

E-ISSN: 2667-7644

FELSEFE ARKİVİ

*Archives of Philosophy
Archives de Philosophie
Archiv für Philosophie*

Sayı/Issue: 59, Yıl/Year: 2023



İSTANBUL
UNIVERSITY
PRESS



Dizinler / Indexing and Abstracting

DOAJ

SOBIAD

The Philosopher's Index

DOAJ DIRECTORY OF
OPEN ACCESS
JOURNALS

SOBIAD

THE *Philosopher's* INDEX
SERVING THE GLOBAL PHILOSOPHICAL COMMUNITY

Sahibi / Owner

Prof. Dr. Sevtap KADIOĞLU

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Literature, Istanbul, Türkiye

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Murad OMAV

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İstanbul, Türkiye
Istanbul University, Faculty of Literature, Istanbul, Türkiye

Yazışma Adresi / Correspondence Address

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
Balabanağa Mah. Ordu Cad. No. 6, Laleli, Fatih, 34134 İstanbul, Türkiye
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00
E-mail: felsefearkivi@istanbul.edu.tr
<https://iupress.istanbul.edu.tr/tr/journal/felsefearkivi/home>
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/iufad>

Yayıncı / Publisher

İstanbul Üniversitesi Yayınevi / Istanbul University Press
İstanbul Üniversitesi Merkez Kampüsü, 34452 Beyazıt,
Fatih / İstanbul, Türkiye
Telefon / Phone: +90 (212) 440 00 00

Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.
Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Yayın dili Türkçe, İngilizce, Fransızca ve Almanca'dır.
The publication languages of the journal are Turkish, English, French and German.

Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası, hakemli, açık erişimli ve bilimsel bir dergidir.

This is a scholarly, international, peer-reviewed, open-access journal published biannually in June and December.

Yayın Türü / Publication Type: Yaygın Süreli / Periodical

DERGİ YAZI KURULU / EDITORIAL MANAGEMENT BOARD

Baş Editör / Editor in Chief

Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – cenmak@istanbul.edu.tr

Baş Editör Yardımcıları / Co-Editors-in-Chief

Doç. Dr. Özgüç GÜVEN – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – ozguc@istanbul.edu.tr

Doç. Dr. Murad OMAY – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – necati.oday@istanbul.edu.tr

Yazı Kurulu Üyeleri / Editorial Management Board Members

Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – cenmak@istanbul.edu.tr

Doç. Dr. Özgüç GÜVEN – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – ozguc@istanbul.edu.tr

Doç. Dr. Murad OMAY – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – necati.oday@istanbul.edu.tr

Doç. Dr. Egemen Seyfettin KUŞCU – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – egemenk@istanbul.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Filiz Didem ÇOBAN SARI – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – fdcoban@istanbul.edu.tr

Editöryal Asistan / Editorial Assistant

Arş. Gör. Çağla ÖZCAN – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – cagla.ozcan@istanbul.edu.tr

Dil Editörleri / Language Editors

Elizabeth Mary EARL – İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksek Okulu, İstanbul, Türkiye – elizabeth.earl@istanbul.edu.tr

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abderrazak BELAGROUZ – Setif Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Setif, Cezayir – abderrezak19@yahoo.fr

Prof. Dr. Jean-Yves BÉZIAU – Brezilya Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Rio de Janeiro, Brezilya – jyb@jyb-logic.org

Prof. Dr. Ayhan BIÇAK – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – abicak@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL – İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – ayhancitil@gmail.com

Prof. Dr. Çiğdem DÜRÜŞKEN – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – cdurus@istanbul.edu.tr

Doç. Dr. Katarzyna GAN-KRZYWOSZYŃSKA – Adam Mickiewicz Üniversitesi, İnsan Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Poznań, Polonya – kgank@wp.pl

Prof. Dr. Martine LEIBOVICI – Paris Diderot (Paris 7) Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Fransa – marleibo@orange.fr

Doç. Dr. Piotr LEŚNIEWSKI – Adam Mickiewicz Üniversitesi, Felsefe Enstitüsü, Mantık ve Bilim Metodolojisi Bölümü, Poznań, Polonya – grus@amu.edu.pl

Prof. Dr. Graham PRIEST – New York Şehir Üniversitesi, Felsefe Enstitüsü, Felsefe Bölümü, New York, ABD – priest.graham@gmail.com

Dr. Hab. Mariusz TUROWSKI – Wrocław Üniversitesi, Felsefe Enstitüsü, Sosyal ve Politik Felsefe Bölümü, Poznań, Polonya – mariusz.turowski@uwr.edu.pl

Prof. Dr. Ioannis VANDOULAKIS – Helenik Açık Üniversite, Toplum Bilimleri Fakültesi, Atina, Yunanistan – i.vandoulakis@yandex.com

Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO – Kahire Amerikan Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kahire, Mısır – wolfgazo@aucegypt.edu

Prof. Dr. John WOODS – British Columbia Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Britanya Kolumbiyası, Kanada – john.woods@ubc.ca

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Enver ORMAN – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – enver.ormanistanbul.edu.tr

Prof. Dr. Uğur EKREN – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – ugur.ekrenistanbul.edu.tr

Prof. Dr. Yücel YÜKSEL – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – yyukselistanbul.edu.tr

Prof. Dr. Cüneyt KAYA – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – mckayaistanbul.edu.tr

Prof. Dr. Abdurrahman ALİY – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – aliyistanbul.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet GÜNENÇ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – mehmet.gunencistanbul.edu.tr

Prof. Dr. Nedim YILDIZ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – nedimyildizistanbul.edu.tr

Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – husariistanbul.edu.tr

Prof. Dr. Nazlı İNÖNÜ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – ninonuistanbul.edu.tr

Prof. Dr. Ertan KARDEŞ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – ertan.kardesistanbul.edu.tr

Prof. Dr. Sanem Yazıcıoğlu VAN DER HEIDEN – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – sanemy@istanbul.edu.tr

Doç. Dr. Cahid ŞENEL – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – csenelistanbul.edu.tr

Doç. Dr. Egemen KUŞCU – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – egemenkistanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Vedat KAMER – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – vkameristanbul.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Arzu İBİŞİ TEMELLİ – İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye – arzu.ibisiistanbul.edu.tr

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Plotinus'ta Erdemler: *Enneadlar*'da (I,2,19) Arınma ve Benzeme Teorisi

Virtues in Plotinus: The Theory of Purification and Assimilation (to God) in the Enneads (I,2,19)

Cahid Şenel 1

Heidegger'de Dış Dünyanın Varlığı Sorununun Çözümlemesi

An Analysis of the Problem of the Being of the External World in Heidegger

Emrah Akdeniz 11

Spinoza ve Zamanın Gerçekliği

Spinoza and the Reality of Time

Çağlar Karaca 20

Kierkegaard'ın Varoluş Evreleri ve Metaverse: Dijital Dünyada “Homo Virtualis”in İçsel Arayışı

Kierkegaard's Stages of Existence and the Metaverse: The Soul Search of “Homo Virtualis” in the Digital World

Harun Serpil, Damla Karaca 33

Felsefi Gelenekte Yeni Bir Hareket: Deneysel Felsefe

A New Movement in the Philosophical Tradition: Experimental Philosophy

Necmiye Yüksel 43

Bilim İnsanlarının Perspektifinden Sınırlandırma Problemi

Scientists' Perspectives on the Demarcation Problem

Mustafa Efe Ateş, Mehmet İnce, Cenk Barın Bora 56

Fenomenoloji ve Analitik Felsefe

Phenomenology and Analytic Philosophy

Eylem Hacımuratoğlu 78

Continuity and Boundaries in Human–Animal Comparison in the Context of al-Jāhiz's *Kitāb al-Hayāwan*

Cāhız'ın Kitābü'l-Hayevân Adlı Eseri Bağlamında İnsan-Hayvan Karşılaştırmasında Süreklilik ve Sınır

Şeyma Nur Tan 97

Yol Ayrımı mı, Yol Arkadaşlığı mı?: Kant Etiğinde Erdem Kavramı

Kantian Relationship between “Moral Law” and Virtue: Separation or Companionship

Rahime Çetin 111



İÇİNDEKİLER / CONTENTS

KİTAP İNCELEMESİ / BOOK REVIEW

Sanem Yazıcıoğlu'nun *Husserl Fenomenolojisinde Zaman, Algı, Bellek Yapıtı Üzerine* Notlar

Notes On Sanem Yazıcıoğlu's Time, Perception, Memory in Husserl's Phenomenology

Önay Sözer 127

Plotinus'ta Erdemler: *Enneadlar*'da (I,2,19) Arınma ve Benzeme Teorisi

Virtues in Plotinus: The Theory of Purification and Assimilation (to God) in the *Enneads* (I,2,19)

Cahid Şenel¹ 

¹(Doç. Dr.), İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü İstanbul, Türkiye

Sorumlu yazar /

Corresponding author : Cahid Şenel

E-posta / E-mail : csenel@istanbul.edu.tr

ÖZ

Bu çalışma Yeni Platonculuğun kurucu metni olan *Enneadlar*'ı merkeze alarak Plotinus'un ahlâk, erdemler ve adalet konusundaki düşüncesini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bunu gerçekleştirmek için *Enneadlar*'ın I, 2, 19. bölümü tüm detaylarıyla ele alınacaktır. Elbette modern ve çağdaş dönemde bu konu etrafında gelişen literatür de göz ardı edilmeyecektir. Plotinus'un erdem tasavvurunun Platon ve Aristoteles'ten daha farklı bir yere evrildiği, Plotinus öncesindeki ahlâk anlayışının ve erdemler sistematığının daha realist bir yerde konumlandığı, onun görüşünün ise "Tanrı'yla benzeme" ideali etrafında şekillenen yarı mistik bir felsefî ahlâk tasavvuruna dönüştüğü öne sürülecektir. Ayrıca erdemlerin yüce ve bayağı âlemde hikmet, şecaat, adalet gibi eş adlı isimlerle adlandırılmasına karşın yüce âlemde Ruhun erdemlerle özdeş olduğu, bayağı âlemde bedenle birlikte bulunan nefsin ise erdemleri arınma yoluyla edinerek tanrıya benzemeye çalışması gerektiği sonucuna ulaşılabilecektir. Sonuç olarak Plotinus'un, Platon'dan Descartes'e kadarki süreçte neredeyse iki ana metafizik öğretiden birinin sahibi oluşu ve etki gücü bakımından Aristotelesçiliğin karşısına esaslı farklılıklarla birlikte Platonculuk görünümünde konumlanması sadece metafizik öğretilerde değil ahlâk felsefesinin temel kavramları ve kavrayışında da bir dönüşüm oluşturmuştur. Birey/fert merkezli bu kavrayış, ahlâki dönüşümü başlangıç düzeyinde siyasi erdemlerin de katkısını yadsımadan ama kişinin kendine yönelmesi ve nefsinin bedensel kavrayış biçimleri ve dil başta olmak üzere tüm sınırları geride bırakıp *arınma idealine* ulaşmayı hedefleyerek kendisinden önceki perspektiflerden farklılaşmış ve kendisinden sonraki pek çok felsefî, dîni ve mistik ekole öncülük etmiş bir insan tasavvuru sunmuştur. Plotinus'un felsefesinin bütünü dikkate alındığında bu içe dönüşün, dış dünyayı yok saymak anlamına gelmediği, dış dünyadaki belirlenmiş ölçülere göre erdem sahibi olmanın yetersiz görüldüğü bu nedenle bu aşamadan sonra içe dönerek arınmak gerektiği fikrinin savunulduğu öne sürülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Plotinus, ahlak, erdem, adalet, benzeme teorisi

Başvuru/Submitted : 16.08.2023

Revizyon Talebi/
Revision Requested : 09.10.2023

Son Revizyon/
Last Revision Received : 08.12.2023

Kabul/Accepted : 03.12.2023



This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

ABSTRACT

This study aims to reveal Plotinus' thoughts on morality, virtues and justice by focusing on the *Enneads*, the founding text of Neoplatonism. In order to achieve this, while chapters I, 2, 19 of the *Enneads* will be discussed in full detail, *Üsûlûcyâ (Theology of Aristotle)*, the version of the work that was transferred to the Islamic world, will be referenced from time to time. Of course, the literature developing around this subject in the modern and contemporary period will not be ignored. It will be argued that Plotinus' vision of virtue evolved to a different place than Plato and Aristotle, that the understanding of morality and the system of virtues before Plotinus were positioned in a more realistic place, and that his view turned into a semi-mystical philosophical moral vision shaped around the ideal of "assimilation to God". In addition, it will be concluded that although the virtues are used synonymously with wisdom, bravery, justice in the higher and lower worlds, the Spirit is identical with the virtues in the realm of divine Intelligence, and in the realm of sense, the soul, which is together with the body, should try to resemble God by acquiring the virtues through purification. Consequently, Plotinus' being the owner of almost one of the two main metaphysical doctrines in the period from Plato to Descartes and his position in the view of Platonism, with its fundamental differences against Aristotelianism in terms of its power of influence, has created a transformation not only in metaphysical doctrine but also in the basis and understanding of moral philosophy. This individual-centered understanding, without denying the contribution of political virtues at the initial level of moral transformation, but aiming to attain the ideal of purification by turning to oneself and leaving behind the physical forms of perception of the soul and all boundaries, especially language, presented a human concept that differentiated itself from the previous perspectives and pioneered many of the subsequent philosophical, religious and mystical school. Considering the whole of Plotinus' philosophy, it has been suggested that this turning inward does not mean ignoring the external world, that having virtue according to the determined standards in the external world is deemed insufficient, therefore, after this stage, it is argued that it is necessary to purify by turning inward.

Keywords: Plotinus, ethics, virtue, justice, theory of assimilation to God

EXTENDED ABSTRACT

The *Enneads*, created under the supervision of Porphyry after the death of Plotinus (d. 270), the first and most important representative of Neoplatonism, are considered the founding text of this school. Plotinus' theory of emanations in the *Enneads* basically includes a four-stage emanation structure in the form of One (Hen), intelligence (nous), spirit (psukhe) and universe. Hen, nous and psukhe represent the "higher world", and the material realm, consisting of four elements, represents the "lower world". There is an inherent diversity between these two worlds. This diversity will be assigned between necessary beings and possible beings in Avicenna. However, even though those existing in the lower world bear similarities to those in the higher world, it is not possible for them to be "exactly" like those in the higher world. In the system of the philosopher, the 'One' in the relationship between God and the universe is a god who both maintains continuity in giving existence without interruption and maintains contact with the eternal being, even if hierarchically. Therefore, Plotinus appears before us as a system philosopher who develops an entirely original model of explanation that departs from both Aristotle and Plato's god-universe explanations. Without knowing Plotinus' scheme of being, it is not possible to understand his ideas about virtues, purification and the theory of assimilation. Because the virtues that we encounter in Plato and especially Aristotle are considered as an ethical and political merit, reflected in behavior, and measurable by detecting the "middle" of extremes. As for Plotinus, he changed the definitions of the virtues.

There are many clues in the *Republic* that Plato views the person as something that enables to transform himself into an ideal human being through abstraction. As Gerson clearly puts it, it is Plotinus who enabled this transformation to be addressed as a "subject" and made the superiority of the Universal Good the clear basis of ethics. The ideal human being exalted by Plotinus, on the one hand, turns towards the divine by aiming to be like himself, and on the other hand, turns towards the sensible world in order to realize and develop all his virtues. However, achieving justice in the body or the city is not the real goal. The visibility of political virtues in the city can only be a stepping stone. In this sense, the definition of the four virtues has also changed. For instance, Wisdom and Fatanah means "The soul does not share thoughts with body and does its own actions"; chastity means "the soul is not affected by what affects the body"; courage means "the soul is not afraid to leave the body"; justice means "the soul follows the reason and the Universal Spirit and does not resist them." These definitions are remarkable in that they show that virtue theory has evolved in a completely different direction from the Aristotelian perspective. The difference between Plotinus and Aristotle lies in the metaphysical formation of morality rather than its practical positioning. In particular, unlike Aristotle's concept of mesotes, that is about behavior and practice, Plotinus' meson is about internal activity and action. Plotinus' arete is found not in the mesotes of ethical practice and action, but in the meson of soul and reason. According to Aristotle, virtue is the perfection (akrotes) of the soul comprehended by observing the mesotes between two extremes/evils, while according to Plotinus, the perfection of the soul is the theoretical comprehension of the meson between the two worlds, higher and lower. As Stamatellos points out, while in Aristotle the perfection of the soul derives from ethical practice, according to Plotinus the perfection of the soul is established in the contemplation of the intelligible world, far beyond

ethical practice. It seems to us that Plotinus' being the owner of almost one of the two main metaphysical doctrines in the period from Plato to Descartes and his position in the view of Platonism, with its fundamental differences against Aristotelianism in terms of its power of influence, has created a transformation not only in metaphysical doctrine but also in the basis and understanding of moral philosophy. This individual-centered understanding, without denying the contribution of political virtues at the initial level of moral transformation, but aiming to attain the ideal of purification by turning to oneself and leaving behind the physical forms of perception of the soul and all boundaries, especially language, presented a human concept that differentiated itself from the previous perspectives and pioneered many of the subsequent philosophical, religious and mystical school.

Giriş

Yeni Platonculuğun ilk ve en önemli temsilcisi Plotinus'un (Πλωτινοζ ö. 270) vefatından sonra Porfiriyus'un gözetiminde oluşturulan *Enneadlar* (*Dokuzluklar*) bu ekolün kurucu metni olarak kabul edilir. Plotinus'un evren tasavvuru, Aristoteles'in hareket veren tanrı tasavvurundan koparak, âleme sudur eden/taşan (*emantion*) ve böylece varlık veren bir Tanrı (*Hen*) tasavvuruna evrilmiştir. Elbette bu haliyle Platon'un açıklama modelinde de uzaklaşıldığını söylemek gerekir. Bir sistem filozofu olan Plotinus'un evren tasavvuru fizik, metafizik, ahlâk ve siyaset olmak üzere teorik ve pratik aklın imkânlarını kuşatan bir yapıya sahiptir. Burada üzerinde duracağımız erdem teorisinin anlaşılması için de kısaca bütüncül evren tasavvuruna kısaca değinmek kaçınılmazdır. Zira bizatihi Plotinus'un metninde de görüleceği üzere “bu ve o” ya da “burası ve orası” ayrımının yapıldığı görülecektir. İşaret edilen yerlerin sistemde nereye tekabül ettiği dikkate alınmadığında metinler kimi zaman anlaşılmaz hale gelebilmektedir.

Sudûr sistemi temelde Bir (*Hen*), akıl (*nous*), nefis (*psukhe*) ve âlem şeklinde dört aşamalı bir taşma yapısı barındırır. Hen, nous ve psukhe “yüce âlemi”, dört unsurdan oluşan madde-suret dünyası ise “bayağı âlemi” ifade eder. Bu iki âlem arasında zâti mübânenet söz konusudur. Bu ayrım İbn Sînâ'da Zorunlu varlık ile mümkün varlıklar arasına hasredilecektir. Ancak bayağı âlemde var olanlar yüce âlemdekilere benzerlikler taşıyalar da “tam olarak” oradaki/yüce âlemdeki gibi olmaları söz konusu olamaz. Dolayısıyla “burası” büyük çoğunlukla bayağı âleme, “orası” ise yüce âleme işaret eder. Burada hemen akla Aristoteles'in ay-altı ve ay-üstü âlem ayrımı gelecektir. Fakat Aristoteles'in ayrımında hiyerarşik bir yapı olmadığı gibi bir üste yer alan sebebin, bir altında bulunan sebepliye varlık vermesinin söz konusu değildir. Bu nedenle Plotinus sisteminde Tanrı-âlem ilişkisindeki ‘Bir’ hem kesinti olmadan varlık vermede *sürekliliği* koruyan hem de berdevâm olan varlıkla hiyerarşik olarak olsa bile *temasını* sürdüren bir tanrıdır. Hâl böyle olunca Plotinus, hem Aristoteles hem de Platon'un tanrı-âlem açıklamalarından uzaklaşan tamamen kendine has özgün bir açıklama modeli oluşturan bir sistem filozofu olarak karşımızda durur. Sistemin tanrının âlemle olan varlık verme ilişkisi, sürekliliğini koruması, araçlar üzerinden olsa da temas imkânı sunması, Kindî'den itibaren İslâm filozofları tarafından da alınılarak, ikmâl ve tadilata tabi tutulmuş; Fârâbî ve İbn Sînâ'da en yetkin halini alan sudur sistemi, varlığı, insanı, tanrı-âlem ilişkisini, inancı bütünlük içinde nazarî olarak açıklama imkânı sunmuştur. Burada kısaca özetlediğimiz öğretinin ahlâk anlayışında önemli bir yer tutan erdemler, arınma ve benzeme teorisi üzerinden bir tartışma yürütülecektir. Ayrıca Plotinus'un anlatısında ortaya konan ve “orası ile burası” arasında tecelli eden insanın yetkinleşme süreci ve erdemlerle ilişkisi tartışılacaktır.

1. Erdem Ahlâkı ve Politik Erdemlerin Araçsallaşması

Plotinus / Πλωτινοζ (ö. 270), erdemler konusunu ele aldığı *Enneadlar*'ın I, 2, 19. bölümüne kötülüğün “âlemin bu bölgesinde” yani bayağı âlemde dolaşıp durduğunu ve nefsin de kötülükten kaçmaya meyilli olduğunu belirterek başlar. Kötülüğün “buralarda olması” sebebiyle ondan kurtulmanın çaresini -Platon'dan istimdâd ederek- buradan kaçmakla yani “Tanrıya benzemekle” (Gr. *homoiōthēnai* /Ar. *bi't-teşebbüh bi'llah*) mümkün olacağını dile getirir. Bilindiği üzere Platon bu kaçış ve benzeme tavsiyesini *Theaitetos*'ta¹ ifade etmişti. Bu kaçış, bilinç (*fetânet*) eşliğinde adalet ve kötülüğü yapmamaya çalışmakla (*verâ'*) ve daha genel olarak ise erdemli (Gr. *arete* / Ar. '*ale'l-fazîle*) bir yol yürüyüşüyle mümkündür. Burada Tanrı'ya benzeme gayreti, “benzerlik” üzerinde birtakım soruları da doğurmaktadır. Örneğin benzeme ancak erdem yönüyle mümkün olacağından, “kendisine benzemeye çalışılanın” bizatihi kendisinin de bir erdeme sahip olup olmadığı akla gelebilir. Cesaret, iffet, nefislerimizi ruhanilere doğru sevkeden meyil (*nez'a*) vb. gibi “medenî olarak” (Gr. *politike arete* /Ar. *bi'l-medenî*) bilinen bu erdemlerin en azından ‘Bir’de bulunma ihtimali olmadığı söylenebilir. O'nda ‘en mükemmel haliyle ve kendine has bir biçimde’ erdemlerden söz edilebilir, dolayısıyla insanın bu dünyada bulunduğu sürece O'na benzemeye çalışması gerekir. Plotinus'un “siyasi/medenî erdem”

¹ Platon, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları: 1944), 176^{a-b}.

terimini Platon'un *Phaidon*'undan aldığı açıktır.² Maddenin varlığı pek çok engeli barındırdığından, ruhun aklın yanına yerleşmesi bir anda gerçekleşmez, dolayısıyla insanın erdem yoluyla Tanrı'ya yükselişi birkaç aşamada mümkün olabilir. Kişi ilk olarak Plotinus'un pratik erdemler (praktikés) veya siyasi erdemler (politikés aretés) olarak adlandırdığı erdemleri uygulamalıdır. Zira bunlar niteliği bir yurttaşına benzeyen özgür bireyin bilfiil ve iradî katılımını gerektirir. Topluluğun yani şehrin somut yaşamında ve hayatın tüm alışkanlarında işe yaraması hedeflenen bu erdemleri Platon da vurgulamıştır.³

İnsan kavrayışının sınırları bakımından yokluğun sınırlarında gezen bir negatif teolojik tasvirde O'nun sahip olma ihtimali olan herhangi "olumlu" bir vasıftan söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla beşerî sınırların en üstünü olan ve kavrayışının sınırlarında yer alan medenî erdemleri bir ölçüt kabul ederek Plotinus, *bunlar vasıtasıyla* ve *bunlar sayesinde* Bir'e benzeme imkânının doğabileceğine işaret eder. Sisteme hâkim olan bu teolojik kavrayış sebebiyle olumlu anlamda Tanrı'nın hikmete, cesarete, adalete sahip olduğunu söylemek, bunlarla O'nu nitelemek, kolaylıkla söz konusu olamaz. Bu nedenle her zaman yüce olanı anlatım "dil"inde bir ihtiyati kayıt kendini gösterir. O bu erdemlerin bizatihi kendilerine değil, bunların daha üstün ve daha yüce haline sahiptir -ki biz bunların vasıflarını bilemeyiz- ve insan bunlara benzemeye çalışmalıdır.⁴ Bu ancak medenî erdemlerin elde edilmesi vasıtasıyla mümkündür. *Arete/fazîlet* yüce âlemdeki *Hen, nous* ve *psukhe*'de fitrîdir, bunlar *asıllar* olduklarından onlardakine erdem dahi denemez; insan nefsinde ise erdem sonradan edinilen (*mükteseb*) bir *misâl/örnek* durumundadır. Böyle bir tasvirle ortaya serilen farklılık sebebiyle iki erdem arasında zâti bir benzerliğin olmasının da mümkün olmayacağı açıktır.⁵

Plotinus'un bu açıklamaları sisteminin bütünüyle düşünüldüğünde kolaylıkla kavranabilir. Ancak salt bu noktaya odaklanıldığında çelişik bir durum varmış izlenimi uyanır. Zira hem Bir'in bir erdeme sahip olmadığı, hem de sahip olduğu; insanın hem O'na benzeyebileceği hem de hiçbir şekilde benzemeyeceği söylenmektedir. Elbette burada itibarlara dikkat edilmeli, insanın bayağı âlemdeki pozisyonu ile yüce âlemdeki durumunun tamamıyla değiştiği, Bir'in de mutlak olarak değerlendirildiği cümleler ile âlem ve insanla olan ilişkisi açıklanmaya çalışılırken mecbur kalınan "dil" üzerinden kullanılan cümleler sebebiyle kavram kargaşası oluşmamasına özen göstermelidir. Bundan kurtulmak için Plotinus ısrarla aynı kavramlara farklı anlam ve işlevler yüklemek ve ihtirazi kayıtlar koyma yolunu seçerek zorluğu aşmaya çalıştığı bir metod benimsemiştir.

Platon'un idea ve gerçeklik arasındaki ilişkide ya da daha genel bir ifadeyle tümel-tikel ilişkisinde tümel olan hiçbir şekilde arazî detay içermez. Mutlak olan erdem, yani yüce âlemdeliklerin (*Hen, nous, psukhe*) kendisine fitrî olarak sahip oldukları erdem de tikellerin sahip oldukları özelliklere sahip değildir. Fakat bayağı âlemde olan ve edinilmiş olan erdemler ise düzen (*tertib*), uyum (*tenâsuk*) ve denge (*tesâvî*) gibi birtakım özelliklere sahip olmak zorundadır. Bu da yine düşünen aklın ürünüdür. Zira düşünen akıl, gidimlidir, bilinenlerden bilinmeyene bir "hareket" sonucu kavrayışını gerçekleştirir. Plotinus'un Bir'inin böyle bir akla ihtiyacı yoktur, zira bu anlamda bir düşünme eylemi yetersizliğin göstergesidir. Böylece Bir'in böyle bir düşünüp taşınma eylemine ihtiyacı olmadığı ve aynı şekilde herhangi bir çaba sarf etmeksizin sahip olduğu erdem için de bir düzene, uyuma ya da dengeye ihtiyacı olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak bayağı âlemde erdem bireyde bulunmalıdır ki "benzeme" gerçekleşebilsin, aksi halde benzeme imkânı söz konusu değildir. Plotinus'un yüce âlemdeki erdemler ile bayağı âlemdeki erdemleri ayırmak için ateşle sıcaklık ilişkisini örnek olarak kullanır. Bir şeyi ısınması için ateşe ihtiyacı vardır ama ateşin ısınmak için bir şeye ihtiyacı yoktur. Tıpkı bunun gibi aşağıdaki erdemlerin yukarıdakilere "benzemek" suretiyle gerçekleşmesi mümkünken, yukarıdakilerin yönelecekleri bir kaynağa ihtiyaçları yoktur.⁶ Zira az önce işaret edildiği üzere bir erdemün yüce ve bayağı âlemde kullanımını lafız ortaklığına dayanır ve hakiki bir karşılaştırma söz konusu olamaz. Her ne kadar biri diğerine benzeme hedefine sahip olsa da bu durum mühendisin zihnindeki evin, hariçteki evle arasında bulunan farklılık kadar farklılığı

² Platon, *Platon, Phaidon*, çev. Suut Kemal Yetkin-Hamdi Ragıp Atademir (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1945), 82^a 12-^b 1. Ayrıca bu terime *Devlet*'in çeşitli bölümlerinde de rastlanır: *Devlet* IV, 431^e 7-432^a 9; 442^c 10-^d 3. *Enneadlar*'ın açık bir biçimde orta ve geç dönem diyaloglarındaki kabul görmüş merkezi pasajlara atıfta bulunduğu dikkat çekicidir. Ancak *sôphrôsûnê*'nin izini takip ederek *Kharmides* gibi erken dönem metinlerle de ilişki kurulmaya çalışılmıştır. Her ne kadar *Enneadlar*'ın doğrudan atıfları olmasa da fikir benzerlikleri de tespit edilmiştir. Matthias Vorwerk, *Kharmides*'te *sôphrôsûnê*'ye verilen anlamları şöyle sıralar: 1. Düzenlilik ve sakinlik 2. Utanç 3. Kişinin kendi işini yapması: Ruhun parçalarının uyumlu düzeni, tutukuların hepsine hükmetmesini engeller, böylece her parça kendi işini yapar. 4. Kendini bilmek. *Sôphrôsûnê*'nin dördüncü tanımı "kendini bilmek"tir. Plotinus'un arınma düzeyindeki *sôphrôsûnê*'nin içe dönüş olduğunu açıklayan tanımıyla karşılaştırılabilir. Ancak her iki tanım da fiziksel tutukuların yani *katharsis*'in aşılmasının, ruhun entelektüel gerçekliğe yönelmesi için gerekli bir koşul olduğunu beyan eder. *Sôphrôsûnê*'nin beşinci tanımı öz-düşünümSELLİK kavramı (The notion of self-reflexivity) ile açıklanır ve kişinin kendi kendisinin bilgisidir. Sonuç olarak Plotinus teorisini geliştirirken, *Kharmides*'e değil *Phaidon* ve *Devlet*'e atıfta bulunur. Plotinus'un *Kharmides* başta olmak üzere erken dönem diyaloglara atıf yapmadığı düşünüldüğünde, bu normal bir durumdur. Ancak Plotinus'un Platon'dan çıkardığı dört erdem düzeyi modelinin *Kharmides*'e de uygulanabilmesi nedeniyle biçimsel bir benzerlik tespit edilebilir. Ayrıntılar için bk. Matthias Vorwerk, "Plato on Virtue: Definitions of [sôphrosune] in Plato's Charmides and Plotinus, Enneads 1.2. (19)", *American Journal of Philology*, Volume 122, 1 (2001): 42-44.

³ Adriana Neacsu, "Virtue and Vice in Plotinus' Enneads", *Dialogue and Universalism*, Volume 27, 4 (2017): 167.

⁴ Plotinus, *Tâsûâtü Eflâtîn (Ennedlar)*, çev. Ferid Cebr, Beyrut: Mektebetü Lübnân: 1997, 59. Plotinus'un eseri klasik dönem tercüme faaliyetlerinde Arapçaya aktarılmamıştır. Ancak Kindî döneminde bu eserin özeti Aristoteles'e nispet edilerek kısmî bir biçimde *Üsûlücâyâ (Aristoteles'in Teolojisi)* adıyla düzensiz bir şekilde tercüme edilmişti. İlk kez *Ennedlar*'ın tamamı çağdaş dönemde ve fakat klasik felsefenin ruhuna uygun bir biçimde ve son derece başarılı bir şekilde Ferid Cebr tarafından Grekçeden Arapçaya kazandırılmıştır.

⁵ Plotinus, *Tâsûâtü Eflâtîn (Ennedlar)*, 59.

⁶ Plotinus, *Tâsûâtü Eflâtîn*, 60.

sahip olmaya devam edecektir. Zira duyulara konu olan evde düzen ve uyum varken, zihinde bulunan evde düzen, uyum ve simetri yoktur. Buradan şu sonuca varılır: Her ne zaman uyum, denge ve düzenden uzaklaşırsa, erdeme de ihtiyaç kalmayacaktır.⁷

Burada tıpkı Aristotelesçi soyutlamada nesneden kavrama uzanan süreçte olduğu gibi kavrama ulaşıldığında artık tikel bağlantıları kopmuş ve kategorilerden bağımsızlığını elde etmiş yalın bir kavram karşımızda durur. Böylece kavramın ya da Platon'daki ideanın nitelik, nicelik, zaman, mekân vb. kategorik bağlantılara ihtiyacı kalmaz. Plotinus'un erdem teorisindeki durum da buna benzer biçimde bayağı âlemde bir tür kategorik bağlantılar içinde bulunur, tertip ve düzene, simetri ve uyuma ihtiyaç duyar. Ancak erdem hakikatine ulaşıldığında artık bunların tamamı anlamını yitirecektir. Aristotelesçi söylemle ay-altı âlemde ya da Plotinus felsefesinde bayağı âlemdeki erdemler ve erdem sahipleri sadece birer örnektir (*misâl*); asıl değildir.⁸

2. Benzeme Teorisi: Taklidin Taklidinden Uzaklaşp Hakikate Yönelme

Buradan itibaren benzemenin türleri üzerinde durmak gerekecektir. Benzeme iki şey arasında gerçekleşir ki bu iki şey arasında “aynı anlamın” ya da “farklı anlamın” bulunmasıyla mümkündür. Aynı anlamın örneğin üçgenin ya da kırmızının A'da ve B'de bulunması A'nın B'ye, B'nin de A'ya benzemesi anlamına gelir. Aralarındaki ortak anlam karşılıklı değişim (*tebâdüil*) yoluyla ve birinin diğerine yönelmesinin hiçbir önemi olmaksızın gerçekleşmiştir. Farklı anlamın bulunması ise asıl benzenende (*er-rüknu'l- 'asl*) yani A'da, benzeyen(lerin) (B, C. . . +∞) kendisine yöneldiği bir esasın bulunmasını gerektirir. Dolayısıyla yukarıdaki erdemler ile aşağıdaki erdemler lafız olarak aynı olsalar da anlam olarak farklıdır. Ancak medenî erdemler de kaos ve düzensizlikten uzak bulunduğu ve denge üzerine kurulu oldukları için, arzu ve etkilenimlere bir sınır ve ölçü koyarlar, kötü düşünceleri de uzaklaştırırlar. İnsan nefsinin edindiği medenî erdemler yüce âlemdekilerle kıyaslanabilmesi bakımından bir önem taşır. Nefsin yüce âlemdeki erdemlere yaklaştıkça ondan alacağı pay da artar. Tanrı'ya “benzeme” bakımından nefsin bedene nispetle kabiliyeti (*isti'dâd*) çok daha yüksektir. Bu yakınlık nefisteki “kibir” sebebiyle bizzat Tanrı'nın kendisi olduğu vehmine kapılmasına neden olur. İşte medenî erdemleri elde etmiş kimselerde gerçekleşen Tanrı'ya benzeme, ancak bu türden bir benzeme halidir.⁹ Özetle insanın medeni erdemleri elde ederek kibirlenenleri kendisini Tanrılaştırır. Ancak burada dikkat çekici bir husus logosa geçiş yapılmadan önceki evrede Yunan mitolojisinin antropomorfik evren tasavvurunda rol alan insan-tanrılar, sahip oldukları insan bedenine ve bedene ait kabiliyetlere *benzemenin* öne çıkarıldığı görülüyordu; Platon'la başlayan kopuşun, beden tamamiyle geri plana itilerek nefsin (*psukhe*) öne plana çıkarıldığı Plotinus'un anlatısıyla tam aksi istikamete konumlandığı görülmektedir. Plotinus'un bu dünyadaki eğreti duruşunun yansıması olarak Arapçaya aktarımı isimsiz bir şekilde ve özet olarak gerçekleşen metni *Üsûlücyâ*'da insanın burada ve orada sahip olabileceği itibari akıl ve duyu yetisi, burada duyuların zayıf aklı, orada akılların kuvvetli duyu oluşu erdemlerin de sahip olduğu ikili kavrayış farklılığı için bir ip ucu sunabilme imkanı olacaktır düşüncesindeyiz:

“Duyunun insanda nasıl var olduğunu ve yüce seylere bayağı seylere yararlanmayıp aksine bayağı olanların o yüce seylere bağlı olmalarından dolayı onlardan nasıl istifade ettiklerini de vafettik. Bu yüzden bu seylere her halleriyle o seylere benzerler; bu insanın, güçleri *yüce insandan* istifadeyle vardır ve bunlar o kuvvelere bağlıdır, ancak *bu[radaki]* insanın kuvvelerindeki duyumsananlar, yüce insanın kuvvelerindeki duyumsananlardan farklıdır. Bu duyumsanan seylere cisim değildir, bundan dolayı [bayağı] insan o [yüce] insanı algılayamaz ve idrak edemez çünkü bu duyumsanan seylere ve bu idrak [onunkinden] farklıdır. Çünkü yüce insan seylere daha iyi ve yüce bir şekilde görür. Bu yüzden bu görme daha kuvvetlidir ve bu bakış seylere daha iyi nüfuz eder, çünkü bu görme tarzı kullileri görür ve diğer acziyetinden dolayı ancak cüzileri görebilir. Fakat bu gormenin daha kuvvetli ve diğer gormeden daha fazla bilgi sahibi olmasının sebebi daha değerli, şerefli, acık ve secik [olan] seylere yönelmiş olmasındandır. Bu gormenin zayıf olmasının sebebine gelince, onun yüce âlemdeki seylere suretleri olan bayağı ve kötü seylere yönelmesindedir. Bu duyular, . . . zayıf akıllardır. Akıllar. . . yüce insandaki . . . kuvvetli duyulardır”¹⁰

Plotinus, yine Platon'un *Devlet*'indeki erdemlerin medenî erdemler olduğu, dolayısıyla da Tanrı'ya benzemenin bunlarla mümkün olamayacağını ifade eder. Bu nedenle bir başka erdem türünden yani “arınmadan” (*tathîrât*) söz eder. Erdemlerin “arınma” benzemenin de ancak arındıktan sonra gerçekleşebileceği ileri sürülür. Bu ne anlama gelir? Plotinus nefsin bedenle karışık/iç içe (*mümtezic*) olduğu sürece kötülükten kurtulamayacağını söyler. Dolayısıyla beden zannları ve etkilenmeleri nefse de tesir eder. Ancak nefis bedenle ortaklaşmadığı ve kendine özgü eylemleri yaptığı sürece arınmayı gerçekleştirip ve iyiliği elde edebilir. Kendine özgü eylemleri şöyle özetlemek mümkündür:

⁷ Plotinus, *Tâsûâtü Eflâtîn*, 60.

⁸ Plotinus'ta *harmoni* ve Herakleitosçu kökeni üzerine yapılan bir çalışma için bk. Giannis Stamatellos, “Plotinus on Harmony: Heraclitean Origins and Virtue Ethics”, *International Workshop: Harmony as a Virtue Singapore*, 15-17 July 2019.

⁹ Plotinus, *Tâsûâtü Eflâtîn*, 61.

¹⁰ *Üsûlücyâ: Aristoteles'in Teolojisi*, çev. Cahid Şenel, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2017), 352.

Tablo 1.

Tanrı'ya Benzemenin Koşulu Olarak Nefsin Sahip Olması Gereken Erdemler	
İrfân ve Fetânet	Nefsin, bendenle zanlarda ortaklaşmaması ve kendisine özgü eylemleri yapması
İffet	Nefsin, beden etkilenmesiyle etkilenmemesi
Cesaret	Nefsin bedenden ayrılmaktan korkmaması
Adalet	Nefsin, Akıl ve [Küllî] Ruha tâbî olup onlara direnmemesi

Bunları elde ederek Tanrı'ya benzerse nefis kıvrak zekâ/fetânet (*fitnat*) sahibi olur. Benzeme Tanrı'ya benzemez. Benzeme, nefsi, etkilenmeyeceği, Ruhla idrak edeceği seviyeye çıkarabilmektir. Dolayısıyla nefsin burada ve orada yani bayağı âlemde bilmesi ile yüce âlemde bilmesi aynı değildir. Fakat buradan hareketle Plotinus'a göre "bilme"nin ortak isimle (*iştirâkî'l-ism*) kullanıldığı çıkarılmamalıdır. Zira oradaki bilme hakîki bilmedir. "Sesteki söz, nefisteki anlamı taklit ettiği gibi nefiste bulunan da başka bir şeyde bulunanı taklit eder."¹¹ Nasıl ki insan zihnindeki "anlam"ı dilde parça parça bir "söze" dönüşüyorsa; oradaki anlam da insan nefsinde parça parça bir ifadeye (*tercüme*) dönüşür. Söz-anlam ilişkisi ile yüce âlemdeki anlamla, zihindeki anlam arasında benzer bir ilişki vardır. Yukarıdan aşağıya doğru 'yukarıdaki asıl anlam' (A); nefisteki anlam (düşünce/tasavvur) (B) ve sözün sesle taşıdığı anlam (C) sıralamasında C B'ye nispetle parça parçadır, B de A'ya nispetle parça parçadır. Dolayısıyla Plotinus, anlamın ya da benzerliğin mantıkta yer alan '*isimde ortaklık*'a indirgenerek anlaşılmasına karşı çıkar. Bu tartışmayı şöyle sonuçlandırır: Erdem nefsin gereklerindedir (*levâzım*). Ruh ise bir erdeme sahip değildir. Orada yani yüce âlemde erdemlerle ruh arasında bir özdeşlik söz konusudur. Aşağıda ise önce zihin yukarıdaki anlamı taklit eder, daha sonra dil/söz zihindeki taklit eder, dolayısıyla artık ortada anlaşmaya sebep olan ve taklidi taklidi durumunda olan 'dil' ile hakiki anlam arasında *isimde ortaklık* söz konusu olamaz.

Plotinus bu aşamadan sonra "arınma" ile "yüce erdem" ilişkisini ve erdemlerin arınma sırasında mı sonrasında mı daha etkin olduğunu sorgular. Arınma, nefse yabancı olan her şeyi terk etmesi ile gerçekleşirken; iyi, nefse tanıdık olanların kazanımıdır. Nefis henüz tam olarak maddeden sıyrılmamışken, gereği kadar arınma gerçekleşmiş olabilir, ancak bu aşamada nefiste kalan şey "arınma" değil, "iyi"dir. Burada Plotinus'un arınmayı bir süreç olarak gördüğü, "iyi"nin edinilmesini ise durağan bir hal olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.¹² Bu yüzden nefis tam olarak paslarından kurtulmamış olsa dahi arınma sonrası nefiste kalan tortu arınma değil iyidir. Ancak bu elbette "İyi"nin bizatihi kendisi değildir, şayet öyle olsaydı paslarından arınmamış yani henüz arınmayı mutlak olarak gerçekleştirememiş olan ve hala üzerinde "kötülük" sinmiş olan nefiste "İyi"nin tecelli ettiği ileri sürülmüş olurdu. Nefis, iyi ve kötünün her ikisine de meyilli olarak var kılınmıştır. Bu yüzden onun "Gerçek İyi"de kalmaya gücünün yetmeyeceğini söylemek gerekir. Burada nefsin kendisine uyumlu olanla *birleşmesi* iyi, iyinin zıddıyla *birleşmesi* ise kötüdür. Bu iyi ile birleşmenin gerçekleşmesi ancak ona *yönelmesiyle* mümkün olur. Yönelme arınmadan önce olmalıdır. İyi ise müşahededir. Görünen şeyin gözdeki etkisi ne ise iyinin nefisteki etkisi de odur. Aslında iyinin izleri (*intiba'*), nefiste zaten bulunuyordu, ancak örtük olduğundan fonksiyonunu icra edemiyordu, onun aktif olabilmesi için nefsin yüzünü, aydınlığın kaynağına çevirmesi ve ona yönelmesi kaçınılmazdır.¹³ Özetle mutlak olan iyiyi edinme sürecinin sırasıyla temel kavramları ve öncelik-sonralık ilişkileri şu şekilde gerçekleşir:

[Küllî Ruha] *Yönelme* → *Arınma* → [Kendisiyle Uyumlu Olanla] *Birleşme* = iyi → *Müşahade/İyi*

Dolayısıyla mutlak İyi, müşâhede ile edinilir yani istidlâlî olarak ulaşılamayacak bir şeydir. Yukarıda ifade edildiği üzere göz-nesne-görme ilişkisi, İyi-nefis-bilme arasında gerçekleşir:

Tablo 2.

Görünen nesne →	Göz →	Gözdeki İz
Müşahedeye konu olan →	Nefis →	Bilen Özne

¹¹ Plotinus, *Tâsûâtü Eflûtîn*, 62.

¹² Pythagoras'tan Aristoteles'e değin zıtlıklar arasında yer alan hareket-sükûn ikilisinde fizik hareketin, metafizik sükûn edenin araştırılması olarak ilerlemiştir. Hareket eksikliği ve tamamlanma sürecini, sükûn ise tamamlanmışlığı ifade eder. Aristoteles'in tam ve yetkin olan Hareket Ettiricisi sükûn halindedir. Bu bakımdan Plotinus'un erdemleri de tamamlandıklarında *süreç* bitmiş olacaktır, ancak erdemleri edinme süreci devam ediyorsa süreç içinde edinilen erdemler hiçbir zaman hakiki tamlığı sağlayamayacaktır.

¹³ Plotinus, *Tâsûâtü Eflûtîn*, 62.

Göz ile gözdeki iz, nefis ve bilen özne, aracı ve mesafe olmaksızın aynîleşir. Nefis, iz bırakan ile iz arasında uyum sağlamalıdır ve ruha yöneldiği sürece yabancılaşmaktan kaçınmalıdır, *gerektirdiği şekilde* davranmadığımız sürece bizim bilgimizde gerçekleşmez. Müşahede edilenin tahakkuku *davranışlara* bağlıdır.

Bu aşamada gerektiği şekilde davranarak bakışlarını yukarıya yönelten nefsin arınma sürecinin yani bedenden ayrılmasının hangi seviyeye kadar mümkün olduğuna bir cevap bulmak gerekir. Nefsin sahip olduğu erdemlerin tespiti onun nelerle benzer olacağını da ortaya koyacaktır. Bu aşamada yapılacak araştırma öfke (*gadab*), arzu (*er-rağbe*), üzüntü (*el-ğumme*) ve üzüntüye yol açan şeylerin de araştırılması anlamına gelecektir. Nefsin bedenden ayrılması sanki bedenden ayrılıp bir araya gelerek, etkilenmelerden uzaklaşması gibi düşünülebilir. Bu seyirde bir zorluk oluşmasını diye *hazları* duyu konumuna yerleştirir. Acıları ise gücü yetiyorsa (i) *önemsemeyiz*; gücü yetmezse (ii) *kabullenir* (*mutmain*) fakat kabullenmeyi abartmamalı acıya ayak uydurmadan büyütmemesi gerekir. Yani acıyı bertaraf etmede gücü yetmiyorsa acılara ayak uydurup ‘dertleri zevk edinip bende neşe ne arar’ hissiyatından uzak durur. Nefis, şiddetli etkilenmeden (*el-infiâlu'l-'anîf*) ise kendisinden uzaklaştırmaya çalışmalı, hatta mümkünde tamamıyla uzaklaştırmalıdır. Plotinus'a göre nefis bunu yapamıyorsa en azından boyun eğmeyi bırakmalıdır, böylece beden için bu durum sıradanlaşmalı ve -nadiren ve zayıf olması şartıyla-kendiliğinden olan (*el-'afeviyye*) şeyler haline gelmesine müsaade etmelidir. Ona göre *arzunun* (*eş-şehve*) kendisi yemeye, içmeye ve cinselliğe yönelik şiddetli bir arzu değildir, zira o başıboş bir içgüdüsel hamlenin sonucu değil tabiatın gerektirdiği kadarıyla gerçekleşir. “Ancak bu içgüdüsel hamleden bir şey bulunursa bu hayalin tasavvurlarında bulunan bir şeyden daha fazlası değildir. Nitekim nefis de bunları düşünmeksizin meydana getirir. Aslında nefis bütün bu boş heveslerden (*el-ehvâ*) çok uzaktır. Ne var ki nefis, bir dengesizlik (*ızdırâb*) olmaması için akıl dışındaki yanını da temiz tutmak ister, ama yine de olursa çok şiddetli gerçekleşmez, aksine bu sarsıntılar ruhun civarında gerçekleştiği için küçük ve hızlıca çözülecek türdedir.”¹⁴ Nefsin akıl dışındaki yanı bir bilgenin yakınlarında oturan kimseye benzer, nitekim bu komşuluk kişiye ya bilgeye benzeme imkânı sunar ya da en azından bilgeden utanarak onun hoşuna gitmeyecek şeylerden uzak durmaya yarar. Plotinus bu noktadan sonra tartışmaya gerek olmadığını söyleyerek, nefsin bayağı âleme olan yönelişinde akla saygı göstermesi gerektiğini söyler: “Akıl ortada ve o bize yeter (*el-'aklu hâzır ve hasbunâ hâzâ*).”¹⁵ Tıpkı efendisinin huzurundaki kölenin kendi dikkatsizliği sonucunda oluşan rahatsızlıkta olduğu gibi, nefsin de akıl karşısında düştüğü benzeri bir durumda kızarak kınayacağı sadece kendisidir. Özetle nefis, iyi ve kötüye, tanrısal olanla şeytani olana yönelme imkanına sahiptir. Dolayısıyla insan iki yönlüdür, insan erdemlerden bir ya da birkaçını elde etse de kendisinde erdem dışı bir takım olumsuz özellikler de bulunabilir, şayet bunlar hiçbir şekilde bulunmuyorsa bu insan gökten inen bir melek gibi İlk'e tâbî olan ‘tanrılardan bir tanrıdır.’ Bu insan yüce âlemde bizatihi aşağı inmiştir.¹⁶ Böyle bir nefse sahip olan insan “benzeme gücüne” sahip olduğu oranda Tanrı'ya benzer ve bu da onu istikrarsızlıklardan uzak tutar.¹⁷ Böyle bir insan için erdemlerin ne ifade ettiğinin de sorgulanması gerekir.

Hikmet ve fetânet; küllî ruhun sahip olduğu şeylerin *müşahadesiyle* gerçekleşir. Ruhun sahip olduğu şeyler ise çıkarım yoluyla değil doğrudan idrakle mümkündür. *Hikmet ve fetânet* hem Ruh'ta hem de nefiste bulunabilir. Ruh'ta bulduklarında “erdem” değilken, nefiste bulunduğu ise “erdem” olarak nitelenirler. Yukarıda da işaret edildiği üzere Ruh'ta erdem bulunmaz, burada erdem olarak adlandırılan şeylerin tamamı bizatihi Ruh'un kendisi olur. Ancak oradan buraya, yani bayağı âlemde insan nefsinde ortaya çıktığında “erdem” olarak adlandırılır. Öyleyse nefisteki her erdem “kendinde” erdem değildir. Erdem kim olursa olsun birinin erdemidir.

Adalet; her parçanın kendisine yüklenen görevi tamamlamasıdır. Parçaları çok olan şey için de çoklukta “adalet” vardır. Ancak özel/kendine has görevin tamamlanması anlamında tek olan şeyde de adalet vardır. Özünde ve kendinde adalet birlikte kayıtlanmış olan şeydir. Onun görevi kendisi içindir. Dolayısıyla Aristoteles'in altın orta öğretisinde örneğin cimrilik ile savurganlık aşırılıklarının ortasında cömertliğin bulunmasının aksine Plotinus anlayışında ilk ve öteki ucun anlamı yoktur. Nefis sahip olduğu adalet erdemi için de aynı şey söz konusudur. Ona göre adaletin en isabetli anlamı, “nefsin yüzünü Ruh'a doğru çevirerek davranmasıdır.”¹⁸

Cesaret; etkilenmeler karşısında nefsin ulaşmak istediği ve benzemek amacıyla sebat göstermektir. Ulaşmak istediği hedef yani Ruh tabiatı itibariyle etkilenmez, ancak nefis kendisiyle birlikte bulunan bedenin etkilenmelerinden etkilenmemek için erdeme sahip olmak ister ve onun vasıtasıyla etkilenmez hale gelir. Bu erdemlerin asılları Ruh'ta bulunur ve yukarıda vurgulandığı üzere Ruh'ta “erdem” olarak anılmazlar. Nefiste bunlar sıralı olarak bulunurlar, orada tanıma/doğrudan bilme (*el-irfân*) *ilim ve hikmet*; ruhun kendisine doğru çekilmesi *iffet*; ruhun kendine has olan işine

¹⁴ Plotinus, *Tâsûâtü Eflûtîn*, 63.

¹⁵ Plotinus, *Tâsûâtü Eflûtîn*, 63.

¹⁶ Plotinus, *Tâsûâtü Eflûtîn*, 63.

¹⁷ Plotinus, *Tâsûâtü Eflûtîn*, 64.

¹⁸ Plotinus, *Tâsûâtü Eflûtîn*, 64.

yönelmesiyse *adalettir*. Ruhun nasılsa o halde kendisiyle kalması ve kendisine yabancı olan her şeye uzak olması ise bir tür cesarettir.¹⁹

Tablo 3.

[Bayağı Âlemde] Tanrı'ya Benzemenin Koşulu Olarak Nefsin Sahip Olması Gereken Erdemler		[Yüce Âlemde] Ruh 'ta Bulunan ve Kendisiyle Özdeş Olan Erdemler	
Nefsin, bendenle zanlarda ortaklaşmaması ve kendisine özgü eylemleri yapması	<i>İrfan ve Fetanet (phrónesis)</i>	<i>İlim ve Hikmet</i>	Doğrudan bilmesi/tanınması (<i>el-irfân</i>)
Nefsin, bedeninin etkilenmesiyle etkilenmemesi	<i>İffet (sophrosûne)</i>	<i>İffet</i>	Ruhun kendisine doğru çekilmesi
Nefsin bedenden ayrılmaktan korkmaması ve bakışını ruha yöneltmesi	<i>Cesaret (andreía)</i>	<i>Cesaret</i>	Ruhun nasılsa o halde kendisiyle kalması ve kendisine yabancı olan her şeye uzak olması
Nefsin, Akıl ve [Küllî] Ruha tâbî olup onlara direnmemesi	<i>Adalet (dikaiosûne)</i>	<i>Adalet</i>	Ruhun kendine has olan işine yönelmesi

Bu tabloda nefsin ve Ruh'un sahip olduğu erdemlerin tanımlarına bir arada yer verdik. Ancak kurduğumuz bu tarzdaki her cümlemin sonrasında erdemler ile Ruhun özdeş olduğunu ve nefis için böyle bir durumun söz konusu olmadığını da belirtmek ihtiyacı hissettiğimiz, Plotinus'un bunlar arasında zâti mübânenet görüyor oluşudur. Zira filozof, *ortak isimle* adlandırılmanın söz konusu olmadığını araştırmasının başında dile getirmiş, taklit metaforu üzerinden bunu son derece kesin bir dille reddettiğini açıklamıştı. Ruh'un zaten sahip olduğu bu erdemleri nefis ancak arınma yoluyla edinebilir. Her bir erdem aslında bir arınma aşamasıdır. "Yüce erdemleri temin eden kimse, zorunlu ve zımnî olarak aşağı seviyedekileri de elde etmiş olmalıdır. Aşağıdakileri edinmeyen kimse ise yüce olanları kesinlikle elde edemez. Bu gayret gösteren kimsenin (*hayâtu'l-müctehid/ spoudaios*) hayatının en üst durumudur."²⁰ Plotinus'a göre yüce erdemle bayağı erdemler arasındaki ilişkide bu gayretli kimse sahip olduğu her bir erdeme göre bilfiil davranmadığı sürece erdem varlığı sorgulanır hale gelebilir. Örneğin fetânet gibi bir erdem hem buradakilerin hakikati için bir tanım ve payı hem de yüce âlemdekilerin hakikati için bir tanım ve payı söz konusuysa yani *bayağı seviyedeki iffet bir yükümlülük (teklîf) gerektirirken, yüce seviyedeki iffet mutlak bir şekilde bu yükümlülüğü ortadan kaldırıyor* ve diğer tüm erdemler de için de aynı şey söz konusuysa erdem yukarı ile aşağı arasında eş adlı olmanın ötesinde bir farklılığı barındırdığı daha açık bir şekilde anlaşılacaktır. Gayretli kimse düşük seviyedeki erdemleri bilir, sonra bu erdemlere uygun davranmaya başlar, daha sonra bunların asıllarının sahip olduğu anlamı kavrar ve erdemlerin farklı ölçülere sahip olduğunu idrak eder, bundan sonra iffeti edindiğinde sadece istek ve arzularını sınırlamakla kalmaz, gücü ölçüsünce bedenden kurtulmaya da çalışır. Plotinus burada filozof ya da ekol ismi anmasa da Aristotelesçi erdem anlayışına bir eleştiri ile şu sonuca ulaşır: "Medenî erdemlere göre "iyi" kabul edilen kimsenin yaşadığı gibi yaşamaz."²¹ Aksine o tanrıların hayatına yönelir. Zira aslolan benzeme, iyiliğe sahip olan kimselere (*zevi's-salâh*) değil, tanrılara benzemidir. İyiliği edinmiş olan kimseye benzeme taklidin taklididir, ikisinin de kaynağı aynıdır. Ancak tanrılara benzeme, ilk örneğin kendisine benzemidir (*teşebbüh bi'l-misâl nefsihi*). Dolayısıyla Plotinus'a göre erdem, akledilir dünyanın sürekli bir şekilde tefekkürüne yönelen nefsin aklı tarafının sürekli bir hâlidir (*hexis*). Erdem nefsin arınması, nefsin kendi kendisine dönmesi, filozofun ifadesiyle "erdem ilâhi görkemi ortaya çıkana kadar" kendi heykellerini yapmak zorundadır.²² Erdem, ruhun meson'unda kurulan ve yukarıya akledilir aleme doğru yönlendirilen aktif bir *hexistir*.

¹⁹ Plotinus, *Tâsûâtü Eflûûtin*, 65.

²⁰ Plotinus, *Tâsûâtü Eflûûtin*, 64.

²¹ Plotinus, *Tâsûâtü Eflûûtin*, 65.

²² Plotinus, *Tâsûâtü Eflûûtin*, I, 6.9.13-15.

Nefis, akla benzedikçe artık erdem ya da başka bir hexis'e ihtiyaç duymaksızın akıl halini alır. Artık bu hale kazanmış olan gayretli kimse (*hayâtu'l-müctehid/ spoudaños*) erdemi de aşarak ilahi akılı kavrayan bir ruh değil, akledilirlerin de üzerinde ebedi tefekkür için olan bir tanrı gibi olur.²³

Sonuç

Platon'un *Devlet*'te ve diğer metinlerinde pratik felsefeye, kimliğin ampirik benlikten ideal benliğe doğru normatif akıl yürütmenin konusuna dönüşümünü sağlayan bir şey olarak baktığına dair çok sayıda ipucu var. Ancak bu dönüşümün konu olarak ele alınması ve evrensel İyi'nin üstünlüğünün etiğin açık temeli haline getirildiği yer Plotinus'tur.²⁴ Plotinus'un yücelttiği ideal insan, bir taraftan kendisi gibi olmayı hedefleyerek ilâhî olana, diğer taraftan tüm erdemlerini hayata geçirerek geliştirmek amacıyla duyulur dünyaya yönelir.²⁵ Plotinus ve Aristoteles arasındaki farksa, ahlâkın pratik konumlandırılışından ziyade metafiziksel oluşumunda yatıyor gibi görünüyor. Özellikle Aristoteles'in davranış ve uygulamayla ilgili *mesotes* kavramının aksine, Plotinus'un *meson*'u içsel etkinlik ve eylemle ilgilidir. Plotinus'un *arete*'si etik uygulama ve eylemin *mesotes*'inde değil, nefsin ve aklın *meson*'unda bulunur. Aristoteles'e göre erdem, iki aşırılık/kötülük arasındaki *mesotes*'in gözetilerek kavranan ruhun mükemmelliği (*akrotes*) iken, Plotinus'a göre ruhun mükemmelliği, yukarı ve aşağı iki dünya arasında *meson*'un nazarî olarak kavranışıdır. Aristoteles'te ruhun yetkinliği etik uygulamadan kaynaklanırken, Plotinus'a göre nefsin yetkinliği akledilir dünyanın tefekküründe etik uygulamanın çok ötesinde kurulur.²⁶ Sonuç olarak Plotinus'un, Platon'dan Descartes'e kadar yerleşik iki ana metafizik öğretilerden birinin sahibi oluşu ve etki gücü bakımından Aristotelesçiliğin karşısına esaslı farklılıklarla birlikte Platonculuk görünümünde konumlanması sadece metafizik öğretide değil ahlâk felsefenin temel kavramları ve kavrayışında da bir dönüşüm oluşturmuştur. Birey/fert merkezli bu kavrayış, ahlâki dönüşümü başlangıç düzeyinde siyasi erdemlerin de katkısını yadsımadan ama kişinin kendine yönelmesi ve nefsin bedensel kavrayış biçimleri ve dil başta olmak üzere tüm sınırları geride bırakıp arınma idealine ulaşmayı hedefleyerek kendisinden önceki perspektiflerden uzaklaşmış ve kendisinden sonraki pek çok felsefî, dîni ve mistik ekole öncülük etmiş bir insan tasavvuru sunmuştur.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer Review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support

Yazarın ORCID ID'si / ORCID ID of the author

Cahid Şenel 0000-0002-5505-0369

KAYNAKLAR / REFERENCES

- Neacsu, Adriana. "Virtue and Vice in Plotinus' Enneads," *Dialogue and Universalism*, Volume 27, Issue 4, (2017): 161-173.
- Stamatellos, Giannis. "Plotinus on Harmony: Heraclitean Origins and Virtue Ethics." *International Workshop: Harmony as a Virtue* Singapore, 15-17 July 2019.
- Stamatellos, Giannis. "Virtue and Hexis in Plotinus", *The International Journal of the Platonic Tradition* 9 (2015): 129-145.
- Gerson, Lloyd P. "Virtue With and Without Philosophy in Plato and Plotinus," *Passionate Mind* içinde, *essays in Honor of John Rist*, Ed. B. David, 191-208. Sankt Augustin: Akademia Verlag, 2019.
- Vorwerk, Matthias. "Plato on Virtue: Definitons of [sophrosune] in Plato's Charmides and Plotinus, Enneads 1.2. (19)." *American Journal of Philology*, Volume 122, No. 1 (2001): 29-47.
- Platon. *Theaitetos*. Çeviren Macit Gökberk, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1944.
- Platon. Phaidon. Çeviren Suut Kemal Yetkin-Hamdi Ragıp Atademir, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1945.

²³ Giannis Stamatellos, "Virtue and Hexis in Plotinus", *The International Journal of the Platonic Tradition* 9 (2015): 142.

²⁴ Lloyd P. Gerson, "Virtue With and Without Philosophy in Plato and Plotinus" *Passionate Mind* içinde, *essays in Honor of John Rist*, ed. B. David (Sankt Augustin: Akademia Verlag, 2019), 204.

²⁵ Adriana Neacsu, "Virtue and Vice in Plotinus' Enneads", *Dialogue and Universalism*, Volume 27, 4(2017): 173.

²⁶ Giannis Stamatellos, "Virtue and Hexis in Plotinus", *The International Journal of the Platonic Tradition* 9 2015, (129-145), 141-142.

Platon. *Devlet*. Çeviren Hüseyin Demirhan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2002.

Plotinus. *Tâsûâtü Eflûtin (Ennedlar)*. Çeviren Ferîd Cebr, Beyrut: Mektebetü Lübnân: 1997.

Üsûlücyâ: Aristoteles'in Teolojisi. İnceleme ve Çeviri Cahid Şenel, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2017.

Atf Biçimi / How cite this article

Şenel, Cahid. "Plotinus'ta Erdemler: *Ennedlar*'da (I,2,19) Arınma ve Benzeme Teorisi" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 59 (2023): 1-10. <https://doi.org/10.26650/arcp.221223>

Heidegger’de Dış Dünyanın Varlığı Sorununun Çözümlemesi

An Analysis of the Problem of the Being of the External World in Heidegger

Emrah Akdeniz¹ 

¹(Doç.Dr.), Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Van, Türkiye

Sorumlu yazar /
Corresponding author : Emrah Akdeniz
E-posta / E-mail : eakdeniz@yyu.edu.tr

ÖZ

Felsefe tarihi, Heidegger’e göre, varlık sorusu etrafında inşa edilmiştir. Büyük filozofların neredeyse tamamı yüzeydeki tüm farklılıklara rağmen esasında bu ontolojik soruyla ilgilenmişlerdir. Bununla birlikte özellikle özgün düşünce geleneğinde bir kırılmanın yaşandığı Platon’la birlikte “varlık sorusu”, gitgide sahilliğinden uzaklaşmış ve Descartes’in modern felsefenin de başlangıcı olmak bakımından tepe noktasını oluşturduğu bir çizgide, özne ile nesnenin karşılıklı konumlandırılarak yorumlandığı bir epistemolojik soru haline dönüşmüştür. Epistemolojik yaklaşımın öne çıkan özelliği, özne-nesne ilişkisinde bilginin koşullarını belirleyerek öznenin bilme sınırlarını saptamaya çalışmaktır. Bu yaklaşımda nesne özneye aşkındır; dolayısıyla öznenin nesneyi bilmesi ancak kendinden yola çıkmasıyla olanaklıdır; çünkü öznenin kendisine ilişkin bilgisi doğrudan gerçekleşen, içkin bir bilgidir. Dolayısıyla bu yaklaşımdaki temel varsayım, özne ile nesnenin birbirini dışladığı, nesnenin özneye tâbi kılındığı ikili bir dünya varsayımdır ve bu varsayımda ortaya çıkan karakteristik sorun, dış dünyanın varlığının kanıtlanması/bilinmesi sorunudur. Sonuç olarak bu makalede Heidegger’in bu problemi “varlık sorusu” bağlamında nasıl bir çözüme kavuşturduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Varlık sorusu, epistemolojik yaklaşım, ikili-dünya, Da-sein, varolan-varlık ilişkisi

ABSTRACT

Heidegger believed that the history of philosophy was centered around the question of being. Despite superficial differences, almost all great philosophers were engrossed with this ontological question. However, a break is observed in the tradition of original thought, particularly with Plato. The question of being gradually shifted away from inquiring about the authenticity of existence. Over time, it transformed into an epistemological query that mutually positioned the subject and the object for their construal. Descartes represented the apex of this lineage, marking the beginning of modern philosophy. This epistemological approach attempts predominantly to determine the limits of the subject’s knowledge by determining the conditions that govern knowledge in the subject-object relationship. The object is transcendent to the subject in this approach: the subject can know the object only by starting from the self because the subject has direct and immanent knowledge of the self. Therefore, this approach is grounded in the assumption of a dual world in which the subject and the object are positioned as mutually exclusive. The object is subordinated to the subject by this assumption, which elicits the characteristic problem of knowing or proving the existence of the external world. This article will attempt to reveal Heidegger’s resolution of this problem in the context of the question of being/existence.

Keywords: question of being, epistemological approach, dual-world, Da-sein, existence-being relation

Başvuru/Submitted : 16.03.2023
Revizyon Talebi/
Revision Requested : 15.07.2023
Son Revizyon/
Last Revision Received : 07.09.2023
Kabul/Accepted : 07.09.2023
Online Yayın /
Published Online : 03.11.2023



This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

EXTENDED ABSTRACT

Heidegger viewed the history of philosophy as an account of a “natural” course of cognizing about being. Throughout the history of thought, philosophy has primarily been tasked with determining how being reveals its meaning. However, discrete periods of thought have overlooked the idea that the fundamental question of philosophy is to ask what being *means*; rather, philosophers have often questioned what being is. The latter form of the question represents a reduction that identifies being with singular entities: the most typical feature of such a reduction is the problem of substance. During the process of what Heidegger called the history of metaphysics, the problem of substance began to be inferred in the context of the conception of a dual world. This concept can be observed particularly in Plato’s thought but attained predominance with Descartes, the most important thinker of modern philosophy. In other words, the problem of being transformed into the mere problem of knowing and philosophy became a theoretical inquiry into the subject-object relationship. Consequently, how the subject relates to the external world and more importantly, how the being/existence of the external world can be proven become fundamental questions evoked from the epistemological subject-object relationship. According to Heidegger, such questioning indicates a departure from the original question, what is authentic in thought. Therefore, philosophy must decipher this approach that separates the subject and the object to re-establish a relationship with the authentic form of the question and reveal the meaning of existence. According to Heidegger, the true thought process begins with the asking of the real question, which reveals the unity of the subject and the object by deconstructing the subjectivity of the subject. The terms subject and object also become obsolete/null in such a context because they derive from the epistemological approach that enables the polar perspective. Da-sein, the focal concept of the Heideggerian approach, annulled the subject and the object. Da-sein marks human existence, indicating its essential feature as *being-in-the-world*, which indicates a unity that opens horizons of meaning by intertwining human being and beings. The concept of Da-sein has been used since Heidegger’s *Being and Time* and is positioned as the center of comprehending how being means by subjecting to the expansion of signification along the line of Heidegger’s thought. In this conception, to be human is to relate to existing phenomena in the context of certain interests: a fundamental concern related to one’s existence is evoked on the basis of such relations. Human beings bring objects into existence for themselves and accord them with meaning in the contexts of their most basic interests. However, Heidegger labels anxiety as the bedrock underlying all human interest. Concerns about the origins of their interests evoke in people the emotional state of fear about a definite object. Conversely, anxiety about their very existence places human beings in an emotional state induced by an uncertain object. In anxiety, a person encounters the nothingness of the individual’s existence; in other words, the person confronts mortality. Human beings are creatures without a place, originless, oscillating in nothingness because they are mortal. Therefore all human actions are designed to escape from the state of nothingness. Human beings are caught or lost while *being-in-the-world*. Therefore, instead of being omnipotent and capable subjects, human beings tend to be ejected from their own centers against their will. Heidegger accords particular importance to pre-Socratic thinkers in this context because these semi-poet-thinkers could interpret the destructive human relationship with being by perceiving this overlooked feature of human existence. This approach reveals an individual as a tragic being vis-à-vis the person’s existence because human beings are not determiners in their relationship to being; rather, this association is characterized by unpredictability, which precisely manifests being-in-the-world. Humanity’s relation to things is not a relationship of knowing, and every relation constructed to reveal the truth of human connections with things concerns a relationship that shifts human beings from their positions and transcends knowability. Therefore, one’s orientation to objects should not be conceived as a relationship between mutually exclusive constituent elements. Human beings extend toward their individual deaths as they exist in-between birth and death; they realize their *being* during this period of extension between birth and death as they attempt to escape from their ultimate end. Put differently, human beings make the world what it is. The history of metaphysics viewed the human being as an *animal rationale*. In so doing, it missed this critical point and did not ask the essential question about the meaning of man’s being-in-the-world.

Giriş

Martin Heidegger’in iddiasına göre, düşüncenin tarihi, ilkin kadim Yunan’da, Sokrates-öncesi düşünürlerle birlikte “Varlık nedir?” “Varolanların kökeninde ne bulunur?” gibi hayret duygusuyla ortaya konulan ve bu haliyle gündelik yaşam akışının beklenmedik bir biçimde askıya alındığı varlık-bilimsel sorularla başlar. Bu soruların ayırt edici özelliği, öncelikli olarak “Varlığa” ilişkin olmaları ve tam da bu nedenle sahih, orijinal bir karakter taşımalarıdır. Soruların sahih olması, Heidegger açısından problemlerin felsefe tarihi boyunca almış oldukları hallerin yorumlanıp saptanmasında çok büyük önem arz eder; çünkü felsefi düşüncenin, tarihi boyunca ortaya koymakta olduğu seyir, başka bir deyişle dönemlerin oluşması doğrudan doğruya bu soru(n)ların nasıl ortaya konduğu veya ortaya konulan soru(n)lara

nasıl yaklaşıldığıyla yakından ilgilidir. Bu yüzden felsefi etkinliğin özünü anlamak her şeyden önce felsefenin tarihini tematik ve “kritik” bir biçimde okumaktan geçer. Heidegger’in tematik felsefe tarihi okuması, söz konusu tarihi, kavramların en geniş olan “Varlık”(Sein) kavramını temele alarak eleştiriden geçirmesiyle olanaklı olur. Bu okumanın aslı özelliği aynı zamanda dönüştürücü bir okuma olmasıdır; yani felsefe tarihinin bir varlık-bilim tarihi olarak yıkıma uğratılarak okunması.¹ Felsefe tarihini yıkıma uğratarak okumasıyla *düşünür*², genellikle bu tarihin bir metafizik tarihi olarak kurumsallaştığı ya da gelenekselleştiğini idrak eder ve böylece gene aynı tarihin, görüldüğü, kabul edildiği standart haliyle, sahil olmaktan uzaklaştığını anlar; bu nedenle burada önemli olan, sahil olandan uzaklaşmış haliyle durduğu tespit edilen tarihin sahil olan momentlerini keşfe çıkmak ve sonrasında da düşünceye, saptanan bu sahil momentleri kılavuz edinerek yeni bir yol haritası sunmaktır. Heidegger için geçmişe böyle bir yaklaşım ile yönelmek, hem metafizik olarak kurumsallaşan felsefe tarihinin içinde katılıp kalmış kimi temel problemleri tekrar çözümleyerek ortaya koymanın olanağını ortaya çıkarmak, hem de modern dünyanın tipik bir somutlaşması olan teknolojik gelişmenin/büyümenin yarattığı ve yaratacağı tehlikelerin öngörülerek belirlenmesi olanağını sağlamak bakımından kritik bir önem taşır. Metafizik tarihi olarak açılan felsefe tarihine bakıldığında metafiziğin Platon’la başlayan ve Aristoteles, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche hattı üzerinden devam eden bir çizgide farklı adlandırmalarla aslında hep aynı soru/n bağlamında seyrettiğini öne sürmek olanaklı görünmektedir.

Heidegger, ilkin Platon’un ideayı varolanların olmağı/varlığı olarak yorumlamasına, ideanın Descartes’ta Latince perceptio olarak tekrar ele alınmasına, Kant’ın nesnelerin nesneliliğine ilişkin kuramına ve Hegel’in mutlak idea olarak koşulsuz özneliliği ile Nietzsche’nin var olanları bir güç istenci olarak yansıtmasına göndermede bulunur.³

Ana soru her şeyden önce varlığın ne olduğuna ilişkin bir sorudur ve Heidegger’e göre, bu yapılırken de Platon’la birlikte başlayan yaklaşım varlığı hep bir mevcudiyet, bir bulunma olarak düşünmek suretiyle varlık sorusunu özünde metafizik bir töz sorununa indirgemiş ve böylece varlığa, varlığın anlamına ilişkin sahil soru/yaklaşım kaybedilmiştir. İndirgenmiş haliyle töz sorusu ise öncelikli olarak bir bilme sorusu olmak kaydıyla bilginin (epistemoloji) sorusudur ve tam da bu nedenle yanlış, çarpıtılmış bir sorudur; dolayısıyla bu çarpıtılmış sorun filozofları bir *dış dünya özne ilişkisini/sorununu* çözümlenmeye götürür. Felsefe tarihinde adı geçen birçok büyük filozof bu ilişkinin nasıl kurulduğu, öznenin dış dünyayı nasıl bilebildiği, dış dünyanın kanıtlanmasının ne derece olanaklı olduğu gibi soru(n)ların çevresinde dönerler.

1. Bir Bilgi Nesnesi olarak Dünya

Heidegger için dünya-özne ilişkisinin mahiyeti, varolanlarla (*das Seiende*) varlık (*Sein*) ilişkisinin görülememesinden dolayı yeniden yorumlanmayı bekleyen bir konudur.⁴ Felsefe tarihinde bugüne kadar varlıkbilimsel sorunun, hep eylem alanında geçerli olduğu biçimiyle, *ele-hazır* olmaktan ziyade mevcudiyet ya da elde-bulunma kipinde ele alınmış olması temel bir sorundur. Heidegger’e göre bu iki temel kipteki sıranın tersine çevrilmiş olması nedeniyle Dasein’in doğası varlıkbilimsel olarak belirsiz kalmıştır. Heidegger bu nedenle dünyaya ya da dünyevî olmanın, ele-hazır-olmanın, elde-bulunma ile kaygının birbirleriyle olan kökensel ilişkisini geriye dönük olarak, yani felsefe tarihine dönerek tartışmanın gerekli, hatta kaçınılmaz olduğunu düşünür.⁵ Heidegger için elde-bulunma kipinin ele-hazır-olma kipini önceleyecek bir biçimde ön plana geçmiş olmasının en tipik örneği dış dünyanın varlığının kanıtlanmasının salt *bir bilgi konusu* olarak felsefenin ana sorunu haline gelmiş olmasıdır:

Descartes’ın köktenci metafizik konumu, tarihsel olarak Platoncu-Aristotelesçi metafiziğin mirasıdır ve yeni bir başlangıç olmasına rağmen

¹ Heidegger, özellikle “*Varlık ve Zaman*”da yapı-söküm yönteminin atası olarak değerlendirilebilecek bir yöntem önerisinde bulunur ve bunu bir tür yıkma, yıkıma uğratma (destructuring) olarak adlandırır; yıkım/yıkıma uğratmanın, düşünce için aslı bir görev olduğunu belirtir; bu, Varlık sorusunun açıklığa kavuşturulması için kaçınılmaz bir sonuçtur; zira “. . . bu yıkım, içinde Varlığın ilk ve takip eden yol gösterici belirlemelerinin kazanıldığı kökensel deneyimlere dayanmaktadır.” (Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. Joan Stambaugh. (New York: Suny Press 1996), 20) ve tam da bu nedenle bu yöntemin burada Varlık sorusuyla içsel bir bağlantısı bulunmaktadır.

² *Düşünür* nitelemesi Heidegger için özellikle önemlidir; çünkü düşünür derken Heidegger filozofla ayrılan bir perspektife gönderme yapar. Filozof, kurumsallaşan düşüncenin sahilikten uzaklaşan, dolayısıyla “Varlık” sorusunu farkında olmaksızın yanlış soran bir temsilci iken, düşünür, Varlığın neliğine ya da nasıllığına ilişkin olarak sahil soruyu sorabilen ve tam da bu nedenle metafiziğin dilinden ve dilsel çerçevesinden uzakta konumlanabilen bir figürdür; dolayısıyla böyle uzakta konumlanabilen bir figür Heidegger’e göre olsa olsa yarı-tarımsal doğada olan şairdir. Heidegger’in düşünürü yaptığı bu vurgu daha ziyade onun “*Varlık ve Zaman*” döneminin sonrasına denk gelir.

³ Robert Bernasconi “Descartes in the History of Being: Another Bad Novel?” *Research of Phenomenology*, Vol.17 (1987): 86-87.

⁴ Varolanlarla varlık/olmak arasında bulunan daimi farkı Heidegger *ontolojik fark* olarak adlandırır. Tek tek şeylerin varoluşları ile varlık arasında varlığın, şeylerin tekliklerine aşkın olması bakımından temel ve aşılabilir bir ayırım vardır; bu yüzden “Şeyleri bilsek bile varlığı kendimizi onun genelliğine ayarlayacak şekilde anlamayız.” Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 46.

⁵ Heidegger, “*Varlık ve Zaman*” da varlıkla girilen ilişkiyi aslı iki kip üzerinden yorumlar. Bu iki kip nasıllık ve nelikle ilgisinde ortaya çıkararak şeylerin birbirlerinden olan farklarına işaret eder; zuhandenheit (ready-at-hand) ele-hazır-olma/kullanıma-hazır-olma kipi insanın dünyada olmağı olarak Da-sein’in şeylerle girdiği kılışal ilişkidir; şeyler, varoluşumuza oldukları şeyler olmak bakımından öncelikle alet(ler) olarak -kullanımları bağlamında- açılırlar; bu açılım esnasında şeylerin nelikleri üzerine bir düşünüm söz konusu değildir, burada asılan, yalnızca kullanımın kendisidir; bununla birlikte kimi zaman varolanlarla ilişkinin tarzı, kılışal alanda bir kesinti oluşmasına sebebiyet verecek öngörülemez bir arzıyla başka bir halde gerçekleşir. Heidegger’e göre, gündelik olanın kesintiye uğradığı bu anlarda birdenbire kılışalığın, üzerini örterek kullanımsallığı bakımından görünmez kıldığı alet, nasıllığı ile değil de neliği ile soru konusu olan bir kipte, salt nesne olarak el-altında, mevcut olmağı bakımından açılır/anlam bulur; Heidegger’in adlandırmasıyla bu, vorhandenheit (presence-at-hand) elde-bulunma kipidir. Burada, en temelde, olup biten, şeyin kullanım alanından bilme alanına geçmiş olmasıdır. Heidegger, *Being and Time*, 69, 71-74, 76, 79-80.

aynı soru hattında hareket eder: ‘Olmak/Varlık ne demektir?’ şeklinde dile getirilen sorunun Descartes’ın Meditasyonlarında öne çıkmaması, yalnızca ona verilen yanıtta değişimin zaten temel konumu nasıl kökten belirlediğini kanıtlar. Descartes’ın olmaya/varlığa ve hakikate ilişkin yorumu ilkin bir bilgi kuramı ya da bilgi metafiziğinin olanaklılığını destekleyen bir varsayımı yaratır. Descartes’la birlikte realizm, dış dünyanın gerçekliğini kanıtlama ve bunu genel olarak saklama konumuna sokulur.⁶

Dolayısıyla Descartes’ın “*düşünüyorum, öyleyse varım*” önermesi, Heidegger için ayrı bir önem kazanır; zira modern felsefenin en önemli isimlerinden olan Descartes dünyanın varlıkbilimsel belirlenimini *extensio* olarak görür. Uzamsallık ona göre şeylerin, dolayısıyla dünyanın en temel özeliğidir; öte yandan “*cogito-sum*”un sökümlü yapıldığında ortaya çıkan sonuç, düşünme etkinliğiyle bu etkinliğin içeriğinin gönderme yaptığı bir varlık olarak ruhun varlığıdır; dolayısıyla “*res corporeas*” ile “*res cogitans*” olmak üzere karşılıklı kutupların olduğu ikili bir varlık alanı söz konusudur ve Descartes’ın düşüncesinde varlıktan anlaşılan, her şeyden önce *töz* olarak varlıktır; Heidegger’in de vurguladığı üzere: “*Res extensa*’nın varlıkbilimsel özelliklerinden çıkarılan varlık/olma fikri *tözselliktir*.”⁷ ve bir yanda doğa, öte yanda ruh/akıl gibi, özellikleri bakımından birbirlerinden farklı iki varolanın varlığının, ama ancak *tözsel* olarak varlıklarının çözümlenmesi Descartes felsefesinin asli görevini oluşturmaktadır. Heidegger için buradaki temel sorun, *töz* kavramının hem şeylerin kendilerine hem de bazen şeylerin *varlığına* göndermede bulunan bir bağlam içinde kullanılıyor olmasıdır;

dolayısıyla tek bir kavramın çoklu içeriklere sahip olması kavramın kendisiyle ilgili bir belirsizliğin ve beraberinde kafa karışıklığının da bir göstergesi haline gelir; tam bu noktada ilginç olan, belirsizliğin sadece bu iki *töz* alanıyla sınırlı kalamayıp; çünkü *töz* kavramının temel tanımına bakıldığında *tözden*, var olmak için kendi varlığından başka bir varlığa gereksinim duymayan bir varlık anlaşılmalıdır ve bu tanıma karşılık gelen tek varlık da salt varoluşu ile bir *ens perfectissimum* olarak Tanrıdır. Tanrıdan gayri olan her varolanın, var olabilmek için kendi dışında bir nedene gereksinimi varken yalnızca Tanrı kendi varlığı için başka bir nedene gereksinim duymamaktadır ve bu haliyle *ens perfectissimum* olanın karşısında yer alan diğer varolanlar *ens creatum* olarak vardılar. Böylece şey-*res extensa* ve ruh-*res cogitans* olarak iki farklı varolanın nedeni biçiminde koyutlanan bir üçüncü varlıkla-*ens perfectissimum* Descartes’ın elinde üç benzemez varolan kalır; bununla birlikte bu benzemezlerin ortak paydası hepsinin varlık/olmak kategorisi altında biraraya getirilebilmesidir; dolayısıyla buradaki varlığın anlamının açıklığa kavuşturulamamasından kaynaklanan karışıklık, yani Descartes’ın farklı *tözleri* tek bir kavramla adlandırması, aslen geleneğe özgü bir temel sorudan kaçma girişiminden başka bir şey değildir. Üç farklı varolana rağmen yalnızca tek bir kavramın varlığıyla çözümsüz kalan bu sorunun temel nedeni ise Heidegger’e göre, Descartes’ın *tözü* baştan, ilk karşılaştığı andan itibaren deneyimlemeyi olanaklı görmemesidir; zira verili olan duyum alanının özneyi her daim yanıltma olasılığı vardır; bu yüzden de Descartes Varlığın/olmaklığın ancak yüklemeleri sayesinde, yani *epistemik* bir şekilde deneyimlenebileceğini düşünür; dolayısıyla deneyim onda her şeyden önce bir *bilme etkinliği* olarak açılır. Böylece dünya, dünyadalık, *dünya-içinde-olmak* gibi Heidegger’in düşüncesi açısından kurucu olan kavramlar varlıkbilimsel anlamları bakımından yanıtız bırakılır; dünya böylesi bir felsefi yaklaşımda sadece *bilgi-bilimsel* bir yönelimin nesnesi haline gelir. Dünyanın bir bilgi nesnesi olarak yorumlanması ise öncelikli olarak insan varoluşuyla dünyanın varlığını ayrı başına varsaymanın, dünyayı insana *aşkın* konumlandırmanın ve bu iki varlık alanı arasındaki ilişkinin nasıl olanaklı olduğunun koşullarını araştırmanın felsefi bir programına dönüşür; başka bir ifadeyle burada felsefenin asıl konusu *gerçeklik sorunu* olur; gerçeklik sorunu bağlamında sıralanabilecek sorunları ise şu şekilde ifade etmek olanaklıdır: varsayımsal olarak bilincimize *aşkın* herhangi bir şeyin olup olmadığı; bu dış dünyanın gerçekliğinin uygun bir biçimde kanıtlanıp kanıtlanamayacağı; söz konusu şeyin, eğer gerçekse ne dereceye kadar kendinde-varlık olarak bilinebileceği ya da gerçekliğin genel olarak ne anlama geldiği; bunlar göz önünde bulundurulduğunda Heidegger’de gerçeklik sorununu/sorusunu temel varlık-bilim (fundamental ontoloji) açısından üç temel başlık altında incelemek olanaklı görünür: İlkin bir varlık sorunu olarak gerçeklik ve dış dünyanın kanıtlanıp kanıtlanamayacağı sorunu, ikincil olarak varlıkbilimsel bir sorun olarak gerçeklik sorunu ve üçüncül olarak da gerçeklik ve kaygı ilişkisi sorunu. Dolayısıyla Heidegger açısından, sorulması gereken aslî soru, varlığın neliğine değil, ama varlığın anlamına ilişkindir; çünkü ancak böylelikle varolmak nedir, varolmanın varlıkla ilişkisi nedir, dünya nedir, dünya ve insan ilişkilerinin olanaklı koşulları nelerdir gibi soruların sorulabileceği felsefî bir bağlam oluşur. Bu da felsefî düşünüşün bugüne kadar seyretmiş olduğu hattın değiştirilmesi ve soruların ana soru ekseninde yeni bir anlayışla sorulmasının bir göstergesidir. Bu yeni anlayışın Heidegger’in önünde açtığı alan, dünyanın bir deneyim alanı olarak nasıl açığa çıktığı ve bunun nasıl dile getirilebileceği sorunudur.

⁶ Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, çev. William Lovitt (New York: Harper Torch Books, 1977), 139.

⁷ Heidegger, *Being and Time*, 86.

2. Bir Deneyim Nesnesi olarak Dünya

Heidegger “*Varlık ve Zaman*”da Dasein’in varlığını/oluşunu (*Existenz*) çözümlerken onun aslî olgusallığının (*Faktizitat*) dünya-içinde (In-der-Welt-sein) olmağı olduğunu söyler. Bu nedenle dünya-içinde oluşumuzu, yani varoluşumuzu, eğer bu bir kuramsal bilme konusu değilse nasıl anlayabiliriz sorusu temel bir sorudur; bu bağlamda “*Varlık ve Zaman*”ın özellikle *kaygı* (*Besorgen*) kavramının çözümlendiği bölümleri dikkat çekicidir.⁸ Kaygının varlığı, insan varoluşunun dünya ile kurduğu ilişkinin varlıkbilimsel niteliğini açması bakımından merkezi bir işleve sahiptir; bununla birlikte kaygının iyice anlaşılabilmesi için öncelikli olarak Da-sein’in olgusallığının ya da varoluşundaki olgusallığın ne anlama geldiğinin açıklanması gerekir. Heidegger’e göre, “Da-sein, olgusal bir biçimde var olur.”⁹ Burada Heidegger’in düşüncesi bakımından vurgulanması gereken nokta, varoluş ile olgusallığın birlikteliği ya da başka bir şekilde ifade edilecek olursa olgusallığın özsel olarak varoluşa ait olmasıdır. Bu, Da-sein’in, yani insan varoluşunun, kendisini içinde bulduğu atılmışlığıyla (*Geworfenheit*) girdiği ilişkinin bir ifadesidir; çünkü Heidegger’de varoluşun insana kendini açma koşulu, insanın kendi varlığını belirleme *kudretinden* yoksun kaldığı, dolayısıyla bir defa bu dünyaya gelmiş olmak bakımından *hükümsüz bırakıldığı* bir olgusallığa dayanır. İnsan, tam da kendi varoluşunun berisini belirleyemediği bu olgusallıkta bulunmak suretiyle olanaklılıkları aracılığıyla hep içinde bulunduğu anları öteleyen, ileri dönük, küçükü büyüklü tasarılarıyla kendi-ötesine uzandığı bir varoluşça sahiplenilmiştir; dolayısıyla Da-sein’in, atılmışlığı içinde kendi ötesine uzanımı, aynı zamanda onun kendisini ve koşullarını anlama (verstehen)¹⁰ sürecini de yansıtır; başka bir deyişle, dünya-içinde-olmak derken Heidegger’in kastettiği, en temelde insanın “onlar”¹¹ (*das Mann*) olarak adlandırılan toplumsal alandaki kılışal ilişkilene biçimleri ile gene kılışal alanda yer alan ele-hazır-olanlar (Zuhandenheit) olarak şeylerle kurduğu ilişkidir.

İnsan canlı, olgusal yönelimselliğiyle dünya-içinde-varlıktır; yani daima bilincin varsayılan içkinliğinin dışarısındadır ve araçların kullanım dünyası, toplumsallığın ortak dünyası ve bu ikisini kat eden öz ilgilerinin kaygısından kurulu bireysel dünyası ile dünyevî bir anlam bağlamında dikkatli bir biçimde soğurulmuştur.¹²

Gündelik akışın içinde ilgilerine yönelik bir biçimde kaybolmuş olan insanın dünyayla olan kılışal bağlantısı, bu bağlantının her türlü bilişsel-kuramsal bağlantıya öncel bir biçimde dünyayı tanımlayan, dünyanın varlığına göndermede bulunan bir bağlantı olduğunu gösterir. Dünyayı tanımlayan bu bağlantıda şeylerle ilişki hep onlara bir şey ‘olarak’ belli bir erek doğrultusunda yöneldiğimiz bir yorumlama etkinliğinde gelişir:

Olarak’, ilişkiyi ifade eder; varlık/anlam yalnızca bir ‘olarak’ biçiminde, yani bir şeyi sadece bir insan ilgisi bağlamında ele alma etkinliğinde gerçekleşir. Mevcut olanın altında yatan belli bir ‘olarak’ alma anlamında olarak-alma, sırasıyla birçok olanaklı olmanın/varlığın altında yatan başka birçok olanak arasından yalnızca bir insan ilgisiyle ilişkilene olmayı ifade eder. İnsan ilgileriyle olanaklı ilişkilerin alanı- ‘olarak’ın alanı- Heidegger’in dünya dediği alandır. Bu anlamsal alan, olanaklı olarak-alma alanı ve olmanın/ varlığın olagelmesidir. Dünya düz ve eşit değildir; tam tersine ayrı dururken birleşmenin olduğu dinamik bir gerilim biçiminde kurulur. . . .bu biçimiyle dünya, varlığın/olmanın anlamıdır. O, olmanın tüm örneklerini olanaklı kılar. Dünya varlığı verendir.¹³

Bununla birlikte dünya-içinde-olmak bakımından dünyayı anlamada Da-sein’i bütünselliği bağlamında düşünmek gereklidir ve bu da Da-sein’in kendisini anlamasının nasıl gerçekleştiğine bakmayı gerektirmektedir. Şüphesiz insanın şeylerle kurduğu ilişki hem şeylerin, hem de insan varoluşunun anlaşılması için zemin teşkil etmekle birlikte Heidegger için Da-sein’in öz-anlamasında en uzak erimli ve en temel olan olanaklılıkların aranıp bulunması ve çözümlenmesi Dasein’in *varoluşsal çözümleme* (*Existenziale Analytik des Daseins*) olarak adlandırılan yöntemin başlıca ereklere birisidir. Bu bağlamda Da-sein’in kendisini kendisine açacak olan en uç ve en temel olanaklılığı *kaygı* (*Besorgen*) deneyimi ya da yaşantısıdır. Yaşantılar söz konusu olduğunda Heidegger Da-sein olarak insan varoluşunun dünyayla belirli *bulunuşlar* (*Befindlichkeit*) ve kendini uyarlamalar (*Gestimmtheit*) üzerinden ilişkilendiğini ileri sürer. Bulunuş, varoluş ya da olmak denilen olgu, insanın kendisini sürekli bir durum içinde bulmasından ibarettir; dolayısıyla her içinde bulunulan durum, varoluşun kendisini bu duruma göre *uyarlamasını*, *ayarlamasını*, *konumlamasını* sağlar. Bulunuş, kuşatıcı anlamıyla dünya-içinde-olmaklığa, dünya-içinde olmaklık ise durumlar/haller içre olmaya işaret ederken Heidegger’in yaptığı türden bir varoluşsal çözümlemenin ortaya koyacağı sonuç, insanla dünya ilişkisinin

⁸ “*Varlık ve Zaman*”ın “Da-sein’in Varlığı olarak Kaygı” başlığını taşıyan VI. Bölümü, 39. alt-başlıktan 44. alt-başlığa kadar Kaygı olgusunu ele alır ve ancak 45. alt başlıktan itibaren doğruluk/hakikat konusuna girilir.

⁹ Heidegger, *Being and Time*, 169.

¹⁰ Heidegger anlama edimini (*verstehen*) kavramsal bir işleme ve idrak etme ediminden (*begreifen*) ayırır; burada anlamak aslidir; kısaca ifade edilecek olursa bir şeyi ya da olayı idrak etmeden anlamak olanaklı iken, tersi, yani anlamadan idrak etmek olanaklı değildir; burada Heidegger açısından işaret edilen durum, anlama ediminin her şeyden önce varoluşsal/oluşsal bir olgu olması ve insanın dünya-içinde-oluşunu, var olan şeylere yönelim halinde oluşunu ifade ediyor olmasıdır. Inwood, *A Heidegger Dictionary*, 234.

¹¹ Heidegger, Almancada bir zamir olarak kullanılan onlar (Mann) ifadesini, başına cinsiyetsiz olma işaret eden “das” harfi tarifini getirmek suretiyle isim haline getirir; “das Mann” her iki cinsiyeti de içine alan, insanın anonim varoluşunu dile getiren, dolayısıyla bireyin yapıp etmelerinin istisnasız tamamında belirleyici ve biçimlendirici güce sahip muğlak arka planı anlatan bir kavramdır.

¹² Thomas, Sheean, “Heidegger’s Philosophy of Mind” *Philosophy of Mind*, Vol.IV (1984): 291.

¹³ Thomas, Sheean, “A Paradigm Shift in Heidegger Research”, *Continental Philosophy Review* 34, (2001)192-

her türlü *bilgi-bilimsel kanıtlamadan* azade olan varoluşsal bir ilişki olduğudur. Bu nedenle bu ilişkinin özünü açan temel olgulardan-fenomenlerden birisi olan *endişe* (*Angst*) fenomeni bir varoluşsal çözümleme nesnesi olarak önem arz etmektedir.

3. Bir Varoluşsal Çözümleme Nesnesi olarak Endişe

Dünya-içre olmaya uyarlanan, dünyada-olmanın tipik bir göstergesi olarak *endişe*,¹⁴ insan varoluşunu bütünlüğünde kavramaya yol açan ve bu nedenle özellikle de korku duygusundan ayırt edilmesi gereken temel bir deneyimdir; korku deneyiminin/duygusunun belirli bir nesnesi olmasına rağmen *endişe*, kökü ve nesnesi bakımından belirlenmemiştir ve *endişe*, gündelik yaşamın akışında kendisini ilgi olarak açar; bununla birlikte Heidegger’de isteme, dilek, tercih ve çaba gibi insanî yönelimlerin hepsinin temelinde de ilgi yatmaktadır. Buradaki ilgi, Da-sein’in temel bir kipi olarak açılır; çünkü Da-sein, kendi olma olanaklılıkları içinde kendi varlığını ilgi konusu yapmakta, yapıp ettiği her türlü şey her ne kadar birbirinden farklı da olsa nihaî olarak olmaklığı, yani Da-sein’a gönderme yapmaktadır. Eğer Da-sein, dünyada-olmak anlamına geliyorsa bu, en temelde, onun var olanlarla ve toplumun oluşturucu ögesi olan ötekilerle farklı biçimlerde de olsa bir ilgi ağı içinde bulunması demektir; dolayısıyla ilgilenmek ilkin bir şey hakkında tasalanmaya, onu sorun edinmek anlamında bir yönelime, ikincil olarak da birini ya da bir şeyi dikkate alarak önemsemek anlamında bir yönelime işaret eder. Bu yönelimselliklerin ortak özelliği varoluşun dünya ile ilişkisinde kendini *kaybetmesi* ya da ilgiler ağı ortasında dünyaca yutulmasıdır (*Verfallen*). “Da-sein’in “*onlar*”da ve ilgi gösterilen dünyada yutulması, esasen Da-sein’in kendi olmak için otantik olanağı olarak kendisinden *kaçış* (*Flucht*) olgusunu açığa çıkarır. “Bu kaçışta Da-sein, kendisini kendi önüne kesin bir biçimde getirmez. Engelleme özelliğine uygun olarak bu geriye dönüş Da-sein’dan uzaklaşmaya sebebiyet verir.”¹⁵ Varoluşun, Da-sein’in kendisini bilmek istememesi, kendinden uzaklaşması ya da kendini kendisine açmaması, iradî ya da tercihlerle ilgili bir durumdan ziyade dünya-içinde-olmanın “doğal” bir görünümüdür. Heidegger, insan varoluşunun atılmışlığı (*Geworfenheit*) derken tam da insanın varolanlarla kurmuş olduğu, kurmaya yazgılı olduğu neredeyse zorunluymuş izlenimi uyandıran bir *çekilimden söz eder*. Çekilim, insanın dünyaya doğru uzanımı olan bir devinimsellik (*Bewegtheit*) ilgilidir ve bu devinimsellik, en temelde insanın kendi varoluşuyla bağlantılı olarak ortaya çıkan *endişe* halinin üzerini örtme eğiliminden kaynaklanmaktadır; bu noktada Heidegger’in nesnesinin belli olması bakımından *endişeden ayırdığı korku* (*Furcht*) kavramı devreye girer; korku deneyimi (*Fürchten*) dünyayı *endişenin* açtığından farklı bir biçimde açar; çünkü korku aslî olarak dünyaya kapılmış olmaktır (*Verfallen*) ve *endişenin* nedeni olan kendi varoluşundan kaçma ya da uzaklaşma eğiliminin bir görünümü olarak açığa çıkmaktadır; insan, dünya-içre olmaklığının doğallığında şeylerle kurduğu ilişkide tek tek şeylere ilişkin korkular geliştirebilir; ama tam da bu tekillerle kurulan ilgi/kayı, varoluşun kendisiyle kurabileceği sahil (*eigentlich*) ilişkiyi örtmeye yarar bir biçimde iş görür; dünyadaki şeylere doğru çekilen Da-sein, bu çekilimde oluşan korkularda aslî olanı göremez hale gelir; dolayısıyla bu tarz bir ilişki, Da-sein’in kendini kendisinden uzaklaştırmasının ve böylece kendi varoluşunu kendi gözlerinden gizlemesinin bir biçimidir. Da-sein’in böyle davranmasının ardında öncelikli olarak bir kaçınma eğilimi bulunur; kaçınmak ise bir durumdan kaçınmaktır; Da-sein’in dünya-içinde-olmaklığının belirli haller ile, çeşitli haller-de gerçekleştiği göz önünde tutulacak olursa neden kaçmaya eğilimi olduğu da daha iyi anlaşılır. İnsanın dünya-içinde sabit bir konumlanışının olmaması, sürekli bir biçimde çeşitli bulunuşlar üzerinden varoluşunu ayarlayadurması onu varoluşunun temelinde ya da özüne ilişkin bir kendinden-kaçış haline sabitler.

Daha önce söylediğimiz gibi bulunuş ‘kişinin nasıl olduğunu’ açığa çıkarır. *Endişede* kişi, ‘*tekinsiz/yabancı*’ bir duyguya sahiptir. Bu bağlamda Da-sein’in kendisinde bulunduğu, *Endişede* kapsanan, bu özel türden belirsizlik, öncelikli olarak hiçi ve hiçbir yeri ifade eder. Fakat tekinsizlik/yabancılık aynı zamanda yuvada-olmamak anlamına gelir.¹⁶

Dolayısıyla Da-sein’in bu kendinden kaçış eğilimi, en temeldeki bu *yabancı oluş hali* (*Unheimlichkeit*) ya da duygusundan kaçış eğilimidir ve gerek korku gerekse her türden dünyaca ilgi bu hiçbir yere ait olmama/olamama halini, yani hiçlik duygusunu ya da deneyimini perdelemeye dönük olarak açılmaktadır. Dünya-içinde-olmak, o halde bilgi-bilimsel bir bakışın anladığı haliyle *katégorik bir içindelik* olarak bir nesnenin bir başka nesnenin içinde bulunması anlamında bir içindelik değil, *tam tersine varoluşsal anlamda açılan bir içindelik* ve bu içindelik *birarada bulunma/var-olma, yanyana bulunma/var olma* (*Mit-Sein*) gibi haller bağlamında anlaşılmaktadır; dolayısıyla birarada ve yanyana bulunmanın işaret ettiği temel olgu olarak dünya-içinde-olma görüngüsü, bir tür tanıdık-olma (*Heimlichkeit*) haline işaret

¹⁴ Endişe kavramını Heidegger’in *Angst* kavramına karşılık kullanıyorum; kaygı yerine *endişe* kavramının tercih edilmesinin sebebi kaygının gündelik bağlanışlarda ve yönelimlerdeki ilgileri kapsayan olağan tasalarla ilintili olması; Nişanyan sözlüğünde kaygı kavramının etimolojisine ilişkin yapılmış olan açıklamada da belirtildiği üzere kaygı kavramının eski Türkçe’deki kökü dönmek, ilgilenmek anlamına gelen kad kökünün gu ekiyle birleşmesi sonucu oluşmuştur (Nişanyan Sözlük, Kaygı Maddesi); dolayısıyla kaygıyı aynı *Besorgen* fiilinde olduğu gibi gündelik bir tasalanmayı (*Sorgen*) barındıran bir kaygılanma/düşünüp-taşınma (*Besorgen*) eylemi/hali olarak düşünmek olanaklıdır; oysa *endişe* (*Angst*) Heidegger’de, kökensel bir noktaya, yani insanın varoluşuna ilişkin çok daha temel bir duygu durumuna işaret eder.

¹⁵ Heidegger, *Being and Time*, 172-173.

¹⁶ Heidegger, *Being and Time*, 176.

eder. Tanıdık-olmak ise, yuvada-olmak anlamında kendini emniyette hissetmek; dolayısıyla varoluşun özünde açılan o temel duygudan uzak kalmak anlamına gelir. Bu durumda dünya-içinde-olmak, yabancı olunan yerin varolanlarla kurulan ilgi dolayımında yuvaya dönüştürülerek tanıdık kılınmasından başka bir şey değildir. İnsan, bizzat yabancılığı nedeniyle dünyaya düşer; varoluşun kendisini atılmışlıkta sahiplenmesinin bir ifadesi olarak dünya-içre olması böylece kendisinden uzaklaşmasının, dünyada soğurularak kendini emniyette bulmasının bir görünümü haline gelir.

4. Yabancılık, Varlık ve Dünya İlişkisi

Heidegger’in “*Varlık ve Zaman*”da sadece şöyle bir değinip geçtiği, fakat sonrasında düşüncesinde oluşmaya başlayan dönüşüm (*Kehre*) ile daha ciddi bir biçimde ele almaya başlayacağı bu yabancılık (*Unheimlichkeit*) teması, özellikle 1935 yılının yaz döneminde Freiburg’da vermiş olduğu derslerin kitaplaştırılmış hali olan “*Metafizğe Giriş*” adlı metninde ayrıntılı bir biçimde, derinleştirilerek işlenir. Heidegger’in ikinci ya da geç dönemi olarak nitelenen bu dönem, varoluşsal çözümlemenin ya da Da-sein analizinin “*Varlık ve Zaman*”da kullanıldığı anlamdan farklı bir biçimde kullanıldığı, şiirsel bir dilin ön plana çıktığı, vurgunun Dasein olmak bakımından insan varoluşundan, Dasein olmak bakımından insan varoluşuyla Varlığın asimetrik ilişkisine kaydırıldığı bir dönemdir. Varolanlarla insanın arasındaki ilişki bu dönemde de bir tür özel devinimsellik¹⁷ bağlamında ele alınır; bununla birlikte insan varoluşunun çözümlemesinde öne çıkan aslî kavram *yabancılıktır* ve insanın varoluşunu belirleyen bu yabancılık halinin en derin bir biçimde ele alındığı dönem klasik metafiziği önceleyen düşünürlerin varlık göstermiş olduğu Sokrates-öncesi dönemdir; Heidegger için bu dönem, diliyle birlikte yol gösteren, temel varlık sorusunun doğru bir biçimde sorulabilmesinin önünü açan bir dönemdir; oysa “*Varlık ve Zaman*”da el alındığı biçimiyle Varlık sorusu ve bu soruya ilişkin tasarı, yarım kalmış bir tasarıdır; ayrıca “*Varlık ve Zaman*”daki eleştirinin, paradoksal bir biçimde, yöneldiği metafizik geleneğin dilini aşmamış olma gibi bir yetersizliği bulunmaktadır. Heidegger bu nedenle Varlığın anlamı sorusunu Sokrates-öncesi bu düşünürlerin ele alış tarzlarına yaklaşık bir biçimde düşünmeye çalışır. Yaklaşımındaki bu dönüşümün Heidegger’i getirdiği yer ise Varlığı insan varoluşu bağlamında bir maruz kalma hali olarak yorumlayan -Sophokles başta olmak üzere- kimi Sokrates-öncesi şair-düşünürlerle aynı yerdur. Gerek Heidegger gerekse örnek aldığı düşünürlerin ortak yorumu, insan varoluşunun varlıkla ilişkisinde *trajik bir özü* açtığıdır. Heidegger’in özellikle Sophokles’in Kral Oidipus metnini yorumlamak suretiyle göstermeye çalıştığı bu varoluş, adeta bir tür görünüşler trajedisinin oynandığı *dünya-sahnesindeki* başrol oyuncusudur. Heidegger’e göre, kadim Yunan’da esasen *phusis*¹⁸ olarak görünüşe çıktığı düşünülen var olanlar, her daim ortaya çıkışlarıyla aynı zamanda bir şeyleri perdeleyen, onların üzerini örten bir devinimsellikte açılırlar; örneğin bir gülün çiçek olarak açması, aynı zamanda tohum olarak ya da açılmadan önceki evreleri bakımından gülün kapalı kalması, göz önünde olmaması anlamına gelir; dolayısıyla görüngülerin beraberinde, böylesi bir saklayıcı özellikleri vardır; bununla birlikte tam da bu nedenle var olanların alanı bir görüngüler alanı olarak aynı zamanda bir görünüşler alanıdır:

Varlık, *phusis*, bakış ve görüşün sunumunda görünüşe geleni içerir ve böylece zorunlu ve sürekli bir biçimde hakikatte yani açığa çıkışın içinde var olanların kesin bir biçimde üzerini örten ya da saklayan bakışın olanaklılığında temel bir biçimde durur. Varolanların, içinde varlık kazandığı bu açı, benzeme anlamında *görünendir*. Her nerede varolanların gizlenmişlikten açığa çıkması varsa, görünüşe tersinin olma olanağı da vardır: her nerede varolanlar görünüşte duruyorlar ve orada uzayan sağlam bir konum alıyorsa görünüş ayrılarak çöker.¹⁹

Dolayısıyla görünüş, hiçbir zaman bilimsel olarak ifade edildiğinde anlatılmak istenen gibi önermesel anlamda doğruluk değerine denk düşen bir şey değildir; tam tersine hakikat olarak o, açılımı esnasında içinde sabit olmayanın, gelip geçici olanın dahil olduğu bir çoklu ilişki biçimidir ve Heidegger’in geç düşüncesinde insan, varlığın bu iç içe geçmiş örüntüsünde ona maruz kalan olarak açığa çıkandır; dolayısıyla varlıkla kurulan ilişki trajik tonlarda renklenen bir *dünyayı* açar.²⁰ Bir gülün açılımda nasıl ki her açılım aynı zamanda birtakım gizleri, perdelemeleri olanaklı kılıyorsa

¹⁷ Devinimsellik derken burada özellikle Heidegger’in İngilizceye genellikle “turn” olarak çevrilen “kehr” yüklemi kastedilmektedir. Bu yüklem, Heidegger’in Varlık görüşünün anlaşılmasında kilit görevi görür; dünya insan ilişkisinde nasıl ki endişe halinden kaçmak insanı dünyaya kaçmaya yöneltiyorsa/döndürüyorsa, felsefe tarihi de benzer bir dönüş ya da kaçışla malüldür; zira ontolojik farkın perdelendiği bu tarih, esasında filozofların Varlık sorusu bağlamında Varlığa değil de tam tersine tözler olarak tek tek varolanlara kaçtığı/döndüğü/yöneldiği bir tarihtir. Varlığın tarihi bu anlamda bir kendinden kaçışın tarihidir ve Heidegger’in düşüncesi de bir bakıma bu tersine dönen devinimselliği anlamaya dönük bir girişim olarak anlaşılabilir ve bu haliyle “*Varlık ve Zaman*” sonrasını da, eksenin insandan Varlığa döndüğü, yöneldiği, olumlu anlamda seyreden, bir değişim ya da kaçış emaresi olarak okumak olanaklı görünmektedir.

