan bedeninin özü ve bu özü kavrayan insan zihni için de ebedi oluş atfediliyorsa şayet, demek ki, onlar da ne süre ne de zamanla ilişki olacak biçimde kavranılması gerekir. Bu durumda, şimdiye kadar defaatle altını çizdiğimiz üzere, bedenün edimsel varoluşu göz önünde tutulduğunda zihin bunları süre ve/veya zaman/sallık içinde kavrama gücüne sahip olacaktır, tam tersi, bedenini özünü dikkate aldığı oranda da zihnin özüne ve böylece ebedilik türü altında ebedi olana yönelerek varoluşunun süre ve/veya zaman/sallık ilişkileri içinde kavramayacaktır.

3. V,23 Üzerine Tartışmalar

Steven Parchment, zihnin ebediliği/ölümsüzlüğü hakkında yorumları sınıflandırdığı "The Mind's Eternity in Spinoza's Ethics" adlı makalesinde zihin-beden ilişkisi üzerinden bir tasnif yapar.⁴ Yukarıda değindiğimiz gibi, II,7'ye dayanarak zihin ve beden farklı sıfatlar altında bir ve aynı şeyi ifade etmesi bakımından paralel olduğu söyleniyorsa ve II,13'e göre zihin bedenün bir fikri veya zihni oluşturan fikrin nesnesi edimsel olarak varolan bir uzam kipi olarak bedense, V,23'te dile getirilen görüşler bu ifadelerle bir çelişki oluştururlar. Parchment, bu soruna dair verilen ilk cevabın "zihnin ebedi yaşamı"nın metaforik anlam içerdiği iddiasıdır,

⁴ S. Parchment, "The Mind's Eternity in Spinoza's Ethics," *Journal of the History of Philosophy* 38, no. 3 (2000): 349-82.

der ve bunu epistemolojik yorum olarak adlandırır. Bu cevabın karşısına ontolojik yorumu yerleştirir ki, bu da zihnin ebediliğini literal anlamda kabul edenler grubunu oluşturur. Bu grubun temel iddiası zihnin ebedi oluşunun paralelizmle çelişmediği, dolayısıyla aslında Spinoza sisteminde bir tutarsızlık veya çelişkinin olmadığıdır. Ardından bu ikinci grubu üçe ayırır. İlki, Episodic İdeatum (Parçalı İdeatum) Teorisi olarak adlandırdığı bu yoruma göre, beden varolduğu sürece zihin bedeninin bir fikridir, daha sonra bedenden bağımsız bir varoluşu sahip olur (Parchment, 2000: 350). İkincisi, “zihnin sadece bedeninin varoluşunun başlangıcında tekil bir bedeninin fikri” olduğu, “akıl ve akli görüşle zihin ideatum’unu genişletir ve böylece en sonunda Tanrıyla birleş”tiğini savunan görüştür, Parchment, buna da The Incremental Ideatum (Çoğalan İdeatum) Teorisi, der. Son yorum, The Double Existence (Çift Varoluş) Teorisi’dir. Buna göre, zihin ebedi bir varoluşa sahiptir, çünkü bedeninin kendisi de bir anlamda ebedidir. Bedenlerin iki tarz varoluşu vardır; ilki, edimsel bir biçimde, doğada varolan bir kip olarak süreye ve ikincisi, uzam sıfatında içerilen bir öz olarak ebedi bir varoluşa sahiptirler.⁵ Bu çifte varoluş teorisi gereği, bir beden süreye sahip olduğu oranda varoluştan kesilir, ama bir öze sahip olduğu oranda da daimî (always) varolmalıdır. Dolayısıyla, bir zihin veya bedeninin bir fikri de varoluşun bu iki tarzıyla uyumludur: sınırlı bir süreye ve ebedi bir yaşama sahip olan.⁶

Parchment, bu grupların her biri için örnekler sıraladıktan sonra, zihninin ebediliği hakkında yorumların olağanüstü çeşitliliğinin ve hemen her konunun “zihnin doğası, paralelizm, tanrısal nedensellik, öz ve ebedilik gibi kilit metafiziksel konularla ilgili olduğunun altını çizer.⁷ Parchment’in bu tasnifi bizim açımızdan şunu söyler: Ontolojik yoruma dayalı her okuma, kendi sorunsalına uygun kavramları öne çıkararak, V,23 ve kümesinin Spinoza’nın düşünce sisteminde bir tutarsızlık yaratmadığını savunur. Çünkü şu veya bu bağlamda Spinoza’nın söz konusu önermeler kümesini sistemi içerisinde çözümlemeyi hedef almışlardır.⁸

Şimdi gelelim ölümsüzlük doktrini bağlamında yapılan okumalara. Bu yorumun en belirgin ismi Austin Harry Wolfson’dur ve o, temel olarak, Spinoza’da geleneksel ruhun ölümsüzlüğü doktrininin yinelenen varyasyonu görür. Austin Harry Wolfson, *The Philosophy of Spinoza II* eserinde sorunun ruhun ölümsüzlüğü olduğunu ve böylece Spinoza’nın sadece eski bir geleneksel inancı yeniden olumladığı (...) Tanrı’nın bilgisine sahip olanların erişebileceği (...) Geleneksel söz dağarcığı içinde ruhun ölümsüzlüğünden söz etmeyi sürdürdüğünü, iddia eder.⁹ Bu yorum, aslında Wolfson’ın anıtsal eserinin bütünü göz önüne alındığında kendi içinde tutarlıdır. Wolfson’a göre Spinoza zaten geleneksel düşünme biçiminden tam olarak kopmuş değildir. Bu görüşüne uygun olarak Wolfson, geniş bir bağlam içinde (Yahudi-Müslüman ve Hristiyan geleneğinin temsilcilerinden örneklerle), ölümsüzlük doktrinini tanıtır. Daha sonra Spinoza’da varoluşun iki türü olduğunu; ilkinin bir zaman-mekân ilişkisi anlamında edimsel ve ikinci varoluş türünün Tanrı’da içeriliyor ve tanrısal doğanın

⁵ Parchment, “The Mind’s Eternity in Spinoza’s Ethics,” 350.

