

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

(*flsf*)

E-Dergi / E-Journal

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

ISSN 2618-5784

Sayı 37, Bahar 2024
Issue 37, Spring 2024

Bilgi için/For Information

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

Yazışma Adresi

Mailing Address

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

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

E-mail: flsfdergisi@hotmail.com

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

İmtiyaz Sahibi / Owner

Hamdi BRAVO

Sayı Editörleri / Editors

Işıl BAYAR BRAVO

Hamdi BRAVO

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief

Işıl BAYAR BRAVO

Yardımcı Editörler / Associate Editors

Erman KAÇAR

Sedat BİNGÖL

M. Eren GEDİKLİ

Melek Candan ÖZTÜRK

Dil Editörleri / Language Editors

Işıl BAYAR BRAVO

Hamdi BRAVO

Yayın Kurulu / Editorial Board

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

Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)

Prof. Dr. Thomas DUTOIT (Université Lille 3)

Dr. Adi EFAL-LAUTENSCHLÄGER (University of Cologne)

Prof.Dr. Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Prof.Dr. Durmuş GÜNAY (Maltepe Üniversitesi)

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

Prof.Dr. Mark JUERGENSEMEYER (Santa Barbara University)

Prof.Dr. Talip KABADAYI (Celal Bayar Üniversitesi)

Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üniversitesi)

Prof.Dr. Sinan ÖZBEK (Kocaeli Üniversitesi)

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

Prof.Dr. Theodore SCALTSAS (Edinburg University)

Dr. Paolo STELLINO (Universidade Nova de Lisboa)

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

Prof.Dr. Şafak URAL (Üsküdar Üniversitesi)

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir. TUBITAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler İndeksi (TR Dizin), Philosopher's Index ve EBSCOHost Humanities Sources, EBSCOHost Humanities Source Ultimate, EBSCOHost The Belt and Road Initiative Reference Source, ASCI-Database, ACAR Index, ASOS Index tarafından indekslenmektedir.

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences) is a bi-annual academic journal listed in TUBITAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler İndeksi (TR Dizin), Philosopher's Index, EBSCOHost Humanities Sources, EBSCOHost Humanities Source Ultimate, EBSCOHost The Belt and Road Initiative Reference Source, ASCI-Database, ACAR Index and ASOS Index.

BU SAYININ HAKEMLERİ REVIEWERS

Prof. Dr. Zehragül AŞKIN

(Mersin Üniversitesi)

Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Levent BAYRAKTAR

(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Hamdi BRAVO

(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet DAĞ

(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet EYİM

(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Prof. Dr. Kurtul GÜLENC

(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

Prof. Dr. Murat Ertan KARDEŞ

(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Taşkın KETENCİ

(Mersin Üniversitesi)

Prof. Dr. Senem KURTAR

(Gaziantep Üniversitesi)

Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP

(Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Güncel ÖNKAL

(Maltepe Üniversitesi)

Prof. Dr. Cevat ÖZYURT

(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet Oktay TAFTALI

(İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

(Erciyes Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali UTKU

(Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet VURAL

(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa YILDIZ

(Ardahan Üniversitesi)

Doç. Dr. İbrahim AKSU

(Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi)

Doç. Dr. Banu ALAN SÜMER

(İzmir Demokrasi Üniversitesi)

Doç. Dr. Ömer Faik ANLI

(Ankara Üniversitesi)

Doç. Dr. Pakize ARIKAN SANDIKCIOĞLU

(İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)

Doç. Dr. Nihal Petek BOYACI

(İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Doç. Dr. Yayla Gül CERAN KARATAŞ

(İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Doç. Dr. Aylin ÇANKAYA

(Manisa Celal Bayar Üniversitesi)

Doç. Dr. Dinçer ÇEVİK

(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

Doç. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN

(Bartın Üniversitesi)

Doç. Dr. Atıl Cem ÇİÇEK

(Kafkas Üniversitesi)

Doç. Dr. Cevriye DEMİR GÜNEŞ

(Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehtap DOĞAN

(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç.Dr. Suat Soner ERENÖZLÜ
(Süleyman Demirel Üniversitesi)
Doç. Dr. Melek Zeynep ESENYEL
(Düzce Üniversitesi)
Doç. Dr. Tarık Tuna GÖZÜTOK
(Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi)
Doç. Dr. Aysun GÜR
(Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)
Doç. Dr. Kubilay HOŞGÖR
(Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)
Doç. Dr. Erdal İSBİR
(Adnan Menderes Üniversitesi)
Doç. Dr. Gamze KESKİN YURDAKURBAN
(Kırklareli Üniversitesi)
Doç. Dr. Seda ÖZSOY SOMUNCUOĞLU
(Gümüşhane Üniversitesi)
Doç. Dr. Emre ÖZTÜRK
(İzmir Bakırçay Üniversitesi)
Doç. Dr. Ercan SALĞAR
(Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Emine Funda SERİN
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Doç. Dr. Cengiz Mesut TOSUN
(Mersin Üniversitesi)
Doç. Dr. Tamer YILDIRIM
(Sakarya Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Seda AĞIRBAŞ
(Ege Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Haluk AŞAR
(Erciyes Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Nil AVCI
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hayyam CELİLZADE
(Anadolu Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Eda ÇAKMAKKAYA
(Erzurum Teknik Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Pelin DOĞAN ÖZGER
(Munzur Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Funda HAY KILIÇ
(Ankara Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi İtir GÜNEŞ
(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Erman KAÇAR
(Ardahan Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Tahir KARAKAŞ
(Munzur Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Tufan KIYMAZ
(Bilkent Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Svitlana NESTEROVA COŞKUN
(Bartın Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Cafer ŞAKAR
(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Diler Ezgi TARHAN
(İstanbul Gelişim Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Pınar TÜRKMEN BİRLİK
(İzmir Demokrasi Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Selami VARLIK
(İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Eylem YOLSAL MURTEZA
(Kırklareli Üniversitesi)
Dr. Mehmet Eren GEDİKLİ
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Ahmet TÜZEN
(Gümüşhane Üniversitesi)
Dr. Bilge SALUR
Dr. Burak SAYIN
(Adnan Menderes Üniversitesi)

İçindekiler / Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

YENİ ÇAĞ BİLGİ FELSEFESİNDE DOĞAL DİLLERİN ELEŞTİRİSİ VE
EVRENSEL DİL TASARIMI
CRITICISM OF NATURAL LANGUAGES AND UNIVERSAL LANGUAGE
CREATION IN MODERN EPISTEMOLOGY
Başak ARAY (1-23)

RORTY VE GADAMER FELSEFESİNDE DİL-DÜNYA İLİŞKİSİ
THE LANGUAGE-WORLD RELATIONSHIP IN THE PHILOSOPHY OF RORTY
AND GADAMER
Mustafa TAŞDELEN - Arslan TOPAKKAYA (25-43)

HEIDEGGER'DE KÖKENSEL HAKİKAT FENOMENİ OLARAK AÇIKLIK
ÜZERİNE
ON DISCLOSEDNESS AS THE PRIMORDIAL PHENOMENON OF TRUTH IN
HEIDEGGER
Osman Gazi BİRGÜL (45-60)

DERRIDA NEDEN DUA EDER?
WHY DOES DERRIDA PRAY?
Sema CEVİRİCİ ATİLLA (61-80)

HEGEL FENOMENOLOJİSİNDE BİLME OLARAK DİN
RELIGION AS KNOWLEDGE IN HEGEL'S PHENOMENOLOGY
Erdem BAYKAL (81-102)

CROCE'NİN FELSEFESİ ÖZCÜLÜK VE METAFİZİK KARŞITI MI?
IS CROCE'S PHILOSOPHY ANTI-ESSENTIALIST AND AGAINST
METAPHYSICS?
Ahmet Emre DEMİRCİ (103-116)

RICOEUR VE RANCIERE'İN TARİHYAZIMINDA TARİHSEL EYLEMSELLİK VE
ANLATI
HISTORICAL ACTION AND NARRATIVE IN THE CONTEXT OF
HISTORIOGRAPHY IN RICOEUR AND RANCIERE
Ali Özgür GÜRSOY (117-134)

BEN BİLİNCİ: YALÇIN KOÇ VE ZİHİN METAFİZİĞİ
YALÇIN KOÇ AND THE METAPHYSICS OF MIND
Şahabettin YALÇIN (135-150)

ARİSTOTELES'İN ÖZGÜRLÜK GÖRÜŞÜNÜN MİTOLOJİK KÖKENLERİ
MYTHOLOGICAL ORIGINS OF ARISTOTLE'S VIEW OF FREEDOM
Mehmet Ali YILDIZ (151-170)

SEFALETE ÖVGÜ: ASKETİK AHLÂK VE DEKADANS
PRAISE OF MISERY: ASCETIC MORALITY AND DECADENCE
Umut ERDOĞAN (171-194)

VAROLUŞÇULUK: HÜMANİZM, ANTI-HÜMANİZM VE ÖTESİ
EXISTENTIALISM: HUMANISM, ANTI-HUMANISM AND BEYOND
Erdal YILMAZ (195-216)

ANARŞİZM'İN İKİ YÜZÜ: İTAATSİZLİK YAHUT ŞİDDET
THE TWO FACES OF ANARCHISM: DISOBEDIENCE OR VIOLENCE
Tamer KÜÇÜKYAĞCI (217-239)

BİR ADALET TEORİSİ: HAKKANİYET OLARAK ADALET
A THEORY OF JUSTICE: JUSTICE AS FAIRNESS
Mert BAŞOĞLU (241-257)

İYİ SANATIN OLASILIĞINI ARTIRMAK: DESCARTES, ESTETİK YARGI VE
YÜCE GÖNÜLLÜLÜK
INCREASING THE PROBABILITY OF GOOD ART: DESCARTES, AESTHETIC
JUDGMENT, AND GENEROSITY
James GRIFFITH (259-282)

KARTEZYEN GÖRME DÜZENEĞİ VE FENOMENOLOJİK KRİTİĞİNİN
BELİRGİNLEŞMESİ
CLARIFICATION OF THE CARTESIAN VISION AND ITS
PHENOMENOLOGICAL CRITIQUE
Ahmet EKER (283-305)

BİLİMSEL TEORİLERDE SÜREKLİLİĞİN RASYONEL TEMELLERİ: DUHEMCI
BİR OKUMA
RATIONAL FOUNDATIONS OF CONTINUITY IN SCIENTIFIC THEORIES: A
DUHEMIAN READING
Serpil TİMUR (307-324)

TURİNG TESTİNİN SINIRLARI ÜZERİNE FELSEFİ BİR İNCELEME
A PHILOSOPHICAL INVESTIGATION ON THE LIMITS OF THE TURING TEST
Ümit TAŞTAN (325-344)

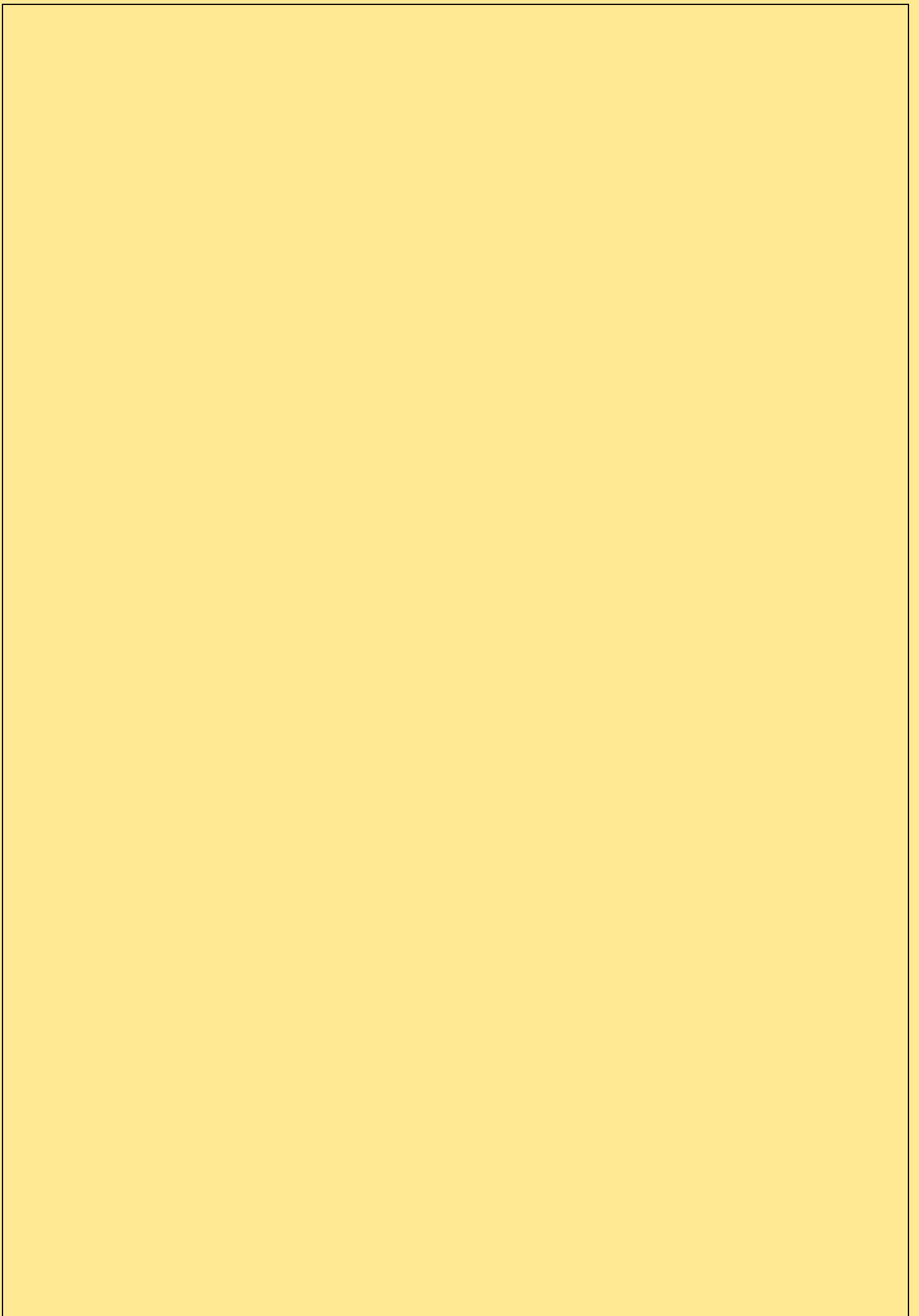
TÜRKİYE VE FELSEFE: TANZİMAT'TAN GÜNÜMÜZE DEĞİŞME SORUNU
KARŞISINDA "BİZ"
TURKEY AND PHILOSOPHY: "US" CONFRONTING THE PROBLEM OF
CHANGE FROM THE TANZIMAT ERA TO OUR TIME
Mehmet Fatih ELMAS (345-374)

Yayın İlkeleri

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

Publication Principles

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



YENİ ÇAĞ BİLGİ FELSEFESİNDE DOĞAL DİLLERİN ELEŞTİRİSİ VE EVRENSEL DİL TASARIMI

Başak ARAY*

ÖZ

Yeni Çağ Avrupa'sında Kraliyet Derneği'nin kuruluşuyla birlikte modern bilimin oluşumunu takiben pek çok yapma dil boy göstermiştir. Bu diller, konuşulmakta olan dillerin bilişsel sınırlarını aşmak amacıyla modern bilimin verileri doğrultusunda dünyayı doğru bir biçimde yansıtacak bir araç olarak tasarlanmıştır. Kavramlarımızın yapısıyla uyumluluk ilkesi üzerine kurulu bu diller, böylelikle bilginin ilerlemesine hizmet etme iddiasındaydı. Felsefi dillerin tasarımı modern epistemolojide hem akılcı hem deneyci geleneğin benimsediği temelci bilgi anlayışına uygun olarak sınırlı sayıda bir ilksel kavramlar temelinde tutarlı ve sistematik bir mantıksal çıkarım zinciri aracılığıyla kavramlarımızın tamamını şeffaf bir bütün içinde düzenleyecek biçimde yapılmıştır. Yeni Çağ'da dil inşası çalışmalarını dönemin Aristoteles metafiziğinin izlerini taşıyan taksonomik düşüncesinden etkilenmiştir. Rönesans ve modern bilimin ortaya çıkışının etkisiyle bu diller geleneksel dillerin yanıtıcı etkisine panzehir ve doğanın bilimsel kavrayışını ifade etmek üzere güncel bir araç olarak düşünülmüştür. Ampiristler dile, soyutlayıcı etkisi zihni deneyimin temel gerçekliğinden uzaklaştırarak yanılığlara sürüklediği gerekçesiyle kuşkuyla yaklaşırken rasyonalistler de matematiksel yöntemin mantıksal bütünlüğünü örnek alacak bir rasyonel dil üzerine düşünmüşlerdir. Yeni Çağ bilgi felsefesinde doğal dillere yönelik bu ortak kuşkuculuk gerçekliği olduğu şekliyle anlamaya yönelik yapma dil projelerine zemin hazırlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Dil felsefesi, dil tasarımı, evrensel dil, felsefi diller, ideal dil, Yeni Çağ felsefesi.