¹⁸ Heidegger dünya ya da gerçeklik sorunuyla ayrılmaz bir biçimde ele aldığı hakikat sorununu geç döneminde aletheia kavramı üzerinden derinleştirir; kavramın etimolojisinin işaret ettiği temel özellik, hakikatin, varlığın açılımı olarak açan ve kapayan bir iç-içelik örgüsü biçiminde gerçekleştiğidir; burada Heidegger düşüncesi açısından önemli olan husus, kadim Yunanda aynı anlama gelen birçok kavramın kullanılıyor olmasıdır: phusis, aletheia, polemos, logos, harmonia gibi kavramlar, aslında varlığın olagelmesi anlamında devinimselliğine işaret ederler; yani bu kavramlar, bir bakıma dünya denilen yerin farklı adlandırılışlarıdır.

¹⁹ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, çev. Gregory Fried-Richard Polt, (New Haven&London: Yale University Press, 2000), 110.

²⁰ Bu yaklaşım ne kadar şiirsel görünürse görünsün esasında Husserl’in izleyicisi olan Heidegger’in fenomenolojide yaptığı dönüştürücü yoruma güzel bir örnek teşkil eder. Varolanların bilince verilmişin dökümünü, verilenin ötesinde başka bir gerçeklik aramaksızın salt görüngüleri saptamak suretiyle yapmaya çalışırken Husserl’in dikkat çektiği temel nokta, insan algısının her zaman için kısmi olarak gerçekleştiği yönündeydi; bu da anlamın farklı perspektiflerden ve zamansallıktan dolayı her halükârda doldurulmayı bekleyen, dolayısıyla hiçbir zaman için mükemmelen dolamayan bir kipte kalacak olmasıydı; haliyle fenomen, o an için olanın olduğu şeydi ve bunun ötesinde bir kendilik aramak boşunaydı; bununla birlikte şimdi burada mevcut olan algı nesnesi, yeni algı deneyimlerini olanaklı kılan ufuklar nedeniyle hep bir dinamizm içinde olmakla malüldü; Heidegger, Husserl fenomenolojisinin bu

benzer bir biçimde varlıkla ilişkisinde dünya da bu açılma, ama açılırken bir şeyleri gizleme devinimiyle olmakta olduğu şey haline gelir; bunun tipik örneği Oidipus tragedyasının ana karakteri olan Kral Oidipustur. Kendisiyle ilgili lanetli kehanetten kaçmaya çalışırken tam da kaçmaya çalıştığı kaderine yakalan ve yakalandığı an da aydınlanışıyla birlikte gözlerini kör ederek buradaki yanılsayan bakışını görüşler dünyasına kapatan, varoluşunu varlığın açılımındaki iç içe geçmişliklerde en derin noktaya kadar yaşayan ve böylelikle dünyada-olmaklıgını, dünya-içre oluşunu deneyimleyen Oidipus:

Bir Yunan olarak aydınlıkta durma arzusuyla Oidipus, saklı kalmış olanı örtüsünden sıyırmaya girişir. Böyle yaparak, o, kendisini en nihayetinde adım adım gözlerini kör etmesine sebep olacak açığa çıkışın ortasına koyar. . . öyle ki sonunda böyle bir adam olarak herkese olduğu kişi olarak açık edilir.²¹

Burada olup biten, Varlığın anlamının, olagelmenin (*Er-eignis*), varlığın açılımının en tipik göstergelerinden birisidir ve Heidegger'in düşüncenin ana ilgisi olarak işaret ettiği temadır; dolayısıyla Oidipus tragedyasında öncelikli olarak sadece tragedyaya formunda bir sanat yapıtı açığa gelmez, orada tam da felsefe sahnesinin temel sorusu olan ve varolanlarla varlığın, insanî varoluşu konumundan eden, sarsıcı, yok edici etkisini ifade eden varlıkbilimsel ayırım (*die Ontologische Differenz*) açılır. Heidegger'in "*Varlık ve Zaman*" diliyle varlıkbilimsel fark olarak adlandırdığı bu ana sorunun adı düşüncesinin bu geç döneminde *aletheia* kavramı aracılığıyla yorumlanır. Aletheia, Heidegger'in etimolojik çözümlemesinde, içine girenlerin her şeyi unutmaya sebep olmasıyla bilinen Lethe ırmağına atfen, sözcüğün önüne getirilen a olumsuzluk eki bağlamında, unutulmuşluktan, gizli kalmışlıktan, üzeri örtülmüşlükten açığa çıkış anlamına gelir; dolayısıyla Heidegger'in hakikat olarak karşılık vermeyi tercih ettiği *aletheia* kavramı, bu haliyle ortaya, açıklığa ya da aydınlığa çıkıştaki paradoksal devinimselliğe vurgu yapar; özel türden bir devinimsellik olarak hakikat, varlığın olageldiği *saklayan* açılma biçimindeki iç içe geçmiş olduğu seyri ifade eder; bu bağlamda oluş, dünya-içinde-buluş ya da varlığın anlamı trajik olarak adlandırılabilir bir açılım olarak gerçekleşir; bu trajik olgusalılık, en temelde varlık, gizlenmişlikten çıkış ve gizlenme olarak görünüş arasındaki ayrılmaz ilişkinin bir ifadesidir; zira Heidegger için "her ışıldayan varlığa geliş karanlıkla ilişkili olarak karanlığın hükmü altındadır."²²

Sonuç

Heidegger'in felsefesi, seyri boyunca oluşan tüm vurgu farklarına rağmen başından sonuna kadar varlık sorunu olarak adlandırılan soruna odaklanmış ve felsefenin alt disiplinleri olarak sıralanan mantık, epistemoloji, estetik ve etik alanlarında ortaya konulan sorular, Heidegger tarafından, istisnasız bir biçimde aslî sorun olarak görülen varlık sorunu/sorusu bağlamında, hükümsüz sayılmıştır; çünkü ona göre aslolan, öncelikli olarak varlık sorusudur; öyle ki bu farklı alt disiplinlerin hepsinde, özüne inildiğinde, yolların bir şekilde bu en temelde yatan soruya, yani varlık sorusuna çıktığı görülebilir; bu bağlamda felsefe tarihinin en içinden çıkılmaz sorunlarından birisi olan ve epistemoloji ile klasik ontolojinin çözmeye çalıştığı ve sıklıkla çözemediği dış dünyanın varlığı ya da gerçeklik sorunu ancak Heidegger'in temel varlıkbilim adını verdiği yeni bir yaklaşım aracılığıyla çözülmeye çalışılmış ve sonuç olarak Heidegger bu sorunun çözümünü insan varoluşunun dünya ile kurulan son derece karmaşık-varlıkbilimsel ilişkisinde bulmuş ve dünyada-olmanın, burada olmanın, yitimli bir varoluşça sahiplenilmenin anlamını felsefi düşünümün temel nesnesi haline getirmiştir; zira insan artık nesnenin öznenen ayrıştığı ve sanki şeylerin salt insanın iktidarı ile biçimlendiği hiyerarşik bir konumlanmadan değil; tam tersine yapıp ettiklerinde köksüzlüğünün (*bodenständigkeit*), ölümlülüğünün yarattığı özgürlükle eyleyişinin onu muktedir olmaktan alıkoymuş bir maruz kalış haline saplanır; dünyada-olmaklık bu haliyle maruz kalmak, muktedir olamamak ama iradi bir biçimde hüküm sahibi olduğunu sanmak ve dâimî olarak irtifa kaybetmek şeklinde yaşanır; öznenin iktidarının ilgasının Heidegger terminolojisindeki karşılığı Daseindir ve bu ifade şunu söylemektedir: " insan 'oradadır' (das "Da") yani varlığın açıklığındadır. Da'nın 'varlığı', yalnızca o, dışarı-oluşun, yani varlığın hakikatine özgü olan kendi-dışına-çıkmanın temel karakterine sahiptir."²³ İnsanın orada oluşu, dünya-içre olması, açıklıkta durması ve Varlıkla özsel bir birliktelik içinde bulunarak olagelmesidir.

Sonuç olarak Heidegger'in felsefe tarihini kabaca iki kutba ayıran realizm ve idealizm tartışmasında tam olarak nerede durduğu sorusu önemli bir sorudur. Heidegger'in dünyanın gerçekliği sorusunu anlamlı bir soru olarak görmemesi onu

temel ilkesini alarak kendi hakikat ya da insan dünya ilişkisi yorumunda kullanmış; böylece Husserl'de bilincin yönelimsellik katmanları bağlamında açılan kısmilik, Heidegger'de insan varlık ilişkisinin ortaya çıkardığı aletheia hali bağlamında kullanılır olmuştur; dolayısıyla dünyada-oluşun trajik bir tonda cereyan etmesi en temelde insan algısının kısmılığı ile, yani varlık alanının aynı zamanda yanılsamalar, yani görüntüler alanı olması ile ilgilidir; bu durumda fenomen/görüngü hatadan, eksik görmeden, yanılgıdan bağımsız değildir; yaşarken olup bitenler, aslında tam da hiçbir zaman dolamayacak olan ve ancak gelecek ufukların olanaklılık koşulları çerçevesinde sürekli yeni baştan anlam kazanan algısal yapıyla ilgilidir; bu nedenle Heidegger'in Herakleitos'tan alarak yorumladığı "physis kryptesthai philei": "doğa/physis saklanmayı sever" deyişi, fenomenlerin açılan ve fakat açılışında kapalı kalan işleyişleri bağlamda düşünülmelidir.

²¹ Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, 112.

²² Werner Marx, *Heidegger and the Tradition*, çev. Theodore Kisiel ve Murray Greene, (Evanston: Northwestern University Press, 1982), 142.

²³ Martin Heidegger, "Letter on Humanism" in the *Pathmarks*, ed. William McNeill (New York: Cambridge University Press, 2005), 248.

ilk etapta idealist bir konuma itiyor gibi görünse de Dasein teriminin, özellikle “Metafiziğe Giriş” ya da “Hölderlin’in Ister’e Övgüsü” gibi geç dönem metinleri göz önüne alındığında, yorumlanma tarzı Heidegger’in felsefenin ana sorusu olarak gördüğü sorunu idealizme de düşmeden tartışabildiğini göstermektedir. Burada kilit nokta, insan varoluşunun, öncelikli olarak bilen bir özne olmaktan ziyade eyleyen bir varolan olduğu kabulüdür; bununla birlikte Heidegger’de insan, hiçbir zaman eylemlerinin mutlak hakimi değildir; çünkü insan öncelikle belirleyemediği ve üzerinde tasarruf sahibi olamadığı bir varoluşa aittir; zira var olmak, dünyada-olmak ilkin insanın kendisini içinde bulduğu bir haller silsilesidir ve insanın bu karmaşık denklemdeki konumu öngörülemez kimi açılımlarla sıkı sıkıya bağlıdır; yani insan, eyleyen gibi görünmesine rağmen aslında varlıkla asimetric bir ilişkisellik hali içinde eylemde bulunmaya *maruz kalandır*. Bu bağlamda Heidegger’in insani varoluşu yorumlama tarzı, insanın varlıkla bağlantısı olarak gördüğü Dasein terimi hem realizmin hem de idealizmin özne-nesne ikiliğinden dünyaya bakan yaklaşımlara bir alternatif oluşturmaktadır; çünkü bir dış dünya sorunu ya da iç-dış ilişkisi söz konusu değildir artık bu yaklaşımda öne çıkan; tam tersine ortaya konulmaya çalışılan, için ve dışın ötesinde tam da *bu dünyada-olmanın* ne anlama geldiğidir; dolayısıyla felsefi düşüncenin ana sorusu ve de kaygısı olmanın, varlıkla ilişkinin, kısacası dünyada *bulunmanın* ne demek olduğudur; bu aynı zamanda Descartes’ın başını çektiği epistemolojik temelli yaklaşımların tümünü devre dışı bırakan, temel soruyu/sorunu gözden kaçırdıkları gerekçesiyle abese irca eden bir yaklaşımdır; dolayısıyla Descartes’ın başını çektiği geleneğin anladığı anlamda bilen öznenin yerini Heidegger’de *eyleyen*, eyleyişinde *maruz kalan* hareket halinde bir varolan alır ve bu haliyle Heidegger’in gelenekte kökleşmiş bu iki temel yaklaşımın dışına çıkmaya çalışan ve bunu kısmî de olsa başarmış bir düşünür olduğu söylenebilir

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer Review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Yazarın ORCID ID’si / ORCID ID of the author

Emrah Akdeniz 0000-0002-0538-9153

KAYNAKLAR / REFERENCES

- Bernasconi, Robert. “Descartes in the History of Being: Another Bad Novel?”. *Research of Phenomenology*, Vol.17 (1987), 75-102.
- Heidegger, Martin. *The Question Concerning Technology and Other Essays*, çev. William Lovitt, New York: Harper-Torch Books, 1977.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*, çev. Joan Stambaugh. New York: Suny Press 1996.
- Heidegger, Martin. *Hölderlin’s Hymn: The Ister*. çev. William McNeill. Indiana University Press, 1996
- Heidegger, Martin. *Introduction to Metaphysics*. çev. Gregory Fried-Richard Polt. New Haven&London: Yale University Press, 2000.
- Heidegger, Martin. *Pathmarks*. ed. William McNeill. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Inwood, Michael. *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- Marx, Werner. *Heidegger and the Tradition*. çev. Theodore Kisiel ve Murray Greene. Evanston: Northwestern University Press, 1982.
- Nişanyan, Sevan. *Nişanyan Sözlük*. İstanbul: Liberus, 2022.
- Sheean, Thomas. “Heidegger’s Philosophy of Mind”. *Philosophy of Mind*. Vol.IV (1984), 287-318.
- Sheean, Thomas. “A Paradigm Shift in Heidegger Research”. *Continental Philosophy Review* 34, (2001)183-202.

Atf Biçimi / How cite this article

Akdeniz, Emrah. “Heidegger’de Dış Dünyanın Varlığı Sorununun Çözümlemesi” *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 59 (2023): 11-19. Advance Online Publication <https://doi.org/10.26650/arcp.1266538>

Spinoza ve Zamanın Gerçekliği

Spinoza and the Reality of Time

Çağlar Karaca¹ 

¹(Dr. Öğr. Üyesi), Kastamonu Üniversitesi, Bilim Tarihi Bölümü, Kastamonu, Türkiye

Sorumlu yazar /

Corresponding author : Çağlar Karaca

E-posta / E-mail : ckaraca@kastamonu.edu.tr

ÖZ

Spinoza genellikle zamanın gerçekdışı olduğunu düşünen bir filozof olarak değerlendirilmektedir. Bu makale Spinoza'nın zamanla ilgili yaklaşımını ele almakta, bu kapsamda öncelikle onun bu konuda geliştirdiği kavramların ve genel olarak zaman anlayışının dikkatli bir şekilde analiz edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bunun yanında, Spinoza'nın zamanla ilgili düşüncelerinin tarihsel bağlamına, örneğin sonsuzluk, nedensellik, Tanrı ve Kartezyen felsefe ile ilgili tartışmalara odaklanmaktadır. Son olarak, Spinoza'nın zaman felsefesini Laplaceçı determinizm ve blok evren teorisi gibi modern görüşlerle karşılaştırmalı olarak değerlendirmektedir. Zamanın gerçekdışı olduğu yönündeki argümanlar genellikle gündelik zaman algımızın sorgulanması üzerine inşa edilmektedir. Spinoza, tüm varlıkların ebedî olanla ilişkisi içerisinde kavranması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre ebediyet özünde zamansızdır, ancak zamandaki öncesiz ve sonrası olma durumunu gerektirir. Spinoza, süreyi varlığın ebedî doğasına benzer bir etkinlik olarak tanımlamıştır. Süre başlı başına zamansal değildir, ancak sürenin niceliksel karşılaştırmalar yoluyla sınırlandırılması sonucunda zaman ortaya çıkar. Spinoza'nın zamanı perspektife bağlıdır; bizle evren arasındaki ilişkiden doğar. Onun zorunluluğa dayanan zamansızlık düşüncesi blok evren teorisini çağırır. Ne var ki Spinoza —blok evren teorisinin altında yatan düşüncelerden biri olan— mekanistik anlayışı nedenselliği dışsal olarak ele almakla eleştirmiş, bunun yerine ebedî olanla fiziksel zorunluluğun ontolojik bütünleşmesini önermiştir.

Anahtar Kelimeler: Spinoza, Descartes, determinizm, zaman felsefesi, ebediyet

ABSTRACT

Spinoza is often labeled a philosopher who believed that time was unreal. This article addresses Spinoza's views on time, emphasizing that the concepts he mooted on the topic and his general conceptualization of time must be carefully examined. The paper also attends to the historical contexts of Spinoza's ideas on time, for instance, the debates on infinity, causation, God, and Cartesian philosophy prevailing in that era. Finally, Spinoza's philosophy of time is examined against modern beliefs such as Laplacian determinism and the block universe theory. Arguments favoring the unreality of time are generally based on questioning our daily perceptions of time. Spinoza emphasized that everything should be conceptualized in relation to the eternal. According to him, eternity is timeless in itself, but it entails sempiternity. Spinoza defined duration as an activity akin to the eternal nature of being. Duration is not temporal per se. Rather, time is created by delimiting duration through quantitative comparisons. Spinoza's time is perspectival: it emanates from a specific relationship between human beings and the universe. His view of timelessness based on causal necessities connotes the block universe theory. However, Spinoza criticized the mechanistic conception, —an underlying theme of the block universe theory— for deeming causal relations as external. Instead, he offered an ontological unification of the eternal being and physical necessity.

Keywords: Spinoza, Descartes, determinism, philosophy of time, eternity

Başvuru/Submitted : 08.09.2023

Revizyon Talebi/
Revision Requested : 23.11.2023

Son Revizyon/
Last Revision Received : 06.12.2023

Kabul/Accepted : 06.12.2023

Online Yayın /
Published Online : 20.12.2023



This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

EXTENDED ABSTRACT

Physicists and philosophers have questioned the reality of time in varied ways. It may appear absurd to claim that time is unreal, but what is questioned is our daily perception of time. McTaggart's paradox represents a well-known argument for the unreality of time. McTaggart defined two different conceptions of time: the A-series and the B-series. The A-series plots events as future, present, or past. Future events first become present, and then past, denoting a constant change in temporal representations. Therefore, the A-series notion is self-contradictory. The B-series conception positions events in relation to each other as either earlier or later. McTaggart argued that the reality of time should depend on the A-series and concluded that time is unreal because this representation is self-contradictory.

McTaggart mentioned Spinoza among philosophers who thought time was unreal.¹ However, Spinoza's stance toward the reality of time is debatable. In any case, Spinoza's justifications for questioning our perception of time differed substantially from present-day ideas on this topic. This article addresses Spinoza's view on time, emphasizing that his general understanding of time and the varied concepts he mooted in this context should be carefully scrutinized. The present paper also attends to the historical contexts of Spinoza's ideas on time, for instance, the then-prevailing debates on infinity, causation, God, and the Cartesian philosophy of nature. Finally, the study examines Spinoza's philosophy of time against modern notions such as Laplacian determinism and the block universe theory that was postulated in congruence with determinism.

According to Alexandre Kojève, although Spinoza successfully developed the ideal of the whole, his theory lacked the essential element of time.² McTaggart and Kojève are not the only scholars who believe that Spinoza rejected the reality of time. Spinoza emphasized that everything should be conceptualized *sub specie aeternitatis*, or viewed in relation to the eternal. On the other hand, his understanding of infinity was not based on what is temporal: he stated clearly that the eternal being should not be defined in relation to duration or time. Eternity has been defined in two discrete ways throughout the history of philosophy. First, the Aristotelian definition asserts an eternity with no beginning or end in time (sempiternity). Second, the Platonist definition states that eternity characterizes that which is unchanging and timeless (e.g., Plato's theory of forms). Spinoza's conception appears to approximate the opinion of timeless infinity because he insisted that the eternal being is beyond time. Yet, Spinoza did not posit an ontological distinction between the finite world and the eternal being that transcends our world. In this sense, his consideration of the eternal is said to entail sempiternity.³

Duration (*Lat.* duratio) forms a crucial concept in Spinoza's view of time. Spinoza associated duration with eternity and substance, describing it as an "indefinite continuation of existence." (E2D5) Duration is the persistence of finite things; thus, it refers to an activity similar to the eternal existence of being rather than a temporal period. Duration is not temporal per se. Rather, time is created by delimiting duration through quantitative comparisons. Hence, time results from the way we cognize and determine phenomena, even though substance is unbounded and infinite in all ways. From the modern epistemic viewpoint, Spinoza's time is perspectival: it emanates from the specific relationship between human beings and the universe.

At first glance, Spinoza's timeless understanding of the infinite resembles Laplacian determinism and approximates the block universe theory, which suggests that the universe is fixed in four dimensions. However, Spinoza's ontology differed in an essential aspect: it did not depend on a mechanistic natural philosophy according to which causal relations are external. Conversely, Spinoza unified God as the immanent cause and transient causation, proposing that the substance causes itself. Therefore, Spinoza criticized Cartesian philosophy, which deemed that movement and matter were detached from each other. Spinoza's critique also indicated the metaphysical unification of the eternal being and physical necessity.

Giriş

J. Ellis McTaggart, zamanın gerçek dışılığı üzerine yazdığı ünlü makalesine, zamanın gerçek olmadığını ileri sürmenin hiç kuşkusuz paradoksal görüldüğünü teslim ederek başlar.⁴ McTaggart ardından Kant, Hegel ve Schopenhauer'ın yanı sıra Spinoza'yı da zamanı gerçek dışı olarak değerlendiren filozoflar arasında sayar. Zamanın gerçek dışılığı ilk bakışta oldukça paradoksal gözükmektedir. Tüm gündelik deneyimlerimizde zamanın akışını hissediyoruz. Dahası, herhangi bir öznel deneyimi zamandan bağımsız olarak ele almak, hatta hayal etmek dahi mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte, zamana ilişkin öznel deneyimimizle öznenin algılayışından bağımsız bir doğa tasarımıdaki

¹ J. Ellis McTaggart, "The Unreality of Time," *Mind* 17, no. 68 (1908), 31.

² Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel* (Ithaca: Cornell University Press, 1980).

³ Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

⁴ McTaggart, "The Unreality of Time," *Mind* 17, sayı 68 (1908): 31.

zamansallık birbirinden ayrı olarak ele alındığında, zamanın gerçekliği tartışması anlamlı bir zemine taşınmaktadır. Bu konudaki en yaygın görüşlerden biri, zamana ilişkin öznel deneyimimizin bir tür illüzyon olduğu yönündedir; yanılısamanın ardında olduğu öne sürülen gerçeklik ise duruma göre sezgisel, a-priorik veya bilimsel temellendirmeler yoluyla savunuluyor olabilir. Zamanın varlığını tümünden reddeden Parmenides⁵ bu düşüncenin en iyi bilinen temsilcilerinden biridir. Parmenides'in tutumuna yakın görüşler ileri süren filozoflar arasında, belirli metafizik unsurların, örneğin Tanrı'nın zamandan münezzehe olması gerektiğini, ancak zamanla ilintili olarak kavrayabildiğimiz değişimin bir yanılısama olduğunu savunanlar mevcuttur.

Zamanla ilgili olarak kullanılan hangi kavramların gerçek olduğu da çağdaş felsefede tartışmaya açılmıştır. Söz konusu tartışmada, blok evren görüşü (veya ebedicilik, *İng.* eternalism) geçmiş, şimdi ve geleceğin değişmez bir şekilde var olduğunu, genişleyen blok evren görüşü geçmiş ve şimdinin var olduğunu ancak geleceğin var olmadığını, şimdıcilik (*İng.* presentism) ise yalnızca şimdiki zamandaki şeylerin var olduğunu ileri sürer.⁶ Fizikte, Görelilik Kuramı temelinde geliştirilen kimi argümanlar gündelik zaman algımızı sorgulayan bu türden düşüncelere destek sunabilmektedir. Görelilikte zamanın gerçekliğiyle ilgili tartışmaları etkileyen en önemli düşüncelerden biri, herhangi bir referans sistemindeki gözlemcinin zaman algısına dayalı olmayan evrensel nitelikteki bir zamansal akışın mümkün olmamasıdır. Örneğin, A ve B olaylarını gözlemleyen iki farklı gözlemciden biri bu olayları eşzamanlı olarak algılamakta, başka bir gözlemci A olayının B'den önce gerçekleştiği algısına sahip olabilir. Bu durum söz konusu iki gözlemcinin farklı referans sistemlerinde bulunmalarına, yani farklı hareket durumlarında olmalarına bağlıdır. Öznel bir zaman algısıyla örtüşen evrensel bir zaman akışının var olamayacağı düşüncesi, deneyimlenen zamanın gerçekliğine yönelik şüpheliği destekler niteliktedir.⁷ Nitekim Görelilik Kuramı'nı ortaya atan Albert Einstein, hayatının son zamanlarında yakın bir arkadaşının ölümü üzerine yazdığı bir mektupta, arkadaşının kendisinden önce dünyadan göçmüş olmasının bir anlamı olmadığını, fiziğe inananlara göre geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ayrımın yalnızca inatçı bir illüzyon olduğunu ifade etmiştir.⁸

McTaggart zamanla ilgili iki farklı kavrayış ortaya atar ve bunları zamanın A-serisi ve zamanın B-serisi olarak tanımlar. A-serisine göre olaylar geleceğe, şimdیه veya geçmişe aittir. Geleceğe ait olaylar zamanın akışıyla birlikte şimdیه ve ardından geçmişe ait hale gelirler. B-serisi ise olayları birbirinden önce veya sonra gelişine göre sıralandırmakta, bu sıralandırmadaki değişmezliği temel almaktadır. McTaggart, zamanın gerçek olarak kabul edilebilmesi için A-serisinin temel alınması gerektiğini, ancak A-serisinde geçmiş, şimdi ve gelecek olarak kabul edilen şeyin değişim halinde olması nedeniyle bir olayın hem gelecek, (olay gerçekleşirken) hem şimdi hem de geleceğe ait olarak kategorize edilebileceğini, bunun ise A-serisi için bir çelişki anlamına geldiğini ileri sürmüştür. McTaggart buradan hareketle zamanın gerçek dışı olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Bu makale, Spinoza'nın zamanı bir yanılısama olarak görüp görmediği sorusuna odaklanacaktır. Spinoza'nın ebediyet ile bizim zaman algımız arasındaki çelişkiye odaklanıyor oluşu, neden zaman dışılığı savunan bir filozof olarak görüldüğüne dair bir ipucu niteliğindedir. Bununla birlikte Spinoza'nın zamanın gerçekliğini reddeden bir filozof olup olmadığı tartışmaya açık bir meseledir. Spinoza'nın zaman kavramına yönelik eleştirisinin Parmenides ve McTaggart gibi filozoflarda görüldüğü üzere değişimle birlikte ortaya çıkan çelişkilere odaklanan bir eleştiri tarzından oldukça farklı bir niteliği bulunmaktadır. Spinoza tüm kavramlarda olduğu gibi zamanı tanımlarken de tözün tanımından yola çıkar. Töz ebedidir, bu anlamda ancak bizim perspektifimizden geçerli olan, belirli olayların birbirinden önce veya sonra gelmesi gibi durumlar, zorunlu olarak var olan ve sonsuz bir bütünlüğe sahip olan varlığın tamamına bakıldığında anlamını yitirirler. Bu ise Spinoza açısından değişim ve zamanla ilgili içsel bir çelişkinin var olduğu değil, insanın doğayı algılayışında ortaya çıkan zamanın tözdeki zorunluluğun ebedî gerçekliğinden uzaklaşan bir doğası olduğu anlamına gelir.

Spinoza'nın zaman felsefesiyle ilgili bu sorgulamadaki en etkili araç, Spinoza'nın zamanla ilgili görüşlerinin tarihsel bağlamı içerisinde değerlendirilerek onun sistematiğindeki kavramsal zenginliğin açığa çıkarılması olacaktır. Buna bağlı olarak, makalenin ilk bölümünde Spinoza'nın zamanın sonsuzlukla ve değişimle olan ilişkisi hakkında ne tür fikirler ileri sürdüğü üzerinde durulacaktır. Makalenin ikinci bölümünde Spinoza'nın zamanla ilgili olarak ortaya attığı iki kavram olan *tempus* ve *duratio* arasındaki ayrıma ve bu kavramsal ayrımın sonsuzlukla nasıl bir ilişkisi olduğu sorusuna odaklanılacaktır. Spinoza'nın zaman felsefesine dair varılacak sonuçlarda Spinoza sonrası dönemdeki tartış-

⁵ Ronald C Hoy, "Parmenides' Complete Rejection of Time," *The Journal of Philosophy* 91, sayı 11 (1994): 573–598.

⁶ Sean Enda Power, *Philosophy of Time: A Contemporary Introduction* (New York: Routledge, 2021).

⁷ Blok evren teorisi, Görelilik Kuramı'na dayalı olarak zamanın gerçek dışı olduğu savını öne sürmektedir. Bu felsefi görüşe göre dört boyutlu bir uzay-zamanda zamanın akışı söz konusu değildir; yalnızca –McTaggart'ın zamanın B teorisi kapsamında ele aldığı üzere— olayların birbirinden önce veya sonra geldiği söylenebilir. Görelilik Kuramı'nın kesin bir şekilde öznel zamanın, yani zamanın akışının bir illüzyon olduğu düşüncesini ve buna bağlı olarak ebediciliği destekleyip desteklemediği tartışmalıdır. Bununla birlikte, tartışmasız olan bir şey varsa o da Einstein'ın kuramının Newton'ın benimsediği mutlak zaman düşüncesine karşı –Leibniz'in de savunduğu— ilişkisel zaman anlayışına dayandığı, mutlak zaman düşüncesine ise eşzamanlılığın mutlak olmadığını kanıtlamak suretiyle karşı çıktığıdır.

⁸ Pierre Speziali, *Albert Einstein-Michele Besso Correspondance, 1903-1955* (Paris: Hermann, 1972), 114.

maların bağlamı hayli önemli olduğundan, makalenin son bölümünde zaman ve nedensellik ile ilgili güncel yaklaşımların odağında yapılacak genel bir değerlendirmeye yer verilecektir.

1. Tözün Ebediliğinden Ne Anlamalıyız?

Alexandre Kojève'e göre Spinoza bütünü, sistematik veya döngüsel olanın idealini oluşturabilmiştir ancak onun sisteminin zamanda gerçekleşmesi imkansızdır.^{9,10} McTaggart ve Kojève'in yanı sıra, Spinoza'nın Parmenides çizgisinde kalarak zamanı gerçek dışı gördüğünü düşünen (Ernst Bloch gibi) başka filozoflar da vardır. Spinoza'nın zamanın gerçekliğine ve genel olarak zaman ve varlık ilişkisine dair düşünceleri, en temelde onun tanımladığı şekliyle ebediyet (Lat. aeternitas) kavramının aydınlatılması ile anlaşılabilir. Spinoza'ya göre varlık tek bir tözden ibarettir. Töz kendi kendisinin nedenidir (causa sui) (E1T1), sınırlanamaz ve bölünemez (E1Ö13); tözün özü varoluşunu gerektirir (E1Ö20).¹¹ Töz, sadece kendi cinsinde sonsuz olabilen sıfat (uzam ve düşünce) ve tavırlardan (hareket ve hareketsizlik gibi) farklı olarak mutlak anlamda sonsuz olan Tanrı'dır (E1T6). Spinoza, varlıklara ilişkin nihai kavrayışın *sub specie aeternitatis*, yani ebediyetin bakış açısından olması gerektiği düşüncesindedir. Bu anlamda, tözün zorunlu olarak sonsuz olmasının yanı sıra, ebediyetin perspektifinin epistemik açıdan da mümkün görüldüğünü anlarız. Bu noktada filozofun sistemli bir şekilde tanımladığı metafizik kavramların ayrıntısına girmeksizin dahi, her bakımdan sonsuz olan tözün zamanda da sonsuz olacağı, bir diğer deyişle ezeli ve ebedî olacağı çıkarımında bulunabiliriz. Spinoza, gerçekten de tözün ebedî olduğu kanısındadır; ancak dikkat çekici bir ayrıntı vardır ki, ebediyeti tanımlarken zaman kavramına başvurmaz:

Ebediyet¹² derken, ezeli ve ebedî bir şeyin tam da tanımından zorunlu olarak anlaşılacağı üzere bizzat varoluşu anlıyorum. (E1T8)¹³

Spinoza'nın ebediyeti tanımlarken zaman kavramına başvurmamış olması gayet bilinçli bir tercihtir. Bunu, hemen ardından gelen açıklamadan anlayabiliriz:

Çünkü böyle bir varoluş, tıpkı şeyin özü gibi, ezeli ve ebedî hakikat olarak anlaşılır ve bu yüzden ne süreyle ne de zamanla açıklanabilir; hatta süre, başlangıcı ve sonu olmayan bir şey olarak anlaşılabilir.

Konumuz açısından son derece önemli olmakla birlikte, bu açıklamada sözü edilen süre (duratio) ile zaman (tempus) arasındaki ayrımı şimdilik bir yana bırakacak olursak, Spinoza burada açıkça ebedî olanın, zamanda önceye ve sonraya sonsuzca yayılan bir şey olmadığını belirtmektedir. Ebedî olanın tanımından zorunlu olarak anlaşılacak bir ebedilik, tözün tanımına dayanan bir düşüncedir. Spinoza tözün özü ve varoluş arasındaki zorunlu ilişkiyi burada ebedî olma durumuna uygulamaktadır. Ebediyet, tanım itibarıyla var olmama ile ilişkilendirilemez; bu nedenle zamansal bir başlangıç ve son düşüncesi, böyle bir başlangıç ve sonun olmadığı düşünülse bile, ebedî olanla uyumsuzdur. İleride vurgulayacağımız gibi, bu düşünce Spinoza'nın zaman kavramının ancak niceliksel bir karşılaştırma, bir tür ölçüm sonucunda ortaya çıktığı savı ile yakından ilişkilidir. Jonathan Bennett, Spinoza'nın mantıksal zorunluluk sonucu var olma ile ebediliği birbirine bağlı olarak ele aldığını belirtmiştir.¹⁴ Buna karşın, Harry Wolfson ise Spinoza'nın *Metafizik Düşünceler (Cogitata Metaphysica)* adlı eserinde ebediyetin gerçek varlıklar dışındaki şeyler için kullanımına karşı çıktığını belirterek, bunun aksiyomatik doğruları ebedî doğrular olarak kabul eden Kartezyen düşünceye karşı bir eleştiri olduğu yorumunu getirir.¹⁵ Spinoza'nın anladığı şekliyle ebediyet kavramı matematiksel doğrular gibi mantıksal zorunluluklara benzer bir yön taşımaktadır; nitekim Spinoza Tanrı'nın sonsuz doğasından sonlu varlıkların zorunlu olarak çıkmasını tıpkı ezeli bir gerçeklik olarak üçgenin doğasından üçgenin açılarının iki dik açıya eşit oluşunun çıkması gibi kanıtladığını öne sürer (E1Ö17S2N). Bununla birlikte, ebediyet kavramında herhangi bir mantıksal zorunluluğun

⁹ Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel* (Ithaca: Cornell University Press, 1980).

¹⁰ Kojève, Spinoza'daki idealin Hegel tarafından tarihsel süreç içindeki bir insan tarafından yazılabilecek zamansal bir sisteme dönüştürülebildiğini öne sürer. Kojève'in Spinoza yorumu Hegel'in Spinoza'ya yönelik aközizm eleştirisine dayanır. Hegel, Spinoza'nın sınırlı olan dünyayı açıklayamadığı, bu nedenle Spinoza'nın aslında Tanrı-Doğa özdeşliği üzerinden Tanrı'yı değil, ama Tanrı'dan ayrı bir evreni yadsıdığı kanısındadır. Hegel'in Spinoza ilişkisi ve zamanla ilgili olarak bkz. Pierre Macherey, *Hegel or Spinoza*, çev. Susan M. Ruddick (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011); Yitzhak Y. Melamed, "Acosmism or Weak Individuals?: Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite", *Journal of the History of Philosophy* 48, sayı 1 (2010): 77-92; Yitzhak Melamed, "Hegel, Spinoza, and McTaggart on the Reality of Time", *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism*, sayı 14 (2016): 211-234. Övünç Cengiz, "Her Belirlem Bir Yadsımadır": Hegel, Spinoza ve aközizm", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 34 (2022): 187-207.

¹¹ Kısaltmalarla ilgili açıklama: Spinoza'ya yapılan referanslarda uluslararası literatürde yaygın olarak başvurulan sisteme uyulmuştur. Buna göre; *Ethica* kitabının bölümleri için E (yanında bölüm numarası), aynı şekilde bu kitaptaki tanımlar için T, önermeler için Ö, önerme sonuçları için S ve notlar için N harfi; Spinoza'nın *Cogitata Metaphysica (Metafizik Düşünceler)* adlı eserine atf yapılırken CM, mektuplarına atf yapılırken ise Ep. kısaltması kullanılacaktır.

¹² Platon ve Spinoza gibi filozofların metafizik anlamdaki kalıcılık ve sonsuzlukla ilgili düşünceleri dilimizde genellikle "ezeli-ebedî" ifadesiyle karşılanmakta, burada alıntılanan Türkçe metinde de aslında ezeli ve ebedî ifadesi geçmektedir. Bilindiği gibi, ebedî kelimesinin kökeninde, "sonu olmayan ilerideki zaman" anlamı bulunmakta, ezel kelimesi ise öncesizlik anlamındaki sonsuzluk anlamına gelmektedir. Bu açıdan, *aeternitas* (İng. eternity) kavramının "ezeli ve ebedî" şeklinde tercüme edilmesinin zamansallığa ilişkin vurguyu artırdığı kanaatindeyiz. Bir diğer sorun ise *aeternitas* kelimesinin aksine ezeli-ebedî ifadesinin bir isim olmasıdır. Bu nedenlerden ötürü bu makalede *aeternitas* kavramının karşılığı olarak "ebediyet" kelimesini kullanıyoruz.

¹³ Benedictus de Spinoza, *Ethica*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Yayınları, 2014), 35. (*Ethica*'dan yapılan diğer alıntılarda da bu çeviri temel alınacaktır.)

¹⁴ Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 204.

¹⁵ Harry A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. I (Cambridge: Harvard University Press, 1934), 367.

zamansız gerçekliğinin ötesinde bir anlam da bulunmaktadır. Spinoza'ya göre gerçeklik ve mükemmellik aynı anlama gelir (E2T6). Ebedî olanın belirli bir zaman periyodu ile sınırlanmış olanı aşması herhangi bir mantıksal zorunluluğun ötesinde bir durumdur, çünkü ebedî olan (elbette burada Spinoza açısından söz konusu olan *Deus, sive Natura*'dır), özü ve varoluşu itibarıyla olabilecek en gerçek şeydir (çünkü o en mükemmeldir); bu açıdan o sınırlanmamışlığın kendisidir. Dolayısıyla, ebediyet de sınırlı olanların nicelikleri temelinde belirli hale getirdiğimiz zamanı aşan bir niteliktedir.

Spinoza, *Ethica*'nın 4. bölümünün önsözünde mükemmelliğin genel anlamda gerçeklik olduğu düşüncesini yineler. Mükemmellik, etkide bulunan varlığın özüyle ilgili bir şeydir ve bunun o varlığın etki süresiyle hiçbir alakası yoktur; öyle ki bir birey varlığını daha uzun süre sürdürdü diye onun daha mükemmel olduğunu söyleyemeyiz. Bu temelde, Spinoza'ya göre gerçekliğin etkin halde bulunmayla ilgili bir şey olduğu, zamana yayılan bir şey olmadığı sonucuna varabiliriz. Bu sonuç Spinoza'ya göre varlıkta neyin zamansız olduğunu açıklamakta, zamanın gerçekliğiyle ilgili problemi ise tamamen açıklığa kavuşturmamaktadır. Sonsuzluk perspektifinden tanımlanmış gerçekliğin zamana bağlı olarak "daha gerçek" hale gelmeyeceğini söyleyebiliriz; ancak buradan zamanın gerçek dışı olduğu sonucuna varabilir miyiz? Bu soruyu yanıtlamak daha ayrıntılı bir incelemeyi gerektirmektedir.

Wolfson, Spinoza'nın felsefesindeki ebediyet kavramını analiz ederken, öncelikle bu kavramın felsefe tarihinde iki farklı şekilde tanımlandığına, bu ayrımın ise Platon ve Aristoteles'e kadar dayandığına dikkat çeker.¹⁶ Aristoteles'e göre ebediyet zamanda bir başlangıç ve sonun olmaması durumudur.¹⁷ Platon'a göre ise ebediyet esasında varlığın zamanda kesintisiz bir şekilde devam etmesi değil, değişmez biçimde var olanların zamandan bağımsız oluşudur. Platon'un ebediyet tanımı idealar evreni ile algılanabilir evren arasındaki keskin ayrıma dayanır. Buna göre ebedî olma, belirli bir başlangıç anı olan, yaratılmış duyular evrenine değil, değiştirilemez ve ayrıştırılamaz olan, tüm zamansal ilişkilerden soyutlanmış nitelikteki idealar evrenine özgü bir durumdur. Bunun başlıca nedeni Platon'un zamanı hareketle ilişkili bir kavram olarak ele alması, zamanın kendisinin gök cisimlerinin hareketiyle birlikte oluştuğunu düşünmesidir (*Timaios*, 38d-39d). Orta Çağ'da Spinoza'nın esin kaynağı olan Arap ve Yahudi filozofların ebediyeti hem Tanrı'nın değişmezliği, hareket ettirilemezliği ve bölünemezliği, hem de Tanrı'nın zorunlu varlığı anlamında kullandığı görülür. Spinoza'nın ebediyetle ilgili görüşü bu düşüncelerden etkilenmiştir.¹⁸

Wolfson'un dikkat çektiği bu tarihsel bağlantıya rağmen, Spinoza'nın metafiziğinin Platoncu ve yeni-Platoncu düşüncedeki zamandan münezzehe ebediyet anlayışından farklı olarak, duyularla bilinenin ötesinde, aşkın bir sonsuzluk kavramını içermediğine dikkat çekmek istiyoruz. Zamanın ve değişimin illüzyon olduğu düşüncesi, bu tür bir ideal evrenin var olduğu inancıyla uyuşmaktadır. Ancak Spinoza'nın ontolojisinde böylesi bir Tanrısal aşkınlık söz konusu değildir. Ampirik bilginin güvenilirliği açısından da Spinoza Platon ve ardılları kadar kötümser değildir. Öyle ki; doğrudan doğruya duyular nedeniyle değil, hayal gücünün etkisiyle, aslında aklın yargıları nedeniyle, gerçek olanla olmayanı birbirinden ayırt edemememiz durumunda yanılgıya kapılmış oluruz (E217, Ep. 12). Bu açıdan Spinoza'nın metafiziğindeki zamansız ebediyet anlayışının ampirik olandan tamamen ayrılmış olduğu gibi bir sonuca varılamaz. Ondaki zamansızlık kavramının, Bennett'in ifadesiyle, zamandaki ezeli ve ebedî oluşu (sempiternity) gerektirdiği (veya içerdiği) yorumu akla uygun gözükmemektedir.¹⁹

Spinoza'nın Tanrı ve doğadaki determinizm ilişkisini ele alış tarzı onun ebediyeti nasıl kavradığını anlamamıza yardımcı olabilir. Ebediyet, aktüel (fiilîlik) olandan ibarettir ve doğada olumsal bir şey yoktur. Tanrı'nın mutlak kudreti ezelden beri aktüeldi ve bu aktüalite ebediyete kadar aynı şekilde sürecektir (E1Ö17S2N). Ebediyette şimdi, önce veya sonra gibi şeyler yoktur. Bu durum Tanrı'nın mükemmel oluşunun onun etkilerinin olduğundan başka türlü olamayacak olmasını gerektirmesi, dolayısıyla Tanrı'nın edimleri ile iradesi arasında bir ayrım yapılmasının anlamsız olması ile koşut olarak ele alınmalıdır (E1Ö33N2). Spinoza'nın Tanrı anlayışı ve bu konuyla ilgili –örneğin Spinoza'nın materyalist felsefeyle olan mesafesi veya panteist olup olmadığı gibi— problemler başlı başına ayrıntılı bir incelemeyi gerektirmektedir.²⁰ Bununla birlikte, ebedî olanın doğasını ve zamanla ilişkisini anlamak adına, Spinoza'nın Tanrı'yı doğaya içkin olarak görmesinin sonuçları üzerine durmayı gerekli görüyoruz. İçkinliğin önemli bir sonucu, esasında tek bir doğa var olmasına rağmen neden-sonuç ilişkilerinin hangi kısmına odaklandığımızı göre iki türlü doğayı görebilmemizdir. *Natura naturans*, kendinde kavranan, etkin, sonsuz ve tek bir özgür neden olarak var olan Tanrı'dır

¹⁶ Harry A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. I (Cambridge: Harvard University Press, 1934), 358-359.

¹⁷ Bu anlamdaki sonsuzluk için Latince'de *semper* (her zaman) ve *aeternitas* kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşturulan *sempiternity* (İng.) kavramı da kullanılmakta, bu kavramın Türkçe'de kimi zaman "ezelilik", "ezeli olma" ifadeleriyle karşılandığı görülmektedir.

¹⁸ Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 366.

¹⁹ Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, 205.

²⁰ Spinoza'nın materyalizme yakın olduğu, panteist olduğu veya panenteist olduğu şeklinde yorumlar bulunmakla birlikte, ağırlıklı görüş Spinoza'nın panteist olduğu yönündedir. Konuyla ilgili olarak bkz. Osman Gazi Birgül, "Spinoza'ya Dair Panteist ve Panenteist Kategorizasyonlar," *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 12, sayı 1 (2019): 132-149; Yitzhak Y. Melamed, "Spinoza's Metaphysics of Substance: The Substance-Mode Relation as a Relation of Inherence and Predication," *Philosophy and Phenomenological Research* 78, sayı 1 (2009): 17-82; Amihud Gilead, "Why Spinoza Was Not a Panentheist," *Philosophia* 49, sayı 5 (2021): 2041-2051; Jonathan Bushnell Bakker, "Deborin's Materialist Interpretation of Spinoza", *Studies in Soviet Thought* 24, sayı 3, 1982, 175-183.

(E1Ö29N). *Natura naturata* ise edilgen, Tanrı aracılığıyla kavranan, zorunluluğu yine Tanrı'ya dayanan ve içinde bulunduğumuz sonlu dünyadaki tek tek varlıkları kapsayan doğadır. Bu iki doğa kavrayışı varlığın geneli açısından ancak neden ve sonuca ilişkin olmaları açısından ayırıştırılabilir; tözü oluşturmaları açısından ise birbirinden ayrı değildirler. Dolayısıyla monist bir yaklaşım söz konusudur.

Tanrı'nın doğaya içkin olması, tersinden düşünüldüğünde sonlu varlıkların sonsuz olan Tanrı'da içerilmesi anlamına gelir.²¹ Bu tür bir kavrayışın nedenselliğinin ve Spinoza'nın sonlu varlıklara özgü bir kavram olarak değerlendirdiği zamanın ele alınışı açısından önemli bir sonucu vardır. Tözün tek oluşu ile birlikte madde ve neden-sonuç ilişkilerini fiziksel temelde açıklayan hareket birbiriyle bütünleşmiştir. Dolayısıyla, Newton fiziğiyle uyumlu bir dünya görüşü sunan Kartezyen felsefede görüldüğü üzere, tamamen edilgen nitelikteki maddeden ibaret, fail nedensellik sınırlı (ki bu açıdan Spinoza'nın felsefesiyle Kartezyen görüş arasında herhangi bir zıtlık bulunmamaktadır), belirli bir başlangıcı olan, ilk hareketini Tanrı'ya borçlu olan ve bu doğrultuda kurulu bir saat gibi işleyen bir doğa anlayışı değil, kendi kendisinin nedeni olan varlıkta neden ve sonucun tözsel olarak bütünleştiği, ezeli ve ebedî, hareketin yalnızca sonsuz bir tavır olarak ayrımsanabileceği bir varlık söz konusudur.²² George Parkinson, Spinoza'nın felsefesinde ortaya konan tözün içsel bir dinamizmi olduğunu vurgular ve bu görüşünü Spinoza'nın Tschirnhaus'a yazdığı mektuplardaki düşünceleri ve Descartes'a yönelik eleştirileri ile destekler.²³ Spinoza'ya göre Descartes maddeyi yalnızca uzam üzerinden tanımlamış, böylece hareketi maddî olana Tanrı tarafından dışarıdan uygulanan bir etmen olarak değerlendirmiştir; oysa maddenin ebedî ve sonsuz özü yansıtacak şekilde tanımlanması gerekmektedir. Hareketin fail nedeni, içsel ve içkin bir neden olarak Tanrı'dır.²⁴

Ebedî olanın nedensel rolünü anlamak adına Spinoza'nın Tanrı ile sonlu varlıklardan oluşan dünya arasındaki ilişkiyi nasıl ele aldığına daha yakından bakalım. *Deus, sive Natura* ifadesindeki Tanrı-Doğa özdeşliği doğa, sonsuzluğu bakımından ele alındığında geçerlidir. Dolayısıyla, Spinoza'ya göre Tanrı cismanî varlıklardan ibaret bir doğa ile bir tutulamaz (Ep. 73).²⁵ Diğer yandan, Spinoza'nın insan biçimci bir Tanrı anlayışını da kesin bir şekilde reddettiği bilinmektedir.²⁶ Tanrı, sonsuzluğun ve sınırlanmamışlığın tanımının getirdiği zorunluluklar üzerinden ortaya konur; dahası Tanrı bizzat sonsuzluğun kendisidir (E1T6). Bu durumda, sonsuz ile sonlu arasındaki belirlenim ilişkisi nasıl kurulabilir? Aslında, Pierre Macherey'in vurguladığı gibi sonlu ile sonsuz Spinoza'ya göre farklı düzenlere veya nedensellik yasalarına tabi dünyalar değildir. Bu anlamda, Spinoza'nın bunlar arasındaki uyumu keşfetmek gibi bir arayışı yoktur.²⁷ Sonsuz olan töz ile tavırları arasında zamandaki yaratılışa bağlı olarak gerçekleşen mekanik bir belirlenim veya parça-bütün ilişkisi de söz konusu değildir.²⁸ Sonsuzluk, parçalar arasındaki dışsal, soyutlanmış, sayısal ilişkilere dayanmaz. Aksine, sonsuzluğun uzamdaki etkisi nedendeki kudretin yoğunluğu şeklinde görülür. Vittorio Morfino, aynı düşünce hattında kalarak önemli bir bağlantıya dikkat çeker.²⁹ *Causa sui* kavramı, tavırların dış bir etken olmaksızın sonsuz bir biçimde tözde üretiliyor olmasını açıklamaktadır. Bu kavramın ardında ise Spinoza'nın içkin nedensellik temelinde savunduğu monist yaklaşım yatmaktadır. Buna göre, Tanrı her şeyin geçişli nedeni değil, içkin nedenidir (E1Ö18). Diğer yandan, sonlu olan tekil bir şeyin varlığı ve etkinliği, kendisi gibi başka sonlu varlıklardan etkilenir ve bu ilişkilene sonsuza dek sürer (E1Ö28). Geçişli nedensellik çok sayıdaki sonlu varlık arasındaki bu tür ilişkilene biçimidir. Morfino, Spinoza'nın bu şekilde ilk bakışta iki farklı varlık seviyesi gibi gözükken sonsuz ile sonlu olanı örtüştürdüğünü vurgular.³⁰

Descartes da Spinoza gibi Tanrı'nın sonsuz olduğuna inanmaktaydı. Bununla birlikte, Kartezyen doğa görüşü tekil olarak belirlenmiş varlıkların arasındaki dışsal nedensellik ilişkilerinin uzamda mekanik olarak gerçekleştiği ve Tanrı'nın ise bu mekanik ilişkilerin başlangıcının sorumlusu olduğu savlarını içerir. Spinoza ise, dışsal olarak gerçekleşen nedensellik ilişkilerinin varlığa ilişkin sınırlı bir kavrayışa dayandığını, sonlu ve tekil olanın belirleniminin dışsal bir ilk nedene dayandırılmayacağını, bunun yerine sonlu varlıkların içkin ve zamansız bir kudrete sahip olan sonsuzlukta içerildiğini, sonlu varlıkların belirleniminin sonsuz olanla ilişkisi üzerinden kavranabileceğini öne sürer.

²¹ Buradaki yorumun Hegel'in Spinoza'ya yönelik aközizm nitelemesini çağrıştırdığı fark edilecektir, ancak Hegel'in eleştirisinde sadece sonlu olanın yadsınmasının sonsuzu tanımlamakta yeterli olmayacağı ve yalnızca pozitif olana dayanan bir töz anlayışında belirlenmişliğin olamayacağı düşünceleri gibi başka ayrıntılar söz konusudur. Bu konudaki nihai yorumu okuyucuya bırakıyoruz.

²² Tanrı'nın bir sıfatı olarak uzam, uzamın sonsuz tavırları olarak ise hareket ve hareketsizlik vardır. Bunlar, sonsuz tavırlar olarak tözden yalnızca belirli bir kavranış biçimine denk düşmeleri bakımından ayrılmaktadır. Zira sıfat ve tavırlar tek ve sonsuz varlık olan tözden ayrı değildirler.

²³ George Henry Radcliffe Parkinson, "Hegel, Pantheism, and Spinoza," *Journal of the History of Ideas* 38, sayı 3 (1977): 458.

²⁴ Parkinson, "Hegel, Pantheism, and Spinoza," 458.

²⁵ Spinoza'nın *Ethica* dışındaki eserleri ve mektuplarıyla ilgili başvuru başlıca kaynak: Spinoza, *Complete Works*, ed. Michael L. Morgan, çev. Samuel Shirley (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002).

²⁶ Spinoza, *Tractatus Theologico Politicus ya da Tanrıbilimsel Politik İnceleme*, çev. Betül Ertuğrul (Bursa: Biblos, 2008).

²⁷ Pierre Macherey, *Hegel or Spinoza*, çev. Susan M. Ruddick (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011), 141.

²⁸ Macherey, *Hegel or Spinoza*, 100-101.

²⁹ Vittorio Morfino, "Causa sui or Wechselwirkung: Engels between Spinoza and Hegel", *Historical Materialism* 16, sayı 1 (2008): 9-35.

³⁰ Morfino, "Causa sui or Wechselwirkung: Engels between Spinoza and Hegel", 20.

Dolayısıyla, ebedî olan, bizim zamanla ilgili öznel algımızı aşan bir yapıdadır. Peki, bizler zamanı nasıl algılıyor ve anlamlandırıyoruz? Ve dahası, ebediyeti nasıl kavrayabiliyoruz? Bir sonraki kısımda Spinoza'nın bu sorulara ilişkin yanıtlarını ele alacağız.

2. Bireyin Perspektifinden Zaman: *Tempus* ve *Duratio*

Spinoza, bir şeyin ne olduğu ve nasıl kavrandığı meselelerini her zaman birbirleriyle ilişkili olarak ele alır.³¹ Örneğin, sonlu bir varlığın özünü bütünü ilişkisi üzerinden değil de tekil bir belirlenim olarak, sınırlı bir biçimde kavırıyorsak bu özün varoluşu gerektirmediğini söyleriz. Fakat sonlu olanın özünü tözle ilişkisi üzerinden, yani ilk nedeni itibarıyla kavrayacak olursak, tekil olanın özünün Tanrı'da zorunlu olarak var olduğunu söyleriz. Çünkü bu öz ebedî varoluşun doğasından tavırların sonsuz bir şekilde çıkması yoluyla belirlenmiştir (E2Ö45N). Spinoza'nın zaman ve sonsuzluk kavramlarına ilişkin çözümlenmeleri ele alınırken bu husus göz önünde bulundurulmalıdır.

Spinoza'nın zamanla ilişkili olarak kullandığı iki Latince kavram süre olarak tercüme edilen *duratio* ve yine zaman olarak tercüme edilen *tempus*'tur. Bu ayrım, Spinoza'nın bireyin zaman algısıyla ebedî gerçekliğin bağlantısını düşünsel olarak inşa ederken kullandığı başlıca araçlardan biridir. Öncelikle, süre kavramı üzerinde duralım. Spinoza'ya göre "süre, var olmanın belirsiz şekilde devam edişidir" (E2T5). *Duratio* kavramının süre (*Ing.* duration) olarak tercüme edilmesi, sürenin belli bir zaman periyodunu tanımladığı yanlışını oluşturabilir.³² Bu kavramın asıl olarak göndermede bulunduğu şey bir tür etkinlik halidir; bu etkinlik ise kendi varlığını sürdürme, var kalmadır. Süre, aslında uzam ve zaman açısından sonlu olan varlıklarda bulunan kendini sürdürme özelliğidir. Sürenin belirsiz olması Tanrı'nın sonsuzluğunda söz konusu olduğu gibi sınırlanmamışlığı tanımlar, ancak süre hem özü hem de varoluşu itibarıyla ebedî olan tözün var kalmasının bir tür yansıması, hatta taklidi olarak değerlendirilebilir.³³

Süre, şeylerin fiilî özünü oluşturan *conatus* kavramıyla yakından bağlantılıdır. *Conatus*, bireylerin varlığını sürdürme çabasıdır ve bu etkinlik olmaksızın bireyin varlığı söz konusu olamaz. Tüm tekil varlıklar, varlığını sürdürme çabasıdadır (E3Ö6). Tekil şeylerin varlığını sürdürme çabası zaman açısından belirsizdir. Spinoza'ya göre bunun ardında yatan şey, varlıkların varoluş zamanlarının sonlanmasının, yani yok olmalarının kendi sürelerindeki bir zorunluluğun sonucunda değil, dışsal etmenler yoluyla gerçekleşiyor oluşudur (E3Ö8). Tanrı'nın kudreti tek tek şeylerin oluşumunu sağlayan tavırlar olarak ortaya çıkar ve bu açıdan şeyin kendisinde kendi varlığını ortadan kaldıracak bir nitelik bulunmaz (E3Ö6, Ep. 12).

Ericka M. Itokazu, Spinoza'nın erken dönem eserlerinde zamanın nesnel varlığını tamamen reddeden bir pozisyonda bulunduğunu, sonsuzluk üzerine yazdığı ünlü 12. Mektup'tan itibaren ise süre kavramını ölçülebilir olan zamandan kesin bir şekilde ayırdığını ve bu kavramı varlıkların heterojen doğasını açıklamak üzere kullanmaya başladığını vurgular.³⁴ *Conatus*'un varlıkların özü olması aynı zamanda onun parçalarına ayrılamayan bir bütünlük oluşu anlamına gelir; bu nedenle süre parçalı olarak ele alınabilen zamandan (*tempus*) farklılaşır. Süre tanımlanamaz, tanımlanırsa zaman kavramıyla karıştırılmış olur. Süreyi hayal edebiliriz, zamansal gibi düşünebiliriz; ancak bu şekilde Tanrı'daki fail nedenselliği geçişli nedensellik olarak düşünmüş olacağımız için sürenin asıl doğasından uzaklaşırız. *Conatus* zorunluluk ilişkisiyle dış dünyaya bağlı olduğu halde, hayal gücü sayesinde geçmiş ve geleceği farklı şekillerde düşünebilir ve böylece gerçekte var olmayan olasılıksal durumları zihnimize oluşturabiliriz (E2Ö44S1). Hayal gücüne dayalı olan zaman, aslında birbirinden ayrılamaz olan öz ve var oluşu ayırarak izole edilmiş bireylerin var olduğu yanılmasına yol açar.³⁵

Spinoza zamanı (*tempus*) ise şu şekilde tanımlar:

Sürenin belirlenim kazanabilmesi için, onu sabit ve belirlenimli bir harekete sahip olan öteki şeylerin süresiyle karşılaştırırız ve bu karşılaştırmaya zaman denir. Bu sebeple zaman şeylerin bir hali değil, sadece bir düşünce tarzıdır ya da . . . bir akıl varlığıdır. Çünkü zaman süreyi açıklamaya yardımcı olan bir düşünce tarzıdır.³⁶

Bir diğer deyişle, süreyi belirli hale getirip parçalı ve niceliksel olarak kavradığımızda *tempus* kavramıyla özdeşleştirilen zamanı elde etmiş oluruz. Raphael Krut-Landau bunun Spinoza'nın sonluluğun insan zihninin bir ürünü olduğuna yönelik düşüncesinin bir sonucu olduğunu vurgular.³⁷ Sürenin belirlenmiş hale getirilmesi, bir şeyin ikinci bir şey açısından belirlenmiş olmasıdır. Bu ikinci şey de yine ancak bir üçüncü şey açısından belirlenmiş olarak kabul edilebileceğinden ve bu durum sonsuza dek devam edeceğinden, Krut-Landau'ya göre Spinoza açısından zamansal belirlenim sonsuz

³¹ Julie R Klein, "By Eternity I Understand": Eternity According to Spinoza," *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly* פלילוסופ' עיינן: עיינן, (2002), 296.

³² Raphael Krut-Landau, "Spinoza's Metaphysics of Time," içinde, Ed. Yitzhak Y. Melamed (Hoboken: Wiley Blackwell, 2021), 146.

³³ Krut-Landau, "Spinoza's Metaphysics of Time," 148.

³⁴ Ericka Marie Itokazu, "Temporality and History in Spinoza", *Materialism and Politics* içinde, Ed. Bernardo Bianchi vd. (Berlin: ICI Berlin Press, 2021), 55-72.

³⁵ Itokazu, "Temporality and History in Spinoza", 67-68.

³⁶ Spinoza, "Metafizik Düşünceler," çev. Berk Özcangiller, *Felsefe Arkivi*, sayı 39 (2013): 53.

³⁷ Krut-Landau, "Spinoza's metaphysics of time," 147-148.

bir geriye gidişi gerektirir. Spinoza'nın metafizik sistemine göre, zamanın sonlu olanlar arasındaki bir karşılaştırma oluşu, sonsuzluğu sezgisel olarak kavramamıza elvermeyen, yetersiz bir düşünüş tarzı olduğu anlamına gelir. Spinoza bu durumu çeşitli yerlerde açıkça ifade eder: Ona göre, şeyleri ya zaman ve mekânda buldukları üzere ya da tanrısal olanın zorunluluğu temelinde kavrarız (E5Ö29N). Ancak ebedîlik “zamanla belirlenemez ve zamanla ilişkilendirilemez” (E5Ö23N). Hatta, sürede belirlenmişlik bulunmamasına rağmen, aynı şekilde “sonsuzluğu süreyle açıklamak mümkün değildir” (E5Ö29).

Bu noktada sonluluğun ve parçaya özgü belirlenimlerin insan zihninin ürünü olmasının anlamını tartışmak gerekmektedir. Spinoza'nın “Sonsuzluk Üzerine Mektup” olarak da bilinen 12. mektubu zamanın nesnelliliğiyle ilgili söz konusu problemi aydınlatan ipuçları içermektedir. Bu mektupta Spinoza sonsuzluk problemini ayrıntılı olarak ele alırken nicelik, süre ve zaman kavramları üzerinde de durur. Niceliği hayal gücüne bağlı olarak kavrayacak olursak; sonlu, bölünebilir ve parçalı bir şey gibi düşünmüş oluruz. Niceliği akılla kavrayacak olursak ise onun sonsuz, bölünmez ve parçasız olan tözle özdeş olduğunu görebiliriz. Süre kavramını uygulayabiliyor olmamızın nedeni tavırların varlığıdır. Tözün ise ancak ebedîliğinden söz edilebilir. Tavırlara uyguladığımız keyfi sınırlandırmaları onlara ilişkin kavrayışımız sekteye uğramadan gerçekleştirebiliriz.³⁸ Süreyi belirli sınırlara hapseden zamanın (tempus) ortaya çıkışı, ebedî olan dan sızan süreyi bu ebedî özden koparmak anlamına gelir, çünkü sonlu, sınırlı ve parçalı nicelikler hayal gücüne dayalı kavrayışı yansıtır. Bu nedenle, sayılar, ölçüm ve zaman yoluyla, bunların gerçek anlamını sorgulamaksızın varlığı anlamaya çalışan kişi çıkmaz yollara girmiş olacaktır.³⁹

İmgelem insanın varlıkla ilişkilenmesinde bireyin kendi perspektifini ortaya koyuyor olabilir. Spinoza'ya göre sorunun esas kaynağı, ölçü ve zaman gibi duylara dayalı araçların kullanılması değil, fakat varlığın salt bu araçlara dayanılarak bölünebilirliği gibi düşünülmesidir. Böylesi bir varlık düşüncesinden hareketle sonsuz olan bir şeyin (zamansal sonsuzluğu tanımlayan ebediyetin yanı sıra örneğin kendi cinsinde sonsuz ve bölünemez olan uzamın) kavranabileceği ümidine kapılmak ise daha da büyük bir yanılgıdır. Töz, ne zaman ne de uzam açısından parçalı bir şey gibi düşünülebilir. Buna bağlı olarak, Spinoza matematikle ilgili kendi çağının diğer rasyonalistlerinden ayrışan görüşler ileri sürmüştür. Örneğin, Descartes sınırlı bir büyüklüğün sonsuzca bölünebilmesi durumunu hayal gücünün yarattığı bir çelişki olarak değerlendirmiş, buna karşın Spinoza ise aslında ölçünün ve ölçmede kullandığımız sayıların hayal gücünün bir ürünü olduğunu öne sürmüş ve sonlu bir bütünün sonsuzca bölünebilmesinden doğan paradoksu bu şekilde ortadan kaldırmaya çalışmıştır.⁴⁰ Gerek sonsuz olan tözün, gerekse sonlu bir bütünün bölünmesindeki ve bu bölünmenin sonsuzca sürdürülebilir oluşundaki temel problem, sayılabilir olanın, çok olanın bizim tek bir bütün olan varlığa uyguladığımız bu düşünüş tarzı sonucunda ortaya çıkmasıdır. Sayılabilirlik ve parçalılık Spinoza'ya göre varlığın kendisinde bulunan şeyler değildir.

Burada Spinoza'nın asıl hedefinin doğada bulunan herhangi bir çokluk değil, fakat çokluğa ilişkin spesifik bir yaklaşımı, yani karşılaştırmayı ve oransallığı beraberinde getiren sayılabilirlik olduğunun altını çizmeliyiz. Öyle ki Spinoza'nın kendisi uzam ve düşüncenin (yani iki farklı unsurun) Tözün sıfatları olduğunu, tavırların ise sonsuz sayıda olduğunu düşünmektedir. Fakat tavırlar aslında tözün birliği içerisinde gerçekleşen ve bu birliğin tek oluşunu ortadan kaldıramayacak olan çeşitlenmelerdir. Örneğin cisimlerin çokluğunu bu şekilde açıklayabiliriz. Buna karşın, önümüzdeki masanın üzerinde üç farklı cisim durduğunu belirttiğimizde böylesi bir çokluk tasavvurunun ötesine geçen bir ifadeye bulunmuş oluruz. Spinoza'nın ontolojisi açısından böylesi bir sayısal belirlenim akılla kavranan bir zorunluluğa denk düşüyor olamaz, çünkü üç farklı şeymiş gibi gözükken bu cisimler aslında ayrı ayrı belirlenmiş unsurları bulunmayan, dolayısıyla parçalı olarak düşünülemez olan uzamın bütünlüğünde kavranabilirler.

Ölçü ve sayının yanı sıra, süreyi ölçmekte kullandığımız zaman da Spinoza'ya göre hayal gücünün bir ürünüdür (Ep. 12). Zamanın sonsuzlukla ilişkisi problemine devam etmeden önce hayal gücünün (*Lat.* imaginatio) Spinoza'nın epistemolojik anlayışındaki rolünü açıklığa kavuşturmalıyız. Varlığa ilişkin bilgi edinmemizin üç temel aracı hayal gücü, akıl ve sezgidir. Hayal gücü bedenün duygulanımlarına ve insanın öznel deneyimine göre belirlenen, değişken ve bu nedenle bulanık bir bilme tarzıdır (E2P40N2). Bununla birlikte, Spinoza'nın kullandığı anlamdaki hayal gücü duylar yoluyla elde edilen bilgiyi de kapsamaktadır. Hayal gücü, bedenün dış nesnelere karşısındaki duygulanımlarının bir sonucu olduğundan, fiziksel olana ilişkin imgeler oluşturulmasına dair her türlü zihinsel süreci kapsamaktadır. Duyu deneyimi ve ondan türetilen tüm zihinsel süreçler hayal gücüne dahildir. Spinoza'ya göre insan bedeninin duygulanımlarının dış nesnelere halihazırda mevcutmuş gibi göstermesi, onların hayal edildiği anlamına gelir (E2Ö17N). Hayal gücünün, en temelde ise hayal gücünün kaynağı olan duyların yanılgıya açık olmasının nedeni ise insanın bu tür

³⁸ Spinoza'nın buradaki düşüncesine dair şöyle bir örnek verebiliriz: Özünde sonsuz olan uzam sıfatının kendisinde hiçbir değişim ve sınırlılık olmaksızın ve bu sıfatın sonsuzluğuyla herhangi bir çelişkiye düşmeksizin uzamda sınırlandırılmış olan belirli bir geometrik şeklin varlığını hayal edebiliriz.

³⁹ Spinoza burada muhtemelen sonlu bir büyüklüğün sonsuzca bölünmesinden doğan paradokslara (örneğin Zenon paradoksları) göndermede bulunmaktadır.

⁴⁰ Roger Ariew, “The Infinite in Spinoza's Philosophy,” *Spinoza: Issues and Directions The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference* içinde, ed. Edwin Curley and Pierre-François Moreau (Leiden: E. J. Brill, 1990), 19.

bilgi edinmede edilgen bir konumda olmasıdır. Dışarıdaki bir nesneyi algılamakla beden kendi durumu ile dış nesnenin etkisinin birbiriyle bütünleşmiş bir halini duyumsamaktadır. Dolayısıyla bu nesnenin etkisine dair tavır kaçınılmaz olarak hem söz konusu dış nesnenin doğasını hem de bedenini kendi doğasını içerecektir (E2Ö16). Hatta Spinoza'ya göre bedenin mevcut hali dış nesnenin doğasına göre daha ön plandadır (E5Ö34). Bu duruma örnek olarak, kişinin güneşi sıcak olarak hissetmesinin sadece güneşin doğasına değil, bedeninin bu deneyim sırasındaki durumuna bağlı olmasını gösterebiliriz. Bu tür bilgide duyularla edinilen bilginin öznel yansıması ve hatırlanması söz konusu olduğundan, dilimizde geçmişle mevcut an arasındaki zihinsel bağlantıya göndermede bulunan imgelem kelimesi *imaginatio* için daha uygun bir karşılık olarak değerlendirilebilir. Spinoza, insanın yanılgılarının temelinde imgelemin bulunduğunu, akıl ve sezginin ise zorunlu olarak doğru olanı içerdiğini belirtir (E2P41). Sezgi, ebedî olanı bilmenin yoludur ve akıldan farklı olarak zorunlu bir şekilde doğru olanın apaçık görülmesidir. Hayal gücüne dayalı pasif kavrayış farklı şeyler arasındaki mantıksal ilişkilerin nesnel ve zorunlu olarak bilinmesinden ziyade şeyler hakkındaki öznel deneyime dayalıdır. Bu nedenle yanılgıya açıktır.

Spinoza'nın hayal gücü ile akıl arasında yaptığı bu ayrımla birlikte *tempus* kavramının odağında ne tür bir şüphecilik bulunduğu açıklık kazanmaktadır. Süre, varlığın belirsiz bir şekilde devam edişi olduğundan (E2T5), zamanın süre olarak deneyimlenmesi ebedî olanın sınırlanmamış doğasına yaklaşan bir niteliktedir. Bununla birlikte, Klein'ın belirttiği gibi, hakikatin bilgisinin zamansal olanın ötesinde oluşu, duyular yoluyla deneyimlenen *tempus*'un salt bir yanılsama olduğu anlamına gelmez.⁴¹ *Tempus*, öznenin perspektife bağlı bilgisinin bir ürünüdür ve zorunlu doğruluk içeren bilgiden farklılığı, onun bir hayal ürünü olmasından değil, olaylar arasındaki yanlış bağlantılara, yanılsamalara açık olmasından kaynaklanır. Fakat insanın imgelem kaynaklı bilişi de doğanın bir parçasıdır ve bu anlamda ontolojik bir temele sahiptir.

Tempus kavramı temelindeki ilgili sınırlılıklara rağmen, Spinoza'nın sonlulukla ilişkilendirdiği zamanı tamamen bir kurgu olarak değerlendirmede kanısındayız. Spinoza'nın *tempus* kavramı ve imgelem temelli eleştirisinden Parmenidesçi düşünce hattında olduğu gibi değişimin bir yanılsama olduğu sonucu çıkmamaktadır. Spinoza açısından temel sorun, insanın ebedî olanı kavramadaki yetersizliğidir. Söz konusu yetersizliğin yansımaları şu şekilde örneklendirebiliriz: Sonlu bir varlık üzerinde potansiyel olarak sonsuz farklı ölçüm yapabiliriz. Örneğin, bir parça balmumunu sonsuz sayıda parçaya böldüğümüzü hayal edebiliriz. Veya Dünya'nın kendi eksenini etrafındaki bir tam turu için geçen süreyi 24 eşit parçaya böldüğümüz gibi, birbirine eşit binlerce zaman dilimine böldüğümüzü de hayal edebiliriz. Bu tür ölçümleri belirleyen çok sayıda karşılaştırma yapılabilir, ancak bu karşılaştırmaların herhangi birinin diğerine tercih edilmesi ile ilgili nesnel bir gerekçelendirme söz konusu değildir. Biz ölçülebilir zamanı karşılaştırmalı olarak bildiğimiz için zamandaki öncesiz ve sonrasız olma durumu ile (sempiternity) ile zamansız ebedîlik arasında bir ayrım olduğunu varsayıyoruz. Oysa önce veya sonra gelme, kısa veya uzun sürme vb. gibi algılamalar bizim öznel sınırlılığımızın yansımalarıdır. Spinoza açısından elbette değişimin de değişmezliğin de kaynağı ebedî olan tözdür. Ancak bunun yanında, Spinoza bizim kendi perspektifimize göre ortaya koyduğumuz bir değişim algısının ve tabii bununla birlikte zamanın tözün doğasına doğrudan atfedilemeyeceğini vurgulamaktadır. Tözün ebedîliğinde, bireyin zamansal perspektifinin gerçekliğini olmasa da anlamını yitirdiği bir zamansızlık söz konusudur.

Temel sınırlılığın öznel zaman algımızda olduğu kabul edilse bile, değişimle ilişkilendirilen zamanın nesnellğine ilişkin aydınlatılmamış konuların varlığını sürdüreceği görülebilir. Örneğin şu soru sorulabilir: Değişim olarak deneyimlediğimiz zamanı⁴² mutlaka ölçülebilir olanla özdeşleştirmek mi zorundayız? Veya ölçülebilirliği devre dışı bıraktığımızda, zamandan geriye hiçbir şey kalmayacak mıdır? Geriye kalan şeyin süre olduğunu söyleyemeyiz, çünkü *duratio* kavramı değişim içinde olan varlıklarda bulunan kalıcılığa etkinliğidir ve bu anlamda değişimin geneline uygulanabilecek bir şey değildir. Hareket kavramı daha uygun bir aday gibi gözükse de Spinoza'nın bu kavramı doğrudan zamanla ilişkilendiren herhangi bir görüş ileri sürmediği göz önünde bulundurulmalıdır. Leibniz'in ortaya koyduğu tarzda bir ilişkisel ontolojiye dayanan bir zaman felsefesi burada söz konusu değildir. Spinoza'nın hareketi sonsuz bir tavır olarak tanımlaması değişimin bir yanılsama olduğuna yönelik bir görüş taşımadığına bir delil olarak kabul edilebilir. Diğer yandan, hareket nihayetinde sadece bir tavidir. Bu da Spinoza'nın doğa tasarımıyla Tanrı'nın sonsuz kudretini temel alması ve böylesi bir özün fiziksel değişim üzerinde belirleyici bir rolü olduğunu varsayıyor oluşu ile açıklanabilir.

3. Spinoza'nın Zaman Felsefesine Dair Güncel bir Değerlendirme

Bir önceki bölümde, sürenin ancak tavrılarla ilgili bir şey olabileceğini ve tözde geçerli olanın ebedîlik olduğunu belirtmiştik. Fakat bu ikisi arasındaki ontolojik ilişkiyi nasıl anlamalıyız? Spinoza'ya göre Tanrı'nın sıfatlarından yine

⁴¹ Klein, "By Eternity I Understand": Eternity According to Spinoza," 311.

⁴² Kuşkusuz, zamanın gerçekliğini ilişkisel olarak değil mutlak zaman kavramı temelinde kabul eden bir kimse de aynı soruyu sorabilir.

ancak sonsuz ve ebedî olan çıkabilir (E1Ö21). Örneğin Tanrı'nın bir sıfatı olarak düşüncenin zorunlu ve değişmez bir doğaya sahip olmasına rağmen, belirli bir sürede geçerli olan spesifik bir Tanrı fikrinin düşüncenin bu sonsuz doğasından çıktığını söylemeyiz, çünkü süreye bağlı olan bu fikrin kendisi ebedî değildir (E1Ö21). Buna karşın, sonlu doğaya sahip bir tekil varlık yine kendisi gibi sonlu ve belirlenmiş bir neden olmadığı sürece var olamaz. Sonlu varlıklar arasındaki bu neden-sonuç ilişkileri sonsuz bir zincir oluşturmaktadır (E1Ö28). E1Ö21 ve E1Ö28 birlikte ele alındığında, sonsuz olan ve sonlu olan arasında mekanik olarak ele alınabilecek türde bir nedensellik ilişkisinin söz konusu olamayacağı görülebilir. Hareket gibi belirli tavırlar sonsuz olduğundan, söz konusu ontolojik bağlantının sonsuz tavırlar aracılığıyla kurulabileceği, sonsuz tavırların sonsuz-sonlu ilişkisinde birer aracı niteliğinde olduğu öne sürülebilir. Buradaki sorun ise, Spinoza'nın bir tavrın sonsuzluğundan ne anlamamız gerektiği ve sonsuz tavırlarla sonlu tavırlar arasında nasıl bir ilişki olduğu konularında *Ethica*'da ayrıntılı bir açıklama sunmamış olmasıdır.⁴³ Son olarak, zamansallık odağında şöyle bir varsayımda bulunulabilir: Sonsuz olan töz, mükemmel olduğundan en temel seviyede değişmez olmalıdır; ama bu, zamansal değişimi yadsıyan bir değişmezlik değildir. Böylesi bir varsayım ise bizi varlıkla ilgili temel bir çelişkiye sürükler gibidir. Zamandaki değişimi kapsayan bir değişmezlik nasıl mümkün olabilir? Spinoza'nın benimsediği determinist görüş, doğadaki zamansal değişim ile daha kapsayıcı bir zemindeki ontolojik değişmezliği uzlaştırmaya olanak sağlamaktadır. Determinist açıdan, zamandaki değişimin gerçekliği temel bir çelişki değildir (en azından zamanı reddetmeyen bir determinist yaklaşımı benimsemek mümkündür), ancak değişimin gerçekliğine rağmen, geçmiş nasıl ki belirlenmişse, aynı şekilde gelecek de belirlenmiştir.⁴⁴ Blok evren görüşünün günümüzdeki kavramlarıyla bu durumu ifade edecek olursak, dört boyutlu uzay-zamanda her şey sabittir. Her şey, zorunlu neden-sonuç ilişkileri açısından belirlenmiştir. Bu nedenle bireyin bu belirlenimin dışına çıkarak özgürce davranabilmesi mümkün olmadığı gibi, geçmiş, şimdi ve gelecek arasında ontolojik bir farklılık bulunması da söz konusu değildir.

Spinoza; determinizm, özgür irade ve zaman arasındaki ilişkiler üzerine oldukça erken bir tarihte (modern fiziğin gelişimiyle bu konuların iç içe olduğunu göz önünde bulundurursak) düşünmeye başlamış bir filozoftur. Yalnızca zorunlu ve aktüel olanın varlığını kabul etmesi, teleolojiyi (E1 Ek) hatta özgür iradenin varlığını kesin bir şekilde reddetmesi (E2Ö48-49) açısından Spinoza'nın determinist blok evren görüşünü öncelediği düşünülebilir. Bununla birlikte, söz konusu modern görüşten ayrıştığı noktalar, Spinoza'nın felsefesinde ne tür bir zorunluluk düşüncesinin bulunduğunu ve zamanın (yalnızca *tempus* ile sınırlı olanın değil) gerçekliğine nasıl yaklaşıldığını belirlemek açısından son derece önemlidir. Blok evren görüşü mekanik bir determinizme dayanmaktadır. Spinoza'nın sonsuz töz düşüncesinin ise mekanizmle uyumlu olmadığından daha önce söz etmiştik.

Spinoza'nın öznel zamanın gerçekliği ile determinizm ilişkisini nasıl ele aldığını şu iki ifade üzerinden görmek mümkündür:

Akıl doğası gereği şeyleri olası olarak değil, zorunlu olarak değerlendirir. (E2Ö44)

Bununla birlikte, Spinoza'ya göre

... bizim şeyleri hem geçmiş hem de gelecek zaman bakımından olası görmemiz hayal gücümüze bağlı bir durumdur. (E2Ö44S1)

Burada, zamanın bir yanılısıma olmasının, aslında değişimin bir yanılısıma olduğuna dair Parmenidesçi düşüncenin bir türevi olarak savunulması gibi bir yaklaşımdan çok daha farklı bir düşünce söz konusudur. İkinci ifadede, Spinoza'nın olasılığı determinist bir filozof olarak bir yanılısıma olarak değerlendirmesi bilinen bir şey olmakla birlikte, kendisi açısından bir yanılısının ürünü olan olasılıksal düşüncenin zaman algımız sayesinde ortaya çıkıyor oluşuna dikkat çekmek istiyoruz. Bir diğer deyişle, farklı zamanlardaki olguların hayal gücüne bağlı olarak, yani rasyonel olmayan ve zorunluluk içermeyen bir şekilde bağlantılandırılması sorunu, geçmiş ve gelecek algımızda hayal ürünü olan şeyler olarak aktüel olmayan senaryoların (güncel tabirle karşıolgusal düşüncelerin) varlığı sorunu ile bağlantılı olarak düşünülmelidir.

İlginç bir şekilde Spinoza *tempus* ile birlikte gelen bir düşünsel olanağa dikkat çekiyor gibidir. Ancak şeylerin rasyonel, zorunlu ve mükemmel oldukları ölçüde gerçeklik kazandığı Spinozacı ontolojide böylesi bir olanak olsa olsa tasvip edilmeyen bir düşünce tarzına ait bir genişleme anlamına gelebilir. Geçmişte gerçekleşmiş bir olayın olası olması, aslında “zamanında bu olay farklı bir şekilde gerçekleşebilirdi veya hiç gerçekleşmeyebilirdi.” düşüncesine varır. Oysa determinist açıdan bakarsak böyle bir şey anlamsızdır. Söz konusu olay gerçekleşmek zorundaydı ve gerçekleşti. Aynı durumu geleceğe de uygulayabiliriz. “Gelecekte E olayının gerçekleşecek olması olasıdır; yani E olayı gerçekleşebilir de gerçekleşmeyebilir de.” diye düşünebiliriz. Oysa yine determinist açıdan, aslında E olayının

⁴³ Samuel Newlands, “Spinoza's modal metaphysics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward N. Zalta ve Uri Nodelman, (2023). Erişim: 16 Temmuz 2023. <https://plato.stanford.edu/entries/spinoza-modal/>.

⁴⁴ Dolayısıyla, insanın özgür iradeye sahip olduğu düşüncesi de bir yanılısıdır.

gerçekleşip gerçekleşmeyeceği kesindir. Sadece, bizim verilerimizin ve genel olarak doğaya ilişkin bilgimizin sınırlılığı nedeniyle bu olayın olası olduğunu söyleriz.⁴⁵

Spinoza şöyle bir örnek verir: Bir çocuk, sabah Petrus'u, öğlen Paulus'u, akşam ise Simeon'u görüyorsa ve bu durum sürekli tekrarlanıyorsa, çocuk bu kişileri zihninde ilgili zaman dilimleriyle ilişkilendirecektir. Ancak akşamları bazen Simeon'u bazen Jacobus'u görmeye başlarsa, bu ikisini de olası olarak değerlendirmeye başlayacaktır (E2Ö44S1N). Duyu deneyimine dayalı zamansal kavrayış, Spinoza'ya göre ancak sezgisel olarak (aklın en üst seviyesi olan, apaçık görme anlamındaki sezgisellik) bilinebilen ebediyeti anlamamıza herhangi bir şekilde katkı sunmaz. Bu örnekten yola çıkarak, kişi yüzlerce kez aynı kişileri günün aynı saatlerinde görse dahi, tümevarımsal düşüncenin sınırlılıklarının aşılamayacağı ve bu nedenle ne olursa olsun kesin bilgiye varılamayacağı çıkarımında bulunabiliriz.

Spinoza'nın zorunluluk anlayışının Laplaceçı mekanik determinizmle neden uyuşmadığı ontolojik açıdan şu şekilde ifade edilebilir: Spinoza mutlak kudrete sahip: Tanrı'daki özgürlüğü, bir başka ifadeyle tek bir özgür neden olarak Tanrı'yı doğadaki zorunlulukla bağdaştırmış, ancak bunu yaparken mekanik evren görüşünün teistik versiyonunda geçerli olanın aksine tanrısal kudreti kronolojik bir ilk nedene indirgememiştir. Tanrı, Spinoza'ya göre insanî keyfîlik düşüncesinde yatan anlamda bir özgürlüğe sahip değildir, çünkü onun özgür oluşu ile zamansal, sınırlanmış ve belirlenmiş olarak kavradığımız sonlu arasında da deterministik bir bağlantı bulunmaktadır. Dolayısıyla, Spinoza'nın ontolojisinde tözdeki mutlak kudret ile filî olanın determinist bir şekilde bütünleştiği görülür. Asıl belirleyici olan, klasik determinizmde olduğu gibi t_1 anı ile onu izleyen t_2 anı arasında kurulabilecek dışsal nedensellik ilişkisi değil, tüm bu anların aynı şekilde içkin nedeni olan, etkin neden olarak sonsuzluk ve onun kapsayıcılığıdır.

Spinoza'nın varlık görüşünde zamansız olan da bu noktada aslında klasik determinizmle belli bir ölçüde uyuşan bir şekilde karşımıza çıkar: Doğa yasaları tarafından belirlenmiş zorunluluk ilişkileri. Spinoza'nın *Ethica*'da geometrinin büyük öncüsü Öklid'in yönteminden esinlenmesi, sonsuzluk ve zorunluluk problemlerini tartışırken birçok yerde geometriden örnekler vermesi (E2Ö8), onun ebedî olanda, geometrik ilişkilere benzer şekilde salt akılla kavranabilen bir zorunluluk görmesinin birer yansımasıdır. Viljanen Spinoza'nın felsefesinin muhtemelen şu soru üzerinden şekillendiğini belirtir: "Ya doğadaki her şeyde geometrik nesnelere içsel yapısına benzer zorunluluklar bulunuyorsa?"⁴⁶ Gerçekten de Spinoza *Ethica*'da doğanın yasalarının her yerde ve her şeyde aynı etkileri yarattığını ve bu etkileri geometrik yöntemle ele alacağını bildirir. Örneğin, insanın eylemlerine ve isteklerine, çizgilere, yüzeylere ve cisimlere nasıl yaklaşıyorsa öyle yaklaşacaktır (E3 Önsöz). Spinoza'nın geometrik belirlenimciliği, hareket ve maddeyi bütünleştiren ve bunların içsel mantığını, her ikisini de aşan bir şekilde Tanrısal öz-belirlenime dayandıran bir yaklaşımdır. Bu anlamda kendi kendini belirleyen bir evren anlayışını,⁴⁷ içkin bir tanrısalılığı ve fiziksel zorunluluğu aynı potada eritme girişimidir. Bunun günümüz açısından uç bir determinizm anlayışı olduğu söylenebilir.

McTaggart'ın zamanın gerçek dışı oluşuyla ilgili argümanına gelecek olursak, Spinoza'nın ebedî olana ilişkin tanımından yola çıktığımızda, yalnızca zamanın A teorisinin değil, zamanın B teorisinin de reddedilmesi gerektiği sonucuna varırız. Nitekim daha önce söz edildiği gibi ebediyette önce veya sonra yoktur. *Tempus* anlamındaki zaman, Spinoza'nın sisteminde öznenin perspektifiyle birlikte ortaya çıkan bir olgudur. Duyu deneyimi ve hayal gücü, öznenin varlıkla ilişkilenebilmesinde spesifik bir belirlenim biçimi olarak zaman algımızı mümkün kılar. Dolayısıyla A-serisinin zamanı, kendisi de yine zamanla birlikte değişen bir özne açısından anlamlıdır. Öznenin perspektifinden bakıldığında, sürekli orada olan soyut bir geçmiş, şimdi ve geleceğin var olmasının koşulunun da burada saklı olduğu söylenebilir. Yine Spinoza'nın zaman felsefesi açısından ifade edecek olursak, C olayının E'den önce gerçekleşmiş olması bir karşılaştırma meselesi olduğuna göre, karşılaştıran öznenin var olmadığı bir zamansal ilişkinin ortaya çıkması da imkansızdır. Bu nedenle B-serisinin zamansal olup olmadığından ziyade, A-serisi ve B-serisi şeklindeki bir ayrıştırmanın olanaksızlığından söz edebiliriz.

Sonuç

Fizikçilerin ve filozofların zamanın gerçek olup olmadığı ile ilgili görüşleri tartışılırken, öncelikle zamanın ne olduğu sorusu üzerinde durulmalıdır. Spinoza'ya göre zamanın gerçekliği problemi de bu kapsamda onun ne tür bir zaman kavramına şüpheyle yaklaştığı ve kendi sistematüğünde zamanla ilgili hangi ayrımlara gittiğine odaklanarak aydınlatılabilir. Spinoza'nın ele aldığı şekliyle *tempus* kavramı, gündelik zaman deneyimini temel almakla birlikte, Spinoza bu deneyimi günümüz tartışmaları açısından oldukça sıra dışı bir şekilde anlamlandırmaktadır. Sürenin sınırlandırılması

⁴⁵ Örneğin, E'yi önceleyen C olayı ile E arasındaki zorunluluk ilişkisini tam olarak kurabilseydik (ki böylesi bir ilişkide bu iki olayın diğer etmenlerden tamamen yalıtılması önemli bir sorundur) kesin bir öngörüle bulunabilirdik. Ancak fizikteki birçok öngörü mutlak bir kesinlik taşımaktan oldukça uzaktır. Bunun başlıca nedenlerinden biri doğadaki ilişkilerin yüksek seviyede kompleksite içermesidir. Kaldı ki görece basitleştirilmiş bir fiziksel sistemde (örneğin yalnızca üç cisim içeren) dahi başlangıç koşullarının mutlak bir hassasiyetle tespit edilmesi olanaksızdır.

⁴⁶ Valtteri Viljanen, *Spinoza's Geometry of Power* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 17.

⁴⁷ Hans Jonas, "Spinoza and the Theory of Organism", *Journal of the History of Philosophy* 3, sayı 1 (1965): 43-57.

olarak zaman kavramı zaman felsefesine yeni açılımlar getirebilecek özgün bir yaklaşım içermektedir. Bunun yanında, Spinoza'nın zamana ilişkin yaklaşımının sıra dışı oluşunun asıl nedeni, sonsuzluğu Tanrı'yla özdeşleştiren bir filozof olması, her türlü sınırlandırmayı epistemik açıdan olumsuz bir durum olarak görmesi ve geçici olanın ötesine geçerek akıl yoluyla kalıcı olanı, ebediyeti kavrama hedefini benimsemesidir.

Görünüştaki değişimin ardında yatan değişmez öze ulaşma düşüncesi kuşkusuz felsefenin en eski arayışlarından biridir. Spinoza'nın belli açılardan bu düşünceye yakın olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Spinoza'nın değişim içinde olanı ve onun bilgisini ezeli hakikatten ayrı olarak düşünen Parmenides ve Platon gibi filozoflardan ayrıştığı noktaları bu makalede ortaya koymaya çalıştık. Gerek zaman kavramıyla gerekse diğer önemli kavramlarla ilgili felsefi soruşturmalarda Spinoza'dan öğrenmemiz gereken önemli derslerden biri şudur: Tanımlarımızı ortaya koyarken ve argümanlar üretirken öznel olanı ve nesnel olanı birbirini tamamen dışlayan ve olumsuzlayan unsurlar olarak düşünemeyiz. Öznel perspektifin eleştirisi, belli açılardan öznel perspektifin kaçınılmazlığı ile birlikte düşünülmelidir. Bu anlamda, özne-varlık ilişkisinin çeşitlenen veçheleri öznenin olası yanılgılarını olduğu kadar nesnenin ne olduğu sorusunun ipuçlarını da bünyesinde barındırır. *Tempus* ile *duratio* arasındaki ayrım böylesi bir felsefi tutumun ürünüdür ve bu açıdan, perspektife bağlı zaman algısını aşma girişimi olarak dikkate değer bir yaklaşımın ürünüdür. Spinoza'ya göre asıl problem zamansal olarak deneyimlediğimiz sonlu dünyanın zahirî oluşu değil, fakat bu dünyaya yaklaşım tarzımızdır. Spinoza'nın sonsuzluğu değil sonluluğu hayal gücünün ürünü olarak değerlendirmesi düşünsel bir alt-üst etme girişimidir. Birçok filozof sonsuzluk kavramının gerçekliğini sorgulamış, Spinoza ise sonlulukla beraber gelen çokluğu tartışmaya açmıştır. Spinoza'nın sonlu varlıkların mükemmellikten uzaklaşmış oluşunu ontolojik açıdan temellendirdiğini göz önünde bulundurursak, sayısal çokluğun, dolayısıyla sonluluğun epistemik bir kısıtlılığın ürünü olan kavramlar olduğu argümanlarında onun genel sistematigi açısından herhangi bir tutarsızlık bulunmadığını görebiliriz.

Kuşkusuz böylesi bir çözümleme Spinoza'nın görüşlerinin geçerliliğini kanıtlamaktan uzaktır. Kaldı ki, onun sisteminde eleştiriye açık birçok unsur olduğu kanısında olmakla birlikte, bu makalede asıl olarak Spinoza'yı anlamayı amaçladığımızdan onun zamanla ilgili düşüncelerini yanlışlama veya doğrulama gibi bir çaba içerisine girmedik. Bununla birlikte, her ne kadar Spinoza'nın sonluluğu tartışmaya açan radikal girişimi sonradan pek rağbet görmemiş olsa da bu düşüncenin alternatif ontolojik yaklaşımlar çerçevesinde ele alınabileceği kanaatindeyiz. Bir diğer deyişle, Spinoza'nın sonsuzluk ve zamanla ilgili sorgulamalarının içeriği, bu makalenin son kısmında gerçekleştirmeye çalıştığımız gibi, Spinozacı olmayan yaklaşımlarla bağlantılı olarak ele alınabilir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer Review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Yazarın ORCID ID'si / ORCID ID of the author

Çağlar Karaca 0000-0002-4059-6916

KAYNAKLAR / REFERENCES

- Ariew, Roger. "The Infinite in Spinoza's Philosophy". Spinoza: *Issues and Directions The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Editör Edwin Curley ve Pierre-François Moreau, 16–31. Leiden: E. J. Brill, 1990.
- Bakker, Jonathan Bushnell. "Deborin's Materialist Interpretation of Spinoza". *Studies in Soviet Thought* 24, sayı 3 (1982): 175–183.
- Bennett, Jonathan. *A Study of Spinoza's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Birgül, Osman Gazi. "Spinoza'ya Dair Panteist ve Panenteist Kategorizasyonlar". *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 12, sayı 1 (2019): 132–149.
- Cengiz, Övünç. "Her belirlenim bir yadsımadır": Hegel, Spinoza ve aközizm". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 34 (2022): 187–207.
- Enda Power, Sean. *Philosophy of Time: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge, 2021.
- Gilead, Amihud. "Why Spinoza Was Not a Panentheist". *Philosophia* 49, sayı 5 (2021): 2041–2051.
- Hoy, Ronald C. "Parmenides' Complete Rejection of Time". *The Journal of Philosophy* 91, sayı 11 (1994): 573–598.

- Hübner, Karolina. "Spinoza's Epistemology and Philosophy of Mind". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Editör Edward N. Zalta (2022). Erişim: 12 Temmuz 2023. <https://plato.stanford.edu/entries/spinoza-epistemology-mind/>.
- Itokazu, Ericka Marie. "Temporality and History in Spinoza". *Materialism and Politics*, Editör Bernardo Bianchi, Emilie Filion-Donato, Marlon Miguel ve Ayşe Yuva, 55–72. Berlin: ICI Berlin Press, 2021.
- Jonas, Hans. "Spinoza and the Theory of Organism". 3, sayı 1 (1965): 43–57.
- Klein, Julie R. "'By Eternity I Understand': Eternity According to Spinoza". *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly* 51 'פילוסוף פ'ולטון: י'ין (2002): 295–324.
- Kojève, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel*. Ithaca: Cornell University Press, 1980.
- Krut-Landau, Raphael. "Spinoza's Metaphysics of Time". *A Companion to Spinoza*, Editör Yitzhak Y Melamed, 144–157. Hoboken: Wiley Blackwell, 2021.
- Macherey, Pierre. *Hegel or Spinoza*. Çeviren Susan M. Ruddick. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.
- McTaggart, J Ellis. "The Unreality of Time". *Mind* 17, sayı 68 (1908): 457–474.
- Melamed, Yitzhak. "Hegel, Spinoza, and McTaggart On the Reality of Time". *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism*, sayı 14 (2016): 211–34.
- Melamed, Yitzhak Y. "Acosmism or Weak Individuals?: Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite". *Journal of the History of Philosophy* 48, sayı 1 (2010): 77–92.
- Melamed, Yitzhak Y. "Spinoza's Metaphysics of Substance: The Substance-Mode Relation as a Relation of Inherence and Predication". *Philosophy and Phenomenological Research* 78, sayı 1 (2009): 17–82.
- Morfino, Vittorio. "Causa sui or Wechselwirkung: Engels between Spinoza and Hegel". *Historical Materialism* 16, sayı 1 (2008): 9–35.
- Newlands, Samuel. "Spinoza's Modal Metaphysics". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Editör Edward N. Zalta ve Uri Nodelman (2023). Erişim: 16 Temmuz 2023. <https://plato.stanford.edu/entries/spinoza-modal/>.
- Parkinson, George Henry Radcliffe. "Hegel, Pantheism, and Spinoza". *Journal of the History of Ideas* 38, sayı 3 (1977): 449–459.
- Platon. *Timaios*, Doğa Üzerine. Çeviren Özgüç Orhan. Ankara: Fol Kitap, 2022.
- Speziali, Pierre. *Albert Einstein-Michele Besso Correspondance, 1903-1955*. Paris: Hermann, 1972.
- Spinoza. *Complete Works*. Editör Michael L. Morgan. Çeviren Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.
- Spinoza. "Metafizik Düşünceler". Çeviren Berk Özcangiller. *Felsefe Arkivi*, sayı 39 (2013): 43–57.
- Spinoza. *Tractatus Theologico Politicus ya da Tanrıbilimsel Politik İnceleme*. Çeviren Betül Ertuğrul. Bursa: Biblos, 2008.
- Spinoza. *Ethica*. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Viljanen, Valtteri. *Spinoza's Geometry of Power*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Wolfson, Harry A. *The Philosophy of Spinoza*. Cambridge: Harvard University Press, 1934.

Atf Biçimi / How cite this article

Karaca, Çağlar. "Spinoza ve Zamanın Gerçekliği" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 59 (2023): 20-32. <https://doi.org/10.26650/arcph.1356981>

Kierkegaard'ın Varoluş Evreleri ve Metaverse: Dijital Dünyada “Homo Virtualis”in İçsel Arayışı

Kierkegaard's Stages of Existence and the Metaverse: The Soul Search of “Homo Virtualis” in the Digital World

Harun Serpil¹ , Damla Karaca² 

¹(Dr. Öğr. Üyesi), Anadolu Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eskişehir, Türkiye
²Anadolu Üniversitesi, İletişim Bilimleri Fakültesi, Yüksek Lisans Öğrencisi, Eskişehir, Türkiye

Sorumlu yazar /

Corresponding author : Harun Serpil

E-posta / E-mail : hserpil@gmail.com

ÖZ

Bu çalışmada, varoluş kavramı felsefi açıdan detaylı bir şekilde ele alınarak, varoluşun günümüzün gittikçe sanallaşan insanı açısından ne anlama geldiği incelenmektedir. Varoluş kavramı, insanın varoluşunu ve yaşamını anlamaya yönelik felsefi bir kavramdır. Bu çalışmada Kierkegaard'ın varoluş aşamaları günümüz perspektifinden ele alınarak, insanlığın karşı karşıya olduğu mevcut dijital sorunlar ve değişim süreci incelenmektedir. Kierkegaard'ın varoluş aşamaları ışığında fiziksel dünyada yaşanan varoluş süreçlerinin, *metaverse* sanal evreninde nasıl gerçekleştiği değerlendirilmekte ve özellikle estetik varoluş üzerinde durularak ve bireyin sanal dünyada estetik varoluşu Kierkegaard'ın betimlediği karakterler üzerinden haz kavramı temelinde tartışılmaktadır. Çalışmada, teknoloji, sanal evren, *metaverse* gibi kavramlar irdelenirken bu kavramlarla karşı karşıya kalan günümüz insanının varoluşunu algı tuzaklarına düşmeden ne ölçüde gerçekleştirebileceği Kierkegaard'ın Mefisto karakteri üzerinden ele alınmaktadır. Buna bağlı olarak teknolojinin gelişmesi ve varoluş kavramları ışığında, hız ve haz ekseninde konumlanan bir bireyin karşı karşıya olduğu psikolojik riskler, diğer insanlarla ilişkileri, kendisi ile olan ilişkisi, sosyal mecralar ile olan ilişkisi ele alınarak derin düşünmekten sürekli kaçınarak yüzeyselliğe ve hazzın büyümesine sığınan insanlığın karşılaştığı tehlikeye dikkat çekilmektedir. Mefisto karakteri analizinin bu konularda hem aydınlatıcı hem de farkındalık yaratıcı olması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mefisto, metaverse, metainisan, transhümanizm, varoluş

ABSTRACT

This study delves into the philosophical exploration of existence, referred to as “homo virtualis,” and examines Danish theologian and philosopher Søren Kierkegaard's three stages of existence by addressing the current challenges and societal transformations in today's digital world. By applying Kierkegaard's stages to the virtual realm, it elucidates various concepts (e.g., technology, the virtual universe, and the metaverse), while exploring the challenge of maintaining genuine existence among these influences, as seen through various characters such as Don Juan and Mephistopheles. In particular, it scrutinizes how individuals today can navigate their existence without succumbing to the perceptual pitfalls, and delves into the psychological risks of being engrossed in the fast-paced and pleasure-centric axis of technological development. Moreover, it examines their relationship with others, self, and social media, highlighting the peril of a society that is increasingly avoiding profound contemplation and only seeking refuge in superficiality. We hope to enlighten and raise awareness of these issues through our analysis of the character of Mephisto.

Keywords: Mephistopheles, metaverse, metahuman, transhumanism, existence

Başvuru/Submitted : 16.02.2023

Revizyon Talebi/
Revision Requested : 22.03.2023

Son Revizyon/
Last Revision Received : 30.10.2023

Kabul/Accepted : 02.11.2023

Online Yayın /
Published Online : 15.12.2023



This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

EXTENDED ABSTRACT

The examination of human existence has long been a focal point within the philosophical discourse. In this regard, individuals experience life events and subsequently reflect on their evolving essence, thus assuming inherent responsibilities. These responsibilities, in turn, propel individuals toward existential nausea, a phenomenon in which the weight of one's choices and obligations becomes palpable. Based on the framework of Danish theologian and philosopher Søren Kierkegaard, existence denotes the condition of being a distinct entity in deliberate actions and decision-making. Consequently, the human condition entails the potential for experiencing different states of nausea, due to the burdens of such responsibilities. Paradoxically, the desire to transcend existential nausea motivates individuals to determine their significance and purpose in the virtual world.

In essence, Kierkegaard's perspective illuminates the delicate relationship between lived experience, personal responsibility, and the existential quest for meaning in both the physical and virtual dimensions of human existence. The fact that increasingly sophisticated technology is shaping our daily lives raises the question of how individuals can realize human existence in the *metaverse*, which is being promoted as a virtual paradise. According to Kierkegaard, while existence refers to making decisions through certain efforts, this universe produces quick decisions and avoids responsibilities by creating a perception that it facilitates life. This form of existence, which is pleasure-oriented and void of responsibilities, has significantly changed individual lives. This may also result in pure ego-centrism and bring individuals to the brink of mental issues such as narcissism. As Kierkegaard argued, when an individual only remains in the center, he/she becomes insensitive to others.

While a virtual paradise free from nausea is promised to individuals, it will eventually destroy the ability to make decisions and question life choices. In this regard, Kierkegaard proposed a philosophical framework that divides human existence into three stages:

1. *Aesthetic Stage*: In this initial stage, individuals are mainly driven by sensory pleasures, desires, and the pursuit of novelty and immediate gratification. However, Kierkegaard believed that such pursuit can ultimately lead to a sense of emptiness and despair.
2. *Ethical Stage*: The second stage involves a transition toward a more principled and ethical way of life. Individuals in this stage tend to recognize the need for moral principles,
3. *Religious Stage*: According to Kierkegaard, this is the highest stage, in which individuals tend to find meaning and purpose through their relationship with God. Here, faith and spirituality become central to their existence. Kierkegaard also emphasized the importance of a personal, passionate relationship with God, as a source of true fulfillment.

Overall, Kierkegaard viewed these three stages as part of a personal and subjective journey that is not necessarily completed by everyone. He also suggested that individuals could "experience despair" if they fail to progress beyond the aesthetic stage or if they lack a genuine commitment to complete the latter two stages.

As for aesthetic existence, it characterizes today's pleasure-driven individuals who are fixated on instant gratification, without any regard for the past or future. In this case, the metaverse, a digital realm that enables effortless existence through augmented reality, is fueling this focus on immediate pleasure. However, this myopic pursuit will inevitably lead to dissatisfaction and objectification, mirroring Kierkegaard's characters Don Juan, who endlessly chases desires, and Johannes, who seeks pleasure through intellectual allure and lives without responsibility. Meanwhile, Mephistopheles epitomizes this pursuit in the metaverse, offering a seemingly perfect life, while scheming to claim souls. As Kierkegaard posited, the illusion of happiness and pleasure in this pursuit generally enslaves individuals, alienating them from their true selves and ultimately resulting in despair and depression.

Giriş

Kierkegaard, felsefe ve düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir. Diğer filozoflardan farklı olarak, Kierkegaard insanın varoluşsal durumunu merkeze koyar. Bireylerin varoluşsal durumunu odak haline getirmesi, aslında onun bireysel yaşamında da kendi yaşam deneyimlerinden yola çıkarak çelişki ve gerçeklerle mücadele etmesinden ileri gelmektedir. "O bir yaşam filozofudur. Kendi varoluşundan yola çıkarak soru sormuş, sorduğu her soruyla yaptığı her sorgulamayla, kendisini içinde bulduğu her türlü yaşamsal çelişkiyle, gerçek bir mücadele vermiştir."¹ Dolayısıyla Kierkegaard, varoluş terimini insan için kullanır, çünkü var olmak, ona göre birey olmaktır. Var olmak, çabalayan, seçimler yapıp karar verebilen bir birey olmaktır.² Fakat günümüzde bizim adımıza kararlar veren, bizim adımıza

¹ Demet Kurtoğlu Taşdelen, *Kendini Varedebilme Etiği* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020).

² Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş* (Ankara: Hece Yayınları, 2004); Afşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, Cilt 3, (İstanbul: Bulut Yayınları, 2001).

düşünen, çabalamamıza gerek kalmaksızın yaşamamızı kolaylaştırırken aynı zamanda konfor alanımızda sıkışmamıza sebep olan "akıllı" teknolojiler, bizleri kişisel kararlar alırken dahi düşünme ihtiyacı hissetmediğimiz bir noktaya getirmiştir. Bu noktada Kierkegaard'ın şu sözleri, medya ve kültürel etmenlerin bireyselliğe olan etkisini yansıtabilir: "Bir kişinin bağımsızlığı, her şeyden önce, onun bağımsızlığına olan inancında ve kararlarında yatar, yani kendi kendini belirlemedeki kararlılığındadır. Ama şimdi insanın kendi kendini belirleme konusunda böyle bir kararlılığı yok. İşte toplum bu kişilerin yerine düşünmeye başlıyor."³ Kierkegaard'ın kişilerin yerine toplum düşünüyor kavramı günümüz dünyasında *metaverse* kavramı ile yer değiştirmektedir. İnsanın varoluşunu şekillendiren, onun seçimleri, çabası ve kararları iken, gelişen teknolojik araçlar bunu insanın yerine yapmaktadır. "İnsan olmak, yani var olmak, bizzat kendi olmak için daimî bir çabadır. Ona göre, sürekli bir değişim içinde olan insanın varoluşunu bir kalıba sokmak mümkün değildir. Çünkü insan, varoluş üzerinden ne kadar düşünmeye dalarsa dalsın, onu gerçek anlamda anlayamaz."⁴ Bu çaba halinde olma durumunu genel anlamda ele aldığımızda günümüz insan tanımına uymadığını görebiliriz. Teknolojik aletler ve sanal ortamın sağladığı avantajlar yaşantımızı ne kadar kolaylaştırıyor gibi gözükse de insanlığın çabalayarak kendi potansiyelini açığa çıkarma gücünü de bir o kadar elinden almaktadır. Birey, sürekli bir öz-sorgulama ve farkındalık içinde olmadıkça, kendini sürekli olarak yenilemedikçe, toplumun dayattığı kalıplara sıkışıp kalma riskiyle karşı karşıya kalmaktadır. Toplum, belirli normları ve kalıpları bireylere sunar, ancak kişi bu kalıplara sıkı sıkıya bağlandıkça, özgürlüğünü ve özgün kimliğini kaybetme tehlikesi ile karşılaşmaktadır.⁵ Bu noktada, arzuları ve hazları geride bırakıp rasyonel düşünceyi devreye sokan bireylerin, bu yapay oluşumların etkisinden kaçınması veya farkındalık geliştirerek mevcut süreçlerden etkilenmemesi beklenmektedir.

1. Kierkegaard'ın Varoluş Evreleri ve Metaverse: Dijital Dünyaya İnsan Varoluşunun Yansıması

Kierkegaard, merkeze bireyin varoluşunu koyarken aynı zamanda "nasıl birey haline gelebiliriz?" sorusunun cevabını aramış⁶ ve kişilerin toplumsal olarak nesneleştirilmesine ve doktrine göre yaşamasına karşı çıkmıştır. Dolayısıyla insanlığın *biz* bilincini hızla terk edip, yoğun bir *ben* sürecine geçmesi göz ardı edilemez bir gerçekliktir. Ancak tüketim değerlerinin teşvik ettiği bu bireyselleşmenin, daha yoğun bir ben-merkezciliği beraberinde getireceği öngörülmektedir. Kierkegaard, bireyin varoluşunun merkezciliğini farklı açılardan eleştirir. Çünkü "birey ne kadar iyi niyetli ve güçlü olursa olsun yine de kendini derin düşünmenin sarmallarından ve ayartıcı belirsizliklerinden çekip alacak kadar tutkuya sahip değildir"⁷

Kişinin düşünce sarmalından çıkacak tutkuya sahip olmaması durumuna güncel bir örnek sanal dünyanın insan yaşamında gittikçe artan ölçüde yer kaplamasıyla beraber kişilerin hem toplumsal hem de bireysel olarak mekanik ve dışsal nesnelere haline gelmesidir. Kierkegaard'a göre birey tam bu noktada mekanikleşmiş⁸ veya dışsallaştırılmış⁹ bir yaşamdan çıkıp, "merkezine özneyi koyan ve öznenin hakikati için mücadele eden bir yaşama doğru ilerlememiz gerektiğini haykırmıştır"¹⁰. Kierkegaard'a göre bilincin açılmasının, derinleşmesinin ve parlak potansiyelinin peşine düşmesinin tek yolu, kendi benliklerimizle yüzleşmekten ve cebelleşmekten geçer. Kişi varoluşunun merkezine bireyselliğini konumlandırırken, ona üç farklı öznellik türü sunmaktadır. "Bu türler, varoluş evreleri olarak da adlandırılır."¹¹ Varoluş evrelerinin her biri kendi içinde bir bütünlük taşır. Kierkegaard "Ya/Ya da" isimli eserinde bu varoluş evrelerinin nasıl şekillendiğini detaylı bir şekilde anlatır.¹² Bu aşamalar birey olarak değerlendirilen kişiler için geçilmesi zorunlu bir sanal oyun gibi değildir. Dolayısıyla bir sonraki evreye geçebilmek için önceki aşamayı geçme şartı beklenmemektedir. Bu aşamalar kişilerin yaşamlarında farklılıklar gösterebilmektedir, çünkü "Kierkegaard'ın ortaya koyduğu varoluş evreleri arasında bir uçurum vardır ve evreler arası geçiş mutlak seçim ve sıçramayla mümkün olur."¹³ Dolayısıyla her bir evre kendine özgüdür ve kendi içinde bir bütünlük ve duygulanım taşımaktadır. "Kierkegaard'a göre estetik varoluş evresi, etik varoluş evresi ve dinî varoluş evresi olmak üzere üç tür yaşam biçimi vardır."¹⁴ Bizim meta-insanı¹⁵ ele

³ Søren Kierkegaard, *The sickness unto death* (New Jersey: Princeton University Press, 1983), 153.

⁴ Søren Kierkegaard, *Kayıp Kavramı*, çev. Vefa Taşdelen, (Ankara: Hece Yayınları, 2004), 104.

⁵ Kierkegaard, *The sickness unto death*, 31.

⁶ Rollo May, *Varoluşun Keşfi*, çev. Aysun Babacan, (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2012).

⁷ Søren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 166.

⁸ Endüstrileşme, kentleşme, bürokratikleşme, standartlaşma ve teknolojik ilerlemeler gibi etkenler, insan davranışlarının özellikle iş hayatında daha da standart hale getiren bir "mekanikleşme" sürecine yol açmıştır. Bu süreç, bireylerin daha önceki özgün ve yaratıcı davranışlarını kaybetmelerine neden olur, ve insanlar artık daha mekanik, düşüncesiz ve özgünlükten uzak davranmaya başlarlar. Bkz.: Jean-Pierre Dupuy, *On the Origins of Cognitive Science: The Mechanization of the Mind*, (Boston: The MIT Press, 2009).

⁹ *Öz-dışsallaştırma (Entäußerung)* kavramı, Marksist teoride işçilerin üretim sürecinde kendilerine ait olan şeylerin ellerinden alınması, onların emeğinin ürünlerinin kendilerine ait olmayan kişiler tarafından sahiplenilmesi anlamına gelir. Bkz.: Karl Marx, *Das Kapital*, (Ankara: Yason Yayınları, 2016).

¹⁰ Kirk Schneider, & Orah Krug, *Varoluşçu-Hümanistik Terapi*, çev. Gonca Akkaya, (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2015).

¹¹ Søren Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, 29.

¹² Olivier Cauly, *Kierkegaard*, çev. Işık Ergüden, (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006), 102.

¹³ Çetin Türkyılmaz, *Bunalım Çağı: Kierkegaard, Marx, Nietzsche*, (Ankara: Bibliotech Yayınları, 2016), 22.

¹⁴ Søren Kierkegaard, *Stages On Life's Way*, çev. Walter Lowrie, (New Jersey: Princeton University Press, 1945), 430.

¹⁵ "Metahuman" (*Metainsan*) terimi, transhümanizm ve posthümanizm gibi felsefi ve teknolojik tartışmalar bağlamında kullanılan bir kavramdır. Bu kavram, insanların sınırlarını

alacağımız varoluş şekli ağırlıklı olarak estetik varoluş evresidir. Meta-insanı ele almadan önce estetik, etik ve dinî varoluş kavramlarının dijital dünyaya ne şekilde yansıdığını değerlendirmek gerekir.

1.1. Estetik Varoluşun Dijital Yansımaları: *Metaverse*'de Haz ve Sanal Deneyimler

Kierkegaard için varoluşun üç aşamasından ilki estetik varoluştur. “Estetik varoluş evresi hazzı ve kişisel tatmini önceleyen bir evredir.”¹⁶ Aynı zamanda estetik varoluş evresi her insanın zorunlu bir şekilde bulunduğu ilk evredir.¹⁷ Dolayısıyla yeryüzündeki bütün insanlar bu aşamayı deneyimler durumdadır. Bu evrede bulunan bireyler, haz peşinde koşan ve haz doyumunu ne yönde olursa olsun, düşünmeden oraya sürüklenen kişilerdir. Bu evrede iki tür estetik biçim vardır: Birincisi dolaysızlığı temele alır, ikincisi düşünselliği. Her iki estetik biçiminin ortak yanı ise karar verme noksanlığıdır. Dolaysız estetik insan gündelik hayatın akışına kendini kaptırmışken düşünsel estetik insan zihinsel yanıyla ön plana çıkar.¹⁸

Karar verme noksanlığının yaşandığı ve hazzın ön planda olduğu “estetik evrede birey, anlık hazları dikkate alır. Sorumluluk almaktan kaçır, geleceğine yönelik herhangi bir karar almaz, yalnızca içinde bulunduğu ana odaklanır ve alacağı zevki düşünür.”¹⁹ Günümüz metalaşma²⁰ yolunda olan insanlığa bakıldığında, Kierkegaard’ın haz merkezli estetik varoluş sürecine benzer bir süreçten geçtiği düşünülmektedir. Bu aşamada, geçmiş ve gelecek yerine, anlık yaşamının önemi vurgulanmaktadır. Birey, gelecek olanları yapma veya program yapma eğiliminde değildir; tam aksine, dışsal faktörlerin ve anlık olayların etkisi altında yaşamını sürdürmeye meyillidir.²¹ Bireyin hazzın peşinde olduğu bu durum *metaverse* dünyasına yansıtıldığında herhangi bir fiziksel çaba harcamadan, artırılmış sanal gerçeklik cihazları aracılığıyla insanların sanal dünyaya kapıldığı algısal evrendir. *Metaverse* kavramının, “dijital kullanıcıların veya avatarların kendimiz olduğu, bu avatarların birbirleriyle sosyal ve ekonomik olarak üç boyutlu sanal ve çok kullanıcı çevrimiçi ortamlarla etkileşime girdiği, gerçek bir sanal yapay topluluk oluşturduğu ve bu topluluklar içerisindeki etkinliklerin, ticaret ve eğlencenin çok daha ötesine geçtiği kabul edilmektedir.”²² Dolayısıyla algısal evrenin bu arayüzü, insanların çaba sarf etmeden sanal varoluşları içinde kendi evrenlerinin tanrısı olma ideali ile şekillenir. “Bir süre sonra bu evrende oluşturdukları karakterleri ve *avatarlarıyla* özdeşleşen kullanıcıların gerçeklik algılarını kaybetmesi beklenmektedir. Bu bağlamda ‘metaverse’ insanları gerçek dünyadan koparma riski taşımaktadır.”²³

Kierkegaard’ın estetik varoluşunda bahsettiği haz peşinde olma hali, *metaverse*'e taşınan insanlığın daha konforlu ve haz odaklı bir *sanal cennet*²⁴ olma istencini destekleyecek niteliktedir. Dolayısıyla insanlığın teknolojik araçlarla sanal dünyanın bir parçası haline gelmeleri ve bireyin yerine hazzın merkeze konulması beklenmektedir. Bunun yanı sıra Kierkegaard’ın estetik varoluş alanında duygular söz konusudur. Özellikle tutku, bu varoluş alanının bireyde “kendi olma” olanağı yaratacak bir unsurdur. Bu bakımdan *metaverse* ile benzerlik taşır fakat zamanla bu durumun mekanikleşmesi söz konusu olabilmektedir. Estetik insanın hep güzeli istemesi ve kendisine zevk veren şeyleri araması gibi²⁵ sanal cennette de güzeli ve zevki arayacak, insanın varoluşu dönüşecektir. Ancak, haz odaklı böylesi bir yaşam tarzı bireyi edilgen kılacaktır.²⁶ Yalnızca mutluluk ve haz peşinde koşanların edilgenleşmesi, onları dışarıya bağımlı hale getirmesi beklenmektedir.

Bunun yanı sıra estetik evrede yaşayan birey, hayatta farklı olanakları keşfetmek ve deneyimlemek için büyük bir özgürlüğe sahip olsa da bu dönemde hiçbir şeye bağlılık gösterme eğilimde değildir. Örneğin, birey âşık olabilir ancak evlilik gibi kalıcı taahhütlerle ilgili düşüncelere kapılmaz. Farklı konuları düşünür ve üzerinde düşünce geliştirir,

aşarak yapay zekâ, nöroteknoloji, biyoteknoloji ve diğer ileri teknolojilerle birleşerek daha gelişmiş bir insan-üstü varlık yaratmaları fikrine atıfta bulunur. *Meta-insan* ne istikrarlı bir gerçeklik ne bir öz ne bir kimlik ne de bir ütopyadır, fakat içinde bulunduğumuz zamanda var olan açık bir stratejiler ve hareketler setidir. *Meta-insan* güç ve şiddet tabakalarının bölgesizleştirilmelerinin gerekliliğini ima eder ve var olan sınırları yeniden tanımlayıp onların üzerinde çalışan bir sınır bölgesi bedeni üretirek, bedenselleşmiş ilişkilerin yeni formlarının yaratılmasına neden olur. Bir *micro-recherche*, hem var olan rejimleri sorgulama hem de direniş ve ortaya çıkışın yeni formlarını üretme amacıyla, beden, hareket ve etkilerin seçerelerini göz önünde tutar (Jaime del Val, *What is Metahumanism*, <https://metabody.eu/metahumanism/>, 2022).

¹⁶ Robert C. Solomon, *Akılçılıktan Varoluşçuluğa Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, Çev. Reha Kuldüş, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 173.

¹⁷ Alastair Hannay, *Kierkegaard*, çev. Nur Nirven, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013), 194.

¹⁸ Şeniz Yıldırım, *Søren Kierkegaard'da Özel Hakikat Kavramı*, (Ankara: Hece Yayınları, 2020), 186.

¹⁹ Manav, & Gürdal, *Kierkegaard Birey ve Varoluş Üzerine*, 70.

²⁰ *Metalaşma*, Karl Marx’ın *Das Kapital* eserinde işçi sınıfının kapitalist sistem içindeki sömürsünü açıklamak için kullandığı bir terimdir. (Karl Marx, *Das Kapital*; Istvan Mészáros, *Marx's theory of alienation*, (UK: The Merlin Press Ltd, 2006); Onur Şeker, “Marx’ın Erken Dönem Eserlerinde Yabancılaşma Kavramı: Tarihsel Bir Yaklaşım”, *İzmir Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 (2), 125-131, DOI:10.47899/ijss.20213202, 2021).

²¹ Erol Çetin, *Kierkegaard’a Göre Özne-Nesne İlişkisi*, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 173-174.

²² Ensar Ağırman, & Osman Can Barakalı, *Finans ve finansal hizmetlerin geleceği: Metaverse*. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 9(2), 329- 346, <https://dergipark.org.tr/pub/asead/issue/69756/1105440>, 2022.

²³ Mert İnan, “Metaverse Çocukları Bağımlı Yapabilir” *Milliyet*, 27 Aralık 2021, <https://www.milliyet.com.tr/gundem/metaverse-cocuklari-bagimli-yapabilir-6669067>.

²⁴ “*Virtual heaven (Sanal cennet)*” ifadesi, genellikle çevrimiçi dünya, dijital dünya veya internet çağında insanların oluşturdukları, kendi içlerinde bir bütünlük ve düzen sağladıkları hayali bir dünya için kullanılmaktadır. Bu kavram, geçmişte ilahi bir cennet olarak algılanan hayali bir dünyanın, bugün teknolojinin ilerlemesi ve kullanımı ile “sanal cennet” olarak yeniden kurgulanabileceği düşüncesidir (Kevin Russell, *Virtual Heaven*, <https://medium.com/predict/virtual-heaven-41768195e489>, 2016).

²⁵ Søren Kierkegaard, *Ya/Ya Da*, 30.

²⁶ Erol Çetin, *Kierkegaard’a Göre Özne-Nesne İlişkisi*, 173.

ancak bu düşünceleri uygulamaya geçirme sorumluluğundan kaçınır. Bu evredeki birey, kesin karar verme gerekliliğinden kaçınarak, yaşamın çeşitli olasılıklarını deneme ve deneyimleme özgürlüğünü tercih etmektedir.²⁷ Karar verme sorumluluğundan kaçan bireylerin benmerkezci tutumlarının artması olağan bir sonuçtur.

Benmerkezçiliği artma ihtimali olan bireylerin bu durumu, ilişki modellerine doğrudan yansımakta ve ilişkiler yalnızca kendi varlıklarını benmerkezci olarak onaylayan bireylerin çevresinde oluşmaktadır.²⁸ Bu durum, Kierkegaard'ın estetik varoluşta ele aldığı haz odaklı olma konusunda olduğu gibi, insanların sanal hazza odaklanıp, sorumluluktan kaçma eğilimi göstererek sadece kendi mutluluklarını gözetmeleri ile benzerlik göstermektedir. "Sorumluluktan kaçan birey, farklı zamanlarda farklı arzu ve zevklerin peşinden koşar, hiçbir duruma bağlılık göstermez. Bu bağlamda estetik evrede birey sınırsız bir şekilde heyecan ve arzusunun peşindedir."²⁹ Estetik varoluş şekli *metaverse* ile tasarlanan insan modeli ile bu noktada benzerlik göstermektedir. Ancak, teknoloji ile iç içe olan insanlar için teknolojik bağımlılık temel ihtiyaçlar arasında giderek daha baskın hale gelmektedir. İnsanlar, varoluşsal olgularını tamamlamak için diğer insanlara da ihtiyaç duymaktadır, ancak günümüzde insanlık, dijital varoluşun temellerine uzanırken, bir yandan da teknoloji bağımlılığının pençesine düşmektedir.

Yeni dünya düzeninde, insanlar ihtiyaçlarını genellikle nesnelere aracılığıyla karşılamaktadır. Ancak, farkında olmadan "haz nesnelere"³⁰ haline gelerek dijital hazzın pençesine düşmektedirler. Bu durum Kierkegaard'ın, anlık hazlara, duygulara yönelik bir yaşam biçimine dair, eserinde yer verdiği *Don Juan* karakteriyle en iyi şekilde örneklendirilebilir.³¹ Günümüzde, Kierkegaard'ın ele aldığı Don Juan karakteriyle birçok konuda özdeşleşen bir "meta-insan"³² ortaya çıkmıştır. Kierkegaard'a göre Don Juan karakteri, ruhun karşıtı olan duyumsallığı yansıtır ve duyumsallık, şeytani olana da karşılık gelir. Don Juan, arzularını baştan çıkararak giderme amacındadır ve bu arzularını gerçekleştirir gerçekleştirmez kendisine yeni bir arzu nesnesi bulma arayışına girer.³³ Günümüz insanının ise, haz nesnesi haline gelmenin yanı sıra dış dünya ile kurduğu varoluşsal iletişime benzer olarak Don Juan gibi haz odaklı tüketici haline geldiği düşünülmektedir. İnsan, nesnesi olarak insanı seçmiştir. Bireyler arasındaki iletişim sevgi, güven ve saygı çerçevesinde şekillenmek yerine çıkar ve haz temeline dayalı iletişim ve bağlam kurma yönünde dönüşüm geçirmektedir. İnsanın geçirdiği bu varoluşsal dönüşüm süreci, sanal olan *metaverse*'ün, düşünsel yanı olmayan Don Juan gibi devamlılığı olmayan bir sanrının insanı büyülemesine benzetilebilir. Oysa "her yerde olma avantajını süren Tanrı değil acıdır."³⁴ Dolayısıyla insanı büyüleyen şey ona acı getirme olasılığını da beraberinde getirmektedir.

Kierkegaard, estetiğin düşünsel boyutunu Johannes karakteri ile açıklar. Estetiğin bu aşamasını "*Baştan Çıkarıcının Günlüğü*" adlı kitapta anlatır. Johannes, Don Juan'dan farklı olarak daha düşünsel haz merkezlidir. "Yaşamları dağılmış, parçalanmış değildir, ama kendilerine doğru bükülmüştür; başkalarında kaybettikleri kendilerini kendi içlerinde beyhude arar dururlar"³⁵ Don Juan'ın aksine, Johannes daha çok düşünsel haz odaklıdır. Don Juan müzikalite ve bedensel hazları temsil ederken, Johannes şiirsel bir karakter olarak öne çıkar ve düşünsel doyum peşindedir. Johannes, bir kadını nasıl baştan çıkaracağı konusunda bilgi sahibi bir karakterdir ve sevgilisi Cordelia ile yaşadıkları günlüklerinde somut bir şekilde anlatılır. Johannes, karşısındakini hiçbir sorumluluk üstlenmeden kendisine nasıl çekeceğini bilir. Karşındaki insanın sahip olduğu her şeyi ona feda edeceğini bilmektedir. Fakat durum bu aşamaya geldiğinde baştan çıkarıcı bir eylemde bulunmadan ortadan kaybolur. Baştan çıkarıcı ardında iz bırakmamak konusunda ustadır. Karşısında konumlanan kişiler onun tahrik düzeyini arttıran bir araçlardır. Günümüz insanının *meta-estetiksel*³⁶ varoluş süreci ise Johannes karakteri ile büyük benzerlik taşımaktadır. İkili ilişkilerde kurulan sevgi bağları yerini Johannes'in hedeflediği düşünsel hazzı elde edebilmek için avını (bir diğerini) kendisine bir hedef halinde belirlemesi ve onu türlü oyunlarla (manipülasyonlarla) kendisine çekmesi ile benzerlik göstermektedir. Kişiler bireyselliklerini kendi merkezler-

²⁷ Frank Magill, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*, Çev. Vahap Mutal, Hareket Yayınları, İstanbul, 1971, 40-41.

²⁸ Örneğin, TÜİK'in 2022 yılı verilerine göre, boşanmaların nedenleri arasında ilk sırada %32 ile "sorumsuz ve ilgisiz davranma", ikinci sırada %14 ile "aldatma" bulunmaktadır. (TÜİK, <https://www.tuik.gov.tr/>, 2022).

²⁹ Helen Politis, *Kierkegaard Sözlüğü*, Çev. Eylem Doğan, Say Yayınları, İstanbul, 2012, 21.

³⁰ "Haz nesnesi" kavramı, psikolojide "*narcissistic supply* (*narsistik tedarik*)" olarak bilinen bir kavramdan türetilmiştir. Bu kavram, kişinin kendini iyi hissetmesine veya benlik saygısını arttırmasına yardımcı olan dış kaynaklara (insanlar, nesnelere, aktiviteler vb.) atıfta bulunur. Bu kavramın kaynağı, Sigmund Freud tarafından geliştirilen "narsist libido" kavramına dayanmaktadır. (Heinz Kohut, *The Analysis of the Self*, International Universities Press, New York, 1971).

³¹ Çetin Türkyılmaz, *Bunalım Çağı: Kierkegaard, Marx, Nietzsche*.

³² "Metainan" terimi, ilk olarak *Philosopher's Magazine*'in 2006 yılındaki bir sayısında Simon Critchley tarafından kullanılmıştır. Terim, teknolojinin ilerlemesiyle birlikte insanın doğasının ötesine geçme, kendi özünü yeniden şekillendirme ve yeni bir varlık biçimine dönüşme fikrini ifade etmektedir. Bu, insanın teknoloji kullanarak sınırlarını aşma ve dönüştürme potansiyeline atıfta bulunan bir kavramdır (Simon Critchley, *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, Verso, London, 2006).

³³ Søren Kierkegaard, *Müzikal Erotik Ya Da Dolaylı Erotik Evreler*, Çev. Merve Elma, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015.

³⁴ Emil Michel Cioran, *Burukluk*, çev. Haldun Bayrı, (İstanbul: Metis Yayınları, 2021), 68.

³⁵ Søren Kierkegaard, *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*, çev. Süha Sertabiboğlu, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 8.

³⁶ "Meta estetik" terimi, estetik felsefe ve estetik teoride sıklıkla kullanılan bir terimdir. Bu kavram, bir sanat eserinin özelliklerinin ötesinde, sanatın kendisini, sanatın anlamını veya sanatın yarattığı deneyimi incelemeyi ifade eder. Örneğin, Berys Gaut, *A Philosophy of Cinematic Art* adlı kitabında, "meta estetik" terimini, "bir estetik nesne veya sanat eserinin özelliklerinin ötesinde, estetiği veya sanatı felsefi veya kavramsal olarak incelemek" olarak tanımlar.

ine hizalarken nesne konumuna düşmemek için bir diğerini hazların boyunduruğu altında düşünsel olarak nesneleştirme eğilimi göstermektedir. Johannes'e göre:

... estetik gökkubesi altında her şey ıslık ıslık, hoş ve geçicidir; etik sahneye girdiğinde ise her şey sert, köşeli ve bitmez tükenmez bir sıkıcılıktır. Yine de yüzleşme evlilik tarzında bir etik gerçekliğe sahip değildir; onun gerçekliği *consensu gentium (genel uyulmuş)* dur.³⁷

O yalnızca elde edebilmenin büyümesine kapılan bir karakterdir. Kendi gücünü devinen bir şekilde kurbanlar seçerek kendisine kanıtlamayı sever. Bu noktada sevgi gibi gözükken esas şey sevgisizliğin üzeri örtülmek üzere tasarlanmış hazlardır. Johannes karakteri bunu şu şekilde betimler:

Ben, aşkın doğası ve anlamını kavramış, aşka inanan, onun her şeyini bilen bir estetikçi, bir erotiğim. Bir aşk ilişkisinin en fazla altı ay sürmesi gerektiği ve her ilişkinin nihai zevk tadılır tadılmaz sona ereceği kişisel düşüncemi tamamen kendime saklarım. Bütün bunları biliyorum. Ayrıca yaşanabilecek en büyük zevk biçiminin, sevmek, dünyada her şeyden fazla sevmek olduğunu da biliyorum. Bir kıza şırsel yaklaşmak, sanattır; onun kendisini şırselleştirilmesini sağlamak ise başarıdır. Ama ikincisini yapmak, birincisini başarmaya bağlıdır.³⁸

İkili ilişkilerde, bu düşünsel varoluş şekli metalaşma ile birlikte Johannes gibi karakterlerin ortaya çıkışını belirgin bir şekilde göstermektedir. Sanal cennet olarak yaşamımıza sızan meta-insan olma hali, günümüz dünyasındaki insanlığın tüm kavramlarla iletişimi ve oluşum halini değiştirebilecek güçtedir. Haz peşinde koşma ve sorumluluktan kaçma halinin, aynı zamanda insanın düşünen bir varlık olduğu gerçeğine de elbette gölge düşürdüğü açıktır. İnsan, düşüncesiyle var olabilirken hazların gözüne çektiği perde, onu düşünmeyi sadece *haz almak* noktasında tutmaya odaklanmaya zorlayabilir. Dolayısıyla, bu oluşum sürecinde düşünememe veya yalnızca haz alma odaklı olmak sonucu insanoğlunun robotlaşması içine düşülmesi kuvvetle muhtemel bir tuzaktır. "Bir robot ne kadar otonom ise o kadar vicdan ve merhametten yoksun olup o kadar acımasız bir savaş makinesi haline gelebilir. Otonom sistemler, savaş alanının eski insani davranışlarından yoksun olarak kendilerini canlı varlıkları öldürüyormuş gibi hissetmezler."³⁹ Dolayısıyla insanın içinde bulunduğu ve varoluşunun izini sürdüğü *metaverse* sanal dünyasında hazzı odaklanırken robotlaşma riskini de beraberinde getirmektedir.

1.2. Etik Varoluşun *Metaverse*'deki Yansıması: Sanal Dünya Paradoksu

Kierkegaard'ın etik varoluş kavramına bakıldığında, estetik varoluşla önemli ayrımlar göze çarpmaktadır. Etik varoluşta birey, estetik varoluşta olduğu gibi haz peşinde koşmamaktadır. Etik varoluş, bireye daha nesnel bir perspektif sunarak seçimler yapabilme özgürlüğü tanımaktadır. Bu varoluş biçiminde birey, kendisinin farkındadır. Bu farkındalık ile birey, toplumsal ödevlere uyum sağlayarak şeffaf bir duruş sergilemektedir. Dolayısıyla etik, iyiliği temsil etmektedir ve bu durum, kendini gizleme gerekliliği olmadan açığa çıkmaktadır. Bu bağlamda "önemli olan bireyin kişisel çıkarları değil toplumsal ödevleridir" ilkesi öne çıkmaktadır. Bireyin toplumsal ödevlere uyum sağlaması, etiğin evrensel niteliği ile sıkı bir ilişki içerisindedir. Aynı zamanda, bireyin şeffaf olması, özgürce sorumluluk alabilmesi ve seçimler yapabilmesi onu estetik varoluştan ayıran en önemli özelliklerden biridir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Kierkegaard, etik varoluştaki bireyi estetik varoluştaki bireyden daha önde konumlandırmaktadır. Çünkü etik varoluştaki birey, kendini seçme cesareti göstermektedir ve varoluşunun farkındadır. Dolayısıyla yaşamı genel perspektiften ele alarak anlamlı değil, sürdürülebilir bir yaşam sürmektedir. Etik varoluşta olan birey, estetik varoluştan tamamen kopmak zorunda değildir. Birey, aynı zamanda estetik varoluşunu da sürdürebilir. Fakat böyle bir durumda estetik varoluştaki hazlara köle değil hazlarını yönetme gücünü elinde tutan bir konumda olacaktır. Bunun yanı sıra bireyin toplumsal ödevlere uyum sağlayarak şeffaf bir yaşam sürmesi, bu dinamiklerin sanal dünya olan *metaverse*'e yansıtıldığında belirsizliklerle karşılaşma olasılığını artırmaktadır. Çünkü toplumsal ödevler ve kökleşmiş etik değerler, henüz zemini belirlenmemiş ve yönlendiricileri tanımlanmamış bir dijital platform ile etkileşime geçmektedir. Bu etkileşimin ve seçimlerin kişiyi ne doğrultuda yönlendireceği ucu açık bir alan olarak belirsizliğini hala sürdürmektedir.

1.3. Dinî Varoluşun *Metaverse*'deki Yansıması: Maneviyatın Geleceği

Dinî varoluş evresinde birey diğer varoluş evrelerinden farklı olarak doğrudan Tanrı ile ilişki kurmaktadır. Tanrı ile kurduğu ilişkide birey O'na layık bir kul olma isteğindedir. Dolayısıyla bu evrede birey Tanrı'ya olan imanını sergilemek için yaşar. Kierkegaard'a göre birey bu evreye ancak bir sıçrama ile ulaşabilmektedir. Bu sıçrama ise öznel bir acı ve toplumsallığın bileşiminden doğmaktadır. Bireyin amacı Tanrı'ya erişmektir.⁴⁰ Dolayısıyla birey kendisini seçme durumundan sıyrılarak Tanrı'ya teslimiyet noktasına taşınır. Kierkegaard'a göre, etik varoluş evresindeki insan

³⁷ Sören Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*, Çev. İbrahim Kapaklıkaya, Araf Yayınları, İstanbul, 2013, 80.

³⁸ Sören Kierkegaard, *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*, 81.

³⁹ Ahmet Dağ, *İnsansız Dünya: Transhümanizm*, Ketebe Yayınevi, İstanbul, 2020, 141.

⁴⁰ Manav ve Gürdal, 2013, 93.

din, iman ve Tanrı ile sosyal olarak ilişkilidir ancak dinî varoluş evresine ulaşmak etik kuralların daha yüksek bir varlık ve amaç uğruna bir kenara bırakılmasını zorunlu kılar. Bu durumda birey anlık hazları ve toplumsal ödevleri arka plana iterek merkezine Tanrı'ya erişmeyi konumlandırmaktadır. Tanrı'yı merkeze alan birey, estetik ve etik varoluşsal isteklerinden vazgeçmeye çalışırken toplumdaki ve insanlardan uzaklaşmaya çalışmaktadır. Fakat kopması zor olan alışkanlıklar ile inancın ortasında kalan kişi için içsel bir çatışma, kaçınılmaz hale gelmektedir. Kierkegaard ise bu aşamayı İbrahim örneği ile açıklamaktadır. Kierkegaard'ın İbrahim örneğine göre, onun Tanrı'ya adanmışlığı dinî felsefesinin merkezinde yer almaktadır. İbrahim'in Tanrı'ya olan aşkı ve bağlılığı, evrensel etik kurallarının ve normlarının ötesindedir. İbrahim, Tanrı'nın buyruğunu yerine getirme konusundaki içsel zorunluluğunu etik değerlerin üzerinde tutmaktadır. Dolayısıyla bu durum Kierkegaard'ın "tek bir Tanrı" inancını ve inançla yönlendirilen bir varoluşu vurgulayan dinî varoluşun temel taşıdır. Kierkegaard'a göre İbrahim, inancını evrensel etik kuralların sınırlarını aşarak yaşayan bir örnek olarak kabul edilmektedir. İbrahim'in imanı, insanın Tanrı'yla olan ilişkisini ve inancını özgün bir şekilde ifade etmesinin bir örneğidir.⁴¹ Kierkegaard'a göre İbrahim'i iman şövalyesi yapan şey oğlunu Tanrı'ya kurban etmesidir. Etik varoluş açısından değerlendirildiğinde İbrahim oğlunu seven bir babadır. Ancak inancını evrensel etik değerlerin önüne koyduğunda Tanrı'ya adanmışlığı ağır basarak onu iman şövalyesi yapmaktadır. Dolayısıyla Kierkegaard'ın dinî varoluş evresinde vurguladığı İbrahim hikayesi, etik değerlerin ötesinde bir amacın peşinde koşmanın insan varoluşunda nasıl bir yer edindiğini göstermektedir. İbrahim'in Tanrı'ya olan bağlılığı, etik kuralları bir kenara koyma cesaretini ve isteğini simgelemektedir. Bu hikâye, insanın özgün inancını ve tanrısal ilişkisini daha derinden anlamaya yönelik bir örnek sunmaktadır.⁴² Bu örneğin metaverse'e yansması ise kişilerin kendi avatarlarını oluşturarak yönetimi eline aldıklarını düşünmeleri şeklinde tezahür eder. Dinî varoluş evresinde birey Tanrı ile derinleşerek toplumdaki ve hazlardan uzaklaşmayı amaçlarken metaverse kendi evrenini yaratma noktasında ona bu olanağı tanımaktadır. Fakat bu durum sanal bir derinleşme olduğundan, kişi hazlarından uzaklaştığını düşünürken kendisini sanal hazların kölesi olmuş sahte bir tanrı olarak bulabilir. Bu duruma en güzel örnek ise şeytan Mefisto karakteri ile tasvir edilen, sanal cennetin dinî varoluş ile değil estetik varoluş ile kurduğu tuzaklardır.

2. Transhümanizm Bağlamında Şeytan Mefisto ve Sanal Cennetin Sahte Tanrısı Yaratıcı İnsan

İnsan, kendi içinde devamlı bir halde devinim gösteren bir canlıdır. Ancak Kierkegaard'ın estetik varoluş aşamasında bahsettiği üzere, kişinin haz tuzaklarına düşmesi durumunda içindeki potansiyeli kaybetme riski bulunmaktadır. Dolayısıyla bu durumda, "sahte bir tanrı olma"⁴³ yanılışına kapılması dahi söz konusu olabilmektedir. "Metaverse"ün kurgusal ve algısal nitelikleri, bir anlamda, antropomorfik özelliklerle donatılan üç boyutlu avatarlar eliyle güçlendirilmiş ve zaman ve mekândan bağımsız olarak hareket etme olanağıyla tasarlanan robotik/mechanik insanın transhümanist⁴⁴ anlayışta tanrısal niteliklere büründürülmesi anlamına gelmektedir. Bununla birlikte bu anlamda insanın, antropomorfik tarzda donatılan avatar figürlerinde dikkat çeken bir unsur olarak "insan kendi kendine yeter" veya "insan her şeyin ölçüsüdür" mottosuyla ifade edilebilecek bir düşünce alanına çekilmesi söz konusudur.⁴⁵ Dolayısıyla doğadan yola çıkarak varoluşunun izine düşen insan, hümanizm ile doğaya karşı kendisini konumlandırırken, transhümanizm ile doğası değiştirilerek özünden koparılması beklenmektedir. Teknoloji araçları kullanılarak hümanizm, radikal bir biçimde değişime uğramış ve transhümanizm sürecine evrilmiştir. Transhümanizm, insan doğasını değiştirme amacını taşıyan ve insanı doğadan ve Tanrı'dan koparma hedefine sahip bir akımı temsil etmektedir.⁴⁶ Örnek vermek gerekirse; insanın sahte tanrı olma yanılışına düşme süreci Kierkegaard'ın estetik evrede değindiği entelektüel olanı temsil eden Faust'a benzetilebilir. Don Juan, başkalarını fiziksel cazibesıyla etkileyebilen bir figürken, Faust ise ustalıklı kelimeleri kullanabilen ve insanları sözleriyle büyüleyen bir yalancıdır.⁴⁷ Faust, kendini söz aracılığıyla dışa vurur; tenselliğin aksine kuşkuyu amaç edinir. Yaşamı düşünsel bir hakikatin peşinden gitmekle geçer, ancak bunu yaparken de ruhunu şeytana teslim eder.⁴⁸ Faust'un şeytanın tuzacağına düşmesi ise şu şekilde özetlenebilir: Yaşamın anlamını

⁴¹ Hannay, 2013, 212.

⁴² Kierkegaard, 2005, 179.

⁴³ "Sahte tanrı" kavramı, insanın kendisine veya başka bir şeye tapma eğilimi ile ilgilidir ve insanın gerçek potansiyelini keşfetmek yerine sahte bir hayat yaşamasına neden olabilir (Søren Kierkegaard, *The concept of anxiety*, Çev. Walter Lowrie, Princeton University Press, New Jersey, 1987, 15). "Kierkegaard, şöyle bir örnek verir: Bir Hıristiyan, hakiki Tanrı kavramına sahip olarak Tanrı'nın evine girip ibadet ediyor gibi görünse de, bu eylemi içtenlikle yapmıyorsa ve aynı zamanda putperest biri, ebediyet tutkusunu taşıyarak bir puta ibadet ediyorsa, nerede daha fazla gerçeklik bulunur? Bir kişi, bir puta tapıyor gibi görünse de, aslında içsel bir tutkuyla hakiki Tanrı'ya ibadet ediyorsa, bu kişi zihinsel olarak sahte bir Tanrı kavramına sahip olmaz ve böylece gerçekten Tanrı'ya ibadet etmektedir." (Howard V. Hong, & Edna H Hong, *Concluding Unscientific Postscripts to Philosophical Fragments, Vol. I-II*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1992).

⁴⁴ Transhümanizm, aklı kullanarak, özellikle insan zekasını, fiziksel ve psikolojik yetenekleri artırarak ve yaşlılığı yok eden teknolojiyi kullanarak insanın durumunu geliştiren, temel olarak imkân ve arzuyu olumlu bulan entelektüel ve kültürel hareket olarak tanımlanmıştır (Dağ, 174)

⁴⁵ Muhammed Yamaç, *Metaverse'te Dinî ve Toplumsal Tezahürler*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 23/1, 29-57, 2023

⁴⁶ Dağ, *İnsansız Dünya: Transhümanizm*, 17.

⁴⁷ Kierkegaard, *Müzikal Erotik Ya Da Dolayımız Erotik Evreler*, 73.

⁴⁸ Kierkegaard, *Müzikal Erotik Ya Da Dolayımız Erotik Evreler*, 74.

arayan inançları ve kendisi hakkında kuşkulara kapılan bir bilim insanı, hukuk, felsefe, tıp ve ilahiyat gibi alanlarla ilgilenir. Yeni almış olduğu doktora derecesine rağmen yeni hayattan ve beşerî hazlardan ümidini kesmiştir. Şeytanla bir pazarlık yaparak ruhunu ona satacağına dair bir söz verir. Bunun karşılığında şeytan, bir pazarlık yaparak ona gençliğini geri verecek ve huzur ve manevi sükununu yeniden sağlayacaktır. Faust, kendini yeniden bulursa ruhunu geri alacağına dair bir söz verir.⁴⁹

Oyunun başkahramanı Faust, felsefeyi, tıbbi, doğa bilimlerini, teolojii araştırmış, gençlik ve olgunluk çağını yeryüzünün sırlarını çözmek için tüketmiştir. Faust, bir bilim insanı olarak hayatının amaçlarına ulaşamadığını ve hayatını dolu bir şekilde yaşamayı beceremediğini anlar. Bu memnuniyetsizlik ve huzursuzluktan kendini kurtarmayı başarır, ruhunu şeytana satacağına söz verir. Bunu duyan şeytan Mefisto hemen ona gözükür ve bir pazarlık yaparlar. Şeytan onu tekrar hayata bağlayabilirse Faust, ruhunu şeytana satacağıdır. Şeytan, Faust'u gençleştirerek dünyayı gezdirmeye götürür. Gretchen olarak adlandırılan genç Margaret ile olan aşkı için Faust'a yardım eder. Faust'un bu arayışı şeytani (Mefisto'yu) rahatsız etmektedir. Çünkü pek çok insanı felaketlerle yok etmesine, pek çok insanı dünyasal hazlarla uçuruma düşürmesine karşın, yeryüzündeki Faust adındaki doktor, akıl ve bilgi ile kendisine direnmektedir. Tanrı'dan Faust'u doğru yoldan çıkarmak için izin isteyen Mefisto, onun bilgi hastalığından kalbini kurtaracak, yaşatacağı en güzel hazlar karşısında Faust 'Dur ey zaman, ne güzelsin!' diyecek olursa iddiayı Mefisto kazanmış olacaktır. Mefisto, Faust'u gençleştirir ve ona aşk duygusunu tattırır. Bu noktada Mefisto'nun Faust'u ihtiyaçlarından yakalaması aynı şekilde transhümanizmin insanı ihtiyaçlarından yakalaması ile benzerlik göstermektedir. Transhümanizm, insanı temel ihtiyaçlara ve zaruretlere göre şekillendirme çabasının ötesinde, hayallerinin ve düşlerinin peşinden giderek, insan potansiyelini geliştirerek geleceğe doğru bir insan-üstü aşamaya doğru yönlendirmektedir.⁵⁰ Mefisto ise Faust'u düşsel özelemlerinden yakalamıştır. Faust, bu duyguyu sadece Gretchen adlı genç bir kızdan çok ötede Helene ideale kadar hissedecek, ama her şeye karşın Mefisto'ya beklediği cevabı vermemekte diretecektir.⁵¹ İşte yeni dönem ile gündün güne hayatımızın her alanının derinliklerine sızan *metainisan* olma halini Faust temsil ederken insanı kandıran sanal cennet ise Mefisto olarak değerlendirilebilir. Bu noktadan hareketle, ölümsüzlük ve kusursuzluk vaadi, Adem'e verilen şeytani bir vaadin yansımasıdır ve cenneti yeryüzüne getirme çabasının sonucunu temsil etmektedir.⁵² *Transhümanizm* ile amaçlanan temel gaye ise insanın yeryüzünde cenneti yaşamasıdır.

Kierkegaard'ın estetik varoluş alanında bahsettiği son karakter şeytanlığı temsil eden Mefisto'dur. *Kayı* adlı eserinde bahsettiği Mefisto, anda yaşayan, kendini söz ile değil mimiksel olarak açığa vuran ve daimî bir yaşamı bulunmayan bir şeytandır. Kierkegaard, genel olarak bu şeytanlığın an içinde kalarak istikrarsız ya da sürekli olmayan bir yaşam sürdüğünü belirtir. Bu niteliklere sahip olan şeytanlık, özgür olmayışın ifadesidir. Şeytani karakter Mefisto, hiçbir sorumluluk almadan yaşayarak ve sadece iyi olana ilişkin kaygı duyarak özgürlüğünü daima erteler. Faust'a benzettiğimiz insanlık, hazları tarafından ele geçirildiğinden sorumluluk sahibi de olamaz. Çünkü gerçekten ne yaptığının farkında değildir. Çünkü Mefisto tarafından gözlerine perde çekilmiştir. Dolayısıyla yalnızca hazlarının peşinden gitmeye odaklanan *metainisanın* tek çıkış yolu sorumluluk alma bilinci kazanmasıdır, çünkü insanı insan yapan biyolojik yapısı değil, bilinçli yaptığı tercihlerdir.⁵³ Sahte ile gerçeği ayırt etme konusunda yetersiz kalan insan, dijital cennet vaatleriyle kandırılırken, bilinçli seçim yaparsa ve kâinatın sırrının aslında kendisinde gizli olduğunu hatırlarsa, Mefisto benzetmesini yaptığımız *metaverse* tuzağına düşmekten kendisini koruyabilecektir. Bu sanal evreni sunan kişilerin amaçlarını sorgulamak ve bu evrendeki gerçek rollerini düşünmek, kişilerde zihinsel bir uyanışa doğru ilk adım olabilir. Hazzın gözlerine çektiği perde gerçeği keşfetmesini engellese de eleştirel düşünceyle öz farkındalık kazanabilirse gözlerindeki perdeyi biraz olsun aralayabilir.

Sonuç

İnsan doğduğu andan kendini yabancı bir dünyanın içinde bulmaktadır. Dolayısıyla yeryüzüne neden geldiğini bilmediği, anlamlandıramadığı ve merakla varoluşunun anlamını sorguladığı bir arayış evresi onu beklemektedir. Bu noktadan hareketle Kierkegaard, insanın varoluşunun anlamını ancak belirli bir çaba göstererek bulabileceğini, bunun için öncelikle birey kavramını merkeze yerleştirmesi ve belirli evrelerden geçmesi gerektiğini belirtmiştir (varoluşun üç aşaması). Fakat insan, dünyevi hayata biyolojik bir bedenle adım attığı anda, kendini yabancı bir dünyada bulmakta ve varlığına dair anlam arayışı giderek daha zorlu hale gelmektedir. İnsanın kendisini bulabilmesi için kendi ihtiyaçlarını karşılaması ve kendisiyle mücadele etmesi gerekmektedir. Ancak, insanın varoluşunu anlamlandırma yolunda sanal tuzaklar, sanal dünya ile vaadedilen yanılmalı cennet, sahte tanrıçılık rolü gibi unsurların varlığı da onun varoluşunu

⁴⁹ Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, çev. Celal Öner, Oda Yayınları, İstanbul, 2001.

⁵⁰ Ahmet Dağ, *İnsansız Dünya: Transhümanizm*, 74.

⁵¹ Johann Wolfgang Goethe, *Faust*.

⁵² Ahmet Dağ, *İnsansız Dünya: Transhümanizm*, 203.

⁵³ Bahar Eriş, *Korkmasaydın ne yapardın?* Alfa Yayınları, İstanbul, 2019.

anlamlandırma sürecinde engel teşkil etmektedir. Çünkü yeni varoluşsal düzende, insanlar teknolojik araçlarla sanal dünyanın bir parçası haline gelmektedir. Öte yandan, yaşadığımız dünyadaki varoluşsal sürecin, *metaverse*'e geçişle birlikte önemini kaybedeceği ve yalnızca fiziksel bir varoluşa dönüşeceği öngörülmektedir. Bu nedenle, insanların yakın gelecekte, avaturları üzerinden *metaverse*'de çok daha gelişmiş bir dünyada yaşamlarının, insanlığın yaşam biçimlerinde önemli değişikliklere yol açması beklenmektedir. Kişinin gerçek dünyada yaşarken, duygusal ve ruhsal anlamda benliği araması ve otomatik sistem tarafından sunulan dünya düzenini keşfetmesi zorlu bir süreçtir. Ancak, yeni *metaverse* düzeninde "benlik bilgisine" ulaşmanın daha da zor olacağı düşünülmektedir. Hümanizm ile doğaya bakarak kendisini şekillendiren insan, transhümanizm ile yeni bir varoluşun kapısında. Transhümanizm ise kişilerin istekleri ve hazları doğrultusunda insanüstü varlığa geçmeyi amaçlamaktadır.

Kierkegaard için birey kavramı kişinin hayatında merkez noktada olmalıdır. Fakat günümüzde bireyselliğe baktığımızda kişilerin bu kavramı bencilleşme kavramı ile karıştırdığına şahit olmaktayız. Kierkegaard'a göre birey ancak mücadele ederek nesneleşmeden, belirli varoluş aşamalarından geçerek, kendi varoluş anlamına ve hakikatine uyanabilir. Fakat günümüzde yanlış anlaşılan bu bireyselleşme, hazzın köleliği ve metalaşma olarak açığa çıkmaktadır. Estetik varoluşta işlediğimiz Kierkegaard'ın bahsettiği Don Juan, Johannes, Goethe'nin Faust adlı eserinde Faust ile Mefisto'nun yaptığı anlaşma günümüz insanının kendisi olma yolunda ilerlerken düştüğü tuzaklara en güzel örneklerdir. Kişinin kendi hakikatini ve sonsuz mutluluğu ararken arzuları anlık biçimde tatmin edilse bile hep daha fazlasını nasıl istediğini ve asla sonu gelmeyen bir haz arayışı çukuruna nasıl düştüğünü gözler önüne sermektedir. *Metaverse*, Faust'u tuzacağına çeken Mefisto gibi ona sonsuz mutluluk sunarken, Faust'un zevk ve hazdan gözlerinin kör olması ve "Dur ey zaman, ne güzelsin!" diyerek hazlarına köle olması ve ruhunu şeytana satması gibidir. İnsan zaten kâinatın tüm sır ve gizemini içinde taşıyan bir varlıktır. *Metaverse*'ün ona sunduğu büyüdü dünyanın tuzaklarına düşmez ve sanal cennetin hazlarına köle olmamayı başarabilirse bunu keşfetme yolunda yavaş adımlarla da olsa ilerleyebilecektir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları: Çalışma Konsepti/Tasarım - H.S.; Veri Toplama- D.K.; Veri Analizi/Yorumlama- H.S., D.K.; Yazı Taslağı- D.K.; İçeriğin Eleştirel İncelemesi- H.S.; Son Onay ve Sorumluluk - H.S., D.K.; Süpervizyon- H.S.

Teşekkür: Makalemize değerli katkılarından dolayı Doç. Dr. Hüseyin Fırat Şenol hocamıza çok teşekkür ederiz.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

Peer Review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions: Conception/Design of Study- H.S.; Data Acquisition- D.K.; Data Analysis/Interpretation- H.S., D.K.; Drafting Manuscript- D.K.; Critical Revision of Manuscript- H.S.; Final Approval and Accountability- H.S., D.K.; Supervision- H.S.

Acknowledgments: We would like to thank Assoc. Prof. Dr. Hüseyin Fırat Şenol for his valuable contributions to our article.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

Grant Support: The authors declared that this study has received no financial support.

Yazarların ORCID ID'leri / ORCID IDs of the authors

Harun Serpil 0000-0002-6293-9385
Damla Karaca 0000-0002-0401-3832

KAYNAKLAR / REFERENCES

- Ağırman, Ensar, & Barakalı, Osman Can. *Finans ve finansal hizmetlerin geleceği: Metaverse*. Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi, 9(2), 329- 346, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/asead/issue/69756/1105440>, 2022.
- Cauly, Olivier. *Kierkegaard*. Çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
- Cioran, Emil Michel. *Burukluk*. Çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları, 2021.
- Critchley, Simonç. *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. London: Verso, 2006.
- Çetin, Erol. *Kierkegaard'a Göre Özne-Nesne İlişkisi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.
- Dağ, Ahmet, *İnsansız Dünya: Transhümanizm*, İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2020.

- Derman, Giray Saynur, *Perception Management in the Media*, International Journal of Social and Economic Sciences, E-ISSN: 2667-4904 11(1): 64-78, 2021.
- Del Val, Jaime, *What is Metahumanism*, <https://metabody.eu/metahumanism/>, 2022.
- Dupuy, Jean-Pierre, *On the Origins of Cognitive Science: The Mechanization of the Mind*, Boston: The MIT Press, 2009.
- Eriş, Bahar. *Korkmasaydın ne yapardın?*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.
- Gaut, Berys, *A philosophy of cinematic art*. UK: Cambridge University Press, 2010.
- Goethe, Johann Wolfgang. *Faust*. Çev. Celal Öner, İstanbul: Oda Yayınları, 2001.
- Hannay, Alastair. *Kierkegaard*. Çev. Nur Nirven, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013.
- Hong, Howard V., & Hong Edna H. *Concluding Unscientific Postscripts to Philosophical Fragments. Vol. I-II*, New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- İnan, Mert. "Metaverse Çocukları Bağımlı Yapabilir" *Milliyet*, 27 Aralık 2021, <https://www.milliyet.com.tr/gundem/metaverse-cocuklari-bagimli-yapabilir-6669067>.
- Kierkegaard, Søren. *Müzikal Erotik Ya Da Dolayumsuz Erotik Evreler*. Çev. Merve Elma, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Kierkegaard, Søren. *Kişiliğin Gelişiminde Etik-Estetik Dengesi*. Çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Araf Yayınları, 2013.
- Kierkegaard, Søren. *Baştan Çıkarıcının Günlüğü*. Çev. Süha Sertabiboğlu, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2010.
- Kierkegaard, Søren. *Kayı Kavramı*. Çev. Vefa Taşdelen, Ankara: Hece Yayınları, 2004.
- Kierkegaard, Søren. *Kahkaha Benden Yana*. Çev. Nedim Çatlı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Kierkegaard, Søren. *The concept of anxiety*. Çev. Walter Lowrie, New Jersey: Princeton University Press, 1987.
- Kierkegaard, Søren. *The sickness unto death*. New Jersey: Princeton University Press, 1983.
- Kierkegaard, Søren. *Stages On Life's Way*. Çev. Walter Lowrie, New Jersey: Princeton University Press, 1945.
- Kohut, Heinz. *The Analysis of the Self*. New York: International Universities Press, 1971.
- Magill, Frank. *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*. Çev. Vahap Mutal, İstanbul: Hareket Yayınları, 1971.
- Manav, Faruk & Gürdal, Gökhan. *Kierkegaard & Birey ve Varoluş Üzerine*. Bursa: Sentez Yayınları, 2013.
- Marx, Karl. *Das Kapital*. Ankara: Yason Yayınları, 2016.
- May, Rollo. *Varoluşun Keşfi*, Çev. Aysun Babacan, İstanbul: Okyanus Yayınları, 2012.
- Mészáros, Istvan. *Marx's theory of alienation*, UK: The Merlin Press Ltd, 2006.
- Özarlan, Melike Zeynep. *Kitleleri Harekete Geçirme Aracı Olarak Sosyal Algı Yönetimi (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi)*, İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, 2014.
- Politis, Helen. *Kierkegaard Sözlüğü*. Çev. Eylem Doğan, İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Russell, Kevin. *Virtual Heaven*. <https://medium.com/predict/virtual-heaven-41768195e489>, 2016.
- Schneider, Kirk J. & Krug, Orah T. *Varoluşçu-Hümanistik Terapi*. Çev. Gonca Akkaya, İstanbul: Okyanus Yayınları, 2015.
- Solomon, C. Robert. *Akılcılıktan Varoluşçuluğa Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*. Çev. Reha Kuldaşlı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Şeker, Onur. Marx'ın Erken Dönem Eserlerinde Yabancılaşma Kavramı: Tarihsel Bir Yaklaşım. *İzmir Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 (2), 125-131, DOI:10.47899/ijss.20213202, 2021.
- Taşdelen, Demet Kurtoğlu. *Kendini Varedebilme Etiği*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Taşdelen, Vefa. *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*. Ankara: Hece Yayınları, 2004.
- Timuçin, Afşar. *Düşünce Tarihi*, Cilt.3, İstanbul: Bulut Yayınları, 2001.
- Türkyılmaz, Çetin. *Bunalım Çağı: Kierkegaard, Marx, Nietzsche*, Ankara: Bibliotech Yayınları, 2016.
- Yamaç, Muhammed. Metaverse'te Dinî ve Toplumsal Tezahürler. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1, 29-57, 2023.
- Yıldırım, Şeniz. *Søren Kierkegaard'da Özne Hakikat Kavramı*. Ankara: Hece Yayınları, 2020.
- Zangwill, Nick. *Aesthetic creation*. UK: Oxford University Press, 2007.

Atıf Biçimi / How cite this article

Serpil, Harun ve Karaca, Damla. "Kierkegaard'ın Varoluş Evreleri ve Metaverse: Dijital Dünyada "Homo Virtualis" in İçsel Arayışı" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 59 (2023): 33-42. <https://doi.org/10.26650/arc.1251823>

Felsefi Gelenekte Yeni Bir Hareket: Deneysel Felsefe

A New Movement in the Philosophical Tradition: Experimental Philosophy

Necmiye Yüksel¹ 

¹(Dr. Öğr. Gör.), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Rize, Türkiye

Sorumlu yazar /

Corresponding author : Necmiye Yüksel

E-posta / E-mail : necmiye.yuksel@erdogan.edu.tr

ÖZ

Deneysel Felsefe (*Experimental Philosophy*) geçtiğimiz yirmi yıl içerisinde çağdaş felsefe literatüründe hızlı ve geniş bir yayılım göstererek gerek Avrupa’da gerek Amerika’da oldukça popüler olan disiplinler arası bir felsefi akım olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yeni felsefi akım genel olarak iki temel unsuru bir araya getirir. (1) Geleneksel felsefeyle (*traditional philosophy*) ilişkilendirilen konuları temel alarak, (2) metodolojik açıdan geleneksel felsefenin aksine sosyal ve bilişsel bilimlere (*social and cognitive science*) metodolojisini kullanarak yalnız filozofların değil felsefe alanı dışında olan sıradan insanların (*ordinary people*) da felsefi yargıları (*philosophical intuitions*)¹ hakkında sistematik deneysel çalışmalar yürütür. Bu bilgiler ışığında bu makalede deneysel felsefenin temel motivasyonuna kısa bir giriş yaptıktan sonra, metodolojik açıdan geleneksel analitik felsefe ve deneysel felsefe arasındaki farka, felsefi yargıların ne olduğuna ve yargıların deneysel felsefedeki rolüne genel bir bakış açısı getirerek, deneysel felsefe alanında yapılmış olan bazı sistematik deneysel çalışmalara ve bu alandaki son gelişmelere göz atıp yine bu çalışma sonuçlarına getirilen eleştirilerin tartışmasını okuyucuyla buluşturacağız. Bu makalenin bir başka amacı da Türkçe felsefe literatüründe henüz çok yeni olan ve Türkçe literatürde sadece birkaç çalışma ile sınırlı kalan bu alanı yine bu alanda yapılmış bazı deneysel çalışmaların sonuçlarıyla inceleyerek yöntem bakımından geleneksel felsefeyle olan benzerlik ve farklılıklarını ortaya koyarak Türkçe felsefe literatürüne katkı sağlamak olacaktır.²

Anahtar Kelimeler: Deneysel felsefe, geleneksel felsefe, sosyal ve bilişsel bilimlere metodolojisi, felsefi yargı, epistemik yargı

Başvuru/Submitted : 25.05.2023

Revizyon Talebi/
Revision Requested : 10.08.2023

Son Revizyon/
Last Revision Received : 08.12.2023

Kabul/Accepted : 12.12.2023

Online Yayın /
Published Online : 21.12.2023



This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

¹ Bu çalışma boyunca *yargı* (*intuition*) terimi, deneysel felsefe alanında temelde araştırılan konuya atıfta bulunmak için kullanılacaktır. *Intuition* terimi İngilizceden Türkçeye ‘sezgi’ olarak çevrilse de deneysel felsefedeki karşılığı ‘yargı’ olarak Türkçeye çevrildiğinde daha doğru bir kullanım olacaktır. Zaman zaman deneysel felsefe çalışmalarında ‘*judgment*’ kelimesinin de ‘*intuition*’ ile eşdeğer kullanıldığını belirtmekte fayda var. Yine bu çalışma boyunca parantez içerisine belirtilecek olan İngilizce terimler deneysel felsefe alan yazında yer alan çalışmalarda bulunduğu şekliyle yazar tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

² Deneysel felsefe alanı henüz çok yeni bir alan olmakla beraber bu alanda Türk akademisyenlerin sınırlı sayıda çalışması bulunmaktadır. Bu alandaki bazı çalışmalar: Abdullah Ünlüsoy, “*Felsefedeki Metodolojik Bir Yaklaşım Olarak Deneysel Felsefe Akımının Yargı Analizlerinin Epistemik Değeri*”, Kaygı, Bursa Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 18(2019): 391-417 Necmiye Yüksel, “*Do Epistemic Intuitions Vary Across? A Mixed-Methods Study of Philosophers’ and Non-Philosophers’ Knowledge Attributions*,” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, University of Exeter, 2021). Özge Dural Özer, “*A Dual Process Model For Incompatibilist and Compatibilist Folk Intuitions: An Experimental Philosophical Approach to Moral Responsibility and Determinism*,” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Middle East Technical University, 2019).

ABSTRACT

Experimental philosophy has emerged as an interdisciplinary philosophical movement that has become very popular both in Europe and America, showing a rapid and wide spread in the contemporary philosophical literature over the past 20 years. This new philosophical movement generally combines two key elements: (1) It is based on topics associated with traditional philosophy, and (2) unlike traditional philosophy, it methodologically uses social and cognitive science methodology, not only for philosophers but also for ordinary people outside the field of philosophy by conducting systematic empirical studies on philosophical intuitions. In light of this, after briefly introducing the principal motivation of experimental philosophy, I will give an overview in this article of the methodological difference between traditional analytical philosophy and experimental philosophy, of what philosophical intuitions are, and of the role intuitions have in experimental philosophy. Then I will examine the latest developments and discuss the criticisms that have been brought to the results of these studies. Another purpose of this study is to contribute to the Turkish literature on philosophy by investigating the latest developments in this field. This field is quite new and limited to only a few studies in the Turkish literature on philosophy. As such, this study will examine the results from some experimental studies and reveal the similarities and differences this method has with traditional philosophy, thereby bringing the latest experimental studies in this new field to the Turkish literature on philosophy, which has yet to become well-known.

Keywords: Experimental philosophy, traditional philosophy, methodology of the social and cognitive sciences, philosophical intuition, epistemic intuition

EXTENDED ABSTRACT

As a discipline, philosophy has been concerned with existence, reason, free will, knowledge, the origins of people's moral and religious beliefs, and many other issues. Philosophers have generally been concerned with questions about how things fit together. In this traditional understanding, separating philosophy from psychology, history, or political science was impossible. As a new movement, experimental philosophy seeks a return to this traditional vision, and, similar to philosophers of past centuries, experimental philosophers are concerned with how people think.³ No standard or agreed-upon definition exists for experimental philosophy as a term. However, experimental philosophy can be defined as a new philosophical movement dating back nearly two decades, one that uses empirical methods to answer the philosophical questions that have persisted for centuries alongside traditional philosophy. Many different definitions have been proposed regarding how experimental philosophy as a term should be used. In the generally preferred usage, the term has a comprehensive extension and unclear boundaries.⁴ For example, some definitions state experimental philosophy to be an empirical study that has emerged to contribute to philosophical debates. However, other definitions have also stated that empirical study may not be the only purpose, because while some philosophers conduct experimental research, others focus only on theoretical studies.⁵

Experimental philosophy as a term selects no single approach or topic but rather philosophical topics that include many sub-branches, ranging from ethics to epistemology and the philosophy of language. Experimental philosophers work in all these areas and more, and they also bring a variety of empirical approaches. No single approach or purpose is found that covers these studies. For example, some experimental philosophers see their work as an extension of traditional philosophy, while other experimental philosophers describe themselves as radical critics of traditional analytical philosophy.⁶ The common point uniting these philosophers is the belief that philosophical progress requires empirical research and the desire to take an active role in the design and conduct of this research.⁷ Still, a view shared with a much broader range of philosophers and critics of experimental philosophy is the claim that experimental methods, at least in principle, can reveal truths that always hold. Apart from this claim, no deep ideological consistency is found among experimental philosophers as a whole.⁸

Rather than basing their work on research by psychologists and cognitive scientists, experimental philosophers conduct their work alone or with other researchers in the social sciences.⁹ In some respects, this is not an unprecedented development. Philosophy has historically been consistently concerned with human nature, culture, and cognitive studies. The emergence of social sciences as a unique discipline has been more recent. Some philosophers continued their

³ Joshua Knobe & Shaun Nichols, "An Experimental Philosophy Manifesto," in J. Joshua Knobe ve Shaun Nichols (Eds.), *Experimental Philosophy*, New York: Oxford University Press, 2008, 3–14.

⁴ Stephan Stich & Kevin Tobia, "Experimental Philosophy and the Philosophical Tradition," in Justin Sytsma & Wesley Buckwalter (Eds.), *A Companion to Experimental Philosophy*, p. 5. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2016.

⁵ Stich & Tobia, "Experimental Philosophy and the Philosophical Tradition," 6–7.

⁶ Knobe, "Experimental Philosophy," *Oxford Handbooks Online*, 2012, (2nd ed.); Alexandre Plakias, "Experimental Philosophy," *Oxford Handbooks Online*, 2015, 1–40, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199935314.013.17>

⁷ Plakias, "Experimental Philosophy," 3–5

⁸ Mallon, R. "Experimental Philosophy," *Oxford Handbooks Online*, 2016, 7–8

⁹ Plakias, "Experimental Philosophy," 3–5

experimental studies after psychology and anthropology had left the humanities. However, experimental philosophers mainly illuminate the nature and origins of the judgments central to traditional analytical philosophy by using empirical methods rather than merely seeking the views of unconventional groups or cultures. For this purpose, experimental philosophers have tended to conduct experimental studies using survey methods.¹⁰ In other words, experimental philosophers examine intuitions about topics that have long been accepted as the domain of philosophy. However, instead of using the methodology of traditional philosophy, they use systematic empirical studies, statistical analyses, and cognitive hypotheses familiar to cognitive science.¹¹ In this context, experimental philosophy can be defined as the empirical investigation of the psychological and neurological mechanisms underlying philosophical judgments and the factors affecting them.¹²

In light of this, the current study aims to explain the principal motivation of experimental philosophy. In so doing, I will give a brief overview of the methodological difference between traditional philosophy and experimental philosophy, mainly by explaining what philosophical intuitions are and what role intuitions have in experimental philosophy. Then I will examine the latest developments and discuss the criticisms that have been brought to the results of these studies. Another purpose of this study is to contribute to the Turkish literature on philosophy by investigating the latest developments in this field. This field is quite new and limited to only a few studies in the Turkish literature on philosophy. As such, this study examines the results from some experimental studies and reveals the similarities and differences this method has with traditional philosophy.

Giriş

Felsefenin insan ve insan zihninin nasıl çalıştığı ile ilgili soruşturmaları çok uzun yıllara dayanmaktadır. Bu bağlamda filozoflar varlık, akıl, özgür irade, bilgi, insanların ahlaki ve dini inançlarının kökenleri ve pek çok diğer başka konularla ilgilendiler. Filozoflar, genel olarak, şeylerin nasıl birbirine uyduğu ile ilgili sorularla ilgileniyorlardı. Bu geleneksel anlayışta, psikoloji, tarih veya siyaset bilimi gibi alanları felsefeden ayrı tutmak pek mümkün değildi. Yeni bir hareket olarak *deneysel felsefe* (*experimental philosophy*) bu geleneksel vizyonu canlandırmaya çalışır ve tıpkı geçmiş yüzyılların filozofları gibi insanların nasıl düşündükleriyle ilgilenir.¹³

“Deneysel felsefe” teriminin standart veya üzerinde anlaşmaya varılmış belli bir tanımı yoktur. Fakat yine de “deneysel felsefe”, geleneksel felsefeyle birlikte yüzyıllardır süregelen felsefi soruları yanıtlamak amacıyla deneysel yöntemler kullanan, yirmi yılı aşkın bir geçmişe dayanan nispeten yeni sayılabilecek bir felsefi hareket olarak tanımlanabilir.

“Deneysel felsefe” terimi, tek bir yaklaşım veya konuyu değil, etikten epistemolojiye ve dil felsefesine kadar çeşitli pek çok alt dalları içeren felsefi konuları seçer. Deneysel filozoflar tüm bu alanlarda ve daha fazla konularda çalışırlar ve çeşitli ampirik yaklaşımlar getirirler. Makalenin ilerleyen bölümlerinde göreceğimiz üzere, bu deneysel çalışmalarını kapsayan tek bir yaklaşım veya amaç da yoktur. Örneğin, bazı deneysel filozoflar çalışmalarını geleneksel felsefenin (*traditional philosophy*) bir uzantısı olarak görürken, diğer bazı deneysel filozoflar kendilerini geleneksel analitik felsefenin (*traditional analytic philosophy*) radikal eleştirmenleri olarak tanımlarlar. Bu filozofları ortak bir noktada birleştiren şey felsefi ilerlemenin ampirik araştırma kullanımını gerektirdiği kanaati ve bu araştırmanın tasarımı ve yürütülmesinde aktif rol alma isteğidir.¹⁴

Deneysel filozoflar çalışmalarını, psikologlar ve bilişsel bilim insanları tarafından yapılan araştırmalara ve bu çalışma sonuçlarına dayandırmaktan ziyade ya tek başlarına ya da sosyal bilim alanındaki bazı diğer araştırmacılarla birlikte yürütürler.¹⁵ Felsefe zaten tarihsel olarak insan doğası, kültür ve bilişsel çalışmalarla sürekli olarak ilgilendi. Sosyal bilimlerin kendine özgü bir disiplin olarak ortaya çıkması ise daha yakın bir zamanda olmuştur. Psikoloji ve antropoloji beşerî bilimlerden ayrıldıktan sonra bile, bazı filozoflar kendi ampirik çalışmalarına devam ettiler.¹⁶ Deneysel filozoflar temel olarak yalnızca alışılmamış grupların veya kültürlerin görüşlerini araştırmaktan ziyade, deneysel yöntemlerle geleneksel analitik felsefenin merkezinde olan yargıların (intuitions) doğasını ve kökenlerini aydınlatmaktadır. Bu amaçla, deneysel filozoflar deneysel çalışmalarını anket yöntemlerini (survey methods) kullanarak yapma eğiliminde olmuşlardır.¹⁷ Başka bir deyişle, deneysel filozoflar, uzun süredir felsefenin alanına girdiği kabul edilen konular

¹⁰ Plakias, “Experimental Philosophy,” 3–5

¹¹ Knobe, “Experimental Philosophy,” *Oxford Handbooks Online*, 2012, 2.

¹² Stich & Tobia, “Experimental Philosophy and the Philosophical Tradition,” 5–6.

¹³ Joshua Knobe ve Shaun Nichols, “An Experimental Philosophy Manifesto,” *Experimental Philosophy* içinde, ed. J. Joshua Knobe ve Shaun Nichols (New York: Oxford University Press, 2008), 3-14

¹⁴ Alexandre Plakias, “Experimental Philosophy,” *Oxford Handbooks Online*, 2015, 1-40, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199935314.013.17>

¹⁵ Plakias, “Experimental Philosophy,” 1-2.

¹⁶ Beşerî bilim, sosyal bilimlerden farklı olarak ampirik yöntemlere başvurmak yerine analitik ve eleştirel yöntemler kullanan alanları temsil etmektedir. Sosyal bilim sosyoloji, antropoloji, psikoloji, ekonomi, siyaset bilimi alanlarını içerirken; beşerî bilim, edebiyat, sanat tarihi, felsefe alanlarını içermektedir.

¹⁷ Plakias, “Experimental Philosophy,” 4-5.

hakkındaki yargıları inceler, ancak bunu yaparken geleneksel felsefenin metodolojisini kullanmak yerine sistematik deneysel çalışmalar, istatistik analizler ve bilişsel bilimin alanına giren bilişsel bir takım hipotezler kullanırlar.¹⁸ Bu bağlamda, deneysel felsefe, felsefi yargıların (philosophical intuitions) ve onları etkileyen faktörlerin altında yatan psikolojik ve nörolojik mekanizmaların ampirik olarak araştırılma yöntemi şeklinde de tanımlanabilir.¹⁹ Deneysel felsefe metodolojisini daha iyi kavrayabilmek için bir sonraki bölümde deneysel felsefe ile geleneksel felsefe arasındaki ilişkiye yakından bir göz atalım.

1. Geleneksel Felsefe ve Deneysel Felsefe

Deneysel felsefe ve geleneksel felsefe arasında en göze çarpan fark elbette deneysel felsefenin deney yaparken geleneksel felsefenin yapmaması olarak ifade edilebilir.²⁰ Geleneksel felsefe ve deneysel felsefe arasındaki farka bakarken öncelikli olarak metodolojik farklılığı ele almak gerekir. Deneysel felsefenin temel iddialarından biri geleneksel analitik felsefe metodolojisinin sorgulanabilir bir temele dayandığı şeklindedir. Kavramsal analiz (*conceptual analysis*) yöntemini kullanan geleneksel analitik felsefede argümanlar -tabiri caizse- daha öznel bir dille ifade edilirken; deneysel felsefede, istatistik olarak ifade edilir. Bu amaçla, deneysel filozoflar zamanla geleneksel felsefenin yöntemlerinden biri olan kavramsal analizden aşına olduğumuz yaklaşımlardan önemli ölçüde ayrılan konular hakkında bir düşünme yolu geliştirdiler.²¹

Kavramsal analiz yöntemi tek ve biricik değildir, fakat tipik olarak bir kavramsal analiz, içeriğinde başka kavramları barındıran bir kavramı temel bileşenlerine ayırarak, ilgili kavramın anlamını kesin olarak belirlemeye çalışır. Felsefi açıdan önemli sayılacak bir kavramın anlamını belirleme girişiminde, ilgili kavramın farklı olası durumlarda da geçerli olup olmadığı değerlendirilir. Kavramsal analiz programı oldukça tartışmalı bir programdır. Bazıları, bu yöntemle önemli ilerleme kaydettiğine ve sonunda belirli önemli kavramların doğru analizlerde birleşeceğine inanıyor; diğerleri, bir kavramı başka bir kavram açısından analiz etmeyi hiçbir zaman başaramadığımızı ve bu başarısızlığın kavramsal analiz programının altında yatan varsayımlardaki bazı kusurlara işaret ettiğini düşünüyor.²² Bu tartışma hakkında ne söylenirse söylene, deneysel felsefenin amacının kavramsal analizden hangi yönde farklı olduğunu anlamak önemlidir. Kavramsal analiz yönteminde filozof, bir nesneye karşılık gelecek bir kavram tanımını için, örneğin kalem kavramı, gerekli ve yeterli şartları bir araya getirmeye çalışır. Fakat iş sonuçları sunmaya geldiğinde bir başka kişi ilgili kavram tanımını için aynı koşulları tamamıyla karşılayan ancak o nesne dışında başka bir örnek verebilir. Bu da filozofu kavram tanımında bazı düzenlemeler yapmak için çalışmasına geri döndürür.²³

Kavramsal analiz yöntemini kullanırken asıl bahsedilen kavramlar ortak, sıradan kavramlardır. Felsefi kavramlar teknik kavramlar gibi olmasa da filozoflar bunları açıklamak için bazı terimler kullanırlar ve genellikle halk arasında kullanılan kavramların karıştırıldığı durumlarda kavramlara müdahalede bulunurlar.²⁴ Deneysel felsefede böyle bir kavram analizi söz konusu değildir. Deneysel felsefe, kavramın tanımına yönelik analizler yapmak yerine ilgili kavramın uygulanışının ardındaki faktörlerin neler olabileceğine yönelik bir araştırma yöntemi takip eder. Bu yöntem, genel olarak, yargılarımızın altında yatan faktörlerin ne olduğunu araştırırken ilgili kavram için herhangi bir zorunlu veya yeterli koşul bulmak zorunda değildir. Geleneksel felsefede kavramların içeriğine kanıt olarak hizmet eden yargılara nasıl ulaşıldığı sorusu sorulduğunda filozofun a priori düşünmesinin yeterli olacağı ve kavramsal analiz ile apriorisitenin (*apriori olma özelliği*) birbirinden ayrılmayacağı söylenebilir.²⁵ Geleneksel felsefede bunlardan birini reddetmek diğerini reddetmek anlamına gelir. Bir anlamda deneysel felsefe tarafından meydan okunan şey bu bağlantı olarak ifade edilmektedir.²⁶ Deneysel felsefede, yargılarla ilgili iddialar doğrudan ampirik veya birtakım varsayımsal düşünce deneyleri şeklinde sunulduğunda sıradan insanların nasıl cevap vereceğine dair test edilebilir tahminler olarak değerlendirilir. Bu anlamda yargıların rolü deneysel felsefede de büyük önem taşımaktadır.

Deneysel felsefenin temel iddialarından biri geleneksel analitik felsefenin metodolojisinin sorgulanabilir bir temele

¹⁸ Knobe, "Experimental Philosophy," Oxford Handbooks Online, 2012, 2.

¹⁹ Stephan Stich ve Kevin Tobia, "Experimental Philosophy and the Philosophical Tradition," *A Companion to Experimental Philosophy* içinde, ed. Justin Sytsma, ve Wesley Buckwalter (Malden, MA: Wiley- Blackwell, 2016), 5.

²⁰ Burada "deney yapma", fen bilimleri veya diğer bilim alanlarındaki türden bir deney yapma şeklinde anlaşılmalıdır. Deneysel felsefede deney yapmaktan kasıt tıpkı sosyal bilimlerde olduğu gibi bir tür saha çalışması niteliğinde sosyal bilimler metodolojisi kullanarak nicel bulgular elde etme yoluyla ilgili araştırma sorusunu incelemek şeklinde anlaşılmalıdır. Önemli olan bir nokta deneysel felsefedeki deneysel çalışmalar katılımcıların yargılarını farklı şekillerde test edebilmek amacıyla anket sorularını bir anlamda katılımcıları manipüle edecek şekilde hazırlayarak çalışmalarını yürütürler. Örneğin, anket sorularının soruluş sıralarının değiştirilmesi veya sunulan hikayelerdeki başkahramanların yaş veya cinsiyet bakımından farklı şekillerde sunulması gibi. Bu da deneysel felsefedeki deney yapma yöntemini diğer araştırma yöntemlerinde kullanılan saha araştırmaları veya anket çalışmalarından ayırmaktadır.

²¹ Knobe ve Nichols, "An Experimental Philosophy Manifesto," 4.

²² Knobe ve Nichols, "An Experimental Philosophy Manifesto," 4.

²³ Knobe ve Nichols, "An Experimental Philosophy Manifesto," 4-5.

²⁴ Antti Kauppinen, "The Rise and Fall Experimental Philosophy," *Philosophical Explorations* 2, no.10, (2007): 96-97.

²⁵ Apriorisite (aprioricity), etimolojik olarak a priori'nin alternatifi olarak kullanılan bir terim. Anlam bakımından da a priori olarak bilinme durumu şeklinde ifade edilebilir.

²⁶ Kauppinen, "The Rise and Fall Experimental Philosophy," 96.

dayandığı yönündedir. Deneysel felsefe, örneğin, Weinberg ve diğerleri²⁷ ve Swain ve diğerleri²⁸ aktardığı üzere, analitik felsefenin metodolojisini veya eskilerin “yargı güdümlü romantizm” (*intuition driven romanticism*) olarak isim verdikleri metodolojiyi sorgulamaya yönelik veriler sağlar.²⁹ Daha önce de belirtildiği gibi deneysel felsefe ve geleneksel felsefe yöntem bakımından birbirlerinden farklı olsa da yöntemlerinin farklı olmasının bu iki alanın uyumsuz olduğu veya birinin diğerine tercih edilmek zorunda olduğu anlamına gelmediği de zaman zaman ifade edilmektedir. Deneysel felsefe alanında yapılan bazı erken dönem çalışmaları, filozofları deneysel yöntemlerin geleneksel yöntemlere tercih edilmesi gerektiği yönünde yönlendirmiş olsa da son zamanlarda yapılan deneysel çalışmalar, geleneksel ve deneysel yöntemleri uzlaştırarak felsefi problemleri çözmeyi amaçlamaktadır³⁰. Makalenin ilerleyen bölümlerinde bu çalışmalardan bazılarını yer vermeye çalışacağım. Bunun öncesinde deneysel felsefede felsefi yargıların önemine bir göz atalım.

2. Felsefi Yargılar ve Deneysel Felsefe³¹

İnsanların bir konu hakkındaki yargıları üzerine getirilen iddialar uzun yıllardır felsefi tartışmalarda önemli bir rol oynamıştır. Felsefi soruşturmalarda filozoflar genel olarak insanların sıradan yargılarına sık sık başvururlar fakat yargılar hakkındaki bu araştırmayı nadiren ampirik bir incelemeye tabii tutarlar. Geleneksel felsefi soruşturma yönteminde filozofların genel yaklaşımı, ilgili yargılar hakkındaki durumu tanımlamak ve yine bu konu hakkında bazı varsayımlar öne sürmek şeklindeydi. Başka bir ifadeyle, felsefi iddiaların değerlendirilmesinde belli bazı düşünce deneylerine yanıt olarak üretilen yargıları kanıt olarak kullanmak analitik felsefede standart bir uygulama olmuştur.³² Ancak son yıllarda deneysel felsefe adı verilen bu yeni alan insanların bir konu hakkındaki yargılarını alternatif bir metodoloji ile soruşturmaya başladı.³³ Bunu yaparken de geleneksel felsefede olduğu gibi ilgili konuya varsayımlarla yaklaşmak yerine felsefi çalışmalarının merkezinde yer alan aynı türden yargıları sistematik deneyler ve istatistiksel analiz yöntemleriyle incelediler.³⁴ Genel olarak bir deneysel felsefe çalışmasında, deneysel çalışmalar vasıtasıyla elde edilen sonuçlar çeşitli yargılara sahip insanlar hakkında istatistiki bilgiler verirken, tartışılan iddialar insanların yargıları hakkında değil daha çok epistemoloji, metafizik veya etikle ilgili temel felsefi sorularla ilgilidir.³⁵ Batı felsefesi tarihi boyunca filozoflar bazen gerçek, ancak daha sıklıkla hayali olan bir durumu tanımlar ve açıklanan durumdaki bazı insanların, nesnelere veya olayların felsefi olarak ilginç bir özelliği veya ilişkisi olup olmadığını sorarlar. Bu tür örnekler tarihsel açıdan birçok filozofun çalışmalarında yer almaktadır. Platon’un Devlet kitabında yer alan, Sokrates’in “adaletin doğası” hakkındaki bir diyalogu buna en güzel örneklerden biridir. Adı geçen diyalogda Sokrates hayali bir durum ortaya koyarak adalet hakkında sorular sorar, soruyla ilgili kendi yargılarını belirtir ve tıpkı çağdaş filozofların tipik varsayımları gibi, soruyla karşılaşan herkesin aynı yargıları paylaşacağını belirtir. Yakın dönem felsefe tarihinde ve özellikle de çağdaş analitik felsefenin birçok alanında bunun gibi örneklerle sıklıkla karşılaşılır.³⁶ Metafizik alanında kişisel kimlik tartışmaları J. Locke’un ünlü prens ve ayakkabı tamircisi (*prince and cobbler*) örneğiyle ilgili yargıları çağırıştırır. Etik alanında, tramvay ikilemi (*trolley dilemma*) ve bir dizi başka vakalar hakkındaki yargılar literatürde yer almaktadır. Özgür irade tartışmalarında genellikle hapis haneye tıkmış insanlar veya kötü bilim insanları tarafından beyin implantları ile yönlendirilen toplumlar ve başka diğer durumlar hakkındaki yargılara başvurulur. Zihin felsefesinde zombiler (*zombies*), Çin odaları (*Chinese room*) ve kırmızı rengi daha önce görmemiş olan sinirbilimci Mary (*Mary’s room*) ile ilgili yargılara sıklıkla başvurulur. Epistemolojide Gettier vakası, sahte ahır vakası (*fake barn case*) ve benzer başka durumlara ilgili yargılara başvurulur.³⁷

Epistemolojide de Edmund Gettier, “Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?” (*Is Justified True Belief Knowl-*

²⁷ Jonathan M. Weinberg, Shaun Nichols, Stephen Stich, “Normativity and Epistemic Intuitions,” *Philosophical Topics*, 1-2, no.29 (2001): 429-460.

²⁸ Stacey Swain, Joshua Alexander, Jonathan M. Weinberg, “The Instability of Philosophical Intuitions: Running Hot and Cold on Truetemp,” *Philosophy and Phenomenological Research* 1, no. 76 (2008): 138-151.

²⁹ Kauppinen, “The Rise and Fall Experimental Philosophy”, 95-118

³⁰ Kaija Mortensen ve Jennifer Nagel, “Armchair-Friendly Experimental Philosophy,” içinde *A Companion to Experimental Philosophy*, ed. Justin Sytsma, Wesley Buckwalter, (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2016), 53.

³¹ Bu çalışma boyunca yargı (*intuition*) terimi, deneysel felsefe alanında temelde araştırılan konuya atıfta bulunmak için kullanılacaktır. *Intuition* terimi İngilizceden Türkçeye “sezgi” olarak çevrilse de deneysel felsefedeki karşılığı “yargı” olarak Türkçeye çevirildiğinde daha doğru bir kullanım olacaktır. Zaman zaman deneysel felsefe çalışmalarında “*judgment*” kelimesinin de “*intuition*” ile eşdeğer kullanıldığını belirtmekte fayda var.

³² Düşünce deneyleri (*thought experiments*), bir hipotezin sonuçlarının zihinsel değerlendirmesini yapmak amacıyla ilgili hipotezin düşünsel olarak ortaya konduğu varsayımsal durumlardır. Belli bir tanım konusunda fikir birliği yoktur, fakat belli örnekler başta fizik ve felsefede olmak üzere pek çok farklı alanlarda yaygın olarak görülmektedir, bkz. Michael T. Stuart, “Thought Experiment: State of the Art,” *The Routledge Companion to Thought Experiments* içinde, ed. Micharel T. Stuart, Yiftach Fehige ve James R. Brown (London, UK: Routledge, 2018), 1-28.

³³ Joshua Alexander, Jonathan M. Weinberg, “Analytic Epistemology and Experimental Philosophy”, *Philosophy Compass* 1, no. 2 (2007): 56-57.

³⁴ Joshua Knobe, “Experimental Philosophy,” *Philosophy Compass* 1, no.2 (2007): 81.

³⁵ Knobe ve Nichols, “An Experimental Philosophy Manifesto,” 6.

³⁶ Stich ve Tobia, “Experimental Philosophy and the Philosophical Tradition,” 6-7.

³⁷ Stich ve Tobia, “Experimental Philosophy and the Philosophical Tradition,” 7-8.

edge?) isimli makalesinde, bir kişinin gerekçeli inancının doğrulanması durumunda, bu kişinin ilgili durumu bildiği iddiasını kovuşturmaya yönelik yargılar üretmek için kullandığı iki düşünce deneyi oluşturmuştur. Gettier'in bu düşünce deneyleri yukarıda adı geçen örnekler arasındaki en popüler örnekler olarak gösterilebilir. Gettier'in düşünce deneyleri p olarak doğrulanmış bir yanlış inançtan doğru bir q inancı çıkaran ve bu temelde ilgili durumun q olduğuna dair gerekçelendirilmiş bir doğru inanç oluşturan bir kişiyi içerir. Gettier'in iddiası, bu düşünce deneylerindeki durumu ele aldığımızda ilgili durum hakkında epistemik konumu detaylandırılan kişinin q 'yu bilmediği yargısına sahip olacağıdır. Ayrıca bu durum, "ilgili kişi gerçek inancını doğrulaması durumunda p 'yi bilir iddiasına karşı bir delil sayılacaktır" şeklinde de ifade edilmektedir.³⁸

Deneyel felsefe çalışmaları ile beraber geleneksel felsefedeki filozofların, düşünce deneyleri vasıtasıyla ortaya koydukları ilgili konu hakkındaki yargılarının statüsü tartışma konusu haline gelmeye başladı. Nitekim, Gettier'in düşünce deneyindeki örneklerden hareketle Gettier'in düşünce deneylerinde ortaya koymuş olduğu yargının temelde bilginin doğası hakkında nesnel bir yargı mı yoksa herhangi rasyonel bir birey tarafından yapılabilecek sağlam temelli bir yargı mı olduğu merak konusu oldu. Çağdaş deneyel felsefe hareketinde başat sayılacak makalelerin birinde Jonathan Weinberg, Shaun Nichols ve Stephen Stich, Gettier vakası hakkındaki yargıların bilginin doğasının nesnel yansımaları olduğu iddiasına meydan okudular.³⁹ Nisbett, Peng, Choi, ve Norenzayan'ın (2001), çalışmalarında ortaya koydukları akıl yürütme tarzlarındaki kültürler arası farklılıklar⁴⁰, Weinberg ve diğerlerini Gettier'in evrensel olduğunu varsaydığı yargıların, kültürel ve sosyo-ekonomik duruma göre değişebileceği yönünde bir varsayıma götürdü. Nisbett ve diğerleri, *Kültür ve düşünce sistemleri: Bütünsel ve analitik biliş (Culture and systems of thought: Holistic versus analytic cognition)* isimli makalede Doğu Asyalılar ve Batılıların akıl yürütme biçimlerinin farklı olduğunu ifade etmişlerdir.⁴¹ Doğu Asyalıların daha bütünsel (*holistic*) bir akıl yürütme biçimine sahipken Batılıların ise analitik akıl yürütme biçimine sahip olduklarını göstermişlerdir. Nisbett ve diğerlerinin yapmış oldukları bu çalışmadan hareketle Weinberg ve diğerleri, temelde sıradan insanların felsefi yargılarının arkasında bu türden bir kültürel farklılık olup olmadığını araştıran deneyel çalışmalar yürüttükten sonra elde ettikleri verilerle Gettier'in varsayımının haklılığı hakkında ağır hükümler ortaya koydular.⁴²

Görüldüğü üzere yakın zamana kadar geleneksel felsefedeki filozofların evrensel olduğunu iddia ettikleri belli konular hakkındaki yargılar doğrulanmamış hipotezlere dayanmaktaydı. Ancak son zamanlarda deneyel felsefe alanında yapılan çalışmalar bu hipotezleri incelemenin bir yolu olduğunu gösterdi. Bu anlamda yürütülen sistematik deneyel çalışmalar farklı gruplardaki insanların belli konular hakkındaki felsefi yargılarının kültürel ve sosyo-ekonomik⁴³, cinsiyet⁴⁴ ve başka pek çok farklı açıdan farklılık göstermekte olduğunu ortaya koydu. Dolayısıyla, geleneksel felsefede karşımıza çıkan yargı temelli felsefe (intuition-based philosophy) anlayışına olan güven, deneyel felsefe ile beraber sorgulanır duruma gelmiştir. Bununla birlikte, deneyel felsefede önemini koruyan felsefi yargıların felsefi soruşturmalarda güvenilir kaynaklar olarak görülüp görülmeceği konusu yeni bir meta-felsefe problemi haline gelmiştir. Makalenin bir sonraki bölümünde bu konuya kısaca değindikten sonra deneyel felsefe alanında yapılmış olan çalışmaların sonuçlarına ve bu sonuçların ortaya koyduğu tartışmalara göz atacağız.

3. Deneyel Felsefede Felsefi Yargıların Kanıt Değeri

Deneyel filozofların deneyel araştırma yöntemlerini kullanarak insanların bir konu hakkındaki felsefi yargılarını araştırmalarının bir nedeni, geleneksel felsefedeki yargı temelli felsefe yönteminin evrensel olup olmadığını ve eğer böyle değilse felsefi soruşturmalarda felsefi yargılara güvenmenin ne derece doğru olduğunu tartışmak olmuştur. Daha önceki bölümde de belirtildiği üzere, felsefi soruşturmalarda belirli durumlar ve bu durumlar hakkındaki yargılar kavramların ana hatlarını ortaya çıkarır. Örneğin, şanslı bir tahmin bilgi sayılabilir mi? Bu türden soruları yanıtlarken soruları nasıl yanıtladığımız bize daha genel kavramlar hakkında bir şeyler söyler. Başka bir deyişle, yargılar çeşitli hipotezlere karşı test edilecek bir tür veri işlevi görebilir. Aynı şekilde yargılar, bir kelimenin ne anlama geldiği ve veya doğruluk koşullarının ne olduğuna ilişkin iddiaları doğrulamak veya reddetmek için kullanılabilir. Bu yargılar kavramlarımız hakkında bilgi sağladığı ölçüde filozoflar için de faydalıdır. Dolayısıyla felsefi yargıların çeşitli felsefi görüşlerin ilerlemesinde önemli bir rolü olduğu inkâr edilemez. Ancak bu yargıları felsefi soruşturmalarda kanıt

³⁸ Alexander ve Weinberg, "Analytic Epistemology and Experimental Philosophy," 56-80

³⁹ Weinberg, Nichols ve Stich, "Normativity and Epistemic Intuitions," 429-460

⁴⁰ Richard E. Nisbett, Kaiping Peng, Incheol Choi, Ara Norenzayan, "Culture and systems of thought: holistic versus analytic cognition," *Psychological Review* 2, no.108 (2001): 291-310.

⁴¹ Nisbett vd., "Culture and systems of thought: holistic versus analytic cognition," 291-310.

⁴² Mortensen, Nagel, "Armchair-Friendly Experimental Philosophy," 55.

⁴³ Weinberg, Nichols ve Stich, "Normativity and Epistemic Intuitions," 429-460.

⁴⁴ Wesley Buckwalter ve Stephen Stich, "Gender and Philosophical Intuition" içinde *Experimental Philosophy*, ed. Joshua Knobe, Shaun Nichols (Oxford: Oxford University Press, 2014), 307- 346.

olarak kullanıp kullanmayacağımız deneysel felsefe içerisinde başlıca bir tartışma haline gelmiştir.⁴⁵ Bu anlamda deneysel felsefe alanında felsefi yargıların felsefi soruşturmalarda kanıt olarak kullanılıp kullanılmayacağı hakkında argüman geliştiren iki grup karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan *pozitif program (the positive program)* olarak ifade edilen - Joshua Knobe'un çalışmalarıyla öncülüğünü yaptığı - bir grup deneysel filozof, kavramsal analiz yönteminin felsefede her zaman merkezi öneme sahip olduğunu ve yargıların da burada kavramlara lehte veya aleyhte kaynaklık ettiğini ifade etmişlerdir. Knobe ve onu takip eden bir çok deneysel filozof, yargıları deneysel olarak keşfetmeye motive olmuşlardır, çünkü bu şekilde daha iyi bir kavramsal analiz işi yapılacağını düşünürler.⁴⁶ Deneysel felsefe sayesinde, sürekli olarak kendi yargılarına başvuran, ilgili oldukları alandaki yayınları okuyup yalnızca meslektaşlarının yargılarını dikkate alan filozofların karşı karşıya kalması muhtemel olan önyargılarından ve performans hatalarından kaçınılacağını iddia ederler.⁴⁷ Bunun ışığında, Knobe ve diğer *pozitif program* savunucuları filozof olmayan sıradan insanların belli durumlar hakkındaki yargılarını deneysel yöntemlerle toplayarak, daha önce kavramsal analiz yöntemi kullanan filozoflar tarafından fark edilmeyen sıradan kavramlar hakkında önemli gerçeklerin keşfedilebileceğini öne sürerler.⁴⁸

Deneysel felsefedeki *pozitif program*, önemli görülen felsefi kavramların analizleri ile ilgilenen geleneksel felsefenin amaçlarının önemli bölümünü paylaşır. Dahası hem *pozitif program* hem de geleneksel felsefe gerçek ve varsayım niteliğindeki durumlar hakkında olan yargıların, kavramsal analizler için önemli ancak iptali mümkün bir kanıt kaynağı sağladığı konusunda hemfikirdir. Deneysel felsefede deneyler büyük önem taşır çünkü deneyler, kavramların şu veya bu nedenlerle filozofların gözden kaçırdıkları özelliklerini ortaya çıkarabilir denmektedir. Filozofların belli durumlar hakkında anlaşmazlıkları olduğunda deneyler bu anlaşmazlığı gidermede yardımcı olabilir görüşü hakimdir. Deneyler aracılığıyla, tartışmalı durumlarda, eğer filozof olmayan halkın çoğu bir grup filozofla aynı yargıları paylaşıyorsa, tartışmada *halk yargısını (folk intuition)* paylaşmayan diğer filozof grubunun, ilgili kavram hakkındaki yargılarının diğerlerinden performans hataları sebebiyle farklı olabileceğini söylemek için bir neden olacağı da ifade edilmektedir.⁴⁹ Pozitif program savunucularına göre deneysel yöntemler, belirli durumlar hakkındaki yargılarımızın kavramsal analiz yöntemiyle ortaya çıkarılmamış yönlerini ortaya çıkarmak için en uygun yollardan biri olarak görülür ve bu yöntemde felsefi yargılarımızın rolü yadsınamayacak kadar önemlidir. Bu anlamda, bazı filozoflar, felsefi teorileri test etmede felsefi yargıların rolünü, bilimsel teorileri test etmede gözlemin oynadığı rolle karşılaştırmaktadır.⁵⁰

Yürütülen bazı deneysel çalışmalarda insanların belirli durumlar hakkındaki yargılarında görülen farklılıklar, bir grup felsefeciyi felsefi yargıların güvenilirliği konusunda şüpheye düşürmüştür. *Negatif program (the negative program)* denilen bu grup, ister gözden kaçırılmış yargılar olsun isterse deneysel çalışmalara katılmış halkın ve deneyler aracılığıyla toplanmış yargıları olsun, bu türden yargıların felsefi araştırmalara kaynaklık edemeyeceğini iddia ederler.⁵¹ Nitekim, bahsi geçen deneysel çalışmalarda katılımcıların belirli felsefi yargılar hakkında göstermiş oldukları farklılıklar, beraberinde yargıların güvenilirlik problemini (*the reliability problem of intuitions*) de yeni bir felsefi tartışma olarak ortaya çıkarmıştır.⁵²

Deneysel felsefedeki çalışmaların ilki sayılabilecek çalışmalardan birinde, Weinberg ve diğerleri bir grup üniversite öğrencisiyle yürüttükleri çalışmada belirli bir durum hakkındaki felsefi yargıların katılımcıların kültürel ve sosyo-ekonomik durumuna göre değişiklik gösterdiği sonucuna ulaştılar.⁵³ Weinberg ve diğerlerinin yapmış olduğu bu çalışma o zamana kadar yapılmış en çarpıcı sonuca ulaşan deneysel araştırma olarak deneysel felsefe literatüründe yer aldı ve daha sonra yapılacak pek çok diğer çalışmaya da kaynaklık etti. Weinberg ve diğerlerinin öncülük ettiği *negatif programa* göre, belirli bir kavram hakkındaki yargılar o kavramın ne olduğu konusunda bize net olarak bir şey söyleyemese de insanların o kavram hakkında ne düşündüğü konusunda çok şey söyleyebilir.⁵⁴ *Negatif program* savunucuları, felsefi yargıların kültürel ve sosyo-ekonomik faktörler gibi dış faktörlerden etkilenmesinden ötürü felsefi

⁴⁵ Plakias, "Experimental Philosophy," 4-5.

⁴⁶ Knobe, "Experimental Philosophy," 10-11.

⁴⁷ Çalışmada bahsi geçen 'Performans hatası' deyimi deneysel felsefe çalışmalarında çalışmaya katılan katılımcıların deney esnasında farkında olmaksızın çalışma sonucunu etkileyebilecek türden yapmış oldukları hataları belirtmek için kullanılmıştır. Örneğin, nicel türden yapılan çevirim içi deneysel bir çalışma esnasında sorulan 'evet-hayır' türünden sorularda katılımcıların evet diyecekken yanlışlıkla hayır şıkkını seçmeleri veya Likert ölçeği ile sorulmuş bazı sorulardaki ölçek sıralamalarını karıştırma durumları buna örnek gösterilebilir. Performans hatası olarak belirtilen durumlar her çalışmada olmasa da bazı çalışmalarda katılımcıların genel anket sorularına vermiş oldukları cevaplardan ötürü araştırmacı tarafından rahatlıkla tespit edilebilir.

⁴⁸ Stich ve Tobia, "Experimental Philosophy and the Philosophical Tradition," 9-10.

⁴⁹ Stich ve Tobia, "Experimental Philosophy and the Philosophical Tradition," 9-11.

⁵⁰ Vaidya, "Philosophical Methodology: The Current Debate," 392.

⁵¹ Finn Spicer, "Cultural Variations in Folk Epistemic Intuitions", *Review of Philosophy and Psychology*,1 (2010), 519.

⁵² Felsefi yargıların güvenilirliği problemi (*the reliability problem of intuitions*) başlı başına ayrı bir meta-felsefi tartışma konusu olsa da deneysel felsefe alanındaki deneysel çalışma sonuçlarının bu tartışmadan bağımsız bir şekilde yorumlanmadığı görülmektedir. Pek çok farklı deneysel çalışmada insanların belirli felsefi durumlar hakkındaki yargılarında görülen farklılıklar bu tartışmayı kaçınılmaz kılmaktadır.

⁵³ Weinberg, Nichols ve Stich, "Normativity and Epistemic Intuitions," 429-460.

⁵⁴ Weinberg, Nichols ve Stich, "Normativity and Epistemic Intuitions," 429-460.

araştırmalarda bir kanıt değeri taşımadığını öne sürse de yine de felsefi yargıların deneysel çalışmalarla araştırmaya değer olduğunu ifade ederler.⁵⁵ Negatif programa kaynaklık eden bu deneysel çalışmalara, felsefi yargıları etkileyen dış faktörlere ve elde edilen bulgulara bir sonraki bölümde detaylı olarak bir göz atalım.

4. Felsefi Yargılar Üzerinde Dışsal Faktörlerin Etkisi

Deneysel felsefe alanında yayınlanan deneysel felsefe ile ilgili makalelerin çok azı meta-felsefe ve metodoloji hakkında teorik sorularla ilgilendi. Bunun yerine, yayınlanan çalışmaların pek çoğu belli deneysel çalışmaların sonuçlarını ortaya koymuş ve tartışmıştır. Çoğunlukla bu çalışmalar farklı deneysel filozof ekibinin büyük çabalarıyla ortak problemleri değerlendirebilmek için ortaya çıkmıştır.⁵⁶ Tüm bu çalışmalar farklı felsefi kavramlar hakkındaki yargılar üzerine araştırmalar yapmış olsalar da temelde dikkate aldıkları nokta insanların bu kavramlar hakkındaki yargıları ve bu yargıları etkileyen dış faktörlerin olup olmadığı ile ilgili olmuştur. Şimdi bu çalışmalara ve ortaya çıkan bulgulara bir göz atalım.

4.1. Kültür

Richard Nisbett ve bir grup meslektaşının bilişsel farklılıklar (*cognitive differences*) üzerine yaptığı kültürler arası çalışmalardan ilham alan Weinberg ve diğerleri⁵⁷ insanların epistemik yargılarının da benzer şekilde kültürel olarak değişip değişmeyeceğini araştırdılar.⁵⁸ Amerika'nın New Jersey eyaletinde lisans öğrencileri ile yürüttükleri çalışmada Doğu Asyalı ve Batılı olarak gruplandırdıkları öğrencilerin epistemik yargıları (*epistemic intuitions*) arasında kültürel bir farklılık olup olmadığını incelediler. Çalışma aynı zamanda düşük ve yüksek sosyo-ekonomik statüye göre ayrılmış grupların epistemik yargıları arasında bir fark olup olmadığını da araştırmaya yönelikti.⁵⁹ Çalışmada katılımcılara içerisinde bir bilgi durumu içeren çeşitli düşünce deneyleri sunuldu (örneğin, Gettier vakası gibi). Bu düşünce deneylerinden bir tanesi aşağıdaki gibidir:

Bob'un yıllardır Buick marka araba kullanan Jill adında bir arkadaşı var. Bob bu nedenle Jill'in Amerikan markası bir araba kullandığını düşünüyor. Ancak Bob'un, Buick marka arabanın yakın zamanda çalındığından ve Jill'in Pontiac marka başka bir Amerikan araba kullanmaya başladığından haberi yok. Bob, Jill'in bir Amerikan marka araba kullandığını gerçekten biliyor mu, yoksa sadece buna inanıyor mu?⁶⁰

GERÇEKTEN BİLİYOR

SADECE İNANIYOR

Bu düşünce deneyinde Bob'un bahsi geçen durum hakkında gerçekten bilgi sahibi olup olmadığı katılımcılara soruldu. Çalışmadaki diğer düşünce deneyleri de bu formatta oluşturulmuş farklı hikayeler içeriyordu. Katılımcıların epistemik yargılarını ölçebilmek için düşünce deneylerinin sonunda ikili cevap seçenekleri yer aldı. Bu seçenekler, "baş karakter ilgili durumu 'GERÇEKTEN BİLİYOR' (REALLY KNOWS)" ve "baş karakter ilgili duruma 'SADECE İNANIYOR' (ONLY BELIEVES)" şeklindeydi. Weinberg ve diğerleri araştırma sonunda oldukça ilginç bulgular elde ettiler.⁶¹ Araştırma sonuçlarına göre Doğu Asyalı olarak gruplandırılan öğrenciler, Bob'un ilgili durum hakkında gerçekten bilgi sahibi olduğunu belirtirken, Batılı olarak gruplandırılan öğrenciler Bob'un ilgili durum hakkında bir bilgisinin olmadığını, ancak bu duruma yönelik bir inancı olduğunu ifade ettiler. Diğer düşünce deneylerinde de benzer sonuçlar elde edildi. Sonuçlar iki grup arasında istatistiki olarak büyük oranda farklılık olduğunu ortaya çıkardı. Katılımcıların farklı kültürel geçmişe sahip olmaları bu farklılığın başlıca nedeni olarak öne sürüldü. Araştırma sonuçları düşük ve yüksek sosyo-ekonomik statüye sahip gruplardaki katılımcıların epistemik yargılarında da aynı şekilde farklılık olduğunu ortaya koydu.⁶² Çalışma verileri farklı kültürel geçmişe ve farklı sosyo-ekonomik statüye sahip insanların epistemik yargılarında da farklılık olduğu sonucunu ortaya koydu.

Weinberg ve diğerlerinin⁶³, Richard Nisbett ve meslektaşlarının çalışmalarından esinlenerek ortaya koydukları 'Normatiflik ve Epistemik Yargılar (*Normativity and Epistemic Intuitions*)' adlı çalışmaları ve çalışmanın bulguları, daha

⁵⁵ Spincer, "Cultural Variations in Folk Epistemic Intuitions," 519-520.

⁵⁶ Knobe, "Experimental Philosophy", *Philosophy Compass*, 82.

⁵⁷ Weinberg, Nichols ve Stich, "Normativity and Epistemic Intuitions," 429-460.

⁵⁸ Epistemik yargılar (*epistemic intuitions*) bir bilgi durumu hakkında doğrudan ortaya konan yargılar olarak ifade edilebilir. Epistemik yargılar, deneysel felsefe literatüründe yer alan pek çok deneysel çalışma ve bu çalışmaların bulguları hakkındaki tartışmalarda önemli bir yere sahiptir.

⁵⁹ Mallon, "Experimental Philosophy," 7-8.

⁶⁰ Bu düşünce deneyi Weinberg ve diğerlerinin çalışmalarında yer aldığı şekilde orijinaline sadık kalmak ve Türkçe anlam bütünlüğü de göz önüne alınarak makalenin yazarı tarafından İngilizceden Türkçeye çevrilmiştir. Detaylar için, Bknz: Weinberg, Nichols ve Stich, "Normativity and Epistemic Intuitions," 429-460.

⁶¹ Weinberg, Nichols ve Stich, "Normativity and Epistemic Intuitions," 429-460.

⁶² Weinberg, Nichols, Stich, "Normativity and Epistemic Intuitions," 429-460.