⁶ Parchment, “The Mind’s Eternity in Spinoza’s Ethics,” 351.

⁷ Parchment, “The Mind’s Eternity in Spinoza’s Ethics,” 350.

⁸ Bunun istisnai durumları da vardır. Jonathan Bennett, zihninin ebediliği meselesini Ethica’nın son üç doktrini başlığı altında inceler, demek ki, onun için bu önermeler kümesi daha geniş bir yelpazeyi kapsar; zihninin ebediliği, üçüncü tür bilgi ve sezgisel Tanrı sevgisi. Öte yandan Bennett, aslında, bu önermeler dizisini analiz etmekte son derece isteksizdir, hatta “Ethica’daki başarısızlığın çoğunun Spinoza’nın gerçek sorunlarla uğraşırken ortaya çıktığını” söyledikten sonra “buradaki başarısızlığın tamamen bir felaket” olduğunu iddia eder bkz. J. Bennett, *A Study of Spinoza’s Ethics* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1984), 357. Edwin Curley, bu bölümün Ethica’nın en zor ve karmaşık önermelerini içerdiğini ve kendisi için halen anlaşılmaktan öte olduğunu aktarır, fakat bedeninin ölümünden sonra kalan şeyin bir kişi/person olmadığını kabul eder, bkz. E. Curley, *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza’s Ethics* (New Jersey: Princeton University Press, 1988), 84-86.

⁹ H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza II* (Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press, 1934), 289-325.

zorunluluğunda çıkıyor olarak kavranıldığı sürece edimsel olandan söz ettiğini dile getirir.¹⁰ Wolfson, tam da bu noktada bizim için de hayli önemli olacak bir liste sunuyor. Aslında Spinoza'dan da kaynaklandığını düşündüğümüz bir kavramsal karışıklık vardır. Şimdi, Spinoza varoluşu (*existentia*) hangi anlamda ele alıyor; biçimsel varlık (*esse formalis*), edimsel öz (*essenita actualis*) veya mevcut öz (*essentia data*) ve daha sonra özü (*essentia*) hangi anlamda kullanıyor varolmayan şeylerin fikirleri (*ideae rerum non existentium*), ideal öz (*essentia idealis*) veya biçimsel öz (*essentia formalis*), bunlar açık değildir. Wolfson, Spinoza'da ruhun ölümsüzlüğünün kişisel ve bireysel bir şey olduğunu iddia etmeden önce, son derece ilginç olan şu soruyu sorar: Spinoza için, hem ruh hem de beden Tanrının düşünce ve uzam sıfatlarının kipleri olduğuna ve bedenin özsel uzamı zihninin özsel düşüncesinden daha yok edilebilir olmadığına göre, niçin Spinoza bedeninin ölümsüzlüğünden çok ruhun ölümsüzlüğünden söz etmektedir?¹¹

Wolfson'ın kişisel ve bireysel ölümsüzlük tezinin dayanağı V,24 ve V,32,Cor.'daki Spinoza'nın ifadelerinden türetilmiştir. Wolfson da tıpkı Bennett gibi V,23'ü sanki bir paket gibi görür; zihninin ebediliği, üçüncü tür bilgi ve Tanrı sevgisi.¹² Bu yorum değindiği isimler ve bağlamlar bakımından oldukça zengin bir ağ sunar, ancak bu ağın tamamını takip etmek çalışmamız açısından mümkün değildir. Wolfson'ın okumasındaki en önemli nokta, başka bir yerde genişçe ele aldığı ebedilik analizidir.¹³ Ruhun ölümsüzlüğü doktrinin gelenek içerisinde örneklerle Spinoza'ya uyarlanması ne denli zorlayıcı bir yorum olsa da ebedilik kavramının, özellikle, Platoncu ve Aristotelesçi geleneğe dayandırılarak yorumlanması bir o kadar kayda değerdir.

Wolfson'ın ebedilik yorumuyla tartışan, V,23'ü ebediyet kavramı üzerinden inceleyen diğer iki belirleyici çalışma, sırasıyla, Martha Kneale ve Alan Donagan'a aittir. Martha Kneale, William Kneale'e atıfla¹⁴, sonsuzluk-ebediliğin Parmenides, Platon ve Boethius hattı üzerinden zaman/sızlık temelinde ele alındığını Spinoza'nın (V'e kadar *Ethica* da dâhil olmak üzere, özellikle *Cogitata Metaphysica*) bu hattı takip ettiğini fakat daimilik içeren (*sempiternal*) bir anlayışın zamanın bütün anlarında olması gereken bir kavrayış getirdiğini ifade ettikten sonra Spinoza'nın *Ethica*, V'le bu hatta girdiğini savunur. Yani Spinoza'da iki tür sonsuzluk-ebedilik anlayışının da ele alındığını fakat zihninin sonsuzluğu ile Aristotelesçi (Aristoteles, Epicurus, St. Thomas...) bir bağlama kaydığını iddia eder.¹⁵ Kneale, Spinoza'da temel vurgunun ebedilikle zorunluluk arasındaki sıkı bağlantıda yattığını savunur. Daha sonra zihninin *sub specie aeternitatis* düzeyinde sürenin yer alamayacağı iddiasının doğru olamayacağını vurgular. Çünkü insan zihninin ebediliğinin açıklanmasında kullanılan dil fazlaca süre kavramı üstüne oturmaktadır.¹⁶ Kneale'in temel argümanı şudur; V,23'teki "(geriye) bir şey kalır" (*aliquid remanet*) ifadesinde kullanılan fiil (*remanere*) belirgin bir biçimde süre kavramıyla ilişkilidir. Zaten Spinoza V,20,Sch.'da bedenden bağımsız olarak zihninin süresi veya sürekliliğinden söz etmektedir: "... *quae ad mentis durationem sine...*". Böylece Kneale göre, Spinoza felsefi yaşamı boyunca iki farklı ebedilik kavramı geliştirmiştir. İlki Platoncu zaman-dışılık (a-temporal) anlamında ebedilik ve ikincisi Aristotelesçi daimilik anlamında ebedilik (*sempiternal*). Bu ikincisine örnek V,23 ve kümesidir. Yine de, Spi-