CRITICISM OF NATURAL LANGUAGES AND UNIVERSAL LANGUAGE CREATION IN MODERN EPISTEMOLOGY

ABSTRACT

Several constructed languages appeared in modern Europe following the emergence of modern science with the establishment of Royal Society. These languages were conceived as expressive tools to reflect the world correctly in the light of new scientific findings and aimed at overcoming the cognitive limits of spoken languages. They were based on the principle of adequacy with the structure of our concepts and claimed to serve the advancement of knowledge. Following the foundationalist conception of knowledge adopted by both rationalists and empiricists in modern epistemology, they were constructed on the basis of a limited number of so-called primitive concepts in a way that systematizes the totality of our concepts into a consistent whole through a transparent chain of logical inferences. Language construction works of the modern era are influenced by the taxonomic thinking of the day inherited by the metaphysics of Aristotle. In the aftermath of Renaissance and the scientific revolution, these languages were thought as an antidote to the misleading effect of natural languages and an up-to-date tool to express the scientific understanding of nature. While empiricists were sceptical about language because of its abstracting power that takes the mind away from the experienced reality, rationalists speculated on a rational language modeled on the logical consistency of the mathematical method. This common scepticism about natural languages in modern epistemology motivated projects of language construction that aimed at understanding the reality as it is.

Keywords: Philosophy of language, language construction, universal language, philosophical languages, ideal language, modern philosophy.

* Doktor Öğretim Üyesi. Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü.

E-posta: basak.aray@bogazici.edu.tr. ORCID: 0000-0002-6609-7170

Makalenin geliş tarihi: 01.12.2023

Makalenin kabul tarihi: 18.03.2024

Submission Date: 01 December 2023

Approval Date: 18 March 2024

Giriş

Yirminci yüzyılın başında herkes için öğrenimi kolay, eşitlikçi ve adil bir dilin tasarlanmasına yönelik uluslararası yardımcı dil hareketi, dönemin teknolojik yeniliklerine bağlı küreselleşme eğilimini hızlandırarak ortak bir dünya kültürünün oluşmasına katkıda bulunacak bir kültürel araç arayışındaydı. Bunun öncesinde on yedinci yüzyılda pek çok filozof dil üzerine düşünmüş ve sadece uluslararası iletişimi sağlamayı değil, doğru düşünebilmeyi ve dünyayı gerçekte olduğu haliyle kavrayabilmeyi vaat eden dil projeleri oluşturmuştur. On yedinci yüzyıldaki yapma dil girişimlerinin kimisi taslak aşamasında kalmaktan öteye gidememişken kimisi kullanım alanına kavuşmasa da yazarının girişiminde gelişip vücut bulmayı başarmıştır. Bu dönemde dil inşacılarının kimisi dil engellerini ortadan kaldırma gibi daha pratik bir sonuca hizmet ederken, önemli bir kesimi de geliştirdikleri dilin açtığı felsefi ve bilimsel ufukları ön plana çıkarmıştır. Tüm bu yapma diller inşa yöntemi bakımından farklılık gösterirler: kimisi sözlükteki sözcüklerin numaralandırılması gibi basit bir sisteme dayanırken kimisi söz dağarcığını oldukça karmaşık fonetik yasalarına başvurarak oluşturur.

2

Yirminci yüzyılın en önemli uluslararası yardımcı dili Esperanto'ya birtakım düzenlemeler getirerek İdo dilini oluşturan Leibniz tarihçisi Louis Couturat, on yedinci yüzyılda evrensel dil yapımının üzerinde bu denli yoğunlaşılmasını Rönesans hareketinin etkisiyle insan zihninin evrensel birliği fikrine olan inancın artmasıyla açıklar. Bir yeniden doğuş hareketi olan Rönesans'ın etkisiyle felsefe ve bilimlere köklü dönüşümler geçirdi. Bu dönüşümler, zamana uygun yeni bir dünya görüşünü uygun bir şekilde ifade edebilecek yeni kavramlar ve bunları karşılayacak sözcüklere yönelik bir arayışı başlattı. Bu anlamda Rönesans döneminde dil inşası geçmişten köklü bir kopuş girişimi olarak düşünülebilir. Couturat, bu dönemin yapma dillerinin doğal dillere olan uzaklığından ve temel ilke olarak mantıksallık ve düzen üzerine kurulu oluşundan bahseder. Kendi evrensel mantık anlayışına uygun olarak bu yönelimi, doğal dillerin keyfi değişkenliğine karşı mantığın evrenselliği ve değişmezliğine olan inancın bir ürünü olarak yorumlar. On yedinci yüzyılda yapma dillerin mantık disiplini ile ilişkisi tartışmaya açık olsa da (Rönesans düşüncesi önemli ölçüde klasiklere bağlılığı içerir ve gene bu dönemde doğa bilimlerindeki gelişmeler mantık alanını gölgede bırakır) yeni bilimin ortaya çıkması ile bu dilsel girişimler arasındaki bağ konusunda uzmanlar hemfikirdir. Yeni Çağ'ın aynı zamanda modern bilimin doğuşuna tanıklık ettiğini göz önünde bulundurursak, yapma dillere yönelik bu ilginin bilimsel motivasyonunu

öncelikle doğa bilimlerindeki devrimsel nitelikteki gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan terminoloji ihtiyacında arayabiliriz.

Dönemin bilgi felsefesinde deneyicileri doğal dil hususunda birleştiren nokta, dilin deneyimlenen dünyadan kopukluk içinde müstakil bir güç haline gelmesinin kişiyi gerçeklikten koparan ve sözde sorunlarla baş etmek zorunda bırakan etkisine yönelik endişeleridir. Bu perspektiften bakıldığında dili yeniden kurmak veya daha mütevazi bir girişimle bazı soyut kavramları yeniden tanımlamak, gerçeklikle olan ilişkimizi tazelemek, gerçeklikle aramızdaki dilsel engelleri temizlemek için önemlidir. On yedinci yüzyılın felsefi dillerinde bu iddialı hedef açık bir şekilde ortaya konur. Esas olan, dili mümkün olduğunca gerçeklik düzlemine yakınlılaştırarak bilgimizin önündeki bilişsel engelleri kaldırmaktır. Bu, dilden önce ve ondan bağımsız olan bir gerçekliğin keşfi ve şeffaf bir araçla aktarılması şeklinde anlaşılabilir. Yeni Çağ bilgi felsefesinde hem deneyici hem akılcı gelenek, geleneksel dillerin yanıltıcı etkisi üzerinde durur ve gerçekliğin bilimsel bilgisine erişmek için bu dilsel engeli aşmanın önemine değinir.

Bu dönemin dil inşası çalışmalarının temel itici ilkesinin, yeni bilim adına eskiye ait dilsel kalıtlara bir alternatif sunma arayışı olduğu söylenebilir. Sözcükler ile şeyler arasındaki temel uyumsuzluk düşüncesi on yedinci yüzyılda dil inşası projelerinin yaygınlaşmasında önemli bir etken olmuştur. Dil ile dünya uyumsuzluğu üzerinden modern filozoflar, dile gereğinden fazla önem veren ve onu bilgiye ulaşmak ve onu aktarmak için bir araç olmaktan çıkarıp başlı başına bir amaç kabul eden bir geleneğe karşı çıkmışlardır. Bu uyumsuzluğun kökleri Antik felsefedeki diyalektik ve retorik ayırımına dayandırılabilir. Hitabetin gerçek iletişimin önüne geçerek bilgiye ulaşımı engellediğine dair endişe, yirminci yüzyılda da pek çok düşünürü propaganda dilinin teşhisi ve eleştirel düşünme becerileri üzerine düşünmeye itecektir. Analitik felsefe geleneği içerisinde özellikle ideal dil felsefesi gerçeklik ve dil arasındaki sorunlu ilişkiye dikkat çekerek mantıksal analizi ve sembolik dili çözüm olarak önerecektir. On yedinci yüzyılda sözünü ettiğimiz bu dil - dünya uyumsuzluğu düşüncesini pekiştiren önemli bir tarihsel etken de Avrupalı filozofların coğrafi ufkunu geliştiren sömürgecilik ve misyonerlik etkinlikleridir. Özellikle sestem bağımsız ideogramlarla yazılan Çin dili Leibniz gibi Avrupalı filozofları büyülemiş, dünya dillerindeki çeşitliliği açıkça gözler önüne sermiştir.

Bu yazımızda on yedinci yüzyıl Avrupa felsefesinde doğal dile yönelik eleştirilerin ve dil yapımı çalışmalarının tarihsel arka planını iki bağlamda ele alıyoruz. Öncelikle Rönesans'la birlikte aşılma istenmekle birlikte belli yönleriyle dönemin düşüncesini önemli ölçüde etkilemeye devam ettiğini söyleyebileceğimiz Aristoteles felsefesi ve Aristoteles metafiziğinin özcülüğünün bir yansıması olan taksonomik dünya görüşünü ele alacağız. Sonra dönemin düşünce dünyasındaki başlıca devrimci dönüşüme – modern bilimsel yöntemin ortaya çıkışı – ışık tutacağız ve bilimsel devrimin öncülüğünü üstlenmiş olan Kraliyet Derneği'nin görüşlerinin bu dönemde dile yönelik tutumu nasıl şekillendirdiğine odaklanacağız. Bu bağlamın ışığında Yeni Çağ bilgi felsefesinde doğal dillerin eleştirisi ve dil yapımı tartışmalarını dönemin hem deneyci hem akılcı gelenekleri açısından inceleyeceğiz. Bu iki epistemolojik yönelimi zıtlıklarına karşın bilim devrimi kapsamında dile yönelik tutumlarında buluşturan ortak düşünsel zemini bu iki geleneğin başlıca temsilcilerinin söylemleri (Bacon, Locke, Descartes, Leibniz) ile örneklendireceğiz. Dönemin ampiristleri ve rasyonalistleri bilginin kaynağını farklı yerlerde aramakla birlikte her biri temelci bir epistemolojiyi benimsemiş ve modern bilimsel girişimin ışığında geleneksel kavramların doğru yöntemle kökten bir sorgulamasına davet etmiştir. Kökleri Aristoteles'in felsefesine uzanan dil ve dünya uyumsuzluğu düşüncesi dönemin felsefi dil arayışlarına yön vermiş, bu diller farklı kaynaklardan beslenseler de hem ampirist hem rasyonalist filozofların ortak olarak benimsediği bilgi şeması çerçevesinde birtakım ilksel temellerden yola çıkarak kavramlarımızın tamamını mantıksal bir bütünlük içerisinde yeniden düzenlemeyi amaçlamıştır.

1. Tarihsel Bağlam

1.1. Aristotelesçi Gelenek ve Taksonomi

Felsefi dillerin temel ön kabulü olan, dillerin çeşitliliğinin ardında yatan ortak kavramların varlığı düşüncesi Aristoteles'e dayanır. Bu anlayışa göre doğal diller, evrensel dillerin içeriğini oluşturan bir zihinsel repertuarın derin yapısının yüzeysel yansımalarından ibarettir. Aristoteles, dilde dört farklı unsurun ayrımını yapar: gerçek dünyadaki şeyler, bunların zihindeki temsilleri, konuşulan sözler ve yazılı sözler.¹ On yedinci yüzyılda dil inşacılarının bu analizi

¹ "Seste olanlar ruhtaki duygulanımların, yazılanlar da seste olanların simgeleri. Yazı herkes için aynı olmadığı gibi, sesler de aynı değil. Bununla birlikte aynı imler için ruhtaki duygulanımlar herkesçe aynı, tasarımları aynı olanların nesnelere de aynı olacaktır."

Aristoteles'ten devrildiğini görüyoruz.² Konuşulan söz birincil işaretlerken, yazılı söz ikincil işaretler olarak dil ile düşünce arasındaki doğal bağın çok daha uzağında kalırlar. Avrupa'da Yeni Çağ'la birlikte keşfedilen Çin yazı sisteminde, yazılı sembol ile kavram arasında konuşulan sözün aracılığına başvurmayan bir bağ bulunur. Nitekim günümüzde de Hanzi yani Çin dillerinin yazımında kullanılan resimsel karakterler Çin içinde ve dışında birçok farklı dili konuşanlar tarafından farklı okunmalarına rağmen aynı anlamı ifade ederek bu çokdilli coğrafyada kısmen birleştirici bir işlev görmektedir. Maat, erken yeni çağın yapma dil girişimlerinin önemli bir bölümünün her milletin kendi dilinde okuyabileceği bir yazı sistemi oluşturmaya odaklanmasını sözlü dil ile yazılı dil arasında sözlü dile öncelik tanıyan bu Aristotelesçi ilişkinin ideogramların keşfiyle birlikte tersine çevrilmesiyle açıklar.³ İdeogramlar sözün çeşitliliğinin ve rastlantısallığının aracılığına başvurmadan evrensel kavramlarımızı ifade edecektir. Söz konusu yazı sistemlerini geliştiren başlıca isimler arasında Francis Lodwick (1647)⁴, Athanasius Kircher (1663)⁵ ve Cave Beck (1657)⁶ sayılabilir.

Aristoteles düşüncesinin yeni çağda evrensel dil oluşturma girişimleri üzerindeki etkisinin diğer bir boyutu da doğanın taksonomik yorumuna dayanır. Slaughter, on yedinci yüzyılda bilimsel taksonominin Aristoteles geleneğinden miras kaldığını belirtir.⁷ Dönemin bilimcileri bu mirasın bilincinde olmasalar da taksonomi etkinliği kaynağını Aristoteles'ten alan şu önkabuller üzerine kuruludur: 1) doğa düzenli bir dizgedir; 2) bu dizge bilinebilir ve tasvir edilebilir; 3) doğal fenomenler, cinsler ve türler aracılığıyla kendini gösteren birtakım özlerden oluşur; 4) şeyleri, türlerini ve ilişkilerini temsil etmenin en uygun yolu taksonomidir; 5) taksonomiye temel alan tanım, özün bir ifadesidir ve bilgi yapısı tanımlar üzerinde inşa edilir; 6) şeylerin adları olarak sözcükler, şeylerle izomorfik (denkbiçimli) olmalıdır. Slaughter, yeni bilimin Aristotelesçi geleneğe

(Aristoteles, *Yorum Üzerine*, çeviren Saffet Babür, 2. basım, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2002, 16a)

² Jaap Maat, *Philosophical Languages in the Seventeenth Century: Dalgarno, Wilkins, Leibniz*, Springer, 2004, 16-18.

