

KİLİKYA FELSEFE DERGİSİ

KİLİKYA JOURNAL OF PHILOSOPHY

Yıl | Year: 2024

Sayı | Issue: 1

E-ISSN: 2148-9327



Kilikya Felsefe Dergisi – 2024 / 1 | Kilikya Journal of Philosophy – 2024 / 1

KİLİKYA FELSEFE DERGİSİ KİLİKYA JOURNAL OF PHILOSOPHY

uluslararası, hakemli akademik bir felsefe dergisidir.
Yılda 2 kez yayımlanır (Nisan-Ekim).
Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.
Yayın kurulunun izni olmaksızın yayının tamamı ya da bir bölümü
kopyalanamaz, çoğaltılamaz, ticari amaçlarla kullanılamaz.
Tüm hakları saklıdır.
Bu dergide öne sürülen düşünceler makale yazar(lar)ına aittir.
© Mersin Üniversitesi yayınıdır.

is an international, peer-reviewed academic philosophy journal.
Published twice a year (April-October).
Publication languages of the journal are Turkish and English.
No parts of this publication may be reproduced, copied or
transmitted without the permission of the editorial board.
All rights reserved.
The moral and/or legal rights of the author have been asserted.
© Published by Mersin University

Dizinler ve Platformlar | Indexes and Platforms

TR Dizin: Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı | TR Index: Social Sciences and Humanities Database
SOBİAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini | SOBIAD: Social Sciences Citation Index
Google Akademik | Google Scholar
The Philosopher's Index
Philosophy Documentation Center

Kurucu | Founder

Eray YAÇANAK

Tasarım | Design

Selma AYDIN BAYRAM

Yazışma Adresi | Mailing Address

Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
Pınarbaşı Mah. Dumlupınar Bulvarı 07070 Kampüs Konyaaltı/Antalya/TÜRKİYE
Telefon | Phone: +90 (242) 2274400 – 3250
E-posta | E-mail: kfdergisi@gmail.com
Web Adresi | Web address: <http://dergipark.org.tr/kilikya>

E-ISSN: 2148-9327

Yayın Kurulu | Editorial Board

Baş Editör | Editor-in-Chief

Eray YAÇANAK
Akdeniz University, Turkey

Editör | Editor

Serdar SAKINMAZ
Akdeniz University, Turkey

Anılcan TARAKCI
Akdeniz Universty, Turkey

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor

Daria OR
Ankara, Turkey

Yayın Kurulu | Editorial Board

Elif ÇIRAKMAN, Middle East Technical University, Turkey
Eray YAÇANAK, Akdeniz University, Turkey
Erhan DEMİRCİOĞLU, Koç University, Turkey
Funda NESLİOĞLU SERİN, Ondokuz Mayıs University, Turkey
Philip Anthony GOFF, Central European University, Hungary
Sam COLEMAN, University of Hertfordshire, United Kingdom
Selma AYDIN BAYRAM, Middle East Technical University, Turkey
Vedat KAMER, İstanbul University, Turkey

Danışma Kurulu | Advisory Board

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

Michael O'SULLIVAN
The Chinese University of Hong Kong, China
Moiria GATENS
University of Sydney, Australia
Philip KITCHER
Columbia University, USA
Ray MONK
University of Southampton, England
Robin ÇELİKATEŞ
University of Amsterdam, Netherlands
S. Atakan ALTINÖRS
Galatasaray University, Turkey

Soraj HONGLAAROM
Chulalongkorn University, Thailand
Stephen LAW
Heythrop College-University of London, England
Ş. Halil TURAN
Middle East Technical University, Turkey
Thom BROOKS
Durham University, United Kingdom
Yavuz ADUGİT
Kocaeli University, Turkey
Zeynep DİREK
Koç University, Turkey

Yazarlara Bilgi | Author Guidelines

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

- 13) Hakemlerden gelen raporlar doğrultusunda yazarlara bilgi verilir. Düzeltme istenmesi durumunda, yazarların ilgili hakemlerin eleştiri ve önerilerini dikkate alması beklenmektedir. Hakem değerlendirme sürecinin öncesinde veya sonrasında yayın kurulu ve/veya editörler tarafından da düzeltmeler önerilebilir. Düzeltilmiş çalışmanın belirtilen süre içinde dergiye ulaştırılması yazarların sorumluluğundadır.
- 14) Çalışmaların bilimsel, etik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazarlar akademik etik ilkeleri dikkate almalı ve çalışmalarını bu ilkeler doğrultusunda hazırlamalıdır. Dergiye gönderilen çalışmaların Turnitin Programı aracılığıyla özgünlük denetimi yapılacaktır.
- 15) Kilikya Felsefe Dergisi'nde yayımlanan çalışmalarda belirtilen görüşler yazarlarına aittir; çalışmaların yayımlanması, derginin bu görüşleri savunduğu anlamına gelmez.
- 16) Yayımlanan çalışmaların tüm hakları Kilikya Felsefe Dergisi'ne aittir. Kaynak göstermek şartıyla alıntı yapılabilir.
- 17) Çalışmalar kfdergisi@gmail.com e-posta adresine gönderilmelidir.

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

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

İÇİNDEKİLER

CONTENTS

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

Araştırma Makaleleri | Research Articles

Kahinden Filozofa: Herakleitos'un Logos Düşüncesi Merkezinde DK1 Numaralı Fragmanın İncelenmesi

From Oracle to Philosopher: An Analysis of Fragment No. DK1 in The Center of Heraclitus' Logos Thought

İbrahim KÖRPE 1-20

Bütün Bunlar Ne Anlama Geliyor? Yaratılış Amacı ve Yaşamın Anlamı

What's It All About? Purpose of Creation and Meaning of Life

Deniz SOYSAL..... 21-32

Roland Barthes'ta Mit ve Burjuva İdeolojisi

Myth and Bourgeois Ideology in Roland Barthes

Sedat BİNGÖL..... 33-49

Zygmunt Bauman'da Modernizm ve Postmodernizm Arasında Ahlaki Aporia Üzerine Bir İnceleme

A Study on Moral Aporia Between Modernism and Postmodernism in Zygmunt Bauman

Mehmet TÜRKAN..... 50-68

Dilthey Felsefesinde Anlama Yöntemi Bağlamında *Tin Bilimlerine Giriş*'te Psikoloji ve Metafizik

Psychology and Metaphysics in Dilthey's Philosophy in Introduction to The Human Science

Melike KURT & Aslan TOPAKKAYA 69-83

Deleuze ve Müzik: Klasik, Caz ve Elektronik Müziğin İmkanları

Deleuze and Music: Possibilities of Classical, Jazz and Electronic Music

Bahattin UZUNLAR 84-106

Covid-19 İçin Geliştirilen Dijital Takip ve İzleme Uygulamalarının Etik Değerlendirilmesine

Yönelik Olarak Tasarlanan Morley – Cows-Taddeo-Floridi Ölçeğinin Hayat Eve Sığar (HES)

Uygulaması Eklenerek İncelenmesi

The Examination of the Morley-Cowls-Taddeo-Floridi Scale Designed for the Ethical Assessment of Digital Tracking and Monitoring Applications Developed for Covid-19, With the Inclusion of the Hayat Eve Sığar (HES) Application

Vedat KAMER & Ayşenur SANCAKDAR.....107 - 136

Estetik Bilim Tarihini Nasıl Etkiledi? Bilimsel Bilgi ve Güzel Arasındaki İlişki Üzerine

How Aesthetics Affected the history of Science? On the Relation Between Scientific Knowledge and Beauty

Volkan ÇİFTECİ..... 137 - 152

Makale Geliş Tarihi | Received: 31.10.2023

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 13.04.2024

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

Araştırma Makalesi | Research Article

KÂHİNDEN FİLOZOFA: HERAKLEİTOS'UN LOGOS DÜŞÜNCESİ MERKEZİNDE DK1 NUMARALI FRAGMANIN İNCELENMESİ

İbrahim KÖRPE*

Öz: Bu çalışmada Herakleitos'un DK1 numaralı fragmanı ve filozofun felsefesinin temel kavramı olan logos terimi üzerinde inceleme yapılmıştır. Çalışmada ayrıca Herakleitos'un fragmanda kullandığı sözcükler, kurduğu cümleler ve kullandığı üsluptan hareketle filozof olmasının yanı sıra aynı zamanda bir kâhin ya da peygamber olarak da nitelendirilebileceği iddia edilmiştir. Buna göre bu çalışma şu hususların ele alınmasından oluşmaktadır: DK1 numaralı fragmanın üç başlık altında incelenmesi suretiyle Herakleitos düşüncesinin merkezini oluşturan logos terimini anlamak amaçlanmıştır. Logos terimini anlama noktasında sözcüğün sözlükteki anlamları üzerinde durularak ilgili fragmanda sözcüğe yüklenen anlamlar tespit edilmiştir. Böylelikle Dk1 numaralı fragmanda Herakleitos'un logos sözcüğüne yüklediği temel anlamların, akıl, söz, rasyonel prensip, yönetici ilke türünden anlamlar olduğu tespit edilmiştir. Çalışmada ayrıca filozofun fragmanda kullandığı üslubun filozof olmasının yanı sıra kâhinlere veya peygamberlere özgü olduğu iddiasında bulunulmuştur. Bu iddia ise fragmanı oluşturan cümlelerin ve sözcüklerin dile getirilişindeki üslup ve jargondan hareketle ve rütbeli Herakleitos yorumcularının ifadeleri ile gerekçelendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Herakleitos, logos, fragman, akıl, söz.

FROM ORACLE TO PHILOSOPHER: AN ANALYSIS OF FRAGMENT NO. DK1 IN THE CENTER OF HERACLITUS' LOGOS THOUGHT

Abstract: In this study, Heraclitus' fragment DK1 and the term logos, the basic concept of the philosopher's philosophy, are analyzed. The study also argues that Heraclitus, in addition to being a philosopher, can also be characterized as a seer or prophet based on the words he uses in the fragment, the sentences he constructs and the style he uses. Accordingly, this study consists of discussing the following issues: By analyzing fragment DK1 under three headings, it is aimed to understand the term logos, which constitutes the center of Heraclitus' thought. At the point of understanding the term logos, the meanings of the word in the dictionary were emphasized and

* Dr. | Ph.D.

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

korpeibrahim@gmail.com

Orcid: 0000-0003-0359-2200

Körpe, İ. (2024). Kahinden Filozofa: Herakleitos'un Logos Düşüncesi Merkezinde DK1 Numaralı Fragmanın İncelenmesi. *Kilikya Felsefe Dergisi*; (1), 1-20.

the meanings attributed to the word in the relevant fragment were determined. Thus, it was determined that the main meanings that Heraclitus attributes to the word logos in the fragment numbered DK1 are the meanings of reason, word, rational principle, ruling principle. The study also claims that the style used by the philosopher in the fragment is specific to oracles or prophets as well as philosophers. This claim was tried to be justified by the style and jargon of the sentences and words that make up the fragment and by the statements of ranking Heraclitus commentators.

Keywords: Heraclitus, logos, fragment, mind, statement.

1. Giriş

Herakleitos düşüncesi mevzubahis olduğunda elimizde onun felsefesini doğru ve açık bir şekilde anlamak için sadece ondan geriye kalan fragmanlar ve bu fragmanlar hakkında yapılmış devasa bir yorum literatürü vardır. Gerek yaşadığı dönem olan Antikçağ'da gerekse de düşünce tarihinin sonraki dönemlerinde en etkili düşünürlerden biri olmayı başarmış Herakleitos hakkında yapılacak herhangi bir çalışma, büyük bir dikkat ve titizlik gerektirmektedir. Çünkü hem Herakleitos'tan geriye kalanlar birçok yoruma aynı anda gebe olan fragmanlardan ibarettir hem de bu fragmanlar etrafında merkezlenmiş yorum katmanları bulunmaktadır. Başka bir deyişle Herakleitos örneğinde fragmanları yorumlama sorunu, kendisinin mesajlarını, 'bölük pörçük' ve kasti olarak muğlak, kısa deyişler yoluyla ifade etmesinden dolayı daha da karmaşık hale gelmiştir ve Herakleitos Antikçağ'dan bu yana σκοτεινός (skoteinos) yani 'karanlık' olarak bilinmiştir (Sassi, 2021: 58). Tüm bunlara ek olarak onun asırlar öncesinde dile getirdiği fragmanları günümüzde zihinlerimizin içinde yetiştiği paradigma merkezli yorumlamaya dayalı anakronizm tehlikesi de Herakleitos'tan bize kalan fragmanları inceleyip anlamaya çalışma yolundaki en temel engellerden bir tanesidir. Zihinlerimizin içinde yetiştiği paradigmadan kastımız, içinde doğup büyüdüğümüz dünya ve toplumun, dünyaya gözlerimizi açtığımızdan bu yana zihinlerimiz üzerinde yapmış olduğu inşa ve yapılandırma işlemidir. Bu noktada kolektif temsiller olarak adlandırılan ve dünyaya gözlerimizi açtığımızdan bu yana dünyayı anlama ve anlamlandırmamıza olanak sağlayan temsillerin zihinlerimiz üzerindeki yapılandırma işlemlerinden kısaca bahsetmekte fayda vardır. Çünkü Antikçağ'da yaşamış ve kendisinden geriye sadece, kasıtlı olarak çok anlamlılığa gebe olan ve yine kasıtlı olarak çok katmanlı kelimeler kullanılarak yazılmış fragmanlar kalan Herakleitos ile bizim zihinlerimiz arasında iki bin yılı aşkın bir zaman farkı vardır ve bu zaman farkı onun düşüncelerini sağlıklı bir şekilde anlama noktasında bizleri kolaylıkla onun düşüncelerini kendi kolektif temsillerimizin parçası haline getirme hatasına düşürebilir. Bu olduğu zamanda ipin ucu kaçır ve araştırma hattı Herakleitos düşüncesi merkezinden koparak onun düşüncesine dair izleklerimiz ve onun düşüncesinin bizde uyandırdığı çağrışımlar çemberine ulanır. Böylelikle bu izlek ve çağrışımların eşliğinde düşünerek Herakleitos'u anlamaya ve yordamaya çalışırız ki burada anlayıp anlayacağımız temel husus, onun düşüncesinden ziyade zihnimizin onun düşüncesinden edindiklerini kendi kurulu düzeninde evirip çevirmesinden ibaret hale gelir.

Zihnimizi doğuştan itibaren içinde şekillendiği kurulu düzenden azade bir şekilde işletmek mümkün değildir. Dolayısıyla bahsini ettiğimiz anlama ve anlamlandırma işlemini mevcut kurulu düzen ile yapmaktan başka çaremiz yoktur. Ancak bunu yaparken yani mevcut kurulu düşünsel düzenimize göre Herakleitos düşüncesini anlamaya ve anlamlandırmaya çalışırken onun düşüncesinin özünü oluşturan öğreti ve ifadelere odaklanmak ve sadece o öğreti ve ifadelerin üzerinde merkezlenmek bizlere onun düşüncesini, onun düşündüğü şekliyle anlama ve anlamlandırma noktasında fayda sağlayacaktır. Öğreti ve ifadeler üzerinde yoğunlaşırken dikkate alınması gereken temel hususlar ise şunlardır: (1) Herakleitos düşüncesinin özünü ve omurgasını oluşturan ifadeler ve terimlerin belirlenmesi ve (2) bu ifadeler ve terimlerin Herakleitos dönemindeki anlam ve işlevleri dikkate alınarak incelenmesi. Böylelikle hem düşünürün felsefesinin özünü anlama noktasında hem de özü oluşturan ifadeler ve terimlerin anlaşılması noktasında mesafe katedilecektir.

Bu çalışma, Herakleitos'un DK1¹ numaralı fragmanında bahsettiği λόγος (logos) terimini anlama ve yorumlama ve bu sayede Türkçedeki Herakleitos literatürüne naçizane bir katkı sağlama amacı gütmektedir. Çalışmanın temel iddiası ise Herakleitos'u sadece anlamaya çalışmanın onun düşüncesine nüfuz etme noktasında yeterli olmayacağı, ancak anlamaktan doğan epistemolojik donanımla sezgisel bir bakış geliştirerek onun öğretilerine nüfuz edebileceğimiz ve Herakleitos'un yalnızca bir filozofun değil aynı zamanda kâhin ve peygamberlere özgü bir üsluba da sahip olduğudur. İddialarımızı gerekçelendirmek için hem rütbeli Antikçağ uzmanlarının, onun fragmanlarına sinmiş olan kâhinlere ve peygamberlere özgü üslubuna dair görüşlerini hem de fragmanlardaki, adeta ötelere esrimeler ve ilhamlarla bildirilmişçesine gizemli havayı kullanmaya çalıştık. Logos terimini ve ilgili fragmanı incelememizin temel sebebi yukarıda da bahsettiğimiz üzere, Herakleitos düşüncesinin özünü en iyi ifade eden fragmanın bu fragman olması iken yine onun düşüncesinin özünü en iyi şekilde anlamamızı sağlayan terimin logos terimi olmasıdır. Kendisinden dokuz farklı fragmanda bahsedilen logos teriminin sadece bahsettiğimiz fragman üzerinden incelenmesinin ise iki temel sebebi vardır. Bunlardan birincisi, Herakleitos fragmanlarını anlama, yorumlama ve analiz işleminin zor ve çetrefilli bir iş olmasından dolayı içinde logos teriminin geçtiği tüm fragmanları inceleme ve analiz etmenin tek bir makale ile mümkün olmaması iken ikincisi, logos terimine atfedilen anlamların hemen hepsinin DK1 numaralı fragmanda içerilmesidir. Başka bir deyişle logos terimine Herakleitos tarafından atfedilen anlamlar, asıl anlamları ile DK1 numaralı fragmanda kullanılmış ve logos teriminin içinde geçtiği diğer fragmanlarda, genellikle bu anlamlar etrafında merkezlenerek ele alınmış ve yorumlanmıştır. Fragmanların incelenmesi sürecinde izlenen adımlar şu şekildedir: (1) Herakleitos düşüncesinin omurgasını ve özünü oluşturduğunu düşündüğümüz ve onun felsefesinin en merkezi ifadesi olan logos teriminin, filozofun ilgili fragman olan DK1'de terime yüklediği anlamlar üzerinden doğasını anlamaya çalışmak ve (2) bunu yaparken terime dair edindiğimiz

¹ Herman Diels ve Walther Kranz'ın numaralandırması esas alınan fragman, Sextus Empiricus'un *Adversus Mathematicos* eserinden Yunanca orijinali ve Türkçe çevirisi ile alıntılanmıştır.

bilgiler ve tecrübelerden kurulu epistemolojik ve sezgisel donanımımızın, terimin Herakleitos'un bize sunduğu haliyle² içeriğine nüfuz etmeye çalışmaktır.

2. Her Zaman, Daima ve Gerçekte Var Olan Olarak Logos

“τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντως αἰεὶ ἄξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκόασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων ὁκοίων ἐγὼ διηγέῃμαι κατὰ φύσιν διαίρεων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὁκώσπερ ὁκόσα εὐδόντες ἐπιλανθάνονται (Herakleitos, 2019: 131, DK1).”³

“tou de logou toud eontōs aei aksynetoi ginontai anthrōpoi kai prosten e akousai kai akousantes to prōton; ginomenōn gar pantōn kata ton logon tonde apeiroisin eoi-kasi, peirōmenoi kai epeōn kai ergōn toioutōn, hokoiōn ego diegeumai kata phusin diaireōn hekaston kai phrazōn hokōs ekhei. tous de allous anthrōpous lanthanei ho-kosa egerthentes poiouein, hokōsper hokosa heudontes epilanthanontai.”⁴

“Logos daima var olduğu halde, insanlar anlayışsız bir haldedir, hem iştmeden önce hem de ilk kez iştistiklerinde. Çünkü her şey logos'a göre meydana geldiği halde, on-lar bu türden sözleri ve işleri denemiş olsalar da, onun acemisi gibidirler; öyle ki ben her bir şeyi doğasına göre birbirinden ayırarak ve ne durumda olduğunu belirterek gözler önüne seriyorum. Tıpkı uyurken unuttukları gibi, başka insanlar da uyanık-ken yaptıkları şeyi göz ardı ediyorlar⁵ (Herakleitos, 2019: 131. DK1).”⁶

² Onun bize anlatmaya ve tecrübe ettirmeye çalıştığı haliyle.

³ (Sextus Empiricus, Adversus Mathematicos, VII. 133).

⁴ Çalışmada yer alan Yunanca kavram ve ifadeler, Herkül Milas'ın (1992) transliterasyon yöntemi kullanıla-rak Latin harflerine çevrilmiştir.

⁵ Güvenç Şar ve Erdal Yıldız'ın çevirisi metin içinde kullanılmıştır. Takip eden dipnotta ise okuyucunun karşılaştırma yapması için ilgili fragmanın Türkçedeki bazı çevirileri alıntılanmıştır.

⁶ Bu her zaman mevcut olan logos'u insanlar yalnızca iştmeden önce değil, iştikten sonra da anlamıyorlar. Her şey bu logos'a göre olup bittiği ve ben her şeyi doğasına göre ayırt ettiğim ve nasıl olduğunu bildirip açıkladığım halde, söylediklerimle ve yaptıklarımla karşılaştıklarında acemi gibi davranıyorlar. Uykuday-ken ne yaptığını unutan diğer insanlar gibi bunlar da uyanıkken ne yaptıklarının farkında değiller (Herak-leitos, 2005: 29. DK1).

“Bu logos, bütün zamanlar için hakikat olsa da insanlar onu duymadan önce ve ilk kez duyduklarında da anlamaktan acizdir. Her şey bu logos'la ahenk içinde gerçekleşse de insanlar, benim her birini kendi doğa-sına göre ayırıp ne kadar doğru olduklarını gösterdiğim gibi, kelimelerle ve eylemlerle karşılaştıklarında onu hiç deneyimlememiş gibi davranırlar. Ve diğerleri, uyanıkken ne yaptıklarını bilmezler, tıpkı uykuda da ne yaptıklarını bilmedikleri gibi (Herakleitos, 2016: 9. DK1).”

“İnsanlar her daim var olan bu logos'u iştmeden önce de, ilk defa iştikten sonra da kavramıyorlar. Her şey bu logos'a göre gerçekleşse de ben onların her birinin doğalarıyla uyumlu olduğunu analiz ederken ve nasıl olduklarını gösterirken bahsettiğim şeyleri ve sözlerimi anlamamış gibi davranıyorlar. Nasıl diğer insanlar uykudayken ne yaptıklarını hatırlamıyorsa, aynı şekilde bunlar da uyanıkken ne yaptıklarının farkında de-ğiller (Herakleitos, 2020: 9. DK1).”

“Öğretinin ne demek istediği (logos'u) için burada sonsuz olarak bulunduğu şekilde insanlar sonsuz olarak anlayışsız olacaklar, duymadan önce de, bir kere duyunca da. Çünkü her şey bu logos'a uygun olarak olduğu halde denemesizlere benzerler, her birini yaratılışına göre bölerek ve nasıl olduğunu göstererek benim tar-tıştığım biçimdeki sözler ve işlerde kendilerini denemiş olarak. Fakat öteki insanlar uyanık iken ne yaptık-larının farkında değildirler, tıpkı uykudayken olanları unuttukları gibi (Kranz, 2014: 69-70. DK1).”

Yukarıda alıntıladığımız ve incelememize konu olan fragman, Heredotos'tan önce elimizde bulunan en uzun İon düzyazı parçası olarak nitelendirilmiştir (Rankin, 1995: 369). *Logos* terimi burada Herakleitos tarafından ilk kez ele alınır. Terimin fragmanda terime yüklenen pek çok anlamdan hangisi bakımından ele alındığını anlamak adına öncelikle terime yüklenen anlamlara genel bir bakışla göz atmak ve akabinde fragmanda terimle birlikte ele alınan diğer sözcükler ile ilişkisi bakımından fragmanda *logos*'un, bu anlamlardan hangisi ya da hangileri etrafında merkezlendiğini belirlemek yerinde olacaktır. Antikçağ literatüründe pek çok değişken anlamda ele alınan λόγος (*logos*) teriminin mevzu bahis anlamlarından bazıları şu şekildedir: Hesap, hesaplama, ölçü, hikaye, bir kişi veya bir şeye yüklenen saygınlık, itibar, değer, ilişki, bağıntı, uygunluk, orantı, açıklama, bir teoremin ifadesi, argüman, kural, ilke, kanun, bir düşünce; akıl yürütme, söz, hesaplama eylemi; düşünme, kavrayışın somutlaştırılması olarak, hukuk, davranış kuralları, sebep, zemin (Liddell, Scott, 1996: 2373-2375).⁷ Görüldüğü üzere Antikçağ literatüründeki kullanımların derlendiği sözlükteki anlamların çokluğu ve değişkenliği tek başına ele alındığında, terimin fragmanda gönderimde bulunduğu anlama dair kesin bir beyanda bulunmayı zorlaştırmaktadır. Bundan dolayı terimin Herakleitos'ta ki kullanımına dair belirli düzeyde bir fikir edinebilmek için terimin kendisiyle birlikte ele alındığı ve ilişkiye sokulduğu sözcüklerle birlikte incelenmesi gerekmektedir. Bu noktada özellikle altı çizilmesi gereken temel husus ise sözcüğün anlamlarından ikisinin Herakleitos'taki kullanımı incelenirken özellikle önem taşımaktadırlar; 'genel ilke, yasa ya da kural' ve 'akıl yetisi' (Guthrie, 2011, s. 429).

Logos'un Yunancadaki anlamlarından bir tanesinin de 'söz' olduğunu unutmamamız gereken bu fragmanda ilk olarak diyebiliriz ki Herakleitos, terimin çokanlamlılığını temele alarak, anlatmak istediği derin gerçeklikle tamamen uyumlu olduğunu düşündüğü kendi sözlerine dikkat çekmek ister (Sassi, 2021: 59). Ancak bunu yaparken *logos*'u Yunancada daima, hep, her zaman anlamlarına gelen ἀεὶ (*aei*) zarfı ile daima, hep, her zaman var olan olarak nitelendirir⁸ (Çelgin, 2018: 28). Bundan çıkan sonuçta, her zaman

"Bu *logos* ki vardır her zaman insanlar uslarıyla yabancıdır ona, duymadan önce de, bir kez duyduktan sonra da. Her şey bu *logos*'a göre olup biter oysa, ama onlar ne yaptıklarını bilmez görünürler, benim her birini doğasına göre ayırarak ve nasıl olduğunu göstererek ortaya koyduğum türden sözler ya da eylemler de. Başka insanlar uyanırken ne yaptıklarını bilmezler, tıpkı uykuda yaptıklarını unuttukları gibi (Rıfat, 1998: 31. DK1)."

⁷ Guthrie *logos*'un aldığı anlamların geniş bir listesini verir: (1) Söylenen (ya da hatta yazılan) herhangi bir şey, kurmaca olsun olmasın bir öykü ya da anlatı; genel olarak konuşma, söyleşme; söylenti, rivayet; yaygınlıkla ya da atasözü gibi söylenen şey; fark etme, kaale almak, dikkate almak; anlaşma ya da antlaşma; yazılı bir yapının bir kısmı, (2) Değer, saygınlık, san ve ayrıca ün, (3) Yunanlara göre düşünme, tartma, lehte ve aleyhte olan noktaları değerlendirme kavramı, sıklıkla kendi kendine konuşma; şeylere getirilen doğru açıklama biçiminde ortaya çıkar,

(4) Cinsiz bir özneyle birlikte kullanıldığında, neden, sebep ya da argüman örneğin; Hangi *logos*'tan dolayı sana bağırdı?, (5) Boş laf ya da bahane kavramlarına karşıt olarak 'gerçek *logos*' diye bir deyim vardır.,

(6) Ölçü, tam ya da doğru ölçü, (7) Uygunluk, ilişki, orantı, (8) Genel ilke ya da kural, (9) Akıl yetisi; bu anlam çok açık bir şekilde (3) ve (4)'teki anlamlarla yakından bağlantılıdır ve insanın *logos*'a sahip olmakla öbür hayvanlardan ayrıldığını düşünen dördüncü yüzyıl yazarlarında düzenli olarak karşımıza çıkar., (10) Beşinci yüzyılda saptanması zor olup da dördüncü yüzyılda yaygın olan bir başka anlam ise 'tanım' ya da 'bir şeyin özsel doğasını dile getiren formül' anlamıdır (Guthrie, 2011, ss. 427-431).

⁸ ἀεὶ (*aei*) yani 'daima, sonsuza kadar' sözcüğünü, εὐντως (*eontos*) yani 'olmak fiili' ile ilişkilendirmeyi tercih ediyorum, ἀξύνετοι γίνονται (*aksynetoí ginontai*) yani 'anlayışsızdırlar' ile değil (Jeager, 2011: 172).

yahut daima mevcut olan *logos*'un yalnızca Herakleitos'un sözlerinden ibaret olmadığıdır: Her zaman, daima var olan bir şey nasıl olur da birinin sözlerinden ibaret olabilir? *Logos*'u yalnızca söz ya da Herakleitos'un sözü olarak ele aldığımızda onun nasıl olup da her zaman, daima var olan bir şey olduğu sorusuna anlamlı bir cevap vermemiz mümkün değildir. Çünkü böyle bir durumda *logos*'un Herakleitos'tan önce var olması gerektiği sonucuna varmamız gerekir ki bu da saçmadır. Bu durumda yalnızca söz anlamına bağlı kalmaksızın *logos*'un sahip olduğu anlamlara onun fragmanda birlikte kullanıldığı sözcükler üzerinden nüfuz etmeye çalışmanın faydası vardır. İlk olarak bahsetmemiz gerekir ki fragmanın başındaki ifade de *logos*'un her zaman var olan olarak nitelendirilmesi onun ontolojisine⁹ yapılan esaslı bir vurgudur. Çünkü onun her zaman var olduğundan bahsedilmesi, onun esas anlamda var olduğunu yani oluşa tabii olmaksızın daima var olduğunu belirtir. Böylelikle *logos*'un ontolojisine dair temel bir özellik ortaya konur ki bu da onun her zaman var olmak bakımından sonsuz oluşudur. Başka bir deyişle her zaman ya da daima var olan yaratılmamış ya da oluşmamıştır dolayısıyla da oluş ve bozuluşa tabii değildir. *Logos*'un, her zaman, daima gibi anlamlara gelen $\alpha\epsilon\iota$ (aei) ile nitelendirilmesinden hareketle yaptığımız bu yorumdan onun doğasının sonsuz bir yapıda olduğu çıkarımının radikal bir genelleme olmadığı hususunda, zarfın çeşitli kelimeler ile kullanımından doğan anlamlardan bahsetmemizde de fayda vardır. Bunlardan birincisi zaman anlamına gelen $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ (khronos) kelimesi ile birleşerek, $\acute{o}\ \alpha\epsilon\iota\ \chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ (ho aei khronos) ifadesi ile 'sonsuzluk' anlamını oluşturmaya iken ikincisi, varlıklar, var olanlar anlamına gelen $\acute{o}\nu\tau\epsilon\varsigma$ (ontes) kelimesi ile birleşerek $\acute{o}\ \alpha\epsilon\iota\ \acute{o}\nu\tau\epsilon\varsigma$ (ho aei ontes) ifadesi ile 'ölümsüzler' anlamını oluşturmaktadır (Liddell, Scott, 1996: 176). Bu ifadelerdeki mevzubahis anlamsal dönüşümlerin Antikçağ literatüründen alınmasından hareketle $\alpha\epsilon\iota$ (aei)'nin *logos* ile kullanılması sonucunda *logos* ifadesine onun her zaman, daima var olan anlamı verdiği açıktır. Dolayısıyla diyebiliriz ki Herakleitos'un, *logos*'un her zaman, daima var olduğu ve her şeyin ona uygun olarak gerçekleştiğini söylediği ve terime atfettiği bu son derece güçlü anlamlar, *logos*'un burada yalnızca Herakleitos'un kendi sözlerinden ibaret olmadığını, bundan daha fazlasını ifade ettiğini bariz bir şekilde göstermektedir (Johnstone, 2014: 6). Benzer bir örnek Platon'un *Timaios*'ta idealar ve onların kopyaları olan oluşa tabii suretlerin niteliklerinden bahsettiği bir pasajda da görürüz:

$\alpha\epsilon\iota$, $\acute{o}\nu$ δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, $\alpha\epsilon\iota$ κατὰ ταῦτ' $\acute{o}\nu$, τὸ δ' αὖ δόξη μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, $\acute{o}\nu\tau\omega\varsigma$ δὲ οὐδέποτε $\acute{o}\nu$. πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι (Plato, 1903: 28a).

Bence $\alpha\epsilon\iota$ '[aei; her zaman] $\acute{o}\nu\tau\omega\varsigma$ 'tan [eontos; var olması] ayırmak, doğal olmadığı gibi olanaksız da. Fark çok önemli değil, çünkü $\acute{o}\nu\tau\omega\varsigma$ $\alpha\epsilon\iota$ [eontos aei; her zaman var olmasına karşın] kesinlikle Herakleitos'un inandığı bir şeyi dile getirir (Guthrie, 2011, s. 432).

⁹ Herakleitos ontolojisini karakterize eden en merkezi düşünceler oluş ve karşıtların birliği öğretileridir. Oluş öğretisine göre Herakleitos açısından dünya, sürekli olarak değişir, 'akış içindedir' ve görünüşteki istikrar kesinlikle bir yanılsamadır (Solomon, R.C. – Higgins, K.M. 2013: 55). Karşıtların birliği öğretisine göre ise birbirine zıt olan ve birbiriyle uzlaşmaz görünen öğeler birbirini olumsuzlayarak sürekli çatışır ve her şey, farklı kuvvetler arasındaki zıtlık yasasına göre sürekli bir değişim halindedir (Skirberg, G. – Gilje, N. 2014: 29).

“aei, on de oudepote; tò men de noesei meta logou perilepton, aei kata tauta on, to de au dokse met aistheseos alogou doksaston, gignomenon kai apollumenon, ontos de oudepote on. pan de av to gignomenon up aitiou tinos eks anankes gignesthai.”

“Hep var olan ama hiç oluşa tabi olmayan şey nedir ve hep oluşan ama aslında hiç var olmayan şey nedir? Biri hep aynı olduğundan, akli açıklamanın eşlik ettiği düşünceyle kavranır; hep oluşa ve yok oluşa tabi olan ama gerçekte var olmayan diğeri, akılsız duyumun eşlik ettiği kanıyla kanılır. Şimdi, oluşa tabi olan her şey zorunlu olarak bir neden sonucu meydana gelir; zira nedensiz hiçbir şey meydana gelmez” (Platon, 2022, (c), s. 107: 28a).

Pasajda, idealarla ilgili olarak, (1) νοήσει (noesei), düşünce ve akılla ilgili olan ve (2) περιληπτόν (perilepton); kavrama, akletme ve idrak ile ilgili olan ifadeleri kullanılırken ideaların kopyaları olan oluşa tabii suretlerle ilgili olarak (3) δόξα (doksas); kanaat, sanı ve (4) αἰσθήσεως (eisteseos); duyumun eşlik ettiği algı ifadeleri kullanılmıştır. Bu ifadelerin sırasıyla idealar ve onların kopyaları olan oluşa tabii suretlerin nitelikleri olarak kullanıldığı pasajda αἰ (aei) iki kez kullanılmış ve ikisinde de her zaman, daima olarak ele alınmıştır. İfadenin özellikle idealarla ilgili kullanımı onun kelimelere sonsuzluk anlamı katması noktasında bize yardımcı olmaktadır. Şöyle ki pasajda Platon idealardan bahsederken onları her zaman var olan ve hiç oluşa tabii olmayan olarak nitelendirmektedir. Burada her zaman anlamını veren αἰ (aei), hiçbir zaman, asla anlamını veren οὐδέποτε (oudepote) ile kullanılmış ve bu kelime de ideaların hiçbir zaman oluşa tabii olmadığını belirtmek için ele alınmıştır. Hiçbir zaman oluşa tabii olmayan idealar, her zaman var olanlardır. Böylelikle fragmanda Herakleitos’un *logos*’un ontolojisine yaptığı vurgunun bir benzerini Platon’un ideaların ontolojisine yaptığı vurguda buluruz ki bu da hem *logos*’un hem de ideaların doğaları gereği her zaman, daima var olduğu yani sonradan oluşan bir şey olmadığıdır.

Her zaman, daima var olan *logos*’un oluşa tabii olmayan ontolojisine fragmanın giriş cümlesinde yapılan vurgu yalnızca αἰ (aei) zarfından ibaret değildir. Giriş cümlesinde *logos*’un var olduğunu vurgulamak için kullandığı εὐντως (eontos) kelimesinde Herakleitos, terimin ontolojisini diğer varlık düzeylerinden ayırmıştır. Şöyle ki ὄντως (ontos) kelimesi Yunancada varlık, var olma anlamlarına gelirken εὐντως (eontos) kelimesi, gerçekte ve gerçekten var olan asıl varlığı ifade etmek için kullanılır (Liddell, Scott, 1996: 2373-2375). Başka bir deyişle ὄντως (ontos) sözcüğünün başındaki ε (e), Yunancada var olmak, varlığına neden olmak ya da olmak fiili olan εἶμι (eimi) fiilinin kısaltması olmakla ‘gerçekte var olan varlık’ anlamını vermektedir ki zaten Herakleitos düşüncesinde *logos*’un ontolojik statüsüne uygun düşen anlamda budur. Böylelikle kendisine tözsel bir anlam atfedilen *logos* terimi, her zaman, daima hem de gerçekte var olan olarak nitelendirilir ki, onun her zaman, daima var olması, gerçekte var olan varlık olmasına yani oluşa tabii bir varlık olmadan var olmasına zorunlu olarak bağlıdır. Böylelikle kendisine tözsel bir anlam atfedilen *logos* terimi, her zaman, daima hem de gerçekte var olan olarak nitelendirilir ki, onun her zaman, daima var olması, gerçekte var olan varlık olmasına yani oluşa tabii bir varlık olmadan var olmasına zorunlu olarak bağlıdır. Böylelikle açık bir şekilde ortaya çıkan temel husus şudur ki, Herakleitos düşüncesinin merkezi terimi

olan *logos* ifadesinin, terimin en yaygın kullanımına uygun olarak doğrudan çevrilebileceğini savunan ve terimin doğrudan 'konuşmak' anlamına gelen λέγειν (legein) fiilinden türetilen ve sadece birinin söylediği bir şey anlamına gelen bir ifade olduğunu söyleyen yorumcuların iddiaları geçersizdir (Johnstone, 2014: 5). Çünkü fragmanın giriş cümlesinde *logos* ile birlikte ele alınan ve onu niteleyen αἰ (aei) ile εὐντως (eontos) sözcüklerinden terimin, her zaman, daima ve gerçekte var olduğu sonucu çıkmaktadır ki her zaman, daima ve gerçekte var olan bir şeyin yalnızca sözden yahut birinin sözünden ibaret olması yukarıda da bahsettiğimiz üzere anlamsızdır. Fragmanda *logos*'a atfedilen anlamın her ne kadar yalnızca 'söz' ya da 'birinin söylediği söz' anlamından ibaret olmadığını söylesek de bundan, terimin söz anlamına gelmediği sonucunu çıkarmamak gerekir. Burada bahsetmeye çalıştığımız temel husus, terimin Herakleitos'taki kullanımının, terimin tıpkı literatürdeki kullanımında olduğu üzere çokanlamlı bir kullanım üzerinden sunulmasıdır. Dolayısıyla çokanlamlılığı tekanlamlılığa indirgeyen ve *logos*'un anlamının, birinin söylediği bir şey ya da kısaca konuşmak fiilinden türetilen söz olduğunu savunarak *logos*'un basitçe, Herakleitos'un söylediği şeyi (yani kendi sözünü veya söylemini) ifade ettiğini ve bunda herhangi bir özel felsefi anlam aramanın hata olduğunu savunan yorumcuların Herakleitos okumasının hatalı bir okuma olduğunu söyleyebiliriz (Johnstone, 2014: 5).

Fragmanın başındaki giriş cümlesinin ilk yarısında *logos*'un her zaman, daima ve gerçekte var olan olduğunu vurguladıktan sonra Herakleitos cümlemin devamında insanların anlayışsız bir halde olduğundan bahseder. Burada kullandığı ifade ἀξύνετοι (aksynetoi)¹⁰ ifadesidir. Bu ifade felsefe öncesi dini temsilden alınmış bir ifade olmakla birlikte anlayıştan yoksun, akılsız anlamlarına gelen gündelik dildeki ασύνετος (asynetos) kelimesinin eş anlamlısıdır. (Liddell, Scott, 1996: 2373-2375). 'Anlayış ve idrakten yoksun' insanlar için kullanılan (aksynetoi) kelimesinin felsefe öncesi dini temsilin üslubunu karakterize eden gizem dilinden alınmış olması ilginçtir çünkü Herakleitos'un burada hitap ettiği insanlar henüz 'gizeme kabul edilmeyenler' gibidir ve Herakleitos onların karşısında dinsel bir bilgiye sahip ve adeta onu açıklayacak birisi olarak durur (Sassi, 2021: 59). Bu noktadan hareketle Herakleitos bize adeta kendi sözlerinin, bir insandan ziyade adeta ötelemlerden gelen ilahi olanın mesajı olarak hakikatin tezahürleri olarak ele alınması gerektiğinden bahseder.¹¹ Başka bir deyişle Herakleitos'un sözleri kehanet niteliğindedir ve bunların ifade edilişi argümantatif değildir (Barnes, 1982: 48). Çünkü argümantatif olma kaygısı gütseydi hem son derece örtük anlamlarla örülü kapalı bir üslupla konuşmazdı hem de sözcüklerini dini temsilin sözcüklerinden ziyade anlamaya ve anlaşılmaya daha uygun olan gündelik dilden seçmeye özen gösterirdi.

Fragmanın birinci cümlesinin devam eden kısmında Herakleitos insanların bahsettiğimiz anlayışsızlıkları yahut dini temsile daha uygun bir ifade ile 'kör'lüklerinin, *logos*'u 'hem işitmeden önce hem de ilk kez işittiklerinde' var olan bir tür vizyon eksikliği olmasına değinir: Buna göre insanlar *logos*'un varlığı ve hakikati noktasında öylesine kör ve

¹⁰ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι (aksynetoi ginontai anthropoi); insanlar anlayışsız bir haldedir

¹¹ Sayın Cengiz Çakmak'ın da belirttiği üzere "Herakleitos kendi sözlerinin ezeli ve ebedi hakikati yani *logos*'u dile getirdiğini ima etmektedir" (Herakleitos, 2005: 219). Çünkü Herakleitos açısından *logos*, evrende egemen olan yasadır, düzen ve akıldır (Gökberk, 1998: 24).

sağırlardır ki onu ne işitmeden önce ne de ilk kez işittiklerinde herhangi bir vizyon edimi kazanmazlar. *Logos*'un yalnızca söz yahut birinin sözleri anlamlarından ibaret olmadığını anlamak için bu ifadeye bakmak da yeterlidir. Çünkü insanların *logos*'u hem duyduktan sonra hem de duymadan önce anlamadıklarını belirtmek insanları, onu henüz duyma fırsatı bulmadan kendi sözlerini anlamamakla suçlamaktır ve bu da pek mantıklı bir davranış değildir ki bundan dolayı insanların anlamadıkları bu *logos*'un, Herakleitos'un sözlerinden önce ve o sözlerden bağımsız bir varlığa sahip olduğunu ve yalnızca söz anlamından ibaret olmadığını fragman açısından söyleyebiliriz (Johnstone, 2014: 6). Böylelikle fragmanı oluşturan ilk cümlelerin incelenmesinden hareketle *logos*'un mahiyetine dair şunları belirtmemizde, cümlelerin tahlilinden çıkan sonuçlar açısından bir problem yoktur: (1) *Logos* birinin söylediği söz yahut söz anlamında ele alınmakla birlikte, konuşmada ortaya konulan sözcükler ve anlamların genel toplamıdır. (2) Ontolojik açıdan her zaman, daima var olan bir mefhum olmakla *logos*'un ontolojisi zamandan ve mekandan bağımsız, zaman ve mekan tarafından sınırlandırılmaz türden bir ontolojik statüye sahiptir. (3) Hem her zaman, daima var olmasından hem de kendisinden bahsederken kullanılan gerçek anlamda varlık ifadesinden dolayı diğer varlık düzeylerinden ayrılan tözsel bir varlık statüsüne sahiptir.

Böylelikle Herakleitos ilk cümlede, her zaman var olan bir gerçekliğin, onun gerçekte var olan tek hakikat olduğunu vurgulayarak sözcülüğünü üstlenir. İlk cümlelerin girişindeki sözcüklerde bulunan imgeye ve çok anlamlı sözcüklerin seçimine dayalı anlatım biçimi, Herakleitos'un kâhinlere ya da peygamberlere özgü üslubunun ayırt edici özelliklerini yansıtır (Guthrie, 2011: 421). Fragmanın bu giriş cümlesinde bahsedilen hakikat, Herakleitos'un sözleri olarak tezahür etmiştir ve adeta tüm gerçekliğin yapısını açıklamaya niyet etmiş görkemli bir metnin manifestosuna başlar izlenimi uyandırmaktadır. Bu, bir öğretmen ya da araştırmacının değil, insanları uykusundan uyandırmayı amaçlayan bir peygamberin dilidir ve Herakleitos açısından uyanma hali, sadece fizyolojik değil aynı zamanda zihni bir uyanışı da kastetmektedir (Jeager, 2011: 158). Her zaman var olan *logos*'un gerçekliği karşısında uyanık olmalarına rağmen uykudaymış gibi davranan insanları uyandırmak ya da onların gözünü açmak misyonunda, kâhinlere ve peygamberlere özgü bir duruş olduğunu özellikle Herakleitos'un üslubu açısından söyleyebiliriz. Zaten ilk cümlede karşımıza çıkan $\epsilon\acute{o}\nu\tau\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$ (eontos aei, her zaman, sonsuza kadar var olan) ifadesi, 'sonsuzaya kadar' olan veya 'sonsuzaya kadar yaşayan' ölümsüz tanrılar için kullanılan standart bir Homeros ifadesidir ki, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (logos) ve $\acute{\alpha}\epsilon\acute{\iota}$ (aei) sözcüklerinin birincil anlamları birleştirildiğinde 'bu *logos*¹² sonsuza dek ölümsüzdür' anlamını vermektedir (Kahn, 2004: 94). Böylelikle giriş cümlesinden anladığımız en önemli husus şu olmaktadır ki, üslubu karakterize eden unsurlar olan kelime, ve diğer öğelerin seçimi, cümle içindeki pozisyonları, vurgu, tonlamalar ve tüm bunlardan anlamların yaptığı çağrışımlar bize cümlelerin, felsefe öncesi dini temsil diline sahip olduğunu güçlü bir şekilde hissettirir. Fragmanın açılış cümlesi ile ilgili toparlayarak söyleyecek olursak (1)

¹² Terimi burada birincil anlamlarından olan söz, akıl, düşünce anlamları merkezinde düşününüz; (1) söz söyleme, anlatma ve söylem, akıl; (2) yasa, kural, ölçü, ilke ve miktar; (3) saygınlık ve ün (Herakleitos, 2005: 30). [çevirmenin notu]

Logos, Herakleitos'un söyleminde ifade ettiği hakikat anlamına gelir ve (2) bu *logos*, nesnel bir gerçeklik olarak varlığını sonsuza dek sürdürür (Cornford, 1952: 113).

3. Her Şeyin Kendisine Göre Meydana Geldiği Logos

İncelemekte olduğumuz fragmanın ikinci cümlesinde Herakleitos, her şeyin *logos*'a göre ve ona uygun gerçekleştiği halde insanların bu konuda anlayışsız ve cahil olduklarından bahseder. Burada πάντων (panton) her halükarda, her şey anlamını vermektedir (Liddell, Scott, 1996: 2877). Şeylerin, olayların var olması, meydana gelmesi, getirilmesi anlamında ele alınan γινόμενον (ginomenon) ile birlikte kullanılır (Liddell, Scott, 1996: 890). Her şeyin meydana gelmesi, getirilmesi yahut gerçekleşmesi anlamının *logos*'a uygun olduğu ifadesinden, her şeyin *logos*'a göre gerçekleştiği anlamı çıkmaktadır ki çeviriler bu konuda aşağı yukarı mutabıktır.¹³ İlk cümlede söz anlamının yanı sıra her zaman, daima var olan ve gerçek anlamda varlık statüsünün kendisine atfedildiği *logos*'a bu cümlede yüklenen anlamı çözümlmek için hem ilk cümledeki anlamları hatırd tutmalı hem de bu cümledeki anlamının neler olabileceğini, cümlede kullanılan diğer sözcüklerden hareketle anlamaya çalışmalıyız. Sözlükteki ve düşünce tarihindeki birincil anlamları arasında akıl¹⁴, us, zeka, sağduyu, akliselim; kanı, düşünce; açıklama gibi sözcükler bulunan λόγος (*logos*)'un bu cümlede akıl, us anlamında ele alındığını düşünmekteyiz (Çelgin, 2018: 470). Bu görüşe sahip olmamızın temel sebeplerinden birincisi, her şeyin *logos*'a göre ya da ona uygun bir şekilde gerçekleştiği ya da meydana geldiği iken ikincisi, cümle içinde kullanılan ve ikili bir anlam barındıran ἀπειροισιν (apeiroisin) sözcüğüdür. Bu sözcük normalde cümle içerisinde, insanların, her şeyin kendisine göre meydana geldiği *logos* karşısında anlayışsız, acemi, deneyimsiz vs. durumda olduklarını belirtmek için kullanılmıştır. Ancak kelimenin kendisinden köken aldığı sözcüklerin anlamları üzerinde durduğumuzda Herakleitosçu bir dil oyunu ile karşılaşırız. Cümledeki pozisyonu uyarınca çevirilerde kendisine anlayışsız, acemi, deneyimsiz vb. anlamların atfedildiği ἀπειροισιν (apeiroisin) sözcüğü sözlükte; ἀπειρος (apeiros) yani (1) cahil, deneyimsiz, tecrübesiz, bilmeyen ve (2) sonsuz, sayısız ile ἀείρων (apeiron) yani (1) cahil, bilgisiz, deneyimsiz, tecrübesiz ve (2) sonsuz, sayısız anlamlarını barındıran sözcüklerden türetilmiştir (Çelgin, 2018: 98). Sözcüklere yüklenen anlamlara baktığımızda hem cahil ve tecrübesiz hem de sonsuz anlamlarının bulunduğunu görmekteyiz. Bu sözcüğü Herakleitos her ne kadar insanların *logos* karşısındaki durumlarını belirtmek için kullanmış olsa da kelime seçiminin bu derece spesifik bir tarzda olması akla,

¹³ Çünkü her şey *logos*'a göre meydana geldiği halde... onun acemisi gibidirler (Herakleitos, 2019: 131. DK1). Her şey bu *logos*'a göre olup bittiği... halde acemi gibi davranıyorlar (Herakleitos, 2005: 29. DK1). Her şey bu *logos*'la ahenk içinde gerçekleşse de... hiç deneyimlememiş gibi davranırlar (Herakleitos, 2016: 9. DK1).

Her şey bu *logos*'a göre gerçekleşse de... anlamamış gibi davranıyorlar (Herakleitos, 2020: 9. DK1). Çünkü her şey bu *logos*'a uygun olarak olduğu halde denemesizlere benzerler (Kranz, 2014: 69-70. DK1). Her şey bu *logos*'a göre olup biter oysa, ama onlar ne yaptıklarını bilmez görünürler (Rıfat, 1998: 31. DK1).

¹⁴ Köken itibarıyla Yunanca bir kelime olan *logos* esas olarak, 'bir bütün oluşturan söz', 'cümle', 'tam söz', 'oran', 'düşünce', 'anlam' ve nihayet 'akıl' gibi anlamlara gelir (Arslan, 2016: 195).

kelimenin *logos*'un ontolojisi ile bağlantılı olduğu düşüncesini ister istemez getirmektedir.¹⁵ Sözlükte cahil, bilmeyen gibi anlamları veren *ἀγνοια* (agnoia), *ἀμάθεια* (amatheia), *ἀγνωσία* (agnosia) gibi sözcüklerin yanı sıra, acemi anlamına gelen *πρωτάρης* (protares), *ἀρχάριος* (arkharios), *πρωτόπειρος* (protopeiros) ve tecrübesiz, deneyimsiz anlamlarına gelen *ἀδοκίμαστος* (adokimastos), *ἀμαθος* (amathos) gibi kelimeler bulunmaktadır. Herakleitos'un cahil, bilmeyen, acemi ya da tecrübesiz, deneyimsiz anlamlarından herhangi birini, burada bahsettiğimiz kelimelerden bir tanesi ya da daha başka var olan bir kelime ile değil de özellikle ikili anlam barındıran *ἀπειροισιν* (apeiroisin) sözcüğü ile vermiş olmasının nedeni hakkındaki görüşümüz, filozofun fragmanda bir dil oyununa başvurduğudur. Sözcüğün spesifik bir tarzda seçimi yoluyla hem insanların *logos* karşısındaki durumu betimlenmiş hem de *logos*'un bir önceki cümlede bahsettiğimiz sonsuz ontolojisine tekrardan esaslı¹⁶ bir vurgu yapılmıştır. Böylelikle, Herakleitos düşüncesinde *logos*'un, hakikat üzerine düşünen, hakikati bilen ve idrak eden insanlar ile tüm bunları yapamayanlar arasındaki ayrımı belirleyen temel unsur olduğunu söyleyebiliriz (Çevik, 2020: xxii). Bu unsur düşünen bir varlık olarak insanın en özel yeteneği olan aklını doğru kullanmayı ve böylelikle bu akılla bir ve aynı şey olan *logos*'u tüm yönleriyle kavramasını gerektirir. Böylelikle Herakleitosçu aydınlanma projesinin temel belirlenimi, O'nun dilindeki söze dönüşen *logos* aynı zamanda her zaman mevcut olan ve her şeyin kendisine göre gerçekleştiği düzenin kendisi ve bu düzenin varoluşunu mümkün kılıp düzgün bir şekilde işlemlerini sağlayan akıl veya ölçüyü kavramaktır (Çevik, 2020: xxiv). Ancak bu kavrayış sürecinde insanlar Herakleitos açısından hem kendisinin bahsettiği *logos*'u işittiklerinde hem de *logos*'a göre gerçekleşmekte olan şeylerle yahut işlerle karşılaştıklarında acemi, cahil ya da tecrübesiz gibi davranmaktadır. Burada Herakleitosçu eleştiri acımasızdır: İnsanlar hakikat olduğu gibi çevrelerinde hatta yanı başlarında durduğu ve onu duydukları halde ona karşı bir vizyonsuzluk ve cehalet içindedirler. Peki bu durumun temel sebebi nedir?

Biz, insanların her şeyin kendisine göre gerçekleştiği, sözler ve işlerde her zaman mevcut olan *logos*'a karşı kayıtsızlık yahut vizyon eksikliğinden kaynaklanan körlüklerinin temel sebebinin, onların varlık karşısında almış oldukları tavırla ilgili olduğu kanısındayız. Başka bir deyişle insanların -Herakleitosçu projede bahsedildiği üzere- *logos* karşısında acemi, tecrübesiz ya da cahil olmalarının temel sebebi, onların varlık karşısında almış oldukları zihinsel-duygusal-sezgisel öğrenilmişlik ile örülü tavrıdır. Bu tavrın kökeni dilin dünya karşısında kurmaya çalıştığı egemenlik çatışmasında kazandığı zafere dayanmaktadır. Dil, rasyonel bir varlık haline gelme sürecinde insanı varlık karşısında hakim kılma odaklı çalışan bir mekanizma haline gelmiş ve bunun sonucunda da insan, bir zamanlar kendisi de bir parçası olduğu varlıktan kopup ayrılarak onunla arasında mesafe açmıştır. Bu mesafe sonucunda oluşan açıklık sonucunda insan *logos*'tan da kop-

¹⁵ *γία πάντα* (gia panta) ya da *παντοτινός* (pantotinos) sonsuzluk anlamına gelirken *αἰωνιότης* (aioniotēs) ebedi, sonsuz olmak, *αἰωνίζω* (aionizo) ebedi, sonsuz olmak ve *αἰωνόβιος* (aionobios) ölümsüz gibi anlamları veren sözcüklerden bazılarıdır (Liddell, Scott, 1996: 231).

¹⁶ Anaksimandros'un doğa düşüncesini karakterize eden *ἀπείρων* (apeiron) sözcüğü ile aynı kökten türetilmiş *ἀπειροισιν* (apeiroisin) sözcüğünün kullanımı oldukça spesifik çünkü bu Herakleitos'un Anaksimandros gibi çağdaşları bu sözcüğü daha çok sonsuz, sınırsız anlamlarında kullanmaktaydı.

muş ve bu kopuşla birlikte aynı zamanda bir zamanlar varlığın bağrında doğrudan tecrübe etmekte olduğu, özün sezgisel deneyimi ve bu deneyim yoluyla edindiği vizyonu da yitirmiştir. Bundan dolayı insanın *logos* karşısındaki acemiliği, tecrübesizliği yahut cehaleti onu kuşatmış ve Herakleitosçu tabirle insan *logos* karşısında anlayışsız kalmıştır. Herakleitos kendisini, insanları içinde bulundukları bu anlayışsızlıktan arındıracak olan hakikate sahip olduğunu, adeta bir arındırma rahibi havasında söyler. Bunu her şeyden önce fragmanda kullandığı kimi kelimeleri felsefe öncesi dini temsilden ya da gizem dilinden seçmesinden ve hakikatin tüm yönleriyle kendi sözlerinde olduğunu belirtmesinden anlayabiliriz. Başka bir deyişle Herakleitos'un, kendisini tıpkı *Apollon* gibi tam anlamıyla ἀποτρόπαιος (apotropaios)¹⁷ yani kötülüğü uzaklaştıran ve καθάρσιος (katharsios)¹⁸ yani arındıran bir kişi olarak gördüğünü söyleyebiliriz (Eliade, 2020: 370). Dolayısıyla diyebiliriz ki Herakleitos kendisini, insanların da bir parçası olduğu evrenin oluşumu ve yapısıyla ilgili en önemli hakikate ermiş birisi olarak görüp bununla gururlanır (Çevik, 2020: xxiii). Evrenin en derin hakikatlerine ermiş havası veren bu gurur büyük bir kendine güvenle doludur çünkü Herakleitos kendi sözlerinde vücut bulmuş *logos*'a kulak verenlere bu en derin hakikatlere ermeyi ve böylelikle de bilgeliği vadetmektedir. Bilgelik yani σοφός (sophos) ise başta ἀταραξία (ataraxia) yani ruh dinginliğini ve αὐτάρκεια (autarkeia) yani içsel özgürlüğü ve kozmik bilinci beraberinde getiren bir yaşam şeklidir (Hadot, 2012: 245). Bundan dolayı diyebiliriz ki Herakleitos, sadece hakikati, *logos*'u bilmek istemekle kalmayıp, bu bilginin insanların hayatını yeniden şekillendireceğini de savunan ilk düşünürdür ve onun sözlerine yansıyan gururu boşa değildir (Jaeger, 2011: 159). Herakleitos, her şeyin kendisine göre gerçekleştiği ve her yer ve her şeyde mevcut olan *logos*'u tüm gerçekliğiyle keşfetmiş ve tecrübe etmiştir. Onun bu keşif ve tecrübesinden doğan bilgeliği ve gururu yine onun üslubunda birbirinden ayrılmaz bir bütün halinde kendisini dışa vurmuştur. Bu dışa vurumda da açığa çıkan husus Herakleitos'un, kendi içinde bulduğu ve dünya hakkındaki tek gerçeği ifade eden bir bilgeliğin veya içgörünün peygamberi olduğudur (Cornford, 1952: 114). *Logos*, onun sözlerinde ifadesini bulan, onun sözlerinde ses ve harflere bürünerek kendi varlığını tüm yönleriyle ortaya koymuştur bundan dolayı Herakleitos bir bakıma *logos*'un elçiliğini yapmaktadır. Kendi ruhlarına ve doğaya, anlayış ve vizyonla açılmış gözlerle bakanların *logos*'u orada bulacaklarını iddia eden filozofun kendisi, bu anlayış ve vizyonla dolu bir bilgedir; gerçeği görmüş ve onu kendi *logos*'unda yeniden üretmiştir (Cornford, 1952: 116).

4. Doğasına Göre Ayıran, Gözler Önüne Seren ve Uyandıran Logos

İncelememizin odak noktasını oluşturan λόγος (logos) sözcüğünün fragmanda, üzerinde daha çok durulduğunu düşündüğümüz ve savladığımız anlamları, "akıl, us, zeka, sağduyu, akliselim, düşünce ve açıklama"dır (Çelgin, 2018: 470). Bu anlamlar özelinde

¹⁷ ἀποτρόπαιος (apotropaios) "kötülükleri uzaklaştıran; caydıran, caydırıcı; koruyucu, hami" (Çelgin, 2018: 111). ἀποτροπος (apotropos) "kötülükleri uzaklaştıran; koruyucu" (Çelgin, 2018, s. 111).

¹⁸ καθάρσιος (katharsios) "temizleyen, arındıran (Zeus ve Apollon'un epiteti)" (Çelgin, 2018: 395).

logos'u düşündüğümüzde, onun hem teorik düşünceyi karakterize eden θεωρία (theoria)¹⁹ ile iş gören akıl ya da us ile hem de pratik düşünceyi karakterize eden ve πράξις (praxis)²⁰ ile iş gören zeka ile yakından ilgili ve ilişkili olduğunu görürüz. Fragmanda insanlar her şeyin kendisine göre gerçekleştiği *logos*'u işittikleri ve yine her şeyin kendisine göre gerçekleştiği logos tarafından koordine edilen işleri²¹ tecrübe ettikleri halde cahil, acemi gibi davranırlar. Bunun temel sebebi bir önceki başlıkta da bahsetmeye çalıştığımız üzere insanların *logos* karşısındaki körlükleri ya da vizyon eksikliğidir. Herakleitosçu projede gerçekleştirilmesi arzulanan mesele, *logos*'un hem teorik hem de pratik düşünceyi kuşatan bu anlamları ile uyumludur. Fragmanda bahsettiği üzere Herakleitos, insanları ilk olarak her zaman mevcut olan ve her şeyin kendisine göre gerçekleştiği *logos*'u, onun hakkında ve onun üzerine derin düşünmek suretiyle kavrayıp ikna etmeye ardından da onları uykudan uyanarak ona uygun bir hayat yaşamaya çağırmaktadır. Bunu yapma sürecinde insana düşen temel görev ise mümkün olduğunca çok çaba göstererek her şeyin kendisine göre gerçekleştiği *logos*'u anlamaya çalışmaktır. Üzerinde derince düşünülmesi gereken şey ise Herakleitos'un sözleridir; insan bu sözler üzerinde ne kadar uzun süre düşünürse, aktardıkları düşüncenin bütünlüğü, karmaşıklığı ve derinliği o kadar netleşir (Kahn, 2004: 95). Bundan dolayı Herakleitos fragmanın devamında her şeyi doğasına göre ayırıp ne durumda olduğunu gözler önüne serdiği beyanında bulunur.²²

Herakleitos, sözlükte bir kişi ya da şeyin büyümesi sonucu aldığı doğal biçim ya da yapı, doğa, dış biçim, görünüm, doğanın düzenli işleyen düzeni, yaratıcı bir güç olarak doğa, temel madde, yaratılış gibi pek çok anlama gelen φύσις (phusis) sözcüğünü kullanarak, her şeyi φύσις (phusis)'e göre birbirinden ayırıp, parçalara bölerek açıkladığını başka bir deyişle her şeyin doğasını gözler önüne serdiğini belirtir (Liddell, Scott, 1996: 4189-4190). Burada, adeta her şeyin hakikatini kendinde barındıran ve sözleriyle o hakikati dışı vuran bir peygamber havasına bürünen Herakleitos, tüm varlıkları kapsayan doğa hakkında; ayırmak, bölmek, parçalara ayırmak²³ gibi anlamlara gelen διαίρεων (diaireon) fiilini kullanır ve adeta bir δαίμον²⁴ (daimon) edası ile kendisini bu fiilin doğa üzerindeki uygulayıcı faili yapar: ὁ κοίων ἐγὼ διηγέμμαι κατὰ φύσιν...” [(hokoion ego dingemai kata phusin), (her şeyi doğasına göre birbirinden ayırıyorum)] ifadesi ile bunu ortaya koyan filozof, cümlelerin devamında buradaki beyanını devam ettirir. Doğaya dair kullandığı διαίρεων (diaireon) fiilini cümlelerin devamında da kullanmayı sürdüren Herakleitos, cümle içindeki söz dizimi sırasınca, her bir şeyin ne durumda olduğunu gözler

¹⁹ θεωρία, θεωικός (theoria, theorikos); “seyir, seyretme, izleme, - theoria ile ilgili” (Çelgin, 2018: 373).

²⁰ πράξις (praxis); “iş, eylem; tamamlanma, bitme, sonuçlanma; girişim, teşebbüs” (Çelgin, 2018: 645).

²¹ ...onlar bu türden sözleri ve işleri denemiş olsalar da, onun acemisi gibidirler..

²² ...öyle ki ben her bir şeyi doğasına göre birbirinden ayırarak ve ne durumda olduğunu belirterek gözler önüne seriyorum (Herakleitos, 2019: 131. DK1)

²³ (Çelgin, 2018: 179).

²⁴ Daimon sözcüğünün bütün formları tanrısal olan ile ilişkilidir: δαίμονάω (daimonao); “bir tanrının etkisinde olmak; aklını yitirmek, delirmek; altüst olmak, yerle bir olmak” (Çelgin, 2018: 163). δαίμονικός (daimonikos); “tanrı tarafından gönderilen, tanrıdan gelen” (Çelgin, 2018: 163). δαίμονιος (daimonios); “tanrıdan gelen, tanrı tarafından gönderilen, tanrısal, ilahi; olağanüstü, fevkalade” (Çelgin, 2018: 163). δαίμονίως (daimonios); “tanrısal bir şekilde, olağanüstü bir şekilde” (Çelgin, 2018: 163).

önüne serdiğinden bahseder. Burada, birbirine denk ya da karşıt her bir şey olarak çevirebileceğimiz ἑκαστον (hekaston) sözcüğünün kullanılması çarpıcıdır (Liddell, Scott, 1996: 1213). Şöyle ki her şeyden bahsederken önceki cümlede πάντων (panton) sözcüğünü kullanan Herakleitos, burada özellikle ἑκαστον (hekaston) yani her bir şey sözcüğünü kullanır. Bu sözcüğü, göstermek, işaret etmek, gözler önüne sermek türünden çeşitli anlamlara gelen φράζων (phrazon) fiiliyle birlikte kullanan filozof, var olan her bir şeyin ne durumda olduğunu, onları bölüp parçalayıp doğalarına göre birbirlerinden ayırt ederek ne durumda olduklarını gözler önüne serdiğini söyler (Liddell, Scott, 1996: 4167): “διαίρέων ἑκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει.” [(diaireon hekaston kai phrazon hokos ekhei), (her bir şeyi birbirinden ayırt ederek ne durumda olduğunu gözler önüne seriyorum)] cümlesi ile filozof dünyanın genel bir açıklamasını sunabileceği ve bunu, her şeyin temel doğasını karakterize eden şeyi açıklayarak yaptığını duyurmaktadır (Barnes, 1982: 44). Burada, kendisini sözün yahut kendisinin sözlerinde vücut bulan *logos*'un yegane taşıyıcısı olarak gören konuşmacıyla, dünyadaki her şey onunla uyumlu bir düzen içinde olmasına karşın, bu sözü anlayamayan diğer bütün insanlar arasındaki keskin karşıtlıkta, peygamberlere özgü havayı bir kez daha teşhis etmekteyiz (Jeager, 2011: 158). Gerek üslup gerekse de birbirleriyle ilişkilendirilen sözcüklerin cümle içindeki pozisyonlarından bunu anlamaktayız. Var olan her şeyin genel toplamı olan doğayı bölüp parçalayıp ayıran ve ne durumda olduğunu belirterek gözler önüne seren ve böylece onun bütün hakikatlerine eren bir insan olmanın gururu, Herakleitos'un sözlerine yansır. Bu bağlamda Herakleitos'un *logos*'u yalnızca onun sözünden ibaret değildir; o söylemde kendini gösterdiği şekliyle dünyanın ebedi yapısıdır (Kahn, 2004: 94). Böylesine görkemli bir yapının en derin hakikatlerini ifşa etmekten, *daimon*'lara özgü mağrur bir tutumun doğması da bundan dolayı kaçınılmazdır. Herakleitos'un, evrenin en derin hakikatlerine ermiş izlenimi veren bu mağrur tutumu, *logos*'un, doğru bir şekilde düşünüldüğünde veya sezildiğinde anlaşılabilir ve hatta öğretilerilecek bir şey olduğunu da göstermektedir ki filozofun gururu da bundan kaynaklanır (Çevik, 2020: xxiii).