⁶³ Weinberg, Nichols ve Stich, "Normativity and Epistemic Intuitions," 429-460.

sonra pek çok başka deneysel çalışma için de kaynaklık teşkil etti. Bu çalışmanın bulgularını doğrulamak için Seyedsayamdost⁶⁴, Weinberg ve diğerlerinin⁶⁵ çalışmasının bir replikasyon araştırmasını yaptı. Seyedsayamdost⁶⁶'ın, Britanya'da Londra Ekonomi Üniversitesi'nde (London School of Economics, LSE) Doğulu ve Batılı olarak gruplandırıldığı üniversite öğrencileriyle yürüttüğü araştırmada katılımcılara, Weinberg ve diğerlerinin çalışmasındaki düşünce deneylerinin benzerleri sunuldu. Bu çalışmada örneklem sayısı orijinal çalışmaya göre daha fazlaydı.⁶⁷ Araştırma bulguları Weinberg ve diğerlerinin çalışmasının aksine Doğulu ve Batılı grupların epistemik yargıları arasında bir fark olmadığını ortaya koydu. Katılımcıların büyük çoğunluğu düşünce deneylerindeki baş karakterlerin ilgili durumu bilmediği cevabını verdi. Benzer şekilde Kim ve Yuan da bir replikasyon çalışması yürüttüler.⁶⁸ Kim ve Yuan bu çalışmada Weinberg ve diğerlerinin⁶⁹ çalışmasına yakın veya benzer sonuçlar elde etmeyi amaçladılar. Kim ve Yuan⁷⁰, Weinberg ve diğerlerinin çalışmasındaki düşünce deneylerinden yalnızca bir tanesini (Gettier vakası), soruları değiştirmeden, orijinali ile aynı şekilde, Doğulu ve Batılı olarak gruplandırdıkları üniversite öğrencilerinden oluşan katılımcılara sundular.⁷¹ Örneklem sayısı ise orijinal çalışmaya göre oldukça geniş tutuldu. Araştırma bulguları Weinberg ve diğerlerinin⁷² çalışmasından farklı olarak Doğulu ve Batılı grupların epistemik yargılarında bir farklılık olmadığını ortaya çıkardı. Her iki grup da ezici bir çoğunlukla Bob'un ilgili durumu bilmediği cevabını verdi. Daha pek çok deneysel araştırmada da kültürel geçmişin felsefi yargılar üzerindeki etkisi araştırıldı.⁷³

Geleneksiz analitik felsefe yöntemi, deneysel felsefenin aksine, bilginin veya diğer kavramların ne olduğu hakkındaki yargıların bu tür faktörlere bağlı olup olmadığıyla ilgilenmemiştir. Deneysel felsefede ise düşünce deneylerine yanıt olarak üretilen yargılar, farklı faktörler temelinde sistematik olarak değişiyorsa, bu yargıların, farklı - hatta çelişkili - felsefi iddialar için kanıt olarak kullanılacağı konusu hala tartışılmakta.⁷⁴ Bunun ışığında, Weinberg ve diğerlerinin çalışması⁷⁵ ile başlayan felsefi yargıların kültürler arası farklılık gösterdiği iddiası felsefi yargıların başka faktörlerden de etkilenip etkilenmeyeceği konusunda merak uyandırdı. Bu anlamda araştırmacılar farklı faktörler üzerine deneysel çalışmalar yapmaya devam ettiler. Bir grup araştırmacı cinsiyet faktörünün felsefi yargıları üzerinde etkisi olup olmadığını araştırırken⁷⁶, diğer bazı araştırmacılar⁷⁷ düşünce deneylerinin katılımcılara sunulduğu sırasında bir değişiklik yapıldığında bu durumun felsefi yargılar üzerinde etkili bir faktör olup olmayacağı ile ilgili çalışmalar yürüttüler. Bir sonraki bölümde bu iki faktörün felsefi yargıları üzerindeki etkisini inceleyen deneysel çalışmalara bir göz atalım.

4.2. Cinsiyet

Weinberg ve diğerlerinin⁷⁸ çalışması Platon'dan beri süregelen bilginin kavramsal düzeyde evrensel olarak paylaşıldığı görüşünü tartışmalı hale getiren bir çalışma olarak deneysel felsefe literatüründe yerini aldıktan sonra felsefi yargıların kültürel geçmiş dışında başka faktörlerden de etkilenip etkilenmeyeceği merak konusu olmuştur. Bu anlamda deneysel felsefeciler yargılar üzerinde etkisi olabilecek başka diğer faktörleri araştıran çalışmalara devam ettiler. Buckwalter ve Stich *Cinsiyet ve Felsefi Yargılar (Gender and Philosophical Intuitions)* isimli çalışmalarında cinsiyet faktörünün felsefi yargılar üzerindeki etkisini incelediler.⁷⁹ Daha önce felsefi eğitimi çok az olan veya hiç olmayan Amerikalı ve Kanadalı kadın ve erkeklere standart felsefi düşünce deneyleri sunulduğunda bu vakalarla ilgili yargıların farklı olduğu sonucu elde edilmişti. Buckwalter ve Stich, bir başka çalışmada Starman ve Friedman'ın⁸⁰ üniversite öğrencisi kadın ve erkek öğrenciler ile yürüttükleri Gettier tarzı düşünce deneyi sonuçlarını gördükten sonra felsefi

⁶⁴ Hamid Seyedsayamdost, "On Normativity and Epistemic Intuitions: Failure of Replication," *Episteme* 1, no.12, (2015): 95-116.

⁶⁵ Weinberg, Nichols ve Stich, "Normativity and Epistemic Intuitions," 429-460.

⁶⁶ Seyedsayamdost, "On Normativity and Epistemic Intuitions: Failure of Replication," 95-116.

⁶⁷ Çalışmaların örneklem sayısı ve diğer detaylarıyla ilgili daha fazla bilgi almak için bkz. Weinberg, Nichols ve Stich, "Normativity and Epistemic Intuitions," 429-460.; Seyedsayamdost, "On Normativity and Epistemic Intuitions: Failure of Replication," 95-116.

⁶⁸ Minsun Kim ve Yuan Yuan, "No Cross-Cultural Differences in Gettier Car Case Intuition: A Replication Study of Weinberg et al. 2001," *Episteme* 3, no.12 (2015): 355-361.

⁶⁹ çalışmasına yakın veya benzer sonuçlar elde etmeyi amaçladılar

⁷⁰ Kim ve Yuan, "No Cross-Cultural Differences in Gettier Car Case Intuition," 355-361.

⁷¹ Weinberg ve diğerlerinin çalışmasındaki Gettier örneği için bölüm 4.1'in en başına yeniden göz atabilirsiniz. Ayrıca, bkz. Weinberg, Nichols ve Stich, "Normativity and Epistemic Intuitions," 429-460

⁷² Weinberg, Nichols ve Stich, "Normativity and Epistemic Intuitions," 429-460.

⁷³ Jennifer Nagel, Valerie S. Juan ve Raymond A. Mar, "Lay denial of knowledge for justified true beliefs", *Cognition* 129, 2013, 652-661; Edouard Machery vd., "Gettier Across Cultures", *Nous* 0, no.00 (2015) 1- 20.

⁷⁴ Joshua Alexander, "Philosophical Expertise," içinde *A Companion to Experimental Philosophy*, ed. Justin Systema ve Wesley Buckwalter, Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2016, 557-567.

⁷⁵ Weinberg, Nichols ve Stich, "Normativity and Epistemic Intuitions," 429-460.

⁷⁶ Buckwalter ve Stich, "Gender and Philosophical Intuition," 307- 342; Hamid Seyedsayamdost, "On gender and philosophical intuition: Failure of replication and other negative results," *Philosophical Psychology* 4, no.28 (2015a), 642-673.

⁷⁷ Swain, Alexander ve Weinberg, "The Instability of Philosophical Intuitions," 138-151.

⁷⁸ Weinberg, Nichols ve Stich, "Normativity and Epistemic Intuitions," 429-460.

⁷⁹ Buckwalter ve Stich, "Gender and Philosophical Intuition," 307- 349.

⁸⁰ Christina Starman ve Ori Friedman, "Is Knowledge Subjective? A Sex Difference in Adults' Epistemic Intuitions," 6th Biennial Meeting of the Cognitive Development Society konferansında sunulan poster, San Antonio, TX, October 16-17, 2009. (Öz) <http://www.cogdevsoc.org/prog2009/CDS09Program.pdf>.

yargılarda üzerindeki cinsiyet faktörü ile ilgilendiklerini belirtiyor. Starman ve Friedman'ın⁸¹ çalışmasındaki bulgulara, Gettier tarzı düşünce deneylerinde kadın ve erkek lisans öğrenci gruplarının felsefi yargılarının cinsiyet faktörüne göre değiştiği görülüyor.⁸² Buradan hareketle, Buckwalter ve Stich kadın ve erkeklerden oluşan bir grup katılımcı ile bir deneysel çalışma yürüttüler. Varsayımsal senaryolar katılımcılara sunuldu. Araştırma bulguları bu çalışmalarda kadın ve erkek katılımcıların felsefi yargıları arasında istatistiki olarak anlamlı bir fark olduğunu ortaya koydu.⁸³

Felsefi yargılar üzerinde cinsiyet faktörünü araştıran başka bir çalışma da Zamzow ve Nichols'ın lisans öğrencileri ile yürüttüğü bir çalışma. Zamzow ve Nichols kadın ve erkek gruplar olarak ayrılan katılımcılara tramvay ikilemi (*trolley dilemma*) tarzı düşünce deneyinin farklı versiyonlarını sundular.⁸⁴ Araştırma bulgularında Zamzow ve Nichols, erkek katılımcıların bir yabancıyı öldürmenin -kadın katılımcılara göre- ahlaki açıdan daha az kabul edilebilir olduğuna hükmettiklerini buldular. Ancak, düşünce deneyindeki baş karakter 12 yaşında bir çocuk olarak tanımlandığında, bu sonuç tersine döndü. Bu durumda da erkek katılımcılar, öldürmenin -kadın katılımcılara oranla- ahlaki olarak daha kabul edilebilir olduğuna karar verme eğilimindeydiler. Araştırma bulguları kadınların ve erkeklerin ahlaki yargılarının cinsiyet faktörü açısından farklılık gösterdiği sonucunu çıkardı.⁸⁵ Bu ve bunun gibi pek çok çalışmada felsefi düşünce deneylerine verilen cevaplar felsefi yargılar üzerinde cinsiyet farklılığı olduğunu ortaya çıkarmıştır. Her ne kadar bu çalışmalar kadın ve erkek katılımcıların felsefi yargıları arasında farklılıklar bulmuş olsa da herhangi bir farklılık bulmayan çalışmalar da mevcuttur. Nagel, Juan ve Mar'ın yürüttükleri bir çalışmada katılımcılara Gettier tarzı düşünce deneyleri verildi. Araştırma bulguları, katılımcıların felsefi yargılarında kültürel ve cinsiyet gibi faktörlerin etkili olmadığı sonucunu ortaya çıkarmıştır.⁸⁶ Benzer şekilde Machery ve diğerlerinin yirmi üç ülkede yürüttükleri deneysel çalışma sonuçlarında da Gettier tarzı düşünce deneylerinde kadın ve erkek katılımcıların cevaplarında bir farklılık olmadığı dolayısıyla bu katılımcıların felsefi yargılarının üzerinde cinsiyet faktörünün etkili olmadığı görülmüştür.⁸⁷ Tüm bu araştırma sonuçlarına bakarak kesin bir sonuca varmak mümkün olmasa da bu konuda daha net genellemeler yapabilmek için daha fazla deneysel çalışmaya ihtiyaç olduğunu belirtmekte fayda var. Yine de yapılan bu çalışmalar felsefi yargılar üzerinde kültürel geçmiş veya cinsiyet gibi dış faktörlerin etkili olup olmadığı tartışması hakkında bize genel bir çerçeve çiziyor.

Deneysel felsefe literatüründe kültürel geçmiş ve cinsiyet faktörlerinin yanı sıra yaş, dil ve düşünce deneylerinin sunulduğu gibi başka diğer faktörlerin felsefi yargılar üzerinde etkisi olup olmadığı da araştırılmıştır. Bir sonraki bölümde bu çalışmalardan bazı örneklerle göz atalım.

4.3. Yaş, Dil ve Diğer Faktörler

Felsefi problemlerin çözümünde başvurulan felsefi yargıların ne tür faktörlerden etkilendiğini araştıran çalışmalar deneysel felsefenin temel amaçlarından biri olmuştur. Bu anlamda yapılan pek çok deneysel araştırmada felsefi yargıların bazı dış faktörlerden etkilendiğini önceki bölümlerde dile getirmiştik. Bahsi geçen faktörlerden kültürel geçmiş ve cinsiyet faktörü dışında yaş faktörünün felsefi yargılar üzerinde ne tür bir etkisi olduğu deneysel araştırmalara konu olmuştur. Colaço ve diğerleri yürüttüğü bir deneysel çalışmada yaş faktörünün epistemik yargılar üzerindeki etkisini araştırdılar.⁸⁸ İçerisinde Gettier tarzı düşünce deneyinin olduğu pek çok farklı düşünce deneyinin sunulduğu çalışmada amaç, Gettier tarzı senaryolardaki baş karakterin ilgili durum hakkında bilgi sahibi olup olmadığı görüşünün yaş faktörüne göre değişiklik gösterip göstermediğini araştırmaktır. Araştırma bulguları farklı yaş grubundaki katılımcıların felsefi yargıları arasında bir farklılık olduğunu ortaya çıkardı. Dolayısıyla araştırma sonuçları katılımcıların epistemik yargılarının yaş faktöründen etkilendiğini ortaya koymuş oldu.

Nagel ve diğerlerinin yürüttüğü başka bir çalışmada da kültür ve diğer faktörlerle beraber yaş faktörünün felsefi yargılar üzerindeki etkisi araştırıldı.⁸⁹ Nagel ve diğerleri de yine Gettier tarzı düşünce deneyleriyle katılımcıların epistemik yargılarını incelediler. Colaço ve diğerleri'nin araştırma bulgularının tersine Nagel ve diğerleri farklı yaş grubundaki katılımcıların felsefi yargıları arasında bir farklılık olmadığını raporladılar. Başka bir deyişle Nagel ve diğerlerinin çalışmalarında katılımcıların büyük çoğunluğu Gettier tarzı senaryolardaki baş karakterin ilgili durum hakkında bir bilgisi olmadığını belirtti. Yaş faktörünün felsefi yargılar üzerindeki etkisini araştıran çalışmalar elbette bunlarla sınırlı değil. Machery ve diğerleri kültürel geçmişin felsefi yargılar üzerindeki etkisini araştırdıkları çalışmada,

⁸¹ Starman ve Friedman, "Is Knowledge Subjective? A Sex Difference in Adults' Epistemic Intuitions," 2009.

⁸² Buckwalter ve Stich, "Gender and Philosophical Intuition," 307- 349.

⁸³ Buckwalter ve Stich, "Gender and Philosophical Intuition," 307- 349.

⁸⁴ Jennifer L. Zamzow ve Shaun Nichols, "Variations in Ethical Intuitions", *Philosophical Issues* 19 (2009), 368-338.

⁸⁵ Buckwalter ve Stich, "Gender and Philosophical Intuition," 317-318.

⁸⁶ Nagel, Juan ve Mar, "Lay denial of knowledge for justified true beliefs," 652-661.

⁸⁷ Machery vd., "The Gettier Intuition from South America to Asia," 517-541.

⁸⁸ David Colaço vd., "Epistemic Intuitions in Fake-Barn Thought Experiments", *Episteme* 2, no.11 (2014), 199-212.

⁸⁹ Nagel, Juan ve Mar, "Lay denial of knowledge for justified true beliefs," 652-661.

demografik sorulara yaş faktörünü de ekleyerek epistemik yargılar üzerinde yaş faktörünün etkisi olup olmadığına baktılar.⁹⁰ Yirmi üç ülkeden katılımcılarla gerçekleştirdikleri bu çalışmada epistemik yargılar üzerinde yaş faktörünün herhangi bir etkisinin olmadığı sonucuna vardılar.

Felsefi yargılar üzerinde etkisi olabileceği varsayılan bir diğer faktör dil olmuştur. Deneysel felsefe literatüründe geniş yer kaplayan düşünce deneyleri İngilizce olduğundan ve bu düşünce deneyleriyle yapılan pek çok deneysel araştırma da yine İngilizce olarak yürütüldüğünden bu araştırmalarda ana dili İngilizce olan ve olmayan katılımcıların felsefi yargıları arasında bir fark olabileceği varsayıldı. Bu varsayımdan yola çıkarak yeni araştırmalar yürütüldü. Vaesen ve diğerlerinin felsefe alanındaki profesyonellerle yürüttüğü bir çalışmada ana dili İngilizce olan katılımcılarla ikinci dil olarak İngilizce konuşan fakat ana dili İngilizce olmayan katılımcıların felsefi yargıları arasında bir farklılık olup olmadığı araştırıldı.⁹¹ Sorular katılımcıların epistemik yargılarını incelemeye yönelik hazırlandı. Araştırma bulgularına göre ana dili İngilizce olan katılımcılarla ana dili Almanca, Hollandaca ve İsveççe olan katılımcıların epistemik yargıları arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılık olduğu ortaya çıktı. Dolayısıyla araştırma sonuçları felsefi yargılar üzerinde dil faktörünün etkisi olduğu sonucunu ortaya koymuş oldu.

Felsefi yargılar üzerinde etkisi olabileceği varsayılan bir diğer faktör de düşünce deneylerinin katılımcılara sunulduğu sırası olmuştur. Swain ve diğerlerinin yürüttüğü çalışmada düşünce deneylerinin sunulduğu sırası değiştirilerek bu değişimin katılımcıların epistemik yargıları üzerinde bir etkisi olup olmadığı araştırıldı.⁹² Araştırmada, içerisinde belli bilgi durumlarının bulunduğu farklı düşünce deneyleri belli bir sırayla katılımcılara sunuldu. Bu düşünce deneylerindeki senaryolardan bazılarında baş karakterin ilgili durum hakkında bilgi sahibi olduğu açıkça verilirken diğer senaryolarda baş karakterin ilgili durum hakkında bilgi sahibi olduğu açıkça belirtilmemiştir. Bu durum göz önünde bulundurularak, katılımcılara bilgi durumunun açıkça belirtildiği düşünce deneyleri ilk sırada verildiğinde ve daha sonra değiştirilerek son sıralarda verildiğinde bu değişimin katılımcıların epistemik yargıları üzerinde bir etkisi olup olmadığı çalışmanın amacı olarak belirtilmiştir. Araştırma bulguları, düşünce deneylerinin sunulduğu sırada değişiklik yapıldığında katılımcıların epistemik yargılarında anlamlı bir farklılık olduğu sonucuna vardı. Dolayısıyla deneysel felsefe literatüründe felsefi yargıları etkileyen dış faktörler arasında kültür, cinsiyet, yaş ve dil faktörüyle beraber düşünce deneylerinin sunulduğu sırası da yerini almış oldu.

Sonuç

Deneysel felsefe son yirmi yılı aşkın bir süredir oldukça gelişen yeni bir alt disiplin olarak karşımıza çıkmaktadır. Geleneksel felsefe problemlerinden hareketle sosyal ve bilişsel bilimler metodolojisini kendine yöntem olarak seçen bu yeni alt disiplin, yöntem ve konu bakımından tamamen farklı çalışmalar ortaya koyuyor gibi görüle de geleneksel felsefede yüzyıllardır tartışılan temel sorular ve sorunlar üzerinde durmaktadır. Bu nedenle deneysel felsefe çalışmaları bazılarınca yalnız bilişsel bilim veya deneysel psikoloji çalışmaları türünden çalışmalar olarak değerlendirilirse de deneysel felsefenin her yönden hem felsefe hem de diğer disiplinlerin araştırma modelini yeni bir felsefi metodoloji olarak sunduğunu kabul etmek gerekir. Bu nedenledir ki başlarda bu yeni alanı felsefi içerik bakımından yetersiz gören deneysel felsefe eleştirmenleri bile daha sonraları bu alanla ilgilenmeye başlamışlardır. Hatta bazıları kendi deneylerini dahi yürütmüşlerdir. Bu gelişme bir anlamda teorileri inşa etmede ve yargılarımızı yönlendiren mekanizmaları anlamada felsefi yargıların teste tabii tutulmasının ne derece önemli olduğunu da ortaya koymaktadır. Bu bağlamda deneysel felsefe alanında yapılan çalışmaları ve bu çalışmalar sonucu elde edilen bulguları geleneksel felsefenin temel problemlerinden ayrı düşünmememiz gerekir. Her ne kadar deneysel felsefe çalışmaları bize bir takım istatistiki sonuçlar sağlasa da elde edilen bulguların ilgilendirdiği konuları epistemolojiden etik alana uzanan ve uzun yıllardır tartışılan problemleri anlamaya yönelik sonuçlar olarak değerlendirmeliyiz. Bu da aslında deneysel felsefe çalışmalarının geleneksel felsefe problemlerine düşünüldüğünden daha fazla katkıda bulunduğunu göstermektedir.

Deneysel felsefenin geleneksel felsefeyle olan bu yakınlığı yanı sıra yapılan farklı deneysel çalışmalarda felsefi yargıların belli bazı dış etkenlere göre değişkenlik göstermesi deneysel felsefe eleştirmenlerince yargıların güvenilirliği sorununu gündeme getirmiş, felsefi yargıların dış faktörlerden etkilenmediğini gösteren karşı çalışmalar ise bir anlamda felsefi yargılar için güvenli bir alan oluşturmuştur. Her ne kadar - yukarıda da bahsi geçen çalışmalarda olduğu gibi- deneysel çalışmaların sonuçları farklı bulgular elde etmiş olsa da tüm bu yapılan araştırmaların belli bazı gruplar ile yapıldığı göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla ortaya çıkan bu farklı sonuçlar deneysel felsefenin tutarsızlığı olarak değil aksine deneysel felsefenin üretken katkıları olarak görülebilir. Bununla beraber bu farklı sonuçların neden bir tutarsızlık değil de alana bir katkı olduğunu anlamak için farklı gruplarla farklı sonuçlar elde edilen çalışmalardaki

⁹⁰ Machery vd., "The Gettier Intuition from South America to Asia," 517-541.

⁹¹ Krist Vaesen, Martin Peterson ve Bart Van Bezooijen, "The Reliability of Armchair Intuitions", *Metaphilosophy* 5, no.44 (2013), 558-578.

⁹² Swain, Alexander ve Weinberg, "The Instability of Philosophical Intuitions," 138-151.

bu farklılıkların arkasında yatan nedenlerin de göz önünde bulundurulması gerekir. Farklılıkların kaynağı çalışmaların farklı kültürel veya sosyo-ekonomik seviyedeki gruplara uygulanmasından dolayı mı, farklı deneysel metodların uygulanmasından dolayı mı yoksa tamamen inşa edilmeye çalışılan teorilerin felsefe alanından ve felsefe alanından olmayan insanların farklı yorumlamalarından dolayı mı olduğu dikkatle incelenmelidir. Deneysel çalışma sonuçlarında elde edilen farklılıklar felsefi yargıların kanıt değeri hakkında bir tartışmaya neden olsa da geleneksel felsefede olduğu gibi deneysel felsefede de felsefi yargılara başvurmaksızın deneysel çalışmaların yapılamayacağı gerçeğini gözler önüne seriyor. Bu da deneysel felsefenin bir anlamda geleneksel felsefeden beslenirken aynı zamanda teori inşa konusunda geleneksel felsefeye katkı sağlayabileceğini bizlere göstermektedir.

Bu sayede, deneysel felsefenin tek başına kendi kendine yeten bir yöntemle devam eden bir hareket olarak değil hem geleneksel felsefe hem de sosyal bilimler metodolojisini bir araya getiren bir hareket olarak değerlendirilmesi atfedilenden daha fazla öneme sahip olduğunu anlamada bizlere yardımcı olacaktır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer Review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support

Yazarın ORCID ID'si / ORCID ID of the author

Necmiye Yüksel 0000-0003-2594-8773

KAYNAKLAR / REFERENCES

- Alexander, Joshua. "Philosophical Expertise." *A Companion to Experimental Philosophy* içinde, ed. Justin Systma ve Wesley Buckwalter, Malden, 557-567. MA: Wiley-Blackwell, 2016.
- Alexander, Joshua, Jonathan M. Weinberg. "Analytic Epistemology and Experimental Philosophy", *Philosophy Compass* 1, no.1, (2007): 56-80.
- Alexander, Joshua ve Jonathan M. Weinberg. "The "Unreliability" of Epistemic Intuitions". *Current Controversies in Experimental Philosophy* içinde, ed. Edouard Machery ve Elizabeth O'Neill, 128-145. New York: Routledge, 2014.
- Buckwalter, Wesley, Stephen Stich. "Gender and Philosophical Intuition", içinde *Experimental Philosophy*, ed. Joshua Knobe ve Shaun Nichols, 307- 346. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Colaço, David, Wesley Buckwalter, Stephen Stich, Edouard Machery. "Epistemic Intuitions in Fake-Barn Thought Experiments." *Episteme* 2, no.11, (2014): 199-212.
- Dural Özer, Özge. "A Dual Process Model For Incompatibilist and Compatibilist Folk Intuitions: An Experimental Philosophical Approach to Moral Responsibility and Determinism." (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Middle East Technical University, 2019.
- Gettier, Edmund. "Is Justified True Belief?." *Analysis* 6, no.23 (1963): 121-123.
- Gettier, Edmund. "Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi Midir?." Çeviren Sedat Yazıcı. *Felsefeye Giriş*, 57-60. Alfa Basım Yayın Dağıtım, İstanbul, 1999.
- Kauppinen, Antti. "The Rise and Fall Experimental Philosophy." *Philosophical Explorations* 2, no.10 (2007): 95-118.
- Kim, Minsun, Yuan Yuan. "No Cross-Cultural Differences in Gettier Car Case Intuition: A Replication Study of Weinberg et al. 2001." *Episteme* 3, no.12 (2015): 355-361.
- Knobe, Joshua. "Experimental Philosophy." *Philosophy Compass* 1, no.2, (2007): 81-92.
- Knobe, Joshua. "Experimental Philosophy." *Oxford Handbooks Online*, 2012.
- Knobe, Joshua. "Philosophers are doing something different now: Quantitative data." *Cognition* 135 (2015): 36-38.
- Knobe, Joshua Shaun Nichols. "An Experimental Philosophy Manifesto." *Experimental Philosophy* içinde, ed. Joshua Knobe ve Shaun Nichols, 3-14. New York: Oxford University Press, 2008.
- Machery, Edouard, Stephen Stich, David Rose, Amita Chatterjee. "Gettier Across Cultures", *Nous* 1, no.0 (2015): 1- 20.
- Machery, Edouard, Stephen Stich, David Rose, Mario Alai. "The Gettier Intuition from South America to Asia", *Journal of the Indian Council of Philosophical Research* 3, no.34 (2017): 517-541.
- Mallon, Ron, Edouard Machery, Shaun Nichols, Stephen Stich. "Against Arguments from Reference", *Philosophy and Phenomenological Research* 2, no.79 (2009): 332-356.
- Mallon, Ron. "Experimental Philosophy", *Oxford Handbooks Online*, 2016.

- Mortensen, Kaija, Jennifer Nagel. "Armchair-Friendly Experimental Philosophy", *A Companion to Experimental Philosophy* içinde, ed. Justin Sytsma ve Wesley Buckwalter, Malden, 53-70. MA: Wiley-Blackwell, 2016.
- Nagel, Jennifer - San Juan , Valerie - A. Mar, Raymond. "Lay denial of knowledge for justified true beliefs", *Cognition* 129 (2013): 652-661.
- Nisbett, Richard, Kaipin Peng, Incheol Choi, Ara Norenzayan. "Culture and systems of thought: holistic versus analytic cognition", *Psychological Review* 2, no.108, (2001): 291- 310.
- Plakias, Alexandre. "Experimental Philosophy", *Oxford Handbooks Online*, 2015.
- Seyedsayamdost, Hamid. "On Normativity and Epistemic Intuitions: Failure of Replication." *Episteme* 1, no.12, (2015): 95-116.
- Seyedsayamdost, Hamid. "On gender and philosophical intuition: Failure of replication and other negative results." *Philosophical Psychology* 4, no.28, 2015a, 642-673.
- Spincer, Finn. "Cultural Variations in Folk Epistemic Intuitions", *Review of Philosophy and Pscychology* (2010): 515-529.
- Starmans, Christina, Ori Friedman. "Is knowledge subjective? A sex difference in adults' epistemic intuitions." *6th Biennial Meeting of the Cognitive Development Society konferansında sunulan bildiri*, San Antonio, TX, October16-17,2009.(Öz). <http://www.cogdevsoc.org/prog2009/CDS09Program.pdf>.
- Stich, Stephen, Kevin Tobia. "Experimental Philosophy and the Philosophical Tradition", içinde *A Companion to Experimental Philosophy*, ed. Justin Sytsma ve Wesley Buckwalter, Malden, 5-21. MA: Wiley- Blackwell, 2016.
- Stuart, Michael. "Thought Experiment: State of the Art", içinde *The Routledge Companion to Thought Experiments* , ed. Michael, Stuart, Yiftach Fehige ve James R. Brown, London, 1-28. UK: Routledge, 2018.
- Swain, Stacey, Joshua Alexander, Jonathan Weinberg. "The Instability of Philosophical Intuitions: Running Hot and Cold on Truetemp", *Philosophy and Phenomenological Research* 1, no.76 (2008): 138-151.
- Ünlüsoy, Abdullah. "Felsefedeki Metodolojik Bir Yaklaşım Olarak Deneysel Felsefe Akımının Yargı Analizlerinin Epistemik Değeri", *Kaygı*. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, no.18 (2019): 391-417.
- Vaesen, Krist, Martin Peterson, Bart Van Bezooijen. "The Reliability of Armchair Intuitions", *Metaphilosophy* 5, no.44 (2013): 558-578.
- Vaidya, Anand J. "Philosophical Methodology: The Current Debate", *Philosophical Psychology* 3, no.23 (2010): 391-417.
- Yüksel, Necmiye. "Do Epistemic Intuitions Vary Actor Across? A Mixed- Methods Study of Philosophers' and Non-Philosophers' Knowledge Attributions", (Yayımlanmamış Doktora Tezi). University of Exeter, 2021.
- Weinberg, Jonathan M., Shaun Nichols, Stephen Stich. "Normativity and Epistemic Intuitions", *Philosophical Topics* 1-2, no.29 (2001): 429-460.
- Zamzow, Jennifer L., Shaun Nichols. "Variations in Ethical Intuitions", *Philosophical Issues* 19 (2009): 368-338.

Atf Biçimi / How cite this article

Yüksel, N. "Felsefi Gelenekte Yeni Bir Hareket: Deneysel Felsefe" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 59 (2023): 43-55. <https://doi.org/10.26650/arcp.1302607>

Bilim İnsanlarının Perspektifinden Sınırlandırma Problemi

Scientists' Perspectives on the Demarcation Problem

Mustafa Efe Ateş¹ , Mehmet İnce² , Cenk Barın Bora² 

¹(Arş. Gör. Dr.), Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Muğla, Türkiye
²(Yüksek Lisans Öğrencisi), Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Muğla, Türkiye

Sorumlu yazar /

Corresponding author : Mustafa Efe Ateş

E-posta / E-mail : mefeates@mu.edu.tr

ÖZ

Bilim felsefesinin en temel problemlerinden biri olan sınırlandırma problemi belirli bir ölçüt vasıtası ile bilimi, bilimsel olmayan ya da sahte/sözde bilim olan etkinliklerden ayırt edip edemeyeceğimizi konu edinmektedir. Literatüre baktığımızda felsefeciler –özellikle bilim felsefecileri– bilimin doğasını karakterize etme girişiminde bulunurken bilim dilinin mantıksal yapısına ya da bilimin tarihsel süreçlerine odaklanarak, bilimi bilimsel olmayan ya da sahte-bilim olan etkinliklerden ayırt etmişlerdir. Bu çalışma ise farklı bir yaklaşım benimseyerek sınırlandırma problemine, felsefecilerin değil, bilim insanlarının perspektifi ile bakmayı amaçlamaktadır. Bu sebeple alanında deneyimli ve çeşitli bilim dallarında profesör olan otuz bilim insanı ile niteliksel araştırma yöntemlerinden biri olan *yapılandırılmış görüşme tekniği* uygulanmıştır. Bu görüşmeler aracılığıyla bilim insanlarının sınırlandırma problemi hususunda öne sürdükleri görüşler açığa çıkartılıp değerlendirilmiştir. Değerlendirme neticesinde üç temel bulguya ulaşılmıştır. İlki, sınırlandırma problemine ilişkin sorularımıza bilim insanları tarafından getirilen yanıtların birçoğu temel felsefi yaklaşımlarla uyumaktadır. Elde ettiğimiz verileri farklı temalar altında analiz ettiğimiz bu çalışmada, sınırlandırma problemine dair yaygın felsefi görüşlerin, bilim insanlarının görüşleri ile anlamlı benzerlikler taşıdığı kısımlar vurgulanmıştır. İkincisi, sınırlandırma problemi ve bu problemlerle ilişkili diğer meseleler üzerinde felsefi olarak sağlanamayan uzlaşma, bilim insanları arasında da mevcuttur. Ne var ki bu ihtilaf dengeli bir biçimdedir, öyle ki benzer yanıtlara sahip olan bilim insanları baskın bir grup sayısına ulaşmamıştır. Üçüncü ve son olarak, bilim insanlarının bilim felsefesinin temel problemlerine yüksek oranda yabancı olduğu görülmektedir. Bu bulgu, her ne kadar nicel olmayan bir yolla ölçülmüşse de verilerin dikkatli analizi durumun bu yönde olduğunu göstermektedir. Tüm bu temel bulgular ışığında, genel değerlendirmemiz, farklı türden yapılandırılmış görüşmelerin çok daha detaylı sonuçlar temin edebileceğidir.

Anahtar Kelimeler: Sınırlandırma problemi, bilim felsefesi, sözde bilim, bilimsel olmayan etkinlikler, bilim topluluğu

Başvuru/Submitted : 26.10.2023

Revizyon Talebi/
Revision Requested : 27.11.2023

Son Revizyon/
Last Revision Received : 09.12.2023

Kabul/Accepted : 21.12.2023



This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

ABSTRACT

The demarcation problem, concerning the establishment of a specific criterion for distinguishing science from non-science or pseudoscience, stands as one of the central issues in the philosophy of science. Considering the extant body of literature, philosophers, particularly those specializing in the philosophy of science, gain insight into the nature of science through logical language analysis and/or historical examination. In doing so, they aim to demarcate science from other pursuits. Nevertheless, this paper takes a distinct approach, diverging from the conventional viewpoint of philosophers and instead adopting the perspective of scientists. To achieve this, we conducted a series of qualitative interviews involving 30 scientists, each of whom holds a professorship in their respective fields. By conducting these interviews, we aimed to reveal the scientists' perspectives on the demarcation problem and then evaluate their viewpoints. Following the evaluation of these perspectives, three key findings became evident. First, a significant majority of the responses obtained regarding the demarcation problem align well with prevailing philosophical views found in the existing literature. The responses that closely match the dominant philosophical approaches have been highlighted in the article's thematic sections. Second, a lack of consensus also exists among scientists regarding the demarcation problem, similar to the lack of consensus among philosophers. However, despite this absence of agreement, a balance appears to exist between different conflicting viewpoints among scientists. Third and finally, scientists generally lack strong familiarity with the fundamental philosophical issues related to the demarcation problem. Although this finding relies on non-quantitative measures, detailed analysis supports this conclusion. Based on these findings, we conclude that adopting different approaches to conducting interviews could lead to more nuanced outcomes.

Keywords: Demarcation problem, philosophy of science, pseudoscience, non-scientific activities, scientific community

EXTENDED ABSTRACT

Science has certain unique characteristics that set it apart from other fields of intellectual activity or inquiry. While this may seem intuitively true, providing a justification for this assertion is philosophically important. For decades, philosophers have tried to justify this claim by developing criteria for demarcating science from non-science and its undesirable offshoot (i.e., pseudoscience). Each proposed criterion has been subject to both support and criticism, giving rise to a rich body of literature commonly referred to as the demarcation problem.

For certain, valid, and good reasons, the demarcation problem has primarily been the subject of study by philosophers. However, this study takes a different approach, shifting the issue from the philosophers' domain to that of scientists. To clarify, this study aims to understand how experienced scientists from different disciplines view the problem of demarcation.

To explore the views of scientists regarding a philosophical issue such as demarcation may not appear significant at first glance. Upon closer examination, however, one can draw specific positive lessons from such research. Philosophical studies can benefit from scientists' views in an informative way. Directing fundamental questions such as "What is science?" or "Is there a criterion for demarcating science from other domains?" to different yet relevant interviewees may enrich the traditional philosophical discussion on the problem. Furthermore, the answers obtained from scientists who are actively engaged in science could lead to the revision of concepts used by philosophers. In turn, this has the potential to make ongoing philosophical debates more meaningful. Therefore, this paper not only aims to examine the demarcation problem from scientists' perspectives but also strives to contribute to the debates revolving around the problem.

In the first section of this paper, we provide a brief history of the demarcation problem, focusing on its significance and evolution. This historical introduction is not detailed because presenting the evolution of the problem from logical positivism to the present day is beyond the scope of our purposes. Nevertheless, we believe that this introductory overview will guide readers through the rest of the paper. In the second section, we elaborate on the paper's methodology and the data we obtained. We employed the qualitative method known as the structured interview technique. This methodology is advantageous because it allows the interviewees to express their subjective experiences and personal thoughts. In this way, we aim to capture and evaluate scientists' perspectives in their own words. Interviews were conducted with 30 scientists who were divided into two main groups: 15 natural scientists and 15 social scientists. The group of natural scientists contains an even distribution across various disciplines, including physics, chemistry, biology, astronomy and space sciences, and geology, with three representatives from each field. Similarly, among the social scientists, we ensured an equal distribution of three sociologists, three psychologists, three economists, three historians, and three archaeologists.

In the third section, we examine and evaluate the responses to the interview questions we posed, especially focusing on those that we found interesting using comparisons and contrasts. After asking introductory questions to assess the interviewees' expertise, we moved on to the five main questions about the demarcation problem. These five questions constitute the core of this research. The first question addresses whether a fundamental difference exists between scientific and non-scientific activities. The second question explores the relationship, if any, between science and non-

science. The third question is more open-ended and asks the interviewees to describe the basic features of science. The fourth question inquires about why so-called pseudoscientific subjects are not taught at the university level in Türkiye. The fifth question examines the importance of the demarcation problem and whether the interviewees perceive it to be significant.

In the final section, we list the main findings and provide suggestions for further studies similar to ours. We have identified three primary findings. First, many of the thoughts the scientists expressed align with the philosophical views found in the literature. Second, no consensus was found among the scientists regarding the demarcation problem, which seems to reflect the lack of consensus among philosophers. Third, most of the scientists we interviewed, with a few exceptions, were unfamiliar with the main topics in the philosophy of science. When considering these overall findings, we conclude that differently structured interviews could improve data quality, leading to more justified responses. Improved data quality could positively impact the enrichment of philosophical perspectives on the demarcation problem. Therefore, integrating more qualitative research into the methodology of the philosophy of science appears to be essential.

Giriş

Bilimde sınırlandırma problemi –genel bir ifadeyle– bilimsel olan ile bilimsel olmayan (sahte/sözde bilimleri de içeren) etkinlikler arasında, belirli bir ölçüt vasıtasıyla, anlamlı bir ayrımın yapılabileceği meselesini konu edinmektedir. Söz konusu problemin merkezinde bilimi, bilimsel olmayan diğer tüm etkinliklerden ayırt edebilmek adına öne sürülebilecek güvenilir bir ölçütün var olup olmadığı tartışılmaktadır. Literatürü incelediğimizde böylesi bir sınırlandırma ölçütünün varlığına ilişkin araştırmalar, bugüne kadar, nispeten, felsefecilerin tekelinde olmuştur. Farklı deyişle, sınırlandırma ölçütüne ilişkin mesele üzerine yirminci yüzyılın başından günümüze kadar yazılmış olan eserleri ya da konferans bildirimlerini incelediğimizde öne sürülen yaklaşımların genelde felsefeciler, özelde ise bilim felsefecileri tarafından temin edildiğini görmek mümkündür. Bunun neden tam da böyle olduğunu anlamak açıkçası çok güç değildir, öyle ki aranan sınırlandırma ölçütü en başta mantıksal bir ölçüttür ve böylesi bir ölçüt bulma işi, her ne kadar felsefecilerin tekelinde olmasa da genelde felsefenin konu alanına girmektedir.

Bilim felsefecileri, halen güncel ve ağırlıklı olarak, bilim insanlarının yapıp ettiklerini bilim tarihi kaynakları ya da temel ders kitapları ışığında değerlendirmekte ve bu değerlendirmeleri mantıksal bir analize tabi tutarak bilimin ne olduğunu kavramaya çalışmaktadırlar. Bu kabul edilebilir ve aynı zamanda geçerli bir yaklaşım olsa da bilimin doğasına ilişkin kısmen dar bir perspektif sunmaktadır. Daha geniş bir bakış açısı temin etmek adına yeni yollar keşfetmek, bu anlamda, eldeki mevcut yanıtları çeşitlendirebilir ve dahası tartışmayı ilerletip probleme yeni boyutlar kazandırabilir. Bu makale tam olarak böylesi bir varsayımdan hareket etmekte ve bu bağlamda bilimin ne olup ne olmadığı, bilimsel olmayan diğer etkinliklerle arasına bir sınırın çizilip çizilemeyeceği konularını bizatihi bilim insanlarının perspektifinden ele almayı hedeflemektedir.

Bildiğimiz kadarıyla bilim insanlarının, bilim felsefesinin en temel problemlerinden biri olan sınırlandırma problemi hakkında ne düşündüğü sistematik olarak ilk elden kendilerine sorulmamış ve dahası ülkemizde ve dünyada bu içerikte bir çalışma henüz yapılmamıştır. Literatürdeki bu boşluğu doldurmayı hedefleyen çalışmamız, aynı zamanda bilim ile şahsi tecrübesi olan insanların perspektifinden felsefi bir probleme yönelik yaklaşımlarını görmeyi amaçlamaktadır. Metaforik anlamda ifade etmek gerekirse, bu çalışma, sahadaki oyuncuları tribüne oturtmaktadır.

Bilim insanlarına, kendi araştırma alanlarına ilişkin, söz konusu felsefi problem hakkında ne düşündüklerini sormak yüzeysel açıdan pek de anlamlı bir araştırma olarak gözükmeyebilir. Ne var ki, daha derinlemesine incelendiğinde, bu araştırmadan, özellikle felsefi açıdan, olumlu bir ders çıkarılabilir. Felsefi araştırmalar informatif anlamda bilim insanlarının görüşleriyle beslenebilir. Bilimin doğasına ya da bilimi, bilimsel olmayan etkinliklerden ayırabilecek bir ölçütün varlığına yönelik temel soruları *farklı fakat ilgili* muhataplara yönelmek, sınırlandırma problemiyle ilgili geleneksel felsefi tartışmaları zenginleştirebilir. Hatta aktif olarak bilimle ilgilenen kimselerden elde edilecek yanıtlar, bilim felsefecilerinin kullandığı kimi kavramların revizyonuna ve daha anlamlı felsefi tartışmalara imkân tanıyabilir. Dolayısıyla, bu makale yalnızca bilim felsefesindeki sınırlandırma problemi meselesine bilim insanlarının penceresinden bakabilmeyi değil, aynı zamanda söz konusu meseleye felsefi bakımdan yön verebilmeyi de amaçlamaktadır.¹

¹ Bilim insanlarına doğrudan felsefi meseleler ya da bu meselelerin merkezinde yer alan kavramlar hakkında sorular sormak birçok açıdan bilim felsefesindeki tartışmalara katkıda bulunabilir. Örneğin bu metnin son dipnotunda referans verdiğimiz ve bilimsel modeller üzerine yapılmış nitel çalışmada, Daniela M. Bailor-Jones, modellerin bilim insanları açısından araştırmada merkezi bir rol oynadığı sonucuna varmıştır. Yazar, bu sonuçtan hareketle, bilim felsefecilerinin modelleri neden yoğun bir biçimde tartıştığı olgusunu temellendirmiştir. Yazarın aynı makalede ulaştığı bir diğer sonuç ise bilim insanlarının model terimine ilişkin yapmış oldukları çeşitli tanımlardır. Bailor-Jones yapılan bu çeşitli tanımların, konu üzerine çalışan bilim felsefecilerini bir bakıma yönlendirmesi gerektiğini düşünür. Öyle ki bilimde kullanılan modellere ilişkin, bilim felsefecileri tarafından yapılacak olası her tanım, en azından, bilim insanlarının modelden ne anladığını bir ölçüde kapsayacak kadar geniş olmalıdır. Eldeki makalenin yöntemi aracılığıyla elde etmek istediği sonuçları örneklemesi açısından literatürdeki benzer makalelere değinmemizi tavsiye eden hakeme bu noktada teşekkür ederiz.

Makalenin birinci bölümünde, sınırlandırma probleminin bilim felsefesindeki seyrine ilişkin kısa bir tarihsel giriş yaparak, söz konusu problemin önemine değiniyoruz. İkinci bölümde araştırmamızın metodolojisini ve araştırmaya ilişkin çeşitli verileri ele alıyoruz. Üçüncü bölümde araştırma sorularımızı belirli temalar altında inceleyerek verilerde öne çıkan ya da sıklıkla vurgulanan, birbirine karşıt/benzer yanıtları değerlendiriyoruz. Dördüncü ve son bölümde bulgularımızı genel olarak değerlendirip, gelecekte yapılabilecek aynı türden araştırmalarda ne gibi unsurların hesaba katılabileceğine ilişkin önerilerde bulunuyoruz.

1. Sınırlandırma Probleminin Kısa Tarihçesi

Bilim felsefesinin bağımsız ve sistematik bir disiplin olarak ortaya çıkışı yirminci yüzyılın ilk çeyreğine tarihlenebilir.² Bu emekleme döneminde, bilim felsefesine egemen olan temel problemin sınırlandırma problemi olduğunu söylemek çok da yanlış olmayacaktır. Örneğin, söz konusu probleme ilişkin yaklaşımıyla oldukça şöhret kazanan felsefecilerinden Karl R. Popper “bilim felsefesindeki en temel problemlerin çoğunun anahtarı” olarak sınırlandırma problemini işaret eder.³

Sınırlandırma probleminin detaylı bir tarihçesini vermek bu araştırmanın kapsamı ve amacı dışında kalmaktadır.⁴ Bu sebeple, inanıyoruz ki, konuyu yalnızca kuşbakışı olarak serimlemek, sınırlandırma problemine daha önce aşına olmayan okuyucular için yeterli ve faydalı olacaktır. Sınırlandırma probleminin bilim felsefesi içerisindeki seyrine tarihsel olarak hâkim olan okuyucular bu bölümü atlayıp doğrudan ikinci bölüme geçebilirler.

1.1. Sınırlandırma Probleminin Doğuşu

Sınırlandırma ölçütüne ilişkin felsefi soruşturmaların temeli yirminci yüzyılın başlarında *Viyana Çevresi* adı verilen bir grup felsefecinin toplantılarında atılmıştır.⁵ Bu toplantılarda geleneksel felsefenin çoğu probleminin neden çıkmaz sokak olduğu ele alınmış ve bir çıkış yolu arayışına girilmiştir. Bu arayış neticesinde ortaya koyulan teşhis, yüzyıllarca süregelen metafiziğin felsefe içindeki belirgin rolü olmuştur. Nitekim Viyana Çevresi üyelerine göre metafizik öğretiler bütünüyle anlamsız önermelerden oluşmaktadır. Ortaya koyulan teşhise yönelik tedavi ise metafiziğin elenmesinden geçmektedir. Eğer metafizik elenirse sonu gelmeyen felsefi tartışmalara bir nokta koyulabilecektir. O halde metafiziği elemenin yolu anlamsız önermeleri tespit etmekten geçmektedir, öyle ki anlamsız önermeleri tanımadan onları elemek olası değildir. Böylelikle Viyana Çevresi üyelerinin metafiziği rafa kaldırma projesinin çekirdeğini oluşturan bu yaklaşımda önermeler temel olarak *anlamlı* ve *anlamsız* olmak üzere ikiye ayrılır. Sırada bu ayrımı temellendirecek ölçütün belirlenmesi vardır.

Viyana Çevresi kurucularından sayılan Moritz Schlick ve her ne kadar daha sonra fikrini değiştirmiş olsa da Rudolf Carnap anlamlı önermelerin anlamsız önermelerden nasıl ayrılacağına ilişkin ölçütten eserlerinde yer yer bahsetmişlerdir.⁶ Bu ölçüt, kimi zaman, literatürde *doğrulamacı anlam kriteri* olarak yer almaktadır.⁷ Anlamlı önermeleri anlamsız olanlardan ayıracak ölçütün en belirgin takdimi ise Viyana Çevresi’ni gençken ziyaret eden ve bu gruba mensup felsefecilerin fikirlerinden haberdar olan Alfred J. Ayer tarafından ortaya koyulmuştur.

Ayer’a göre bir önermenin anlamlı (yani bir ölçüde bilimsel) olabilmesi için izlenecek yol, o önermenin doğrulanmasının gözleme ya da genel olarak deneyime dayandırılacağı koşulları belirtmekten geçmektedir. Daha açık ifade etmek gerekirse, bir önermenin belirli koşullar altında doğrulanabilir (ve aynı zamanda yanlışlanabilir)⁸ olduğunu deneyime dayalı olarak temin edebiliyorsak, o önerme anlamlıdır (ve dolayısıyla da bilimseldir). Örneğin “Ay’ın görünmeyen yüzünde dağlar bulunmaktadır” önermesi anlamlıdır çünkü önermenin bildirdiği dağları gözlemek için hangi koşullara sahip olmam gerektiği az çok bellidir. Diğer taraftan “Saltık, evrim ve ilerlemeye girer, fakat

² Alan Richardson, “Philosophy as Science: The Modernist Agenda of Philosophy of Science, 1900–1950,” *In the Scope of Logic, Methodology and Philosophy of Science* içinde, der. P. Gärdenfors, J. Woleński ve K. Kijania-Placek, Cilt: 316 (Dordrecht: Kluwer, 2002), 621.

³ Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations: The growth of scientific knowledge* (New York: Routledge, 2002), 55.

⁴ Bu konuda daha detaylı çalışmalar için bkz. Martin Mahner, “Demarcating Science From Non-Science,” *General Philosophy of Science: Focal Issues* içinde, Der. T. A. F. Kuipers (Amsterdam: North Holland Publishing, 2007), 515-575; Mehmet Elgin, “Bilim Felsefesi,” *Bilimin Doğası, Gelişimi ve Öğretimi* içinde, der. N. Yenice (Ankara: Anı Yayıncılık, 2019), 46-95. Ayrıca sınırlandırma probleminin ilişkin epistemolojik çalışmaların bir değerlendirmesi için bkz. Ömer F. Anlı, “Sınırlandırma Ayracı Üzerine Yürütülen Bilgikuramsal Çalışmalar Olarak Neo-Pozitivizm ve Bilimsel Felsefe”, *Ethos: Felsefe ve Toplum Bilimlerinde Diyaloglar* 9/1 (2016), 143-172.

⁵ Burada yalnızca problemin güncel halinin temellerinin Viyana Çevresi üyelerince atıldığı iddia edilmektedir, felsefe tarihinde bu probleme hiç değinmediği değil. Örneğin bkz. Damian Fernandez-Beanato, “Cicero’s demarcation of science: A report of shared criteria,” *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 83 (2020), 97-102, <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2020.04.002>

⁶ Bkz. Moritz Schlick, “Positivism and Realism,” çev. D. Rynin, *Synthese* 7: 6-B (1948), 484; Rudolf Carnap, “The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language,” çev. A. Pap, *Logical Positivism* içinde, Der. A. J. Ayer (New York: The Free Press, 1966), 76.

⁷ Doğrulamacılık ölçütünün Türkçe’de yapılmış genel bir analizini ve savunusunu içeren makale için bkz. Ercan Salgar, “Mantıkçı Pozitivistlerde Sınırlandırma Ayracı Olarak Doğrulabilirlik,” *Dört Öge* 2 (2012), 185-199.

⁸ Bu noktada Ayer’ın yalnızca doğrulanabilirliğin değil yanlışlanabilirliğin de farkında olduğunu eklemek gerekir. Ona göre “anlamlılık ölçütü olarak ... doğrulanabilirliği kabul ederseniz, kanıtlanamaz aşırıya kaçmış olur” Alfred J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. V. Hacıkadıroğlu (İstanbul: Metis, 1998), 15. Ne var ki yanlışlamacılık çok daha detaylı biçimde Popper tarafından olgunlaştırılmaya çalışılan bir ölçüttür.

kendisinde bu yeti yoktur” önermesi anlamsızdır, öyle ki saltığın (ya da mutlak olanın) evrimine ve ilerlemesine ilişkin gözlem koşullarının ne olduğu belirlenemez.⁹ Dikkat edilirse, Ayer’ın sınırlandırma ölçütü ile hedeflediği şey anlamlı önermeleri anlamsız önermelerden ayırmaktır çünkü buradaki amaç –kendisinin de kabul ettiği üzere– anlamsız önermelerle kuşatılmış metafizik ile anlamlı önermelerin yer aldığı bilim arasına bir sınır çekmektir.¹⁰

1.2. Sınırlandırma Probleminin Yükselişi

Sınırlandırma problemi, yirminci yüzyılın ortalarına doğru, Viyana Çevresi’nin formüle ettiği ve Ayer’ın popülerleştirdiği haliyle belirli bir çerçeveye oturmuştur. Söz konusu probleme yönelik temin edilen görüşler ise zaman içerisinde çeşitlenmiştir. Bu çeşitlenme safhasını, sınırlandırma probleminin bilim felsefesi içerisinde yükselişi olarak nitelendirmek mümkün. Bununla birlikte, problemin yükseliş evresinde öne sürülmüş olan tüm görüşleri burada incelemek pek gerçekçi değil. Bu nedenle, inanıyoruz ki, probleme yönelik yalnızca üç majör görüşe değinmek hem amacımıza uygunluğu hem de genel bir çerçeve sunması bakımından yeterli olacaktır.

Ele alacağımız ilk görüş Popper’a aittir. Popper sınırlandırma ölçütü olarak Viyana Çevresi ve Ayer tarafından öne sürülen doğrulama ölçütünü eleştirerek, bu ölçütün bilimsel sayılabilecek önermeleri tespit etme hususunda yetersiz olduğunu savunmuştur. Popper’a göre önermenin bilimselliği tikel değil tümel önermeler üzerinden tespit edilmelidir çünkü bilimsel teoriler genelde bu türden önermeler içerir. Diğer tüm özel bilimsel sonuçlar ise bu tümel önermelerden türetilir. Örneğin, “Bütün metaller iletkenler” önermesi tümellik özelliği bakımından bilimsel bir önermedir. Bununla birlikte bu önermeden türetilen genel sonuçlar *kesinlikle* doğrulanamaz çünkü gözlemleyebileceğimiz metal sayısı sınırlıdır. Örneğin, gözlemlediğimiz iki bin beş yüz metalin iletkenlik özelliği “Bütün metaller iletkenler” önermesini yüzde yüz kesinlikle doğrulamaz ya da doğruluğu şüphe götürmeyecek şekilde ispatlamaz çünkü iki bin beş yüz birinci gözlemimizde iletkenliği olmayan bir metal olabilir. Diğer taraftan iki bin beş yüz birinci gözlemimizde iletkenliği olmayan bir metal “Bütün metaller iletkenler” önermesini yanlışlayacaktır.¹¹ Farklı bir ifadeyle, Popper’a göre, tümel önermeler mantıksal olarak yanlışlanabilir fakat doğrulanamaz ve eğer sınırlandırma ölçütü mantıksal olacaksa hareket noktası tam da burası olmalıdır.

Popper, bu görüşleri ışığında, yanlışlanabilir önermelerin aslen bilimsel önermeler olduğu fikrine ulaşmaktadır. Dolayısıyla bilim insanları empirik içeriği ve yanlışlanabilirlik derecesi yüksek önermeleri hedeflemelidir. Nitekim bilimsel olduğu öne sürülen bir teori eğer yanlışlanamıyorsa çürütülemez ve çürütülemezse da her şeyi açıklıyor. Fakat Popper’a göre bu durum, öne sürülen teorinin aynı zamanda hiçbir şeyi açıklamadığı anlamına gelmektedir. Yani bir teorinin açıklama gücünün gözlemlenebilir her empirik durumu izah edecek kadar yetkin olması tam da söz konusu teoriyi zayıf kılmaktadır. Popper’ın ifadesiyle belirtmek gerekirse, “makul bir test sonucu yanlışlanamayan teori bilimsel değildir [yanlışlanamayan teori çürütülemez] ve çürütülemezlik (sanılanın aksine) bir teori için erdem değil, zaafıdır.”¹²

Sınırlandırma ölçütüne ilişkin önde gelen bir diğer görüş Thomas S. Kuhn tarafından öne sürülmüştür. Kuhn temel olarak Popper’ı eleştirme çabasıdır çünkü ona göre Popper, bilimde ender görülen bir durumu tüm bilim sürecinin dinamik işleyişine aktarmak istemektedir ve bu anlamda büyük ölçüde yanılmaktadır.¹³ Dahası Popper bilimde bu nadir görülen durumu aynı zamanda yanlış biçimde karakterize etmektedir. Örneğin, Kuhn’a göre, astrolojinin iddiaları birçok kez yanlışlanmıştır ancak buna rağmen söz konusu etkinlik bilim değildir. Benzer şekilde günümüzde bilim olarak addedilen etkinliklere ait iddiaların çoğu ise zamanında yanlışlanmıştır. Buna rağmen, söz konusu bilimlerin bilimsel olma statüsü halen devam etmektedir.

Kuhn’un görüşlerinde, yanlışlanabilirlik ölçütünün, bilimsel olan ile bilimsel olmayan etkinlikler arasında belirli bir sınır çizmek için yetersiz olduğu ortaya çıkarılmaktadır. Fakat bu ölçütün yetersiz olduğunu göstermek tatmin edici gözükmemektedir çünkü eğer bu ölçütün yeterli olmadığı apaçık ortada ise onun yerine bir başka ölçüt ikame edilmeli ya da bütünüyle böylesi bir ölçüt arayışından vazgeçilmelidir. Aslına bakılırsa Kuhn, sınırlandırma hususunda kesin bir ölçüt aramanın beyhude bir çaba olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla kendinden önceki bilim felsefesi geleneğinin pek de anlamlı bir uğraşla meşgul olmadığını dile getirir. Ancak ona göre eğer “bilimsel olan ile olmayan arasında bir sınır çekmenin ölçütü” ısrarla aranıyorsa, bakılması gereken yer Popper’ın bilimde göz ardı ettiği kısımlardır.¹⁴ Bu

⁹ “Ay” ve “Saltık” ile ilgili örnekler bizzat yazarın örnekleridir, bkz. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, 14-15.

¹⁰ Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, 11-23.

¹¹ Popper esasında şu asimetriye dikkat çekiyor: Tümel önermeler tek bir karşı-örnekle yanlışlanabilir ama birçok lehte örnek de olsa doğrulanamaz. Ancak bilimde yanlışlanmanın Duhem-Quine tezi ve gözlemlerin kuram yüklü olmasından dolayı, o kadar basit olmadığı da bilinmektedir.

¹² Popper, *Conjectures and Refutations: The growth of scientific knowledge*, 48.

¹³ Thomas S. Kuhn, “Keşif Mantığı mı Araştırma Psikolojisi mi?” *Eleştiri ve Bilginin Gelişmesi* içinde, Der. I. Lakatos ve A. Musgrave, çev. N. Küçük (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 5-36.

¹⁴ Kuhn, “Keşif Mantığı mı Araştırma Psikolojisi mi?”, 13.

yaklaşımdan anlaşılacağı üzere, Kuhn, öncelikli olarak bir sınırlandırma ölçütünün peşinde olmaktan ziyade bilimi doğru bir biçimde karakterize etmeyi hedeflemektedir.

Kuhn için bilimsel faaliyet belirli bir paradigma çatısı altında yürütülen *olağan bilim* adı altında değerlendirilir. Diğer bir ifadeyle, olağan bilim, bilimsel bir gelenekteki metodolojik kurallar ile semantik ve ontolojik kabulleri içeren paradigmanın çerçevesinde icra edilen etkinliktir.¹⁵ Kuhn'a göre olağan bilimin icracıları ya da olağan bilim topluluğu yenilik peşinde değildir. Belirli bir paradigma ekseninde uzlaşmış bu bilim topluluğu, benimsedikleri paradigmanın ortaya çıkardığı bulmacaları çözmeyi hedefler. Böylece çözecek bulmacaları olan etkinlikler bilimsel sayılabilecekken, geri kalanlar bilimsel addedilemez. Örneğin astronomi hâlâ çözeceği matematiksel bulmacalar sayesinde ayakta duran bir bilimdir, ancak astroloji için durum hiç de öyle sayılmaz.

Kuhn bir bilim felsefecisi olduğu kadar bir bilim tarihçisidir de ve bu anlamda sınırlandırma ölçütünü tespit etmek için kullandığı yöntem, büyük ölçüde bilim tarihinden örneklere dayanmaktadır. Örneğin, bilim tarihinde Batlamyus'un teorisinin (yanlışlanabilirlik ölçütü üzerinden) test edilmeyerek değişmesi Popper'ın hatalı olabileceğine bir işarettir.¹⁶ Bununla birlikte, Kuhn ve Popper çoğu yerde, hangi etkinliklerin bilimsel olduğu hangilerinin ise bilimsel olmadığı konusunda uzlaşırlar. Gelgelelim Popper eleştiri ve yanlışlanabilirliğe odaklanırken, Kuhn ise onun "görüşünü tepetaklak edip . . . bir bilime . . . işaret eden şey[in] kesinlikle eleştirel söylemin terk edilmesi" olduğunu savunur.¹⁷

Sınırlandırma ölçütüne ilişkin burada değinilmesi uygun olacak son görüş Imre Lakatos'a aittir. Lakatos'un temel problemi, diğer iki önemli bilim felsefecisine (Popper ve Kuhn) benzer şekilde, bilim ile sözde-bilim arasındaki ayrımları ortaya çıkarmaktır. Kendisi de bu iki düşünürü farklı bir boyuttan eleştiriler getirmektedir.¹⁸

Lakatos için bilim ile sözde-bilim arasına sınır çizmek ne yanlışlanabilirlik ölçütü ile ne de olağan bilimde bulmaca çözme etkinliği ile mümkündür. Ona göre gerçek bilimsel etkinliklerin bütünü temelde bir araştırma programına dayanır. Araştırma programı, çok genel biçimde açıklamak gerekirse, ortasında katı çekirdek bulunan ve etrafında onu koruyan varsayımlar kuşağından oluşur. Lakatos'a göre, örneğin, "Newtoncu bilim yalnızca dört kestirimin [varsayımın] –üç işleyibilim [mekanik] yasası ile çekim yasasının– oluşturduğu bir küme değildir. Bu dört yasa yalnızca Newtoncu izlencenin [programın] 'çekirdeğini' oluşturur".¹⁹ Bununla birlikte söz konusu çekirdeği çevreleyen ve yardımcı varsayımlardan oluşan kuşak ise çekirdeğe yönelik çürütmelere karşı bir koruyucu görevi üstlenmektedir. Araştırma programı anomali diyebileceğimiz herhangi bir zorlukla karşılaştığında, sorgulanacak olan katı çekirdek değil koruyucu kuşaktaki yardımcı varsayımlardır.

Lakatos'un bilim anlayışını Popper'ın ve Kuhn'un yaklaşımları ile karşılaştırdığımızda bazı benzer ve farklı noktalar bulabiliriz.²⁰ Lakatos, Popper gibi, yanlışlamacılığın öneminin farkındadır ancak bir teorisin yanlışlanması neticesinde aniden terkedilmesi gerektiği fikrinden uzak durur; öyle ki elimizde empirik içerik olarak çok daha iyi bir teori yoksa böylesi bir strateji izlemeyiz. Lakatos bu görüşüyle Kuhn'a yaklaşır. Bununla birlikte, Kuhn'dan ayrıldığı nokta hâkim paradigmanın rehberlik ettiği olağan bir bilim safhasının olmadığıdır. Daha farklı ifade etmek gerekirse, Lakatos'a göre, tek bir paradigmanın hüküm sürdüğü bir bilimsel aktiviteden ziyade birbirleriyle rekabet eden araştırma programlarının varlığı söz konusudur. Lakatos, bilim tarihindeki kimi örneklere dayanarak, bu iki bilim felsefecisine ait görüşlerin uygun birer bilim nitelendirmesine sahip olmadığı fikrini eserlerinde ayrıca desteklemektedir.

Toparlamak gerekirse, Lakatos'a göre, sınırlandırma ölçütü yalıtılmış bir hipoteze veya teoriye değil, birbirini takip eden teorilerin olduğu bütün bir araştırma programına uygulanmalıdır. Lakatos için yeni teoriler teyit edilmiş umulmadık öndeyselerde bulunuyorsa, o araştırma programı ilerleticidir (ve bilimseldir). Buna karşılık, yalnızca bilinen olgular ile bağdaşması için üretilmiş teorileri içeren bir araştırma programı ise yozlaştırıcıdır (ve sahte/sözde bilimdir).

1.3. Sınırlandırma Probleminin Çöküşü ve Dirilişi

Yirminci yüzyılın ikinci çeyreğinden sonra bilim felsefesi yöntemsel ve içeriksel olarak kabuk değiştirmiştir. Bu değişimin kökünde, neredeyse elli yıldır hüküm süren ve temeli Viyana Çevresi üyeleri tarafından atılmış, mantıksal pozitivizm programının bilim felsefesinin hâkim anlayışı olmaktan çıkması yatar.²¹ Böylesi bir eksen kaymasının bilimde sınırlandırma problemi açısından da kayda değer sonuçları bulunmaktadır.

Sınırlandırma probleminin bilim felsefesi içinde kıymetli ve ilginç bir problem olup olmadığına yönelik tartışmaya

¹⁵ Paradigma ve olağan bilim geleneği arasındaki ilişkide önemli noktaların altını çizerek, bu kısmın çok daha iyi bir seviyeye gelmesinde katkısı olan hakeme bu noktada teşekkür ederiz.

¹⁶ Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. N. Kuyuş (İstanbul: Kırmızı Yayınları 2008), 156-157.

¹⁷ Kuhn, "Keşif Mantığı mı Araştırma Psikolojisi mi?", 14.

¹⁸ Lakatos'un bilimsel araştırma programlarının metodolojisine dair görüşlerini detaylı inceleyen Türkçe bir kaynak için bkz. Seda Özsoy, "Popper ve Kuhn Arasında: Imre Lakatos ve Bilimsel Metodoloji İçin Yeni Bir Öneri," *Kayıt* 30 (2018), 209-223.

¹⁹ Imre Lakatos, "Bilimle Sözdabilim," *Çoğulculuğun Kuramcısı: Lakatos* içinde, Der. & çev. C. Güzel (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 29.

²⁰ Lakatos'un Popper ve Kuhn ile benzeştikleri ve ayrıştıkları kısımlara değinmemizi öneren hakeme teşekkür ederiz.

²¹ Frederick Suppe, "Understanding scientific theories: An assessment of developments, 1969-1998", *Philosophy of Science* 67 (2000), 102-115.

ilişkin ipuçları ilk olarak Paul Feyerabend'in görüşlerinde bulunmaktadır. Feyerabend çoğulcu bir yaklaşımla bilimi karakterize eder ve bilimsel gözükmeyen ya da bilimsel olmayan birçok teorinin zaman içerisinde bilimsel olarak nitelendirilebilecek bir teorinin oluşturulmasına hizmet edebileceğini savunur. Feyerabend'e göre "her fikir ister saçma, isterse çok eski olsun bilgimizi geliştirme kapasitesine sahiptir".²² Dolayısıyla hangi etkinliğin bilimsel olmadığını ya da sahte/sözde bilim olduğunu tespit etmeye yönelik bir tartışmaya girişmek anlamsızdır. Düşünce tarihi, bir bütün olarak, bilimsel teorilere katkıda bulunmuştur ve bulunmaya da devam etmektedir. Diğer taraftan "bütün sınırlandırma ölçütleri bilginin gelişiminde önemli katkılar sağlamış ya da sağlayabilecek bu teorileri en baştan dışarıda bırakmaktadır".²³ Bu da göstermektedir ki bilimi, bilim-olmayan etkinliklerden ayıracak bir sınırlandırma ölçütü arayışına girmek başlı başına beyhude bir felsefi çabadan öteye gitmeyecektir. İzlenmesi gereken yol katı tasnifler yapmayı bırakmak, sınırlandırma ölçütü arayışından vazgeçmek ve bilimsel düşünceye katkıda bulunan tüm düşünce çeşitliliğini benimsemektir.

Feyerabend'in sınırlandırma ölçütü arayışına yönelik eleştirisiyle beraber bilim felsefesinin bu problemi bir bakıma şüpheli bir hal almış ve bu şüpheler yirminci yüzyılın son çeyreği içerisinde oldukça şiddetli bir seviyeye ulaşmıştır. Larry Laudan'ın yazmış olduğu 1983 tarihli "Sınırlandırma Probleminin Ölümü" adlı makaleyle birlikte, sınırlandırma ölçütü probleminin büyük bir darbe vurulmuştur. Laudan'a göre bugüne kadar ortaya koyulmuş olan sınırlandırma ölçütleri "yamalı bohçaya" benzemektedir ve konuya ilişkin tartışmanın anlamlı bir biçimde "takip edilmesi" mümkün değildir.²⁴ Bu bakış açısı, bir anlamda, kötümser bir yaklaşımı beraberinde getirmektedir. Bilim felsefesinin bağımsız bir disiplin olarak kuruluşundan bugüne kadar ortaya koyulmuş sınırlandırma ölçütleri, bir bakıma, her zaman başarısız olmuştur, bundan sonra da başarılı olmasını beklemenin rasyonel olarak ikna edici bir tarafı bulunmamaktadır.

Laudan sınırlandırma ölçütü probleminin ölümünü ilan etmiştir. Bunun probleme ilişkin gerçekten bir ölüm ilanı olup olmadığı konusu ise tartışmalıdır.²⁵ Bununla birlikte, sınırlandırma probleminin üzerine yapılan felsefi çalışmaların seyri Laudan'dan sonraki süreçte hiç de umut vaat edici olmamıştır.²⁶ Nitekim Laudan'ın kendisine kadar olan dönemi ile kıyaslandığında, konu üzerine yazılmış makale ve kitapların nicelik bakımından azalması dikkat çekicidir. Başka bir ifadeyle, bilim felsefecileri çalışmalarını ve araştırmalarını bilimin farklı konularına ya da problemlerine kaydırmışlardır. Diğer taraftan, geçtiğimiz son on yıl içinde, sınırlandırma probleminin felsefi literatürde yeniden dirildiğine şahit olmaktadır.²⁷ Bu dirilişin işaretleri 2013 yılında Massimo Pigliucci ve Maarten Boudry editörlüğünde yazılan derleme bir kitapla kendisini belli etmiştir. Öyle ki, bu kitapta Pigliucci'nin bir yazısı bütünüyle Laudan'a verilmiş geç bir yanıt niteliğindedir.²⁸ Yine aynı yıl Paul Hoyningen-Huene "Sistematiklik" adlı eserinde, bir sınırlandırma ölçütü olarak bilimin sistematik olma özelliğini öne sürmüştür.²⁹ Bu kitapları takip eden senelerde, özellikle Sven Ove Hansson sınırlandırma ölçütü üzerine birçok yayın yapmıştır.³⁰ Bu perspektiften bakıldığında, sınırlandırma probleminin bilim felsefesinin tekrardan önemli bir konusu haline geldiğini ya da –metaforik anlamda ifade etmek gerekirse– dirildiğini görmek mümkündür. Bu çalışma tekrardan canlanan bu felsefi probleme farklı bir açıdan yaklaşmayı hedeflemektedir.

1.4. Sınırlandırma Probleminin Önemi

Bilimde sınırlandırma probleminin önemi iki açıdan değerlendirilebilir. Problemin ilk önemi şudur: Bilim felsefesinin diğer problemleri (realizm-antirealizm, açıklama, teyit etme ve benzeri problemler) belirli bir bilim kavrayışını varsaymak zorundadır. Dolayısıyla, öncelikli olarak, bu problemleri *bilim* olarak adlandırdığımız etkinlikler çerçevesinde değerlendirdiğimizi baştan varsaymak durumundayızdır. Bir bilim felsefesi, bilimsel açıklamanın ne olduğunu araştırmaya başlamadan önce, az çok böylesi bir açıklama modelini fizik ya da biyoloji gibi disiplinlerde *arayacağını* ve aynı zamanda da astroloji ve parapsikoloji gibi alanlarda *aramayacağını* genellikle baştan kabul eder.

²² Paul Feyerabend, *Against Method* (New York: Verso Books, 1993), 33.

²³ Jamie Shaw, "Feyerabend and the Cranks: On Demarcation, Epistemic Virtues, and Astrology," *Social Epistemology Review and Reply Collective* 6:3 (2017), 77.

²⁴ Larry Laudan, "The Demise of the Demarcation Problem," *Physics, Philosophy and Psychoanalysis* içinde, Der. R. S. Cohen ve L. Laudan (Dordrecht: Springer, 1983), 125.

²⁵ Bkz. Kirsten Walsh, "Has Laudan killed the demarcation problem?," (Yüksek Lisans Tezi, The University of Melbourne, 2009).

²⁶ Yine de istisnaların olduğunu belirtmekte yarar görüyoruz. Örneğin John Dupré belli başlı bir sınırlandırma ölçütü öne süremeyeceğini söylemekle birlikte sınırlandırma problemini bilim felsefesinin en acil gündemi olarak belirlemesi gerektiğini düşünmektedir. Dupré bilim kavramsallaştırması altında toplanabilecek etkinlikler arasında çok az ortak nokta bulunduğunu ileri sürerek bilimin Wittgenstein'in aile benzerliği kavramı olarak görülmesi gerektiğini düşünmektedir, bkz. John Dupré, *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 222-242.

²⁷ Probleme dair tartışmanın neden yeniden canlandırılmasına dair tek bir gerekçe ortaya koymak pek olası değildir. Ne var ki genel fikir şöyle ifade edilebilir: bugüne kadar ortaya koyulmuş sınırlandırma ölçütlerinin başarısızlığı problemin rafa kaldırılmasını gerektirmez. Öyle ki felsefe, ilgilendiği problemlere, genel olarak *kesin çözüm* sunmaktan ziyade *çözüm önerisi* ya da *çözüm önerileri* sunmayı hedefler.

²⁸ Massimo Pigliucci, "The demarcation problem. A (belated) response to Laudan," *Philosophy of pseudoscience: Reconsidering the demarcation problem* içinde, Der. M. Pigliucci ve M. Boudry (Chicago: The University of Chicago Press, 2013), 9-28.

²⁹ Paul Hoyningen-Huene, *Systematicity: The Nature of Science* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 199-207.

³⁰ Bkz. Sven Ove Hansson, "Science denial as a form of pseudoscience," *Studies in History and Philosophy of Science* 63 (2017) 39-47; Sven Ove Hansson, "How connected are the major forms of irrationality? An analysis of pseudoscience, science denial, fact resistance and alternative facts," *Métode* 8 (2018) 125-131. Ayrıca, bu periyodu takip eden süreçte, ülkemizde de sınırlandırma probleminin ilişkin kimi yayımların yapıldığını söylemek mümkün, örneğin bkz. Alper Bilgehan Yardımcı, "Bilim ve sözde bilim: Bilimsel topluluğun doğasının belirlenmesi ve sözde bilimin ayırt edilmesine yönelik sosyal bir ölçüt," *Kaygı* 18/2 (2019), 567-588.

Sınırlandırma probleminin ikinci açıdan önemi ise çeşitlidir: iklim politikası, çevre politikaları, sağlık hizmeti, uzman görüşü, bilim eğitimi ve bilim okuryazarlığı bunlardan yalnızca birkaçıdır. Örneğin, bilimin ne olduğu ile ilgili asgari düzeyde fikir sahibi olmadan Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı okulların müfredatlarında hangi derslere yer verileceğine ilişkin bir görüşe sahip olmak güçleşecektir.³¹ Bir lisede astroloji dersi değil de biyoloji dersi verilmesinin gerekçesi, bakanlık yetkililerinin bir bilim kavrayışı olduğunu göstermektedir. Başka bir ifadeyle, lise müfredatı, bilimi bilimsel olmayandan ayıran bir sınırlandırma ölçütüne göre düzenlenmektedir. Benzer şekilde devlet hastanelerinde sunulan sağlık hizmetleri de belirli bir bilim kavrayışına dayanmaktadır. Hekimler tedavilerini bilim dışı yöntemlerle değil, doğrudan bilime dayalı prosedürlere dayanarak gerçekleştirmektedir. Bu da sınırlandırma ölçütünün halk sağlığı açısından ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Bununla beraber sadece ülkemizin değil dünyanın da büyük bir problemi olan küresel iklim değişikliği de sınırlandırma problemiyle ilgilidir. TBMM, 6 Ekim 2021 itibarıyla Paris Anlaşması'nı onaylamış ve sadece üç hafta sonra *Çevre ve Şehircilik Bakanlığı* ismini *Çevre, Şehircilik ve İklim Değişikliği Bakanlığı* olarak değiştirmiştir. Bu onay ve değişiklik iklim bilimcilerin temel etkinliklerinin, kullandıkları yöntemlerin ve buldukları öndeyilerin ülkemiz resmî kurumları tarafından bilimsel olarak kabul addedildiği anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle, meclisimiz, iklim değişikliğinin hakiki bir tehlike olmadığını içeren komplo teorileri ile iklimbilim teorileri arasına bir sınır çizmiştir.

Görüldüğü üzere bilimde sınırlandırma problemi, gündelik yaşamımıza herhangi bir etkisi olmayan, basit bir felsefi egzersizden ibaret değildir. Aksine, ülkemizin eğitiminden sağlığına kadar alınacak birçok kararda, bilimsel etkinliği bilimsel olmayan etkinlikten ayırt eden bir ölçüte başvururuz. Bu açıdan bakıldığında, devletin kurumları belirli bir bilim kavrayışına sahiptirler. Bilimin ne olduğuna ilişkin bu kavrayışın altında yatan temel inançlar da ancak bilimi bilimsel olmayan etkinliklerden ayırt ettiğimizi gerektirmek suretiyle olabilir.³²

2. Yöntem

Araştırmamızın ve bu makalenin amacı bilim insanlarının sınırlandırma problemine ilişkin görüşlerini ortaya çıkarmaktır. Bu sebeple çalışmamızda nitel bir yöntem olan yapılandırılmış görüşme tekniğini kullandık. Söz konusu görüşme tekniği katılımcının konu hakkındaki öznel tecrübelerini, perspektifini ve kişisel düşüncelerini anlatmasına olanak tanıyan görece esnek bir yöntem olması bakımından avantajlıydı. Bu sayede görüşmecilerin kişisel bakış açılarını, kendi özgün ifadeleriyle elde edip, değerlendirme şansına sahip olmayı hedefledik.³³

Araştırmamızın evrenini doğa bilimleri ve sosyal bilimler konularında uzmanlaşmış bilim insanları oluşturmaktadır. Bu sebeple araştırmada olasılıklı olmayan amaca yönelik örnekleme yönteminin kullanılması uygun görülmüştür. Bu örnekleme yönteminin seçilme nedeni, araştırmacıya evren ile ilgili bilgilerine ya da öngörülerine dayanarak, evreni temsil edebileceğini düşündüğü, incelemesine dahil edilmesinin ve erişilmesinin daha kolay olduğu bir küme üzerinde çalışabilme imkânı sunmasıdır.³⁴

Araştırmada doğa bilimlerine ait (Fizik, Kimya, Biyoloji, Jeoloji, Astronomi ve Uzay Bilimleri) her bir disiplinden 3 kişi olmak üzere 15 ve sosyal bilimlerden (Tarih, Sosyoloji, Arkeoloji, Psikoloji, İktisat) yine her bir disiplinden 3 kişi olmak üzere 15, toplamda 30 bilim insanına ulaşılmıştır.³⁵ Görüşme talebimize olumlu yanıt veren bilim insanlarının hepsi Türkiye'deki üniversitelerde halen çalışan ya da emekli olmuş profesör doktor unvanlı kimselerdir.³⁶ Unvana ilişkin böylesi bir tercih yapmamızın sebebi, alanında profesör doktor unvanına sahip bilim insanlarının, görece genç bilim insanlarına nazaran, uzmanlaştığı alanlara yönelik çok daha kuşatıcı bir perspektife ve deneyime sahip olduğu

³¹ Bkz. Elgin, "Bilim Felsefesi," 65.

³² Ne var ki, giriş bölümünde belirttiğimiz üzere, bu gerektendirme işi, bugüne kadar, büyük ölçüde bilim felsefecilerinin tekelinde yer almıştır. Elbette sınırlandırma problemi, doğası gereği, felsefi bir karakter taşımaktadır çünkü bilim felsefesinin en temel amaçlarından biri bilimi (ya da bilimsel etkinliği) doğru bir biçimde karakterize etmek ve bilimsel işleyişi rasyonel bir biçimde temellendirmektir. Bilim insanlarının ise bu türden bir görevin olduğunu öne sürmek doğru olmayacaktır. Öyle ki bilim insanlarının öncelikli görevlerinden biri, mensubu olduğu bilim alanında, bilimsel bilgi üretmektir –alanının bilimsel olup olmadığını sorgulamak değil. Dolayısıyla bilim insanları, Kuhn'un tabiriyle, içinde buldukları paradigmanın bilimsel olduğunu en başta varsaymaktadırlar.

³³ Araştırmamız esnasında bilim insanlarının çerçevesinden yalnızca bilimde sınırlandırma problemine ilişkin görüşleri ortaya çıkarmayı hedeflememiştir. Araştırma, aynı zamanda, doğa bilimciler ile sosyal bilimcilerin kendi alanlarına ve diğer alanlara yöntem ya da yaklaşım olarak nasıl bir pozisyon geliştirdiklerini sergilemeyi de amaçlamıştır.

³⁴ Yapılan görüşmelerden elde ettiğimiz sonuçların bütünüyle bilim topluluğunun benimsediği bakış açılarını temsil ettiğini söylemek doğru olmayacaktır. Nitekim araştırmamızda görüşülen bilim insanlarının sayısı sınırlıdır; bu da fikir ve deneyim çeşitliliğini yansıtmak için yeterli değildir. Yine görüşmelere katılacak bilim insanlarının seçimini etkileyen çeşitli faktörlerin olması da potansiyel olarak bulguların genel güvenilirliğini ve genellenabilirliğini bir ölçüde etkilemiştir. Bu hususlara dikkat çeken hakeme teşekkür ederiz.

³⁵ Çalışmada görüşleri alınmış bilim insanları doğa bilimciler ve sosyal bilimciler ile sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla formal bilimciler (örneğin matematikçiler ya da istatistikçiler) ve uygulamalı bilimciler (örneğin tıbbi mikrobiyologlar ya da inşaat mühendisleri) çalışmamın sınırları içerisinde yer almamıştır. Bu sınırlamanın nedeni formal ve uygulamalı bilimlerin bilimsel olmadığı varsayımı değildir. Bu seçimin nedeni, üzerinden sonuçlar çıkarılacak ilgili felsefi literatürde, söz konusu bilim disiplinlerinin (doğa bilimleri ve sosyal bilimler) formal ve uygulamalı bilimlere göre daha baskın olarak tartışılmasıdır.

³⁶ Görüşme taleplerimizde yalnızca ülkemizde görev yapan ya da yapmış profesörlere değil yurtdışında çalışmalarını yürüten profesörlere de iletişim kurulmuştur. Yale, Cambridge, Miami, Kuzey Carolina, MIT, Arizona, Wisconsin, Washington, Harvard ve Stanford Üniversitelerinde çalışan bilim insanları ile bağlantı kurmamıza rağmen, kendileri bizlerle çeşitli sebeplerden dolayı görüşme yapamayacaklarını e-posta aracılığıyla bildirmişlerdir.

varsayımdır. Görüşme yapılan 30 katılımcıdan, 2 tanesi emekli olup, 28 tanesi aktif görevine devam etmektedir.³⁷ Katılımcılardan 16 bilim insanı kadın, 14 bilim insanı ise erkektir.

Görüşmelerimiz yüz yüze, çevrimiçi dijital iletişim platformları üzerinden ve elektronik posta yazışması olmak üzere 3 ayrı yolla yapılmıştır. Katılımcıların izni dâhilinde yüz yüze yapılan görüşmelerin elektronik cihazlar ile ses kaydı; çevrimiçi yapılan görüşmelerin ise video kaydı alınmıştır. Elektronik posta yazışmaları ise sözcük işlemci programlarında düzenlenip, sabit bir diskte arşivlenmiştir. Yüz yüze ve çevrimiçi görüşmelerin kayıtları daha sonrasında deşifre edilmiş ve tematik analizi yapılmak üzere tasniflenmiştir.³⁸ Görüşme sorularımıza aldığımız yanıtlar her ne kadar özel ve hassas veri statüsüne sahip olmasa da kimi katılımcıların talepleri neticesinde anonimleştirilmiştir. Bu talepte bulunan katılımcıların gizlilik talepleri göz ardı edilmemiş ve tutarlılık gereği, yalnızca talepte bulunanların değil, görüşme yapılan tüm bilim insanlarının isimleri kodlanmıştır. Bu kodlar doğa bilimlerinde sırasıyla Fizikçiler için (F1, F2, F3); Kimyacılar için (K1, K2, K3); Biyologlar için (B1, B2, B3); Astronomi ve Uzay Bilimcileri için (U1, U2, U3) ve Jeologlar için (J1, J2, J3) şeklindedir. Sosyal bilimlerde ise Arkeologlar için (A1, A2, A3); Psikologlar için (P1, P2, P3); Sosyologlar için (S1, S2, S3); Tarihçiler için (T1, T2, T3) ve İktisatçılar-Ekonomistler için (E1, E2, E3) kodlaması kullanılmıştır.

3. Sınırlandırma Problemi

Bütün görüşmelerimiz, ilk olarak, katılımcının uzmanlaştığı bilim alanının ne olduğuna yönelik soru ile başladı. Aldığımız yanıtlar görüşme yaptığımız bilim insanlarının son derece farklı alanlarda çalıştığını sergilemekteydi. Nükleer fizikten finansa, bitkisel stres fizyolojisinden siyasi tarihe, elektrokimyadan bilişsel psikolojiye ve genel sosyolojiden yıldız astrofiziğine kadar birçok farklı alanda uzmanlaşmış isimle görüşmek çalışmamızın başında hedeflediğimiz fikir çeşitliliğine ulaşmamıza yardımcı oldu. Diğer bir ifadeyle, belirli bir uzmanlık alanında çalışan bilim insanlarına odaklanmadığımızı, ilk sorumuza gelen yanıtlarla birlikte teyit etmiş olduk.

Görüşmemizin ikinci sorusu ise katılımcının bilimde sınırlandırma problemini daha önce duyup duymadığına ilişkindi. Soruyu sormadan önce sözü geçen problemin kısa bir tanımını verdik. Böylelikle daha önce problemi duymuş fakat ismen bilmeyen katılımcıları bilgilendirdik.³⁹ Beklentimiz sosyal bilimcilerin doğa bilimcilerine göre probleme daha aşına oldukları yönündeydi ancak bu konuda yanıldık. Tanımıyla birlikte takdim ettiğimiz problemi 15 doğa bilimcisinden yalnızca 5 tanesi bilmiyordu, kalan 10 doğa bilimci ise sınırlandırma problemini daha önce duymuştu. Diğer taraftan 15 sosyal bilimcinin 8'i problemi duymadıklarını, geri kalan 7'si ise bizlere problemi bildiklerini ilettiler. Dolayısıyla görüşme yaptığımız 30 bilim insanının 18 tanesi daha önce probleme ilişkin bir ön bilgiye sahipken, 12 tanesi meseleye vakıf değildi. Bununla birlikte söz konusu durumun, araştırmamız açısından, bir kısıtlılık yarattığı kanısına varmadık. Nitekim bilim felsefesinin içerisinde tartışılan spesifik bir problemden haberdar olunup olunmaması sorularımıza verilecek yanıtlar üzerinde olumsuz bir tesir yaratmadı. Sınırlandırma problemini daha önce duymamış olmasına rağmen mesele üzerine, görüşme esnasında akıl yürüten kimi bilim insanlarından oldukça verimli yanıtlar elde ettik. Neticede, görüşme yaptığımız insanlar, sınırlandırma problemini bilmesede on yıllar boyunca bilimsel aktivite ile meşgul olmuş insanlardı ve yapıp ettiklerine ilişkin fikir sahibiydiler. Görüşmelerimizde bu katılımcılarımıza diledikleri kadar süre verip, belirli bir yönlendirme yapmadan, sorduğumuz sorulara diledikleri yanıtı verme imkânı tanımamız da kendilerine ait görüşleri belirgin bir şekilde ortaya çıkarmamızda yardımcı oldu.

Katılımcılara bu iki girizgâh sorusunu yönelttikten sonra, bilimde sınırlandırma probleminin felsefi boyutuyla ilgili beş ayrı soru sorduk. Araştırmamızın içeriğini de oluşturan bu beş sorunun ilki, bilimsel ve bilimsel olmayan etkinlikler arasında gerçekte bir ayırım olup olmadığı hakkındaydı. Üstte vermiş olduğumuz kısa tarihçeden de anlaşılacağı üzere, konu üzerinde çalışan birçok bilim felsefecisi bu türden bir ayırımın olduğunu düşünmekte, hatta anlamlı gördükleri ölçüt(ler) sunarak iki etkinlik arasındaki farkı ortaya koymaya çalışmaktaydılar. Diğer taraftan bilimin icracılarının böylesi bir ölçüt düşüncesine sahip olup olmadıkları pek belirgin değildir. Bilim insanları bilimsel olan ile olmayan etkinlikler arasında bir ayırım yapmakta mıdır ve eğer yapıyorsa bu ayırımı ne gibi bir ölçüte dayanarak temellendirmektedir? Bu soruyu katılımcılarımıza yöneltmekteki amacımız, kendilerinin böylesi bir ölçüt düşüncesine

³⁷ Aktif olarak görevine devam eden ve emekliye ayrılan katılımcıların hâlihazırda çalıştığı ya da zamanında çalışmış olduğu üniversiteler alfabetik olarak şu şekilde sıralanmaktadır: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Ankara Üniversitesi, Boğaziçi Üniversitesi, Bolu İzzet Abant Üniversitesi, Celal Bayar Üniversitesi, Çukurova Üniversitesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Ege Üniversitesi, Gümüşhane Üniversitesi, Hacettepe Üniversitesi, İTÜ, İstanbul Üniversitesi, Kapadokya Üniversitesi, Kocaeli Üniversitesi, Koç Üniversitesi, Malatya Üniversitesi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Pamukkale Üniversitesi, Sinop Üniversitesi, Uludağ Üniversitesi ve Yıldız Teknik Üniversitesi.

³⁸ Araştırmamız 2021 yılının Kasım ayında literatür taraması ile başlamıştır. 2022 yılının Ocak ayında araştırma soru formu ve görüşmecisi listesinin oluşturulması tamamlanmıştır. Aynı ay etik kurul onayı alınmıştır (<https://etikkurulbasvuru.mu.edu.tr/dogrulama/ZAHQ6531>). 2022 yılının Şubat ayında ilk görüşmemiz ile başlayan süreç, 2023 yılı Mart ayının ortalarında gerçekleştirilmiş olduğumuz son görüşme ile nihayete ermiştir. Bu süre zarfında tespit ettiğimiz 172 sosyal ve 140 doğa bilimciye e-posta yoluyla davet metni yollanmıştır.

³⁹ Vermiş olduğumuz kısa tanım ve ardından sorduğumuz sorunun tam hali şöyleydi: "Bilim felsefesinin en temel problemlerinden biri olan 'sınırlandırma problemi' (*demarcation problem*) nesnel/mantıksal bir ölçüt vasıtası ile bilimi, bilim-olmayan ya da sahte/sözde bilim olan etkinliklerden ayırt edip edemeyeceğimizi konu edinmektedir. Bu problemi daha önce duyduunuz mu?"

sahip olup olmadığını öğrenmek ve konuya ilişkin güncel felsefi literatür ile bir karşılaştırma yapmak. İkinci soru bilimsel olan ile bilimsel olmayan etkinlikler arasındaki ilişkiyi kapsamaktaydı. Katılımcılardan bilimsel etkinlikler ile bilim-olmayan etkinlikler arasında gerçekte bir ilişki olup olmadığını ve bununla birlikte, kendilerine, bilimsel olmayan etkinliklerin diğer bilim alanlarına herhangi bir şekilde pozitif katkı sağlayıp sağlamayacağı hakkında ne düşündüklerini sorduk. Üçüncü sorumuz, temel olarak, bilimin belli başlı özelliklerini bilim insanlarının gözünden kavramaktı. Bu soruda katılımcıları bilimi diğer düşünsel etkinliklerden ayırabilecek keskin bir sınırlandırma ölçütü sunma fikrinden uzaklaştırmaya çalıştık. Daha esnek bir şekilde formüle ettiğimiz bu soruda öğrenmek istediğimiz yalnızca bilimin temel karakteristik özelliklerinin ne olduğuydu. Farklı bir ifadeyle, hedefimiz bilimin başlıca özelliklerinin neler olduğunu, görüşmecilerin perspektifinden ortaya çıkarmaktı. Böylece bilim insanlarının bilim kavrayışı hakkında bilgi edinmeyi amaçladık. Dördüncü soru genel olarak sahte/sözde bilim kategorisi altında sınıflandırılan etkinliklerin, ülkemizdeki üniversite müfredatlarında neden yer almadığı ile ilgiliydi. Katılımcı bilim insanlarına, sahte/sözde bilim sayılan öğretilerin eğitim-öğretim programlarında yer almasının herhangi bir olumsuz tarafı olup olamayacağı ile ilgili bir soru iletilip, yanıtlarını gerekçelendirmelerini talep ettik. Son sorumuz ise bilimde sınırlandırma probleminin önemine yönelikti. Katılımcı bilim insanlarının, özellikle bilim felsefecilerinin neredeyse bir asırdır detaylı olarak tartışmış olduğu, bu problemi nasıl değerlendirdiğini çeşitli gerekçeleriyle birlikte görmek istedik. Tüm görüşmecilerle yapılan mülakatlardan elde ettiğimiz verileri (yani araştırmamızın temel içeriğini oluşturan bu beş soruya verilen ilgili yanıtları) beş ayrı tema altında toplayarak inceledik. Takip eden kısımlar bu temaları sergilemektedir.⁴⁰

3.1. Bilimi Sınırlandırmak

Sınırlandırma problemi ile ilgili ilk sorumuz, katılımcıların, bilimsel olan ile olmayan etkinlikler (örneğin sanat, etik, hukuk ve benzeri alanlardaki faaliyetler) arasında ayırt edici bir fark görüp görmediği ile ilgiliydi. Soru, katılımcı bilim insanlarının herhangi bir sınırlandırma ölçütü varsayımına sahip olup olmadığı yönündeki fikirlerini ortaya koymayı hedeflemekteydi.

Bu soruya verilen yanıtların büyük çoğunluğunda bilimsel etkinlikler ile bilimsel olmayan etkinlikler arasında fark olduğuna dair bir görüş birliği hâkimdi. Ne var ki, dikkat çekici bir biçimde, bu farkın ne olduğu konusunda görüş ayrılıkları gözlemledik. Bir grup katılımcı, bilim ile diğer tüm etkinlikler arasına *neden-etki ilişkisi* ölçütüyle sınır çizmekteydi. Bu grubun içerisinde yer alan bir sosyolog görüşlerini şöyle ifade etmektedir:

Bilimi, bilim olmayan etkinliklerden ayıran şey nedenler arasındaki ilişkiyi kanıtlayabiliyor olmaktır. Olgular arasındaki ilişkileri kanıtlayabiliyorsak ve sunduğumuz kanıtlar vasıtasıyla insanları ikna edebiliyorsak bilim yaptığımızı söyleyebiliriz (Sosyoloji, S3).

Bu görüşü destekleyici nitelikte olan bir diğer görüş astronomi ve uzay bilimleri profesörü olan bir başka katılımcıdan gelmektedir. Ona göre de “bilim altında yapılan çalışmalar [. . .] bir fiziksel temele dayalı olarak neden-sonuç ilişkisine sahip bir açıklama gerektirmektedir” (Astronomi ve Uzay Bilimleri, U2). Neden-etki ilişkisinin benimsenmesinin, bilimsel etkinlikleri bilim addedilmeyen etkinliklerden ayırabilecek potansiyel bir ölçüt temin edebileceğini öne süren ekonomi profesörü bir katılımcımız ise “biliminde neden etki bağlantılarının peşinden gidilmesinin onun işlerliğine bir örnek” olacağını savunmaktadır (Ekonomi, E3). Ancak yine de kendisi bu işlerliğin doğa bilimlerinde çok daha kolay gerçekleşeceğini ileri sürer:

Bilim olan etkinliklerle bilimsel olmayan etkinlikler arasında da tabii ki farklar var. Pozitif bilimlerde olduğunu bildiğimiz türden bir neden-etki bağıntısını sosyal bilimlerde göstermek oldukça zor bir iştir (Ekonomi, E3).

Bu ifadeleri bir ekonomistin ağzından duymak oldukça ilgi çekici gözükmektedir. Nitekim sosyal bilimlerde, neden-etki bağlantısına dayalı açıklamaların statüsü yaklaşık son otuz yıldır önemli bir tartışma konusu haline gelmiştir.⁴¹ Bir grup felsefeci, ekonomi gibi sosyal bilim sayılabilecek alanlarda öne sürülen nedensel iddiaların ancak *ceteris paribus* koşullar altında geçerli olabileceğini ve bunun pek de anlamlı olmadığını öne sürmektedirler.⁴² Katılımcımız, bir sosyal bilimci olarak, her ne kadar sosyal bilimlerde neden-etki bağıntısını göstermenin imkânının olmadığı yönünde bir fikir öne sürmese de, bunun doğa bilimlerinde olduğu kadar kolay olamayacağının altını çizmesi dikkat çekicidir.

⁴⁰ Tematik incelemeye geçmeden önce okuyucuyu bilgilendirmemiz gereken birkaç husus bulunmaktadır. İlki bilim-olmayan etkinlikler ile (örneğin sanat, etik vb.) sahte/sözde bilim olarak değerlendirilen etkinlikler (örneğin astroloji, telekinezi vb.) arasındaki farktır. İkinci grup etkinlikler, ilk grup etkinlikler altında tasnif edilebilirken, tersi pek de söz konusu değildir. Beş ayrı tema altında incelediğimiz soruların yer aldığı ilk temada, katılımcılara bilimsel olan ile olmayan etkinlikler arasında ayırt edici bir fark görüp görmedikleri sorulmuştur. Ne var ki bazı katılımcılar bilimsel olmayan etkinlikler arasına sahte/sözde bilim olarak değerlendirilen etkinlikleri de dahil etmiştir. Yapılandırılmış görüşmenin potansiyel eksikliklerinden biri burada ortaya çıkmaktadır. Bu gibi durumlarda görüşme yaptığımız kimselerin fikirlerini etkilememek adına verilen yanıtlara müdahalede bulunulmamıştır. Bu hususu açık kılmanıza vesile olan hakeme teşekkür ederiz.

⁴¹ Konuyla ilgili bilgilendirici bir yazı için bkz. Harold Kincaid, “Causation in the Social Sciences,” *The Oxford Handbook of Causation* içinde, Der. H. Beebe, C. Hitchcock ve P. Menzies (Oxford: Oxford University Press, 2009), 726–743.

⁴² Latince bir terim olan *ceteris paribus*, tanım olarak, her şey eşit olduğunda anlamını taşımaktadır. Özellikle bu hususta bilimsel yasaların *ceteris paribus* tümceleri içerdiği ve açıklamaların her daim istisnalara sahip olduğu fikri felsefi literatürde halen tartışma konusudur.

Diğer taraftan, katılımcılarımız arasında, neden-etki ilişkisinin bir sınırlandırma ölçütü olarak değerlendirilemeyeceğini savunanlar da mevcuttur. Psikoloji profesörü olan ve halen aktif olarak görevine devam eden bir katılımcımız, neden-etki bağlantısının bilimin ayırt edici özelliği olarak görülmesinin, bilimsel olmayan (hatta sahte/sözde bilim olan) etkinliklerin işine yarayacak bir ölçüt olduğunu ileri sürmektedir:

‘Bugün Mars bir şey yapıyormuş’ ya da ‘Satürn geri gidiyormuş’. Birinin kalbini kırdım ya da işler ters gitti. Akşamına dedim ki: ‘Mars yüzünden, Satürn yüzünden’. Sorumluluğu başka şeylere atmak için bu tür bilimsel olmayan bilgiler çokça karşımıza çıkıyor. Bir de verdiğim Psikolojiye Giriş dersinden örnek vereyim. Bu derste, her zaman, öğrencilerime her şey arasında ilişki bulabilirsiniz diyorum. Bu durumda her şeyi yanlış araştırdığımızda istediğiniz bilgiye ulaşırsınız. Bu bilimsel olduğu anlamına gelmiyor (Psikoloji, P2).

Bu noktada, katılımcımız tarafından, neden-etki bağlantısına dayalı açıklamaların yanlış bir gözle işletildiğinde nedenli tehlikeli olabileceği vurgulanmak istenmektedir. Dolayısıyla bilim insanı, araştırmasında yalnızca nedensel bir ilişkiyi savlamamalı, aynı zamanda bu ilişkiye, nesnel bir zeminde, delil temin etmelidir. Araştırmanın finansörlüğünde, veri toplama ve analiz safhalarında sıkça ortaya çıkabilecek yanlışlık sorunu, bu hususta tekrar üzerine düşünülmesi gereken bir konu olarak ortaya çıkmaktadır.⁴³

Katılımcılarımızdan bazıları bilimsel olan ile olmayan etkinlikler arasına çizilebilecek bir diğer sınırlandırma ölçütünü *nesnellik* olarak ifade etmişlerdir. Bir sosyoloji profesörü katılımcımız “insani yorumlardan belki en fazla uzak kalabilen etkinlik bilimdir” ifadesini kullanarak, öznel yorumların genelde bilimsel etkinliklerin dışında kaldığını ya da azami düzeyde kalması gerektiğini vurgulamıştır (Sosyoloji, S3). Bununla birlikte nesnellüğün salt ideal bir düzeyde benimsenebileceğini ve öznelikten kaçınamayacağımızı savunan karşıt görüşler de ifade edilmiştir. Tarih profesörü olan bir katılımcımız bu konuya ilişkin şu ifadeleri kullanmıştır:

Bilim ve bilim olmayan etkinlikler arasında, insan özneliğinin mutlaklığıyla bir sonuca ulaşma noktasında çok fark olduğunu düşünmüyorum. Bilime ayrı, bilim olmayanı ayrı bir aklımız yok bence. İki arasındaki ayrım zihinsel bir yapılmaya dayanıyor ve söz konusu yapılmaya alabildiğine öznel bir çerçeveye dayanıyor (Tarih, T2).

Epistemolojik olarak baktığımızda bu yaklaşımın öznelci çerçeveye oturduğu açıkça görülmektedir. Bu görüşe göre dışsal ve nesnel bir hakikat bulunmamaktadır, dünyaya ilişkin her türden bilgiye erişimimiz öznel yoldandır.⁴⁴ Bu durumda, katılımcımız, hem bilimsel olmayan etkinlikler ile bilimsel etkinlikler arasında ayrım yapabilmenin nesnellik gibi bir ölçüt ile sağlanamayacağı, hem de özneliğe mahkûm olduğumuzdan ötürü bu iki etkinliğin neticede benzer bir sona sahip olduğu ya da olacağı kanısındadır.

Bununla birlikte, öznelci görüşü reddeden fakat yalnızca nesnellüğün yetmeyeceğini savunan görüşler de ifade edilmiştir.⁴⁵ Bu görüşlere göre nesnellik ölçütünün yanında sistematiklik ölçütü de bulunmalıdır. Örneğin, bir görüşmecimiz bu konudaki fikirlerini şöyle dile getirmektedir:

Bilim ve bilim-olmayan, örneğin, sanat üzerinden gidecek olursak bilimin amacı soru sorup, merak edip bu sorunun cevabını üretmeye çalışmaktır. Sanatta ise, bir merakla dünyaya yaklaşmak paylaşmak, mesaj vermek, kendini ifade etmek var gibi görünüyor [. . .] İkisinde de yaratıcılık var. Soru sormak, cevap aramak var. Ama bilim bunu sistematik bir şekilde yapıyor. Nesnellik vurgusu var bilimde, sanatta ise biriciklik [. . .] Yani biz bilim yoluyla bir şeyleri anlamaya çalışıyoruz, anlamlandırmak ise sanki bunun bir ötesi gibi. Mutlaka bilim insanı da nesnel olgusal gerçekleri ortaya koyduktan sonra bütün bunlar ne anlama geliyor diye bir üst çıkarım yapmaya çalışıyordu. Ama sanki sanat buna daha sezgisel yollarla ulaşmaya çalışıyor. Bilimin kullandığı nesnel, sistematik yöntemlerle değil (Psikoloji, P3).

Görüleceği üzere katılımcımız nesnel yaklaşımın gerekli ancak yeterli bir koşul olmadığını, beraberinde sistematik olmanın da bilimi bilim-olmayan etkinliklerden ayırmaya yarayacak ölçüte dâhil edilmesini savunmaktadır. Benzer bir görüş astronomi ve uzay bilimleri profesörü olan bir diğer katılımcı tarafından da savunulmaktadır:

Astronomi ile astrolojinin kullandıkları gök nesnelere ortak gibi görünebilir ve benzer bilim dalları olarak yorumlanabilir. Ancak [. . .] astrolojinin bir bilim dalı olarak kabul edilmesi olanaksızdır. Ayrım ve karakterizasyon, bilimin belirli bir sistematik çerçevesinde bir metodoloji izlemesi ve ürettiği sonuçların nesnel [. . .] olması üzerinden ortaya çıkmaktadır (Astronomi ve Uzay Bilimleri, U2).

Belirtilen bu iki görüş felsefi literatürde yakın zamanda dile getirilmiş yeni bir yaklaşım ile de uyumaktadır.⁴⁶ Bu görüşe göre sistematikliğin boyutları, bilimi diğer bilgi türlerinden ayıran faktörlerdir. Ne var ki *yüksek derecede sistematik olma* niteliğinin bilimsel bilgi ile eşleştirilmesi kimi bazı problemler doğurmuştur. Özellikle sistematikliğin

⁴³ Konuya ilişkin kapsayıcı bir yazı için bkz. Torsten Wilholt, “Bias and values in scientific research,” *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 40.1 (2009), 92-101.

⁴⁴ Klasik bilgi teorisinin bu yaklaşımı, çağdaş bilim felsefesinde farklı bir perspektiften de olsa tartışılmaktadır. Özellikle gözlemin kuram yüklü olduğu iddiası, bilimin nesnellüğünü tartışma konusu yapmıştır, bkz. Anna Estany, “The Thesis of Theory-Laden Observation in the Light of Cognitive Psychology,” *Philosophy of Science* 68 (2001), 205. Ayrıca tartışma değer ve bilim üzerinden de gitmektedir, bkz. Joshua May, “Bias in science: natural and social,” *Synthese* 199 (2021), 3345-3366. <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02937-0>

⁴⁵ Benzer bir eleştiri felsefi cepheden gelmiştir, bkz. Naomi Oreskes, “Systematicity is necessary but not sufficient: on the problem of facsimile science,” *Synthese* 196 (2019), 881-905. <https://doi.org/10.1007/s11229-017-1481-1>

⁴⁶ Hoyningen-Huene, *Systematicity: The Nature of Science*, 150.

derece bakımından görelî bir kavram olması, literatürde, önemli bir zayıflık olarak addedilmekte ve bir sınırlandırma ölçütü olarak savunulması yetersiz görülmektedir.⁴⁷

Görüşmeciler neden-etki ilişkisi, nesnellik ve sistematiklik dışında farklı sınırlandırma ölçütleri de önermişlerdir. Bir görüşmeci, bilimlerin araştırdığı alanlarda belirli bir düzenlilik varsaydığını ve bu düzenliliğin ifadesinin de yasa dediğimiz önermeleri ortaya çıkardığını, diğer taraftan bilimsel olmayan etkinliklerde bu türden bir yaklaşımın görülmediğini savunmuştur. Kendisi bu görüşünü şu şekilde ifade etmektedir:

[Bilim ve diğer etkinlikler arasında] elbette fark var. Aynı olaylar aynı sonucu her zaman verdiğinde bu bilimin sonuçlarından birisi oluyor ama sanat ve kültürün toplum yaşamında toplumla ilgili kimi değerlerin oluşturulmasında ve aktarılmasında bir aracılık rolü var, [fakat bu etkinliklerde] yasa bulunmamaktadır (Sosyoloji, S2).

Bilimin yasalara başvurduğu ya da başvurması gerektiği ile ilgili kabul Aristoteles'e kadar geri götürülebilir.⁴⁸ Bununla birlikte, doğa yasalarının bilimin ayırt edici ölçütlerinden biri olduğu görüşü ise yaklaşık yarım asırdır savunulmaktadır.⁴⁹ Özellikle bilimsel açıklamada ve öndeyide yasaların doğrudan işlevi olduğu görüşü yirmi birinci yüzyılın başlarına değin hâkim görüş olarak benimsenmiştir. Diğer taraftan, son dönemlerde, yasaların bilimdeki rolü tartışılmalı hale gelmiş ve bilimsel modellerin, bilim için çok daha efektif bir unsur olduğu savunulmuştur.⁵⁰ Bu görüşün haklılık payı taşıması katılımcılardan yalnızca birinin doğa yasalarına değinmesi üzerinden değerlendirilebilir.

Doğa yasalarına sahip olma dışında önerilen bir diğer sınırlandırma ölçütü test edilebilirlik ve beraberinde yanlışlanabilirlik ilkesidir.