³ Maat, *Philosophical Languages*, 21.

⁴ Francis Lodwick, *A Common Writing* in Salmon, Vivian, *The Works of Francis Lodwick: A Study of his Writings in the Intellectual Context of the Seventeenth Century*, London: Longman, 1972.

⁵ Athanasius Kircher, *Polygraphia Nova et Universalis*, Roma, 1663.

⁶ Cave Beck. *The Universal Character*, Londra, 1657. Çevrimiçi kaynak: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo2/A76308.0001.001?view=toc> (Erişim tarihi: 30/11/2023).

⁷ Mary Slaughter, *Universal Languages and Scientific Taxonomy in the 17th Century*, Cambridge University Press, 1982, 3-4.

zıtlığı üzerinden tanımlanmasına rağmen Aristotelesçi fikirlerin dönemin bilimcileri üzerindeki azımsanamayacak etkisine dikkat çeker ve felsefi dilleri bu düşünsel bağlam içerisinde konumlandırır. Mekanistik filozofları bir kenara bırakırsak, on yedinci yüzyılda Aristotelesçi özcülük hala baskındı. Slaughter bu noktada kimyager ve fizikçilerle doğabilimci (natüralist) ve doğa tarihçilerini ayırır ve dil inşacılarını bu ayırım içerisinde doğabilimcilerle birlikte konumlandırır.⁸ Sınıflandırma, Aristoteles'ten devralınan özcülüğün bir sonucu ve bu dönemin hem doğabilimcilerinin hem dil inşacılarının temel etkinliğini oluşturuyordu. Aristoteles'e göre doğanın temel bileşenleri özlerdir. Bu özler cinslere ayrılır ve doğayı anlamak bu cinslerin doğru bir sınıflandırmasını yaparak mümkündür.⁹ Yeni Çağ'da bilimsel taksonomi, yöntem olarak farklı birimleri teşhis etmesi ve onları bütüncül bir hiyerarşik ilişkiler sistemi içerisinde konumlandırmasıyla Aristoteles'in Büyük Varlık Zinciri'ni benimsemiş gibidir.¹⁰

Şeylerle sözcükler arasındaki uyumsuzluk fikrinin on yedinci yüzyıl düşüncesi üzerindeki egemenliğini açıklayan bir diğer tarihsel gelişme, Rönesans'ta matbaanın etkisiyle yaşanan bilgi patlamasıdır. Özellikle yeni bilimin verimliliği ve bağımsız derneklerden bulduğu büyük destek, söz konusu bilgi patlamasının yaşanmasında etkili olmuştur. Doğal dillerin gerçeklikle uyumsuzluğu görüşünü güçlendiren bir başka gelişme, gene bu çağda okuryazarlığın artışına bağlı olarak yazılı kültürün sözlü kültürün önüne geçmesidir. Matbaanın icadıyla birlikte yazılı eserler ve okuryazarlık oranlarında yaşanan artış o zamana kadar görülmemiş ölçekte bilginin toplanmasını ve yayılmasını beraberinde getirdi (içinde yaşadığımız yüzyılda internet sayesinde benzer bir dönüşümün gerçekleşmekte olduğunu söyleyebiliriz). Geleneksel dillerin bu yeni bilgi akınına ayak uyduramadığına dair inanç, gerçekliğin yeni bilgisini ifade etme ve aktarma işlevi düşünülerek oluşturulacak yapma dillere zemin hazırlamıştır. Yazılı kültürün gelişmesi özellikle ilk evrensel dil projelerinin birer yazı sistemi olarak tasarlanmasında etkili olmuştur.

1.2. Kraliyet Derneği ve Bilim Devrimi

John Wilkins'in, on yedinci yüzyılda planlı dillerin en önemli örneklerinden birini teşkil eden çalışması *Essay towards a Real Character and a Philosophical*

⁸ Slaughter, *Universal Languages*, 6.

⁹ Slaughter, *Universal Languages*, 10.

¹⁰ Slaughter, *Universal Languages*, 8.

Language 1668 yılında Kraliyet Akademisi tarafından yayınlanmıştır. Wilkins bu dili inşa ederken, dönemi için oldukça karakteristik bir arayışın izinden giderek insan bilgisinin tamamını kapsayacak ve doğru bir şekilde sınıflandıracak bir kavramlar sistemi oluşturur. Böylelikle evrensel dil, gerçek dünyanın yapısını doğru biçimde yansıtan, kapsayıcı bir mantıksal bütün olma iddiasını taşır. Bu dilde bir sözcüğü gören kişi sözcüğün ifade ettiği kavramın içeriğine hakim olur ve sınıflandırmayı yansıtan bir sözcük yapımı sayesinde söz konusu kavramın bilgi bütünü içerisindeki yerini bilir. On yedinci yüzyılın bu “felsefi dilleri” böylesi bir ansiklopedik girişimin bir ürünüdür. Nitekim Salmon, on yedinci yüzyıl söyleminde bilginin ilerlemesinin tuttuğu büyük yere dikkat çeker ve bu evrensel dil çalışmalarının yaygınlaşmasını bununla açıklar.¹¹

Dil inşacıları ilk zamanlarda daha ziyade evrensel bir yazı sistemi oluşturmaya odaklandılar. Yukarıda sözünü ettiğimiz, bir “gerçek karakteristik” olma iddiasını taşıyan bu yazı sistemleri, seslerin aracılığına gereksinim duymadan doğrudan kavramlara gönderme yapacak şekilde düşünülmüştü. Bu anlamda bu yazı sistemleri fonetik değil ideografikti. Nasıl ki Arap rakamlarıyla 2 diye yazdığımız sayı, çeşitli dillerdeki okunuşlarından bağımsız olarak hepsinde aynı kavramı ifade ediyorsa, bu evrensel karakteristikleri oluşturan tüm göstergeler de tıpkı Çin ve Japon dillerindeki ideogramlar gibi, özel dillerdeki olası telaffuzlarından bağımsız olarak aynı kavramı ifade etmek için kullanılacaktı. Böylesi bir girişim, dünyadaki dilsel çeşitliliğin ötesinde tüm insanların ve kültürlerin paylaştığı bir evrensel kavramlar kümesini varsayıyordu. Felsefi dillerin amaçlanan bilimsel değeri tam olarak da doğal dillerin rastlantısal ve değişken kavramlarının aksine “uygun” kavramları içermesinde yatıyordu. Geleneksel diller dış dünya ile aramıza bilişsel bir set çekip bizleri sık sık yanıltırken, dünyanın gerçekliğine uygun kavramları doğru bir mantıksal yapı çerçevesinde kullanan bir felsefi dil, bizi bu bilişsel engelin etkisinden kurtararak bilgiye ulaşmamızı mümkün kılacaktı. Nitekim geleneğin ve bilimsellikten uzak günlük pratiklerin bir ürünü olarak doğal diller, bu dönemin filozofları tarafından açıkça bilişsel bir engel olarak hedef alınmıştır.

¹¹ “On yedinci yüzyılın düşünsel arka planının en ilginç özelliklerinden birisi, insan bilgisini kapsayıcı, çokanlamlılıktan uzak ve tekrarlamadan tamamen arınmış bir evrensel semboller sistemi inşa ederek ilerletmeye yönelik neredeyse takıntılı bir arzuydu.” (“One of the most interesting features of the intellectual background of the seventeenth century was an almost obsessive desire for the advancement of human knowledge by the construction of a system of universal symbols which would be comprehensive, unambiguous and entirely free from redundancy.” Vivian Salmon, *The Study of Language in 17-th Century England*, 2. Basım, Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1988, 129)

Bilgi felsefesinde gerek deneyci gerek akılcıların doğal dilin yanıltıcı gücü üzerinde hemfikir olması, on yedinci yüzyılda dünya – düşünce – dil bağlantısı konusunda üzerinde uzlaşmış birtakım felsefi ön kabullere işaret eder.

Erken Yeni Çağ filozoflarının doğal dillere yönelttiği eleştirinin temelinde, bu dillerin doğanın gerçek fenomenlerini temsil etmediği, onun sadık bir aynası olmadığı görüşü yatar. Ayrıca doğal dillerde pek çok sözcük anlam belirsizliği içerir. Kimi sözcükler gerçekte var olmayan olgulara işaret eder. Kimisi birbirleriyle çelişen çok farklı anlamlarda kullanılabilir. Bu dönemin yapma dilleri, dil ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi düzeltmek üzere, yeni bilimin güvenilir yöntemlerle ortaya çıkardığı gerçekliğin yapısına uygun yeni bir iletişim sistemi olmak üzere tasarlanmıştır. Böylesi bir dil toplumlar, kültürler ve bireylerden bağımsız olarak oluşturulduğu için de evrensel olmaları bekleniyordu. Kolay uluslararası iletişim, felsefi dillerin esas amacı değil, arzu edilir bir sonucuydu.¹² Ancak dil ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi gerçekliğin lehine yeniden düzenlemek elbette öncelikle doğanın doğru bir bilgisine sahip olmayı gerektiriyordu. Descartes, Mersenne'e yazdığı ünlü mektubunda bu gereksinimi, evrensel bir felsefi dilin inşasının önündeki en büyük zorluk olarak tanımlar.¹³ Felsefi dil inşacıları ve destekçilerine göre, sözcükler ve temsil ettikleri şeyler ya da kavramlar arasında mükemmel bir paralellik bulunmalıydı. Bu evrensel dillerin "felsefi dil" olarak sunulmasının nedeni, böylesi bir bilimsel amaca hizmet etmeleriydi. Descartes'ın belirttiği üzere, felsefi bir dil meydana getirebilmek için öncelikle doğayı doğru bir şekilde çözümleyerek onun temel bileşenlerini teşhis etmek gerekiyordu. Bu da başta Kraliyet Derneği gibi kurumların bünyesinde doğanın sistemli ve yeni epistemik standartlara uygun bir incelemesi ile gerçekleştirilebilirdi. Bu yönüyle dil inşası, bilimsel bir etkinlik olma iddiasını taşıyordu. Dil ve gerçeklik arasındaki bağlantının güncellenmesi

¹² Yirminci yüzyılın uluslararası yardımcı dil hareketi, on yedinci yüzyıldaki atalarından öncelikle uluslararası adil iletişimi hedefleyen pratik yönelimiyle ayrılır. Üç yüzyılın birbirinden ayırdığı bu iki dil hareketi, beklenebileceği üzere farklı hedeflere yönelmelerine bağlı olarak farklı yöntemleri tercih etti. On yedinci yüzyılda revaçta olan yöntem, gerçekliği en uygun şekilde ifade edecek kavramları gene rastlantısallıktan olabildiğince uzak simgelerle ifade etmeye yöneldiği için, yirminci yüzyıldaki yapma diller gibi doğal dillerden yola çıkmıyordu. Doğal dillerin etkisi felsefi dil inşacıları için bilakis kaçınılması gereken bir tehlikeydi. Bu yüzden, yakın çağdaki takipçilerinin aksine, felsefi dillerin yapıcılarını çalışmalarını bir veya birden fazla doğal dil üzerinde temellendirmediler. Halihazırda gözlemlenen dilsel yararlanmamaları nedeniyle Couturat ve Léau bu dilleri önsel (*a priori*) olarak nitelendirir (Louis Couturat ve Léopold Léau, *Histoire de la Langue Universelle*, Paris: Hachette, 1903, xxvii).

¹³ René Descartes, *Oeuvres de Descartes. Correspondance. 1*, ed. Charles Adam & Paul Tannery, Paris: Léopold Cerf, 1897, 76-82.

görevini modern bilim üstlenecek ve felsefi bir dilin meydana getirilmesini mümkün kılacaktı. Bu diller detaylı ve kapsayıcı bir kozmik sınıflandırma üzerinde kuruludur, söz dağarcıkları da girişimin özünde taksonomik doğasına uygun olarak sıklıkla tablo biçiminde verilir.¹⁴ On yedinci yüzyılda modern anlamda bilimin doğuşu ve kurumsallaşmasıyla gerçekleşen bilim devrimi sürecinin bir ürünü olan bu diller, bilim devriminin ana kurumu Kraliyet Derneği mensuplarının ansiklopedik ve taksonomik arayışlarıyla birlikte ortaya çıkar. Dil sorunları bir anlamda bilginin artışı sonucu ortaya çıkan taksonomi sorunlarıdır.

2. Deneyci Gelenek: Bacon ve Locke

2.1. Tümevarımsal Yöntem ve Çarşı-Pazar İdolları

Deneyimlenebilen somut gerçekliğe atfedilen epistemik öncelik gerek Yeni Çağ'da gerek Yakın Çağ'da deneyci filozofların açıkça benimsediği bir tavır olmuştur. Bu anlayışa bağlı olarak deneyciler metafiziğe kuşkuyla yaklaşmış, soyut kavramların açıklık ve meşruluk ölçütü olarak somut kavramlara dayandırılabilme şart koşmuştur. Yeni Çağ'da bilim devriminin sözcüsü olmuş ve İlk Çağ geleneğinden koparak modern bilimsel yöntemin işleyişini hem dile getirmiş hem doğa ve deneyler tarihine katkılarıyla hayata geçirmiş olan Francis Bacon'ın doğal dilin sınırlamalarıyla ilgili görüşleri *Novum Organum* başlıklı eseri içerisinde yer alır.¹⁵ *Novum Organum*, Aristoteles'in *Organon*'unu alışıya getirmeyi hedefleyen bir eserdir. Geniş ve karşılaştırmalı bir gözlemsel zeminden yola çıkarak tümevarım yoluyla gitgide daha genel yasaların bilgisine varmaya dayanan yeni bilimsel yöntem, Aristoteles'in tümdengelimsel yöntemiyle zıtlık içindedir. Bununla birlikte Bacon'ın tümdengelim yöntemini reddettiği düşünülmemelidir. Tümdengelim, tümele dair soyut ilk ilkelere yola çıkarak daha az soyut veya tikel olgulara dair sonuçlara ulaştırır ve bunu sadece mantıksal akıl yürütmeye, gözlem verilerine başvurmadan yapar. Ancak tümdengelimsel akıl yürütmenin çıkış noktasını oluşturan genel yasaların bize dünyaya dair güvenilir bir bilgi sunabilmesi için uzun ve aşamalı bir tümevarım sürecinin sonunda elde edilmiş olmaları gerekir. İlk ilkeler veya genel yasalar mantıksal a priori önermeler veya ön kabuller değil, tümdengelim yoluyla doğa tarihinden damıtılmış genellemeler olmalıdır. Doğa tarihi pasif veya aktif

¹⁴ Umberto Eco, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, Çeviren Kemal Atakay, 3. Basım, İstanbul: Literatür, 2017: 193-194, 200-201.

¹⁵ Bacon, Francis, *Novum Organum. Tabiatın Yorumu ve İnsan Alemi Hakkında Özlü Sözler*, Çeviren Sema Önal, İstanbul: Say, 2012.

gözlemlerden (kontrollü deney) oluşan bir nevi ampirik veri tabanıdır. Bu deneysel malzeme temelinde ayrıntılı bir genelleme yoluna giderek güvenilir soyut yasalara ulaşabiliriz. Tümevarım, bilişsel engellerimizi aşarak dünyayı gerçeğe uygun bir şekilde tasvir eden bir doğa bilgisine ulaşmak için başlıca araçtır.