¹⁰ Wolfson, *The Philosophy of Spinoza II*, 292.

¹¹ Wolfson, *The Philosophy of Spinoza II*, 295.

¹² Wolfson, *The Philosophy of Spinoza II*, 298-99.

¹³ Wolfson, *The Philosophy of Spinoza II*, 331-370.

¹⁴ W. Kneale, "Time and Eternity in Theology," *Proc. Aris. Soc* 61, sayı: 1 (1961): 97-107.

¹⁵ M. Kneale, "Eternity and Sempiternity" in *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, ed. Marjorie Grene (New York: Anchor Books, 1973), 227-38.

¹⁶ Kneale, "Eternity and Sempiternity," 237.

noza'da, Kneale'in yorumunu zorlayan ifadeler rahatlıkla bulunabilir. Şöyle ki, Spinoza, Kneale'in ifade ettiği gibi bir dönem süre ve/veya zaman/sallıkla hiçbir bağlantısı olmayan bir ebedilik anlayışına yakındıysa, tam da V,23 ve kümesinde neden ebediliği süre ve/veya zaman/sallık karşısında tanımlamaya ve I,Def.,8'e atıf yapmaya devam etsin ki? Bizce Kneale'in güçlü yorumunu zorlayan soru budur. Kendisi, kısaca, bunun nedeninin Spinoza'nın "dini ve felsefi eğitimiyle derin bir şekilde kökleşmiş teolojik bir öncülle, Tanrıyla" başlamasında görür.¹⁷ Sonuç olarak, çalışmamız açısından bu makalenin iki önemi vardır: İlki, farklı türde ebedilikler kavrayışını düşündürmesi ve daimilik olarak ebediyet tezini gündeme getirmesidir. Spinoza'nın ebedilik anlayışının Platoncu mu Aristotelesçi mi olduğu, Wolfson'da da belirgin olan bu yorumlama biçimi, nedense pek çok yorumcuya ilgi çekici gelmiş görünür. Fakat Spinoza'nın kendinden önceki filozoflara meşhur kayıtsızlığı bu yorumun metinsel kanıtlanmasını güçleştirir. Zaten Kneale'de bu alana girdiğinde metin dışı açıklamalara, kısmi dolgulara başvurur. Her hâlükârda, Kneale'in daimilik tezi üzerine düşünülebilir. Ancak Kneale'in yaptığı gibi, bir dönem zamandışılık-merkezli sonraki dönem daimilik-merkezli bir okumanın desteklenmesinin güç olduğunu bunun yerine zaten işin başından beri böyle iki farklı ebedilik kavrayışının farklı nesnelere uygulandığını düşünebiliriz.

Alan Donagan ise "Spinoza's Proof of Immortality" adlı makalesinde aynı güzergâhtan hareketle, Platoncu zaman anlayışında her türlü zamansal ilişkinin dışlanmasıyla sonsuza varıldığını, Aristotelesçi hattın ise sadece bitimsiz zaman (endless time) anlamına geldiğini aktarıyor. Donagan, ilk anlamda ebediliğe karşı ikinci anlamda bir ebedilik kavrayışının Spinoza'da olduğunu iddia ederken, öncelikle mümkün bir zaman teorisi inşasına girişir.¹⁸ Kısaca, Spinoza zamanı geçmiş, şimdi ve gelecek gibi bir geçişlilikler-zamansal geçişler olarak ele almaz. Fakat Spinoza'nın temel zamansal kavramı varoluşun sürekliliğidir (*continuatio existendi*).¹⁹ Donagan, sürenin ölçümü olarak zaman kavrayışı ile 12. Mektuba atıfla, Spinoza'da bir zaman kavramının olduğunu söyler. V,23 ve kümesinin güçlü zaman-dışı ebedilik vurgusunu kabul etmekle birlikte Donagan, buradan doğrudan her şeyin bu kapsam içinde değerlendirilemeyeceğini ileri sürer. Çünkü Donagan'a göre, I,28 gibi önermelerde, "sonsuz ve ebedi töz olan Tanrının, belirli sonlu modifikasyonlarla/kiplenişlerle motive edildiği sürece, zamanla ilgili gerekçelere sahip olduğu hakkında şüphe götürmez" vurgular da vardır.²⁰ Altını çizmek istediğimiz husus, Donagan'ın katı bir zaman-dışı ebedilikle damgalanmış bir okumaya daimilik ve Tanrının kiplenişleri gibi mefhumlarla darbe indirmeye çalışmasıdır. Öte yandan Donagan'ın okumasının bir değerli ayrımı öz kavramına ilişkindir, daha doğrusu, öz-varoluş kavramsallaştırmalarının nasıl anlamlandırılacağı ve bunun V,23'teki etkileri üzerindedir. Buna göre, edimsel ve biçimsel öz (*essentia actualis* ve *essentia formales*) ayrımını gündeme getirerek, ilkini *conatus* teorisiyle anlaması ve buradan da, örneğin, Sokrates ve Platon'un edimsel özünün kendi bireysellikleriyle, ortak özlerininse insanlıkla bağlantılandırılmasıdır. Böylelikle, edimsel öz bir süre ve/veya zaman/sallık bağlamı oluştururken, biçimsel öz zihinde "(geriye) kalan" o ebedi şeye karşılık gelir.²¹ Donagan, edimsel ve biçimsel öz ayrımını örneklendirdikten sonra, V,23'le ilgili şu

¹⁷ Kneale, "Eternity and Sempiternity," 239.