Logos'un, Herakleitos'un bize bahsettiği haliyle anlaşılmasının yolu, onun hem doğru bir şekilde düşünülmesi hem de bu düşünceyle birlikte sezilmeye çalışılmasıdır. *Logos*'un doğru bir şekilde düşünülmesinden kasıt, Herakleitos'un sözlerinde, ondan bize bahsettiği haliyle onun üzerine derin düşünmektir. Çünkü Herakleitos'un sözleri, *logos*'un onun zihninde anlaşılmağa uygun hale gelmiş tezahürleridir. *Logos* onun sözlerinde ses ve harfler olarak tezahür etmiş ve evrenin en derin hakikatlerini bu yolla insanlara söylemekte, göstermekte ve işaret etmektedir. Herakleitos'un sözlerinin kastettiği ya da işaret ettiği yapı, dünyanın kendisinin yapısıdır onun dünya hakkındaki düşüncesinin ya da sözlerinin yoğun yapısı değildir (Kahn, 2004: 98). Başka bir deyişle Herakleitos'un sözleri evrendeki tüm varlıkları derin bir şekilde tefekkür ederek bu tefekkürden edinen ilham yoluyla her şeyin kendisine göre gerçekleştiği *logos*'u kavramak suretiyle sarfedilmiş sözler değildir. Onun sözleri, doğrudan doğruya *logos*'un kendisinden ibaret olmakla, evrenin en derin hakikatlerinin kendisine göre gerçekleştiği kozmik aklın kendisi olan *logos*'un insan ses ve harflerine dönüşüp Herakleitos'un sözleri şeklinde tezahür etmesidir. İnsana düşen temel görev ise bu sözleri sadece anlamak yahut onların mahiyetini kavramakla kalmayıp o sözlerin ifşa ettiği hakikatleri, sözlerin mahiyetini

kavramadan doğan epistemolojik bast yoluyla sezmek ve böylelikle temaşa etmeye çalışmaktır. Böylelikle Herakleitos hem filozoflar hem de peygamber ya da *daimon*'lardan ayrılarak kendi yarı felsefi yarı *daimonik* karakterdeki pozisyonunu inşa eder. O bir yönüyle filozof bir yönüyle peygamber yahut kâhindir çünkü onun hem insanı, toplumu ve varlıkların genel toplamı olan evreni anlamaya ve çözümlemeye yönelik rasyonel bir öğretisi vardır hem de bu öğretinin sunuluş biçimi ve üslubu adeta bir peygamber yahut kâhinin ya da bir *daimon*'un edasında sunulur.

Bazen oldukça karanlık ve anlaşılmaz görünen ve en rütbeli uzmanların dahi içinden çıkamadığı sözcükler kullanan bazen de o kadar parlak ve açık bir şekilde yazdığını, en kalın kafalı insan bile onu kolayca anlayarak ve ruhunun yükseldiğini hissettiği, kısa deyişi ve ağır serimi eşsiz ve kimi zaman görkemli olan Herakleitos, söylediklerinin yalnızca anlaşılmasını değil aynı zamanda hayata aktarılmasını da ister (Laertios, 2015: 419). Onun bu hem θεωρία (theoria) hem de πράξις (praxis)'i kuşatan tutumu, bir öğretmen ya da araştırmacının değil, insanları uykusundan uyandırmayı amaçlayan bir peygamberin dilidir (Jeager, 2011: 158). Bundan dolayı fragmanın son cümlesinde insanları *logos* karşısındaki cehalet, acemilik ya da körlüklerinden dolayı bir kez daha eleştirir ve onların *logos* karşısındaki durumlarını tıpkı uykuda iken ki durumlarına benzetir.²⁵ Fragmanın bu son cümlesinde Herakleitos ilkin insanların uyanıkken yaptıkları şeylere karşı kayıtsızlıklarını ve yaptıkları şeyleri göz ardı ettiklerine değinir: τοὺς δὲ ἅλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες [(tous de allous anthropous lanthanei hokosa egerthentes), (başka insanlar da uyanıkken yaptıkları şeyi göz ardı ediyorlar)] ifadesi ve devamındaki ποιοῦσιν ὁκώσπερ ὁκόσα εὔδοντες ἐπιλανθάνονται [(poiosin hokosper hokosa oydontes epilanthanontai), (tıpkı uyurken unuttukları gibi)] ifadesi, fragmanın son cümlesini oluşturur. Burada dikkat edilmesi gereken temel husus insanların *logos* karşısında tıpkı uykudaymış gibi davrandıklarına yönelik eleştiridir. Önceki cümlelerde de ortaya koyduğumuz üzere Herakleitos insanların *logos* karşısındaki körlükleri ve vizyonsuzluklarından burada da hayıflanmaya devam eder. Göz ardı etmek, fark edilmemek, farkında olmamak gibi anlamlara gelen λανθάνει (lanthanei) fiili, kendini uyandır, uyanık gibi anlamlara gelen ἐγερθέντες (egerthentes) ve bunlarda, uykuda olmak, uyumak gibi anlamlara gelen εὔδοντες (oydontes) ve unutmak, unutmak için sebep aramak gibi anlamlara gelen ἐπιλανθάνονται (epilanthanontai)²⁶ ile birleşerek, insanların uyanıkken yaptıkları iş ve eylemlerde *logos*'un hiç farkında olmadıkları vurgulanır. Öyle ki insanlar uyanık ve tüm duyargaları açık bir şekilde iş ve eylemlerde bulunurken dahi tıpkı uykudaymışçasına *logos*'a karşı duyarsız ve kaba tabirle kördürler.

Herakleitos'un bütün insanlara yönelttiği suçlamanın ana fikri aynıdır; onlar hem kendi doğalarının hem de çevrelerindeki her şeyin derin anlamına karşı kördürler (Guthrie, 2011: 422). Onların bu körlüklerinin sorumlusu ise kendilerinden başkası değildir. Bu durumda onlara düşen temel görev, her şeye içkin olup düşünceyle aranan ve içgörülle kavranabilen tek bir gerçeğin içinde bulunan ve bu gerçek ile bir ve aynı şey olan *logos*'u

²⁵ Tıpkı uyurken unuttukları gibi, başka insanlar da uyanıkken yaptıkları şeyi göz ardı ediyorlar (Herakleitos, 2019: 131. DK1)."

²⁶ Liddell, Scott, 1996, sırasıyla; (1) ἐγερθέντες, (1150), (2) ἐπιλανθάνονται, (1513), (3) εὔδοντες, (1649), (4) λανθάνει, (2313).

kavrayacak içgörüye sahip olarak onu dış doğada da görebilmek; ancak yalnızca bilgi yığarak değil aynı zamanda kişinin kendi içinde de bulunan bu gerçeği, bilginin yanında içgörü ve sezgiyle de kavrayabilmektir (Guthrie, 2011: 426). Bu kavrayış ve vizyon edimini de Herakleitos'un sözlerine kulak vermekle mümkündür. Çünkü Herakleitos *logos*'u kavramış tek ya da neredeyse tek kişi olduğunu iddia eder; ama bu durum diğerlerinin suçudur çünkü hakikat herkesin göreceği biçimde ortadadır (Guthrie, 2011: 433). Bu ortada olan hakikati görebilmenin, kavrayabilmenin ve tecrübe edebilmenin yolu da onu gören, kavrayan ve tecrübe eden Herakleitos'un sözlerine kulak vermekle mümkündür. Ancak ona kulak vermek tek başına yeterli değildir çünkü Herakleitos sadece bunun için özel bir çaba harcayanların ve sadece gerçekten anlamak isteyenlerin kendisini anlamalarını istemektedir. Bundan dolayı Herakleitos'un dili onu esinlenmişlerin yanına yerleştirir nitekim o, arif olmayanlar anlamasın diye simgelerle konuşan ozan, yalvaç ve gizem dini öğretmenlerindendir (Guthrie, 2011, s. 422). Böylelikle diyebiliriz ki onun, tamamen özgün üslubu ve bu üsluptan doğan anlam katmanları onu sadece bir filozof yapmakla kalmaz aynı zamanda konuşan bir kâhin ya da peygamber de yapar. Çünkü o adeta Vahiy almış gibi konuşur bu yüzden üslubu için 'kâhince' ve 'peygambervari' sıfatları hiçte metafor değildir (Guthrie, 2011, ss. 420-421). Bundan dolayı Herakleitos için daha önce hiçbir insanın görmediği bir hakikati gören, ancak kendisi bu hakikatin yalnızca bir aracı olan bir kâhin ya da peygamber filozof diyebiliriz ki bu unvan Herakleitos söz konusu olduğunda hiçte abartı olmaz (Guthrie, 2011, s. 421).

Sonuç

Bir çalışmada, her ne kadar araştırma hattı doğru bir şekilde tayin edilmiş olsa da araştırmanın merkezlendiği isim Herakleitos olduğunda meselenin renginin, araştırmada baskın olan renklere ziyade kişinin araştırmaya baktığı gözlerin gördüğü renklere bürünmesi kaçınılmazdır. Bu durum, bir meseleye yaklaşım tarzımızı zihinlerimizin içinde yetiştirdiği kolektif temsillerden bağımsız bir şekilde olamayacağı görüşüyle birleştğinde daha da çetrefilli bir hal alır. Aşık olan şudur ki bizler sadece bulunduğumuz yerden görünenleri görebilen belirli bir perspektife sahip tarihsel varlıklarız (Kahn, 2004, s. 87). Zihinlerimiz belirli tarihsel ve kolektif temsiller içinde şekillendiği ve bu temsiller ile birlikte dünyaya açıldığı için belirli bir perspektife sahip varlıklarız ve sadece bu belirli perspektiften görebiliriz. Bundan dolayı milattan önce beşinci yüzyılda yaşamış bir filozofun düşüncesini, onun bize anlatmaya ve dahası -özellikle Herakleitos söz konusu olduğunda- hissettirmeye çalıştığı şekilde kavramaya ve tecrübe etmeye çalışmak, ancak zihinlerimizin içinde bulunduğu kolektif temsiller ve tarihsel paradigma izin verdiği ölçüde mümkündür. Bu girişimde de en yüksek düzeyde başarılı olmanın yolu, zamanın kahredici etkisinin yok ettiklerini yok olmaktan ilahi bir şekilde koruyan dil üzerinde odaklanmaktan geçmektedir. Bundan dolayı Herakleitos'tan bize kalan yazıları, doğru bir şekilde kavramanın en makul yolu onun sözcüklerini ve cümlelerini düzgün bir incelemeden geçirmektir. Ancak bu şekilde onu doğru bir şekilde anlayabiliriz.

Herakleitos'tan bize kalanlardan olan ve bu çalışmada incelediğimiz DK1 numaralı fragmanda da bu incelemeyi yapmaya çalıştık. İncelememizde fragmanı üç farklı başlıkta

ele aldık ve her birinde şu sonuçlara ulaştık: İlk olarak Herakleitos'un her zaman mevcut ve var olan *logos*'tan bahsetmesinden hareketle bu *logos*'un hakikatin ve şeylerin doğasını karakterize eden en temel unsur olduğuna ancak insanların vizyonsuzlukları ve kâhince bir tabirle bu vizyonsuzluklarından doğan körlüklerinden dolayı ona karşı kayıtsız kaldıklarına değindik. Açılış cümlesinde, bütün olup bitenlerin seyrini belirlediğini söylediği *logos*'un doğru olduğunu ya da gerçekten var olduğunu ağırbaşlı bir tonda ortaya koyan Herakleitos yine bir o kadar ağırbaşlı ancak biraz da sitemkar bir şekilde insanların bu her zaman var olan *logos*'a olan kayıtsızlıklarını ifade eder (Guthrie, 2011, s. 426). Onun, *logos*'un ontolojisine yaptığı son derece esaslı bir vurgu ile başlayan bu açılış cümlesi ve insanların ontolojik açıdan bu denli yüce bir gerçekliğin karşısındaki vizyonsuzluklarını vurgulamasının kâhin ya da peygamberlere özgü bir üslup olduğuna değindik. Gerçekten de bu açılış cümlesinde filozofluğunun yanı sıra Herakleitos, adeta ötelere edindiği bilgileri aktaran bir kâhin ya da peygambervari bir üslupla konuşmaktadır.

Çalışmanın ikinci başlığında ise açılış cümlesinin devamını incelemeye aldık. Burada Herakleitos'un kullandığı temel ifade, her şeyin *logos*'a göre gerçekleştiği ifadesi iken insanların sözlerinde ve işlerinde sürekli *logos*'la haşır neşir olmalarına rağmen onun varlığına dair cahil ya da acemi gibi davrandıklarından bahsetmesidir. Buna göre Herakleitos açısından *logos*, her şeyin kendisine göre meydana geldiği en temel rasyonel prensip yahut kozmik-kurucu ilkedir. Sürekli her yerde ve her şeyde etkin ve faal olan bu prensip varlıkların kendisine göre meydana geldiği ve varlıklarını sürdürdüğü düzenliliğin temel kurucu ve rasyonel aktörüdür. Hal böyle iken ve insanlarda sürekli onunla haşır neşir olmakta ve onu her söz ve işte defalarca tecrübe etmekte iken ona karşı cahil ve acemi davranmaya devam etmektedir. Çünkü onu görebilecek, kavrayabilecek ve tecrübe edebilecek vizyondan yoksundurlar ve ona karşı körlüklerinden dolayı cahil veya acemi gibi davranmaktadırlar. Herakleitos fragmanın bu kısmında, fragmanlarının pek çoğunda yaptığı üzere insanlara kızmakta ve sitem etmektedir. Kızdığı ve sitem ettiği şey ise onların *logos* karşısındaki eylemsizlikleri ve bu eylemsizlikten doğan vizyonsuzlukları ve bundan da doğan körlükleridir. Bu kısımda Herakleitos, her şeyin *logos*'a göre gerçekleştiğinin yanı sıra ayrıca kendisinin de her şeyi doğasına göre ayırıp tek tek gözler önüne serdiğinden bahseder. Var olan her şeyin gerçekliğini ve hakikatini gözler önüne serdiğini ilan ve iddia etmek ise Herakleitos'un, kendisinden başka hemen hiç kimsenin sırrına vakıf olmadığı gerçekliklere sahip olduğu iddiasını barındırır. Herakleitos açısından *logos*, kendisinin sözlerinde tezahür eden, kendisinin sözlerinde ses ve harflere bürünerek gerçekliğin yapısını tüm yönleriyle ortaya koymuştur bundan dolayı filozof aslında *logos*'un elçiliğini yapmaktadır. Fragmanın bu kısmında gerek bu iddiasının radikalliği gerekse de kullandığı üslup yine bir önceki parçada olduğu üzere kâhin veya peygamberlere özgü bir üsluptur. Çünkü her zaman ve gerçekte var olan *logos*'un bir kez daha her şeyin kendisine göre gerçekleştiği asıl gerçeklik olduğu vurgulanmak suretiyle filozof bu gerçekliği tüm yönleriyle kendisinin kavradığını ve gözler önüne serdiğini söyleyerek insanların bu gerçeklik karşısındaki kayıtsızlıkları eleştirir.

Fragmanın son kısmı olan üçüncü kısımda ise Herakleitos insanların her şeyin kendisine göre gerçekleştiği ve her zaman var olan *logos* karşısında tıpkı uyku durumunda oldukları üzere tüm alıcıları kapalı bir şekilde olduklarından bahseder. Burada yapılan benzetme tam da kâhin ya da peygamberlere özgü bir üslubu çağrıştırır. Çünkü benzetmeye söz konusu olan insanlar hakikatin apaçıklığı karşısında adeta uykuda olan insanların etrafta olup bitenlere karşı duyarsızlık halleriyle eş tutulur. Bu benzetmeyi bir önceki cümlede Herakleitos'un her şeyi doğasına göre ayırıp gözler önüne serdiği iddiasıyla birlikte düşündüğümüzde filozofun üstlendiği görevi açığa çıkar ki bu da apaçık gözler önünde olan gerçeklik karşısında uykuda olan insanları bu vizyonsuzluk halinden uyandırmaktır. Böylesi bir görev de Herakleitos'u hem bir filozof hem de bir kâhin ya da peygamber yapar: Herakleitos bir filozoftur çünkü onun *logos* terimine yüklediği temel anlamlar olan akıl, us, söz, rasyonel ilke gibi anlamlar ve bu anlamlar etrafında merkezlendiği bilgelik öğretisi tamamen Herakleitos'un kendisine özgüdür. Herakleitos filozof olduğu kadar aynı zamanda bir kâhin ya da peygamberdir çünkü gerek kullandığı üslup, gerek temel iddiası olan her şeyin kendisine göre meydana geldiğini söylediği temel gerçeklik ve hakikat olan *logos*'u kavrayan ve bu gerçekliğin nüfuz ettiği her şeyi doğasına göre ayırıp gözler önüne serdiği iddiası, gerekse de insanları gerçek ve hakikat karşısındaki uykularından ya da vizyonsuzlukları ve körlüklerinden uyandırma görevini üstlenmesi onu kâhinlerin veya peygamberlerin arasına yerleştirir. Çalışmada bahsettiğimiz üzere filozofun gururu da bundandır. Onun, evrenin en derin hakikatlerine ermiş izlenimi yaratan gururu, büyük bir kendine güvenle doludur çünkü Herakleitos kendi sözlerinde vücut bulmuş *logos*'a kulak verenlere bu en derin hakikatlere ermeyi ve böylelikle de bilgeliği vadetmektedir.

KAYNAKÇA

- Barnes, J. (1982). *The Presocratic Philosophers*. (1st ed.). Routledge.
- Cornford, F., M. (1952). *Principium Sapientiae the Origins of Greek Philosophical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press,.
- Çelgin, G. (2018). *Eski Yunanca Türkçe Sözlük*, Alfa Basım Yayın Dağıtım, İstanbul.
- Çevik, C. (2020) *Sunuş, Herakleitos içinde, Fragmanlar*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Eco, U., Fedriga, R. (2021). *Felsefe Tarihi 1: Antik Yunan*. (Çev. Leyla Tonguç Basmacı). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Eliade, M. (2020). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi 1: Taş Devrinden Eleusis Mysterialarına*. (Çev. Ali Berktaş). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Gökberk, M. (2010). *Felsefe Tarihi*. Remzi Kitabevi, İstanbul.

- Guthrie, W., K., C. (2011). *Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. (Çev. Ergün Akça). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Hadot, P. (2012). *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*. (Çev. Kübra Gürkan). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Herakleitos. (2005). *Fragmanlar*. (Çev. Cengiz Çakmak), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Herakleitos. (2020). *Fragmanlar*. (Çev. C. Cengiz Çevik), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Herakleitos. (2019). *Fragmanlar*. (Çev. Güvenç Şar, Erdal Yıldız), İstanbul: Dergah Yayınları.
- Herakleitos. (2016). *Fragmanlar*. (Çev. Arzu Akgün). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Jeager, W. (2011). *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. (Çev. Güneş Ayas). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Johnstone, M., A. (2014). "On 'Logos' in Heraclitus". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 47., pp. 1-29.
- Kahn, Ch. H. (2004). *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kranz, W. (2014). *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*. (Çev. Suat Y. Baydur). İstanbul: Cinius Sosyal Yayınlar.
- Laertios, D. (2015). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. (Yunancadan Çev. Candan Şentuna). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Kazım Taşkent Klasik Yapıtlar Dizisi.
- Liddell, H., G. Scott. R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Revised And Augmented Throughout By Sir Henry Stuart Jones With The Assistance Of Roderick Mckenzie And With The Cooperation Of Many Scholars. Oxford: Clarendon Press.
- Plato. (1903). *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford: Oxford University Press.
- Platon. (2022). *Timaios, Doğa Üzerine*. (Çev. Özgüç Orhan). Ankara: Fol Yayıncılık.
- Rankin, D. (1995). "Heraclitus: Fragment B 1 D.-K. Revisited." *Hermes*, vol. 123., no. 3., pp. 369-73.
- Rıfat, S. (1998). *Herakleitos, Bir Kapalı Söz Ustasıyla Buluşma Denemesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Sassi, M., M. (2021). Herakleitos ve Empedokles, Umberto Eco içinde, *Felsefe Tarihi 1*, (s. 58-66), İstanbul: Alfa Yayınları.

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

Skirberg, G., Gilje, N. (2014). *Antik Yunan'dan Modern Dönem'e Felsefe Tarihi*. (Çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu). İstanbul: Kesit Yayınları.

Makale Geliş Tarihi | Received: 08.11.2023

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 14.04.2024

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

Araştırma Makalesi | Research Article

BÜTÜN BUNLAR NE ANLAMA GELİYOR? YARATILIŞ AMACI VE YAŞAMIN ANLAMI

Deniz SOYSAL*

Öz: Tanrı tarafından belli bir amaçla yaratılmış olmak yaşamın anlamı sorusuna doyurucu bir yanıt sağlar mı? Bu soru için sunacağım değerlendirmelerin temelini Julian Baggini'nin *Bütün Bunlar Ne Anlama Geliyor?* adlı kitabında sunduğu argümanlar oluşturmaktadır. Bu argümanları hem yeniden kuracak hem de kullandığı örnekleri, özellikle Sartre'dan aldığı örneği, daha ayrıntılı irdeleyeceğim. Baggini'nin burada temelleri tartışılacak olan iddiaları şunlardır: Birincisi yaşamın anlamlı olması için önceden belirlenmiş bir yaratılış amacının olması zorunlu değildir, ikincisi önceden belirlenmiş amaçlar sonradan belirlenmiş amaçlardan daha değerli olmak zorunda değildir ve üçüncüsü yaratılış amacımız varsa ve onun bilgisine sahip olma sorunu çözülsün bile yaşamın anlamı sorunu çözülmüş olmaz.

Anahtar Kelimeler: Yaşamın anlamı, Yaratılış amacı, Tanrı, Baggini, Sartre

WHAT'S IT ALL ABOUT? PURPOSE OF CREATION AND MEANING OF LIFE

Abstract: Does being purposefully created by God provide a satisfactory answer to the question of the meaning of life? The evaluations I will present for this question are based on Julian Baggini's arguments that he presents in his book *What's It All About?* I will both reconstruct these arguments and examine in more detail the examples he used, especially the example he took from Sartre. Baggini's claims, the foundations of which will be discussed here, are as follows: first for life to be meaningful it is not necessary that there be a purpose of creation, second the predetermined purposes do not have to be more valuable than assigned purposes, and third even if we have a purpose of creation and even if the problem of having its knowledge is solved, the problem of the meaning of life is not solved.

Keywords: Meaning of life, Purpose of creation, God, Baggini, Sartre

* Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.

Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü, Türkiye | Süleyman Demirel University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Psychology, Türkiye.

denizsoysal@sdu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0003-0923-7410

Soysal, Deniz. (2024). *Bütün Bunlar Ne Anlama Geliyor? Yaratılış Amacı ve Yaşamın Anlamı. Kiliya Felsefe Dergisi*, (1), 21-32.

1. Giriş

Yaşamın anlamının ne olduğu sorusu felsefenin etik, epistemoloji, ontoloji ve din felsefesi dahil neredeyse temel tüm alanlarıyla ilişkili oldukça karmaşık ve çok katmanlı bir sorudur. Yaşamın anlamı konusu felsefe tarihinde yoğunluklu olarak 19. yüzyılın ikinci yarısında, örneğin Schopenhauer ve Nietzsche'de; 20. Yüzyılda ise varoluşçulukta, örneğin Sartre ve Camus'de, belirgin bir şekilde tartışılmıştır. Sonrasında analitik felsefe ve dil felsefesinin yaşamın anlamı ifadesinin anlamının ne olabileceği konusunda ortaya koyduğu tartışmalar ve post-modernizmin tüm bütüncül anlatı ve kavramlara getirdiği eleştirilerle birlikte yaşamın anlamı konusu yok olmasa da geçtiğimiz yüzyılda gördüğü ilgiyi kaybetmiştir. Terry Eagleton'ın (2012) *Hayatın Anlamı* adlı kitabı çağdaş bir filozof tarafından yazılmış bu konuyu merkeze alan nadir eserlerden biridir. Eagleton yaşamın anlamı konusunu özellikle şu an içinde yaşadığımız çağ bağlamında ve özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından günümüze dek ortaya koyulmuş olan bu konudaki felsefi tartışmaları odağına alarak inceler. Tek bir makalede tüm bu tarihsel kapsamı ve tartışmaları ele almak mümkün değildir. Ayrıca bu makalenin amacı, yaşamın anlamının ne olduğu sorusuna bir yanıt sunmak, bir yanıtı savunmak da olmayacaktır.

Bu makalede yaşamın anlamının ne olduğu sorusunun tek bir yönüne, bu soruya verilen olası yanıtlardan birine, odaklanacak ve bu yanıtı sorgulayacağım; merkezde de çağdaş bir filozof olan Julian Baggini'nin argümanı üzerine temellendirilmiş bir tartışma olacak. Odaklanacağım bu yönü ortaya koyabilmek için bu konuda sıklıkla karşılaşılan bir kanının ifade edilmesi ile başlamamız gerekir. Bu genel kanıya göre, Tanrı tarafından belli bir amaçla yaratılmış olmamız, yaşamın anlamı sorusuna verilecek doyurucu bir yanıt oluşturur; dolayısıyla bu dünyadaki sonlu yaşamımızın amacı Tanrı'nın bizi yaratırken düşündüğü amacı gerçekleştirmektir. Ancak bu düşünce sorgulamaya açıktır: Tanrı tarafından belli bir amaçla yaratılmış olmak yaşamın anlamı sorusuna doyurucu bir yanıt sağlar mı? Tanrı tarafından belli bir amaçla yaratılmış olmamız durumunu kısaca yaratılış amacı ifadesiyle ile karşılayacağım. Yaratılış kavramı, teolojik bağlamda tüm evreni ve bu evrende olan her şeyi içerecek geniş bir kavram olmasına rağmen burada odaklanmış olduğum soru temelinde yalnızca genelde insanın ve özelde bir bireyin Tanrı tarafından yaratılmasına işaret edecektir. Yaratılış amacı ifadesini bu sınırlandırmaya uygun olacak bir şekilde kullanarak bu makalenin temel konusunu tek bir soru olarak ifade etmem mümkün olacaktır: Yaratılış amacı insan yaşamını anlamlı hale getirir mi? Bu soru, Tanrı'ya ya da dine inancın ortadan kalkması durumunda insanın yaşamın anlamı sorusu ile boğuşmak zorunda kalacağı düşüncesini de sorgulamamızı sağlayacaktır. Sanki Tanrı inancı insanların yaşamının anlamı sorusuna eksiksiz bir yanıt vermektedir ve sanki eğer herhangi bir şekilde insan bu inancı kaybeder ya da sorgularsa onun yaşamı anlamı tümünden kaybeder ve anlamsız ya da saçma bir varoluşa dönüşür diye düşünülmektedir. Bu doğru mudur? Yaratılış amacı düşüncesinin doğru olduğunu varsaydığımızda, bu yaşamın anlamı sorusuna gerçekten eksiksiz bir yanıt sunmakta mıdır? Bu soru için sunacağım değerlendirmelerin temelini Baggini'nin *Bütün Bunlar Ne Anlama Geliyor?* adlı kitabında sunduğu argümanlar

oluşturmaktadır. Bu argümanları hem yeniden kuracak ve Baggini'nin kullandığı örnekleri, özellikle Sartre'dan aldığı örneği, daha ayrıntılı irdeleneceğim.

2. Yaratılış amacı ile yaşamın anlamı arasındaki ilişki

Baggini *Bütün Bunlar Ne Anlama Geliyor?* adlı kitabında yaratılış amacının insan yaşamını anlamlı hale getirip getirmediği sorusuna iki temel örnek üzerinden yaklaşır. İlki Jean-Paul Sartre'ın mektup açacağı örneği, ikincisi ise Mary Shelly'nin *Frankenstein* romanında Doktor Frankenstein'in can verdiği insan örneğidir. Önce Baggini'nin Sartre'ın mektup açacağı örneğini nasıl sunduğunu inceleyeceğim.

Mektup açacağı bir insan tarafından “özel bir işlev görmek üzere yaratılmış” ya da üretilmiş bir nesnedir (Baggini, 2015, s. 20). Bu nedenle mektup açacağının yaratılmasından önce onun için belirlenmiş bir amaç vardır: mektubun zarfını parçalamadan düzgün bir şekilde kolayca açmak. Bu amaç bu nesnenin yaratılmasının öncesinde belirlendiği için, o nesnenin, Sartreci terminolojiyle, “özünü” oluşturur. Önce özü insanın zihninde oluşmuş, sonra bu öze göre bir mektup açacağı yapılmış ya da yaratılmıştır. Ancak dünyadaki her şey böyle değildir. Baggini “çakmaktaşı”nı örnek olarak verir. Bu taş doğada bulunan belli bir tür taştır ve pek çok şey için kullanılabilir ancak özellikle şu ya da bu işlevi yerine getirmek için tasarlanmış bir ürün ya da bir yaratım değildir. Bu yüzden de çakmaktaşının mektup açacağı gibi “bir özü yoktur” (Baggini, 2015, s. 20). Dolayısıyla iki tür varlıkla karşılaşıyoruz: belirli bir amaç için yaratılan şeyler ve öncesinde özel belirli bir amaçla tasarlanmamış şeyler. Elbette bu yalnızca insani yaratım açısından değerlendirdiğimizde karşımıza çıkan bir ayrım. Yani insan yaratımı olan şeyler ve insanın doğada bulduğu şeyler. Sartre'a göre Tanrı tarafından yaratıldıklarına inanan insanlar kendilerini benzer bir ayrım üzerinden düşünürler: İnsanın yaratıcısı Tanrı'dır, yaratılmasının öncesinde bir amaç düşünülmüş ve insan o amacı yerine getirsin diye yaratılmıştır. “Sartre'ın anlatmak istediği şey,” diyor Baggini, “bizim çakmaktaşıları gibi değil mektup açacakları gibi olduğumuzu varsaydığımızdır” (Baggini, 2015, s. 22). Böylece hayatın anlamı sorununu da çözdüğümüzü varsayarız: Tanrı'nın bizi yaratmaktaki amacı her neyse onu bulup ona göre yaşamak. Böyle bir düşüncede değişime neden olacak tek şey Tanrı'nın var olmaması olur. Tanrı yoksa “anlam krizi” ortaya çıkar. Kendimizi mektup açacağı gibi değil de doğada bulunan herhangi bir şey gibi amaçsız ve dolayısıyla da anlamsız bir varoluşun içinde buluruz. Baggini işte bu düşüncenin sorgulanabilir olduğunu söyler ve Sartre'a da burada başvurur. Sormamız gereken “hayatın bir anlamı olabilmesi için mektup açacakları gibi olmamızın gerekip gerekmediği” sorusudur. Aslında mektup açacakları gibi olmak insanın kendisi için önceden düşünülmüş hazır bir amacı olduğu anlamına gelirdi. Bu da bize anlam ya da amaç konusunda herhangi bir arayış içine girmemizin gerekmediği bir rahatlık sağlardı.

Halbuki Sartre, Tanrı'nın yokluğundan zorunlu olarak varoluşumuzun amaçsız olduğu sonucunu çıkarmaz. Aksine özgür olduğumuz ve hayatımızın anlamını kendimizin bulması gerektiği sonucunu çıkarır. Bu büyük bir sorumluluğu beraberinde getirir çünkü yaşamımın amacını ben seçeceksem, kuracaksam ya da belirleyeceksem, o halde bunun sorumluluğu da bütünüyle bana ait olacaktır. Bu noktada Baggini hayatımızın

anlamını kendimizin seçmesi ile bu anlamın Tanrı tarafından önceden belirlenmesi arasında nasıl bir fark olduğuna ilişkin önemli bir tartışmaya girecektir. Ancak ben bu tartışmayı incelemeyen önce Sartre'ın mektup açacağı örneğini kullandığı yapıtı *Existentialism is a Humanism*'deki bu konuya ilişkin bir noktanın açıklanması gerektiğini düşünüyorum.

Sartre, Hristiyan varoluşçular olduğu gibi ateist varoluşçuların da olduğunu söyleyerek başlar. Bu başlangıç bize varoluşçuluğun zorunlu olarak Tanrı'nın yokluğu düşüncesi üzerine kurulması gerekmediğini gösterir. Varoluşçuluğun temeli "varoluşun özden önce geldiği inancı"dır (Sartre, 2007, 20) ve Sartre bu inancı tüm varoluşçuların birleştikleri temel düşünce olarak sunar. Ancak Sartre kendisini ateist varoluşçular arasında sayar ve metnin devamında da argümanlarını Tanrı'nın varolmayışı üzerine kurar. Bunda herhangi bir çelişki yoktur çünkü kendi görüşünü açıkça "ateist varoluşçuluk" olarak adlandırır. Bununla birlikte Tanrı'nın varoluşunu açıkça kabul eden Hristiyan bir varoluşçuluğun nasıl mümkün olabileceği sorusunu sormaz ya da bu konuda bir görüş bildirmez. Söylediği tek şey Karl Jaspers ve Gabriel Marcel'in Hristiyan varoluşçular oldukları ya da kendisinin onları öyle kabul ettiğidir (Sartre, 2007, 20). Şimdi Sartre'ın şu ifadelerine dikkat çekmek istiyorum:

Eğer Tanrı yoksa, kendisinde varoluşun özden önce geldiği en azından bir varlık vardır... O varlık insandır... Hiçbir insan doğası yoktur çünkü onu zihninde kuracak bir Tanrı yoktur. (Sartre, 2007, s. 22)

Fakat eğer Tanrı yoksa, davranışımızı meşrulaştırabilecek hiçbir değer ya da emirle yüz yüze gelmeyeceğizdir. (Sartre, 2007, s. 29)

...eğer Tanrı Baba'yı saf dışı ettiysem, değerleri icat edecek birisi var olmak zorundadır. (Sartre, 2007, s. 51)

Varoluşçuluk yalnızca, tutarlı bir ateist bakış açısının gösterdiği sonuçların tümüne ulaşma girişimidir. (Sartre, 2007, s. 53)

Tüm bu ifadeler, Tanrı'nın yokluğunun Sartre'ın varoluşçuluğunun temelini oluşturduğunu gösteriyor. Ama Sartre yukarıda yaptığım son alıntının biraz sonrasında şunları yazar:

Varoluşçuluk kendini Tanrı'nın varolmayışını kanıtlamak girişiminde helak edeceği anlamına gelen bir düzeyde bir ateizm değildir; daha ziyade, Tanrı varolmuş olsaydı bile, bunun hiçbir fark yaratmayacağını ileri sürer - bizim bakış açımız budur. Bu Tanrı'nın varolduğuna inandığımız demek değildir, ama biz esas problemin onun varoluşu olmadığını düşünüyoruz; insanın ihtiyacı olan şey kendisini yeniden keşfetmek ve hiçbir şeyin, hatta Tanrı'nın varoluşunun geçerli bir kanıtının bile, insanı kendisinden kurtaramayacağını kavramaktır. (Sartre, 2007, s. 53-54)

Sartre "Tanrı varolmuş olsaydı bile, bunun hiçbir fark yaratmayacağı" ifadesini açıklamaksızın bırakır. Bununla birlikte metinde buna açıklık getirmeye aday olabilecek iki örnek vardır. "Katolikler şöyle karşılık verecektir: 'Ama işaretler vardır!' Diyelim ki var, bu işaretlerin ne anlama geldiğini seçen benimdir" (Sartre, 2007, s. 33). Sartre esir

kampında tanıştığı bir adamın hayat hikayesini anlatır. Adam hayatında ardı ardına gelen üzücü olaylar yaşamış, bunların Tanrı'dan gelen bir işaret olduğuna karar vermiş. İşaret ona şunu gösteriyormuş: "onun kaderinde dünyevi başarı yoktu" ve dolayısıyla kendini dine adamalıydı. Böylece adam Cizvit tarikatına katılmıştı. Gerçekten adamın başına gelenlerde Tanrı'dan gelen bir mesaj saklı olsa bile, diye savunur Sartre, bu mesajın anlamının ne olduğuna karar veren yine de o adamın bizzat kendisidir. Çünkü böyle bir durumda olan başka biri bu mesajı bambaşka yorumlayabilir ve "bir marangoz olmaya çalışması" gerektiği ya da "bir devrimci olması" gerektiği sonucuna varabilir: "O, sonuç olarak, bu mesaja ilişkin yorumunun tüm sorumluluğunu taşımaktadır" (Sartre, 2007, s. 34). Böylece bu örnek Tanrı var olsa bile Tanrı'nın beni hangi amaçla yarattığı konusunda bir yorumda karar kılmam gerektiğini, Tanrı'dan gelen işaret ya da mesaj ne olursa olsun onun olası yorumlarından birini seçmekte özgür olduğumu ima eder. Sartre'ın kullandığı ikinci örnek ise Søren Kierkegaard'un tartıştığı İbrahim meselidir:

Hikayeyi biliyorsunuz: bir melek İbrahim'e oğlunu kurban etmesini emreder. Ona görünüp "Sen, İbrahim, oğlunu kurban et" diyenin gerçekten bir melek olması koşulunda, bir sorun olmazdı. Ama akıl sağlığı yerinde olan her insan ilk önce onun gerçekten bir melek olup olmadığını ve kendisinin gerçekten İbrahim olup olmadığını merak edecektir. Hangi kanıtla sahibim? Bir keresinde onunla konuşan ve ona emirler veren insanlar olduğunu iddia eden, halüsinasyonlardan mustarip akıl hastası bir kadın vardı. Doktor ona "ama seninle konuşan tam olarak kim?" diye sordu. Kadın "Tanrı olduğunu söylüyor," cevabını verdi. Onun kesinlikle Tanrı olduğunu kadın gerçekten nasıl bilir? Eğer bir melek bana görünürse, onun bir melek olduğuna ilişkin hangi kanıtla sahibim? Ya da eğer sesler duyuyorsam onların cennetten geldiği ve cehennemden ya da bizzat benim bilinçaltımdan ya da patolojik bir durumdan kaynaklanmadığı konusunda hangi kanıt vardır? O seslerin benim için olduğu konusunda hangi kanıt vardır? ... Asla herhangi bir kanıt bulamayacağım gibi, ona ilişkin ikna edici hiçbir işaret de bulamam. (Sartre, 2007, s. 25-26)

Bu örnekle de Sartre, Tanrı'nın benimle iletişim kurduğunu düşünsem bile bundan emin olamayacağımı ifade etmektedir. Kierkegaard'un tartışmasına daha sonra döneceğiz fakat yine de *Existentialism is a Humanism*'de "Tanrı varolmuş olsaydı bile, bunun hiçbir fark yaratmayacağı" ifadesinin daha ayrıntılı bir açıklamasını bulmak mümkün değildir. Yukarıdaki örnekler de tam olarak tatmin edici bir açıklama sunmaz çünkü her ne kadar Tanrı'nın beni hangi amaçla yarattığını yorumlama konusuna sorumluluğu tamamen bana ait bir özgürlüğe sahip olsam da sonuçta bu Tanrı'nın beni belli bir amaç için yarattığını düşünmekle önceden belirlenmiş hiçbir amacı olmaksızın dünyaya gelmiş olmak arasında bir fark vardır. Sartre ise net bir şekilde bunun "hiçbir fark yaratmayacağı"nı söylemektedir. O halde ya Sartre çelişkili ifadeler kullanmaktadır ya da ortada bir çelişki yoktur, burada yalnızca Sartre'ın açıklama gereği duymadığı bir akıl yürütme gizlidir. Ben bunlardan ikincisinin doğru olduğunu savunmaya çalışacağım. Bu savunmada temel olarak Baggini'nin sunduğu argümanları temel alacağım.

3. Hangi amaç daha değerli?

Eğer Tanrı insanı bir amaç için yarattıysa insanların mektup açacakları gibi olduklarını söyleyebiliriz. Bu tür bir amaç “önceden belirlenmiş amaç”tır (*predetermined purpose*). Eğer varoluşumun öncesinde böyle bir amaç yoksa, ben yaşamın içinde kendime bir yaşam amacı seçiyor ya da belirliyorsam, bu tür bir amaç da “sonradan belirlenmiş amaç”tır; yani bizim tarafımızdan atanmış ya da seçilmiş amaçtır (*assigned purpose*) (Baggini, 2004, s. 23). Baggini insanların birçoğunun sonradan belirlenmiş amaçları “uydurma” anlamlar olarak gördüğünü belirtir. Yani birçok insan önceden belirlenmiş amaçların gerçek ya da sahici ve değerli olduğunu, yaşamının anlamını oluşturabileceğini ama kişinin kendisinin seçtiği amaçların ise uydurma ve dolayısıyla değersiz olduğunu ve yaşamın anlamını böylesi amaçlarla kuramayacağımızı düşünür. Peki bu düşünceyi temellendirmemiz için elimizde bir kanıt var mıdır? Ya da daha basitçe sorarsak önceden belirlenmiş amaçlar sonradan belirlenmiş amaçlardan daha değerli midir? Mantıksal olarak bakarsak amaç amaçtır ve birinin diğerinden daha değerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak değer yargılarına referansla ya da daha geniş etik bir bağlamda yapılacak görelî bir değerlendirme bir amacın diğerinden daha değerli olduğunu söyleyebilir ki bu da sorumuzun yanıtı değildir. Sorumuz şuydu: önceden belirlenmiş amaçlar, sonradan belirlenmiş amaçlardan daha mı değerlidir? Ya da Baggini’nin ifadesiyle söylersek “[n]için sonradan belirlenen ereklere önceden belirlenenlerden daha değersiz olduğunu ve yalnızca bu sonuncuların hayatı anlamlı kılabilceğini düşünmemiz gereksin?” (Baggini, 2015, s. 23) Baggini bu soruyu yanıtlamak için iki örnek verir. Bunlardan birincisi “yapışkanlı not kağıtlarının tarihçesi”dir:

Not kağıtlarında kullanılan, tekrar tekrar kullanılmaya elverişli yapışkan, 3M adlı kırtasiye firmasında çalışan bir bilim insanı tarafından 1968 yılında bulundu. Gelgelelim, ne onun ne de firmadaki bir başkasının, böyle bir yapışkanın hangi olası alanlarda kullanılabileceğine ilişkin en ufak bir fikri vardı. Altı yıl sonra, kilise korosunda şarkı söylerken ilahi kitabında kaldığı yeri kaybetmekten bıkip usanmış olan bir başka 3M bilim insanı, hafif yapışkan bir ayracın ne denli kullanışlı olabileceğini düşündü. Ve işe yaramaz gibi görünen zambın aslında işe yarar olduğunu o zaman fark etti. Bugün ise yapışkanlı not kağıtları her yerde bulunabiliyor. (Baggini, 2015, s. 24)

Bu örnekte önceden belirlenen bir amaç yokken sonradan belirlenen amaç oldukça yararlı, bu anlamda da değerli olmuştur. Ancak denebilir ki bu örnek uygun değil çünkü burada bir nesneden bahsediyoruz. Halbuki insan bir nesne değildir, o bir bilinçtir ya da ruh sahibi bir varlıktır, dolayısıyla bir nesnenin önceden ve sonradan belirlenen amaçları ile bir insanın önceden ve sonradan belirlenen amaçları birbiriyle aynı şey değildir. O zaman soruyu şöyle sınırlandırarak değiştirelim: İnsan söz konusu olduğunda önceden belirlenen amaçlar sonradan belirlenen amaçlardan daha mı değerlidir? Bu noktada Baggini’nin ikinci örneği üzerine düşünmemiz gerekir: “Sözgelimi, özel olarak evini temizletmek amacıyla bir insan yaratmaya girişecek bir zamane Frankenstein’ı düşünelim” (Baggini, 2015, s. 24). Baggini’nin bu örnekten çıkardığı sonuçlara geçmeden önce örneği ayrıntılı bir şekilde inceleyelim.

Bu örneğe göre varsayalım ki yaratıcı doktor Frankenstein zihninde belli bir amaçla insan parçalarını birleştirmiş ve bir cesede can vermiştir. Önceden belirlenmiş amaç onun ev işlerini yapmasıdır. Bu amacın bu can verilmiş insan için en değerli ve gerçek amaç olduğu söylenebilir mi? Sonuç olarak bu canlandırılan bir insandır, bir bilinci vardır. Kendisini yaratan ona ‘ben seni ev işlerini yapman için yarattım’ dediğinde, o insan ‘işte yaratılış amacım’ diyecek ve sorunsuz bir şekilde ölünceye kadar ev işlerini yapacak ve böylece yaşamının anlamı sorunu çözülmüş mü olacaktır? Eğer söz konusu bir robot (örneğin bir mutfak robotu ya da bir matkap gibi) olsaydı, yani bilinci olmayan bir varlık olsaydı, o zaten soru sormayacağı için işlevi ne ise onu yapacaktı. Ancak bir bilinç olmak; algılamak ve bilmenin yanı sıra düşünmek, soru sormak, sorgulamayı içerir. Simone de Beauvoir’ın ifade ettiği gibi insan yalnızca “dışsalılık” değil aynı zamanda “içsellik”tir, yani bir iç dünyası vardır, düşünür ve sorgular (Beauvoir, 2022, s. 176). Yani ev işi yaptırmak için bir insan canlandırırsanız, o bu amaçtan hoşlanmayabilir, hayatını başka şeyler yaparak geçirmek isteyebilir, sizin önceden belirlediğiniz amaç onun için bütünüyle değersiz olabilir, böyle bir amaç için yaratılmış olmasına isyan edebilir. Dolayısıyla bu örnekte önceden belirlenmiş amaçların sonradan belirlenmiş amaçlardan çok daha değersiz olabileceği açıkça gözler önüne serilir.

Önceden belirlenmiş amaçların sonradan belirlenmiş amaçlardan çok daha değersiz olabileceği sonucuna karşı çıkan şöyle bir argümanla karşılaşabiliriz: bu örnek uygun bir örnek değil çünkü burada bir insan başka bir insana can veriyor ya da onu yaratıyor. İnsan ile insan ilişkisi, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiden farklıdır. Tanrı insanı yoktan var etmiştir ve ayrıca Tanrı yüce bir varlıktır, doktor Frankenstein değildir. Böyle bir argümana şu soruyu sormamız gerekir: Önceden belirlenmiş amacın Tanrı’nın zihninde oluşmuş olması ya da onun tarafından belirlenmiş olması gerçekten bir fark yaratır mı? Ya da sorumuzu bu yeni duruma göre sınırlandırarak soralım: İnsan söz konusu olduğunda, Tanrı tarafından önceden belirlenmiş amaçlar insan tarafından sonradan belirlenmiş amaçlardan daha mı değerlidir?

Ancak bu soru dolaysızca yanıtlanabilecek bir soru değildir. Sorunun farklı boyutları vardır ve hepsi ayrı ayrı düşünmeyi gerektirmektedir. Öncelikle Tanrı tarafından önceden belirlenmiş amaç dediğimizde kastettiğimiz şey gerçekten bilinebilir bir şey midir? Bu ilk boyut bir Tanrı tarafından yaratıldığımızı varsaydığımızda ya da kabul ettiğimizde hemen karşımıza çıkacaktır. Baggini’ye göre bu varsayım bize tek bir şey söyler: “yaratıcının aklında bizimle ilgili bir erek” vardır (Baggini, 2015, s. 28). Yani elimde beni nereye götüreceğini hiçbir şekilde bilmediğim bir sonuçla kalakalıyorum. Çünkü ardında daha büyük ve daha zor bir soru gelir: Tanrı beni hangi amaç için yaratmıştır? Bu soruyu yanıtlamak için öncelikle hangi Tanrı’ya inandığıma karar vermem gerekir. Çünkü bu dinler ortak noktalara sahip olsalar da farklı mesajları olan farklı kitapları kutsal olarak kabul ederler. İşim burada da bitmez. Diyelim ki bir dinde karar kıldım, o Tanrı’nın beni hangi amaçla yarattığını bulmam ya da öğrenmem gerekir.

Bu noktada Sartre’ın daha önce bahsettiğimiz Tanrı’dan gelen işaret örneğine benzeyen ve kendisinin de değindiği ikinci örneği ele alabiliriz. Bu, Kierkegaard’un

değerlendirmelerinin konusu olan “İbrahim’in meşhur iman sınavıdır” (Baggini, 2015, s. 65). Tanrı, İbrahim’den oğlu İshak’ı kurban etmesini istemiştir. Biz öykünün sonunu bildiğimiz için bunun bir sınav olduğunu da biliyoruz, ancak tabi ki İbrahim bunu bilmiyordu ve çok zor bir karar vermek zorundaydı. Niye zor bir karar olsun ki diye sorabiliriz. Sonuçta İbrahim peygamberdir ve Tanrı’dan doğrudan mesaj almaktadır ve Tanrı ne emrediyorsa yerine getirmelidir. Ancak daha önce söylediğimiz gibi peygamber olduğunuzu ve dolayısıyla Tanrı’yla doğrudan ya da dolaylı bir iletişim içinde olduğunuzu düşünüyorsanız bile bu sizin bir insan olduğunuzu, yani bir bilinç olduğunuzu değiştirmez. Bir bilinç olmaksa soru sormak, sorgulamak, bir yargıya varmak ve ona göre hareket etmek ve dolayısıyla özgürlüğün kaçınılmaz olarak getirdiği bir sorumluluğa sahip olmak demektir. Dolayısıyla İbrahim’in de bir robot, çekiç ya da mektup açacağı gibi bir alet olmadığını bildiğimizden, bir sorgulama sürecinden geçmiş olması şaşırtıcı olmayacaktır. Bu sorular zannedilmesin ki yalnızca felsefi sorulardır, bu sorular dini, felsefi, etik ve psikolojik diyebileceğimiz alanların hepsine ilişkin son derece ciddi sorulardır. Baggini bu soruları şöyle sıralar:

Öncelikle, ona İshak’ı kurban etmesini buyuranın gerçekten de Tanrı mı, yoksa bir tür iblis ya da cinnet hali mi olduğuna karar vermek zorundadır. İkinci olarak da, bu sese itaat edip etmemeye karar vermek zorundadır. Her iki açıdan da, rasyonalite onu kurban işlemini gerçekleştirmemeye çağırır. Şüphesiz hiçbir iyi Tanrı böyle bir ölüm buyruğu veremez. Ve şüphesiz böyle bir buyruğa uymak doğru olamaz. (Baggini, 2015, s. 65)

Kierkegaard İbrahim’in kahredici düşünüp taşınma sürecini betimledikçe, niçin gerçek ve dehşet verici bir tercihle karşı karşıya olduğunu kavramaya başlarız. İbrahim kendine bazı sorular sormak zorundadır. Bana bu buyruğu veren gerçekten Tanrı mı yoksa şeytanın oyununa mı geliyorum? Yoksa yalnızca delirdim mi? Bu Tanrı ise bile, böylesine şeytani bir buyruğa uymakla doğru bir şey mi yapıyorum? Belki de Tanrı düşündüğüm denli iyi değil ve ona itaat etmemeliyim. Yoksa Tanrı benim iyiliğimi mi sınıyor? Eğer buyruğunu sorgusuz sualsiz yerine getirirsem bu benim vicdansız, kötü biri olduğumu mu gösterecek? Sınav bundan mı ibaret? (Baggini, 2015, s. 67-68).

Burada sorunu yaratan yalnızca buyruğun gerçekten Tanrı’dan gelip gelmediğini bilememe sorunu değildir. Halbuki Sartre’ın bu örneği ele alışında sanki sorun yalnızca buymuş gibi görünmekteydi. Sartre buyruğun Tanrı’dan geldiği konusunda güvenilir bir kanıt olsa hiçbir sorun yokmuş gibi konuşur. Ama bilgi sorunu yalnızca sorunun bir kısmını oluşturur, çünkü buyruğu verenin Tanrı olduğundan emin olsa bile İbrahim o buyruğu uyup uymama konusunda bir karar vermek zorundadır. Kierkegaard’un İbrahim meselini gerçekleşmesi olası biçimlerde yeniden kurduğunu biliyoruz. Bunlardan biri şöyledir:

Sabahın erken saatiydi. İbrahim vakitlice kalktı, Sara’yı, ihtiyarlık günlerinin gelinini, kucakladı, ve Sara İshak’ı, utancını ondan geri alan İshak’ı, her daim gururu ve umudu olan insanı, öptü. Sonra ikisi (İbrahim ve İshak) hiç konuşmadan yola koyuldu, İbrahim’in gözleri yere kilitlenmişti, 4. gün gelene dek yollarına devam ettiler, ve o zaman İbrahim gözlerini kaldırdı ve uzakta Moriya Dağını gördü, lakin

bakışlarını tekrardan yere indirdi. Odunları sessiz sedasız istifledi, İshak'ı bağladı; sessiz ve sakın bıçağını çekti. Sonra Tanrının seçmiş olduğu koçu gördü. Onu kurban etti ve eve döndü. - - - İbrahim o günden sonra ihtiyarladı, Tanrının ondan öngördüğü şeyi unutamadı. İshak eskisi gibi serpilmeyi sürdürdü; ama İbrahim'in gözlerinin ferisi söndü, bir daha mutluluk yüzü göremedi. (Kierkegaard, 2014, s. 31)

Sonuçta İbrahim, İshak'ı kurban etmek zorunda kalmamıştır. Ama bu gerçekten neyi değiştirir? Evet İbrahim iman sınavını geçmiştir ancak Kierkegaard'un bu yeniden kurgusunda olduğu gibi İbrahim Tanrı'nın ondan istemiş olduğu şeyi nasıl unutacaktır? Ya da kendisinin bu emre uyacak şekilde davrandığını, eğer Tanrı koçu göndermese İshak'ı kurban etme eylemini gerçekleştireceğini nasıl unutacaktır? Sırf Tanrı emrediyor diye hiçbir eylem iyi ya da kötü olmaz. Thomas Nagel, Tanrı'nın emir ve yasaklarının bir eylemin iyi ya da kötünün, başka bir deyişle, doğru ya da yanlışın kriteri olamayacağını şöyle açıklar:

[E]ğer Tanrı varsa ve yanlış olanı yasaklıyorsa bile, bu, hala, bir şeyi yanlış kılan şey değildir. Cinayetin bizatihi kendisi yanlıştır ve bu da (eğer yasaklarsa) Tanrı'nın onu yasaklamasının nedenidir. Tanrı herhangi bir şeyi —sağ çorabınızdan önce sol çorabınızı giymeniz gibi— basitçe onu yasaklayarak yanlış kılamaz. Eğer Tanrı sizi bunu yaptığınız için cezalandıracaksa, onu yapmanız tavsiye edilmez, ama onu yapmanız yanlış olmayacaktır" (Nagel, 2019, s. 62).

Tanrı'nın emri dahi olsa bir insanı kurban etmek, hele kendi oğlunu kurban etmek kötü bir eylemdir. Tanrı'nın son anda bunun gerçekleşmesine izin vermemesi de Tanrı'yı iyi yapmaz. Bu örneğin önemi Tanrı'nın beni yaratırken önceden belirlediği amacı öğrenebilsem bile, yani bilgi sorununu çözsem bile sonrasında bu bilgi konusunda bir tavır almakta özgür olduğumu göstermesidir. İbrahim meseli bir iman sınavıydı, peki ya bu Baggini'nin bahsettiği gibi bir iyilik sınavı olsaydı? Sonuçta İbrahim ne tür bir sınamadan geçtiğini bilmiyordu. Eğer bir iyilik sınavı olsaydı, İbrahim bu sınavdan kalacaktı. Tanrı koçu indirse de kalacaktı indirmese de kalacaktı. Çünkü Tanrı'nın emrine uyarak oğlunu kurban etmeye yeltenmişti.

Tüm bunlar öncelikle Tanrı'nın bizim için belirlediği amacı bilme sorununun çözümsüz olduğunu gösterdiği gibi aynı zamanda böyle bir bilgi sorunu aşılsa bile öğrendiğimiz amaç her neyse ona ilişkin yeni bir sorun olduğunu gösterir. Bu sorun Tanrı'nın bizim için belirlediği amacı "bağrımıza basmamız gerekip gerekmediği" sorunudur (Baggini, 2015, s. 28). Baggini bu soruya olumsuz yanıt verir; gerekçesi ise yaratılış amacının bizi bağlayıcı olmamasıdır:

Sözelimi, sıklıkla Tanrı'nın emirlerini yerine getirmek üzere burada olduğumuz söylenir. Eğer bu doğru olsaydı, daha önce betimlenen temizlikçi ucubeden bir farkımız kalmazdı. Hayatlarımızın bizi yaratan varlık açısından bir ereği olur, fakat bizim açımızdan olmazdı. Her birimiz Sartre'in "kendinde varlığı" —başkalarının amaçları doğrultusunda kullanılan bir nesne— gibi olurduk; "kendisi için varlığı" —kendisi için anlamlı seçimler yapan bilinçli bir varlık— gibi değil. Eğer yegane ereğimizin Tanrı'ya hizmet etmek olduğunu keşfetseydik, bunun önceden belirlenmiş hiçbir ereğe sahip olmamaktan daha kötü bir yazgı olduğunu

düşünebilirdik. Kainatta belirli bir rolü olan köleler olmak mı, yoksa kendileri için bir rol yaratmakta özgür kişiler olmak mı yeğdir? (Baggini, 2015, s. 29)

Burada sorunu yaratanın ne olduğunu net olarak ortaya koymak gerekir. Benimle mektup açacağı arasındaki fark mektup açacağının bir özbilince sahip olmaması, Sartre'ın tercih ettiği terimi kullanırsak, bir öznellik olmaması, dolayısıyla özgür olmamasıdır. Halbuki insan öznelliktir, özgürlüktür. Bilinç sahibi özgür bir varlık yaratmakla bir işlevi yerine getirecek bir nesne yaratmak arasında fark vardır. Denilebilir ki ben sınırlı bir zihne sahibim, Tanrı ise sonsuz bilgidir, dolayısıyla Tanrı'nın emirlerine uyarak yaratılış amacımı gerçekleştirmek en doğrusudur. Ancak bu Tanrı'nın bana iyiyi kötünden ayırma yetisini boşuna verdiği anlamına gelir. Yine aynı düşünceyi takip edersek bu yetiyi kullanmak yerine Tanrı karşısında küçük bir çocuk gibi olduğumu kabullenmeli ve emirlerine sorgulamaksızın uymalıyım. Bu da bizi ömrümüz boyunca bir çocukmuş gibi yaşamaya mahkum etmek anlamına gelir. En önemlisi de bunu yaptığımızda yalnızca özgürlüğümüzü reddetmekle kalmaz, ahlaki özneler olmaktan da çıkarız. Halbuki tüm kurumsal dinler insanın Tanrı karşısında hesap verebilecek ahlaki bir özne olduğu düşüncesine sıkı sıkıya sarılmıştır. Eğer ahlaki yani özgür öznelersek yaratılış amacımızla bizim yaşama verdiğimiz anlam arasında bir ayırım olacaktır. Özgür olmam yaratılış amacımı yaşam amacım olarak kabul edip etmemekte de özgür olduğum anlamına gelir. Garrett Thomson yaratılış amacıyla insanın kendi amacı arasındaki ayrımı şöyle ifade eder: "Tanrı'nın bizi yaratmadaki amaçlarına başvurmak, bizi en fazla Tanrı için insan yaşamının amacına ilişkin bilgilendirir, zorunlu olarak bir kişinin yaşamının onu yaşayan kişi için anlamının ne olduğunu söylemez." (Thomson, 2003, s. 17-18) Baggini de yukarıdaki alıntıda "hayatlarımızın bizi yaratan varlık açısından bir ereği olur, fakat bizim açımızdan olmazdı," derken bunu kastetmektedir.

4. Sonuç

Yaratılış amacı ile yaşamın anlamı arasındaki ilişki önce yaratılış amacının nasıl bilineceği sorusu üzerinden incelenmiştir. Bu inceleme bilgi sorununun aşılabilir bir engel oluşturduğunu göstermiştir. Sonrasında, önceden belirlenmiş amaçların sonradan belirlenenlerden daha değerli olduğuna ilişkin genel kanının bir sorgulaması yapılmıştır. Bu sorgulama bu kanının temelsiz olduğunu göstermiştir. Son olarak bilgi sorunu aşılsa ve önceden belirlenmiş amaçların daha değerli olduğu varsayılabilirse yaratılış amacının yaşamın anlamı sorusuna tatmin edici bir yanıt oluşturamayacağı savunulmuştur. Bu incelemenin aynı zamanda Sartre'ın "Tanrı varolmuş olsaydı bile, bunun hiçbir fark yaratmayacağı" ifadesinin açıklığa kavuşmasını sağladığı savunulmuştur. Tanrı'nın varlığı bizi yaratılış amacımız konusunda doğrudan bilgilendirmez, hangi Tanrı'ya inanacağımı seçmek yine benim özgürlüğüme kalmıştır. Seçimin sorumluluğunu taşıyacak olan yine benimdir. John H. Glimpse'in ifadesiye söylersek Sartre için "insan özgürlüğü mutlaklıktır," yani insan radikal bir özgürlüktür, Tanrı karşısında bile özgür olmaktan çıkmaz (Glimpse, 2013, s. 82). Bir Tanrı'ya inanmayı seçtiğimde de yaratılış amacımın ne olduğu konusu, doğrudan bir çözüme kavuşmamaktadır. Örneğin İbrahim, Tanrı'nın öldürmeyeceksin emri ile fiili bir öldürme eylemi olan oğlunu kurban etmesi emri arasında bir seçim yapmak zorunda

kalmıştır. Tanrı'nın emirleri arasında görünürdeki çelişkiler konusunda kurumsal dinlerin ilahiyatçıları yüzyıllardır tartışmaktadır. Dolayısıyla yaratılış amacı insan yaşamının anlamının ne olduğu sorusuna doyurucu bir yanıt vermez. Kişi, Tanrı inancına sahip olduğunda bile özgürlüğünün getirdiği sorumluluktan kaçamaz. İnanan kişi, yaşamının amacı konusunda bir yaratılış amacının olmadığını düşünen kişi kadar ve belki daha da fazla (çünkü Tanrı'nın ne istediğini yorumlamak ve ne tür bir tavır takınacağını seçmek durumundadır) sorgulama yapmak ve özgürlüğünün tüm yükünü taşımak zorundadır.

KAYNAKÇA

- Baggini, J. (2015). *Bütün Bunlar Ne Anlama Geliyor?*, çev. Ayşegül Yurdaçalış, İstanbul: Pegasus Yayınları.
- Beauvoir, S. (2022). *Müphemlik Ahlakı Üzerine, Pirus ve Sineas*, çev. Gülçin Kaya-Rocheman, İstanbul: Everest Yayınları.
- Eagleton, T. (2012). *Hayatın Anlamı*, çev. Kutlu Tunca, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gillespie, J. H. (2013). "Sartre and God: A Spiritual Odyssey?: Part I," *Sartre Studies International*, Volume 19, Issue 1, 71-90.
- Kierkegaard, S. (2014). *Korku ve Titreme*, çev. Nur Beier, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Nagel, T. (2019). *Her Şey Ne Anlama Geliyor?*, çev. Hakan Gündoğdu, İstanbul: Say Yayınları.
- Sartre, J. P. (2007). *Existentialism is a Humanism*, New Haven: Yale University Press.
- Thomson, G. (2003). *On the Meaning of Life*, United States: Thomson/Wadworth.

Makale Geliş Tarihi | Received: 10.11.2023

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 19.03.2024

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

Araştırma Makalesi | Research Article

ROLAND BARTHES'TA MİT VE BURJUVA İDEOLOJİSİ

Sedat BİNGÖL¹

Öz: Roland Barthes, çağdaş mitlere göstergebilimsel bir çözümleme uygulayarak bu mitlerin esasen ideolojik bir mesaj ya da bildiri içerdiğini ortaya koyar. Modern mitler, gösterdiğinden başka bir şey kast eder; onların gerçek anlamının dışında her zaman ikincil bir anlamı vardır. Bu da mitlerin muğlaklıklar, aldatmacalar, belirsizlikler ve çok anlamlılık içerdiği manasına gelir. Göstergebilimsel analiz, söz konusu aldatmacaların ardında gizlenen amacı görünür hale getirir. Bu amaç da, burjuva sınıfının politik, kültürel, ekonomik ve toplumsal egemenliğini korumak ve devam ettirmektir. Mitlerde 'doğal' olarak sunulan aslında belirli bir ideolojik dünya görüşü tarafından inşa edilir. Bu ideoloji de burjuva ideolojisi. Çağdaş mitler, burjuva dünya görüşünü ebedi bir doğaya dönüştürür. Barthes'ın çözümlemesi, mitler tarafından doğallaştırılan ve evrenselleştirilen göstergelerin esasen burjuva ideolojisinin amacına hizmet ettiğini gösterir. Bu çalışmada, Barthes'ın göstergebilim yoluyla anlam incelemesine nasıl politik bir önem kazandırdığı ve burjuva kültürünü eleştirme amacını nasıl bilimsel bir temele dayandırdığı gösterilecektir.

Anahtar Kelimeler: Barthes, Burjuva İdeolojisi, Göstergebilim, İdeoloji, Mit.

MYTH AND BOURGEOIS IDEOLOGY IN ROLAND BARTHES

Abstract: By applying a semiological analysis to contemporary myths, Roland Barthes reveals that these myths essentially contain an ideological message. Modern myths mean something other than what they show; they always has a figurative meaning apart from their literal meaning. This means that myths contain ambiguities, mystifications and polysemy. Semiological analysis makes visible the purpose hidden behind these mystifications. This intend is to protect and maintain the political, cultural, economic and social dominance of the bourgeoisie. What is inherently presented in myths is essentially constructed by a certain ideological worldview. This ideology is bourgeois ideology. Contemporary myths transform the bourgeois worldview into an eternal nature. Barthes' analysis shows that naturalized and universalized signs essentially serve the purpose of bourgeois ideology. In this study, it will be shown how Barthes gave

¹Dr.

Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye. | Mardin Artuklu Universty, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Turkey.
sedatbingol2@gmail.com

Orcid Id: [0000-0002-8431-4159](https://orcid.org/0000-0002-8431-4159)

political importance to the study of meaning through semiology and how he based his aim of criticizing bourgeois culture on a scientific basis.

Keywords: Barthes, Bourgeois Ideology, Semiology, Ideology, Myth.

1. Giriş

Roland Barthes'ın mit ve burjuva ideolojisi arasındaki ilişkiyi ortaya koyduğu temel eseri *Çağdaş Söylenler*'dir.² Barthes bu eserinde bir taraftan kitle kültürünün diliyle ilgili ideolojik bir eleştiri yapar; diğer taraftan bu dilin mekaniğini göstergebilimsel olarak çözümlemeye çalışır. Saussure okuması sayesinde kolektif temsilleri gösterge sistemleri olarak ele alan Barthes, burjuva kültürünü evrensel bir doğaya dönüştüren aldatmacaları (*mystifications*³) ayrıntılı bir biçimde açıklamaya çalışır (Barthes, 1991, s. 8). O, doğal olanın ve olduğu gibi kabul edilenin esasen doğal olmadığını göstermeyi ve beklenmedik bağlantılar kurarak kültürel hiyerarşileri yıkmayı amaçlar. Barthes, insanlara doğal olarak sunulanın aslında belirli bir ideolojik dünya görüşüne uygun olduğunu ve belirli toplumsal çıkarlara hizmet ettiğini göstermeye çalışır. Söz gelimi, şarap içmek ve Fransa bisiklet turuna ilgi duymak, Fransız olmanın bir parçası gibi görünür ancak bunların günlük yaşamda sunuluş biçimleri kapitalist üretimin yapılarını ve önceliklerini yansıtır (Moriarty, 1991, s. 21). Güncel koşulların ve olayların öykü ve anlatılarında doğa ile tarihin her fırsatta birbirine karıştırıldığını düşünen

²Bu kitap, 1954-1956 yılları arasında *Les Lettres nouvelles* dergisinde aylık olarak yazılan ve Barthes'ın kendi güncelini oluşturan denemelerin bir derlemesidir. Bu denemeler amatör güreşin örtük geleneklerinden Fransız bisiklet turuna, biftek ve kızarmış patatesten bir fotoğraf sergisine kadar çeşitli konuları ele alarak Fransız kültür yaşamının bir tanımını sunar.