Bacon, insan zihninin doğru bilgiye ulaşmasının önündeki bilişsel engelleri idoller olarak adlandırır ve dilin yanıltıcı etkisini de bu idoller öğretisi bağlamında ele alır. Doğayla kitapları büyük bir zıtlık içerisinde ele alırken dile yönelik antipatisini kitaplardan uzaklaşıp tümevarım yöntemiyle incelenecek doğanın kendisine dönüşü destekleyerek ifade etmiştir. Bacon'ın dile dair çekincesini en açık bir şekilde *Novum Organum* dahilinde çarşı-pazar idolleri tanımında buluruz. Bacon'ın dil kusurlarını sıraladığı hiyerarşisi tözleri eylemlerden, eylemleri de niteliklerden üstün tutarak materyalist bir görüşü yansıtır. Bacon, sözcüklerle doğadaki şeyler arasındaki uyumsuzluğun farklı biçimlerini sıralar. Henüz keşfedilmemiş şeyler bir ada da sahip değildir. Veya tersine, gerçekte var olmayan şeyleri ifade eden sözcükler bu şeylerin varlığına bizi inandırarak yanılgıya sürükler. Bu tür şeyleştirilmiş sözcükler arasında İlk Hareket Ettirici gibi kavramlar yer alır. Bazı sözcükler ise gerçekten var olan şeylerin adları olmalarına rağmen kötü tanımlanmışlardır. En hatalı kavramlarımız niteliklere dair olanlardır (ağır, hafif, yoğun vs.). Bunları eylemlere dair kavramlarımız izler (değiş/tirmek, bozmak vs.). Tözlere dair kavramlarımız, özellikle düşük düzeyde olanlar (çamur, tebeşir vs.) nispeten sorunsuzdur. Bu sıralamada, kavramların soyutlaştıkça deney verilerinden uzaklaştığını, dolayısıyla bizi yanılgıya düşürme riskinin arttığını görüyoruz.¹⁶

Bacon eski bilimle yeni bilimin başvuru kaynaklarını karşılaştırır: eski bilim kitapların bilgisine dayanırken (bu yüzden klasik metinlerin dili olan Latince ve Eski Yunanca'nın bilgisi gerekliydi) yeni bilim gözlem ve deney yollarından geçerek doğanın kendisine başvurur. Bu çerçevede dilin bağımsız kullanımı üzerine kurulu kitabi bilgi, gözlemlenebilir doğanın kendisi ile bilimci arasında bir duvar oluşturur. Nitekim bilim devriminin simge isimlerinden Robert Boyle da bilimcinin sözcüklere takılmak yerine şeylerin kendisine odaklanması gerektiğini söyler. Benzer bir şekilde on yedinci yüzyılda klasik dillerin okul müfredatlarında yer alması eleştirilerin hedefi olur. Tüm yanıltıcılığına ve kusurlarına rağmen dilin bilgi aktarımı için gerekli oluşu, bilim devriminin öncülerini olabildiğince sade ve basit bir anlatımı savunmaya

¹⁶ Bacon, *Novum Organum*, 1. Kitap, 60.

yöneltir.¹⁷ Şeylerle aramıza giren bir engel olan dilin bizi doğal dünyadan uzaklaştıran bu kaçınılmaz etkisini kırmak için onu yeterince hafif ve şeffaf tutmak gerekir. Bacon'ın savunucularından John Webster, *Academiarum Examen*'de (1653) retorikçi gerçek bilimin üzerini kaplayan bir süsleme olarak nitelendirir. Boyle da retorikçi ve ağıdalı dile olan küçümseyici yaklaşımını *Considerations Touching the Style of the Holy Scriptures*'ta dile getirir.¹⁸ 1667 tarihli *History of the Royal Society*'de Sprat da Kraliyet Akademisi'nde hakim olan bu genel tutumun izinde metafor ve ağıdalı dil kullanımını bilimcinin kurtulması gereken kusurlar olarak belirler.¹⁹ Akademi'deki bilimcilerin dilinin sade ve açık olmasını, bu yönüyle halkın diline yaklaşmasını takdir eder. Karmaşık cümle yapıları ve tumturaklı ifadelerin dilden uzaklaştırılması, dilin bilgi ile aramıza koyduğu engeli minimum seviyeye indirgeyecektir ve bizi doğanın bilgisine yaklaştıracaktır. Nitekim Sprat, Kraliyet Akademisi'nin tarihçesinde bilimcileri dil kullanımında matematiksel bir sadeliği tercih etmeye davet eder. Matematiksel sembollerin gelişimi gerçekten de Yeni Çağ'da matematikten esinlenen açık tanımlamaların kullanımı üzerinde etkili olmuştur. Matematiksel sembollerin şeffaf, analitik ve evrensel niteliği Yeni Çağ'daki felsefi dillerin temel ilham kaynakları arasındadır.

Bacon, "gerçek karakter" fikrini 1606 tarihli *The Advancement of Learning*'de ortaya atar.²⁰ Gerçek karakterlerle yazılacak olan bir felsefi dille karşılaştırıldığında doğal dilin sadece yetersiz değil, yanıltıcı olduğu görüşü, *Novum Organum*'da çarşı-pazar idollerini tartışmasında tekrar karşımıza çıkar. Bacon'a göre klasik metinleri yorumlama ve bunların sunduğu genel ilkelerden mantıksal sonuçlar çıkarmaya dayanan eski felsefe, dili gerçekliği aktaran bir araç olma işlevinden uzaklaştırarak onu doğanın bilgisi önünde bir engel haline getirmiştir. Aristotelesçiliğe tepki olarak Bacon'ın önerdiği (ve Yeni Çağ'da bilim devriminin düşünsel zeminini oluşturan) yeni yöntemse, doğayı doğru anlamak için gözlem ve deneye başvurarak öncelikle kapsamlı bir veri kataloğu ("doğa tarihi") oluşturmayı gerektirir. Geçmişin yazılı metinleri ve sözlü geleneğin dilsel

¹⁷ Paolo Rossi, *Clavis Universalis. Arti Mnemoniche e Logica Combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano/Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1960, 207.

¹⁸ Robert Boyle, *Considerations Touching the Style of the Holy Scriptures*, in *The Works of the Honourable Robert Boyle... to which is prefixed the life of the author*, editör: Thomas Birch, London, 1772.

¹⁹ Thomas Sprat, *The History of the Royal Society of London, for the Improving of Natural Knowledge*, London, 1667.

²⁰ Francis Bacon, *The Advancement of Learning*, 1606. (2. Kitap, 16, 2).

birikiminden sıyrılarak dilin ötesinde doğanın kendisine bakmak, onu olabildiğince bilişsel engellerimizden arınmış bir şekilde incelemek esastır. Güvenilir bilginin temelini böylesi bir gözlem birikimi oluşturur. Böylelikle yeni bilim, dil ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi tersine çevirir. Deneysel yöntemi uygulamayı alışkanlık haline getirerek geçmişin önyargıları ve genel halkın kuşkulu kavramlarının etkisinden sıyrılabilir ve doğayı bu şekilde tanıyabiliriz. Doğa tarihinden hareketle dikkatli ve aşamalı bir tümevarım yoluyla ilerleyen böylesi bir çalışmanın sonucunda doğayı doğru bir biçimde bileşenlerine ayırıp, ortaya çıkan sınıflandırmayı yansıtacak “gerçek” bir dil inşa edebiliriz. Bacon’ın amaçladığı iddialı bilişsel dönüşüm, dili yanlış fikirlerin sürdürücüsü zararlı bir güç olmaktan çıkarıp gerçek bilgiye erişmeyi kolaylaştırıcı bir araç haline getirecektir.

2.2. Atomcu Dil Kuramı

On yedinci yüzyıl deneyciliğinin doğal dile yönelik eleştirel tutumunun bir diğer önemli temsilcisi John Locke’tur. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*’nin üçüncü kitabını sözcüklerin incelemesine ayırır. Ona göre Tanrı insana düzenli olarak ses çıkarmasını sağlayacak organlar bahşetmiştir; ancak bu, dil yetisine sahip olmak için yeterli değildir. Nitekim papağanların bu yetiye sahip olduğundan söz edemeyiz. Konuşma yetisi, zihindeki idelerin göstergeleri olan sesler çıkarabilmeye dayanır. Dilsel gösterge ile zihinsel kavram arasındaki bu ilişki dilin temel özelliğidir.²¹ Ayrıca söz konusu ideler (özel isimleri bir kenara bırakacak olursak) genel olma özelliğine sahiptir.²² Bununla birlikte insanlar sahip oldukları idelere olumsuzluk ve yoksunluk anlamı katarak bunların kapsamını daha da genişletir.

Deneyci atomcu bilgi felsefesinin bir uzantısı olarak Locke, soyut sözcüklerin son analizde duyulur ideleri ifade eden sözcüklerden türediğini öne sürer.²³ Örneğin ruh anlamına gelen *spirit* sözcüğünün ilk anlamı nefestir, *angel* (melek) sözcüğü de esasen haberci anlamı taşır. Nitekim Locke, zihnin içeriğini basit ve bileşik olmak üzere ikiye ayırır ve en soyut ve karmaşık idelerimizin bile deneyin bize verdiği basit idelerin çeşitli şekillerde birleştirilmesi, karşılaştırılması, soyutlanması ve dönüştürülmesinden ibaret olduğunu belirtir.

²¹ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çeviren Vehbi Hacıkadıroğlu, İstanbul: Kabalcı, 1996, I, 3.

²² Locke, *Deneme*, I, 3.

²³ Locke, *Deneme*, I, 5.

On sekizinci yüzyılda deneyciliğin bu atomcu zihin kavramını benimseyecek olan David Hume da soyut idelerin benzer bir analizini yapar: altın ve dağ kavramlarından yola çıkarak altından bir dağ kavramına sahip olabildiğimiz gibi; güç ve iyilikseverlik gibi görece basit kavramları sonsuz oranda büyütüp tek bir töze yükleyerek Tanrı kavramını elde ederiz.²⁴ Ampirizme göre bilgi deneyle başlayarak daha soyut düzlemlere yükselir. Dolayısıyla bilginin güvenilirliğini sınamak için onu deneye tabi tutmamız gerektiği gibi, soyut idelerimizi diğer insanlarla paylaşmak için de onları olabildiğince somut ortak kavramları ifade eden sözcüklerle aktarma yoluna gideriz.

Dilin bir bilgi edinme ve iletme aracı olarak kullanımını incelerken adların neye tekabül ettiğini soruşturmanın yanı sıra doğanın taksonomik bir bilgisini edinmek de gereklidir: “bütün adlar genel olduklarına ve özellikle şu ya da bu şeyin değil de şeylerin tümünün yerini tuttuklarına göre, ilk ağızda, şeylerin cinslerinin ve türlerinin neler olduklarını ve nasıl oluştuklarını araştırmak gerekiyor”.²⁵ Dili doğru kullanabilmek için böylesi bir araştırma şarttır; “çünkü bilgi önermelerle, olağan olarak da tümel önermelerle anlatıldığından, sözcüklerle, belki sanıldığından da daha çok ilgilidir”.²⁶ Locke açıkça dilin doğru kullanımını ifade ettiği şeylere uygunlukla özdeşleştirir ve dil bilimi ile doğa bilimi arasında organik bir bağ kurar. Sözcükler, görünmeyen içsel idelerimizi başkalarına iletme için kullandığımız dışsal duyulur işaretlerdir. Bununla birlikte Locke, düzenli sesler ile belli ideler arasındaki ilişkinin doğal değil uzlaşımsal olduğuna işaret eder. İdeler ve adlar arasındaki bağın uzlaşımsallığı, yeryüzündeki dillerin çeşitliliğini de açıklar.²⁷ Burada Locke’un zihindeki idelerin evrenselliğine inandığını da görüyoruz.

Locke, dil felsefesini sözcükler ile gerçek şeyler arasındaki zıtlık temelinde inşa eder. Bu anlamda Yeni Çağ’da Bacon’ın öncülüğünü yaptığı ampirist tutumun izinde anlamın temel birimlerini son analizde deney verilerine bağlayarak bu bağlantının yokluğunun gerek gündelik tartışmalar gerek felsefi spekülasyonlar üzerindeki yıkıcı etkilerine karşı okuru uyarır. Şöyle ki, fiilen var olan şeyler tikellerken, sözcüklerin büyük bölümü geneldir: “Varolan şeylerin hepsi tikeller olduğuna göre, bu şeylere uyması gereken sözcüklerin de, yani

²⁴ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine bir Soruşturma*, Çeviren: Ferit Burak Aydar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, 2. bölüm, 5 ve 6.

²⁵ Locke, *Deneme*, I, 6

²⁶ Locke, *Deneme*, I, 6.

²⁷ Locke, *Deneme*, II, 2.

onların imlemlerinin de öyle olmasının usa uygun olduğu sanılabilir; fakat bunun tam tersini görüyoruz”.²⁸ Bununla beraber Locke bu zıtlığın rastlantısal değil zorunlu ve mantıksal olduğunun altını çizer. Her tikel şeyin bir adının olması hem imkansız hem yararsızdır. Her tikel şeyi birer birer adlandırmak mümkün olsa bile bu süreç bilimizin genişlemesine hiçbir katkı sağlamazdı (“çünkü bilgi tikel şeyler üzerine kurulmuş da olsa, ancak, şeyleri genel adlar altında türlere indirgeyen genel görüşlerle genişler”²⁹). Locke, tikellerin meydana getirdiği bir dünyada genel sözcüklerin ortaya çıkışına zihnin doğuştan beraberinde getirdiği önsel evrenselleme başvurmayan deneyci bir açıklama getirir: “Sözcükler genel idelerin imleri yapılarak genel olurlar; ideler de, kendilerinden zaman ve yer koşullarıyla onları şu ya da bu varoluş içinde belirleyen öteki idelerin ayrılmasıyla genel olurlar.”³⁰ Örneğin çocukken özel kişiler için kullandığımız Peter ve Paul idelerinden birtakım tikel bileşenleri çıkartarak adam idesini elde ederiz. Benzer şekilde adam ve at idelerinden bunları birbirinden ayıran nitelikleri soyutlayarak daha genel olan hayvan idesini elde ettiğimiz gibi; hayvan idesinden kendiliğinden hareket etme fikrini ayıklayarak geride kalan beden, yaşam ve beslenme idelerinden canlı karmaşık idesini ediniriz. Gene aynı süreç bize cisim, varlık, şey gibi en genel ideleri sağlar. Böylelikle ampirizmin adcı (nominalist) yönelimi Locke’un felsefesinde açıkça kendini belli eder: “genel ve tümel, şeylerin gerçek varoluşunda bulunmaz, bunlar anlığın kendi gereksinimleri için yaptığı buluşlar ve ürettiği şeylerdir ve sözcük de ide de olsalar, yalnız imlerle ilgilidirler.”³¹

Locke dili incelerken felsefi ve felsefe-dışı olmak üzere iki farklı kullanımı birbirinden ayırır.³² Dilin felsefe-dışı kullanımı günlük ihtiyaçları ve alışverişi sağlamaya yönelikken, felsefi kullanımı doğru bilginin edinimi ve aktarımına yönelir. Locke’un ele aldığı kusurlar ve yetersizlikler dilin felsefe-dışı kullanımına büyük bir engel teşkil etmemekle birlikte dilin felsefi kullanımı bağlamında sorunludur ve aşılması gereklidir. Özellikle karmaşık idelerin adları, basit idelerin adlarına göre daha belirsizdir, çünkü bunlar birçok farklı bileşeni bünyelerinde bir araya getirirler. Karışık ideler içerisinde özellikle ahlaksal sözcükler büyük ölçüde kuşkuludur ve bunu kısmen edinilme biçimleri açıklar. Çocuklar ak, tatlı, köpek gibi kavramları, bunları örnekleyen şeylerin tekrar

²⁸ Locke, *Deneme*, III, 1.

²⁹ Locke, *Deneme*, III, 4.