Şu an Kuantum mekaniği, Newton yasalarının yerini aldı ve bizim evreni anlayış şeklimiz değişti. Dolayısıyla evreni kuantum mekaniksel olarak ifade ediyoruz, o şekilde anlıyoruz. Yarın farklı gözlemler olursa, mevcut elimizdeki yasalar bunu açıklamıyorsa ki öyle gözlemler olabilir bu sefer de revize etmek durumunda kalacağız. İşte, bilimsel aktiviteler bu şekilde gözlemlerle test ediliyor, yanlışlanıyor, sürekli sorgulanıyor ama bilimsel olmayan etkinlikler, aktiviteler daha çok dogmatik aktiviteler olduğu için onları herhangi bir şekilde test etme imkânımız yok. Test etme imkânımız olmadığı için doğru veya yanlış olduğunu karar vermemiz mümkün değil (Fizik, F2).

Popper'ın savunduğu bu ilkeler felsefi camiada çokça eleştirilmesine rağmen bilim insanları arasında geçen yüzyılda oldukça sahiplenilen bir görüş olarak biliniyordu. Bu anlamda, katılımcılardan yalnızca birinin sınırlandırma ölçütü olarak Poppercı olması çarpıcıdır. Bununla birlikte, bütünüyle Popper'ın düşünce çizgisini benimsemeyen ancak yanlışlanabilirliği de yok saymamamız gerektiğini düşünen bir görüş şunları ifade etmektedir:

Sınırlama konusunda Popper'ın ötesinde de söylenebilecek çok şey olduğuna katılıyorum ancak yanlışlanabilirliğin sınır olmasa da güvenli bir liman oluşturduğu kanaatindeyim. Bu limandan sınıra doğru gidilirken adeta bir tarafsız bölge var. Buradaki kimi etkinliklerin bilimsel sayılıp sayılmayacağı tartışılmalı olsa da geniş bilim girişimi içerisinde yeri olabileceği kanaatindeyim. O bölgeye kesin çizgiler çizmeye de çok gerek olduğunu zannetmiyorum (Fizik, F1).

Aldığımız bu yanıt araştırmamızın henüz başında belirlediğimiz varsayımlardan birini teyit etmektedir. Bu varsayımımız, kimi bilim insanlarının, mutlak bir sınırlandırma ölçütü benimsemeyeceği yönündeydi. Bu nedenle takip eden kısımdan sonra gelen *Bilim Nedir?* başlığında görüşmecilere bilimi en çok karakterize eden özellik(ler)in neler olduğu soruldu.

Bu kısma ekleyebileceğimiz son bir görüş daha bulunmaktadır. Yakın sayılabilecek bir zamanda yapılmış araştırmanın sonuçları özellikle yanlışlanabilirlik ilkesinin bilimsel araştırmalarda savunulabilir bir araştırma metodolojisi olmadığını öne sürmektedir.⁵¹ Dolayısıyla Popper ve takipçilerinin görüşlerinin artık bilim insanları arasında pek de rağbet gören bir görüş olmadığı, araştırmamızın kapsamı ölçüsünde, teyit edilmiştir.

3.2. Bilim ile Bilimsel Olmayan Etkinliklerin İlişkisi

Katılımcılarımızın büyük çoğunluğunda bilimsel etkinlikler ile sanat, etik, hukuk ve benzeri bilimsel olmayan etkinlikler arasında fark olduğuna dair bir mutabakat söz konusuydu. Yine, birçok katılımcı bilim insanının, bu farkı belirleyen bir sınırlandırma ölçütü varsaydığını belirledik. Fakat sınırın iki tarafında bulunan alan(lar)ın geçişliliği üzerine ne düşündüklerini de merak ediyorduk. Bu düşünce çizgisinde, kendilerine ayrıca, bilimsel olmayan etkinliklerin sürdürülmesinin diğer bilim alanlarına herhangi bir şekilde pozitif katkı(lar) sağlayıp sağlamayacağı sorusunu yönelttik.

Bilimsel addedilmeyen alanların, bilime düşünsel ya da pratik anlamda, herhangi olumlu bir etkisinin olup olmadığı ve varsa bunun ne olduğuna ilişkin sorumuza gelen en baskın yanıt bilim-olmayan alanların *ilham verici* oluşuydu. Astronomi ve uzay bilimleri alanındaki bir katılımcımızın ifadesiyle "bilimsel olmayan etkinliklerin ürettikleri, bilime

⁴⁷ Stathis Psillos, "Systematicity Without Epistemic Warrant?" *Journal for General Philosophy of Science* 49 (2018), 131-132.

⁴⁸ Jane E. Ruby, "The Origins of Scientific Law," *Journal of the History of Ideas* 47 (1986), 346. <https://doi.org/10.2307/2709657>

⁴⁹ Bkz. Michael Ruse, "Creation Science is not Science," *Science, Technology, & Human Values* 7 (1982), 72-78. Ayrıca bu makalesinde, Ruse, bilimin kesintisiz, belirli bir amaçlılık taşımayan, doğal düzenlilikleri yani yasaları aradığını öne sürer ve yaratılışçılık öğretisinin bilim dışlığını yasa yoksunluğuna dayandırır.

⁵⁰ Bkz. Ronald N. Giere, *Science without Laws* (Chicago: The University of Chicago Press, 1999).

⁵¹ Sven Ove Hansson, "Falsificationism Falsified," *Foundations of Science* 11 (2006), 275-286. <https://doi.org/10.1007/s10699-004-5922-1>

ilham kaynağı” olabilmekteydi (Astronomi ve Uzay Bilimleri, U3). Aynı alanda çalışan bir diğer görüşmecimiz ise sanat gibi bilim-olmayan etkinliklerin “yaratıcılık ve hayal gücünü” geliştireceğini ve “kendi alanı ile ilgili çalışmalarında da yaratıcılık, özgür düşünme anlamında katkı” sağlayacağını ileri sürmektedir (Astronomi ve Uzay Bilimleri, U1). Psikoloji alanında profesör olarak görev yapan bir diğer katılımcımız ise bilimin ve geriye kalan tüm düşünsel faaliyetlerin “birbirini beslediğini” ve en temelde “ortak sorulara cevap aradığını” ifade ederek, “psikoloji dünyasında insanların cevabını aradıkları şeyin [bazen] bir edebiyat eserinde” bulunabileceği ihtimalini göz ardı etmemizin altını çizmektedir (Psikoloji, P3).

Katılımcıların bu ifadeleri bilimsel olmayan etkinliklerin doğrudan ilham verici yönünü açığa çıkarmaktadır. Bir görüşmecimizin altını çizdiği üzere “bilim olmayan etkinliklerin sürdürülmesi, bilimsel keşiflere zemin hazırlayarak bilime pozitif katkıda bulunabilir” (Psikoloji, P1). Bu anlamda, gerekçelendirme bağlamında olmasa da en azından keşif bağlamında bilim insanına yardımcı olabilecek ve sınırın diğer tarafında kalan birçok alan mevcuttur. Buna fizikçi Niels Bohr’un kuantum teorisinde tamamlayıcılık ilkesini keşfederken kübizmden etkilenmesi örnek gösterilebilir.⁵² Bu noktada akıllara bilimin, bilimsel olmayan etkinlikler üzerinde bir etkisi olup olmadığı sorusu gelmektedir: Bilimsel olmayan etkinlikler bilimsel bir yaklaşım aracılığıyla çok daha iyi yapılabilir mi? Bir katılımcımız sanat üzerinden bu soruya olumlu yanıt vermektedir:

[S]anat yapıtlarında kullanılan ölçü ve benzeri gibi eylemler yine bilimden hareketle yapılmaktadır. Bir sanat eserinin iyi bir sanat eseri olmasını sağlayan ölçüt de onun bilimselliğe olan yakınlığı ile ilgilidir. İyi bir bilimsel gözle bakıldığında sanat eseri daha güçlü olabilir (Sosyoloji, S3).

Bu ifadelerde ölçü, düzen ve belki simetri gibi unsurların esasında bilime has özellikler olduğu ve bu özelliklerin sanat gibi bilimsel olmayan etkinliklere transferinin verimli olacağı fikri barınmaktadır. Bu fikri biraz daha ileri götüren bir kimya profesörü katılımcımız ise şunları söylemiştir:

Sanat aslında bir bilimdir. İyi sanatçılar dikkat ederseniz akort yaparlar; sazının ya da kemanın akordunu yaparlar. Bunun organizasyonunu yapmaları gerekiyor, optimizasyon gerekiyor. O yüzden sanatı da bilimsel olmayan etkinlik olarak görmemek lazım (Kimya, K3).

Görüşmecimizin bu yaklaşımından da anlaşılacağı üzere sanatın ya da bir sanat eserinin iyi bir statü elde etmesi, onun ne seviyede bilimsel olduğu ile ilişkilidir. Ne var ki burada kurulan ilişki asimetrik bir ilişkidir. Görüşmecimiz, sanatı bilimsel bir etkinlik olarak görürken, bilimi sanatsal bir etkinlik olarak görüp görmediği hususunda sessiz kalmayı tercih etmiştir.

Bilimsel olmayan etkinliklerin bilim üzerindeki ya da bilimin bilimsel olmayan etkinlikler üzerindeki olumlu tesiri salt ilham verici ya da düzenleyici boyutta değildir. Elde ettiğimiz yanıtları incelediğimizde, bir grup bilim insanı bilimsel olmayan etkinliklerin farklı boyutlarından bahsetmişlerdir. Bu görüşlere göre bilimsel olmayan etkinliklerin *bilimsel sonuçları değerlendirmede ve bilim pratiğini düzenlemede* pozitif bir işlevi bulunmaktadır:

Bilim ile bilim olmayan sanat, etik ve din arasında derin bir etkileşim vardır. Ahlak ve din bilimsel araştırmaların sonuçlarının kullanımında bize ilkeler verir. Atom bombasının kullanılması, enerjinin yıkıcı bir şekilde ya da faydalı bir şekilde kullanılma alanlarının belirlenmesi gibi. . . Benzer şekilde din, insan doğasının korunması konusunda çok duyarlıdır, bizlere gen teknolojilerinin çalışma alanları ve sonuçların uygulanmasında ilkeler sunabilir (Ekonomi, E1).

Bu görüşe göre bilimsel çalışmalar her şeyden bağımsız bir şekilde icra edilir ve bu çalışmalar neticesinde elde edilen çıktılar bilimsel olmayan (ya da epistemik olmayan) yaklaşımlar aracılığıyla değerlendirilir. Katılımcımızın bu yanıtında, örneğin, nükleer araştırmalardan elde edilecek sonuçlar ile neler yapılabileceği bilimsel olmayan alanların hükmündedir. Bu araştırmaların neticesinde yıkıcı bombalar da yapılabilir, insanlığın enerji sorununa da bir çözüm bulunabilir. Diğer taraftan bir katılımcımız bilimsel çalışmaların en başta değer yüklü olduğunu ve her bilimsel araştırmanın belirli bir düşünme biçimi ile şekillendiğini ifade etmektedir. Kendi ifadesiyle “insanların inançları, fikirleri ve düşünce biçimleri [ve yaptıkları] gözlemler elde ettikleri verilere yaklaşımlarını” etkilemektedir (Jeoloji, J3). Bu açıdan bakıldığında nesnel bir biçimde elde edilecek bilimsel bir sonuç en başta bulunmamaktadır; bilim insanı bilgi üretirken, her daim, benimsediği kimi değer yargılarını çalışmalarına dâhil eder.⁵³

Katılımcıların bir kısmı ise bilimsel olmayan etkinliklerin bilim insanlarını olumlu bir biçimde sınırladığından

⁵² Bkz. Arthur I. Miller, *Einstein, Picasso: Space, Time and The Beauty That Causes Havoc* (New York: Basic Books, 2001).

⁵³ Bilimde değerler konusuna ilişkin son yıllarda ilginç bir yaklaşım geliştirilmiştir. Bu yaklaşıma göre *yeni sınırlandırma problemi* belirli bir ölçüt vasıtasıyla, bilimsel etkinlikler ile bilimsel olmayan etkinlikler arasına sınır çekmeyi değil, farklı olarak hangi değerlerin istihdam edilip hangilerinin dışarda bırakılmasına yönelik bir sınır çekme düşüncesini kapsamaktadır. Konuya dair görüşler için bkz. Bennett Holman ve Torsten Wilholt, “The new demarcation problem,” *Studies in History and Philosophy of Science* 91 (2022) 211–220; David B. Resnik ve Kevin C. Elliott, “Science, Values, and the New Demarcation Problem,” *Journal for General Philosophy of Science* 54 (2023) 259–286. Bilimde değerler meselesine genel bir perspektifle yaklaşan bir yazı için, bkz. Ernan McMullin, “Values in Science,” *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* (1982), 3–28. Değerlerin bilimdeki rolü ve güven meselesi ile ilişkisi bağlamında Türkçe yazılar için ise bkz. Mehmet Cem Kamözüt, “Daha İyi Bir Yaşam Arayışımızda Bilimin Rolü: Bilim ve Değerler,” *ViraVerita E-Dergi* 9 (2019), 90–105; Faik Kurtulmuş, “Bilimde Değerlerin Rolü Işığında Bilime Güven,” *Felsefe Arkivi* 58 (2023), 1–21.

söz etmiştir. Bu sınırlandırma bir tür düzenlemeden ibarettir ve yöntemsel olmasa da bilim insanına neler üzerinde çalışabileceği hususunda ahlaki bir çerçeve çizer. Bir görüşmecimiz bu hususu şöyle açıklamaktadır:

[B]en bitki teknolojisi alanında çalışıyorum ama bölümümüzde hayvan, insan biyo-teknolojisi üzerine çalışan insanların uyması gereken belli etik kurallar var. Bu kurallar bilimsel çalışmaların belirli bir formatta ve güvenilir bir şekilde gerçekleşmesine katkı sağlıyor. Dolayısıyla etiğin, bilime böyle bir katkısı var (Biyoloji, B2).

Günümüz bilim pratiği açısından bakıldığında, araştırma etiğinin ne denli kritik olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Bütün insanlar istisnasız dürüst değildir, bilim insanları da öyle... Bu sebeple, bir başka katılımcımızın belirttiği gibi, “bilimsel sayılmayacak etik, genel olarak, bilimsel metodolojinin takibinde dürüstlük ve şeffaflık unsurlarını sorguladığından bir kontrol mekanizması olarak değerlendirilebilir” (Astronomi ve Uzay Bilimleri, U3). Hiç şüphesiz, etik kurallar bilimin belirli bir düzeyde sahiplenildiği bir atmosferde geçerlidir. Bilimi ve bilimsel çalışmalarını özellikle göz ardı etmeye eğilimli bir politik ortamda ne etikten ne de bilimsel çalışmalardan bahsedebiliriz. Bir görüşmecimiz tam da bu hususu vurgulamıştır:

Şimdi bilim olmayan etkinlik olarak politikayı ele alalım. Eğer bu politika toplumda bilimin yapılmasına izin verecek bir rejim oturtmuşsa bu faydalı bir şey. Ama eğer o toplum, o toplumu yöneten politika, bilime izin vermiyorsa veyahut bilimin güncel olarak kabul ettiği, doğru saydığı şeyleri göz ardı ediyorsa o zaman bilime zarar verir (Jeoloji, J1).

Oldukça yerinde olduğunu düşündüğümüz bu tespitin bilimsel araştırmaların akıbeti açısından ne denli hayati olduğunu ayrıca vurgulamamız gereksiz gözükmemektedir. Tarih, özellikle bilim tarihi, dinsel müdahalelerin bilimsel çalışmalar üzerindeki menfi etkisinden sıkça bahseder.⁵⁴ Ne var ki izlenen uygunsuz politika da kimi zaman, bilimsel çalışmalar üzerinde olumsuz etkide bulunur.⁵⁵

Bilim ile bilimsel olmayan etkinliklerin ilişkisi teması altında topladığımız yanıtlardan elde ettiğimiz genel izlenim, bilimsel olan etkinlikler ile olmayan etkinlikler arasında *simbiyotik* bir ilişki olduğudur. Bu türden bir ilişkide, bilim ile bilimsel olmayan alanlar kimi zaman birbirlerinden faydalanarak ortak bir yaşamı paylaşırken; kimi zaman da bilimsel olmayan etkinlikler tarafından zarar görmektedir.

3.3. Bilim Nedir?

Görüşmelerimizde bilim insanlarına yönelttiğimiz üçüncü soru, ilk sorudaki sınırlandırma ölçütüne nazaran, çok daha esnek bir özellikteydi. Açığa çıkartmayı hedeflediğimiz husus bilimi diğer etkinliklerden ayıran keskin bir ölçüt değil, bilimi en çok karakterize eden özellik(ler)in ne ya da neler olduğuydu. Bu konuda katılımcılarımızdan aldığımız yanıtlar çeşitliydi.

Verilere baktığımızda, bir grup bilim insanı, bilimi, kullandığı *yöntemi* ile karakterize etmeyi uygun görmektedir. Örneğin görüştüğümüz bütün tarih profesörleri bilimin, özellikle de kendi alanları olan tarih biliminin, en temel karakteristiğini, yönetime indirgeme eğilimindedir. Böylesi bir yaklaşımın ardında yatan en önemli faktörlerden biri de tarihin kendine has metodolojisidir çünkü söz konusu “alanda bilimsel bir şey yazılacaksa mutlaka birincil kaynaklara” başvurulmalıdır (Tarih, T1). Kimya alanında çalışan bir diğer katılımcımız ise bilimsel yöntemin merkezi rolünü vurgulayarak “yöntemsiz araştırma olma[yacağı]” ileri sürmektedir (Kimya, K1). Çok daha radikal olarak tanımlayabileceğimiz bir diğer yöntem odaklı görüş ise şöyledir: “Bilimsel bilgi üretme süreci sonunda ortaya çıkan sonuçlar daima güvenilirdir ve sadece uygulanan yöntemin eksikliklerinden kaynaklanan hatalar ihtiva etmektedir” (Fizik, F3). Yöntem indirgemeciliği olarak ifade edebileceğimiz bu görüşe göre bilimsel bilgi üretiminde, uygun yöntemi kullanan her araştırmacı güvenilir sonuçlar elde edebilir ve eğer ortada *hata* olarak nitelendirebileceğimiz bir çıktı varsa bunun sebebi uygun olmayan (ya da bilimsel olmayan) yöntemlerden kaynaklanmaktadır.

Diğer taraftan yöntemin, bilimsel bir araştırmaya etkisinin biraz aşırı yorumlandığını düşünen katılımcılar da bulunmaktadır. Bu konuda bir katılımcımız şunları ifade etmektedir: “Yöntemler değişir. İleride bize birileri başka başka yöntemler sunacaktır. İnsanın gerçekten bilimsel düşünceden kaymaması için merakla başlayıp soru sorması gerekir” (Psikoloji, P2). Bizim yorumumuza göre, bu görüş, bilimin serüveninde arkamızı yaslayabileceğimiz sabit değişmez bir yöntemin bulunmadığı ve bu anlamda bilimi karakterize eden temel unsurun yöntem ol(a)mayacağı fikrini barındırmaktadır. Bununla birlikte, görüşmecimiz bilimin çok daha temel özelliğinin *merak* olduğunu savunmaktadır. Bu görüşü destekleyen bir diğer katılımcı için ise “merak hissiyatı bilimin olmazsa olmazıdır” (Kimya, K3). Elbette merak dediğimiz duygu (ya da zihinsel durum) bilgimizde bulunan açıkları kapamak için oldukça tetikleyici bir faktör olarak değerlendirilebilir ancak bilimi doğrudan karakterize eden bir öge olarak ele alınması pek de doğru olmayacaktır. Bunun farkında olan bir katılımcı söz konusu sebeple şu yargıyı dile getirmiştir:

⁵⁴ Bkz. Gregory W. Dawes, *Galileo and the Conflict between Religion and Science*, (London: Routledge, 2016).

⁵⁵ Lakatos sınırlandırma probleminin “siyasal içermeleri” bulunmaktadır derken tam olarak bunu kastetmiştir, bkz. Lakatos, “Bilimle Sözdebilim,” 32.

Önce hepimiz bir şeye merakla başlıyoruz. Doğadaki olayları merakla çözmeye başlıyoruz, bir düşünce ortaya koyuyoruz. Sonra bu düşüncenin de ispatlanması gerekiyor -ki biz onları bilimsel olarak bilelim (Jeoloji, J2).

Görüşmecimiz için merak duygusu bilimsel düşünmede etkili bir rol oynar ancak bu duygu salt bir başlangıç koşulu olarak görülmelidir. Nitekim merak duygusu ile motive edilen düşüncenin bir şekilde ispatlanması, kanıtlanması ya da –empirik bilimlere daha uygun düşen anlamıyla– delillendirilmesi gerekmektedir. Bu görüşe yakın olarak değerlendirilebileceğimiz bir diğer yaklaşıma göre “bir teori ne kadar güzel olursa olsun. . . deneysel olarak herhangi bir kanıt sunmuyor ise onun doğru bir teori olduğunu kabul etmek mümkün değildir” (Fizik, F2). Yani, diğer bir görüşmecimizin deyişiyle “bilimin gücü kanıttan gelir” (Sosyoloji, S3).

Bilimi en çok karakterize eden özellik(ler)in ne ya da neler olduğuna ilişkin sorumuza gelen yanıtlardan biri de *araştırma nesnelere* başlığı altında toplanabilir. Biyolog olarak görevine devam eden bir görüşmecimize göre “bilimi en çok karakterize eden özellik nesnesidir” (Biyoloji, B1). Bu anlamda katılımcımız muhtemelen canlı sistemleri bir araştırma nesnesi olarak görmekte ve biyolojinin bir bilim olarak nitelendirilmesini bu yolla temellendirmektedir. Yine bir diğer katılımcımız, her ne kadar bilimi karakterize eden temel bir özelliğin olup olmadığına ilişkin çekimser kalsa da bilimi “nesnelere göre ayırt etmenin geleneksel olarak daha kolay” olacağını savunmaktadır (Ekonomi, E3).

Araştırma nesnelere ilişkin belki de en ilgi çekici ayrılık ise iki uzay bilimci profesör arasındadır. Bir uzay bilimciye göre,

Bilim. . . incelenen nesneye göre karakterize edilebilir, yöntem ise nesneye göre değişebilir. Örnek verecek olursak, eğer bir yıldız atmosferindeki element ya da molekülü belirlemek istiyorsanız ondan gelen ışığı tayf-ölçüm yolu ile elde etmeli veri indirgemesi ardından çeşitli analizler yapmalısınız. Aksine eğer yeryüzündeki herhangi bir nesne (toprak, kaya, bitki gibi) için aynı şeyi yapmak isterseniz laboratuvar ortamında gerekli araçlarla inceleme ve analiz yapmanız gerekir (Astronomi ve Uzay Bilimleri, U1).

Bu ifadeye göre salt bilimsel olanla olmayan arasında değil aynı zamanda bilimlerin arasında yapılabilecek herhangi bir tasnif de araştırma nesnesine göre belirlenmektedir. Ne var ki diğer bir uzay bilimci bu görüşe karşı çıkmaktadır çünkü nesnesine göre yapılacak herhangi bir araştırma (ister bilim ile diğer entelektüel etkinlikler, ister bilimler arası olsun) sahte/sözde bilimleri bir anlamda bilimsel niteliğe kavuşturmaktadır. Kendi ifadesiyle,

Bilimi karakterize eden özellikleri ortaya koyarken. . . salt araştırma nesnelere üzerinden karakterizasyon bence iyi bir yaklaşım olmaz. Mesela, Astronomi ile Astrolojinin kullandıkları gök nesnelere ortak gibi görünebilir ve benzer bilim dalları olarak yorumlanabilir. Ancak. . . astrolojinin bir bilim dalı olarak kabul edilmesi olanaksızdır (Astronomi ve Uzay Bilimleri, U3).

Bu görüşe göre astrologlar, tıpkı astronomlar gibi, gök cisimlerini araştırma nesnesi yapmıştır ancak bu yaklaşıma sahip olmaları, onları bilim insanı olarak nitelendirmemize yetmemektedir. Dolayısıyla araştırma nesnelere bilimsel etkinlikler için belki zorunlu bir koşul sayılabilir ancak yeterli bir koşul değildir.

Bu kısımda değinmediğimiz birkaç farklı görüşün olduğunu da bu noktada belirtmek gerekiyor. Örneğin “bilimin araştırma sorularının doğru olması” (Arkeoloji, A1) ya da bilim insanlarının elde ettiği “sonuçların tekrarlanabilir” olması bunlardan bazılarıdır (Biyoloji, B2). Ne var ki, bütün yanıtları bu yazıda detaylı olarak incelememiz amaçlarımıza uygun gözükmemektedir. Dolayısıyla, bu kısımda, görüşmeciler bilim insanlarının üzerinde uzlaştığı ve tek başlık altında toplayabildiğimiz yanıtların incelendiğini bir daha vurgulamakta fayda görmekteyiz.

3.4. Sahte/Sözde Bilimler ve Eğitim

Türkiye’deki üniversitelerin fakültelerinde neden parapsikoloji, astroloji, telekinezi gibi bölümler yok? Bu alanların üniversitelerde yer alması uygun mudur? Eğer uygunsa ya da değilse buna ne gibi gerekçeler temin edilebilir? Birbirini takip eden üç meseleyi içeren bu soru seti, görüşmecilere sorduğumuz dördüncü sorunun içeriğini oluşturmaktadır. Önceki üç soruya nazaran, pratik değeri yüksek bir meseleyi içeren bu sorular aracılığıyla, üniversitelerde hali hazırda görev yapan ya da yapmış olan profesörlerin sahte/sözde bilim olarak nitelendirilen alanlara bakış açısını sergilemeyi hedefledik.⁵⁶

Sahte/sözde bilimlerin üniversite müfredatında yer alıp almamasına yönelik sorumuza gelen yanıtlar bizim için çok da şaşırtıcı değildir. Nitekim varsayımlarımızdan biri, katılımcılarımızın çoğunun söz konusu alanların üniversitelerde yer almaması gerektiği yönünde yanıt vereceğidir. Öyle de olmuştur, aldığımız yanıtların yarısından fazlası “bu alanların hiçbir şekilde üniversitelerde yer almaması gerektiği” düşüncesini içermektedir (Sosyoloji, S3). Öyle ki “astroloji [gibi

⁵⁶ Bu konuda global düzeyde en popüler olay McLean & Arkansas davasıdır. 1981 Ekim ayında Arkansas eyaletinde görülen davanın konusu yaratılışçılık olarak adlandırılan öğretiyi bilim olarak addeden bir grubun, söz konusu doktrini okul müfredatına sokmak istemesiydi. Aslına bakılırsa isteklerini gerçekleştirmişlerdi. Arkansas Valisi F. White, aynı yıl, önüne bir senatör aracılığıyla gelen yasa tasarısını imzalamıştı ve bu tasarı 590 sayılı yasaya dönüştü. Ancak sonra ACLU (Amerikan Sivil Özgürlükler Sendikası) önderliğinde oluşturulan ve bünyesinde çeşitli bilim insanları, eğitim uzmanları ve bir de felsefeci bulunan bir ekip davacı olup, yaratılışçılar karşısında başarılı oldular. Davanın genel hatlarını öğrenmek için, bkz. Charles A. Bleckmann, “Evolution and Creationism in Science: 1880–2000,” *BioScience*, 56/2 (2006), 151-158.

alanlar] şarlatanlığa çok açık” alanlardır (Ekonomi, E3). Dahası bu alanların temsilcileri saçma ve boş iddialar öne sürmektedir, dolayısıyla da “zırva olduğu ispat edilmiş şeyleri alıp fakülteye koymanın anlamı yoktur” (Jeoloji, J1).

Sahte/sözde bilim olarak nitelendirilen alanların neden üniversite fakültelerinde öğretilmemesi gerektiğine ilişkin gerekçeler ise çeşitlidir. Bir grup görüşmeci bilimsel yöntem üzerinden gerekçelendirme sunmaktadır. Buna göre söz konusu alanların “bilimin kullandığı yöntemleri kullanıyormuş gibi görüldüğü” aşıkardır (Psikoloji, P3). Halbuki bu alanların temsilcileri “bilimsel yöntemle kanıtlanan bilgiler sunmamaktadır” (Psikoloji, P1). Farklı bir deyişle, “bu alanlarda bilimsel metodoloji yoktur, tamamen körü körüne inanma ve ‘benim dediğim doğru’ yaklaşımı vardır” (Astronomi ve Uzay Bilimleri, U3). Bir diğer grup bilim insanı ise çoğu sahte/sözde bilim temsilcilerinin “gözlemlerle test edilmesi” olanaksız iddialar sunduğunu ve bu sebeple “pozitif bilim” olmaktan uzak olduğunu savunmaktadır (Fizik, F2). Dolayısıyla “pozitif gerçeklikten uzak ve tamamen varsayımlardan oluşan yaklaşımların bilimsel alanın içinde değerlendirilmesi söz konusu” değildir (Fizik, F3). Tüm bu sebeplerden hareketle sahte/sözde bilimlerin üniversite eğitim sisteminde yer edinmesi hem uygunsuz hem de tehlikelidir, öyle ki bu alanlar öğrencileri “doğanın işleyişi ile ilgili yanlış algılara sürükleyebilir” (Astronomi ve Uzay Bilimleri, U1).

Öte yandan bazı katılımcılar, sahte/sözde bilim olarak nitelendirilen alanlara üniversite eğitim sisteminde yer açmanın “uygun olabileceğini” ileri sürmektedir (Arkeoloji, A3). Benzer bir görüşe göre “öğrenciler astroloji de eskirim de bilmelidir ve kendi derslerinin yarısı kadar bu konularla ilgili eğitim almaları” gerekir çünkü bu alanlar “insanı geliştiren, düşündürten ve vizyonunu artıran” alanlardır (Arkeoloji, A1). Söz konusu düşünce çizgisini benimseyen görüşmecilerimizin içinde, mülakat yapmış olduğumuz, biyologların tamamının yer alması ise son derece çarpıcıdır. Biyologlar görüşlerini şöyle ifade etmişlerdir:

Bana göre üniversitelerde bu bölümlerin yer alması uygundur. . . İnsanın düşünme yeteneğini, algısını vb. açması açısından katkı sunacağından ve bunun bilime pozitif katkısının olacağından dolayı bu bilimlerin olması gereklidir ve multidisipliner çalışmaların temeline oturtulmalıdır (Biyoloji, B1).

Bence bu alanlar da olabilir çünkü bu alanlara ilgi duyan insanlar var. . . Fakültelerde 4 yıllık programlar şeklinde değil de belki seminer programı şeklinde 6 aylık 1 yıllık olacak şekilde, ilgisi olan kişiler yönlendirilebilir (Biyoloji, B2).

Bu tür bölümlerin de var olması daha iyi olacaktır. Öğrencilerimizden bununla ilgili dönüşler alabiliyorum. İlgi alanımın dışına çıkan konularda kitap önerisi yaparak desteklemeye çalışıyorum. Öğrencilerin her yönüyle gelişimi için yelpazenin geniş olması gerekiyor (Biyoloji, B3).

B2 ve B3 kodlu görüşmecilerin düşüncesi, B1 kodlu görüşmeciye nazaran, daha farklı olarak nitelendirilebilir. Nitekim bu görüşmeciler sahte/sözde bilim olarak nitelendirilen alanlara eğitim sisteminde yer açılmasını öğrencilerin ilgisi ile gerekçelendirmişlerdir. Talep ise bu ilginin karşılıksız kalmamasıdır.⁵⁷ Diğer taraftan B1 çok daha etkili bir biçimde söz konusu alanların, insanın düşünme melekelerini geliştireceğinden söz etmekte ve bu gelişimin pozitif bilimlere katkı yapacağını öne sürmektedir. Bu iddia doğru olabilir ancak yapılan pedagojik çalışmalar hesaba katıldığında durum değişmektedir. Sınıflarda, sahte/sözde bilimin, bilime bir alternatif olarak görülmesi, öğrencileri bilimin başarılarını takdir etmeyi teşvik etmekten alıkoymaktadır.⁵⁸ Dahası üniversitenin kaynaklarının bir kısmını sahte/sözde bilimin temsilcilerine ve çalışmalarına harcamak halihazırda kısıtlı olan fonların ilgili birimlere daha da az aktarılması anlamına gelmektedir. Bu ve buna benzer türetebileceğimiz birçok karşı çıkışa ek olarak bir görüşmecimizin şu sözlerini de ayrıca eklemek gerekiyor.

Bu alanların (sahte/sözde bilimin) hiçbir şekilde üniversitelerde yer almaması gerekir. . . Postmodernizm batıdaki ekollerden bir tanesidir. Bilimin sert ve katı bilimcilik duvarına fazla yaslanmasını, fetişleştirilmesine karşı önemli bir eleştiri getirdi mi? Getirdi. Bilim dünyası da bu eleştirilerden payını aldı. . . Fakat bizim gibi ülkelerde maalesef. . . bu eleştiriler yıkıcı darbelerle dönüşebiliyor. Çünkü hala eşik bekçileri olarak kendi disiplinlerimizi koruyabilecek durumda değiliz (Sosyoloji, S3).

Henüz bilimsel kurumların tam anlamıyla olgunlaşmadığı yerlerde sahte/sözde bilime yer açmanın yıkıcı bir özelliğe sahip olacağı ihtimal dahilindedir. Katılımcımız bu ihtimalin özellikle ülkemiz için halen değerlendirilmesi gereken bir düzeyde olduğunun altını çizmekte ve üniversite gibi bilim kurumlarının kendi iç yapısını sağlamlaştırmadan sahte/sözde bilim eğitime kapı aralamasının tehlikeli bir maceradan öteye geçemeyeceğini savunmaktadır. Bu görüş her ne kadar sahte/sözde bilimlere üniversite eğitim sisteminde yer açmıyor gibi gözükse de bir açıdan onlara koşullu bir vize veriyor gibi de gözükmektedir. Farklı bir deyişle, katılımcı açısından, eğer ileride üniversitelerde bilim olarak addettiğimiz disiplinleri koruyabilecek bekçiler olabilirsek bu alanlara geçiş izni verilebilir.

Sahte/sözde bilimlere koşullu olarak eğitim sisteminde yer verilmesini öneren bir diğer düşünce ise iş olanaklarıyla

⁵⁷ Bu noktada insan iradesinin sonsuz olduğunu ve haliyle taleplerinin de sonsuz olacağını görmek gerekiyor. Her talebi göz önüne alıp karşılamak ise imkânsızdır.

⁵⁸ Ebru Z. Muğaloğlu, “The Problem of Pseudoscience in Science Education and Implications of Constructivist Pedagogy,” *Science and Education* 23 (2014), 829–842. <https://doi.org/10.1007/s11191-013-9670-x>

ilişkilendirilmiştir. İki ayrı disiplinde görev yapan katılımcılardan biri şu sözleri söylemiştir: “Bu tür bölümlerin açılabilmesi için toplum ihtiyaçlarının gözetilmesi gerektiğini düşünüyorum. . . Eğer bu tür bölümlerden mezuniyet, ekonomik bağımsızlık getirecekse uygun olur” (Kimya, K1). Benzer şekilde, bir diğer katılımcı da “mezun olanlar iş bulabilir” ise bahsi geçen alanlara yer açılabileceğini dile getirmiştir (Tarih, T3). Üniversitenin iş sektörleri ile yakın ilişkisi günümüzde göz ardı edilemeyecek bir olgu olsa da bu ilişkinin kuruluş biçiminin salt sektörel ya da işkolu bağlamında değerlendirilmesi dikkat çekicidir. Bu düşünme biçiminin implikasyonlarından biri de görüldüğü üzere, sahte/sözde bilimlerin üniversite eğitim sistemine sızmasının imkân dahilinde olabileceği fikridir.

Sahte/sözde bilimlerin üniversite müfredatında yer alıp almamasına yönelik sorumuza *olumsuz*, *olumlu* ve *koşullu* başlıkları altında toplayabileceğimiz üç farklı yanıt olduğunu söyleyebiliriz. Bu kısmın genel düzeninden anlaşılacağı üzere, görüşmecilerimizin tümünün vermiş oldukları yanıtları bir şekilde temellendirdiği söylenebilir. Katılımcı bilim insanlarının genel eğilimi sahte/sözde bilimlerin halihazırda eğitim sisteminde yer alan bilimsel programlara pozitif katkı yapamayacağı yönündedir. Bu fikrin karşısında yer alan bir grup bilim insanı ise tam tersi bir görüşü benimsemiştir. Tüm bu kutuplaşmanın ışığında tartışmanın neden sahte/sözde bilimlerin müfredatta yer alamadığı hususunda değil, daha ziyade bu alanların bilimsel sayılan alanlara işlevsel olarak faydalı olup olmadığı hususunda konumlandığı öne sürülebilir.

3.5. Sınırlandırma Problemini Neden Önemsemeliyiz?

Birinci bölümün son kısmında sınırlandırma probleminin bize göre neden önemli olduğunu gerekçelerini sıralamıştık. Söz konusu problemin önemli ya da önemsiz olduğunu ve eğer önemli ise benzer nedenlerin katılımcılar için de geçerli olup olmadığını görmek istedik. Bu nedenle kendilerine sınırlandırma probleminin üzerinde düşünölmeye değer bir problem olup olmadığı sorusunu ilettik. Araştırmamızın son sorusuna gelen yanıtları bu kısımda inceleyeceğiz.

Katılımcıların neredeyse tamamı sınırlandırma probleminin önemli olduğunu ve temin edilecek uygun bir ölçütün birçok bakımdan yararlı olacağını dile getirmişlerdir. Fizik profesörü olan bir katılımcımızın görüşleri şöyledir:

Ne yazık ki, sadece iyilerden ve dürüst insanlardan oluşan bir dünyada yaşamıyoruz. Bu nedenle, hayatın her alanında olduğu gibi zaman zaman bilim dünyasında da istenmeyen durumların meydana gelmesi söz konusu olabilmektedir. Bilim dinamik bir süreçtir ve hem bilimsel olmayan yanıltıcı bilgilerin bertaraf edilmesi, hem de zamanın şartlarından kaynaklanan eksik bilginin giderilmesi konusunda daima başarılı olmaya devam edecektir. Bu bakımdan, bilimde sınırlandırma problemi üzerine düşünülmesi gereken önemli bir problemdir (Fizik, F3).

Böylesi bir ölçütün iki bakımdan yararlı olduğunu söyleyebiliriz; ilki bilim, ikincisi de toplum açısından. Sınırlandırma ölçütünün bilim için neden önemli olduğu bir katılımcımızın şu yanıtında karşılık bulmaktadır:

Bilim olan ile bilim olmayanı belirleme çabaları, her şeyden önce disiplinlerin belirlenmesi ve tanımlanması adına büyük önem taşır. Ayrıca bu çalışma, bilimin ilerlemesi ve gelişmesi adına olumludur. Çünkü tarihsel olarak bakıldığında zaman, bilim ile bilim olmayanın gerek kavramlarının gerekse yöntemlerinin birbirleriyle iç içe geçmesi özellikle bilim adına olumsuz sonuçlar doğurmuştur (Jeoloji, J3).

Anladığımız kadarıyla katılımcımız burada bilimsel kavramların ve yöntemlerin sahte/sözde bilim temsilcileri tarafından sahiplenildiği ve ayrıca suistimal edildiği yerlere parmak basmaktadır. Bir katılımcımızın ifadesiyle “bilimsel etkinlikler zaman zaman çok kolay taklit edilebilirler” (Psikoloji, P3). Bu gibi durumlarda, elimizde bilimin ne olduğuna ilişkin nesnel bir ölçüt bulunmadığı takdirde bilimsel olmayan bazı çalışmaları bilimsel olarak addetme riski bulunmaktadır. Bilim tarihine baktığımızda buna en yakın örneği soy arıtımı ya da öjenik (eugenics) çalışmalarında görmekteyiz. Bilim olmaktan çok politik ya da sosyal bir ideoloji olarak nitelendirilen bu idealin temsilcilerinin, henüz emekleme döneminde olan evrimsel biyolojinin terimlerini ve yöntemlerini nasıl kullandığı bilinmektedir.⁵⁹ Acı etik tecrübelerin yanı sıra genetik çeşitliliğe ket vuran bu politik/sosyal ideolojinin kalıtım yoluyla daha kusursuz ve daha uyumlu özellikler ortaya çıkarmaması bir yana, bilakis hastalıklara daha elverişli bireyler ortaya çıkaracağı bilinmektedir.⁶⁰

Kimi katılımcılara göre, sınırlandırma ölçütüyle bilimsel olan etkinlikleri bilim olmayan etkinliklerden ayırmak toplumsal bakımından da önemli gözükmektedir. “Bilim insanları bu ayrımı yapabilir ama bilgiler topluma ve kamuoyuna ulaştığında, bilimsel verinin, bilimin ve bilimsel olmayanın ne olduğu kamuoyunun da bilmesi gerek[mektedir]” (Biyoloji, B2). Bu hususa ilişkin en yakın örneği COVID-19 salgınında deneyimlediğimizi söyleyebiliriz. Verinin kolektif olarak değerlendirilmediği ve yüzyıllara yayılmış bilimsel geleneğin usulleriyle yorumlanmadığı koşullarda halk sağlığının ne denli riske atıldığının altını çizmemiz gerekiyor. Burada yalnızca, “COVID-19’un tedavisi olarak önerilen

⁵⁹ Bkz. Stephen Garton, “Eugenics in Australia and New Zealand: Laboratories of racial science”, *The Oxford Handbook of the History of Eugenics* içinde, Der. A. Bashford ve P. Levine (Oxford: Oxford University Press, 2010), 243-257.

⁶⁰ Bu noktada olası bir yanlış anlaşılmanın önüne geçmek adına birkaç şey söylemek gerekiyor. Öjenik pratiği bilimsel yaklaşımı benimsemediği için ahlaki anlamda kabul edilemez değildir, bilakis bu pratiğin benimsediği fikir kendi başına ahlaki olarak kabul edilemezdir. Dolayısıyla burada bilimsel olan her etkinliğin ahlaki olarak makul implikasyonları olacağı fikrini savunmuyoruz. Savunduğumuz, yalnızca, bilimsel bir kisveye gizlenen pratiklerin insanlarda ahlaken de kabul edilebilir olabileceği illüzyonunu yaratmasıdır. Bu hususa dikkatimizi çeken hakeme teşekkür ederiz.

inek idrarına, çamaşır suyuna ve [hatta] kokaine” değinmek yeterli olacaktır.⁶¹ Özetle “sözde bilim sınırları içine giren etkinliklerin bilim olarak algılanarak doğanın ve hayatın gerçeği gibi algılanması, toplum hayatında da sorunlar çıkaracaktır” (Astronomi ve Uzay Bilimleri, U1).

Bir grup katılımcı bilim insanı ise sınırlandırma ölçütü probleminin hakiki ancak artık üzerine düşünmeye değer bir mesele olmadığını dile getirmektedir. Bahsi geçen görüşmecilerimizden biri şu ifadeleri kullanmıştır: “Sınırlandırma suni bir mesele değil, çözülmüş bir mesele. Çok önemli bir meseleydi bu ama çözüldü. Yani bu, felsefede nadir çözülmüş, kesin çözüme ulaştırılmış problemlerden biridir” (Jeoloji, J1). Buna benzer birkaç yoruma daha denk geldiğimizi belirtmeliyiz. Örneğin bir katılımcı “günümüzde bu problemi aşmış” bulunduğumuzu öne sürmektedir (Astronomi ve Uzay Bilimleri, U2). Benzer bir yoruma sahip diğer bir katılımcıysa “safсата ile bilimsel bilgiyi ayırt etmede hiçbir zorluk” çekmediğini beyan etmiştir (Psikoloji, P2). Her ne kadar katılımcılarımız öne sürmüş oldukları bu ifadeleri soru bağlamında gerekçelendirmemiş de olsa, daha önceki sorulara vermiş oldukları yanıtlardan hareketle bir bilim kavrayışına sahip olduklarını göstermişlerdir. Bununla birlikte problemin çözülmüş olduğunu söylemeleri ya da en azından ima etmeleri Laudan’ın (adını birinci bölüm üçüncü kısımda andığımız) “Sınırlandırma Probleminin Ölümü” adlı makalesindeki temel iddia ile, yani problemin çözümsüz olduğu iddiası ile bütünüyle çelişmektedir.

Sınırlandırma ölçütüne ilişkin farklı tespitlere de rastlamak mümkündür. Bir katılımcı sınırlandırma ölçütü arayışının beyhude bir çaba olmadığını ancak nesnel bir şekilde tespit edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Kendi ifadesiyle “sınırlandırma sınır çekme keyfi değil de belirli kriterlere göre bir elenme [olduğu zaman] kabul edilebilir bir şeydir” (Sosyoloji, S2). Bir diğer katılımcıya göre ise böylesi bir ölçüt sürekli yenilenebilir olmalıdır:

Bilim statik değildir. . . Dolayısıyla, bilimde sınırlandırma problemi sürekli izlenmesi ve üretilen ayırım kriterlerinin, yeni bilgiler ışığında sürekli güncellenmesi/iyileştirilmesi gerekir. Yani, bilimde sınırlandırma problemine yaklaşım da bence statükocu olamaz (Astronomi ve Uzay Bilimleri, U3).

Sınırlandırma ölçütüne ilişkin bu tespitler yerindedir. Bilim felsefesi literatürüne baktığımızda bu tespitlerin felsefeciler tarafından göz ardı edilmediğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte Viyana Çevresi üyelerinin metafiziği rafa kaldırma projesinin en başta beyhude bir iş olduğunu söyleyen katılımcımız da bulunmaktadır. Bu hususta kendisi şu sözleri dile getirmiştir:

Sınır çizgisi bulma peşinde koşmak çok da mantıklı bir çabaymış gibi gelmiyor. Biraz da suni gibi geliyor. . . Metafizik bakış açımız, bilimde bile, siz farkında olmasanız dahi sizin yaptıklarınızı büyük ölçüde etkiliyor. Dolayısıyla metafizik görüşleri bilim alanından temizlemek hem boş bir çaba hem de çok gereksiz bir çabadır (Ekonomi, E3).

Metafiziği bilimden eleme projesinin bilimde sınırlandırma ölçütü ile yakın ilişkisi bulunmaktadır. Sınırlandırma probleminin doğuşunu kabataslak anlattığımız bölümde bu yakın ilişkiyi kısaca özetledik. Bu noktada katılımcımızın kaygısı, belki de böylesi bir ölçüt arayışının günümüzde çehre değiştirmiş olduğu gerçeği ile savuşturulabilir. Güncel bilim felsefesi yaklaşımı artık bilimin ne olduğunu masa başı soruşturmalarla değil, bilim pratiğine bakarak yapmaktadır.⁶²

Günümüzde eski ekolün tarzında metafiziği eleme kaygısı bulunmamaktadır. Dolayısıyla bilim ile bilim olmayan etkinlikler arasında ayırım yapmak için kullanabileceğimiz bazı temel ilkeler ya da ölçütler aramak, bu anlamda, boş bir çaba olarak gözükmemektedir. Doğru, bilim felsefesi literatüründe sınırlandırma ölçütü olarak birçok öneri sunulmuştur. Bu önerileri belki de harfiyen benimsemek yanlıştır. Daha ziyade bu önerileri David B. Resnik’in düşündüğü gibi bir ölçütler yelpazesi olarak pragmatik perspektifle değerlendirmek gerekmektedir. Bu anlamda amaçlarımız ve ilgilerimiz ışığında, bu yelpazedeki bazı ölçütlerden faydalanarak, bilimi bilimsel olmayan etkinliklerden ayırmak çok daha uygun olacaktır.⁶³

Sonuç

Sınırlandırma problemi temelde felsefi bir problemidir. Dolayısıyla probleme ait literatür felsefecilerin dikkate değer katkılarıyla gelişmektedir. Söz konusu problemi bilim insanların perspektifinden ele alarak, belki de bu düzeyde bir katkıyı ummak yanlış olacaktır. Bununla birlikte, inanıyoruz ki, bilim insanlarından elde ettiğimiz yanıtların tematik sunumu, en azından sınırlandırma problemine (ya da bu problemle bağlantılı diğer felsefi konulara) yeni veçheler katmak bakımından faydalı olacaktır. Bu temennimizle birlikte, çalışmamızın bu son kısmında, kısaca, araştırmamızın bazı bulgularına ve bazı eksikliklerine değineceğiz. Ayrıca gelecekte yapılacak benzer çalışmalara yönelik birkaç öneriye de yer vereceğiz.

⁶¹ Timothy Caulfield, “Pseudoscience and COVID-19 —we’ve had enough already,” *Nature* (2020) <https://doi.org/10.1038/d41586-020-01266-z>

⁶² A. Dinçer Çevik, “Bilim Felsefesi Bilim Pratiğinden Ne Öğrenebilir?” *Kilikya Felsefe Dergisi* 2 (2020), 110-132.

⁶³ David B. Resnik, “A pragmatic approach to the demarcation problem,” *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 31 (2000), 249-267.

Çalışmamızın temel hedeflerinden biri, bilim insanlarının görüşlerinden hareketle sınırlandırma problemine ilişkin felsefi pozisyonları denetlemeyi içeriyordu. Farklı şekilde ifade etmek gerekirse, bilim felsefecilerinin bilime ilişkin öne sürdüğü spesifik görüşleri nitel yöntemle elde ettiğimiz görüşmecî yanıtları ile karşılaştırmayı amaçladık. Tematik kısımlarda görüleceği üzere, bu amaca kısmen ulaşabildik. Bilim insanlarının meseleye ilişkin yaklaşımları bilim felsefi literatüründe yer alan bazı görüşlerle uyuşmaktaydı. Diğer taraftan bu uyuşmanın ne ölçüde felsefi ön bilgiye dayalı olup olmadığını tespit edemedik. Nispeten kısıtlı sayıda olan birkaç görüşmecî fikirlerini ileri sürerken doğrudan bilim felsefecilerini alıntılardı, geriye kalan katılımcılarımız ise ilgili felsefi literatüre herhangi bir referansta bulunmadı. Bu husus çalışmamızdaki örneklem sayısının yetersizliğinden kaynaklanmış olabilir. Ancak sebep bu değil ise bilim insanlarının çoğunun, özellikle, bilim felsefesinin temel problemlerinden birine (ve muhtemelen hepsine) aşinalık düzeyinin oldukça asgari olduğu açıkça görülmektedir.⁶⁴ Yine de görüşmelerimiz aracılığıyla birçok ilgi çekici ve spesifik olarak üzerine eğilimesi gereken yanıtlar elde ettiğimizi düşünüyoruz. Bununla beraber, felsefi problemlere ilişkin mevcut asgari bilgi düzeyini yukarıya çekmenin yararı olup olmayacağı konusunda tarafsız kaldığımızı vurgulamamız gerekiyor. Nitekim burada taraf olmak için çok daha farklı bir sorunun yanıtına sahip olmak elzemdir: Felsefe bilime olumlu katkı yapabilir mi? Bu soruya getirilen farklı yanıtlar bulunmaktadır ve bu yanıtların hiçbiri (en azından şimdiye kadar) ortak bir zeminde buluşmamış, bilakis tartışmayı daha da alevlendirmiştir.⁶⁵

Altını çizmemiz gereken bir diğer konu ise katılımcılarımızın görüşlerindeki dengeli dağılımdır. Bu ifadeyle kastımız benzer yanıtlara sahip olan bilim insanlarının baskın bir grup sayısına ulaşmadığıdır. Sormuş olduğumuz son soru dışında, her sorumuza benzer yanıtlar veren 5-8 kişilik gruplar oluşmuştur. Sınırlandırma problemine yönelik pozisyonların bu şekilde kümelenmesi kimi bilim insanlarının birbirlerine benzer gelenekten geldiğine; yine grupların bu şekilde ayrılması da farklı deneyimlere ya da arka plan bilgisine sahip olduklarına işaret olabilir. Çalışmamızın ortaya çıkarmaya çalıştığı bulgulardan birisi söz konusu dağılımın ve gruplaşmanın sebepleri olmasa da bu hususun bilim psikolojisi ve sosyolojisi açısından üzerine eğilmeye değer bir araştırma konusu olduğu aşikar görünmektedir.

Şüphesiz araştırmamızın sınırlılıkları ve eksiklikleri de bulunmaktadır. Örneğin yalnızca profesör unvanına sahip olan bilim insanları ile görüşme gerçekleştirmek çalışmamızın önemli bir sınırlılığdır. Yazının en başında belirttiğimiz üzere, böylesi bir seçim yapmamızın altında yatan varsayım profesörlerin çalışma alanlarına ilişkin felsefi problemlere daha kapsamlı bir şekilde bakabileceği fikridir. Ne var ki, bu varsayımın bütünüyle sahiplenilmesi söz konusu gözükmemektedir –öyle ki profesör olmayıp sorduğumuz sorulara oldukça doyurucu yanıtlar getirebilecek birçok araştırmacı muhakkak mevcuttur. Bunun yanı sıra çalışmamızın kayda değer eksikliklerinden biri, görüşmecilerimizden aldığımız bazı yanıtların güçlü bir şekilde gerekçelendirilmemiş olmasıyla ilgilidir. Farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, bazı katılımcı bilim insanları, yanıtlarını belli başlı diğer iddialara dayandırmaktan ziyade yalnızca soruya yanıt verme eğiliminde olmuştur.⁶⁶ Bilim insanlarının gerekçeler sunmakta neden zorlandığına ilişkin getirilebilecek bir açıklama, yöneltilen felsefi sorunun hiç de kolay olmadığı olabilir. Nitekim görüşmecilerimize yönelttiğimiz her bir soruya ayrı ayrı vakfedilmiş onlarca felsefi kariyer bulunmaktadır. Getirilebilecek diğer bir açıklama ise görüşmelerimizin yapılandırılmış olmasıdır. Belki de önceden belirlenmiş sorulara verilen yanıtları takip ederek tamamlayıcı sorular sormak, görüşmecilerimizden alacağımız yanıtların gerekçelerini çok daha belirgin hale getirebilirdi. Yine bilim insanlarının yalnızca deneysel ve bilimsel tedrisata sahip olması ya da üstte belirttiğimiz üzere bilim felsefesi alanına olan aşinalık düzeyinin düşük olması da tatmin edici açıklamalar arasında yer alabilir. Öyle ki bir katılımcılarımızdan birisinin ifadeleri bu yöndedir:

Sınırlandırma problemi konusunda ülkemizde böyle bir çalışma yapılıyor olması sevindirici. Kendi gözlemim bilim insanlarının büyük bir kısmının, özellikle ülkemizde, bu konuda pek bilgili olmadığı yönünde. Bu sebeple çalışmamızın sonuçlarını merakla bekleyeceğimi söyleyebilirim (Fizik, F1).

Bilim felsefesi çalışmalarına nitel yöntemin entegre edilmesi nispeten yeni bir yaklaşımdır ve bu nedenle çokça benimsenen bir yöntem olduğunu söylemek pek de gerçekçi olmayacaktır. Dahası bu yaklaşımın ilgili literatüre ne ölçüde katkı sağlayacağı muhtemelen zamanla anlaşılacaktır. Ne var ki bilim felsefesi literatüründe, yaklaşık son yirmi yıldır, artan bir oranda nitel çalışmalara rastlamak mümkün.⁶⁷ Bu da bilimin doğasını anlamada eski bakış açılarına

⁶⁴ Bu salt ülkemiz bilim insanlarına has bir durum değil, dünyada da bilim felsefesine genel olarak pek aşina değil. Bu yüzden de ki, konuya yönelik, belirli bir kavrayış kazandırmak için genç bilim insanları adaylarına temel ders kitapları yazılıyor. Örneğin bkz. Lars-Göran Johansson, *Philosophy of science for scientists* (Dordrecht: Springer, 2016).

⁶⁵ Bilimin felsefeye gereksinimi olup olmadığını kapsamlı bir şekilde tartışan makale için bkz. Sebastian De Haro, "Science and Philosophy: A Love-Hate Relationship," *Foundations of Science* 25 (2020), 297-314. <https://doi.org/10.1007/s10699-019-09619-2>

⁶⁶ Bu durumlarda aşırı yoruma kaçtığımız, yani mevcut veri veya bağlamın destekleyebileceğinden daha fazla sonuç çıkardığımız kimi görüşler olabilir. Yine de belirli bir yanıt için yapabileceğimiz aşırı yorumlardan kaçınmak adına görüşmecinin diğer yanıtlarını inceleyerek, tutarlı bir görüş ortaya koymaya çalıştık. Bu, kimi zaman, görüşmecilerimizin ifadelerinin yeterince doğru yansıtılmama ya da yorumlamamıza bir ölçüde yol açtı.

⁶⁷ Bu türden çalışmaların neden ve nasıl yapılmasına ilişkin kapsamlı bir eser için bkz. Susann Wagenknecht, Nancy J. Nersessian ve Hanne Andersen, "Empirical Philosophy of Science: Introducing Qualitative Methods into Philosophy of Science," *Empirical Philosophy of Science: Introducing Qualitative Methods into Philosophy of Science* içinde, Der. S. Wagenknecht, N. J. Nersessian ve H. Andersen (Dordrecht: Springer, 2015), 5. Bizim araştırmamıza yöntem olarak benzeyen bazı çalışmalar da bulunmaktadır. Örneğin bir çalışma bilim insanlarının

alternatif olarak yeni yaklaşımların geliştirilmesi ihtiyacının doğduğuna dair bir işaret olarak görülebilir. Biz, bu işareti takip ederek, sınırlandırma problemini bu yeni yaklaşım altında ele almaya çalıştık. Bununla beraber, yalnızca sınırlandırma problemi değil aynı zamanda bilim felsefesinin diğer köklü meseleleri de bilim insanlarını merkeze alan, daha nüanslı nitel araştırmaları beklemektedir. Bu yalnızca bizim değil, son alıntımızdan anlaşılacağı üzere, kimi bilim insanlarımızın da ayrıca talebidir.

Etik Komite Onayı: Bu çalışma için etik komite onayı Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi'nden (Tarih: 31.01.2022, Sayı: 14) alınmıştır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları: Çalışma Konsepti/Tasarım – M.E.A.; Veri Toplama - M.E.A., M.İ., C.B.B.; Veri Analizi/Yorumlama – M.E.A.; Yazı Taslağı - M.E.A.; İçeriğin Eleştirel İncelemesi – M.E.A., M.İ., C.B.B.; Son Onay ve Sorumluluk - M.E.A., M.İ., C.B.B.; Süpervizyon - M.E.A., M.İ., C.B.B.

Teşekkür: Makalemize değerli katkılarından dolayı Çağlar Özbek, Ceren Atakay, Hüseyin Gazi Topdemir, Mehmet Elgin, M. Sait Sütçü, Müge Adnan, Sebahattin Çevikbaş, T. Orkun Develi ve iki anonim hakeme teşekkür ederiz.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

Finansal Destek: Bu çalışma TÜBİTAK 2209-A Üniversite Öğrencileri Araştırma Projeleri Destekleme Programı (Proje No: 1919B012110804) kapsamında finansal destek almıştır.

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval was received for this study from the ethics committee of Muğla Sıtkı Koçman University (Date: 31.01.2022, Number: 14).

Peer Review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions: Conception/Design of Study - M.E.A.; Data Acquisition – M.E.A., M.İ., C.B.B.; Data Analysis/Interpretation - M.E.A.; Drafting Manuscript – M.E.A.; Critical Revision of Manuscript - M.E.A., M.İ., C.B.B.; Final Approval and Accountability – M.E.A., M.İ., C.B.B.; Supervision - M.E.A., M.İ., C.B.B.

Acknowledgments: We would like to thank Çağlar Özbek, Ceren Atakay, Hüseyin Gazi Topdemir, Mehmet Elgin, M. Sait Sütçü, Müge Adnan, Sebahattin Çevikbaş, T. Orkun Develi and two anonymous referees for their valuable contributions to our article.

Conflict of Interest: The authors have no conflict of interest to declare.

Grant Support: This study received financial support within the scope of TÜBİTAK 2209-A University Students Research Projects Support Program (Project No: 1919B012110804).

Yazarların ORCID ID'leri / ORCID IDs of the authors

Mustafa Efe Ateş 0000-0002-8927-6884

Mehmet İnce 0000-0002-4690-668X

Cenk Barın Bora 0000-0003-2328-2277

KAYNAKLAR / REFERENCES

Anlı, Ömer F. "Sınırlandırma Ayracı Üzerine Yürütülen Bilgikuramsal Çalışmalar Olarak Neo-Pozitivizm ve Bilimsel Felsefe", *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 9/1 (2016): 143-172.

Ayer, Alfred J. *Dil, Doğruluk ve Mantık*, Çeviren V. Hacıcadıroğlu. İstanbul: Metis, 1998.

Bailer-Jones, Daniela M. "Scientists' thoughts on scientific models," *Perspectives on Science* 10 (2002): 275-301.

Bleckmann, Charles A. "Evolution and Creationism in Science: 1880-2000," *BioScience* 56/2 (2006): 151-158.

Carnap, Rudolf. "The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language," Çeviren A. Pap, *Logical Positivism*, Derleyen A. J. Ayer, 60-82. New York: The Free Press, 1966.

Caulfield, Timothy. "Pseudoscience and COVID-19 —we've had enough already," *Nature* (2020) <https://doi.org/10.1038/d41586-020-01266-z>

Çevik, A. Dinçer. "Bilim Felsefesi Bilim Pratiğinden Ne Öğrenebilir?" *Kilikya Felsefe Dergisi* 2 (2020): 110-132.

'model' kavramı üzerine düşüncelerini ele almaktadır, bkz. Daniela M. Bailer-Jones, "Scientists' thoughts on scientific models," *Perspectives on Science* 10 (2002), 275-301. Bir diğer çalışma ise bilim insanlarının literatürde Okham'ın Usturası olarak adlandırılan basitlik ilkesi üzerine düşüncelerini kapsamaktadır, bkz. Hauke Riesch, "Simple or simplistic? Scientists' views on Occam's Razor," *Theoria: Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia* 25 (2010), 75-90. Tüm bu çalışmalar göz önüne alındığında bilim felsefesinin yapıma tarzı -henüz yaygın olmasa da- nitel çalışmalara doğru kaymaktadır.


- Dawes, Gregory W. *Galileo and the Conflict between Religion and Science*. London: Routledge, 2016.
- De Haro, Sebastian. "Science and Philosophy: A Love–Hate Relationship," *Foundations of Science* 25 (2020): 297-314. <https://doi.org/10.1007/s10699-019-09619-2>
- Dupré, John. *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Elgin, Mehmet. "Bilim Felsefesi," *Bilimin Doğası, Gelişimi ve Öğretimi*, Derleyen N. Yenice, 46-95. Ankara: Anı Yayıncılık, 2019.
- Estany, Anna. "The Thesis of Theory-Laden Observation in the Light of Cognitive Psychology," *Philosophy of Science* 68 (2001): 203-217.
- Fernandez-Beanato, Damian. "Cicero's demarcation of science: A report of shared criteria," *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 83 (2020): 97-102, <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2020.04.002>
- Feyerabend, Paul. *Against Method*. New York: Verso Books, 1993.
- Garton, Stephen "Eugenics in Australia and New Zealand: Laboratories of racial science", *The Oxford Handbook of the History of Eugenics*, Derleyenler A. Bashford ve P. Levine, 243-257. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Giere, Ronald N. *Science without Laws*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- Hansson, Sven Ove. "Falsificationism Falsified," *Foundations of Science* 11 (2006): 275-286. <https://doi.org/10.1007/s10699-004-5922-1>
- . "How connected are the major forms of irrationality? An analysis of pseudoscience, science denial, fact resistance and alternative facts," *Mètode* 8 (2018): 125–131.
- . "Science denial as a form of pseudoscience," *Studies in History and Philosophy of Science* 63 (2017): 39–47.
- Holman, Bennett ve Torsten Wilholt. "The new demarcation problem," *Studies in History and Philosophy of Science* 91 (2022): 211–220. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2021.11.011>
- Hoynigen-Huene, Paul. *Systematicity: The Nature of Science*. Oxford: Oxford University Press, 2013
- Johansson, Lars-Göran. *Philosophy of science for scientists*. Dordrecht: Springer, 2016.
- Kamözüt, Mehmet Cem. "Daha İyi Bir Yaşam Arayışımızda Bilimin Rolü: Bilim ve Değerler," *ViraVerita E-Dergi* 9 (2019): 90–105.
- Kincaid, Harold. "Causation in the Social Sciences," *The Oxford Handbook of Causation*, Derleyenler H. Beebe, C. Hitchcock ve P. Menzies, 726–743. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Kuhn, Thomas S. "Keşif Mantığı mı Araştırma Psikolojisi mi?" *Eleştiri ve Bilginin Gelişmesi*, Derleyenler I. Lakatos ve A. Musgrave, Çeviren N. Küçük, 5-36. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.
- . *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çeviren N. Kuyaş. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2008.
- Kurtulmuş, Faik. "Bilimde Değerlerin Rolü Işığında Bilime Güven," *Felsefe Arkivi* 58 (2023): 1-21. <https://doi.org/10.26650/arcip.1288215>
- Lakatos, Imre. "Bilimle Sözdebilim," *Çoğulculuğun Kuramcısı: Lakatos*, Derleyen & Çeviren C. Güzel, 25-33. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Laudan, Larry. "The Demise of the Demarcation Problem," *Physics, Philosophy and Psychoanalysis*, Derleyenler R. S. Cohen ve L. Laudan, 111-127. Dordrecht: Springer, 1983.
- Mahner, Martin. "Demarcating Science From Non-Science," *General Philosophy of Science: Focal Issues*, Derleyen T. A. F. Kuipers, 515-575. Amsterdam: North Holland Publishing, 2007.
- May, Joshua. "Bias in science: natural and social," *Synthese* 199 (2021): 3345–3366. <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02937-0>
- McMullin, Ernan. "Values in Science," *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* (1982): 3-28.
- Miller, Arthur I. *Einstein, Picasso: Space, Time and The Beauty That Causes Havoc*. New York: Basic Books, 2001.
- Muğaloglu, Ebru Z. "The Problem of Pseudoscience in Science Education and Implications of Constructivist Pedagogy," *Science and Education* 23 (2014): 829–842. <https://doi.org/10.1007/s11191-013-9670-x>
- Oreskes, Naomi. "Systematicity is necessary but not sufficient: on the problem of facsimile science," *Synthese* 196 (2019): 881-905. <https://doi.org/10.1007/s11229-017-1481-1>
- Özsoy, Seda. "Popper ve Kuhn Arasında: Imre Lakatos ve Bilimsel Metodoloji İçin Yeni Bir Öneri," *Kaygı* 30 (2018): 209-223.
- Pigliucci, Massimo. "The demarcation problem. A (belated) response to Laudan," *Philosophy of pseudoscience: Reconsidering the demarcation problem*, Derleyenler M. Pigliucci ve M. Boudry, 9-28. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.
- Popper, Karl R. *Conjectures and Refutations: The growth of scientific knowledge*. New York: Routledge, 2002.
- Psillos, Stathis. "Systematicity Without Epistemic Warrant?" *Journal for General Philosophy of Science* 49 (2018): 131-132.
- Resnik, David B. "A pragmatic approach to the demarcation problem," *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 31 (2000): 249-267.
- Resnik, David B. ve ve Kevin C. Elliott, "Science, Values, and the New Demarcation Problem," *Journal for General Philosophy of Science* 54 (2023): 259–286. <https://doi.org/10.1007/s10838-022-09633-2>
- Richardson, Alan. "Philosophy as Science: The Modernist Agenda of Philosophy of Science, 1900–1950," *In the Scope of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Derleyenler P. Gärdenfors, J. Woleński ve K. Kijania-Placek, 621-641. Dordrecht: Kluwer, 2002.
- Riesch, Hauke, "Simple or simplistic? Scientists' views on Occam's Razor," *Theoria: Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia* 25 (2010): 75-90.
- Ruby, Jane E. "The Origins of Scientific Law," *Journal of the History of Ideas* 47 (1986): 341-359.
- Ruse, Michael. "Creation Science is not Science," *Science, Technology, & Human Values* 7 (1982): 72-78. <https://doi.org/10.2307/2709657>
- Salgar, Ercan. "Mantıkçı Pozitivistlerde Sınırlandırma Ayracı Olarak Doğrulanabilirlik," *Dört Öge* 2 (2012): 185-199
- Schlick, Moritz. "Positivism and Realism," Çeviren D. Rynin, *Synthese* 7: 6-B (1948): 484.

- Shaw, Jamie. "Feyerabend and the Cranks: On Demarcation, Epistemic Virtues, and Astrology," *Social Epistemology Review and Reply Collective* 6:3 (2017): 74-88.
- Suppe, Frederick. "Understanding scientific theories: An assessment of developments, 1969-1998", *Philosophy of Science* 67 (2000): 102-115.
- Wagenknecht, Susann., Nersessian, Nancy J. ve Hanne Andersen. "Empirical Philosophy of Science: Introducing Qualitative Methods into Philosophy of Science," *Empirical Philosophy of Science: Introducing Qualitative Methods into Philosophy of Science*, Derleyenler S. Wagenknecht, N. J. Nersessian ve H. Andersen 1-13. Dordrecht: Springer, 2015.
- Walsh, Kirsten. "Has Laudan killed the demarcation problem?" Yüksek Lisans Tezi, The University of Melbourne, 2009.
- Wilholt, Torsten. "Bias and values in scientific research," *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 40.1 (2009): 92-101.
- Yardımcı, Alper Bilgehan. "Bilim ve sözde bilim: Bilimsel topluluğun doğasının belirlenmesi ve sözde bilimin ayırt edilmesine yönelik sosyal bir ölçüt," *Kayıt* 18/2 (2019): 567-588.

Atf Biçimi / How cite this article

Ates, Mustafa Efe, Ince, Mehmet ve Bora, Cenk Barin. Bilim İnsanlarının Perspektifinden Sınırlandırma Problemi *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 59 (2023): 56-77. <https://doi.org/10.26650/arcip.1381405>

Fenomenoloji ve Analitik Felsefe Phenomenology and Analytic Philosophy

Eylem Hacımuratoğlu¹ 

¹(Arş. Gör. Dr.), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye

Sorumlu yazar /

Corresponding author : Eylem Hacımuratoğlu

E-posta / E-mail :

eylem.hacimuratoglu@msgsu.edu.tr

ÖZ

Yüzyılın başından itibaren, kıta felsefesi ve analitik felsefe arasındaki tartışmalı ayrımın ötesine geçmeye çalışan ve özellikle fenomenolojinin birleştirici bir rol oynadığı girişimlere daha çok rastlamaya başladık. İki gelenek arasındaki köprüünün fenomenoloji üzerinden kurulması, fenomenoloji ve analitik felsefenin kökünde ortak sorulardan yola çıkmış olmalarına, tarihsel gelişimleri boyunca yollarının çeşitli şekillerde tekrar tekrar kesişmesine ve kısmen de felsefeden beklentilerin benzerliğine bağlanabilir. Makale iki felsefe arasındaki gelgitli ilişkiyi “anlam” sorusu üzerinden ele alıyor ve son yıllarda özellikle zihin felsefesi alanında ortaya çıkan işbirliğinin arka planını açık kılmaya çalışıyor. İlk bölüm doğuşlarında aynı sorundan yola çıkan, ama biri dilsel anlamı ve dilsel analizi merkeze alan, diğeri dilsel anlamın içinde ortaya çıktığı dilsel bilinç yaşantılarının analizine dayanan iki felsefeyi karşı karşıya koyuyor. İkinci bölüm fenomenolojide anlamın, sadece ifade yaşantılarına özgü olarak değil de tüm bilinç yaşantılarına içkin bir şey olarak kavrandığını; anlam kavramının bu şekilde genişlemesinin, analitik felsefeden gelen bir ilhamla nasıl bir yönelimsellik yorumuna yol açtığını açıklıyor. Üçüncü ve son bölüm ise fenomenolojinin, dilsel anlam ile dolaysız deneyimde kurulan dil-öncesi anlam arasında var olduğunu ileri sürdüğü genetik ilişkiyi ele alıyor. Ayrıca sadece dilsel anlamı açık kılmayı amaçlayan dilsel bir analizle sınırlı bir felsefenin, bir deneyim kuramıyla tamamlanması gerektiği öne sürüyor. Fenomenoloji, bilinç-dünya korelasyonunun özsel yapılarını ve bunların genetik kuruluşunu betimleyen bir felsefe olmasıyla, dilsel anlam sorusunu önceleyen, dolayısıyla da olanaklı bir dil felsefesini tamamlayacak olan bir deneyim kuramını ortaya koyma görevini üstlenebilir. Analitik zihin felsefesinde yürütülen güncel tartışmalarda fenomenolojinin bu olası katkısı fark edilmiş görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fenomenoloji, analitik felsefe, anlam, dilsel anlam, yönelimsellik.

Başvuru/Submitted : 19.11.2023

**Revizyon Talebi/
Revision Requested** : 23.11.2023

**Son Revizyon/
Last Revision Received** : 11.12.2023

Kabul/Accepted : 29.12.2023



This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

ABSTRACT

Nowadays, a bridge is being built between continental philosophy and analytic philosophy through phenomenology. This can be attributed to the fact that phenomenology and analytic philosophy are rooted in common questions, that their paths have crossed again and again in various ways throughout their historical development, and partly to the similarity of philosophical expectations. The article addresses the tidal relationship between the two philosophies through the question of "meaning" and tries to clarify the background of the cooperation that has emerged in the field of philosophy of mind in recent years. The first part confronts two philosophies, one centred on meaning and linguistic analysis, the other on the analysis of linguistic acts of consciousness in which meaning emerges, through the encounter between Frege and Husserl. The second part explains how in phenomenology meaning is conceived not only as something specific to linguistic acts, but also as something that is immanent to all acts of consciousness; and how this extension of the concept of meaning leads to an interpretation of intentionality inspired by analytic philosophy. The third and last part deals with the genetic relation that phenomenology assumes between linguistic meaning and the pre-linguistic sense constituted in our immediate experience. It also argues that a philosophy solely limited to linguistic analysis should be complemented by a theory of experience. Phenomenology, as a philosophy that describes the essential structures of the correlation between consciousness and the world as well as their genetic constitution, can undertake the task of presenting a theory of experience that precedes the question of linguistic meaning and can therefore complement a philosophy of language. This possible contribution of phenomenology is becoming more recognised in current debates in analytic philosophy of mind.

Keywords: Phenomenology, analytic philosophy, sense, meaning, intentionality.

EXTENDED ABSTRACT

Nowadays, a bridge is being built between continental philosophy and analytic philosophy through phenomenology. This can be attributed to the fact that phenomenology and analytic philosophy are rooted in common questions, that their paths have crossed again and again in various ways throughout their historical development, and partly to the similarity of their philosophical expectations. The article addresses the tidal relationship between the two philosophies through the question of "meaning" or "sense" while trying to clarify the background of the cooperation that has emerged in the field of philosophy of mind in recent years. The first part confronts the two philosophies, one centred on meaning and linguistic analysis, the other on the analysis of linguistic acts of consciousness in which meaning emerges, through the encounter between Frege and Husserl at the origin. Frege distinguishes between the sense (meaning) and the reference of an expression, and places sense in a third field that is neither psychic nor physical. The result of this semantic realism is the so-called linguistic turn. Sense, which is not sensible in itself, becomes accessible through its embodiment in language and through a linguistic analysis. Husserl, like Frege, recognises the objectivity of meaning, but still wants to consider it in relation to consciousness. Whereas Frege completely excludes meaning from consciousness and makes it accessible through linguistic analysis, Husserl places it within the intentional structure of consciousness. According to latter, despite meaning being embodied in language, it essentially manifests itself in linguistic acts of consciousness. Therefore, the way to make meaning explicit is not through linguistic analysis, but through an intentional analysis of these acts. From this historical encounter on the question of meaning, the paths of analytic philosophy and phenomenology begin to diverge.

For the founders of analytic philosophy, as well as for other philosophers who followed them by staying within the framework of the idea of "linguistic turn" and a "linguistic" philosophy, sense is only a linguistic sense, i.e. meaning. However, Husserl claims that meaning is contained not only in linguistic acts but in all acts of consciousness. Therefore, the concept of meaning [*Bedeutung*] extends into a non-linguistic concept of sense [*Sinn*]. After the concept of intentionality entered the horizon of analytic philosophers, an interest in phenomenology gradually arose from this coast, and a *Fregean* interpretation of intentionality emerged. The second part begins by explaining this interpretation, where the act of expression serves as the role model for explaining the intentionality of all acts of consciousness. It then argues that this interpretation leads to the conception of meaning as a ready-made intermediary between the act and its object, completely different from both of them, thus failing to reflect the originality of the phenomenological concept of intentionality. However, the sense that is immanent to all acts of consciousness and with which objects are given to us is in fact a sense that has already been permeated by language. The objective of phenomenology, which conceives of intentionality as the constitutive correlation between consciousness and the world, is precisely to elucidate the constitution of this sense as meaning.

The third and final part deals with the genetic relation that phenomenology claims to exist between a linguistic meaning and a pre-linguistic sense constituted in immediate experience. It also argues that a philosophy solely limited to a linguistic analysis must be complemented by a theory of experience. According to phenomenology, the sense with which the world and the things we experience are given to us is the product of a genetic process of construction that goes on from the lowest pre-linguistic levels of experience to the highest linguistic levels. This sense also has

a pre-linguistic dimension, completely independent of language, which can never be reduced to concepts, and this pre-linguistic sense is the origin of linguistic meaning. Since there is a continuum between the linguistic/logical sphere and the pre-linguistic/pre-logical experience sphere, and since the former is grounded in the latter, a "linguistic" theory must always be complemented by a theory of experience. Phenomenology, as a philosophy that describes the essential structures of the correlation between consciousness and the world as well as their genetic constitution, can adequately undertake the task of presenting a theory of experience that precedes the question of meaning and can thus complement a philosophy of language. When analytic philosophy shifted its focus from the philosophy of language to the philosophy of mind, it too began to discuss issues which were familiar to phenomenology from the very beginning, such as intentionality, conceptual and non-conceptual mental contents, phenomenal consciousness, mainly aimed at understanding the relation between consciousness and the world. Therefore, it can be said that the reason for the vivid dialogue between analytic philosophy and phenomenology in recent years is because the interests of the two traditions overlap in this way. The talk of a "phenomenological turn" in analytic philosophy of mind and the circulation of the term "analytic phenomenology" are the clearest evidence of this.

Giriş

Bir geleneğin tarihsel kökenlerini belirlemek, onun için öncüler saptamak, onun zaman içindeki tüm çeşitlenmeleri ve dönüşümlerine rağmen aynı gelenek olarak sürmesini sağlayan şeyi bulmak, başka bir ifadeyle, onu diğer geleneklerden ayırt eden özellikleri belirlemek oldukça zor bir iştir. Çünkü bunun için öncelikle, bir geleneği gelenek olarak saptamanın nasıl olanaklı olduğuna, yani bir düşünce hareketinin genel olarak nasıl tanımlanacağına karar vermeli; geleneğin kuruluşu ve sürekliliği kadar geleneğin üyesi olmak için de gerekli ölçütleri belirlemelidir. Buna ek olarak, bu felsefe tarihi araştırmasının anlamı ve kurucu işlevi üzerine de düşünmek gerekir. Söz konusu olan şey sadece geleneğin üyelerinin bir dökümünü yapmak mıdır, kendini diğer düşünce hareketlerinden ayırt ederek gelenek için bir kimlik kazanmaya ya da diğerleriyle diyalogu geliştirmek üzere ortaklıkları keşfetmeye dönük bir çaba mıdır? Yoksa tüm bunların ötesinde ama hepsini de içerecek şekilde, felsefenin, amacı, yöntemi ve konusu bakımından kendi kendisini sorguladığı tarihsel bir düşünüm, bir meta-felsefe çalışması mıdır? Analitik felsefe ve kıta felsefesi de gelenek olmaları ve hatta birbirine rakip gelenekler olmaları bakımından benzer soruşturmalara sık sık konu olmuşlardır. Her iki gelenek için de ayrı ayrı onların ne olduğuyla, tarihleri ve ayırt edici özellikleriyle, hangi düşünürleri "analitik" hangilerini "kıta" felsefecisi diye nitelendirmenin uygun olduğuyla ilgilenen çok sayıda kaynağa sahibiz.¹ Bu iki gelenek arasındaki ayrımın ve ilişkinin doğası ise hem bu kaynaklarda hem de doğrudan bu konuyu ele alan başka eserlerde bolca tartışılmıştır.² Tüm bu çalışmalarda geleneklerin özdeşlik ve ayrımının bir yandan tarihsel olarak ortaya konmaya uğraşıldığını, yani bir köken tartışması yürütüldüğünü; diğer yandan felsefi-kavramsal boyutlarının araştırıldığını görürüz. Bu sonucusuyla ilgili olarak, iki gelenek arasında felsefenin gerçekte ne olduğu/ne olması gerektiğine ilişkin görüşler bakımından, ağırlıklı olarak ele alınan konular, temel tezler ve kavramlar ya da yöntem bakımından farklar nelerdir ve bunlar bugün hâlâ geçerli midir gibi soruların peşine düşülmektedir.

Gelgelelim ayrımın kendisi bugün ciddi bir sorun haline gelmiştir. Aslında "kıta felsefesi" başında itibaren sorunlu bir adlandırmadır. Her ne kadar kıta felsefesi tarihiyle ilgili yapılan çalışmalar genelde onun Kant'a verilen yanıtlarla başladığını söylese de, bir gelenek olarak ortaya çıkışını daha çok analitik felsefeye borçlu görünür.³ "Kıta felsefesinin" bir icat olduğu bile söylenir çünkü aslında terim, 20. yüzyıldan önce sadece Avrupa kıtasında yapılan felsefeyi belirtmek

¹ Tarihsel bir çalışma olmaktan çok analitik felsefenin ne olduğunu, neye karşılık geldiğini tartışan etkili kitaplardan biri Hans-Johann Glock'un *Analitik Felsefe Nedir?* (2008) adlı eseridir. Bu kitabının önsözünde Glock kendi çalışmasının farkını ortaya koyarken, analitik felsefenin sorunlarını ve tekniğini, tarihini ve mevcut durumunu ele alan bir dizi başka kitap ismini de sıralamıştır (Hans-Johann Glock, "Önsöz", *Analitik Felsefe Nedir?*, çev. Osman Baran Kaplan (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020), 13-14.). Analitik felsefenin tarihi ve doğası hakkındaki en güncel ve kapsamlı çalışmalardan bir diğeri Michael Beaney'in derlediği ve giriş bölümünü yazdığı *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy* adlı kitaptır. Beaney de analitik felsefeyi nitelendirmeyi deneyen ve kendi görüşünü oluştururken yararlandığı çalışmaların bir listesini not etmiştir: Michael Beaney, "The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy", Der. Michael Beaney (Oxford: Oxford University Press, 2013), 21. Ayrıca kitapta analitik felsefeye ve onun tarihyazımına ilişkin oldukça kapsamlı bir kaynağa da bulunabilir: Beaney, *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*, 141-224. Son olarak, biri analitik felsefeyi genel olarak tanımlayan nitelikler diğeri ise analitik felsefenin güncel durumu hakkında, dilimizde yazılmış iki makale için bkz: Özgüç Güven, "Analitik Felsefenin Tanımlayıcı Özellikleri Üzerine," Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları 28 (Ekim 2015), 11-23 ve Egemen S. Kuşçu, "Analitik Felsefe: Dile Dönüşten Ontolojiye Dönüşe," Kutadgubilig: Felsefe- Bilim Araştırmaları 31 (2016), 117-141. Kıta felsefesinin tarihine ve ne olduğuna yönelik belli başlı kaynaklar ise şunlardır: Simon Critchley, *Continental Philosophy: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2001); Simon Glendinning, *The Idea of Continental Philosophy: A Philosophical Chronicle* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006); Brain Leiter ve Michael Rosen (Der.), *The Oxford Handbook of Continental Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2007); Alan D. Schrift (Der.), *The history of Continental Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 2010).

² Bkz. Glock, *Analitik Felsefe Nedir?*, 108-113. Ayrıca Michael Beaney'nin analitik felsefe ve kıta felsefesi arasındaki tartışmalı ilişkiyi doğrudan ele alan kaynaklara ilişkin notu için bkz: Beaney, *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*, 49.

³ Schrift derlediği sekiz ciltlik kıta felsefesi tarihi eserinin önsözüne şunları yazar: "Kıta felsefesi" başlı başına tartışmalı bir kavramdır. Bazılarına göre, 1780'den sonra Avrupa kıtasında (Almanya, Fransa, İtalya, vb.) ortaya çıkan her felsefe olarak anlaşılmalıdır. Böyle bir anlayış Georg von Wright veya Rudolf Carnap'ı - sırasıyla Finlandiya doğumlu bir dil filozofu ve ABD'de uzun yıllar öğretmenlik yapmış Almanya doğumlu bir mantıkçı - "kıta filozofu" yapacaktır ki bu, ne kendilerinin ne de takipçilerinin kolayca kabul edeceği bir yorumdur. Diğerleri için "kıta felsefesi", deneyim dünyasına daha fazla dikkatini veren ve kavramların veya dilin kullanımının titiz bir analizine daha az odaklanan bir felsefe yapma stilini ifade eder. Bu ve bu seriyeye eşlik eden yedi ciltte "kıta felsefesi", tarihsel olarak, kökleri Immanuel Kant'ın eleştirel felsefesine birçok farklı yaklaşım ve yanıt verme yollarında bulunan bir gelenek olarak; modern kökleri Edmund Husserl'in çalışmalarında olan fenomenolojik gelenek olarak yirminci yüzyılın başında kati biçimini alan bir gelenek olarak anlaşılacaktır. Bu haliyle

üzere kullanılırken, analitik felsefeciler onu özellikle analitik-olmayan bir dizi filozof ve geleneği nitelerek üzere dolaşıma sokar.⁴ Buna dayanarak Batı felsefesindeki genel eğilim de analitik felsefe başlığı altına girmeyen tüm filozof, konum ve okulları, kıta felsefesi başlığı altına yerleştirmek olmuştur. Tam da bu nedenle kıta felsefesi o kadar geniş ve çeşitli bir görünüm sergiler ki bir gelenek olmanın koşullarını sağlamaktan hayli uzaktır; bileşenleri arasında onu bir bütün olarak nitelendirecek herhangi bir ortak özellik bulmak olanaksız görünür. Tüm bunlar, analitik felsefe ve kıta felsefesini karşı karşıya konulabilir iki gelenek gibi kavramaya engeldir.⁵ Öte yandan, zaman içinde analitik felsefe de amaçlar, yöntemler, ele alınan temalar ve görüşler bakımından o kadar çok genişlemiş ve çeşitlenmiş, felsefenin her alanına ve dünyanın dört bir yanına yayılmıştır ki ondan hâlâ bir gelenek olarak bahsedebilir miyiz, onun için ayırt edici ölçütler bulabilir miyiz, bu da şüpheli hale gelmiştir.⁶ İki tarafta da bir gelenek yoksa, ortada “felsefi” açıdan gerekçelendirilebilecek bir ayırım da yok demektir. Hal böyle olunca ayırımın şu anki varlığını, iki farklı stilden bahsederek ya da grup aidiyeti, gelenek üyelerinin çıkarlarının korunması gibi sosyo-politik gerekçeleri ve sadece tek bir literatüre yetişme zorunluluğu gibi zaman açısından fayda sağlayan olguları (ayırımın kullanışlılığını) devreye sokarak açıklamanın en makul seçenekler olarak sunulduğunu görürüz.⁷

Sonuçta öyle ya da böyle “analitik felsefe” ve “kıta felsefesi” terimlerini çağdaş Batı felsefesinin iki ayrı bölümüne gönderim yaparak, iki ayrı “aileden” bahseder gibi kullanıyoruz. Bu ayrılığa rağmen her iki yakadan da felsefenin ortak geleceği için iletişim ve işbirliği olanaklarını değerlendiren filozoflar da var kuşkusuz. Günümüzde verimli bir diyalogun örneğini fenomenoloji ve analitik felsefe arasında buluyoruz. Gerçi tıpkı analitik felsefede olduğu gibi fenomenolojinin de bir gelenek ya da literatürde sıklıkla anıldığı ismiyle bir “hareket” olarak birliği, yani fenomenolojinin ne olduğu, onu diğer felsefelerden ayırt eden nitelikleri, fenomenolojik hareketin parçası olan filozofların ve görüşlerin ortak olarak neyi paylaştıkları oldukça tartışmalıdır.⁸ Yine de yöntemsel temelleriyle öne çıkan bu iki felsefe, kendi tarihleri üzerine sürekli bir düşünüm yoluyla kendilerini bir gelenek olarak sürdürme çabaları, takipçileri tarafından doğru felsefe yapma tarzı olarak sunulmaları ve felsefenin tüm alanlarına yayılmış olmaları bakımından, en azından karşı karşıya koyulabilir ve ilişkilendirilebilir iki gelenek görünümündedir. Daha da fazlası, ortak tarihsel kökenler, ortak sorunlar, felsefeden beklentinin ortaklığı ve hatta kısmen stil benzerliği sebebiyle, kıta felsefesi ile analitik felsefe arasındaki köprünün tam da fenomenoloji üzerinden kurulması bir rastlantı da değildir.

Fenomenoloji ile analitik felsefe arasında her iki geleneğin de köklerine dek giden oldukça gelgitli bir ilişki vardır. Kökünde Frege ve Husserl arasında neredeyse iki geleneğin de doğum anına işaret eden bir karşılaşma söz konusudur. Aynı coğrafyada, aynı tarihsel arka plan üzerinde ve aynı soru etrafında benzer kaygılarla felsefe yaparken şekillenen iki ayrı düşünme biçimi ve sonuçta birbiriyle kesinlikle anlaşamayan iki düşünür buluruz. 20. Yüzyılın başından itibaren iki gelenek adeta ortak bir kaynaktan iki kol gibi ayrılır. Michael Dummett, *The Origins of Analytical Philosophy* (1993) adlı kitabında bu ayrılığı Ren ve Tuna nehirlerinin ayrılmasıyla karşılaştırırken şu satırları yazar: “[...] birbirlerine oldukça yakın doğan ve bir süre kabaca paralel seyreden nehirler, daha sonra tamamen farklı yönlerde saparak farklı

kıta felsefesi, kendisini ‘analitik’ ya da ‘Anglo-Amerikan’ olarak tanımlayan ve kendi kökenlerini Gottlob Frege’nin mantıksal analizleri ve dil felsefesinde bulan gelenekten farklı bir gelenek olarak ortaya çıkarmaktadır.” (Schrift, *The history of Continental Philosophy*, vii.)

⁴ Critchley, *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*, 32.

⁵ Dermot Moran, “Analytic Philosophy and Phenomenology,” Researchgate (Ocak 2001): 411. Erişim 17 Aralık 2023,

https://www.researchgate.net/publication/269333164_Analytic_Philosophy_and_Phenomenology

⁶ Bkz. Glock, *Analitik Felsefe Nedir?*, 19-20 ve Beaney, *Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*, 5-6.

⁷ Michael Beaney analitik felsefenin tarihi hakkında derlediği kitaba yazdığı giriş bölümünde, argümantasyon, açıklık ve pekinliğe (rigour) dayanan bir stilin de analitik felsefe için ayırt edici olamayacağını söyler. Analitik felsefeyi diğer felsefelerden ayırt etmek üzere daha uygun bir seçenek olarak yöntemi, yani “analizi” önerir. Analitik felsefe “analitiktir”, çünkü analiz onda temel bir rol oynar. Kuşkusuz felsefede analizin en başından beri merkezi olduğu söylenebilir. Ancak analitik felsefede Frege’den başlayarak analizin yeni yöntem ve türlerinin gündeme geldiği de açıktır. Beaney’in iddiası, tüm bu farklı analiz kavrayışları ve tekniklerin analitik felsefeciler için ortak yöntemsel bir alet kutusu oluşturduğu, onların bu araçları kullanmayı bildiği ve farklı amaçlarla, farklı yollarla, farklı temalar için olsa da hepsinin bunlara başvurduğudur. Analitik tekniklere ilişkin ortak bir repertuar ve yararlanılabilecek zengin bir örnek sermayesi vardır; tüm bunlar analitik felsefenin yöntemsel temelini oluşturur. Analitik felsefe gelişip çeşitlendikçe alet kutusu da zenginleşmiştir; netleştirilmiş kavramlar, yapılmış ayırmalar, inceltmiş öğretiler ve mantıksal teoriler gibi pek çok faydalı araçla dolu hale gelmiştir. O halde bir bakıma herhangi bir şeyin ‘analitik’ olduğunu söylemek, o şeyin analitik bir yolla, yani analitik araç kutusu kullanılarak yapılabileceğini söylemekten ibarettir. Tam da bu nedenle Beaney, tek başına yöntemsel temelli bir kavrayışın, bir gelenek olarak analitik felsefeyi nitelerek için yeterli olmadığını ve tarihsel bir kavrayışa da ihtiyaç olduğunu söyler. Analitik felsefenin ne olduğu sorusu, onun yöntemsel, kavramsal ve nedensel ilişkilerde temellenen sürekliliğini açığa çıkaracak şekilde analitik geleneğin tarihini yapmakla yanıtlanabilir ancak (Beaney, *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*, 24-29.).

⁸ Tıpkı analitik felsefe gibi fenomenolojinin de bir gelenek olarak kavranmasında tarihyazımın önemi büyüktür. Zira fenomenolojiyi diğer düşünce hareketlerinden ayırıp bir gelenek olarak saptayabilmek, ilk olarak, onun tarihsel kökenlerini ve gelişimini araştırmaktan, yani geleneği kim ya da kimlerin kurduğunu ve öncülerini, bu kuruluşu temellendiren felsefi olayların neler olduğunu soruşturmaktan geçer. Sonra da saptanan kökenden itibaren devam eden aile soy ağacını, onun dallanmaları izlemek; gelenek içindeki amaç, tema, yöntem ve görüş bakımından tüm çeşitlenmeleri kuşatabilmek gerekir. İkinci olarak, eğer fenomenolojiden bir gelenek olarak bahsedeceksek, tarihsel olarak fenomenolojik hareket içine katılanlar arasında ortak bir şeyler, kimi benzerlikler bulabilmeliyiz, yani hareketi nitelendirecek bir tür öz yakalayabilmeliyiz. Bu çizdiğimiz çerçevede, fenomenolojik hareketin, Brentano, Stumpf gibi fenomenolojinin öncülerini, kurucusu Husserl’i ve onun öğrencilerini, çeşitli coğrafyalarda realist fenomenoloji, kurucu fenomenoloji, varoluşçu fenomenoloji ve hermeneutik fenomenoloji başlıkları altında felsefe yapmış ve yapmakta olan tüm düşünürleri kapsadığını söyleyebiliriz. Mantıkçı psikolojizm karşıtlığını ve yönelimselliğin keşfini fenomenolojinin kuruluşundaki temel felsefi olaylar olarak ortaya koyabiliriz. Ayrıca fenomenolojik hareketteki tüm yayılma ve dallanmalara rağmen bileşenlerin ortak olarak paylaştığı bazı ilkeler, kavramlar ve teknikler saptamak da olanaklıdır. Kısacası tıpkı analitik felsefeciler gibi fenomenologların da her geçen gün zenginleşen kendi alet kutularını olduğunu söyleyebiliriz. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz: Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* (Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994), 1-6 ve 677-678; Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London & New York: Routledge, 2000), 2-3; Lester Embree ve J. N. Mohanty, *Encyclopedia of Phenomenology* adlı kitabın giriş (Dordrecht: Springer-Science+Business Media, 1997), 1-10.

denizlere dökülürler. [...] Artık körfez boyunca bağırmanın bir faydası yok."⁹ Neyse ki durum bu acıklı metaforun ima ettiği kadar kötü değildir.

Fenomenoloji ve analitik felsefe arasındaki gelgitli ilişkinin, neredeyse tüm ortaklık, ayrılık, kopuş, yeniden buluşma ve kesişmelerin, "anlam" sorusu etrafında döndüğünü iddia edebiliriz. Başlangıçta Frege ile Husserl'i mantık alanında buluşturan şey dilsel anlamdır. Her ikisi de mantığı psikolojiye indirgeyen psikolojizm karşısında mantığın nesnellliğini temellendirmek peşindedir. Her ikisi de mantıksal ilkelerin ve kavramların, en başta da tümcelerinin anlamlarının ya da önermelerin, psişik süreçlere indirgenemeyen bir nesnellikleri olduğunu söyler ve bunun nasıl olanaklı olduğunu açıklamaya çalışır. Bilincin bu nesnel içeriklerle nasıl ilişkileneceği epistemolojik bir soru olarak ikisinin zihnini de meşgul eder. Yüzyılın başında Husserl, Frege'den başka bugün analitik felsefeci olarak andığımız pek çok başka isimle de iletişim halindeyken (Cantor, Hilbert, Gödel, Tarski örneğin), mantıkçı pozitivistin yükselişiyle birlikte fenomenoloji ile analitik felsefe arasında metaforda anlatılana benzer bir durum sahiden oluşmaya başlar. Zira bu analitik okul, felsefenin kendine özgü bir nesne alanı ve yöntemi olmadığını iddia eden, felsefe etkinliğini dilsel-mantıksal analizle bir tutan bir görüşü egemen kılar. Buna göre felsefe, bilimsel önermelerin gerçek mantıksal yapısını ortaya çıkarmaya çalışan, bilimlerin teorik nesnelere ilişkin kavramların duysal deneyime konu olan bireysel nesnelere kavramlarından hareketle mantıksal olarak nasıl inşa edildiğini göstermeye çalışan, bilimlerin hizmetinde bir *bilim mantığı* olabilir ancak. Tersine fenomenolojik felsefe, nesnesi ve yöntemi ile diğer tüm bilimlerden kendisini ayırdığı oranda hepsini temellendirecek evrensel, pekin ve ilk bilim olma iddiasındadır. Merleau-Ponty *Algının Fenomenolojisi*'nde Viyana Çevresi hakkında "Bu mantıkçı pozitivism, Husserl düşüncesinin tam karşı kutbundadır"¹⁰ diye yazar. Her ikisi de anlamdan bahsetmesine rağmen fenomenolojinin betimleyici analizi ve analitik felsefecilerin dilsel analizi bambaşka şeylerdir. Ancak, 1950'lerden itibaren işlerin tekrar değişmeye başladığını görürüz. Yönelimsellik fikrinin analitik felsefecilerin ufkuna girmesinden sonra ve geleneğin merkezine dil felsefesi yerine zihin felsefesinin yerleşmesiyle yavaş yavaş fenomenolojiye karşı bir ilgi uyanır.¹¹ Geleneklerin ayrılışı Husserl ve Frege karşılaşmasıyla olmuşken benzer bir karşılaşma bu kez birleştirici bir rol oynar. İlk kez Quine'in öğrencisi olan Dagfinn Føllesdal'ın çalışmalarıyla Fregeci bir yönelimsellik yorumu ve dilsel yaşantının tüm bilinç yaşantılarının yönelimselliğini açıklamak üzere model alındığı bir fenomenoloji kavrayışı ortaya çıkar. Bugün ise iki gelenek arasındaki etkileşimin en canlı örneği zihin felsefesi alanında yaşanmaktadır. Yönelimsellik, kavramsal ve kavramsal-olmayan zihinsel içerikler, fenomenal bilinç, bedenli bilinç gibi fenomenolojiye en başından beri tanıdık olan ve temelde bilinç-dünya ilişkisi bağlamında yer alan konuların artık analitik zihin felsefesinde de daha yoğun bir biçimde ve ciddiyetle tartışıldığını görüyoruz. Bu paralellik iki gelenekten fikirlerin birleştiği pek çok çalışmayı doğuruyor.¹² Hatta bir süredir analitik zihin felsefesinde "fenomenolojiye dönüş"ten bahsediliyor ve literatüre son yirmi yılda iyice yaygınlaşan yeni bir tabir girmiş durumda: "analitik fenomenoloji".¹³

Yazıda iki gelenek arasındaki bu gelgitli ilişkiyi anlam sorusuna yaklaşımları üzerinden ve güncel yakınlaşmanın arka planını aydınlatarak şekilde ele almaya çalışacağız.

1. Dilsel Analize Karşı Bilinç Yaşantılarının Analizi

Dummett'in oldukça tartışmalı iddiasına göre, analitik felsefenin kurucu olayı "dile dönüş"tür, bu hamle ilk kez Frege tarafından gerçekleştirilmiştir ve dile dönüş, tarihsel gelişimi içinde bir bütün olarak analitik felsefeyi tek başına nitelendirmeye yeter: "Çeşitli görünüşlerinde analitik felsefeyi diğer okullardan ayıran şey, ilk olarak, düşüncenin felsefi bir açıklamasına dilin felsefi bir açıklaması yoluyla ulaşılabileceğine ve ikinci olarak, kapsamlı bir açıklamaya ancak bu şekilde ulaşılabileceğine olan inançtır. (...) O halde bu nitelendirmeye göre analitik felsefe, 'dile dönüş' gerçekleştirildiğinde doğmuştur. Bu elbette ki herhangi bir filozof grubu tarafından herhangi bir zamanda tek şekilde gerçekleştirilmemiştir: ancak benim bildiğim ilk açık örnek, Frege'nin 1884 tarihli *Die Grundlagen der Arithmetik*'inde ortaya çıkar. (...) *Grundlagen*'de dile dönüş için hiçbir gerekçelendirme sunulmaz: sadece felsefi soruşturmayla uğraşmanın en doğal yolu olarak gerçekleştirilir."¹⁴

⁹ Michael Dummett, *The Origins of Analytical Philosophy* (New York: Bloomsbury Academic, 2014), 24-25 ve 182.

¹⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, çev. Emine Sarkartal & Eylem Hacımuratoğlu (İstanbul: İthaki, 2016), 20.

¹¹ Bkz. Beaney, *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*, 21.

¹² Bkz. David Woodruff Smith ve Amie L. Thomasson (Der.), *Phenomenology and Philosophy of Mind* (Oxford & New York: Clarendon Press, 2005); Uriah Kriegel, *Subjective Consciousness: A Self-Representational Approach* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2009); A. Mendelovici, *The Phenomenal Basis of Intentionality* (New York: Oxford University Press, 2018); Uriah Kriegel, *The Sources of Intentionality* (New York: Oxford University Press, 2014); T. Horgan, "From agentive phenomenology to Cognitive Phenomenology: A guide for the perplexed", *Cognitive Phenomenology* içinde, Der. T. Bayne ve M. Montague (New York: Oxford University Press, 2011); D. Pitt, "The Phenomenology of Cognition, or What it is Like to Think That P?," *Philosophy and Phenomenological Research* 69/1 (2004), 1-36.

¹³ Örnek olarak Argumenta isimli analitik felsefe dergisinin 2023 senesi için yaptığı makale çağrısı verilebilir: Erişim 18 Aralık 2023, <https://www.argumenta.org/cfp/the-phenomenological-turn-in-analytic-philosophy-of-mind/>

¹⁴ Dummett, *The Origins of Analytical Philosophy*, 5-6.

Dummett'e göre Frege'nin başlattığı dile dönüş, onun anlam realizminin bir sonucudur. Çok iyi bilindiği üzere Frege, bir işaretin [*Zeichen*], yani ad, sözcük, tümce ya da genel olarak bir ifadenin gönderimi [*Bedeutung*] ile anlamını [*Sinn*] birbirinden ayırt etmiştir. Bir işaretin anlamının, onun gönderimi olmadığını; ifade ile ifade edilen şey arasında üçüncü bağımsız bir ögenin, yani anlamın olduğunun kabul edilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Bunun ilk nedeni, iki farklı ifade arasındaki özdeşliğin, *a priori* ya da analitik olmayan bir bilgi sağlamasını başka türlü açıklamanın olanaksız olmasıdır. Farklı sözcükler farklı anlamlarla aynı şeye gönderim yapabilirler; böylece bu sözcüklerden oluşan tümcelerin anlamları ya da tümcelerde içerilen düşünceler [*Gedanke*] de farklı olabilir. Sözcüklerin gönderimleri bakımından özdeşliğini fark ettiğimizde ise bilgimiz artar. Onun meşhur örneği bu durumu açıkça gösterir: “Sabah Yıldızı” ve “Akşam Yıldızı” ifadeleri farklı anlamlara sahiptir ama ikisi de aynı şeye yani “Venüs” gezegenine gönderim yapar. Sabahları Sabah Yıldızı'nı ve akşamları Akşam Yıldızı'nı gören ve ikisinin ayrı birer yıldız olduğunu sanan biri, aslında sabah ve akşam gördüğü ve iki farklı şekilde adlandırılan şeyin bir ve aynı şey, yani Venüs olduğunu öğrendiğinde bilgisi artar.¹⁵ Benzer şekilde “Sabah Yıldızı Güneş'in aydınlattığı bir gök cisimidir” tümcesi ile “Akşam Yıldızı Güneş'in aydınlattığı bir gök cisimidir” tümcesi farklı anlamlara gelir, farklı düşünceler içerir. Akşam Yıldızı'nın Sabah Yıldızı olduğunu bilmeyen biri bu tümcelerden birini doğru diğerini yanlış sanabilir. Ancak bu özdeşliği fark ettiğinde iki tümcenin doğruluk değerlerinin de aynı olduğunu görebilir.¹⁶ İfade ile ifade edilen nesne arasında üçüncü bir öge olarak anlamdan bahsetmeyi gerektiren ikinci neden ise “dünyaya en uzak gök cisimi” gibi gönderimi olmayan ifadelerin ve bu tip ifadeleri içeren tümcelerin anlamlı olmasının olanağını açıklayabilmektir.¹⁷ Sadece anlamla yetinen, bilim ve doğruluk peşinde olmayan edebiyat bu sayede olanaklıdır.¹⁸

Frege anlamın, adın adlandırdığı şeyin, ifadenin hakkında olduğu nesnenin *veriliş tarzına* [*Art des Gegebenseins*] karşılık geldiğini söyler. Sabah Yıldızı ve Akşam Yıldızı ifadeleri, aynı nesneye yani Venüs'e onun farklı veriliş tarzları üzerinden gönderimde bulunurlar.¹⁹ Bir tümcenin anlamı ise düşüncedir. Düşünce ya da anlam kendi başına duyusal olarak erişilebilir bir şey değildir, duyulardan kaçır; bu nedenle de duyularla algıladığımız şeylerin alanından başka bir alana ait olmalıdır. Ancak düşünceler ya da anlamlar bir dış dünyaya ait olmadıkları gibi bir iç dünyaya da ait değildir, yani tek bir öznenin bilincinin psişik içerikleri, onun kendi temsilleri de değildir. Bir sözcük söz konusu olduğunda, işaretin kendisi ve işaret edilen nesne kadar, işaretin anlamını da öznel temsillerden kesinkes ayırt etmek gerekir. İşin içine anılar, duygular, ilgiler girdiği için aynı sözcük farklı kişilerde farklı temsiller uyandırabilir; ancak söz konusu sözcük aynı anlama sahip olduğu ve aynı şeyi belirttiği ölçüde iletişim olanaklıdır. Anlam, tek bir bireyin zihninde olup biten bir şey, sadece o bireye ait olan psişik bir içerik değildir asla. Farklı bireyler aynı temsillere sahip olmasalar da aynı anlamla bir sözcüğü pekâlâ dile getirebilirler. Bu nedenledir ki temsiller tamamen öznel, anlam ise nesnedir.²⁰ Bir tümce söz konusu olduğunda ise, aynı düşünce, söz gelimi Pisagor teoremini dile getirdiğimizde söz konusu olan düşünce, başka bireyler tarafından da aynı şekilde dile getirilebilir, doğru olduğu ileri sürülebilir. Bir bireyin iç dünyasının bir parçası değildir bu teorem. Bu sayede hepimiz için ortak bir bilim olanaklı olur. O halde düşünceler ya da anlamlar fiziksel ya da psişik olmayan, adeta bu ikisinin arasındaki üçüncü bir alana ait olmalıdırlar. Düşünceler bir yandan iç dünyanın temsilleri gibi duyularla algılanmazlar ama bir şekilde onlara sahip oluruz. Diğer yandan dış dünyanın şeyleri gibi var olmak için taşıyıcı bir özneye ihtiyaçları yoktur, birilerinin onları düşünmesinden, dile getirmesinden bağımsızdırlar, birilerinin onları doğru olarak kabul etmesinden bağımsız olarak doğrudurlar. Böylece düşünceler ve onların doğrulukları zamandan da bağımsızdır, zamansızdır, sadece keşfedilmeyi beklerler.²¹ Tüm bunlar düşüncelerin ya da anlamların gerçek [*wirklich*] olduğu anlamına gelir, her ne kadar onların gerçekliği [*Wirklichkeit*] dış dünyaya ait şeylerin ve iç dünyaya ait temsillerin gerçekliği cinsinden olmasa da.²²

Peki ama bu üçüncü alana nasıl erişiriz, düşüncelerin keşfedilmeleri nasıl olanaklı olur? Frege düşünme gücüne karşılık gelen bir yakalama edimi [*fassen*] ile düşüncelerin yakalandığını söyler: “Düşünme düşünceleri üretmez, ama onları yakalar.”²³ Peki ama düşünen özne kendi düşünme edimi içinde onun düşünmesinden bağımsız olan düşünceleri nasıl yakalar? Frege'ye göre düşüncelerin erişilebilirliği, onların dile getirilebilir olmalarına bağlıdır. Düşünce kendi başına duyusal değildir, ancak tümce düşüncüyü dile getirerek ona duyusal bir kılık kazandırır ve dolayısıyla onu yakalanabilir kılar.²⁴ İşte Dummett'in Frege'nin anlam realizmi dile dönüşü beraberinde getirir demesi bundandır.

¹⁵ Gottlob Frege, “Über Sinn und Bedeutung,” *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (1892), 25-27.

¹⁶ Frege, “Über Sinn und Bedeutung,” 32.