Söz konusu eserin orijinal ismi *Mythologies*'dir. Bkz. Barthes, R. (1957). *Mythologies*. Paris: Éditions du Seuil. Eserin İngilizce baskısının başlığı da *Mythologies*'tir. Söz konusu eseri Türkçe'ye kazandıran Tahsin Yücel eseri *Çağdaş Söylenler* olarak çevirmeyi uygun bulmuştur ve Fransızca *mythe* sözcüğünü de 'söylen' olarak çevirmiştir. Ancak bu çalışmada *mythe* sözcüğü Türkçe kullanımı daha yaygın olduğu için 'mit' olarak kullanılacaktır. Ek olarak, anlam kapalılığına yol açan bazı kavramların anlaşılabilmesi için eserin Fransızca ve İngilizce baskılarından da yararlanılmıştır. Ancak referanslar Türkçe baskı dikkate alınarak verilmiştir.

³ Türkçe'de *demystification* sözcüğü 'gizemsizleştirme' olarak karşılık bulduğu için *mystification* kelimesinde mistikleştirme, gizleme ya da gizemli hale getirme olarak kullanılması gerektiği düşünülebilir. Ancak daha sonra göreceğimiz gibi mit, gerçeği tam anlamıyla gizlemez, gerçeği çarpıtarak özneyi yanıltır ve dolayısıyla aldatır. Bu nedenle *mystification* sözcüğünün 'aldatmaca' olarak karşılanması daha uygundur.

Barthes,apaçık olanın süslenerek sergilenişinde ideolojik bir istismar ve çarpıtma olduğunu ileri sürer. Bu noktada Barthes, bu yalancı gerçekleri, kesinlikleri ve apaçıklıkları mit terimiyle açıklamaya çalışır (Barthes, 2014a, s. 7).Barthes ele aldığı mitlerle kültürün etkili bir biçimde insanlara yönelttiği mesajlarda gizil olarak bulunan değerleri ve tutumları ortaya çıkarma çabası içindedir. Bu mesajlar reklamlar, gazete ve dergi haberleri, fotoğraflar ve hatta oyuncaklar gibi maddi nesnelerdir (Moriarty, 1991, s. 21). Dolayısıyla bir plastik sanatlar sergisi, bir film, özenli bir yemek ya da bir güreş müsabakası birer çağdaş mittir. Barthes açısından görünüşte edebiyata pek benzemeyen bu tür olgular, burjuva dünyasının genel göstergebiliminin dışında değildir.

2. Mit Bir Sözdür

Edebiyat eleştirmeni ve göstergebilimci olarak tanınan bir düşünürün mitler ile ilgiliçözümlemesindebirçok şeyi ele alması beklenebilir.Ancak muhtemelen güreşi, oyuncakları, bir otomobil markasını ve aktörlerin fotoğraflarını birer mit olarak ele alması beklenmez. Bunlar Barthes'ın *Çağdaş Söylenler* isimli kitabının konularından bazılarıdır ve ilk bakışta aralarında ortak bir nokta yokmuş gibi görünür. Ancak söz konusu başlıklar -Barthes'ın deyimiyle çağdaş mitler- konu açısından değil, kitle kültürü içinde dolaşan mesajlar olarak ortak bir statüyle bağlantılıdır. Bu bakımdan Barthes, bu mesajların şifresini çözmeye ve bunların kitle kültürüyle olan ilişkilerini ve bağlantılarını değerlendirmeye çalışır. Barthes, bu mesajların çoğunun muğlaklıklar ya da aldatmacalar içermesi nedeniylebu mesajları mitler olarak adlandırır (Moriarty, 1991, s. 19). Barthes için mit bir iletişim sistemi, bildiri ve mesajdır. Mitin bu şekilde tanımlanması onun bir kavram ya da fikir olamayacağı anlamına gelir. Barthes'a göre mit esasen bir anlamlandırma biçimidir (Barthes, 2014a, s. 179).Belirli bir anlamlandırma mekanizması tarafından üretilen bir mesajdır. Miti karakterize eden içeriği değil, bu biçimsel yönüdür. Sözlü mitlerin yanı sıra fotoğraf mitleri ve maddi mitler de vardır. Barthes, mitlerin eleştirel bir çözümlemesini yaparak hem belirli ideolojik konumları açığa çıkarır hem de bunların mesajlarının nasıl oluşturulduğunun ve nasıl ikna edici hale geldiğinin bir analizini yapar (Moriarty, 1991, s. 22).

Mythos sözcüğünün etimolojisinden dolayı da bu mesajlar 'mitler' olarak adlandırılır. Eski Yunancada 'söz'ün üç biçimi vardır; *mythos*, *epos* ve *logos*. Mitos, söylenen veya duyulan sözdür; anlatı, masal ve öykü anlamlarına gelir (Erhat, 1996, önsöz). Barthes da mitin ya da mitosun kökensel anlamına sadık kalarak miti söz olarak adlandırır. Mit söz olduğuna göre, bir söylemle aktarılacak şartıyla her şey mit olabilir. Başka bir ifadeyle, söylem alanına giren her şey mit olabilir. Barthes için mit, mesajının ya da bildirisinin nesnesiyle değil, bu bildiriye dile getirme biçimine göre tanımlanır. Mitolojinin yalnızca tarihsel bir temeli olabileceğini ifade eden Barthes'a göre mit, nesnelerin ya da şeylerin doğasından çıkmaz, o tarihin seçtiği bir sözdür. Bu tür bir söz de bir bildiridir ve bu nedenle hiçbir şekilde sözlü konuşmayla sınırlı değildir. Yalnızca yazılı bir söylem değil, fotoğraf, sinema, röportaj ve gösteriler de mitsel söze dayanak olabilir. Barthes için sözsel ya da görsel olması fark etmeksizin dil, söylem ya da söz anlamlı bir sentezdir; bir fotoğraf, bir gazete yazısı ya da bir şey belirten bir nesne -söz gelimi, meydan okumayı belirtmek için getirilen bir ok- sözdür (Barthes, 2014a, s. 179-181).

Bu noktada Barthes, mitin dilbilim kadar kapsamlı bir genel bilim olan göstergebilimin alanına girdiğini söyler. Onun açısından mitoloji sözün bir incelenmesi olduğundan göstergebilimin bir parçasıdır. Göstergebilim konusunda Saussure'ün çalışmalarının Barthes üzerinde büyük bir etkisi vardır. Barthes Saussure'den etkilendiğini şu sözlerle dile getirir: "Saussure'ü (...) okuduktan sonra da gözlerim (...) kamaşmıştı" (Barthes, 2014b, s. 15). Barthes'ın gözlerinin kamaşmasının sebebi, Saussure okumasının küçük burjuva mitlerinin geçersizliğinin açıklanmasına bilimsel olarak bir gelişme olanağı vermesidir. Bu olanak, anlam süreçlerinin ayrıntılı olarak çözümlenmesini sağlayan göstergebilimdir. Burjuva ideolojisinin anlam süreçleri sayesinde kendi tarihsel kültürünü evrensel bir doğaya dönüştürdüğünü gören Barthes, göstergebilimin ideolojik eleştirinin temel yöntemi olabileceğini iddia eder (Barthes, 2014b, s. 15). Dolayısıyla göstergebilim, burjuva kültürünü eleştirme projesine bilimsel bir değer katar. Hem Barthes'ın modern mitlere ilişkin düşüncelerinin hem de mit ve burjuva

ideolojisi arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılabilmesi için ilk olarak göstergebilime kısaca değinmek gerekir.

3. Çağdaş Mitleri Anlamanın Anahtarı Olarak Göstergebilim⁴

Barthes'ın bir mit meydana getiren göstergeler arasındaki ilişkilere dair tartışması Saussure'e dayanır. Saussure açısından dil, bir göstergeler dizgesidir. Bu nedenle dil, yazıyla, sağır-dilsiz alfabesiyle ya da sembolik kutsal törenlerle karşılaştırılabilir. Saussure'ün dili bu biçimde algılaması, göstergelerin toplumdaki yaşamını inceleyecek bir bilim dalının tasarlanabileceğini düşünmesine yol açar. Bu bilime *sémiologie*(göstergebilim / İng. *semiology/semiotics*) ismini veren Saussure, bu göstergeler biliminin de göstergelerin ne olduğunu ve hangi yasalara bağlandığını açıklayabileceğini ifade eder (Saussure, 1998, s. 46). Graham Allen'ın aktardığına göre Saussure, bütün beşeri gösterge dizgelerini sistematik olarak okuyabilecek bir bilim hayal eder (Allen, 2003, s. 39). Bu nedenle göstergebilimin gerek dilsel gerekse dilsel olmayan göstergelerin çözümlenmesine atıfta bulunmak için kullanıldığı söylenebilir.

Dilsel göstergenin bir nesne ile bir ismi birleştirmedeğini ifade eden Saussure, dilsel göstergenin bir kavramla işitimi imgesini birleştirdiğini belirtir (Saussure, 1998, s. 109). Dolayısıyla dilsel gösterge iki yönlüdür ve Saussure, kavramla işitimi imgesinin birleşimine gösterge demektedir. Saussure, sözü edilen üç terimin -kavram, işitimi imgesi ve gösterge- birbirini çağrıştıran isimlerle belirtildiği takdirde anlam karmaşasının ortadan kalkacağını düşünür (Saussure, 1998, s. 111). Bu nedenle kavram yerine 'gösterilen' işitimi imgesi yerine 'gösteren' mefhumlarını önerir ve bütünü belirtmek için de 'gösterge' sözcüğünü kullanır. Dolayısıyla gösterge (Fr. *signe* / İng.

⁴Burada okuyucunun dikkatine sunmak istediğim bir husus var. Bu bölümün amacı Ferdinand de Saussure'ün gösterge modelinin Barthes'ın mit çözümlemesine yaptığı katkıyı göstermek ve Barthes'ın mit hakkındaki düşüncelerinin daha anlaşılır olmasını sağlamaktır. Barthes'ın göstergebilim anlayışını diğer düşünürlerle karşılaştırarak ele almak metnin kapsamını olması gerekenden çok daha fazla genişletecektir. Ayrıca bu mesele başka bir çalışmanın konusu olmayı hak edecek değerdedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için şu iki değerli makaleye bakılabilir: Bircan, U. (2015). Roland Barthes ve Göstergebilim, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi (SBARD)* (13), 17-41& İnal, A. (2003). Roland Barthes: Bir Avant-Garde Yazarı, *İletişim Araştırmaları*1(1), 9-38.

sign),gösteren (Fr. *signifiant* / İng. *signifier*) ile gösterilenin (Fr. *signifié* / İng. *signified*)bütünselliğidir.

Gösteren, göstergenin algıladığımız imgesidir, kağıt üzerindeki işaretlerdir, harflerdir, seslerdir. Gösterilen ise gösterenin göndermede bulunduğu zihinsel tasarımıdır. Saussure açısından gösteren ile gösterilen arasında zorunlu bir ilişki yoktur; ikisini birleştiren bağ nedensizdir, keyfidir. Ağızdan çıkan ses ile bu sesin zihindeki karşılığı keyfi olarak birbirine bağlanır. Söz gelimi 'kardeş' kavramının (gösterilen), kendisine gösterenlik yapan *k-a-r-d-e-ş* ses dizilişiyle hiçbir bağıntısı yoktur. (Saussure, 1998, s. 111-113).Gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkinin keyfi olduğunu söylemek, gösterenin bir nedene bağlanamayacağı ve gösterenle gösterilen arasında doğal bir bağıntının olmadığı anlamına gelir.

Esasen Saussure, dil ve dünya arasındaki ilişkiyi sözcüklerin veya göstergelerin yeni bir tanımıyla farklı bir şekilde formüle eder. Göstergeler anlamlarını, dünyadaki nesnelerle ya da eylemlerle doğrudan bir ilişki yoluyla kazanmazlar (Allen, 2003, s. 41). Gösterilen bir obje ya da eylemin kendisi değil, onların zihinsel tasarımıdır. Barthes'ın Saussure'den hareketle öne sürdüğü gibi,*öküz* sözcüğünün gösterileni hayvanın kendisi değil, onun zihinsel imgesidir (Barthes, 1979, s. 35). Gösterilen, göstergeyi kullananın ondan çıkardığı ya da anladığı şeydir. Gösterilen ile gösteren arasındaki fark, gösterenin bir aracı olgu olmasıdır; madde, gösterene ihtiyaç duyar (Barthes, 1979, s. 40).Gösterge, doğrudan dünya açısından değil, bir dil sistemindeki yeri açısından anlam taşır. Ancak dil, gösterge dizgesinin yalnızca bir türüdür. Mimari tasarımdan kıyafetlere ve yemeklere kadar çok sayıda gösterge sistemi bulunur. Toplumdaki her şey bu anlamda bir göstergedir ve dolayısıyla Saussure açısından dil sistemi gibi incelenebilecek bir sisteme aittir (Allen, 2003, s. 41). Saussure'ün gösterge modeli anlamın nasıl üretildiğini ortaya koyar ve Barthes'ın mitin nasıl işlediğine ilişkin soruşturmasına büyük katkı sağlar. Barthes açısından "söylende de (...) üç boyutlu çizgeyi buluruz: gösteren, gösterilen ve gösterge" (Barthes, 2014a, s. 183). Ancak mitin kendisine özgü bir yapısı vardır. Mit halihazırda var olan göstergelere göre hareket eder. Kendisinden önce var olan bir göstergesel zincirden yola çıkılarak kurulur. Bu nedenle de ikinci bir göstergesel

dizgedir. Saussure'ün çözümlemesi Barthes açısından birinci göstergesel dizgedir. Barthes'a göre, Saussure'ün formüle ettiği birinci sistemde ya da birinci anlamlandırma düzeyinde gösterge (yani bir kavram ile bir imge, ses ya da yazılı işaretintoplama) olan şey, ikinci sistemde ya da ikinci anlamlandırma düzeyinde salt bir gösteren haline gelir (Barthes, 2014a, s. 183,184). Dolayısıyla mitoloji var olan göstergeyi alıp yeni bir gösterilenin/kavramın gösterenine dönüştürür. Barthes için Saussure'ün gösterge formülü birinci anlamlandırma düzeyi iken, mit alanında artık ikinci bir anlamlandırma düzeyi vardır.

4. Göstergebilimsel Bir Sistem Olarak Mit

Birinci anlamlandırma düzeyi düz anlam olarak adlandırılabilir. Düz anlam, göstergenin açık, aşikar ve herkes tarafından kabul edilen anlamıdır. İkincil anlamlandırma düzeyinde ise artık yan anlam söz konusudur. Yan anlam, göstergenin kullanıcının duygularıyla ve kültürel değerleriyle buluştuğunda oluşan etkileşimi betimler. Yan anlam ile düz anlam arasındaki farklılığa açıklık getirmek için fotoğrafçılıktan bir örnek verilebilir. Düz anlam neyin fotoğraflandığıdır; yan anlam ise nasıl fotoğraflandığıdır (Fiske, 2003, s. 116,117). Barthes'a göre, ister sözlü ya da yazılı dilde, ister stilize edilmiş fotoğrafik karelerde, resim veya ritüellerde dışa vurulmuş olsun mitlerde gerçeklik süslenerek çarpıtılır. Mitler gösterdiğinden başka bir şey kasteder; apaçık görünür, ancak kapalıdır, bulanıktır, içinde tek bir anlam yoktur. Mitleri göstergebilimsel analize tâbi tutan Barthes, mitlerdeki muğlaklıkları, aldatmacaları ve yalancı kesinlikleri göstergebilimsel çözümleme yoluyla açığa çıkarır. Mitlerde, birinci anlamın/düz anlamın içinde saklı olarak bulunan bir ikincil anlam/yan anlam vardır ve bu göstergebilimsel analiz vasıtasıyla ortaya konur. Bu yolla görünmeyen görünür hale gelir, gizli olan açık duruma gelir. Mit birincil/düz anlamları ikincil/yan anlamlara dönüştürür. Barthes mit alanında göstergelerin gösterene dönüşmesini şu biçimde gösterir:



Barthes'ın verdiği bir örneği ele almak hem yukarıdaki figürü hem de yukarıda anlatılanları daha açık ve anlaşılır hale getirebilir. Bir dergi kapağında, Fransız üniforması giymiş genç bir siyahinin Fransa bayrağına asker selamı verdiğini gördüğümüzü varsayalım. Aslında fotoğrafın bütün anlamının gördüğümüz şey olduğu söylenebilir. Siyahi Fransız'ın asker selamı vermesi birincil göstergesel dizgedir, birincil bir göstergedir, yani birincil anlamdır. Ama bu fotoğraf başka bir şey kast eder: Fransa büyük bir imparatorluktur, beyaz, siyah ya da Kuzey Afrikalı bütün yurttaşlar bayrağa bağlılıkla hizmet eder ve sözde sömürgeciliği eleştirenlere, söz konusu siyahinin sözde zalimlerine hizmet etmede gösterdiği gayretten daha iyi bir cevap olamaz. Burada daha büyük bir göstergesel dizge ile karşı karşıyayız; kendisi daha önceki bir dizgeyle oluşturulmuş bir gösteren var (siyahi bir asker Fransız selamı veriyor). Bu gösteren önceki dizgenin göstergesidir; gösteren daha önceki dizgenin göstergesinden oluşur. Yeni ve büyük dizgede bir gösterilen de var (amaçlanmış Fransızsalık, sömürgecilik, milliyetçilik); son olarak da gösteren aracılığıyla gösterilenin varlığı söz konusudur (Barthes, 2014a s. 185). Dolayısıyla söz konusu fotoğraf çok açık görünmesine rağmen aslında başka bir şey söyler. Doğrudan verdiği anlamın dışında fotoğrafın içine gizlenmiş başka bir anlamı vardır, yani ikincil anlam esasen birinci anlamın içinde saklıdır ve Barthes'ın yaptığı şey bu fotoğrafa göstergebilimsel analizi uygulamaktır. Böylelikle fotoğrafın okunmasına bilimsel bir dayanak sağlanmaktadır. Bu fotoğraf için geçerli olan çözümleme diğer mitler için de geçerlidir.

Barthes açısından mit, düz/birincil/gerçek anlamından ziyade niyeti, amacı ve hedefiyle tanımlanan bir söz türüdür. Buna rağmen niyeti bir şekilde donmuş, artırılmış, ebedileştirilmiş ve bu birincil anlam tarafından ortadan kaldırılmış ya da uzaklaştırılmıştır (Barthes, 2014a, s. 191, 192). Yani birincil anlam mitin niyet ve

hedefinin görünmesini engeller. Mitte sanki ikincil bir anlam yokmuş gibi görünür. Bu belirsizlik ve çift anlamlılık mitsel sözü oluşturur. Bu anlatılanlar mitin çift anlamlılığını, belirsizliğini ve 'ikiyüzlülüğünü' nasıl okuyacağımıza ilişkin bize bir fikir verir. Allen'ın belirttiği gibi, mit anlamı gasp eder ve onu ikinci dereceden bir anlama ya da Barthes'ın anlamlandırma (*signification*) dediği şeye dönüştürür. Anlamlandırma, ikincil göstergeye gönderme yapar; zaten var olan anlamın, halihazırda var olan birincil göstergelerin dönüştürülmesiyle üretilen anlamdır. Esasen mit bir üst-dildir (Fr. *métalangage* / İng. *meta-language*); birinci dil üzerinde hareket eden ikinci bir dildir, halihazırda var olan anlamdan anlam üreten bir dildir. Ancak bu birincil anlamın tümüyle unutulduğu manasına gelmez. Siyahi askerin fotoğrafı, her ne kadar mitsel bir şekilde Fransız ulusu hakkında bir şey söylese de, tek bir bireyin fotoğrafı olarak da görülebilir ya da okunabilir. Mitin burjuva ideolojisinin sürdürülmesi ve yayılması için bu kadar önemli olmasının nedeni de tam olarak budur. Mitin göstereni her zaman iki yöne işaret edebildiğinden onu eleştirmek zordur. Çünkü genç askerin fotoğrafını Fransız emperyalizminin mitsel propagandası açısından eleştirmeye çabaladığımız anda göstereni basitçe birincil anlama çevrilebilir: Bir asker bayrağı selamlıyor. Fotoğrafın anlamının gerçek düzeyini bulmaya çalıştığımızda ise, bu düzeyin tüm içerikten arınmış olduğunu görürüz, çünkü mesele gerçek ve bireysel asker (kökeni, inancı, biyografisi) değil, temsil ettiği şeydir (Allen, 2003, s. 44). Barthes'ın deyişiyle mit bize her zaman şunu söyler: "Bulunduğumu sandığınız yerde değilim; bulunmadığımı sandığınız yerdeyim" (Barthes, 2014a, s. 191). Böylece dergideki genç asker imajı, o genç adamın tarihini (özgüllüğünü) boşaltarak onu bir türe, Fransız vatanseverliğinin özüne dönüştürür. Gösterenini ne yöne çevirirse çevirsin (bu bir genç adamdır ve daha fazlası değildir, bu her Fransız kadın ve erkektir), her türlü gerçek tarih imgesini boşaltır ve onu tartışılmaz, Fransız toplumunun özü, bir tür doğa olarak sunar (Allen, 2003, s. 45).

Buraya kadar yaptığımız inceleme ışığında mitin şeyleri ya tam anlamıyla gizlediği ya da apaçık olarak gösterdiği çıkarımı yapılabilir ancak mitin yaptığı şey çarpıtma ve bozmadır; gerçeği anlamından saptırmaktır. Dolayısıyla Barthes'ın deyişiyle mit ne bir yalandır ne de bir itiraftır; bir sapmadır (Barthes, 2014a, s. 196). Mit gerçeği çarpıtarak

ve bozarak gerçeğin görülememesini sağlar. Bu nedenle mit esasen tam olarak gizlemez, daha ziyade özneyi aldatır. Mit, kavramı ve dolayısıyla gösterileni açığa çıkarmak ya da ortadan kaldırmak zorunda kalınca onu doğallaştırır. Özne onun doğal olduğuna inanır. Genç askerin verdiği asker selamının Fransız imparatorluğunun varlığı haline geldiği anlaşıldığında anda, mit bu durumu doğalmış gibi sunar. Bunu da çarpıtma ve bozma yoluyla yapar. Aslında göstergedeki alt metin, ikincil anlam, orada olmayan ve görünmez olan şey görünür olmaya ya da fark edilmeye başladığı anda mit onun esasen doğal olduğunu göstermeye çabalar. Sanki siyahi askerin bayrağa verdiği selam (gösteren/imge)'doğal' olarak Fransa'nın büyük bir imparatorluk olduğunu, bütün yurttaşların bayrağa bağlılıkla hizmet ettiğini (gösterilen/kavram) beraberinde getirir. Mit bu sürecin doğallığını kanıtlamaya çalışır.

Barthes açısından burada mitin esas olarak yoğunlaştığı yer, temel ilke karşımıza çıkar; mit tarihi doğaya dönüştürür. Mit okurunun ya da tüketicisinin gözünde kavramın (gösterilen) amacı açıktır ancak her zaman öyle görünmez. Mitsel sözün dile getirilmesine neden olan şey tamamen belirgindir, ama anında doğa içinde dondurulmuştur, anında doğal bir şeye dönüşmüştür. Siyahi askerin verdiği selam saf ve basit bir imparatorluk selamı olarak okunursa, fotoğrafın gerçekliğinden vazgeçilir, bir araç haline gelerek değerini yitirir. Tersine, askerin selamı sömürgeciliğin kandırmacası olarak deşifre edilirse, nedenin apaçık olmasıyla mit daha kesin bir şekilde yok edilir. Ancak mit okuru için sonuç oldukça farklıdır; her şey sanki fotoğraf doğal olarak kavramı çağrıştırıyormuş, sanki gösteren gösterilene bir temel vermiş gibi gerçekleşir (Barthes, 2014a, s. 196). Mit, Fransız emperyal ideolojisinin doğal duruma geçtiği andan sonra amacına ulaşmış olur. Mit, okuru gösteren aracılığıyla gösterileni rasyonelleştirmeye yönlendirilir.

Barthes, bu rasyonelleştirmenin nasıl gerçekleştiğini bir örnek ile açıklamaya çalışır. Bir gazetenin manşetini okuduğumuzu varsayalım: "Fiyatların Düşüşü: İlk Belirtiler. Sebzeler: Fiyatlarda Düşüş Başladı." Örnek bir cümle olduğundan ilk göstergesel dizge bütünüyle dilseldir. Ancak ikinci dizgenin göstereni belli sayıda sözlüksel (sözcükler: 'ilk', 'başladı', 'düşüş') ve baskısal (okuyucunun genellikle dünya çapında önem taşıyan

haberleri gördüğü devasa manşetler) ilineklere oluşur. Burada gösterilen ya da kavram, kulağı biraz rahatsız eden yeni bir sözcükle adlandırılması gereken şeydir; hükümete (Fr. *gouvernementalité*/ İng. *governmentality*) (Barthes, 2014a, 197). Mitin anlamlandırması tam olarak karşımızda durur; meyve ve sebzelerin fiyatlarında düşüş vardır, çünkü hükümet buna karar vermiştir. Burada meyve ve sebze fiyatlarının düşüşü içinde hükümete ait eylemin varlığı görülür. Dilsel dizge söz konusu olduğunda nedensellik kelimenin tam anlamıyla doğaldır; meyve ve sebzelerin fiyatları düşmektedir, çünkü meyvelerin tam mevsimidir. Ancak mitsel dizgede nedensellik yapaydır, yanıltıcıdır, yalancıdır ama tabiri caizse doğanın arka kapısından içeri sızar. Mitin masum bir söz olarak deneyimlenmesinin sebebi de budur; amaçları ve niyetleri gizli olduğu için değil -gizli olsaydı etkili olamazdı- doğallaşmış olduğu için (Barthes, 2014a, 197). Gazete burada bir mit geliştirmiştir ve bu mitin temel hedefi fiyatların düşüşünün arkasındaki hükümet ideolojisini göstermektir. Bunu da doğalmış gibi göstermeye çalışır. Okur, gösteren ile gösterilen arasında doğal bir ilişki olduğunu düşünür. Söz konusu örnek mitin temel işlevinin gösterileni ya da kavramı doğallaştırmak olduğunu ispat eder.

4. Burjuva İdeolojisi

Barthes *Yazının Sıfır Derecesi* kitabı ve bu kitabıyla bağıntılı makalelerinde burjuva kültürünün yazıyı edebiyata nasıl dönüştürdüğünü ya da asimile ettiğini belirlemeye çalışır (Barthes, 2006). Barthes'a göre, burjuva edebiyatının yazıyı edebiyata dönüştürmesi gibi, genel olarak burjuva kültürü de sürekli olarak yapay, üretilmiş ve her şeyden önce ideolojik nesneleri ve değerleri tartışılmaz ve doğalmış gibi sunar. Aslında bu süreç (kültürel olguların doğalmış gibi sunulması), ideoloji sözcüğüyle kast edilen şeydir. İdeoloji, en azından bu anlamda, tarihsel olanın ve belirli kültürler tarafından yaratılanın, zamansız, evrensel ve dolayısıyla doğalmış gibi sunulma sürecidir (Allen, 2003, s. 34).

Barthes, içinde yaşadığı toplumu mitsel anlamlandırmaların alanı olarak tarif eder ve söz konusu toplumun politik serüvenlere, ekonomik ve sosyal değişimlere rağmen hâlâ

bir burjuva toplumu olduğuna inanır. Ekonomik bir olgu olarak burjuvazinin ya da burjuva sınıfının hiçbir zorlukla karşılaşmadan isimlendirildiğini ve tanındığını ifade eden Barthes, politik bir olgu olarak burjuvazinin tanınmasının kolay olmadığını, ideolojik bir olgu olarak ise bütünüyle ortadan kalktığını dile getirir. Burjuvazi gerçeklikten temsile, ekonomik olandan düşünsel olana geçildiğinde ismini siler; olgularla uzlaşır ama değerlerle uyuşmaz. Durumunu bir 'adsızlaştırma' (Fr. *d'ex-nomination*/ İng. *ex-nomination*) işlemine uğratar. Bu nedenle burjuvazi, genellikle adlandırılmak istemeyen bir toplumsal sınıf olarak tanımlanır (Barthes, 2014a s. 203). Barthes açısından burjuva kültüründen geniş, yaygınlaştırılmış ve uygulanmış biçimlerine, yani gündelik yaşamı, davranış kurallarını, seküler törenleri, kısacası burjuva toplumundan ilişkiler yaşamının yazılmamış kurallarını besleyen kitle felsefesine geçince burjuva sınıfının bu adsızlığı ve anonimliği belirgin hale gelir. Barthes içinde yaşadığı toplumun bütünüyle bu isimsiz burjuva ideolojisinin içinde yüzdüğünü özenle belirtir. Ona göre sinema, basın, davranış kuralları, adalet, kitle edebiyatı ve hatta hayali kurulan bir yemek ya da dokunaklı bir düşün, yani günlük yaşama ilişkin her şey, burjuvazinin insan ile dünya arasındaki ilişkilere dair sahip olduğu ve toplumun geri kalanına da yaşattığı tasarıma bağlıdır. Bu normalleştirilmiş, sıradanlaştırılmış ve olağanlaştırılmış formlar pek dikkati çekmez, kökenleri de kolayca kaybolur (Barthes, 2014a, s. 205).

Barthes'a göre, burjuva normları ulusal ölçekte uygulandığında, bu normlar doğal bir düzenin açık ve kesin yasaları olarak deneyimlenir. Burjuva sınıfı kendi tasarımlarını ne kadar çok yayarsa, bu tasarımlar o kadar doğal hale gelir. Burjuvazi, kendi temel durumuna sahip olmayan ve imgelem dışında bu duruma uygun yaşayamayan insanlığı kendi ideolojisine çeker. Barthes için imgelem ya da hayal gücü için kolektif bir içerik oluşturmak her zaman insanlık dışı bir girişimdir. Çünkü düş, yaşamı yazgıya dönüştürür, yokluğu güvence altına alır (Barthes, 2014a, s. 206). Burjuva sınıfı, tasarımlarını küçük burjuvaların kolektif imgeleri üzerinden yayarak toplumsal sınıfların farklılaşmadığı yanılsamasını yaratır. Ekonomik statüsünü paylaşmadan gerçek burjuvaziyle politik olarak ittifak kuran küçük burjuva, maddi koşulların onları

tamamen dışladığı kurumlara ve ritüellere hayali bir şekilde ya da hayal gücüne dayanarak katılır. Söz gelimi düşük maaş alan bir sekreter, kendini lüks bir sosyete düğününde gelin olarak görür. Burjuva tasarımlarının burjuva sınıfının dışında tüketilmesi sınıfın var olmadığı yanılsamasını yaratır ve böylece burjuvazinin bir sınıf olarak egemenliğini ve tahakkümünü güçlendirir (Moriarty, 1991, s. 28). Dolayısıyla burjuva isminden kaçış, yani adsızlaştırma, rastlantısal, yanıltıcı, ikincil, doğal ya da önemsiz bir olgu değildir; burjuva ideolojisinin kendisidir. Bu adsızlaştırma, burjuvazinin dünyanın gerçekliğini dünyanın imgesine, tarihi ise doğaya dönüştürdüğü süreçtir. Barthes'a göre, çağdaş burjuva toplumunda gerçek olandan ideolojiye geçiş, bir karşı-doğadan (*anti-physis*) bir yalancı-doğaya (*pseudo-physis*) geçiştir (Barthes, 2014a, s. 206,207). Burjuvazinin gerçek statüsü tarihsel olarak belirli bir zamanda konumlanmış halde kalsa da, ebedi ve değiştirilemez bir insan imgesini yansıtır. Burjuva miti onların hafızasını ya da toplumsal varoluşlarını tüketir. Bu süreçte insan eylemlerinin, grupların ve kurumların siyasal niteliği ortadan kaldırılarak, bu durum tartışılmaz ve sorgulanmaz bir olgu olarak sunulur. Sonuç olarak kişi kendi dünyasını seçme gereksinimi duymadan yalnızca var olana uyum sağlamakla yetinir (Kearney, 1994, s. 326).

Bu noktada miti yeniden hatırlamamız gerekir ya da mite döndüğümüz yer tam da yukarıda anlatılanlardır. Göstergebilim, mitin tarihsel bir amaca doğal bir gerekçe verme ve olumsuzluğun sonsuz görünmesini sağlama görevinin olduğunu bize öğretir. Barthes açısından bu tutum ve süreç, tam olarak burjuva ideolojisinin tutum ve sürecidir. Esasen Barthes, ideolojik eleştirinin göstergebilimsel olmak zorunda olduğunu, zaten yalnızca göstergebilimsel olabileceğini ileri sürer. Aksi taktirde bir ideolojik eleştirinin gerekli olup olmadığı tartışmalı olur (Barthes, 2014b, s. 15). Yukarıda da belirtildiği gibi, toplum mitsel anlamlandırmaların ayrıcalıklı alanıdır. Bunun nedeni, mitin bu toplumu tanımlayan ideolojik tersyüz etme için en uygun araç olmasıdır. Mit, karşı-doğanın yalancı-doğaya dönüşünü gerçekleştirir (Barthes, 2014a, s. 207). Mit, burjuvazinin politik ve toplumsal egemenliğini gizlediği adsızlaştırma sürecine yardımcı olur. Mit, dünyayı bir dizi öze, toplumsal etkileşimi pek çok bireysel işleme ve

farklı olanı aynı olana indirgeyerek burjuva dünya görüşünü ebedi bir doğaya, Barthes'ın deyimiyle yalancı-doğaya dayandırmaya hizmet eder. İnsanın içinde yaşadığı yapıları üretmedeki rolünü ve dolayısıyla onları değiştirme kapasitelerini belirsizleştirir (Moriarty, 1991, s. 28). Aslında mit, toplumdaki egemen grupların (burjuvazinin) değerlerini ve çıkarlarını aktif olarak teşvik edip güç yapılarını savunan bir fikir ve uygulamalar bütünü olan ideolojinin kendisidir (Storey, 2009, s. 119). Nasıl ki burjuva ideolojisi burjuva isminin yokluğuyla tanımlanıyorsa, mit de şeylerin tarihsel niteliğinin silinmesiyle oluşur; mitte, şeylerinin yapılışının hafızası kaybolur. Mitin işlevi gerçekliğin içini boşaltmaktır; o algılanabilir bir yokluktur (Barthes, 2014a, s. 207).

Toplumsal anlamlandırmanın sistematik yapısının incelenmesi göstergebilimin en önemli unsurlarından biridir. Barthes'ın böyle bir incelemeye yönelmesinin sebebi burjuva toplumunun kendisine yüklediği temsil etme biçimleridir. Film, reklam, giyinme, tatil, yeme-içme gibi modern mitoslar burjuva sınıfının çıkar ve menfaatlerine göre bazı anlamları doğallaştırıp ebedileştirir (Coward&Ellis, 1985, s. 51). Barthes *Çağdaş Söylenler*'de Joseph L. Mankiewicz'in yönetmenliğini yaptığı *Jules César* filmini bir modern mit olarak ele alır ve bu filmde 'Romalılık' yanılsamasının yaratılmasının bir saç püskülüne dayandırıldığını ifade eder. Bütün oyuncuların alnının üstünde bir saç püskülü vardır ve Barthes için bu püsküller bir Romalılık gösterisi olarak karşımıza çıkar. Alına düşmüş saç aracılığıyla Romalıların Romalı olduğu anlaşılır. Burada Roma perçemi, Romalılığın göstergesi olarak sunulur ve Barthes'a göre bu burjuva kültürüne özgü bir yoz göstergedir ve 'doğal' olarak takdim edilir (Barthes, 2014a, s. 23-25). Barthes bu örneğe benzer bir örneği şarap üzerinden de verir. Fransız kültüründe şarap içmek ya da Barthes'ın tabiriyle şaraba inanmak zorlayıcı bir ortak edimdir. Toplum, şaraba inanmayan kişiyi hasta ya da sapkın diye adlandırır; onu ötekileştirir ve toplumun bir parçası olarak görmez. Buna karşılık, şarap içmek, Fransız'ı nitelendirmeye, edim gücünü ve toplumsallığını kanıtlamaya yarayan ulusal bir tekniktir. Şarap böylece kolektif bir ahlakın temelini oluşturarak toplumun bir parçası haline gelir. Barthes için şarap miti, günlük yaşamın alışılmış çift anlamlılığını gösterir. Bir taraftan şarabın iyi ve güzel olduğu düşünülür ancak diğer taraftan üretimi ağır biçimde Fransız

kapitalizminin bir parçasıdır (Barthes, 2014a, s. 68-70). Dolayısıyla şarap miti, diğer içkilerden biri değil, üstün Fransız yaşam tarzının bir işaretidir; şarap içmenin kendisi toplumsal dayanışma duygusu sağlayan bir ritüel, kolektif bir edim oluşturur (Swingewood, 1984, s. 287). Benzer bir örnek biftek ve kızarmış patates üzerinden de verilebilir. Barthes için biftek ve kızarmış patates Fransa'da burjuva ideolojisi etkisiyle toplumsallaşmış ve ulusallaşmıştır. Fransız vatanseverliğini yansıtan bir yiyecek halini almıştır (Barthes, 2014a, s. 71,72). *Jules César* filmi, şarap ve biftek örneğinde de görüldüğü gibi kültürel olguların doğallaştırılması burjuva kültür ve ideolojisinin ürünüdür. Esasen hemen hemen gündelik yaşamın bütün nesneleri -film, spor, reklam gibi- burjuva ideolojisinin birer ürünü olarak iş görür. Bu yolla burjuva ideolojisi her şeyin içsel özü haline gelerek gündelik gerçekliği mit aracılığıyla doldurur (Coward&Ellis, 1985, s. 53).

Barthes okuyucusunun *Yazının Sıfır Derecesi* kitabından da aşına olduğu gibi burjuva kültür ve ideolojisinin önlenemez bir özümseme gücü vardır. Barthes'ın mite uyguladığı göstergebilimsel analiz kolay bir şekilde burjuva kültürü tarafından içselleştirilip ya da özümseyip kullanılabilir. Burjuva kültürünün bu özümseme gücüne belki de en iyi örnek Andy Stafford'un bildirdiği şu anekdottur: Renault otomobil şirketi yeni bir reklam stratejisi için Barthes'a danışır ve Marie-Claire'de iki rakip moda tasarımcısı arasındaki mücadele hakkında ondan yazı istenir (Stafford, 1998, s. 157). Bu örnek, Barthes'ın kendisinin bile burjuva kültürünün bir ürünü haline geldiğini gösterir. Jonathan Culler'e göre Barthes, söylenmeye gerek olmayan şeyleri söyleyerek, yani mitsel anlamı açıklayarak esasen saldırdığı şeyin suç ortağı haline gelir. Culler, gizemden arındırmanın miti ortadan kaldırmadığını, paradoksal olarak ona daha fazla özgürlük sağladığını rahatlıkla söyleyebileceğimizi ifade eder. Barthes'ın mitlere uyguladığı göstergebilimsel analiz politik sonuçlar doğuracağını umduğu bir gizemden arındırma projesidir. Barthes için mitleri analiz etmek bir entelektüelin politik eyleme geçmesinin tek etkili yoludur. Ancak Culler açısından gündelik yaşama ilişkin mitler politik bir pozisyon almaktan ziyade yalnızca yazı için bir kaynak olabilir (Culler, 2002, s. 28,29). Barthes çağın eleştirisini yapar ancak aynı zamanda mite de katkıda bulunur.

Miti gizemsizleştirmek, ikinci anlamı, saklı olanı ve görünmeyeni açığa çıkarmak miti ortadan kaldırmaktan ziyade varlığını devam ettirmesini sağlayabilir. Ancak Barthes'ın mitleri ortadan kaldırmak gibi bir hedefinin olduğunu da söylemek güçtür. Onun yaptığı burjuva sınıfının iktidarını kurma biçimlerinin bir çözümlemesidir. Temel hedefi anlam incelemesine politik bir önem kazandırmaktır. Barthes'ın mitleri gizemden arındırması ve yaptığı ideolojik eleştiri burjuva kültürü tarafından kullanılabilir ancak burada yapılması gereken analizin üretilme ve sunulma biçimini değiştirmeye devam etmektir.

5. Sonuç

Makalemiz boyunca incelediklerimizin bize gösterdiği gibi, Barthes için mitler yalnızca eski hikayeler, efsaneler ya da söylenceler değildir; aynı zamanda çağdaş toplumda da mevcut olan ve dünyayı anlama biçimimizi, dünyaya yönelik bakış açımızı ve anlayışımızı da şekillendiren sözlerdir. Mitler, insanların belirli fikir, düşünce ve değerleri kavramasını, onaylamasını ve kabul etmesini sağlayarak onları doğallaştırma ve normalleştirme gücüne sahip bir iletişim sistemi olarak karşımıza çıkar. Söz konusu mitler, burjuva ideolojisi tarafından yaratılır ve burjuvazinin toplumsal normlarının ve inançlarının güçlendirilmesine ve sürdürülmesine yardımcı olur. Dolayısıyla burjuva sınıfına ait mitler, bu sınıfın değerlerinin doğal, evrensel ve akla uygun olduğunu göstererek yaşama tarzını da tartışılmaz ve sorgulanamaz olarak sunar. Burjuva sınıfının çıkarlarına hizmet eden çağdaş mitler içerdiği mesaj ve bildirilerle var olan düzenin korunması ve sürdürülmesine yardımcı bulunur. Mitlerin göstergibilimsel analizi, mitlerdeki ideolojik niyetleri ve doğal olarak sunulanın aslında inşa edildiğini gözler önüne serer. Barthes'ın göstergibilimsel analizi benimsemesinin nedeni, miti bir düzene koyabilmesi, okuyabilmesi ve dolayısıyla geçerli bir eleştiri için bilimsel bir temel sağlayabilmesidir. Göstergibilim, Barthes'ın mit ve burjuva ideolojisi ilişkisine dair eleştiri, yorum ve çözümlemelerine bilimsel bir dayanak sağlamaktadır.

KAYNAKÇA

- Allen, G. (2003). *Roland Barthes*. London and New York: Routledge.
- Barthes, R. (1957). *Mythologies*. Paris: Éditions du Seuil.
- Barthes, R. (1979). *Göstergebilim İlkeleri* (B. Vardar – M. Rifat, Çev.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Barthes, R. (1991). *Mythologies* (A. Lavers, Trans.). New York: The Noonday Press.
- Barthes, R. (2006). *Yazının Sıfır Derecesi* (T. Yücel, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Barthes, R. (2014a). *Çağdaş Söylenler* (T. Yücel, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Barthes, R. (2014b). *Göstergebilimsel Serüven* (M. Rifat – S. Rifat, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bircan, U. (2015). Roland Barthes ve Göstergebilim, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*(13), 17-41.
- Coward, R & Ellis, J. (1985). *Dil ve Maddecilik: Semiyolojideki Gelişmeler ve Özne Teorisi* (E. Tarım, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Culler, J. (2002). *Barthes: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Erhat, A. (1996). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Fiske, J. (2003). *İletişim Çalışmalarına Giriş* (S. İrvan, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat.
- İnal, A. (2003). Roland Barthes: Bir Avant-Garde Yazarı, *İletişim Araştırmaları*1(1), 9-38.
- Kearney, R. (1994). *Modern Movements in European Philosophy*. Manchester and New York: Manchester University Press.
- Moriarty, M. (1991). *Roland Barthes*. Stanford: Stanford University Press.
- Saussure, F. (1998). *Genel Dilbilim Dersleri* (B. Vardar, Çev.). İstanbul: Multilingual.
- Stafford, A. (1998). *Roland Barthes, Phenomenon and Myth: An Intellectual Biography*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Storey, J. (2009). *Cultural Theory and Popular Culture: An Introduction*. London: Longman.
- Swingewood, A. (1984). *A Short History of Sociological Thought*. New York: Macmillan Education.

Makale Geliş Tarihi | Received: 31.03.2024

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 28.04.2024

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

Araştırma Makalesi | Research Article

Zygmunt Bauman'da Modernizm ve Postmodernizm Arasında Ahlaki Aporia Üzerine Bir İnceleme

Mehmet TÜRKAN*

Öz: Sosyolog kimliğinin yanında filozof kimliğiyle de öne çıkan Zygmunt Bauman aydınlanma sonrası gelişen modernitenin en önemli eleştirmenleri arasında yer alır. Ona göre Kilisenin geleneksel ahlaki otoritesinin çöküşüyle geleneksel dönemin sonu gelmiş ve yeni bir ahlaki otorite zuhur etmiştir. Yeni ahlaki otorite, aporia'ya karşı evrensel etik kodlar inşa etme ödeviyle modern aklın temsilcisi filozoftur. Ancak Bauman'a göre modern filozof başarılması İmkânsız bir görev üstlenmiştir. Makalede Bauman'ın ahlaki aporia'ya karşı gelişen modern evrensel etik kod arayışı ile bu etik kod arayışının başarısız olmasıyla zuhur eden postmodern ahlaki krize ilişkin düşünceleri incelenmiştir. İki temel bölümden oluşan makalenin ilk bölümü Bauman'ın modern ahlak üzerine çözümlemelerine odaklandı. Makalenin ikinci bölümü modernitenin başarısızlığıyla esasen modernitenin yeni bir aşaması olan, postmodernitenin aporetik yapıdaki ahlakı ve bu ahlakın doğurduğu yeni sorunlar üzerine öne sürdüğü düşüncelerine odaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Aporia, ahlak, modernizm, postmodernizm

A Study on Moral Aporia Between Modernism and Postmodernism in Zygmunt Bauman

Abstract: Zygmunt Bauman, who stands out as a philosopher as well as a sociologist, is among the most important critics of modernity that developed after the enlightenment. According to him, with the collapse of the traditional moral authority of the Church, and a new moral authority emerged. The new moral authority is the philosopher, the representative of modern reason, with the task of building universal ethical codes against aporia. However, according to Bauman, the modern philosopher has undertaken an impossible task. In the article, Bauman's thoughts on the modern search for a universal ethical code that developed against moral aporia and the postmodern moral crisis that emerged with the failure of this search for an ethical code were examined. The first part of the article, which consists of two main parts, focused on Bauman's analyzes on modern morality. The second part of the article focuses on the failure of

* Dr. Öğr. Üyesi

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

mehmet.turkan@inonu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0002-9521-0080

Türkan, M. (2024). Zygmunt Bauman'da Modernizm ve Postmodernizm Arasında Ahlaki Aporia Üzerine Bir İnceleme. Kilikya Felsefe Dergisi; (1), 50 - 68.

modernity and his thoughts on the aporetic morality of postmodernity, which is essentially a new phase of modernity, and the new problems that this morality raises.

Keywords: Aporia, morality, modernism, postmodernism

1. Giriş

Nedir aporia? Bauman'a göre aporia öncelikle dilin imkânlarıyla ilgili bir problemdir. Rastgeleliklerle dolu olumsal bir dünya ile insan yerleşimine uygun düzenli bir dünya arasına konumlanmış olan dilin temel işlevi düzenin sürdürülmesi, her türlü rastgelelik ve olumsuzluğun üstesinden gelmektir. Bu açıdan sınıflandırma, dâhil etme ve dışlama dilin temel eylemlerini oluşturur. Her bir adlandırma/sınıflandırma eylemi dünyayı "*verilen isme uyan ve uymayan varlıklar*" olmak üzere ikiye ayırır (Bauman, 2020: 12-13). Bu anlamda aporia/müphemlik dile özel bir tür düzensizlik olan "*bir nesne ya da olayın birden fazla kategoriye sokulabilmesi*" anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle dilin temel fonksiyonu olan yapılaştırma araçlarının, adlandırma/sınıflandırma fonksiyonlarının iflasıyla durumun müphemliğe dönmesidir. Bizde kararsızlık ve denetimsizlik duygusu yaratan müphemlik, eldeki durumun artık dilin ayırdığı kategorilerin hiçbirine sığdırılamaması ya da kategorilerden birkaçına birden girmesidir. Bauman, bir tür düzensizlik olan müphemliğin semptomunu ise alternatif ahlaki eylemler arasında seçim yapamamaktan ve belli bir durumu doğru okuyamamaktan doğan keskin *rahatsızlık* olarak işaretler (Bauman, 2020: 11-13).

Müphemliğin ahlaklı insanın yuvası ve ahlakın kök saldıgı tek toprak olduğunu öne süren Bauman, medeniyetin değerler tarihinin ahlakın bu aporetik/müphem doğasını bastırma girişimlerinin tarihi olduğunu düşünür. Ahlaki aporia'yı bastırma girişimlerini geleneksel dönem ve modern dönem olmak üzere iki temel döneme ayıran Bauman, postmodernizmi ise katı modern pratiklerin başarısızlığa uğraması ile insanlığı rahatsız edici vasfıyla ahlaki aporia'nın tezahür ettiğ geç modern dönem olduğunu öne sürer. Ona göre ahlakın oluşturan aporia, doğrunun olduğu kadar yanlış seçimin de imkânını kendinde taşır. Ancak ahlakın bu doğasına aykırı bir şekilde gelişen modern proje, başarılması mümkün olmayan bir görev olarak yanlış seçim imkânını ortadan kaldırmayı amaçlar. Modern proje, bu amaçla, ahlaki aporia'nın yerine evrensel etik yasayı geçirme girişimi olarak tarih sahnesine çıkar. Dahası, modernlik ahlakın aporetik doğasıyla karşıtlık içinde, başarılması imkânsız bir görev olarak etik kesinliği egemen kılma çabasıdır. Modernliğin bu vechesini aydınlanmanın ürünü olarak koyutlayan Bauman, modernizm eleştirisinin temel önermelerini *Modernlik ve Müphemlik*'te ifade ettiğ gibi, Adorno ve Horkheimer'in aydınlanma eleştirisi bağlamında ortaya koyduğı önermelerden alır. Adorno ve Horkheimer'in açtığı yoldan yürüyerek aydınlanmayı radikalleşmiş bir efsanevi korku olarak işaretleyen Bauman'a göre, korkunun temel

kaynağını akıldışılık suçlamasıyla dışlanma düşüncesi oluşturuyordu. Aydınlanmacı akılcılık her şeydi ve hiçbir şey bunun dışında kalamazdı.

Giddens'a göre ilk kez feodalite sonrası gelenek-ötesi bir düzen olarak Avrupa'da ortaya çıksa da daha çok 20. yüzyılda giderek dünya çapında tarihsel etki yaratan kurum ve davranış biçimlerine işaret eden modernite, toplumsal hayatın yerleşik ilke veya pratiklerin etkisinden uzaklaşmasıdır (Giddens, 2019: 36). Cevizci'nin "hümanizm, dünyevileşme ve demokrasi üzerinden yükselen bilimci, akılcı, ilerlemeci ve insan merkezci bir ideoloji" (2020a: 1342), Aydın'ın "Batı merkezçiliğini ve kültürel hegemonisini açıklamak ve meşrulaştırmak isteyen bir kültür şeması" (2011: 302), Giddens'ın "ulus-devlet ve sistematik kapitalist üretim olmak üzere iki farklı örgütsel gruplaşma özelliğiyle Avrupa kökenli" (2021: 171) olarak tanımladığı modernitede, modern iktidarın ve aydınların/felsefecilerin temel özelliği her şeyden önce katı bir "yasacı" bir tutumu benimsemiş olmalarıdır. Yasaya "katı"lık kazandıran şey ise öteki modern "katı"lar gibi rasyonalitedir. Yasa koyucu entelektüeller açısından insanlar biçim verilmesi gereken birer malzemedir.

Postmodern kritik açısından Avrupa medeniyetinin gerçeğe yaklaşımını Tanrıyı merkeze alan geleneksel dönem, insan merkezli modern dönem ve merkezsiz düşünme biçimi olan postmodern dönem olmak üzere üç temel dönemde ele alan Bauman'a göre geleneksel dönemde dinsel olanın belirleyiciliğine karşın, "Akıl Çağı" olarak adlandırılan "Aydınlanma Çağı" üzerinden yükselen modernizmin felsefi istikametini akıl belirler. Lakin modernitenin kurucu şartı ve vazgeçilmez ilkesi, yaşamın aklın ürünü evrensel etik kodlar adına rasyonalizasyonudur. Yaşamın rasyonalizasyonuna ışık tutan bu modern akıl saf akıl değil, felsefi saflığını yitirerek araçsal bir nitelik kazanmış olan akıldır. Geleneksel özü boşaltılmış olan bu araçsal akıl, büyüsünü yitirmiş dünyada insanın hedefe ulaşmasında en kısa yolu gösteren ve pratik fayda temelli davranışı yaratan akıldır. Öte yandan pratik faydayı gözetken ve içinde insana dair bir tür güvensizliği de barındıran bu akıl, bireysel iradenin hilafına herkes adına yarattığı evrensel etik kodlarla, paradoksal bir şekilde özgürlüğü zorunlu buyruk olarak evrensel etik yasaya bağlayan akıldır. Marksizm ve liberalizm gibi mega-anlatı örneklerinde olduğu gibi, evrensellik fikrinden hareket eden modernizm insanları sürekli değişen özneler olarak değil, sürünün birbirinin yerini alabilir benzer üyeleri olarak konumlandırmakla gerçeği saptırdığı ve toplumsal birey üzerinde kendi normları doğrultusunda bir baskı oluşturduğu görülür (Doltaş, 2003: 24). Modernitenin bu yapısına karşılık postmodernitede insanın yöneleceği bir merkez yoktur, görüntü belirsizleşmiş, kural yitirilmiş ve mega-anlatılar terk edilmiştir, mantıksal ve etik doğruluğa bile ihtiyaç duyulmayan eleştirel bir yaklaşım gelişmiştir (Aydın, 2011: 342).

Geleneksel dönemden modern döneme geçişte tam bir kopuş, süreksizlik okuyan Bauman, modernizmin doğurduğu sorunlara eleştiri işlevini yerine getiren akım olsa da postmodernizmin modernizmden tam bir kopuşu ifade etmediğini ve ikisi arasında bir süreksizlik ilişkisinden söz edilemeyeceğini düşünür. Onun ifadesiyle postmodernizm geç-modernizmdir. Postmodernizm, modernizmin evrensellik iddiasındaki etik kodlarının çözülüşüyle ahlakın aporetik/müphem doğasının zuhur ettiği geç-modern duruma tekabül eder. Aklın verileri dışındaki her türlü geleneksel veriye kuşkuyla yaklaşmaya tekabül eden modern epistemolojik kuşkunun yerini ontolojik kuşkuya bıraktığı postmodern dönemde ahlak bu kuşkunun temel unsurunu oluşturur. Rönesans'tan bu yana egemen düşünce olan aklın evrenselliğine ve akla dayalı etik kodlara dayanan yasaların insanı mutluluğa taşıyacağına dair inanç çözülerek yerini ahlaki aporia'ya bırakmıştır.

Her türlü müphemliğin üstesinden gelindiği ideal geleceğe doğru giden yolda modernitenin kendi sistemine uyduramadığı her türlü bilgi, değer ve normu şüpheli şeyler alanına dâhil ederek taşıyıcısı olan kişi ve gruplara karşı her türlü aşağılama ve baskıyı mübah gördüğünü öne süren Bauman'a göre, modern sürece kıyasla, modern epistemolojiyi içten yıkan postmodern yaklaşımın özgürleştirici, demokratik eğilimleri beslemekle genel olarak olumlu çağrışımlara göndermede bulunsa da bu, kolaylıkla savunulamaz. Ona göre bunu görmek için, küreselleşme olgusuyla birlikte zayıflayan egemen ulus devletlerde görece olarak özgürleşen daha küçük grupların ve etnisitelerin kendilerini egemen ulustan damıtmak, uluslaşmak adına başvurduğu araçların çok daha katı ve baskıcı niteliğine bakmak yeterlidir. Bu durum, postmodernizmin iddia edilenin aksine modernizme karşı savaş değil, modernizmin ileri bir aşaması olduğuna delalet eder. Diğer bir ifadeyle aynı şeyin katı ve akışkan hallerine tekabül eder. Bu anlamda katı ve akışkan ikileminin bir bölünmeye değil, iç içe geçmiş diyalektik bir birliğe tekabül ettiğini düşünen Bauman'a göre şeylerin ve durumların akışkanlığını tetikleyen şey tam da bu şeylerin ve durumların katılığının aranması olmuştur (Bauman 2014: 116).

Dolayısıyla postmodernite, modernitenin bir 'hal değişimi', kendi için (*für sich*) modernitedir. Dahası, postmodernite, katı bir rasyonel düzen, mutlak hakikat gibi asla ulaşılamayacak hedeflere sahip olan modernitenin kendi yanlış bilincinin ötesine geçmiş halidir (Bauman, 2011c: 53). Diğer bir ifadeyle katı bir düzen ve hakikat arayışının yerini müphemliğe bırakmasıdır. Bu manada katılık ve müphemlik modern pratiğin ürünleridir: "Eğer modernlik düzen üretimiyle ilgiliyse, o zaman müphemlik, *modernliğin atık maddesidir*" (Bauman, 2020: 31). Bu 'hal değişimi' ile modernizmin katı boyutlarını oluşturan evrensel etik düşüncesi, ulus-devlet, bürokrasi, millet, sınıf ve sınırlar değişime uğramış, evrensel etik kodların yerini müphemlik, ulusun yerini kabile/cemaat, evrenselliğin yerini yerellik, toplumsalın yerini bireysellik almıştır.

Tüketici kimliğin cisimleşmiş hali olan postmodern bireyin, katı kolektif normlara adapte olma çabasından vazgeçip kendini her an yeniden yaratmak zorunda hissettiği bir durum olan postmodernitede, bireysel kimlik geçmiş yaşamından ve geleceğinden kopuk, rastgele bir araya getirilmiş öğelerden oluşan bir vakalar toplamı olarak zuhur etmiştir.

2. 1. Mutlak Düzen Arayışı Olarak Modernizm

Bauman'a göre modernlik aporia'ya karşı bütün öteki ödevlerin arketipi olan, bütün öteki ödevleri kendisinin metaforu haline getiren imkânsız bir ödev yüklenmektir. İmkansız ödev, hiçbir şeyi dışarıda bırakmaksızın, adlandırma/sınıflandırma vasıtasıyla kaosa düzen getirme ödevidir. Düzen ve kaos modern işleyişin diyalektik birliğini oluşturur. Bauman'ın ifadesiyle, "Düzen kaos olmayan şeydir; kaos ise düzenli olmayan şeydir" (Bauman, 2020: 16). Modernlik, dünya, insan tabiatı ve insan benliğinin her birinde ve bu üçü arasındaki bağlantıda doğal bir düzen arayışıdır. Aporetik doğası gereği ahlak bu kaotik işleyişin temel unsurunu oluşturur. Çözüm ahlaki aporia'ya karşı evrensel etik kodlar inşa etmektir.

Ancak Bauman'a göre aporia'ya karşı düzen arayışı son derece paradoksal bir yapı arz eder. Şöyle ki, *düzenin kendisinin* keşfi düzenin *doğal olmadığı* keşfiyle, kavram olarak *düzen* bilinçte düzen problemiyle eş zamanlı olarak zuhur ediyordu. Bu minvalde düzen ve kaos arasında yayılan modern varoluşta, düzen, her zaman için bir hayatta kalma savaşı içindedir. Bu savaşta düzenin ötekisi başka bir düzen değil, kaostur. *Düzenin ötekisi*'ni oluşturan kaos ve müphemlik, tanımlanamazlık, tutarsızlık, uyumsuzluk, bağdaşmazlık, mantıksızlık, irrasyonellik, ikircim, karmaşa, kararlaştırılamazlık halinde kendini duyurur. Yaşamın her alanında zuhur eden bu kaos ve müphemliğin hakkından gelme çabası ise tipik modern pratiği oluşturur. Diğer bir ifadeyle modern akıl boşluğa tahammülü olmamak, kesin bir tayinden kaçan her şeyi anormal ilan etmektir. (Bauman, 2020: 18-22). Ancak Bauman'a göre bütün düzen itkilerinde olduğu gibi, amaca dayanan düzen itkisi gücünü müphemliğe duyduğu nefretten alsa da modern düzen itkilerinin nihai sonucu daha fazla müphemlik, kaos yaratmaktan başka bir şey olmamıştır. Tam da bu yüzden modernliğin müphemlikle savaşı paradoksal bir nitelik arz eder. Lakin düzen itkisi doğrultusunda müphemlikte savaş olan modern düşünce bölme, sınıflandırma ve tahsis etme gücüne başvururken paradoksal bir şekilde ürettiği müphemlik ana ıstırap kaynağına dönüşür (Bauman, 2020: 30).

Mutlak düzene ulaşma hedefi doğrultusunda modernizm filozofa özel bir görev yüklemiştir. Lakin geleneksel dönemden keskin bir kopuşu ifade eden modernitenin geleneksel katıları yok ederken yerine kendi katılarını yerleştirdiğini öne süren Bauman'a göre kadim kuşku filozofların müphemlikten kurtulmak için

kendilerini zihinsel çaba vasıtasıyla ayak takımının sıradan tartışmalarından Platoncu bir derin düşünme dünyasına çıkararak huzur bulma çabalarına karşılık kadim rejimin harabeleri arasında acı çeken bir dünyada yeni bir düzeni inşa etmek isteyen erken modern çağın filozofları aklın eseri yeni bir düzen kurmaya girişecekti. Bu amaçla en güvenilir silah olarak kabul ettikleri akla başvuran çağın filozoflarının temel görevi aklın "emri"ni insan eyleminin "yapmalısın"ına çevirmekti. Kadim kuşkuculardan farklı olarak sıradan hayata giden köprüleri inşa etme dürtüsüyle hareket eden modern filozoflar için, "kuşkucu sezgiler bir felaket, kuşkucu tezler bir baş belası, dünyanın belirsizliği asap bozucu, duraksama ise bilgiyi temel alan kesinliğin yerini almak için feryat eden bir cehalet belirtisiydi" (Bauman, 2005: 79).

Macquarrie'ye göre **geleneksel** dini düşünce de bu rasyonalizasyon baskısından nasibini almış ve akılla törpülenmiş, aydınlanma'nın prensiplerini dikkate alan, akılcılığa değer veren, doğa bilimlerine ve eleştirel tarihe saygılı bir modern dini düşünce de gelişmiştir (Macquarrie, 2001: 9-10). Bauman'a göre "Tanrı'nın olmadığına" ya da "öldüğüne" dair kanıt arayışlarında radikal bir anlayışı temsil etse de modern akıl mutlak manada ateistik bir ilkeye sahip olmasa da Tanrıyı dünyanın dışına sürmek suretiyle insanın dünyadaki işlerinden el çekmiştir. Bunun neticesinde dünya hakkındaki bilgileri teolojik terimlere başvurmadan, diğer bir ifadeyle herhangi bir ilahi "mesaj"a göndermede bulunmaksızın ifade etmeyi mümkün kılan bir dil inşası üzerinden yükselen modern bilim gelişmiştir. Bu bağlamda "Mademki Tanrı'nın zihni anlaşılmaz ve gizemli, o halde okunmaz olanı okumakla zaman kaybetmeyi bırakıp, biz insanların neyi anlayıp yapabildiğine yoğunlaşalım" (Bauman, 2017: 90) mottosundan yola çıkan modern bilim inanılmaz zaferler kazansa da mutlak anlamda selim ve faydalı sonuçlar doğurmadı.

2. 1. 1. Aporia'ya Karşı Evrensel Etik Kod Arayışı

Modernizmin *rasyonel birey* anlayışı üzerinden yükselen etik kod arayışı "Akıl Çağı" olarak tanımlanan Aydınlanmanın Kantçı yorumuna dayanır. Soyut aklın ürünü herkesi bağlayan evrensel kuralların varlığını öne süren ve bir ödev etiği kuran Kant, modernizmin ruhunu oluşturan *etik kod* arayışının temel dayanaklarından birini oluşturur (Cevizci, 2020b: 26). Kantçı bir etik kod arayışından hareket eden modern anlayışa göre adeta modern toplumun kaderi olan aporetik durum üstesinden gelinmesi gereken insan eseri "bir yapıntı"ydı. Modern anlayışa göre *aporia*, henüz çözülmemiş olsa da nihayetinde akılla kısa bir süre sonra üstesinden gelinebilecek geçici bir kusur, aklın hakimiyetine giden yoldaki bir akılsızlık kalıntısı, bireysel çıkar ile genel çıkar arasındaki en uygun dengenin ne olduğu konusunda kolayca giderilebilecek bir bilgisizliğin işareti. Bauman'a göre sorunu küçümseyen böylesi bir tavır içinde olsa da modernlik esasen aldığı derin yaranın farkındaydı ancak aldığı

bu derin yaranın tedavi edilebilir olduğunu düşünerek şifalı bir merhem aramaktan vazgeçmiyordu. Onun modernlik olarak kalma başarısı bu ısrarlı çabadan eseri idi.

Etik kodlar oluşturma ödevi doğrultusunda *yasa koyucuların* ve aydınlanmacı *felsefecilerin evrensellik anlayışı* olmak üzere modernizmin tutunduğu iki tür evrenselliğe işaret eden Bauman, *yasa koyucuların*, evrenselliği egemenlik alanları üzerinde bir grup yasanın mutlak hakimiyeti olarak anlarken, *felsefecilerin*, *evrensellikten* insan olmak hasebiyle her bireyin zorunlu olarak tabi olacağı etik kuralları anladığını öne sürer. Ona göre bu modern yanılmanın temelinde, insanın makul ve mantıklı bir varlık olduğu, etik yasadan etik eyleme giden yolun akılcı düşünceden geçtiği, bunun için yapılması gerekenin etik yasanın temsilcisi ahlaki aktörlerin kendilerine özgü, çelişki barındırmayan akılcılıklarına bakmak olduğu şeklindeki Kantçı argüman vardır (Bauman, 2000: 78). Bu açıdan yasa koyucular ve felsefeciler arasında özel bir iş birliği vardı. Evrensel ahlakın birden fazla kavranışı arasında hangisinin hüküm süreceğinin onu öne süren ve ifade etme hakkını elinde bulunduran iktidarın göreceli kuvvetine bağlandığı bu işbirliğinde yasa koyucuların zora dayalı tek tipleştirme uygulamaları ya da niyetleri, felsefecilere evrensel insan doğası modelleri inşa etmenin "epistemolojik zemini"ni sunarken, felsefecilerin yasa koyucuların kültürel/idari yapıntılarını "doğallaştırma" çabası hukuksal olarak zuhur eden devlet-tebaa modelinin insan kaderinin cisimleşmiş, somut örneği olarak sunulmasına katkı sunuyordu (Bauman, 2011a: 18).

Bauman'a göre yasa koyucular ve felsefeciler arasında evrensellik hususunda varolan iş birliği, benzer bir şekilde kurallara itaate *temel* arayışında da sürer. Yasa koyucular kurallara itaatin makul temelini devletin zor kullanma gücünde bulurken, felsefeciler kuralların temelini kurallara uyması beklenen kişilerin şu ya da bu nedenle onlara uymanın doğru olduğuna inanmalarında ya da buna ikna olmalarında arıyordu. Felsefecilere göre, "Neden bu kurallara boyun eğmeliyim?" sorusuna ikna edici yanıtlar verilebilen kurallar *temeli sağlam* kurallardır. Birbirine karışmadan işbirliği yapan iki "temeller" versiyonu, "evrensellik"te olduğu gibi, birbirini tamamlar nitelikteydi. Modernliğin bu genel olarak *dayanıklı* kurallar ve kurallara *sarsılmaz* temel arayışı, motivasyonunu hümanist projenin nihai zaferine duyulan inançtan alırken, bir yandan da müphem/aporetik olmayan etik bir kodun olanaklılığına duyulan inanç modernliğin ahlaki düşünce ve pratiğini harekete geçiriyordu. Henüz böyle bir etik kod bulunmamış olsa da yakında bulunacaktı (Bauman, 2011b: 19).

Felsefecilere göre daha önce vahye dayandırılan etik kod artık insan *doğasını* temel almalıydı. Ancak Bauman'a göre bu doğa kadınların ve erkeklerin şimdiki haliyle zuhur eden aktüel doğası değildi, lakin insan doğası hiçbir zaman tam olarak zuhur etmedi. Şimdiye kadar gerçekleşmemiş bir potansiyel olarak *bu insan doğasının akıl sahiplerinin yardımı olmaksızın kendi başına gerçekleştirilemeyeceğini* düşünen

felsefecilere göre bu durumda yapılacak iki şey vardı; *birincisi* insanları bu potansiyelin varlığı hususunda aydınlatmak, *ikincisi* gerçek ahlaki davranışın desteklendiği bir ortamın hazırlanması ve ahlaki standartlara uyum hususunda onlara yardımcı olmak. Profesyonel vasıflar gerektiren her iki görev de insanın aktüel varlığını yeniden insan doğasıyla uyumlu hale getirme ödevini üstlenmiş olan zümreyi yüce otorite konumuna yerleştiriyordu (Bauman, 2011b: 39). Bu açıdan bakıldığında felsefecilerin insanların kediliğinden eğilimlerinin serbest bırakılması halinde kötü sonuçların doğacağı, bu nedenle insan doğasındaki iyi eğilimlerin ancak felsefi bir yardımla ortaya çıkabileceğini tezi, orta çağda kilisenin "*Seçmek kötülüğe götürür*" şeklindeki tezine yakın bir tezdır. Ona göre felsefecilerin bu iddialarının temelinde etik kodun rasyonel olması gerektiği tezi yatar ve dolayısıyla aklın havarileri olan felsefeciler bu *etik kodları* bulma ödevini kendi kendilerine yüklemiştir.