³⁰ Locke, *Deneme*, III, 6.

³¹ Locke, *Deneme*, III, 11.

³² Locke, *Deneme*, IX, 3.

tekrar kendilerine gösterilerek söz konusu adın yinelenmesiyle öğrenirler. Bu tür nispeten basit ideleri edinirken şeylerin kendisinden yola çıkarız, bu sayede bu adları hangi şeylere uygulayabileceğimizi açıkça öğreniriz. Benzer bir tekil somut örnekleri gösterme sürecine ahlaksal sözcüklerin (onur, inan, din, kilise gibi) ediniminde rastlayamayız. Şeylerin değil seslerin öğrenilmesi belirsizliğe yol açar. Locke, doğal dillerin keyfilğine ve yanlıtlıcılığına alternatif olarak yapma bir felsefi dil oluşturulmasını telkin etmemekle birlikte Bacon'ın dile yönelik ampirist kuşkuculuğunu paylaşır.

3. Akılcı Gelenek: Descartes ve Leibniz

3.1. Temel Kavramlar ve Felsefi Dil

Descartes, evrensel dil üzerine görüşlerini, bilinmeyen bir yazarın kendisine sunduğu evrensel bir dil üzerine altı önerisini aktaran Peder Mersenne'e cevaben yazdığı 20 Kasım 1629 tarihli mektubunda ifade eder.³³ Söz konusu dilin dilbilgisi katı ve basit kurallara bağlanmıştır, sözcük yapımı ve fiil çekiminde istisna barındırmaz, dolayısıyla sadece bir sözlüğün yardımıyla rahatlıkla kullanılabilir. Descartes'ın dönüşüne bakılacak olursa "basit kafalar" için düşünülmüş böylesi bir dil, yirminci yüzyılda uluslararası iletişim sorununu her ulustan insan için olabildiğince zahmetsiz bir edinim süreciyle çözmeyi amaçlayacak olan uluslararası yardımcı dillerin pragmatik yönelimini benimsemiştir. Bu arayış, Yeni Çağ'ın en önemli rasyonalist filozofu Descartes'ın bilgiyi sağlam temeller üzerinde mantıksal bir bütün olarak kapsayıcı bir biçimde yeniden inşa etme idealinden çok uzaktır. Mektubunda belirttiği üzere Descartes'a göre asıl anlamlı olacak çalışma, tüm sayıları sınırlı bir ilksel aritmetik kavramlar kümesinden türetebilmemiz gibi insan zihnine girebilecek düşüncelerin tamamını ifade edebilmemizi sağlayacak bir dil oluşturmak olurdu - gerçek anlamıyla "felsefi" bir dil. Yeni Çağ'ın yapma dillerini niteleyen bu "felsefi" ifadesi, bu dillerin özünde tüccarlar veya sıradan insanlar arasında gündelik işler için uluslararası iletişimi sağlamak değil dünyanın doğru ve mantıksal bir bilgisini doğal dillerin yıkıcı etkilerinden arınmış bir araçla edinmek ve aktarmak amacına hizmet etmelerini ifade eder. Bu diller bir nevi bir ansiklopedinin oluşturulmasına hizmet etme iddiasındadırlar: pratik düzlemde uluslararası iletişimi sağlamaları esas amaçları değil, bu gerçek bilişsel amacın arzu edilir bir yan ürünü olarak belirir. Böylesi bir dili oluşturmak için öncelikle zihindeki tüm olası kavramları tespit

³³ Bkz. dipnot 13; yorumu için Couturat, *La Logique de Leibniz*, 3. bölüm.

edip düzene sokmak gerekecektir, dolayısıyla gerçek bir evrensel dil, kapsayıcı bir kavramlar ansiklopedisini ifade eden gerçek felsefeye bağlıdır.

Descartes, Mersenne'e mektubunda bunu imkansız görmediğini ifade eder. Böylesi bir felsefi dille karşılaştırdığımızda doğal dillerde anlamlar belirsizdir, bağlantılar mükemmellikten uzaktır. İnsan zihni böyle mükemmel bir keşif ve ifade aracı bulduktan sonra en basit köylüler bile gerçek bilgiye ulaşmakta günümüz filozoflarından çok daha ileri bir konumda olacaktır. Böyle bir felsefi dil mümkündür ancak öncesinde bütün kavramların, her birinin bileşenleri ve aralarındaki kapsama, içerme, dışlama gibi mantıksal bağlantıların bilinmesini gerektirir. Ancak bu sayede felsefi dilin ilksel sözcükleri, bütün kavramlarımızın atomik bileşenlerini oluşturan ilksel kavramlara uygun olarak hazırlanacak ve bu ansiklopedik bütünün düzenini yansıtacaktır. Nitekim Couturat'ın belirttiği üzere, açık ve seçik ideleri saptamaya yönelik araştırmasıyla Descartes böylesi bir dilsel girişimin ön gerekliliklerini yerine getirme yolunda ilerlemektedir. Leibniz, Descartes'ın bu mektubu üzerinde aldığı notlarda evrensel bir dil oluşturmanın gerçek felsefeye bağlı olduğunu teslim etmekle birlikte bu iş için gerçek felsefenin sağlayacağı bütüncül bir kavramlar ansiklopedisinin tamamlanmış olmasının gerekmediğini belirtir. Felsefi dil, insan bilgisinin ilerlemesiyle eş zamanlı olarak gelişecek, böylelikle bu iki girişim birbirini besleyecektir.

16

Peder Mersenne'e mektubunda Descartes, kendisini izleyen felsefi dil inşası projelerinin ana hatlarını ortaya koyar. Doğal dillerden farklı olarak gerçekliğe uygun dolayısıyla bilimsel ("felsefi") bir nitelik taşıması planlanan bu dilleri inşa edenler, bunu gerçekleştirebilmek için ana söz dağarcığının göndermelerini oluşturacak atomik kavramları tespit etmeye yönelirler. Yeni Çağ'ın hem ampirist hem rasyonalist filozoflarında gördüğümüz atomcu bilgi kuramı bu dillerin sözcük yapımının temelini oluşturur. İlksel kavramlarımızın dışındaki tüm kavramlar bu ilksel kavramların birleştirilmesiyle türetilir, böylelikle tüm kavramlarımız büyük ve tutarlı bir mantıksal bütün içerisinde yer alır ve son kertede en temel bileşenlerini teşkil eden ilksel kavramlarımıza indirgenebilirler. İlksel kavramlardan karmaşık kavramlara götüren süreç matematiksel bir yapıdadır. Bu sayede felsefi dillerin mantık yanlışlarını, akıl yürütmedeki bilimum dikkatsizlikleri veya eksiklikleri kendiliğinden ortadan kaldırmaları beklenir.

Descartes'ın bilgi felsefesinin de felsefi dil anlayışının da esin kaynağı geometrik yöntemdir.³⁴ Geometrinin dedüktif bütünlüğü, çıkarımlarının kesinliği ve az sayıda temel kabul edilen doğrular üzerine kurulu aksiyomatik yapısı hem Leibniz'e hem kendisini takiben yirminci yüzyıl dil inşacılarına mantık kurallarına uygun ve bu nedenle öğrenmesi kolay bir dil oluşturmak için esin kaynağı olmuştur. Özellikle Leibniz, temel bir kavramlar alfabetinden hareketle kombinasyon yöntemini kullanarak bilgimizi artıracak ve çıkarımların doğru yapılıp yapılmadığını açıkça belli ederek felsefi tartışmaları akılcı bir şekilde sonuca bağlayacak bir dilin hayalini kurmuştur.

3.2. Matematiksel İdeler ve Kombinasyon

Leibniz, döneminin evrensel dil projelerinden haberdardı.³⁵ Bu projelerden Leibniz'in üzerinde durduğu bir tanesi, isimsiz bir İspanyolun yaratımıydı. Bu dil, şeyleri yani kavramları sınıflandırıp numaralandırma ilkesine dayanıyordu. Bu çerçevede içerisinde her kavrama tekabül eden sözcük, onun ait olduğu sınıfı gösteren sayı ile söz konusu sınıf içerisindeki yerini gösteren sayıdan oluşuyordu. Bu sayılara sözdizimi için kullanılan birtakım işaretler eşlik ediyordu. Diğer bir dil, Jean Joachim Becher'in tasarladığı, sözlükteki her bir sözcüğü numaralandırarak sözlükler arası çeviri yapılmasına olanak tanıyan bir düzenekti. Leibniz'in üzerinde durduğu bir başka dil ise Athanasias Kircher'inkiydi. Kircher; Latince, Fransızca, İspanyolca, Almanca ve İtalyancayı kapsayan bir çift yönlü sözlük oluşturmuştu. Bu sözlükte her bir dilin tüm sözcükleri alfabetik olarak diziliyor ve bir sayıya çevriliyordu. İkinci sözlük ise beş sütundan oluşan bir tablo formundaydı ve her bir sütun, bir satırdaki sözcüğün bir dildeki çevirisini içeriyordu. Her satır, aynı sözcüğün beş farklı dildeki çevirisini yan yana sıralıyordu (alfabetik sıralama sözcüğün Latincesini baz alıyordu). Her bir sayfa ve sütun numaralandırılmıştı ve bir satırın çevirisi için onun sözlük içerisinde yer aldığı sayfa (Romen rakamlarıyla) ve satır

³⁴ "Geometricilerin en güç tanıtımlara ulaşmak için kullandıkları bu uzun ama yalın ve kolay usulama zincirleri beni insan bilgisinin erişebileceği herşeyin (*sic.*) aynı yolda birbirini izleyebileceğini, ve yalnızca doğru olmayan herhangi birşeyi (*sic.*) doğru olarak kabul etmekten kaçınmamız ve bir vargıyı ötekenden çıkarsayabilmek için zorunlu olan düzene her zaman dikkat etmemiz koşuluyla, sonunda kendisine ulaşamayacağımız denli uzak ya da ortaya çıkaramayacağımız denli gizli olan hiçbir şeyin olamayacağını imgelemeye götürdü." (René Descartes, *Söylem, Kurallar, Meditasyonlar*, çeviren ve editör: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1996, 24)

³⁵ Couturat, *La Logique de Leibniz*, 3. Bölüm. Metnin devamında sözü geçen Leibniz yazıları Couturat 1901 içerisinde derlenmiştir.

numarası (Arap rakamlarıyla) kullanılıyordu. Couturat'nın belirttiği üzere bu evrensel dil projeleri gerçek anlamda birer dil teşkil etmekten ziyade telgraf işaretleri gibi uzlaşım sal bir yazı sistemi işlevi görmekle sınırlıydı. Leibniz'e göre bu sistemlerin en önemli eksikliği, felsefi ve mantıksal bir temeli olmamasıydı. Üstelik bu sistemler diller arasındaki sözdizim farklarını ve sözcüklerin çokanlamlılığını göz ardı ettiği gibi kullanımı sürekli sözlüğe başvurmayı gerektirdiği için pratiğe geçirilmeleri de zordu.

Leibniz'e göre gerçek bir evrensel yazı sistemi, tam da mantıksal bir temel üzerinde geliştirilmiş olacağı için kullanımı da kolay olacaktı.³⁶ Leibniz'in alternatif yazı sistemi kavramların analizi etrafında şekillenir ve bu yazı sisteminde her sözcüğün ifadesi, o sözcüğün ifade ettiği kavramın bileşenlerini açıkça görünür kılar. Bunun için de öncelikle tüm kavramların bir çözümlemesini yapmak ve çözümlenemeyen en basit kavramları tespit etmek gerekir. Bu sonuncular, insan düşüncesinin alfabesini oluşturur. Nasıl ki karmaşık kavramlar bu ilksel kavramların birleşimiyle oluşuyorsa bunları ifade edecek olan işaretler de kendisini oluşturan basit kavramları yansıtan temel sembollerden oluşur. Böylelikle herhangi bir sözcüğe bakarak o sözcüğün mantıksal analizini yapmak, hatta tümdengelsel çıkarımlarda bulunmak mümkün olacaktır. Burada temel fikir, göstergelerle şeyler arasında gerçek bir uyum oluşturmaktır. Leibniz'in düşündüğü evrensel dilde her sözcük kendisini oluşturan temel kavramların göstergelerinin bir araya getirilmesiyle türetileceğinden dolayı az sayıda bir temel kavramlar alfabesini ezberlemek bütün kavramları göstermek için yeterli olacak, bu da kavramsal analizi olanaklı kılmanın yanı sıra sözlüğe başvurmadan evrensel dilde okumayı ve yazmayı da kolaylaştıracaktır.

Couturat, Yeni Çağ'da Leibniz'in de dahil olduğu evrensel dil inşası hareketini Rönesans'ın düşünsel etkisine bağlar. Rönesans hümanizması ortak bir kültürel miras etrafında uluslarötesi bir düzlemde insanlığın birleşmesini cesaretlendirmiş, modern bilimin doğuşu ve kooperatif çalışma biçimi bilimcileri ortak bir dil arayışına itmmişti. Evrensel dillerin diğer bir itici gücü de gene bu çağda geleneksel Aristoteles mantığının sorgulanması ve bilimler alanında büyük yeniliklere gidilmesi sonucu yeni bir mantığa ihtiyaç duyulmasıdır. Couturat'ya

³⁶ Couturat dil yapımı alanındaki kendi çalışmalarında da Leibniz'in bu yönelimini benimsemiş ve gerçek bir evrensellik ve kolay kullanılabilirlik adına Esperanto'nun sözcük üretim mekanizmasını mantıksal ilkelere uygun olarak yeniden düzenleyerek İdo dilini oluşturmuştur (Başak Aray, "Louis Couturat, modern logic, and the international auxiliary language", *British Journal for the History of Philosophy*, 27, no 5 (2019): 979-1001).

göre geleneğe karşı aklın zaferi, aklın ve bilimin evrenselleşme eğilimi ve bilimsel yenilikler Rönesans'la birlikte filozofları doğal dillerden daha mantıksal ve insanlığı ortak bir akıl etrafında birleştirme gücüne sahip bir evrensel dilin mühendisliğini yapmaya sevk etmişti.³⁷ Leibniz, İngiltere'de Wilkins³⁸ ve Dalgarno'nun³⁹ ortaya attığı felsefi dil projelerinden haberdardı ancak bunları felsefi içeriği uluslararası iletişim gibi pratik kaygılara feda etmekle suçluyordu ve kendisi bunlara alternatif olarak "gerçek karakteristik"i öneriyordu. Oldenburg'a mektuplarından birinde kendi projesini anlatırken icat ettiği yazı biçiminin bir "gerçek karakteristik" olduğunu belirtir. Bu yönüyle Leibniz'in hayal ettiği evrensel yazı Mısır ve Çin hiyeroglifleri ve kimya sembolleriyle benzerdir. Yani simgeler konuşma dilinde kullanılan sesleri değil göndermede buldukları kavramların kendilerini temsil eder. Dolayısıyla farklı dilleri konuşan uluslar tarafından farklı biçimlerde okunabilseler de evrensel olarak anlaşılabilirler. Evrensel karakteristik aynı zamanda bir düşünce cebiri olarak iş görecektir. Bunun için Leibniz *De Arte Combinatoria*'da açıkladığı ilkeyi temel alır: Tüm kavramlar basit kavramların birleşiminden ibaret olduğuna ve kavramların çözümlenmesi sayıların temel bölünenlerine ayrıştırılmasıyla paralel bir işlem olduğuna göre, düşünce alfabesini oluşturan basit ideler asal sayılarla temsil edilmelidir. Örneğin hayvan kavramını 2 sayısı ile, düşünme kavramını da 3 sayısı ile gösterirsek, 6 sayısı da düşünen hayvan olarak basit bileşenlerine ayrıştırılabilen insan kavramını göstermelidir. Leibniz 1678'de *Lingua Generalis* adlı bir yazısında bu mantıksal kalkül kavramından bahseder ve onu evrensel bir dilin temeli olarak kabul eder. Bu yazılı dili konuşma diline çevirebilmek için Leibniz'in önerdiği yöntem Dalgarno'nunki gibidir: ilk 9 sessiz harf (b, c, d, f, g, h, l, m, n) ilk 9 rakamı, 5 sesli harf de (a, e, i, ö, ü) artan sıralamayla ilk 5 ondalığı (1, 10, 100, 1000, 10000) temsil eder. Ondalıkları temsil eden sesli harflere ihtiyaç duyulursa çifte ünlüler eklenebilir. Bu sistemde 81374 sayısı ($8*10000 + 1*1000 + 3*100 + 7*10 + 4*1$) *mubodilefa* olarak yazılabildiği gibi *bodifalemu* olarak da yazılabilir. Bu serbestliğe olanak tanınması evrensel dili daha kulağa hoş hale getirecek ve ona şiirsel ve müzikal bir potansiyel kazandıracaktır. Couturat'ya göre bu Leibniz'in matematiği sadece mantıksal değil aynı zamanda estetik bir ideal olarak benimsediğini kanıtlar.