¹⁸ A. Donagan, "Spinoza's Proof of Immortality" in *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, ed. Marjorie Grene (New York: Anchor Books, 1973), 242-44.

¹⁹ Donagan, "Spinoza's Proof of Immortality," 242-44.

²⁰ Donagan, "Spinoza's Proof of Immortality," 247.

²¹ Donagan, "Spinoza's Proof of Immortality," 249-50. Donagan'ın bu iddiasına verilen bir cevap için bkz: D. Steinberg, "Spinoza's Theory of the Eternity of the Mind," *Canadian Journal of Philosophy* 11: 1 (1981): 35-68.

sonuca varıyor: yaşayan bir insan bedeni yok olduğunda, buna uygun olarak zihin de yok olur (...) Yine de zihin, edimsel bir öz olarak, bu bedenin biçimsel özünün bir fikrine sahiptir.²²

Bu konuda son örnek C. L. Hardin'in yorumudur. Hardin, "Spinoza on Immortality and Time" başlıklı makalesinde, Kneale-Donagan okumasıyla hesaplaşır ve bu yorumu üç maddede özetler, ancak bizi ilgilendiren ikisi şöyledir;

- i. Spinoza fırsat geldikçe tözün veya dolaysız sonsuz kiplerin her zaman (*semper*) olduğunu söyler.
- ii. V,23'teki "(geriye) kalan bir şey" (*aliquid remanet*) ifadesinde kalan fiili zamansal bir ifadedir.²³

Hardin'in makalesi iki bölümde incelenebilir, ilkinde yukarıdaki maddelerin birer sınanması işlevi gören, Minkowski uzay-zaman diagramına dayanan süreklilik (Continuum) ile Spinoza'nın sonsuz kipler analizinde vurgulanan daimilik bağlantısı işlenir; ikincisinde, bilhassa Donagan'ın biçimsel-edimsel öz ayrımına ağırlık vererek, Kneale-Donagan zihnin ebediliği yorumu tartışılır. Spinoza'nın ebediyeti süre ve zamanla ilişkili olarak tanımlamayı reddetmesine vurgu yapan Hardin, edimsel öz teriminin de ayrıştırılması gerektiğini ileri sürer. Kendi yorumuna göre, Sokrates fikri iki tür edimsellik taşır. Bunlardan ilki, Sokrates'in şimdisiyle ilgilidir (sabit bir zaman-mekân ilişkisine işaret eder) ve bu birinci düzey edimselliktir; ikincisiyse Sokrates fikrinin Tanrıda bulunması veya Tanrısal doğanın zorunluluğundan çıkması bakımından edimsellik içerir. Kneale-Donagan tezinin temel sorunu, Hardin'e göre, meseleyi *semper* üzerinden zamansal oluşa doğru kaydırmalarıdır.

V,23 ve kümesini sonsuzluk tartışması içinde görmesi bakımından yukarıdaki okumalarla ortak fakat önermeler kümesini yorumlamak/çözümlemekte ayrı düşen ve bu ayrımı da öz-varoluş ilişkisinden hareketle kuran okumalar da vardır.

Spinoza's Version of the Eternity of the Mind'ta Genevieve Lloyd, öz ve varoluş ile sonsuzluk ve süre arasındaki ilişkinin, Spinoza için, tözün kendi nedeninin varoluşu²⁴ olarak ebedilikle, kipin koşullanmış/belirlenmiş varoluşunun da süre biçiminde tanımlandığını ve böylece radikal bir farkın ortaya çıktığını iddia eder. Lloyd, tözün kiplerinin varoluşuna aşkın (*transendent*) olmaması nedeniyle, Platoncu bir ebedilik kavramının da gündem dışı olduğunu belirtmektedir. Öte yandan Aristotelesçi Spinoza okumasında da sorunlar vardır. Platoncu Spinoza okumasında, sonsuzluğun varoluşuyla süre-zamansallık arasında radikal bir ayrıma karşı bu okuma, ebediliği tüm zamanlarda (*omnitemporal*) varoluş olarak alır.²⁵ Lloyd'un Donagan'a itirazı Hardin'e benzer biçimde, şayet Tanrının kiplenişleri olarak sonlu kiplerin edimselliğini ya edimsel bir varoluş olarak şu veya bu zamanda ya da tüm zamanlarda var oluyor olarak kavramamız gerekir ki, bu aynı şey/nesne için geçerli olamaz. Bu yorum aslında, öz-varoluş ilişkisi içinde daha net anlaşılır: Bir tarafta ebedi özün edimsel olarak varolan bir kipin/bireyin sadece bir parçası olarak varsaymak (varoluş merkezli) ve özün kendisini tüm zamanlarda var oluyor olarak varsaymak (öz merkezli). Lloyd'a göre, şeyleri *sub specie aeternitatis* kavramak, onları gerçek varlıklar olarak (*entia realia*) kavramak demektir ve bu da saf ebedi özü kavramanın, bir şekilde, varoluşun örtüsünü tutup bir kenara fırlatmak anlamına gelmediğini bilmek gerekir. Bu öz ve varoluş üzerin-

²² Donagan, "Spinoza's Proof of Immortality," 255.