Bauman'a göre nihayetinde bu *etik kodun* insan doğasındaki ontolojik temelini tespit ettiğini öne süren felsefeciler insan doğasındaki bu ontolojik temeli, ahlaki aydınlatıcılara itaat etme ve öğretilerini kabul etme nedeni olarak ilan ettikleri "*çıkarcı ve özsevgi*" olarak kabul etmiştir. "Özsevgi, yaşadıklarımız ve yaptıklarımız konusunda her birimize "doğal olarak" yol gösteren şeydir" (Bauman, 2011b: 40). Akıl ise özsevgi'ye yardıma gelen yetimimizdir. İkinin karşılaşması kişinin *tam olarak anlaşılmuş* özçakarını açığa çıkarır. Akıl her ne kadar insanın ortak bir insan özelliği olsa da, tikel bir eşitlik durumunda kimi insanlar ötekilerden daha eşittirler. Felsefeciler dar çıkarla bulanmamış saf akla erişim imkânına sahip olmakla ayrıcalıklı bir sınıf olarak öne çıkar. Bu da onlara *mantıklı* insana hangi tür davranışın dikte edileceğini araştırma ve bulduklarında bulgularını kendi başlarına bulamayanlara aktarma görevini verir. Felsefecilerin bu süreçte başvurduğu "tek insan doğası" ya da "insanın özü" gibi kavramsallaştırmalar mahalleliler, akrabalar ve diğer yerlilerin oluşturduğu çok renkli bir topluluğun karşısına itiraz edilmeyen otoritenin yasalarının attığı niteliklere sahip *yurttaş* koyma amacına tekabül ediyordu. Bu tekbiçimleştirme amacı doğrultusunda modern devlet yerel olanı boş inanç olarak yeniden tanımlayarak kültürel haçlı seferlerinin hedefine dönüştürmüştür (Bauman, 2011b: 55). Böylece felsefecilerin mesajı, iletildiği insanlara kendi seçimlerine içkin bir kural olarak değil, dışarıdan seçimi teşvik eden bir kural olarak yasa biçiminde ulaşır. Zira felsefecilere göre insanlar gerçek çıkarlarının sesini bazen dinlemeyebilirler. Bu durumda yapılması gereken şey insanların gerekirse istençlerine rağmen bu doğalarının gerektirdiği doğrultuda yasanın dışerke dayalı gücüyle davranmaya zorlanmalarıdır. Bu dışerk ulus-devlet olarak zuhur etmiştir.

Ancak Bauman'a göre evrensel etik kod arayışının, etiğin temelinde yer alan *iyi* ve *kötü* değerlerin sabit anlamlara işaret etmediği, tarihsel ve işlevsel bir anlama sahip

oldukları ortaya çıktığında başarısızlıkla sonuçlanması kaçınılmazdı. Felsefeciler, bu kaçınılmaz çöküşü engellemenin yolunu "ilerleme" düşüncesine tutunmakta gördüler.

2. 1. 2. Aporia'ya Karşı Savaş ve Geleceğe Kaçış Olarak İlerleme Düşüncesi

Bauman'a göre yaptığı şeyin sonucunun ne olacağını kesin olarak bildiğinde kendini daha güvende hisseden insan, güvenliğini ve özgüvenini tehdit eden müphemlikten hoşlanmayan bir varlıktır. Ona göre bu içgüdüsel olarak böyledir ya da öğrenilmiş alışkanlığa dayanır. Rahatsızlık verici olan müphemlik iki türlü tezahür eder; akılla açıklanan haliyle dünyanın belirsizliğinden doğan *aklın kuşkuları ve iradenin çektiği acı* olarak belirsizlikten doğan *irade kararsızlığı*. Müphemliğin **bu** iki boyutu birlikte büyür ve birlikte geri çekilir (Bauman, 2005: 77).

Modern zihnin bu rahatsızlık verici olan müphemlikten kurtulma girişiminde tutunduğu en önemli enstrümanını ise sürekli ve inadına değişime tekabül eden ilerleme düşüncesi oluşturur. Felsefecilere göre, "hem tarih hem de bireysel yaşam önlerindeki bir hedefe doğru koşuyordu; ve her ikisi de zamanın akış süreci içinde kendi hedeflerine daha çok yaklaşıyordu" (Bauman, 2018b: 255). Bauman'a göre toplumsal varoluş ile bunun kültürü arasındaki gerilim üzerinden tezahür eden modern tarihsel ilerleme düşüncesi, kendi kültürünü kendisine muhalefete zorlar ve meşruiyetini bu uyumsuzluktan devşirir. Bu açıdan bakıldığında modernliğin tarihi, bir yaşam biçimi olarak modernliğin kendisine biçtiği imkânsız görev üzerinden yükselir. Bu imkânsız görevin tarihi, sürekli huzursuzluk dolu bir yaşamı hem mümkün hem kaçınılmaz kılan çabanın kesintisiz sürdürülmesinin tarihidir. Bir başka ifadeyle hareket halinde olmak olan modernlik, durmanın imkânsızlığıdır (Bauman, 2000: 100). Sürekli bir ilerleme olan modernliğin tarihi, hep acıdan oluşur ve özlemleri hep boşa çıkar. Bu yüzden saplantılı bir şekilde ileriye yürüyüşle varolmaya devam eder. Hiçbir yerin ötekinden daha ayrıcalıklı olmadığı bu yürüyüşte, hiçbir yer modernitenin yarattığı hayali ufka ötekilerden daha yakın değildir. Bu belirsizlikten doğan endişe ve telaş, ileriye doğru yürüme olarak tezahür eder. Bu açıdan ilerleme, "varış umudunun kaçış itkisi olduğu" (Bauman, 2020: 24) durumdur. Doğrusal ilerleme bir zaman çizgisi üzerinden gelişir ve sabit olan tek şey varsa o da kalkış noktasıdır. Hoşnut olmanın imkânsız olduğu bu hatta yol gösterici olan şey yarının mutlulukları, saadet beklentileri değil; geçmişin korkuları ve bugünün acılarıdır. Bu yolda, "bugünün rahatsızlığı ile savaşmak tarihsel ilerleme gibi görünür" (Bauman, 2020: 26). Böylece modernliğin imkânsız bir ödeve doğru yol alan bu doğrusal zamanı bugünü değersizleştirerek yoluna devam eder.

2. 1. 3. Modernizmde Özgürlük ve Seçim

Bauman'a göre her şeyin aynı önem düzeyinde değerlendirildiği; yararlılık, hakikat, güzellik, uygunluk gibi değerlerin aynı terazide ölçüldüğü geleneksel yaşam

tarzında insanın önündeki yollar ve araçlar bütünlüğü hiçbir insan iradesinin ya da kapasitesinin karşı çıkamayacağı bir ilahi iradenin ürünüydü. Özgürlük varsa bile yanlışı doğruya tercih etmek Tanrı'nın emirlerini ihlal etmek gibi olumsuz bir manaya geliyordu. Her şeyin Tanrısal iradenin denetimi altında zuhur ettiği bir düzende seçmek günaha doğru giden yolun başlangıcı olarak görülüyordu. Lakin geleneksel anlayışta "doğru yolda olmak seçim meselesi değildir, tersine seçimden kaçınmak anlamına geliyordu" (Bauman, 2011b:13).

Ancak bu geleneksel kontrolün modernizmle birlikte sona erdiğine işaret eden Bauman'a göre, gelenekselden modern olana doğru gelişen bu süreç, daha çok kadın ve erkeğin kendi kimliklerini "kurma" ve bu süreçte *seçimler yapma* ihtiyacına tekabül ediyordu. Ancak Bauman'a göre eylemin seçime bağlanması ve değerlendirme ölçütlerinin sorgulanmaya başlanması ve geleneksel dönemde insanların önünde duran tek ve bölünmez yolun parçalanmasına karşı modern toplumun yılmadan bir tutarlılık yaratma çabası ise sonuç vermek şöyle dursun daha fazla parçalanma, çeşitlilik ve müphemlilik yaratmaktan başka bir işe yaramamıştır. Bu parçalanma ve müphemliğin üstesinden gelmek isteyen modern düşünürler, ahlakı insan yaşamının "doğal bir özelliği" olmaktan ziyade tasarlanması ve insan yaşamına sokulması gereken birleştirici bir unsur olarak ele almıştır (Bauman, 2011b:15). Bu çerçevede yeni etik kodlar oluşturma (akıl çağı-modern çağ) ve dayatma girişiminin temel ayağını felsefecilerin vahye karşı saldırılar oluşturuyordu. Bu saldırılardan beklenen sonuç, dinsel otoritenin meşruiyet zeminin tahrip edilmesi ve buradan doğan boşluğun artık ulusların ahlakını ilerletmek ve korumak yükümlülüğünü üstlenmiş olan evrenselin aydınlanmış sözcüleri olan filozofla doldurulması (Bauman, 2011b: 38). *Aklın buyruğu* olan bu kodlar kilisenin buyruklarının yerini aldığı modern dönemde özgür iradenin kontrol edilmesi gerektiği düşüncesi baki kalmıştır.

Bireysel özgürlüğü denetleme amacı doğrultusunda Hegelci bir yoldan yürüyen modernitenin özgürlüğü "bilinen ve anlaşılan zorunluluk" olarak tanımladığını öne süren Bauman, bu anlayışın tipik örneğini oluşturan Durkheim'ın toplumsal kısıtlamalara ve cezalandırıcı yaptırımlara temel arayışının tam da bu çerçevede olduğunu öne sürer. Ona göre toplumsal olarak baskı altında tutulmayan bireyin istikrarsız içgüdülerin ve arzuların talihsiz bir kurbanı olabileceği varsayımından hareket eden Durkheim, toplumsal kısıtlamaları ve cezalandırıcı yaptırımları "gerçek özgürlük"ün zorunlu koşulları olarak ortaya koymuştur. Bu durumda bireysel özgürleşmenin formülü toplumsal olarak hakim kılınmış *Yasa*'nın zorlayıcı gücüne dayanmıştır (Bauman, 2005: 87).

Bu hedefi gerçekleştirme amacı doğrultusunda eşgüdüm halinde hareket eden felsefecilerin ve yöneticilerin *yukarıdan bakışına* göre özgürlüğün toplumsal düzeni sarsma ve kaosa yol açma potansiyeli vardı. Buradan doğan tehlikeyi bertaraf etmek

için de tüm rasyonel insanların benimseyeceği ve boyun eğeceği ahlaki kodlar oluşturmaya ve bireyleri rasyonel doğruyu yapmaya zorlayan yeni siyasal ve ahlaki mekanizmalara ihtiyaç vardı. Bu mekanizmalar vasıtasıyla bireylerin rasyonel yetilerinin uyarılarak iç güçlerini bastırmalarının sağlanması, iç ve dış zorlanmalara maruz bırakılmaları gerekiyordu. Lakin modern dönemin yasa koyucularına göre herkes ahlaki seçim yapabilir, ancak şu ya da bu sebeple seçim yaparken her zaman iyi olanı seçmeyebilirler. Bu nedenle paradoksal bir şekilde, tam da yargılama ve seçme özgürlüğü, kişiyi kendi iyiliği/çıkarı için iyi olanı yapmaya zorlayan bir dış gücün varlığını gerektiriyordu (Bauman, 2011b: 42). Zira bireylerin güvenilmez olduğu yerde özgürlüğün ahlaki açıdan olumlu sonuçlar vermesi pratikte özgürlüğün dışerke dayanan standartlarıyla ancak temin edilebilirdi. Bu da iyi ve kötünün ne olduğuna neyin iyi olduğuna dair etik karar verme hakkının toplumsal olarak onaylanmış kurumlara devredilmesi manasına geliyordu. Ahlaki aporia'nın üstesinde ancak bu şekilde gelinebilirdi.

Ancak Bauman'a göre bu modern anlayış rasyonel bireylerin özerkliği ile rasyonel idarenin dışerkliliğini (*heteronomy*) sıkıca birbirine bağlasa da iki yapı arasında kalıcı bir barıştan söz edilemezdi ve çatışma kaçınılmazdı. Diğer bir ifadeyle bu zorunlu kenetlenme aynı zamanda gerçek bir kalıcı barış umudu olmaksızın çatışma ve mücadeleyi içeriyordu. Bu zorunlu beraberliğin sürekli ürettiği çatışma, bir yandan kurallara isyan etme yönünde anarşik bir eğilim yaratırken bir yandan da "genel refah"ın koruyucularının akıllarını çelen totaliter eğilimleri geliştirmeye devam etmiştir (Bauman, 2011b: 17).

2. 2. Postmodernizm ya da Akışkan Modernite

Bauman'a göre mükemmeliyete doğru bir yolculuk olan "klasik modern çağ" mükemmel bir tabloda yeri olmayan her ne varsa yok etmeye yönelmişti. Diğer bir ifadeyle modernitenin 20. yüzyıldaki serüveni *yaratıcı yıkımın* tarihini oluşturuyordu: "Yıkım, tam da yaratımın özüydü: Kusurluların yok edilmesi, mükemmeliyete giden yolda ilerlemenin zorunlu olduğu kadar da yeterli koşuluydu" (Bauman & Lyon, 2016: 95). Buna karşın "yanılsamaları çıkarılmış modernite" (Koyuncu & Günerigök, 2019: 52) olarak imlenen postmodernite, katı kodları çözülen modernitenin yeni bir tezahürü olarak "akışkan modernite"dir:

"Dünyaya 'akışkan' diyorum çünkü tüm sınırlar gibi pek fazla durağan kalamıyor, şeklini koruyamıyor. Bize ait bu dünyadaki her şey ya da hemen hemen her şey durmaksızın değişiyor: Takip ettiğimiz akımlar ve ilgilendiğimiz konular, hayal ettiklerimiz ve korktuklarımız, imrendiklerimiz ve tiksindiklerimiz, ümitlenme ve endişelenme nedenlerimiz. Ve içinde bulunduğumuz koşullar, geçimimizi sağlamaya ve

geleceğimizi planlamaya çalıştığımız koşullar, birilerine bağlanıp başkalarından kopma (ya da koparıma) koşullarımız da sürekli değişir. Bizi daha mutlu edecek fırsatlar ve mutsuz edecek tehditler üzerimize yağar ya da yanımızdan geçip gider ve yer değiştirirler. Çoğu zaman bütün bunlar öyle hızlı ve seri gerçekleşir ki onları yönetmek ya da yönlendirmek, gidişata yön vermek ya da müdahale etmek için makul ve işe yarar bir şey yapmak gelmez elimizden" (Bauman, 2021: 7).

Diğer bir ifadeyle postmodernite insanın hiçbir zaman tam olarak emin olamayacağı geleceğe doğru bir ilerlemedir. Bütün toplumsal biçimlerin yenilerinin oluşmasından daha büyük bir hızla çözüldüğü postmodernite, korkuları tek tek zapt etmeye çalışan moderniteden oldukça farklı bir tarzda "korku dolu bir hayatı yaşanabilir kılmaya çalışan bir mekanizmadır" (Bauman & Lyon, 2016: 115). Rahatsız edici müphemliğin ufkunda zuhur etmiş özgürlükle karşı karşıya olduğumuz bu akışkan dünyada yaşamın korkularına karşı mücadele ömür boyu sürececek bir iştir.

Öte yandan modernitenin bu aşamasıyla birlikte modernitenin başlangıcında varolan "mutluluk hali"nin yerini mutluluk arayışı almıştır. Mutluluk, "gözden kaybolmaksızın insanlardan uzaklaşan bir özellik, insanların yakalayacaklarını düşündükleri an parmaklarının arasından kayıp giden şeydir" (Bauman, 2011a: 49). İnsanın aklın talebi olarak özgürlüğe zorlandığı bu çağda, insan, teoride değilse de pratikte mutluluk arayışına zorlanmış varlıktır. Ancak Bauman'a göre her sosyal zorlamada elde edilen sonuç beklenenin aksi olmuştur. Modernitenin insanı özgürlüğe zorlaması da tersi sonuçlar doğurmuştur. Dahası, insanın özgür olmaya zorlandığı modern toplumsal örgütlenmenin ulaştığı nokta bireyin sürekli bir *gözetim* altında tutulması olmuştur. Durumu Foucault'ya referansla "*panoptikon*" kavramı ile açıklayan Bauman, "*panoptikon*"un tüm modern iktidar tarzlarını açıklayıcı ideal bir kalıp olduğunu düşünür. Lakin bu iktidar tarzına göre yönetimde yaşanacak her sapma, tahmin edilemeyecek kadar ciddi maliyetler doğuracaktı. İdeal örneğini merkezdeki kulenin içinde mahkumların olduğu hücrelerin tamamına yukarıdan baktığı bir hapisane tasarımında bulan *panoptik iktidarda* sürekli gözetime, başkasının bakışına maruz kalmış özneler nihayetinde itaatkar olacak; isyan etmek şöyle dursun itaatsizlik yapmaktan bile çekineceklerdi. Bu iktidar tarzının bir neticesi olarak, tarihi süreç içinde, başkalarının bakışından bu bakışın içselleştirilmesine dönük bir değişim yaşanmıştır (Bauman & May, 2019: 181). *Gözetimin* modern toplumun temel bir özelliği idi, sürekli dönüşüm halinde olan modern dünyayla birlikte değişerek, günümüzün "akışkan" aşamayı yaşayan modern toplumlarında akışkan bir nitelik kazandı. Bir zamanlar katı ve sabit görünen gözetimin, akışkan çağın parçası olarak artık çok daha esnek ve devingen bir hal aldığı, daha önce çok az etkili olduğu birçok yaşam alanında gittikçe yayıldığı, bu çağda geçmiş ve geleceğinden koparılmış birey

bir vakalar toplamına dönüştürülmüştür (Bauman & Lyon, 2016:14). Vakalar toplamı bu bireyin ise özgür olduğu söylenemez. Dahası, Bauman'a göre postmodern toplumda sunulan bireysellik biçimi özü itibariyle *özgürlüksüzlük* manasına gelmektedir (Bauman, 2018a: 73).

Bauman'a göre evrenselci bir ütopyanın peşinden giden modernizm, pratikte zuhur eden zorluklarla karşılaşınca *gerçekliği* rasyonalitenin standartlarına yetişememekle suçlar ve bu zorluklarının üstesinden gelmek için ütopyaya doğru durdurulamaz bir ilerlemenin olduğu düşüncesine sığınır. Ancak küreselleşmenin yarattığı düzensizlikle birlikte postmodern dönemde daha önce kontrol altında tutulabileceğine inandığımız şeylerin kontrol dışında kaldığı açığa çıkar (Tanrıverdi, 2017: 144). Ancak postmodernizmle birlikte katı evrenselci tutum dağılsa da modernliğin *ümitle yaşamak* tutumu baki kalır. Bauman'ın ifadesiyle, "postmodernlik ümitle yaşamak anlamında yeterince moderndir" (Bauman, 2018c: 41). Lakin postmodernizm sürekli iyimserlik yayan iki ütopyaya sahiptir: "Serbest piyasanın harikulade sağaltma yetisi ütopyası ve sonsuz "teknolojik vuruş" kapasitesi ütopyasıdır" (Bauman, 2018c: 42). Neoliberal olan ilk ütopya, serbest piyasa düzeninin zenginlik ve mutluluğa giden en kısa işaret ederken, ikincinin temel özelliği toplumsal, siyasal hatta ahlaki sorunların çözümünü teknolojik değişime bağlamış olmasıdır.

2. 2. 1. Postmodernizm ve Entelektüelin Değişen İşlevi

Her şeyin akış halinde olduğu, hiç şeyin olduğu gibi kalmadığı Postmodern dünyada bilgi bu akışkanlardan biridir. Lakin akışkan bir mekan olan *sanal alem*'in internet ağı üzerinde dolaşıma sokulan bilgi, dolaşıma girdiği andan itibaren, ilk halinden uzaklaşarak farklılaşır. Bu minvalde entelektüel pratiğin yeni mekanı olan *sanal alem* modernliğin kesin bilgi isteğine cevap vermek bir yana bilginin ve bilgi otoritesinin parçaladığı mekandır. Macquarrie'ye göre bu parçalanma, hemen hemen her şeyi (mantık, doğa, hukuk, tarih, sanat, politika, din) kucaklayan bir metafizik sistem inşa eden Hegel örneğinde olduğu gibi, birleşik bir dünya görüşüne ulaşmaya çalışan Aydınlanma'nın bir başka reddi anlamına gelir (Macquarrie, 2001: 10).

Bilginin akışkanlık kazandığı postmodern çağda, anlamını aydınlanmanın kolektif benliğinden alan entelektüel kavramının anlamı da değişmeye başlamıştır. Moderniteyle birlikte doğan toplumsal düzeni önceden tasarlanmış bir sisteme göre kurma ihtiyacı entelektüelin siyasi işlevini ortaya çıkarıyordu. Bu işlevi doğrultusunda iktidar-bilgi ilişkisini kurmak, bilginin göreceliğiyle mücadele etmek yasa koyucu modern entelektüelin göreviydi. Ancak Bauman'a göre modernite entelektüellerinin evrenselleştirici, ilerici ve düzenleyici teorilerinin modern dünyayı getirdiği nokta modernitenin krizi olan bir hayal kırıklığı olmuştur. Entelektüelin rolünün dramatik değişimiyle sonuçlanan bu krizle birlikte katı modernizmin müphemlikle mücadele

eden yasa koyucu entelektüelinin aksine çoklu ve değişen düzen modelleri karşısında postmodern dünya entelektüelinin rolü mutlak hakikat arayışı değil, *yorumcu-tercüman* olmaktır. Modernizmin aporia'ya karşıtlık içinde konumlanmış olan evrensel etik kodların mucidi entelektüelinin aksine, bilginin göreceliğini dünyanın süregiden bir özelliği olarak gören postmodern entelektüele "*yorumcu*" rolü verilmiştir. Katılımcılar arasındaki iletişimi kolaylaştırmaya dönük olan bu rol, "bir topluluğa özgü gelenek içinde dile getirilmiş ifadeleri başka geleneğe dayanan bilgi sistemince anlaşılabilirlik şekle tercüme etmektir" (Bauman, 2018d: 11). Ancak bir entelektüel tarz olarak modernitenin, postmodernitenin gelişile aşıldığına hiçbir zaman inanmayan Bauman'a göre modern dönemde olduğu gibi, postmodern dönemin akışkan yapısına rağmen entelektüeller meslek üstü otoritelerini korumaya devam etmektedir (Bauman, 2018d: 12).

2. 2. 2. Postmodern Ahlaki Kriz ve Sorumluluğun Geri Dönüşü

Modern anlayışın ahlaki eylemin sonuçlarına karşı etik sorumluluğun zayıflaması ve eylemler ile sonuçları arasında sıradan algılama yetimizi kullanarak anlayamayacağımız muazzam bir mesafenin oluşmasıyla sonuçlandığını öne süren Bauman'a göre, insanlara istemeden, tasarlamadan, özellikle kötülük istemeden kötü niyetle hareket etmeden, ahlaki ayıplanmayı hak etmeden zarar verebildiğimiz bu durumun temel nedeni gittikçe gelişen uzmanlık ve iş bölümüdür. Bir üretim bandında her birinin işin küçük bir parçasını yaptığı çok sayıda insan sayısı arttıkça ortaya çıkacak ürünü sahiplenmenin zayıflaması aynı zamanda ahlaki sonuçlar da doğurmuş; kişinin yaptığı eylemden doğan sonucun sorumluluğunun ikna edici bir açıklamasının yapılamamasına yol açmıştır. Sorumluluğun ortada kaldığı bu çağda, Bauman'ın ifadesiyle söylersek, "ortada bir günah vardır ancak günahkarlar yoktur, cinayet vardır ancak ortada bir canı yoktur" (Bauman, 2011b: 30). İnsanların yaşamının farklı zamanlarda ve farklı yerlerde farklı işlere bölündüğü bu çağda kişi farklı rollere sahiptir, yere ve zamana bağlı olarak farklı rollerle yaşam sahnesinde yer alırız. Roller üzerimize giydiğimiz formalardır ve bizleri aynı gösterir. Giyenleri esrarengiz bir şekilde aynı gösteren bu elbiselerde kişiye ait hiçbir şey yoktur ancak formlar tümünden benliğimizi örtemez ve kimileyin günahlar gerçek benliğimize de bulaşır. Lakin bir rolün oynanmasına ilişkin kurallar "gerçek benliği" ele geçirecek denli genişletilmiş olamaz, kurgu teoride işlese de pratikte her zaman işlemez. Kişi üzerine aldığı ahlaki açıdan kirli roller ile benliği arasındaki mesafeyi her zaman koruyamaz ve sorumluluğu her zaman kendinden uzaklaştıramaz (Bauman, 2011: 30-31). Lakin rollerimiz ve benliğimiz arasındaki mesafenin hiçbir zaman tam kapanamayacağını öne süren Bauman, "bize sorumluluk verilmediği zaman sorumluluğu fena halde özeriz, ama geri aldığımızda tek başımıza taşıyamayacak kadar ağır bir yük gibi görünür gözümüze" (Bauman, 2011b: 32) derken sorumluluğun paradoksal yapısına

işaret eder. Lakin üretim bandında üretilen üründen çok sayıda kişinin sorumlu olmasına benzer bir şekilde, herkesin genel olarak sorumlu olduğu etik kodlar düşüncesine her zaman sorumsuzluk düşüncesi de eşlik eder. Buna karşın Bauman, postmodern çağla birlikte ahlakın kişiselleştirilmesini, ahlaki sorumluluğun geri dönüşü olarak yorumlar: "Ahlakın yeniden kişileştirilmesi ahlaki sorumluluğun (sürgün edildiği) etik sürecin bitiş çizgisinden (yuvası olan) başlangıç noktasına dönmesi anlamına gelir" (Bauman, 2011b: 49).

Ahlaki aporia'nın yerine evrensel etik yasanın geçirilmesi ödeviyle hareket eden modernitenin ahlaki kökünden eden bu girişiminin başarısızlığıyla zuhur eden postmodernitede, ahlâklı insanın yuvası, ahlakın filizlenip serpiştiği tek toprak olan müphemlik ruhu yeniden uyanmıştır (Bauman, 2010b: 58). Lakin Kanık'ın ifade ettiği gibi, "modernliğin olduğu yerde ahlaktan bahsetmemiz mümkün değildir" (Kanık, 2015:192). Ancak Bauman'a göre postmodernizmle birlikte ahlakın yuvası olan aporia geri dönmesi beraberinde bir hastalık da taşır. Hastalık, modern çağın kendine yönelttiği yıkıcı özeleştirilme tavrın neticesinde girilen postmodern yolda, etiğin yerini estetiğin alması ve etiğin kendisinin artık çürümüş ve tarihin çöp sepetine gitmeye mahkum olan tipik bir modern kısıtlama olarak görülmesidir. Bunun neticesi olarak daha önceki etik teorilerin insanı götürdüğü yollar artık çıkmaz sokaklar gibi görünmeye başlamıştır (Bauman, 2011b: 11). Bu hastalığın semptomlarını ise *güçsüzlük* ve *yetersizlik* oluşturur ve bu çağda insanı saran temel duygu *huzursuzluk* olarak tezahür eder. Bu postmodern *huzursuzluk* uyumsuzluk korkusundan değil, artık uyum sağlamanın imkânsızlığından kaynaklanır. Ahlaki sınırların kaybolduğu bu çağda kişi sınırları ihlal etme dehşetiyle değil, sınırsızlığın dehşetiyle karşı karşıyadır (Bauman, 2005: 59). Ona göre bu açıdan bakıldığında postmodernite, bazılarının iddia ettiği gibi, "özgürlükten zevk almamız gereken tamamen yeni bir durum" (Bauman, 2011b:11) olmanın çok uzağına düşmek anlamına gelir.

Bauman'a göre modern evrensel etik kod arayışının başarısızlığa uğramasıyla zuhur eden aporia'nın şiddetiyle birlikte postmodernizm ahlaki bir krize dönüşmüştür. İnsan toplumunun normal durumu olan müphemliğin krize dönüşmesi, değişimin hızı ve insanın önünde duran seçeneklerin çokluğuyla ilişkilidir (Bauman, 2018a: 153). Lakin ona göre kuşak oluşturuçu olaylar ve dönüşümler hiçbir zaman bu kadar hızlı eskimedi ve ayrı kuşaklara tekabül eden zaman dilimleri hiçbir zaman bu kadar kısa olmadı. Farklı kuşaklara tekabül eden zaman dilimlerindeki bu kısalık her biri farklı hayat beklentilerine sahip ancak aynı toplumsal mekanı paylaşan ve birbirleriyle etkileşim halinde bulunan farklı kuşakların sayısında muazzam bir artışa yol açmıştır. Bu yüzden *kriz*, değişimin baş döndürücü hızıyla ilişkilidir. Postmodern krizi pilot kabininin boş olduğunu keşfetmiş yolcuların kapıldığı dehşet haline benzeten Bauman,

krizi, "belirgin hiçbir şeklin katılaşp uzun bir süre hayatta kalamayacağı, karar vermenin imkânsız olduğu durum" (Bauman, 2018a: 153) olarak tanımlar.

Ona göre normal düzeyde seyreden bir değişim içinde alışılmış yol ve yordamların geçersizleşmesi ve buna bağlı olarak kendini gösteren bu kriz, insan toplumunun normal halidir. Daha da ötesi, kriz içinde olmak, "kendi kendini yeniden kurmanın ve yenilemenin olağan, belki de düşünülebilecek tek yoludur" (Bauman, 2018a: 152). Bu manada kriz olumlu anlamlara çağrıda bulunur ve paradoksal bir tarzda toplumsal normali oluşturur. Modernitenin "ahlakileştirme projesi"nin başarısızlığıyla insanın karşı karşıya kaldığı bu krizin temel boyutunu "değer krizi" oluşturur. Ancak Bauman'a göre, "değer krizi" denilen şey, modernitenin yarattığı tekelin sarsılması ve kişinin gerçek seçimlerle karşı karşıya kalması, ahlakın özerk bireylere seçme sorumluluğu yükleyen doğasının ifşa olması anlamına gelir. Lakin "değer krizi" denilen mefhum ahlakın doğal yuvasıdır; özgürlük, özerklik, sorumluluk, yargı gücü ancak bu yuvada gelişebilir. Bu da "değer krizi"nin ahlakın "normal hali"nden başka bir şey olmadığı anlamına gelir (Bauman, 2018a: 158-159). Ancak Bauman'a göre özgürlüğün gelişi kurtuluş değildir, özgürlüğün gelişiyle defedilen korkuların yerini öncekilerden hiç de daha az korkutucu olmayan yeni bir korku, *sorumluluk* korkusu almıştır: "Zorunlu rutinlerle geçen günlerin geceleri *kısıtlamalardan kurtulma* rüyalarıyla doludur. Zorunlu seçimlerle geçen günlerin geceleri *sorumluluktan kurtulma* rüyalarıyla doludur" (Bauman, 2010a: 44).

Bauman, modernizmin evrensel etik kod arayışının başarısızlığıyla zuhur eden postmodern durumda ahlakın öne çıkan vasıflarını yedi maddede özetler: (1) İnsan doğasına ilişkin "iyidir" ve "kötüdür" yargılarının her ikisi de eşit derecede yanlıştır, (2) Ahlaki fenomenler irrasyoneldir, (3) Ahlak kaçınılmaz olarak aporetiktir, (4) Ahlak evrenselleştirilemez, (5) "Rasyonel düzen" açısından ahlak *irrasyoneldir*, (6) "Öteki için olmak" anlamına gelen ahlaki sorumluluk toplumun bir ürünü değil, Öteki ile girilen tüm ilişkilerden önce gelir, (7) Kimi postmodernist yazarların modernitenin evrensel kod iddiasına karşı "Her şey uyar" şeklindeki zafer çılgılığı, ahlaki fenomenlere ilişkin postmodern bakış açısı ahlakın göreceliğini kanıtlamaz, yalnızca evrensellik iddiasındaki etik kodların politik olarak desteklenen dargörüştülüğün neticesi olduğunu ortaya çıkarır (Bauman, 2011b: 21-25).

3. Sonuç

Bauman'a göre ahlak doğası gereği müphem bir yapı arz eder. Ancak ahlakın bu müphem doğası hep olumsuz anlamlara çağrıda bulunmaz. Lakin ahlakın bu müphem doğası seçme özgürlüğü ve sorumluluğun de imkânını kendinde taşır. Özgürlük ahlaki doğruyu olduğu kadar yanlışı da seçmeye imkân veren bir yapıda gelişip serpilebilir. Ahlakın gelişip serpildiği ahlakın müphemlik arz eden yapısıdır.

Dahası, müphemlik ahlaklı insanın yuvasıdır. Ancak Bauman'a göre ahlakın tarihine bakıldığında, bir krize yol açmadan ahlakın aporetik doğasını denetleme girişiminin zamanın sürekli ruhunu oluşturduğu görülür. Katı bir akılcılığı temsil eden Aydınlanma düşüncesi üzerinden gelişen modern döneme kadar ahlaki aporia kadim geleneksel yollarla bir krize dönüşmeden denetlenebilmiştir. "Tanrı merkezli" geleneksel dönemden "insan merkezli" modern döneme geçişle birlikte ahlaki aporia'ya karşı aydınlanmanın ürünü olan katı evrensel etik kod anlayışıyla hareket edilmiş ve bu doğrultuda ahlaki aporia'nın tamamen denetlenebileceği ütopyasının peşinden gidilmiştir. Etik olanın ahlaki olana karşı konumlandırıldığı, bireye yalnızca ahlaki doğruları sunmakla esasen gerçek bir seçimi ortadan kaldıran bu modern düzende etik yasanın dışerke dayanan zorlayıcı gücüyle bireysel özgürlük büyük bir baskı altına alınmıştır. Nihayetinde ahlaki aporia'nın mutlak olarak kontrol edildiği ütopyaya ulaşamayacağının anlaşılmasıyla, insanlık kendisini ahlaki aporia'nın bütün kontrol edilemezliğiyle ifşa olduğu hem olumlu hem olumsuz anlamlar taşıyan bir ahlaki kriz halinin içinde bulmuştur. Sorumluluğun olabildiğince aşındırıldığı dönem olan modernitenin başarısızlığıyla yaşanan ve esasen modernitenin devamı olan bu postmodern/akışkan aşamada rahatsızlık verici vasfıyla sorumluluk olanca ağırlığıyla geri dönmüş, küreselleşmenin de etkisiyle dehşet verici bir tarzda "şeyler kontrolden çıkmıştır". Bauman, ahlaki aporia'nın kontrol edilemez bir ağırlıkla geri döndüğü postmoderniteyi bir tür hastalık olarak da nitelendirir. Bu hastalığın semptomları ise *güçsüzlük* ve *yetersizliktir*. Bu durumda postmodernizm sorumluluğun geri dönüşü anlamında yaşamı biraz daha ahlaki kılma da ahlaki bir yaşamı daha kolay kılmamıştır. Sorunun temelini aydınlanmayla birlikte esasen irrasyonel doğadaki ahlakın hilafına, akıl lehine bozulan dengenin bir neticesi olarak rasyonel temelli evrensel etik kodlar üzerinden esasen bir ütopya olan rasyonel mutluluk halinin peşinden koşulması oluşturur. Ahlaki kriz bu imkânsız görevin başarısızlığa uğramasıyla zuhur eden durumu ifade eder. Bu durumda ortada duran soru şudur: İnsanlık tarihi postmodernizmin aşıldığı ve bu tamamen denetim dışına kaçan ahlaki aporia'nın dengelendiği yeni bir aşamanın gerekli nüvelerini kendinde taşıyor mu?

KAYNAKÇA

- Aydın, Mustafa. (2011). *Güncel Kültürde Temel Kavramlar*. İstanbul: Açılım kitap.
- Bauman, Zygmunt. (2000). *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*. Çev. İ. Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt. (2005). *Bireyselleşmiş Toplum*. Çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt. (2010a). *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var Mı?* Çev. F.Çoban & İ. Katırcı. Ankara: De Ki Yayınları.
- Bauman, Zygmunt. (2010b). *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var Mı?* Çev. Funda Çoban-İnci Katırcı. Ankara: De Ki Yayınları.
- Bauman, Zygmunt. (2011a). *Yaşam Sanatı*. Çev. Akın Sarı. İstanbul: Versus Kitap.
- Bauman, Zygmunt. (2011b). *Postmodern Etik*. Çev. Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt. (2011c). Modernite, Postmodernite ve Etik, (Cantell & Pedersen ile söyleşi). Çev. Aytaç Yıldız. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, (3. Baskı), Yıl: 6 Sayı: 19, sayfa 53-63. Doğu Batı Yayınları, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011, 53-63.
- Bauman, Zygmunt. (2014). *Bu Bir Günlük Değildir*. Çev. Didem Kizen. İstanbul: Jaguar Kitap.
- Bauman, Zygmunt & Lyon, David. (2016). *Akışkan Gözetim*. Çev. Elçin Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt. (2017). *Kimlik*. Çev. Mesut Hazır. Ankara: Heretik Yayınları.
- Bauman, Zygmunt. (2018a). *Siyaset Arayışı*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bauman, Zygmunt. (2018b). *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*. Çev. Nurgül Demirdöven. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt. (2018c). *Parçalanmış Hayat, Postmodern Ahlak Denemeleri*. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt. (2018d). *Yasa Koyucular ile Yorumcular*. Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bauman, Zygmunt & May, Tim. (2019). *Sosyolojik Düşünmek*. Çev. Akın Emre Pilgir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Bauman, Zygmunt. (2020). *Modernlik ve Müphemlik*. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt. (2021). *Akışkan Modern Dünyadan 44 Mektup*. Çev. Pelin Sıral. İstanbul: Habitus Yayıncılık.
- Cevizci, Ahmet. (2020a). *Büyük Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, Ahmet. (2020b). *Aydınlanma Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Doltaş, Dilek. (2003). *Postmodernizm ve Eleştirisi*. İstanbul: İnkılâp Yayınevi.
- Giddens, Anthony. (2019). *Modernite ve Bireysel-Kimlik*. Çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Say Yayınları.
- Giddens, Anthony. (2021). *Modernliğin Sonuçları*. Çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kanık, Cengiz. (2015). Kitap Tanıtımı ve Tenkitler: Zygmunt Bauman, Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri, çev. İsmail Türkmen. (İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 2. Basım 2014), 395 s. *MİLEL VE NİHAL, inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi*, Cilt/Volume: 12 Sayı/Number: 2 Temmuz – Aralık / July – December ,2015.
- Koyuncu, Ahmet Ayhan & Günerigök, Mustafa. (2019). *Bauman ve Postmodernite*. İstanbul: Çizgi Kitabevi.
- Macquarrie, John. (2001). Postmodernism in philosophy of religion and theology. *International Journal for Philosophy of Religion* 50: 9–27, 2001. E. Th. Long (ed.), *Issues in Contemporary Philosophy of Religion* © 2001 Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands.
- Tanrıverdi, Ezgi Germeç. (2017). *Sosyolojik Açıdan Modern Devlet (Giddens, Bauman ve Habermas Örneği)*. Ankara: Seçkin Yayınları.

DİLTHEY FELSEFESİNDE ANLAMA YÖNTEMİ BAĞLAMINDA *TİN BİLİMLERİNE GİRİŞ*'TE PSİKOLOJİ VE METAFİZİK

Melike KURT¹

Arslan TOPAKKAYA²

Öz: 19. yüzyıl felsefesinin önemli bir düşünürü olan Dilthey'in amacı tin bilimlerini, epistemolojik ve metodolojik açıdan temellendirmektir. Dilthey bu amacı gerçekleştirmek için tin bilimlerinin yöntemini "anlama" olarak belirlemiştir. Anlama Tin bilimleri için verimli bir zemin teşkil eder ve yeni bir dünya açan özelliğe sahiptir. Dilthey'in Tin bilimlerini temellendirmek amacı ile yazdığı en önemli eserlerinden biri "*Tin Bilimlerine Giriş*" adlı eseridir. Bu eserde Dilthey hem metafiziğe hem de psikolojiye getirdiği eleştiriler ile dikkat çeker. Dilthey bu eserinde psikoloji konusunda "anlamaya dayalı psikoloji" ve "açıklamaya dayalı psikoloji" ayrımı yapmıştır. "Açıklamaya dayalı" psikoloji bugün bizlerin bildiği klasik psikolojidir. Dilthey'e göre bu psikoloji içsel tecrübeye yeterince önem vermez ve sadece genel yasaya dönüşebilecek durumları inceler. Buna karşılık Dilthey "anlamaya dayalı psikoloji" anlayışını ortaya koymuştur. "Anlamaya dayalı psikoloji" bireyin içsel tecrübesine önem verip onu bir bütün olarak ele alır. Dilthey metafizik konusunda ise hayatı anlamlandırmak için metafiziğe ihtiyaç duyduğumuzu fakat geleneksel metafiziğin bugün geldiği noktada hayat ile olan bağlarını kesmiş olduğuna dikkat çeker. Bu anlamda yapılması gereken şey hayat ile olan bağları koparmadan bir metafizik anlayış ortaya koymaktır. Anlama metodunun psikoloji ve metafizik üzerinden Tin bilimlerine nüfuz etmesi önemlidir. Hem metafizikte hem de psikolojinin Tin

¹ Doktora Öğrencisi | PhD Candidate

Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Eciyes University, Faculty Of Letters, Department of Philosophy, Türkiye

melikeakpınar70@gmail.com

Orcid Id: 0000-0002-6271-8179

² Prof. Dr | Professor Doctor

Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Eciyes University, Faculty Of Letters, Department of Philosophy, Türkiye

atopakkaya@erciyes.edu.tr

Orcid Id: 0000-0002-8305-8675

Kurt, M. & Topakkaya, A. (2024). Dilthey Felsefesinde Anlama Yöntemi Bağlamında Tin Bilimlerine Giriş'te Psikoloji ve Metafizik. *Kilikya Felsefe Dergisi*; (1), 69-83.

bilimlerine dâhil olabilmesin koşulu “anlama” metodunu bu iki disiplinin içerisine yerleştirilmesinden geçmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dilthey, Tin bilimleri, Anlama, Psikoloji, Metafizik.

PSYCHOLOGY AND METAPHYSICS IN DILTHEY'S PHILOSOPHY IN INTRODUCTION TO THE HUMAN SCIENCE

Abstract: Dilthey, who is an important thinker of 19th century philosophy, aims to ground the human sciences epistemologically and methodologically. Dilthey determined the method of spiritual sciences as "understanding" in order to realize this aim. Understanding constitutes a fertile ground for the spiritual sciences and has a new world-opening feature. One of Dilthey's most important works that he wrote with the aim of grounding the spiritual sciences is his work called "Introduction to Spiritual Sciences". In this work, psychology Dilthey draws attention with his criticisms of both metaphysics and psychology. In this work, Dilthey made a distinction between "psychology based on understanding" and "psychology based on explanation" in psychology. "Explanation-based" psychology is the classical psychology we know today. According to Dilthey, this psychology does not attach enough importance to inner experience and only examines situations that can become general law. In contrast, Dilthey put forward the understanding of "psychology based on understanding". "Comprehension psychology" attaches importance to the individual's inner experience and treats it as a whole. On the subject of metaphysics, Dilthey draws attention to the fact that we need metaphysics to make sense of life, but that traditional metaphysics has cut its ties with life at the point it has reached today. In this sense, what needs to be done is to reveal a metaphysical understanding without breaking the ties with life. The penetration of the method of understanding into spiritual sciences such as psychology and metaphysics has an important place. The condition for both metaphysics and psychology to be included in the spiritual sciences is to settle the "understanding" method within these two disciplines.

KeyWords: Dilthey, Human Science, Understanding, Psychology, Metaphysics.

1. Giriş

Bilim felsefesinde, tarihe ve topluma yönelen bilgi etkinliklerinin bir bilim olarak ortaya çıkabilmesi için iki farklı görüş etkili olmuştur. Bunlardan ilki, tarihe ve topluma yönelen bu bilgi etkinliklerini doğa bilimi örneğine göre düzenlemek ve bu düzenlemeye uygun bir toplumsal bilim veya sosyal bilim (Gesellschaftswissenschaft) geliştirmektir. İkinci görüş ise tarihe ve topluma yönelecek olan bir bilimin doğa bilimi örneğine göre kurulamayacağı belirtilerek hem konu ve hem de yöntem bakımından bir başka bilim tasarımı altında bir tin bilimi (Geisteswissenschaft) oluşturmaktır. 19. yüzyıl felsefesinin en önemli düşünürlerinden olan Wilhelm Dilthey bu bahsi geçen görüşlerden ikincisini benimseyen bir düşünür olarak karşımıza çıkar (Özlem, 2020: 11).

Dilthey tin bilimlerinin teorik temelini atan filozof olarak tanınır. Dilthey'in kullandığı şekliyle “Tin Bilimleri” bizlerin bugün kullandığı beşerî ve sosyal bilimler kavramına karşılık gelmektedir. Ekonomi, tarih, hukuk, antropoloji, sosyoloji, filoloji gibi disiplinler tin bilimleri içerisine giren disiplinlerdir. Dilthey'in amacı tin bilimlerini, doğa bilimleri karşısında amaç, konu ve yöntem açısından temellendirmektir. Dilthey'in bu amacı

gerçekleştirmek için ortaya koyduğu en önemli eserlerinden biri 1883 yılında yazmış olduğu “*Tin Bilimlerine Giriş*” adlı eseridir. Dilthey bu eserinde başta tarih ve felsefe olmak üzere edebiyat ve psikoloji gibi tin bilimleri arasındaki karşılıklı ilişkiyi betimlemeye çalışmıştır. “*Tin Bilimlerine Giriş*” adlı eserinin ilk amacı tin bilimlerini bilgi teorisi açısından temellendirmektir. Böylece Dilthey her bir tin biliminin içsel bağlantısına ve bunların sınırları içerisinde bilginin nasıl mümkün olduğunu göstermek ister. Eserin ikinci amacı ise insan tarafından ortaya koyulmuş olan toplumu ve tarihi anlamaktır. Eserde yer alan konulardan psikoloji, metafizik, mantık konuları özellikle dikkat çekmektedir çünkü Dilthey bu konuların birtakım değişikliklere uğraması şartıyla tin bilimlerine dâhil olabileceğini vurgulamıştır.

Tin Bilimlerini, doğa bilimleri karşısında temellendirmek isteyen Dilthey felsefi olarak üç farklı dönemden geçmiştir. İlk dönemde 1852-1876 yılları arasında tin bilimlerinin temellendirmek amacına yönelik bir bilinci oluşturmaya çalışmıştır. Bu dönemde ağırlıklı olarak tin bilimleri ile ilgili temel sorularla uğraşmıştır. İkinci dönem 1877 yılında başlamıştır. Bu dönemde yarıda bıraktığı “*İnsan, Toplum, Devlet Bilimlerinin Tarihi Hakkında Araştırma*” adlı eserini tamamlamaya çalışmış ve kitabın ilk cildi “*Tin Bilimlerine Giriş*” adı altında yayınlanmıştır. Eser tin bilimleri kavramının anlamı, tin bilimlerinin yapısı ve sistematığı ve tin bilimlerinin pozitif kuruluşu olmak üzere üç kısımda ele alınmıştır. Üçüncü dönemde ise 1910’da Husserl’in etkisiyle “*Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu*” adlı eserini yazmıştır, Dilthey bu eserini *Giriş* adlı eserinin üzerinde yükselen bir eser olarak görmüştür (Topakkaya, 2016: 60-64). Dilthey felsefesinde “anlama” tin bilimlerinin temellendirilmesinde önemli bir yere sahiptir; çünkü Dilthey anlamayı tin bilimlerinin yöntemi olarak belirlemiştir.

Çalışmamız Dilthey’in “*Tin Bilimlerine Giriş*” adlı eserindeki psikoloji ve metafizik hakkındaki görüşleri üzerinde duracaktır. Dilthey bahsedilen eserinde metafizik ve psikolojiye ciddi eleştiriler getirmiş ve her ikisinin de tin bilimlerine dâhil olabilmesinin koşullarını dile getirmiştir. Dilthey’in psikoloji ve metafizik hakkında görüşlerinin anlaşılabilmesi için öncelikle onun tin bilimleri için bir metot olarak belirlediği “anlama”nın konumuna bakılmasını gerekir. Bu nedenle çalışmamızda öncelikle Dilthey felsefesinde “anlama” yöntemine yer verip daha sonra onun metafizik ve psikoloji konusundaki görüşlerine yer verilecektir.

2. Dilthey Felsefesinde Anlama Metodu

“Doğayı açıklarız, tinsel hayatı anlarız (Topakkaya, 2016: 45)” diyen Dilthey için “anlama” tin bilimlerini temellendirmek için önemli bir yere sahiptir. Dilthey felsefesinde anlamanın günlük hayatı mümkün kılan anlamadan, bir sanat eseri veya metni anlamaya kadar pek çok farklı şekilleri vardır (Topakkaya, 2016: 248). Dilthey anlamayı sadece insanın manevi dünyasını içeren bir kavram olarak değil, bütün insanlık hayatı ve dünya ile ilgili olan bir bilgi yöntemi olarak görmüştür. Yani anlama yaşam pratiğinden bağımsız bir şey değildir (Topcu, 2017: 75). Dilthey bu konu ile ilgili olarak şunları yazar:

İnsanları anlamak isteriz. Bütün diğer nesneleri/şeyleri göz önünde bulundurduğumuzda açıklamayla ilgileniriz; insanlara baktığımızda ise, anlamaya çalışırız. Öteki nesnelerle aradığım açıklamalar, şeylerin doğasında verilen benzerliği bana vermemektedir. Doğal süreçleri anlayamayız. Biz bir gücün fiziksel etkisinin farkında oluruz, ama doğanın gücünü bilemeyiz. Bu moral dünya alanından farklıdır. Burada her şeyi anlarız (Dilthey, 1989: 229).

Doğayı ve onun içinde bulunan nesneleri şeyleri açıklarken tinsel dünyanın konusu olan insanı anlarız ve bu anlama yaşam pratiğinden hareketle gerçekleşir. Dilthey anlamanın tanımı ve kapsamı hakkında ise şunları söylemiştir:

Dışarıdan anlamsal olarak verilmiş olan şeyleri algılamayı içsel biliş olarak adlandırıyoruz. Buna da anlama [diyoruz]. Bu anlama çocuğun “lala” demesinden başlayıp, Hamlet'i ya da Akıl Eriştirisi'ni anlamaya kadar gider. Taşlarda, mermerlerde, müziksel tonlarda, beden dilinde, kelime ve yazıda, eylemlerde, ekonomik ve düzen anayasalarda bize hep aynı insanın ruhu konuşur ve bunu da yorumlamaya ihtiyacı vardır (Topakkaya, 2016: 196-197).

Alıntıdan hareketle Dilthey bizlere ilk olarak anlamanın tanımını sonra anlamanın en temelden en karmaşığa kadar giden bir süreç olduğunu en sonunda ise insan eylem, edim veya söylemlerinin bir anlamı olduğunu, insan tarafından yapılmış her şeyin de anlaşılacak için bir çabaya ihtiyaç duyduğunu belirtmiş olur.

“Anlamak ve manalandırmak tin bilimlerinin yerine getirdiği bir yöntemdir (Dilthey, 2021: 73).” Bütün fonksiyonlar onda birlik oluşturur ve tin bilimsel bütün gerçeklikleri içinde taşır. Her noktada anlama yeni bir dünyaya açılır. Anlama ve yorumlama tin bilimlerinde kullanılan ve onun tüm işlevlerinde yer alan bir yöntemdir. Anlama diğer insanları anlama, onların yaşam hakkında açıklamalarını anlama, kendini anlama ve deneyim arasındaki sürekli etkileşim sayesinde gelişen bir yapıya sahiptir. Tin bilimlerinin yöntemi olan anlama tin bilimlerinin tüm işlevlerini birleştiren bir yana sahiptir ve böylece anlamanın her evresinde yeni bir dünya açığa çıkar (Günay, 2003: 70-71).

Dilthey için anlamanın diğer tin bilimsel yöntemler arasında kendine özgü bir yeri vardır. Anlama zihinsel bir işlem olarak da ele alınmaz çünkü o araştırmanın belirli bir kısmında kendisine müracaat ettiğimiz bir şey değildir. Öyle ki, anlama insan ve kültür dünyası ile ilgili bilimsel çalışmalarda araştırmaya konu ettiğimiz olguları saptamak için gereklidir. Örneğin bir psikolog sadece nesneleri gözleyip sesleri dinlemekle kalmaz, insanların kendisine söylediklerini dinler, onların edimlerini veya anketlere, testlere verdiği yanıtları inceler veya bir antropolog dinsel bir dansı gözleme tâbi tuttuğunda onun gördüğü şeyler sadece bazı sıradan hareketler değildir, anlamı olan eylemlerdir. Bu aslında bilim insanların gözlem yapmaya başladığında aynı zamanda bir anlama süreci başlatması da demektir. Bu gözlem devam ettikçe anlama derinleşir (Günay, 2003: 71). Tüm bunlardan hareketle tin bilimlerinde her aşamada anlama önemli bir yere

sahiptir. Araştırma gereken olgular ilk olarak belirli bir ölçüde anlaşılmayı gerektirir. Bu araştırma ilerledikçe anlama daha da düzelir ve derinleşen bir yapıya sahip olur.

Genel olarak Dilthey felsefesinde anlamamanın yeri ve öneminden bahsettikten sonra onun detaylarına değinebiliriz. Dilthey “*Tin Bilimlerine Giriş*” eserinde “başkalarını anlama”ya (*Das Verstehen des Anderen*) önem vermiştir. Biz başkalarının ruhsal durumlarını anlarken onların seslerine, vücut hareketlerine ve davranışlarına bakarak anlamaya çalışırız. Bu anlama, Dilthey için sadece dışsal bir anlama değildir, aynı zamanda onu içselleştirmeyi de içerir. Burada söz konusu olan durum karşımızdaki insanın ruhsal durumunu, doğrudan doğruya kendimize uyarlayarak onun içinde bulunduğu ruh halini tanımaya ve anlamaya çalışmadır. Kişinin bunu gerçekleştirebilmesinin koşulu onun içsel hayatında meydana gelmiş olan yaşantılarla bir özdeşlik kurmasını gerektirir (Topakkaya, 2007: 80). Başkalarını anlama analojik bir yapıya sahiptir. Kişi öncelikle kendi hayatında meydana gelmiş olan yaşantılarla bir özdeşlik kurup daha sonra karşısındakini anlar. Karşımızdaki kişiyi anlayabilmenin koşulu o ruhsal duruma benzer bir ruhsal durum yaşamış olmamıza bağlıdır.

Dilthey’in temel düşüncesi tin bilimlerinin hayat, ifade ve anlama kavramları arasında karşılıklı ilişkiye dayandığıdır (Topakkaya, 2007: 80). “Hayat” kavramı Dilthey felsefesini belirleyen en önemli kavramdır. Dilthey hayattan metafiziksel bir şey anlamaz, onun için hayat kavramı bilincin bir formudur, yapısıdır. Aynı zamanda hayat, bireyler arası etkileşimi sağlayan bir yapıya sahiptir (Topakkaya, 2016: 26). Anlama ise Dilthey’in ifadesiyle “Ben’in Sen’de kendisini tekrar bulmasıdır (Dilthey, 2021: 157)”. Dilthey, anlamaya yönelik bireysel ifadelerin formları arasında bir ayrım yapar. Bireysel ifadeler anlam dünyasında ortaya çıkan algılarımız sayesinde kavradığımız tinin görünüm şekillerinden biridir. Dilthey, bireysel ifadeleri üçe ayırır. Bunlardan ilki kavramlar, hükümler ve önemli düşünce sistemleridir. İkincisi edimler (bir amaca yönelik eylem) üçüncüsü ise yaşantı ifadeleridir. Birinci ve ikinci sınıflandırma anlaşılabilir bir yapıya sahipken “yaşantı ifadeleri”ne yakından bakmak gerekir. Yaşantı ifadesi bir yaşantının nesnelleştirilmesi veya ifade edilmesidir. Bu ifadeler kendisini doğrudan doğruya ortaya koymaz, kendisini dışsal işaretlerle ortaya koyar. Örneğin hareket, mimik, ses ya da bir kâğıt üzerindeki yazı gibi tinsel bir içerik ile gösterir. Yaşantı ifadesini ortaya koyan ve onu anlamaya çalışan arasındaki ilişkinin zeminini hayat kavramı oluşturur. Dilthey yaşantı ifadelerinin tinsel bilimler için önemli bir yeri olduğunu söyler çünkü yaşantıyı ifadeleri bize tinsel dünya ile ilgili önemli veriler sağlar. Dilthey bu verileri açık bir şekilde gördüğümüz iki alanın edebiyat ve felsefe olduğunu söylemiştir (Topakkaya, 2016: 184-185).

Anlama konusunda Dilthey'in yaptığı bir diğer önemli ayrım anlamamanın temel ve yüksek formu arasında yaptığı ayrımdır. Anlamamanın temel formu tek tek yaşantı ifadelerinin anlaşılmasını içerir. Temel anlamada ifade eden ve ifade edilen arasında doğrudan ortaya çıkan bir birlik vardır. Dilthey anlamamanın temel formundaki ilişkiyi duygu ve onun gösterilmesi arasındaki ilişkiye benzetir. Bu anlama türü genel tecrübede elde edilen analogiler yardımıyla ortaya çıkan yargılar olarak düşünülmelidir. Bu bağlamda kelimelerin bir düzen içinde ortaya konulması bir cümleyi, bir yüz ifadesi

memnuniyet ya da acıyı ve bir eylem belirli bir amacı gösterebilir. Anlamanın temel formu genel olarak kabul görülen anlama ile ilgilidir ve detaylarla ilgilenmeyen bir yapıya sahiptir. Diğer taraftan anlamanın yüksek formu ise anlamadaki çok anlamlılıkları, çelişkileri veya yanılsamaları fark ettiğimiz zaman başlar. İfade eden ve ifade edilen arasında kesinlik yoksa yüksek anlama devreye girer. Yüksek anlamada ifadenin anlamını açıklamak için onun diğer ifadelerle ilişkisinden ortaya çıkan yorumlarını kontrol etmemiz gerekir. Yüksek anlamanın bir diğer özelliği ise anlamayı derinleştiren bir yapıya sahip olmasıdır (Dilthey, 2021: 176-177). Anlamanın yüksek formu kendisini bize en iyi sanatsal ifadelerin anlaşılmasında gösterir ayrıca bir felsefe eserini anlamaya çalışmak da anlamanın yüksek formuna örnektir. Tin bilimlerinin yöntemi olan anlama ve onun detaylarını değinmiş olduk. Bu eksen bağlamında bilimlerine girişte psikoloji ve metafizik konuları ele alınacaktır, bunun nedeni ise Dilthey'in anlama metodunu psikoloji ve metafiziğin temeline yerleştirmeye çalıştığını açıkça gösterebilmektir.

3. Tin Bilimlerine Giriş'te Psikoloji

"*Tin Bilimlerine Giriş*"te psikoloji konusuna geçmeden önce Dilthey felsefesinde "içsel tecrübe" konusuna değinmek gerekir. Dilthey içsel tecrübeye ve bilincin gerçekliklerinde kendi düşünce sistemi için sağlam bir çıkış noktası bulduğunu söyler bu nedenle Dilthey'in felsefesi içsel tecrübeyi kendisine hareket noktası olarak belirler. Bunun temel nedeni ise Dilthey'in hayatın en güzel biçimde içsel olarak anlaşılacağını düşünmesidir. Tinsel bilimlerde içsel tecrübeye yönelir ve bu içsel tecrübe daha önce de yaşantı olarak karşımıza çıkar. İçsel tecrübe bireyler arası anlamayı mümkün kılan bir yapıya sahiptir. Dilthey'e göre içsel tecrübeyi görmezden gelmek veya baskılamak toplumsal-tarihi tecrübenin kaynağını tahrip etmek anlamına gelir çünkü içsel tecrübe toplumsal tecrübeye bağlıdır (Dilthey, 2021: 281). Yani Dilthey için tüm tarihsel anlamlandırmalar bir şekilde bireyin kendisini nasıl anlamlandırdığına (içsel tecrübe ile ilgili olarak) bağlıdır.

Dilthey içsel tecrübeden hareketle bu tecrübeyi doğru bir biçimde betimleme amacıyla bir psikoloji anlayışı geliştirmeye çalışmıştır. Dilthey *Giriş*'te psikolojiye merkezi bir yer vermiştir. Burada ilk olarak psikoloji bir araçtır çünkü bizlerin bireysel anlamada sahip olduğumuz diğer tecrübeleri değerlendirmeyi ve karşılaştırmayı mümkün kılar. Tarihte yaşanmış olan her şey ancak psikolojik unsurların bilimsel bilgisini elde ederek anlaşılabilir. Bu nedenle tarihinin içsel tecrübenin doğasına dair bir görüşe sahip olması yeterlidir. Buradan anlaşılacağı üzere ilk sırada tarih olmak üzere bütün tin bilimleri için psikoloji vazgeçilmez bir öneme sahiptir.

Dilthey'in psikolojiye verdiği önem açıktır fakat burada önemli olan bir ayrıntı vardır, o da bu psikolojinin bugün bizim kullandığımız anlamdaki psikoloji olmadığıdır. Bunun nedeni ise bu klasik, geleneksel anlamda kullandığımız psikolojinin bizlere içsel tecrübenin önemini bildirmemesidir. Bu psikolojideki tecrübe dış dünya hakkındaki tecrübe olup; kendisini doğa bilimleri ile özdeş kılan bir yapıya sahiptir. Böyle bir psikoloji anlayışı Dilthey için ciddi hatalı bir anlayıştır (Topakkaya, 2016: 66). Dilthey'e göre tarihsel ve toplumsal gerçekliklerle tüm tin bilimleri olgularını psikolojik esaslarda

temellendirmek zorundadır; çünkü tin bilimleri canlı ruhi bağılıktan kopmuştur (Topcu, 2017: 38). Tüm bu nedenlerden hareketle Dilthey'in bize önerdiği psikoloji anlayışı tecrübenin bireyselliğine önem veren ve bütünü anlamaya çalışan bir psikolojidir.

Tecrübenin bireyselliğine önem veren ve bütünü anlamaya çalışan bu psikoloji anlayışı bireyin içgüdülerini, duygularını ve amaçlarını dikkate alan bir psikolojidir. Bireyin içgüdüleri, duyguları ve amaçları Dilthey'e göre birbirinden bağımsız değil, birbirleriyle karşılıklı ilişki içerisinde ele alınmalıdır. Bugün psikoloji bunları birbirinden bağımsız olarak ele aldığı için hata yapmaktadır. Dilthey'in kurtulmak istediği şey bireyi izole eden geleneksel psikoloji anlayışıdır (Topakkaya, 2016: 67).

Dilthey'e göre psikoloji diğer doğa bilimlerinin veremeyeceği değerli malzemeleri bize sunabilir çünkü birey tarafından tecrübe edilen şey kendi başına anlamlıdır ve değerli bir yana sahiptir. Ayrıca doğrudan doğruya betimlenebilen bir yapıya sahiptir. Betimlemeye dayalı olarak ortaya konulan psikoloji tin bilimlerinde tarihsel ve toplumsal dünyaya ilişkin varsayımlara dayanmayan bir bakış açısı sunar, fakat açıklayıcı, genel yasalara ulaşmaya çalışan doğa bilimlerindeki geleneksel psikoloji, tekil ve özel olayların ancak genel yasa bağlamında anlamı olduğu sürece değerli olduğunu ifade eder (Dilthey, 1977: 52). Geleneksel psikoloji sadece genel yasaya dönüşebilecek olguları dikkate alır, bireysel tecrübeye yeteri kadar önem vermez. Bununla ilgili olarak Dilthey "Bütün bir toplumun karşılıklı etkileşiminin bir ürünü olan bireylerdir. Bunlar psiko-fiziksel bütünlerdir ve her zaman biri diğerinden farklıdır; her biri kendi başına bir dünyadır. Dünya böyle bireyin tasavvurundan başka bir yer değildir (Topakkaya, 2016: 67)." Dilthey bir bireyin hem psikolojik hem de fiziksel tarafıyla bütün olduğunu ve bunların birbirinden farklı dünyalar olduğunu ifade etmiştir. Bu duruma ek olarak Dilthey her bireyin yaşadığı deneyimin tekil olduğunu da vurgulamıştır.

Doğa bilimleri deney ve gözlem aracılığı ile kendi alanları ile ilgili olarak çeşitli bulgular ortaya koyup bunları matematiksel dille ifade ederler. Tin bilimleri bu tarz bir yöntemle sahip değildir (Topakkaya, 2016: 68). Diğer yandan doğa bilimleri nedensellik ilkesine dayanırlar. Nedensellik öznenin bir ürünü, bir tasarımıdır nedenselliğe dayanan bilgi zamanla değişime uğrayabilme potansiyeline sahiptir. Nedensellik ilkesinden tinsel bilimler söz konusu olduğunda bahsetmek ve uygulamak problemli ve zordur. İnsan bir fizyolojik yana sahip olması nedeniyle doğa bilimlerinin konusu olup doğa bilimlerine muhtaçtır fakat insan aynı zamanda psikolojik bir yana da sahiptir. Bu durumda insanın sadece doğa bilimleri yardımıyla açığa çıkarılamayacağı bir gerçektir (Dilthey, 2004: 401-402).

Dilthey psikoloji ile ilgili detaylı görüşlerini 1890'lı yıllarda "*Betimleyici ve Tahlil edici Psikoloji Üzerine*" ve "*Mukayeseli Psikoloji*" adlı eserinde yer vermiştir. Bu yazıların amacı yeni bir psikoloji anlayışı ortaya koymaktır. Betimleyici psikoloji (anlamaya dayanan psikoloji), tahlil edici psikolojiden (açıklamaya dayanan psikoloji) farklıdır ve tin bilimlerinin en temelinde yer alan bir psikolojidir. Dilthey bu psikolojinin tinsel durumların fizyolojik şartlarını açıklayan hipotezler geliştiremeyeceğini çünkü betimleyici psikolojinin bilinçsel ve bilişsel durumları betimleme analizi ile sınırlı

olduğu ölçüde geçerli olabileceğini ifade eder (Topakkaya, 2016: 68). Temel olarak baktığımızda Dilthey'in asıl derdi tin bilimlerinden hareketle kurulan "anlamaya dayanan psikoloji" (*Verstehende Psychologie*) ile "açıklamaya dayanan psikoloji" (*Erklärende Psychologie*) arasındaki ayrımı temellendirmektir. Açıklama yöntemi doğa bilimlerinin ruh hayatına aktarılmasıyla doğmuştur. Açıklamaya dayanan psikoloji kendi içinde oluşan yasalar yoluyla bir bağ kurar amaç ise ruhsal hayatın temeline bu hipotezleri yerleştirmektir (Topcu, 2017: 39). Açıklayıcı psikoloji, zihinsel fenomenleri kişinin insan hayatını ve deneyimini metne benzer şekilde yorumlamasına izin veren sabit tanımlayıcı terimlerle ele alır (Liashenko, 2018:165). Dilthey doğa bilimleri konsepti ile hareket eden açıklayan psikolojinin tinsel yaşama ve tarihe uyarlanmasını haksız bir durum olarak görür. "Anlayan psikoloji" insanı toplumsal bir varlık olarak ele aldığında anlayabilir ve davranışlarını anlam verebilir. Dilthey diğer insanları anlarken bizlerin öncelikle bireysel tecrübeden ve bu tecrübenin toplamından oluşan genel tecrübeden etkilendiğimizi söyler yani buradaki amaç bir başkasını kendi özelliği içinde anlayabilmektir.