¹⁷ Frege, “Über Sinn und Bedeutung,” 28.

¹⁸ Frege, “Über Sinn und Bedeutung,” 33.

¹⁹ Frege, “Über Sinn und Bedeutung,” 26.

²⁰ Frege, “Über Sinn und Bedeutung,” 29-30.

²¹ Gottlob Frege, “Der Gedanke. Eine logische Untersuchung,” *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 2 (1918-1919), 61 ve 66-69.

²² Frege, “Der Gedanke. Eine logische Untersuchung,” 77.

²³ Frege, “Der Gedanke. Eine logische Untersuchung,” 74.

²⁴ Frege, “Der Gedanke. Eine logische Untersuchung,” 61.

Bilincin tamamen dışına çıkarılmış ve başka bir dünyaya yerleştirilmiş olan anlama erişim, ancak dil dolayısıyla, dilsel analiz yoluyla olur. Kuşkusuz bu dil, gündelik-doğal dil değildir; doğal dil kendi başına yanıltıcıdır, ancak doğal dilin mantıksal analizinden doğan özel bir dille doğru düşüncelerin alanına girebiliriz. *Die Grundlagen der Arithmetik* eserinin 62. paragrafında olan biten tam da budur Dummett'a göre: "Eğer onun hakkında hiçbir özel tasarımı veya görüşümüz yoksa bir sayı bize nasıl verilmiş olabilir? Sözcüklerin ancak tümce bağlamında gönderimleri vardır. Şu halde bizim sorumuz, sayı sözcüğünün geçtiği tümcenin anlamını açıklamaktır."²⁵ Burada Frege sayıya ilişkin epistemolojik bir soruşturmanın ancak dilsel bir araştırma ile gerçekleştirilebileceğini iddia etmektedir.²⁶

Bu kitap analitik felsefe tarihi tartışmalarına yön vermiş, çok hesaplaşılmış ve pek çok bakımdan eleştirilmiş bir kitaptır. Dummett'in analitik felsefenin kökeni olarak sadece Frege'ye işaret etmiş olması, Russell ve Moore'u hiç hesaba katmaması, analitik felsefeyi "dile dönüş" ile nitelendirmesi ve bunu Wittgenstein'la değil de Frege ile başlatması, dile dönüşü metafizik bir öğretinin makulleştirilmesi için zorunlu bir hamle olarak görmesi ve bunu yaparken dilsel-mantıksal analize pek vurgu yapmaması, tüm bunlar analitik literatürde tartışılmıştır.²⁷ Ancak yine de analitik felsefede, felsefi sorunların, dilin sorunları olarak kavrandığı ve bu sorunların çözümünün ancak dilin aydınlatılması, yani dilsel bir analiz yoluyla olanaklı olduğunun düşünüldüğü, kısacası "dilsel" bir felsefenin baskın olduğu bir dönemin yaşandığı inkâr edilemez.²⁸ Gerçekten de analitik felsefenin diğer kurucuları (Russell, Moore ve Wittgenstein) ve onların fikirlerini geliştiren ideal dil ve gündelik dil felsefecileri için söz konusu olan dilsel anlamdan başkası değildir. Onlara göre felsefi etkinlik, dilin yüzeydeki görünür yapısının derininde bulunan daha temel, sahici yapıları ortaya çıkarmayı ve bu yolla dünya hakkında bildirimde bulunan tümcelerin gerçek anlamlarını aydınlatmayı amaçlayan dilsel bir analizden ibarettir -bunlar ister sadece biçimsel-mantıksal yapılar ister dilin pratik-somut durumlardaki kullanımıyla ilgili yapılar olsun.

Husserl açısından ise işler farklı yürür. Weierstrass ve Brentano'nun öğrencisidir. Weierstrass'ın etkisiyle tüm matematiğin sayı kavramından hareketle temellendirilebileceğine inanır. Brentano'dan ise yönelimsellik kavramını ve psişik fenomenlerin farklı tiplerini, özsel yapılarını ve birbirleriyle ilişkilerini ortaya koymaya çalışan betimleyici psikolojiyi öğrenir. Aldığı eğitim sonucunda genç Husserl'in ilk ilgisi çeken şey, sayının bir yandan insan zihninin bir yaratımı olması diğer yandan ne büsbütün zihnin içinde ne de dışında olmasıdır; tek tek bireylerin bilinç yaşantılarını aşan ve hepsi tarafından her seferinde özdeş olarak yakalanabilir bir şey, kısacası Husserl'in deyişiyle ideal bir varlık olmasıdır. Sayı nedir, nasıl bir varlıktır, sayının idealitesini, onu üreten öznellik karşısındaki nesnellliğini, bağımsızlığını nasıl açıklayabiliriz? Bu sorular, işi teoriler üretmek olan ve çalıştığı nesnelere ne tipten varlıklar olduğu üzerine düşünmeyen bir matematikçinin soruları değildir Husserl'e göre. Temellendirme işi matematiğin değil felsefenin işi olmalı ve tüm matematik felsefesi sayı kavramının analizi ile başlamalıdır. Hocası Brentano'nun etkisiyle genç Husserl için felsefe psikoloji ile örtüşür; sayı kavramının analizi ve dolayısıyla aritmetiğin temellendirilmesi ancak psikoloji alanında ve onun yöntemlerini kullanarak yapılabilir. Temellendirme kökene, yani nesnenin ortaya çıktığı yaşantılara geri dönerek bu yaşantıların betimlenmesi yoluyla söz konusunu nesnenin ne tipten bir varlık olduğunun ve bu varlığa gönderimde bulunan kavramın (sözcüğün) anlamının açık kılınmasıdır. Böylece Husserl sayı kavramı üzerine olan *Über den Begriff der Zahl: psychologische Analysen* (1887) başlıklı tezinde ve bu tezin geliştirilmiş halinin birinci bölümünü oluşturduğu *Philosophie der Arithmetik: Psychologische und logische Untersuchungen* (1891) adlı yayınlan-

²⁵ Gottlob Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, çev. H. Bülent Gözkân (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 155.

²⁶ Dummett, *The Origins of Analytical Philosophy*, 6.

²⁷ Bu tartışmalar için bkz. Pierre Wagner, "The linguistic turn and other misconceptions about analytic philosophy," *Eurozine* (10 Haziran 2010): 1-15. Erişim 06 Aralık 2023, <https://www.eurozine.com/the-linguistic-turn-and-other-misconceptions-about-analytic-philosophy/>

²⁸ Bkz. Michael Beaney, "What is analytic philosophy?", *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy* içinde, Der. Michael Beaney (Oxford: Oxford University Press, 2013), 3-29. Michael Beaney analitik felsefenin tek bir özellikle tanımlanamayacak kadar çeşitli bir hareket sergilediğini, bu yüzden de analitik felsefenin ne olduğu sorusuna ancak analitik felsefenin tarihi yoluyla cevap verilebileceğini savunur. Öncelikle geleneği kim ya da kimlerin kurduğunu ve bu kuruluşu temellendiren felsefi olayların neler olduğunu soruşturmak gerekir. Ona göre analitik felsefenin ortak kurucuları Frege, Moore, Russell ve Wittgenstein'dir. Bu felsefenin ortaya çıkmasını sağlayan kurucu olaylar ise Frege'nin niceleme mantığını ve analitik felsefeyle ilişkilendirdiğimiz pek çok fikir ve kavramı yaratması ile Russell ve Moore'un İngiliz idealizmine (Bradley ve McTaggart'ın Neo-hegelciliğine) karşı isyanıdır. Bu dört kurucunun fikirlerinin geliştirilmesi, uygulanması, eleştirilmesi ve dönüştürülmesiyle analitik felsefe genişler ve dallanır. Öte yandan, analitik felsefenin "dile dönüş"le başladığı, dilsel analizi merkeze alan bir felsefenin onun temel niteliği olduğu kimi kez iddia edilse de geleneğin kökenine ve bugününe baktığımızda, dile ilişkin soruları ve dilsel bir analizi çalışmalarının merkezine koymayan pek çok düşünür rastlarız. Bu nedenle bu görüşü desteklemek pek olanaklı görünmez. Zira dile dönüş, en genel anlamıyla, dilin gramerinin yanıltıcı olduğu, felsefe sorunlarının dilin yanlış kullanılmasından kaynakladığı ve bu sorunların çözümünün ya da tümünden iptalinin, bu yanlışlığın düzeltilmesiyle, yani görünürdeki yanıltıcı dilsel biçim ya da yapının altındaki doğru mantıksal yapının ortaya çıkarılmasıyla gerçekleşeceği fikrine dayanır. Buna göre felsefe etkinliği, dilsel-mantıksal analiz yoluyla önermelerin aydınlatılmasından ibaret olacaktır. Aslında Russell ve Moore'da izlerini görsük de "dile dönüş"ün ve "dilsel" bir felsefe yapma eğiliminin tam anlamıyla Wittgenstein ile başladığını, önce mantıkçı pozitivistin ideal dil felsefesinde, sonra da Wittgenstein'in ikinci dönemi ile Oxford okulunun gündelik dil felsefesinde sürdürüldüğünü söylemek daha doğru olacaktır. Bu durumda dile dönüş, analitik felsefenin sadece belirli bir dönemini (yaklaşık olarak 1930'lardan 60'lı yıllara 30 yıllık dönemini), en çok da mantıkçı pozitivistimi belirtir demek gerekir. Bütün bir analitik gelenek asla mantıkçı pozitivistimle bir tutulamaz, dilsel bir felsefeye indirgenemez; dile dönüş analitik felsefenin özü ya da temel niteliği olamaz. Gerçekten de dil felsefesinin analitik gelenekteki egemenliğinin, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren aşılmasına başladığını görebiliriz. Mantıkçı pozitivistimin gözden düşmesiyle ilkin Quine ve Strawson'un çalışmalarında tekrar sahneye çıkan metafizik ya da ontoloji, bugün analitik felsefenin en önemli alt disiplinlerinden biridir. Bu tarihten itibaren analitik felsefe, felsefenin neredeyse tüm alanlarına yayılmakla kalmaz analitik felsefeciler için felsefe tarihinin kendisi de önemli bir sorun olmaya başlar. Son dönemde ise analitik felsefenin merkezinde dil felsefesi yerine zihin felsefesinin olduğu söylemek çok yanlış olmayacaktır.

mış ilk eserinde, Brentano'dan ödünç aldığı betimleyici psikoloji yöntemini kullanarak, aritmetiğin temel kavramlarının psikolojik kökeni üzerine bir araştırma yapar.²⁹

Husserl bu metinlerde sayının nesnellliğini tanımakla birlikte onu içinde ortaya çıktığı sayma edimiyle ilişkisi içinde ele alır. Farklı türden nesnelere bir toplam olarak bir arada yakalanabilirler ve onlardan “çok” diye bahsedilebilir; dahası belirlenmiş bir çokluk söz konusu olduğunda bu çokluğa bir sayı atfedilebilir. Özelliklerinden (içeriklerinden) bağımsız olarak tüm bu toplamlarda, söz gelimi dört ev, dört insan, dört kavramda, onları aynı belirlenmiş çokluk yani 4 kılan ortak şey nedir? Bu işi yapan, yani ayrı olarak verilen nesnelere seçerek bir araya getiren ve onları bir toplam olarak, *belirlenmiş* bir çokluk olarak yakalamamızı sağlayan şey, Husserl'e göre, hepsini tek bir psişik edimde birleştirmemizdir. Çok olmanın ya da herhangi bir sayıda olmanın kaynağını, bir araya getirilen verili içeriklerden ziyade onların bir araya getirilmesinde aramak gerekir.³⁰ Sayı, içerikleri birleştiren bir birleştirme ediminde kendini gösterdiğine göre, Husserl'in temellendirme kavrayışına uygun olarak, sayı kavramı ya da sayı sözcüğünün anlamı da ancak sayıyı ortaya çıkarmış olan bu edim üzerine geri dönülerek aydınlatılabilir. O halde sayı kavramının analizinin, Frege'de olduğu gibi dilsel bir analiz biçimini almadığı açıktır. Husserl bir dile dönüş hamlesi gerçekleştirmez, çünkü buna gerek kalmaz. Sayının mekânı bilinç ve dünya dışındaki bir üçüncü alan değildir; sayı zaten bilinçte ortaya çıkar, bilincin ona erişimi gibi bir sorun başından itibaren yoktur. Sayının nesnellığının kaynağını arayacağımız yer özneliktir Husserl'e göre. Frege kuşkusuz bu kavrayışı eleştirecektir. Sayının bu şekilde temellendirilmesi girişimi onun gözünde ancak psikolojizm olabilir. *Philosophie der Arithmetik* için yazdığı yorumda Husserl'i sayının temsili ile sayının kendisini birbirine karıştırmakla, onun felsefesinde her şeyin *Vorstellung*'a dönüşmüş olmasıyla suçlar.³¹

Bu eleştirilerin Husserl üzerindeki etkisi tartışmalıdır. Zira bu ilk çalışmasından neredeyse on yıl sonra yayınladığı ve mantığın temellerini konu edindiği *Logische Untersuchungen* (1900-1) eserinin ilk cildini psikolojizm eleştirisine ayırmış, ancak devamındaki altı çalışmada mantığı temellendirmek üzere bilinç yaşantılarının fenomenolojik analizlerine girişmiştir. Husserl açısından, aritmetiğin temellerine ilişkin psikolojik araştırmalardan mantığın temellerine ilişkin fenomenolojik araştırmalara geçiş, Frege'nin *Philosophie der Arithmetik*'de eleştirdiği psişik edim analizlerinden onun anladığı anlamda bir mantıkçılığa, yani dilsel analiz yoluyla kavramların mantıksal tanımını vermeye geçiş değildir.³² İki filozof arasındaki esas fark, temellendirme meselesine ve kavramların analizine yaklaşımlarındaki farktır. Husserl'in mantıkçı psikolojizm karşısındaki konumu *Philosophie der Arithmetik'ten Logische Untersuchungen'e* değişmiş olsa da mantık alanına ait olan ve ideal olarak sınıflandırdığı nesnelere varlığını, onlara ilişkin kavramların anlamını bilinç yaşantılarıyla ilişkisi içinde anlamaya çalışmayı sürdürdüğü için, iki düşünür arasındaki mesafe asla kısalmış değildir.³³

Logische Untersuchungen 'de idealite meselesi ilk olarak dilsel bir biçimde, bir sözcüğün ya da tümcenin anlamının idealitesi olarak kendisini gösterir. Birinci araştırma dilsel anlamın ortaya çıktığı ifade yaşantılarının betimleyici analizine ayrılmıştır. Husserl analizlerine ifadeye ilişkin olağan kavrayışımızla başlar. Bir ifadede olağan olarak üç şey ayırt edebiliriz. İfade (bir ad, bir sözcük ya da bir tümce) her şeyden önce sesli ya da yazılı fiziksel bir işaretir [*Zeichen*]. İkinci olarak ifade bir şey söyler, yani bir anlamı vardır. Üçüncü olarak da bir şey hakkındadır, yani bir nesnesi vardır.³⁴

²⁹ Bkz. Françoise Dastur, “Phénoménologie, mathématiques, logique”, *Husserl Des mathématiques à l'histoire* (Paris: PUF, 1999), 16-21.

³⁰ Bkz. Laurent Joumier, “De la logique à la phénoménologie”, *Lire Husserl* (Paris: Ellipses, 2007), 51-54.

³¹ Gottlob Frege, “Compte rendu de Philosophie der Arithmetik I de E. G. Husserl”, *Écrits logiques et philosophiques*, çev. Claude Imbert (Paris: Éditions du Seuil, 1971), 146 ve 158.

³² Söz konusu geçişin gerisinde ilk olarak, Husserl'in aritmetiğin salt sayı kavramı üzerine kurulamayacağını ve onun formel mantığın bir kolu olduğunu fark etmiş olmasının bulunduğu söylenebilir. İkinci ve esas neden ise mantığın statüsüyle ilgili görüşlerinin değişmesidir. *Husserl Philosophie der Arithmetik*'te hocası Brentano'nun etkisiyle mantığı bir düşünme sanatı olarak yani pratik ve normatif bir disiplin olarak değerlendirir. Bu dönemde genel mantık onun için, doğru yargıda bulunmak için kurallar ya da normlar sağlayan bir teknikten ibarettir. Mantığa teorik temellerini sağlayacak olan disiplin ise psikolojidir, çünkü mantık yasaları insan düşüncesinin işleyişine dair yasalardır ve psişik süreçlerin doğru yargılar vermek üzere nasıl işlediğini bize sadece psikoloji gösterebilir (Bkz. Françoise Dastur, “Phénoménologie, mathématiques, logique”, *Husserl Des mathématiques à l'histoire*, 22-25.). Oysa mantığın normatif ve pratik bir boyutunun olduğu doğru olsa da Husserl'in sonradan fark ettiği şey, bu normatif ve pratik yanın mantığın özünü oluşturmadığı; bu yanıyla mantığın teorik temelleri için psikolojiye değil otonom bir disiplin olan saf mantığa gönderimde bulunması gerektiğidir (Husserl, Hua XVIII, § 3.). Tam da bu nedenle Husserl *Philosophie der Arithmetik*'te yapmış olduğu matematik felsefesinde psikolojizm etkisinde olduğu için kendisini suçlar (Husserl, Hua XVIII, § 57 not, 214-215.). Frege'nin antipsikolojist anlayışına getirdiği eleştiriyi artık savunmadığını yazar (Husserl, Hua XVIII, § 45, 172) ve mantığa ilişkin eski görüşlerini eleştirirken kendine karşı çok acımasız olduğunu itiraf eder (Husserl, Hua XVIII, *Prolegomena*, 7.). Husserl *Philosophie der Arithmetik*'ten sonra yaptığı mantık çalışmaları sırasında ideal-mantıksal olanla real-psişik olanın uyumsuzluğu karşısında gerçekten sarsılmıştır. Yine de ona göre bu uyumsuzluğu aşmanın yolu, yaşantı analizinden büsbütün vazgeçip, ideal olanlara bilinçten bağımsız bir varlık atfetmek değildir. Mesele daha ziyade, bir yandan psişik olmayan bir özneliği ve buna bağlı olarak (ideal ya da real) nesnelere ile bilinç edimleri arasındaki korelasyonu keşfetmeyi sağlayacak, diğer yandan bu korelasyonu analiz etmeyi olanaklı kılacak yöntemsel araçları geliştirmektir. Kısacası fenomenolojinin psikolojiyle bir tutulamayacağını, betimlemeye konu olan yaşantıların psişik yaşantıların olmadığını ve yaşantı analizlerini “psikolojikten” ziyade “fenomenolojik” olarak nitelenecek gerektiğini göstermektedir. Ancak bu hiç de kolay bir iş değildir. Husserl'in *Logische Untersuchungen*'in ikinci baskısında yaptığı değişiklik ve düzeltmeler, fenomenolojinin yaptığı işle ilgili başlangıçtaki tereddütlerini ve zamanla nasıl daha açık bir kavrayışa kavuştuğunu gözler önüne serer. İlk baskıdaki “betimleyici psikoloji” ifadesinden pişmanlık duyup bu ifadeyi ikinci baskıda kaldırmaması bunun en açık örneğidir. Sonraki yıllarda da sayfalarca metin, fenomenolojiyi psikolojiden ayırt etme çabasına ayrılmıştır. Sonuç olarak Husserl'in *Philosophie der Arithmetik*'te psikolojizmin etkisinde kaldığına dair yaptığı özeleştirisinin, bilinç yaşantılarının analizine değil de aslında psikolojiden tamamen bağımsız teorik bir disiplin olan mantığı, yanlış bir şekilde salt bir düşünce sanatı gibi değerlendirmiş olmasına yönelik olduğunu söylemek en makulü olacaktır (Françoise Dastur, *Husserl Des mathématiques à l'histoire*, 27-28.). Frege'nin eleştirisinin Husserl üzerinde muhakkak bir etkisi olduğunu söyleyeceksek, bunu dolaylı bir etki olarak görmek, yani Frege'nin empirik-psişik ile ideal-mantıksal arasında yaptığı keskin ayrımın, adına “psikoloji” denecek herhangi bir disiplinle mantığın temellendirilemeyeceği fikrini pekiştirdiğini ve Husserl'i, kendi projesini psikolojiden ayırt etmek için çabalamaya zorladığını söylemek daha doğru olacaktır (Bkz. Rudolf Bernet, Iso Kern ve Eduard Marbach, *An Introduction to Husserlian Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1993), 24.).

³³ Bu tartışma için bkz. Laurent Joumier, “Quel fossé sépare les logiciens psychologues des mathématiciens: Husserl, Frege et la question de l'objectivité du sens”, *Husserl et Frege. Les ambiguïtés de l'antipsychologisme* içinde, Ed. Robert Brisant (Paris: J. Vrin, 2002), 75-91.

³⁴ Husserl ve Frege'nin her ikisi de bir ifadenin anlamı ile gönderimini ayırt eder ama aralarında bir terminoloji farkı vardır. Frege için *Sinn* anlamı ve *Bedeutung* gönderimi

Peki bunlardan hangisi bir ifade için özeldir, yani bir ifadeyi ifade yapan şeydir, başka bir deyişle, o olmadığında ifade bir ifade olmaktan çıkar? Genel olarak bir işaret niteleyen şey, onun işaret etme [*Anzeigen*] işlevidir. Bir işaretin işaret etmesi, onun varlığının kendisinden başka bir şeyin varlığını çağırmasıdır, söz gelimi bir damga bir köleye, bir bayrak bir ülkeye, parmağımdaki bir ip hatırlamayı istediğim bir şeye işaret eder.³⁵ Fizik yanı nedeniyle ifade de bir işaretir elbette, kâğıt üzerine yazılmış ya da söylenen bir sözcük bize algıda kendini gösterir. Bir konuşmada söylenen bir söz, konuşanın psişik yaşantılarını ve niyetlerini dinleyene açık eden bir indis [*Anzeichen*] gibi işler.³⁶ Ama yine de bir ifade, tek işlevi kendisinden başka bir şeyi çağırarak olan bir işaret değildir. Zira ifade bunun yanında bir şey de söyler, bir şey kast eder, onun bir anlamı vardır. Kendi kendimize sessizce içimizden konuştuğumuzda, yani sahici anlamda bir iletişim söz konusu olmadığında, ifadenin fizik yanı kaybolur ama ifade, ifade olmaktan çıkmaz. Hâlâ bir şey söylemeye devam eder, dahası sahici bir konuşmadaki anlamı neyse onu aynen korur. Demek ki onun bir indis gibi iş gördüğü işlev ile bir anlama gelme, bir şey kast etme [*Bedeutung*] işlevini birbirinden ayırt etmek gerekir. Hayalinde kendi kendine konuşan bir kişi, iletişim niyetinde olmadığından, aslında sahici anlamda konuşuyor da değildir. Onun hayali sözcükleri indis olarak iş görmez. Sadece var olmadıkları için değil, sözcüklerin açık edeceği psişik yaşantılar zaten aynı anda bu kişi tarafından yaşandığı için bu böyledir.³⁷ O halde ifadenin özünün, onun fiziksel bir fenomen olmasında, işaret etme ya da iletişim işlevinde bulunmadığı açıktır. Tüm bunlar kaybolduğunda bile ifade bir şey söylemeye devam ettiği için ifade olarak kalır. Demek ki ifadenin özü daha ziyade bir şey kast etme işlevinde bulunur. İfadeyi ifade yapan, onu diğer işaretlerden ayırt eden şey, onun bir anlamı olmasıdır; anlamı olmayan bir ifade, ifade değildir.³⁸ Ancak her ifadenin sadece bir şey söylemediğini aynı zamanda bir şey hakkında olduğunu, yani sadece bir anlamı olmadığını, aynı zamanda nesnelere de ilişkili olduğunu buna eklememiz gerekir.³⁹ Bu ayrım iki ifadenin farklı anlamlara geldiği ama aynı şeyle ilgili olduğu durumlarda çok açıkça görülebilir. Söz gelimi “Türkiye’nin ilk cumhurbaşkanı” ve “Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucusu” ifadeleri, aynı kişiyi, yani Atatürk’ü, farklı anlamlarla belirtir. Tüm bu ayrımlardan hareketle ifadenin genel olarak, “bir anlamı ve bir gönderimi olan fiziksel bir işaret” olarak kavrandığını söyleyebiliriz.

Bu olağan kavrayış çerçevesinde, sadece fiziksel bir varlık olan sesli ya da yazılı bir şeyi, anlamlı bir işaret, yani esas anlamda ifade yapan şeyin, bu fiziksel işarete bağlanan anlam olduğu düşünülür. Bu düşünme şekli anlamı, ya sözcüğe çağrışımla eklenen psişik bir içerik ya da zihin dışı bir alandan gelip sözcüğe katılan ideal bir varlık olarak tanımlanabilir. Husserl’e göre anlamın ad ile adlandırılan şey arasında üçüncü bir varlık ya da bir tür nesnel olarak kavrandığı "anlam miti" bu düşünme şeklinin bir sonucudur. Onun bu mit karşısındaki konumu, bu miti yeniden üretmekten kaçınmaktır. Fenomenolojik analiz bunu, ifadenin doğasına ilişkin olağan kavrayıştan gelen, fiziksel işaretin, anlamın ve işaret edilen nesnenin varlığına ilişkin ön-varsayımların hepsini birden paranteze alarak ve ifadenin kendisine dönüp onu kendisini bize sunduğu bilinç yaşantısıyla ilişkisi içinde, tam da bize bu yaşantıda kendisini verdiği haliyle betimleyerek yapar. Betimleyici analiz ontolojik farkların hepsini betimlemenin kendisinden çekip çıkarmak ister.

Bu betimlemeler boyunca Husserl, ifadenin fizik yanının, onun anlamı ve nesnesinin, yönelimsel edimler içinde ve bu edimlerin korelatları olarak nasıl ortaya çıktığını (kurulduğunu) açık kılmaya çalışır. İfade, sesli ya da görsel bir fenomen olması bakımından kendini duyuşal edimlerde gösterirken, onu anlamla donatan şey, anlam verici edimlerdir (kast etme edimleridir).⁴⁰ Son olarak, ifadenin bir şey hakkında olması için de onun bir nesneyle ilişkilmesini [*Beziehung*], nesnel bir gönderimi olmasını sağlayacak edimlerden bahsetmek gerekir diye düşünebiliriz. Burada ilginç olan şey, Husserl’in bir ifadeye anlamını veren edim ile onu bir nesneyle ilişkilendiren edimin bir ve aynı edim olduğunu söylemesidir. Bu edim yine kast etme edimidir, anlam yönelimidir: *Bedeutungsintention* ya da *Bedeutung*.⁴¹ Başka bir deyişle, kast etme, yönelimsel bir edimdir; çoktan bir şeyi hedefleyen [*Meinen*] bir bilinç yaşantısıdır. Yönelimsel kast etme edimi, hem ifadeye anlam verir hem de onu bir şeyin ifadesi haline getirir; söz gelimi bir sözcüğün belirli bir anlamla bir nesneyi belirtmesini sağlar. Farklı ifadelerin aynı nesneyi belirttiği durumlar göz önüne alındığında, kast etme edimin ifadeye verdiği anlam ile kast ettiği nesnenin aynı şeyler olmadığı açıktır. İlk bakışta, edimin bu anlam aracılığıyla nesneyi kast ettiğini söylemek en makulü gibi görünür.

İfadenin özünün, onun fiziksel bir şey olmasına değil bir anlamı olmasına dayandığını dikkate aldığımızda bu özü,

belirtirken, *Logische Untersuchungen*’de Husserl *Bedeutung* ve *Sinn* sözcüklerinin her ikisini de anlamı belirtmek üzere kullanır. Frege’deki gönderime Husserl’de *Gegenstand* ya da *Gegenständlichkeit* karşılık gelir (Bkz. Husserl, Hua XIX/1, § 15, 58.). Husserl “nesne” kavramını oldukça geniş bir anlamda kullanır. Nesne, herhangi tipten bir yönelimsel yaşantının hakkında olduğu şeydir. Dolayısıyla algımızın nesnesi olan real nesnelere kadar ideal nesnelere, Pegasus gibi hayali nesnelere ya da yuvarlak kare gibi olanaksız nesnelere de bahsedebiliriz. Bir bilincin korelatı olabilen her şey bir nesnedir, nesne zorunlu olarak var olmaz.

³⁵ Husserl, Hua XIX/1, § 2, 31-32.

³⁶ Husserl, Hua XIX/1, § 7, 39-40.

³⁷ Kendi kendine içerden konuşma için bkz. Husserl, Hua XIX/1, § 8.

³⁸ Husserl, Hua XIX/1, § 15, 59.

³⁹ Husserl, Hua XIX/1, § 12, 52.

⁴⁰ Husserl, Hua XIX/1, § 9, 43-44.

⁴¹ Husserl, Hua XIX/1, § 13, 54-55 ve § 15, 59.

ifadeye hem anlamını hem de nesnel gönderimini sağlayan kast etme edimine bağlı olarak düşünmemiz gerektiği açıktır. Hatta burada ifadenin hakkında olduğu nesnenin görüsel olarak verilip verilmediği de bir fark yaratmaz. Bir nesneyi hedefleyerek ifadenin nesneyle ilişkisini kuran edim, sadece boş bir anlam yönelimi olabilir pekâlâ. Hedeflenen nesneyi kanlı canlı veren bir görü, bu anlam yönelimini doldurduğunda, nesneyle olan bu ilişki de gerçekleşmiş olur.⁴² İfade, ancak görüsel bir doluluk söz konusu olduğunda, sadece boş olarak hedeflenen bir nesneyle değil aynı zamanda varolan olarak verilen bir nesneyle de ilişkilenebilir. Yine de salt anlam yönelimi, ifadenin bir anlamı olması ve bir nesneyi hedeflemesi için yeterlidir; bu nesnenin kendisinin de görüsel olarak mevcut olması gerekmez. Söz gelimi yokluğunda birinden bahsettiğimde olup biten budur. Ayrıca tam da bu sayede yuvarlak kare ya da altından dağ gibi ifadeler, nesnelere varolmasa da anlamlı olabilirler.⁴³ Husserl için görüsel veriliş anlamın değil bilginin koşuludur. Bir yanda anlam veren ve o olmadan ifadenin ifade olmaktan çıkacağı ve basit bir ses yığınının ya da çizgilere dönüşeceği anlam yönelimi vardır. Bu edim içinde ifadenin nesnesi boş bir şekilde hedeflenir; yani bu durumda tek varolan, nesnenin hedeflenmesidir [*Meinen*], nesnenin kendisi varolmaz. Diğer yanda anlam yönelimini az ya da çok uygun şekilde dolduran edim vardır ve bu edim içinde nesne, anlam yöneliminde hedeflendiği haliyle görüsel olarak verilir. Bu ikinci edim, yani görü edimi, ifade ya da anlam için değil bilgi için özeldir. Bilgi ancak hedeflenen şeyin görüde verilmesiyle ve korelatif olarak anlam yöneliminin görü yönelimi tarafından doldurulmasıyla, yani anlam veren edimlerle onu dolduran edimlerin birleşmesiyle olanaklı olur.

O halde fiziksel bir işaretin bir anlamı olmasını fenomenoloji nasıl açıklar? Duyduğum bir ses yığını ya da bir yüzey üzerinde gördüğüm çizgiler öncelikle kendilerini bana dışsal algıda fiziksel bir şey olarak sunarlar. Onların bana bir şey söylemeye başlaması ve kendi fiziksel varlıklarının ötesinde başka bir şeye gönderimde bulunmaları, bir şeyi temsil eder hale gelmeleri, ancak bir anlam yönelimi içinde gerçekleşir. Yine de fiziksel bir şeyin bir sözcük rolü oynamaya başlamasını, bu şeyin kendisini verdiği görüsel edime bir anlam yöneliminin gelip eklenmesi olarak anlamamak gerekir. Tersine, ses yığınının bir ifadeye dönüşmesi yaşantının yönelimsel niteliğinde köklü bir değişime işaret eder, öyle ki beraberinde yaşantının korelatı da tamamen değişir. Dikkatimiz fiziksel şeye yönelmişken, yaşantımız dışsal bir algıdır; işaretin fizik yanı da bu yaşantı içinde kurulur. Bu fiziksel şey, anlam yönelimi sayesinde anlamlı bir işaret, örneğin bir ad rolü oynamaya başladığında, ilgimiz fiziksel şey olarak işareten adlandırılan nesneye yer değiştirir. Duyusal olarak bize verilen şey her iki durumda da değişmez; ancak çizgiler anlamlı bir işaret haline geldiğinde, bilinç bu duyusal veriyi başka tipten bir yönelimsellik içinde kavramış demektir. Fiziksel işaret bize kanlı canlı verili olsa da, anlam yönelimi adlandırılan nesneyi bu fiziksel işaretin verilmesi zemininde hedeflese de, söz konusu olan, bu fiziksel şey üzerine dönük görüsel yönelimden tamamen farklı bir yönelimdir. Bir gürültü, sözcükleri seçtiğimiz bir konuşmaya dönüşürken, duvar üzerine kazınmış düzensiz şekiller harflere dönüşürken deneyimimiz kökten bir değişime uğrar. Görüsel bir yönelimden bir anlam yönelimine geçeriz ve korelatif olarak ilgimiz, fiziksel bir şeyden bu fiziksel şeyin bir işarete dönüşerek temsil ettiği bir nesneye yönelir. Kısacası, dışsal algı ve kast etme edimi, ikincisi birincisini temeli olarak varsaysa da, nesnelere farklı tipten nesnelere olarak sunan tamamen farklı tipten yönelimselliklerdir.⁴⁴

Şimdiye kadar kast etme ediminden [*Bedeutung*] ve kast edilen nesneden söz ettik ama anlamın kendisinden [*Bedeutung*] doğrudan hiç söz etmedik. Hatırlayacak olursak bir ifadeye kendi anlamını ve nesnesiyle ilişkisini verenin aynı kast etme edimi olduğunu söylemiştik. Bu demektir ki bir ifade bir anlama geldiği sürece, bir nesneyle de ilişkilidir. Başka bir deyişle, bir ifade için bir anlamı olmak ve nesneyle bir ilişkisi olmak bir ve aynı şeydir. O halde şu sorulabilir: anlamı -*Bedeutung*'u-, ilişkinin kendisi olarak -*Beziehung* olarak- düşünebilir miyiz? Peki ama anlamın bir ilişki olması ne demektir? Bu, anlamın ifade ve nesne arasında bir aracı olması mı demektir; bir ad bir nesneyi bir nesnemi olarak kavranan bir anlam sayesinde adlandırır mı demektir? Anlam mitinden kaçınmak isteyen Husserl'in bu sorulara olumlu yanıt vermesini beklemeyiz. Kuşkusuz ki anlamın kendisi de bir ifade yaşantısı içinde, daha özel olarak da bir kast etme ediminde kendisini *bir şekilde* gösterecektir, ama nasıl? Kast edilen nesnenin kendisi ya da onun bir özelliği gibi mi? Yoksa kast etme ediminin kendisi ya da onun bir içeriği gibi mi? Fenomenolojik açıdan bu sorulara cevap vermek istiyorsak, ifade yaşantısını betimlerken anlamın kendisini, anlam yöneliminden ve bu yönelimde hedeflenen nesneden ayırt edip edemeyeceğimize bakmamız gerekir. Zira hatırlarsak, fenomenoloji baştan hiçbir ontolojik kategoriye verili kabul etmeden nesnelere farklı tiplerini, onların kendilerini sundukları yaşantılarla korelasyonları içinde betimleyerek ortaya koymaya çalışır demiştik.

Bir tümce dile getirdiğimde, söz gelimi "bir üçgenin iç açılarının toplamı 180 derecedir" dediğimde, bir ifade yaşantısı gerçekleştiririm. Ben ya da bir başkası bu tümceyi tekrarladığı her seferinde her birimizin kendi bilinç akışının bir parçası olan yeni bir ifade yaşantısı söz konusudur. Oysa tümce istendiği kadar hızlı ya da yavaş söylenebilir, sesli ya

⁴² Husserl, Hua XIX/1, § 9, 44.

⁴³ Husserl, Hua XIX/1, § 15, 60-61.

⁴⁴ Husserl, Hua XIX/1, § 10, 46-47.

da tamamen sessiz söylensin, yazılsın ya da okunsun, ifade yaşantısı tekrar ettiği her seferde tümencenin söylediği şey aynı kalabilir. Burada farklı ifade edimleri boyunca her zaman özdeş kalan bir şey söz konusudur, tıpkı çoklukta bir birlik gibi. Eğer ifade ettiğimiz şey de tıpkı ifade edimimizin kendisi gibi bilinç akışımıza dâhil olsaydı ve zamanda akıp gitseydi, bir önceki anda söylediğimiz bir şeyi bir sonraki an ne kendi kendimize tekrar edebilir ne de bir başkasına aktarabilirdik. Düşüncemiz hiçbir şeyi yakalayamaz, daha doğrusu yakalayacak, bildirecek ve bilecek hiçbir şey olmazdı. İletişimin ve bilginin olanaklı olması için farklı ifade edimlerinde özdeş olarak yakalanabilir ve tekrar edilebilir bir şeyin olması, kısacası ifade yaşantılarımızın onlarla birlikte akıp gitmeyecek bir şeye sahip olması gerekir.

Peki bu şey neden doğrudan ifade edilen nesnenin kendisi olmasın? Daha önce yaptığımız analizlerde ifade ediminde yöneldiğimiz şeyin, hakkında konuştuğumuz şey olduğunu ortaya koymuştuk. Söz gelimi bir sözcük dile getirdiğimizde hedeflediğimiz şey, bu sözcük aracılığıyla, yani onun fiziksel bir işaret olarak algıdaki verililiş zemininde, sözcüğün belirttiği nesnenin kendisidir. Ayrıca, Frege'nin bize öğretmiş olduğu gibi, farklı ifadelerin aynı nesneye gönderimde bulunabilmesi ve bu sayede bizim bilgimizin artması, sadece ifadelerin fiziksel varlıklarındaki farkla açıklayamayacağımız bir durumdur. Zira herhangi bir işaretin herhangi bir nesneyi belirtmesi zorunlu bir ilişki değildir, tamamen keyfidir. Aynı şeye gönderimde bulunan işaretler arasındaki fark, ancak belirtilen nesnenin verililiş tarzıyla ilgili, işaretin nesneyi nasıl belirttiğiyle ilgili bir farka karşılık gelebilir.⁴⁵ Böylece ifadede belirtilen nesne dışında başka bir öğeden, yani ifadenin anlamından bahsetmemiz gerekir. Fenomenolojik açınan, ifadeye anlam veren ve nesneyle ilişkiyi sağlayan edim bir ve aynı kast etme edimi olduğuna göre; bu edimin nesnesi anlam değil de kast edilen nesne olduğuna göre, kast edilen anlamı nereye koyacağız? Onun ifade ediminin kendisi ya da reel bir içeriği olmadığını zaten söylemiştik; zira aradığımız şey, farklı ifade edimlerinde özdeş olarak tekrar edebilen, onların öznel akışından bağımsızca yakalanabilir bir şeydi. Aslında Husserl'in burada yaptığı ayırım, Frege'nin nesnel anlam ve öznel temsili ayırt etmesinden çok da farklı görünmez. Yine de Husserl açısından ifadenin anlamının ifade ediminin kendisi ya da onun dokusundan bir şey olmaması, anlamın bir *topos ouranios*'ta⁴⁶ durduğu, gerçekleşen ve olanaklı ifade edilişlerinden, kısacası bilinçten bağımsızca varolduğu anlamına da gelmeyecektir. Husserl tıpkı Frege gibi anlamın nesnellikliğini kabul eder, ama bu nesnellikliğini yine de her zaman bilinçle ilişkisi içinde düşünmek ister; yani Frege gibi anlamı, fizik ya da psişik olmayan üçüncü bir alana yerleştirmek istemez. Psikolojizm ile anlam realizmi arasında üçüncü bir yol arayışındadır Husserl.

Bu üçüncü yol nasıl olanaklıdır? Anlamı bir anlam yönelimi verdiği, ama yine de anlam bu yönelimsel ediminin kendisine indirgenemeyen bir şey olduğuna göre, ihtiyacımız olan şey, edimin psişik içeriği dışında başka bir içeriği olup olamayacağını düşünmektir. Demek ki Husserl, psişik içeriğinden ibaret olmayan bir bilinç kavrayışı, yani psikolojik olmayan bir öznellik kavrayışı geliştirebildiği ölçüde psikolojizm ve anlam realizmi arasında üçüncü bir yol açabilir. Fenomenolojik yönelimsel bilinç kavrayışının sunduğu tam da budur. Yönelimselliğe göre, birincisi, bilinç asla kendi psişizmine kapalı bir içsellik değildir; her bilinç çoktan bir şeyin bilincidir, yönelimsel bir içeriği vardır. Bilinç bu yönelimsel içeriği sayesinde kendi gerçekliğinin ötesine uzanır, kendi kendisini aşar ve bir nesneyle ilişkilendirir, yani bir nesnenin bilincinde olabilir. Bilincin yönelimselliğini en kökensel düzeyde, bilincin beden yoluyla çoktan dünyaya açık olması, yani dünyada olması olarak anlamak gerekir. İkincisi, yönelimsellik fenomenolojide bir korelasyon olarak kavranır. Bilincin baştan dünyaya açık olması ve nesnelere bilincinde olması gibi, dünya da kendisini olduğu haliyle ancak bir bilince gösteren bir dünyadır. Tüm nesnelere ancak bir bilinç yaşantısının korelatları olarak oldukları gibi olurlar. Kısacası bilinç ve dünya, bilinç yaşantıları ve nesnelere, yönelimsel ilişki içinde oldukları şeyler olan bir bütünün iki bağımlı parçası gibidirler. Ne dünyanın bilinci olmayan bir bilinç ne bir bilince belirmeyen bir dünya düşünmek olanaklıdır. İkisi de aralarındaki korelasyonun dışında birer hiçtirler. Bu makalenin konusunu hayli aşmasına rağmen yönelimselliğe dair son bir noktayı daha not etmemiz gerekir. O da korelasyonun kurucu bir ilişki olduğudur. Bilinç yaşantıları ve nesnelere, bedenli bilinç ile dünyanın olgusal teması zemininde, bilincin sentezleri yoluyla sürekli işleyen bir yönelimsellikte, karşılıklı olarak birbirlerini durmaksızın kurarlar. Bilincin yönelimsel olmasının, yani bireysel bir bilinç yaşantısının psişik içeriği dışında yönelimsel bir içeriğe sahip olabilmesinin gerisinde işte bu karşılıklı kuruluş vardır. Bilinç yönelimseldir, çünkü yaşadığı hiçbir deneyimi akıp gitmesine izin vermeden tutar, bunu daha önce tuttuklarının arasına katar ve hem bu geçmiş verileri hem de onlar temelindeki beklentilerini her yeni deneyimine ekler. Şu andaki her bilinç yaşantısı, kendi şimdisinin ötesinde bir geçmiş ve gelecekle birlikte; her zaman ona noktasal bir şimdide verilenden bir tür "fazla"ya sahiptir. Sözgelimi bir masa algıladığımda, aslında şu an masanın sadece bir yüzünü görmeme rağmen, bütünselliği içinde "bir masa" algılarım. Algım her seferinde karşımdaki şeyden bana noktasal bir şimdide verilene aşar; masa bana daha önceden görmüş olduğum ve çevresinde hareket ettiğimde görmeyi bekleyeceğim yüzleriyle, belirli türden bir nesne olarak, her şeyden önce de real dünyaya ait gerçekten var olan bir nesne olarak verilir. Tüm bunlar masaya ilişkin anlık deneyimimi aşan bir "fazla" oluşturur. İşte bu "fazla", yani yönelimsel içerik, bilinç

⁴⁵ Frege, "Über Sinn und Bedeutung", 26.

⁴⁶ Husserl, *Hua XIX/1*, § 31, 106

yaşantılarının dünyayla ve nesnelere durmaksızın devam eden karşılıklı ilişkisinde tortulaşan ve her zaman bilincin şimdisine eşlik eden bir yapı olarak kavranmalıdır. Başka bir deyişle, geçmiş deneyimlerimizden elde ettiklerimiz özdeş yapılar olarak tortulaşır ve sonraki deneyimlerimizi yapılandırır, onların oldukları şekilde yaşanmasını olanaklı kılar. Ancak böylesi özdeşleştirilebilir yapısal bir içerik sayesinde, birbiri ardına gelen yaşantılarımızın birbirine bağlanması (sentez), sayısal olarak farklı olmalarına rağmen aynı şeyin yaşantıları olması sağlanır. Bu içerik olmasaydı ne bilinç yaşadığımız bu bilinç ne de dünya bize görünen bu dünya olurdu. Son kez tekrar edecek olursak, her bilinç yaşantısının kendi anlık gerçekliğini aşarak tam da olduğu bilinç yaşantısı olmasının ve “bir” nesneyle ilişkilenebilmesinin koşulu, kendisini izleyen bilinç yaşantılarıyla ortak olarak sahip olabileceği bu özdeş yönelimsel içeriktir. Hep aklımızda tutmamız gereken en önemli şey ise, bu yönelimsel içeriğin kendisinin de bilinçle-dünya arasında sürekli işleyen yönelimsel ilişkinin bir ürünü olmasıdır. Tam da bu nedenle yönelimsel içerik, her ne kadar tek tek bilinç yaşantılarımızı aşsa da, önce öznel sonra da öznelerarası bilinç yaşantılarımızın sentetik birliğinden başka bir şey değildir. Kısacası o, öznelerarası kurucu bir bilincin içeriğidir.

Şimdi artık dilsel anlamın da böylesi bir yönelimsel içerik sferine ait olabileceğini, dolayısıyla ancak bilinçle ilişkisi içinde ele alınabileceğini ileri sürebiliriz. Sayısal olarak farklı ifade yaşantılarında dile gelen aynı ifadelerin aynı anlama sahip olması, bu farklı yaşantıların hepsinin birden özdeş bir içeriğe sahip olmasıyla ve bu içerik sayesinde aynı nesneyi belirtmeleriyle açıklanabilir. Bir kez bir şey söylediğimde, söylediğim şeyi istediğim her an, hatta ilkesel olarak sonsuz kere, tam bir özdeşlik içinde tekrar edebilirim. Bu şey yani anlam, sonsuzca özdeş tekrar edilebilirliği sayesinde, adeta benim onu şimdi gerçekten ifade etmemden bağımsızca duran ve benim için her an erişilebilir olan bir şey haline gelir.⁴⁷ Aynı sözcüğü dile getirerek aynı nesneyi belirtirken aynı anlamı yeniden üretebileceğim gibi, bu sözcüğü tırnak içinde kullanarak sözcüğün anlamının kendisini de nesneleştirebilirim. Dahası konuşma ve yazı, aynı ifadelerin aynı anlamla başka öznelerle aktarılmasını ve onlar tarafından da özdeş olarak erişilebilir olmasını garanti eder. Ben ya da başkaları bir tümceyi istediğimiz her zaman aynı anlamla tekrar edebiliriz ve üstelik bunu tümcenin doğruluğundan bağımsız olarak yapabiliriz. Bu durum, yani anlamın doğruluktan bağımsız olarak her zaman için ve herkes için özdeş olarak yakalanabilir olması, onun zamandan ve öznelerden bağımsız kendinde bir varlık sayılmasını sağlar. Biraz daha açık söyleyecek olursak, dilsel anlamın ait olduğu ifade, önce tek bir özne, sonra aynı çağda yaşayan öznelerce tekrar edilerek ve gelecek kuşaklara aktarmak üzere yazı ya da ses olarak kaydedilerek, herkes için ve her zaman için özdeş olarak erişilebilir ve yeniden yakalanabilir bir şey haline gelir.⁴⁸ Husserl herkes için ve her zaman için özdeşleştirilebilir olması bakımından anlamı “idealite” olarak niteler ve onu ideal nesnelere sınıfına sokar. Onun ideal nesneliliği ve “kendinde varlığı”, aynı ya da farklı öznelerin farklı zamanlardaki farklı ifade edimlerinde özdeş olarak tekrar edilmesinden ve ilkesel olarak sonsuz kere öznelerarası bir şekilde yeniden üretilebilecek olmasından ibarettir. Bu haliyle dilsel anlam, yönelimsel içerik sferine aittir; yani her zaman bilincin korelatı olarak vardır, olanaklı bir öznelerarası bilincinki olsa bile.

Özetle diyebiliriz ki, Frege'nin anlamı bilinçten tamamen kopardığı ve dilsel analizle erişilebilir kıldığı yerde Husserl onu bilincin yönelimsellik yapısının içine yerleştirir. Husserl için anlam dilde vücut bulsa da sesli ve yazılı ifadeler anlamı taşısa da, anlamın ortaya çıktığı yer esas olarak bilinç yaşantıları olan ifade edimleridir. Dolayısıyla anlamı aramamız gereken yer de verili tümceler değil ifade ediminin, daha doğrusu kast etme ediminin (*Bedeutung* ya da *Meinen*) ta kendisidir. Bu nedenle Husserl'e göre anlamı açık kılmanın yolu, dilsel analiz değil ancak yönelimsel yaşantı analizi olabilir. Anlam araştırması, ona karşılık gelen bilinç yaşantılarında anlamın nasıl kurulduğunu araştırmaktır. Bu da demektir ki anlam sorusu öncelikle dil felsefesi bağlamında değil zihin felsefesi bağlamında ele alınması gereken bir sorudur. Fakat böyle bir analiz, adı ister psikolojik ister fenomenolojik analiz olsun, Frege için kaçınılmaz şekilde psikolojizm kapsamına girerdi. Onun düşünce ufkunda, psişik içeriği dışında bir içeriği olabilecek yönelimsel bir bilinç fikri yoktu; dolayısıyla kolektif ya da öznelerarası kurucu bir bilinç fikri de Frege'ye oldukça yabancıydı. Böylece fenomenoloji ile analitik felsefe bu tarihi karşılaşmadan itibaren birbirinden uzaklaşmaya başladı.

2. Anlamın Genişlemesi

Analitik felsefenin kurucuları kadar onları “dile dönüş” fikri ve “dilsel” bir felsefe çerçevesi içinde kalarak takip eden diğer filozoflar için de anlam sadece dilsel bir anlamdır. Oysa Husserl anlamın sadece ifade ya da kast etme yaşantısında değil tüm yönelimsel bilinç yaşantılarında, en başta da algısal deneyimde içerildiğini iddia eder. Dolayısıyla fenomenoloji açısından dilsel anlam [*Bedeutung*] kavramı, dilsel-olmayan bir anlam [*Sinn*] kavramına doğru genişler.⁴⁹

⁴⁷ Husserl, Hua XVII, § 73, 251.

⁴⁸ E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, çev. J. Derrida (Paris: PUF, 2010), 185-186.

⁴⁹ Husserl, Hua III/1, § 124, 285 ve Hua XVII, § 50, 140. Ayrıca tümce [*Satz*] kavramının genişlemesi için bkz. Husserl, Hua III/1, § 133. Husserl *Logische Untersuchungen*'deki ifade yaşantısı analizlerinde *Bedeutung* ve *Sinn*'i ayırt etmeden dilsel anlam yerine kullanır. Ancak *Ideen*'de dilsel anlam için *Bedeutung*'u, tüm bilinç yaşantılarına ilişkin olan anlamı belirtmek için *Sinn*'i kullanmayı tercih eder.

Sinn, bir önceki bölümde uzun uzun anlattığımız, bireysel bir bilincin psişik içeriğine indirgenemeyen yönelimsel içeriğine karşılık gelir. Husserl yönelimsel edimin yani *noesis*'in sahip olduğu bu anlama, *noema* ya da *noematik* anlam da diyecektir.⁵⁰

Her yönelimsel yaşantının içkin bir anlamı vardır, bu anlam sayesinde yönelimseldir, bu anlam sayesinde belirli bir nesneye ve belirli bir şekilde yönelir, yani nesneyi belirli bir şey olarak hedefler. Başka bir deyişle, bilinç yaşantısı anlam vericidir; bilinç hâlihazırda sahip olduğu anlamı vererek yöneldiği şeyi tam da olduğu nesne olarak kurar. Eğer söz konusu olan bir algı ise, karşımdaki şeyi algısal bir anlamla birlikte algılarım, yani belirli özelliklere sahip belirli türden bir şey olarak. Örneğin onun bir “masa” olarak, bir “şekle”, bir “renge”, “dokuya”, bir “kullanım amacına” sahip bir şey olarak bilincinde olurum. Hatta çok uzaktan belli belirsiz gördüğüm ve henüz bir şeye benzetemediğim bir şeyi bile aslında “bir şey” olarak algılarım. Bu “bir şey” olma, uzay-zamansal real dünyaya ait olma anlamındadır ve algıladığım şey işte tam da bu anlamla birlikte verilir. Çok uzaktan neyin sesi olduğunu kestiremediğim bir şey duyduğumda yine de bir “ses” duyarım; algıda bana verili olan şey, bir “ses” olma anlamıyla, yani bir yüksekliğe, bir tınıya ve şiddete sahip olma anlamıyla birlikte verilmiştir. Bilincimin bu anlam verme işlemi sayesinde nesnelere bana oldukları halleriyle görünürler. Bazen aynı nesneyi farklı anlamlarla da algılarım. Sözelimi ilkbaharda “yemyeşil” gördüğüm bir ağacı, sonbaharda “kahverengi” çıplak dallarıyla, ama yine bir “ağaç” olarak, hatta “bir ve aynı ağaç” olarak görürüm. Çocukken sahip olduğum bir “oyuncak” artık vitrinimdeki bir “süstitür”. Bu örneklerin de gösterdiği gibi, anlamın, algıladığım şeyin tam olarak ne olduğuyla, kendisini bana ne türden bir şey olarak verdiğiyle, yani onun özüyle ilişkili bir boyutu vardır. Nesnenin farklı belirlişlerinde kaynaklık ettiği tüm farklara rağmen anlam, her şeyden önce, nesneyi olduğu türden bir şey yapan zorunlu ve değişmez bir yapıyı belirtir. Sayısal olarak farklı belirlişlerinde hep aynı nesneyi algılıyor olmamı sağlayan şey anlamdır ve bu bakımından Husserl onu idealiteler sınıfına sokacaktır.⁵¹

Anlamın tüm bilinç sferine yayılması fikri, dilsel anlamın ve yönelimselliğin kast etme kipliğinin bilincin yönelimselliğini açıklamakta paradigmatik bir değer kazanmasını ve Fregeci bir yönelimsellik yorumunu beraberinde getirir.⁵² Bu yorumun arkasında, tahmin edilebileceği üzere, fenomenolojiyle tekrar yolu kesişen analitik felsefe vardır. 1950'lerden itibaren yönelimsellik kavramının analitik felsefecilerin ufkunda belirmesinden sonra, yavaş yavaş bu yakadan fenomenolojiye ilginin yeniden uyandığını görürüz. Anlam sorusundan hareketle tarihin ortak bir anında iki kol olarak ayrılan ve gittikçe birbirinden uzaklaşan fenomenoloji ve analitik felsefe, 60'larda yine anlam sorusu üzerinden kesişir. Ayrılığın sorumlusu Frege bu kez birleştirici bir rol oynar. İlk kez Quine'in öğrencisi Dagfinn Føllesdal'ın yaptığı ve öğrencilerine aktardığı okumalarla, Frege ve Husserl'in adının aynı cümle içinde anıldığını ve kökündeki çatışmasının bir tür uzlaşmaya vardığını görürüz.

Føllesdal 1969 tarihli meşhur makalesinde temel tezini şöyle ifade eder: “*noema* intensional ('s' ile intensional) bir varlıktır, anlam kavramının bir genelleştirilmesidir”.⁵³ Ona göre bu tez Husserl'in *Ideen I*'de ve başka metinlerde yazdıklarıyla uyumludur. Diğer tezleriyle beraber geliştirdiği yönelimsellik yorumuna göre *noema*, edim ve nesneden tamamen ayrı ele alınmalıdır. Her edimin tek bir *noema*'sı vardır ve bu sayede yönelimseldir. Ancak *noema*, edimin yöneldiği şey, yani onun nesnesi değildir; edim ile yönelimsel nesne arasındaki ilişkiyi sağlayan soyut bir varlık, ideal bir anlamdır, tabii eğer ortada bir nesne varsa. Algıda, algısal edim nesnesiyle *noematik* anlamı aracılığıyla ilişkilendirir. Algılanan şey *noema* değildir; *noema* aracılığıyla algılanan nesnenin kendisidir. Eğer söz konusu olan bir halüsinasyon ise, bilinç yaşantısının gerçekte bir nesnesi yoktur, ama anlamı olduğu için yine de yönelimseldir. Burada bilincin yönelimselliğinin dilsel model üzerinden anlaşıldığını görürüz; Frege ve Husserl arasında paralellik kurmaya izin veren şey de budur. *Noema*, dilsel bir anlama benzer. Nasıl ki bir ifade bir anlamı ifade eder ve bunu yaparken anlamı aracılığıyla bir nesneyi belirtir, yani anlamı sayesinde bir gönderimi olur, aynı şekilde bilinç yaşantıları da *noematik* anlamları aracılığıyla nesnelere ilişkilendirir, tabii eğer nesnelere gerçekten varsa. Burada anlam, Frege'deki kavranışımı da kısmen hatırlatacak şekilde, nesnenin verilmiş tarzına, yani onun ne olarak, hangi yönünden ve bakış açısıyla, hangi özelliklerle birlikte hedeflendiğine dayanır. Daha açık dile getirecek olursak, edim, anlamı aracılığıyla sadece şu veya bu nesneye yönelmez, aynı zamanda bu nesneye belirli bir tarzda da yönelir. Bu da demektir ki bir ve aynı *noema*'ya sadece tek bir nesne karşılık gelir, ama bir ve aynı nesneye farklı *noema*'lar karşılık gelebilir. Örneğin Sabah Yıldız'ın

⁵⁰ Husserl, Hua III/1, § 88, 203 ve § 90, 206.

⁵¹ Husserl, Hua XVII, § 62, 174. Algı yaşantısının anlamı onun sadece belirli türden bir nesnenin bilinci olması değil, aynı zamanda tam da şu ya da bu nesnenin bilinci olması da sağlar. Dahası her türden nesnenin onları kuran yaşantı çokluğu karşısında sentetik yönelimsel birlikler olmaları bu ideal anlama bağlıdır. Türsel bir özdeşliğin ötesinde bireysel bir özdeşliğin kaynağı olarak ideal anlam, ancak içsel zaman bilincinin sentezi temelinde anlaşılır olur.

⁵² California okulu ya da Batı Yakası yorumu olarak bilinen bu yorumun temsilcileri başta Dagfinn Føllesdal olmak üzere Hubert Dreyfus, Izchak Miller, David Smith ve Ronald McIntyre'dir.

⁵³ Dagfinn Føllesdal, “Husserl's Notion of Noema,” *The Journal of Philosophy* 66 (1969), 681. Ayrıca bkz. Dagfinn Føllesdal, “Noema and Meaning in Husserl,” *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (Ek Sonbahar 1990), 265. “Intension” sözcüğü “extension” ile beraber mantık ve dil felsefesi alanında kullanılan, “intention”a çok benzediği için yer yer onunla karıştırılan bir sözcüktür. Bu karışıklığa biraz da yönelimsellik kavramını dil felsefesine uyarlamaya çalışan analitik felsefeciler neden olmuştur diyebiliriz. Intension'un, bir ifadenin gönderiminin ne şekilde sunulduğu ile yani anlamıyla ilgisi vardır ve daha ziyade psikolojik bağlamı olan ifadeleri (. . . inanıyorum ki . . .) analiz ederken kullanılır. Føllesdal da yönelimselliği dilsel model üzerinden kavradığı için bu sözcüğü tercih eder.

düşündüğümde, bu edimimin bir anlamı, ideal bir içeriği vardır. Bu anlam aracılığıyla düşünme edimim nesnesine, yani Venüs gezegenine yönelir. Ama aynı nesneye, yani Venüs gezegenine, Akşam Yıldızı'nı düşünerek, yani farklı bir anlam içeren farklı bir edimle de yönelebilirim. Son olarak, nasıl ki Frege bize bir ifadenin doğrudan gönderiminin nesne olduğunu, ancak ifade tırnak içinde ya da “. . . inanıyor ki. . .” biçiminde verildiğinde dolaylı gönderiminin ilk ifadenin anlamı olduğunu söyler, benzer şekilde Husserl de bir yaşantının nesnesinin *noema* olmadığını ama özel türden bir refleksiyonla (fenomenolojik refleksiyonla) *noema*'nın nesne haline gelebileceğini söyler.

Burada detaylarıyla ele alamayacak olsak da, bu yönelimsellik kavrayışı, fenomenolojinin oldukça tartışmalı bir yorumunu da beraberinde getirir. Buna göre fenomenoloji sadece bir anlam araştırmasıdır, nesnelere hangi anlamla birlikte hedeflediğimizle, yani onların bizim için sahip olduğu anlamla ilgilenir. Nesnelere gerçekte ne olduğu, var olup olmadığı gibi sorular fenomenolojinin alanı dışındadır.⁵⁴ Føllesdal, fenomenolojinin tam da böylesi genişlemiş bir anlam araştırması olduğu ölçüde, analitik felsefenin uzun zamandır anlam sorularıyla ilgili boğuştuğu güçlükleri aşmada katkı sunabileceğini düşünür.⁵⁵ Ondan sonra da analitik gelenekten gelen kimi düşünürler fenomenoloji ile diyalogu sürdürürler; fenomenolojinin merkezi kavramlarını, özellikle de yönelimselliği, mantık, dil felsefesi ve zihin felsefesi alanlarında analitik felsefeye uyarlamaya çalışırlar.⁵⁶

Peki “analitikçi” yönelimsellik kavrayışı özgün bir fenomenolojik yönelimsellik kavrayışını ne derece doğru yansıtır? Husserl'in anlamı tüm bilinç yaşantılarına içkin kıldığı, onların yönelimsel içeriğinin birer anlam olduğunu söylediği elbette ki doğrudur. Ama bu anlamı (*Sinn*), dilsel anlam (*Bedeutung*) gibi düşündüğümüzde yönelimsellik bütün özgünlüğünü ve anlam mitinden kaçınarak dilsel anlamı açıklama gücünü yitirir. Zira kuramın özgünlüğü, her türlü aşkınlığın, bilincin psişik içkinliğine indirgenmeden bilincin korelatı olmasının olanağını açıklama iddiasında yatar. Bu olanaklıysa, dilsel anlam da böylesi bir yönelimsel içkinlik sferine ait olacaktır. Oysa bu olanak, *Sinn* ile *Bedeutung*'u aynı düzeyde gören bir bakış açısıyla değil, ancak *Sinn*'i *Bedeutung*'un kökeni olarak gören bir bakış açısıyla açıklanabilir.

Husserl'in *Ideen I*'deki statik analizlerinde ve bu metinlere dayanarak ortaya konan Fregeci yönelimsellik yorumunda, bütün yönelimsel yaşantılara içkin, dilsel-olmayan bir anlam buluruz. Husserl bu düzeydeki kuruluşu “statik kuruluş” olarak adlandırır ve bunun, *Auffassung-Inhalt* şemasına göre gerçekleştiğini söyler. Bu şemaya göre bilinç, yönelimsel olmayan duyusal bir malzemeye anlam vererek onu adeta canlandırır, bir şey olarak yakalar ya da yorumlar. Başka bir deyişle, bilinç duyusal malzemeye anlam verişiyile bir şeyin bilinci haline gelir, yani nesnesi ile ilişkilendirir.⁵⁷ Jastrow'un meşhur ördek-tavşan örneği üzerinden statik kuruluşu anlayabiliriz.⁵⁸ Kâğıt üzerindeki çizgilerden retinaya yansıyan ışık dalgaları her seferinde aynıdır, ama ben bir sefer ördek diğer sefer tavşan görebilirim. Buradaki fark, benim duyusal malzemeyi iki seferde farklı yorumlamamdan, farklı bir anlamla yakalamamdan ileri gelir: bir sefer “ördek” olarak, diğer sefer “tavşan” olarak. Nesnenin bilinç yaşantısında bu şekilde kuruluşu, dilsel bir yaşantıda olup biteni örnek almış gibidir. Nasıl ki kast etme edimi, sadece fiziksel bir şey olan ses ya da çizgilere anlam verip onları anlamlı bir işaret haline getirir ve kendi ötelinde bir nesneyi belirtmelerini sağlar, aynı şekilde anlam verici herhangi bir bilinç yaşantısı da duyusal bir malzemeye anlam vererek onun bir nesne olarak görünmesini sağlar. Burada anlam, yönelimsel yaşantılarda kurulan nesnelere birliğini ve özdeşliğini sağlayan ideal bir içerik olarak düşünülür. Nasıl ki dilsel anlam [*Bedeutung*] olmadan fiziksel bir varlığın bir ifade olması, yani bir nesneyi belirtmesi olanaklı değilse, anlam [*Sinn*] olmadan da duyusal bir çokluğun bir nesneyi ortaya çıkarması olanaklı değildir. Algısal deneyimimde karşımda birlikli, özdeş, belirli bir türden ve belirli özelliklere sahip bir nesne bulurum, çünkü deneyimimin duyusal malzemeye anlam kazandıran bir içeriği, algısal bir anlamı vardır. Bu durum, söz konusu nesne hakkında herhangi bir yargı dile getirmediğimde de böyledir. Bu yanıyla yaşantının dilsel-olmayan anlamı, aslında henüz dile gelmemiş bir anlam görünümündedir. Husserl anlam verici tüm bilinç yaşantılarının, algı, hatırlama, hayal etme, isteme, yargı verme vb., kolayca dile gelebileceğini, bir *logos* katmanının bu yaşantılarla pekâlâ iç içe geçebileceğini, çünkü bu yaşantıların anlamlarının ifade edilmeye uygun olduğunu söyler. Bu durumda yaşantılar dile getirildiğinde, onların için ideal anlamları [*Sinn*] adeta onlar hakkındaki ifadelerin ideal dilsel anlamlarına [*Bedeutung*] çevrilmiş olur. Bu ifadeler bu için anlamları kavramlar aracılığıyla, dolayısıyla kısmen ve genellikleri içinde dile getirirler. Bir algı yaşantısının algısal anlamı, bu algı hakkındaki bir yargıda dile getirildiğinde olan şey budur. İfadenin dilsel anlamı, algının dilsel-olmayan anlamını adeta yansıtır. Yaşantının henüz dile gelmemiş olan anlamı artık dile gelmiştir.⁵⁹ Örneğin karşımda

⁵⁴ Bu tartışmanın detayları için bkz. Dan Zahavi, “Internalism and methodological solipsism” ve “Intentionality and the noema”, *Husserl's Legacy* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 77-83.

⁵⁵ Føllesdal, “Husserl's Notion of Noema,” 687.

⁵⁶ Fenomenolojiye analitik felsefe perspektifinden bakan bu nesil arasında Hubert Dreyfus, Barry Smith, David Woodruff Smith, Kevin Mulligan, J. N. Mohanty, J. Hintikka'nın adları sayılabilir.

⁵⁷ Husserl *Hua III/1*, § 97, 338-339. Ayrıca bkz Husserl, *Hua III/1*, § 85, 288-289.

⁵⁸ Føllesdal da Husserl'in *noema* kavramını anlatmak için bu örneğe başvurmuştur: Føllesdal, “Noema and Meaning in Husserl,” 266-267

⁵⁹ Husserl, *Hua III/1*, 286. Ayrıca bkz. Husserl, *Hua XVII*, § 4.

gördüğüm bir şeyi “kırmızı bir masa” olarak algıladığımda ve bu algımı dile getirmek istediğimde, ifade yaşantısıyla yaptığım şey, bu algı temelinde kırmızıyı masanın bir özelliği olarak koyan yargı yaşantımı dile getirmek, yani bu algı yargısının *noematik* anlamını yansıtmaktır.

Sonuçta statik analiz ve bilincin yönelimselliğinin dilsel model üzerinden kavranması, anlamı edim ile nesnesi arasında, her ikisinden de tamamen farklı, hazır-verili bir aracı olarak kavramayı beraberinde getirir. Bilincin hâlihazırda bir anlamı olduğunu, dolayısıyla baştan yönelimsel olduğunu söylemek de durumu tam olarak kurtarmaz. Føllesdal’ın Fregeci yönelimsellik yorumunun beraberinde getirdiği Platonizmi bir örnekleme teorisi ile yumuşatmaya çalıştığımızı görürüz.⁶⁰ Fakat her durumda, anlamı aracı bir varlık yapmak, onu bir şekilde bilince versek bile nesneyle bağını kopartmak anlamına gelir. Oysa Husserl tüm bu statik analizler boyunca, bilincin bir anlamı olması ile onun bir nesneyle ilişkisi olmasının aynı şey olduğunu söylerken, aslında bize bir ipucu vermektedir. Daha önce sorduğumuz soruyu tekrar edecek olursak, anlamı, bilincin nesnesiyle ilişkisinin ta kendisi olarak düşünmek olanaklı değil midir? İlişkinin kendisini yakalamak istiyorsak kökene inmemiz gerekir, çünkü bilinç yaşantılarının üst derecelerinde, yani yargıda, bilgide ve ifadede, sadece çoktan kurulmuş yapılar, nesnelere, anlamlar görürüz. Bu yapılar kurulmuş olmakla öznelarası olarak erişilebilirler ve tam da bu nedenle bir tür özerklikleri vardır. Bu düzeyde kalarak yapacağımız analiz, ancak statik bir analiz olabilir. Hangi tipte bilinç yaşantılarında hangi tipten nesnelere verildiğini, yaşantılarla nesnelere arasındaki ilişkinin özsel yapılarını ortaya koyabiliriz ancak. Kökende olan asıl dinamik ilişkiyi, kurulmuş yaşantıların, nesnelere ve anlamların genetik kuruluşunu gözden kaçırırsak, onları korelasyondan bağımsızca var olan kendinde varlıklar sanmaya yatkın oluruz.

Peki ifade yaşantılarından, yani *logos* katmanından algıya indiğimizde yeterince kökene inmiş olmaz mıyız? Aslında bilinç yaşantılarının bu dilsel-olmayan anlamını biraz daha yakından incelediğimizde sorunun yanıtı açıkça ortaya çıkar. Algımda karşımdaki şeyi bir “ağaç” olarak algıyıp olmam, bu tekil şeyi ağaç kavramının altına koyduğum, dolayısıyla daha önce bu şeye ilişkin bir kavramsallaştırma yapmış olduğum anlamına gelmez mi? Bu durumda algısal anlamın, çoktan yüklem ve kavramsal bir içeriği yok mudur, dolayısıyla aslında dile gelmeden önce de dilsel değil midir? Gerçekten de algıladığımız her nesneyi belli bir türün tekil bir örneği ve belirli özellikleri yüklenmiş olarak algılarız. Bu da demektir ki nesneyi algıladığımız algısal anlam, aslında çoktan geçmiş yargı yaşantılarının, kavramsallaştırmaların sonuçlarıyla karışmıştır; dilin çoktan nüfuz etmiş olduğu bir anlamdır. *Logos* katmanından bir alt katmana, yani henüz dile getirilmemiş ama dile getirilebilecek olan bilinç yaşantılarına inmek bizi kökene ulaştırmış değildir. İlişkinin kendisini, ondan ilksel olarak türeyenleri ve buradan itibaren adım adım kurulanları yakalamak istiyorsak daha derine inmemiz gerekir.

3. Anlamın Kuruluşu

Fenomenoloji anlamı tüm bilinç sferine yayarak aslında dil-öncesi (yüklem-öncesi) bir anlama kapı açar ve bu dil-öncesi anlamın (*Sinn*), dilsel anlamın (*Bedeutung*) genetik kökeni olduğunu iddia eder. Bununla kastedilen şey, üst dereceden bir bilinç yaşantısı olan ifade ediminin, dile getireceği alt katmandaki bir yaşantıyı varsayması değildir. Daha çok, dilsel anlamın, kökensel kuruluşu bakımından, bilincin tüm yüklem etkinliğinden önce kurulan, henüz kendisinde hiçbir kategorik biçim içermeyen dil-öncesi bir anlama gönderdiği. Başka bir deyişle, real nesnelere ilişkin yüklem-öncesi kökensel deneyimimiz, genetik olarak, idealitelerin (dilsel anlamların ve cins, tür gibi genel nesnelere) üretildiği bilinç yaşantılarını önceler.

Deneyimlediğimiz dünyanın ve şeylerin bize birlikte verildiği anlam, bilinç yaşantılarının dil-öncesi düzeyindeki en alt derecelerden dil düzeyindeki en üst derecelere kadar sürüp giden genetik bir kuruluş sürecinin ürünüdür. Bu anlamın kavramsal bir boyutu olduğu doğrudur. Ancak asla kavramlara indirgenemeyecek, dilden tamamen bağımsız ve dil-öncesi bir boyutu da vardır. Sözelimi rengin her zaman bir yüzey üzerinde verilmesi ve bir tonunun olması; sesin hep bir yüksekliğinin, şiddetinin ve tınısının olması; herhangi bir sayma ya da bölme edimi gerçekleştirmeden bir çokluğu, bir bütünü ve parçalarını algılayabilmemiz; nesnelere henüz karşılaştırıp sınıflandırmadan önce algımızın onlar arasındaki fark ve benzerlikleri seçebilmemizi sağlayacak kavramsal olmayan (morfolojik) tipler sunması vb. Tüm bunlar çok kısaca, deneyimimizin, dile getirilebilecekleri kavramsal şemalardan bağımsız ve onlara önce olan, içkin ve zorunlu yapıları, bir yasalılığı var demektir. Dahası bu dil-öncesi yapılar ya da anlam içerikleri, dilin ve dilsel anlamın kaynağının ta kendisini ve olanak koşulunu oluşturur.⁶¹ Anlam (*Sinn*), dilsel anlamın (*Bedeutung*) kökenidir; ikisi arasında ancak genetik bir kuruluşla hesabı verilebilecek bir süreklilik söz konusudur.

Fenomenoloji dünya ile bedenli bilinç arasındaki karşılıklı ilişkide her şeyden önce pasif bir ön-veriliş ve genetik açıdan onu izleyen aktif bir kuruluş olduğunu söyler. Bunu en kolay bir bebeğin dünyayı ve nesnelere görmeyi öğrenmesi

⁶⁰ Føllesdal, “Noema and Meaning in Husserl,” 271.

⁶¹ Claude Romano’nun fenomenolojinin esas tezi olarak nitelendirdiği iddia budur: Claude Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie* (Paris: Gallimard, 2010), 11-12.

süreci üzerinden anlayabiliriz. Yenidoğanın biz yetişkinlerin algıladığı anlamda bir dünyası henüz yoktur; yani zamansal ve mekânsal sürekliliğe sahip, nesnelere türlerine göre sınıflandırıldığı, herhangi bir şeye yönelip “şu veya bu şey olarak” devamlılığı içinde algılayacağı bir dünya deneyimlemeyen henüz. Kısacası bilinçli yaşamın bu erken aşamasında bir nesnenin ve dünyanın algısından tam anlamıyla söz edemeyiz. Bunun olabilmesi için öncelikle duyarlık düzeyinde, duysal verilerin birbirleriyle örtüşmesi ve farklılaşması yoluyla, benzerliklerden doğan çağrışımlar yoluyla duysal alanların birbirlerinden ve de kendi içlerinde ayrılaşması; önce, sonra, burası, şurası gibi zamansal ve mekânsal ilişkilerin kurulması; duysal alan üzerinde bir şeyin bir kontrast oluşturup sivrilmesi ve bilincin ilgisini kendi üzerine çekmesi gerekir. Husserl tüm bu süreci pasif sentez ya da pasif kuruluş olarak adlandırır. Burada duysal alanın, duysal alan üzerinde sivrilen bir şeyin ve ona yönelen bilincin kurulması hepsi eş zamanlıdır. Ancak bu aşamadan itibaren aktif bir özne, duysal alanda sivrilen ve ondan dikkatini talep eden şeye gözünü dikip onu yoklamaya, evirip çevirmeye, özelliklerini yakalamaya, sonra zaman içinde onu diğer şeylerle karşılaştırmaya, ona pasif olarak önceden verilmiş olan benzerlikleri ve farkları yakalayıp sınıflandırmaya ve kavramsallaştırmaya, nihayet tekrar benzer bir şey algı alanına girdiğinde çağrışımla o şeyi daha önce algılamış olduğu şeyle aynı türden bir şey olarak algılamaya başlar. İşte tüm bu süreç de Husserl için aktif sentez ya da aktif kuruluşur. Örneğin bebek, spektrumdaki renkleri böylesi bir pasif ve aktif genetik kuruluş süreci içinde, adım adım ilkel ve ayrılaşmamış bir deneyimden gelişmiş, zengin ve çeşitlenmiş bir deneyime geçerek algılamaya başlar. Kurucu bir edim olarak dikkat sayesinde önce sadece lekeleri koyu ve açık tonlar olarak, sonra zamanla spektrumdaki tek tek renkleri belirlenmiş nitelikler olarak ayırt eder; üstelik onları henüz aktif bir şekilde karşılaştırmadan ve adlandırmadan önce yapar bunu.⁶²

Aktif bilinç ve onun gerçekleştirdiği aktif sentez, her zaman pasif bir bilinci ve onun sürekli pasif sentezini varsayar. Pasif sentez ve aktif sentez, yaşadığımız sürece bedenli bilinç ile dünyanın olgusal teması zemininde devam eden bir kuruluş sürecidir ve bu kuruluş, sadece öznel değil öznelarası bir kuruluşur. Anlam işte bu sentezlerin ürünüdür; bu sentezler sayesinde bir ve aynı dünya bizim için sahip olduğu anlamla birlikte bize belirir ve biz de dünyayı bize belirlediği bu haliyle deneyimleyebilecek bilgi, yetenek ve alışkanlıklara sahip olarak olduğumuz kişiler oluruz. Şunun altını çizmek gerekir ki, pasif sentez her zaman aktif sentezle birlikte, yani bebeklik çağıyla birlikte geride bırakmayız onu. Algıda dikkatimi bir oda içindeki belirli bir nesneye yönelmişken örneğin, mevcut algı alanımı da içine alan arka planda pasif olarak bilincinde olduğum pek çok başka şey vardır. Dikkatimi yönelttiğim nesnenin çevresinde belli belirsiz gördüğüm şeyler, dışardan gelen sesler, kokular, odamın içinde yer aldığı bina ve binanın üzerinde bulunduğu sokak, hatta tüm bir dünya, hareket eden gözlerim, terleyen ellerim, guruldayan midem ve kulaklarımda atışını duyduğum kalbimle kendi bedenim, akıp giden zaman ve benim kendim oluşum, bunların hepsi bilincinde olduğum ama aktif olarak dikkatimi yöneltmediğim şeylerdir. Tüm bunlar pasif şekilde, benim için birer nesne olmadan bana verilmeye devam etmektedirler. Ancak dışardan gelen ses çok yükseldiğinde birden dikkatim ona yönelebilir ve çoktan pasif olarak farkında olduğum bu sesi aktif olarak da yakalayabilirim. Hatta dikkatimi henüz hiç ona yöneltmemişken ses tamamen kesilirse, sonradan bir ses duyduğumu da hatırlayabilirim, çünkü aslında pasif olarak bu sesin bilincinde olmuşumdur ve onu tutmuşumdur. Tam anlamıyla aktif bir yaşantının hiç olmadığı bir durumda bile, sözgelimi uyku sırasında, pasif sentez yine de durmaksızın devam eder. Uyanabilmemiz ve uyandıığımızda bilinçli yaşamımızda yakaladığımız süreklilik buna bağlıdır. Böylece aktif ve pasif sentezin her zaman iç içe geçtiğini, aktif bilinçli yaşamımıza pasif ancak her an çeşitli biçimlerde aktifleşebilir bir bilincin eşlik ettiğini söyleyebiliriz. Sözgelimi, yaşadığımız sırada örtük olarak bilincinde olduğumuz yaşantımız üzerine geri dönüp onu refleksiyonda açıklıkla dikkatimizin nesnesi haline getirebiliriz.

Dilsel anlamın kökeninde pasif ve aktif süreçlerde deneyimde kurulan bir dil-öncesi anlamın olduğu ve ikisi arasında genetik bir ilişkinin bulunduğu iddiası bu çizdiğimiz çerçeveye oturur. Dünyadaki şeyleri sınıflandırırken, onlar hakkındaki kavramlarımızı oluştururken dünyayı tam olarak keyfi bir şekilde bölmeyiz, aslında deneyim bize önceden kesme yerlerini işaretlemektedir. Deneyimlediğimiz haliyle şeyler çoktan birliklidirler, aralarında benzerlikler farklar önceden kurulmuştur, hatta deneyim bize onları kavramsallaştırmak üzere tipler sunar. Bütün bunlar, deneyimin akışında öznenin aktif katkısı olmadan bir tür kendi kendine düzenlenme gerçekleştiğini, duysal birliklerin kendiliğinden oluştuğunu, sonradan bilinç tarafından aktif olarak yakalanacak bir anlamın ön-kuruluşunun söz konusu olduğunu söylemektir. Bu anlam, yukarıda söylediğimiz gibi, deneyimin kavramsal olana indirgenemeyen zorunlu düzenini, başka bir deyişle en genel özsel yapılarını belirtir. Zamanın sentezi temelindeki çağrışım sentezlerinde pasif olarak ön-kuruluşu gerçekleşen bu anlam, aktif olarak duysal ve pratik deneyimde yakalanır ve böylece özne, deneyiminin sürekliliği içinde bir ve aynı şeyi deneyimler.

Elbette ki bu deneyim hakkında eş zamanlı olarak ya da sonradan bir yargı dile getirmek olanaklıdır. İşte tam bu noktada Husserl, bu deneyime ilişkin yargıda dile gelen şeyin, yani yargının anlamının, aslında deneyimdeki

⁶² Renk algısı ve kurucu dikkat edimi hakkında bkz. Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 63.

nesnenin birlikte verildiği anlamı yansıttığını söyleyecektir. Dil-öncesi anlam ile dilsel anlam arasında genetik ilişki buna dayanır: yargı ve onda ortaya çıkan dilsel anlam kökensel olarak bireysel nesnelere verildiği deneyime ve bu nesnelere birlikte verildiği dil-öncesi anlama gönderir. Başka bir deyişle, dilsel anlamın idealitesi ile her türlü nesnenin bilinç yaşantılarının çokluğunun sentezinde kurulan bir özdeşlik olması bakımından sahip olduğu genel idealite arasında kökensel bir bağ vardır. Nihayet diyebiliriz ki genel olarak bir yargının olanağı, yani bir yargının *bir* anlamı olmasının olanağı, deneyimimizin ve deneyim nesnelere bir bütünü olarak dünyanın birliği tarafından koşullanır. Zira bir yargıya giren terimlerin “bir şey” ve türevleri olmasının kökeninde, her bireysel nesnenin bize verildiği anlamda çoktan içerilen, dünyaya ait olma ve buna bağlı olarak deneyimimizin birliğine dâhil olabilen “bir şey” olma anlamı bulunur. Bu nedenle bir yargıya giren terimler bu yargıda tamamen keyfi bir şekilde bir araya gelemezler; yani bir yargının anlamlı olabilmesi için, sadece belirli bir biçime sahip olması yetmez, aynı zamanda yargıya giren terimlerin de birbiriyle ilgisi olması gerekir. Terimler arasındaki uyum da nihayetinde deneyimimizin uyumlu zincirlenmesine bağlıdır. Böylece bir yargının anlamının ideal varlığı, olanaklı bir deneyimin birliğini ve korelatif olarak olanaklı bir dünyanın birliğini varsayar.⁶³

Artık başından beri sorduğumuz soruyu yanıtlayabiliriz. Anlam ne sadece iç dünya olarak bilince ne de sadece dış dünyaya aittir, ama bu nedenle başka üçüncü bir dünyaya da ait olmak zorunda değildir. Anlam, bedenli bilinçle dünyanın olgusal etkileşimi zemininde, bilinçle dünya arasında sürekli işleyen yönelimsel bir *ilişki* içinde kurulan ve tortulaşan bir şeydir. Bilinç dünya ile etkileşiminde her an ortaya çıkan yeni verinin akıp gitmesine izin vermeyip onu tutabildiği için, geçmiş deneyimler hem bizde hem de nesnede izini bırakır. Biz nesneye bu izle, yani bir anlamla yöneliriz ve nesne de bize üzerine giyindiği bu aynı anlamla birlikte verilir. Bu nedenle fenomenoloji, anlamın ve onunla birlikte verilen nesnenin bilince korelatif olduğunu; bilincin bu anlamla birlikte nesnesine yönelen bir bilinç ve dünyanın bu anlamla birlikte verilen bir dünya olduğunu söyler. O halde anlamı bir *ilişki* olarak kavramak olanaklıdır; anlam bilinçle dünya ilişkisinin tortusu olarak aynı anda hem bilinçte hem de dünyadadır. Dilsel anlam da kökensel olarak dolaysız deneyimde kurulan dil-öncesi anlama gönderdiği için onu da bu aynı *ilişki* kategorisi altına yerleştirebiliriz.

Sonuçta fenomenolojinin bize öğrettiği temel şeylerden biri, dilsel/mantıksal sfer ile dil-öncesi/mantık-öncesi deneyim sferi arasında bir süreklilik olduğu ve birincisinin ikincide temellendiğidir. Bu da demektir ki “dilsel” bir kuramın her zaman bir deneyim kuramı ile tamamlanması gerekir. Analitik felsefe de kendisini dile dönüşle tanımladığı ölçüde buna ihtiyaç duyacaktır. Zira dilsel-mantıksal bir analizin gelip dayandığı nokta hep deneyimde bireysel nesnelere verilidir. Russell için söz gelimi, dünyayı nihai olarak oluşturan ve fonksiyonlar için argüman görevi gören sahici nesnelere, kavramsal betimleme ile değil tanışıklıkla bilinen bireysel şeylerdir. Bunlar kavramsal bir inşanın değil duyusal deneyimin konusudurlar. Keza Carnap için de bilimsel teorilerin ele aldığı “sözde” nesnelere, yani atomlar, hücreler, organizmalar, arzular, inançlar, normlar, değerler, kurumlar, sosyal sınıflar vs. bunların hepsi aslında karmaşık önermesel fonksiyonlardır ve bir ya da daha fazla temel önermesel fonksiyondan hareketle tamamen mantıksal işlemler yoluyla tanımlanırlar. Bu temel önermesel fonksiyonlar ise duyusal deneyimin bireysel nesnelere ile sağlanırlar. Dolayısıyla bu üst dereceden mantıksal nesnelere ancak duyusal deneyime konu olan bireyseller temelinde inşa edilebilir. Sonuçta söz konusu dilsel-mantıksal analizler, kendi sağlayamayacakları ama bireysel nesnelere nasıl verildiğinin hesabını verecek bir deneyim kuramını varsayarlar.⁶⁴ Oysa felsefi araştırmanın dilsel analiz ile sınırlanması, sonradan dile getirilen dünya ve onun deneyimi ile ilgili daha kökensel bir araştırmayı dışarda bırakır. Merleau-Ponty'nin mantıkçı pozitivizm ile fenomenolojinin uzaklığından bahsederken kast ettiği şey tam da budur: “Dilin bir kazanımı olarak bilinç sözcüğünü ve kavramını nihayet bize veren anlam kaymaları ne olursa olsun, dilin belirttiği şeye dolaysız olarak ulaşmanın bir yolu vardır: Kendi kendimizin deneyimine, olduğumuz bu bilincin deneyimine sahibiz; dilin tüm imlemeleri (significations) bu deneyime göre değerlendirilir ve dilin bizim için bir anlamı olmasını sağlayan tam da bu deneyimdir.”⁶⁵ Nasıl ki ancak kendi kendimize dair sahip olduğumuz deneyim temelinde bilinç sözcüğünü kavramsallaştırabiliriz ve bu kavramın anlamı bu deneyime dayanır, aynı şey nesnelere ya da temel yaşantıları sınıflandıran kavramlarımız için de geçerlidir, hepsi birer inşa da olsalar, bu kavramsallaşmalar neticede bireysel nesnelere deneyimi temelinde gerçekleşir. Tekrar edecek olursak, dilsel analizin gelip dayandığı yer hep bir deneyim kuramıdır; felsefenin bilinçle dünyanın kökensel ilişkisini ve bu ilişkide bireysel nesnelere verililişini açık kılmasına ihtiyaç vardır.

Sonuç

Fenomenoloji, dil analizinin eksik bıraktığı ama gerektirdiği, bilinç-dünya ilişkisini aydınlatmayı amaçlayan özgün bir deneyim kuramını gerçekleştirme işini layıkıyla üstlenebilir. Zira fenomenoloji her şeyden önce, analitik felsefenin

⁶³ Husserl, *Hua XVII*, § 89 b, 226-228.

⁶⁴ Bu fikir için bkz. Bruno Leclercq, “Le tournant linguistique et son contre-virage phénoménologique,” *Les études philosophiques* 1 (Ocak 2012), 14-16.

⁶⁵ Merleau-Ponty, *Algün Fenomenolojisi*, 20.

ancak 50'li yıllardan itibaren açtığı zihin felsefesi kapısını baştan açmış ve analitik felsefecilerin ancak 80'li yıllarla birlikte dil bağlamı ötesinde ele almaya başladığı yönelimselliği felsefi düşüncenin odağı haline getirmiştir.⁶⁶ Kavramsal olana indirgenemeyecek zorunlu yapılara ve içkin bir düzene sahip olduğunu iddia ettiği deneyimde, bireysel nesnelere aşama aşama kuruluşunu ele alabilecek yöntem ve kavramları kendi tarihi boyunca geliştirmiştir. Dilsel ve mantıksal olanın dil-öncesi ve mantık-öncesi olanla, ideal ve genel olanın real ve bireysel olanla sürekliliğinin hesabını verebileceği genetik analizi keşfetmiş ve pek çok örneğini vermiştir. Fenomenolojik bilinç kuramı, yönelimselliği ve buna bağlı olan dil-öncesi/dilsel anlam sorunlarını, indirgemeci olmayan bir tarzda, yönelimselliği doğallaştırmaktan kaçınarak, yani onu deneyimin öznel-fenomenal niteliğinden ayırmadan ve kurucu bilinç/öz-bilinç sorunlarıyla ilişkisi içinde ele almaya çalışmaktadır. Tüm bunlar, odağını zamanla dilsel analizle sınırlı bir dil felsefesinden bilinç-beden-dünya ilişkisinin hesabını vermeye çalışan bir zihin felsefesine kaydırmış olan analitik felsefede güncel olarak yürütülen tartışmalarla örtüşür. Analitik zihin felsefesinde bugün, yönelimsellik ve buna bağlı olan (kavramsal ve kavramsal-olmayan) zihinsel içerik sorunlarıyla fenomenal bilinç ve deneyimin öznel-fenomenal niteliği sorunlarını birbirinden ayrı olarak ele alanlar kadar, fenomenolojik bir esinle, yönelimsellik ile fenomenallığı birlikte düşünmeye çalışanlara ve yönelimselliğin yapılarının birincil tekil şahıs perspektifinden betimlenmesini, zihnin felsefi olarak incelenmesinin ayrılmaz bir parçası olarak kavrayanlara da rastlarız.⁶⁷ Sonuç olarak, Føllesdal'ın zamanında fenomenolojiden beklediğine benzer bir katkının, şimdilerde analitik zihin felsefesi ile fenomenoloji arasındaki canlı diyalogun kaynağı olduğunu söyleyebiliriz.

Tam bu noktada felsefeyi bir bilim gibi yapma isteğini paylaşmalarının, analitik felsefe ile fenomenoloji arasındaki iş birliğini daha kolay ve verimli kıldığını da eklemek gerekir. Bu istek iki gelenek arasında ilk olarak bir stil benzerliği doğurur: Hem analitik felsefeciler hem de pek çok fenomenolog tanımlarda ve kavramlarında açıklık ve netliği, tezleriyle ilgili takip edilebilir ve sağlam argümanlar sunmayı hedefler; itirazlara doğrudan cevap vermeyi ve alternatif görüşlerle yüzleşmeyi seçer. Bilim gibi işleme bakımından ikinci benzerlik ise her iki geleneğin de felsefede bir tür ilerleme fikrini kabul etmeleridir. Analitik felsefe için tezler inceltiler, olguları açıklamadaki gücünü kaybeden ve terk edilen görüşler olabilir. Husserl de fenomenolojinin kuşakların ortak çalışmasıyla ilerleyeceğini düşünür; zig-zaglar çizerek felsefi sorunların çözümünde ilerleyebiliriz, analizlerimizi derinleştirebiliriz, çeşitlenen deneyimlerimiz içinde yeni sorun alanları keşfedebiliriz. Dolayısıyla çağdaş felsefi sorunların çözümünde yol kat etmek ve genel olarak felsefi bilginin birikimine katkı sunmak için fenomenoloji ile analitik felsefe doğaları gereği beraber çalışmaya yatkındır ve güncel durumda olmakta olan da zaten budur.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer Review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Yazarın ORCID ID'si / ORCID ID of the author

Eylem Hacimuratoglu 0000-0002-6181-7941

KAYNAKLAR / REFERENCES

- Beany, Michael. "What is analytic philosophy?." *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*. Derleyen Michael Beany, 3-29. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Bernet, Rudolf. Kern, Iso ve Marbach Eduard. *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1993.
- Critchley, Simon. *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001
- Dastur, Françoise. *Husserl Des mathématiques à l'histoire*. Paris: PUF, 1999.
- Dummett, Michael. *The Origins of Analytical Philosophy*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2014.
- Embree, Lester ve Mohanty, J. N. *Encyclopedia of Phenomenology* adlı kitaba giriş, 1-10. Dordrecht: Springer-Science+Business Media, 1997.

⁶⁶ Bkz. David Woodruff Smith, "The Role of Phenomenology in Analytic Philosophy", *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*, Der. Michael Beany (Oxford: Oxford University Press, 2013), 1136.

⁶⁷ Bkz. Shaun Gallagher ve Dan Zahavi, "Intentionality", *The Phenomenological Mind* içinde (London & New York: Routledge, 2021), 93-117.


- Føllesdal, Dagfinn. "Husserl's Notion of Noema." *The Journal of Philosophy* 66 (1969): 680-687.
- Føllesdal, Dagfinn. "Noema and Meaning in Husserl." *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1990): 263-271
- Frege, Gottlob. "Über Sinn und Bedeutung." *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (1892): 25-50.
- Frege, Gottlob. "Der Gedanke. Eine logische Untersuchung." *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus* 2 (1918-1919), 58-77.
- Frege, Gottlob. *Aritmetiğin Temelleri*. Çeviren H. Bülent Gözkân. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Frege, Gottlob. *Écrits logiques et philosophiques*. Çeviren Claude Imbert. Paris: Éditions du Seuil, 1971.
- Gallgher, Shaun ve Zahavi, Dan. *The Phenomenological Mind*. London & New York: Routledge, 2021.
- Glendinning, Simon. *The Idea of Continental Philosophy: A Philosophical Chronicle*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Glock, Hans-Johann. *Analitik Felsefe Nedir?*. Çeviren Osman Baran Kaplan. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020.
- Güven, Özgüç. "Analitik Felsefenin Tanımlayıcı Özellikleri Üzerine." *Kutadgubilig: Felsefe- Bilim Araştırmaları* 28 (Ekim 2015):11-23.
- Horgan, T. "From agentive phenomenology to Cognitive Phenomenology: A guide for the perplexed." *Cognitive Phenomenology*. Derleyen T. Bayne ve M. Montague. New York: Oxford University Press, 2011.
- Husserl, Edmund. Hua III/1. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Editör Karl Schuhmann. Den Haag: M. Nijhoff, 1976.
- Husserl, Edmund. Hua XVII. *Formale und Transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Editör P. Janssen. Den Haag: M. Nijhoff, 1974.
- Husserl, Edmund. Hua XVIII. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Editör Holenstein Elmar. Den Haag: M. Nijhoff, 1975.
- Husserl, Edmund. Hua XIX/1. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band - I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Editör U. Panzer. Den Haag: M. Nijhoff, 1984.
- Husserl, Edmund. *L'origine de la géométrie*. Çeviren J. Derrida. Paris : PUF, 2010.
- Joumier, Laurent. "De la logique à la phénoménologie." *Lire Husserl*. Paris: Ellipses, 2007.
- Joumier, Laurent. "Quel fossé sépare les logiciens psychologues des mathématiciens: Husserl, Frege et la question de l'objectivité du sens." *Husserl et Frege. Les ambiguïtés de l'antipsychologisme*. Editör Robert Brisant, 75-91. Paris: J. Vrin, 2002
- Kriegel, Uriah. *Subjective Consciousness: A Self-Representational Approach*. Oxford & New York : Oxford University Press, 2009.
- Kriegel, Uriah. *The Sources of Intentionality*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Kuşcu E. S. "Analitik Felsefe: Dile Dönüşten Ontolojiye Dönüşe." *Kutadgubilig: Felsefe- Bilim Araştırmaları* 31 (2016): 117-141.
- Leclercq, Bruno, "Le tournant linguistique et son contre-virage phénoménologique." *Les études philosophiques* 100 (2012/1): 7-26.
- Leiter, Brian ve Rosen, Michael (Derleyen). *The Oxford Handbook of Continental Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Mendeloviç, A. *The Phenomenal Basis of Intentionality*. New York: Oxford University Press, 2018.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Algün Fenomenolojisi*. Çeviren Emine Sarıkartal & Eylem Hacımuratoğlu. İstanbul: İthaki, 2016.
- Moran, Dermot. "Analytic Philosophy and Phenomenology." *Researchgate* (Ocak 2001): 409-433. Erişim 17 Aralık 2023, https://www.researchgate.net/publication/269333164_Analytic_Philosophy_and_Phenomenology
- Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. London & New York: Routledge, 2000.
- Romano, Claude. *Au cœur de la raison, la phénoménologie*. Paris: Gallimard, 2010.
- Schrift, Alan D. (Derleyen). *The history of Continental Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- Smith, David Woodruff. "The Role of Phenomenology in Analytic Philosophy." *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy*. Derleyen Michael Beaney, 1117-1142. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Smith, David Woodruff ve Amie L. Thomasson (Derleyen). *Phenomenology and Philosophy of Mind*. Oxford & New York: Clarendon Press, 2005.
- Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Pitt, D. "The Phenomenology of Cognition, or What it is Like to Think That P?." *Philosophy and Phenomenological Research* 69/1 (2004):1-36
- Wagner, Pierre. "The linguistic turn and other misconceptions about analytic philosophy." *Eurozine*. (10 Haziran 2010): 1-15. Erişim 06 Aralık 2023, <https://www.eurozine.com/the-linguistic-turn-and-other-misconceptions-about-analytic-philosophy/>
- Zahavi, Dan. *Husserl's Legacy*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Atf Biçimi / How cite this article

Hacımuratoglu, Eylem, Rahime. "Fenomenoloji ve Analitik Felsefe" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 59 (2023): 78-96. <https://doi.org/10.26650/arcp.251223>

Continuity and Boundaries in Human–Animal Comparison in the Context of al-Jāhiz’s *Kitāb al-Ḥayawān*

Câhız’ın *Kitâbü’l-Hayevân* Adlı Eseri Bağlamında İnsan-Hayvan Karşılaştırmasında Süreklilik ve Sınır

Şeyma Nur Tan¹ 

¹(PhD Student), İstanbul 29 Mayıs University, Social Sciences Institute, Department of Philosophy, İstanbul, Türkiye

Corresponding author /

Sorumlu yazar : Şeyma Nur Tan

E-mail / E-posta : tans20@29mayis.edu.tr

ABSTRACT

In the modern era, various disciplines have conducted interdisciplinary research on animal cognition and the evolution of language ability to investigate the similarities and differences between human and nonhuman animals. The central issues raised in these studies have their roots in philosophical literature. Al-Jāhiz (born 776, died 868/869), an Arabic prose writer, theologian, and litterateur, stands out in this literature for his determinations that deviate from the dominant paradigm of his time. In his *Kitāb al-Ḥayawān*, al-Jāhiz, on the one hand, supposes a kind of continuity between human beings and nonhuman animals by highlighting certain similarities in terms of their abilities of *istidlāl* (inference, deduction, reasoning based on effective cause) and *nuṭq* (the process of making sounds by organs of speech). On the other hand, he keeps the boundaries by mentioning the fundamental difference between humans in terms of these two abilities within the framework of the book’s central concept of *marātib* (creation ranks). Through a methodological and contextual analysis of the work, this study examines how the continuity and boundaries between human and nonhuman animals are reconciled in al-Jāhiz’s thought and what this way of thinking means for fundamental questions in contemporary linguistics and philosophy of mind.

Keywords: Cognition, linguistics, *istidlāl*, *nuṭq*, *marātib*

ÖZ

Modern dönemde çeşitli bilim dalları tarafından disiplinler arası bir biçimde yürütülen hayvan bilişine ve dil yetisinin evrimine yönelik araştırmalarda, insan ve insan-olmayan hayvanlar arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ile bunların dayanakları araştırılmaktadır. Bu çalışmalarda öne sürülen temel soruların kökeni, felsefi literatürde çok eskiye dayanır. Bu literatür içerisinde, bulunduğu dönemin hakim paradigmasından ayrılacak tespitleriyle, Arap edebiyatının en önemli nesir yazarlarından ve Mu'tezile kelâmcılarından biri olan Câhız (d. 776, ö. 868/869) ön plana çıkar. Câhız, hayvan tür ve davranışlarını tecrübeyi esas alan bir yöntemle incelediği, en önemli eseri sayılabilecek *Kitâbü’l-Hayevân* adlı eserinde, bir yandan akıl yürütme/çıkarımında bulunma (*istidlâl*) ve konuşma/söyleyiş (*nuṭk*) kabiliyetleri açısından insan ve insan-olmayan hayvanlar arasında belirli benzerlikleri öne çıkararak bir çeşit süreklilik öngörürken, bir yandan da kitabın dayandığı varlık/yaratılış mertebeleri (*merātib*) düşüncesi çerçevesinde bu iki yeti açısından insanın temel farklılığına değinerek sınırları korur. Bu çalışmada, Câhız’ın *Kitâbü’l-Hayevân* adlı eserinin yönetsel ve içeriksel olarak incelenmesiyle, insan ve insan-olmayan hayvanlar arasındaki süreklilik ve sınırların Câhız düşüncesinde nasıl uzlaştırıldığı ve bu düşünce biçiminin çağdaş dilbilim ve zihin felsefesi tartışmalarının temel soruları açısından anlamı ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Biliş, dil yetisi, *istidlâl*, *nuṭk*, *merātib*.

Submitted/Başvuru : 14.09.2023

Revision Requested/
Revizyon Talebi : 23.11.2023

Last Revision Received/
Son Revizyon : 02.12.2023

Accepted/Kabul : 05.12.2023



This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

Introduction

Do animals have a human-like language faculty? If so, what are the similarities and differences with the human language faculty? What is the cognitive level of animals? Is it qualitatively distinguishable from human cognition? Can we speak of an animal mind theory?

Many people have simple versions of these questions in their heads when they encounter the emotions and reactions of animals in everyday life. For many years, a clear boundary between humans and animals was envisioned in the philosophical literature, and this line, which was maintained by names such as Descartes, was broken by names such as Hume and Darwin. Moreover, ideas that humans have commonalities with animals in terms of their mental and linguistic abilities began to emerge.¹ Although these two lines have their own followers in the modern period,² comparative studies on language ability and animal cognition, which have increased especially in the last two decades, have progressed from a naturalistic perspective, based on the human–nonhuman animal continuum. Animal cognitive systems, behavior, physiology, and language abilities are studied alongside philosophical debates in fields like ontology, epistemology, and ethics.

Modern research on animal cognition often investigates the factors behind animals' goal-directed behavior. Which animal behaviors are cognitive, what kind of cognitive mechanisms animals possess, and what processes lead to behavior in animals are the main questions that guide researchers. Furthermore, questions such as how animals use representation³ (do they have cognitive maps, number concepts, or metacognition), how they learn⁴ (by association, trial and error, or social imitation), and how they solve problems⁵ (do they use logical inference, causal reasoning, or future planning) are investigated by many disciplines.

In addition to these studies on animal cognition, research on the evolution of language ability has received increased attention in the last two or three decades, with studies based on empirical data from living species and inferences made from extinct species. In this sense, the basic theses in the article published by Hauser, Chomsky, and Fitch (HCF)⁶ (2002) article on the nature of the language faculty, who possesses it, and how it evolved, and the correspondence that developed within the framework of Pinker and Jackendoff's (PJ)⁷ response (2004) to these basic theses are important in terms of the literature. In the context of the “only recursion” hypothesis, HCF, focusing on the recursive computational part that provides syntax in language, argue that even if animals have communication systems, they cannot be called “language” because they lack the creative dimension. Hence, in terms of faculty of language in narrow sense (FLN)⁸ which includes only recursion, there is a discontinuity in human language ability against non-linguistic animals. Contrary to PJ, they argue that its use in communication is a secondary effect after its emergence in the evolutionary process, not because it emerged with the need for communication. Meanwhile, PJ's main thesis⁹ is that although animals have faculty of language in broad sense (FLB)-like mechanisms, only humans have a linguistic adaptation to the need for communication, and the scope of what is unique to humans in terms of language ability extends beyond recursion.

Animal cognition and the evolution of language faculty have been studied in this manner; however, philosophical questions such as whether animals have desires or beliefs, what the relationship between language and thought in animals is, and whether animals are rational have come to the fore.¹⁰ In this context, scientific research conducted through observation and experimentation and conceptual analyses of the qualities attributed to animals are essential for philosophical investigations into the animal mind to progress. From this perspective, al-Jāhiz's position, which deviated from the dominant way of thinking at the time and explained the human–animal difference based on continuity within the animal genus, is intriguing.

In his *Kitāb al-Hayawān* Al-Jāhiz (born 776, died 868/869), a theologian, litterateur, and one of the most renowned Arabic prose writers, sets out from a universal and theological semiotic understanding that states that all beings are indicators/signs (*dalīl*) pointing to the wisdom (*ḥikmaī*) of God. Additionally, in contrast to approaches denying the

¹ For discussions on anthropomorphism or anti anthropomorphisms, see, Kristin Andrews and Susana Monsó, “Animal Cognition”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), erişim 14 Eylül 2023, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/cognition-animal/>

² For these so-called “bottom-up” and “top-down” approaches, see Robert W. Lurz, “The philosophy of animal minds: an introduction”, The Philosophy of Animal Minds, Ed. Robert W. Lurz, (New York: Cambridge Uni. Pr., 2009), 5.

³ See Elisabeth Camp, “A language of baboon thought?”, *The Philosophy of Animal Minds*, Ed. Robert W. Lurz (New York: Cambridge Uni. Pr., 2009), 108-110.

⁴ See Joseph Call, “Descartes' two errors: Reason and reflection in the great apes”, *Rational Animals?*, Ed. Susan Hurley and Matthew Nudds (USA: Oxford Uni. Pr., 2006), 274-277.

⁵ See Michael Rescorla, “Chrysippus' dog as a case study in non-linguistic cognition”, *The Philosophy of Animal Minds*, Ed. Robert W. Lurz (New York: Cambridge Uni. Pr., 2009), 69

⁶ It will be abbreviated as HCF throughout the article.

⁷ It will be abbreviated as PJ throughout the article.

⁸ The components of language competence are: *Faculty of language in broad sense* (FLB) and *Faculty of language in narrow sense* (FLN), which is a recursive computational system. FLB is formed by the combination of FLN with the sensory-motor and conceptual-intensional internal systems. For detailed information, see Marc D. Hauser, Noam Chomsky and W. Tecumsek Fitch, “The Faculty of Language: Who Is It, Who Has It, and How Did It Evolve?”, *Science*, New Series, Vol. 298, No. 5598 (2002), 1570-1571.

⁹ Steven Pinker, Ray Jackendoff, “The faculty of language: what's special about it?”, *Cognition* 95 (2005), 204-205.

¹⁰ Andrews and Monsó, “Animal Cognition”.

existence of the language faculty in animals, a commonality between humans and animals is mentioned regarding the ability to speak (*nuṭq*). As a result, the intermittent sounds made by animals should be regarded as a form of communication and speech, as their needs are communicated through them. The faculty that distinguishes humans from the rest of the world, on the other hand, is *istidlāl*, or their awareness that everything and their very existence is an indication/sign, as well as their ability to establish relationships between signs and use them in a complex way to create new signs.

However, even though al-Jāhiz mentions a commonality between humans and animals in terms of the ability of *nuṭq* and a clear difference in terms of the ability of *istidlāl* at the very beginning of his work, he also mentions that the ability of *nuṭq* in the absolute (*muṭlaq*) sense and in all situations is only in humans and animals use this ability by derivation (*ishtiqaq*) from humans, while at the same time, he mentions that the ability of *istidlāl*, which he had initially presented as a clear difference that distinguishes humans from animals, is also present in some animals. When the lines about both humans and animals having speech and reasoning/inferencing (*nuṭq* and *istidlāl*) in common are considered together with the lines that tell the ability of *istidlāl* is a clear distinction between the two and also the ability of *nuṭq* presents absolutely in humans, it becomes interesting how the continuity and difference between human and animal are reconciled in al-Jāhiz’s thought.

Within the framework of these questions, this study will first examine how human–animal continuity and difference are reconciled in the context of al-Jāhiz’s *Kitāb al-Ḥayawān*, both in terms of methodology and content, and then reveal the possible contributions of his classification of animals’ methodology and content to contemporary linguistics and philosophy of mind debates.