²³ C. L. Hardin, "Spinoza on Immortality and Time," *The Southwestern Journal of Philosophy* 8, sayı: 3 (1977): 129-38.

²⁴ Genevieve Lloyd, "Spinoza's Version of the Eternity of the Mind" in *Spinoza and the Sciences*, ed. Marjorie Grene Debra Nails (Boston: D. Reidel Publishing Company, 1986), 211-37.

²⁵ Lloyd, "Spinoza's Version of the Eternity of the Mind," 218.

deki vurgular ebediliğin olduğu kadar sonlu şeylerin de edimsel olarak kavranılması sonucu doğurmaktadır. Bu sonlu şeylerin, yani bireylerin edimsel varoluşunun gerçekliği ne kadar reddedilemez ise onların zihinlerindeki fikirlerin bir kısmının da daima upuygun olmayan (*inedaquate*) olacakları da reddedilemez. Kısaca, öz ve varoluşun birlikte ele alınması zorunludur. Spinozacı anlamda özlere, sadece edimsellik içinde varolan şeyler aracılığıyla ulaşırız.²⁶

Öte yandan zihin kendisini Tanrının zihninin bir parçası olarak algıladığı sürece ebedi bir düşünce kipidir de. Burada öne çıkan ilişki biçimi parça-bütün ilişkisidir ve ancak burada, şu kadarını ifade edebiliriz; Lloyd'a göre, bu ilişki, *Natura Naturans-Natura Naturata* bağlamında kurulduğu oranda hiçbir aşkınlık içermez. Zihnin kendisini bir bütünlük içinde görmesi demek, bireysel bir zihinle düşüncenin bütünlüğü arasındaki ilişkiyi, zaten bütünlük içinde bulunan kipleri sistematik bir karşılıklı-bağlantı içinde kavramasıdır.²⁷ Bu nedenle zihnin ebediliğinin yorumlanmasının bir yönü, böylece, parça-bütün ilişkisinin nasıl anlaşıldığına bağlıdır. Bu durumda, iki tema öne çıkar bunlardan ilki; bir parça olarak sonlu bir kipi bütün içindeki konumu (bireyleşme sorunu)²⁸ ve diğeri, sonlu insan zihni Tanrının ebedi zihninin bir parçasıysa, bu parçadaki yanlış (upuygun olmayan) fikirlerin konumu.

Zihnin ebediliğini edimsel varoluştaki inşa etmek, burada olduğu gibi, özü bir tarafa varoluşu bir tarafa koymayı reddetmeyi gerektiriyorsa, bireysel-edimsel bedeninin de bir parça olarak bütünü içinde yitmesini reddetmeyi gerektirir. Çünkü öze odaklanmak, bir anlamda, bireysel farklılıkları aşan ortaklıklara odaklanmak demektir ki, bu da parçayı bütünü içindeki ilişkilerde görmekle mümkün olur. Meselenin böyle koyulması, epistemolojik bir okumayı da beraberinde getirir. Şöyle ki, eğer bütün fikirler Tanrıda ise onların hepsinin doğru olmaları beklenir, ama bu durumda yanlış fikirleri nasıl açıklayacağız? Şayet yanlış parçalanmadan (fragmentation) kaynaklanıyorsa, tek hakiki fikrin kendi içinde tamamlanmış (completeness) evren fikri olduğunu önermek gerekir.²⁹ Buradan, yani hatanın gerçekliğinin bireylerin upuygun olmayan fikirlerine dayanmasından, aynı manaya gelmek üzere, edimsel olarak varolan bir bedeninin fikri olmayı sürdürmesinden çıkan sonuç kendisini tutku (*passion*) durumunda, yani parçalı bir biçimde gören bir zihnin akıl veya Spinoza'nın ortak mefhumlar (*notionis communis*) dediği bir bilme tarzıyla bütünü içinde görmesiyle etkinliğini arttırır. Böylece insan yaşamı denilen şey, etkinlik-edilginlik, özerklik-bağımlılık, özgürlük-esaret arasındaki sürekli bir mücadeledir ve zihin hakiki özgürlüğü yalnızca bireyleri birbirine bağlı kipler olarak kavradığında elde edebilir.³⁰ Zihnin bilginin bu upuygun (*adequate*) biçimine geçişle pasif etkilerden özgürleşmesi aynı sürecin farklı veçheleridir. Fakat bu epistemolojik açıklamaların konumuzla ilgisi şudur: Spinoza'nın ortak mefhumları edimsel varoluşa sınımsız demir atar ve onlar, doğrudan, bedensel kiplenmelerin farkındalığında temellenir. Zihnin bu kiplenmeleri kavraması bedeninin edimsel varoluşuna bağlıdır.³¹ Lloyd'a göre, zihin henüz bu aşamada, yani ikinci tür bilme pratiğinde bile tutkularından özgürleşme yolunu bularak bir tür ebedilik kapısını aralar. Daha sonra üçüncü tür bilgi biçimine değinen Lloyd, bireysel zihinle Tanrının zihni arasındaki ilişkiyi yeniden ele alır ve şu sonuca ulaşır:

²⁶ Lloyd, "Spinoza's Version of the Eternity of the Mind," 218.

²⁷ Lloyd, "Spinoza's Version of the Eternity of the Mind," 222.

²⁸ Lloyd, "Spinoza's Version of the Eternity of the Mind," 215.