Dilthey'in anlamaya dayanan psikolojisi nedensellik ve amaçlılık açıklamalarını aşmak ister. Tin bilimleri toplumsal gerçeklikleri hayat ile olan bağları içerisinde içten inceler ancak doğa bilimleri ya tinsel yaşantıları görmezden gelir ya da onları kendi yönetimi altına alır. Diğer yandan anlamaya dayalı psikoloji, açıklayan psikolojiden farklı olarak psikolojik süreçleri en yüksek formundan en aşağı formuna kadar bir birlik içerisinde ele alır. Bununla ilgili olarak Dilthey "Tinsel yaşam parçalardan oluşmaz; O bir kompozisyon da değildir. O asli anlamda kuşatıcı bir birliktir bu birlikten hareketle tinsel işlevlerin farklılaşması ortaya çıkar." Tinsel yaşamın bir birlik içerisinde ele alınması gerektiğini vurgu yapan Dilthey doğa bilimlerindeki psikolojinin amacının ileri sürdüğü hipotezlere ulaşmak olduğunu belirtir (Topakkaya, 2016: 71-73).

Anlamaya dayalı psikolojinin çalışma prensibinde ilk olarak nedensel çerçeve oluşturulur, sonra hipotezler geliştirilir ve bunlar birbirleriyle kombine edilir (Fréchette, 18). Anlamaya dayanan psikoloji, tinsel yaşamdaki bağlantıların daha sonra yeniden yaşamaya (Nacherleben) yönelik bir biçimde çalışır. Sonradan yeniden yaşama sayesinde aktif ve canlı bir problem çözme kabiliyeti vardır. Anlamaya dayanan psikolojide önce birey, kendini anlama nesnesinin veya bir başkasının bulunduğu içinde bulunduğu duruma koyar ve onu sonradan tekrar yaşar. Dilthey tin bilimlerinin yöntemi bağlamında yapısal bağlantılar arasındaki geçişlerin oldukça önemli olduğunu vurgular. Yapısal bağlantı, geriye doğru açıklanan ve ileriye doğru kurulan bir yapıya sahiptir. Dilthey bizlerin bu geçişleri içselleştirdiğini ve bu sayede insan hayatına, tarihi ve insani olan en yüksek ve en düşük durumları anlayabildiğimizi ifade etmiştir. Yapısal bağlantılar birbirlerinden türetilmeyen ve birbirlerinden farklı yapıda olan bağlantılardır, bunlar bizzat kendilerinden hareketle anlaşılabilir. Dilthey'in ileri sürdüğü anlamaya dayalı psikoloji 1950'li yıllara kadar Almanya'daki üniversitelerde etkisini sürdürmüştür ve konuşma terapisi ilgili uygulamalarda bu anlayışın izleri vardır (Topakkaya, 2016: 74-77).

Dilthey için psikolojinin nesnesi, insanları birbirine bağlayan büyük ve sürekli organizasyonlar, insanların meydana getirdiği tek tek kurumlardaki benzerlik, bu kurumları kültür sistemleri içinde birleştiren bağılıklar meydana getirir. Çünkü bütün bu materyal, insan ruhunun içerik bakımından tam bir tahliline imkân verir. Psikik hayat, insanlığın, kültürel, sosyal ve tarihsel dünyasını meydana getiren bu materyal içinde objektifleşmiştir (Birand, 1998: 20).

Dilthey burada psikolojinin nesnesinin sadece tekil birey olmadığını o bireyin aynı zamanda içerisinde bulunduğu toplum ve kültür ile bağlantılı bulunduğu için bireyin bir bütün olarak ele alınması gerektiğine vurgu yapar ve birey bu şekilde ele alındığı sürece ruhun çözümlenmesi mümkün olur.

Dilthey'in ortaya koyduğu anlamaya dayalı psikoloji anlayışı ancak psikolojinin tin bilimlerine dâhil edilmesi ile mümkündür. Dilthey için ancak anlamaya dayalı psikoloji sayesinde bireyin bir bütün olarak anlaşılabilir ve bireysel tecrübeden hareketle bir başkasını anlamak mümkün hale gelir. Dilthey psikolojiye getirdiği eleştiriler ve anlamaya dayalı psikoloji anlayışını ortaya koyduktan sonra sıra metafizik hakkında görüşlerini ileri sürer.

Dilthey'e göre insan ve tarih birbirlerine uzak iki kavramlar değildir. İnsan, tarih boyunca yaşamak, kendini keşfetmek için yaratılmıştır ve insan özü gereği tarihsel bir varlıktır. Dilthey'e göre psikolojinin görevlerinden biri, insan yaşamının bireyselleşmesinin ruhsal yaşamın sürekli olarak farklılaşan sürekliliğinden doğduğunu göstermektir. Dilthey bireyselliğin, her birimiz için doğuştan bahsedilen bir nitelik olmadığına inanır. Dilthey'e göre bireysellik, her birimizin tarihsel olarak edindiği bir deneyimdir. Bu deneyim insanları birbirinden ayırır ve tamamen farklı bireysel nitelikler geliştirir. İnsan dünyası, tarihsel olayların etkisi altında oluşan bir dizi baskın niteliğin yapılandırılmasını içerir. Dolayısıyla tarihin anlaşılması, insan dünyasını anlama olanağı verir. Bu nedenle, ruh bilimleri, insan dünyasını anlamak için, öncelikle anlama yönteminin kendisinden gelmelidir. Bahsi geçen bu durum, manevi dünyaya nüfuz etmekle eşdeğerdir; esasen bireysel manevi dünyayı yaratan kültürel bağlamın yeniden inşasıdır. Hermeneutik, geçmişi kültürüyle ilgili olarak anlama ve yaşamın çeşitli nesnelleştirilmiş tezahürlerini anlama sanatı olan, bir yorumlama yöntemi olarak kabul edilir. Dilthey, anlamayı duyuların dışarıdan aldığı işaretlerden bazı içsel içerikleri bildiğimiz süreç olarak tanımlamıştır ve ona göre yorumlama, yazılı biçimde nesnelleştirilmiş yaşam tezahürlerinin sanatsal anlayışıdır. Bu nedenle Dilthey felsefesi anlama ve yorumlama sanatı olan hermeneutik ile yakından ilgilidir (Liashenko, 2018:167).

Dilthey'in psikoloji hakkındaki görüşlerini ana hatlarıyla izah ettikten sonra "Tin Bilimlerine Giriş" in ana konularından biri olan metafiziğe dair görüşlerini ve bunun felsefesindeki yerini tahlil etmeye çalışacağız.

4. Tin Bilimlerine Giriş'te Metafizik

Dilthey “*Tin Bilimlerine Giriş*” adlı eserinin ilk bölümünde doğa bilimlerine karşı saygılı bir anlayışa sahip iken ikinci kitapta ona karşı eleştirel bir tavır ortaya koyar. Bu eleştirilerden ise en büyük payı batı metafiziği ve batı metafiziğine bağlı olarak gelişen bilim öğretisi alır. Dilthey eserinde metafizik ve tin bilimlerinin kuruluşu ile metafizik düşünme biçimi, bu yöndeki eğilimlerle olan ilişkiyi ele almıştır (Günay, 2003: 57).

Dilthey’e göre doğa bilimleri Rönesans’tan bu yana metafizik ile olan bağlantısını koparmıştır, yani olguları cevher-araz ile açıklamak yerine neden-sonuç ilişkisi ile açıklamaya başlamıştır. Dilthey hem doğa bilimlerinin hem de metafiziğin yöntemini tin bilimleri için uygun bir model olarak görmemiştir. Geleneksel metafizik aklın gerçekliğinin en kapsamlı bir biçimde ve kesin olarak bilinebileceğine inanır. Dilthey’e göre bu tür bir açıklama sınırlı bir açıklamadır. Bizim yaşama dair eylemlerimizde fizik ötesi bir boyut vardır. Bu boyut yaşamın sadece maddeye dayandırmayı kabul etmez, madde ötesi alanlara yönelmemizi sağlar. Dilthey’e göre burada yapılan hata geleneksel metafiziğin yalın teorik bir dünya görüşü olarak aklileştirmek ve bunu bilimsel olarak açıklamaya çalışmaktır. Dilthey, hayatın mutlak yanını hiçbir zaman kavramlarla açıklanamayacağını söyler. Bu nedenle dünyayı kavramsallaştırmak onu sınıflandırarak ayırmak doğa bilimlerinin yaptığı şeydir. Bu bağlamda Dilthey metafiziğin kuşatıcı bir hakikat öğretisi iddiasında bulunmaması gerektiğini de vurgular (Elson, 2018: 322).

Diğer yandan Dilthey doğa bilimlerinin ve beşerî bilimlerin gelişmesini sistematik felsefeden bir bağımsızlaşma ve kurtulma olarak yorumlar. Burada öncelikle doğa bilimleri Dilthey’e göre bütün ilgilerini kendi inceleme alanlarına yöneltmişler ve geneli, tümeli açıklamaya yönelik olan metafiziksel konu ve problemlerle olan ilgilerini tamamen kaybetmişlerdir. Dilthey bu konuda tezat bir durum olduğunu fark etmiştir. Hem doğayı hem de insanın davranışlarını açıklayabilmek için bilimler, kavramsal bir çerçeve oluşturur ama aynı bilimler atom, çekim gücü, esir gibi soyutlama yardımı ile elde edilen kavramları kullanmışlardır, burada dikkat çeken nokta bu kavramların özlerinin gereği metafizikle ilgili olmasıdır. Bütün bunlara rağmen doğa bilimleri dış dünyanın gerçekliğini tam olarak anlama ve açıklama kabiliyetinden uzaktır; sadece dünya hakkında fenomenal belirlemeleri önceden tahmin etme veya öngörme imkânına sahiptirler. Bütün bunlara rağmen ne geleneksel metafizik ne de doğa bilimleri fizik ötesi yanımızı tam olarak açıklayabilme gücüne sahip değildir (Dilthey, 1977: 44). Dilthey tin bilimlerinin hedef olarak belirlediği amaçları açıkça belirtmesi gerektiğini vurgular. Tin bilimleri doğrudan bilgileri, dolaylı veya kavramsal hale getirirler.

Sanat ve şiir bizim doğaya dair bütünsel ilişkimizi açıklamaya çalışırlar. Yaşamın çeşitliliğine ve zenginliğine ve doğadaki yaşam bilincine yönelik bu tavır hem doğa bilimlerinde hem tin bilimlerinde hem de metafizikte çoktan unutulup gitmiş olan bir şeydir. Yeni kurulacak olan tin bilimleri hayatın bu derin zenginliğini anlamayı kendine öncelikle hedef olarak koymalıdır (Topakkaya, 2016: 80).

Hayatın derinliği ve zenginliğini ortaya koymak tin bilimlerinin nihai hedefi olmalıdır.

Dilthey metafizik karşısında iki farklı tutuma sahiptir. Bir yandan metafiziği tarihsel anlamda yıkıcı sınırlı bir görünüm olarak reddeder; yani o, tarihsel olarak sınırlandırılmış kavramsal açıdan yaşam gerçekliğinden vazgeçmiş ve onu ihlal eden bir metafizik anlayışına karşıdır. Dilthey bu konu ile ilgili olarak metafizikten bir felsefe formunu anladığını söylemiştir. Bu öyle bir formdur ki hayatla dünya arasındaki ilişkiyi, sanki dünyanın bu canlılık ilkesinden bağımsız olabileceğini varsayan bilimsel bir açıklama gibidir. Metafizik sanki içerisinde yaşadığımız dünya ile bağlantısını kesmiş ondan bağımsız bir yapıya sahip gibi durur. Dilthey metafizikçilerin tinsel yaşamın olgularını doğrudan ayırt eden nesnel temeli meşrulaştırmak için boş yere bir mücadele sergilediklerini düşünür (Günay, 2003: 57).

Dilthey hayatın ana dayanak noktasının “metafiziksel bilinçte” olduğunu söyler. Metafiziksel bir bilim sınırlı bir görünüme sahiptir fakat bireyin sahip olduğu metafiziksel bilinç sonsuzdur. Diğer yandan metafiziksel sistem metafiziksel bilinci ihtiyaç duyan bir yapıya sahiptir. Burada da metafiziksel kavramsallaştırma ihtiyacı doğar; fakat bu kavramsallaştırma tekrar metafiziksel sisteme dönüş yapar. Bu kısır döngünün nedeni metafiziğin özünün hayat ile ilgili genel bir çerçeve sunmasından kaynaklanır. Metafiziksel bilinç Dilthey’e göre ölümsüz bir yana sahiptir. Bu anlamda Dilthey transandantal felsefenin son hedefinin metafiziksel bilince yaklaşma olduğunu belirtir. Bu anlamda Dilthey transandantal felsefeyi, yaşam felsefesine kadar genişletmesi yaşamı hayatın tüm alanlarını içerecek şekilde tespit etmeyi ve buradan hareketle onu anlamının gerekliliğini ortaya koyar. Böylece metafizik tekrar felsefenin konusu haline gelebilir. Dilthey ortaya koyduğu bu durumun sonunda “felsefenin felsefesi” diye adlandırdığı olguya ulaşır. Felsefenin felsefesi kendi yaşam felsefesinin zorunlu bir sonucudur (Topakkaya, 2016: 81-82).

Dilthey için metafizik, insan ve toplum incelemelerini de hükmü altında tutan ve etkisi daha az kapsam ve derecede olsa bile, bugün de sürmekte olan yaygın bir eğilimdir/tutumdur (Günay, 2003: 58). Dilthey’e göre metafiziğin etkisi azalsa da o tüm bilimlerin üzerinde hüküm süren ve her zaman hüküm sürecektir bir yapıya sahiptir. Bahsedilen konu ile ilgili doğrudan ilgili olarak Dilthey şunları aktarır:

Dilthey’e göre geriye kalan şey, metafizik ruh durumudur. Bu metafizik ruh durumu, insanın metafizik bir ruh ya da hissiyatla tecrübe ettiği sonsuzluğun sembolü durumundaki evrenin ölçülemezliğine dayanır. Ancak bu hissiyat, metafizik hakikat iddialarının geçerliliğine destek sağlayamaz. Bir mantıksal ve geçerli sistem olarak metafizik sessizliğe gömülür. [...]Metafizik bir ruh durumunda insanlar, kendilerinin hayatla birliğinin farkındadırlar; içerisi de dışarı da yoktur. Her şey birleşiktir. Dilthey’e göre bu yüzden dünya görüşü onların ruh durumundan doğar (Günay, 2003: 109).

Metafizik düşünme eylemi insanın hayat ile olan derin bağlantısı ile ilgilidir. Metafizikten kalan ruh durumu Dilthey için olumsuz bir durum değildir. Aksine hayat ile ilgili bir birlik durumu söz konusudur.

Hayatın anlamlandırılması ve genel anlamda hayata bir mana verilmesi gerektiği yerde ister istemez metafizik ile ilişkiye geçilmek zorundadır. Dünyayı anlamlandırmanın genelliği bu metafiziksel çerçevenin kavramsallaştırılmasını şart koşmaktadır. Böyle bir şartın olduğu yerde de metafiziğe vurgu kaçınılmazdır (Elson, 2018: 325). Hayatın anlamlandırılması, manalandırılması için metafiziğe ihtiyaç vardır buradan da Dilthey'in yine tin bilimlerinin yöntemi olan anlama bağlamında metafiziğe ihtiyaç duyulduğunu ve geleneksel metafiziğin hem bu işlevi yerine getirmediği hem de hayat ile olan bağı kopardığı için birtakım eleştiriler getirdiği açıkça anlaşılmaktadır.

5. Anlama Yöntemi Bağlamında Psikoloji ve Metafizik

Dilthey Yeni Çağ'ın bilgi teorisinde bilen özneyi, her türlü psikolojik ve tarihsel kimliklerden arındırılmış bir akıl varlığı olarak ele alındığını söyler. Fakat insanın akıl bir sahibi varlık olması onun total kimliğinin belli bir yanını oluşturur ve insan hiçbir şeyi dışarıdan almadan kendi başına ve arı olarak kalan bir şey gibi düşünülemez. Dolayısıyla bilgi konusu sadece insanın bu total kimliği gözetilerek ele alınabilir. Dilthey'e göre bilgi konusunu ele almanın şartı ancak insanı; hisseden, isteyen, bir şeyler tasarlayıp amaçlar koyan yönlerini de hesaba katarak mümkün olur (Özlem, 2020: 35).

Dilthey, beşeri bilimlerin (tin bilimlerinin) görevinin, insanların eylemlerini ve etkileşimini anlamak için tasarlanması gerektiğini vurgulamıştır. Dilthey'e göre deneyim, hayata dair gözlemlerin sonucunda ortaya çıkar. İnsan doğası her zaman aynı kaldığı için, temel özellikleriyle yaşam deneyimi herkes için ortak bir şeydir. Ayrıca Dilthey, felsefi bilginin içsel bağlantısının da insanda araması gerektiğine inanır. İnsan yaşamı ilk olarak yaşamsal ilişkilerin birliği ve bunlara dayalı bir deneyimle bilinmeli, daha sonra kişinin dikkatini anlamaya, hayatın çelişkilerle (canlılık ve düzenlilik, akıl ve keyfilik, açıklık ve gizem) dolu olduğunun görülmesiyle ve son olarak yaşam imgesinin, yaşam parçaları tarafından temsil edildiğini varsayarak anlaşılır (Liashenko, 2018:164).

Dilthey'in "*Tin Bilimlerine Giriş*" adlı eserinde hem psikoloji hem de metafizik konusuna getirdiği eleştirilerin temelinde anlama metoduna dayanmamaları olduğu görülmektedir. Dilthey'in *Giriş*'te "anlamaya dayanan psikoloji"nin özelliklerine baktığımızda anlamamanın temel formu ve yüksek formu arasında yaptığı ayırmda anlamamanın temel formu tek tek yaşantı ifadelerinin anlaşılmasını içeriyordu ve bu yaşantı ifadeleri de örneğin bir gülümseme veya bir bakış gibi şeylere tekabül ediyordu (Dilthey, 1977: 126). Psikolojide de Dilthey'in sürekli vurguladığı konulardan biri bireyin tekil tecrübesinin önemliydi çünkü bu tecrübe doğrudan betimlenebilir bir yapıya sahipti, aslında Dilthey'in anlama yönteminde ele aldığı yaşantı (Erlebnis) ifadeleri ile anlamaya dayanan psikoloji ile olan bağlantısını açıkça görmekteyiz. Hem yaşantı ifadeleri (Erlebnisausdruck) hem de anlamaya dayanan psikoloji bireyin tekil tecrübesine önem veren, anlama metodu ile ilgili olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dilthey'in anlama yönteminde önem verdiği bir diğer konu ise "başkalarını anlama"dır. Dilthey'in geleneksel psikolojiye hakkındaki eleştirilerinden biri de bireyi izole eden ve onu bağlı bulunduğu kurumlardan ve toplumdan ayrı bir şekilde ele alan psikoloji anlayışıdır. Başkalarını anlamada bu unsurların hepsi önemli bir yer tutmaktadır ve

birey tüm yaşantıları ile bir bütün olarak ele alınması önemlidir. Bu nedenle Dilthey'in anlama metodunda yer verdiği yaşantı ifadeleri, başkalarını anlama ve bireyin yaşadığı tekil tecrübenin önemi gibi durumların hepsi "anlayan psikoloji"nin temelinde olan unsurlardır.

Dilthey'in geleneksel metafiziğe getirdiği eleştirilerin temel nedeni geleneksel metafiziğin yaşam gerçekliğinden vazgeçmesi ve onu ihlal etmesiydi. Bu konuyla ilgili olarak Dilthey şunları söyler: "Bilen öznenin damarlarında (Locke, Hume, Kant tarafından kurulan sistemde) gerçek kan değil; aksine yalın düşünme yetisi olarak inceltirilmiş akıl suyu dolaşmaktadır (Topakkaya, 2016: 83). Dilthey'e göre Locke, Hume ve Kant gibi filozofların kurduğu metafizik sistemlerde hayat ile kurulan canlı bağ tamamen koparılmış gibidir dolayısıyla hayattan bağımsız fazlasıyla rasyonel metafizik sistemler ortaya çıkmıştır. Dilthey kendi sisteminde tin bilimlerini temellendirirken onun görevini anlamlandırmak ve manalandırmak olarak belirlemiştir. Anlamaya dayanan bir metafizik sistemde Dilthey'e göre hayat ile olan canlı bağ koruyan bir yapıya sahip olacaktır çünkü zaten Dilthey felsefesinin çıkış noktası hayat kavramıdır.

Dilthey genel anlamda hayata bir mana verilmesi gerektiğinde metafizik ile ilişkiye geçilmesinin zorunlu olduğunu vurgulamıştır. Bu anlamlandırmada metafiziksel çerçeve kavramsal hale getirilir. Dilthey metafizikle ilgili olan tutumlarından hareketle anlamının olduğu yerde metafiziğe, metafiziğin olduğu yerde de anlama metoduna ihtiyaç olduğu açıkça görülmektedir.

Dilthey'in hem metafizik hem de psikolojiye getirdiği eleştirilerin temel nedeni insanın hayat ile olan bağlarını koparmasına dayanır. Dilthey felsefesinin çıkış noktası olan "hayat" ile olan bağın her zaman canlı tutulmasının koşulu tin bilimlerinin anlama metoduna dayanmasını şartına bağladır. Dilthey "anlayan psikoloji" ve metafizik anlayıştaki temel amacı anlama metodunu her ikisinin zeminine yerleştirmektir.

6. Sonuç

Dilthey'in amacı tin bilimlerini epistemolojik ve metodolojik açıdan temellendirmekti bu nedenle Dilthey, tin bilimlerine bir yöntem geliştirmeye çalışmıştır ve bu yöntemin temelini de "anlama" olarak belirlemiştir. Dilthey anlama yönteminin tin bilimleri için verimli bir zemin teşkil edeceğini ve anlamının her noktada yeni bir dünya açma potansiyeline sahip olduğunu düşünmüştür. Anlama yönteminin bize sağladığı en önemli şey hayatın gerçekliğinden hareket etmesi bu sayede bizi yaşam gerçekliğinden koparmamasıdır. Dilthey'in "*Tin Bilimlerine Giriş*" adlı eserinde psikoloji ve metafiziğe yönelik birtakım eleştiriler getirmiştir; çünkü onlar anlama yöntemine dayanmayıp hayatla olan bağlantılarını kesmiş bir biçimde hareket etmektedir. Dilthey bugünkü psikolojiye "açıklamaya dayanan psikoloji" adını vermiş ve bu psikolojinin bireyi izole eden, onun içsel tecrübesini önemsemeyen ve genel yasalar çıkarmaya odaklanmış bir psikoloji olduğunu iddia etmiştir (Fréchette, 17). Ayrıca anlama yöntemi bağlamında düşündüğümüzde de açıklamaya dayanan psikoloji insanı nesneleştirip onu standardize eden bir yapıya sahip olduğu için tin bilimlerine dâhil olamayacak bir yöntemi kullanmaktadır. Dilthey bunun yerine bireyin içsel tecrübesine önem veren,

tinsel yaşamı kuşatıcı birlik içerisinde ele alan anlamaya dayanan psikolojinin tin bilimlerine dâhil olabileceğini söylemiştir. Anlama yöntemine dayanan psikolojiyle birlikte insanın yaşadığı hayatla olan bağı kopmamış olur. Her insan, içinde bulunduğu durumların doğrudan deneyimini taşır. Deneyimleyen birey, kendi halini anladığı için kendine odaklanabilir ve anlamaya çalışır. Dilthey, yaşam sürecini bireysellikler akışı olarak ele almıştır. Anlama metodu geçmişte meydana gelen olaylara atıfta bulunarak deneyim kazanma değil, tarihsel kişiliği belirli eylemlerde bulunmaya iten güdülerini keşfetmek olarak düşünülebilir.

Dilthey benzer eleştirileri geleneksel metafiziğe karşı da yapmıştır. Dilthey tin bilimlerinin, doğa bilimlerinden bağımsız bir bütün olarak temellendirilmesi ve meşrulaştırılması hakkındaki metafizik yaklaşımı eleştirmiştir; çünkü bu durumun sonunda ortaya çıkan şey yaşam gerçekliğinden vazgeçmiş ve onunla ilgisi olmayan metafizik anlayıştır. Dilthey bunu geleneksel metafizik olarak adlandırmış. Geleneksel metafizik kendini salt rasyonel olmaya adanmıştır. Dilthey metafiziğin insanın hayat ile olan bağı koparılmadan yapılmasına dikkat çekmiştir. Çünkü tin bilimlerinin yöntemi olan anlama, anlamlandırmak için metafiziğe ihtiyaç duymaktadır. Genel olarak bakıldığında Dilthey'in hem geleneksel metafiziğe hem de açıklayıcı psikolojiye getirdiği eleştirilerin temel nedeni anlama yöntemine dayanmamalarıdır. Dilthey, hem insanı ve onun hayatını parçalayarak ele alan bir psikolojiden hem de fazlasıyla rasyonel yapıya sahip hayat ile olan bağı koparmış metafizik anlayışından vazgeçilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Sonuç olarak Dilthey, bizlere açıkça hayat ile olan bağımızı kestiğimiz sürece tin bilimleri içerisinde söylediğimiz her şeyin anlamsız olacağını ifade etmiştir. Hayat bizlerin önünde duran bir gerçekliktir, bu gerçekliği göz önünde bulundurmadan ortaya koyduğumuz her türlü bilimsel çalışmalar, metafizik düşünceler ve insan üzerine yapılan çalışmalar nafile olacaktır. Dilthey'in dikkat çekmek istediği temel problem de aslında budur. İnsan hayatı boyunca bir şeyleri anlamaya, manalandırmaya çalışır, tin bilimleri de insanı her yönüyle ele alan bilimlerdir, bu nedenle tin bilimleri kendisine yöntem olarak anlama metodunu seçmelidir. Böylece hayatın gerçekliğinden uzaklaşmayıp insanı ve onun yaşamını bir bütün olarak ele alma imkânına sahip olacaktır.

Diğer yandan bilimlerin nasıl tasnif edileceği ve yöntemlerin bu tasnifte nasıl rol oynayacağı özellikle sosyal bilimciler açısından her zaman tartışılan bir konu olmuştur (Yıldız, 2010: 133). Günümüzde de bu problem gelişim gösteren ve metodolojisini belirlemiş olan doğa bilimlerinin yanında hâlâ çözüme kavuşturulabilmiş değildir. Tam da gelinen bu noktada Dilthey'in, tin bilimleri için anlama metodunu geliştirmiş olması hem sosyal bilimlerin bir bilim olup olmadığı hem de nasıl bir yöntem izlemeleri gerektiği konusundaki sorgulamalara da bir yanıt niteliği taşımaktadır. Sonuç olarak Dilthey felsefesi sosyal bilimlerin geleceği için önemli öneriler ortaya koyan ve güncelliğini koruyan bir felsefe olarak okunmalıdır.

KAYNAKÇA

- Birand, K. (1998). Külliyyatı 1 Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama 2 Dilthey ve Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi 3 Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri. Ankara: Akçağ Yayıncılık.
- Dilthey, W. (1989). *Hermeneutics and The Study Of History*. Selected Works Volume IV, Trans. R.A Makkreel and F. Rodi, Princeton University Press.
- Dilthey, W. (1977). *Descriptive Psychology and Historical Understanding* (R. Zaner ve K. Heiges, Çev.). Berlin: Martinus Nijhoff The Hague.
- Dilthey, W. (2012). *Hermeneutik ve Tin Bilimler* (D. Özlem, Çev.). İstanbul: Notos Yayınevi.
- Dilthey, W.(2021). *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu* (A. Topakkaya, Çev.). Ankara: Folkitap.
- Dilthey, W.(2004). *Tinsel Bilimlere Giriş* (D. Özlem, Çev.). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Elson, E. (2018). "Dilthey and Carnap: The Feeling of Life, the Scientific Worldview, and the Elimination of Metaphysics". İçinde *The Worlds Of Positivism*, editör, Joannaes Feictinger, 321-346. Berlin: Palgrave Macmillan.
- Fréchette, G.(2020). "Descriptive Psychology: Brentano and Dilthey", *The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*. 1-20, Erişim Tarihi:01.02.2023 <https://philarchive.org/archive/FREDPB>
- Günay, M. (2003). "Dilthey'da Tin Bilimlerinin Epistemolojisi Bağlamında Görelilik Sorunu." Doktora Tezi, Ege Üniversitesi.
- Liashenko, I. (2018). "Wilhelm Dilthey: Understanding the Human World", *Philosophy and Cosmology*, 20, 163-169.
- Özlem, D.(2020). *Dilthey Üstüne Yazılar*. İstanbul: Notos Kitap.
- Topakkaya, A. (2007). "Felsefi Hermeneutik," *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 4, 75-92.
- Topakkaya, A. (2016). *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Topcu, B. (2017). "Wilhelm Dilthey'in Tarih Felsefesi." Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi.
- Yıldız, R. (2010). "Sosyal Bilimlerde Yöntem Tartışmaları Bağlamında Kuhn ve Rothacker" *Akademik İncelemeler Dergisi* 2, 133-153.

Makale Geliş Tarihi | Received: 28.02.2024

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 27.03.2024

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

Araştırma Makalesi | Research Article

DELEUZE VE MÜZİK: KLASİK, CAZ VE ELEKTRONİK MÜZİĞİN İMKANLARI

Bahattin UZUNLAR*

Öz: Bu yazıda müziğin, Deleuze ve Guattari felsefesinin içkinlik/aşkınlık düzlemi, pürtüklü/kaygan uzam, organsız beden, yersiz-yurtsuzlaşma ve refrain gibi temel kavramlarıyla girmiş olduğu rezonans ilişkilerini serimleyerek, bir oluş bloku olarak sahip olduğu dönüştürücü gücü; 'diyagonal' kavramından hareketle klasik müzik, 'doğaçlama' kavramından hareketle caz müzik, 'sintisayzır' dan hareketle de elektronik müzik örnekleriyle açık kılmaya çalışacağım. Bu örnekler üzerinden müziğin sınırları zorlama ya da aşma serüveni, kısaca Deleuze'ün ifadesiyle müziğin organsız bedene ulaşma çabası çalışmanın temel derdini oluşturacaktır. Bu amaçla çalışmada, müzikte sınırları aşma deneyim örnekleri olarak Deleuze'ün sıklıkla referans verdiği Boulez'e, elektronik müziğin kuramsal ve deneysel temellerini oluşturan Varèse'ye ve de free jazz'ın öncüsü Coleman'a yer vereceğim. Bestecinin arayışları ile müzik ve yaşam arasında içkin bağlantılara yönelik yeni yaratım yollarının keşfinin; statik, insan merkezci molar özne anlayışından çıkıp, oluş sürecindeki kuvvet akışlarının kavşağındaki bir bedeni oluşturma olanağını düşünmeye çalışacağım.

Anahtar Kelimeler: Deleuze, Boulez, Coleman, Varèse, Müzik

DELEUZE AND MUSIC: POSSIBILITIES OF CLASSICAL, JAZZ AND ELECTRONIC MUSIC

Abstract: In this essay, I shall point out the vibrations emitting from the philosophy of Deleuze and Guattari through its peculiar and fundamental concepts, such as plane of immanence, plane of transcendence, bodies without organs, deterritorialization and refrain, and I shall elaborate its transformative power as a becoming-bloc by focusing on 'diagonal' in classical music, 'improvisation' in jazz and 'synthesizer' in electronic music. In this regard, the focus of my article is how the borders of music are pushed forward and even transgressed, how the music is struggled to achieve to become a body without organs, in Deleuze's words. To show this, I shall examine Boulez and Varèse, whom we owe theoretical and experimental foundations of electronic music. In addition to those who were mentioned by Deleuze's himself, Coleman, the

*Dr. Öğretim Üyesi | Assistant Professor

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Karamaoglu Mehmetbey University, Faculty of Literature, Department of Philosophy,
buzunlar@kmu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-2913-3988.

Uzunlar B. (2024), Deleuze ve Müzik: Klasik, Caz ve Elektronik Müziğin İmkânları. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 84-106.

pioneer of free jazz, shall be welcome. In the light of these examples, I shall reflect on the possibility offered by composer's search and by her/his discoveries regarding the internal relations between music and life to create a body crossed by forces in flow, instead of a static, anthropocentric molar subject.

Keywords: Deleuze, Boulez, Coleman, Varèse, Müzik

1. Giriş

Deleuze *Kritik ve Klinik'de* edebiyat, *Hareket-İmge* ve *Zaman-İmge'de* sinema, *Duyumsamanın Mantığı'nda* resim sanatı üzerine tekil ve kapsamlı çalışmalar ortaya koymasına rağmen müzik sanatına dair bağımsız bir çalışma ortaya koymamıştır. Müzik, *Felsefe Nedir?* ve *Diyaloglar'da* yer yer Deleuze ve Guattari felsefesinin temel kavramlarıyla bağlantılı bir şekilde karşımıza çıkar. Bununla beraber Boulez'in 1978 yılında Paris'te düzenlediği IRCAM'daki seminerde Deleuze, müzik üzerine "Rendre audible des force nonaudible par elles-memes"¹ başlıklı bir konuşma yapmıştır. Ancak müzik bir yersiz-yurtsuzlaşma gücü olarak Deleuze ve Guattari'nin felsefi problemleri ile bağlantılı, yaratıcı bir işleyiş şeklinde *Bin Yayla'nın* onuncu, on birinci ve son yaylalarında daha kapsamlı bir şekilde yer alır. Deleuze ve Guattari bu yaylalarda Messiaen, Boulez, Cage ve Varèse gibi müzisyen ve müzik kuramcıları ile kurduğu ilişkilerle müziğin yaşamın içkin deneyimine dair olanağına, yaratıcı ve yeni olanı düşünmedeki önemine işaret ederler. Edimsel olana içkin, farklılıkların kendisinden farklılaştığı birey-öncesi tekillikler alanı olan virtüelin edimselleşme sürecine yönelik felsefi pratikleri, bu müzisyen ve müzik kuramcıları üzerinden de düşünülebilir. Yaratıcı ve yeni olanın düşünümü yönünde (minör) müzik, aşkın olanın belirleyiciliğinde oluşturulan temsili düşünce ve hiyerarşik ilişkilerin cereyan ettiği aşkınlık düzlemine benzer şekilde işleyen klasik müzikteki tonalitenin temsil edici ilkesine karşı, müzikal varoluşları süregelen varyasyonlarda kimliksizleştiren bir bloklar sistemi olarak düşünülür. Nasıl sinema sanatı hikâye anlatmak için hareket-süre blokları, resim sanatı çizgi-renk blokları oluşturursa müzik de aynı amaçla, önceden tasarlanmış bir model ya da organizasyon planından uzak, yalnızca ses blokları üreterek, imal edilen aşkın koordinatlardan sıyrılma olanağına sahip bir akış ya da oluş formu olarak düşünülür. Bu yönüyle müzik bir oluş bloku olarak Deleuze ve Guattari felsefesinde kendi özerk konumunda karşımıza çıkar. Bu bağlamda çalışmada Deleuze ve Guattari tarafından oluş problemi ile ilişkilendirilen müziği, Deleuze felsefesinin temel kavramlarıyla ilişkisi içerisinde öncelikle Boulez'in tonaliteyi aşma girişimi olarak "diyagonal" kavramından hareketle anlamaya çalışacağım. Sonrasında ise müzikte temsili aşma yönünde iki farklı sınır deneyim örneği olarak da düşünebileceğimiz caz müzik ve elektronik müzik örneklerini yine Deleuze ve Guattari felsefesinin kimi kavramlarıyla ilişkilendirerek çoklu ve yeni bir beden in ya da yaşamın olanaklarını düşünmeye çalışacağım.

¹ Deleuze'ün IRCAM'daki bu konferansı David Lapoujade'in yayına hazırladığı Deleuze'ün *İssız Ada ve Diğer Metinler: Metinler ve Söyleşiler 1953-1974* adlı kitabına da eklenmiştir. Söyleşinin tamamını izlemek için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=IYfhwRmyw9Y> son erişim: 09.11.2022.

2. Bir Oluş Problemi Olarak Rizomatik Müzik

Deleuze ve Guattari *Bin Yayla*'nın onuncu yaylasında 'müzik-oluş' başlığı altında müziği oluş problemiyle ilişkilendirirler. Onlar için oluş sürecinde bedenler; sadece hızlar ve yoğunluklar, hareket vektörleri ve duygulanım kapasiteleridir. Tüm tekillikleri birbirinin aynı kılarak asimile eden, planlı, düzenli ve statik bir örgütlenme düzenine girmeden bir araya gelen çok sayıda heterojen ve kaotik ögenin kimliği olarak oluş, molar bir bütünlük ya da toplanış değil moleküler çokluktur. Molar toplanışlar, devinim haldeki bedenlerin bu heterojen ve kaotik çokluğunun olumsuzlanması ya da kesintiye uğratılması ile aşkınlığın yaşama egemen kılınma sürecidir. Bu nedenle de oluş, temsili düşüncenin aşkınlığa referansla kurguladığı bu molar toplanışların düzleminden (pürtüklü-uzam), yaşamın sonsuzlaşan ve öngörülemeyen olanaklarının ya da akışın düzlemine (kaygan-uzam) katılmazdır.² Deleuze'e göre bütün oluşlar molekülerdir: hayvan, çiçek ya da taş bunlar molar özne ya da obje değil moleküler çokluklardır. Bu durum insan için de geçerlidir. Bir kadın-oluş ya da bir çocuk-oluş vardır ki bunlar organize edilmiş organlara ve işlevlere sahip bir özne olarak molar kadın ve çocuğa benzemez. Bu oluşlarda söz konusu olan, bir kadın ya da çocuk biçimini taklit etmek değil majör karşıtlıkları ortadan kaldırarak, moleküler bir kadın ya da çocuğu üretmektir (Deleuze ve Guattari, 2005: 275). Bu bağlamda moleküler-oluşlar, molar standart ya da kodları bozma yönünde bir yersiz-yurtsuzlaşma süreci; kadın-erkek, çocuk-yetişkin ya da insan-hayvan şeklinde oluşturulmuş olan karşıtlıkları ortadan kaldırarak, Deleuze'ün ifadesiyle bir tür ayırt edilmezlik bölgesi oluşturmak, molar toplanışların aşkınlığına karşı içkinliğe katılmazdır. Farkı tekrar olarak, tekrarı da farklılık olarak ayırt etme süreci şeklindeki Deleuzecü moleküler-oluşlar, çoklukları olumlayan bağlantılar kurarak farkın inşası ve olumlanması olarak yaratıcı bir üretim sürecidir.

Bu yaratıcı süreç aynı zamanda, bizleri belirli bir düşünce ve yaşam biçimlerine hapseden düzeneklerin farkına varılarak, onlardan kurtulma yönünde kaçış çizgilerinin oluşturulmasına olanak sağlayan yersiz-yurtsuzlaştırma gücüdür. Deleuze'e göre bir oluş çizgisi, bağladığı ya da onu oluşturan noktalarla tanımlanmaz. Çünkü bir noktada her zaman bir başlangıç ya da varış yeri söz konusudur. Oluş başlangıç ve bitişin geçersiz kılındığı sürekli bir ortada olma, sınır ya da kaçış çizgisidir (Deleuze ve Guattari, 2005: 293). Deleuze için müzikteki yersiz-yurtsuzlaşma hareketinde de merkezi bir nokta olarak ses bloğu ortadan kalkar. Noktalar, koordinat ve ölçümler gibi statik öğelerin terkedilerek hep ortada olan yersiz-yurtsuz ritmik oluş-blokları ile kimsesiz bir arazi oluşturulur. Yersiz-yurtsuz müzik, bir noktadan başka bir noktaya yerleşen, formların olmadığı, başlangıcı ve sonu olmayan varyasyonların yeridir. Verili olanı

² Deleuze ve Guattari *Bin Yayla*'da kaygan ve pürtüklü zaman-uzam ayrımı yaparlar. Molar örgütlenmelerin uzamı olan pürtüklü uzam, iktidar aygıtının işleyebileceği şekilde aşkın örgütlenme biçimlerinin dizayn ettiği homojen ve bütünlüklü organizmaların düzlemidir. Bu bağlamda pürtüklü uzam edimsel düzleme karşılık gelir. Buna karşılık göçebe savaş makinesi tarafından oluşturulan kaygan uzam, herhangi bir aşkın ilkeye gönderme yapmadan yaşamın içkin oluşlarını ifade eder. Molar örgütlenmelerin değil, heterojen çokluklar olarak moleküler bireyleşmelerin ve kaçış çizgilerinin düzlemidir. Bu bağlamda da yaşamın içkin kuvvetlerine ve akışlara vurgu yapan virtüel düzleme karşılık gelir.

aşarak tekinsiz olan bir yeni'yi düşünme yönünde bir çaba olarak düşünebileceğimiz minör müzik, Deleuze felsefesi için önemli bir uğrak yeri olarak düşünülebilir. Ve bir yersiz-yurtsuzlaşma gücü olarak oluş sürecine bağlanan müzik, karşıtlıklar oluşturmak ya da ötekileştirmek yerine sesin cinsiyetten ve tüm ayrımlardan kurtularak molekülerleştiği bir yersiz-yurtsuzlaşma süreci olarak Deleuze felsefesinde belirir.

Deleuze'e göre "moleküler olan, kosmos ile ilkel bir iletişim kurma kapasitesine sahip" olandır (Deleuze ve Guattari, 2005: 345). Deleuze ve Guattari, kozmik olanla müzik arasındaki bu ilişkiyi, yerli-yurtlulaşma ve yersiz-yurtsuzlaşma unsuru olarak gördükleri refrain (ritournelle/nakarat)³ kavramından hareketle kurgularlar. Refrain, Yücefer'in belirttiği gibi *Bin Yayla*'da bir oluş, bir ifade bloğu olarak ele alınan müziğin, bu ifade bloğuna karşılık gelen, kısa motiflerin tekrarı ile oluşan müzikal içerik ya da müziğin malzemesidir (Yücefer, 2021: 23). Bir müzik parçasının tekrar eden kısa motifleri olarak Refrain, "yer-yurt düzenlemesine doğru gider, oraya yerleşir, ya da oradan dışarı çıkar. Genel bir anlamda, bir yer-yurt çizen ve yer-yurtsal manzaralarla gelişen her tür ifade malzemesi bütünüdür" (Zourabichvili, 2011: 137). Kısa motiflerin ritmik tekrarları sonucu bir tür yoğunlaşma katsayısını ifade eden yerli-yurtlulaşma ve yersiz-yurtsuzlaşma süreçleri olarak refrainlerde, Sütçü'nün de ifade ettiği gibi "özü itibarı ile seslerin, belli bir ritim tutturması herhangi bir merkez veya düzeneğe göre gerçekleşmez. Ancak ritmin bir tekrara dayanması, doğasından hareketle geçici bir yurtlanma sağlar. Sesin akışkan, yayılımlı ve sürekli hareketli olma özelliği, onun herhangi bir noktaya tutunmasını engeller. Tabi ki sesin yol açtığı bu durum, bir dağınıklık, düzensizlik veya dengesizlik değildir. Daha ziyade yersiz-yurtsuzlanmanın olduğu bir büyük ilişkiler akışında geçici bir yurtlanmadır" (Sütçü, 2019: 132).

Herhangi bir kökeni işaret etmeden bizi süreksiz bir varyasyon alanına açan, bu yer-yurtla ve kozmosla ilişkili olarak Deleuze felsefesinde karşımıza çıkan refrainler, bu yönüyle sabit özlere ya da özdeş kimliklere başvurmadan yaşamın ne olduğu üzerine düşünebilmenin bir tür yolu, yaşamı ağaçvari bir şekilde hiyerarşik sınıflandırmaya tabi tutulmuş, homojen bir yapı olarak değil de içkin sonsuz bağıntı ve heterojenliğin barındığı bir rizom olarak düşünebilmenin bir aracı olarak *Bin Yayla*'nın önemli kavramlarından biridir. Deleuze ve Guattari, sabit bir nokta arayışı, kendine ait bir bölge ya da çember çizme ve dışarıya açılma şeklinde refrainin üç yönünü belirlerler. Refrainin bu üç yönü *Bin Yayla*'da karanlıkta korkuya kapılmış bir çocuğun mırıldanarak kendini rahatlatma yönünde güvenli bir bölge belirleme çabası örneğinde gösterilmeye çalışılır. Kaos anında kendine dansıyla eşlik ettiği bir motifle istikrar noktası oluşturan çocuk artık evindedir. Ancak bu ev daha önce varolmayan, belirsiz ve kırılgan bir merkezin kaosla kesiştiği yerde organize ettiği sınırlı bir alanın akışıdır. Burada müzikal bir motifle kaosun güçleri dışarıda tutulmaya çalışılarak insanın iç kuvvetlerinin kaybolmaması için kaosa direnmesi sağlanır. Müzik, çocuğun kaosa karşı yaşama

³ Deleuze ve Guattari'nin kozmik olanla müzik arasındaki ilişkiyi kurgulamak için kullandıkları; yer-yurt arayışını, çizilen yer-yurtta ikamet etmeyi ve yer-yurtdun dışına, kaostan kozmosa açılma şeklinde bir yersiz-yurtsuzlaşmayı ifade eden, bazı Türkçe metinlerde 'nakarat' çevirisi ile kullanılan refrain (ritournelle) kavramını, kimi sınırlandırmalardan kaçınabilmek için metinde İngilizcesi olan refrain şeklinde kullanmayı tercih ettim.

tutunmak için kendine korunaklı bir yer yaratma çabası olmuştur. Bir taraftan da her bir refrain, kozmik güçlerle birleşme, yeryüzüne katılma yönünde kozmosa çatlak da açacaktır. Ancak bu kaosun kuvvetlerinin ona baskı yaptığı yöne doğru değil, içsel kuvvetlerin kendi geriliminin açtığı yeni bir yönde, organize ettiği sınırlı alandan dışarıya doğrudur (Deleuze ve Guattari, 2005: 311). Örnekte de görüldüğü üzere refrain, tekin olmayan bir düzlemde sığınılacak kırılğan bir merkez ya da bölge belirleme, bu bölgenin etrafında statik ve sakin bir yaşam alanı düzenleme ve nihayetinde buradan dışarıya, kozmosun kuvvetlerine doğru bir kaçış çizgisi oluşturma çabası ya da sürecidir. Dünyayla birleşme yönünde refrainin kozmosa açtığı bu çizgiler arzu akışının doğurduğu çizgilerdir. Bunlarda herhangi bir model ve program yoktur. Sadece insanı baskılayan sınır ve organizasyonlardan koparan akış ve sessel hareketler vardır (Sütcü, 2019: 139).

Görüldüğü üzere Deleuze'e göre kozmos refrainlerden oluşmaktadır; bu bağlamda müzikteki soru da insanlar kadar doğaya, hayvanlara, elementlere ve çöllere nüfuz eden bir yersiz-yurtsuzlaşma gücü olmasıdır (Deleuze ve Guattari, 2005: 309). Müziğin nihai amacı da aynı şekilde yersiz-yurtsuzlaşmış bir refrain üretmek ve onu kozmosa salmaktır (Deleuze ve Guattari, 2005: 350). Bu yönde Deleuze ve Guattari *Bin Yayla*'nın "1837: Of the Refrain" başlıklı on birinci yaylasında refrain kavramını yerli-yurtlulaşma ve yersiz-yurtsuzlaşma süreçleriyle analiz ederler ve doğada ve sanatta yaratımın yerli-yurtlulaşmadan yersiz-yurtsuzlaşmaya ve yeniden-yerli-yurtlulaşmaya giden süreçte nasıl mümkün olduğunu gösterirler. Müzikal bir içerik olarak ortaya konulan refrainler, biraz önce de ifade ettiğim gibi karanlıkta korkuya kapılmış çocuğun sokakta, yalnız bir ev kadının evde mırıldamaları ya da kuşun şakımaları şeklinde kendilerine güvenli arazi işaretlemeleri *Bin Yayla*'da karşımıza çıkmakta ve müzik bu tarz minör bloklar tarafından kat edilmektedir. Burada çocuğun, kadının ya da kuşun refrainleri birer müzik değil, çocuk-oluş, kadın-oluş ya da hayvan-oluşlarla bir rizomu oluşturan müzikte bloklar oluşturmaktır. Ulus Baker bu süreci şu şekilde özetler:

"kah kaos dev bir kara deliktir ve orada merkez olarak kırılğan, her an yitirilebilecek bir merkez tayin etmeye uğraşılır. Kah bu noktanın etrafında sakin ve durağan bir 'hava', bir 'tavır' -bir biçim değil- tertiplenir... kara delik ev olmuştur... Kah bu tavrın, bu havanın üzerinde bir çıkış açılır, kara delikten dışarı ulaştıracak. (...) Kaosu temsil eden kara deliğin kendine güvenli bir arazi işaretleyerek evi temsil etmesi (kaostan ritmin doğması) sonrasında bu araziden kaçış çizgisi çizerek kozmosun kuvvetlerine kendini açması. Kaosun kuvvetleri, yeryüzünün, toprağın kuvvetleri, kozmik kuvvetler: Nakaratta [refrain] bunların hepsi yüzleşir, yarışıp durur..." (Baker, 2018: 381-82).

Bununla birlikte müzikal bir öteki-oluş sadece sabit bir refrainin yersiz-yurtsuzlaşması meselesi de değildir. Öteki-oluşta sıradan deneyimden niteliksel olarak farklı bir gerçeklik boyutu ile karşılaşılır. Deleuze ve Guattari gerçek dünyanın iki alanı arasında ayırım yaparlar: sağduyuya bağlı zamansal varlıkların ve süreçlerin alanı olarak edimsel ve saf oluş ve kendini farklılaştıran farktan oluşan virtüel. İşte müzikal bir öteki-oluş örneği edimsel olanla ilişkisinin dışında bir taraftan da virtüel alanı deneyimleme çabasıdır.

Deleuze ve Guattari virtüel ve edimsel olana bağlı olarak refraini ele alarak, refrainlerin hem müzikal hem de müzikal olmayan varlıklarının altını çizerler ve sonrasında da müzik tarihine yönelik refrainin üç anına karşılık gelen Klasizm, Romantizm ve Modernizm şeklinde dönemselleştirmeye giderler. Deleuze ve Guattari'ye göre, form-madde ilişkisine dayanan Klasizm, maddenin forma dayalı bir şekilde hiyerarşik düzenlemeye tabi tutulması işidir. Bu yönde klasik sanatçı bir nevi Tanrı gibi maddeye form kazandırma amacıyla kaosu kuvvetlerini örgütleme ve kodlama işine girer. Romantizm'de ise yeryüzü, Klasizm'de olduğu gibi formla düzenlenmiş ya da kodlanmış bir madde değildir. Yeryüzü toprağın derinliklerindeki kuvvetlerin bir araya geldiği merkez gibidir. Bu nedenle romantik sanatçı, kaosla değil yeraltı ve yeryüzü kuvvetleri arasındaki gerilimle karşı karşıyadır. Onun buradaki işlevi de Tanrı rolündeki klasik sanatçı gibi yaratmak ya da düzenlemek olmayacak, Tanrıya meydan okuyan bir kahramanın yeryüzü üzerine yerli-yurtlu asamblajlar⁴ oluşturmaya dönüşecektir. Burada madde düzenlenecek bir kaos değil, süregelen bir varyasyondur ve yeryüzü bir ilişkiler ağına, varyasyona dönüşmüştür. Romantizmde madde ve form arasındaki ilişki de bu yönde formun sürekli bir gelişimi ve maddenin sürekli bir varyasyonuna dönüşür. Bu yeni ilişkisellikte madde, içerik meselesi olmaktan çıkarak ifade meselesi, form da kaosu düzenleyen kod olmaktan çıkarak kuvvetin kendisi haline gelmiştir. Romantizmden sonra Modernizm ise kozmik bir dönem olarak belirir ve asamblaj artık kozmosun güçlerine açılır. Bu yönde Klasizm ve Romantizm'deki madde-form arasındaki ilişki biçimleri ortadan kalkar. Burada ilişki artık molekülerleşmiş bir madde olan malzeme ve kozmik kuvvetler arasındadır. Modern bir sanatçının işlevi de, moleküler malzemeyi görsel ya da işitsel hale getirme yönünde dayanıklı kılmak olacaktır. Bu nedenle romantik sanatçıdaki maddenin ifade meselesi yerini moleküler malzemenin ele geçirilmesine bırakacak, ele geçirilen kuvvetler de formun oluşturduğu yeryüzü kuvvetleri değil, maddi olmayan enerjik bir kozmosun kuvvetleri olacaktır (Deleuze ve Guattari, 2005: 338-43).

Deleuze ve Guattari'nin bu dönemselleştirmesinde de görüldüğü üzere Modernizm'de önemli olan, Klasizm ve Romantizm'de olduğu gibi formlar ve maddeler ya da temalar değil, malzeme ve kuvvetlerdir. Madde, ne klasizmde olduğu gibi form aracılığıyla düzenlenmesi gereken bir kaos ne de romantizmde olduğu gibi formun sürekli gelişimine paralel olarak süregelen bir varyasyondur. Modern dönem kozmik bir dönemdir ve modern besteciler maddeyi kozmik kuvvetleri dizginleyebilen moleküler bir malzemeye dönüştürmüşlerdir. Müziğin ifade ve içeriğini oluşturan da artık bu malzeme ve kuvvetler olacaktır. Buradaki amaç kozmosun düşünsel, işitsel ve görsel olmayan kuvvetlerini yakalayarak malzemeyi işitsel kılacak, yani onları bir arada tutabilecek dayanıklılığı kazandırmadır. Maddeyi molekülerleştirme ve kuvvetleri dayanıklı kılma yönündeki bu çaba, sadece müziğin değil diğer sanatların da işlevidir. Her bir sanat, kendi yöntemiyle algılanamayan, işitilemeyen bu kuvvetleri görülür ya da işitilir kılma noktasında modern bir çabanın içerisinde yer almaktadır. Deleuze için bu üç dönem

⁴ Fransızca *agencement* kavramının İngilizce çevirisi olan *assemblage*, Türkçeye "toplama", "düzenleme" gibi farklı biçimlerde çevrilmiştir. *Assemblage* kavramı Türkçe çevirilerindeki bu anlamları barındırmakla birlikte, makalede kimi sınırlandırmalardan kaçınabilmek için bazı Türkçe metinlerde olduğu gibi *asamblaj* şeklinde kullanımı tercih edilmiştir.

refrainde de olduğu üzere tarihsel bir evrim süreci değildir. Aslında bu dönemselleştirme; kaostan kurtulmak için bir merkez tayin etme, bu merkezin etrafında sakin bölge oluşturma ve kozmosun kuvvetlerine açılma olarak ifade bulan refrainin üç yönü olarak işlev görür. Bu bağlamda Bogue'nun da işaret ettiği üzere sanatın tarihi, yersiz-yurtsuzlaşma süreci ile kendini açık kılan moleküler işlemin ve kuvvetlerin değişen yollarının bir algı ve fark edilebilirlik tarihidir (Bogue, 2013: 52).

Müzik tarihinde molar standart ya da kodları bozma yönünde verili bir müzikal formu yersiz-yurtsuzlaştırma girişimi olarak Boulez, Coleman ve Varèse gibi besteci ve kuramcıları düşünebiliriz. Bu besteci ve kuramcıların müziğin ayrımlar yaratan aşkın karşıtlıklarını aşarak moleküler olanı deneyimleme girişimleri, Deleuze için sabit özdeşliklere başvurmaktan yaşamın, virtüelliğe temas etme noktasında, sonsuz çeşitliliği ve farklılığı içerisinde kozmosa bir açılma ya da kavrama çabası olarak düşünülebilir.

2. Boulez'de Diyagonal Bağlantılar ve Atımlı-olmayan Zaman

Pierre Boulez *Bin Yayla*'da kozmosun kuvvetlerine sessel bedenler kazandıran modern bestecilerden biri olarak karşımıza çıkar. Deleuze ve Guattari müzikal bir yersiz-yurtsuzlaşma ve yeniden yerli-yurtlulaşma süreci anlamında geliştirdikleri refrain kavramı ile modern müzik kuramcı ve bestecisi olan Pierre Boulez'in diyagonal kavramı arasında da bağlantı kurarlar. Özellikle Boulez'in tonal müziğin dikey-armoni ve yatay-melodi arasındaki katı ayrımını aşma çabasını ve müzikal zamanla ilgili olarak yapmış olduğu atımlı (pulse) ve atımlı-olmayan (non-pulse) ayrımın modern müzikte melodi ve armoninin iç içe geçtiği yeni zamansallıklara nasıl yol açtığını göstermeye çalışırlar. Tonal müzik, birbirlerine belirli uzaklıktaki tonlar aracılığı ile belirlenen, bütün sesleri kendine doğru çeken merkezi bir temel sese, yani tonik sese sıkı bir şekilde bağlı kalınarak belirli aralıklardaki sesler ile sürdürülen melodik yolculuktur. Örneğin diatonik bir dizi üzerine Do majör ya da Re minör tonalitesinde kurulan bir melodi ya da armoni, Do ya da Re tonik seslerine bağlı kalınarak çıkılan müzikal bir yolculuktur (Say, 2002: 522). Bu nedenle tonal sistemde, her zaman bir modele bağlı kalınarak, belirli bir merkez ya da kökenden hareket ve geri dönüşler söz konusudur. Deleuze'e göre müziğin bu kodlayıcı sistemi bir nevi felsefenin ağaçvari modeli gibidir (Deleuze ve Guattari, 2005: 95). O da aşkın felsefe tarihi geleneğinin felsefe üzerine şekillenmesinde olduğu gibi, müzik üzerinde ağaçsı bir şema şeklinde önce kökleşerek, sonra da pürüklü hale gelme yönünde hiyerarşik olarak gelişir. Bu nedenle de köklerin yerle bir edildiği, her türlü değişim ve gelişime açık bağlantılar olan rizomatik (köksap) felsefenin geleneksel felsefeye yaptığına benzer şekilde tonal müziğin hiyerarşik katı form ya da planlarından da kurtulmak gerekir. Deleuze'e göre, tonal sistemin ton ve köklerinden ziyade bunlar arasındaki bağlara dayalı olan bir rizomatik müzik geliştirilmelidir.

Deleuze ve Guattari felsefesinde rizomatik düşünce, organize edilmiş bedenlerin ya da özelliklerin kendi içkinliklerinin ya da bedenlerinin farkına varma süreci, aşkınlıktan içkinliğe katılma yolculuğudur. Bu bağlamda rizomatik müzik de kökene bağlı kalınarak belirli aralıklardaki sesler arasındaki gezintilerle oluşturulan kurallı yapının, yani melodi ve uyumun bozumu yönünde sesin kendisine, sonik bir organsız bedene ulaşmayı ifade edecektir. Rizomatik müziğe örnek olarak herhangi bir sesin merkezi

rolünün ortadan kalkarak, birbiriyle uyumsuz tını ve yoğunluk gibi bütün ses bileşenlerinin birbiri içine girdiği sürekli bir varyasyon olarak kromatisizmi düşünebiliriz. Burada uzlaşımsal ölçü ve düzenli vuruşlar yerini ölçsüz aralık ve düzensiz vuruşlara bırakmıştır. Bu nedenle çoğu zaman bir uyum ve melodiden bahsedilmez. Bir köke karşı konulan rizomatik modelde, müzikal asamblajdan bir kaçış çizgisi bir yersiz-yurtsuzlaşma hareketi olarak başlangıcı ve sonu olmayan çoklukların virtüel varyasyonu söz konusudur. Bu yönde rizom, organsız beden, içkinlik düzlemi gibi kavramlar özellikle Boulez üzerinden modern müzikle ilişkilendirilerek müzikal terimlerle birlikte *Bin Yayla*'da düşünölmeye çalışılır.

Deleuze ve Guattari, müziğin yersiz-yurtsuzlaşma için barındırdığı güç ve olanağı Boulez'in tonal müzikteki armonik-vertikal ve melodik-horizontal arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak için ortaya koyduğu diyagonal ile göstermeye çalışır. Onlar için Boulez'in önemi, bir yersiz-yurtsuzlaşma süreci olarak modern müziğin vertikal ve horizontal arasındaki katı ayrımı aşma çabası ve bu yönde yeni atımlı olmayan bir zamana kapı aralamasıdır. Boulez için müzikal bir kompozisyon, mevcut vertikal ve horizontal boyutların ötesinde, merkezi karar noktalarının olmadığı süre ya da ses bloğu içerisinde harmanlanır. Onun müziğinde "klasik çoksesliliğin iki boyutu (vertikal ve horizontal) karakteristik özellikleri her birinde değişen derecelerde yer alan bir tür diyagonal boyutla bağlantılıdır. Çokseslilik, yapıların diyagonal dağılımı olarak da tanımlanabilir: 'parçalar (parts)' ya da 'sesler (voices)' artık yoktur, organizmalar dağıtılmış yapılar olarak analiz edilmelidir; morfolojik bir örnek süre/ses bloğunun organizasyonu"dur (Boulez'den aktaran Scerzinger, 2008: 138). Bir yersiz-yurtsuzlaşma çizgisi olan diyagonal bağlantılardaki harekette başlangıçlar, noktalar değil aralar, ses-blokları vardır. Deleuze'ün ifade ettiği gibi bu bağlantılarda, "içkinlik düzlemi çizen sarhoş bir tekne gibi, terk edilmiş noktalara, koordinatlara ve ölçölere sahip yersiz-yurtsuz ritmik bir bloktur" söz konusu olan (Deleuze ve Guattari, 2005: 296). Bu yeni boyut bir tür nokta ya da bloklar dağılımı veya düz bir yüzeyde değil ses yüzeyinde olan figürlerdir (Bogue, 2013: 38). Sanatçı ve filozofların her yaratıcı çabası da noktaların bağlantıları üzerine hali hazırda var olan hatlardan ziyade yeni diyagonal hat oluşturmalarıdır. Müzisyenin müzikal yeni düzlemlerde yarattığı bu yeni diyagonal hatlar, müzikal düzlem üzerindeki önceki 'harmonik vertikal ve melodik horizontal' koordinatlara indirgenemez. Her bir diyagonal kendi tekil koordinat ve formlarının izini süren bir içkinlik düzlemi için yeni teknikler ve yersiz-yurtsuzlaşma hattı oluşturur (Campbell, 2013: 40). Bu çoksesli sistemde orijin olan noktalardan uzaklaşılır, diyagonaller vertikal ve horizontalden özgürleşir, noktalar arasında onları ayırt edilemez kılan farklı bir yönde ilerlenir. Molar toplanışların statik pürüklü-uzamından, devinim ve akışın cereyan ettiği sonsuz imkanlar alanı olarak kaygan-uzama uzanılır. Ses blokları bir tür organsız beden olarak karşımızdadır ve organsız beden olarak nitelendirilen ses bloğu müzikal organizasyona dağılan bir tür anti-hafızadır (Deleuze ve Guattari, 2005: 297).

Deleuze ve Guattari diyagonal bağlantılarla birlikte Boulez'in atımlı ve atımlı-olmayan zaman arasında yaptığı ayrımı da vurgu yaparlar. Yücefer'in de belirttiği gibi *Bin Yayla*'nın göçebe savaş makinesi ve devlet aygıt tipinin kendisine dayanmış olduğu

kaygan ve pürüklü zaman ayrımı Boulez'in yapmış olduğu müzikal uzay-zaman tipi arasındaki ayrıma dayanır (Yücefer, 2021: 31). Pürüklü zaman Boulez'in atımlı zaman olarak ifade ettiği zamana tekabül eder ve bu zamanda uzlaşım sal ölçü ve düzenli vuruşlara bağı olarak sabit değışkenler mevcuttur ve melodi ve armoni arasında katı bir ayrım vardır. Kaygan zaman ise atımlı-olmayan zamana karşılık gelir ve bu zamanda imlenmemiş, sabit olmayan bir oluş söz konusudur. Boulez için bu süreçsel olan müzik kişisel ve de yapısal olmayan bir özelliktedir. Burada başlangıcı ve sonu olmayan ölçüsüz çoklukların sürekli varyasyonunda melodi ve armoni birbiri içinde kaybolmuştur. Cox'un belirttiğı gibi atımlı-olmayan zamanda besteci ve dinleyici bir oluş sürecine yerleşir ve herhangi bir kronolojik zaman duygusunu kaybeder. Müzik artık kendisi için vardır, müziğı belirleyen özne değil, bir oluş olarak müzik özneyi belirlemektedir (Cox, 2003: 8). Bu bağlamda Boulez'in atımlı ve atımlı-olmayan zaman ayrımı düzenlenmiş bir geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde kronolojik zaman örüntüsü olan chronos ile sağduyunun bu ardışık zaman örgüsünün parçalandığı aion arasındaki ayrıma da tekabül edecektir. Edimsel dünyanın, sağduyunun zamanı olarak chronos düzenli tekrar eden aralıkların atımlı zamanı, virtüel zaman olarak aion ise düzensiz ritmik blokların, atımlı-olmayan zamanıdır. Deleuze, belleğı bu ardıl zaman dilimleri arasında bağlantıları oluşturan, zamana karşı aşkın bir müdahale aracı olarak düşünür. Bu nedenle de geçmiş, şimdi ve gelecek arasında ayrımın oluşturulduğu, sağduyunun kronolojik tarih anlayışına ve onun bu ayrımına neden olan belleğe karşı geçmiş, şimdi ve gelecek arasında ayrımın ortadan kalktığı yaşamın oluş sürecini ve bu yönde de anti-belleğı koyar. Tarih, zamanı ayrı noktalarda sabitleyen bir bellek; oluş bu noktaları çözerek içkin yaşama katılmadır (Bogue, 2013: 37). Deleuze'ün ifade ettiğı gibi "tarih bizi kendimizden ayıran ve kendimizi düşünmek için aşmamız ve geçmemiz gereken şeydir" (Deleuze, 2013: 105). Bu yönde modern müzik tarihi de armoni ve melodi arasında kesin ayrımın olduğu belleğın sabit değışkenli ve atımlı müziğine karşı bestecilerin, kaygan-uzamın yersiz-yurtsuz ses bloklarını üreterek çeşitli kronolojik anlarla hesaplaştıkları ve böylece belleğı ve kurgusunu sabuklattıkları bir anti-bellek süreci olarak düşünülebilir.

Deleuze, tonal müziğın atımlı zamanı ve bellek ile modern müziğın atımlı-olmayan zamanı ve anti-bellek arasında kurduğu bağlantıdan hareketle, Boulez'in vertikal ve horizontal ayrımını aşarak müzikal uzay-zaman tipi arasında yaptığı ayrım noktasında Proust'tan da ne kadar etkilendiğini ve onda bu atımlı-olmayan çoklukların kişisel olmayan süreçselliğini sezdiğini belirtir. Deleuze zaman zaman resim ve edebiyat ya da sinema ve edebiyat gibi sanatın alanlarında kurmuş olduğu ilişki gibi müzik ile edebiyat arasında burada Boulez ve Proust örneğinde olduğu gibi kimi ilişki ya da problem anlamında benzerlikleri ifade eder. Proust'un özellikle *Kayıp Zamanın İzinde*'si de bu bağlamda dünyayı mantıksal homojen bir bütünlükle açıklayan organizmacı geleneğın salık verdiği belleğın sergilenişini değil, moleküler kaçış çizgilerinin katedilmesidir. Boulez'in kişisel ve yapısal olmaktan uzak bir oluş ve varyasyon alanı olarak müziğı de bu yönde, *Kayıp Zamanın İzinde*'nin kahramanı olan Marcel'in, geçmişe yönelik arayıştan ziyade oluş sürecinde özdeşliğın parçalanarak kimliksiz bireyleşmelerin ve çoklu gerçekliğın üretimi peşindeki çağrışım zincirleri gibidir. Deleuze bu etkileşimi şu şekilde ifade eder:

“seslerin ve gürültülerin kişilerden kopuşu, öncesinde bağlı oldukları yerler ve adlardan, zaman içinde hiç durmadan dönüşen, azalan ya da artan, eklenen ya da çıkartılan, hızları ve yavaşlıkları değişen özerk ‘motifler’ oluşturmak için kopuşudur. (...) Proust’un tüm yapıtı böyle oluşuyor: birbirini takip eden aşklar, kıskançlıklar, uykular, vs... kahramanlardan öylesine kopuyorlar ki kendileri sonsuz bir şekilde değişen karakterler haline geliyorlar, yani kimliksiz bireyleşmeler: Kıskançlık I, Kıskançlık II, Kıskançlık III... Zamanın özerk boyutunda gelişen böylesi bir değişkene ‘süre bloğu’, ‘hiç durmadan çeşitlenen işitsel blok denilecek’. Ve blok çeşitlenirken hatları oluşan, öncesinde var olmayan özerk boyuta ise, önceden var olan, düzenleniş olarak ne dikey armoniğe ne de yatay melodiğe gitmediğini imlemek için köşegen (diagonal) denilecek” (Deleuze, 2009: 303-5).