³⁷ Couturat, *La Logique de Leibniz*, 55-56.

³⁸ John Wilkins, *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*, London: Samuel Gellibrand & John Martyn, 1668.

³⁹ George Dalgarno, *Ars Signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica*, London: J. Hayes, 1661.

Leibniz, daha sonra üzerinde çalışacağı ikinci bir evrensel dil projesinde, bir önceki gibi a priori inşa yöntemi yerine var olan dillere başvuran a posteriori yöntemi kullanır.⁴⁰ Bu proje bağlamında Leibniz yaşayan dillerden bir temel kavramlar kümesi derler. Bir yandan da farklı dillerin gramerlerini karşılaştırarak bunlardan hareketle daha basit ve düzenli bir rasyonel gramer oluşturmaya girişir. Bu işe 1678’de başlar. Düşüncenin ilksellerini bulma amacıyla dilleri minimum gerekli sözcüklere indirgemekle uğraşır. Sentaks ve gramerin analizi de dilciyi istisna kabul etmeyen düzenli kurullarla işleyen rasyonel bir gramere ulaştıracaktır. Ancak evrensel dilin yapımı öncelikle rasyonel bir gramerin yapımını gerektirdiğinden, rasyonel gramerin inşası için Leibniz doğal bir dil olan Latince’ye başvurarak işe başlar. Ne de olsa Latince dönemin bilginlerinin ortak kullandığı bir dil olarak evrensel olma özelliğine sahipti. Leibniz, evrensel dilin oluşturulması için gerekli olan rasyonel dili geçici olarak Latince üzerine birtakım düzenlemelere giderek oluşturur. Rasyonel gramerde sözcüklerin cinsi ve cinsiyeti yoktur. Ad ve fiil çekimleri yerini istisna kabul etmeyen sabit formlara bırakır. Sıfat ile isim arasındaki çoğul uyumu kendini tekrarlayan bir bilgi vermesi gerekçesiyle bırakılır. Aynı gerekçeyle öznenin varlığı fiil çekimlerinde kişi ekini gereksiz hale getirir. Eklerin yerini aynı anlamı veren bağımsız parçacıklar alır. Bu ikinci projede rasyonalizmin ruhunu temsil eden düşünce alfabesi ve kombinasyon fikirleri yerini daha pratik odaklı bir yönelime bırakmış olmakla birlikte Leibniz’in gene de rasyonel gramer düşüncesine sadık kaldığını görüyoruz.

Sonuç

Bu çalışmada Yeni Çağ’da felsefi dillerin düşünsel altyapısını oluşturan unsurları inceledik. Aristoteles’ten devralınan ve modern doğa biliminin de temelinde bulunan taksonomik düşüncenin getirdiği kapsayıcı ve tutarlı bir kozmolojik sınıflandırma ilkesi, kimi uzmanlara göre dönemin felsefi dillerinin yapımını yönlendirmiştir. Özellikle bilim devriminin çerçevesinden doğal dile yönelik kuşkucu tutum, bilgi felsefesinde zıt yönelimleri temsil eden isimleri birleştirmeyi başarmıştır. Dönemin doğal dil eleştirisine göre geleneksel düşünce biçimleri ve halihazırda dünyayı kavramak için zihnimizin başvurduğu

⁴⁰ Yirminci yüzyılda aritmetiğin aksiyomlaştırılması ve matematiğin tamamen sembolik bir dille yazılmasına yaptığı katkılarla ünlü matematikçi Guiseppe Peano, Latino sine Flexione (Eksiz Latince) adını verdiği yapma dili inşa ederken Leibniz’in önerdiği ilkeleri kullanacaktır (Başak Aray, “Logic and Axiomatics in the Making of Latino sine Flexione”, *Philosophia Scientiæ*, 25, no 1 (2021): 127-143).

kavramlar, yeni mantıksal çözümler veya deneysel bulguların ışığında sorgulanmalıdır. Ancak bu şekilde dil ile gerçeklik arasındaki kopukluk düzeltilebilir. Dilin bilgi ediniminde kaçınılmaz bir araç olduğunu göz önünde bulundurursak, dilin yapısını varlığın yapısıyla uyumlu olacak şekilde yeniden düzenlemek bilginin ilerlemesi için büyük önem teşkil eder. Doğal dillere yönelik yirminci yüzyılda analitik felsefenin devralacağı bu kuşkuculuk ideal dil felsefesi geleneğinde Frege, Russell ve Carnap gibi isimlerin sembolik dil arayışlarını besleyecek, matematiğin ve mantığın doğal dilden uzaklaşarak kendine özgü birer sembolik dil ile ifade edilmeye başlamasının önünü açacaktır. Bu yazının tarihsel çerçevesini oluşturan Yeni Çağ bilgi felsefesinde gerek deneyci gerek akılcı filozoflar bilim devriminin etkisiyle bilimsel dil ile doğal dil arasındaki uzaklaşmanın farkına varmış ve gündelik (ve teorik açıdan yetersiz) kullanımdan bağımsız, doğru düşünmeye elverişli bir dile başvurmanın gerekliliği üzerinde durmuştur. Bu arayış dönemin yapma felsefi dillerinin ardındaki temel düşünsel etkendir.

KAYNAKÇA

- Aray, Başak. "Louis Couturat, modern logic, and the international auxiliary language". *British Journal for the History of Philosophy*, 27, no 5 (2019): 979-1001.
- Aray, Başak. "Logic and Axiomatics in the Making of Latino sine Flexione". *Philosophia Scientiæ*, 25, no 1 (2021): 127-143.
- Aristoteles. *Yorum Üzerine*. Çeviren Saffet Babür. 2. Basım. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2002.
- Bacon, Francis. *The Advancement of Learning*, 1605. Çevrimiçi kaynak: <https://www.gutenberg.org/files/5500/5500-h/5500-h.htm> (Erişim tarihi: 30/11/2023)
- Bacon, Francis. *Novum Organum. Tabiatın Yorumu ve İnsan Alemi Hakkında Özlü Sözler*. Çeviren: Sema Önal. İstanbul: Say, 2012.
- Beck, Cave. *The Universal Character*, Londra, 1657. Çevrimiçi kaynak: <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo2/A76308.0001.001?view=toc> (Erişim tarihi: 30/11/2023).
- Boyle, Robert. *The Works of the Honourable Robert Boyle... to which is prefixed the life of the author*, Editör: Thomas Birch, London, 1772.
- Couturat, Louis. *La Logique de Leibniz. D'après des Documents Inédits*, Paris: Félix Alcan, 1901.
- Couturat, Louis, Léau, Léopold. *Histoire de la Langue Universelle*, Paris: Hachette, 1903.
- Dalgarno, George. *Ars Signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica*, London: J. Hayes, 1661.
- Descartes, René. *Oeuvres de Descartes. Correspondance. 1*, ed. Charles Adam & Paul Tannery, Paris: Léopold Cerf, 1897.
- Descartes, René. *Söylem, Kurallar, Meditasyonlar*. Çeviren ve editör: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea, 1996.
- Eco, Umberto. *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*. Çeviren: Kemal Atakay. 3. Basım. İstanbul: Literatür, 2017.
- Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine bir Soruşturma*. Çeviren: Ferit Burak Aydar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

- Kircher, Athanasius. *Polygraphia Nova et Universalis*. Roma, 1663.
- Locke, John. *İnsan Anlığı üzerine bir Deneme*. Çeviren: Vehbi Hacıkadiroğlu. İstanbul: Kabalıcı, 1996.
- Maat, Jaap. *Philosophical Languages in the Seventeenth Century: Dalgarno, Wilkins, Leibniz*. Springer, 2004.
- Rossi, Paolo. *Clavis Universalis. Arti Mnemoniche e Logica Combinatoria da Lullo a Leibniz*. Milano/Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1960.
- Salmon, Vivian. *The Works of Francis Lodwick: A Study of his Writings in the Intellectual Context of the Seventeenth Century*. London: Longman, 1972.
- Salmon, Vivian. *The Study of Language in 17-th Century England*. 2. Basım. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1988.
- Slaughter, Mary. *Universal Languages and Scientific Taxonomy in the 17th Century*. Cambridge University Press, 1982.
- Sprat, Thomas. (1667). *The History of the Royal Society of London, for the Improving of Natural Knowledge*. London, 1667.
- Webster, John. *Academiarum Examen*. London, 1653.
- Wilkins, John. *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*. London: Samuel Gellibrand & John Martyn, 1668.

YENİ ÇAĞ BİLGİ FELSEFESİNDE DOĞAL DİLLERİN ELEŞTİRİSİ VE EVRENSEL DİL
TASARIMI
CRITICISM OF NATURAL LANGUAGES AND UNIVERSAL LANGUAGE CREATION IN
MODERN EPISTEMOLOGY
Başak ARAY

RORTY VE GADAMER FELSEFESİNDE DİL- DÜNYA İLİŞKİSİ*

Mustafa TAŞDELEN**
Arslan TOPAKKAYA***

ÖZ

Rorty ve Gadamer düşünceleri ile çağdaş felsefede etkili olan filozoflardır. Ancak, bu etkilerinin dile felsefelerinde merkezi bir yer vermelerinden kaynaklandığı söylenebilir. Rorty ve Gadamer dil felsefelerinde esas olarak geç Wittgenstein'in anlamın kullanım olarak formüle edildiği dil oyunları anlayışını benimser. Bununla birlikte, Rorty ve Gadamer dil oyunlarını Wittgenstein'in verdiği anlamın çok ötesine taşıyarak kapsamını genişletmişlerdir. Dile verilen bu kapsam dil-dünya ilişkisi sorununun geleneksel paradigmalardan farklı yaklaşılabilirliğini göstermiştir. Rorty ve Gadamer'de dünya ya da gerçeklik insanın betimleme veya yorumlama faaliyetlerinde ortaya çıkan bir sorun olarak ele alınmaktadır. Bu makale, Rorty ve Gadamer'in dil felsefelerinde dil-dünya/gerçeklik ilişkisini nasıl ele aldıklarına odaklanmakta ve bu yaklaşım tarzının felsefeye yeni olanaklar sunabileceği konusunu aydınlatmaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Adlandırma, dünya görüşleri, söyleşi, sözcük dağarları, tarihsellik.

THE LANGUAGE-WORLD RELATIONSHIP IN THE PHILOSOPHY OF RORTY AND GADAMER

ABSTRACT

Richard Rorty and Hans-Georg Gadamer are influential philosophers in contemporary philosophy. However, it can be said that their influence is due to their giving a central place to language in their philosophies. Rorty and Gadamer, in their philosophy of language, essentially adopt the understanding of language games as formulated by the later Wittgenstein, in which meaning is formulated as use. However, Rorty and Gadamer have expanded the scope of language games by taking them far beyond the meaning given by Wittgenstein. This scope given to language has shown that the problem of the language-world relationship can be approached differently from traditional paradigms. In Rorty and Gadamer, the world or reality is dealt with as a problem arising in the activities of describing or interpreting human beings. This article focuses on how Rorty and Gadamer deal with the language-world/reality relationship in their philosophy of language and tries to clarify the issue of whether this approach can offer new possibilities for philosophy.

Keywords: Naming, worldviews, conversation, vocabulary, historicity.

* Bu makale Mustafa Taşdelen'in "Rorty ve Gadamer Felsefesinde İnsan" adlı doktora tezinden türetilmiştir.

** Dr., E-posta: temsilvk@gmail.com, ORCID: 0009-0000-7979-9342

*** Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, E-posta: atopakkaya@erciyes.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8305-8675

Makalenin geliş tarihi: 22.12.2023

Makalenin kabul tarihi: 18.03.2024

Submission Date: 22 December 2023

Approval Date: 18 March 2024

Rorty ve Gadamer felsefesinde dil, insanın ürettiği, etkilediği, etkilendiği tarihsel ve toplumsal bir fenomendir. Özneler arası uzlaşımın bir ürünü olarak dil aynı zamanda diyalog ya da konuşma ediminde doğasını bulan bir etkinliktir. Bu yaklaşım biçimi ile Rorty ve Gadamer dili dünyayı resmeden sembolik bir araç olarak değerlendiren mantıkçı pozitivizme karşı anlamı dil oyunları olarak gören geç Wittgenstein ile uzlaşma içerisindedir. Geç Wittgenstein *Felsefi Soruşturmalar*'da dil oyunlarını anlamın dili konuşanların kullanım amacına göre belirlendiği bir kurallar bütünü olarak ortaya koymuştur. Dile verdiği bu anlam ile Wittgenstein dilin yaşam biçimini yansıtan bir fenomen olduğunu göstermek istemiştir. "Doğru ve yanlış olan insanların *söyledikleridir*; ve insanlar birbirleriyle *dilde* uyuşurlar. Bu, fikirlerin değil, yaşam biçiminin uyuşmasıdır."¹ Rorty ve Gadamer dili bir sosyal pratik sorunu ve antropolojik bir olgu olarak gören bu yaklaşım biçimini benimsemekle birlikte bazı konularda Wittgenstein'den farklı düşünmektedirler. Ancak, bu ayrılık noktalarının bir karşıtlık şeklinde değil, daha çok, Wittgenstein'in dil görüşünü bilim, sanat, ahlak ve siyaset gibi felsefe dışı alanlarla ilişkilendirmekten kaynaklandığı belirtilebilir. Rorty ve Gadamer söz konusu alanlardaki teori, anlatı veya söylemleri de dil oyunlarına dahil ederek dil oyunlarının anlamını ve kapsamını genişletmişlerdir. Bu yaklaşımın en önemli sonuçlarından birinin dil-gerçeklik/dünya ilişkisinin analitik felsefenin iki karşıt paradigmasının dışında ele alınabileceğini göstermeleri olduğu belirtilebilir. Buna göre, Rorty ve Gadamer'de dil ne sadece sembolik araçtır ne de sadece metaforlardan oluşan bir pratikler bütünüdür. Onlara göre, dil gerçeklik ile bağlantılıdır; ancak bu bağlantı insanın betimleme, yorumlama/anlamlandırma faaliyetinden bağımsız değildir, bu yüzden betimlemelerde ortaya konan dünya ya da gerçeklikten söz edilebilir. Bu makale Rorty ve Gadamer'in dil felsefelerinin dil-dünya/gerçeklik ilişkisine farklı bakış açısı getirdikleri ve bu bakış açısının felsefeye yeni imkanlar sunduğu konusuna odaklanmaktadır.