²⁹ Lloyd, "Spinoza's Version of the Eternity of the Mind," 222.

³⁰ Lloyd, "Spinoza's Version of the Eternity of the Mind," 226.

³¹ Lloyd, "Spinoza's Version of the Eternity of the Mind," 211-37.

Bu tüm zamanların (*omnitemporal*) fikirlerinin bir bütünlüğü değildir; kurulmuş/kurulu her bir düşünce sonlu uzamsal kiple ilişkisi içinde varoluşu biter/ortadan kalkar. Tanrının ebedi intellect'ini tüm zamanların hakikatlerinin bir bütünü olarak değil de hakiki olan her şeyin bir bütünü/bütünlüğü olarak görmek gerekir. Bununla birlikte böylesi bir bütünlük, bir anlamda, zamana aşkın (*transcend time*)'dir.³²

Llyod bu açıklamaların devamında ilginç bir geçmiş kavramına gönderimde bulunmaktadır. Buna göre, “geçmişte olan bir şeyin yapısı zamanın geçmiş olmasıyla değişmez. Bu geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki en önemli farkları yadsımak demek değildir. Fakat bir olay sona erdiğinde onda-olan-şeye dokunulamaz. Bu nokta geçmişi olduğu gibi kozmik bir hafıza içinde muhafaza etmeyi de içermez (...) bu şey/durum *sub specie aeternitatis* kavranılan şeyin zamanın yıkımlarından kurtulduğu söylenebilir” demektedir.³³

Sonuç

Sonuç olarak, burada dile getirilen görüşlerin bizim açımızdan üç temel değeri vardır; i) sorunu Platoncu-Aristotelesçi Spinoza bağlamının dışında ele alma girişimi, ii) öz-varoluş ilişkisini birlikte düşünerek özcü bir eğilime direnmesi (buna dayanarak beden edimsel varoluşuna ve upuygun olmayan fikirleri de hesaba katması) ve iii) zamansallık kavramını tartışmaya dâhil etmesidir.

Literatürel okumanın da gösterdiği gibi, V,23 bağlamında yapılagelen tartışmalar *Ethica*'nın pek çok yerine temas etmeyi gerektirecek kadar çeşitlilik gösterir. Ancak yine de hem yapmış olduğumuz yakın okuma hem de aktardığımız bazı okuma örnekleri bu zorlu önerme ve kümesinin ebedilik/sonsuzluk ile süre ve/veya zamansallık gerilimi içinde okunmasının elzem olduğunu göstermektedir. Ne yazık ki, Spinoza ebedilik üzerine durduğu kadar berrak bir biçimde süre ve/veya zamansallık hakkında konuşmaz. Bu nedenle böyle bir okuma, öncelikle, süre ve zamanın Spinoza için ne anlama geldiğini açıklamak zorundadır. Öte yandan Spinozacı epistemoloji, *Ethica*'nın II. Bölümü, bizlere zorunluluk ve sonsuzluk özelliklerini içeren bilme türünün ikinci ve üçüncü tür olduğunu söyler. Fakat zamansallıkla damgalanan birinci tür bilme türünün ne derecede diğer bilme türleriyle ilişkide olduğunu apaçık bir biçimde izah etmez. Tanrı'nın sonsuz aklının bir parçası olan insan zihninin, ikinci ve üçüncü tür bilme biçimlerinin, deneysel boyutları belki yeniden değerlendirilmelidir.

³² Llyod, “Spinoza’s Version of the Eternity of the Mind,” 230. Benzer bir zamanı aşma kabiliyeti olan zihin anlayışı için bkz: E. Harris, “Spinoza’s Theory of Human Immortality,” *The Monist* 55:4, (1971): 668-665.; H. H. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza* (Oxford: at the Clarendon Press, 1901): 308-309.; F. Pollock, *Spinoza: His Life and Philosophy* (London: Kegan Paul & Co., 1880): 293-296.

³³ Bu da bana başka bir ilginç soruyu sormama neden oluyor. Spinoza mahut önermelerinde beden çözümlenmesinden sonra zihinde bir şeylerin kaldığını ifade ettiğine ve Llyod'u da takip ederek bu geçmiş zamanın da bir şeyleri koruduğunu düşündüğümüzde, acaba zihnin bir başka tarzı olan hafıza da bu geride kalan kısım içinde midir? Bu sorunun cevabı şimdilik “hayır” gibi görünse de, zihinde kalan bir şeyler sadece anlama yetisi ve entelektüel sezgi ile ilişkili haller olsa da bu soru güncelliğini korumaktadır. Çünkü benim anlama yetimin gelişimi ile bedensel etkilenimlerim arasında da doğrudan bir ilişki söz konusudur. Başka bir ifadeyle, ben bedensel olarak ne kadar çok aktif duygulanımlara maruz kalırsam o oranda neşeli duygular geliştireceğim ve o oranda şeyleri uygun bir tarzda bileceğim ve bu durumda benim anlama yetim de gelişmiş olacak. O halde, bu tablo öncelikli olarak hafıza, algı, hayal gücü gibi daha bedensel etkilerin upuygun olduğu düzeyde depolanabilen bir varoluşa gönderme yapmıyor mu? Spinoza'nın IV,39,Sch.'da verdiği hafızasını büyük oranda kaybetmiş İspanyol şair örneği bu biçimde de yorumlanamaz mı? (Ayrıca EII25,27,28). Bir diğer kaynak için bkz. L. Armour, “Knowledge, Ideas and Spinoza’s Notion of Immortality” in *Spinoza: The Enduring Questions*, ed. G. Hunter (Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 1994).