1. Al-Jāhiz’s Categorization of Animals According to Nuṭq and Dalāla

Al-Jāhiz, who rose to prominence in the ninth century A.D. with his scholarly and literary works, is widely regarded as a scholar who grew up under the influence of Mutazilite theology (*kalām*). Despite his affinity for theology, al-Jāhiz did not write in a purely theological style, arguing that the study of nature and the ancient philosophical heritage should be included in the science of theology.¹¹ His works clearly show that he used Greek and pre-Islamic Arabic literature in the context of the quotations he made or the ideas he discussed. Furthermore, given his writings’ methodological and contextual innovations, there is merit in the claim¹² that he evaluated the ideas on which he relied within the framework of the criteria he considered necessary for scientific discourse, and that he was involved in his time’s efforts to establish a new and independent science.

Al-Jāhiz’s extraordinary authorship is expressed in quotes such as “Every age has its own al-Jāhiz”¹³ and while there have been criticisms of his writings’ unsystematic nature,¹⁴ which makes them difficult to read in their entirety on a large scale,¹⁵ interest in him has continued both in his time and in the modern period. His seven-volume *Kitāb al-Ḥayawān*, an encyclopedic work, stands out in this context, as does his work on language and literature, *Kitāb al-Bayān wa-l-tabyīn*. Although in *Kitāb al-Ḥayawān*, he mostly made observations and studies on living creatures, both works emphasized the means of communication. Al-Jāhiz was also the first person in scientific history to address the theory of biological evolution in its entirety.¹⁶

In *Kitāb al-Ḥayawān*, al-Jāhiz, who conducts detailed examinations of various animals such as dogs, birds, and ants using works written on the subject, oral narrations such as poems and tales, and his own observations, also bases all of his animal examinations on the concept of *marātib* for the classification of creatures, which he introduces in work. According to this, humans are classified as a microcosm due to their speech and reasoning abilities and sociality. To that end, while determining the boundary between living beings that evolved with humans, he also investigates the divine origin of the linguistic tools used by humans within a continuity that occurs among all creatures through the common denominator of being alive. In other words, to reveal the characteristics that make humans special, the projections or commonalities of these characteristics in other living beings, especially animals, are explained, and the continuity and the elements that determine the boundaries within living beings are analyzed through concepts such as “*dalāla*” (indication), “*nuṭq*,” and “*mustadill* or *istidlāl*.”

¹¹ Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilay Yay, 2020), 19.

¹² George Saliba, “Al-Jāhiz and the Critique of Aristotelian Science”, *Al-Jāhiz: A Muslim Humanist for our Time*, Ed. Arnim Heinemann, John L. Meloy, Tarif Khalidi and Manfred Kropp (Würzburg: Ergon Verlag, 2009), 49-50.

¹³ Josef Van Ess, “el-Cahiz ve Erken Mu’tezile Kelâmı”, trans. Mustafa Köse, Marife, Yaz 2015, 15/1, 207.

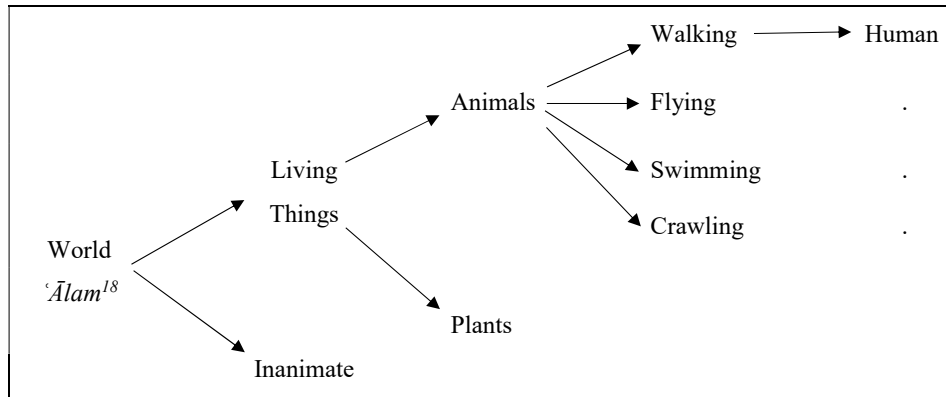
¹⁴ Lale Behzadi, “Al-Jāhiz and his Successors on Communication”, *Al-Jāhiz: A Muslim Humanist for our Time*, Ed. Arnim Heinemann, John L. Meloy, Tarif Khalidi and Manfred Kropp (Würzburg: Ergon Verlag, 2009), 126.

¹⁵ Susanne Enderwitz, “Culture, History and Religion: A propos the Introduction of the *Kitāb al-hayawān*”, *Al-Jāhiz: A Muslim Humanist for our Time*, Ed. Arnim Heinemann, John L. Meloy, Tarif Khalidi and Manfred Kropp (Würzburg: Ergon Verlag, 2009), 229.

¹⁶ Mehmet Bayraktar, “Cāhiz ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu”, trans. Mehmet Vural, *Kelam Araştırmaları*, 10 (2012), 117.

When it comes to the *Kitāb al-Ḥayawān*, the first part that attracts the most attention in the literature is the introduction, in which the creatures are classified with a new classification. Before introducing the reader to his own classification, al-Jāḥiẓ presents various perspectives on creature classification. One of these is the view that,¹⁷ after categorizing creatures as living and non-living (*nāmi wa jamād*) based on growth, categorizes living things as animals and plants (*hayāwān wa nabāt*) and categorizes animals as walking, flying, swimming, and so on, and includes humans in the classification as animals that walk (see Table 1). The author criticizes this classification for making it difficult to find some animals, such as ostriches and bats, and for placing humans on the same level as less or more advanced animals, and then presents his own classification in the remainder of the text.¹⁸

Table 1. An example from *Kitāb al-Ḥayawān* of the existing divisions of the 'ālam



First, al-Jāḥiẓ, who focuses on the ability of *nuṭq*, diverges from the classical view that divides animals into *nāṭiq* and *ṣāmīṭ* (speechless), since most animals can express themselves with intermittent sounds.¹⁹ Accordingly, those who are *ṣāmīṭ* are those other than animals because animals are generally capable of speech. According to al-Jāḥiẓ, who categorizes animals as *faṣīḥ* (Eng. eloquent) and *'ajam* (Eng. foreign speaker), the human being is *faṣīḥ*, regardless of whether he speaks Persian, Hindi, or Roman. *'Ajam* refers to all vocalizers whose will is unknown outside of their own species, such as barking, crowing, and braying. This distinction, based on the fact that all animals have a certain ability to communicate and convey certain meanings, goes beyond the usual conceptualization of *faṣīḥ* (capable of clear and full expression)–*'ajam* (incapable of clear and full expression) as Arabic speakers and non-Arabic speakers. However, through the analogy between human communication with animals and human communication with foreign language speakers, one can deduce that human–animal communication is possible to a certain extent. For example, humans can often understand the needs of animals, such as horses, donkeys, and cats, by the sounds they make, and they can distinguish that different sounds refer to different needs. This is analogous to adults understanding the different needs of a crying baby or that crying refers to something different than laughing. In summary, according to this understanding, which assumes a certain continuity among animals in terms of their ability to speak (*nuṭq*), it is not the organ of speech or appearance that distinguishes human beings.

Departing from the *nuṭq* axis in determining the boundary between humans and nonhuman animals, al-Jāḥiẓ moves on to a different classification of existence based on *dalāla* and *istidlāl* (see Table 2):

Wisdom has been made to exist in everything in the universe. It can be seen that the universe/realm (*'Ālam*) is divided into those who are endowed with wisdom but do not reason this wisdom and its result, and those who are endowed with wisdom and reason this wisdom and its result. While the rational and the non-rational are equal in terms of indicating wisdom, the distinction between the two groups is that one is *dalīl* (indicator/sign) but *ḡayr mustadill* (does not bring evidence or rational argument), while the other is *dalīl* and *mustadill* (the one who has the faculty of *istidlāl*). While all *mustadills* are *dalīl*, not all *dalīls* are *mustadill*. At this point, all animals and even all inanimate things, except human beings, agree in terms of the existence of *dalāla* and the absence of *istidlāl*, while only human beings combine both *dalāla* and *istidlāl* in themselves.²⁰ (Translated into English by the author)

According to al-Jāḥiẓ, with its very existence, everything created, including humans, is a *dalīl* (indicator/sign) to a higher being, whereas only humans are *mustadill*. That is, they are aware that everything and their very existence are

¹⁷ Al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, Ed. Muhammad B. 'U. Al-Sud, (Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2011), v. 1, 24-25 (The references of this study are to the printed source, but those who wish can also access it from the following link: access 14 September 2023, <https://shamela.ws/book/23775/>)

¹⁸ The universe or all that exists. *Ālam* does not mean all things that exist; rather all existents except God.

¹⁹ Al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, v. 1, 27-28.

²⁰ Al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-ayawān*, v. 1, 28.

²¹ Notably, there is no indication in this classification of how to distinguish between plants and non-living things.

Table 2. Al-Jāhiz’s classification of existence in terms of “*Dalāla*,” “*Nuṭq*,” and “*Istidlāl*”²¹

	Inanimate	Plants	Nonhuman	Human
From the Point of <i>Dalāla</i>	<i>Dalīl</i>	<i>Dalīl</i>	<i>Dalīl</i>	<i>Dalīl</i>
From the Point of <i>Nuṭq</i>	<i>Şāmit</i>	<i>Şāmit</i>	<i>Ajam</i>	<i>Faşīḥ</i>
From the Point of <i>Istidlāl</i>	<i>Ġayr mustadill</i>	<i>Ġayr mustadill</i>	<i>Ġayr mustadill</i>	<i>Mustadill</i>

*dalīl*s/signs. This means that although animals, other than humans, can make various intermittent sounds to express their needs, it is only humans who realize that the signs they use are indicators; that is, they point to certain meanings and then establish relationships between signs and use them in a complex way to create new indicators.

At this point, the author introduces “*bayān*” (a formal announcement or declaration of intention) as a means for *mustadill* to point to various aspects of his reasoning and the conclusions of his reasoning. He presents the division of *bayān* into the elements that signify meaning, as al-Jāhiz explains not only in this work but also in *Kitāb al-Bayān wa-l-tabyīn*²². These are lafz (speech/expression), ḥaṭ (writing), ‘aqd (finger account), iṣāra (sign), and (with his later addition) nuṣba (attitude).²³ As it appears here, *bayān* encompasses all means, verbal or non-verbal, through which understanding is achieved and meaning is explained: spoken/heard, visually perceived, calculated, and written.²⁴ To summarize, everything in the universe is part of a semiotic system of signs, and the *bayān* is the means by which this system is opened.

The question that arises is what kind of a relationship is envisaged between the faculties of *nuṭq* and *istidlāl*, and in attributing these faculties to humans and animals, such that in the faculty of *nuṭq*, a certain continuity between humans and animals is assumed. In contrast, in the faculty of *istidlāl*, a clear distinction that allows classification can be made. Moreover, immediately following these lines and in certain parts of the rest of the work, al-Jāhiz continues to emphasize the human–animal continuity in the ability of *nuṭq* by mentioning the complexity of animals’ linguistic abilities. He also provides information that animals have not only *nuṭq* but also a certain amount of *istidlāl* ability. To understand how this situation is reconciled, we must look at how animal–human similarities and differences are addressed in the examples of animal language and thought abilities.

To begin, in order to examine continuity in terms of *nuṭq* ability, it should be noted that the linguistic distinction between human and animal is not seen as an absolute distinction when looking at the conceptualization of *faṣīḥ–’ajam* in al-Jāhiz’s thought. In the definition of the *’ajam*, it is said that “one whose expressions are not understood except by members of his own species,” which is not a categorical distinction because it is only from the perspective of other

²² In this work, *bayān* is explained in more detail in terms of “*ma’nā* (meaning) and *dalāla*”: “The meanings that exist in people’s ṣadr (chest), that are conceived in their minds, that puzzle their souls, that are attached to their memories, that speak their thoughts, are veiled, hidden, closed and distant... These meanings only come to life when they are mentioned, reported and used... The meaning will emerge to the extent of the clarity of the sign and the accuracy of the sign. The clearer and more meaningful the *dalāla* and the clearer and more nonambiguous the sign, the more useful and effective it will be... *Bayān* is the comprehensive name of all kinds of verbal or non-verbal means that unmask this meaning and tear the veil.” (Translated into English by the author) (See, Al-Jāhiz, *Kitāb al-Bayān wal-tabyīn*, Ed. Muwaffaq Sahabuddin, (Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2009) v.1, 52-53, for online access 14 September 2023, <https://shamela.ws/book/10614>)

²³ Al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, v. 1, 29

²⁴ Fathi Hasan Malkawi, “Thought and Language”, *Mapping Intellectual Building and the Construction of Thought and Reason*, Tr. Banan F. Malkawi, International Institute of Islamic Thought (London: Washington, 2020), 145.

species members (similar to the inability of people who do not speak the same language to understand each other).²⁵ Moreover, the ability of bayān is a common ability between humans and animals, although it is a natural capacity in animals as an intrinsic ability, whereas in humans, it has qualitative differences due to its cultural interaction and learning aspect.²⁶

In this context, al-Jāhīz praises the sounds that animals make due to their laryngeal structure, their strong and all-proportionate *mahraḡs* (pronouncing words clearly and carefully), and the naivety of their ability to communicate. He states that this capacity, which animals reach without any teaching, gradation, suggestion, or training, and completely natural and intuitive improvisation, is at a level that even the most temperamentally superior human cannot reach by study or improvisation, or by force, or by gradation.²⁷ According to al-Jāhīz, human beings are incapable of attaining the same level that animals naturally attain, regardless of their level of preparation or specialization in the necessary tools to do so.

Apart from the introduction, one of the chapters in which al-Jāhīz elaborates on the ability of animals to speak is the chapter in which he responds to the debates about the communication and speech of birds.²⁸ There, he objects to those who believe that birds' ability to communicate with the sounds they make cannot be referred to as *nuṭq* ability, arguing that because they are both used to understand each other's needs and are composite sounds emanating from the mouth and tongue, they can be called bayān and *nuṭq*. Accordingly, these sounds, like human language, are articulated, formed, composed, and ordered (*Ar. muqaṭṭa'a, muṣawwara, mu'allafa, munazzama*) and allow them to understand what they want to convey to each other. These languages' incomprehensibility from a human perspective is analogous to a particular human language's incomprehensibility to speakers of another language. However, just as the limits of human needs determine the level of complexity of human language, the meanings that birds can express are proportional to their needs, so birds do not require a more complex and advanced language.

In another chapter, al-Jāhīz investigates animal phonetic diversity as a subset of linguistic complexity via various animals, particularly the exceptional phonetic diversity of cats. As a result, just as human languages differ in terms of phonetic complexity, so do animal sounds. The sheep/goat can produce the letter "*mā*," the dog can produce the letters "*ayn*," "*fā*," and "*qāf*," the crow can produce the letter "*qāf*," and the parrot can produce many more letters. However, if the sounds they make at night are listened to and noticed, it is observed that cats make the most sounds.²⁹ According to al-Jāhīz, given the number of sounds cats make, if these animals had sufficient need, intellect, and capacities, and if the individual phonemes they make were combined, an appropriately formed, intermediate language would be obtained.³⁰ In other words, if animals had hypothetical reasoning and moral agency, and the separate phonemes they uttered were all combined to produce meaningful utterances, cat language would be in the middle of the spectrum of languages.³¹ Consequently, the phonetic complexity of felines is considerable, given that the vocalization of an animal species comprises the closed set of letters (phonemes) it can produce.³² By establishing a hierarchy of animal languages according to their phonetic complexity and subsequently providing instances of human languages (African and Khuzistan languages³³) that exhibit both simple and complex phonetic structures, al-Jāhīz conceptualizes a phonetic spectrum in both animal and human languages that spans from simple to complex.

However, it should be remembered that, according to al-Jāhīz, linguistic complexity is not determined solely by phonetics, but rather by the number of meaningful expressions. Although cat language has as many phonemes as human languages, similar to the speech ability of birds, cats have fewer expressions by combining these phonemes because they have fewer communicative needs. Therefore, it can be said that the low needs of cats determine the level of complexity of the language despite the rich potential phonetic structure.

Al-Jāhīz, who compares animals and humans in terms of animal speech along a continuum ranging from simple to complex, defines the faculty of *istidlāl* as unique to humans in the work's introduction and distinguishes nonhuman animals from humans as *ḡayr mustadill*. However, he only briefly alludes to the faculty of *istidlāl* in animals in the

²⁵ Sarra Tlili, "From An Ant's Perspective: The Status And Nature Of Animals In The Quran" (Dissertation, Near Eastern Languages and Civilizations, Degree of Doctor of Philosophy, University of Pennsylvania, 2009), 68.

²⁶ Richard McGregor, "Religions and the Religion of Animals", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol. 35, No. 2 (2015), 224.

²⁷ Al-Jāhīz, *Kitāb al-Ḥayawān*, v. 1, 30.

²⁸ Al-Jāhīz, *Kitāb al-Ḥayawān*, v. 4, 34.

²⁹ The reason why al-Jāhīz argues that, contrary to popular belief, the sounds made by cats are more than those made by birds such as parrots may be the direct relationship he establishes between *lafẓ* (expression) and *ma'nā* (meaning). Accordingly, the sounds made by cats are made out of their needs and to convey a meaning, whereas parrots can make various sounds without any intention of conveying a meaning due to imitation.

³⁰ Al-Jāhīz, *Kitāb al-Ḥayawān*, v. 3, 155-156.

³¹ Jeannie Miller, "Man is Not the Only Speaking Animal: Thresholds and Idiom in al-Jahiz", *Arabic Humanities, Islamic Thought: Essays in Honor of Everett K. Rowson*, Ed. Joseph E. Lowry and Shawkat M. Toorawa (Leiden, Boston: Brill, 2018), XXIX - 514 pp., 100.

³² Miller, "Thresholds and Idiom in al-Jahiz", 97.

³³ Al-Jāhīz, *Kitāb al-Ḥayawān*, v. 3, 156.

subsequent chapters. To illustrate, within a segment devoted to pigeons, the author alludes to the presence of *istidlāl* while enumerating their characteristics, which comprise reliable guidance and dependable memory and recall.³⁴ As evidence of their knowledge and reason-based deduction/reasoning ability (*istidlāl*), he cites the methods they use to find their way to or back from their destinations, such as the position of the sun in the sky or the wind, or the position of the stars if they are sent at night. Given that the ability to add and subtract in pigeons requires both short-term and long-term rule-based memory,³⁵ contemporary research on this topic suggests that, as al-Jāhiz studies, such abilities necessitate a specific inferential problem-solving capability.

In an additional chapter wherein he establishes a connection between animal language and cognition, al-Jāhiz, drawing from the Qur’anic anecdote concerning Solomon understanding the ant’s words, asserts that the ant identified Solomon, differentiated him personally, directed the ants alongside him toward the most reliable endeavors, and could discern between soldier and non-soldier material.³⁶ According to al-Jāhiz, ants are also capable of a certain level of *bayān*, speech, and logic. One of the cognitive prerequisites of logic is the ability to differentiate between encountered objects; hence, ants exhibit intelligent perception, exceptional judgment, and a degree of prudence that can be rivaled or even surpass that of humans.³⁷ In the same vein, al-Jāhiz includes the parable of Solomon and the Hudhud (hoopoe), wherein he asserts that the Huthuth possesses the ability to discern between a king and a commoner, as well as superior reasoning and justification capabilities compared to the majority of human beings.³⁸ However, even though the animals mentioned in these parables are said to possess a certain amount of reasoning power, they are also exceptional in their own species (just as not every hoopoe is the same as Solomon’s³⁹). Nevertheless, even to a certain extent, such proofs of animals’ reasoning abilities appear to contradict the sharp distinction he initially made between humans and animals in terms of the faculty of *istidlāl*.

The last example from the *Kitāb al-Ḥayawān* on the cognitive abilities of animals is the chapters that examine dogs’ attention to distinguish the differences between various situations and their perception of time. First, al-Jāhiz describes an observation he made on a friend’s dog,⁴⁰ noting that just as the dog can tell the difference between a cook sharpening a knife and someone else sharpening a knife and react accordingly, and that it stops reacting when the smell of meat does not come after the sharpening of the knife, demonstrating how learning in animals progresses from estimation to knowledge through memory and recollection. With another example,⁴¹ al-Jāhiz demonstrates that animals can learn the concept of time and distinguish between different times⁴² by demonstrating that a dog visits a house where more meat is slaughtered at a specific time on Fridays but not on other days of the week.

An analogy can be drawn between his assessment of early infants and al-Jāhiz’s judgment that animals possess a certain degree of *’aql* (reason) and reasoning ability (*istidlāl*). He ascribed early infants a certain degree of reason.⁴³ According to al-Jāhiz, in response to the question “When did you acquire reason?” one of the hakhams (wise individuals) stated, “The hour I was born.” The remaining portions of the text contain al-Jāhiz’s enumeration of a newborn’s needs: its fearful cries, its hungry requests for food, and its silent eating. Through the language of the respondent, he deduces that these are the only needs of a newborn, and that an individual who is aware that those needs are fulfilled at that moment does not need more reason.⁴⁴ Subsequent to this segment, the author elucidates the distinction between human beings and birds by asserting that the capacity for birds to communicate verbally (*nuṭq*) is a product of their resemblance to humans, and that in reality, it is humans who engage in verbal communication under all circumstances.⁴⁵ These lines provide insight into how al-Jāhiz harmonizes the notions of continuity and distinctions between animals and humans with regard to their rationality and capacity for speech (i.e., the faculties of *nuṭq* and *istidlāl*).

In fact, al-Jāhiz, while distinguishing between *faṣīḥ* and *’ajam* in the section “Classification of Animals” section of

³⁴ Al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, v. 2, 105.

³⁵ See, Scarlett Howard, Aurore Avargues-Weber, Jair E Garcia, Adrian G Dyer, “Numerical cognition in honeybees enables addition and subtraction”, *Science Advances*, 5, February (2019), 2.

³⁶ Al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, v. 2, 263-264.

³⁷ Tlili, “From an Ant’s Perspective”, 67.

³⁸ Miller, “Thresholds and Idiom in al-Jahiz”, 110.

³⁹ Al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, v. 1, 197.

⁴⁰ Al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, v. 1, 315.

⁴¹ Al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, v. 1, 316.

⁴² Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik - Cāhiz’in Ahlak Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yay., 2015), 91.

⁴³ Al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, v. 4, 34.

⁴⁴ At this point, an analogy can be drawn between Al-Jāhiz’s attribution of reason to early childhood and his attribution of reason to animals in proportion to their needs. In modern studies, since early infancy is pre-linguistic, it is analyzed comparatively with non-linguistic cognition in animals in terms of not having propositional knowledge. For example, in this context, studies on early childhood of humans and chimpanzees have shown that chimpanzees are better at capturing visual stimuli, while in humans, young individuals have better photographic memory, but lose it during cognitive development. Since humans are capable of learning from the experience of others, communication is more important than immediate memory. The evolutionary tradeoff hypothesis explains this situation as humans, with limited brain capacity, lose functions such as photographic memory in order to acquire language during development. See, Tetsuro Matsuzawa, “Symbolic Representation of Number in Chimpanzees”, *Current Opinion in Neurobiology* (2009), 19, 97.

⁴⁵ Al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, v. 4, 35.

his introduction, states that no animal can go beyond these two because speech is a general expression for the animal genus. Consequently, although the term “*nāṭiq*” is used for humans in all senses, when animals, including humans, are referred to as a group, they are named according to their best known and most powerful aspects.⁴⁶ However, the designation of animals as *nāṭiq* is not absolute, but only to the extent that they resemble human speech. In other words, al-Jāḥiẓ states that the use of the term “*nāṭiq*” for animals other than humans is a derivational/idiomatic (*isthiqāqi*) usage based on their resemblance to humans.⁴⁷ However, animal vocalization deserves this term because it exceeds a certain level of complexity. In this context, remembering that al-Jāḥiẓ distinguished between *lafẓ* and *ma'nā* (expression and meaning) and studied linguistics in a way that emphasized mostly verbal elements helps to explain why he focused on vocalization as a criterion for attributing the ability to speak to animals.

The situation is slightly different in terms of *istidlāl*. Although animals other than humans have some intelligence and reasoning ability, it has not yet reached the level that would qualify them to be called *mustadill*. Al-Jāḥiẓ gives the example of a person who is right in his opinion two or three times but has not reached the level of being called genius or intelligent, or a person who is wrong two or three times but has not reached the level of being called unintelligent or foolish.⁴⁸ To attain the state of intelligibility (*mustadill*), the faculty of *istidlāl*, which pertains to the ability to reason, should not be limited to specific components of cognition. Rather, it should operate as a foundational component of the overall decision-making mechanism.

In al-Jāḥiẓ's thinking, there is continuity among animals, including humans, in terms of qualities such as speech and reasoning (*nuṭq* and *istidlāl*). Within this continuum, those who exceeded a certain threshold and possessed that ability under all conditions, i.e., humans, deserved to be referred to in an absolute sense with the qualities of *nāṭiq* and *mustadill*. Nonhuman animals that have met a certain amount of the specified criteria have also been referred to as *nāṭiq*, but because non-humans (and newborn babies) cannot meet the specified amount in terms of *istidlāl*, the term *mustadill* is reserved for humans. In the following section, we will look at where the ability to reason as an attribute unique to humans appears in al-Jāḥiẓ's thought and what such a system means methodologically and contextually for the study of cognition and linguistics.

2. A METHODOLOGICAL AND CONTEXTUAL ANALYSIS OF AL-JĀḤIẒ'S CLASSIFICATION

Al-Jāḥiẓ's positioning of human beings as the absolute *nāṭiq* and *mustadill*, while envisioning a commonality among the creatures in terms of *dalāla*, and a continuity among animals in terms of their ability of *nuṭq* and *istidlāl*, is actually related to both how he viewed the creatures as a whole and how he saw the relationship of each part to the whole. This idea's central concept is “*ḥikmat*” (Eng. wisdom), meaning that everything created is created according to wisdom. The second word used by al-Jāḥiẓ in this context is “*maṣlaḥa*” (Eng. expediency). As a term, *maṣlaḥa* means “something being suitable for the purpose, ... good, appropriate, convenient, useful, beneficial, leading to what is good”⁴⁹. According to al-Jāḥiẓ, *maṣlaḥa* is closely related to the fact that everything has wisdom from the beginning to the end of the world, as it is the mixing of good with evil, harmful with beneficial, unpleasant with pleasant, evil with sublime and many with few.⁵⁰

Al-Jāḥiẓ explains the situation with a thought experiment for the disappearance of *maṣlaḥa*.⁵¹ In according to this, just as pure/unadulterated evil would mean the end of creation, pure/absolute goodness would render the test meaningless, eliminating the need for thought. Absence of thought implies lack of wisdom. As a result, when choice (*taḥyīr*) disappears, so does justification (*tamyīz*). There will be no knowledge in this case because there will be no certainty, hesitation (*tawakkuf*), or learning in the world. There will be no righteous man on earth, who lives in the glory of the truth, or a defeatist man, who lives in the humiliation of falsehood, in such a situation, where there is no meaning to prevent harm or benefit. Souls are hopeless in this state, and desires are not branched/diversified. He who is unaware of desire is unaware of despair, and he who is unaware of despair is ignorant of security. As a result, because everything in the world is for the human being who has reason (*'aql*) and moral agency (*istiṭā'a*), when everything is equalized and the good is lost due to the disappearance of appeal, the meaning of creation is lost because thought and wisdom have vanished.

The basis of al-Jāḥiẓ's mention of the superior qualities of animals while also mentioning the qualities that distinguish

⁴⁶ Al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, v. 1, 27.

⁴⁷ Al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, v. 3, 154.

⁴⁸ Al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, v. 1, 139.

⁴⁹ İbrahim Kafi Dönmez, “Maslahat”, TDV İslâm Ansiklopedisi, erişim 14 Eylül 2023, <https://islamansiklopedisi.org.tr/maslahat/>.

⁵⁰ Al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, v. 1, 134.

⁵¹ Al-Jāḥiẓ, *Kitāb al-Ḥayawān*, v. 1, 134.

humans from animals throughout the work is such a doctrine of *maşlahā*, in which the human being is at the center as a microcosm.⁵² However, each component is equally important to the whole. Accordingly, the *maşlahā* is integrated into the whole, and the blessing is completed by its unification. As a result, because everything is made up of parts, the whole is also destroyed if one of them is destroyed. In such a system, in terms of *dalāla*, a mountain is not superior to a pebble or a beautiful-looking peacock to an unpleasant (*qabīḥ*) pig.⁵³ In other words, there are hidden signs that point to wisdom in things that appear small or worthless as well as things that appear beautiful or pleasing.

Although al-Jāhiz explains the difference of human beings in the system with their being *mustadill*, when discussing the superiority of human beings over other animals,⁵⁴ he emphasizes the human being’s possession of moral agency (*istiṭā’a*) as the main difference. According to al-Jāhiz, while the existence of *istiṭā’a* necessitates the existence of *’aql* (intellect) and knowledge, the opposite is not true, that is, the existence of *’aql* and knowledge necessitates the existence of moral agency.⁵⁵ To better understand the human–animal distinction in this context, examining how the relationship between *istiṭā’a* and *’aql* is positioned in al-Jāhiz’s general concept of nature will be useful.

Throughout *Kitāb al-Ḥayawān*, species’ general and distinctive nature is emphasized to reveal similarities and differences between animals. In al-Jāhiz’s thought, every animal shares a general nature (*ṭabī’a*) with other animals and a distinctive nature (*ġarīza*) that distinguishes it from other animals. Meanwhile, *ṭab* refers to the primary qualities, *ġarīza* refers to the secondary qualities that can only exist after the primary qualities and distinguish one species from others.⁵⁶ Together, these tendencies in the nafs (psyche; soul; spirit; pneuma) cause animal movement. According to this conception of the nafs as a collection of nature/dispositions, all sentient beings share the natures of nourishment, sexuality, and news giving and receiving. The existence of continuity in animals in terms of the ability of *nuṭq* is based on al-Jāhiz’s observation the nature of giving and receiving news as a common tendency for animals. In contrast to these common animal natures, humans have a distinct nature (*ġarīza*), including the ability to think (*istidlāl*).⁵⁷

As previously stated, animals’ actions are influenced by their dispositions/natures. To elaborate, the desire of the dispositions in the souls (both *ṭabī’a* and *ġarīza*) to reveal themselves and adopt an appropriate orientation creates needs, and within the context of these needs, animals desire what is beneficial to them and avoid what is harmful in order to cause movement.⁵⁸

If only common natures (*ṭabī’a*) are the source of needs, and if they activate and reach sufficient strength, the soul is obliged to act following these natures, i.e., in the case of animals, if no intellect has exceeded a certain amount, the soul cannot prevent a nature in motion.⁵⁹ However, as previously stated, in al-Jāhiz’s opinion, feature distinguishing humans from other animals is *istiṭā’a*. Accordingly, although animals, except for humans, act with *tashīr*, i.e., they must necessarily tend toward the actions demanded by their nature, humans act with *tamqīn*, i.e., they can utilize the needs arising from their nature in different ways.⁶⁰ Here, based on *istiṭā’a*, there is the ability to think as a distinguishing characteristic in human beings. Therefore, the ability of *istidlāl*, which has reached a certain consistency, is required for the existence of *istiṭā’a*.

In other words, because both common natures such as eating and drinking, as well as the faculty of thinking as a distinguishing quality, determine human needs, humans do not act out of necessity, that is, they act with *tamqīn*. Therefore, although *istiṭā’a* is the feature that allows human obligation and distinguishes him from other living beings, what allows him to have *istiṭā’a* is that he is *mustadill*.

To summarize, we can find both the nature of the functions of signs and the importance of the human being who, as a sign himself, can make sense of signs, interpret them, and discuss them for the whole⁶¹ in al-Jāhiz’s following words on *ma’rifā* (knowledge) and *istidlāl*: “Without the use of *ma’rifā*, *ma’rifā* would have no meaning, just as without the use of signs by *istidlāl*, there would be no meaning in the placement of signs.”⁶² Therefore, in this semiotic system based on wisdom and comprised *dalīls*/signs, the human being has a distinct position due to his having *istiṭā’a* and being a *mustadill* person, and because these distinctive characteristics of the human being require *dalīls*/signs to be read in order to have meaning, each part, no matter how small or large, is equally important because they are *dalīls*.

⁵² Al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, v. 1, 139.

⁵³ Al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, v. 1, 135.

⁵⁴ Al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, v. 3, 286.

⁵⁵ Al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, v. 3, 287.

⁵⁶ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 46-47.

⁵⁷ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 64-69.

⁵⁸ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 83.

⁵⁹ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 89.

⁶⁰ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 70.

⁶¹ James E. Montgomery, *Al-Jāhiz: In Praise of Books* (Edinburgh: Edinburgh Uni. Pr., 2013), 419.

⁶² Al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, v. 1, 312.

The fact that everything has wisdom by virtue of its creation is linked to the fact that each sign/*dalīl* and the one who can read that sign/*dalīl* are required for the sake of *maṣlaḥa*.

We can examine what this holistic perspective put forward by al-Jāḥiẓ means in terms of human–animal continuity and boundaries in the context of language thought in animals and what it foresees for ongoing studies from two perspectives: methodological and contextual.

1. First of all, if we look at the methodology that al-Jāḥiẓ follows throughout the *Kitāb al-Ḥayawān*, it is evident that while the apparent objective of the project appears to be providing a comprehensive categorization of animals, this formal undertaking is founded upon a classification method that would unveil the connection between *'aql*, *'ālam*, and the interpretation process (which enables the human to decipher the cipher concealed within the *'ālam* by wisdom).⁶³ For this rationale, al-Jāḥiẓ commences by asserting that both living and non-living entities harbor the signifiers of wisdom and communicate with the interpreter.

Although al-Jāḥiẓ is based on continuity regarding signs/*dalīls*, he does not make the differences with the usual discrete clusters. In this context, when al-Jāḥiẓ's epistemology is analyzed, it is said that he accepts the objective and subjective sides of knowledge and deals with human beings in the middle of this binary distinction, conducts his investigations mostly through experience, and does not consider the sharp distinction of true/false as sufficient in epistemological terms.⁶⁴ For this reason, in al-Jāḥiẓ's epistemology, discussions, disagreements, and interpretations are part of the linguistic activity that human beings are responsible for.⁶⁵ It is his effort to read signs in order to fulfill this responsibility that constitutes the centrality of human beings in *kozmos*.

For al-Jāḥiẓ, knowledge is knowing the nature of things, but of this infinite number of natures, only what is manifested and experienced can be known. (al-Jāḥiẓ's emphasis on experience and observation stems from this.) God placed the signs/*dalīls* within the framework of creation with wisdom for these things in creatures. Human beings, under the influence of their natures, such as thinking, fear and lust, turn to these signs/*dalīls* to the extent that they are interested in them and try to read these signs/*dalīls* in different ways. In this context, it is clear that al-Jāḥiẓ, who believes that the truth (*ḥaqīqa*) of something cannot be fully encompassed and can only be approximated, does not include definitions of even the concepts he uses most frequently in his works and that hold a central position in his thought (because it would claim to reveal their essence in full).⁶⁶ In *Kitāb al-ayawān*, for example, there are no definitions of concepts such as *istidlāl*, *nuṭq*, and *'aql*. Instead of defining these concepts, al-Jāḥiẓ makes determinations about them by bringing evidence from as many observations, oral narrations, or written works on the subject as possible and making inferences from these pieces of evidence. For this reason, in this study, terms such as *istidlāl* and *nuṭq* were tried to be read through their usage throughout the work.

In Ricca's terms,⁶⁷ instead of a superficial classification based on the usual exclusionary logic of "either/or," al-Jāḥiẓ takes a semiotic approach, emphasizing the multi-categorical existence of qualities and implicit expressions based on his own inclusive logic of "and/and." In this context, al-Jāḥiẓ invites the reader to expand his knowledge by following the different and infinite categorizations of *'ālam*, using the fact that *'ālam* contains signs that stimulate this semiotic transformative process as the first premise. Based on this premise, human rationality determines the categories through which it will view *'ālam* in continuity.

For example, when it comes to human–animal differentiation, al-Jāḥiẓ does not make the distinction based on *nuṭq* as is customary, but states that there is a commonality between human and animal when viewed from the axis of *nuṭq*, and presents a more relative perspective by considering *nuṭq* in terms of whether or not it can be understood outside its own genus. At this point, al-Jāḥiẓ, who methodically determines absolute and relative axes, goes beyond the classical line and considers the world from various perspectives by making classifications from the axes of *dalāla* and *istidlāl* after *nuṭq*. As a result, the positions of things in the classification change depending on the axes chosen. al-Jāḥiẓ uses this method in his research on the concepts themselves. For example, in his analysis of the concept of *istidlāl*, he investigates the existence of *istidlāl* in various animals by determining different qualities such as using signs to navigate or distinguishing others.

Methodologically, al-Jāḥiẓ does not approach classification solely by determining different categories. Furthermore, by imagining a spectrum from simple to complex in the categories determined, he recognizes the multi-valued existence of different species on different axes.⁶⁸ For example, when it comes to reasoning ability or language complexity, he

⁶³ Mario Ricca, "Signs across Races - Al-Jahiz's Cosmo-Semiosis and His Trans-Racial Mapping of the 'Human'", *Calumet – Intercultural Law and Humanities Review* 8 (2016), 24.

⁶⁴ Josef, Van Ess, "el-Cāhiz ve Erken Mu'tezile Kelāmi", 214.

⁶⁵ Lale, Behzadi, "Al-Jāḥiẓ and his Successors on Communication", 132

⁶⁶ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 18.

⁶⁷ Ricca, "Signs across Races", 23-24.

⁶⁸ Ricca, "Signs across Races", 26.

considers both the different values taken among different animal species and the different values taken within human beings as they develop from infancy to maturity. One example is that the value of Solomon’s hoopoe is much higher than that of other animals, or the fact that in some respects human abilities in the early infancy stage are considered to be close to animal value.

Al-Jāhiz, who sees living beings as a continuum, paints a multifaceted picture with mathematical expressions like “quantity, proportionate to, reaching, falling short of, exceeding, of middling status.”⁶⁹ Accordingly, in spectra such as the complexity of language, which is a continuum, crossing a certain threshold determines possession of that characteristic in absolute terms. The species that exceeds this divinely determined threshold is the absolute owner of that trait, while those who have not crossed that threshold in the spectrum use it through derivation from its absolute owner. Human beings’ obligation is explained in this context by the fact that they are *nāṭiq* and *mustadill* in the absolute sense, that is, they have exceeded the threshold of ‘aql that is sufficient for them to have responsibility. The distinction between intelligent (‘*āqil*) and non-intelligent (*gayr ‘āqil*) is based on whether one is above or below that threshold.

Methodologically, al-Jāhiz conducts studies on the classification of animals in the following manner: he establishes distinct categories based on the subject under investigation, classifies species into multi-valued categories based on those categories and various variables, and gains an intuitive understanding of the fundamental concepts by supplementing these studies with a substantial number of observations and supplementary evidence. It was feasible to elucidate the continuity between animals and the boundaries that delineate species using this approach.

2. Second, if we examine the content of al-Jāhiz’s classification, we can see that he placed the concepts of *dalāla* and *istidlāl* at the heart of his concept of *marātib*. The fact that in a commonality in terms of speech (*nuṭq*) al-Jāhiz first distinguishes between ‘*ajam-faṣīḥ*, and then refers to human beings as absolute *nāṭiqs*, and then identifies the element that distinguishes human beings in the classification as their being *mustadill*, may imply that he bases the faculty of *istidlāl* on the ability of outward speech (*nuṭq*). This inference is also consistent with his statements about physiological and intellectual needs. According to al-Jāhiz, while all animals need to receive and transmit information, the complexity of this need is determined by the needs, and humans have a creative and cumulative language ability with a high level of complexity due to the need to express their high needs on the semantic plane. In other words, human beings’ semiotic awareness and ability to establish complex relationships between signs/*dalīls* come before their ability to speak eloquently.

3. Al-Jāhiz’s emphasis on meaning can also be seen in his distinction between *lafz* and *ma’nā* (expression and meaning). Al-Jāhiz argues in a passage about the teaching of names to Adam that it is impossible to teach a name without its meaning or without what is implied by a *dalīl* (i.e., without what is indicated by a sign), and that because the *lafz* (expression) is the body of the *ma’nā* (meaning) and the meaning is the soul of the *lafz*, if names are taught without meaning, something useless and lifeless will be given.⁷⁰ According to al-Jāhiz, a word can only be referred to as a name if it conveys significance, and while significance can exist independently of its designation, a name is inherently dependent on its meaning. Therefore, instructing names entails teaching meanings. This does not imply that all possible meaning combinations are taught, i.e., what goes beyond the utility and purpose of providing a general definition has no name until man reifies it and incorporates it into the field of knowledge. Therefore, man has been given a finite number of primordial names, and through his ability to speak, he can generate an infinite number of names from this finite number of names as required by the ends of the matter. These lines indicate that al-Jāhiz bases semantic access on syntactic faculties.

Not only does the content of al-Jāhiz’s statements suggest that what distinguishes humans from animals is the complexity of their semantic and syntactic faculties, but he also makes statements about the qualitative difference between humans and animals in terms of these faculties. For example, it is interesting to note that al-Jāhiz uses the term “*ism*” (name) only in the context of human language, whereas he insists on using “*suwar*” (picture; form; image) or “*lafz*” when talking about meaningful animal vocalization.⁷¹

This qualitative distinction can also be found in human and animal learning. Although animals can instinctively create complex artifacts (such as a spider’s web) that humans can hardly do with effort, this instinctive knowledge is distinct from humans’ flexible capacity for reasoning and learning. Although humans are innately less knowledgeable, their high level of learning ability allows them to achieve a higher level of knowledge than animals by accumulating or increasing their experience. As a result, while a spider can build a web that a human cannot, it cannot build a bee hive, but a human being, despite being essentially neither a carpenter, merchant, or farmer, can learn any craft or technic

⁶⁹ Miller, “Thresholds and Idiom in al-Jahiz”, 107

⁷⁰ Jeannie Miller, “What It Means To Be A Son: Adam, Language, And Theodicy In A Ninth-Century Dispute”, *The Canadian Society for Syriac Studies*, 16 (2016), 68-69.

⁷¹ Miller, “Thresholds and Idiom in al-Jahiz”, 102.

thanks to his cumulative and creative learning power.⁷² This demonstrates the creative aspect of human learning ability. At this point, one may recall modern studies on how animals' learning or inference abilities differ qualitatively from human beings,⁷³ or the existence of different representational systems in animals that operate through imaginary/iconic or maps or diagrams, unlike human beings.⁷⁴ To summarize, while the faculty of reasoning and the ability to speak as its manifestation ensures the continuity of animal species, the level of quantitative and qualitative complexity of these faculties distinguishes humans from others by elevating them to the level of *mustadill*.

CONCLUSION

When al-Jāhiz's idea of *marātib*, which he put forward on the axis of the abilities of *dalāla*, *istidlāl*, and *nuṭq* and against the backdrop of the doctrine of *maṣlaḥa*, is analyzed in terms of the point reached by modern linguistics and animal cognition studies, aspects that transcend its time can be seen. First, in terms of linguistic studies, we should emphasize the significance of al-Jāhiz's association of intellect/'*aql* with the ability to bring evidence/*dalīl*. Because bringing evidence/*dalīl* requires an awareness that himself and the things are signs/ *dalīls*, that is, that they point to a meaning, as previously stated, the development of semantics, that is, meaning and signification, precedes the complexity of language syntax in al-Jāhiz's thought.

In the linguistic tradition, HCF focused on the mechanism of recursion and stated its main thesis as the uniqueness of FLN to humans, which only involves recursion. According to this viewpoint, the competence acquired by humans through the recursion mechanism did not arise from needs such as communication (i.e., it was not an adaptation for communication), but rather emerged in the brain and was used for communication, and it was the element that privileged human language competence. However, for al-Jāhiz, the level of complexity that emerges in human language syntax stands out as a byproduct of necessity. Because of its being *mustadīl*, which distinguishes human from nonhuman animals, and thus its awareness of meaning, human beings need to share this meaning. Because of its high level of complexity, it is able to do so via the recursion mechanism in natural language syntax, which enables the formation of complex signs in the most efficient way⁷⁵ possible in a sign string. When we consider that al-Jāhiz did not consider the ability of *bayān* solely based on lafz, but considered various means of communication, including signs, to be equally important, we can see that for al-Jāhiz, the fulcrum of language-cognition was the meaning, not the literal elements.

Second, when we consider the importance of objectivity in the study of animal cognition, it is possible to say that al-Jāhiz occupies a more intermediate position when compared to the new sharp positions in old or contemporary studies. Al-Jāhiz, by placing man's being intelligible/'*āqil* in the absolute sense as the basis of his classification, makes sharp quantitative and qualitative distinctions between man and animal, even though he occasionally mentions animal characteristics similar to our own, demonstrating that al-Jāhiz avoids anthropomorphism. Furthermore, although humans have a distinct position from other animals in al-Jāhiz's thought, because the reason for this distinction is their *mustadill*, it becomes critical to read the evidence, and thus the existence of the *istidlāl* makes sense with the existence and correct reading of the signs/*dalīls*. Following the doctrine of *maṣlaḥa* established in this way, al-Jāhiz speaks of continuity despite the existing qualitative differences between animals, even though he accepts the level of complexity of human faculties as different. This may imply that al-Jāhiz's anthropocentrism is limited or that he avoids anti-anthropomorphisms.

In conclusion, although al-Jāhiz's *Kitāb al-Ḥayawān* presents some challenges for researchers due to a lack of clear definitions and a systematic sequence, as well as its frequent use of quotations and examples from various sources, it is a work that should be emphasized much more due to its originality and intellectual innovations in terms of the period in which it was written. Furthermore, in the context of human–animal comparative studies, both its rich content and its difficult method can bring different perspectives to both the linguistic tradition and animal cognition research. Despite the fact that al-Jāhiz emphasizes increasing learning experience and employs as many observations as possible in his work, he lacks the tools of observation and experimentation that modern studies have. More fruitful results will be obtained in this context when the starting points and theoretical groundwork on which his work is based are enhanced with modern tools.

The necessity of further readings of al-Jāhiz's thought, which differs from the clear distinctions offered by the tradition in which it is situated with its emphasis on continuity, yet preserves clear distinctions due to the distinct qualitative

⁷² Al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*, v. 1, 30.

⁷³ See, Joseph Call, "Descartes' two errors: Reason and reflection in the great apes", *Rational Animals?*, Ed. Susan Hurley and Matthew Nudds (USA: Oxford Uni. Pr., 2006), 253-254 & 274-275.

⁷⁴ See, Elisabeth Camp, "A language of baboon thought?", *The Philosophy of Animal Minds*, Ed. Robert W. Lurz (New York: Cambridge Uni. Pr., 2009), 108-110.

⁷⁵ At this point, one may recall Church's thesis that recursive functions denote all efficient computable functions. See, George S. Boolos, John P. Burgess, Richard C. Jeffrey, *Computability and Logic* (New York: Cambridge Uni. Pr., 2007), 63.

and quantitative differences it bears, within the framework of concepts such as *dalāla*, *istidlāl*, and *nuṭq* is clear in the context of our subject. Questions such as determining the different dimensions of the ability to reason, the functioning of the ability to learn in humans and animals, and the foundations of creativity in humans, and finally, how to understand semantically being evidence/signs and the awareness of other evidence/signs which is in the grounds of the syntax of language, stand out in the context of this study and can direct further readings.

Peer Review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

ORCID ID of the author / Yazarın ORCID ID’si

Şeyma Nur Tan 0000-0002-8993-1316

REFERENCES / KAYNAKLAR

- Al-Jāhiz, *Kitāb al-Bayān wal-tabayīn*, Ed. Muwaffaq Sahabuddin, Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2009. (for online access 14 September 2023: <https://shamela.ws/book/10614>)
- Al-Jāhiz, *Kitāb al-Ḥayawān*. Ed. Muhammad B. ‘U. Al-Sud. Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2011. (for online access 14 September 2023: <https://shamela.ws/book/23775/>)
- Allen, Colin. “Transitive inference in animals: reasoning or conditioned associations””. *Rational Animals?*, Editor Susan Hurley and Matthew Nudds, 176-197. USA: Oxford Uni. Pr., 2006.
- Andrews, Kristin and Monsó, Susana. “Animal Cognition” The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition). Editor Edward N. Zalta, Erişim 14 Eylül 2023 <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/cognition-animal/>
- Bayrakdar, Mehmet. “Câhız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu”. Translated Mehmet Vural. *Kelam Araştırmaları*, 10 (2012): 117-126.
- Behzadi, Lale. “Al-Jāhiz and his Successors on Communication and the Levels of Language”. *Al-Jāhiz: A Muslim Humanist for our Time*. Editor Arnim Heinemann, John L. Meloy, Tarif Khalidi, and Manfred Kropp, 125-132. Würzburg: Ergon Verlag, 2009.
- Boolos, George S., Burgess, John P. , and Jeffrey, Richard C.. *Computability and Logic*. New York: Cambridge Uni. Pr., 2007.
- Call, Joseph. “Descartes’ two errors: Reason and reflection in the great apes”. *Rational Animals?*, Editor Susan Hurley and Matthew Nudds, 253-283. USA: Oxford Uni. Pr., 2006.
- Camp, Elisabeth. “A language of baboon thought?”. *The Philosophy of Animal Minds*. Editor Robert W. Lurz, 108-127. New York: Cambridge Uni. Pr., 2009.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik - Câhız’ın Ahlak Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yay., 2015.
- Descartes, Rene. *Yöntem Üzerine Konuşma*. Translated Özcan Doğan. Ankara: Doğubatu Yay., 2014
- Dönmez, İbrahim Kafi. “Maslahat” TDV İslâm Ansiklopedisi. Erişim 14 Eylül 2023, <https://islamansiklopedisi.org.tr/maslahat/>
- Enderwitz, Susanne. “Culture, History and Religion: A Propos the Introduction of the Kitāb al-hayawān”. *Al-Jāhiz: A Muslim Humanist for our Time*. Editor Arnim Heinemann, John L. Meloy, Tarif Khalidi, and Manfred Kropp, 229-237. Würzburg: Ergon Verlag, 2009.
- Hauser, Marc D., Chomsky, Noam, and Fitch, W. Tecumsek. “The Faculty of Language: Who Is It, Who Has It, and How Did It Evolve?”. *Science* 298, No. 5598 (2002): 1569-1579.
- Howard, Scarlett, Avargues-Weber, Aurore, E Garcia, Jair, and G Dyer, Adrian. “Numerical cognition in honeybees enables addition and subtraction”. *Science Advances* 5, 2019: 1-6.
- Jamieson, Dale. “What do animals think?”. *The Philosophy of Animal Minds*. Editor Robert W. Lurz, 15-34. New York: Cambridge Uni. Pr., 2009.
- Kacelnik, Alex. “Meanings of rationality”. *Rational Animals?*, Editor Susan Hurley and Matthew Nudds, 6-46. USA: Oxford Uni. Pr., 2006.
- Lurz, Robert W.. “*The philosophy of animal minds: an introduction*”, *The Philosophy of Animal Minds*, Editor Robert W. Lurz, 1-14. New York: Cambridge Uni. Pr., 2009.
- Malkawi, Fathi Hasan. “Thought and Language”. *Mapping Intellectual Building and the Construction of Thought and Reason*. Translator Banan F. Malkawi. London, Washington: International Institute of Islamic Thought, 2020: 136-171.
- Matsuzawa, Tetsuro. “Symbolic Representation of Number in Chimpanzees”. *Current Opinion in Neurobiology* 19 (2009): 92-98.
- McGregor, Richard. “Religions and the Religion of Animals”, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 35, (2015): 222-231.

- Miller, Jeannie. "Man is Not the Only Speaking Animal: Thresholds and Idiom in al-Jahiz". *Arabic Humanities, Islamic Thought: Essays in Honor of Everett K. Rowson*. Editor Joseph E. Lowry and Shawkat M. Toorawa, 94-121. Leiden, Boston: Brill, 2018.
- Miller, Jeannie. "What It Means To Be A Son: Adam, Language, And Theodicy In A Ninth-Century Dispute". *The Canadian Society for Syriac Studies 16* (2016): 60-79.
- Montgomery, James. E.. *Al-Jâhiz: In Praise of Books*. Edinburgh: Edinburgh Uni. Pr., 2013.
- Pellat, Charles. *The Life and Works of Jâhiz*. Translator D. M. Hawke. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1969.
- Pinker, Steven and Jackendoff, Ray. "The faculty of language: what's special about it?", *Cognition 95* (2005): 201-236.
- Rescorla, Michael. "Chrysippus' dog as a case study in non-linguistic cognition". *The Philosophy of Animal Minds*. Editor Robert W. Lurz, 52-71. New York: Cambridge Uni. Pr., 2009.
- Ricca, Mario. "Signs across Races - Al-Jahiz's Cosmo-Semiosis and His Trans-Racial Mapping of the 'Human'". *Calumet – Intercultural Law and Humanities Review 8*, (2016): 21-40.
- Saliba, George. "Jahiz and the Critique of Aristotelian science". *Al-Jâhiz: A Muslim Humanist for our Time*. Editor Arnim Heinemann, John L. Meloy, Tarif Khalidi, and Manfred Kropp, 39-50. Würzburg: Ergon Verlag, 2009.
- Shettleworth, Sara J. and Sutton, Jennifer E.. "Do animals know what they know?". *Rational Animals?*. Editor Susan Hurley and Matthew Nudds, 284-308. USA: Oxford Uni. Pr., 2006.
- Tlili, Sarra. "From an Ant's Perspective: The Status and Nature of Animals in the Quran". Dissertation in Near Eastern Languages and Civilizations, Degree of Doctor of Philosophy, University of Pennsylvania, 2009.
- Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilay Yay., 2020.
- Van Ess, Josef. "el-Câhiz ve Erken Mu'tezile Kelâmı". Translated Mustafa Köse. *Marife 15/1* (2015): 207-218.

How cite this article / Atıf Biçimi

Tan, Seyma Nur. "Continuity and Boundaries in Human–Animal Comparison in the Context of al-Jâhiz's *Kitâb al-Hayawân*" *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 59 (2023): 97-110. <https://doi.org/10.26650/arc.1360652>

Yol Ayrımı mı, Yol Arkadaşlığı mı?: Kant Etiğinde Erdem Kavramı

Kantian Relationship between “Moral Law” and Virtue: Separation or Companionship

Rahime Çetin¹ 

¹(Doktora Öğrencisi), Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa, Türkiye

Sorumlu yazar /

Corresponding author : Rahime Çetin

E-posta / E-mail : cetinrahime88@gmail.com

ÖZ

İyi bir yaşamın nasıl mümkün olabileceğinin erdemle açıklanması, erdem in insan yaşamındaki önemini göstermektedir. Dolayısıyla insan fenomenlerini konu alan felsefede geniş bir yer tutan erdem kavramı özellikle etik alanında önemli bir araştırma konusudur. Etiğin tarihi geçmişinde, etik sorunlara kararmayan bir ışık tutmuş olan Kant'ın etik görüşüne genel olarak bakıldığında, erdem kavramının pek ön planda olmadığı görülmektedir. Bununla birlikte, Kant'ın erdem ile ilgili söyledikleri, erdem in ahlak yasasından daha az önemli olmadığını göstermektedir. Bu çalışmanın amacı, Kant'ın erdem temelli bir etik kurmadığı için klasik bir erdem etikçisi olmadığı veya etiğinde erdem in yerini ve önemini göstererek bir erdem etikçisi olduğu tartışmasının pek de anlamlı olmadığını göstermektir. Çünkü bu tartışma, Kant etiğini bir yere taşımaz. Bu amaç doğrultusunda, Kant'ı, bir erdem etikçisi olduğu ya da olmadığı tartışmasına sokarak kategorize etmeden, Kant etiğinde erdem in yeri ve önemini ortaya koymak amacıyla, *Ahlak Metafiziği* adlı eserinin *Erdem Öğretisi* bölümünde yapılan erdem tanımlamaları ve açıklamaları ile “en yüksek iyi” (*summum bonum*) kavramı ve erdem ödevleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Erdem, ahlak yasası, erdem ödevleri, iyi, mutluluk

ABSTRACT

Time and again, virtue has been explained as the principal factor behind a good human life. “Virtue,” as a chosen way of living or as a human trait, is an important research subject. In the history of ethical philosophy, Kant has been an influential figure, who has elucidated many ethical dilemmas. His conception of ethics was built on a set of universally applicable moral principles that were based on the guiding belief of practical rationality, or “Categorical Imperative,” and “virtue” is not seen as an inherent quality of human nature. This study will attempt to show that both sides of the arguments purport to establish that Kant is not a classical virtue ethicist because he does not establish a virtue-based ethics or that he is a virtue ethicist since virtue has an important place in his ethics and has flaws. In accordance with this purpose, the definitions, expressions, and the concept of the “highest good” (*summum bonum*) and the duties of virtue with respect to the concept, as found in the *Doctrine of Virtue* (a chapter in *The Metaphysics of Morals*), will be discussed to arrive at a clearer understanding of the significance and status of the notion of virtue.

Keywords: Virtue, moral law, duties of virtue, good, happiness

Başvuru/Submitted : 06.05.2023

Revizyon Talebi/
Revision Requested : 19.06.2023

Son Revizyon/
Last Revision Received : 08.08.2023

Kabul/Accepted : 10.08.2023

Online Yayın /
Published Online : 03.11.2023



This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

EXTENDED ABSTRACT

In this study, the concept of virtue, which has a significant place in philosophy, especially in the field of ethics, is addressed within the context of Kantian ethics. To arrive at a better understanding of the concept of “virtue,” Kant’s universally valid framework will be examined. His definitions of virtue and duties of virtue and their connections with moral law, good, and happiness, which are the main determining concepts of Kantian ethics, are explained. This study examines Kant’s definitions of virtue, its relationship with moral law, and its place and importance in his theories. Kant defined “virtue” as the strength of a rational will to act according to one’s sense of duty. This strength stems from the moral law of practical rationality. To counter Kant’s argument, it can be said that humans are not just rational beings but have feelings, and virtuous acts are thus limited by individual dispositions and emotions. Therefore, humans can act virtuously, to the extent that they stand against their desires and dispositions. In other words, one can resist one’s own desires and inclinations through the moral strength of one’s own will. Therefore, virtue is the moral capability and perfection of a man. After analyzing the concept of virtue in Kantian ethics, it is evaluated from different perspectives. Considered objectively, virtue cannot be universalized or individually realized throughout one’s life, as Kant had proposed, because human beings are not only driven by pure reason, but also by feelings and impulses. However, this does not mean that complete virtue can never be attained universally. Considered subjectively, virtue is one’s determination to continually cultivate and develop moral maxims. Following the above arguments against Kantian virtue in relation to his concepts of the “highest good” will be explained as the result of virtue and happiness. The fact that the principle of virtue (moral principle) and the principle of happiness come from different sources does not mean that they are contradictory notions. According to Kant, the worthiness of being happy is a moral condition. Virtue refers to the worthiness of being happy. Therefore, virtue and happiness can help achieve the highest good. In the next section, the duties of virtue in Kantian ethics are investigated by scrutinizing Kant’s classification of these duties. Similar to Kant’s understanding of duty, the duties of virtue are divided into two groups: “duties to oneself” and “duties to others.” These duties are broadly about one’s own perfection and the happiness of others. The duties of “one’s own perfection” are “natural perfection” and “cultivation of morality.” The powers one has as potential for the realization of their natural perfection are the powers of the spirit, mind, and body. The “happiness of others,” which is the duty of virtue, consists of “natural welfare” and “moral well-being.” “Natural welfare” is based on benevolence and moral well-being, which is a duty to others. This is a negative (limiting) duty. In other words, it is our duty to promote others’ happiness through moral well-being. The fundamental principle on which these duties are based is the intrinsic dignity of every human being. Kant elucidated these duties through examples. In conclusion, although the notion of virtue is not the basis of Kant’s ethics, further investigation shows that virtue has decisive importance in his theory of ethics. This study has presented the place and importance of virtue in Kantian ethics without categorizing it as either virtue ethics or not.

Giriş

Kant felsefeyi bir bilim olarak tesis edebilmek üzere a priori bilginin olanağını araştırmıştır. Yani felsefenin a priori bilgisini vermeye çalışmaktadır. Genel olarak felsefesinde yaptığı gibi, felsefenin en önemli disiplinlerinden biri olan etik alanında da a priori ilkeler ortaya koyup bu ilkelere dayalı bir etik kurmaya çalışmaktadır. Böyle bir etik anlayışından hareketle, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde felsefenin bilim olmasının olanağının koşulunu göstererek “bilimsel”, yani sentetik a priori bilgilerden oluşan bir felsefe kurduktan sonra, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde, etik alanında sentetik a priori yargılardan oluşan ilkeler temelinde, (nesnel ve evrensel) bir etik kurmaya çalışmaktadır. Öyle ki, Kant “Benim burada yöneldiğim amaç, ahlaksal dünya bilgeliği olduğundan, [. . .] sırf deneysel olabilecek ve Antropolojiye ait olan her şeyden tamamen arındırılmış saf bir Ahlak Felsefesini geliştirmek”¹ tir der. Böylece Kant, her türlü deneysel öğeden arındırılmış bir ahlak metafiziğinin zeminini oluşturmaya çalışır. Nitekim akıl sahibi her varlık için geçerli bir ilkeye bağlı bir ahlak yasası oluşturmak ve temelinde böyle bir yasanın yer aldığı bir ahlak kurmak, nihai amaçtır.

Daha *Prolegomena*’da amacını belli ederek şöyle der Kant: “[. . .] amacımız, aklın ahlaksal bakımdan vazgeçilmezcesine gereksediği pratik ilkelerin genelliğine ulaşmaktır.”² Dolayısıyla Kant’a göre,

... bütün pratik bilgilerin içinde ahlak yasaları ve bunların ilkeleri, deneysel bir öge taşıyan diğer bilgilerden öz bakımından ayrılmakla kalmazlar; her Ahlak Felsefesi tamamen bu bilgilerin saf kısmına dayanır ve insana uygulandığında, insana ilişkin bilgiden (Antropolojiden) en ufak bir şeyi almaz, ancak insana, akıl sahibi bir varlık olarak, a priori yasalar verir.³

¹ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. I. Kuçuradi (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1982), 4.

² Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. Ioanna Kuçuradi, (Ankara: TFK Yayınları, 2002), 117-118.

³ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 4.

Öyleyse ahlaklılığın formülünü veren ahlak yasası a priori bir ilke olarak, hiçbir deneysel içerik taşımaz.

Ancak ahlakın temeli, her türlü deneysel olandan soyutlanmış, biçimsel bir ahlak yasasına dayansa da insanın doğası gereği, deneysel ve duysallığın tamamen saf dışı kalması mümkün olamaz. Kant da insanın duysal yanının öneminin farkındadır. Çünkü bununla ilgili olarak şöyle der:

Bu yasalar [ahlak yasaları], bir yandan hangi durumlara uygulanacaklarını ayırt edebilmek, diğer yandan da bunların insanın istemesine ulaşip davranışa etkili olmalarını sağlayabilmek için, elbette deneyle keskinleşen yargıgücü gerektirirler; çünkü bir sürü eğilimlerle uyarılan insanın, saf pratik aklın idesine erişmeye gücü yeter, ama bunu yaşarken somut olarak etkili kılmaya gücü pek kolay yetmez.⁴

Tam da böyle bir nedenden olsa gerek ki, Kant *Ahlak Metafiziği'nin Erdem Öğretisi*'nde erdem tanımları ve erdem ödevleri ile etiğe içerik kazandırmaya çalışmaktadır. Çünkü özellikle erdem ödevlerinin psikolojik ve antropolojik boyutları olduğu söylenebilir. Fakat şu unutulmamalıdır ki, Kant etiğinde ahlaksal olan her şeyin temel belirleyicisi ahlak yasasıdır.

Böylelikle Kant insan eylemlerinin ve istemelerinin ahlaksal değerine nihai bir ölçüt getirmeye çalışmıştır. Nitekim Kant şöyle der:

İnsan türünün (bir bütün olarak) istikrarlı bir şekilde gelişip gelişmediği sorusunu sorduğumuzda, insanoğlunun doğal tarihi ile değil, daha ziyade insanoğlunun ahlaki tarihi ile ilgileniyoruz. Ancak bu ahlaki tarih, insan türü kavramına göre verilen bir tarih değildir; daha ziyade, yeryüzünde sosyal olarak birleşmiş ancak farklı halklara (universorum) bölünmüş olan insanlığın bütünüyle ilgilidir.⁵

Öyle ki, ahlaklılığın nesnel, zorunlu ve evrensel bilgisini vermeye çalışmaktadır. Böylece Kant'ın kurmuş olduğu ahlak anlayışına göre, ahlakın temelinin herkes için aynı kalan, kişiden kişiye değişmeyen bir ilke oluşturmalıdır.

1. Kant Etiğinde Erdem Kavramı

Kant etiğinin temel belirleyicisi, yani nihai ölçüsü olan ve “Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin”⁶ olarak formüle edilen “ahlak yasası” koşulsuz (içeriksiz) bir yasadır.⁷ Dolayısıyla Kant'ın erdem anlayışını doğru değerlendirebilmek için erdem “ahlak yasası” ile ilişkisini açıklamak gerekmektedir. Nitekim Kant'ın erdem tanım(lar)ı ve açıklamaları da erdem ve “ahlak yasası” arasında zorunlu bir ilişki olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Kant'ın öncelikle erdem tanımlarına bakmak gerekmektedir.

Kant “Erdem, istemenin bir ahlaki gücü anlamına gelir”⁸ der. Ancak Kant'a göre, böyle bir güç, içindeki engelleyici dürtülerin hiçbiri istemesinin yasasının önüne geçmeyecek ve dolayısıyla yasaya uygun her şeyi memnuniyetle yapacak kutsal (insanüstü) bir varlıkta da bulunabileceği için bu tanım erdem kavramını tüketmez.⁹ Burada erdem hem insan hem de kutsal varlıklar için geçerli gibi görünmektedir. Ne var ki kutsal (insanüstü) varlıklarda her şey yasaya uygun olduğundan, yani böyle bir varlığa ait isteme her zaman ahlaksal olduğundan, onun ahlaki olmayan istemelere karşı bir güce ihtiyacı yoktur. Bu yüzden Kant'a göre, kutsal varlıklar doğası gereği “erdemli” varlıklar olduğundan, bu varlıklarda bir güç olarak erdem söz konusu değildir. Erdem sadece “ahlak yasası”nı çiğnemesine neden olabilecek hazlara sahip insan varlığı için geçerlidir.¹⁰ Dolayısıyla Kant, erdem sadece sonlu akıl sahibi varlıklar için geçerli olabileceğini belirterek ve erdem kavramını daha açık hale getirerek erdemi, “insanın ödevini yerine getirme isteğindeki ahlaki güç ve kendi yasa koyucu aklı vasıtasıyla kendisine yasayı uygulama yetkisi verdiği ölçüde koyduğu ahlaki bir zorlama” olarak tanımlamaktadır.¹¹ Nitekim Kant'a göre, “insan, sadece akıl sahibi bir varlık olarak değil, aynı zamanda akla sahip bir hayvan olarak da kabul edilir.”¹² Bunun nedeni ise, insanın ahlaksal olmayan eğilim ve hazlara sahip bir varlık olmasıdır. Bu türden duygulanımlara karşı gelebilmek için de (ahlaki) bir güce ihtiyaç duymaktadır. Yani erdem, ahlaksal isteme ve eylemeye engel olabilecek bir güce karşı sebattır (kararlılıktır). İnsan böyle bir direnç karşısında, ancak ahlaki gücünü görebilir. Bu güç ise, aklın kendisinden gelmektedir. Dolayısıyla dışarıdan gelen bir güç değil, içsel özgürlüğüne dayanan bir dirençtir. Bu güç, istemenin (iradenin) tezahürlerinden biridir. Böylece “erdem yalnızca bir güç uygulama mekanizması”¹³ olarak anlaşılmalıdır.

Dolayısıyla Kant'a göre, erdem insanın ödevini yerine getirme isteğindeki ahlaki güç olduğundan erdem kendisi ya

⁴ Kant, 4-5.

⁵ Immanuel Kant, “The Contest of the Faculties”, *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*, çev. David L. Colclasure, (London: Yale University Press, 2006), 150.

⁶ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. I. Kuçuradi, (Ankara: TFK Yayınları, 2009), 35.

⁷ Kant, 37.

⁸ Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, çev. M. Gregor, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 206.

⁹ Kant, 206.

¹⁰ Kant, 185.

¹¹ Kant, 206.

¹² Kant, 250.

¹³ Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, çev. Robert B. Louden, (U.K.: Cambridge University Press, 2006), 38.

da ona sahip olmak bir ödev değildir. Çünkü aksi durumda, insanın ödevlere (sahip olma) ödevinin olması gerekirdi; bunun yerine, erdem içsel özgürlüğün yasalarına göre olanaklı olan bir baskıyla, yani ahlaki bir zorlamayla buyruğunu buyurur ve ona eşlik eder.¹⁴ Başka deyişle, erdem bir ödev olmak yerine, insana ödevini yerine getirmesini söyleyen bir buyruk olarak güçtür. Burada, söz konusu olan “baskı” ya da “zorlama” insanın kendini ahlaki anlamda eğilimlerinden bağımsız hale getirmesini sağlayan (ahlaki) güçtür. Öyle ki,

Kant’ın kategorik buyruğun uygulanabilirliğini test ettiği *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’ndeki örneklerde bile söz konusu olan temel motivasyondur. Kant açıkça ahlaki olarak gerekli ya da yasak olanın ne olduğunu belirlemeye gerek görmez; bunu apaçık olarak kabul eder. Göstermek istediği şey, ödevin kişisel çıkarla örtüşmediği, aksine çeliştiği nadir olmayan durumlarda ahlaki ödevi yerine getirmenin ne anlama geldiğidir. Bu nedenle Kant örneklerini, ahlaken doğru eylemin çatışan bir kişisel çıkar tarafından tehlikeye atıldığını gösterecek şekilde kurgular.¹⁵

Böylece insanın, ahlaki gücünü gösteren kendine uyguladığı baskı ve zorlamayla olanak olarak sahip olduğu ahlaklılığını gerçekleştirebilmesi mümkündür. Nitekim böylesi baskı ve zorlama ahlaki bir güç olarak erdemdir. Bir güç olan erdem ne türden güçlere karşı geldiğiyle ilgili olarak ise, Kant şunları söylemektedir:

Tüm güçler yalnızca üstesinden gelebileceği engeller sayesinde fark edilebilir. Erdem söz konusu olduğunda ise, bu engeller insanın ahlaki kararıyla çatışabilecek doğal eğilimlerdir; ve maksimlerinin önüne bu engelleri koyan insanın kendisi olduğundan erdem yalnızca insanın bizzat kendine uyguladığı bir baskı olmakla kalmaz, [...] aynı zamanda içsel özgürlük ilkesine göre ve böylece onun biçimsel yasasına göre sırf ödevinin tasarımıyla uyum içinde bir baskıdır.¹⁶

Başka deyişle, erdem insanın ahlaki olmayan istemelerine ve eğilimlerine (duygulanımlarına) karşı geliştirdiği bir güçtür. Bu da demektir ki erdem, insanın hayvansal yanıyla mücadelesinde üstün gelmesini sağlayan güçtür. Çünkü insan ahlak yasasına göre eylemde bulunabilecek bir varlık olmakla birlikte, sadece mutluluk ilkesine bağlı eylemlerde de bulunabilir. Aslında insanı değerli kılan tam da budur. Çünkü insan bu iki tür olanaklılığı sayesinde şunu diyebilir: yapabiliyordum, yapmadım; yapmayabiliyordum, yaptım. İşte insanı değerli bir varlık yapan sahip olduğu bu olanaklılık ilkeleridir. Ancak eylemini ve istemesini değerli yapan mutluluk ilkesi değil, ahlaklılık ilkesidir. Dolayısıyla erdem, ahlaklılık ilkesi ile mutluluk ilkesi arasındaki “gerilim”de ortaya çıkan bir ahlaksal güç olarak tanımlanabilir.

Genel olarak ahlaki bir güç olan erdem ahlaklılık için önemi göz önünde bulundurulduğunda, aynı zamanda ahlaklılığın koşulu olan “ahlak yasası”yla da karşılıklı bir zorunluluk ilişkisi içinde olması gerektiği görülmektedir. Erdem ile “ahlak yasası” arasındaki ilişkiyi Kant’ın şu ifadeleri açıkça göstermektedir:

İnsanın (ve bilebildiğimiz kadarıyla akıl sahibi her yaratığın) üzerinde bulunduğu ahlak basamağı, ahlak yasasına saygıdır. Bu yasaya onun uymasını sağlayan niyet, serbestçe oluşmuş bir eğilimden dolayı ve ne şekilde olursa olsun buyurulmamış, kendiliğinden girişilen bir çabayla uyma niyeti değil, yasaya ödevden dolayı uyma niyetidir ve insanın her defasında içinde bulunabileceği ahlaksal durum erdemdir, yani çatışma halindeki ahlaksal niyettir.¹⁷

O halde erdem yasaya (saygıdan dolayı) uyma niyeti olarak insanın yapıp etmelerine ahlaki değerini veren ve insanın her zaman içinde bulunabileceği ahlaksal durum olarak onun ahlaklılığına zorunlulukla eşlik eden bir ilkedir. Bununla birlikte, Kant erdem kavramının etimolojisine giderek erdem ile erdem eksikliği arasındaki farkı göstererek erdem önemi vurgulamaktadır. Şöyle ki: “[. . .] ‘erdem’ kelimesi ‘-işe yaramak’tan [to be fit for] geldiği için ‘erdem eksikliği’, ‘bir şey için işe yaramamak’tan [not to be fit for anything] gelir.”¹⁸ Böylece bir şeyi ahlaksal kılan ilkenin erdem olduğu görülmektedir.

Kant’ın, “erdem içsel ilkelerden çıkan eylemin doğruluğundan ileri gelir” diyerek etiğin aynı zamanda bir “erdem öğretisi” olduğunu belirtmesi erdem ile ahlaklılığın birbirine eş değer olduğunu göstermektedir. Buna bağlı olarak, daha önce de belirtildiği gibi, erdem (ahlaki) bir baskı ya da zorlama olarak adlandırılmasının nedeni, insanın ahlaki olmayan eğilimlerine karşı içsel özgürlüğüne dayanarak kendi kendine uyguladığı (ahlaki) bir güç olmasıdır. Dolayısıyla Kant: “Bütün karşıt duyusal dürtülerin üstesinden gelme yetisinin insanın özgürlüğü bakımından onda açıkça varsayılabilir ve varsayılması gerekli olduğundan, insan ahlaki güç olarak erdem [elde etmek] için yükümlülük altındadır” der.¹⁹ Nitekim bu yükümlülük, “kesin buyruk (categorical imperative)” olan “ahlak yasası” tarafından verildiği için aynı zamanda “kategorik yükümlülük” olarak adlandırılabilir. Ancak (bir güç olarak) erdeme sahip olmanın yanı sıra onu geliştirmek gerekmektedir; çünkü bu gücün gelişmesi insanın “ahlaki kapasite”sini göstermektedir. Nitekim bununla ilgili olarak Kant şöyle demektedir: “[...] güç olarak bu kapasite onun kazanması gereken bir şeydir ve onu kazanmanın

¹⁴ Kant, *The Metaphysics of Morals*, 206.

¹⁵ O. Höffe, *Kant’s Principle of Justice as Categorical Imperative of Law*, Kant’s Practical Philosophy Reconsidered, Yirmiyahu Yovel (ed.), (Dordrecht: Springer Science, 1989), 151.

¹⁶ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 197.

¹⁷ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 35.

¹⁸ Kant, *The Metaphysics of Morals*, 194.

¹⁹ Kant, 200.

yolu, hem içimizdeki saf akıl yasasının değerini düşünerek hem de erdem alıştırmaları yaparak ahlaki güdüyü (yasayı düşünerek) yükseltmektir.”²⁰ Böylece insanın “ahlaki kapasite”sini kazanmasının yolu aynı zamanda ahlaki gücünü geliştirmesinin yoludur. Burada, (bir kapasite olarak) erdem, “insanın kendi kendini ahlaki olarak kısıtlama [constraint] kapasitesi” olarak tanımlanmaktadır.²¹ Dolayısıyla (ahlaki) bir güç olan erdem (ahlaki) bir “baskı” ve “zorlama” olmasıyla beraberinde bir “kısıtlama”yı da getirdiği görülmektedir.

Öyleyse insanın ahlaki olmayan duysal güdülerinin üstesinden gelmesi için içsel özgürlük ilkesiyle kendini zorlaması ve kendine baskı yapması da ahlaki kapasitesinin gücünü göstermektedir. Nitekim Kant’a göre, erdem içsel özgürlüğe dayandığından bir insana pozitif bir buyurmayı, yani onun aklının kontrolü altındaki eğilimlerini ve bütün yetilerini kazandırmayı ve bu yüzden de hisleri ve eğilimleri tarafından yönetilmek için kendisine izin vermeyi yasaklamının ötesinde kendine hakim olmayı içerir; çünkü akıl yönetimin dizginlerini kendi ellerinde tutmadıkça insanın hisleri ve eğilimleri onun üzerinde egemenlik kurar.²² Bu yüzden insanın, duygularını ve eğilimlerini aklın kontrolü altına sokarak kendine hakim olabileceğini ve böylece insanın içsel anlamda özgürleşerek, yani eğilim ve duygulanımlarından bağımsız hale gelerek ahlaki yetilerini gerçekleştirebileceğini söylemek yerinde olsa gerek. O halde, erdem insanın kendini “kısıtlama”sının ve “zorlama”sının yanı sıra kendine olan hakimiyetini de göstermektedir. Dolayısıyla insanın kendine uyguladığı bu türden baskı ve zorlama onun özgür seçimidir. Çünkü ona bunu yaptıran, dışarıdan bir güç değil, yine kendi aklısıdır; tıpkı ahlak yasası tarafından belirlenmenin (pozitif) özgürlük olması gibi.

Kant, içsel özgürlük için iki şeyin gerekli olduğunu söylemektedir: “[...]insanın belli bir durumda (animus sui compos) kendine hâkim olması, kendi heyecanlarını kontrol altına alması ve kendisine hükmetmesi (imperum in semetipsum), yani tutkularını yönetmesi. Bu iki durumda insanın kişiliği (indoles) soyludur; karşıt durumda ise, aşağıdır (indoles abiecta, serva).²³ Yani insan, kendine hâkim olması ve kendine hükmetmesi durumunda içsel özgürlüğe bağlı olarak erdeme de sahip olabilecektir. Böylece Kant erdem (ahlaki (özgür) bir yetenek” olduğunu söyleyerek diğer (ahlaki olmayan) yetenekler arasındaki farkını ise şu şekilde açıklamaktadır:

Bir yetenek, eylemde bir kolaylık ve seçimin öznedeki bir yetkinliğidir. Ancak böylesi her kolaylık özgür [doğal] bir yetenek değildir; çünkü eğer o bir alışkanlıkta, yani sıklıkla tekrarlanarak eylemin bir zorunluluk haline gelen tekbiçimliliği ise özgürlükten kaynaklanan bir şey değildir; bu yüzden de o, ahlaki bir yetenek değildir. Dolayısıyla buna ‘yasanın tasarımı aracılığıyla eylemde bulunmayı kendisinin belirlediği’ eklenmedikçe erdem yasaya uygun özgür eylemler için bir yetenek olarak tanımlanamaz.²⁴

Erdem saf (pratik) akıl tarafından belirlenen yasaya uygun eylemler için (ahlaki) bir yetenektir. Çünkü böyle eylemlerin ancak içsel özgürlüğü ve ahlaklılığı söz konusu olabilir. Ahlaki bir yetenek olan erdem aynı zamanda “ahlaksal yetkinlik”²⁵ tir. Fakat L. W. Beck: “Ontolojik bir kavram olarak mükemmellik boş ve belirsiz olarak reddedilir. Özellikle ahlaki mükemmellik söz konusu olduğunda, mükemmelliğin kendisine eklenmiş olması gereken ahlaki yüklemelerin kaynağı olduğunu iddia etmek döngüselidir.”²⁶ der. Ahlaki yüklemeler ve nitelendirmeler, tanımları ve anlamları gereği iyi ve mükemmellik gibi kavramları kendinde içerdiğinden, burada “ahlaksal mükemmellik” gibi bir kavramın yeni bir şey söylemediği, çünkü ahlaksallığın mükemmelliğe, mükemmelliğin de ahlaksallığa gönderme yaptığı düşünülmektedir. Ancak Kant etiğinin geneline bakıldığında, mükemmelliğin sanıldığı gibi, statik bir nitelik değil, yetkinleşme, (ahlaksal olarak) ilerleme anlamında bir süreci, eylemle gerçekleştirilen bir şeyi ifade ettiği görülebilir. Böylece mükemmellik (daha doğrusu yetkinlik) kavramı ne boş bir kavramdır ne de onun ahlaksal olarak nitelendirilmesi döngüsellik yaratır, çünkü ahlaksal gelişime ve bu gelişimin ideal düzeyine gönderme yapar.

2. Erdem Nesnel ve Öznel Olarak Değerlendirilmesi

Kant, erdemi nesnel ve öznel olarak iki farklı perspektiften değerlendirerek erdem olanağının koşullarını göstermektedir. Bu bağlamda Kant, insanın ahlaksal yetkinliği ve ahlaki yeteneği olan erdem hiçbir zaman eksiksiz bir biçimde gerçekleştirilemeyeceğini savunarak şöyle demektedir: “Erdem, doğal olarak edinilen bir yetenek olarak hiçbir zaman tam olamaz; çünkü böyle bir durumda emin olma hiçbir zaman zorunlu keskinliğe ulaşamaz; emin olduğuna inanmak ise çok tehlikelidir.”²⁷ Bir başka ifadeyle, insanın erdemli olmada tamlığa ulaştığını, yani daha fazla erdemli olmanın mümkün olmayıp erdemi gerçekleştirmedi en üst aşamada olduğunu düşünmesi büyük bir yanılgıdır. Dolayısıyla Kant:

²⁰ Kant, 200.

²¹ Kant, 198.

²² Kant, 208.

²³ Kant, *The Metaphysics of Morals*, 208.

²⁴ Kant, 207.

²⁵ Metnin genelinde, “perfection” kavramını “yetkinlik”, “moral perfection” ifadesini de “ahlaksal yetkinlik” olarak çevirdim. Çünkü “perfection” kavramında (özellikle “erdem ödevleri” bölümünde), “mükemmellik” gibi statik bir nitelikten ziyade, aslında bir “mükemmelleşme/kusursuzlaşma” eylemi-süreci ima ediliyor diye düşünüyorum

²⁶ Burada ise “perfection” kavramını “mükemmellik” olarak çevirmenin yerinde olduğunu düşünüyorum çünkü mükemmellik kavramıyla statik bir şey kastediliyor olsa gerek. Yapılan eleştiri de bunu gösteriyor gibi görünmektedir. Bkz.: Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, (USA: The University of Chicago Press, 1963), s. 106.

²⁷ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 38.

“Maksimlerinin sonsuza dek ilerlemesinden ve bu maksimleri sürekli olarak geliştirmekteki ısrarından emin olma, yani erdem: sonlu pratik aklın başarabileceği budur en fazla”²⁸ der. Böylece insan sadece erdeme uygun maksimlerini sürekli olarak geliştirmedeki ve ilerletmedeki kararlılığından emin olabilir ve insanın erdemli olma yolunda gelebileceği en üst aşama budur.

Erdem nesnel olarak değerlendirildiğinde, insanın, erdemi eksiksiz bir biçimde gerçekleştirmesinde en yüksek aşamada olması ve bu anlamda erdemin insan için ulaşılabilir noktada olması mümkün değildir. Bu bağlamda Kant konuyla ilgili olarak şöyle der: “Erdem her zaman gelişme halindedir ve yine de her zaman başından başlar. O her zaman gelişme halindedir; çünkü nesnel olarak düşünüldüğünde, o bir ideal ve ulaşılamazdır, ancak o yine de sürekli yaklaşılabilecek bir ödevdir [...]”²⁹ Başka deyişle, erdem mükemmelliği ve tamlığı içinde düşünüldüğünde ulaşılamaz bir idealdir. Erdemin nesnel bakımdan ulaşılamaz olmasının sebebi ise insanın doğası gereği sahip olduğu (ahlaksal olmayan) eğilimleriyle erdeme karşıt ya da erdeme uygun olmayan eylemlerde bulunması gibi kaçınılmaz bir (doğal) durumun olmasıdır. Bu yüzden de insan kusursuz bir biçimde, tam olarak (ideal olarak) en üst düzeyde erdemli olamaz.

Ne var ki erdem her ne kadar nesnel olarak değerlendirildiğinde, insan için ulaşılamaz bir ideal olarak adlandırılrsa da bu, erdemin hiçbir şekilde gerçekleştirilemez olduğu anlamına gelmemektedir. Öyle ki,

... erdeme ulaşılması, ilk olarak ahlakın temel düsturunun (ahlaki açıdan ilgili tüm durumlarda doğal eğilimleri göz ardı etme eğiliminin) benimsenmesine, ikinci olarak da her durumda uygulanmasına bağlıdır. Ancak Kant, insanın sınırlı doğasının yalnızca kusurlu uygulamalara izin verdiğine inanmaktadır. Birey için ahlaki ilerleme, özgür karakterini sapmalarını sıfıra indirecek ölçüde güçlendirmekten ibarettir. Erdem teorisini böylece hem kişiliğin bütünlüştürücü bir ilkesini hem de sonsuz derecede uzak bir ahlaki hedefi önerir.³⁰

Kant’ a göre, daha önce de belirtildiği gibi, insan yaşamı boyunca (eğilimlerinden dolayı) her erdemli eyleme olanağını eksiksiz bir biçimde gerçekleştiremeyeceği için, yani bazen ya da çoğu zaman erdeme uygun olmayan eylemlerde bulunabileceği için erdem her zaman baştan başlar, yani insan (erdemli olma yolunda ilerleyerek) erdemli eyleyerek hep (yeniden) baştan başlamış olur. Çünkü Kant:

Onun [erdemin] her zaman baştan başlamasının sebebi, bir defa ve her zaman için seçilen maksimleriyle, eğilimlerin etkisi altında hiçbir zaman dinginliğe eremeyen erdemin, eğilimler tarafından etkilenen insan doğasında öznel bir temele sahip olmasıdır; ancak eğer o gittikçe yükselmeyorsa, kaçınılmaz olarak batıyordur.³¹

diyerek erdemin gelişimindeki sürekliliğin önemini vurgulamaktadır. Bu da erdemin öznel bakımdan ele alındığında mümkün olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, erdem öznel bakımdan insanın ahlaksal maksimlerini sürekli ilerletmesindeki ve geliştirmesindeki kararlılığından emin olmasıdır. İnsanın erdemli olmada varabileceği en üst nokta da budur. Nitekim Kant: “Ahlak yasası kutsaldır (göz yummaz) ve ahlakın kutsallığını ister; oysa insanın ulaşabileceği her türlü ahlaksal yetkinlik, hep yalnızca erdemdir”³² der. Böylece “ahlaksal yetkinlik” olan erdem, insanın erdeme uygun maksimlerini devamlı geliştirerek bu yönde istikrarlı bir biçimde ilerlemesi, yani ödevini yerine getirmeye yönelik sürekli bir çabası olarak insan fenomenlerinden biridir. Dolayısıyla

Kant’ ın benimsediği yaklaşım, yalnızca ahlak yasasıyla karşılaştırılarak ölçülen bir kişinin içsel değerinin, kişinin kendine verdiği yasayı yerine getirmedeki erdemine göre daha fazla veya daha az olabileceğidir; ancak bir kişinin değeri başkalarıyla karşılaştırıldığında asla değişmez, çünkü iyiler de kötüler de insanlık onuruna sahiptir.³³

Böylece insan sahip olduğu olanaklardan dolayı değerli ve onurlu bir varlık olmakla birlikte, bir kişi olarak yasaya göre, yani erdemli eyleyerek kendi içsel değerini belirleyebilir. Dolayısıyla erdemini yerine getirmedeki eksikliği ya da tamlığı belirleyen kriter başkaları değil, Kant etiğinin nihai yasası ve ölçüsü olan ahlak yasasıdır.

Ancak Kant, nesnel bakımdan, yani tam ve eksiksiz bir biçimde ele alındığında erdem ile ilgili olarak şöyle der: “Erdem bir idealdir ve kimse gerçekten erdemli olamaz. Bilge kişiden söz etmek gibi erdemli bir kimseden söz etmek de o kadar geçersizdir.”³⁴ Bu bağlamda erdem, gerçekleştirilebilir bir insan fenomeni olmak yerine ulaşılamaz bir idealdir. Fakat yine de her akıl sahibi varlığın akıl idesinde bir düşünce olarak erdem eksiksiz bulunabileceğinden insan esas anlamda erdemin (onu eksiksiz bir biçimde gerçekleştirmese de) ne olduğunu görebilir ve bilebilir. Nitekim Kant şöyle der:

Erdemin hakiki yüzünü görmek, ahlaklılığı duysal olanın kattığı her şeyden ve ödülün ya da ben sevgisinin halis olmayan her türlü süsünden soyulmuş olarak serimlemekten başka bir şey değildir. O zaman onun, eğilimlere çekici görünen başka her şeyi nasıl gölgede bıraktığını herkes, hiç soyutlama yapamayacak kadar bozulmamış aklının göstereceği en küçük çabayla görebilir”³⁵

²⁸ Kant, 38.

²⁹ Kant, *Metaphysics of Morals*, 209.

³⁰ Y. Yovel, *Kant and The Philosophy of History*, Princeton, (New Jersey: Princeton University Press, 1980), 53.

³¹ Kant, *Metaphysics of Morals*, 209.

³² Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 139.

³³ A. Wood, *Kant's Ethical Thought*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 135.

³⁴ Kant, *Ethica: Etik Üzerine Dersler*, çev. O. Özügül, (İstanbul: Pencere Yayınları, 2007), 278.

³⁵ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 43.

Böylece erdem nesnel olarak insan için ulaşılamaz bir ideal olurken, öznel olarak insanın en yüksek düzeyde gerçekleştirebileceği ahlaksal durumdur. Erdemin insan için hem ulaşılabilir en üst ahlaki evre hem de ulaşılamaz bir ideal olmasını Kant şöyle özetlemektedir:

İnsan ahlaklılığının en üst aşaması, tümüyle saf (ödev dışında herhangi bir güdünün etkisinden tamamen bağımsız) olsa bile, erdemden daha fazla bir şey olamaz. Ahlaklılığın en yüksek aşamasında erdem, bilgenin şiiresel bir biçimde ortak olarak temsil ettiği (sürekli olarak yaklaşıması gereken) bir idealdir.³⁶

Bir başka ifadeyle, ahlaklılıkta en son (üst) aşama erdemdir; ancak bu en üst aşamaya (erdeme) insan ulaşamaz ve bundan dolayı, ahlaklılığın en yüksek noktasında bulunan erdem insan için bir idealdir. Fakat bu ideale doğru çabalamak, yaklaşmaya çalışmak insanın gerçekleştirebileceği bir ahlaksal yetkinliktir (erdemdir). Kant, her ne kadar erdemi, insanın sadece yaklaşmaya çalışabileceği bir amaç ya da ideal olarak tasavvur etse de burada asıl önemli nokta, erdemin ılımlılık (contenance) gibi bir şey olmamasıdır. Çünkü “Kant’ın çizdiği, saf ahlak güdüsü (ödev ya da yasaya saygı) dışında eylemin herhangi bir güdüsünün etkisinden tamamen bağımsız olan, kötülüğe olan eğilimini kusursuz bir biçimde kontrol eden ve tümüyle yenen, böyle bir ahlaki gücü elde eden istemenin tablosudur.”³⁷ Dolayısıyla Kant’ın erdem anlayışına göre, erdem sadece “ahlak yasası”na (ya da ona olan saygıya) dayandığından, “ahlak yasası” ya da ödev dışında her türden güdüye karşı ahlaki bir güç olarak adlandırılmaktadır.

3. Erdem, (En Üstün/Yüksek) İyi ve Mutluluk İlişkisi

Kant’ın erdem kavramıyla ilişkili olarak mutluluk ve iyi kavramları ile ilgili görüşleri ele alındığında, erdem, mutluluk ve iyi kavramları arasındaki ilişkinin, erdem ve mutluluğun birlikte “en yüksek iyi”yi (summum bonum) olanaklı kılmaları şeklinde kurulduğu görülmektedir. Dolayısıyla, erdem ve mutluluk arasındaki ilişkiyi, ikisinin birlikte iyi’yi meydana getirmeleri bağlamında açıklamak gerekmektedir. Bununla birlikte, erdem ile mutluluk arasında kurulan ilişkide ortaya çıkan aykırılıklar, erdem ile mutluluğun birlikte “en üstün iyi”yi oluşturmaları noktasında görülmektedir. Bu kavramlar [erdem, mutluluk ve iyi] arasındaki ilişkide ortaya çıkan problemlerin temelinde ise erdem ilkesiyle mutluluk ilkesinin farklı türden olması yatmaktadır. Yani, erdemin temeli a priori (düşünsel) ilkeye, mutluluğun ise a posteriori (deneysel) ilkeye dayanmaktadır.

Mutluluğun ve erdemin belirlenimlerinin farklı yerlerden gelmesi bir antinomiye yol açmaktadır. “En yüksek iyi”de erdem ve mutluluk zorunlu olarak birbirine bağlı düşünülür; aksi halde, saf pratik akıl tarafından kabul edilemez. Bu bağlantı ya analitik ya da sentetiktir. Fakat bu bağlantı analitik olamayacağına göre (çünkü iki farklı öğeyi içerir), sentetik olmalıdır, yani neden-etki bağlantısı olarak düşünülmelidir. Öyleyse “en yüksek iyi”yi oluşturmada erdem ile mutluluğun ilişkisi, “ya mutluluk arzusu erdemin hareket ettirici nedeni, ya da erdemin maksimi mutluluğun etkide bulunan nedeni olmalıdır. Birincisi mutlak olarak olanaksızdır, çünkü istemeyi belirleyen nedeni kendi mutluluğunun arzusunda gören maksimler, hiç ahlaksal değildir ve hiçbir erdemi temellendirmez.”³⁸ İkincisi de olanaksızdır, çünkü istemenin belirlenmesinin sonucu olarak, dünyadaki her pratik neden-sonuç ilişkisi, istemenin ahlaksal niyetlerine göre değil, doğa yasalarına göre kurulur; bu da ahlaksal değil, fiziksel olduğunu gösterir. Öyleyse “en yüksek iyi” ve onu geliştirmeyi buyuran ahlak yasası boş, hayal ürünü bir şey olmuş olacaktır.³⁹ Bu antinominin çözümüne ilişkin açıklama şöyledir: Kant, doğa zorunluluğu ve özgürlük arasındaki çatışma ile erdem ve mutluluk arasındaki uyumsuzluk arasında bir analogi kurarak insanın duyusal (fenomenal) ve düşünsel (numenal) yanı üzerinden bir çıkış yolu bulur. Mutluluğun erdeme götüreceği tezi, her bakımdan yanlıştır; erdemin zorunlu olarak mutluluk getirdiğini düşünmek ise, her bakımdan değil, sadece erdemli bir niyetin duyulur neden olarak kabul edilmesi durumunda yanlıştır. Çünkü insan duyulur belirleniminin yanında, bir de düşünsel belirlenime sahiptir ki, ahlaksallığının belirlenimi de buradan gelmelidir.⁴⁰ Öyleyse bu antinomi, düşünsel bir belirlenime sahip olarak erdemin mutluluğu belirlemeye muktedir olmasının gösterilmesiyle ortadan kaldırılmaktadır.

Ancak L. W. Beck’e göre, mutluluk ve erdem ilişkisinde, Kant’ın ortaya attığı gibi, katı bir antinomi yoktur. Tüm antinomi tasarlanmış ve yapaydır. Çünkü ona göre, birincisi, “saf pratik aklın kendi kendisiyle çelişmesi”nin söz konusu olduğunu söylemesine rağmen, iki önerme çelişkili değildir. İkincisi, her birinin bağımsız bir gerekçesi yoktur; bunlardan biri görünüşte yanlıştır. Üçüncüsü, çözümü antinomiye önerilen analogiden (doğa zorunluluğu ve özgürlük ilişkisinden) bekleneceği gibi değildir. Çünkü orada antitez fenomenal dünyada, tez ise numenal dünyada

³⁶ Kant, *The Metaphysics of Morals*, 188-89.

³⁷ A. M. Baxley, *Kant’s Theory of Virtue: The Value of Autocracy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 82-83.

³⁸ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 123-124.

³⁹ Kant, 124.

⁴⁰ Kant, 125.

doğrulanmaktadır; burada ise tez hiçbir şekilde doğrulanmamaktadır.⁴¹ Beck, bu antinomiye Kant'ın amaçlarına daha uygun olacağı iddiasıyla şu şekilde yeniden formüle eder: Tez: Erdemin maksimi mutluluğun nedeni olmalıdır. Antitez: Erdem maksimi mutluluğun etkin nedeni değildir; mutluluk ancak doğa yasalarına ilişkin bilginin başarılı bir şekilde kullanılmasından kaynaklanabilir.⁴² Burada yeni bir şey söylenmemekle birlikte, Kant'ın kendi tezleri ve bu tezler sonucunda ortaya çıkan antinomiye bulduğu çözüm, kurmuş olduğu etiğin bütünlüğü, kavramların içeriği ve anlamları ve özellikle de erdem ve mutluluk tanımları açısından çok daha yerinde görünmektedir. Sadece etiğinin değil, Kant felsefesinin temel antinomisi olan doğa zorunluluğu ve özgürlük ilişkisi üzerinden kurulan bir analogiden hareketle, fenomenal ve numenal ayırımına gitmesi ve buna bağlı olarak erdem ve mutluluğun belirlenimlerine göre aralarındaki ilişkiyi belirleyerek bu antinomiye çözüm getirmesi çok daha yerinde görünmektedir.

Böylece mutluluk ilkesinin ahlaklılık ilkesinden ayrılması gerekmektedir. Ancak bu ilkelerin birbirinden ayrılması gerektiği mutluluğun ve ahlaklılığın birbirine karşıt kavramlar olduğu anlamına gelmez. Çünkü Kant, “mutluluk ilkesinin ahlaklılık ilkesinden ayırt edilmesi, hemen ikisinin karşı karşıya bulunduğu anlamına gelmez; saf pratik aklın istediği, kişinin mutluluk isteminden vazgeçmesi değil, yalnızca ödev söz konusu olduğu zaman mutluluğu hiç hesaba katmamasıdır” der.⁴³ Bir başka ifadeyle, sadece ahlaklılık söz konusu olduğunda mutluluk belirleyici bir rol oynamamalıdır. Nitekim Kant, insanın doğal amacı olan mutluluğun, ahlaki motivasyonun temeli olamayacağını öne sürer; erdemli eğilimin iyiliğinin mutluluğa katkısına bağlı olduğunu varsaymak, “heteronom (bağımlı – özgür olmayan)” bir ahlak anlayışını benimsemek olacaktır.⁴⁴

Mutluluk ve ahlaklılık kavramlarının birbirine karşıt kavramlar olmadığı, koşulsuz ve kendinde bir iyi olan “en üstün iyi”yi erdem ve mutluluğun birlikte meydana getirmelerinden de anlaşılmaktadır. Çünkü Kant şöyle der:

Erdemin (mutlu olmaya layık olmanın) bize istenir görünebilen her şeyin, dolayısıyla mutluluğa ulaşma yolundaki her türlü çabamızın en üst koşulu, dolayısıyla en üstün iyidir. [...] Ama bundan, erdem, akıl sahibi sonlu varlıkların arzulama yetisinin nesnesi olarak, tam ve en yetkin iyi olduğu sonucu çıkmaz; çünkü bunun için mutluluk da gereklidir [...] ⁴⁵

Yani, ancak mutluluk ve mutluluğa layık oluş (erdem) bir arada olursa “en üstün iyi” elde edilebilir. Nitekim, “Mutluluğu gereksinmek, aynı zamanda ona layık olmak, ama buna karşın ondan payını almamak, her şeye gücü yeten akıl sahibi bir varlığın – böyle bir varlığı yalnızca düşünmeyi denesek bile – yetkin istemesiyle birarada olamaz.” Böylece Kant, ⁴⁶ “en üstün iyi” ile “en yüksek iyi” arasında özdeşlik kurarak şöyle der:

[...] erdem ve mutluluk birarada bir kişinin sahip olabileceği en yüksek iyiyi oluşturduklarına, (kişinin değeri ve mutluluğa layık olması anlamında) ahlaklılıkla tam bir orantı içinde paylaştırılmış olan mutluluk ise burada olanaklı bir dünyadaki en yüksek iyiyi meydana getirdiğine göre; en yüksek iyi bütün olan, en üstün iyi olan anlamına gelir. ⁴⁷

Nitekim insanın “yetkin isteme”sinin mümkün kılan erdem ve mutluluk (birlikte) aynı zamanda tam olan “en üstün” ve “en yüksek iyi”yi de meydana getirmektedir. Burada, “en yüksek (en üstün) iyi” kavramı içinde erdem ve mutluluğun (onu oluşturmaları bakımından) nasıl yer aldığıyla ilgili olarak ise Kant şunları söylemektedir:

Erdem hep, koşul olarak, en üstün iyidir, çünkü en üstün iyinin ötesinde başka bir koşul yoktur; mutluluk ise, hep, ona sahip olan için gerçi hoş bir şeydir, ama genel olarak kendi başına ve her bakımdan iyi değildir, her zaman için ahlaksal, yasaya uygun davranışı koşul olarak varsayar. ⁴⁸

Buradan da görülebileceği üzere, erdem ve mutluluğun ahlaksal koşulu olduğunu söylemek doğru olsa gerek. Nitekim, “her türlü layık olma ahlaksal davranışa bağlı” olduğundan erdem de (“en yüksek iyi” ile ilişkisinde) mutluluğa layık olma olarak tanımlanmaktadır.⁴⁹ Böylece “en yüksek (üstün) iyi”nin oluşturucu öğeleri, yani ana bileşenleri erdem (ahlaksal öge) ve mutluluktur. Ancak

Kant yorumcularının bazıları, ahlaki amaçta mutluluk kavramının tekrarlanması sadece yeniliği, bazıları ise çelişkiyi vurgulama eğilimindedir. Ancak erdem kavramı da ahlakın biçimsel aşamasına kıyasla yeni bir unsur temsil eder. Bu yeni unsur bütünleştiricidir. Bir bakıma erdem kavramı, tam (tarihsel) anlamıyla en yüksek iyi kavramı için bir model işlevi görür. ⁵⁰

⁴¹ Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 247.

⁴² Beck, 247.

⁴³ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 102.

⁴⁴ S. Engstrom, Aristotle, *Kant, And The Stoics: Rethinking Happiness And Duty*. In S. Engstrom & Jennifer Whiting (Ed), *Happiness And The Highest Good in Aristotle And Kant*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 105.

⁴⁵ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 120.

⁴⁶ Kant, 120.

⁴⁷ Kant, 120.

⁴⁸ Immanuel Kant, *Religion Within the Bounds of Bare Reason*, çev. W. S. Pluhar, (Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. 2009), 120.

⁴⁹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 141.

⁵⁰ Yovel, *Kant and The Philosophy of History*, 51.

Başka bir deyişle, kimi yorumculara göre mutluluğun erdem ile ilişkisinde yeniden ele alınması sadece bir yeniliği gösterirken, kimilerine göre ise, mutluluğun başta 'kötü', sonra (erdemle ilişkili olarak) 'iyi' bir şey olarak nitelendirilmesi çelişkili görünmektedir. Fakat Yirmiyahu'nun da dediği gibi, Kant'ın erdem (koşulsuz öge) ve mutluluğu (koşullu öge) "en yüksek iyi"nin oluşturucu öğeleri olarak konumlandırması, ahlak yasası gibi formel (biçimsel) bir ilkenin ötesine geçerek, etiğe içerik kazandırdığını göstermektedir. Ne var ki, T. Auxter'a göre,

Ancak tüm insanlar bu dünyada ahlaki yasanın egemenliğini tesis etmek amacıyla birlikte hareket etseler bile, böyle bir evrenin varlığını tesis edemezler, çünkü yine de doğanın gidişatını belirleyemezler. En yüksek iyi, insanların ahlaki enerjileri aracılığıyla tesis edilemez, çünkü insanlar mutluluğu erdemle tam bir korelasyon içinde dağıtacak şekilde ayarlanmış bir doğal düzen yaratma gücünden yoksundurlar.⁵¹

Dolayısıyla Auxter'a göre, "en yüksek iyi" insanın gerçekleştiremeyeceği, doğası gereği onu aşan bir ideadır. Bu yüzden "en yüksek iyi"nin insan dünyasında bir karşılığı yoktur. Bu düşünceye göre, "en yüksek iyi" boş, hayal ürünü bir şey olarak kalır. Nitekim Auxter şöyle der:

En yüksek iyinin herhangi bir özel değeri varsa, o da ahlaki çabanın etkinliğini arttırması olmalıdır. Ancak bu tam da en yüksek iyinin zaten reddedilmiş olan iddiasıdır. Mutluluğun erdemli olanlara paylaşılması fikri, bize daha iyi bir yön duygusu vererek pratik yaşamlarımızda bizi daha etkili kılamaz, çünkü – nasıl bir şey olacağını hayal etme yeteneğimiz de dahil – bu bizim yeteneklerimizi 'aşar'.⁵²

Kant da "en yüksek iyi"yi ahlaki motivasyonu arttıran ve bu yönde insanın ahlaki olarak ilerlemesini sağlayan, ona doğru çabaladığı bir ideal olarak konumlandırır. Fakat yazarın düşüncesine göre, insan rasyonelitesine uygun olmadığı için "en yüksek iyi"nin Kant etiğinde herhangi bir önemi yoktur. Böylece bu görüşe göre, "en yüksek iyi"nin gerçekleşmesi mümkün olmadığı gibi, erdem ve mutluluğun "en yüksek iyi" gibi bir ideali oluşturması da mümkün değildir. Özetle, Auxter'a göre, "en yüksek iyi" bir şey söylemez, yani bir anlam ifade etmez.

Oysa Kant da "en yüksek iyi"nin insan için erişilebilir noktada olmadığını bilir. Bununla birlikte, erdem ve erdemli olmanın memnuniyetinden ileri gelen mutluluğun bir araya gelmesiyle oluşan "en yüksek iyi", daha önce de ifade edildiği gibi, ahlaklılık için bir model, ideal oluşturmakta ve böylece insanın ahlaki olmaya yönelik çabasının ve hedefinin bir nesnesi olmaktadır. Dolayısıyla "en yüksek iyi" insanlık için ahlaklılığın ideal düzeyini sunmaktadır. Nitekim insan aklının oluşturduğu idealar varsa bu idealardan oluşan idealler de vardır. "En yüksek iyi"nin Kant etiğindeki yerini ve önemini görebilmek için Kant'ın teleoloji görüşüne bakmak gerekmektedir. Sadece erdem ve mutluluğun oluşturduğu bir ideal olarak ele alındığında, pek de gerekli bir öge olarak görülmez. Fakat o, Kant'ın genel olarak sisteminin (yani felsefesinin) bütünlüğünün tamamlanabilmesi için erek bilimsel (teleolojik)⁵³ açıdan belirleyici bir öneme sahiptir. Dolayısıyla "en yüksek iyi"nin doğru değerlendirilebilmesi için Kant'ın sisteminin, bağlantılarıyla birlikte, bütünlüğünün göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Nitekim sistemin tamamlayıcı ögesi olan "bir son erek" kavramı, nihayetinde akıl çıkarımları sonucunda "en yüksek iyi" kavramına dayanmaktadır. Özetle, aynı zamanda bir son erek olan "en yüksek iyi" kavramı, sistemi tamlığında görmeyi sağlar.

Kant, "en yüksek iyi" idealini "ahlaksal dünya ideası" olarak da adlandırmaktadır. Ahlaksal dünya, tüm ahlak yasalarıyla uyumlu bir dünyadır. Çünkü o, akıl sahibi varlığın özgürlüğüyle uyumlu olabilen ve zorunlu ahlaklılık yasalarına göre olması gerektirir. Bu dünya sadece bir anlaşılır (düşünülebilir) dünya (intelligible world) olarak tasarlanabilir, nitekim o dünyada, tüm koşullardan (amaçlardan) ve ahlaklılığın tüm engellerinden (insan doğasının zayıflığından ya da katışıklığından [impurity]) bile soyutlama yapılmaktadır. Dolayısıyla ahlaksal dünya, şimdiki kadar, salt bir idea, fakat yine de pratik bir ideadır ki, olanaklı olduğu ölçüde bu dünyanın (duyusal dünyanın) ona yaklaşabilmesi için ahlaksal dünyanın, duyusal dünya üzerinde bir etkisi olabilir ve olmalıdır.⁵⁴ Böylece saf pratik akıl ahlaklılığın zeminini bulmaktadır. Aksi durumda, ahlaklılığın ne bir ölçütü ne de bir modeli olurdu.