Proust’ta birbirini takip eden bu aşk, kıskançlık, vs. bir bellek ya da fantezi (düşlem) olarak değil bir çocuk-oluş, bir kadın-oluş olarak bir asamblajdan diğerine geçen, yersiz-yurtsuzlaşmanın bileşenleri olarak hareket eden işlevsel bloklardır (Deleuze ve Guattari, 2005: 306). Proust belleğin ve sabit özdeşliklerin kimlik prensibini yerinden ederek varyasyon altında bir kimlik keşfetmiyor, kimliksiz bireyleşmelere olanak tanıyor. Boulez için müzikal eylem de atımlı zamanın egemen olduğu tonal müziğin kodlarının, vertikal ve horizontal arasındaki sınırların kaldırılması, yersiz-yurtsuzlaşan ses bloklarının üretilmesidir. Müziğin amacı her zaman müzikal varlıkları oluşturan kimliksiz (özdeş olmayan) bireyleşmeler olmuştur. Ve tonalite şüphesiz belirli bir özdeşlik ilkesi restore etmiştir. Buna karşı bloklar sistemi kendisini tanımlayan varyasyonlardaki herhangi bir özdeşlik ilkesinin genelleşmiş bir reddini sürükler (Deleuze, 2009: 307-9). Bu ses blokları müzikal eylemi, ölçü ve hiyerarşinin düzlemi olan aşkınlıktan içkinlik düzlemine götüren kaçış çizgileridir.

Boulez’in tonalitenin armoni ve melodi arasındaki ayrımı diyagonal bağlardan hareketle aşma girişimini, görüldüğü üzere Deleuze felsefesinde ifade bulan rizomatik düşünce biçimine karşılık gelen bir müzik geliştirme olarak düşünebiliriz. Boulez ile birlikte, bir tona ya da kökene bağlı kurallı yapı, yani melodi ve uyum bozularak ulaşılan çok sesli sistemde ses blokları bir tür Deleuzecü organsız bedenler olarak karşımızdadır. Bu rizomatik girişim, Boulez’in besteciye bir oluş sürecine yerleştirerek kronolojik zaman duygusunu parçaladığı atımlı-olmayan zaman düşüncesi ile Deleuze’ün oluşun hüküm sürdüğü kaygan zaman fikrini çok iyi yansıtmaktadır. Sonuçta edebiyat ya da resimde olduğu gibi klasik müzikte de Boulez gibi yaratıcı besteciler, benzer bir şekilde karşıtlıklar oluşturmak ya da dışlamak yerine sesi tüm ayrımlarından kurtararak molekülerleştirdiği yersiz-yurtsuzlaşma çizgileri ya da diyagonaller icat ederler. Atımlı zaman ve tonal kodların temsillerini yersiz-yurtsuzlaştıran bu ses blokları ya da organsız bedenler, aşkınlık düzlemine ve onun ayrılmış ardıl zamansallıklarına karşı yaşamın sonsuz kaotikliği ve tekinsizliği içerisinde çıkılan bir tür sessel göçebe yolculuklar gibidir.

3. Doğaçlamadan Hareketle Bir Özgürleşme Gücü Olarak Caz Müzik ve Coleman’ın Harmolodik Kavramı

Boulez üzerinden yersiz-yurtsuzlaştırmaya çalışılan tonal müziğin uyum ve armoni ilkesi farklı müzisyen ve rizomatik müzik olarak ifade edebileceğimiz müzik türleri

üzerinden de sürdürülebilir. Tonaliteye dayalı orkestral müzik ya da konser, planlı ve statik çizgisi içerisinde ses, enstrüman ve müzisyenlerin aşkın bir takım kural ve örgütlenmesine dayalı hiyerarşik bir yapının oluşumu olarak düşünülebilir. Buna karşın plan ve amaca dayalı olmayan akış haldeki rizomatik müzikte sesler, türler, enstrümanlar, müzisyenler ve dinleyiciler arasında hiyerarşik olmayan yanal bağlantılar oluşur (Gilbert, 2004: 124). Bu bakımdan hiyerarşinin ve planlı statik çizginin ortadan kalktığı, müzisyenler arasında rastlantısal karşılaşmalarla oluşan oluş süreçlerinin de yaşandığı doğaçlamaya dayalı caz müziği, doğaçlama eyleminden hareketle rizomatik bir müzik olarak düşünebiliriz. Caz müziğin problemimiz bağlamında en önemli özelliği de müzisyenlerin bireysel ya da grup olarak beklenmedik müzikal yolculuklara çıkabilmelerine olanak sağlayan doğaçlama varyasyonlardır. Doğaçlama aracılığıyla müzisyen önceden belirlenmiş olmayan ve de tahmin edilmeyen ani bir müzikal sapma ve arayış süreci yaşayabilir. Tabii ki bu arayış melodi ve ritmin ilişki ve varyasyonları ile ilişkilidir ancak bu ilişkiden daha fazlası olarak müzisyenin yaratıcı olanaklarının gelişme serüvenidir de. Bu noktada çeşitli müzik türlerinin yanında doğaçlama planlı bir taklit eyleminin çok ötesinde ses, melodi, ritim ve müzisyenin bir kaçış ve özgürleşme gücü olarak öncelikle melodik yapının kaybolmaya başladığı, belirli bir sahneye bağlı kalmayan Bebop'da ardında da cazın geleneksel değerlerinden de uzaklaşan Free Jazz⁵'da belirir.

Deleuze'cü bir terminolojiyle ifade edecek olursak doğaçlama deneyiminde müzisyen, bir taraftan kendi enstrümanı bir taraftan grubunun diğer üyeleri bir taraftan da müziğin kendisiyle bütünleştiği bir tür müzik-oluş anı ya da süreci yaşayabilir. Oluş da ne önceden belirlenebilen bir an ne de bir taklit sürecidir. Holland doğaçlamayı bu bağlamda caz orkestrası ve klasik senfoni orkestrasını karşılaştırarak ortaya şu şekilde koyar: Caz müzisyeni tekrarın yeniden üretimiyle tekrar oranını maksimize ederek kendisine bir özgürlük alanı açtığı sınırlardaki gezintisine karşılık, klasik müzisyen sadece bestecinin belirlediği kompozisyonun, yine onun belirlediği belirli enstrümanlarla icra edilecek kısımlarını tekrar eder. Caz'da doğaçlamanın zorunluluğu sanatçının sadece bir kere değil her performansında yeniyi üretmesidir. Bu nedenle doğaçlama caz, Deleuze ve Guattari'nin de ifade ettiği gibi özgür eylemdir. Bu eylem önceden belirlenmiş programın parçası değil tekrarda farkın yaratımını maksimize etme girişimidir. Klasik orkestra beklenmedik bir durumla karşılaşmaktan korkar ve bunu bir hata olarak nitelendirir. Caz müzisyeni ise bu ani beklenmeyen gelişmeleri yapmaya ve de geliştirmeye çalışır. O akışta ve sınırlarda gezinmektedir. Önceden yaratılmış bir kompozisyonu yeniden üretmez, beklenen yerlerde değil, beklenilmeyen yerlerdeki gezintisinde sürekli bir yaratım sürecindedir. Bir saksafoncunun senfoninin ortasında

⁵ Hot-Intonation, Blue notes, Offbeat, Call-and-Response prensibi, Doğaçlama, Polifoni gibi karakteristik unsurları barındıran Jazz müzik, belirli dönem ve stillerin sergilendiği bir gelişim çizgisi sergiler. Bu dönem ve stiller; Dixieland (1900-1920), Chicago (1920-1930), Swing (1930-1940), Bebop (1940-1950), Cool Jazz (1950-1960), Free Jazz (1960-1970) ve Elecrtic Jazz (1970-1980) şeklinde kabul edilir. Özellikle free Jazz'da; beat, chorus, tonal armoni gibi cazın geleneksel değerlerine uzak, yadırgatıcı ve alışılmamış bir müzik ortaya koyma yönünde Swing dışlanır, perde sistemi ve tınlar sınırlarına ulaştırılarak tema, ölçü ve ritmik kalıplar altüst edilir (Say, 2002: 94-9).

beklenilmeyen bir şekilde aniden doğaçlama bir soloya başlaması hatadır çünkü burada bestecinin notaya koyduğu kaydın dışına çıkmıştır, fakat bir caz performansı sırasında bu kalkışma doğaçlamanın bir parçasıdır ve yeni bir şey yaratmak için bilinen müzikal yapıdan ayrılmak ayrıca istenilen de bir şeydir. Bu nedenle burada bir hata değil, yaratıcı bir üretim sürecine giriş, akışta olma söz konusudur. Ayrıca klasik senfoni orkestrası komutlar veren aşkın yönetici ve koordinasyonlara ihtiyaç duyarken yaratıcı bir caz sürecinde bir kontrolöre ihtiyaç duyulmaz (Holland, 2008: 201-2).

Holland'ın da belirttiği gibi klasik bir müzik orkestrasında bir yöneticinin belirleyiciliği altında birbirleri arasında belirli bir uyum olan ve de birbirlerini tamamlayan müzisyenlere dağıtılan rollerin plana ve yöneticinin komutlarına sadık kalınarak hatasız ortaya koyma süreci işler. Bu noktada klasik bir müzik orkestrasındaki işleyişi Deleuze'ün yaşamı ve bedenleri her daim kimi aşkın kodlarla yargılama sürecine tabi tutan yargı öğretilerinin işleyişine benzetebiliriz. Deleuze'e göre yargı öğretileri bedenlerin eylem ve hareketlerini belirleyen bir organizasyon içerisinde, yargılanan ya da kontrol edilen organlara ve sürekli bir tahakküm ve organize etme sürecine ihtiyaç duyar. İşleyen aşkın kodlar yeni ve farklı olanı üretecek yaratıcı bir tekrarın üretimine engel olarak yaşamın içkin üretimine ket vurur. Klasik bir orkestrada komutlar veren yönetici; müzisyenler, enstrümanlar ve dinleyiciler arasında kendi rolünün etkin bir şekilde işleyebileceği aşkın bir örgütlenme biçimi ve bu biçime bağlı hiyerarşi ve sınırlar oluşturur. Müzisyenler bu sınır ve hiyerarşi içerisinde belirlenmiş formları eksiksiz ve hatasız bir şekilde ortaya koymaya çalışan yerli-yurtlu organizmalar olarak düşünülebilir. Buna karşın denklik ilişkileri kurulan caz müzikte, her biri kendinde fark olan müzisyenler arasında yeni olanı üreten bir diyalog süreci yaşanır. Bu diyalog anında müzisyenlerin sololarının uzunluğu değişkendir ve aralarında kimin ne zaman doğaçlamaya başlayacağına yönelik kesin bir düzen de yoktur. Caz saksofoncusu ve bestecisi Wayne Shorter da bir röportajda caz müziğin bu yönünü çok güzel bir şekilde ifade etmektedir: "Bana öyle geliyor ki farklılıklar ortaya çıktığında, fikirler ayrıştığında, burada bir araya gelip bunu konuşabiliriz. Cazın yaptığı da böyle bir şey. Ve bu diyalogu kurmanın öncelikli koşulu, belli bir saygı çerçevesinde olmak. Saygı; birbirini dinlemek, anlamak ve gerçekten neyin önemli olduğunu kavramak, farklılıkları alıp onları birer araç olarak kullanabilmek. Bu farklılıkları yeni bir şeyler ortaya koymak için araçlar olarak kullanmalı".⁶ Burada sınırları belirgin katı bir modelden değil de değişime açık esnek bir düzenlemeden hareketle, farklılıkların birbirlerini olumladığı rastlantısal bir yaratıcı deneyim anı yaşanır. İşte bu deneyim anında, farkın ifadesi olarak doğaçlama ile müzisyen ve enstrümanlar arasında, müzisyenlerin kendi arasında ve hatta dinleyiciler ile kompozisyonlar arasında sınırlar belirsizleşir, kodlar aşılır ve böylece düzenlemelerden çıkılarak bir tür müzik-oluş anı yaşanır.

Müzikal arayışı içerisinde sınırlarda gezinmenin ya da sınırları aşmanın cazibesi içerisinde olan müzisyen, yersiz-yurtsuzlaşma için kaçış çizgisi oluşturmaya hazır hale gelen bir bedene dönüşebilir. Caz müzisyeninin doğaçlama anında yaşadığı bu süreç,

⁶ Wayne Shorter'ın bu röportajı, birbirinden değerli müzik insanları ile gerçekleştirilen röportajların derlenmesi ile oluşan, yönetmenliğini Banu Akyol'un yaptığı *Türkiye'de Caz* isimli belgeselin girişinde yer almaktadır. bkz. <https://mubi.com/tr/films/jazz-in-turkey>

Deleuze'ün yargı öğretisinin yerli-yurtlu organizmalarına karşı koyduğu organsız beden elde edilme girişimi gibidir. Bir yönetici ya da kontrolörün bir formu icra etme yönünde organize etme çabasına karşı doğaçlama, organizmanın parçalanarak içkin bir yaşam ya da bedenin keşfi için bir girişim olarak karşımıza çıkar. Caz grubu üyelerinin herhangi bir plandan yabancılaşarak ürettikleri ses blokları, bir nevi birey öncesi tekillikler ya da virtüel kuvvetlerin deneyimlenmesi yönünde müziğin özdeş-olmayan, kimliksiz bireyleşmelere ulaşma performansları olarak ifade edilebilir. Bu noktada doğaçlama *Bin Yayla*'da dünyaya katılmak ya da onunla birleşmek olarak karşımıza çıkar (Deleuze ve Guattari, 2005: 311).

Caz müzisyeninin doğaçlama aracılığı ile çıktığı bu deneyimi, özü gereği yerli-yurlulaştırıcı olan refrainin yersiz-yurtsuzlaşma süreci ile de ifade edebiliriz. Belirsiz ve tekin olmayan bir düzlemde öncelikle bir yeryurt arayışında olan caz müzisyeninin doğaçlama deneyimi, kendi içkinliğine doğru çıktığı yolculukta kendine güvenli bir bölge oluşturması, yani yeryurdunu çizerek onda ikamet etmesi ve nihayetinde kendini bu yeryurdun dışına, kozmosa açması gibidir. Doğaçlama ile evden, yani gruptan bir nevi uzaklaşan caz müzisyeninin, kendinde ve de dolaylı olarak grubun diğer üyelerinde yeni olanın üretimi ile bir dönüşüm geçirerek gruba geri dönmesi, yeniden yeryurt edinmesi gibidir. Burada ne caz grubu aynı grup ne de kendisi aynı müzisyendir. Yaratıcı bir tekrar ya da farkın tekrarı şeklinde doğaçlamada karar noktalarından ya da ezgi dizesinden ayrılmaya hazır sürekli bir yersiz-yurtsuzlaşma süreci yaşanmıştır. İşte bu an Deleuze'ün ifade ettiği kozmosa açılma anıdır. Bu açılma “eril, kadınsı ya da düzen gibi kavramlarla değil kaos, müzik-oluş gibi kavramlarla kaçış çizgisi çizerek cinsiyetlendirilmiş bedenin ya da sabit müzik türlerinin fiziksel-ideolojik düzenlemelerinden organsız bedene; kaygan, kozmik bir yüzeye açılma girişimidir” (Gilbert, 2004: 126). Nitekim doğaçlamanın belirleyiciliğinde müzikal bir oluşa sürüklenen her bir caz müzisyeni, bu yoğun duygulanım sürecini kendine özgü biçimde yaşamının ve kendi kaçış çizgisini oluşturmanın çabasıdadır. Nesbitt'in de belirttiği gibi bu doğaçlama ustaları, virtüeli edimselleştiren, yerleşik eğilimleri bozarak kendilerini, grup üyelerini ve dinleyicileri yaratıcı bir belirsizlik alanı içerisine sürükleyen müzisyenlerdir (Nesbitt, 2010: 173-74). Müzikal bağlamın sınırlarını aşan bu yaratıcı ustalar için “müzik birçok farklı şekilde edimselleştirilebilen bir virtüel farklar alanıdır. (...) ne yazık ki birçok müzisyen virtüele temas etmez. Hatta onu aramaz bile. Kayıt endüstrisi müziğin virtüelliğinin keşfi değil, en yaygın ve sığ özdeşliklerinin tedarikçisidir” (May, 2017: 203-4).

Yerleşik enstrümanların rol, plan ve düzenlemelerinin unutulması, her bir enstrüman ve müzisyenin kolektif bir enerjiyi yaşadığı cazdaki bu virtüel deneyim örneğine, kayıt endüstrisinden kaçış çizgileri çizebilmiş, armoni ve ritim ilişkisini harmolodik kavramıyla yeniden kurgulayan, free jazz'ın öncüsü Ornette Coleman'ı verebiliriz. Coleman'a göre harmolodik; armoni, melodi, hız, ritim ve zamanın eşit değere sahip olmasıdır. Hiyerarşik yapının yok edilmeye çalışıldığı bu eşit müzikal düzlemde harmolodik; bestenin yapısal dinamiği, müzisyenin içsel dünyası ve grup üyelerinin birbirleri ile olan karşılaşması ile doğaçlamada meydana gelen sürekli bir modülasyon değişimi olarak da düşünülebilir (Palmer'den aktaran Golia, 2020:374). Bu doğrultuda

Coleman, “müziğin kurallarının dışarıdan aktarılan armonik ilkelerce değil, müzisyenin kendisi tarafından saptanması gerektiğini düşündü” (Berendt, 2019: 136) ve bu armonik serbestlik ona “belirli bir akor şemasının gereklerini yerine getirmek yerine, gerçekten istediği şarkıyı” (Russell’dan aktaran Berendt, 2019:135) çalma imkanını verdi. Bu imkân, aynı zamanda grubun diğer üyeleri ile birlikte de başka bir oluş serüvenine taşınma fırsatını buldu. Deleuzecü bir ifadeyle kendi içkin farklarını olumlayan bu müzikal karşılaşmalar, beste ve müzisyenlerin kendi çokluklarının deneyimine çıktıkları, birlikte yaşanan bir müzik-oluş süreci gibidir. Coleman, yaşanan bu süreci Derrida ile yaptığı bir söyleşide de dile getirir. O, müzisyenlerin kendisine eşlik etmelerinden ziyade onları tetiklemek istediğini ancak bunun bir taraftan da zor olduğunu çünkü caz müzisyenlerinin bestecinin yaptıklarını ve söylediklerini sürekli dağıtmaya çabaladıklarını ifade eder (Murphy, 2004: 320). Bu ifade bir taraftan Coleman’ın caz grubuna katı bir yapı dayatmadan kaçınarak doğaçlama aracılığı ile müzisyenlerin kendi müzikal oluşlarıyla karşılaşmalarının önemini vurgularken diğer taraftan da caz müzisyeninin karakterine işlemiş olan yersiz-yurtsuzlaştırıcı tavrı da açık ediyor niteliktedir. Mitchel’in de belirttiği gibi Coleman’a göre doğaçlama, müzisyenin önceden bir çerçeve olarak var olan müzik bestesi ile girdiği diyalojik ilişki ile müzik parçasına dahil edilen işitsel bir tepki, karşılıklı yaşanan bir başkalaşım sürecidir. Bu noktada Mitchel, Coleman’ın doğaçlamayı sadece geçmiş ve şimdiyle sınırlanan bir tartışma olarak görmediğini, müzisyenin şimdi’de bellekle olan ilişkisindeki problematiğe yönelik bir soruşturma olduğunu belirtir (Mitchel, 2018: 1). Buradan da hareketle Coleman’da doğaçlamanın, boşlukta çıkılarak kaybolunan şizofrenik bir süreç olmadığını, buna karşılık esnek ve istikrarsız bir çerçeve olarak yapının yersiz-yurtsuzlaştığı ve böylece karşılıklı başkalaşıma girilerek yeni olanı yaratmaya muktedir olacak bir şizoid yolculuk olduğunu söyleyebiliriz.

David Was’in Coleman’a yönelik olarak “cazın Samuel Beckett’i”⁷ ifadesi, farklı bir bağlamda söylenmiş olsa da Deleuzecü kaçış çizgilerinin çizildiği şizoid yolculuk noktasında müzik ve edebiyatın iki büyük figürü arasında kurulan muazzam bir benzetmedir. Beckett’in roman ve oyunlarında temsilin özdeş formlarını parçalayarak kendi organsız bedenine ulaşma çabasında şizoid yolculuklara çıkan kahramanlarının (Molloy, Mortan, Malone, vb., ...) deneyimleri gibi Coleman’nın hem saksafonuyla hem de diğer caz müzisyenleriyle ilişkisinde onu müzik-oluşa sürükleyen doğaçlamaları da bir tür kişisel-olmayan tekilikler alanının deneyim çabası, bir oluş ya da başkalaşım süreci olarak düşünülebilir. Esnek bir çerçeve üzerine yaratıcı bir tekrar ya da farkın tekrarı olarak doğaçlama bu noktada Coleman’ın blues, bebop ve nihayetinde free jazz’a uzanan müzikal yolculuğunda tutkulu bir şekilde hep sınırlarda gezinmesine neden olmuştur. Caz tarihinde devrimci bir etkiye sahip, yoğun doğaçlamalarındaki arayışlarında virtüeli deneyimlemeye çalışan John Coltrane’nin⁸ 1961 yılında Coleman

⁷ <https://www.nepm.org/jazz-world/2006-12-14/ornette-coleman-the-samuel-beckett-of-jazz> son erişim 8.11.2022

⁸ Doğaçlamalarındaki tonalite hemen hemen yok olma noktasına gelen, virtüeli deneyimle çabasında müzikal yapının sınırlarını sürekli aşındıran bir başka caz saksafoncusu John Coltrane de Coleman gibi giderek yoğunlaşan uzun sololarında sürekli bir arayış içerisindedir. Birçok caz saksafoncusuna da önemli etkileri olan Coltrane özellikle 1960’ların ortalarında atonal müziğe yoğunlaşarak free jazz stilinde önemli denemeler yapmıştır. Hatta bu denemelerden en önemlisi halen en sıra dışı caz kompozisyonları arasında

ile sahnede geçirdiği on iki dakikalık müzikal yolculuğu “hayatımın en yoğun anı”⁹ şeklinde betimlemesi de bir süreliğine dahil olduğu Coleman’ın yaşadığı bu tutkulu sürecin dönüştürücü gücü ve duygulanımına yönelik dikkat çekici bir söylemdir.

Deleuze’ün kimi felsefi kavram ve problemlerini müzik aracılığı ile açık kılmak için kendisinin de *Bin Yayla*’da zaman zaman başvurduğu Boulez dışında çalışmanın bu bölümünde Coleman üzerinden Deleuze’ün felsefi kavram ya da derdine yönelik benzer bir açık kılma ya da anlama çabasının yürütülebileceğini düşündüm. Rizomatik bir müzik olarak düşünebileceğimiz caz müziğin özellikle doğaçlama aracılığı ile müzisyeni özgürleştirme gücünü cazın kendi geleneksel değerlerinin de aşıldığı free jazz’dan ve onun öncüsü olan Coleman’dan hareketle göstermeye çalıştım. Coleman, müziğin armonik ilkelerce değil de müzisyenin kendisi tarafından belirlenmesine fırsat veren doğaçlamaya dayalı harmolodik düşüncesi ile müziğinde kendi içkin farkını olumlama imkânı bulabilmiştir. Bu anlayış çerçevesinde, farklılıklara saygılı ve denklik ilişkilerine dayalı kurmaya çalıştığı caz orkestralarında yaşanan karşılıklı müzik-oluşları da müzikal yapının sınırlarını yeni olanı yaratma yönünde sürekli bir aşma ya da kaçış çizgileri üretme girişimleri olarak düşünebiliriz.

4. Moleküler Sesin Deneyimi Olarak Elektronik Müzik ve Edgar Varèse’nin Sintisayzırı

Bir diğer rizomatik müzik örneği olarak sintisayzır aracılığı ile molekülerleşen ses dalgalarının hızlanma ve yavaşlamaları ile müzikal form ve sınırların aşılaraq bir tür Deleuzecü organsız beden deneyimlendiği deneysel elektronik müziği ifade edebiliriz. Ses dalgalarına yoğunlaşan ve sadece hızlanma ve yavaşlamalarla sesin ayırt edildiği elektronik müzik ve bu müziğin özellikle 1970’lerde popüler olan enstrümanı sintisayzır, Deleuze ve Guattari’nin Spinoza’ya dayanan ontolojileri için oldukça ilgi çekici olmuştur. Form madde ayrımının yerini molekülerleşmiş madde olan malzeme ve kuvvetler arasındaki ilişkinin aldığı modern müziğin temel işlevi kozmosun kuvvetlerini yakalayarak dayanaklı hale getirmektir. Deleuze için müzisyenin işlevi de müzikal formların sabit ton ve notalarının üzerinde gezinmek yerine heterojen ritim-süre katmanlarını katedebilecek ses molekülerini işitsel hale getirecek dayanaklılığı kazandırmaktır. “Malzeme kendi başına duyulabilir olmayan bir gücü, yani zamanı, süreyi hatta yeğinliği duyulur kılmak için oradadır” (Deleuze, 2003: 52-53). Elektronik müzikte “bestecinin işi; malzemenin üretilmesi (katmanlar, impulslar, hışırtılar ve filtreleme dahil sinüs sesi vs, jeneratörlerle vb), dönüşümü (çarpıtma, yankılama) ve senkronizasyonundan (birleştirme) ibarettir” (Ulrich ve Vogel, 2015: 521). Bu yönde malzemedeki farklı öğeleri birleştiren, parametreleri bir formülden diğerine transpoze ederek sesleri yeniden üretmek yerine sesin kendisinin moleküler bir oluşa sokulduğu, “bütün müzikal sesleri ve akorları, müzik dışı sesleri ve gürültü efektlerini üretebilen,

gösterilen *Ascension* albümüdür. Kendisi gibi arayış içerisinde olan yeni caz müzisyenleri ile kurduğu orkestrası ile çıkardığı bu albümde sesler kakafonik ve dağınık, soluk aldırmayan bir yoğunluk taşımaktadır (May, 2017: 203).

⁹<https://www.jazz.org/blog/the-department-store-painting-that-inspired-ornette-coleman-and-5-other-interesting-facts-about-his-life/> son erişim: 09.11.2022.

ayrıştırıran, birleştirebilen” (Say, 2002: 497) elektronik müzikal makine olan sintisayzır, *Bin Yayla*’da Deleuze ve Guattari için kozmikleşen düzleme, yani içkin mekanosfere felsefi bir giriş noktası haline gelir.

Cox’un belirttiği gibi elektronik müzik, herhangi bir aktüel kompozisyonun ya da besteciden bağımsız sesin organik-olmayan gerçekliği olarak birey-öncesi sessel tekilikler alanını bizlere açar. Spinoza’dan hareketle parçacıklar arasındaki hareket-dinginlik, hız-yavaşlık ilişkileri ile Deleuzecü hız ve yeğinlik haritaları ile açıklanan beden gibi elektronik bir müzik parçası da ses molekülleri arasındaki hız varyasyonları ile açıklanır. Bu parçalar başı ve sonu olan kapalı kompozisyonlar değil herhangi müzikal asamblajların birbirleriyle ilişkiselliğinde oluşturdukları geçici toplanışlardır. Burada form, tema veya anlatı değil sadece ses dalgalarının hızlanma ve yavaşlamalarına bağlı titreşimlerin birbirleriyle girdikleri rezonans ilişkilerinin kaygan yüzeyinde ortaya konan akışlar, kesilmeler, toplanışlar, kuvvetler, yeğinlikler söz konusudur (Cox, 2003: 19-20).¹⁰ Bu bakımdan bir elektronik müzik kompozisyonu, bir tür oluş ya da rizom örneği olarak *Bin Yayla*’da değerlendirilir ve elektronik müzik, müzikal bir organsız beden olarak karşımıza çıkar. Deleuze felsefesinin rizom, organsız beden, içkinlik düzlemi gibi önemli kavramları müzikal terimlerle birlikte başarılı bir şekilde kullanılmaya devam edilir. Bu bağlamda da müzikte bir yersiz-yurtsuzlaşma örneği olarak elektronik müziğin kuramsal ve deneysel temellerini oluşturan Edgard Varèse’ye *Bin Yayla*’da sık sık referans verilir.

Kuvvetlerin dayanaklı hale getirilerek işitsel kılındığı molekülerleştirilmiş sessel madde olarak bu modern müzik anlayışının 20. yüzyıldaki en ilginç müzisyen ve kuramcılarının birisi Edgard Varèse’dir. Varèse için müzik, seslerin ahenkli uyumundan ibaret bir şey değildir. O sesi organize eden formları, tonları ya da melodiyi tümüyle terk ederek her türlü sese, sesin kendisine yönelir. Artık eski melodi anlayışı ve melodilerin etkileşimi olmayacaktır (Varèse ve Chou, 1966: 11). Onun için müzik, varolan müzikal formlarının ya da notaların dayattığı sınırların aşılması girişimidir. Bu yönde de müziğini alışlagelen müzikal kavram ve formlarla açıklamak yerine ses kütleleri, yeğinlikler düzlemi, organsız beden, kristalleşme süreçleri gibi kavramlardan hareketle tanımlamaya çalışır. Bir müzisyenden öte ses titreşimlerine, frekanslara titizlikle eğilip çalışan bir ses operatörü ve sesin içkinliğine yönelerek müzik üzerine yeni kavramsallaştırmalarıyla aşkın bir örgütlenme biçimi olarak gördüğü klasik Batı müziğini aşma çabası içerisindeki felsefeci gibidir de.

Varèse seslerin birbirleriyle etkileşmesi ve çarpışması ile müziğe aktüel biçimini veren sesin yeraltı boyutu olarak ifade ettiği yeğinlikler düzlemine yoğunlaşır. Böylece sesin işitilebilen, gündelik bir edimsel boyutuna ve bu edimsel boyutu belirleyen titreşim ve etkileşimler alanı olarak da sesin virtüel boyutuna gönderme yapar. Müzik de işte bu edimsel formların çözülerek duyulamayan seslerin işitilebilir kılınma süreci olarak

¹⁰ Müzikle Spinoza ontolojisi arasında kurulan bağa yönelik Amy Cimini’nin *Gilles Deleuze and the Musical Spinoza* başlıklı makalesi oldukça ilgi çekici. Cimini makalesinde elektronik müziği, Deleuzecü rizomatik düşüncenin temelini oluşturan Spinoza ontolojisinin materyal yönü için bir model olarak düşünmektedir. Detaylı bilgi için bkz. (Cimini, 2010: 129-45).

karşımıza çıkar. Bu aşamada Varèse elektronik müzik ve özellikle sintisayzırın sesin yeğinlik boyutunu keşfetme sürecindeki rolünün önemine işaret eder: “Müziğime ‘organize ses’ demeye karar verdim ve kendimi de müzisyen olarak değil ritimler, frekanslar ve yeğinliklerde çalışan bir işçi olarak gördüm. (...) Yeni elektronik aracımız (sintisayzır) bestecilere sonsuz ifade olanakları getirerek sesin tüm gizemli dünyasını onlara açtı. Mevcut enstrümanların bana veremediği bir tür sürekli akış eğrisine duyduğum ihtiyacı hep hissetmişim” (Varèse ve Chou, 1966: 18).

Kendisini bir müzisyen olarak değil de ritimler, frekanslar ve yeğinlikler üzerine çalışan bir işçi olarak görmesi ve ifade aracı olarak sesi yeniden üretmeyen sintisayzırın sesle yarattığı yeni olanaklar, ona bir taraftan sesi edimsel formlardan özgürleştirme fırsatı verirken bir taraftan da tüm seslerle müzik yapabilme olanağı vermiştir. Bu yönde melodi yerine elektronik müziğin tınsal özelliklerini kullanarak *Ameriques* (1918-21), *Hyperprism* (1922-23), *Ionisation* (1929-31), *Deserts* (1950-54), *Poeme Electronique* (1957-58) gibi bestelerini ortaya koymuş ve bu besteler yayınlandığı dönemde müzik eleştirmenleri tarafından geleneksel müzik normlarının çok ötesinde olmalarından dolayı ciddi eleştirilere uğramıştır. Bogue’nun da belirttiği gibi “Varèse’nin *Hyperprism*’deki (1923) saf sesleri birleştirme pratikleri eski sabit, doğrusal kontrpuan yerine, yoğunluk ve yeğinlik bakımından değişen düzlemlerin ve ses kütlelerinin hareketidir. (...) Kompozisyonlarına moleküler bir iç yapıyla başlar ve sonra gelişir, çeşitli biçimlere göre bölünen ya da durmaksızın başkalaşım geçiren, yön ve hız değiştiren, çeşitli kuvvetler tarafından çekilen veya itilen sesli gruplara göre ayrılır” (Bogue, 2013: 45). Bu nedenle Varèse için müzikal bir formu hareket noktası ya da izlenecek bir kalıp olarak düşünmek hata olacaktır. Onun için müzikal form, bir sürecin sonucudur ve müzikal işlerinin her birinin kendi formunu oluş sürecinde keşfettiğini belirtir (Varèse ve Chou, 1966: 16).

Varèse besteleme sürecini açıklamak ve de müziğindeki virtüel boyut olan yeğinlikler düzlemi ile edimsel düzlem arasındaki ilişkiyi anlaşılır kılmak için kendisinin de çalışmış olduğu Columbia Üniversite’sinden mineraloji mühendisliği profesörü Nathaniel Arbiter’in kristalleşme sürecine yönelik fikirlerinden etkilendiğini belirtir. Varèse’nin Arbiter’den aktardığına göre “kristal hem belirli bir dış biçim hem de belirli bir iç yapı ile karakterize edilir. (...) iç yapılarının görece sınırlı çeşitliliğine rağmen, dış formları sınırsızdır. (...) kristalin formu, itici ve çekici güçlerin ve içinde barındırdığı atomun düzenli bileşik bir halinin etkileşiminin sonucudur” (Varèse ve Chou, 1966: 16). Önceden belirlenmemiş olan kristal form yeğin kuvvetlerinin etkileşim sürecinin bir ürünüdür. Varèse için bu süreç müziksel bir eserin formu için de düşünülebilir. Ona göre bir müzik eserinin formu yeğinlik düzlemindeki kuvvetlerin, yani seslerin edimsel görünümünün altında yatan titreşim ve etkileşimlerinin bir sonucudur ve kristallerin dış formları gibi de sınırsızdır. Varèse’nin müzikal bir forma yönelik bu düşünceleri Boulez’de diyagonal bağlantılar ile ölçsüz ses-blokların sürekli varyasyonunda melodi ve armoninin birbiri içinde kayboluşu gibi yeğin kuvvetlerin etkileşimi olarak müzikal bir form da sesi tüm ayırım ve belirlemelerden kurtaracaktır. Bu nedenle onun için de artık “eski melodi anlayışı ya da melodilerin etkileşimi olmayacaktır. (...) Bütün müzikal iş nehir gibi akacaktır” (Varèse ve Chou, 1966: 11). Üretilen elektriksel sinyallerin sese

dönüştürülerek işitilir kılınmasına dayalı çalışma biçimiyle sintisayzır da bu süreçte Varèse'ye tüm sesleri olumlama ve özgürleştirme olanağı sunarak özgün ve yeni seslerle müzik yapabilme fırsatını sunmuştur.

Böylece Varèse müziği, tonların frekanslarının önceden belirlendiği tamperli sistemden kurtarma fırsatını bulabilmiştir. Deleuze'ün de belirttiği gibi tampere akort sistemi ve işaretleri sesin temsili olarak bir tür klasik Batı müziğindeki aşkın örgütlenmeye tekabül eder. Varèse ve Deleuze için de önemli olan bu temsilin üstesinden gelebilmektir. Deleuze felsefesi için aşkınlık düzlemleri oluşturmuş felsefe geleneklerinin ürettiği özdeşleştirici yapı ve formlara karşı fark ve çokluğun özdeş olmayan içsel çatışmalarının serimlendiği içkinlik düzlemini üretmek temsili aşmak için gerekli ve önemlidir. Varèse için de belirli plan ve programdan uzak bir şekilde sintisayzır aracılığıyla ton ve melodilerin terkedilerek, seslerin birbirleriyle hız ve yavaşlama ilişkilerine dayalı titreşim ve etkileşimlerinin alanı olarak müziğin yeraltı boyutu, klasik Batı müziğindeki aşkın örgütlenmenin üstesinden gelmek için gereklidir. Varèse'nin müziğe bir filozof gibi yaklaşımı ve sintisayzıra yönelik bu çabaları Deleuze'ün çok etkilendiği yerlerdir. Deleuze için Varèse'nin sesleri yeniden üreten değil de sesi molekülerleştirerek kozmosun bir kuvveti haline getiren müzikal içkinlik makinesi, ses sürecinin kendisini ve sürecin üretimini işitilebilir kılarak ses maddesinin ötesindeki diğer öğelerle bizi iletişime sokması noktasında temsilden kaçış için önemli bir işleve sahiptir (Deleuze ve Guattari, 2005: 343). Deleuze ve Guattari'nin bir sentetik yargı olarak düşünmedikleri felsefe de sintisayzır gibi işlev görmeli, sintisayzırın sesin kendisiyle yaptığı moleküler yolculuk gibi düşünceyi kozmosun bir kuvveti haline getirecek yolculuğa çıkmalıdır (Deleuze ve Guattari, 2005: 311). Böylece Deleuze ve Guattari'nin soyut makinenin bir içkinlik düzlemi yaratmak için bütün katmanları yersiz-yurtsuzlaştırarak felsefi düşünceye yeni sonsuz biçimleri açma arzusunu, elektronik müzik örneğinde modern besteciler, sintisayzır ile sesi tüm parametrelerde sürekli varyasyona sokarak müzikal bir moleküler oluş sürecinin sonsuz olanaklarını deneyimleyerek fırsat bulabilmişlerdir.¹¹

Sonuç: Arzu ve Bedenin Olumlanması

Sonuç olarak Deleuze ve Guattari, bizleri hiyerarşik temsiller yoluyla aşkınlığa bağlanan bir varlık ve beden kurgusundan arzu ve oluşun hüküm süreceği, kesinliği olmayan tekinsiz bir kaosa çağırır niteliktedir. Deleuze ve Guattari için temsilin paramparça edildiği bu kaostan filozofun bize getirdiği, "sonsuz olarak kalan, ama kesitsel bir içkinlik düzlemi çizen yüzeylerin üzerinde ya da mutlak oylumların içinde birbirinden

¹¹ Burada ifade etmenin yerinde olacağını düşündüğüm *in memoriam Gilles Deleuze* isimli elektronik müzik albümü, ismini Deleuze'ün kitabından alan müzik şirketi Mille Plateaux tarafından Deleuze'ün anısına, ölümünden bir yıl sonra çıkarılmıştır. *Bin Yayla*'nın rizomatik yapısına benzer şekilde kurgulanmaya çalışılan albümde farklı sanatçılar tarafından Deleuze felsefesinin kavram ve problemleriyle ilişki kurulmaya çalışılarak bestelenen parçalar, sürekli varyasyon bölgeleri olan yaylalar gibi bir taraftan kendi farklılıkları ile albümde yer alırken diğer taraftan her biri diğerinin içine geçerek bir oluş sürecinde gibidirler. Bir nevi felsefi bir metin gibi oluşturulmuş, şizoid akışların sergilendiği *in memoriam Gilles Deleuze* albümü bizleri Deleuze ve Guattari felsefesinin içkinliğine çağırıyor gibidir. Albümü dinlemek için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=wQZ4lx3BEXs> son erişim: 09.11.2022

ayrılmaz hale gelmiş *değişimler*'dir. (...) Sanatçının kaostan getirdiğiye, artık duyu organında duyulurun yeniden üretimini kurmayan, ama, sonsuzu yeniden vermeye muktedir, organik-olmayan bir kompozisyon düzlemi üzerinde, bir duyulur varlık, bir duyum varlığı çatan *değişiklikler*'dir" (Deleuze ve Guattari, 2013: 190). Bu noktada sanatı, Deleuze'ün fark felsefesiyle ortaya koymaya çalıştığı belirli bir aşkınlık tarafından araçsallaştırılmamış, fark olarak bir arada çokluk alanı şeklindeki beden olumlanması girişimi şeklinde düşünebiliriz. Çalışmada bahsi geçen besteci ve müzik kuramcıları aracılığıyla göstermeye çalıştığım modern müzik de, Deleuze ve Guattari için farkın alanı olarak virtüelin keşfine ve bizleri yeni yaşam biçimlerine açma olanağına sahip sınır deneyim örnekleri içerir. Boulez'in diyagonal boyutu, Coleman'nın doğaçlamaları, Varèse'nin sintisayzır ile keşifleri tonal müziğin yapılarını çözme yönünde melodi ve armoninin aşarak gündelik sesin ötesinde sesin kendisine ulaşma deneyimleri olarak düşünebiliriz. Bu kaçış deneyimlerinde müzisyenler, yerleşik değerlerin belirleyiciliğini altüst eden bir özgürleşme hareketi olarak arzularının peşindedirler.

Aşkın müzik örgütlenmelerine karşı rizomatik müzik¹² örnekleri olarak ifade ettiğimiz bu örneklerden Boulez'in ileri sürdüğü yersiz-yurtsuzlaşma çizgileri olarak diyagonal bağlantıları ile oluşun söz konusu olduğu atımlı olmayan zamanı, müziği kişisel ve yapısal bir form olmaktan çıkararak melodi ve armoninin birbiri içinde kaybolduğu müzikal süreç bizi bir tür içkinlik düzlemine götürür gibidir. Caz müzikte ise kendisini tekrar etmeyen caz sanatçısının kompozisyon ve doğaçlama arasında yaşadığı gerilim, onu solo sürecinde herhangi bir form ya da yapıya değil enstrümanı ile yaşayabileceği yeni keşiflere ve standart performansını yersiz-yurtsuzlaştıracak müzikal bir akışın içerisine sokar niteliktedir. Grubun diğer üyeleriyle birlikte de yaşanan bu doğaçlama süreç, karşılıklı olarak yerleşik alışkanlıkların terkedilerek bir belirsizlik bölgesi inşası içerisinde oluş ve farkın yaratımı gibidir. Elektronik müzikte ise sanatçı, sintisayzır aracılığıyla sesin kendisini yeniden üretmek yerine sesi moleküler bir oluşa sokar. Sesi organize eden form, ton ve melodilerin tümüyle terkedilip sesin kendisine, organik-olmayan birey-öncesi tekilliklerine kapı aralanır. Her bir elektronik parça, seslerin edimsel görünüşleri altında yatan titreşim ve etkileşimlerinin sürekli varyasyona sokularak oluşturulan, bir nevi akışların kavşağı olarak her biri birden çok olan Deleuzecü yaylalar gibidir. Duyulmayan kuvvetleri işitilebilir kılma yönündeki deneyimleri ile sesi bütün anlamlandırma formlarından, standart müzikal uzlaşımlardan kurtarma çabasında olan bahsi geçen bu sanatçıları Deleuzecü anlamda bir tür kendi organsız bedenlerinin inşası içerisinde öteki-oluş örnekleri olarak düşünebiliriz.

Varlığın aşkın bir hakikat, idea ya da mitik bir kökenden hareketle, homojen bir anlamlandırma ve düzenleme çabası içerisinde olan molar felsefeye karşı, Deleuze'ün

¹² Yazıda Boulez, Coleman ve Varèse'den hareketle odaklandığımız klasik, caz ve elektronik müzikteki rizomatik örnekler dışında farklı müzik türlerinde de rizomatik örnekler gösterilebilir. Örneğin Bogue, *Violence in Three Shades of Metal* adlı makalesinde yoğun distorsiyon içeren uzun gitar soloları ve yüksek ses gibi kimi elementler geliştiren, kökeni Led Zeppelin, Black Sabbath ve Deep Purple gibi müzik gruplarına dayanan heavy metal müziğin alt türleri olarak Death, Doom ve Black Metal müziğin de çağdaş endüstriyel makine kültürünü farklı şekilde yersiz-yurtsuzlaştırma girişimi olarak ele alır bkz. (Bogue, 2004: 95-118).

ifade ettiği, yaşamın heterojen çokluğuna yönelen içkin felsefe, çalışmada özellikle modern müzisyenler aracılığıyla da göstermeye çalıştığım üzere, ontolojik özdeşlikler dünyasını olumsuzlayarak virtüel farklar alanının deneyimlenebilir ya da düşünülebilir olduğunu gösterme çabasındadır. Böyle bir durumda oluş problemi, Massumi'nin de belirttiği gibi kimlikleri çoğaltan bir beden politikasına dönüşecektir (Massumi, 2013: 147). Beden artık herhangi bir temsil sisteminde olduğu gibi aşkın bir idea, töz ya da kökenin maddesi değil, farklı oluş ve çokluklara açık sonsuz bir değişim ve gelişimin kendisidir. Deleuze'ün ifadesiyle "kendinizi bir ben, bir kişi ya da bir özne sandığınız anda kendi adınıza konuşmazsınız. Tersine, bir birey, en ağır kişilik yitimi uygulamasının sonunda, onu bir uçtan öbür uca kateden çokluklara, onu baştan sona dolaşan yeğinliklere açık olduğu anda gerçek bir özel ad elde eder" (Deleuze, 2013: 14-15). Çalışmada üzerinde durulan sanatçılar da bu yönde kendi şizofrenik kaçış çizgilerini örgütleyen göçebeler olarak düşünülebilir. Deleuze ve Guattari için oluşun en iyi ifade edilebileceği ya da deneyimlenebileceği yerler olarak edebiyat, resim ve sinema sanatı gibi modern müzik de bedeni organizma haline getiren temsil sistemini parçalama yönünde bir özgürleşme faaliyeti olarak bizleri çoklu bedenimizi ve yeni yaşam biçimlerini keşfetmeye çağırان bir yersiz-yurtsuzlaşma gücü olarak özellikle *Bin Yayla'* da ortaya konulmuştur.

Teşekkür

Bu makaleyi titizlikle okuyarak eleştirileriyle makalenin bu yönde biçimlenmesinde önemli katkıları bulunan Ali Furkan Arıcioğlu'na teşekkür ederim.

KAYNAKÇA

- Baker, Ulus (2018). *Yüzeybilim Fragmanlar* (E. Berensel, Der.). İstanbul: Birikim Kitapları.
- Berendt, E. Joachim (2019). *Caz Kitabı Ragtime'dan Fusion ve Sonrasına* (N. Ozan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bogue, Ronald (2004). Violence in Three Shades of Metal: Death, Doom and Black. Ian Buchanan and Marcel Swiboda (Ed.), *Deleuze and Music* içinde (ss. 95-118). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bogue, R. (2013). *Deleuze on Music, Painting, and the Arts*. London and New York: Routledge.
- Campbell, Edward (2013). *Music After Deleuze*. London and New York: Bloomsbury Academic.
- Cimini, Amy (2010). Gilles Deleuze and the Musical Spinoza. Brian Hulse and Nick Nesbitt (Ed.), *Sounding the Virtual: Gilles Deleuze and the Theory and Philosophy of Music* içinde (ss. 129-145). Farnham, Burlington: Ashgate.
- Deleuze, Gilles (2003). *İki Konferans* (U. Baker, Çev.). İstanbul: Norgunk.
- Deleuze, G. (2009). *İki Delilik Rejimi Metinler ve Söyleşiler 1975-1995*. David Lapoujade (Haz.), (M. E. Keskin, Çev.). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2013). *Müzakereler 1972-1990* (İ. Uysal, Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, Gilles ve Guattari, Felix (2005). *A Thousand Plateaus*. (B. Massumi, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (2013). *Felsefe Nedir?* (T. Ilgaz, Çev.). İstanbul: YKY.
- Gilbert, Jeremy. Becoming-Music: The Rhizomatic Moment of Improvisation. Ian Buchanan and Marcel Swiboda (Ed.), *Deleuze and Music* içinde (ss. 118-138). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Golia, Maria (2020). *Ornetto The Territory Coleman And The Adventure*. London: Reaktion Books.
- Holland, Eugene (2008). Jazz Improvisation: Music of the People-to-Come. Simon O'Sullivan, Stephen Zepke (Ed.), *Deleuze, Guattari and the Production of the New* içinde (ss. 196-205). London and New York: Continuum International Publishing Group.

- Say, Ahmet (2002). *Müzik Sözlüğü*. Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları.
- Scherzinger, Martin (2008). Musical Modernism in the Thought of “Mille Plateaux,” and Its Twofold Politics. *Perspectives of New Music*, 46(2) /2008: 130-158.
- Sütcü, Özcan Yılmaz (2019). Müzikteki Duygu ve Hareket: Zaman Blokları. *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 12(2) /2019: 126-142.
- Massumi, Brian (2013). *Kapitalizm ve Şizofreni İçin Kullanıcı Rehberi* (F. Ege, Çev.). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- May, Todd (2017). *Deleuze Bir Birey Nasıl Yaşayabilir?* (S. Çalcı, Çev.). İstanbul: Kolektif.
- Mitchel, Reagan P. (2018). Derrida, Coleman and Improvisation. *Journal of Curriculum Theorizing*, 32(3)/2018:1-12.
- Nesbitt, Nick. (2010). Critique and Clinique: From Sounding Bodies to the Musical Event. Brian Hulse and Nick Nesbitt (Ed.), *Sounding the Virtual: Gilles Deleuze and the Theory and Philosophy of Music* içinde, (ss. 159-181). Farnham, Burlington: Ashgate.
- Varèse, Edgard ve Wen-Chung, Chou (1966). The Liberation of Sound. *Perspectives of New Music*, 5(1)/1966:11-19.
- Yücefer, Hakan (2021). Deleuze ve Müzik: Dolaylı Bir Karşılaşmanın Anatomisi. *Posseible: Felsefe Dergisi*, 10(1)/2021:19-35.
- Zourabichvili, François (2011). *Deleuze Sözlüğü* (A. Ufuk, Çev.). Kılıç, İstanbul: Say Yayınları.

İnternet Kaynakları

- Cox, Christoph. *How Do You Make Music a Body without Organs? Gilles Deleuze and Experimental Electronica*, 2003. Son erişim tarihi: 08.11.2022 <http://faculty.hampshire.edu/ccox/Cox-Soundcultures.pdf>.
- Murphy, T.S. The other's language: Jacques Derrida interviews Ornette Coleman, 23 June 1997. *Genre*, 37(2)/2004:319-329. Son erişim tarihi: 08.11.2022 <https://doi.org/10.1215/00166928-37-2-319>.
- Deleuze, Gilles. “Rendre audible des force nonaudible par elles-memes.” Son erişim tarihi: 08.11.2022. <https://www.youtube.com/watch?v=IYfhwRmyw9Y>
- <https://www.nepm.org/jazz-world/2006-12-14/ornette-coleman-the-samuel-beckett-of-jazz> son erişim 8.11.2022

<https://www.jazz.org/blog/the-department-store-painting-that-inspired-ornette-coleman-and-5-other-interesting-facts-about-his-life/> son erişim: 09.11.2022.

In Memoriam Gilles Deleuze, 1996. Son erişim tarihi 09.11.2022.
<https://www.youtube.com/watch?v=wOZ4lx3BEXs>

Makale Geliş Tarihi | Received: 08.12.2023
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 29.04.2024

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

COVID-19 İÇİN GELİŞTİRİLEN DİJİTAL TAKİP VE İZLEME UYGULAMALARININ ETİK DEĞERLENDİRİLMESİNE YÖNELİK TASARLANAN MORLEY-COWLS-TADDEO-FLORIDI ÖLÇEĞİ'NİN HAYAT EVE SIĞAR (HES) UYGULAMASI EKLENEREK İNCELENMESİ

Vedat KAMER¹ Ayşenur SANCAKDAR²

Öz: Bu makalede Floridi, Cowls, Taddeo ve Morley'in "SARS-CoV-2 Dijital Takip ve İzleme (DTİ) Sistemlerinin Etik İlkeleri" makalesinde ortaya koydukları 16 sorudan oluşan ölçek üzerinden, dünyada ve Türkiye'de yaygın kullanılan DTİ uygulamalarını inceledik. COVID-19 salgın döneminde, hastalığın yayılmasını azaltmak üzere geliştirilen DTİ uygulamalarıyla birlikte yeni etik sorunlar ortaya çıkmıştır. Bu etik sorunlara işaret edebilmek için Floridi, Cowls, Taddeo ve Morley'in DTİ uygulamalarına yönelttikleri soruların kapsamını ve dijital etik ile ilişkisini göstermeye gayret ettik. Farklı DTİ uygulamaları üzerinden, Floridi, Cowls, Taddeo ve Morley'in ortaya koyduğu ölçeğin etkinliğini artırmaya ve karşılaştırma açısından yorumlama derinliğini geliştirmeye çalıştık. DTİ uygulamalarının içerik ve işlev bakımından etik geçerliliği ne ölçüde sağladıklarını, uygulamaların sahip oldukları nitelikler üzerinden ele aldık. Bu incelemenin amacı; söz konusu uygulamaların pandemi gibi olağanüstü durumlardaki etik geçerliliğine dair bir çıkarımda bulunmaktır. Bu etik geçerliliğin, işlevlerini kişisel veriler üzerinden gerçekleştiren DTİ uygulamalarının, devlet ya da özel kurumlar tarafından nasıl tasarlanması ve geliştirilmesi gerektiğine ışık tutacağını düşünmekteyiz. Çalışmamızda, kişisel verilerin gizliliği gibi günümüzün önemli etik konularından birinin, dünyayı kasıp kavuran bir salgın hastalık söz konusu olduğunda nasıl ele alınabileceği ile ilgili veri sunmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Dijital Takip ve İzleme Sistemleri, Dijital Etik, COVID-19, Luciano Floridi, Hayat Eve Sığar (HES)

¹Doktor Öğretim Üyesi | Assistant Professor

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Mantık Anabilim Dalı, Türkiye | Istanbul University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Department of Logic, Turkey.

E-posta: vkamer@istanbul.edu.tr

Orcid ID: 0000-0001-9146-0923

² * Doktorant

İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Istanbul University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Turkey.

E-posta: aysenur.islamoglu@ogr.iu.edu.tr

Orcid ID: 0000-0003-4047-4203

Kamer, V. & Sancakdar, A. (2024). Covid-19 İçin Geliştirilen Dijital Takip ve İzleme Uygulamalarının Etik Değerlendirilmesine Yönelik Tasarlanan Morley-Cowls-Taddeo-Floridi Ölçeği'nin Hayat Eve Sığar (HES) Uygulaması Eklenerek İncelenmesi. *Kilikya Felsefe Dergisi*; (1), 107-136

THE EXAMINATION OF THE MORLEY-COWLS-TADDEO-FLORIDI SCALE DESIGNED FOR THE ETHICAL ASSESSMENT OF DIGITAL TRACKING AND MONITORING APPLICATIONS DEVELOPED FOR COVID-19, WITH THE INCLUSION OF THE HAYAT EVE SİĞAR (HES) APPLICATION

Abstract: In this article, we examined the widely used Digital Tracking and Monitoring (DTM) applications in the world and in Turkey through the scale consisting of 16 questions put forward by Floridi, Cowls, Taddeo, and Morley in their article "Ethical Principles of SARS-CoV-2 Digital Tracking and Monitoring (DTM) Systems". With the COVID-19 epidemic, new ethical problems have arisen with the DTM applications developed to reduce the spread of the disease. In order to address these ethical issues, we have tried to show the scope of the questions Floridi, Cowls, Taddeo, and Morley pose to these practices and their relationship with digital ethics. We tried to increase the effectiveness of the scale put forward by Floridi, Cowls, Taddeo and Morley through different DTM applications and to improve the depth of interpretation in terms of comparison. We aimed to examine the extent to which DTM applications provide ethical validity in terms of content and function, based on the qualities of the practices. The purpose of this review; is to make an inference about the validity of these practices in extraordinary situations such as pandemics. We think that this ethical validity will shed light on how DTM applications which function on personal data should be developed by governments or private institutions. We will try to present data on how one of today's important ethical issues, such as the privacy of personal data, can be handled in the event of an epidemic that swept the world.

Keywords: Digital Tracking and Monitoring Systems, Digital Ethics, COVID-19, Luciano Floridi, Hayat Eve Sığar (HES)

1. COVID-19 İçin Geliştirilen Dijital Takip ve İzleme Uygulamalarının Etik Değerlendirilmesine Yönelik Olarak Tasarlanan Morley-Cowls-Taddeo-Floridi Ölçeği'nin Hayat Eve Sığar (HES) Uygulaması Eklenerek İncelenmesi

COVID-19, ilk kez Çin'in Wuhan kentinde ortaya çıkmasının ardından, tüm dünya üzerinde hızlı bir yayılım gösterdi. Salgın, Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ) tarafından 11 Mart 2020'de pandemi ilan edildi. Yüksek bulaşıcılığa sahip bu virüsün etkilerini ve yayılmasını azaltmak için yapılan kısıtlamaların ardından, yetkililer hastalığın yayılımını azaltacak uygulamalar geliştirmeye yöneldiler. Kişilerin hastalığı erken dönemde fark ederek kendilerini karantinaya almaları bulaşıcılığın hızını azaltan önlemler arasındadır.

Virüsün uzun bir kuluçka dönemine sahip olması ve bulaşıcılığının hastalık belirtilerinden önce ortaya çıkması –yayılımı azaltmak adına– alınacak önlemleri belirlemeyi güçleştirmiştir. Dijital Takip ve İzleme (DTİ) uygulamalarının tüm dünyada ortaya çıkmasının en önemli nedenlerinden biri, virüslü kişilere temas eden bireyleri erken dönemde uyararak, kişilerin kendilerini karantinaya almalarını sağlamak ve bu yolla yayılımın hızını yavaşlatmaktır.

DTİ uygulamaları yalnızca işlevleri açısından değil, etik açıdan da denetlenmeye muhtaç görünmektedir. Oldukça hızlı bir biçimde hayatımıza giren COVID-19 virüsüne karşı alınacak önlemlerin de aynı hızla gelişmesi, bu uygulamaların denetlenmesi konusunda çeşitli soru işaretlerinin oluşmasına neden olmuştur. Bu sorulardan akla ilk geleni, DTİ uygulamalarının kişisel verilerimizin büyük bir kısmını saklayan akıllı cep telefonlarındaki verileri ne amaçla ve ne kadarını kullanacağıdır. Kişinin kendi mülkiyetindeki akıllı cep telefonuna bir uygulamanın yüklenmesi zorunluluğu başlı başına bir problem iken, bu uygulamaların kişisel verilere erişme imkânları denetim ihtiyacını artırmaktadır. Bu bakımdan Floridi, Cows, Taddeo ve Morley'in, 1 Mayıs 2020'de kaleme almış oldukları, "Ethical guidelines for COVID-19 tracing apps"¹ isimli makalede neşrettikleri ölçeğin, DTİ uygulamalarının etik durumlarını sınamak hususunda önemli bir başlangıç olduğu kanaatindeyiz. DTİ uygulamalarının etik esaslarını ele alan bu çalışmada, söz konusu uygulamaların geliştirilme ve üretilme aşamalarında hangi kriterler açısından değerlendirilmesi gerektiği üzerinde durulmuştur.

2. COVID-19 İçin Geliştirilen Covid Watch, PEPP-PT, DP-3T, Exposure Notification Uygulamalarının Hayat Eve Sığar (HES) Uygulamasıyla Kıyaslanarak Etik Değerlendirilmesinin İncelenmesi

"Ethical guidelines for COVID-19 tracing apps" başlıklı makalede yazarlar, DTİ uygulamalarının etik durumlarının sınanması için gereklilik, orantılılık, bilimsel geçerlilik ve süreyle sınırlı olmak biçimindeki dört ilkeye odaklanırlar: Buna göre DTİ uygulamaları öncelikle COVID 19 hastalığının yayılmasını azaltma gerekliliği karşısında bir önlem olarak kullanılmış olmalıdır. İkincisi, uygulamalar hastalığın seyriyle orantılı ölçüde kullanılmalıdır. Üçüncü ilke, uygulamaların bilimsel geçerliliğe sahip olmasını öngörür. Kullanımı gerekli olan, hastalıkla orantılı ölçekte kullanılan ve bilimsel geçerliliğe sahip DTİ uygulamalarının etik durumlarının sınanması için dördüncü ve son ilke olarak belirli bir

¹ Morley, Cows, Taddeo, Floridi, "Ethical guidelines for COVID-19 tracing apps", *The 2020 Yearbook of the Digital Ethics Lab*, Ed. by. Luciano Floridi, Mariarosaria Taddeo, Springer, 2021, s. 89-95. Bu makale Oxford Üniversitesi İnternet Enstitüsü'ne bağlı Dijital Etik Laboratuvarı tarafından her yıl yayımlanan kitaplardan biri olan *The 2020 Yearbook of the Digital Ethics Lab* eserinden alınmıştır. Luciano Floridi tarafından yönetilen "Digital Ethics Lab" 2019'dan beri Dijital Etik Laboratuvarı'nda çalışmalar yapan kişilerin makalelerini ve araştırmalarını içerir. Dijital Etik Laboratuvarı ise teknolojinin hızlanması ve gelişmesiyle ortaya çıkan etik zorlukları konu edinir. Oxford Dijital Etik Laboratuvarı, teknolojinin olumlu bir şekilde kullanılmasının yanı sıra faydalarının belirlenmesini ve çoğaltılmasını amaçlar. "Ethical guidelines for COVID-19 tracing apps" makalesinin daha kısa bir versiyonu *Nature* dergisinde de yayımlanmıştır. Makalenin *Nature* dergisindeki biçimine şu adresten ulaşılabilir: <https://www.nature.com/articles/d41586-020-01578-0.pdf>. Çalışmamızda, söz konusu makalenin "The 2020 Yearbook of the Digital Ethics Lab" kaynağındaki hali esas alınmıştır.

kullanım süresine sahip olmaları gerekir. Bu ilkeler makale yazarları tarafından Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (EHRC),² Uluslararası Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi (ICCPR) ve Birleşmiş Milletler (BM) Siracusa İlkeleri'nden³ türetilmiştir. Bu dört ilke ICCPR'nin nasıl uygulanacağını sınırlayan hükümleri içermektedir.

BM Siracusa İlkeleri'nde⁴ olağanüstü hallerde kişisel hakların hangi ölçütlerle kısıtlamaya tabi tutulabileceğinden bahsedilmektedir. BM Siracusa İlkeleri'ne kişisel hakların kısıtlanabileceği haller; acil kamu durumlarının ilanı, bildirimi ve feshi, zorunlulukların gerektirdiği durumlar olarak sıralanabilir. BM Siracusa İlkeleri'nin 5. Madde'sine göre getirilecek tüm kısıtlamalar kanunla belirlenmeli, belirli bir amaca yönelik olmalı ve İlkeler'in amacına uygun nitelik taşımalıdır. BM Siracusa İlkeleri'nin 1. Madde'si ise sözleşmeyle güvence altına alınan haklara hiçbir kısıtlamanın uygulanamayacağını belirtmektedir.⁵

Uluslararası Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi'nin 4. Madde'sinde ise olağanüstü hallerin ortaya çıkması durumunda taraf devletlerin, uluslararası hukuktan kaynaklanan diğer yükümlülüklerine aykırı olmamak şartıyla durumun gerektirdiği ölçüde tedbir alabilecekleri ifade edilmektedir.⁶

"Ethical guidelines for COVID-19 tracing apps" makalesinin yazarları ilkelerin etik durumlarının sınanması için uygulama tasarımcılarının, üreticilerinin ve değerlendirenlerin

² Sözleşmenin "Olağanüstü hallerde yükümlülükleri askıya alma" başlıklı 15. Maddesi'nde savaş veya ulusun varlığını tehdit eden bir başka genel tehlike ortaya çıkması halinde, "durumun gerektirdiği ölçüde ve uluslararası hukuktan doğan başka yükümlülüklerle ters düşmemek koşuluyla", sözleşmede öngörülen yükümlülüklerle aykırı tedbirler alınabileceğinden bahsedilir. Sözleşmenin "Haklara getirilecek kısıtlamaların sınırlanması" başlıklı 18. Madde'sinde ise "Anılan hak ve özgürlüklere bu Sözleşme hükümleri ile izin verilen kısıtlamalar öngördükleri amaç dışında uygulanamaz" denmektedir. Yukarıda bahsettiğimiz DTİ uygulamalarının etik sınanması için söz konusu uygulamaların amaçlarının sınırlı olması gerekliliği ile bu iki madde örtüşmektedir. Ayrıca bkz. "Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi", https://www.echr.coe.int/documents/d/echr/convention_tur, (erişim: 13 Ocak 2023).

³ BM Siracusa İlkeleri, BM tarafından kabul edilen OHAL ve diğer durumlarda, Medeni Haklar Sözleşmesi'nin askıya alındığı koşulları ve askıya alma yasağı olan hakları tanımlar. "BM Siracusa İlkeleri" <https://www.icj.org/wp-content/uploads/1984/07/Siracusa-principles-ICCPR-legal-submission-1985-eng.pdf>, (erişim: 13 Ocak 2023).

⁴ <https://www.icj.org/wp-content/uploads/1984/07/Siracusa-principles-ICCPR-legal-submission-1985-eng.pdf>, (erişim: 13 Ocak 2023).

⁵ <https://www.icj.org/wp-content/uploads/1984/07/Siracusa-principles-ICCPR-legal-submission-1985-eng.pdf>, (erişim: 13 Ocak 2023).

⁶ "BM Kişisel ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi", https://inhak.adalet.gov.tr/Resimler/Dokuman/2312020093321bm_05.pdf, (13 Ocak 2023).

yanıtlaması gereken 16 soruluk bir ölçek hazırlamışlardır. DTİ uygulamalarının her birinin 16 sorunun hepsini olumlu biçimde yanıtlaması beklenmelidir. Ancak makalemizin hazırlık sürecinde devam eden uygulamalar da olduğu için pratikte DTİ uygulamaları etik açıdan bu 16 sorunun hepsini olmasa da bir kısmını karşılayacak şekilde denetlenebilir. Örneğin bazı uygulamalar devam ettiği için kullanım süreleri sorusu yanıtlamayabilir. Bazı durumlarda söz konusu sorulara verilecek yanıtlar, mevcut teknolojik şartlara bağlı olarak olumsuz biçimde yanıtlanabilir. Örneğin; 2018 yılı verilerine göre, Güney Kore gibi nüfusunun %95'i akıllı telefona sahip⁷ bir ülke ile Japonya gibi nüfusunun %66'sının akıllı telefon sahibi olduğu bir ülke kıyaslandığında, "akıllı cep telefonlarının mümkün olan en geniş ölçüde kullanılması" gerekliliği şartı tam olarak karşılanmış olmaz.⁸ Bu bakımdan makalede, DTİ uygulamalarının kullanım stratejilerinin ve etkilerinin de göz önüne alınması gerektiği vurgulanır. DTİ uygulamalarının geçersiz hale gelmesine bir örnek olarak ise Avustralya'daki COVIDsafe uygulaması gösterilebilir. Kullanıcı verilerinin üçüncü kişilerin erişimini gerektirmesi ve akıllı cep telefonlarının eski işletim sistemlerinde çalışmaması, COVIDsafe'in yeterli kişi tarafından kullanılmamasına neden olmuştur. Uygulama, dağıtımından bir aydan fazla bir süre geçmesine rağmen %40'lık minimum kullanıcı sınırını karşılayamamıştır. Bu durum ise uygulamanın Avustralya'da pandemi yönetiminde gereksiz hale gelmesine yol açmıştır. DTİ uygulamalarının başarısız olması, uygulamanın gereksiz hale geldiğini ifade etmekte ve bu da etik olmadığı anlamını taşımaktadır. Pratikte fayda sağlamayan uygulamalar, kullanım açısından geliştirilmeli ya da kullanımdan kaldırılmalıdır. DTİ uygulamalarına dair değerlendirmeler, "Etik Danışma Kurulu" ve benzeri bağımsız bir kurum tarafından yapılmalıdır. Teknolojik yöntemler başta olmak üzere, karşılaşılan durumlar ve bu durumlara yönelik tutumlar hızla değişebildiği için söz konusu 16 soru DTİ uygulamalarına düzenli olarak yeniden sorulmalıdır.⁹

Olağanüstü bir seyirde ilerleyen bu virüsü engellemek için, insanların temel hak ve özgürlüklerine ne ölçüde müdahale edilebileceğini sorgulayan bu makalede, sıralanan esasların söz konusu uygulamalar tarafından sağlanıp sağlanmadığına dair bir yöntem önerisi sunulmamıştır. Çalışmamızda, halihazırda kullanımda olan ve yaygın olarak

⁷ 2018'de nüfusun %95'ten fazlası akıllı telefon sahibiydi.