Rorty ve Gadamer'de dil dünya ilişkisi uzlaşma veya diyalog edimi olarak konuşma ve "sohbet/söyleşi" kavramları zemininde tartışılmaktadır. Sohbet/söyleşi, dili konuşanların ortak bir anlama/hakikate ulaşmalarına olanak sağlayan bir etkinliktir. Bu açıdan, Rorty ve Gadamer'in dil felsefesinin özgün yönünü oluşturan unsurlardan biri dili, yalnızca toplulukların/cemaatlerin konuştuğu değil, aynı zamanda topluluğu/cemaati oluşturan bir fenomen olarak

¹ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çeviren, Haluk Barışcan, 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 2005, 107.

görmeleridir. Bu bakımdan, Gadamer söyleşinin dilin doğasını oluşturduğunu ve bu doğanın anlamayı/anlaşmayı sağladığını ifade eder. “Her tür insani komünite/cemaat lingüistik cemaat türünde cemaattir: kaldı ki dili de onlar oluşturur. Çünkü dil doğası gereği söyleşinin dilidir; dil kendisini bütünüyle yalnızca anlamaya/ anlaşmaya varma sürecinde gerçekleştirir.”² Topluluğu dilsel/lingüistik bir varlık haline getiren bu düşünce biçiminin iki sonucu olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, toplumsal gerçekliğin dilsel bir yapıya sahip olduğu ve dilselliği ile anlaşılabilirliği; ikincisi ise dilin fiziksel gerçekliğin de bilgisini mümkün hale getiren bir olgu olduğudur. İlk sonuç Vico, Cassirer ve Dilthey’in insan bilimleri felsefesinde bilinen bir olgudur; ancak ikinci sonucun yalnızca Rorty ve Gadamer’in dil felsefesine özgü bir olgu olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, Rorty ve Gadamer’de dilselliğin yalnız toplumsal gerçekliğin değil, aynı zamanda dünyanın anlaşılabilirliğinin de zemini olduğunu belirtmek mümkündür. Bununla birlikte, Rorty ve Gadamer’de dilde ortaya konduğu biçimiyle gerçeklik kendinde dünya ya da gerçeklik değil, betimlemelerde veya yorumlamalarda ifşa olan bir gerçekliktir.

Rorty dil ile gerçeklik ilişkisini kendinde dünyanın dili etkilemediği düşüncesi üzerine kurgulamaktadır. Ona göre, kendinde dünya betimlemelerimize kayıtsızdır, hiçbir betimleme kendinde dünyanın ne olduğunu ortaya koyamaz. “Betimlemelerden *herhangi birinin* dünyanın kendinde ve kendi başına [...] varolma tarzının doğru bir temsili [...] olduğunu söylemenin hiçbir anlamı yoktur.”³ Buna göre, Rorty’de dil-dünya ilişkisi betimlemelerin, yorumların ya da kendi deyişiyle “sözcük dağarları (vocabulary)”nın bir özelliğidir. Sözcük dağarlarında ortaya konan gerçeklik ise duyulara konu olan, algılanabilir, geçici, oluş halindeki görünüşler dünyasıdır. Bununla birlikte, Rorty’de görünüşler dünyası, geleneksel felsefede ileri sürüldüğü gibi, zihin dışında bulunan, değişmeyen özsel bir varlık veya gerçekliğin karşıtı olarak bulunan bir dünya değildir; bu dünya olumsal, rastlantılardan oluşan, zayıf ve kırılabilir bir dünyadır. Bu bağlamda, Rorty geleneksel felsefenin olumsal olanı yalnızca görünenle özdeşleştirme eğiliminde olduğunu belirtir. Ona göre, bu gelenek güçlü gerçekliği nispeten güçsüz görünümle karşılaştırarak ve ilkiyle temas kurmanın çok önemli olduğunu iddia

² Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II. Cilt*, çeviren, Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, 1. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009, 257.

³ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, çeviren, Mehmet Küçük ve Alev Türker, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995, 25.

ederek kırılğan ve geçici olanın göz ardı edilebileceğini öne sürmüştür.⁴ Rorty zihin-zihin dışı ve görünüş-gerçeklik gibi metafizik ayrımlara karşıdır. Bu tür ayrımlar temelde epistemolojik gelenekte akıl, zihin veya dilin gerçekliği temsil eden insanın özsel doğası olarak kabul edilmesinden kaynaklanır. Dolayısıyla, Rorty'nin zihnin, benliğin, gerçekliğin ve dilin de bir doğasının bulunmadığı şeklindeki iddiası temsil teorisinin anlamsızlığını ortaya koymaya yönelik bir iddiadır. Ancak, Rorty'de söz konusu temsil teorisi karşıtlığı yalnızca metafiziğin değil, bilimsel realizmin de eleştirisine kadar genişler. "Her ne kadar temsil karşıtları bilimsel projenin eleştirirni olmasalar da, onların felsefi ontolojiye yönelik eleştirileri, geleneksel olarak düşünüldüğü şekliyle bilimsel realizme kadar uzanıyor. Onlara göre bilimsel realistler, bilimin ontolojik taahhütlerinin ayrıcalığını savunmak konusunda zorlu bir seçimle karşı karşıyadır."⁵ Gerçekliği sadece görünüşler dünyası ile sınırlamasından hareketle Rorty'nin doğal gerçekliğin mevcut olduğu ve bilimlerin doğanın bilgisini edinebileceğinden kuşku duymadığı söylenebilir. Onun karşı çıktığı şey, temsil teorisinin doğa bilimlerine de egemen bir paradigma olmasıdır. "Rorty'nin argümanı, bilimsel realizmin, metafizik realizmin diğer biçimleriyle birlikte, doğanın düşünceden nedensel bağımsızlığına dair sağduyu sezgisinden, insan bilgisinin bu 'zihinden bağımsız' gerçekliği kendi temsiller sistemi içinde bir şekilde yakalaması gerektiği yönündeki tutarsız talebe kaydığı şeklindedir."⁶ Rorty açısından yalnızca felsefi sistemler değil, bilimsel teoriler de birer söylem biçimi, yeniden betimleme veya sözcük dağarıdır. Bu yüzden, herhangi bir sözcük dağarının dünyayı olduğu gibi, yani doğru bir şekilde yansıttığı iddiası doğru değildir. Rorty dünya kendisini olgulara böldüğü ve bu olguların cümlelere dönüştüğü iddiasını reddeder.⁷ Diğer deyişle, dünya insanın betimleme faaliyetine kayıtsızdır. Ona göre, doğruluk ve yanlışlık dünyanın değil, betimlemelerin ya da sözcük dağarlarının bir özelliğidir. "Dünya orada, dışarıdadır, ama dünyaya dair betimler orada, dışarıda değildir. Yalnızca dünyanın betimleri doğru ya da yanlış olabilir. Kendi başına dünya - insanların betimleme faaliyetlerinden yardım almayan dünya - doğru ya da yanlış olamaz."⁸ Rorty'de olduğu gibi, Gadamer için de belirli bir betimlemeler bütünü, dil oyunları veya kendi ifadesiyle "dünya görüşleri" kendinde dünyayı ortaya koymaz; deneyimde ortaya konan şey sadece dünyanın

⁴ Richard Rorty, *Essays on Heidegger and others, Philosophical Papers Volume 2*, 10. Baskı, New York: Cambridge University Press, 1999, 34.

⁵ Henrik Rydenfelt, "Realism without representationalism", *Synthese*, no 198 (2021): 2091.

⁶ Frank G. Verges, "Rorty and the New Hermeneutics", *Philosophy* 62, no 241 (1987): 316.

⁷ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 26.

⁸ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 26.

görünüşleri/görünümüdür. Ancak, Rorty'den farklı olarak Gadamer'de görünüşler dünyası kendinde dünya ya da gerçeklikten de bağımsız değildir; kendinde dünya, dünya görüşlerinde kendisini görünüşler yoluyla ifşa eder. "Bu dünya görüşlerinin çokluğu "dünya"nın herhangi bir rölativizasyonunu gerektirmez. Ayrıca, dünyanın ne olduğu onun kendisini sunduğu görünüşlerden farklı değildir. Bu ilişki şeylerin algılanmasındaki ilişkiyle aynıdır."⁹

Gadamer'de dil-gerçeklik ilişkisinin bu şekilde ortaya konması özellikle metinlerin yorumlanması ile ilişkilendirilen hermeneutik anlama tecrübesinin ontolojik yapısı ile ilgili bir sorundur. "Anlama bir 'bilgi' modu değil, bir 'varlık' modudur."¹⁰ Metinler anlamsal bütünlüklerdir, ancak bir metnin yorumlanması o metnin anlamının tek bir yorumda tamamen tüketildiğini göstermez; yorumlama o bütünün anlamının farklı boyutlarının açığa çıkarılması anlamına gelir. Aynı şekilde, kendinde dünya ile ilgili her dünya görüşü de kendinde dünyayı değil, kendinde dünyanın farklı görünümünü ifşa eder. Kendinde dünya, görünüşler dünyası ve dil arasındaki bu sıkı bağlantı Gadamer hermeneutiğini bir "linguistik ontoloji" haline getirir. "Eşyayı olduğu gibi gösterebilen dilin açık nesnellığı, dili evrensel linguistik ontoloji alanına yerleştirir."¹¹ Ancak, söz konusu ilişkinin Gadamer'in bir realist ya da idealist olduğunu göstermediğini belirtmek gerekir. "Dünya görüşleri her zaman genişlemektedir ve birbirleriyle kıyaslanabilir durumdadır. Gadamer'e göre bu "dünya görüşlerini" geliştirmek, genişletmek ve başkalarıyla paylaşmak mümkündür. Bu noktada [...] Gadamer'in felsefi hermeneutiği realizme daha yakındır."¹² Bu bakımdan, Gadamer'de metin yorumu ile kendinde dünya ya da gerçeklik hakkında ileri sürülen dünya görüşleri arasında özsel bir fark olmadığı ifade edilebilir. Gadamer'in geleneksel felsefede yapıldığı şekliyle "Varlık" ile "görünüşler dünya"sı arasında bir ayrıma gitmemesinin nedeni, anlamayı anlayan/yorumlayan öznenin anlaşılabilir/yorumlanan nesneye katıldığı bir olay olarak görmesidir. Bununla birlikte, Gadamer'in dil-dünya hakkındaki görüşlerini daha iyi kavramaya yardımcı olacak şey, hermeneutik tecrübeyi bilinç öznesinin yorum nesnesi ile etkileşimi ortaya çıkan konuya, diğer deyişle, kendisini "sunan/ifşa eden" şeye yönelik bir tecrübe olarak belirlemesidir.

⁹ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II. Cilt*, 259.

¹⁰ Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Çeviren. Hüsamet Arslan ve Bekir Balkız, 1. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, 149.

¹¹ Richard E. Palmer, *Hermenötik Schleiermacher, Dilthey ve Gadamer'de Yorum Teorisi*, Çeviren. İbrahim Görener, 1. Baskı, İstanbul: Anka Yayınları, 2002, 273.

¹² Yusuke Okada, "Is Gadamer a Realist?" *Trópos* 2, no 12 (2019): 164.

“Sunum ya da ifşa” ne özneye ne de nesneye aittir; bunlardan bağımsız bir oluş ya da olaydır. Bu bakımdan, metin veya eser yorumunda anlaşılan şey, metin veya eserde kendisini ortaya koyan konudur ve metin yorumu bu yönüyle söyleşinin/sohbetin doğasını taşır. “O gerçek bir söyleşi gibidir; bu söyleşide ortak konu iki partneri, yani metin ile yorumcuyu birbirine bağlayan şeydir.”¹³ Metin veya eser için söz konusu olan bu durumun doğal gerçeklik ve varlık için de geçerli olduğundan söz edilebilir. Buna göre, Gadamer’de gerçeklik ya da görünüşlerle ilgili her dünya görüşü varlığın belirli bir yönünü ifşa eder. “Genel olarak, bir varlığın bir yönünün, belirli bir anlama olayında kendisini sunma biçimi olduğunu söyleyebiliriz. O halde bir görünüş ile onun bir görünüşü olduğu şey arasındaki ilişki, [...] ontolojikleştirilmiş şekilde anlaşılan sunum-sunulan ilişkisinin bir örneğidir.”¹⁴ Gadamer’de anlamının her zaman metinde, eserde, doğada ya da toplumda kendisini ortaya koyan, diğer deyişle, her zaman var olan bir şeyle ilgili bir tecrübe olması felsefi hermeneutiği realizme yaklaştırır. “Hem realizmi hem de Gadamer’i daha derinlemesine anlamak, fenomenolojik hermeneutik ile bilimsel realizmi birbirini tamamlayan sorgulama biçimleri olarak görmemizi sağlayabilir.”¹⁵ Böylece Rorty ve Gadamer’in dil oyunlarının kendinde dünyayı olduğu gibi yansıtmadığı düşüncesinde uzlaştıkları söylenebilir. Söz konusu uzlaşma mütekabiliyet teorisinin geleneksel felsefenin düalist ayrımlara dayalı, temelci, temsilci ve nesnelliği esas alan bir epistemoloji olarak nitelendirilmesine kadar uzanır.

Temsil epistemolojisine karşı Rorty pragmatizmin argümanlarından yararlanırken Gadamer epistemolojiyi hermeneutiği bir ontoloji şeklinde inşa ederek aşmayı denemiştir. Rorty felsefeyi “tam ve kusursuz temsil olarak bilgi nosyonu”na bağlı bir etkinlik olarak değerlendirmekte ve ayrıcalıklı temsillerin temel, kurucu bir fonksiyon icra ettiklerini iddiası ederek gerçekliğe uygunluk düşüncesini feshetmeye çalışmaktadır. Ona göre, epistemoloji ortak bir temel bulma arayışından başka bir şey değildir. Rorty Quine, geç Wittgenstein, Sellars ve Davidson gibi analitik filozofların semantik-pragmatik, analitik-sentetik, linguistik ve deneyimsel (empirical), teorik ve gözlem (observation) gibi pozitivist ayrımları bulanıklaştırdıklarını ve böylelikle geleneksel felsefenin

¹³ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II. Cilt*, 175.

¹⁴ Greg Lynch, “Gadamer’s Aspectival Realism” *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy* 7, no 37 (2021): 1009, 985-1014.