4. Erdem Ödevleri

Kant'a göre, sadece "aynı zamanda ödevler olan amaçlar" erdem ödevleridir. Aynı zamanda ödevler olan amaçlar da "insanın kendi yetkinliği (one's own perfection) ve "başkalarının mutluluğu (happiness of others)"dur. Dolayısıyla erdem ödevleri genel olarak insanın kendine karşı ödevi olan "insanın kendini yetkinleştirilmesi" ve başkalarına karşı ödevi olan "başkalarının mutluluğu" ile ilgili ödevlerdir. Bu ödevlerin dayandığı en temel ilke, insanın kendi başına (sırf insan olduğu için) bir amaç olmasıdır. Nitekim erdem öğretisinin en yüksek ilkesi şudur: "Öyle bir amaç maksimine göre eyle ki, ona sahip olmak herkes için evrensel bir yasa olabilsin."⁵⁵ Bu ilkeye göre, insan hem kendisi hem de

⁵¹ T. Auxter, *The Unimportance of Kant's Highest Good*, Journal of the History of Philosophy, Volume 17, Number 2, (Maryland: Johns Hopkins University Press, 1979), 127-128.

⁵² Auxter, 130.

⁵³ Bu konu, makalenin "Erdem Ödevleri" bölümünde daha ayrıntılı ele alınmaktadır.

⁵⁴ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. P. Guyer, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 678-79.

⁵⁵ Immanuel Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, çev. T. K. Abbott, (Australia: The University of Adelaide Press, 1785), 230.

başkaları için bir amaçtır ve ona kendini ya da başkalarını sırf araç olarak kullanması için izin verilmemesi yeterli değildir; o yine de onlara kayıtsız kalabileceğinden genel olarak insanı amacı haline getirmek onun asıl ödevidir.⁵⁶ Dolayısıyla erdem ödevleri aynı zamanda “insanlığa sadece bir araç olarak değil, aynı zamanda bir amaç olarak davran”⁵⁷ buyruğuna dayanmaktadır. Erdem ödevlerinin “aynı zamanda ödevler olan amaçlar” olması, onların her türlü olası amacı gerçekleştirme yetisini edinmeye ya da geliştirmeye yönelik ödevler olduğunu göstermektedir. Nitekim Kant, “Kendine – ne türden olursa olsun – bir erek (amaç) koyma kapasitesi, insanlığı (hayvanlıktan ayırarak) karakterize eden şeydir”⁵⁸ der. Böylece bu ilkeye, yani erdem öğretisinin temel ilkesine dayanan ve bu ilkedен türetilen, insanın kendine ve başkalarına karşı yerine getirmekle yükümlü olduğu erdem ödevleri vardır.

İnsanın kendine karşı erdem ödevi olan “kendi yetkinliğini geliştirme” iki şekilde olur; “doğal yetkinlik (natural perfection)” ve “ahlaklılığın geliştirilmesi (cultivation of morality)”. Kant’a göre, insanın kendini yetkinleştirme için gerekli olan “doğal yetkinlik”, akıl tarafından verilen amaçları ileriye götürmek için her türlü yetinin (capacity) geliştirilmesidir. Başka deyişle, insanın kendini doğal olarak yetkinleştirme aklın koyduğu amaçları ilerletmeyi sağlayan yetileri geliştirmekle mümkündür. Kant, bir ödev ve kendinde bir amaç olan yetileri geliştirmenin, sağladığı avantajlara bile bakmaksızın, koşullu (pragmatik) bir buyruğa değil, koşulsuz (ahlaksal) bir buyruğa dayandığını ifade etmektedir.⁵⁹ Öyleyse insanın bir erdem ödevi olan “doğal yetkinlik”i amaç edinmesi “ahlak yasası”nın buyurduğu bir ödevdir. İnsanın, doğal yetkinliğini amacı haline getirmesi de kendini bir amaç olarak görmesi anlamına gelmektedir. O halde “Kendi mükemmelliğini isteme sürecinde, kişi artık kendini eğitmeyi, akıl ve anlayışı geliştirmeyi ve böylece doğa durumunun kabalıklarından kurtulmayı istemektedir. Yine de Kant’ın kişinin tüm bunları içindeki insanlığa layık olabilmek için yapması gerektiğini söylediğini unutmamalıyız.”⁶⁰

Nitekim Kant’a göre, insanın kendini amaç yapma yetisi insanlığı karakterize eden, yani insanı hayvandan ayıran bir şeydir. Bundan dolayı insanın, her türlü olanaklı amaçları, kendinde bulunduğu kadarıyla, gerçekleştirme yetisini kazanarak ya da destekleyerek, genel olarak geliştirerek, kendisini insanlığa değer hale getirmek için kendi kişisindeki insanlık amacıyla akla uygun isteme ve böylece ödev arasında bir ilişki vardır. Başka bir ifadeyle, insanın hayvansal yanının doğal yetkinliklerini insani yönüne dönüştürerek geliştirmesi bir ödevdir. Dolayısıyla, bu, kendinde bir ödevdir.⁶¹ İnsanda (olanak olarak) doğal yetkinliği geliştirme amacına hizmet eden “doğal güçler” bulunmaktadır; ruh, zihin ve beden gücüdür. İnsanın bu doğal güçlerini her türlü olanaklı amaç (pragmatik amaç) için araç olarak geliştirmesi kendine olan bir ödevdir. İnsanın doğal güçlerinden biri olan “ruh gücü [powers of spirit]”, pratiği sadece akılla mümkün olmaktadır. “Ruh gücü”, kullanımı deneyimden çıkarılmadığı daha ziyade ilkelere a priori olarak türetildiği ölçüde yaratıcıdır. Bu yüzden “ruh gücü”nün kullanım alanı matematik, mantık ve doğa metafiziğidir. Bunlardan mantık ve doğa metafiziği felsefenin, yani teorik felsefenin kapsamına girmektedir. Ancak burada felsefe, kelimenin kendisinin akla getirdiği gibi bilgelik [wisdom] değil, bilim [science] anlamına gelir; fakat teorik felsefe, bilgeliğin amacına teşvik etmede yardım edebilir.⁶²

“Doğal yetkinliği” geliştirmedeki “doğal güçler”den bir diğeri ise “zihin gücü [powers of mind]”dür. “Zihin gücü”, “anlama yetisi”nin ve insanın sahip olabileceği herhangi bir amacı yerine getirmek için kullandığı kuralın emrindedir. Çünkü “anlama yetisi”, “zihin gücü”nün rehberidir. “Zihin gücü”, öğrenmenin ve denemenin, üzerine inşa edilebildiği hafızayı, hayal gücünü ve benzeri şeyleri içermektedir.⁶³ Yani, öğrenmeyi ve tecrübe etmeyi sağlayan doğal yetkinlikler ve yetenekler, “anlama yetisi”ne hizmet eden bir “doğal güç” olarak “zihin gücü”yle ilgilidir. İnsanın doğal yetkinliğini geliştirmesi için gerekli olan [doğal] güçlerden sonuncusu da “beden gücü [powers of the body]”dür. Kant’a göre,

Beden gücünü geliştirmek (tam anlamıyla beden eğitimi), insanın o olmaksızın amaçlarını gerçekleştiremediği içindeki temel şeyle ilgilidir. Aklımızın bedenlerimiz içinde ve bedenlerimiz aracılığıyla kullanılması ve bu nedenle özgürlüğümüzü kullanabilmek için bedenlerimizi korumamız ve geliştirmemiz gerektiği; ama aynı zamanda, bedenlerimizin doğası tarafından önerilenler arasından belirli amaçlar seçmemiz gerektiği ve aynı zamanda bedenlerimizden kaynaklanan eğilimleri kontrol altına almamız gerektiği şeklindeki ikili anlamda, aklımızın bedenlerimiz üzerinde kullanılması gerektiğidir.⁶⁴

Bundan dolayı, insandaki hayvansal yanın sürekli ve amaca yönelik canlanması, insanın kendine olan ödevi olarak bir amacdır.⁶⁵ Böylece “doğal güçler” (ruh, zihin ve beden gücü) doğal yetkinliği geliştirme amacına yönelik araçlardır.

Aynı zamanda ödev olan amaçlardan “insanın kendini yetkinleştirme”nin türlerinden bir diğeri ise “ahlaklılığın geliştirilmesi [cultivation of morality]”dir. Kant’a göre, “İnsanın en büyük ahlaksal yetkinliği ödevini ödevden dolayı

⁵⁶ Kant, *The Metaphysics of Morals*, 198.

⁵⁷ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 51.

⁵⁸ Kant, *The Metaphysics of Morals*, 195.

⁵⁹ Kant, 195.

⁶⁰ J. Silber, *Kant’s Ethics: The Good, Freedom and The Will*, (Germany: The Deutsche Nationalbibliothek, 2012), 158.

⁶¹ Kant, *The Metaphysics of Morals*, 195.

⁶² Kant, 239.

⁶³ Kant, 239.

⁶⁴ P. Guyer, *Kant*, çev. Deniz Soysal, (İstanbul: Say Yayınları, 2022), 421-22.

⁶⁵ Kant, *The Metaphysics of Morals*, 240.

(sadece kural olmayan aynı zamanda eylemlerin güdüsü olan yasa için) yapmasıdır.”⁶⁶ Dolayısıyla böylesi yetkinlik, öznel olarak ödevde olan eğilimin saflığına [purity] dayanmaktadır. Burada, yasa “kutsal olma”yı buyurur. Fakat tam bir ahlaki amaçla ilgili olarak bu yetkinlik, nesnel olarak insanın kendisiyle ilgili tam anlamıyla ahlaki amacına ulaşması ve tüm ödevlerini yerine getirmesine dayanmaktadır. Burada ise yasa, “yetkin olma”yı buyurur. Ne var ki insanın bu amacı elde etmek için çabalaması her zaman sadece bir yetkinlikten bir diğerine doğru ilerleme olarak devam eder.⁶⁷ Bundan dolayı, “Eğer herhangi bir erdem ve övgü varsa, bunun için çabala”⁶⁸ insanın kendini ahlaki olarak yetkinleştirme ödevinin bir ilkesidir. Öyleyse insanın ahlaksal yetkinliğe ulaşması değil, onu elde etme çabası ödevidir. Bununla birlikte Kant, insan için ulaşılabilir noktadaki ahlaksal yetkinlikle ilgili olarak şöyle der:

İnsan doğası kendi belirlenimine ve olası en büyük yetkinliğine ulaşırsa yeryüzü cennete dönecektir. Manevi vicdanı o zaman egemenlerin iktidarı değil, hak ve adalet yönetecektir. İşte bu, belirli son amaçtır ve insan soyunun ulaşabileceği, yüzyıllardan sonra kesinlikle umut edebileceği en büyük ahlaksal yetkinliktir.⁶⁹

Burada Kant, hak ve adalet kavramlarıyla içeriklendirerek insan için ulaşılabilir noktadaki ahlaksal yetkinliği gösterir. Dolayısıyla bu şekilde, en büyük ahlaksal yetkinliğin somut bir ifadesini vererek, insanın yeryüzünde gerçekleştirebileceği ahlaksal yetkinliğinin olanağını göstermektedir.

“Ahlaklılığın geliştirilmesi ödevi”nde, yasa eylemlerin kendisini değil, sadece maksimlerini belirlemektedir. Fakat burada, “[. . .] yasa, yükümlülüğün temelini duysal dürtülerde değil, sadece yasada arayan eylemin maksimini belirler ve dolayısıyla eylemin kendisini belirlemez.”⁷⁰ Çünkü insan, eylemin yasallığından [legality] hiçbir şüphesi olmadığı zaman bile, mizacının [disposition] içtenliğini ve ahlaksal niyetinin saflığını – tek bir eylemde bile – tam anlamıyla emin olabilecek şekilde kendi kalbinin derinliklerinde göremez.⁷¹

Dolayısıyla kendini ahlaki olarak yetkinleştirme ödevinde insan, her ne kadar eyleminin yasallığından, yani ödevde uygunluğundan emin olsa da içsel değerinden hiç şüphe duymayacak derecede kendinden emin olamaz.

İnsan kalbi akıl almaz derinliğe sahiptir. Ödevini yerine getirme isteği tamamen yasanın tasarımından kaynaklansa da veya bu isteği, kişinin lehine besleyen (veya zararlı olandan kaçınmaya yönelik) ve başka durumlarda kolayca kötülük yapmaya itebilecek pek çok başka duysal güdü olmasa da, kim kendisini bu isteği kendi içinde ne zaman hissettiğini söyleyebilecek kadar iyi tanıyabilir?⁷²

Kant, bu sorusuyla – ki bu soru retorik bir sorudur – insanın kendine yönelik içsel soruşturmasında tam bir netlik kazanamayacağını göstermeye çalışmaktadır. Ancak insanın kendi yetkinliğini geliştirme ödevi, nesne ve özne açısından farklı niteliklere sahip ödev olarak gösterildiği gibi nesnel ve öznel bakımdan da iki ayrı perspektiften değerlendirilmektedir. Nitekim Kant’a göre, ahlaki bir amaç olarak yetkinlik bakımından onun düşüncesi [ideası] içinde (nesnel olarak) sadece (insanın maksimlerinin ahlaki gücü olarak) tek bir erdem olduğu doğrudur; ama aslında (öznel olarak) birkaç farklı nitelikten oluşmuş çok sayıda erdem vardır ve özellikle arandığında, bunun içinde birtakım erdem eksiklikleri bulmak muhtemelen kaçınılmaz olacaktır, ancak bu erdem eksikliklerinden dolayı, bu gibi diğer niteliklere genel olarak ahlaksızlık denemez.⁷³ Başka deyişle, her insanda kendi ahlaksal yetkinliğini geliştirme düşüncesi (ideal olarak) eksiksiz bulunmaktadır, çünkü bu, istemeyi a priori olarak belirleyen akıl idesinde bulunur.

Kant, “insanın kendi yetkinliği” ödevinde yapmış olduğu ayrıma [doğal yetkinlik ve ahlaksal yetkinlik] paralel olarak “başkalarının mutluluğu” ödevini de “doğal esenlik [natural welfare]” ve “ahlaksal iyi olma [moral well-being]” olarak ayırmaktadır.

“Başkalarının mutluluğu”na yönelik ödevlerden olan “doğal esenlik”in “iyilik [benevolence]” üzerinden açıklandığı görülmektedir. Dolayısıyla, burada Kant’ın iyilik ile ilgili söylediklerine bakmak gerekmektedir. Şöyle der Kant:

İyilik sınırsız olabilir, çünkü hiçbir şeyin onunla yapılması zorunlu değildir. Ancak yardım etmek daha zordur, özellikle başkalarına olan duygusal yakınlıktan (sevgiden) değil de ödevden dolayı, bazı durumlarda şehvet [concupiscence] tatmininden vazgeçme ve ona aktif olarak zarar verme pahasına, yapılıyorsa.⁷⁴

Çünkü belirsiz sayıda iyilik olabileceğinden bir şeyi iyilikle yapma zorunluluğu yoktur ve bu anlamda iyilik yapma, bir yükümlülük getirmez. Fakat belirli bir iyilik söz konusu olduğunda, yapılan iyilik (yardımseverlik) zahmetlidir; bilhassa, vazgeçmesi kolay olmayan bir şey karşılığında yapılıyorsa daha zordur. Yardımseverliğin [beneficent] bir ödev olmasının nedenini ise Kant şu şekilde açıklamaktadır:

⁶⁶ Kant, 196.

⁶⁷ Kant, 241.

⁶⁸ Kant, 241.

⁶⁹ Kant, *Ethica: Etik Üzerine Dersler*, 288.

⁷⁰ Kant, 196.

⁷¹ Kant, 196.

⁷² Kant, *The Metaphysics of Morals*, 242.

⁷³ Kant, 241-42.

⁷⁴ Kant, 196.

Bizim öz-sevgimiz, (ihtiyaç durumunda) başkaları tarafından sevilme ihtiyacımızdan ayrılamaz, bu yüzden kendimizi başkaları için bir amaç haline getiririz; ve bu maksimin zorunlu olabilmesinin tek yolu evrensel bir yasa olarak nitelendirilmesiyle ve böylece başkalarını kendi amacımız yapma isteğimizle olur. Dolayısıyla, başkalarının mutluluğu aynı zamanda ödev olan bir amaçtır.⁷⁵

O halde, insanın kendini başkaları için bir amaç olarak görebilmesi için öncelikle başkalarını kendi amacı yapması gerekmektedir, çünkü insanın kendini sevmesiyle başkaları tarafından sevilme ihtiyacı iç içedir. Öyleyse, insanın başkalarını kendi amacı yapması (ve böylece kendini de başkaları için amaç yapabilmesi) onların mutluluğunu amaç edinmeyi bir ödev olarak görmesiyle mümkündür.

Ancak insan başkaları için kendi esenliğinden [welfare] bir parça fedakârlık etmelidir; fakat bunu karşılıksız, yani yaptığı fedakârlığın karşısında kendisine bir şey dönmesini beklemeksizin yapmalıdır, çünkü bu bir ödevdir ve bu fedakârlığın kapsamına belirli sınırlar koymak imkânsızdır. Fedakârlığın büyük bir bölümünün ne kadar genişletilmesi gerektiği her kişinin hassasiyetleri açısından gerçek ihtiyaçlarının neler olduğuna bağlıdır.⁷⁶ Başka deyişle, başkalarını mutlu etmek için yapılan fedakârlığın ölçüsü kişinin kendi özel durumuna göre değişkenlik göstermektedir.

Başkalarının mutluluğunu amaç edinme ödevinin bir diğeri ise “ahlaksal iyi olma”dır. Ancak Kant’a göre, bu ödevi desteklemek sadece negatif (sınırlayıcı) bir ödevdir.⁷⁷ Bir başka ifadeyle, ahlaksal anlamda iyi durumda olarak başkalarının mutluluğunu desteklemek, yapılmaması gerekeni söyleyen, yasaklar getiren bir negatif ödevdir. Kant, başkalarına karşı bir erdem ödevi olan bu ödevin sınırlarını vicdan kavramı üzerinden açıklayarak göstermektedir. Şöyle ki, bir insanın vicdan azabından dolayı duyduğu acının ahlaki bir kaynağı olmasına rağmen, o yine de keder, korku ya da başka acı çekme durumu gibi doğal bir etkidir. Dolayısıyla

Başkasının bu içsel suçlamadan hak ettiği gibi acı çekmemesini görmek benim ödevim değil, ancak onun meselesidir; fakat onun vicdanının sonradan acı çekmesine neden olabilecek bir şeyi yapmaya onu teşvik edebilecek herhangi bir şeyden, skandal [kötü örnek] vermeden [giving scandal] kaçınmak ödevimdir.⁷⁸

Yani, insanın kendi kendine yaptığı vicdan muhasebesi sonucu çektiği acıdan bir başkası sorumlu değildir ve buradan bir ödev çıkarılamaz, ama vicdan azabı çekmesine yol açabilecek bir şeyi yapması için cesaretlendirebilecek bir şeyden çekinmesi onun ödevidir. Nitekim böyle bir şeyden kaçınmak başkalarının mutluluğunu korumaya yönelik bir ödevdir.

Kant’a göre, ne kendi mutluluğu için başkalarından bir şey bekleyen ne de başkalarının mutluluğu için bir şey yapan birinin bu düşünme tarzı “doğa yasası” olup insan soyu varlığını sürdürebilirdi; ancak yine de böyle bir ilkenin, yani “başkalarının mutluluğu” ödevine karşıt bir ilkenin “doğa yasası” olarak her yerde geçerli olmasını istemek, mümkün değildir. Çünkü böyle bir isteme kendi kendisiyle çelişir; kendisi başkalarının sevgisine, duygudaşlığına ve yardımseverliğine ihtiyaç duyduğunda “kendi istemesiyle ortaya çıkmış bir doğa yasası yüzünden” yardım umudundan kendini mahrum etmiş olur.⁷⁹ O halde, insan “başkalarının mutluluğu”nu amaç edinerek aynı zamanda kendi mutluluğunu da amaç edinmiş olur.

Tüm bu söylenenlerden de görülebileceği üzere, kendisi de aynı zamanda bir amaç olan insan, varoluşunu anlamlandırabilmek için kendine amaçlar (erekler) koyan bir varlıktır. Bu, insan doğasının en temel gerçekliğidir. Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi’nin, Teleolojik Yargı Yetisinin Eleştirisi* bölümünde erekbilimi (teleolojiyi) ve “erekbilimsel-ahlak”ı ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Nitekim insan rasyonalitesi buna dayanmaktadır.

Bu ahlaksal tanıtlama [(son) erek düşüncesi- teleolojik ahlak] yeni bulunan değil ama belki de salt yeni tartışılan bir tanıtlama zemindir; çünkü insanın akıl yetisinin en erken tomurcuklanmasından daha önce onda yatıyordu ve ancak onun ilerleyen kültürü ile birlikte daha öte gelişimini sürdürür. İnsanlar hak ve haksızlık üzerine düşünmeye başlar başlamaz, doğanın erekselliğini henüz ilgisizlik içinde gözardı ettikleri ve ondan onun doğanın alışıldık gidişi olmasından daha ötesini düşünmeden yararlandıkları bir zamanda, şu yargı kendini kaçınılmaz olarak onlara dayatmış olmalıdır: Bir insanın dürüst mü yoksa yamuk mu, haklı mı yoksa zorbaca mı davrandığı, en azından görülebilir olduğu kadarıyla yaşamının sonuna dek erdemleri ona hiçbir mutluluk ya da suçları hiçbir ceza getirmemiş olsa bile, sonuçta hiçbir zaman aynı olamaz. Sanki kendi içlerinde burada bir ayırım olması gerektiğini söyleyen bir ses algılamışlar gibidir; dolayısıyla onlarda uğruna çabalamak zorunda olduklarını duyumsadıkları bir şeyin ne denli bulanık da olsa bir tasarımı gizli yatıyor olmalıdır ki, böyle bir sonuç hiçbir biçimde onunla bağdaşamayacaktır; ya da, bir kez dünyanın gidişine şeylerin biricik düzeni olarak baktıklarında, onunla anlıklarının o iç erek-belirlenimini birleştiremeyeceklerdir.⁸⁰

Öyleyse insan varoluşuna ancak erekler koyarak mutlak bir değer kazandırabilir ve koymuş olduğu ereklerle bağıntı içinde dünyanın varoluşu bir anlam ifade edebilir. Çünkü insanın bir erek tasarımına, yani içsel erek belirlenimine sahip olması, ona içsel değerini veren şeydir. Erdem ödevleri de bu insan rasyonalitesinin bir uzantısıdır. Dolayısıyla

⁷⁵ Kant, 197.

⁷⁶ Kant, 197.

⁷⁷ Kant, 197.

⁷⁸ Kant, 197.

⁷⁹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 40.

⁸⁰ Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınları, 2011), 354-355.

Wood'un da sıklıkla vurguladığı gibi, Kant'ın, erdem ödevleri listesini oluştururken kullandığı formül, yani bu ödevlerin dayandığı ilke, kendinde bir erek olarak insanlık formülüdür.⁸¹ İnsanın koymuş olduğu erekler ve bu ereklerin tümünün dayandığı en son erek, onun için sonlu varlığını anlamlı kılan temel (ahlaki) motivasyon olabilir. Öyle ki, Kant insanın ahlaksal bir varlık olarak varoluşunu, bir “en son (en yüksek) erek”e dayandırmaktadır. Bunun gerçekleştirilme koşulları da (insan için ulaşılabilir olduğu noktasında) erdem ödevleridir.

Sonuç

Kant'ın erdem anlayışı, yani erdem tanım(lar)ı, erdem ödevleri, ahlak yasası ve erdem ilişkisi, erdem mutluluk ve “en üstün (yüksek) iyi” ile bağlantıları, Kant etiğinde erdem, deyiş yerindeyse, olmazsa olmaz bir şey olduğunu göstermektedir. Nitekim erdem en üstün (yüksek) ahlaksal yetkinlik olarak tanımlanmaktadır. Bu da ahlak yasası ile erdem arasında organik bir bağ olduğunu göstermektedir. Dahası erdem, iyi ve mutluluk kavramlarıyla ilişkisinde, kendinde ve kendisi için iyi olan “en üstün (yüksek) iyi”nin ana bileşenlerinin erdem ile mutluluk olması, erdem Kant etiğindeki yeri ve önemini açıkça göstermektedir. Buna bağlı olarak da Kant'ın, “en üstün iyi”yi açıklarken erdem “en üstün iyi”nin ahlaksal değerini veren ögesi olduğunu söylemesi ve sıkça erdem yerine ahlak, ahlak yerine de erdem kavramını kullanması ahlak ile erdem eşdeğer gördüğünü göstermektedir. Bunu Kant etiğinde erdem, “ahlak yasası”na (saygıdan dolayı) uymayı sağlayan niyet ya da insanın ödevini yerine getirme isteğindeki ahlaksal güç olarak tanımlanması da açıkça doğrulamaktadır. Nitekim Kant, insanın her defasında içinde bulunabileceği ahlaksal durumun erdem olduğunu ifade etmektedir. Tüm bunlar, yani yapılan erdem tanımları ve açıklamaları, “ahlak yasası” ile erdem arasında kurulan bağlantı ve aynı zamanda erdem “en üstün iyi”nin “ahlak ayağı” olması, Kant etiğinde erdem “ahlak yasası”na hizmet eden en üstün ilke olduğunu göstermektedir. Böylece Kant, aslında “ahlak yasası”yla evrensel bir ahlakın formülünü verirken, aynı zamanda erdemli olmanın da formülünü vermektedir.

Ancak A. Johnson'a göre, Kant etiğinde erdem böyle konumlandırılması, ona bir erdem etiği niteliği kazandırmaz. Bu, “erdem etiği” kavramının içeriğini boşaltmak olur, çünkü her ahlak teorisi, ahlaki olarak iyi bir mizacı [disposition] emreder.⁸² Kant etiğinde erdem bu denli önemli bir yere sahip olması, Kant etiğini, erdem etiği yapmamakla birlikte, bu durum, Kant etiğinde erdem öneminden de bir şey eksiltmez. Nitekim alıntılanan pasajda söylenildiği gibi, doğal olarak her ahlak öğretisi, iyiye yönelmeyi salık verir. Kant, sadece erdem etikçisi olarak anılan kişilerden farklı olarak, erdem kavramını onlar kadar ön planda tutmaz. Fakat erdem ile ilgili söylediklerine bakıldığında, erdem kavramını onlar kadar önemseydiği görülmektedir. Dolayısıyla Wood'un da dediği gibi, “Erdem Kant'ın etik teorisi için en az herhangi bir ‘erdem etiği’ için olduğu kadar önemli olduğu artık açık olmalıdır.”⁸³ Böylece Kant etiğinin bir erdem etiği olup olmadığı tartışması, Kant etiğini kategorize etmekten öte gitmez.

Kant, erdemli olma durumunda, akıl ve duygular arasında bir karşıtlık ilişkisi kurarak erdemi, eğilim ve duygulara karşı geliştirilen ahlaki bir güç olarak tanımlamaktadır. Nitekim Kant'ta, akıl ve duygular birlik halinde olduğunda, yani insan, akıl ve duygu arasında herhangi bir çatışma yaşamadan erdemli olmayı (doğal olarak) istediğinde erdem ya da ahlak diye bir şeyden söz edilemez. Yani burada eylemin bir ahlaksal değeri yoktur. Bununla birlikte, Kant'ın erdem ödevlerinin uygulanmasında, duyguların geliştirilmesini odak noktası haline getirdiği söylenebilir. Çünkü duygular ödevin yerine getirilmesinin güçlendirilmesini desteklemek için geliştirilmelidir. Yani duygular ahlaki motivasyonun kendisi değil, sadece bu motivasyonun güçlendirilmesini sağlayabilirler. Böylece “Kant'ın duygulara ve bunların erdemle ilişkisine dair genel tartışması epizodiktir.”⁸⁴ Çünkü burada, saf pratik felsefesinden farklı olarak, psikolojik ve antropolojik perspektifler yer almaktadır.

Özellikle *Erdem Öğretisi* bölümünde Kant'ın tek tek erdem ödevlerinden söz etmesi, ahlak görüşüne bir içerik kazandırır, yani erdemli olmanın yollarını somutlaştırarak onu daha belirgin hale getirir. Böylece “Kant'ın pratik felsefesi, kategorik imperatif teorisine dayanır, ancak bu teori tarafından tüketilemez. Biçimsel etiği somut (material) bir unsurla tamamlayan ve insan pratiğine nihai hedefini sunan pratik aklın diyalektiği ya da postülalar ve en yüksek iyi doktrini belirleyici öneme sahiptir.”⁸⁵ Kant'ın *Erdem Öğretisi*'nde, erdem tanımları ve buradan hareketle türettiği erdem ödevleri ve bunları örneklerle somutlaştırması, onun saf ve biçimsel felsefesine (*Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi ve Pratik Aklın Eleştirisi*'ne) göre empirik bir yanı olduğunu göstermektedir. Çünkü her içeriklendirme duyuşsal bir kanaldan beslenmeyi gerektirir. Tabii ki de bu, Kant etiğinin empirik bilgiyle temellendirildiği anlamına gelmez. Çünkü Kant'ın projesi, “hem teorinin temel ilkelerini empirik olmayan kaynaklardan inşa etmeyi hem de daha sonra insan

⁸¹ A. Wood, “Humanity as an End in Itself”, Kant's *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, P. Guyer (ed.), (Lanham: Rowman&Littlefield, 1998), 179-80.

⁸² A. Johnson, “Kant and Virtue Ethics”, *Immanuel Kant*, Muğla Üni. Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri, (Muğla: Vadi Yayınları, 2006), 362.

⁸³ A. Wood, *Kant's Ethical Thought*, 331.

⁸⁴ N. Sherman, *Making a Necessity of Virtue*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 126.

⁸⁵ Sherman, 32.

hayatına uygulama amacıyla empirik içerik kazandırmayı açıkça amaçlayan bir projedir.”⁸⁶ Öyle ki, tüm saf pratik felsefesinin olduğu gibi, *Ahlak Metafiziği*’nin temellendirilmesi de biçimsel bir yasa olan ahlak yasasına dayanmaktadır.

Nasıl ki bir doğa metafiziğinde, genel anlamda deneyim nesnelere oluşan bir doğanın en üst dereceden evrensel ilkelerine uygulanabilen ilkeler olması gerekiyorsa, bir ahlak metafiziği de uygulanabilir ilkelerden vazgeçemez, çoğunlukla nesnemiz olarak, tikel insanların, sadece deneyim yoluyla bilinebilen, doğasını ele almamız gerekir, onda neyin evrensel ahlak ilkelerinden çıkarılabildiğini göstermek için.⁸⁷

Dolayısıyla, erdem ve ödevlerinin, a priori biçimsel bir ilkenin pratik yaşamda karşılığını, yani uygulanabilirliğini göstermenin en açık yollarından biri olduğu görülmektedir. Ancak tüm bunların dayandığı temel ahlaklılık ilkesi, ahlak yasasıdır. Böylece

Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi ile ahlak metafiziğinin kendisi arasındaki ayrım tam da, ilkinin sadece ahlakın temel ilkesinin türetilmesi için gereken a priori zemini hazırlamayı amaçlaması, ikincisininse bu genel ilkedeki insanların somut ödevlerini türetebilmek için, insan doğasına ilişkin belirli temel, ancak empirik – gerçi aynı zamanda, inkar edilemez – olgular sunmasıdır.⁸⁸

Bu aynı zamanda, bir sistem filozofu olan Kant’ın sisteminin bütünlüğünü ve sistemini oluşturmada benimsediği metodu göstermektedir. Nitekim Kant, sistematikliğin koşullarından biri olarak, “daha üst dereceden bir cinsler çokluğu içinde aynı türden olma” koşulundan, yani daha somut olan ilkelerin daha soyut olanlardan türetilmesi ve sonunda hepsinin en temel ilkedeki, ideal olarak da tek bir temel ilkedeki türetilmesinden söz etmektedir.⁸⁹

Mary J. Gregor’a göre, “Uygulamalı ahlak felsefesinin konusu olan yasaların, insan doğasının duyuşal deneyiminden elde edilen bilgiyi içermesini beklemeliyiz. Ve gerçekten de Kant ahlak felsefesinin, insan iradesi için, doğadan etkilendiği ölçüde, ‘her şeyde izlenmesi gereken yasalara göre, ancak bunun sıklıkla gerçekleşmediği koşulları da kabul ederek’ belirleyen empirik bir kısma atıfta bulunur.”⁹⁰ Kant’ta ahlak yasası, bilindiği üzere, herhangi bir duyuşal bilgi içermeden, ahlaklılığın formülünü veren biçimsel bir yasadır. Fakat formüle edilirken yasanın kendisinde duyuşal bilgi yer almazken, böyle bir yasanın oluşturulabilmesi, deneyimi (duyuşal bilgiyi) gerektirir çünkü insanın duyuşal belirlenimi olmasa elbette böyle bir yasanın gerekliliği de söz konusu olmazdı. Dolayısıyla ahlak yasası biçimsel bir yasa olarak kalmakla birlikte gerek ödevler üzerinden örneklerle gerek ahlak kavramlarının tanımlarıyla genel olarak Kant etiğinin içeriklendirilmesi ve ahlak yasasının da açılımı yapılabilir. Nitekim erdem tanımları ve buradan türettiği erdem ödevleri de bunu göstermektedir. Özellikle erdem ödevleri üzerinden (örnekler aracılığıyla) erdemli olmanın yolu belirginleştirilmektedir.

Kant etiğinde “ahlak yasası”nın belirleyicisi olan “saf pratik akıl” aynı zamanda erdem kavramının da belirleyicisi olduğundan erdem deneyden çıkarılamaz; ahlaklılığın tek kaynağı a priori olduğundan, erdem de a priori temele dayandığından, ancak insan hem fenomenal hem de numenal yana sahip olduğundan, eksiksiz (tam) ve kesintisiz bir şekilde erdemli olamaz. İnsan gerçekliği denilen şey, tam da budur. Erdem de bu gerçekliğe bağlıdır. Böylece “İnsanlığımızı yetkinleştirmenin (mükemmelleştirmenin) temel bir özelliği olarak erdem için sürekli çaba sarf etmek kişinin kendisine karşı bir ödevidir.”⁹¹

Sonuç olarak, Kant etiğini erdem etiğine ya da erdem etiği olmadığına uydurma çabası içinde bulunmadan, yani onu şematik olarak ele almadan, düşünürün erdem, erdem ödevleri ve “en yüksek iyi” kavramları ele alınmaktadır. Öyle ki, Kant etiğinde erdem nasıl konumlandırıldığı gösterilmeye çalışılmaktadır. Kant’ın erdem anlayışı, yani erdem öğretisi, saf ahlak felsefesinin aşırı soyut, insan gerçekliğinden kopuk ve ahlak yasasının içeriksiz olduğuna yönelik eleştirilere de cevap niteliği taşımaktadır. Nitekim erdem öğretisiyle, metnin birçok yerinde vurgulandığı gibi, etiğine (saf felsefeye göre) içerik kazandırmaktadır; bu da pratik felsefesini, uygulanabilirlik açısından, daha anlaşılır kılar. Ve tüm bunlar gösteriyor ki, Kant’ın, klasik bir erdem etikçisi olmasa da etiğin erdem öğretisi olduğunu söylemesi⁹², onun etiğinde erdem önemi açıkça göstermektedir.

⁸⁶ Robert B. Louden, *Kant’s Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), 11.

⁸⁷ Kant, *Metaphysics of Morals*, 44.

⁸⁸ P. Guyer, “Kant’ın Ödevler Sistemi”, *Sonsuzluğun Sınırlarında: Immanuel Kant, Cogito*, Sayı: 41-42, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 282.

⁸⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, 598.

⁹⁰ M. J. Gregor, *Laws of Freedom: A Study of Kant’s Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*, (New York: Barnes&Noble, 1963), 7.

⁹¹ T. Hill, “Imperfect Duties to Oneself”, Kant’s Tugendlehre, A. Trampota, O. Sensen, J. Timmermann (ed.), (Berlin: De Gruyter, 2013), 305.

⁹² Kant, *The Metaphysics of Morals*, 181.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer Review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Yazarın ORCID ID'si / ORCID ID of the author

Rahime Çetin 0000-0001-7462-2097

KAYNAKLAR / REFERENCES

- Auxter, Thomas. "The Unimportance of Kant's Highest Good". *Journal of the History of Philosophy*. 17/ 2, (pp. 121-134), Maryland: Johns Hopkins University Press, 1979.
- Baxley, Anne Margaret. *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Beck, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. USA: The University of Chicago Press, 1963.
- Cassirer, Ernst. *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: İnkilâp Yayınevi, 2007.
- Engstrom, Stephen. *Aristotle, Kant, And The Stoics: Rethinking Happiness And Duty*. In S. Engstrom & Jennifer Whiting (Ed). *Happiness And The Highest Good in Aristotle And Kant*. (pp. 102-138). Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Gregor, Mary J., *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*. New York: Barnes&Noble, 1963.
- Guyer, Paul. *Kant*. çev. Deniz Soysal. İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Guyer, Paul. "Kant'ın Ödevler Sistemi". *Cogito (Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant)*. (pp.277-338), Sayı: 41-42, Yapı İstanbul: Kredi Yayınları, 2005.
- Hill, Thomas. *Imperfect Duties to Oneself*. Kant's Tugendlehre. A. Trampota, O. Sensen, J. Timmermann (ed.). Berlin: De Gruyter, 2013.
- Höffe, O., *Kant's Principle of Justice as Categorical Imperative of Law*. Kant's Practical Philosophy Reconsidered. Yirmiyahu Yovel (ed.), (pp.149-168), Springer Science, 1989.
- Johnson, A., *Kant and Virtue Ethics*, Immanuel Kant, (pp. 359-369). Muğla Üni. Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri, Muğla: Vadi Yayınları, 2006.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. çev. Ioanna Kuçuradi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1982.
- Kant, Immanuel. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. çev. Robert B. Loudon. U.K.: Cambridge University Press, 2006.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. çev. P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Kant, Immanuel. *Ethica. Etik Üzerine Dersler*. çev. O. Özgül. İstanbul: Pencere Yayınları, 2007.
- Kant, Immanuel. *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*. çev. T. K. Abbott. Australia: The University of Adelaide Press, 1785.
- Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. çev. Ioanna Kuçuradi. Ankara: TFK Yayınları, 2002.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. çev. Ioanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009.
- Kant, Immanuel. *Religion Within the Bounds of Bare Reason*. çev. W. S. Pluhar. Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc, 2009.
- Kant, Immanuel. "The Contest of the Faculties". *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History*. çev. David L. Colclasure. Yale University Press, London, 2006.
- Kant, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. çev. M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Kant, Immanuel. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2011.
- Louden, R. B., *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Sherman, N., *Making a Necessity of Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Silber, J., *Kant's Ethics, The Good, Freedom and The Will*. Germany: The Deutsche Nationalbibliothek, 2012.
- Wood, Allen. "Humanity as an End in Itself". *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*, P. Guyer (ed.), Lanham: Rowman&Littlefield, (pp.165-187), 1998.
- Wood, Allen. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Yovel, Y., *Kant and The Philosophy of History*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.

Atf Biçimi / How cite this article

Cetin, Rahime. “Yol Ayrımı mı, Yol Arkadaşlığı mı?: Kant Etiğinde Erdem Kavramı” *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 59 (2023): 111-126. <https://doi.org/10.26650/arcp.1293438>

Sanem Yazıcıoğlu'nun *Husserl Fenomenolojisinde Zaman, Algı, Bellek* Yapıtı Üzerine Notlar

Notes On Sanem Yazıcıoğlu's Time, Perception, Memory in Husserl's Phenomenology

Sanem Yazıcıoğlu. *Husserl Fenomenolojisinde Zaman Algı Bellek*. Ankara: Fol Kitap, 2022. 272s.ISBN: 9786258411553

Önay Sözer¹ 

¹Boğaziçi Üniversitesi, Emekli, İstanbul, Türkiye

Anahtar Kelimeler: Zaman bilinci, algı, bellek, Husserl, fenomenoloji.

Keywords: Consciousness of time, perception, memory, Husserl, phenomenology.

1. Kitabın Önemi ve Özgünlüğü

Sanem Yazıcıoğlu fenomenolojinin bizdeki kısa tarihçesinde özgün bir çalışma yapmış, Almanya'daki Husserl Arşivlerinde doğrudan doğruya Husserl'in metinlerini inceleme fırsatı bulmuş bir araştırmacıdır. Bu açıdan Nermi Uygur ve benden sonra Türkiye'de bu konuda yapıt veren üçüncü kuşağın başını çekiyor. Kitabını¹ ilgi ve keyifle okudum ve üç yönden önemli buldum: İlk doğrudan doğruya yaptığı alıntılarla ve kendi açıklamalarıyla ele aldığı sorunlarda yoğunlaşarak bizi Husserl'in ana metinlerinin içine sokuyor. İkinci olarak bunu bazı çevreler tarafından bir zamanlar bu dille felsefe yapılmaz denilen Türkçeye yapıyor; yani Türkçe sözcüklerin kavramsal eğilimleriyle fenomenolojik kavramlara ışık tutarak yapıyor. Üçüncü olarak Yazıcıoğlu Husserl'in düşüncesini dışsal bir şey gibi bize sunmuyor. Metinleri kendisi okuyor, ama onu aynı zamanda özümseyerek, kendi görüşüyle birleştirerek bize aktarıyor. Bu noktada şu sorulabilir: Böyle metne bağlı bir yaklaşımla araştırmacı konuya olan mesafesini, dolayısıyla yorum gücünü kaybetmez mi? Kaybetmez, çünkü Husserl bütün yapıtını stenografi yöntemiyle yazarak ortaya çıkarmıştır. Yazıcıoğlu "Giriş" bölümünde Husserl'in düşüncesinin onun "yazıcılığından" ayrılmayacağını, bütün elyazmalarının basımının 2020'de kırk üç cilt olarak tamamlandığını not eder.

1927'de Husserl'in asistanı, sonra iki kitabının editörü olan, kendisi de tarih felsefesi üzerine yapıtlar veren; Almanya'ya ilk gittiğim yıllardan başlayarak ölümüne kadar kendisinden çok şey öğrendiğim hocam Prof. Ludwig Landgrebe'e bir yemek sırasında sormuştum: "Husserl bir yazar mıydı?" Landgrebe "hayır" demişti; ". . . o kendini daima Avusturya devletinin bir memuru gibi hissetmişti. Sürekli yazması buna bağlıdır. O insanlığın bir memuruydu".

Genel önemini ve ilginçliğini (ve bundan ayrılmayan zorluğunu) göz önünde bulundurarak Yazıcıoğlu kitabının ilk ana bölümünü fenomenolojik "zaman" konusuna ayırmış bulunuyor; bizim için de bu özgün konu şimdiye kadar literatürde kendi başına işlenmemiş olduğu için bir "ilk" olma anlamını taşımakta. "İçsel zaman" için anahtar kavram "mutlak bilinç"tir; Yazıcıoğlu bu noktayı göz önünde bulundurarak bu kavrama kitabında ayrı yer ayırıyor: "Burada mutlak bilinçle anlatılan, daha fazla geriye gidilemeyen şeylerin en üst düzeyde bir birlik olarak kurulmasına olanak veren bilinçtir" dedikten sonra bunun "zaman kurucu akış"la aynı şey olduğunu vurguluyor.² Sıradan kronolojik zamanı aşan bu konu çetin bir konudur; zorluğu da içsel zaman bilincinin bir yandan yaşantıya malzeme ya da içerik (zaman nesnesi) olarak kabul edilirken, içsel zaman bilincinin onun formunu hemen kendisinde değil, bilinç akışı olarak zamanın birliğinde ve onun devingen yapısında bulmasıdır. Bu kronolojik zaman anlayışının göz önünde bulundurmadığı önemli düşünümsel (reflexiv) bir noktadır. Bu düşünümsellikle birlikte başka bazı fenomenolojik yapılar ve kavramlar dikkat alanına girer. Bazılarını sayıyorum: Her yaşantının şimdide geçmesiyle birlikte bundan ayrılmaz

¹ Sanem Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman Algı Bellek* (Ankara: Fol Yayınları, 2022).

² Sanem Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman, Algı, Bellek*, 104-105.

Sorumlu yazar / Corresponding author: Önay Sözer E-posta / E-mail: sozerona@boun.edu.tr

Başvuru / Submitted: 04.11.2022 • Kabul / Accepted: 29.11.2023



This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

bir biçimde “önce” ve “sonra” ufuk ya da çevrelerine sahip olması, buna bağlı olarak “anlık anımsama” (retention), beklenti (pretention) kavramlarının ortaya çıkması dolayısıyla devinme, genişleme gerektirmesi. Bütün bu konular aynı zamanda bilincin “intentionalite” denilen ana yapısı ile sıkı bir ilişki içinde bulunmaktadır. Yazıcıoğlu iç zaman konusunu ele aldığı anda işte böyle bir tablo karşısındadır ve ona hakkını vermek zorundadır. Bunu da yapmaktadır: Zamanın getirdiği tekilliklere, yani yaşantı içeriklerine (zaman nesnelere) dikkati çekerek başlamakta, bu amaçla fenomen, görü, süreklilik, devam gibi fenomenolojik kavramlara dikkati çekerek ve bunlardan yola çıkarak zaman akışının birlik içinde nasıl bir değişim gösterdiğine işaret etmektedir. Bu arada haklı olarak “anlık anımsama”, “beklenti” ve “intentionalite” konularına geniş yer ayırmaktadır. Ayrıca Yazıcıoğlu anlık anımsamanın, Türkçedeki daha kolay adıyla “hatırda tutma”nın çifte bir “intentionalite”ye sahip olduğuna değinir:

... nota ve melodi bir yandan iç içe geçmiş öte yandansa birbirlerinden ayrıdır... Burada bilincin âni ile nesnenin âni arasında sürekli yinelenerek kurulan bir ilişki bulunur. İşte notanın geçip gitmiş olmasına karşın onun tınısının ve sürekliliğinin korunması, geçen notalardan beklenen notalara yayılışı sayesinde ve ilkin bu tınıların kayıp gidişinin anımsanmasını gerektirir.³

Burada söz konusu olan ikili hatırda tutma Husserl’in geç dönem yapıtlarında da büyük bir önem taşır. Kısaca, dinlediğim bir melodiyi bestecisi ve adıyla (kendi özdeşliğine göre) anımsamam ile onu birlikte söylemem arasındaki ayrım ile birlikteliktir. Bu Husserl’in *Fenomenolojinin Sınır Sorunları*’nda⁴ “sıfır hatırda tutma” dediği şeye yola açar: “Sıfır ama bir hiç olmayan” yine de canlanır; bilinç ufkunun içinde yer alarak kurulum ve yeniden kurulumlara geçiş sağlar. Nesnenin bu dolgulanması, onun kendi içindedir: Husserl’in verdiği adla bu “gölgeleme” (Abschattung) üzerinde Yazıcıoğlu önemle durur⁵. “Intentionalite”nin değişimleri (Modification) olarak adlandırabileceğimiz bütün bu fenomenler, bilincin öylesine bir “akış” olmasına bağlanır.⁶

2. Önemli Kavramlar: *Noema* ve *Noesis*, *Algı* ve *Anımsama*

Yazıcıoğlu’nun kitabında “Anımsama” başlığı altında tasarladığı 3. Bölüm, öbürlerine göre daha kısa olmakla birlikte, “Deneyim Ufku Olarak Zaman” başlıklı 4. Bölümle birlikte önemli bir bütün oluşturmaktadır. “Anımsama” fenomenolojik düşünme tavrını tanıma açısından merkezsiz bir ipucu oluştururken, “Ufuk” bölümü konunun içine girmiş olmakla birlikte “bütün bunlar ne için?” diye soracak olan okura bir yanıt oluşturacaktır: İlk “Anımsama” bölümünde daha başlarda Husserl’den alıntılanan şu tümce üzerinde durulmaya değer: “A’ya ait her anımsama, aynı zamanda A’nın önceki algısının anımsanmasıdır.”⁷ Sıradan tavrımızda A’yı anımsadığımızı söyleriz, önceki algının *noeması* bizim için her şeydir, oysa bu *noema* (nelik, algılanan şey) öncelikle *algı noesis*’inin (onu algılama ediminin) “nasıl” olup bittiğine bağlıdır. Bu nokta göz önünde bulundurulmazsa, Husserl’in sonra alıntılanan tümcesi de anlaşılabilir olur; “herşey yeniden-sunumun (Representation) biçimlendiği bir dizilime sahiptir.”⁸ Burada yeniden sunum *noesis*’tir. “Algı” bölümünde o kadar önemle üzerinde durulan “doğrudan görme” *algı noesis*’inin sadece başka, daha eklenmemiş adıdır. Bir şeyin “anlam”ı, yani *noema*’sı, bizim için çoktan oradadır. Onu ne için, nasıl ve hangi açıdan bakarak öyle anlamlandırdığımızı, ancak sorunlu durumlarda ortaya çıkar. Fakat bir anlam-verme hep oradadır. Onsuz anlam olmaz, işte buna, bu anlamlandırıcı güce *noesis* diyoruz.

Üzerine yeniden dönülen *algı öğeleri* anımsamanın hayal-gücü ve yeniden-sunumla ilişkileri, çeşitleme vs. hepsi bir şeyi nasıl algıladığımız, kavradığımız açısından değerlendirilebilecek konulardır, doğrudan doğruya edimseldirler⁹. Anımsama ve yeniden-anımsamalar *noetik* yapılarıyla belirlenir. Hatırda-tutma dediğimiz ve algının ardına bir kuyruklu yıldız gibi takılan olay canlı bir noktadan gittikçe ölgünleşen aşamalara geçişiyle, bu tür anımsamanın “ne”sine yansıyan fakat özünü benim nasıl anımsadığımda, bilinç akışının hareketinde bulan bir olaydır. Benzetme yoluyla diyebiliriz ki, nasıl yapılan şey yapıldığı için varsa burada da öyledir. Yapılan ise ancak ortaya çıkmaya başladığı anda yapmaya yol gösterir. Yazıcıoğlu hatırda-tutmayı Husserl’in çizgisinde beklentiyle karşılaştırıyor; bu sayfaların¹⁰ önemli çözümlenmelerle dolu olduğunu söylemeliyim. Örneğin hatırda-tutmaya beklentinin *noema*’ları birbirinden ayrıdır, fakat yaratıcı *noetik* eksende, yani işlevsel, kuruluşsal, anlamlandırıcı bakış açısında iç içe geçebilirler, anlam yaratıcı olabilirler. Tipik bir örnek, ön-alma dediğimiz durumdur: Burada beklediğim şeyi olmakta olarak ya da olmuşcasına yaşarım. Algılarımızın çoğunun geçmişten gelen beklentilerimiz olması mümkündür. Yazıcıoğlu şu örneği veriyor: “Gerçekten de çok güzel bir manzaraya baktığımızda uzakta ağaç, çalı ya da taş olarak varsaydığımız nesnelere bulunduğunu görürüz ancak bu, o coğrafyada bulunabilecek nesnelere ön olarak oluşturduğunuz bir imge bütünlüğüyle oradadır.”¹¹ Sonra

³ Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman, Algı, Bellek*, 74-75.

⁴ Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie, Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik, Späte Ethik: Texte aus dem Nachlass* (1908 – 1937), (Dordrecht: Springer, 2014).

⁵ Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman, Algı, Bellek*, 91.

⁶ Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman, Algı, Bellek*, 96.

⁷ Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman, Algı, Bellek*, 157.

⁸ Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman, Algı, Bellek*, 158.

⁹ Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman, Algı, Bellek*, 133.

¹⁰ Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman, Algı, Bellek*, 126-127.

¹¹ Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman, Algı, Bellek*, 170

ekliyor: “Anımsamanın her anımsamada anımsanan şeye yeni olanı katabilme ufku içerisinde betimlenmesinin birçok yaratıcı sonuçları bulunuyor.”¹²

3. Yineleme ve Yenileme

Yukarda sözünü ettiğimiz A'nın anımsanmasının aynı zamanda önceki algının anımsanması olması durumunun doğrudan sonucuna geliyorum. Geçmişteki algının anımsanması olarak anımsama, o algıyı şimdiye getiriyor gibi görünse de artık olmayana geri dönemez; anımsama yoluyla algı yeni olarak gelir. Geri gelme gibi gözükken şey bir yeniden gelmedir. Daha doğrusu yine gelen, aslında yeniden gelir: “Yeninin tekrarının bir araya gelişinde Türkçe bize önemli bakış açısı sunuyor”¹³ diyor Yazıcıoğlu. Yani Türkçede felsefi bir kavrayış dile geliyor: “Türkçede kullandığımız ‘yenden’ sözcüğü bir yandan yeni olanı içermesi, bir yandan da tekrarı anlatması nedeniyle birden fazla anlam katmanına işaret eder. Husserl’in yeni ile ne anlattığını göstermek için açık bir izlek sunar.”¹⁴ Nişanyan Sözlüğünde şu tümce yer alır: “Yeni geri gelendir”¹⁵. Belki de “yeni” ile “yine” ve “gene” aynı sözcüktür ve biri ötekinin türevidir. Bu nokta fenomenolojik çözümlemenin algı ile anımsamanın ilişkisi konusuna önemli bir katkıdır.

4. Edilgin Genesis ve Özgürlük

Husserl fenomenolojisinin iki ilginç konusunu yazar kısa da olsa değerlendiriyor. “Edilgin genesis” Husserl’in geç yıllarında ortaya attığı, statik fenomenolojiden ayrılan fakat onunla ilişkili bir sorun olan ve fenomenolojiye arkeolojiye yaklaştıran önemli bir konu. “İçsel Zaman Bilincinden Genetik Fenomenolojiye” başlığı altında işlenen bu sorun bağlamı *Husserl’in Fenomenolojisi ve Nesnelere Varlığı* (1976, 2023 hazırlanan yeni basım) kitabımın başlıca izleği olduğu için buradaki dar çerçeveyi içinde buna sadece değinerek geçiyorum.

Özgürlük kavramı ise ayrı bir önem ve anlam taşıyor. *Noesis*'i anlam yaratıcı, bilinç akışının hareketine ruhunu veren yönüyle de ele alırsak bunun fenomenolojik “özgürlük” kavramıyla doğrudan ilişkisini de göz önünde bulundurmalıyız. Yazıcıoğlu şöyle yazıyor: “Zamansal akışa eklenen yeni bir dizge olarak anımsama etkinliği yalnızca sınırsız sayıda yenilenebilir olmakla kalmaz, aynı zamanda Husserl’in önemle üzerinde durduğu bir olanağın edimselleşmesini sağlar... Bu olanağın en açık dile gelişi Husserl’e göre “yapabilirim”dir”¹⁶. Kinestetik “yapabilirim”, “yine”nin “yeni” olmasının başka bir anlatımıdır. Husserl özgürlük koşulunu insanın bedensel-duyusal devinimliliğiyle doğrudan ilişki içinde görerek buna ilginç bir ad verir: “Sahneleme” (Inszenierung). Gerçektende geçmişten yine gelen şey, yani “tekrar” bizim tarafımızdan bedensel olarak *bir kez daha* yeni bir biçimde bizim tarafımızdan sahneye konur.

Özgürlükle anımsamanın ilişkisi özgün bir konudur, özgürlüğüm, uyuyan geçmişini ona yani bir biçim vermek üzere uyandırmamdadır. “Aynı zamanda ya da sonradan ortaya çıkan “yapabilirim”, kendi yönünden benim eyleminin dünyaya ilişkisini sahneye koyar. Sahneye-koymanın ilginç yanı, burada “özne”nin oluşumdan gelen duyusal (-nesnel) bir dürtüyü izleyeceğine, o nesnenin ve dürtünün yerine kendisi geçerek, olayı kendisinin yaratması, yani sahnelemesidir: Böylece dürtüyü kendim ararım ya da ondan kaçınırım. Daha önce gördüğümüz hatırdatutma ile beklentinin edilgin ilişkisi yerine ben doğrudan geçmiş, algıyı yeniden canlandırarak uygulardım.”¹⁷

5. Fenomenolojik Ufuk ve Günümüz İçin Anlamı

Yazıcıoğlu'nun kitabının son bölümü layıkıyla bu başlığı taşıyor. Bu bölüm yalnızca fenomenolojik ufuk kavramı üzerinde bir derinleşmeyi getirmiyor; başka benlerin varlığı, genetik fenomenoloji, uyanık bilinç kavramlarına yaptığı göndermelerle kapsayıcı bir hâle geliyor: “... ufuk terimiyle anlatılan olanaklı ve edimselleşmiş deneyimlerimizin *açıklık* alanıdır”¹⁸ Yazıcıoğlu ekliyor:

Bu açıklık dış dünyada etkileşime girdiğimiz her şey ve herkesle temasımızda yeniden kurulmaktadır. Değişim bir yandan bizim dışımızdaki, bizi çevreleyen dünyanın bir varoluş tarzı olarak kendini göstermekte, öbür yandan da her yeni algı ile, bunların bizde kalan anılarıyla kendi içerisinde değişime uğramaktadır. Bu iki yönlü sürekli değişim gerçekten de genel olarak oluşun, hem de insan yaşamı bakımından oluşun, varoluşun açıklığıdır.¹⁹

¹² Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman, Algı, Bellek*, 170.

¹³ Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman, Algı, Bellek*, 171.

¹⁴ Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman, Algı, Bellek*, 171.

¹⁵ Sevan Nişanyan, “Yeni”, *Nişanyan Sözlük*, (3 Ağustos 2021), <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/yeni>.

¹⁶ Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman, Algı, Bellek*, 159.

¹⁷ Önay Sozer, *Die Konstitution der transzendenten Natur im phänomenologischen Subjekt als freies ich: Eine Husserlische Antinomie*, (Bologna: Paradigmi, 2014), 120-121.

¹⁸ Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman, Algı, Bellek*, 185.

¹⁹ Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman, Algı, Bellek*, 185-186.

Yazıcıoğlu devam ediyor: “Fenomenolojik yorum (Auslegung) her türlü felsefi etkinlikten önce dünyanın anlamını bizim için yorumlamaktan başka bir şey değildir”²⁰. Burada kastedilen dış ufuktur. Bir de fenomenolojik nesnelere iç ufukları söz konusudur. Yazarın verdiği örneğe başvuracak olursak “fiziksel bir nesne” olarak kalem dünya çevresinin bir parçasıdır. Aynı kalemi “güzel yazan kalem” olarak ele alacak olursam onun iç ufukuna (güzellik, sağlam, renk vs.) girmiş olurum. Ufuk kavramı zamanlı-uzamli olarak anlaşıldığında, bağlaşıklar olarak saydığımız öteki kavramlara geçişleri sağlayan yerdir. Aynı zamanda bu kavramlar ufuk kendisidir. Örneğin: “Genesis, deneyim ufukunda olmuş ve olası olanın her bir deneyimde yeniden kurulmasının anlatımıdır”²¹. Bunun sonucu: “genesis yasaları tamalgıları düzenleyen yasalardır”²². Bütün bu saptamalarda, ufuk kuşaktan kuşağa devredilen bir şey olduğu ölçüde “genetik fenomenoloji de tamalgılar arasındaki ilişkilere dayalı kuruluşun kendi tarihi bakımından incelenmesidir”²³. Yazıcıoğlu kendi konusunu aşmakla birlikte bilincin uyanması ve uyuyan fakat sıfır bir güce sahip olarak hatırdaki kalmış geçmişi uyandırması konusuna da kısaca değiniyor.

Heidegger’in “açılım” kavramıyla dayanışan fenomenolojik “ufuk” kavramı insanı dünyada ve dünya için sahip olduğu anlama (ve görme-bilme) - eyleme ufku, çağdaş fenomenolojilerin yalnızca kâr için kullanılması, iklim dengesini bozma, devletlerde diktatörlük eğilimlerinin artmasıyla birlikte gitgide daraltılmaktadır.

Bunun yanı sıra tarihin ve kültürün yine bu çok yönlülükten uzak bir biçime doğru evrildiği, yeni ölçüt ve beklentilerin önceden yaratıldığı, hatta bunların dayatıldığı bir anlayışın oluşuna tanıklık ediyoruz. . . Bütün bu çerçevede ilk ortadan kalkan, Husserl’in dikkatle önemini vurguladığı çok alanlı, çok katmanlı bir dünyanın kaybıdır. Bu kayıp Husserl’in anlattığı anlamda bir bütün olarak ufukun kaybıdır.²⁴

Ufuk daralması ise doğrudan doğruya “ara”nın, insanın kendisiyle ve başkalarıyla olan arasının kaybı demektir. Çünkü Husserl’in tanımladığı biçimde ufuk yalnızca önümüzde değildir, o aramızdadır.

Sanem Yazıcıoğlu’nun bu çalışması, fenomenolojiye yeni (ve yine) başlayanlar için kesinlikle okunması gereken bir kitap olduğu gibi, kendi bakış açıları ve sorunlarıyla derinleşmek isteyen fenomenologlara da salık verecek bir yapıtı.

Not: Kitap değerlendirmesini dergimize ilettikten sonra aramızdan ayrılan saygıdeğer hocamızın yazısı dergi yazı kurulunun incelemesi ve kararıyla yayına dahil edilmiştir. Değerli hocamızın, yazının daktilo edilmesinde teknik destek verdiğini belirttiği Doç. Dr. Çiğdem Yıldızdöken, Hazal Aydın ve Muhammed Fezair Ergün’e teşekkür ederiz.

Note: The article of our esteemed professor, who passed away after submitting his book review to our journal was included in this issue upon the review and decision of the editorial management board. The board thanks to Assoc. Prof. Dr. Çiğdem Yıldızdöken, Hazal Aydın, Muhammed Fezair Ergün whose provided support for the typing of the manuscript.

Yazarın ORCID ID’si / ORCID ID of the author

Önay Sözer 0009-0008-8142-9517

KAYNAKLAR / REFERENCES

Husserl, Edmund. *Grenzprobleme der Phänomenologie, Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik, Späte Ethik: Texte aus dem Nachlass* (1908 – 1937). Dordrecht: Springer, 2014.

Nişanyan, Sevan. “Yeni.” *Nişanyan Sözlük*, 3 Ağustos 2021 <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/yeni>.

Sözer, Önay. *Die Konstitution der transzendenten Natur im phänomenologischen Subjekt als freies ich: Eine Husserlische Antinomie*. Bologna: Paradigmi, 2014.

Yazıcıoğlu, Sanem. *Husserl Fenomenolojisinde Zaman Algı Bellek*. Ankara: Fol Yayınları, 2022.

Atıf Biçimi / How cite this article

Sözer, Önay. “Sanem Yazıcıoğlu’nun *Husserl Fenomenolojisinde Zaman, Algı, Bellek Yapıtı Üzerine Notlar*” *Felsefe Arkivi-Archives of Philosophy*, 59 (2023): 127-130. <https://doi.org/10.26650/arcip.291223>

²⁰ Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman, Algı, Bellek*, 193-194.

²¹ Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman, Algı, Bellek*, 212.

²² Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman, Algı, Bellek*, 213.

²³ Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman, Algı, Bellek*, 211.

²⁴ Yazıcıoğlu, *Husserl Fenomenolojisinde Zaman, Algı, Bellek*, 197.

AMAÇ-KAPSAM

Felsefe Arkivi – Archives of Philosophy, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nün 1945 yılından beri yayınladığı akademik dergisidir. Açık-erişimli, bilimsel ve hakemli bir dergi olarak yılda iki defa Haziran ve Aralık aylarında yayınlanır.

Felsefe Arkivi – Archives of Philosophy dergisinin amacı Türkçe ve İngilizce, özgün araştırma makalesi, çeviri metin ve kitap incelemesi yazıları yayınlayarak ve ulusal ve uluslararası düzeyde alanla ilgili bilginin paylaşımına katkıda bulunmaktır.

Felsefe Arkivi – Archives of Philosophy felsefenin tüm alanlarına ilişkin konuları kapsar. Derginin hedef kitesini akademisyenler, araştırmacılar, profesyoneller, öğrenciler ve ilgili mesleki, akademik kurum ve kuruluşlar oluşturur.

EDİTORYAL POLİTİKALAR VE HAKEM SÜRECİ

Yayın Politikası

Dergi yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen makaleler derginin amaç ve kapsamına uygun olmalıdır. Orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmayan, her bir yazar tarafından içeriği ve gönderimi onaylanmış yazılar değerlendirmeye kabul edilir.

Makale yayınlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir. Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

İntihal

Ön kontrolden geçirilen makaleler, iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal/kendi kendine intihal tespit edilirse yazarlar bilgilendirilir. Editörler, gerekli olması halinde makaleyi değerlendirme ya da üretim sürecinin çeşitli aşamalarında intihal kontrolüne tabi tutabilirler. Yüksek benzerlik oranları, bir makalenin kabul edilmeden önce ve hatta kabul edildikten sonra reddedilmesine neden olabilir. Makalenin türüne bağlı olarak, bunun oranın %15 veya %20'den az olması beklenir.

Çift Kör Hakemlik

İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Editör, makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakemlikten geçmesini sağlar ve makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve /veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir.

Genel İlkeler

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir.

Ön değerlendirmeyi geçen yazılar iThenticate intihal tarama programından geçirilir. İntihal incelemesinden sonra, uygun makaleler Editör tarafından orijinaliteleri, metodolojileri, makalede ele alınan konunun önemi ve derginin kapsamına uygunluğu açısından değerlendirilir.

Bilimsel toplantılarda sunulan özet bildiriler, makalede belirtilmesi koşulu ile kaynak olarak kabul edilir. Editör, gönderilen makale biçimsel esaslara uygun ise, gelen yazıyı yurtiçinden ve/veya yurtdışından en az iki hakemin değerlendirmesine sunar, hakemler gerek gördüğü takdirde yazıda istenen değişiklikler yazarlar tarafından yapıldıktan sonra yayınlanmasına onay verir.

Makale yayınlanmak üzere Dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirinin ismi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinemez ve yeni bir isim yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

Yayına kabul edilmeyen makale, resim ve fotoğraflar yazarlara geri gönderilmez.

Yazarların Sorumluluğu

Makalelerin bilimsel ve etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığı konusunda teminat sağlamalıdır. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle bağlı materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Gönderilen makalede tüm yazarların akademik ve bilimsel olarak doğrudan katkısı olmalıdır, bu bağlamda “yazar” yayınlanan bir araştırmanın kavramsallaştırılmasına ve dizaynına, verilerin elde edilmesine, analizine ya da yorumlanmasına belirgin katkı yapan, yazının yazılması ya da bunun içerik açısından eleştirel biçimde gözden geçirilmesinde görev yapan birisi olarak görülür. Yazar olabilmenin diğer koşulları ise, makaledeki çalışmayı planlamak veya icra etmek ve / veya revize etmektir. Fon sağlanması, veri toplanması ya da araştırma grubunun genel süpervizyonu tek başına yazarlık hakkı kazandırmaz. Yazar olarak gösterilen tüm bireyler sayılan tüm ölçütleri karşılamalıdır ve yukarıdaki ölçütleri karşılayan her birey yazar olarak gösterilebilir. Yazarların isim sıralaması ortak verilen bir karar olmalıdır. Tüm yazarlar yazar sıralamasını Telif Hakkı Anlaşması Formunda imzalı olarak belirtmek zorundadırlar.

Yazarlık için yeterli ölçütleri karşılamayan ancak çalışmaya katkısı olan tüm bireyler “teşekkür / bilgiler” kısmında sıralanmalıdır. Bunlara örnek olarak ise sadece teknik destek sağlayan, yazıma yardımcı olan ya da sadece genel bir destek sağlayan, finansal ve materyal desteği sunan kişiler verilebilir.

Bütün yazarlar, araştırmanın sonuçlarını ya da bilimsel değerlendirmeyi etkileyebilme potansiyeli olan finansal ilişkiler, çıkar çatışması ve çıkar rekabetini beyan etmelidirler. Bir yazar kendi yayınlanmış yazısında belirgin bir hata ya da yanlışlık tespit ederse, bu yanlışlıklara ilişkin düzeltme ya da geri çekme için editör ile hemen temasa geçme ve işbirliği yapma sorumluluğunu taşır.

Hakem Süreci

Daha önce yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere başka bir dergide halen değerlendirmede olmayan ve her bir yazar tarafından onaylanan makaleler değerlendirilmek üzere kabul edilir. Gönderilen ve ön kontrolü geçen makaleler iThenticate yazılımı kullanılarak intihal için taranır. İntihal kontrolünden sonra, uygun olan makaleler baş editör tarafından orijinallik, metodoloji, işlenen konunun önemi ve dergi kapsamı ile uyumluluğu açısından değerlendirilir. Editör, makaleleri, yazarların etnik kökeninden, cinsiyetinden, cinsel yöneliminden, uyruğundan, dini inancından ve siyasi felsefesinden bağımsız olarak değerlendirir. Yayına gönderilen makalelerin adil bir şekilde çift taraflı kör hakem değerlendirmesinden geçmelerini sağlar.

Seçilen makaleler en az iki ulusal/uluslararası hakeme değerlendirmeye gönderilir; yayın kararı, hakemlerin talepleri doğrultusunda yazarların gerçekleştirdiği düzenlemelerin ve hakem sürecinin sonrasında baş editör tarafından verilir.

Hakemlerin değerlendirmeleri objektif olmalıdır. Hakem süreci sırasında hakemlerin aşağıdaki hususları dikkate alarak değerlendirmelerini yapmaları beklenir.

- Makale yeni ve önemli bir bilgi içeriyor mu?
- Öz, makalenin içeriğini net ve düzgün bir şekilde tanımlıyor mu?
- Yöntem bütünlüklü ve anlaşılır şekilde tanımlanmış mı?
- Yapılan yorum ve varılan sonuçlar bulgularla kanıtlanıyor mu?
- Alandaki diğer çalışmalara yeterli referans verilmiş mi?

- Dil kalitesi yeterli mi?

Hakemler, gönderilen makalelere ilişkin tüm bilginin, makale yayınlanana kadar gizli kalmasını sağlamalı ve yazar tarafında herhangi bir telif hakkı ihlali ve intihal fark ederlerse editöre raporlamalıdır. Hakem, makale konusu hakkında kendini vasıflı hissetmiyor ya da zamanında geri dönüş sağlaması mümkün görünmüyorsa, editöre bu durumu bildirmeli ve hakem sürecine kendisini dahil etmemesini istemelidir.

Değerlendirme sürecinde editör hakemlere gözden geçirme için gönderilen makalelerin, yazarların özel mülkü olduğunu ve bunun imtiyazlı bir iletişim olduğunu açıkça belirtir. Hakemler ve yayın kurulu üyeleri başka kişilerle makaleleri tartışamazlar. Hakemlerin kimliğinin gizli kalmasına özen gösterilmelidir.

TELİF HAKKINDA

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr> olarak lisanslıdır. CC BY-NC 4.0 lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.

AÇIK ERİŞİM İLKESİ

Dergi açık erişimlidir ve derginin tüm içeriği okura ya da okurun dahil olduğu kuruma ücretsiz olarak sunulur. Okurlar, ticari amaç haricinde, yayıncı ya da yazardan izin almadan dergi makalelerinin tam metnini okuyabilir, indirebilir, kopyalayabilir, arayabilir ve link sağlayabilir. Bu BOAI açık erişim tanımıyla uyumludur.

Derginin açık erişimli makaleleri Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.tr>) olarak lisanslıdır.

İŞLEMLEME ÜCRETİ

Derginin tüm giderleri İstanbul Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz.

ETİK

Yayın Etiği İlke ve Standartları

Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy, yayın etiğinde en yüksek standartlara bağlıdır ve Committee on Publication Ethics (COPE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA) ve World Association of Medical Editors (WAME) tarafından yayınlanan etik yayıncılık ilkelerini benimser; Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing başlığı altında ifade edilen ilkeler için adres: <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

Gönderilen tüm makaleler orijinal, yayınlanmamış ve başka bir dergide değerlendirme sürecinde olmamalıdır. Yazar makalenin orijinal olduğu, daha önce başka bir yerde yayınlanmadığı ve başka bir yerde, başka bir dilde yayınlanmak üzere değerlendirmede olmadığını beyan etmelidir. Uygulamadaki telif kanunları ve anlaşmaları gözetilmelidir. Telifle ilgili materyaller (örneğin tablolar, şekiller veya büyük alıntılar) gerekli izin ve teşekkürle kullanılmalıdır. Başka yazarların, katkıda bulunanların çalışmaları ya da yararlanılan kaynaklar uygun biçimde kullanılmalı ve referanslarda belirtilmelidir.

Her bir makale en az iki hakem tarafından çift kör değerlendirmeden geçirilir. İntihal, duplikasyon, sahte yazarlık/inkar edilen yazarlık, araştırma/veri fabrikasyonu, makale dilimleme, dilimleyerek yayın, telif hakları ihlali ve çıkar çatışmasının gizlenmesi, etik dışı davranışlar olarak kabul edilir.

Kabul edilen etik standartlara uygun olmayan tüm makaleler yayından çıkarılır. Buna yayından sonra tespit edilen olası kuraldışı, uygunsuzluklar içeren makaleler de dahildir.

Araştırma Etiği

Felsefe Arkivi - Archives of Philosophy araştırma etiğinde en yüksek standartları gözetir ve aşağıda tanımlanan uluslararası araştırma etiği ilkelerini benimser. Makalelerin etik kurallara uygunluğu yazarların sorumluluğundadır.

- Araştırmanın tasarlanması, tasarımın gözden geçirilmesi ve araştırmanın yürütülmesinde, bütünlük, kalite ve şeffaflık ilkeleri sağlanmalıdır.
- Araştırma ekibi ve katılımcılar, araştırmanın amacı, yöntemleri ve öngörülen olası kullanımları; araştırmaya katılımın gerektirdikleri ve varsa riskleri hakkında tam olarak bilgilendirilmelidir.
- Araştırma katılımcılarının sağladığı bilgilerin gizliliği ve yanıt verenlerin gizliliği sağlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıların özerkliğini ve saygınlığını koruyacak şekilde tasarlanmalıdır.
- Araştırma katılımcıları gönüllü olarak araştırmada yer almalı, herhangi bir zorlama altında olmamalıdır.
- Katılımcıların zarar görmesinden kaçınılmalıdır. Araştırma, katılımcıları riske sokmayacak şekilde planlanmalıdır.
- Araştırma bağımsızlığıyla ilgili açık ve net olunmalı; çıkar çatışması varsa belirtilmelidir.
- İnsan denekler ile yapılan deneysel çalışmalarda, araştırmaya katılmaya karar veren katılımcıların yazılı bilgilendirilmiş onayı alınmalıdır. Çocukların ve vesayet altındakilerin veya tasdiklenmiş akıl hastalığı bulunanların yasal vasisinin onayı alınmalıdır.
- Çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluşta gerçekleştirilecekse bu kurum ya da kuruluştan çalışma yapılacağına dair onay alınmalıdır.
- İnsan ögesi bulunan çalışmalarda, “yöntem” bölümünde katılımcılardan “bilgilendirilmiş onam” alındığının ve çalışmanın yapıldığı kurumdan etik kurul onayı alındığı belirtilmesi gerekir.

DİL

Derginin dili Türkçe ve Amerikan İngilizcesi'dir.

YAZILARIN HAZIRLANMASI VE YAZIM KURALLARI

Aksi belirtilmedikçe gönderilen yazılarla ilgili tüm yazışmalar ilk yazarla yapılacaktır. Makale gönderimi online olarak ve <http://felsefearkivi.istanbul.edu.tr> adresinden erişilen <http://dergipark.gov.tr/login> üzerinden yapılmalıdır. Gönderilen yazılar, makale türünü belirten ve makaleyle ilgili detayları içeren (bkz: Son Kontrol Listesi) kapak sayfası; editöre mektup, yazının elektronik formunu içeren Microsoft Word 2003 ve üzerindeki versiyonları ile yazılmış elektronik dosya ve tüm yazarların imzaladığı Telif Hakkı Anlaşması Formu eklenerek gönderilmelidir.

1. Çalışmalar, A4 boyutunda, 12 punto Times New Roman harf karakterleriyle ve 1,5 satır aralık ölçüsü ile ve iki yana yaslı olarak hazırlanmalıdır. Dipnotlar var ise, bu sınırlar içinde kalmalıdır ve 10 punto ile yazılmalıdır.
2. Çalışmaların başlıca şu unsurları içermesi gerekmektedir: Türkçe başlık, öz ve anahtar kelimeler; İngilizce başlık öz ve anahtar kelimeler; ana metin bölümleri, kaynaklar, tablolar ve şekiller.
3. Giriş bölümünden önce 250 kelimelik çalışmanın kapsamını, amacını, ulaşılan sonuçları ve kullanılan yöntemi kaydeden Türkçe ve İngilizce öz yer almalıdır. Çalışmanın İngilizce başlığı İngilizce özün üzerinde yer almalıdır. İngilizce ve Türkçe özlerin altında çalışmanın içeriğini temsil eden, 5-10 adet Türkçe, 5-10 adet İngilizce anahtar kelime yer almalıdır.
4. Araştırma makalesi bölümleri şu şekilde sıralanmalıdır: “Giriş”, “Amaç ve Yöntem”, “Bulgular”, “Tartışma ve Sonuç”, “Kaynaklar”. Derleme ve yorum yazıları için ise, çalışmanın öneminin belirtildiği, sorunsal ve amacın somutlaştırıldığı “Giriş” bölümünün ardından diğer bölümler gelmeli ve çalışma “Tartışma ve Sonuç”, “Kaynaklar” ve “Tablolar ve Şekiller” şeklinde bitirilmelidir.
5. Yayınlanmak üzere gönderilen makale ile birlikte yazar bilgilerini içeren kapak sayfası gönderilmelidir. Kapak sayfasında, makalenin başlığı, yazar veya yazarların bağlı oldukları kurum ve unvanları, kendilerine ulaşılabilecek adresler, cep, iş ve faks numaraları, ORCID ve e-posta adresleri yer almalıdır (bkz. Son Kontrol Listesi).

6. Dergide yayınlanan yazıların tüm sorumluluğu ve belirtilen görüşler yazarlara aittir; İstanbul Üniversitesi bir sorumluluk yüklenmez.
7. Yayın kurulu ve hakem raporları doğrultusunda yazarlardan, metin üzerinde bazı düzeltmeler yapmaları istenebilir.
8. Dergiye gönderilen çalışmalar yayınlansın veya yayınlanmasın geri gönderilmez.

Kaynaklar

Derleme yazıları okuyucular için bir konudaki kaynaklara ulaşmayı kolaylaştıran bir araç olsa da, her zaman orijinal çalışmayı doğru olarak yansıtmaz. Bu yüzden mümkün olduğunca yazarlar orijinal çalışmalarını kaynak göstermelidir. Öte yandan, bir konuda çok fazla sayıda orijinal çalışmanın kaynak gösterilmesi yer israfına neden olabilir. Birkaç anahtar orijinal çalışmanın kaynak gösterilmesi genelde uzun listelerle aynı işi görür. Ayrıca günümüzde kaynaklar elektronik versiyonlara eklenebilmekte ve okuyucular elektronik literatür taramalarıyla yayınlara kolaylıkla ulaşabilmektedir.

Kabul edilmiş ancak henüz sayıya dahil edilmemiş makaleler Early View olarak yayınlanır. Genel bir kaynaktan elde edilemeyecek temel bir konu olmadıkça “kişisel iletişimlere” atıfta bulunulmamalıdır. Eğer atıfta bulunulursa parantez içinde iletişim kurulan kişinin adı ve iletişimin tarihi belirtilmelidir. Bilimsel makaleler için yazarlar bu kaynaktan yazılı izin ve iletişimin doğruluğunu gösterir belge almalıdır.

Referans Stili ve Formatı

Makaleler için kullanılacak referans sistemi “Chicago Manual of Style (CMOS) olmalıdır. Ayrıntılı bilgi için: https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html

Kaynakların doğruluğundan yazar(lar) sorumludur. Tüm kaynaklar metinde belirtilmelidir. Kaynaklar aşağıdaki örneklerdeki gibi gösterilmelidir.

Örnekler:

İR: İlk referans, **SR:** Sonraki referans, **K:** Kaynakça

Kitap

İR Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 280.

SR Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, 25.

K Bıçak, Ayhan. *Tarih Felsefesinin Oluşumu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

İR J. J. C. Smart ve Bernard Williams, *Utilitarianism. For and Against* (Cambridge: Cambridge Press, 1973), 9.

SR Smart ve Williams, *Utilitarianism. For and Against*, 82.

K Smart, J. J. C. ve Williams, Bernard. *Utilitarianism. For and Against*. Cambridge: Cambridge Press, 1973.

İR Stanley M. Honer, Thomas C. Hunt ve Dennis L. Okholm, *Invitation to Philosophy. Issues and Options* (Belmont: Wadsworth Pub Co., 1999), 20.

SR Honer, Hunt ve Okholm, *Invitation to Philosophy*, 35.

K Honer, Stanley M., Hunt, Thomas C. ve Okholm, Dennis L. *Invitation to Philosophy. Issues and Options*. Belmont: Wadsworth Pub Co., 1999.

İR Frank Cunningham vd., *Philosophy: The Big Questions* (Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003), 15.

SR Cunningham vd., *Philosophy*, 30.

K Cunningham, Frank, LaLonde, Daniel, Neelin, David ve Peglar, Kenneth. *Philosophy: The Big Questions*. Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003.

Soyadı taşımayan yazarlar (örn. Kung Fu Tse) kaynakçada ilk isminin baş harfi altında yazılır. Örneğin Kung Fu Tse, K harfinden kaynakçaya girmelidir. Soyadı almış yazarlar kaynakçaya soyadlarıyla girilir (örn. Popper, Karl).

Çeviri Kitap

İR Nigel Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa, 2016), 8-9.

SR Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, 12.

K Warburton, Nigel. *Felsefe Okuma Rehberi*. Çeviren Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa, 2016.

Hazırlayanı/Derleyeni/Editörü Olan Kitapta Kitap Bölümü

İR Cengiz Çakmak, “Kader İnsanı Suçla Yargılar: ‘Kader ve Karakter’ Üzerine Değıniler”, *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi* içinde, Der. M .Ertan Kardeş (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 79.

SR Çakmak, “Kader İnsanı Suçla Yargılar: ‘Kader ve Karakter’ Üzerine Değıniler”, 83.

K Çakmak, Cengiz. “Kader İnsanı Suçla Yargılar: ‘Kader ve Karakter’ Üzerine Değıniler.” *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*. Derleyen M .Ertan Kardeş, 79-87. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.

Kitap İçindeki Önsöz, Sunuş, Giriş vb. Kısımlar

İR Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, Alasdair MacIntyre’ın *Ethik’in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), XVII.

SR Hünler ve Zelyüt Hünler, sunuş, XVI.

K Hünler, Hakkı ve Zelyüt Hünler, Solmaz. Alasdair MacIntyre’ın *Ethik’in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş, I-XXIV. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

Elektronik Olarak Yayınlanmış Kitap

İR Benedict de Spinoza, *The Ethics [Part I]* Erişim 2 Temmuz 2019, <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>, 1.E.2.

SR Spinoza, *The Ethics [Part I]*, 1.E.9.

K Spinoza, Benedict de. *The Ethics [Part I]*. Erişim 2 Temmuz 2019. <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>.

Online başvurulmuş kitaplar için URL ya da veritabanının adı verilir. Eğer sayfa numarası yoksa, bölüm ya da kısım başlığı referans verilebilir.

Telif Dergi Makalesi

İR Cengiz Çakmak, “Asadan Böceğı: Politik Yargı ve Felsefe,” *Felsefe Arkivi* 43 (2015), 17.

SR Çakmak, “Asadan Böceğı,” 17-18.

K Çakmak, Cengiz. “Asadan Böceğı: Politik Yargı ve Felsefe.” *Felsefe Arkivi* 43 (2015): 17-23.

Çeviri Dergi Makalesi

İR Reinhard Kleinknecht, “Olay ve Gerçeklik Zamanı,” çev. M. S. Genç, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007), 20.

SR Reinhard, Kleinknecht, “Olay ve Gerçeklik Zamanı,” 22.

K Kleinknecht, Reinhard. “Olay ve Gerçeklik Zamanı.” Çeviren M. S. Genç. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007): 17-44.

Elektronik Dergi Makalesi

İR Ahmet Emre Dağtaşoğlı, “Antik Yunan Felsefesinde “Fantasia”nın Epistemolojik Rolü,” *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266. Erişim 24 Haziran 2019.

SR Dağtaşoğlı, “Antik Yunan Felsefesinde,” 266-268.

K Dağtaşoğlı, Ahmet Emre. “Antik Yunan Felsefesinde “Fantasia”nın Epistemolojik Rolü.” *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266-287. Erişim 24 Haziran 2019.

Online başvurulmuş makaleler için URL ya da veritabanının adı verilir. Eğer mevcutsa DOI (Digital Object Identifier) numarasını belirtin.

Tez

İR Ali Suat Gözcü, “Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları”, (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016), 28.

SR Gözcü, “Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları”, 40.

K Gözcü, Ali Suat. “Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları.” Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.

Ansiklopedi Maddesi

İR Ahmet Cevizci, “Mutluluk,” *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 1130.

SR Cevizci, “Mutluluk,” 1131.

K Cevizci, Ahmet. “Mutluluk.” *Felsefe Sözlüğü*: 1130-1131. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.

Kitap Tanıtımı

İR Aruz İbişi Temelli, “Siyaset Felsefesi,” *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016), 370.

SR İbişi Temelli, “Siyaset Felsefesi,” 371.

K İbişi Temelli, Arzu. “Siyaset Felsefesi.” *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016): 369-374.

Web Sitesi

İR Carl Tollef Solberg ve Espen Gamlund, “How Should We Evaluate Deaths?,” *Practical Ethics*, erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

SR “How Should We Evaluate Deaths?”

K Solberg, Carl Tollef ve Gamlund, Espen. “How Should We Evaluate Deaths?” *Practical Ethics*. Erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

Basılı Gazete Makalesi

İR Takiyettin Mengüşoğlu, “Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan,” *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971, 2.

SR Mengüşoğlu, “Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan,” 2.

K Mengüşoğlu, Takiyettin. “Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan.” *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971.

Elektronik Gazete Haberi

İR “What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel”, *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czechmigrants/>

SR “What Consent?”

K “What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel”, *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czechmigrants/>

SON KONTROL LİSTESİ

Aşağıdaki listede eksik olmadığından emin olun:

- Makalenin türü
- Başka bir dergiye gönderilmemiş olduğu
- İngilizce yönünden kontrolünün yapıldığı
- Yazarlara Bilgide detaylı olarak anlatılan dergi politikalarının gözden geçirildiği
- Referansların derginin benimsediği Chicago Manual of Style’ı temel alan referans sistemine uygun olarak düzenlendiği
- Telif Hakkı Anlaşması Formu
- Daha önce basılmamış materyal (yazı-resim-tablo) kullanılmış ise izin belgesi
- Kapak sayfası
 - Makalenin kategorisi
 - Türkçe ve İngilizce başlık
 - Yazarların ismi soyadı, unvanları ve bağlı oldukları kurumlar (üniversite ve fakülte bilgisinden sonra şehir ve ülke bilgisi de yer almalıdır), e-posta adresleri
 - SSorumlu yazarın e-posta adresi, açık yazışma adresi, iş telefonu, GSM, faks numarası

- Tüm yazarların ORCID'leri
- Makale ana metni
 - Önemli: Ana metinde yazarın / yazarların kimlik bilgilerinin yer almamış olması gerekir.
 - Türkçe ve İngilizce başlık
 - Özetler: 250 kelime Türkçe ve 250 kelime İngilizce
 - Anahtar Kelimeler: 5-10 adet Türkçe ve 5-10 adet İngilizce
 - Makale ana metin bölümleri
 - Teşekkür, Çıkar çatışması, Finansal destek belirtilmelidir
 - Kaynaklar
 - Tablolar-Resimler, Şekiller (başlık, kaynak ve alt yazısıyla)

İLETİŞİM

Baş editor : Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK
E-mail : felsefearkivi@istanbul.edu.tr
Tel : (212) 455 57 00 / 15801
Adres : İstanbul Üniversitesi Edebiyat
Fakültesi Felsefe Bölümü,
34459 Beyazıt İstanbul - Türkiye

AIM AND SCOPE

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi has been the scholarly publication of Istanbul University, Faculty of Letters, Department of Philosophy since 1945. It is an open access, peer-reviewed, journal published two times a year in June and December.

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi aims to contribute to dissemination of knowledge in the field by publishing original research, translation and book review articles in Turkish and English.

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi has a scope that covers all areas of philosophy. The target group of the Journal consists of academicians, researchers, professionals, students, related professional and academic bodies and institutions.

EDITORIAL POLICIES AND PEER REVIEW PROCESS

Publication Policy

The journal is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

The subjects covered in the manuscripts submitted to the Journal for publication must be in accordance with the aim and scope of the Journal. Only those manuscripts approved by every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors.

Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors. All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication.

Plagiarism

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. If plagiarism/self-plagiarism will be found authors will be informed. Editors may resubmit manuscript for similarity check at any peer-review or production stage if required. High similarity scores may lead to rejection of a manuscript before and even after acceptance. Depending on the type of article and the percentage of similarity score taken from each article, the overall similarity score is generally expected to be less than 15 or 20%.

Double Blind Peer-Review

After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by the editors-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. The editor provides a fair double-blind peer review of the submitted articles and hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

General Principles

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope.

The editor hands over the papers matching the formal rules to at least two national/international referees for evaluation and gives green light for publication upon modification by the authors in accordance with the referees' claims. Changing the name of an author (omission, addition or order) in papers submitted to the Journal requires written permission of all declared authors. Refused manuscripts and graphics are not returned to the author.

Author Responsibilities

It is authors' responsibility to ensure that the article is in accordance with scientific and ethical standards and rules. And authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

All the authors of a submitted manuscript must have direct scientific and academic contribution to the manuscript. The author(s) of the original research articles is defined as a person who is significantly involved in "conceptualization and design of the study", "collecting the data", "analyzing the data", "writing the manuscript", "reviewing the manuscript with a critical perspective" and "planning/conducting the study of the manuscript and/or revising it". Fund raising, data collection or supervision of the research group are not sufficient roles to be accepted as an author. The author(s) must meet all these criteria described above. The order of names in the author list of an article must be a co-decision and it must be indicated in the Copyright Transfer Form.

The individuals who do not meet the authorship criteria but contributed to the study must take place in the acknowledgement section. Individuals providing technical support, assisting writing, providing a general support, providing material or financial support are examples to be indicated in acknowledgement section.

All authors must disclose all issues concerning financial relationship, conflict of interest, and competing interest that may potentially influence the results of the research or scientific judgment. When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published paper, it is the author's obligation to promptly cooperate with the Editor-in-Chief to provide retractions or corrections of mistakes.

Peer Review Process

Only those manuscripts approved by its every individual author and that were not published before in or sent to another journal, are accepted for evaluation.

Submitted manuscripts that pass preliminary control are scanned for plagiarism using iThenticate software. After plagiarism check, the eligible ones are evaluated by editor-in-chief for their originality, methodology, the importance of the subject covered and compliance with the journal scope. Editor-in-chief evaluates manuscripts for their scientific content without regard to ethnic origin, gender, sexual orientation, citizenship, religious belief or political philosophy of the authors and ensures a fair double-blind peer review of the selected manuscripts.

The selected manuscripts are sent to at least two national/international external referees for evaluation and publication decision is given by editor-in-chief upon modification by the authors in accordance with the referees' claims.

Editor in chief does not allow any conflicts of interest between the authors, editors and reviewers and is responsible for final decision for publication of the manuscripts in the Journal.

Reviewers' judgments must be objective. Reviewers' comments on the following aspects are expected while conducting the review.

- Does the manuscript contain new and significant information?
- Does the abstract clearly and accurately describe the content of the manuscript?
- Is the problem significant and concisely stated?
- Are the methods described comprehensively?
- Are the interpretations and conclusions justified by the results?
- Is adequate references made to other Works in the field?

- Is the language acceptable?

Reviewers must ensure that all the information related to submitted manuscripts is kept as confidential and must report to the editor if they are aware of copyright infringement and plagiarism on the author's side.

A reviewer who feels unqualified to review the topic of a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

The editor informs the reviewers that the manuscripts are confidential information and that this is a privileged interaction. The reviewers and editorial board cannot discuss the manuscripts with other persons. The anonymity of the referees is important.

COPYRIGHT NOTICE

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (CC BY-NC 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) and grant the Publisher non-exclusive commercial right to publish the work. CC BY-NC 4.0 license permits unrestricted, non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

OPEN ACCESS STATEMENT

The journal is an open access journal and all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Except for commercial purposes, users are allowed to read, download, copy, print, search, or link to the full texts of the articles in this journal without asking prior permission from the publisher or the author. This is in accordance with the BOAI definition of open access.

The open access articles in the journal are licensed under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license. (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.en>)

ARTICLE PROCESSING CHARGE

All expenses of the journal are covered by the Istanbul University. Processing and publication are free of charge with the journal. There is no article processing charges or submission fees for any submitted or accepted articles.

ETHICS

Standards and Principles of Publication Ethics

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi is committed to upholding the highest standards of publication ethics and pays regard to Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing published by the Committee on Publication Ethics (COPE), the Directory of Open Access Journals (DOAJ), the Open Access Scholarly Publishers Association (OASPA), and the World Association of Medical Editors (WAME) on <https://publicationethics.org/resources/guidelines-new/principles-transparency-and-best-practice-scholarly-publishing>

All submissions must be original, unpublished (including as full text in conference proceedings), and not under the review of any other publication synchronously. Authors must ensure that submitted work is original. They must certify that the manuscript has not previously been published elsewhere or is not currently being considered for publication elsewhere, in any language. Applicable copyright laws and conventions must be followed. Copyright material (e.g. tables, figures or extensive quotations) must be reproduced only with appropriate permission and acknowledgement. Any work or words of other authors, contributors, or sources must be appropriately credited and referenced.

Each manuscript is reviewed at least two referees under double-blind peer review process. Plagiarism, duplication, fraud authorship/denied authorship, research/data fabrication, salami slicing/salami publication, breaching of copyrights, prevailing conflict of interest are unethical behaviors.

All manuscripts not in accordance with the accepted ethical standards will be removed from the publication. This also contains any possible malpractice discovered after the publication. In accordance with the code of conduct we will report any cases of suspected plagiarism or duplicate publishing.

Research Ethics

Archives of Philosophy - Felsefe Arkivi adheres to the highest standards in research ethics and follows the principles of international research ethics as defined below. The authors are responsible for the compliance of the manuscripts with the ethical rules.

- Principles of integrity, quality and transparency should be sustained in designing the research, reviewing the design and conducting the research.
- The research team and participants should be fully informed about the aim, methods, possible uses and requirements of the research and risks of participation in research.
- The confidentiality of the information provided by the research participants and the confidentiality of the respondents should be ensured. The research should be designed to protect the autonomy and dignity of the participants.
- Research participants should participate in the research voluntarily, not under any coercion.
- Any possible harm to participants must be avoided. The research should be planned in such a way that the participants are not at risk.
- The independence of research must be clear; and any conflict of interest or must be disclosed.
- In experimental studies with human subjects, written informed consent of the participants who decide to participate in the research must be obtained. In the case of children and those under wardship or with confirmed insanity, legal custodian's assent must be obtained.
- If the study is to be carried out in any institution or organization, approval must be obtained from this institution or organization.
- In studies with human subject, it must be noted in the method's section of the manuscript that the informed consent of the participants and ethics committee approval from the institution where the study has been conducted have been obtained.

LANGUAGE

The language of the Journal is Turkish and American English.

MANUSCRIPT ORGANIZATION AND FORMAT

All correspondence will be sent to the first-named author unless otherwise specified. Manuscript is to be submitted online via <http://dergipark.gov.tr/login> that can be accessed at <http://felsefearkivi.istanbul.edu.tr> It must be accompanied by a title page specifying the article category (i.e. research article, review etc.) and including information about the manuscript (see the Submission Checklist), and cover letter. Manuscripts should be prepared in Microsoft Word 2003 and upper versions. In addition, Copyright Transfer Form that has to be signed by all authors must be submitted.

1. The manuscripts should be in A4 paper standards, written in Times New Roman font style in 12 font size, line spacing of 1.5 and "justify align" format. If there are footnotes, they must remain within these limits and be written in 10 font size.
2. The manuscripts should contain mainly these components: title, abstract and keywords, sections of article, references and tables and figures.
3. Before the introduction part, there should be an abstract of 250 words. Underneath the abstract, 5-10 keywords that inform the reader about the content of the study should be specified.
4. Research article sections are ordered as follows: "Introduction", "Aim and Methodology", "Findings", "Discussion and Conclusion" and "References". For review and commentary articles, the article should start with the "Introduction" section where the purpose and the method is mentioned, go on with the other sections; and it should be finished with "Discussion and Conclusion" section followed by "References" and "Tables and Figures".

5. A title page including author information must be submitted together with the manuscript. The title page is to include fully descriptive title of the manuscript and, affiliation, title, e-mail address, postal address, phone, fax number of the author(s) and ORCID(s) of all authors (see The Submission Checklist).
6. Authors are responsible for all statements made in their work published in the Journal; Istanbul University has no responsibility in this regard.
7. The author(s) can be asked to make some changes in their articles due to peer reviews.
8. The studies that were sent to the journal will not be returned whether they are published or not.

References

Although references to review articles can be an efficient way to guide readers to a body of literature, review articles do not always reflect original work accurately. Readers should therefore be provided with direct references to original research sources whenever possible. On the other hand, extensive lists of references to original work on a topic can use excessive space on the printed page. Small numbers of references to key original papers often serve as well as more exhaustive lists, particularly since references can now be added to the electronic version of published papers, and since electronic literature searching allows readers to retrieve published literature efficiently. Papers accepted but not yet included in the issue are published online in the Early View section. Citing a “personal communication” should be avoided unless it provides essential information not available from a public source, in which case the name of the person and date of communication should be cited in parentheses in the text. For scientific articles, written permission and confirmation of accuracy from the source of a personal communication must be obtained.

Reference Style and Format

Archives of Philosophy – Felsefe Arkivi uses Chicago Manual of Style as reference style. Please use this link for more details: https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html

Accuracy of citation is the author’s responsibility. All references should be cited in text.

Examples:

FN: First note, **SN:** Subsequent note, **B:** Bibliography

Book

FN Ayhan Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 280.

SN Bıçak, *Tarih Felsefesinin Oluşumu*, 25.

B Bıçak, Ayhan. *Tarih Felsefesinin Oluşumu*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.

FN J. J. C. Smart ve Bernard Williams, *Utilitarianism. For and Against* (Cambridge: Cambridge Press, 1973), 9.

SN Smart ve Williams, *Utilitarianism. For and Against*, 82.

B Smart, J. J. C. ve Williams, Bernard. *Utilitarianism. For and Against*. Cambridge: Cambridge Press, 1973.

FN Stanley M. Honer, Thomas C. Hunt ve Dennis L. Okholm, *Invitation to Philosophy. Issues and Options* (Belmont: Wadsworth Pub Co.,1999), 20.

SN Honer, Hunt ve Okholm, *Invitation to Philosophy*, 35.

B Honer, Stanley M., Hunt, Thomas C. ve Okholm, Dennis L. *Invitation to Philosophy. Issues and Options*. Belmont: Wadsworth Pub Co.,1999.

FN Frank Cunningham vd., *Philosophy: The Big Questions* (Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003), 15.

SN Cunningham vd., *Philosophy*, 30.

B Cunningham, Frank, LaLonde, Daniel, Neelin, David ve Peglar, Kenneth. *Philosophy: The Big Questions*. Toronto, Ontario: Canadian Scholars Press, 2003.

Authors who do not have surnames (i.e. Kung Fu Tse), should be listed according to their first names. For example, Kung Fu Tse should enter the bibliography under the letter K. Authors with surnames are listed after their surnames (i.e. Popper, Karl).

Translated Book

FN Nigel Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa, 2016), 8-9.

SN Warburton, *Felsefe Okuma Rehberi*, 12.

B Warburton, Nigel. *Felsefe Okuma Rehberi*. Çeviren Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa, 2016.

Chapter of an Edited Book

FN Cengiz Çakmak, “Kader İnsanı Suçla Yargılar: ‘Kader ve Karakter’ Üzerine Değıniler”, *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi* içinde, Der. M .Ertan Kardeş (İstanbul: İthaki Yayınları, 2017), 79.

SN Çakmak, “Kader İnsanı Suçla Yargılar: ‘Kader ve Karakter’ Üzerine Değıniler”, 83.

B Çakmak, Cengiz. “Kader İnsanı Suçla Yargılar: ‘Kader ve Karakter’ Üzerine Değıniler.” *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*. Derleyen M .Ertan Kardeş, 79-87. İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.

Preface, Introduction, Etc. of a Book

FN Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, Alasdair MacIntyre’ın *Ethik’in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), XVII.

SN Hünler ve Zelyüt Hünler, sunuş, XVI.

B Hünler, Hakkı ve Zelyüt Hünler, Solmaz. Alasdair MacIntyre’ın *Ethik’in Kısa Tarihi* adlı kitabına sunuş, I-XXIV. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

E-Book

FN Benedict de Spinoza, *The Ethics [Part I]* Erişim 2 Temmuz 2019, <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>, 1.E.2.

SN Spinoza, *The Ethics [Part I]*, 1.E.9.

B Spinoza, Benedict de. *The Ethics [Part I]*. Erişim 2 Temmuz 2019. <http://www.gutenberg.org/9/1/919/>.

For books consulted online, cite the URL or the name of the database. If no page numbers are available, cite a section or chapter title.

Journal article

FN Cengiz Çakmak, “Asadan Böceğ: Politik Yargı ve Felsefe,” *Felsefe Arkivi* 43 (2015), 17.

SN Çakmak, “Asadan Böceğ,” 17-18.

B Çakmak, Cengiz. “Asadan Böceğ: Politik Yargı ve Felsefe.” *Felsefe Arkivi* 43 (2015): 17-23.

Translated Journal Article

FN Reinhard Kleinknecht, “Olay ve Gerçeklik Zamanı,” çev. M. S. Genç, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007), 20.

SN Reinhard, Kleinknecht, “Olay ve Gerçeklik Zamanı,” 22.

B Kleinknecht, Reinhard. “Olay ve Gerçeklik Zamanı.” Çeviren M. S. Genç. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (2007): 17-44.

Online Journal Article

FN Ahmet Emre Dağtaşoğlu, “Antik Yunan Felsefesinde “Fantasia”nın Epistemolojik Rolü,” *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266. Erişim 24 Haziran 2019.

SN Dağtaşoğlu, “Antik Yunan Felsefesinde,” 266-268.

B Dağtaşoğlu, Ahmet Emre. “Antik Yunan Felsefesinde “Fantasia”nın Epistemolojik Rolü.” *flsf (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (2014 Bahar): 266-287. Erişim 24 Haziran 2019.

For articles consulted online, cite the URL or the name of the database. If available, specify the DOI (Digital Object Identifier) number.

Thesis or Dissertation

FN Ali Suat Gözcü, “Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları”, (Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016), 28.

SN Gözcü, “Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları”, 40.

B Gözcü, Ali Suat. “Zaman Sorunu: Şimdici ve Ebediyetçi Anlayışları.” Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.

Encyclopaedia Entry

FN Ahmet Cevizci, “Mutluluk,” *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010), 1130.

SN Cevizci, “Mutluluk,” 1131.

B Cevizci, Ahmet. “Mutluluk.” *Felsefe Sözlüğü*: 1130-1131. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.

Book Review

FN Aruz İbişi Temelli, “Siyaset Felsefesi,” *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016), 370.

SN İbişi Temelli, “Siyaset Felsefesi,” 371.

B İbişi Temelli, Arzu. “Siyaset Felsefesi.” *Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 29 (2016): 369-374.

Website Content

FN Carl Tollef Solberg ve Espen Gamlund, “How Should We Evaluate Deaths?,” *Practical Ethics*, erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

SN “How Should We Evaluate Deaths?”

B Solberg, Carl Tollef ve Gamlund, Espen. “How Should We Evaluate Deaths?” *Practical Ethics*. Erişim 03 Temmuz 2019, <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2019/05/guest-post-how-should-we-evaluate-deaths/>

News or Magazine Article

FN Takiyettin Mengüşoğlu, “Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan,” *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971, 2.

SN Mengüşoğlu, “Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan,” 2.

B Mengüşoğlu, Takiyettin. “Eğitimde Tarihi Çevre ve İnsan.” *Cumhuriyet*, 14 Aralık 1971.

Online News or Magazine Article

FN “What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel”, *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czechmigrants/>

SN “What Consent?”

B “What Consent? Hungary, Poland & Czech Republic Deny Sealing Migrant Deal with Merkel”, *Russia Today*, 30.06.2018, erişim 30.06.2018). <https://www.rt.com/news/431382-hungary-poland-czechmigrants/>

SUBMISSION CHECKLIST

Ensure that the following items are present:

- The category of the manuscript.
- Confirm that “the paper is not under consideration for publication in another journal”
- Confirm that final language control is done.
- Confirm that journal policies detailed in Information for Authors have been reviewed.
- Confirm that the references cited in the text and listed in the references section are in line with journals’s reference system based on Chicago Manual of Style.
- Copyright Agreement Form
- Permission for non-published material
- Title page

- The category of the manuscript
- The title of the manuscript both in Turkish and in English
- All authors' names and affiliations (institution, faculty/department, city, country), e-mail addresses
- Corresponding author's email address, full postal address, telephone and fax number
- ORCIDs of all authors.
- Main Manuscript Document
 - Important: Please avoid mentioning the the author (s) names in the manuscript.
 - The title of the manuscript both in Turkish and in English
 - Abstracts (250 words) both in Turkish and in English
 - Key words: 5-10 words both in Turkish and in English
 - Manuscript body text
 - Acknowledgements, grant supports, conflicts of interest should be indicated
 - References
 - All tables, illustrations (figures) (including title)

CONTACT INFO

Editor-in-chief : Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK
E-mail : felsefearkivi@istanbul.edu.tr
Phone : +90 (212) 455 57 00 / 15801
Address : Istanbul University, Faculty of Letters,
Department of Philosophy
34459 Beyazıt Istanbul - Turkey

TELİF HAKKI ANLAŞMASI FORMU / COPYRIGHT AGREEMENT FORM

İstanbul Üniversitesi
 İstanbul University



Dergi Adı: Felsefe Arkivi
 Journal name: Archives of Philosophy

Telif Hakkı Anlaşması Formu
 Copyright Agreement Form

Sorumlu Yazar Responsible/Corresponding Author	
Makalenin Başlığı Title of Manuscript	
Kabul Tarihi Acceptance Date	
Yazarların Listesi List of Authors	

Sıra No	Adı-Soyadı Name - Surname	E-Posta E-Mail	İmza Signature	Tarih Date
1				
2				
3				
4				
5				

Makalenin türü (Araştırma makalesi, Derleme, v.b.) Manuscript Type (Research Article, Review, etc.)	
---	--

Sorumlu Yazar:
Responsible/Corresponding Author:

Çalıştığı kurum	University/company/institituton
Posta adresi	Address
E-posta	E-mail
Telefon no; GSM no	Phone; mobile phone

Yazar(lar) aşağıdaki hususları kabul eder:

Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını, Tüm yazarların bu çalışmaya asli olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını, Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini ve onayladıklarını, Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını, Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dokümanların diğer şahıslara ait olan Telif Haklarını ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler. İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ'nin bu fikri eseri, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı ile yayınlamasına izin verirler. Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı, eserin ticari kullanım dışında her boyut ve formatta paylaşılmasına, kopyalanmasına, çoğaltılmasına ve orijinal esere uygun şekilde atıfta bulunmak kaydıyla yeniden düzenleme, dönüştürme ve eserin üzerine inşa etme dâhil adapte edilmesine izin verir.

Yazar(lar)ın veya varsa yazar(lar)ın işverenin telif dâhil patent hakları, fikri mülkiyet hakları saklıdır.

Ben/Biz, telif hakkı ihlali nedeniyle üçüncü şahıslarca vuku bulacak hak talebi veya açılacak davalarda İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ ve Dergi Editörlerinin hiçbir sorumluluğunun olmadığını, tüm sorumluluğun yazarlara ait olduğunu taahhüt ederim/ederiz.

Ayrıca Ben/Biz makalede hiçbir suç unsuru veya kanuna aykırı ifade bulunmadığını, araştırma yapılırken kanuna aykırı herhangi bir malzeme ve yöntem kullanılmadığını taahhüt ederim/ederiz.

Bu Telif Hakkı Anlaşması Formu tüm yazarlar tarafından imzalanmalıdır/onaylanmalıdır. Form farklı kurumlarda bulunan yazarlar tarafından ayrı kopyalar halinde doldurularak sunulabilir. Ancak, tüm imzaların orijinal veya kanıtlanabilir şekilde onaylı olması gerekir.

The author(s) agrees that:

The manuscript submitted is his/her/their own original work and has not been plagiarized from any prior work, all authors participated in the work in a substantive way and are prepared to take public responsibility for the work, all authors have seen and approved the manuscript as submitted, the manuscript has not been published and is not being submitted or considered for publication elsewhere, the text, illustrations, and any other materials included in the manuscript do not infringe upon any existing copyright or other rights of anyone. İSTANBUL UNIVERSITY will publish the content under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license that gives permission to copy and redistribute the material in any medium or format other than commercial purposes as well as remix, transform and build upon the material by providing appropriate credit to the original work.

The Contributor(s) or, if applicable the Contributor's Employer, retain(s) all proprietary rights in addition to copyright, patent rights.

I/We indemnify İSTANBUL UNIVERSITY and the Editors of the Journals, and hold them harmless from any loss, expense or damage occasioned by a claim or suit by a third party for copyright infringement, or any suit arising out of any breach of the foregoing warranties as a result of publication of my/our article. I/We also warrant that the article contains no libelous or unlawful statements and does not contain material or instructions that might cause harm or injury.

This Copyright Agreement Form must be signed/ratified by all authors. Separate copies of the form (completed in full) may be submitted by authors located at different institutions; however, all signatures must be original and authenticated.

Sorumlu Yazar; Responsible/Corresponding Author	İmza/Signature	Tarih/Date
	/...../.....