⁸ Digital 2018 Global Overview, <https://wearesocial.com/uk/blog/2018/01/global-digital-report-2018/>, (erişim: 13 Ocak 20203).

⁹ Morley, Cows, Taddeo, Floridi, "Ethical guidelines for COVID-19 tracing apps", *The 2020 Yearbook of the Digital Ethics Lab*, Ed. by. Luciano Floridi, Mariarosaria Taddeo, Springer, 2021, s. 89-95.

kullanılan çeşitli özellikteki DTİ uygulamalarının Floridi, Cowls, Taddeo ve Morley'in sunmuş oldukları esasları taşıyıp taşımadıklarını sorgulayacağız. Bu yolla, esasların DTİ uygulamalarının gerçek anlamda etik durumlarını sınamak¹⁰ için yeterli altyapıyı sağlayıp sağlamadıklarını soruşturabileceğimizi düşünüyoruz.

a) Bu DTİ uygulamalarından ilki, 19 Şubat 2020 tarihinde yayımlanan Covid Watch'tur. Özgür yazılım olarak sunulan bu uygulama, Stanford ve Waterloo üniversitelerindeki öğrencilerin bağımsız bir çalışması olarak başlamıştır. Mart 2020 başında, uygulama anonim bir bluetooth risk alarm protokolü olarak tanıtılmıştır. Uyarıları kullanıcılarına anonim olarak gönderen Covid Watch, başlarda kendi TCP protokolünü kullansa da sonrasında Google¹¹ ve Apple'ın¹² Exposure Notification (Temas Bildirimleri Sistemi) arayüzünü kullanmaya başlamıştır. 2020 yılının sonunda kullanıma kapatılan Covid Watch, günümüzde Amerika'nın Arizona eyaletinde ve WeHealth organizasyonu tarafından kullanılmaktadır. Bu uygulama, bireylerin gizliliğini korurken, etkili bir temas bildirimi sunmayı amaçlamakta ve kişisel hiçbir veri toplamadığı gibi, kullanıcılara uygulamanın hangi verilere erişebileceği hususunda denetleme imkânı da sunmaktadır.¹³

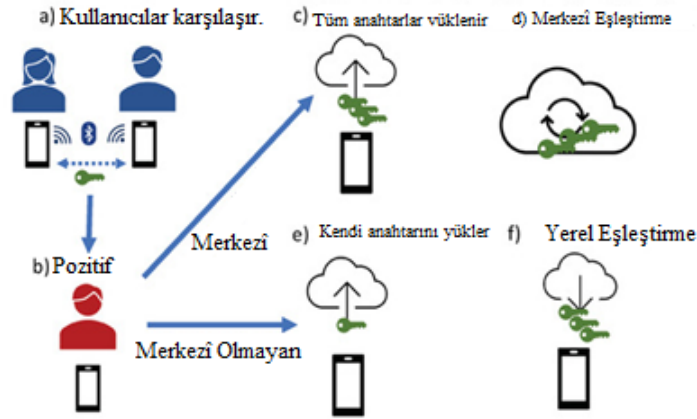
Covid Watch, kullanıcılar pozitif tanılarını paylaşmayı seçtiklerinde, test sonuçlarını covidwatch.org altyapısı üzerinden rastgele oluşturulmuş kimlik numaraları (ID) ile anonim olarak paylaşılırken, doğrulama kodu, semptomların başlama tarihi gibi bilgiler, Amerika Birleşik Devletleri'nde barındırılan sunucular üzerinden paylaşılmaktadır. Aktif olarak Apple-Google Exposure Notification teknolojisini kullanan Covid Watch, kullanıcılarına paylaşacakları verilere yönelik kısıtlamaları azaltmak ve artırmak yönünde –işletim sistemine gömülü bir şekilde– bir tercih imkânı da sunmaktadır. Bu tür ayarların işletim sistemine gömülü olması sayesinde, kullanıcıların DTİ uygulamalarının gönderdikleri bildirimler için uygulamayı açma veya açık bulundurma gereklilikleri ortadan kaldırılmıştır. Güncel bir işletim sistemi kullanılmaması durumunda ise uygulamanın bildirimlerinin, kullanıcı tarafından açılması veya açık bulundurulması gerekmektedir.

¹⁰ Makalede, bir ölçeğin etiğe uygulanması bakımından "ethically justifiable" kavramıyla karşılanan bu durum, belki de Türkçeye "etik doğrulama" olarak tercüme edilebilir.

¹¹ "Exposure Notifications: Help slow the spread of COVID-19, with one step on your phone", <https://www.google.com/covid19/exposurenotifications/>, (erişim: 13 Ocak 2023).

¹² "Exposure Notification", <https://developer.apple.com/exposure-notification/>, (erişim: 13 Ocak 2023).

¹³ "We Health Privacy Policy", <https://www.wehealth.org/privacy-policy>, (erişim: 13 Ocak 2023).



Şekil 1: Bluetooth ile DTİ sistemlerinin ID'leri nasıl değiş-tokuş ettiklerini gösteren şema.¹⁴

Uygulamanın yüklenme tarihi, uygulamanın kullanılmaya devam etme süresi, kimlik numarası (ID) ve sinyal gücü gibi bilgiler cep telefonunun kendi hafızasında 30 gün süreyle saklanmaktadır. Bu süre kullanıcı tarafından değiştirilebilir. Gizliliği korumak adına, uygulamada kaydedilen tarihte herhangi bir saat, dakika ya da saniye bilgisi bulunmaz. Uygulama, kullanıcılar tarafından kolaylıkla silinebilir. COVID-19 test sonucunun pozitif olması durumunda, uygulamanın kullanıldığı ülkenin Sağlık Bakanlığı'ndan gönderilen doğrulama kodu, test sonucunun doğruluğunu sorgular. Bu tek seferlik kod, kullanıcının seçimine göre raporlanır. Sağlık Bakanlığı, semptomların başladığı günden itibaren, hiçbir kişisel veri toplamaz. Olası enfeksiyon ve test tarihinde toplanan verilerin depolanmasını, virüsün potansiyel bulaşma süresi olarak tayin edilmiş 14 gün ile sınırlar. Bildirim etkin haldeyken ve söz konusu uygulamayı kullanan bir başka kullanıcının yakınındayken, telefonlar arasında bu rastgele kimlik numaraları (ID'ler) değiş-tokuş edilir. Bu rastgele kodlar, kullanıcının biri tarafından izlenmesini ve tanımlanmasını önlemek için sürekli değişmektedir. Her telefon karşılaştığı rastgele kodları yerel hafızasında depolar. Bu kodların uygulama tarafından toplandığı tek zaman dilimi, kullanıcının COVID-19 testinin pozitif çıktığını bildirdiği andır.¹⁵

b) Çalışmamızda söz edeceğimiz ikinci DTİ uygulaması olan PEPP-PT (Pan-European Privacy-Preserving Proximity Tracing) COVID-19'un yayılımını, kullanıcı gizliliğini

¹⁴ O'Connell, J., Abbas, M., Beecham, S., Buckley, J., Chochlov, M., Fitzgerald, B., ... & O'Keeffe, D., "Best practice guidance for digital contact tracing apps: a cross-disciplinary review of the literature", *JMIR mHealth and uHealth*, Cilt no: 9, Sayı: 6, 2021.

¹⁵ <https://www.wehealth.org/privacy-policy>, (erişim: 13 Ocak 2023).

gözeterek azaltmaya çalışmaktadır.¹⁶ Yedi ülkenin (Avusturya, Almanya, Fransa, İtalya, Malta, İspanya ve İsviçre) resmi olarak desteklediği bu uygulama, kişisel cihazlar arasında kısa mesafeli bluetooth sinyalleri aracılığıyla, yayılım riski taşıyan bireyleri uyarmaktadır. PEPP-PT, belirtilen yedi ülke dışında, 40 ülkenin daha kullandığı bir uygulamadır. İki yüzden fazla bilim insanının ve teknoloji uzmanının çalıştığı bu PEPP-PT, ulusal DTİ uygulamaları için bir omurga niteliği taşımaktadır.¹⁷

PEPP-PT'nin temel işlevi, dijital araçlardan faydalanarak, COVID-19'a yakalanma riski olan kullanıcıları daha hızlı ve kesin bir biçimde önceden uyarmaktır. Uygulama gönüllülük esasına dayanır ve kullanıcılar istedikleri zaman, herhangi bir yasal sonuç olmadan uygulamayı telefonlarından kaldırılabilirler. PEPP-PT, uygulama kaldırıldıktan sonra, tüm verilerin de silindiğini kullanıcılarına garanti etmektedir. Vaka yakınlığını belirlemek amacıyla kullanılan uygulama, pozitif tanı doğrulandıktan sonra, ilgili vaka hakkında diğer kullanıcılarına bilgi aktarmaktadır. Ulusal sağlık otoriteleri tarafından onaylanan test sonuçlarını eşzamanlı olarak diğer kişilere ileterek risk altındaki kullanıcıları uyarmaktadır. Bu yolla, pozitif vakaların ve bu vakalarla temaslı kişilerin, kendilerini karantina altına almalarını hedeflemektedir. PEPP-PT hiçbir aşamada pozitif tanı ya da temaslı kişilerin davranışlarını izlemek amacıyla kullanılmaz. Kişisel gizliliğin korunma süreci, bildirimden sonra da devam etmektedir. Uygulamanın hangi şartlarda bildirim göndereceği ise ulusal sağlık otoritelerinin belirlediği kurallara bağlı olarak değerlendirilir.¹⁸

c) İnceleyeceğimiz üçüncü DTİ uygulaması, DP-3T'dir (Decentralized Privacy-Preserving Proximity Tracing). Kullanıcı gizliliğini temel alarak, hastalığın seyrini azaltmaya çalışan bu uygulama, Avrupa ülkelerinin kullanımı için geliştirilmiştir. Merkezi olmayan yakınlık izleme politikası ile kullanıcı gizliliğini güvence altına almaktadır. Uygulamanın ana işlevi, yüklü olduğu akıllı telefonlar arasında kişilerin COVID-19'a maruz kalma durumlarını kaydetmesidir. Maruz kalma durumu, önceden tanımlanan mesafe ve süre temelli değerlerle oluşturulur. İki telefonun belirli bir süre boyunca fiziksel olarak yakın olması yoluyla kaydedilen bu veriler üzerinden yakınlık izleme sağlayan DP-3T, yüksek risk altındaki kullanıcılara bildirim gönderir. Pozitif vakaların sorumlu davrandıklarını temel alarak,

¹⁶ "PEPP-PT", <https://mhealth-hub.org/pan-european-privacy-preserving-proximity-tracing>, (erişim: 13 Ocak 2023).

¹⁷ Douglas Busvine, "European coronavirus app platform gains traction with governments", (Çevrimiçi), <https://www.reuters.com/article/us-health-coronavirus-europe-tech-idUSKBN21Z2AR> (erişim: 25 Mart 2022).

¹⁸ "PEPP-PT Documentation", <https://github.com/pepp-pt/pepp-pt-documentation>, (erişim 13 Ocak 2023).

herhangi bir uygunsuz davranış yakalama görevi üstlenmez. Ayrıca uygulamanın sistemi, konum verisini izlemez ve kayıt altına almaz. GDPR (General Data Protection Regulation),¹⁹ EDPB (European Data Protection Board)²⁰ ve İsviçre yasalarına bağlı olarak hastalığın yayılımını azaltmaya çalışırken, kişisel verileri güvence altına almak adına olabildiğince az veri toplar ve işler. Bireyin kimliğiyle doğrudan bağlantılı olmayan, anonim veya takma adlı verileri saklar ve kullanır. Merkezi olmayan bir yakınlık izleme sistemine sahip olan DP-3T, sık sık değişen tanımlayıcılar üreterek, bunları düşük bluetooth enerjili işaretler aracılığıyla yayımlar.²¹

DP-3T uygulaması, COVID-19 teşhisi onaylanan hastalara, sağlık yetkilileri tarafından – merkezi olmayan yakınlık izlemeye yardımcı olmak amacıyla– kimlik numaralarının (ID) özel bir temsilini yayınlama yetkisi verir.²² Bu uygulama konum verilerini izlemediği gibi, sistemde yer alan hiç kimsenin bu bilgilere erişmesine de izin vermez. Bu sayede kişinin COVID-19 testinin pozitif çıktığı bilgisine yalnızca kişinin kendisi ve sağlık yetkilileri erişebilir.²³

d) Dördüncü DTİ uygulamamız, Apple ve Google tarafından geliştirilen ve 10 Nisan 2020’de sunulan Exposure Notification’dur. Uygulama, mobil işletim sistemine içkin bir şekilde, COVID-19 için, gizliliği ön plana alarak, temas takibinin bildirimi konusunda bir yazılımsal altyapı sunmaktadır.²⁴ Bir diğer deyişle, Exposure Notification, çeşitli DTİ uygulamalarının geliştirilmesi için kullanılan bir tür uygulama geliştirme altyapısıdır. Kullanıcıların akıllı telefonlarında yerel olarak depolanan verilerin üzerinden hareket ederek temas bildirimini ilgili yazılıma aktarır. Hem Exposure Notification yazılımsal altyapısını hem uygulamayı kullanmaya başlamak, katılımcının kontrolü altındadır. Uygulamanın veri toplaması, kullanıcının açık onayı ile gerçekleşmektedir. Kullanıcılar herhangi bir zamanda uygulamayı cihazlarındaki ayarlar aracılığıyla devre dışı bırakabilirler ve istedikleri zaman tekrar

¹⁹ “General Data Protection Regulation”, <https://gdpr-info.eu>, (erişim: 13 Ocak 2023).

²⁰ “An official website of the European Union”, https://edpb.europa.eu/edpb_en, (erişim: 13 Ocak 2023).

²¹ “DP-3T Documents Data Protection and Security”, <https://github.com/DP-3T/documents/blob/master/DP3T%20-%20Data%20Protection%20and%20Security.pdf>, (erişim: 13 Ocak 2023).

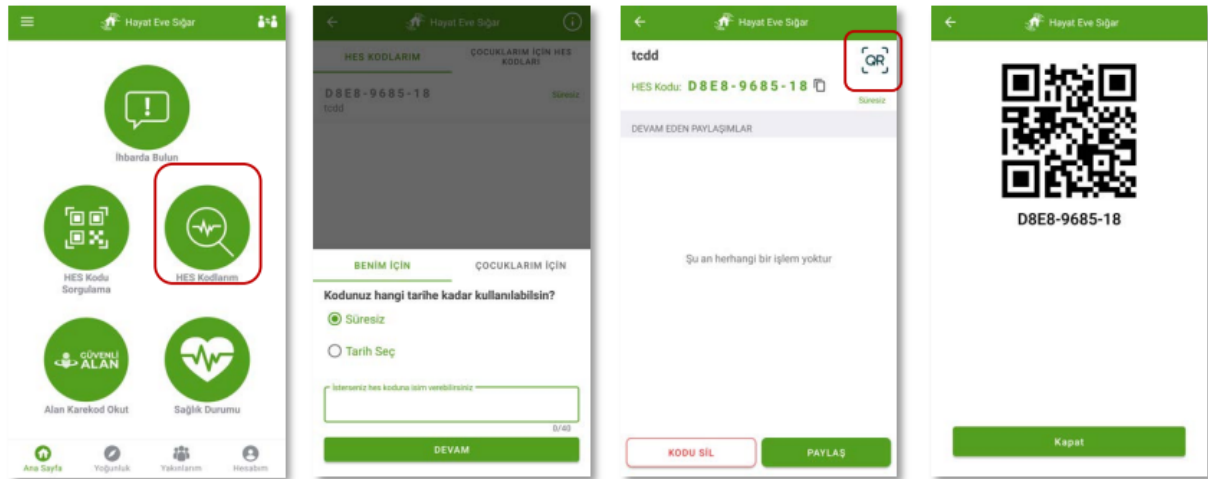
²² Bu uygulama kullanıcıların kimlik numaralarının açıkça görüntülenmemesi adına kimlik numaraları çeşitli kodlarla temsil edilmesi şeklinde açıklanabilir. Bu sayede kullanıcıların kişisel verileri DTİ uygulaması üzerinden başka kişilerin eline geçecek olsa bile kimlik numaralarına değil temsil edilen biçimlere ulaşacakları için kimlik bilgilerine erişim sağlanmamış olur.

²³ “DP-3T Documents”, <https://github.com/DP-3T/documents/blob/master/DP3T-Slideshow.pdf>, (erişim: 13 Ocak 2023).

²⁴ <https://developer.apple.com/documentation/exposurenotification>, (erişim: 13 Ocak 2023).

etkinleştirilebilirler. Bu tür uygulamaların kullanıldığı cihazla, gizlilik garantisi sağlamak amacıyla anonim ve şifreli bir biçimde, kullanıcı verilerini depolamaktadır.

e) Çalışmamızda incelediğimiz DTİ uygulamalarının sonuncusu ise ülkemizde kullanılan HES (Hayat Eve Sığar) uygulamasıdır. İlk kez 10 Nisan 2020'de, T.C. Sağlık Bakanlığı tarafından yayınlanan uygulama, kullanıcıları COVID-19 hakkında bilgilendirmek, yönlendirmek ve salgın ihtimalini en aza indirmek amaçlarını taşımaktadır. HES, hastalığın yayılımını kontrol altına almak amacıyla, her kullanıcı için özel HES kodları üretir. Kişiyi özel üretilen HES kodları çeşitli kurumlara, kamusal alanlara, toplu taşıma gibi taşıtlara girişte kontrol edilerek, risk takibi yapılır. HES uygulamasının kendi yayınladığı verilere göre, ülkemizde 2021 yılında 107 milyon HES kodu oluşturulurken, uygulama toplamda 59 milyon kez indirilmiştir.²⁵ Uygulama yoluyla 3 milyar risk takibi yapılması, salgın ile ilgili



kısıtlamaların geçerli olduğu dönemde alınan önlemleri yansıtmaktadır.

Şekil 1: HES uygulamasında HES kodu oluşturma adımlarını gösteren ekran görüntüleri.

Uygulama üzerinden oluşturulan HES kodları, belirli bir sürenin sonunda geçerliliğini yitirecek biçimde düzenlenmiştir. Geçerlilik süresi sona eren HES kodları, işlevini yitirdiğinden seyahat etmek, çeşitli mekânlara ve kamu kuruluşlarına girebilmek için HES kodunun süresinin uzatılması ya da yenisinin alınması gerekmiştir. T.C. İçişleri Bakanlığı'nın yayınladığı 12 Eylül 2020 tarihli genelgede, pandeminin başından itibaren sadece COVID-19 vaka sayısı yüksek olan illerde uygulanan kısıtlamaların ve HES kodu

²⁵ https://twitter.com/_hayatevesigar/status/1476905861155106823, (erişim: 13 Ocak 2023).

zorunluluğunun kapsamı genişletilerek, 81 il genelinde şehirlerarası otobüslere de uygulanması kararlaştırılmıştır. Genelgeye bağlı olarak getirilen bu kısıtlamayla şehirlerarası yolcu taşımacılığı yapan firmalara, HES kodu olmayan kişilere, bilet satışı yapmama zorunluluğu getirilmiştir. Şehirlerarası yolcu taşımacılığı yapan araçlarda, yolcu alımı sırasında, yolcuların HES kodu kontrol edilmiş ve araca binmesinde hiçbir sakınca olmayan kişilerin araçlara binmesine müsaade edilmiştir. Aynı genelgeyle firmalara, temaslı olduğu tespit edilen yolcuları, kolluk birimlerine ve sağlık kurumlarına bildirim yükümlülüğü de getirilmiştir. HES kodu olmayan yolculara bilet satışı yapan firmalara valilikler tarafından idari para cezası uygulanmıştır. Bununla beraber, HES kodu olmadan, yolcu kabul eden araçların 10 gün süre ile seferden men edilmesine karar verilmiştir. Tespit edilen temaslı kişiler ise valilerce belirlenen yurt ve pansiyonlarda zorunlu izolasyona tabi tutulmuştur. Şehirlerarası seyahat yapmak isteyen 65 yaş üstü kişiler ancak kaymakamlıktan edindikleri izin belgelerini kullanarak yolculuk yapabilmişlerdir.²⁶

Yine T.C. İçişleri Bakanlığı'nın yayınladığı 23 Eylül 2020 tarihli genelge sonrasında, HES kodu tüm kamu kurum ve kuruluşlarına girişte istenmeye başlanmıştır. Söz konusu kurumların giriş kısımlarına yerleştirilen otomatik HES kodu sorgulayıcılar veya görevliler aracılığıyla, giriş yapmak isteyen kişilerin HES kodlarını, akıllı telefonlardaki HES uygulamasından ya da yalnızca karekod okutarak veya kodun kendisini yazarak riskli kişiler tespit edilmeye çalışılıyordu.

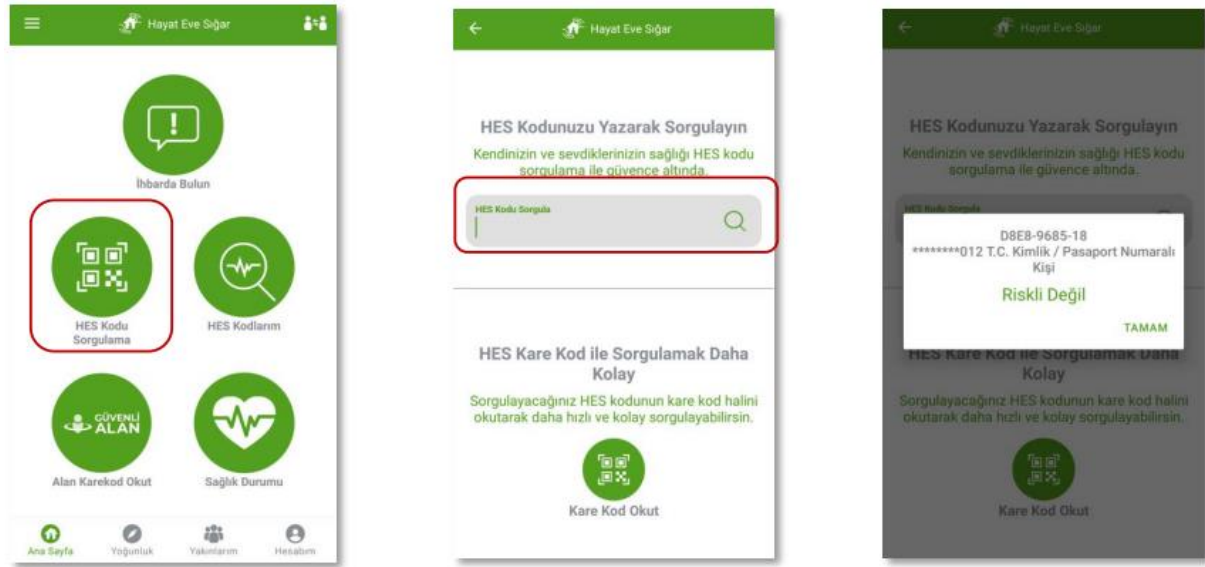
HES uygulaması, HES kodlarını hem üretme hem kontrol etme özelliklerine sahiptir.²⁷ Uygulama en genel anlamda, COVID-19 riski taşıyan bireylerin kalabalık alanlara girmelerine engel olarak, hastalığın yayılımını azaltma amacı taşımaktadır. Bu nedenle konser gibi toplu etkinliklere katılabilmek için de kişilerin HES kodlarını kullanmaları gerekmiştir. Bu tür kalabalık kitlelere hitap eden etkinlikler için söz konusu kodun sorgulanması zorunlu tutulmuştur.

Uygulama HES kodu sorgulaması sırasında, kullanıcıların hangi verilerin görüntülenebileceğine karar verebilecekleri bir sisteme sahiptir. Kişiler diledikleri zaman HES kodu üzerinden aşı, hastalık ve test durumu gibi verilerin görünmesini

²⁶ "12 Eylül 2020 tarihli 81 İle Şehirler Arası Otobüslerde HES Kodu Zorunluluğu Genelgesi", <https://www.icisleri.gov.tr/81-ile-sehirlerarası-otobuslerde-hes-kodu-zorunlulugu-genelgesi>, (erişim: 13 Ocak 2023).

²⁷ "HES Uygulaması Hayata Geçirildi", İçişleri Bakanlığı, 23.09.2020, <https://www.icisleri.gov.tr/hes-uygulamasi-hayata-gecirildi>, (erişim: 10.09.2022).

engelleyebilmişlerdir. Bu düzenlemeler akıllı cep telefonları üzerinden yapılabileceği gibi, SMS yoluyla da yapılabilmektedir. Bunun yanı sıra, kullanım süresi dolduğunda e-Devlet platformu üzerinden yeni HES kodu almak veya mevcut HES kodunu sorgulamak gibi işlemlerin yapılması da mümkün olmuştur.



Şekil 2: HES uygulaması üzerinden HES kodu sorgulama ekranlarının görünümü.

HES koduna ek olarak, COVID-19 önlemleri kapsamında, seyahat izin belgesi uygulaması da geliştirilmiştir. Vatandaşlar, bu uygulamayla, seyahatleri sırasında, HES koduna ek olarak, e-Devlet üzerinden alınabilen bir belgeyle, şehirlerarası otobüs yolculuğu kısıtlamasından muaf olduklarını belgeleyebilmişlerdir. HES uygulaması üzerinden kod oluşturma ya da başka kişilerin HES kodlarının sorgulanabilmesi gibi uygulamaların yanı sıra, çeşitli lokasyonların risk yoğunluğu da konum bazlı yayımlanan harita üzerinden görüntülenebilmiştir. Uygulama üzerine, yakınların rızası dahilinde, çeşitli kişiler de eklenerek, bu kişilerin risk yoğunluğu yüksek bölgelerden uzak durmalarına yardımcı olmayı da mümkün kılmıştır. HES kodu sorgulamasının yapıldığı başlıca alanlar iş yerleri, restoranlar, ulaşım araçları, taksiler, toplu etkinliklerdir. Bu yolla, söz konusu mekânların takibinin sağlanması amaçlanmıştır. HES kodu kişilere özel bir tür kimlik numarası (ID) olmasının yanı sıra, restoran ve kafe gibi yoğunluğun fazla olduğu mekânlar tarafından da oluşturulabilmiştir. İş yeri sahipleri ve diğer kişiler karekod aracılığıyla mevcut alandaki

toplam ve riskli kişi sayısını görüntüleyebilmişlerdir. Kullanıcılar alandan çıktıklarında HES uygulaması üzerinden “Alandan Çıkış” yapılabilmektedir. Uygulama üzerinden çıkış yapılmadığı durumlarda ise kişi alandan uzaklaştığında ya da belirli bir sürenin sonunda uygulama kişiyi alandan çıkmış olarak kabul etmiştir. “Güvenli Alan” adını taşıyan bu uygulama ile ziyaretçiler de giriş yapmadan önce mekân hakkındaki risk bilgilerine HES

sorgulaması üzerinden erişebilmişlerdir.²⁸

Şekil 4: Toplu HES kodu sorgulaması sonucunu gösteren görsel.

Toplu HES kodu uygulamasında iş yeri, işletme sahipleri, okul gibi kurum ve kuruluş yöneticileri, insan kaynakları sorumluları, organizasyon sahipleri kendileriyle paylaşılan ve düzenli olarak sorgulanmaya ihtiyaç duyulan HES kodlarını gruplar oluşturarak sorgulayabilmışlerdir. Bu sayede tek seferde birden fazla kişinin sorgulaması yapılarak risk taşıyan kişiler hakkında sağlık birimlerinin önlem alması hızlandırılmıştır. Düzenli olarak sorgulanması gereken HES kodları için e-Devlet üzerinden istenen sayıda HES kodu bir kerelik girilebilmiştir. Uygulama, birden çok HES koduyla oluşturulan gruplara isim verilerek kaydedilmesini de sağlamıştır. Böylece sorgulama işlemini yapacak kişiler kaydettikleri HES kodu grubunu düzenli olarak hızlı bir biçimde sorgulayabilmışlerdir. Bunun yanı sıra aynı toplu sorgulama HES kodlarını bir Excel dosyasında listeleterek, HES kodu sahiplerinin e-Devlet hesabına yükleyebilmışlerdir. Bu yükleme işleminin kullanıcı tarafından bir kez yapılması yeterli olmuştur. Yüklenen HES kodu listesi bu işlemin ardından sisteme kaydedilerek istenildiği zaman sorgulama yapılmasına imkân vermiştir.²⁹

²⁸ “HES”, <https://hayatevesigar.saglik.gov.tr/HES/>, (erişim: 13 Ocak 2023).

²⁹ <https://hayatevesigar.saglik.gov.tr/HES/>, (erişim: 13 Ocak 2023).

Grup Bilgileri		
Grup Adı	şirket çalışanları	
Grup Açıklaması	şirket çalışanları HES kodları	
Oluşturma Tarihi	08/09/2020 09:05:20	

Riskli HES Kodu Listesi (Pozitif, Temaslı)		
HES Kodu	T.C. Kimlik Numarası	Açıklama
G7M1	*****156	Riskli

Geçersiz HES Kodu Listesi (Süresi dolmuş, Silinmiş)		
HES Kodu	Açıklama	İşlem
D1D1	Hes kodunun süresi doldu	

Şekil 5: Toplu HES kodu sorgulaması ekranının görünüşü.

T.C. İşleri Bakanlığı'nca, 3 Mart 2022 tarihinde, HES kodu sorgulamasının kaldırıldığı ve uygulamanın da ileri bir karara kadar askıya alındığı açıklanmıştır. Bu tarihten sonra e-Devlet ya da uygulama üzerinden yeni HES kodu oluşturulamamaktadır. HES uygulamasında, kişisel verilerin, Kişisel Verileri Koruma Kanunu'nun (KVKK) 28. Madde'si uyarınca muafiyet halleri³⁰ saklı kalmak üzere hiçbir şekilde üçüncü taraflarla paylaşılmayacağı belirtilmektedir:

"MADDE 28- (1) Bu Kanun hükümleri aşağıdaki hâllerde uygulanmaz:

- Kişisel verilerin, üçüncü kişilere verilmemek ve veri güvenliğine ilişkin yükümlülöklere uyulmak kaydıyla gerçek kişiler tarafından tamamen kendisiyle veya aynı konutta yaşayan aile fertleriyle ilgili faaliyetler kapsamında işlenmesi.
- Kişisel verilerin resmi istatistik ile anonim hâle getirilmek suretiyle araştırma, planlama ve istatistik gibi amaçlarla işlenmesi.
- Kişisel verilerin millî savunmayı, millî güvenliği, kamu güvenliğini, kamu düzenini, ekonomik güvenliği, özel hayatın gizliliğini veya kişilik haklarını ihlal etmemek ya da suç teşkil etmemek kaydıyla, sanat, tarih, edebiyat veya bilimsel amaçlarla ya da ifade özgürlüğü kapsamında işlenmesi.
- Kişisel verilerin millî savunmayı, millî güvenliği, kamu güvenliğini, kamu düzenini veya ekonomik güvenliği sağlamaya yönelik olarak kanunla görev ve yetki verilmiş kamu kurum ve kuruluşları tarafından yürütölen önleyici, koruyucu ve istihbari faaliyetler kapsamında işlenmesi.

³⁰"24 Mart 2016 tarihli Kişisel Verilerin Korunması Kanunu",

<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=6698&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>, (erişim: 13 Ocak 2023).

d) Kişisel verilerin soruşturma, kovuşturma, yargılama veya infaz işlemlerine ilişkin olarak yargı makamları veya infaz mercileri tarafından işlenmesi.

(2) Bu Kanunun amacına ve temel ilkelerine uygun ve orantılı olmak kaydıyla veri sorumlusunun aydınlatma yükümlülüğünü düzenleyen 10 uncu, zararın giderilmesini talep etme hakkı hariç, ilgili kişinin haklarını düzenleyen 11 inci ve Veri Sorumluları Siciline kayıt yükümlülüğünü düzenleyen 16 ncı maddeleri aşağıdaki hâllerde uygulanmaz:

a) Kişisel veri işlemenin suç işlenmesinin önlenmesi veya suç soruşturması için gerekli olması.

b) İlgili kişinin kendisi tarafından alenileştirilmiş kişisel verilerin işlenmesi.

c) Kişisel veri işlemenin kanunun verdiği yetkiye dayanarak görevli ve yetkili kamu kurum ve kuruluşları ile kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarınca, denetleme veya düzenleme görevlerinin yürütülmesi ile disiplin soruşturma veya kovuşturması için gerekli olması.

ç) Kişisel veri işlemenin bütçe, vergi ve mali konulara ilişkin olarak Devletin ekonomik ve mali çıkarlarının korunması için gerekli olması.”

Floridi, Cows, Taddeo ve Morley’in kaleme almış olduğu “SARS-CoV-2 Dijital Takip ve İzleme Sistemlerinin Etik İlkeleri” makalesinde yer alan ilkelerin bu DTİ uygulamalarının etik açıdan incelenbilmesini sağlayacağı düşüncesindeyiz.

Uygulamaların kişisel veri gizliliği ve etik esasları ihlal etmeden geliştirilip geliştirilemeyeceğini ele alan bu esasların uygulamalar üzerinde bir sınamaya tabi tutulması gerektiğini düşünüyoruz. Bu nedenle aşağıdaki tabloda, ilgili makalede bahsedilen ilkeleri dikkate alarak merkezi ve merkezi olmayan depolamaya sahip DTİ uygulamalarının başlıcalarının ve HES uygulamasının etik durumlarını sınamaya çalıştık.

Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’nde,³¹ BM Kişisel ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi’nde³² ve BM Siracusa İlkeleri’nde³³ bulaşıcı hastalıkların yayılımını engellemek için insan haklarının ne zaman ve nasıl sınırlandırılacağı belirlenmiştir. Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’nin 5. Madde’sinde özgürlük ve güvenlik hakkı maddesi kapsamında bulaşıcı hastalıkların yayılımını engellemek amacıyla hastalığı yayabilecek kişilerin (akıl

³¹ https://www.echr.coe.int/documents/convention_tur.pdf, (erişim: 13 Ocak 2023).

³² https://inhak.adalet.gov.tr/Resimler/Dokuman/2312020093321bm_05.pdf, (13 Ocak 2023).

³³ <https://www.icj.org/wp-content/uploads/1984/07/Siracusa-principles-ICCPR-legal-submission-1985-eng.pdf>, (erişim: 13 Ocak 2023).

hastalarının, alkol veya uyuşturucu madde bağımlılarının veya serserilerin) yasaya uygun olarak tutulması gerektiği ifade edilmiştir. BM Kişisel ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi'nde –olağanüstü durumda yükümlülük azaltma maddesine göre– “sözleşmeci taraf devletler ulusun yaşamını tehdit eden olağanüstü bir durumun meydana gelmesi ve bunu resmen ilan etmeleri halinde, durumun zorunluluklarının kesinlikle gerektirdiği ölçüde, uluslararası hukuktan doğan diğer yükümlülüklerine aykırı düşmeyecek ve ırk, renk, cinsiyet, dil, din, toplumsal köken gibi sebeplerle ayrımcılık içermeyecek şekilde, bu sözleşmedeki yükümlülüklerinde azaltma yapan tedbirler alabilir” denmektedir. 12. maddede yer alan seyahat özgürlüğü konusu “kişilerin kendi ülkesinde ve diğer ülkelere dilediği gibi gidebilme özgürlüğü ulusal güvenlik, kamu düzeni (ordre public), genel sağlık veya genel ahlak veya başkalarının hak ve özgürlüklerini korumak için gerekli sebepler ile hukuken öngörülmüş sınırlamalar dışında hiçbir sınırlamaya tabi tutulamayacağı” şeklindedir. Floridi, Cowls, Taddeo ve Morley DTİ sistemlerinin etik durumlarının sınanması, etik esaslar ve yukarıda adı geçen sözleşmeleri temel alarak geliştirdiler. Bu çalışma sonucunda ortaya çıkan 16 soruluk çerçeve aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.³⁴

Tablo 1: DTİ Uygulamalarının Floridi, Cowls, Taddeo ve Morley Ölçeği'ne Göre Etik Sınanma Durumları.

Uygulamalar	Covid Watch	DP-3T	EN-Google Apple	HES	PEPP-PT
1. Çözüm için gerekli mi? ³⁵	+	+	+	+	+
2. Hastalığın ciddiyetiyle orantılı bir çözüm mü?	+	+	+	+	+
3. Bilimsel olarak geçerli mi?	+	+	+	+	+
3.1. Etkili olacak mı?	+	+	+	+	+

³⁴ J. Morley, J. Cowls, M. Taddeo, L. Floridi, A.g.e.

³⁵ 1-4 arası soruları yanıtlayabilmek için yeterli kesinlikte bir veri bulunmamaktadır. Bu tür soruların yanıtlanabilmesi için COVID-19 salgınının geçmiş olması ve DTİ uygulamalarının kesin sonuçlarının elde edilmesi gerekmektedir. Bu makale DSÖ'nün 11 Mart 2020'de pandemi ilan etmesinden 3 ay sonra yani 1 Mayıs 2020 tarihinde yayınlanmıştır. Makalenin hazırlandığı dönem içerisinde global bir sağlık tehdidi olan COVID-19 hakkında bilgilerin azlığı ve incelediğimiz DTİ uygulamalarının ortaya yeni çıkması bu türden soruların sorulması ihtiyacını doğurmuş olmalıdır. Hastalığın güncel durumu ve alınan önlemler göz önünde bulundurulduğunda bu soruların yeterince açık olmadığı ileri sürülebilir.

3.2. Zamanlaması doğru mu?	+ ³⁶	+ ³⁷	+ ³⁸	+ ³⁹	+ ⁴⁰
3.3. Uyarılma oranları yeterince yüksek olacak mı?	+	+	+	+	+
3.4. Kesin olacak mı?	+	+	+	+	+
4. Geçici mi?	a ⁴¹	a	a	a	a
Etkinleştirici Faktörler (DTİ sistemi doğru bir şekilde geliştirildi mi?)					
5. Gönüllü mü?	+	+	+	c ⁴²	+
6. İzin gerektiriyor mu?	+	+	+	+	+
7. Veriler gizli mi? ⁴³	+	+	+	+ ⁴⁴	+
7.1. Kullanıcılar anonim olarak saklanır mı? ⁴⁵	+	+	+	+	+
8. Veri, kullanıcılar tarafından silinebilir mi?	+	b ⁴⁶	* ⁴⁷	+	+
9. Amacı belli mi?	+	+	+	+	+
10. Amacı sınırlı mı?	+	+	+	+	+
11. Yalnızca önlem amacıyla mı kullanılır?	+	+	+	* ⁴⁸	+
12. Kullanıcıların davranışları	- ⁴⁹	- ⁵⁰	- ⁵¹	-	- ⁵²

³⁶ Uygulama DSÖ'nün 11 Mart 2020'de pandemi ilan etmesinden 1 ay önce yayımlanmıştır.

³⁷ Uygulama DSÖ'nün 11 Mart 2020'de pandemi ilan etmesinden 2 ay sonra yayımlanmıştır.

³⁸ Uygulama DSÖ'nün 11 Mart 2020'de pandemi ilan etmesinden 2 ay sonra yayımlanmıştır.

³⁹ Uygulama DSÖ'nün 11 Mart 2020'de pandemi ilan etmesinden 2 ay sonra yayımlanmıştır.

⁴⁰ Uygulama DSÖ'nün 11 Mart 2020'de pandemi ilan etmesinden 2 ay sonra yayımlanmıştır.

⁴¹ a: Uygulamanın belirli bir son tarihi olduğuna dair bir veriye rastlanamamıştır.

⁴² c: Evet, uygulama kullanımı gönüllülük esasına dayanmaktadır ancak yolculuk etme sürecinde ve çeşitli mekânlara giriş yapılabilmesi için zorunlu kullanıma da sahiptir.

⁴³ Bu soruda işaret edilen gizlilik kavramı, verinin sahibi dışında kimler tarafından kullanılabilmesini ifade etmektedir. Ayrıca verilerin gizliliği, cihaz içerisinden çıkmayacak biçimde saklanması ve kimsenin okuyamayacağı biçimde saklanması olarak da ikiye ayrılabilir. Veri, yalnızca cihazda saklanıyorsa ya da şifreleme yoluyla kodlanıyorsa gizli olduğundan bahsedilebilir. Uygulamaların hepsi COVID-19 test sonucunun pozitif çıkması halinde bu veriyi ilgili sağlık yetkilileriyle paylaşmaktadır. Bunun yanı sıra temasta bulundukları kişiler tarafından da "kişinin hasta olduğuna dair veri" paylaşılabilir. Bu anlamda uygulamanın verileri ne ölçüde gizli tuttuğu belirsiz kalmaktadır.

⁴⁴ Kişisel veriler HES uygulaması aracılığıyla otomatik olarak saklanarak hiçbir biçimde üçüncü taraflar ile paylaşılmaz ancak kullanıcılar anonim olarak saklanmamaktadır (T.C. Kimlik No, anne-baba adı gibi bilgilerin girişi yapılır. Bu girişler yapılmadığı sürece uygulama kısıtlı özelliklerle kullanılır).

⁴⁵ Verinin anonim olarak saklanması, verilerin ait olduğu kişiye dair herhangi bir referansta bulunulmadan saklanmasını ifade eder.

⁴⁶ b: Verilerin kullanıcılar tarafından silinebileceğine dair herhangi bir veriye rastlanmamıştır.

⁴⁷ Bu işlemin yapılabilmesine dair kesin bir veriye ulaşılamamıştır ancak uygulama kullanıcı onayı olmadan hiçbir veriyi saklayamamaktadır.

⁴⁸ HES ilk defa İl Umumi Hıfzıssıhha Meclisi'nin 30 Mayıs 2020 tarihli 48 no'lu kararıyla şehirlerarası yolculuklarda zorunlu tutulmuştur. 15 Mart 2021 tarihinde tüm kurum ve kuruluşlarda geçerli HES zorunluluğunun ardından, 3 Mart 2022 tarihinde Sağlık Bakanı Fahreddin Koca'nın yaptığı açıklamada kurum ve kuruluşlara girişte HES zorunluluğunun kalktığı belirtilmiştir.

⁴⁹ Uygulama kişisel enformasyonları toplamaktadır. Yanı sıra kullanıcıların hangi bilgilerinin kontrol edilip edilemeyeceğine dair bir izin vermektedir. Ayrıca COVID-19 virüsüne yakalanma durumu haricinde bireylerin sağlığıyla ilgili hiçbir veriyi almamaktadır.

görüntülenebilir mi?					
13. Özgür yazılım mı? ⁵³	+ ⁵⁴	+ ⁵⁵	-	-	+ ⁵⁶
14. Eşit olarak ulaşılabilir mi?	d ⁵⁷ /%81 ⁵⁸⁵⁹	d /%78 ⁶⁰⁶¹	d /%81 ⁶²	d /%61 ⁶³⁶⁴	d /%77 ⁶⁵⁶⁶
15. Eşit olarak erişilebilir mi?	e ⁶⁷	e	e	e	e
16. Sistemin kullanımdan kaldırılması için belirli bir son kullanma tarihi var mı?	f ⁶⁸	f	f	+ ⁶⁹	f

Bu soruların başlıca amacı kişilerin mahremiyetini ve genel haklarını güvence altına alarak etik bir çerçeve oluşturmaktır. Bu etik çerçeve güncel uygulamalara yöneltildiğinde –

⁵⁰ Uygulama üzerinden kullanıcı davranışları görüntülenemez. Sistem herhangi bir konum izleme işlevi, coğrafi konum gibi bilgiler sağlamaz.

⁵¹ Uygulama verileri yalnızca kullanıcıların cihazlarında depolanmaktadır ancak COVID-19'a maruz kalma dışında hiçbir veri depolanmamaktadır.

⁵² Uygulama üzerinden, yalnızca COVID-19 test sonucu, sağlık yetkilileri tarafından doğrulanan kullanıcıların risk puanı görüntülenebilmektedir. Hiçbir noktada enfeksiyon sahibi ya da risk altındaki kişilerin davranışlarını izlemek için kullanılmamaktadır.

⁵³ Özgür yazılım olan DTİ uygulamalarının GitHub kaynak kodları ilgili dipnotlarda belirtilmiştir.

⁵⁴ <https://github.com/covidwatchorg/covidwatch-ios-en>, (erişim: 13 Ocak 2023).

⁵⁵ <https://github.com/DP-3T/documents>, (erişim: 13 Ocak 2023).

⁵⁶ <https://github.com/pepp-pt>, (erişim: 13 Ocak 2023).

⁵⁷ d: Uygulama ücretsizdir ancak indirip kullanabilmek için akıllı cep telefonlarına ve belirli düzeyde dijital eğitime sahip olmak gerekmektedir.

⁵⁸ "Digital 2022 Global Overview Report", <https://datareportal.com/reports/digital-2022-global-overview-report>, (erişim: 16.02.2022).

⁵⁹ Statista'dan edindiğimiz verilere göre Amerika Birleşik Devletleri'nde akıllı cep telefonunun nüfusa oranı %81,60'tır. Bu nedenle kişilerin bu uygulamaya erişme oranlarını, kullanılan akıllı cep telefonu oranıyla açıklamayı tercih ettik.

⁶⁰ DP-3T uygulaması Avusturya, Belçika, Hırvatistan, Almanya, İrlanda, İtalya, Hollanda, Portekiz ve İsviçre'de kullanıma açıktır. Burada belirttiğimiz oran Almanya, Belçika ve İtalya'nın toplam akıllı cep telefonu kullanım oranı olan %78,68'i ifade etmektedir.

⁶¹ <https://datareportal.com/reports/digital-2022-global-overview-report>, (erişim: 16.02.2022).

⁶² Exposure Notification Google Apple uygulaması Amerika Birleşik Devletleri'nin bazı eyaletlerinde kullanıma açılan bir uygulama olduğu için burada Amerika Birleşik Devletleri'nin toplam akıllı cep telefonu kullanım yüzdesine yer vermeyi tercih ettik.

⁶³ DIGITAL 2022 raporundan edindiğimiz veriye göre Türkiye'de akıllı cep telefonu kullanan kişilerin toplam nüfusa oranı %61,70'tir.

⁶⁴ <https://datareportal.com/reports/digital-2022-global-overview-report>, (erişim: 16.02.2022).

⁶⁵ PEPP-PT, AB'nin GDPR'ye uygun olarak geliştirdiği bir DTİ uygulamasıdır. Bu nedenle bu uygulama için Statista'dan edindiğimiz Avrupa'daki akıllı cep telefonu kullanım yüzdesi olan %77,64 oranına yer verdik.

⁶⁶ <https://datareportal.com/reports/digital-2022-global-overview-report>, (erişim: 16.02.2022).

⁶⁷ e: Uygulama indirip kullanmak isteyen herkes tarafından erişilebilir durumdadır ancak bu erişim için belirli düzeyde akıllı cihazlara ve dijital birikime sahip olmak gerekmektedir.

⁶⁸ f: Uygulamanın kullanımdan kaldırılması konusunda belirli bir son kullanma tarihine rastlanmamıştır.

⁶⁹ Sağlık Bakanlığı'nın HES kodu sorgulamalarına ilişkin 03.03.2022 tarihli E-135883366 sayılı yazısına göre uygulama, HES kodu sorgulanmasına ilişkin sistemlere dair hukuki veya idari bir düzenleme yapılmadığı müddetçe askıya alınmıştır.

uygulamaların amacı düşünüldüğünde– eksik kalabilmektedir. Çünkü uygulamaların genel hatları ve öncelikleri salgını kontrol altına almak olsa da bunu yaparken önceledikleri kriterler birbirinden farklıdır. Bu nedenle yukarıda yer alan ve uygulamalara yöneltlen her sorunun kesin bir cevabı bulunmamaktadır.

Söz konusu ölçekte yer alan ilk 4 soru, DTİ uygulamalarının gerekliliğine dair bir sorgulama içermektedir. DTİ uygulamaları genel anlamda COVID-19'un yayılımını azaltmak amacıyla geliştirilmiştir. Bu anlamda uygulamaların çözüm için gerekli olduğu söylenebilir. COVID-19 gibi hızlı yayılan bir hastalığın çözümü için alınan önlemlerin yanı sıra uygulama aracılığıyla temaslı kişileri bilgilendirmek pandemi döneminde kullanılan yöntemler arasındadır. DTİ sistemlerinin bilimsel geçerliliğinin, hastalığa dair alınacak önlemler göz önünde bulundurulduğunda geçerli sayılabileceğini düşünmekteyiz. Yayılımı azaltmak amacıyla COVID-19 taşıyıcısı kişilerin kendilerini izole etmelerine yardımcı olan DTİ sistemlerinin etkinliği uygun zamanda ortaya çıkmalarına ve toplumda yeterince insan tarafından kullanılmalara bağlıdır. DTİ sistemlerinin birçoğu DSÖ'nün pandemi ilan ettiği 11 Mart 2020 tarihinden kısa bir süre sonra yayımlanmıştır. Bu durumun DTİ sistemlerinin kullanılmaya başlaması için uygun bir zaman olarak tanımlanabileceği kanaatindeyiz. Ancak tüm bu şartlar uygun olsa da DTİ sistemlerinden etkili sonuçlar alınabilmesi için yeterince kişi tarafından doğru biçimde kullanılmalrı gerekmektedir. Söz konusu uygulamaların yeterince kişi tarafından kullanılmaması, hastalığın takibinde yanlış sonuçlar alınmasına neden olabilecektir. Bununla birlikte uygulamanın zorunlu hale gelecek şekilde gündelik hayatın içine girmesi ve çok geniş bir kitle tarafından kullanılması da kişisel verilere erişim ve bu verilerin korunması açısından soru işaretleri yaratmaktadır. DTİ sistemleri sürekli yararlanılabilecek uygulamalar değildir. Bunun nedeni, söz konusu uygulamaların olağanüstü bir durum olan COVID-19 hastalığına özel olarak geliştirilmiş olmalarıdır. Çoğu DTİ sistemi için belirli bir son kullanma tarihi bulunmamaktadır. Bu uygulamaların salgının hızının azalması ya da tamamen bitmesi ile sonlandırılması planlanmaktadır.

Ölçekteki 5. ve 6. soruların yanıtının oldukça belirsiz olduğu kanaatindeyiz. DTİ uygulamalarının hepsinin kullanımı gönüllülük esasına dayanmaktadır. Ancak pandemi nedeniyle yetkililerin aldığı önlemler ve izolasyon zorunluluğu bu gönüllülük halini tam olarak karşılamamaktadır. Bu duruma, ülkemizde 23 Eylül 2020 tarihinden itibaren kullanılmaya başlanan zorunlu HES kodu uygulaması örnek gösterilebilir. Uygulama süreci

boyunca kamu kuruluşlarına ve özel birçok kuruma giriş için kişilerden HES kodu istenmiştir. Gönüllülük esaslı indirilip kullanılabilen HES uygulaması, değişen koşullar altında seyahat etmek ya da gündelik işleri tamamlamak için gerekli bir hal almıştır. Bu durum gündelik hayatın HES uygulaması olmaksızın süremeyeceği sonucunu doğurmuştur. Kişilerin hayatına bu düzeyde entegre olan bir uygulamanın kullanıcılara, kişisel verilere dair şeffaflık sunması gerekliliği ortaya çıkmıştır.

3. Sonuç

“Ethical guidelines for COVID-19 tracing apps” makalesinin *Nature*⁷⁰ dergisinde yayımlanan versiyonunda yazarlar DTİ uygulamalarının etik durumlarının sınanması için 16 maddelik tabloda yer alan dört temel ilkeye dikkat çekmektedirler. Bu dört ilke:

1. Gereklilik.
2. Orantıllık.
3. Bilimsel olarak geçerli olma.
4. Uygulamanın süreyle sınırlı olması.

Bu dört ilkenin vurgulanmasının amacı, DTİ uygulamalarının etik durumlarının sınanması için Morley-Cowls-Taddeo-Floridi Ölçeği'nde yer alan tüm soruların yanıtlarının değerlendirilmesinin güç olduğu noktalarda, bu dört temel ilkenin esas alınmasıdır. Bu dört ilkeye uygunluk sağlayan uygulamaların etik durumlarının sınanması olumlu biçimde değerlendirilir. Bu ilkeler Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, Uluslararası Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi ve BM Siracusa İlkeleri'nden türetilmiştir. Uygulamanın gerekliliği, meşru bir amaca sahip olması ve kısıtlamaların amaçla orantılı biçimde uygulanması BM Siracusa İlkeleri'nin 10. Madde'sinde de belirtilmiştir.⁷¹

1. DTİ uygulamasının kullanılması, hastalığın yayılımını azaltmak için gerekli olmalıdır.
2. Uygulama, hastalığın ciddiyetiyle doğru orantılı biçimde kullanılmalıdır.
3. Uygulama bilimsel açıdan geçerli sebeplere sahip olmalıdır.
4. İlk üç ilkeyi sağlayan uygulamanın dolaşımda olacağı süre mutlaka belirli bir periyotla kısıtlanmalıdır. Dört ilkenin hepsini sağlayan DTİ uygulamalarının etik durumları sınanmış olur. Bu sayede kullanıcılar

⁷⁰ J. Morley, J. Cowls, M. Taddeo, L. Floridi, (2020), Ethical Guidelines for COVID-19 tracing apps, *Nature*, 582, s. 29-31. doi: <https://doi.org/10.1038/d41586-020-01578-0>.

⁷¹ <https://www.icj.org/wp-content/uploads/1984/07/Siracusa-principles-ICCPR-legal-submission-1985-eng.pdf>, (erişim: 13 Ocak 2023).

kişisel verilerinin gizliliği ve uygulamanın gerekliliği konusunda sağlam bir zeminde doğrulama yapma imkânı kazanırlar.

BM Siracusa İlkeleri'nin 10. Madde'sine göre DTİ uygulamalarının kullanılabilmesi için COVID-19 virüsünün yayılımını durduracak veya azaltacak yetkinlikte olmaları gereklidir. Bu bağlamda DTİ uygulamaları hastalığın ciddiyetiyle doğru orantı sağlayacak özellikte olmalı, virüs yayılımını azaltacak yoğunlukta kullanılmalı ve bunun için geçerli sebepler sunmalıdır. En önemlisi de DTİ uygulamalarının kullanıma açıldıktan sonra belirli aralıklarla denetlenebilir olmalarıdır. Bu sayede DTİ uygulamalarının hastalığın yayılımı üzerindeki etkisinin gözlemlenebilmesinin yanı sıra kişisel verilerin gizliliği konusunda da gerekli denetimler sağlanır.

Veri gizliliği, 2020 yılından itibaren geçtiğimiz 5 yılda giderek daha fazla önem kazanan bir konu haline gelmiştir. Covid Watch, DP-3T, Exposure Notification- Google Apple ve PEPP-PT uygulamalarının değerlendirilmesinde karşımıza, Avrupa Birliği (AB) tarafından hazırlanan General Data Protection Regulation⁷² (GDPR) isimli kanun çıkar. Farklı Avrupa ülkelerinde veri gizliliğiyle ilgili farklı yasaların geçerli olmasının çeşitli güvenlik ihlalleri oluşturması ve zorluklar ortaya çıkarmasının ardından hazırlanan bu yönetmelik, AB'ye üye tüm devletlerde doğrudan geçerliliğe sahiptir.⁷³ GDPR uyarınca kişisel verilerin işlenmesi için belirli ilkeler sağlanmış olmalıdır. Bu ilkelere göre:

- a. "Kişisel veriler, veri sahibiyle ilgili olarak hukuka uygun, adil ve şeffaf biçimde işlenir (hukuka uygunluk, adalet ve şeffaflık).
- b. Kişisel veriler belirtilmiş, açık ve meşru amaçlar doğrultusunda toplanır ve bu amaçlara uygun olmayan biçimde işlenemez; kamu yararına arşivleme amaçları, bilimsel veya tarihi araştırma amaçlarıyla veya istatistiki amaçlarla işleme faaliyeti, baştaki amaçlara aykırı şekilde değerlendirilemez (amacın sınırlandırılması).
- c. Kişisel veriler işlendikleri amaçlarla ilgili olarak yeterli, yerinde ve gerekli olanla sınırlıdır (verilerin en aza indirilmesi).
- d. Kişisel veriler doğrudur ve gereken şekilde güncel tutulur; işlendikleri amaçlar göz önünde tutularak, doğru olmayan kişisel verilerin gecikmeye mahal vermeksizin silinmesinin veya düzeltilmesinin sağlanmasıyla ilgili makul tüm adımlar atılmalıdır (doğruluk).
- e. Kişisel veriler yalnızca kişisel verilerin işlenme amaçlarının gerektirdiği sürece kişisel veri sahiplerinin teşhis edilmesini sağlayan bir şekilde tutulur (saklama süresinin sınırlandırılması).

⁷² Türkçe adıyla "Genel Veri Koruma Yönetmeliği" olarak geçer.

⁷³ GDPR, <https://www.oracle.com/tr/security/gdpr/>, (erişim: 02.04.2024)

- f. Kişisel verilerin yetkisiz veya yasa dışı işlemeye ve kazara kayba, imhaya veya tahribe karşı koruma da dahil teknik veya düzenlemeye ilişkin uygun tedbirlerin kullanılması suretiyle kişisel verilerin güvenliğini sağlayan şekilde işlenir (bütünlük ve gizlilik)."

Verileri kontrol edecek kişi yukarıdaki ilkelere uygun davranmakla yükümlüdür ve buna uygun davrandığını gösterebilmelidir.

GDPR'de geçen özel kategorideki verilerin işlenmesinde kişilerin sağlıkla ilgili verilerinin işlenmesi yasaktır. Bu yasak, 9. Madde'de, ancak hekimlik icrasında, GDPR'de yer alan veri sahibinin hakları doğrultusunda, güvence altına alınarak, uygun tedavinin sağlanmasının gerekliliği halinde geçersiz kalmaktadır.⁷⁴

Ülkemizde kişisel veriler özel hayat gizliliği, kişilerin temel hak ve özgürlüklerinin korunması ve kişisel verileri işleyen kişilerin yükümlülükleri ile uyacakları esasları KVKK aracılığıyla düzenlenmiştir.⁷⁵ KVKK'ye göre kişisel verilerin işlenebilmesi için aşağıdaki ilkelere uyulması zorunludur:

1. Hukuk kurallarına uygun olma.
2. Doğru ve güncel olma.
3. Belirli, açık ve meşru amaçlar doğrultusunda işlenme.
4. İşlendiği amaçla bağlantılı biçimde sınırlı ve ölçülü olma.
5. İlgili mevzuatta öngörülen, işlendikleri amaç için gerekli süre boyunca muhafaza edilme."

KVKK'ye göre her vatandaş, veri sorumlusuna başvurarak kendisiyle ilgili:

1. Kişisel veri işlenip işlenmediğini öğrenme,
2. Hakkında işlenen kişisel veri varsa, buna ilişkin bilgi talep etme,
3. Kişisel verilerin işlenme amacını ve bunların amacına uygun kullanılıp kullanılmadığını öğrenme,
4. Yurt içinde veya yurt dışında kişisel verilerin aktarıldığı üçüncü kişileri bilme,
5. Kişisel verilerin eksik veya yanlış işlenmesi durumunda düzeltilmesini talep etme,
6. 7'inci maddede öngörülen şartlar çerçevesinde kişisel verilerin silinmesini veya yok edilmesini isteme,

⁷⁴ GDPR, Article 9, <https://gdpr-info.eu/art-9-gdpr/>, (erişim: 02.04.2024).

⁷⁵

1.

Madde,

<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=6698&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5> (erişim: 02.04.2024)

(erişim:

7. (d) ve (e) bentleri uyarınca yapılan işlemlerin, kişisel verilerin aktarıldığı üçüncü kişilere bildirilmesini isteme,
8. İşlenen verilerin münhasıran otomatik işlemler vasıtasıyla analiz edilmesiyle kişinin kendisi aleyhine bir sonucun ortaya çıkmasına itiraz etme,
9. Kişisel verilerin kanuna aykırı olarak işlenmesi sebebiyle zarara uğraması durumunda zararın giderilmesini talep etme,

haklarına sahiptir.⁷⁶

KVKK, kişisel veri gizliliği açısından, kişilere önemli haklar ve imkânlar sağlamaktadır. Öte yandan KVKK'nın 6. Madde'sinde "sağlıkla ilgili kişisel veriler kamu sağlığının korunması amacıyla, sır saklama yükümlülüğü altındaki kişiler veya yetkili kurum ve kuruluşlar tarafından veri sahibinin açık rızası aranmaksızın işlenebilir" ifadesini içermektedir.⁷⁷

HES uygulaması, KVKK'deki 6. Madde hariç tutulduğunda, kişilerin denetimine açık olabilecek iken, 6. Madde ile, kamu denetimi dışında bırakılmıştır. Bu madde doğrultusunda HES uygulaması, sahip olduğu kişisel verileri, kişilerin açık rızası olmaksızın işleyebilmektedir. Her ne kadar toplum sağlığı açısından, HES uygulamasının kullanımı fayda sağlıyor gibi görünse de toplanan kişisel verilerin (sağlık, konum vb.) 6. Madde sebebiyle denetimi mümkün olamamaktadır. HES uygulamasının kamu hizmeti almak için zorunluluk arz ettiği dönemde, kişisel verilerini paylaşmak istemeyen vatandaşlar açısından bir açmaz yarattığı ve buna da 6. Madde sebebiyle bir itiraz hakkı bulunmadığı, yani 11. Madde'deki hakların kullanılamayacağı not edilmelidir.

Kişilerin kendi cihazlarına yükleme yaparak kullanılmalar sebebiyle, DTİ uygulamalarının hangi verileri topladığı, bunları nasıl işlediği gibi konular kamu denetimine muhtaç hale gelmektedir. Covid Watch, DP-3T, Exposure Notification- Google Apple, PEPP-PT ve HES uygulamalarının birçoğunun özgür yazılım olarak sunulduğu bilgisine yukarıdaki tablonun (Tablo 1) 13. satırından ulaşılabilmektedir. Özgür yazılım kullanılmasının temel sebebi, uygulamanın cihazda hangi işlemleri yaptığı, hangi verileri topladığı ve bunu nasıl kullandığını kamu denetimine açabilmektir. Ülkemizde kullanılan DTİ uygulaması olan

⁷⁶ 11. Madde,

<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=6698&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>
(erişim: 02.04.2024).

⁷⁷ 6. Madde, 3. Fıkra,

<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=6698&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>
(erişim: 02.04.2024)

HES, özgür yazılım değildir. HES uygulaması herhangi bir açık kaynak kodu yayınlanmadığı için, uygulama değindiğimiz diğer DTİ uygulamaları gibi özgür yazılım olarak sunulmamıştır. Bu durum, HES'in kamu denetimine açılmasına engel olmakta, yaygın kullanılan bu uygulamanın hangi verileri topladığı ve işlediği konusunda kişilerde soru işaretleri oluşturmaktadır. Bununla birlikte bütün bu konular, genel olarak da hızla gelişen dijital etik alanının önemli problemleri niteliğindedir.

HES uygulamasının ve DTİ uygulamalarının özgür yazılım olarak yayımlanması demek bu uygulamaların kaynak kodunu kamu denetimine açık hale getirmek anlamına gelir. Böylece söz konusu uygulamaların işlevi ve güvenliği tetkik edilebilir. Bununla birlikte, kamu kaynaklarıyla üretilen yazılımlar için kamunun da bir mülkiyeti olduğunu göz ardı etmeden, bu yazılımların ve HES uygulamasının⁷⁸ da özgür yazılım olarak yayımlanmasının bir zorunluluk haline getirilebileceğini düşünüyöruz.⁷⁹ Bu konuyla ilgili Bulgaristan'da yürürlüğe giren⁸⁰ Elektronik Yönetişim Yasası'nın 58a maddesi kaynak gösterilebilir:

- a. Bilgisayar programları açık kaynak kodlu yazılım kriterlerini karşılamalıdır;
- b. Geliştirilmesi ihale konusu olan ilgili bilgisayar uygulamaları, kaynak kodları, arayüz tasarımı ve veri tabanları üzerindeki tüm telif hakkı ve benzeri haklar, bunların kullanımı, değiştirilmesi ve dağıtımı herhangi bir sınırlama olmaksızın tamamen devredene ait olmalıdır.⁸¹

DTİ sistemlerinin amacı, hastalığın yayılımını azaltmaktır. Bu nedenle veri toplamak gibi herhangi bir başka işlevle kullanılmazlar. Söz konusu uygulamalar kişisel verileri üçüncü kişilerle paylaşmazlar. Bu uygulamaların aktardığı veriler kişilerin hastalık risk durumu gibi amaca yönelik bilgilerdir. Uygulamalar üzerinden kullanıcıların davranışlarını gözlemlemek mümkün değildir. Söz konusu DTİ uygulamalarının belirli ve sınırlı bir amaç dahilinde

⁷⁸ İncelediğimiz uygulamalardan Covid Watch, DP-3T, PEPP-PT özgür yazılımdır. Ancak HES ve Exposure Notification Apple Google özgür yazılımlı uygulamalar değildir. Ancak tüm DTİ uygulamalarının özgür yazılım olacak şekilde yayımlanmasının gerekliliğini öne sürüyöruz.

⁷⁹ Bozhidar Bozhinov, "Bulgaria Got a Law Requiring Open Source", <https://thepolicy.us/bulgaria-got-a-law-requiring-open-source-98bf626cf70a>, (erişim: 13 Ocak 2023).

⁸⁰ 01.07.2016 tarihinden itibaren geçerli olmak üzere bilgi sistemleri ve elektronik hizmetlerin geliştirilmesi, iyileştirilmesi veya uygulanmasına yönelik kamu alımları için teknik ve işlevsel görevlendirilmelerin hızlandırılması üzerine geliştirilmiştir.

⁸¹ "Electronic Government Act",

https://census2021.bg/wp-content/uploads/2020/01/Electronic_Government_Act_en.pdf, (erişim: 03.04.2024).

hazırlanmış olmaları veri gizliliğine ve kullanıcıların davranışlarının gözlemlenmesine engel olmaktadır.

DTİ uygulamaları bilişim teknolojilerinin hayatımızdaki etkinliğine dair güncel örneklerdendir. Biyolojik bir durum olan salgın hastalığa karşı önlem almak için dijital takip sistemlerinin inşa edilmesi, enformasyon çağında insan ile teknoloji arasındaki etkileşimi ifade etmektedir.

DTİ uygulamaları sağladıkları avantajların yanı sıra, küresel salgınlarda insan haklarından ne ölçüde feragat edilebileceği sorusunu da beraberinde getirmiştir. Bireylerin ve toplumların sağlığını tehdit eden bu tür salgınlarda etik açıdan hangi haklardan vazgeçilebilir? Teknolojinin etkisiyle kişisel bilgiler yalnızca fiziki olarak muhafaza edilebilmelerinin yanı sıra dijital alanda da muhafaza edilme imkânı bulmuştur. Kişisel verilerin dijitalleştirilmesiyle, insanların özel yaşamları başta olmak üzere eğitim, ekonomik, sağlık gibi pek çok alana ait bilgiler de dijitalleşmiştir. Bu durum kişisel verilerin gizliliği için günümüzde daha farklı tehditler de oluşturmaktadır.

DTİ uygulamalarının özellikleri arasında kişisel verilerin gizliliğinin muhafaza edilmesi niteliği ön plana çıkmaktadır. Bunun nedeni kişilerin toplum sağlığını ve kendi sağlıklarını korumak için kullandıkları uygulamaların arka planda neden oldukları olumsuzluklardan korunma isteğidir. Bu tür uygulamaların çıkış noktasını, toplum sağlığını ve düzenini korumak gibi olumlu bir amacın oluşturduğu durumlarda, bu amaç uygulamanın her yönünde korunmalıdır. Teknolojik imkânların bu denli arttığı günümüzde, bu tür uygulamaların hem kendi amaçlarını gerçekleştirip hem herhangi bir güçlkle karşılaşmadan kişisel verilerin gizliliğini sağlayabilmeleri gerektiğini düşünüyoruz. Pandemi nedeniyle DTİ uygulamalarının gündelik hayata entegre bir hal alması ve son yıllarda kişisel hakların daha çok gündeme gelmesi, söz konusu uygulamaların gizlilik konusunda daha hassas davranmaları gerekliliğini ortaya çıkartmıştır.