Kaynakça

- Armour, L. "Knowledge, Ideas and Spinoza's Notion of Immortality" in *Spinoza: The Enduring Questions*, Editör: G. Hunter, 48-64. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 1994.
- Bennett, J. *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1984.
- Curley, E. *Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*. New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- Donagan, A. "Spinoza's Proof of Immortality" in *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, Editör: Marjorie Grene, 241-58. New York: Anchor Books, 1973.
- Hardin, C.L. "Spinoza on Immortality and Time," *The Southwestern Journal of Philosophy* 8, sayı: 3 (1977): 129-38.
- Kneale, M. "Eternity and Sempiternity" in *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, Editör: Marjorie Grene, 223-38. New York: Anchor Books, 1973.
- Kneale, W. "Time and Eternity in Theology," *Proc. Aris. Soc* 61, sayı: 1 (1961): 97-107.
- Llyod, Genevieve. "Spinoza's Version of the Eternity of the Mind" in *Spinoza and the Sciences*, Editör: Marjorie Grene Debra Nails, 211-37. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1986.
- Parchment, S. "The Mind's Eternity in Spinoza's Ethics," *Journal of the History of Philosophy* 38, no. 3 (2000): 349-82.
- Spinoza, B. *Ethica*. Çeviren: A. Yardımlı, İstanbul: İdea, 2009.
- Wolfson, H.A. *The Philosophy of Spinoza II*. Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press, 1934.

Yazarlara Notlar

temâşâ

1. Temâşâ, Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü bünyesinde yayın hayatına başlayan, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere altı ayda bir yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

2. Felsefe disiplinleri kapsamında yer alan özgün araştırma ürünlerine, metin neşirleri ve çevirileri ile kitap değerlendirmelerine yer verir. İnsan ve toplum bilimlerinin diğer alanlarıyla ilgili yazılar ise editoryal değerlendirmeye dikkate alınır.

3. Değerlendirilmesi maksadıyla gönderilen makalelerin kabul görebilmesi için daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış olması şartı aranmaktadır.

4. Derginin yazı dilleri Türkçe ve İngilizce olup Almanca ve Fransızca eserlere editoryal değerlendirme sonucunda karar verilir.

5. Sunulan makaleler ilk olarak editörler ve yayın kurulu tarafından incelenmektedir.

6. Hakemlik sürecinde kör hakem sistemi uygulanır ve tüm makaleler iki hakem tarafından değerlendirilir. Hakem ihtilafı söz konusu olduğunda yazının yayımlanması kararı editoryal değerlendirmeye veya gerekli görüldüğü takdirde üçüncü bir hakeme bırakılır. Bir makalenin yayımlanması hakemlerin onayına bağlıdır ve yazarlar hakemler tarafından istenen gerekli düzeltmeleri yapmakla yükümlüdür.

7. Makaleler hazırlanırken ulusal ve uluslararası geçerli etik kurallara uyulmalıdır. Makaleler, başvurusu kabul edildikten sonra intihal tarama programından geçirilmektedir. Araştırma ve yayın etiğine uygun bulunmayan veya intihal riski tespit edilen makaleler değerlendirilmeye tabi tutulmamaktadır.

8. Biçim Özellikleri:

a. A4 boyutunda hazırlanması gereken çalışmalar, aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

b. Kâğıt Boyutu: A4 Dikey, Üst Kenar Boşluk: 2,5 cm, Alt Kenar Boşluk: 2,5 cm, Sol Kenar Boşluk: 2,5 cm, Sağ Kenar Boşluk: 2,5 cm.

c. Yazı Tipi: Times New Roman, Yazı Tipi Stili: Normal, İki yana yaslı.

9. Çalışmanın, aşağıda belirtilen bölümleri içermesi gerekmektedir:

a. **Başlık**: Bold, ortalı ve baş harfler büyük, 14 punto.

b. **Yazar Bilgisi**: Başlıktan bir satır boşluk ile ortalı, baş harfler büyük, 12 punto yazılır. İsmi dipnotuna unvan, çalışılan kurum, e-posta adresi bilgilerine yer verilmelidir.

c. **ORCID**: Yazar isminin altına (ORCID: 0000-0000-0000-0000 şeklinde) ortalı, 10 punto girilmelidir.

d. **Öz**: ORCID'den bir satır boşluk ile 150-250 kelime aralığında, 10 punto öz bulunmalıdır. Başlık bold, ortalı, yazı ise girintisiz, önce 0 nk-sonra 0 nk, satır aralığı 1.

e. **Anahtar Kelimeler**: Öz'de bir satır boşluk ile iki yana yaslı, başlık bold olacak şekilde 5-8 kelime arasında anahtar kelimelere yer verilmelidir.

f. **İkincil Başlık**: Anahtar kelimelerden bir satır boşluk ile bold, ortalı, 10 punto. [Çalışmanın ana dili Türkçe ise ikincil olanlar İngilizce, değilse Türkçe olmalıdır.]

g. **İkincil Öz**: Birincil öz ile aynı biçime sahip olmalıdır. [İkincil öz kısmında çeviri sorunları nedeniyle kelime sınırı değil, birincil Öz ile uyum şartı bulunmalıdır.]

h. **İkincil Anahtar Kelimeler**: Birincil anahtar kelimeler ile aynı biçime sahip olmalıdır.

İ. **Giriş:** Başlık numarasız, ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Bu bölümde problem, literatür değerlendirmesi, amaç, yöntem ve sınırlılıklara yer vermelidir.

J. Ana **Metin:** Metin kısmı, ana ve alt başlıklar şeklinde ve birincil düzey 1., 2.; ikincil düzey 1.2, 1.2. vd. şeklinde numaralandırılmalıdır.

i. Metinde; 12 Punto, paragraf aralığı önce 6 nk – sonra 6 nk, ilk satır paragraf girintisi 0,5 cm, satır aralığı 1,50.

ii. Dipnotta; 10 Punto, paragraf aralığı önce 0 nk – sonra 0 nk, paragraf girintisi yok, satır aralığı 1.

iii. Uzun Alıntıda; 11 Punto, paragraf aralığı önce 6 nk – sonra 6 nk, paragraf girintisi tüm satırlar için 0,5, satır aralığı 1.

K. **Sonuç:** Başlık numarasız, ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Sonuç bir özet mahiyetinde değil, temel argümanın çalışmadaki bulgulara dayalı bir izahını ve önerileri içermelidir.

L. **Kaynakça:** Başlık numarasız, bold, ortali, 12 punto, önce 6 nk-sonra 6 nk, ikinci satırdan itibaren paragraf girintisi 0,5 cm, satır aralığı 1. ana metinle aynı biçime sahip olmalıdır. Sonuç bir özet mahiyetinde değil, temel argümanın çalışmadaki bulgulara dayalı bir izahını ve önerileri içermelidir.

10. Makalelerin imla ve noktalamasında Türk Dil Kurumu İmla Kılavuzu esas alınmalıdır.

11. Referans göstermede Chicago Manual of Style 17th Edition kullanılmalıdır. Türkçe uyarlamasının ayrıntıları için “Atıf ve Kaynakça” bölümüne bakınız. Orijinal kaynağa ait rehber için bkz. https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html

12. Yazarın bir sayıda birden fazla makalesi yayınlanamaz.

13. Yukarıda belirtilen ilkelere ve yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmış yazılar, DergiPark üzerinden gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 gün içinde tekrar dergiye ulaştırılır.

14. 2018 Ulakbim (TR Dizin) kriterleri sebebiyle dergimizde makale yayınlamak isteyen araştırmacıların ORCID numarasına sahip olmaları gerekmektedir. Atıf sistemlerindeki isimden kaynaklanan karışıklığın önüne geçilebilmesi için kullanılacak olan numara, <http://www.orcid.org> sitesinden *ücretsiz* olarak edinilebilmektedir.

Bilimsel Etik ve İntihal Politikası

1. Çalışmalar Turnitin veya iThenticate ile intihal denetiminden geçirilerek, rapordaki benzerlik oranı ve içeriğine bağlı olarak yazarlardan düzeltme istenebilir veya çalışma yazarlara iade edilebilir.

2. Çalışmaların etik ve hukuki sorumluluğu öncelikle yazarlara aittir.

3. Yukarıda bahsedilen kuralların makale başvurusunda bulunan tüm yazarlar tarafından kabul edilir.

Atıf ve Kaynakça Gösterimi

Kitap:

.[Sayfa no için hiçbir yerde s. kullanılmamalıdır.]

Dipnotta

Adı Soyadı, *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı ve Adı Soyadı, *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı, ed., *Kitabın Adı* (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Adı Soyadı, *Kitabın Adı*, çev. Adı Soyadı (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no.

Kaynakçada

Soyadı, Adı. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı ve Adı Soyadı. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı, ed. *Kitabın Adı*. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Soyadı, Adı. *Kitabın Adı*, çev. Adı Soyadı. Şehir: Yayınevi, Tarih.

Kitap Bölümü:**Dipnotta**

Adı Soyadı, “Kitap Bölümü Adı”, *Kitabın Adı* içinde, ed. Adı Soyadı (Şehir: Yayınevi, Tarih), sayfa no. [İngilizcede “içinde” yerine “in” ifadesi *Kitabın Adı*’ndan önce yazılmalıdır.]

Kaynakçada

Soyadı, Adı. “Kitap Bölümü Adı”. *Kitabın Adı* içinde, ed. Adı Soyadı, sayfa aralığı. Şehir: Yayınevi, Tarih. [İngilizcede “içinde” yerine “In” ifadesi *Kitabın Adı*’ndan önce yazılmalıdır.]

Makale:**Dipnotta**

Adı Soyadı, “Makale Adı”, *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa no.

Adı Soyadı, “Makale Adı”, *Derginin Adı* sayı no (Tarih): sayfa no.

Adı Soyadı, “Makale Adı”, çev. Adı Soyadı, *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa no.

Kaynakçada

Soyadı, Adı. “Makale Adı”. *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

Soyadı, Adı. “Makale Adı”. *Derginin Adı* sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

Soyadı, Adı. “Makale Adı”, çev. Adı Soyadı. *Derginin Adı* cilt no, sayı no (Tarih): sayfa aralığı.

Tez:**Dipnotta**

Adı Soyadı, “Tezin Adı” (Yüksek Lisans/Doktora tezi, Yazıldığı Üniversite, Tarih), sayfa no.

Kaynakçada

Soyadı, Adı. “Tezin Adı”. Yüksek Lisans/Doktora tezi, Yazıldığı Üniversite, Tarih.

Bildiri:**Dipnotta**

Adı Soyadı, “Bildiri Adı” (Organizasyon Adı, Yapıldığı Kurum, Tarih), sayfa no.

Kaynakçada

Soyadı, Adı. “Bildiri Adı”. Organizasyon Adı, Yapıldığı Kurum, Tarih.

Not: Diğer kaynak türleri için dergimizdeki makale örnekleri veya Chicago Manuel of Style 16. edisyon Türkçe uyarlamaları incelenebilir. İhtiyaç halinde redaksiyon ekibimiz gerekli desteği verecektir.

www.felsefe.erciyes.edu.tr

Tel: 0352 437 9342 Fax: 0352 437 9343