Teknolojinin pek çok olanak yarattığı günümüzde kişisel verilerin gizliliği göz ardı edilmemelidir. Çünkü bu tür veriler her geçen gün daha da kişisel özellikler kazanarak kötü amaçlarla kullanıma neden olabilmektedir. Kişisel verilerin çalınması, kullanıcıların banka hesaplarının ele geçirilmesi gibi ekonomik kayıplar başta olmak üzere pek çok olumsuz durumun ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bu olumsuz durumların sağlık alanındaki karşılığının somut örnekleri arasında DTİ uygulamaları yer alır. DTİ uygulamalarının öne

ıkardığı özellikler doğrultusunda yaş, sağlık geçmişi, sağlık durumu gibi çeşitli faktörleri saklı tutabilmeleridir. Bu verilerin üçüncü kişilerin kullanımına geçmesi, kişilerin COVID-19 virüsünün yayılımını önlemek için depolanmasına izin verdikleri verilerin amacı dışında kullanılmasına neden olur. Bu da kişilerin verilerin kullanılması için verdikleri rızanın ihlal edilmesi anlamını taşır. Verilerin üçüncü kişilerin kullanıma geçmesinin en yaygın örneğini dijital dolandırıcılıkta görmek mümkündür. Özellikle ölkemizde, siber güvenlik biriminin olmayışı nedeniyle, bu tür dolandırıcılık suçlarının artış göstermesine engel olunamamaktadır. Konuyla ilgili, Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu (BTK) adı altında Ulusal Siber Olaylara Müdahale Ekibi (USOM) bulunmakta fakat bu kurum dolandırıcılıkları çözecek bir yapıdan ziyade, sistemin güvenlik açıklarını şirketlere raporlayacak biçimde işlemektedir. Bu da söz konusu kurumun kişisel verilerin alınmasından kaynaklanan dijital suçların önlenmesinde yetersiz kalmasına yol açmaktadır.⁸² Bu gibi olumsuz durumların yaşanmaması için dijital dolandırıcılığa karşı, devletin güvenlik, hukuk gibi tüm birimlerin koordineli bir biçimde çalışması yararlı olacaktır.

DTİ uygulamalarının yalnızca sahip oldukları verileri nasıl korudukları değil, bu verileri ne yolla elde ettiklerinin de denetlenebilmesi için uygulamaların açık kaynak koduna sahip olmaları gereklidir. Bu uygulamaların öne çıkan özelliklerden biri olan özgür yazılımla oluşturulmuş olmaları bu anlamda oldukça önem taşımaktadır. HES'e bu açıdan baktığımızda, uygulamanın söz konusu özelliği karşılamadığını görmekteyiz. Tehlikenin boyutu ne olursa olsun, teknoloji ve işlevsellik açısından toplumun yararını gözeterek ve kişisel veri gizliliğini sağlayacak uygulamaların geliştirilmesi mümkündür. Bu durumun örneğini özgür yazılıma sahip Covid Watch, DP-3T ve PEPP-PT DTİ sistemlerinde görebiliriz. Özgür yazılıma sahip bu uygulamaların kaynak kodlarının kullanıcılar tarafından incelenmesi mümkündür. Bu sayede kişisel verilerin hangi yolla saklandığı ve işlendiği konularında objektif bir bilgi edinme süreci gerekleşiş olmaktadır.

Son olarak Covid Watch, DP-3T, Exposure Notification- Google Apple, HES ve PEPP-PT uygulamaları COVID-19 pandemisinde hastalığın yayılımını kontrol altına almak için hazırlanan uygulamalar olarak kişisel verilerin gizliliğini de gözetmek durumundadır. Bu

⁸² Füsun Sarp Nebil, "Online Dolandırıcılıkların Önlenmesinde Süreci Eksik ve Sorunlu", <https://t24.com.tr/yazarlar/fusun-sarp-nebil/online-dolandiriciliklarin-onlenmesinde-surec-eksik-yavas-ve-sorunlu,43745>, (erişim: 08.04.2024).

bağlama uygun olarak Covid Watch, DP-3T, Exposure Notification- Google Apple, PEPP-PT uygulamaları doğrudan GDPR’de yer alan ilkelere uygun özelliklerde geliştirilmiştir.⁸³ Adlarını saydığımız bu uygulamalarla, kullanıcıların kişisel verileri özel nitelikli verilerin işlenmesi durumunda bile yasalarla güvence altına alınmışken, ülkemizde, KVKK ve ilgili diğer kanunların güncel veri çalınması durumlarında mevcut halleriyle yetersiz kaldıkları görülmektedir. Bu açıdan HES uygulaması hem özgür yazılım olmaması hem KVKK denetimden muaf kalması sebebiyle kişisel verilerin korunması ve denetlenmesi açısından soru işaretleri taşımaktadır. Aynı bağlamda HES uygulamasını diğer DTİ uygulamalarıyla karşılaştırmalı biçimde incelediğimizde kişisel verilerin gizliliği ve denetimi konusunda ülkemizin iyi bir sınav veremediği anlaşılmaktadır. Devlet tarafından bir zorunluluk arz edecek şekilde dağıtım ve kullanıma sunulan uygulamaların denetlenmeleri için ilgi yazılımların özgür yazılım olarak sunulması ile veri erişim, saklama ve imha politikalarının açık şekilde ortaya konmasının önemli ve gerekli olduğunu düşünmekteyiz.

⁸³ Söz konusu ilkeler; hukuka uygunluk, adalet ve şeffaflık, amacın sınırlandırılması, verilerin en aza indirilmesi, doğruluk, saklama süresinin sınırlandırılması, bütünlük ve gizlilik olarak sıralanabilir. Bu ilkeleri yukarıda yer alan ilgili bölümden görmek mümkündür.

KAYNAKÇA

"12 Eylül 2020 tarihli 81 İle Şehirler Arası Otobüslerde HES Kodu Zorunluluğu Genelgesi", <https://www.icisleri.gov.tr/81-ile-sehirlerarasi-otobuslerde-hes-kodu-zorunlulugu-genelgesi>, (erişim: 13 Ocak 2023).

"24 Mart 2016 tarihli Kişisel Verilerin Korunması Kanunu", <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=6698&MevzuatTur=1&MevzuatTerTip=5>, (erişim: 13 Ocak 2023).

"An official website of the European Union", https://edpb.europa.eu/edpb_en, (erişim: 13 Ocak 2023).

"Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi", https://www.echr.coe.int/documents/convention_tur.pdf, (erişim: 13 Ocak 2023).

"BM Kişisel ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi", https://inhak.adalet.gov.tr/Resimler/Dokuman/2312020093321bm_05.pdf, (13 Ocak 2023).

"BM Siracusa İlkeleri" <https://www.icj.org/wp-content/uploads/1984/07/Siracusa-principles-ICCPR-legal-submission-1985-eng.pdf>, (erişim: 13 Ocak 2023).

"CovidWatch", <https://github.com/covidwatchorg/covidwatch-ios-en>, (erişim: 13 Ocak 2023).

"DP-3T Documents Data Protection and Security", <https://github.com/DP-3T/documents/blob/master/DP3T%20-%20Data%20Protection%20and%20Security.pdf>, (erişim: 13 Ocak 2023).

"DP-3T Documents", <https://github.com/DP-3T/documents/blob/master/DP3T-Slideshow.pdf>, (erişim: 13 Ocak 2023).

"DP-3T", <https://github.com/DP-3T/documents>, (erişim: 13 Ocak 2023).

"Electronic Government Act", https://census2021.bg/wp-content/uploads/2020/01/Electronic_Government_Act_en.pdf, (erişim: 03.04.2024).

"Exposure Notification", <https://developer.apple.com/documentation/exposurenotification>, (erişim: 13 Ocak 2023).

"Exposure Notification", <https://developer.apple.com/exposure-notification/>, (erişim: 13 Ocak 2023).

"Exposure Notifications: Help slow the spread of COVID-19, with one step on your phone", <https://www.google.com/covid19/exposurenotifications/>, (erişim: 13 Ocak 2023).

"GDPR", <https://www.oracle.com/tr/security/gdpr/>, (erişim: 02.04.2024).

"GDPR", <https://gdpr-info.eu/art-9-gdpr/>, (erişim: 02.04.2024).

"General Data Protection Regulation", <https://gdpr-info.eu>, (erişim: 13 Ocak 2023).

"HES Uygulaması Hayata Geçirildi", İçişleri Bakanlığı, 23.09.2020, <https://www.icisleri.gov.tr/hes-uygulamasi-hayata-gecirildi>, (erişim: 10.09.2022).

"HES Uygulaması", <https://hayatevesigar.saglik.gov.tr/HES>, (erişim: 13 Ocak 2023).

"HES", <https://hayatevesigar.saglik.gov.tr/HES>, (erişim: 13 Ocak 2023).

"Kişisel Verilerin Korunması Kanunu", <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=6698&MevzuatTur=1&MevzuatTerTip=5> (erişim: 02.04.2024)

"PEPP-PT Documentation", <https://github.com/pepp-pt/pepp-pt-documentation>, (erişim 13 Ocak 2023).

"PEPP-PT", <https://github.com/pepp-pt>, (erişim: 13 Ocak 2023).

"PEPP-PT", <https://mhealth-hub.org/pan-european-privacy-preserving-proximity-tracing>, (erişim: 13 Ocak 2023).

"We Health Privacy Policy", <https://www.wehealth.org/privacy-policy>, (erişim: 13 Ocak 2023).

"We Health Privacy Policy", <https://www.wehealth.org/privacy-policy>, (erişim: 13 Ocak 2023).

Bozhanov, Bozhidar, "Bulgaria Got a Law Requiring Open Source", <https://thepolicy.us/bulgaria-got-a-law-requiring-open-source-98bf626cf70a>, (erişim: 13 Ocak 2023).

Busvin, Douglas, "European coronavirus app platform gains traction with governments", (Çevrimiçi), <https://www.reuters.com/article/us-health-coronavirus-europe-tech-idUSKBN21Z2AR> (erişim: 25 Mart 2022).

https://twitter.com/_hayatevesigar/status/1476905861155106823, (erişim: 13 Ocak 2023).

Sarp Nebil, Füsün, "Online Dolandırıcılıkların Önlenmesinde Süreç Eksik ve Sorunlu", <https://t24.com.tr/yazarlar/fusun-sarp-nebil/online-dolandiriciliklarin-onlenmesinde-surec-eksik-yavas-ve-sorunlu,43745>, (erişim: 08.04.2024).

Morley, Cowls, Taddeo, Floridi, "Ethical guidelines for COVID-19 tracing apps", *The 2020 Yearbook of the Digital Ethics Lab*, Ed by. Floridi, Taddeo, Springer, 2021, s. 89-95.

Morley, Cowls, Taddeo, Floridi, (2020), Ethical Guidelines for COVID-19 tracing apps, *Nature*, 582, s. 29-31. doi: <https://doi.org/10.1038/d41586-020-01578-0>

O'Connell, J., Abbas, M., Beecham, S., Buckley, J., Chochlov, M., Fitzgerald, B., ... & O'Keeffe, D., "Best practice guidance for digital contact tracing apps: a cross-disciplinary review of the literature.", *JMIR mHealth and uHealth*, Cilt no: 9, Sayı: 6, 2021.

Makale Geliş Tarihi | Received: 30.11.2024

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 29.04.2024

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

Araştırma Makalesi | Research Article

ESTETİK, BİLİM TARİHİNİ NASIL ETKİLEDİ? BİLİMSEL BİLGİ VE GÜZEL ARASINDAKİ İLİŞKİ ÜZERİNE

Volkan ÇİFTECİ¹

Öz:Genel bir değerlendirmede, bilim ve estetik arasında belirgin bir ayırım olduğu kabul edilir. Bunun nedeni, estetiğin öznel bir kavram olduğu düşünülen güzeli konu edinmesidir. Bilim ise nesnel bilgiye ulaşma iddiasındadır. Güzeli olanın niteliksel özelliği ile ilgilenen estetik ile bilgi nesnelerinin niceliksel (ölçülebilir) yönlerini araştıran bilim pek bağdaştırılmaz. Bu çalışmada, bilim ve estetik arasında oldukça yakın bir ilişki olduğunu iddia ediyorum. Bilimsel ürün (icat, kuram, denklem vb.) ile sanat eseri arasında nasıl bir ilişki olduğunu araştırıyorum. Bilim tarihindeki kimi örneklerle, keşif esnasında ve hipotez/kuram oluştururken, bilim insanlarının çoğu zaman estetik kaygı ile hareket ettiklerini göstermeye çalışıyorum. Bu kaygı nedeniyle, evren çoğu zaman olduğu gibi değil, olması beklendiği gibi tasvir edilmiştir. Bilim tarihinde estetik etki o denli iz bırakmıştır ki, bazen bilimsel gelişimi hızlandırılmış, bazen de gelişimin önünde bir engel olarak durmuştur.

Anahtar Kelimeler: Bilim, estetik, bilgi, güzel, öznel-nesnel.

HOW AESTHETICS AFFECTED THE HISTORY OF SCIENCE? ON THE RELATION BETWEEN SCIENTIFIC KNOWLEDGE AND BEAUTY

Abstract:It is widely accepted that there exists a significant distinction between science and aesthetics. Aesthetics delves into the study of beauty, often deemed a subjective concept, while science purports to achieve objective knowledge. The qualitative exploration of beauty in aesthetics contrasts sharply with the quantitative investigations of science, making reconciliation between the two challenging. In this study, I argue that there is a close relationship between science and aesthetics. I explore the relationship between scientific endeavors (inventions, discoveries, equations, etc.) and artwork. By referencing examples from the history of science, I attempt to demonstrate that during a discovery and in the process of proposing a hypothesis/theory (justification), scientists' ideas are often shaped by aesthetic considerations. In these instances, instead of providing a purely descriptive explanation of how the universe must be, a normative approach about how the universe should be has been favored. Throughout the history of science, this aesthetic influence has left a powerful trace,

¹ Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Adana Alparslan Türkeş Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Psikoloji Bölümü, Türkiye | Adana Alparslan Türkeş Science and Technology University, Faculty of Humanities And Social Science, Department of Development Psychology, Turkey.
volkan_cifteci@yahoo.com

Orcid Id: 0000-0001-5576-6255

sometimes accelerating scientific progress, while at other times acting as a barrier to advancement.

Keywords: Science, aesthetics, knowledge, beauty, subjective-objective.

1. Giriş

Bu çalışmada estetiğin bilimin seyrini etkilediğini iddia ediyorum. Güzelin doğasına ilişkin bir tartışmada, onun nesnel mi öznel mi olduğu cevapsız kalmaya mahkûm gibidir. Değerlendirmeyi yapacak olandan bağımsız nesnel bir güzel var mıdır? Yoksa güzellik tamamen öznel bir kavram mıdır? Başka bir deyişle, güzel bakandan bağımsız kendinde güzel midir? Yoksa aksine, o bakanın gözlerinde midir? Bilimin nesnel bir aktivite olduğu konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Doğanın yasaları kişiden kişiye değişmez². Yasa olmalarının nedeni de budur. Oysa estetik söz konusu olduğunda böyle bir şeyden bahsedilemez. Güzelin statüsü tartışmalı bir konudur. Bu nedenle, bilim ile estetik arasındaki ilişki kimi sorunlara gebe dir. Bilim tarihindeki bazı kuramlar, bilim insanlarının dünya görüşleri tarafından şekillenmiştir. Bu durumlarda, dünyanın nasıl olduğuna (*descriptive*) ilişkin bir yaklaşım yerine nasıl olması gerektiğine (*normative*) ilişkin bir yaklaşım tercih edilmiştir. Bu çalışmada, bilimin nesnel olma iddiasının, nesnellik açısından sorunlu görünen güzellik anlayışından nasıl etkilendiğini göstermeye çalışıyorum.³ Mevcut çalışmada, bilim ile estetik arasındaki ilişkiye tarihsel olarak bakıp estetiğin bilimin gelişimine yaptığı olumlu ve olumsuz etkileri ortaya çıkarmayı amaçlıyorum.

2. Bilim ve Felsefe Neden Ayır Düştü?

Bilim ve felsefenin birbirinden kolaylıkla ayrılabilen iki farklı disiplin olarak kabul edilmesinin tarihi pek de uzak değildir. Bugün bilim derken anlatılmak istenilen şey için 18. yüzyıla kadar *doğa felsefesi* terimi kullanılıyordu. Haliyle, bugün bilim insanı (*scientist*) olarak kabul edilen kişiler, o dönemde *doğa felsefecisi* olarak adlandırılıyordu. 17. yüzyılda, Descartes (kimilerine göre F. Bacon) – hem düşünür hem bilim insanı – ile ana hatları açıkça çizilen bilimsel yöntem, bilimin felsefeden ayrılmasına neden olan bir mihenk taşıdır. Galileo ve Newton⁴ bilimin artık felsefeden açıkça ayrılmasına katkı yapan önemli figürlerdir. Bugün bilim terimini kullanırken anladığımız şey – gözlem

²Doğa yasaları sabit olmasına sabittir. Ancak, özel görelilik kuramına göre, farklı referans çerçevelerinden yapılan gözlem ve ölçümler belirli bir referans noktasından bakınca farklı sonuç verecektir (Einstein, 2022: 29-31).

³ Bir teorinin estetik değerinin onun doğruluğunun kanıtının bir göstergesi olduğu iddiasını kapsamlı bir şekilde araştıran ve estetik değer ile bilimsel bilgi arasındaki ilişkiyi sorgulayan bir çalışma için bkz. (Ivanova, 2017).

⁴ Newton'un, evrensel çekim yasası ve hareket yasaları da dâhil, klasik mekaniğin (fizik) ilkelerini ortaya koyduğu kitabının ismi; *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri*'dir. Burada *doğa felsefesi* ifadesi, bugün bizim fizik ve astronomiyi içeren *bilim* derken anladığımız şeyi temsil eder.

ve deneye dayalı doğal ve fiziksel bilim⁵ – modern kullanımına 18. hatta 19. yüzyılda kavuşmuştur.

Bilim ve felsefe bugün artık birbirinden farklı iki ayrı çalışma alanı olarak kabul edilir. Genel yaklaşım bilim ve felsefe arasındaki bu ayrımın iki disiplinin uyguladığı farklı metotlardan kaynaklandığı yönündedir. Bu yaklaşıma göre, bilim dünyadaki nesneleri konu edinen, gözlem ve deneye dayanan bir metot kullanmaya önem verir. Böyle yaparak nesnel olma iddiasında bulunur. Yine bu yaklaşıma göre, felsefe daha çok teorik/metafizik entitelere odaklanan spekülâtif⁶ bir metot kullanmaya eğilimlidir. Bu da çoğunlukla düşünürün dünya görüşünü yansıtan bir felsefi yaklaşımın ortaya çıkmasına neden olur. Bu iki disiplinin dünyaya bakış açılarından kaynaklanan söz konusu metodolojik fark, aradaki ayrımın asıl nedeni olarak düşünülür. Öte yandan, tarihsel bir incelemede, bilimin ilerlediği ancak felsefenin ilerlemediği iddia edilir.⁷ Felsefenin 2500 yıl önce sorduğu kimi sorulara bugün halen açık ve net bir cevap verilememiş olması bu iddiayı güçlendirir.⁸ Haliyle, felsefe ve bilimin modern dönemde birbirinden çok uzağa düşmüş iki disiplin olduğu ve felsefenin aksiyoloji – değerler felsefesi – gibi dar bir alana sıkıştığı kabul edilir.

Kimi düşünürler felsefenin geçirdiği bu dönüşüm sonucu oluşan durumu “kriz” olarak değerlendirmiş olacaklar ki, kaynak, kök ve anne gibi metaforlar kullanarak bilimin felsefede can bulduğunu ve böylece serpiildiğini iddia eder. Böyle yaparak, felsefenin haksızca köşeye itilmesini kabul etmeyip onun hak ettiğini düşündükleri merkezi konumu yeniden tesis etmeye çalışırlar. Kant (1781), başköşesinden edilmeden önce felsefenin (metafizik) “tüm bilimlerin kraliçesi” olarak kabul edildiği zamanlar olduğunu hatırlatır (Aviii). Descartes da benzer şekilde felsefe ve diğer bilimler arasındaki ilişkiyi anlatmak için ağaç analojisi kullanır. Bu analojiye göre bütünü felsefenin kendisi olan ağacın kökünü metafizik, gövdesini fizik ve dallarını da diğer bilimler oluşturur (2002: 41). Felsefeyi bilimlerin anası olarak gören yaklaşım, tüm bilimlerin felsefi sorgulama sonucu hakikati arama serüveninde ortaya çıktığını savunur. Ancak bugün bu disiplinler, büyüyünce evi terk eden çocuklar misali bilimsel yöntem kullanıp belirli bir çalışma konusuna odaklanarak evden ayrılmış ve sonunda felsefeden kopmuştur.

Hawking ve Mlodinow (2012) felsefenin evde yalnız kalıp çalışmaya devam ettiği varsayımına bile sıcak bakmaz. Onlar daha ileri giderek felsefenin ölümünü ilan eder.

⁵ Detaylı bir tanım vermek gerekirse: sistematik gözlem, deney ve akıl yürütmeye dayalı bilimsel bir metot kullanarak elde edilen veri çokluğundan kolektif (organize) bilgi edinen ve evrene dair kavrayışımızı geliştirmeye çalışan, belirli bir doğal veya fiziksel çalışma konusuna odaklanan disiplin.

⁶ Spekülâtif (kurgul) yöntem derken, gözlem ve deneye dayanmayan – günlük kullanımından da bağımsız – sistematik, düşünsel, akla uygun ve mantık kuralları ile tutarlı olan yöntem anlaşılmalıdır.

⁷ Bu görüşe alternatif iddialar da vardır. Örneğin Kamözüt, felsefe ve bilim karşılaştırmasında bir “çifte standart” uygulandığını söyler. Ölçütlerin bilim ve felsefe için tutarlı bir şekilde uygulanması halinde felsefenin ilerlemediğini söylemek için bilimin de ilerlemediğini kabul etmek gerekir, diye ekler (2019: 68).

⁸ Örneğin, “Neden ‘hiçbir şey’ yok da, ‘bir şey’ var?”; “Evrenin bir başı ve sonu var mı? “Özgür irademiz var mı?”

Bu ikili bu durumun nedenini şöyle özetler: felsefe ölüdür, çünkü bilim alanındaki “çağdaş gelişmelere ayak uyduramamıştır”; bilgi arayışında meşale artık bilim insanlarının eline geçmiştir (2012: 11).

3. Estetiğin Bilimle Ne Alakası Var?

Mantık, dil felsefesi ve belki zihin felsefesi bilim ile kolaylıkla ilişkilendirilebilir. Bunun nedeni, mantığın formel ve matematiğe yakın bir disiplin olması, dil felsefesinin mantıksal dil çözümlemesi ile metafizik önermeleri eleyici bir tutum takınması ve zihin felsefesinin son dönemde sinirbilim ile iç içe geçmiş olmasına ek olarak kavramsal analize yatkın tema odaklı çalışma yöntemi benimsemesidir. Ancak bu çalışmada bilimin, felsefenin bu alt disiplinlerinden ziyade estetik ile oldukça etkileşim içerisinde olduğunu iddia ediyorum. Değerler alanına ait bir disiplin olarak kabul edilen estetik ve nesnellik iddiasında olan bilim arasında tarihsel olarak güçlü bir bağ olduğunu öne sürmek ilk bakışta akla pek yatkın görünmeyebilir. Estetik kısaca, doğal güzellikleri ve insan yapımı sanat eserlerini konu edinen ve bunların insanda yarattığı beğeni duygusunu (*taste*) ele alan felsefenin bir dalıdır. Öte yandan, estetik; güzelin – iyi ve yücenin (*sublime*)⁹ – doğasını, kriterlerini, güzele ilişkin yargıları, bu konuda yargıda bulunacakların (*aesthete/critic*) özelliklerini araştıran, daha çok duyu, duygu ve algıya dayalı görülen bir çalışma alanıdır. Bu özellikleri onu, ilgilendiği “şey” bakımından, nesnel olma iddiasından uzaklaştırır gibi görünür. Nesnellikten görünürdeki bu ayrışma estetiğin bilimden uzağa düştüğü izlenimi yaratır.

Yunancadan dilimize geçen estetik (*aísthēsis; αἰσθησις*) sözcüğü “duymak, algılamak” anlamına gelir. Sözcüğü ilk kez bu anlamıyla Baumgarten kullanmıştır.¹⁰ Ona göre, duysal veri ve algıyla ilgili bir alan olan *estetik* ile rasyonel ve düşünsel olan ile ilgilenen *mantık* arasında bir ayrım (derece farkı) vardır. Baumgarten’den etkilenmiş görünen Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’sinin “Aşkınsal Estetik” bölümünü, duyu verilerin zihnimizin *duyusal* yetisini nasıl etkilediğini açıklamaya ayırır. Bir anlamda, bu bölümde duyum ve algı konusu ile ilgilenir.¹¹ “Aşkınsal Mantık” bölümünde ise, *anlama yetisinin* düşünme ve yargının biçimlerini belirleyen saf formlarına (kategori) odaklanır. Böylelikle, algının nasıl bilgiye dönüştüğünü açıklar.

Böyle bir ayrım, kimi zaman açık kimi zaman üstü örtülü bir şekilde bilgi iddiasında bulunacak olanın akıl olduğunu kabul eder. Mantık ve rasyonalite gerektiren bilim, duyum ve algıya dayalı estetikten bu anlamda ayrılır. Kişinin beğeni duygusu üzerine eğilen estetik, doğal olarak öznel deneyimlerle ilgili gibi durur; *niteliği* odağına alır.

⁹Bu çalışmada *yüceyi* ve *iyiyi* dışarıda bırakarak *güzel* konusunu ele alıyorum.

¹⁰Baumgarten, *Aesthetica*’nın ilk cümlesinde, estetik “duysal bilişin (bilginin) bilimidir” der [*thescience of sensitive cognition (scientia cognitio nissensituae)*] (1750: §1). Güzeli de bu bilginin mükemmelliği olarak anlar (1750: §14). Timuçin de estetiği “güzelin bilimi” olarak tanımlar (2013: 13).

¹¹ Kant, *güzeli* konu edinen estetik disiplinini *Yargı Gücünün Eleştirisi* kitabında ele alır. *Saf Aklın Eleştirisi*’nde ise *duyusal* ve *anlama yetisi* arasında bir ayrım yapar ve estetik terimini duyum ve algı ile ilişkili bir anlamda kullanır. Bu yönüyle düşünülünce, bir anlamda, Kant ile Baumgarten arasında bir paralellik vardır. Ancak, Kant, Baumgarten’in aksine, güzele dair duyunun bilgi olduğunu reddeder; estetiğin bilim olduğunu da kabul etmez.

Oysa bilimsel yaklaşım; gözlenebilir, deneyle test edilebilir, kesinlik taşıyan ve herkes için (normal şartlar altında) aynı sonuç veren nesnel ve evrensel bilginin peşindedir. Bilim bu anlamda *niceliksel* ile ilgilenir. Ancak tüm bu açıklamalara rağmen, bilim ile estetik arasında keskin bir ayrım yapmak güçtür. Aksine, bilimsel kuramlar, çoğunlukla kuramı ortaya atanın estetik anlayışına göre belirlenir. Bu nedenle, bilimsel aktiviteye ilişkin yapılacak tarihsel bir araştırmada, bilimin estetikten ciddi bir şekilde etkilendiğinin açıkça ortaya çıkacağını düşünüyorum. Bilim insanlarının estetik kaygı taşımış olduklarını kimi örneklerle açıklıyorum. Estetik kaygı derken, bilim insanlarının yalnızca güzelin peşine düşmesini değil; yaptıkları bilimsel çalışmalarda düzen, uyum/ahenk, oran ve *zarafet (elegance)* gibi kavramları da denkleme dâhil etmelerini kastediyorum. İlgisiz gibi görünen bilim ve estetiğin – ve ürünleri olan sanatsal yapıt ve bilimsel bilginin – sanılandan çok daha yakın bir ilişki içerisinde olmalarının temel nedeni bilimin konu ettiği evrenin bir sanat eseri olarak kabul edilmesidir. Başka bir deyişle, bu neden; evrenin yaratılmış olduğu ve yaratıcının bir sanatçı edasıyla evreni kendi mükemmelliğinin bir ifadesi (*expression*) olarak yarattığı inancı olarak kısaca açıklanabilir.¹² Bu yaklaşıma göre, evrende bir düzen, ahenk, oran, zarafet, yani güzellik olmalıdır. Bunu açığa çıkarmak için de bazen duyulurun (*sensible*) verdiği keyifle yetinmeyip ötesine bakmak; yani, akli kullanmak gerekir. Poincare (1914), antik Yunanlıların duyulurun arkasındaki saf güzelliğe tutku duyduklarını düşünmenin bize cazip geldiğini söyler. Pisagor’dan Platon’a; Aristoteles’ten Batlamyus (*Ptolemy*), Kopernik, TychoBrahe, Kepler ve Galileo’ya kadar bu düşünce zinciri takip edilebilir. Öte yandan, Poincare için, hem sadelik (*simplicity*) hem de uçsuz bucaksızlık (*vastness*) güzeldir. Bu nedenle o, bilim insanının fizik gibi küçük ölçekli çalışmalardan da, astronomi gibi büyük ölçekli çalışmalardan da zevk alacağını iddia eder (1914: 23).¹³ Fizikten kimyaya, biyolojiden¹⁴ astronomiye kadar tüm bilim dallarında ortaya konan kuramlarda, bilim insanının taşıdığı estetik kaygının izleri bulunabilir.

4. Estetiğin Bilim Tarihine Etkisi

Estetiğin bilim tarihine ne denli bir etkide bulunduğunu araştırırken, felsefenin ve bilimin çıkış yeri kabul edilen Antik Yunan’ındinsel-mitolojik yaklaşımına ve gündelik yaşamına bakmak yararlı olur. Zira dönemin düşünce iklimi kültürel atmosferden oldukça etkilenmiştir. Antik dönemde gök cisimleri tanrısal kabul ediliyordu. Örneğin, Ares (Mars) savaş tanrısı, Hermes (Merkür) haberci tanrı, Afrodite (Venüs) ise sevgi ve

¹²Aksini savunan görüşler dahi evrenin bir yasaya (*logos*) göre düzenlenmiş olduğunu kabul eder. Buna göre, evrende düzen, oran, ahenk, *zarafet* vb. bulunmalıdır.

¹³Poincare, güzeli dert etmenin yararlı olanı dert etmek olduğunu düşünür. Dolayısıyla, hakikatin güzel olduğu, güzel olmasından dolayı onun peşine düşmenin de insanlara yararlı olduğunu ekler (1914: 23-24).

¹⁴ İnsanların çoğu, canlı varlıkların karmaşık ve işlevsel yapılarına bakarak bunların bir sanatçının (yaratıcının) elinden çıkmış sanatsal ürünler olarak düşünür. Bkz. Tasarım (*Design*) Argümanı.

aşk tanrıçasıdır.¹⁵ Bu dönemde, gök cisimleri Tanrı, göksel hareket ise kusursuz olarak düşünülmüyordu.

Bu görüşün izlerine, matematiği bilgi arayışının merkezine yerleştiren ve sayıları ilk ve en önemli ilke (*arkhe*) olarak kabul eden Pisagorcularda da rastlanır. Matematiğe tutku ile bağlı olan Pisagor ve Pisagorcular sayıları aşk derecesinde seviyorlardı (Sagan, 2007; Gribbin, 2011). Onlara göre, evren ve gök cisimleri küre şeklindeydi¹⁶, hareketleri dairesel, düzenli ve eş-hızlıydı (*uniform*).¹⁷ Aralarındaki uzaklıkta bir oran ve hareketlerinde ahenk söz konusuydu. Bu nedenle Pisagorcular için evrenin bilgisi söz konusu olduğunda küre, çember, oran, düzen ve uyum hayati kavramlardı. Platon *Timaios* diyalogunda evrenin nasıl maddi biçimini aldığını anlatır. Platon'a göre Sanatçı-tanrı, evreni başı sonu olmayan (*eternal*) modeller olan *ideal*lara göre şekillendirir (29B). Bunu matematiksel bir düzenle, belirli ilkelere göre, bir sanatçı ve mimar titizliğinde çalışarak yapar. Bu nedenle evrende oran, ahenk ve güzellik bulunur. Aristoteles *say-altı ve gökselâlem* arasında bir ayrım yapar. Buna göre dünyadaki hareket ile gökyüzündeki hareket birbirinden farklıdır. Dünya'dakinin aksine göksel âlemde mükemmellik bulunur (Ross, 2017: 57). Buradaki önemli nokta evrenin belirli kurallara ve modellere göre düzenlenmiş olduğudur. Modeller ve kurallar estetik için olmazsa olmazdır (Timuçin, 2013: 16). Bilimin evreni anlamak için kullandığı model ve ilkeler, estetiğin de çalışma alanına girer. Öyleyse, model, kural, oran vb. estetik ve bilimin kesişim kümesinde bulunan konulardır.

Evreni yaratıcı bir *Sanatçı-Tanrı*'nın elinden çıkmış sanatsal bir ürün olarak kabul etmek evrene kutsallık atfedilmesi sonucunu doğurur. Bu yaklaşım, evrenin tanrı tarafından yaratıldığını düşünmeyen Aristoteles'te de görünür. Kutsal ve kusursuz olan evrenin şekli için en uygun cisim küre, göksel hareket içinse çemberdir. Antik Yunanlılar için çember en sade (*simple*) ve en güzel şekildi. Bunun mantığı küre ve çemberin özelliklerine bakılarak anlaşılabilir. Kürenin merkezinden yüzeyindeki herhangi bir noktaya bir çizgi çekilirse bu çizgiler birbirine eşit olur (yarıçap). Yine, yüzeyde hangi konum seçilirse seçilsin gözlemci için o noktanın merkez olduğu görünür. Yüzeyde hareket edildiği düşünülünce herhangi bir sınır ile karşılaşmaz; bu anlamda sınırsızdır. Uzaydaki cisimlerin hareketi söz konusu olduğunda da bunun çembersel olduğu söz konusu nedenlerden dolayı kabul ediliyordu. Üstüne üstlük, çembersel hareket değerlendirilince başlangıç ve son ortadan kalkar. Şöyle ki, düz çizgisel hareketin bir başı ve bir sonu vardır. Ancak çembersel hareket için böylebir durum söz konusu değildir. Şüphesiz ki; evrenin sade, simetrik, güzel ve zarif geometrik yapısı için mükemmel şekillere gerek vardı. *Platonik (Pisagorcu) cisimler* olarak adlandırılan cisimler mükemmel olarak kabul ediliyordu. *Platonik cisim*, her yüzü diğerinin aynı olup, her yüzünün kenar uzunlukları da birbirine eşit olan katı

¹⁵ Parantez içerisindeki gezegen isimleri, Romalıların antik Yunan'daki tanrı isimleri yerine kullandıkları karşılıklardır. Bkz. Rosenberg (2003: 18). Romalılar için de gök cisimleri tanrısal olarak kabul ediliyordu.

¹⁶ Parmenides de evrenin şeklinin küre olduğunu iddia eder. Bkz. Weber (1897: 29).

¹⁷ DeGrasseTyson "yuvarlaklık" konusunu ele alırken, evren de dâhil neden çoğu cismin küre şeklinde olduğunu bilimsel olarak açıklar. Kürenin en mükemmel şekil olduğunu ileri sürerken; "ancak, küre delisi olmamak gerekir" diye de not eder (2023: 101-10).

cisimlere denir (Smolin, 2006: 30). Bunlardan yalnızca 5 tane oluşturulabilir. Bu cisimlerin, Kepler'in evren modelinde oynadığı önemli rol estetiğin bilimi etkilediğine açık bir örnektir (bu konuya ilerde geri dönüyorum).

Bilimin estetikten etkilenmesinin en önemli genel nedenlerinden biri Antik Yunan'daki düşünsel-kültürel atmosfer ve inanç iklimidir. Buna ek olarak şu özel nedenler de sayılabilir: Pisagor'un mükemmel şekiller, evrendeki düzen ve ahenk ile ilgili ortaya koyduğu iddialar; Platon'un sanatçı-tanrı fikri ve kendi ismi ile anılan mükemmel cisimler; Aristoteles'in göksel âleme kutsallık ve mükemmellik atfeden kozmolojisi. Bunlar, estetik kaygının bilimin seyrine yaptığı etkiyi açıklamak için kullanılacak temel yaklaşımlar olmaları açısından çalışmada önemli bir yer işgal eder.

4.1. Platon: sanatsal yapıt olarak evren

Felsefe tarihindeki önemi dikkate alındığında, Platon'un kozmolojisinin ondan sonra gelen düşünürleri etkilemiş olduğu sonucunu çıkarmak zor olmaz. Platon maddi evrenin bir yaratıcı tarafından belirli modellere göre belirli bir nedenle yaratıldığını iddia eder. *Demiurgos* olarak adlandırdığı bu tanrıyı evrene şeklini veren bir mimar veya sanatçı olarak düşünür. *Demiurgos* terimi, Antik Yunanca *dēmos* (insanlar; halk) ve *ergon* (iş; üretim) sözcüklerinin birleşmesinden oluşan, insanlar için üreten varlığı (*craftsman*) tanımlayan bir sözcüktür. Bu anlamda *Demiurgos* evrene şeklini veren bir güçtür. Bu sanatçı tanrı, evreni yoktan var etmekten ziyade onu zamansız (*eternal*) ideaları model olarak kullanarak biçimlendir (*fashioned*). Bu anlamda, bir sanatçı gibi eldeki var olanlardan bir yapıt ortaya çıkarır. Platon *Timaeus* diyalogunda bu tanrı iyi olduğu için evreni de bu şekilde yaratma amacıyla olmalı diye bir görüş öne sürer. Kaostan kozmos üreten *demiurgos* evrene bir düzen vermiştir. (29D-30C). Böylece evreni, üstün (*excellent*) ve kusursuz bir şekilde düzenlemeyi amaçlamıştır.

Platon'un yer yer mitlerle ve sembollerle süslü kozmolojisi, temel olarak evrenin belirli bir modele göre, bir sanatçı-tanrı tarafından biçimlendirildiğini öne sürer. Kendisi iyi olan bu sanatçı, sanatsal bir yapıt olan evreni de üstün, güzel, düzenli, yani mükemmel bir şekilde biçimlendirmeyi istemiştir. Bu nedenle maddi evren kusursuz olmasa da, kusursuz modellere göre düzenlendiği için kusursuzun bir yansımasıdır. Bu düşünce, fizik, astronomi, kozmoloji gibi evreni anlamaya çalışan bilim dallarında çalışan bilim insanları tarafından kabul gören yaygın bir görüş halini almıştır. Bunların başında o dönem için bilim insanı olarak da nitelenebilecek Platon'un öğrencisi Aristoteles gelir.

4.2. Aristoteles: göklerdeki mükemmellik

Aristoteles *Poetika*'da (bölüm VII ve VII) düzenli yapı ve birlik konusunun sanat için ne denli gerekli olduğunu açıklar. Belirli bir yapıya göre düzenlenmemiş ve dağınık bir halde olan herhangi bir şeyin güzel olmayacağına işaret ederken matematiksel oranın önemini ima ediyor gibidir.

Aristoteles *Gök Üzerine* kitabında yeryüzündeki (*ay-altı*) ve göksel (*ay-üstü*) âlemdeki cisimlerin hareketleri arasında bir ayrımı yapar. Göksel âlemde her şeyin mükemmel

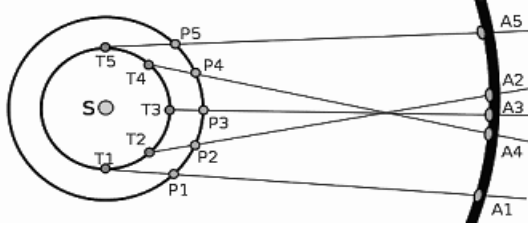
bir düzen ve ahenk içerisinde hareket ettiğini savunur (Ross, 2017: 156-57). Bunun nedeni gök cisimlerinin tanrısal ve kutsal olarak düşünülmesidir. Böyle nitelikleri olduğu kabul edilen bir âlemin cisimlerinin ve onların hareketlerinin *zarafetten* yoksun olması düşünülemez. Aristoteles, buradaki gök cisimlerinin çembersel, eş-hızlı ve ahenkli hareket ettiklerini de ekler. Neden olmasın? O dönem için çembersel hareket mükemmel harekettir. Oysa *ay-altıdünya* için Aristoteles bu şekilde düşünmez. *Ay-altıâlem* tanrısal özellikleri olmayan, kutsallıktan uzak bir âlemdir. Burada nesneler pürüzlü, şekiller birbirinden farklı, hareket ise; doğrusal, eğimli vb. bir şekilde olup bir düzen ve ahenkten yoksundur.¹⁸ Aristoteles'in *ay-üstüâleme* attettiği ahenk ve zarafet estetiğin bilimsel açıklama üzerinde etkisine çok açık bir örnek teşkil eder. Aristoteles bilim ve düşünce tarihine o denli etki etmiştir ki bu ayrımın evren algımıza dair doğru bir kavrayış olmadığı Rönesans dönemine kadar gösterilememiştir. Bu algıdan ilk kez, ciddi anlamda, şüphe duyulması Tycho Brahe'nin Kasım 1572'de Cassiopeia (kraliçe) takımyıldızında yeni bir yıldız (*nova stella*) gözlemlemesi ile olmuştur. Brahe 1573'te yazdığı *De Nova Stella (The New Star)* adlı kitabında yıldızın *ay-üstüâlemde* belirlediğini söyler. Bu keşif, Aristoteles'in söylediğinin aksine göklerde değişiklik olabileceği sonucunu doğurur. Brahe 1577'de Ay'dan daha uzakta parlak bir kuyruklu yıldız (meteor) gözlemleyince, göksel hareketin mükemmel olmadığını kesin olarak anlar. Aristoteles'in etkisinin kırılması ve sonuç olarak yeryüzü ve gökyüzündeki nesnelerin tümünün evrensel bir yasaya (çekim yasası) tabi olduğu bilgisi Newton'a kadar yaklaşık 2000 yıl beklemek zorunda kalmıştır.

4.3. Batlamyus: çembersel hareket takıntısı

Dünyanın evrenin merkezinde olduğunu savunan İskenderiyeli Yunan matematikçi ve astronom Batlamyus döneminin en önde gelen bilim insanlarından biriydi. Astronomi alanında ortaya koyduğu sistem, zarafet açısından bakıldığında pek de başarılı değildi. Aksine, oldukça karmaşık, matematik ile ilgilenmeyen bir insanın anlamasının pek de mümkün olmadığı bir evren modeli tasarlamıştı. Bu yer-merkezli (*geo-centric*) modele göre, yerküre evrenin merkezinde hareketsiz bir şekilde durmaktaydı. Güneş ve Ay da dâhil diğer gök cisimleri (sabit yıldızlar hariç) dünyanın etrafında dönmekteydi. O dönem bilinen (Dünya'yı gezegen olarak almayınca) beş gezegen vardı: Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter, Satürn. Fakat bu evren modeli bazı sorunlar (*anomaly*) ile karşılaşmaktaydı. Örneğin, Mars'ın hareketini ele alalım. Dünya merkezde ve hareketsiz kabul edildiğinde, Mars ilginç bir şekilde hareket ediyor gibi gözlemlenir. Mars gözlemlendiğinde (Dünya'dan ileri bir konumda olduğunu düşünelim) önce, Dünya'dan ilerideki konumunu bir süre devam ettirir. Sonra şaşırtıcı bir şey olur; Mars yavaşlamaya başlar. Bir süre sonra ise hareketini durdurur. Belirli bir süre, sabit bir şekilde uzayda adeta asılı kalır. Asıl hayret verici gözlem ise Mars'ın bu noktadan sonra geriye doğru hareket etmesidir. Antik dönem düşünürleri için anlaşılması oldukça zor bir gözlem olduğu kabul edilmelidir. Öyleki, bir gezegen önce ileriye

¹⁸ Aristoteles, kutsallık atfetmeye de, dünyadaki şeylerin (toprak, hava, ateş vb.) hareketinin bir amaca (*telos*) göre düzenlendiğini söyler. Örneğin ateş yukarı doğru hareket etme amacındadır. Toprak ise evrenin merkezine doğru hareket etme amacındadır (Ross, 2017: 157). Böylelikle dünyada yasal bir düzen olduğu düşünülebilir. Ayrıca, bu açıklama yerçekiminin (*gravity*) amaçsal açıklamasıdır.

doğru hareket ediyor; sonra yavaşlıyor. Bir noktadan sonra hareketini durduruyor ve bir süre gökte asılı kalıyor. En sonunda ise geriye doğru hareket etmeye başlıyor ve sonra tekrar ileriye doğru hareket etmeye başlıyor. Aşağıdaki şekil, Mars'ın gözlemlenen hareketini anlamak için yardımcı olur ("T"=Dünya, "P"=Mars, "A"=gözlemlenen hareket).



Şekil 1. Mars'ın, Dünya hareketsiz kabul edildiğinde gözlemlenen hareketi.

Batlamyus için Mars'ın şaşırtıcı hareketi sorun oluşturur. Batlamyus bu sorunu çözmek için Mars'ın aslında geriye doğru gitmediğini, Dünya'nın etrafında dönerken aynı zamanda hayali bir merkez etrafında da küçük dairesel bir dönüş (*epicycle*) yapıp sonra yoluna tekrar ileriye doğru devam ettiğini ortaya atar.¹⁹ Bu yaklaşım, *görüneni kurtarmaktır (tosavethephenomena)*.²⁰

Günümüz bakış açısından kabul edilmesi güç olan bu açıklama, o dönemin şartları söz konusu olduğunda pekâlâ anlaşılabilir. Batlamyus öncesi en önemli düşünürlerden biri olan Aristoteles aynı zamanda astronomi söz konusu olduğunda da bir otoriteydi. Aristoteles, Dünyanın merkezde olduğunu savunan bir düşünürdü. Üstüne üstlük, Pisagor kürenin mükemmel bir üç boyutlu cisim olduğunu düşünüyordu. Bilimsel bir kuram ortaya atarken, çemberin hareketini mükemmel kabul etmesinin sonucu olarak, gök cisimlerine çembersel döngüler atayan Batlamyus, bunu *estetik bir kaygı* ile yapıyordu. Mars'ın anlamsız ve karmaşık hareketinin aslında küçük bir çember etrafında dönmesi nedeniyle oluştuğunu söylemek estetik olarak daha zarifti. Ancak, bu kuramın doğru olmadığı Rönesans döneminde Kopernik ve Kepler'in çalışmaları ile gösterildi. Bu da, *zarafetin*, yani bir anlamda *estetik kaygının* her zaman "gerçek ile uyumlu olmadığının bir örneğidir" (Gribbin, 2011: 18). Bu noktada estetik bilimi olumsuz anlamda etkilemiştir.

4.3. Kepler: çembersel yörünge, eş-hızlı hareket ve mükemmel cisimler

Kopernik her şeyin, etrafında eş-hızla döndüğü merkezi tek bir nokta arıyordu. Bunu estetik nedenlerden dolayı istiyordu (Gribbin, 2019: 23). Güneşi merkez kabul edip Dünya'yı da Mars gibi bir gezegen olarak alınca Batlamyus'u meşgul eden Mars'ın hareketindeki anomaliyi çözebiliyordu.²¹ Kopernik'in Güneş-merkezli (*heliocentric*)

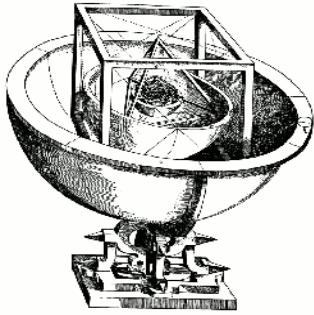
¹⁹ Küçük çembersel hareket, yani, ilmek (*epicycle*) çember içerisinde çember olarak da açıklanabilir.

²⁰ Duhem, Platon'a atfedilen bu ifadeyi antik dönem düşünürlerinin yaptıkları gözlemlerle kendi hipotezlerini uzlaştırmak için kullandıkları yöntem veya yaklaşımı anlatmak için kullanır (1969:5-6).

²¹ Mars ile kıyaslandığında Dünya Güneş'e daha yakındır; ayrıca Dünya'nın Güneş etrafındaki yörüngesi Mars'ın yörüngesinden kısadır. Dünya, Güneş etrafında yaklaşık 365 günde dönerken, Mars için bu süre 687 Dünya günüdür. Bu nedenle her 26 ayda bir Dünya, Mars'ın gerisinden gelip onu geçer. Bu durum, Dünya'dan bakınca gözlemlenen, Mars'ın geriye doğru göreceli hareketine neden olur.

sistemi estetik açıdan bakıldığında Batlamyus'un yer-merkezli sisteminden daha zarifti. Bu sistemde gezegenlere *ilmek* gibi hayali hareketler atamaya gerek kalmıyordu. Görüneni daha sade, basit ve ekonomik; yani daha güzel bir biçimde açıklayabiliyordu. Ancak, yine de gezegenlerin çembersel yörüngelerinde eş-hızla hareket etmeleri gerektiğini düşünüyordu. Gezegenlerin hareketlerindeki hızlanma ve yavaşlamanın neden meydana geldiğini açıklayamıyordu. Bu sorunu Kepler çözecekti. Kopernik'in evrenin merkezinde Güneş'in olduğu, Dünya'nın da bir gezegen olduğu iddiasını kabul eden Kepler'i meşgul eden bir soru vardı: Neden tam olarak 6 tane gezegen var? (Gribbin, 2019: 70). Kepler'in bu soruya verdiği cevap sonucu oluşturduğu model estetiğin bilim üzerindeki etkisine bir başka örnektir. Kepler'in aklına, *Platonik cisimler* ile gezegen sayıları arasında bir ilişki olacağı gelir (Smolin, 2006: 28; Gribbin 2019: 70). Yukarıdaki soruyu cevap verebilmek için Kepler'in aklına gelen fikir özetle:

Bu (sanal) cisimleri birbirlerinin içerisine öyle bir şekilde yerleştirmektir ki, her durumda içteki cismin köşeleri diğer katı cisim çevreleyen bir kürenin yüzeyine dokunacak ve bu küre de bir sonraki katı cismin yüzeylerinin iç yüzeylerine dokunacaktı [...] Elde beş [Platonik] katı cisim olduğuna göre [...] gezegenlerin yörüngelerinin her birine bir tane düşecek şekilde – altı küre tanımlanıyordu. (Gribbin, 2019: 70)



Şekil 2. Kepler'in Platonik cisimlerle uyumlu Güneş sistemi modeli (*MysteriumCosmographicum*, 1596)

Kepler bu modeli, oluşturulabilecek beş mükemmel cisimle evrendeki (o zaman bilinen) 6 gezegen arasında bir uyum olması gerektiği kabulüne dayandırıyordu. *Estetik kaygı*, evreni olduğu gibi anlamasına bu aşamada izin vermiyor; evreni olması gerektiğini düşündüğü şekilde resmediyordu. Elbette bu örnekte bir kez daha görüldüğü üzere, matematiksel güzellik ve *zarafet* arayışı gibi *estetik kaygılar* bilimsel çalışmaları her zaman doğru yöne sevk etmiyor.

Ancak Kepler duyduğu *estetik kaygıyı* aşip gerçeği ortaya çıkarmayı başarır. TychoBrahe yaşamının büyük bir kısmını astronomik gözlem yapmaya adanmış bir astronomdur. Bunun sonucu olarak, elinde hacimli bir astronomik veri arşivi bulunmaktaydı. Brahe ile birlikte çalışma şansı bulan Kepler, o öldükten sonra tüm bu arşive sınırsız erişim olanağı yakalar.²² Arşiv üzerinde çalışmalar yaparken, göksel cisimlerin varsayılan çembersel harekete uymadığını gösteren gözlemlerle karşılaşır. Brahe bu verileri yıllardır elinde bulundurmasına rağmen gök cisimlerinin

²² Aslında, verileri mirasçılarından izinsiz zimmetine geçirir (Glynn, 2010: 28; Smolin, 2006: 27).

çembersel hareket dışında bir hareket sergileyeceğini düşünmez. Kepler, gözlemsel verilerde hata olmadığını bir süre sonra kabul etmek zorunda kalır. Buradan çıkan sonuç şudur: Yüzlerce yıldır mükemmel çembersel yörüngelerde döndükleri düşünülen gezegenler aslında bu şekilde hareket etmiyorlardı. Kepler, gezegenlerin mükemmellik atfedilen dairesel yörüngelerde dönmediklerini; aksine, çemberin bozulmuş, eğik bir versiyonu olarak tanımlanabilecek *elips* şeklinde döndüğünü keşfeder. Bu keşif, Kepler'in gezegenlerin hareketlerine ilişkin ünlü üç yasasından ilkidir. Kepler'in ikinci yasası, gezegenlerin hareketlerinin her yerde eş-hızda olduğuna dair geleneksel astronomik kabulün doğru olmadığını gösterir. İkinci yasaya göre, gezegenler Güneşten uzaklaştıkça yavaşlarken Güneşe yaklaştıklarında ise hızlanır.²³ Kepler bu yasaları ile Pisagor'dan bu yana süregelen, göklerdeki hareketin mükemmel olması gerektiği, çember de mükemmel bir şekil olduğu için, bir gök cisminin hareketinin çembersel ve eş-hızda olmak zorunda olduğu kabulünü sonunda tarihin çöplüğüne gönderir.

5. Bilimsel Ürün ve Sanat Eserinin Ortak Yönü: Beğeni Duygusu

Bilim insanlarının yaşadığı estetik kaygının bilimin seyrine etki ettiğini iddia etmek estetik ve bilim arasında bir çeşit ilişki kurulabileceğini varsayar. Bunun yanı sıra, bilim ve estetik arasındaki ilişkiyi farklı bir açıdan yansıtacak önemli bir ortak nokta olduğunu düşünüyorum. Bu ortak nokta her iki aktivitenin ürünlerinin de insanlarda bir beğeni duygusuna neden oluyor görünmesidir.

Kant, estetik konusunu (da) ele aldığı *Yargı Gücünün Eleştirisi* adlı üçüncü kritiğinde, “güzel bir şey” hakkında yargıda bulunurken veya bir sanat eseri ortaya koyarken insan zihninin herhangi bir *kurala* göre hareket etmediğini iddia eder. Bu anlarda, (normal koşullarda) kurallarla çalışan *anlama yetisi* ve *duyusallık* arasında “özgür bir oyun” (*a freeplay*) gerçekleşir. Bunun bir nedeni ortaya konan güzelin (sanat eserinin) türünün tek örneği olmasıdır (*exemplar*) (5:32; 5:308). Bu, sanat eseri taklit sonucu oluşturulamaz, yalnızca bir kez ortaya konabilir anlamına gelir. Benzer şekilde, güzelin üzerimizde uyandırdığı beğeni duygusu da kategorize edilemeyecek, öz(n)el bir deneyimdir. Bu noktada şu soru sorulabilir: Keşif, kuram ve icat gibi, bilimsel aktivite sonucu ortaya çıkan bilimsel ürünler/durumlar karşısında yaşayacağımız deneyim sanat eseri karşındakine benzer mi? Duhem'in şu açıklaması bu soruya bir cevap olabilir:

Fizikteki büyük kuramlardan birinin kendini serimlemesini, yani, ilk hipotezinden başlayıp çıkarımlarını görkemli bir şekilde ortaya koymasını, hipotezin sonuçlarının birçok deneysel yasayı tüm detaylara kadar temsil etmesini, böyle bir yapının güzelliğinden büyülenmeden ve insan zihninin bu yaratımının bir sanat eseri olduğunu şevkle hissetmeden takip etmek imkânsızdır (1954: 24). (Çeviri bana ait)

²³ Üçüncü yasa, gezegenin Güneş etrafındaki dönüş süresi ile ona olan uzaklığı arasında bir ahenk olduğunu gösterir. Bu yasaya Kepler, armonik yasa (*harmoniclaw*) adını verir.

Asimov da, bilimin insanlarda uyandırdığı duyguyu anlatırken benzer şeyler söyler. Ona göre insan, bilimsel gelişmelerden bir zevk alır ve onlara hayranlık duyar. Öte yandan insan, bilimin olağanüstü dünyasının kapılarından içeri girdiğinde, ona “estetik bir tatmin” duygusu eşlik eder; böylelikle, insana dair başarıları ve muhteşem potansiyelleri daha derinden takdir eder (1987: 15).

Bilimsel bilginin keşfi sırasında ortaya çıkan beğeni duygusunun bir sanat eserinin yaratımı/deneyimi sırasında ortaya çıkana benzer olduğu iddiasına Arşimet’in meşhur hikâyesi örnek olarak verilebilir. Arşimet’e, Sirakuza kralı tarafından bir görev verilir. Bu görev, kralın tacının saf altından yapıp yapılmadığı sorusuna cevap bulmaktır. Kuyumcusuna, kendisine bir taç yapması için altın sağlayan kral, tacını giyince kuyumcunun altınların hepsini kullanmadığından, yani tacın saf altından yapılmadığından şüphelenir. Hikâyeye göre, Arşimet banyo yaptığı sırada, bu sorunu nasıl çözeceğini düşünürken aklına parlak bir fikir gelir: Eğer tacı suya batırırsa, taşan su sayesinde tacın *hacmini* ve eğer tacı tartarsa bu sayede de tacın *ağırlığını* öğrenecektir. Böylece tacın içerisine, *yoğunluğu* altından daha hafif (örn. gümüş) bir madde karıştırılıp karıştırılmadığını anlayacaktır. Bunu fark ettiği anda, Arşimet o denli heyecanlanmış ki; yine hikâyeye göre, üzerini dahi giyinmeden sokağa fırlayıp; “buldum! buldum!” (*Eureka!*) diye bağırarak koşmaya başlamıştır (Glynn, 2010: 8-9).

Kant, zihnini hayranlık ve derin bir saygı (huşu) ile dolduran iki şeyden birisinin üzerindeki “yıldızlı gökyüzü” olduğunu söyler (2015: 5:162). Kant; evrenin düzeni, sistemi, büyüklüğü ve yüceliği karşısında duyduğu korku ile karışık estetik beğeniye böyle anlatır. Kepler’in “Neden tam olarak 6 gezegen var?” sorusuna, oluşturulabilecek yalnızca 5 tane Platonik cismi kullanarak bir cevap bulduğunu sandığı anda yaşadığı duygunun neye benzediğini bilemeyiz. Ancak Kepler, gece gündüz bu kuramın doğruluğunu anlamak için tüm zamanını hesaplamalar yapmaya harcarken: acaba “tüm neşem/hazzım (*joy*) rüzgâr gibi elimden uçup gidecek miydi?”, diye sorup kaygılandığını belirtir (akt. Koestler, 1959: 251). Bundan, kendi evren modelinin *güzelliği* karşısında estetik bir tatmin yaşamış olduğu sonucunu çıkarmak güç değildir. Galileo’nun, kendi geliştirdiği teleskopla Venüs’ün evrelerini gözlemleyip Venüs’ün Güneş’in etrafında döndüğünü kanıtladığı anda; Jupiter’in dört uydusunu keşfettiği anda; ve yine aynı teleskopla Güneş üzerinde tespit ettiği lekelerin farklı zamanlarda yer değiştirdikleri gözleminden Güneş’in kendi etrafında dönüyor olduğu sonucunu çıkardığı anda ne hissettiğini de tam olarak bilemeyiz. Ancak Galileo’nun şu sözleri o anlardaki deneyimlerinin neye benzediği konusunda ipucu veriyor: “Felsefe [bilim], evren denilen [...] görkemli kitaba yazılmıştır [...] Bu kitap matematiğin dilinde yazılmıştır.” (1957: 237-38) Bu anlamda Pisagorcular gibi düşündüğü belli olan Galilei, evrenin belirli bir düzen, uyum ve matematiksel orana göre düzenlenmiş olduğunu kabul eder. Yaşamının çoğunu da evrenin dilini öğrenip bir keşif yapmanın hazzına varmaya adanmış gibidir. Belki biraz da bu yüzden bilim insanları evrenin yasalarını – matematiksel güzellikler olarak tanımlanabilecek – *denklemler* (eşitlikler) şeklinde ortaya koymaya çalışıyorlar.

6. Sonuç: Keşfin Hazzı ve Gerekçelendirmenin Mantığı

Bilimin serüveni ile güzellik arasında bir ilişki olduğunu ileri sürmek ilk bakışta şaşırtıcı olabilir. Ancak bilimsel bir kuram, çoğu zaman kuramı ortaya atan kişinin dünya görüşü tarafından belirlenir. Böyle durumlarda, evrenin nasıl olduğuna değil, nasıl olması gerektiğine dair bir tasarım ortaya konulur. Bilim tarihine ilişkin bir araştırma, estetiğin bilimin seyrinde oynadığı – olumlu ve olumsuz – rolleri aydınlatarak *estetik kaygı* ve bilimin gelişimi arasında yakın bir ilişki olduğunu gösterir.

Antik dönemde gök cisimlerine ve bunların hareketlerine atfedilen kutsallık ve mükemmellik bilimsel çalışmalarda estetiğin etkili olmasına neden olur. Bu yaklaşım;evrende sayısal bir düzen, matematiksel bir oran, geometrik bir simetri ve bütünsel bir ahenk olduğunu düşüncesini doğurur. Bu evren algısı;Platon, Aristoteles, Batlamyus, Kopernik, Kepler ve Galileo gibibilim insanlarının düşüncelerindeki estetik izlerin ana kaynağıdır.

Sadelik, düzen, uyum, oran ve zarafet gibi konular hem estetik hem de bilimsel çalışmaların ortak konularıdır. Bilim alanındaki kuramların kimi zaman bilim insanının *estetik kaygısı* ve dünya görüşünden etkilendiği belirtilmişti. Kant, bir sanat eserinin mutlaka *dahinin* eseri olması gerektiğini söyler; dehayı da zihnin doğuştan getirdiği bir *yetenek*, bahşedilmiş doğal bir armağan olarak tanımlar (2001, 5:307). Deha, imgelemin özgürce hareket etme yeteneği ile yaratıcılık ve iç görü gibi özelliklere de sahiptir. Bilim insanlarında da olduğu düşünülen bu özellikler nedeniyle onların da deha olarak kabul edilmesi şaşırtıcı değildir. Bilimsel bir hipotez henüz ortaya konulmadan, bir keşif yapılmadan veya evrenin işleyişine dair derin bir kavrayış henüz edinilmeden hemen önce olan şeyler, yaratıcılık, iç görü ve ilham gibi bir sanatçıya da yüklenen, kişinin öznel (psikolojik) yönüne atıfla açıklanabilir. Reichenbach bu konuyu *keşif bağlamı* ve *gerekçelendirme bağlamı* arasında yaptığı ayrım üzerinden ele alır (1938: 6-7).

Keşif teriminin basitçe; “işte buldum! anı”ndaki (*eureka moment*) derin kavrayışa gönderme yaptığı düşünülebilir. Burada söz konusu “an”, yeni bir fikrin ilk ortaya çıktığı veya hipotezin ilk akla geldiği “an” olarak değerlendirilebilir. *Gerekçelendirme* ise ortaya konulan hipotezin test edilmesi, mantıksal olarak savunulması ve doğrulanma sürecini ifade eder (Schickore, 2022). Öte yandan, *keşfin* duyusal (öznel) olanla ilişkilendirilmesi onu estetiğe, *gerekçelendirmenin* ise rasyonel (nesnel) olanla ilişkilendirilmesi onu bilime yaklaştırır. *Keşif* ve *gerekçelendirme* arasındaki ilişki tartışmalı bir konudur. Ancak, bilimsel bilginin ortaya çıkışında bu ikisi arasında bir bağ olduğu iddia edilecekse bu estetik ve bilimin birbiriyle ayrılmaz bir ilişki içerisinde olacağı anlamına gelir. Elbette, Reichenbach’ın bu ayrımı estetik yaklaşımın bilimsel aktivite üzerindeki etkisini göstermek için kullandığını söylemiyorum. Ancak, *keşfin* ortaya çıkma sürecinde, kişinin yaratıcılık, ilham ve iç görü gibi öznel (psikolojik) özellikleri etkili bir rol oynuyorsa, bu estetik yaklaşımın bilimsel bilginin üretilmesinde oynadığı role güçlü bir örnek olarak kabul edilebilir. Bilim söz konusu olduğunda, *keşfin* neden olduğu haz ile *gerekçelendirmenin* ihtiyaç duyduğu mantık birbirinden pek de ayrılabilir gibi durmuyor.

Bilimsel bilginin *keşfi/icadı*, adeta bir sanatsal ürünün ortaya çıkarıldığı andaki gibi insana kelimelerle ifade edilemeyecek duy(g)usal bir haz veriyor gibi görünüyor; bir coşku, belki de taşkınlıkla sonuçlanan (Arşimet'in bulunduğu yere sığmayıp sokağa taşmasına benzer şekilde belki) öz(n)el bir deneyime neden oluyor. Poincare, bilim insanlarının doğayı incelmesinin nedenini bilimin sadece yararlı olması değil, güzel olmasından kaynaklı estetik keyif (*pleasure*) vermesi olduğunu söyler (1914: 22). Tabii, bundan kastettiği şeyin, duyuşsal güzellikten ziyade saf aklın kavrayabileceği tarzda bir güzellik olduğunu da ekler (1914: 22). Kim bilir, bu estetik haz ve duy(g)usal tatmine ek olarak Poincare'nin işaret ettiği entelektüel doyum (mantıksal keyif), belki de birçok bilim insanı tarafından asıl peşine düşülen şeydir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. (2014). *Poetika: Şiir Sanatı Üstüne*(S. Rifat, Çev.). İstanbul: Can Yayınları
- Asimov, I. (1987). *Asimov's New Guide to Science*. London: Penguin Books.
- Baumgarten, A. G. (1750). *Aesthetica*. Kleyb.
https://archive.org/details/bub_gb_dopKAAAACAAJ/mode/2up
- Descartes, R. (2002). *Felsefenin İlkeleri* (M. Akın, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Duhem, P. (1954 [1906]) *The Aim and Structure of Physical Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Duhem, P. (1969). *To Save the Phenomena: An Essay on the Idea of Physical Theory From Plato to Galileo*. Chicago: University of Chicago Press.
- Einstein, A. (2022). *İzafiyet Teorisi: Özel ve Genel Görelilik* (G. Aktaş, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Galilei, G. (1957 [1623]. "Excerpts from The Assayer", içinde *Discoveries and Opinions of Galileo*, trans. Stillman Drake, pp. 237-280. New York: Doubleday Anchor Books.
- Gribbin, J. (2019). *Bilim Tarihi. Rönesanstan Günümüze Modern Bilim Tarihi*(B. Gönülşen, Çev.). İstanbul: Alfa Bilim
- Glynn, I. (2010). *Elegance in Science: The Beauty of Simplicity*. Oxford: Oxford University Press.
- Hawking, S. & Mlodinow, L. (2012). *Büyük Tasarım* (S. Ögünç, Çev.). İstanbul: Doğan Kitap
- Kamözüt, M. C. (2019). Felsefe İlerler mi? *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 68-78.
- Kant, I. (1929). *Critique of Pure Reason*(N. K. Smith, Trans.). New York: St. Martin's Press.
- Kant, I. (2015). *Critique of Practical Reason*(M. Gregor, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2001). *Critique of the Power of Judgment*(P. Guyer & E. Matthews, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Koestler, A. (1959). *Sleepwalkers: A History of Man's Changing Universe*. New York: The Macmillan Company.
- Ivanova, M. (2017). "Aesthetic Values in Science". *Philosophy Compass*. 2017; 12:e12433.

Plato. (1997). "Timaeus", in *Plato's Cosmology, The Timaeus of Plato*. (F. M. Cornford, ed.). Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing.

Poincaré, H. (1914). *Science and Method* (F. Maitland, Trans.). London & New York: Thomas Nelson and Sons.

Reichenbach, H. (1938). *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundation and the Structure of Knowledge*. Chicago: Chicago University Press.

Rosenberg, D. (2003). *Dünya Mitolojisi: Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*. Ankara: İmge Kitabevi

Ross, D. (2017). *Aristoteles* (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Sagan, C. (2022). *Kozmos: Evren ve Yaşamın Sırları* (R. Aşçıoğlu, Çev.). İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi

Schickore, J. (2002) "Scientific Discovery", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/scientific-discovery/>.

Smolin, L. (2006). *The Trouble with Physics. The Rise of String Theory, the Fall of a Science, and What Comes Next*. Boston & New York: Houghton Mifflin Company.

Timuçin, A. (2013). *Estetik 1*. İstanbul: Bulut Yayınları.

Tyson, N. deG. (2023). *Acelesi Olanlar için Astrofizik* (U. Gülsün, Çev.). İstanbul: Nova Kitap.

Weber, A. (1897). *History of Philosophy* (F. Tilly, Trans.). New York: Charles Scribner's Sons.