¹⁵ Haider A. Khan, “Hermeneutics and Dialectics: (Hegel, Husserl, Heidegger and) Hans-Georg Gadamer”, *MPRAPaper*, no 1 (2008): 19.

merkezi varsayımını geçersiz hale getirdiklerini ifade eder.¹⁶ Bu bağlamda, Rorty ile söz edilen filozofların ortak özelliği dilin bir formu olduğu ve bu formun bilinmesiyle gerçekliğin bilineceğini iddiasını reddetmeleridir. Öte yandan, diğer filozoflardan farklı olarak, Rorty'nin temsil teorisine karşıtlığının felsefeye bir meydan okumaya dönüştüğü ifade edilebilir. Bu farklılığı Rorty ile Davidson karşılaştırmasında görmek mümkündür. Rorty ile Davidson önermeler ve olgular arasındaki tekabülîyet ilişkisi olarak hakikat teorisinin savunulamaz olduğu görüşünü paylaşmaktadırlar. Onlara göre böyle bir yüzleşme ya da dünyanın "resmedilmesi" kişinin en ilkel cümlelerin ötesine geçmesi durumunda sürdürülebilir. Ancak, Rorty'den farklı olarak Davidson, dil ile dünya arasındaki ilişki sorununun ontoloji açısından incelemeye değer olduğunu düşünmektedir.¹⁷ "Davidson'a göre, dünyanın ne olduğuna dair bütünsel ve kaba bir portresine sahip olmamız nedeniyle, gerçekliğin büyük özelliklerini onun hakkında nasıl konuştuğumuzu inceleyerek anlayabilmemiz olasıdır."¹⁸ Gadamer ise temsil teorisine eleştirilerini geleneksel ve modern dil felsefesi ve dil bilimine karşı eleştirileri bağlamında gerçekleştirir. "Dilin biliminin ve felsefesinin, yegane endişelerinin dilin *formu* olduğu önkabulü temelinde faaliyette buldukları şüphe götürmez."¹⁹ Ona göre, dilin bir formu olduğu ve bu formun gerçekliği olduğu gibi yansıttığı iddiası geleneksel ve modern dil felsefelerinde ideal bir dilin varlığının kabul edildiğini gösterir. Bu kabul ise beraberinde nesnel bir varlığın bulunduğu ve bu varlığın bilinebilirliği düşüncesini getirir. Nesnel bir varlığın ve ideal bir dilin reddi Gadamer hermeneutiğinin ontolojik temellerinin bulunmadığı anlamına gelmez; tersine, anlamanın her zaman bir oluşa ya da var olana ilişkin bir tecrübe olması Gadamer hermeneutiğini bir ontoloji haline getirir. Öte yandan, Gadamer'in ontolojik hermeneutiğinin Platonist ve Kartezyen bir ontoloji değil, ilişkisel bir ontoloji olduğu belirtilebilir. *Hakikat ve Yöntem*'deki 'ontolojik açıklama' bölümü, doğanın, beden, bilincin ve kültürün yabancılaşmasına son veren, Kartezyen olmayan yeni bir hakikat modelinin önünü açan, Gadamer'in araştırmasının ana kaynağı olan felsefi ontolojinin

¹⁶ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism: Essays 1972-1980*, 6. Baskı, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011, xviii.

¹⁷ Dorothea Frede, "Beyond Realism And Anti-Realism: Rorty On Heidegger And Davidson", *The Review of Metaphysics* 4, no 40 (1987): 744.

¹⁸ Sezal Çınar Özkan, *Etik, Adalet, Sosyal Umut*, 1. Baskı, İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., 2021, 34-35.

¹⁹ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II. Cilt*, 198.

temellerini oluşturur.²⁰ Bununla birlikte, Rorty ve Gadamer’de dilde ifşa olan, gerçekliğin kendinde dünya değil, görünüşler dünyası olması ve sözcük dağarları ile dünya görüşlerinin bir yorumlama ve anlamlandırma tarzlarının ifade etmesi şu soruyu akla getirmektedir: Rorty ve Gadamer rölativist ve sübjektivist bir filozof mudur?

Rorty ve Gadamer’e karşı yöneltebilecek rölativizm ve sübjektivizm iddialarının geçersizliği olumsuzluk ve tarihsellik konusundaki görüşlerinden hareketle ortaya konabilir. Rorty ve Gadamer’de olumsuzluk ve tarihsellik, öznenin ve bilincin özsel bir doğasının olmadığı; tersine, bunların toplum, kültür, dil ve gelenek gibi insanın kendi oluşturduğu koşullardan etkilendiği ve belirlendiği anlamına gelir. Diğer taraftan, Rorty ve Gadamer’de dil-gerçeklik ilişkisini algılanması bağlamında söz konusu benzerlikten ziyade, farklılıkların önemli olduğu belirtilebilir. Buna göre, Rorty’de olumsuzluk zaman ve tesadüfün, şansın veya belirsizliğin ürünü olma anlamına gelir. Bu belirsizlik dil ve gerçeklik için olduğu gibi benlik, vicdan, ahlak, toplum ve dayanışma gibi kavramlar için de söz konusudur. Bu olumsuzluk dil ile gerçeklik arasında hiçbir şekilde temas noktasının bulunmadığını, bunun da ötesinde gerçekliğin dilsel bir yaratı olduğunu ima eder. “Dil, Rorty’ye göre, gerçekliğin temsil edilmesi için bir araç değil; insanın yaşadığı ve hareket ettiği gerçekliğin bizzat kendisidir.”²¹ Buna karşılık, Gadamer’de tarihsellik ile dil ilişkisinin daha sıkı bir şekilde oluşturulduğu söylenebilir. Gadamer tarihselliği geleneğin bilinç ve anlama üzerindeki bir etkisi olarak değerlendirirken anlama ile dil arasında doğrudan bir ilişki kurar. Anlamaya dil aracılık eder, anlama asıl anlamda dilde gerçekleşir ve dil evrenseldir. Bu yüzden, anlamayı geçerli bir tecrübe haline getiren şey de dilin bu evrenselliğidir. “Dil anlamının vuku bulduğu evrensel ortamdır/araçtır. Anlama yorumda gerçekleşir.”²² Gadamer’de anlama için geçerli olan nitelikler dil için de geçerlidir ve bu ilişki hem anlamayı hem de dili bütün yorum nesnelerini kuşatan olgular haline getirir. “Anlama için geçerli olan şey dil için de geçerlidir. Bunların hiçbiri saf empirik olgu olarak araştırılabilecek olgular değildir. Hiçbiri saf obje/nesne değildir, fakat obje olabilen herşeyi kuşatırlar.”²³ Buna göre, her anlama/yorumlama faaliyetinin dilsel olması ve dilin

²⁰ Jessica Frazier, “The Destiny Of Phenomenology: Gadamer On Value, Globalism, And The Growth Of Being”, *Heyf*, no LXIV (2023): 217.

²¹ Deniz Kundakçı, *Pragmatizm versus Post-marksizim: Rorty ve Laclau-Mouffe örneğinde iki farklı demokratik siyaset anlayışı*, 1. Baskı, İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2015, 56-57.

²² Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II. Cilt*, 177.

²³ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II. Cilt*, 199.

evrenselliğinden hareketle, Gadamer'de gerçeklik hakkında her söylemin evrensel ve geçerli bir söylem olduğu şeklinde bir değerlendirme yapılabilir. Dolayısıyla Gadamer'in hermeneutik ontolojisi özne ve nesne, yorumcu ve gelenek, dil ve dünya arasındaki herhangi bir farklılaşmadan önce gelen bir şey olarak yorumun tarihsel gerçekliğine yönelik bir savunmadır.²⁴ Diğer yandan, anlamın yapısında gelenek ve önyargılar gibi unsurların bulunması Gadamer'de her yorumlama ediminin evrensel geçerlilik kazanamayacağını ima eder görünmektedir. Buna karşılık, Rorty'de olumsuzluğun tanıdığı esnekliğin gerçeklik hakkında sınırsız betimleme üretmeyi olanaklı hale getirdiği söylenebilir. Ancak, bu söylemlerin geleneksel felsefede olduğu gibi gerçekliğin doğru temsilleri olmadıklarını belirtmek gerekir. Rorty dilin olumsuzluğundaki sübjektivizmi ve rölativizmi pragmatizm ile aşmaya çalışmıştır. O, takip ettiği Dewey, Wittgenstein, Quine, Sellars ve Davidson'ın ve kendisinin rölativist olduklarını söylese de nihayetinde sübjektivizmi ve rölativizmi geleneksel felsefenin jargonuna ait tavırlar olarak değerlendirir. Ona göre, pragmatistlerin izlediği yol, geleneksel felsefenin problemlerini tartışmamak, jargonunu kullanmamak ve alternatif bir teori sunmamaktır.²⁵ Rorty'nin izlediği temel strateji felsefi problemleri geleneksel felsefenin terimleri, ayrımları, kavramsal çerçevesi dahilinde tartışmamaktır. Felsefi sorunlar hakkında ortaya konan her teori, filozofların kavramlara yükledikleri anlamlardan ve kelimelerin metaforik kullanımından oluşan anlamsal bütünlüklerdir. Kelimeler ile nesnelere arasında doğrudan veya dolaylı bir ilişkisinin bulunmaması sözcük dağarlarını birbirleri ile kıyaslayacak mihenk noktasının bulunmadığını ortaya koyar. Bu yüzden, Rorty sözcük dağarları arasında bir seçim yapmanın anlamsız olduğunu belirtir.²⁶ Hakikat hakkında ileri sürülen her felsefi açıklamayı değer açısından birbiri ile eşitleyen bu tutum, Rorty açısından, bir yandan geleneksel felsefenin egemen paradigmalardan uzaklaşma diğer yandan da felsefeyi terk etme olasılığını gündeme getirir. "Eğer [hakikatin] hem tutarlılık hem de uygunluk teorilerini birbirleriyle rekabet etmeyen önemsiz şeyler olarak görebilirsek, o zaman nihayet realizm ve idealizmin ötesine geçebilir ve Wittgenstein'in sözleriyle,

²⁴ Daniel O. Dahlstrom, "Hermeneutic Ontology", içinde *Theory and Applications of Ontology: Philosophical Perspectives*, editörler, Roberto Poli and Johanna Seibt, Springer Science+Business Media B.V., 2010, 411.

²⁵ Rorty, *Consequences of Pragmatism*, xiv.

²⁶ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 27.

istediğimiz zaman felsefe yapmayı bırakabileceğimiz bir noktaya ulaşabiliriz.”²⁷ Bununla birlikte, Rorty’nin felsefeyi terk etme düşüncesinin ideal bir toplum tasarladığı siyasal söyleminde göz ardı edildiği ve yalnızca epistemoloji ile sınırlı kaldığı ifade edilebilir. Tasarladığı ideal düzenin gerçekleşme olasılığı Rorty’yi evrenselliği tanımak zorunda bırakır. Diğer bir deyişle, Rorty’de postmodern kültür evrensel bir söyleme dönüşür. Buna karşılık, Gadamer’de dilin anlamının üzerinde, anlamadan daha geçerli ve kapsamlı bir fenomen olarak görüldüğünü belirtmek gerekir. Bu açıdan, Gadamer “anlaşılan varlık dildir” ifadesinin metafizik bir iddia değil, anlamının ortamı veya anlama aracı olmasından ve böylece hermeneutik perspektifin sahip olduğu sınırsız kapsamdan kaynaklandığını belirtmektedir.²⁸ Dolayısıyla, Rorty ve Gadamer’de evrenselliğin -dilini farklı bağlamlarda anlaşılmasına rağmen- söz konusu olduğunu ve bu nedenle onların sübjektivizm ve rölativizmle suçlanamayacağını belirtmek mümkündür. Rorty ve Gadamer’in bir sübjektivist ve rölativist olmadıklarını gösteren diğer bir unsur da dil ile dünya/gerçeklik ilişkisine yaklaşım biçimleridir.

34

Rorty’de dil ve gerçeklik arasındaki ilişki inançlar ve arzular aracılığıyla kurulmaktadır. Ona göre, inançlar ve arzular bir temeli, kökeni ve doğası olmayan tikel olumsuzluklardır, bu yüzden, dünya ya da doğayı olduğu gibi veren temsiller değildir. “Doğaya, basit anlamda az ya da çok doğru inançlara sahip olabilmemiz dışında, ne daha iyi ne de daha kötü tekbül etme diye bir şey yoktur.”²⁹ Rorty’de inançlar ve arzular betimlemelerimizi, diğer deyişle, konuşmamızı etkiler, dolayısıyla konuşmamızın kendinde dünya ile bir teması yoktur. “Dünya konuşmaz. Yalnızca biz konuşuruz. Dünya, kendimizi bir kez bir dile programladıktan sonra, belli inançlara sahip olmamıza neden olabilir. Ama dünya bize konuşacağımız bir dil öneremez. Bunu yalnızca başka insanlar yapabilir.”³⁰ O halde, Rorty için gerçeklik hakkındaki betimlemelerin dil topluluklarının ya da dili konuşanların üzerinde uzlaştıkları kanaatlerini ifade ettiği söylenebilir. Bu kanaatlerin değişimi gerçeklik algımızı değiştirir. “Dile yaklaşımımız değiştiğinde gerçekliği kavrama biçimimiz de değişir.”³¹ Kanaatler ya da yargıların temsiller

²⁷ Charles Guignon and David R. Hiley, “Introduction: Richard Rorty and Contemporary Philosophy”, içinde *Richard Rorty*, editörler, Charles Guignon and David R. Hiley, 1. Baskı, New York: Cambridge University Press, 2003, 7.

²⁸ Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, editör ve çeviren, David E. Linge, 1. Baskı, Berkeley: University of California Press, 2008, 103.

²⁹ Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çeviren, Funda Günsoy Kaya, 1. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006, 306-307.

³⁰ Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 27.

³¹ Cemre Uğural Yamuç, *Metaforlarla Düşünmek: Rorty ve Derrida’nın Batı Felsefesi*

değil, belirli işaretlerin veya seslerin alışlagelmiş üretimleri de dahil olmak üzere eylem alışkanlıkları olduğunu kabul eden Rorty kendisini bir nominalist olarak tanımlamaktadır. Nominalistleri ise dili bir mediumdan/ortamdan ziyade bir araç olarak gören ve bir kavramın sadece bir işaretin veya sesin düzenli kullanımı olduğunu kabul eden kişiler olarak betimlemektedir.³² Ona göre, gerçekliği insan yargısında temsil ediliş biçiminden soyutlayarak kendi içinde olduğu gibi düşünmek mantıklı değildir. Gerçekliğin kendisi zihin dışında bulunan bir bütün olmadığı gibi dil de gerçekliği temsil eden bir ortam değildir. "Onun nominalizmi, farkında olmadan, dünyanın birbirinden ayrı tikellerin sonsuz bir çokluğu olarak ve dilin de keyfi bir işaretler sistemi olarak dil öncesi bir şekilde açığa vurulduğu varsayımına dayanır."³³ Buna karşılık, Gadamer'de dil dünya ilişkisi bir zorunluluk olarak ortaya çıkar, çünkü dünya anlamaya, anlaşmaya varmayı mümkün hale getirir. Dünya üzerinde konuşulan bir konudur ve dünya kendisini dilde ortaya koyar, görünür hale getirir. "Dilde anlamaya/ anlaşmaya varma konuyu/sorunu, diyaloga girenler arasında tartışılan nesne gibi, iletişimde bulunanların önüne yerleştirir. Bu yüzden dünya, hiç kimsenin üzerine basmadığı, herkesin kabul ettiği, konuşanların tümünü birleştiren ortak temeldir/ zemindir."³⁴ Anlama ve anlaşmanın imkânı olarak dil ile dünya arasındaki bu ilişki dünyanın da dilsel/linguistik yani, sözel yapıya sahip olması ile netlik kazanır. Bu sözel yapı dünyanın dilde kendisini ifşa etmesine imkân tanıdığı gibi dilin de doğasını veya anlamını dünya ile bağlılığında, dünyayı sunmasında bulduğunu gösterir. "Dilin, içinde dile geldiği dünyadan ayrı hiçbir bağımsız hayatı olamaz. Yalnızca dünya dile girdiği ölçüde dünya olmakla kalmaz; aynı zamanda dil de dünyanın onda sunulmasında hakiki varlığına kavuşur."³⁵ Dünyanın sözel tarzda inşası -sözelliğin insan eyleminin bir sonucu olması anlamında- dilde ifşa olanın insanın kendi varlığı ve gerçekliği olduğunu ortaya koyar. Dil, bir diyalog/konuşma olarak insanın kendini yorumlamasıdır. "Diyalogda biz gerçekten yorumluyoruzdur. Böylelikle, konuşma bir kendi kendini yorumlama şekline bürünür."³⁶ Bu nedenle, Gadamer dilin insanın bir dünyaya sahip olmasına yol açtığını ve dünyanın sadece insan için var olduğunu

Eleştirilerine Bakış, 1. Baskı, Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2022, 43.

³² Rorty, *Essays on Heidegger and others*, 126.

³³ Allen Hance, "Pragmatism As Naturalized Hegelianism", *The Review of Metaphysics* 46, no 2 (1992): 367.

³⁴ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II. Cilt*, 257.

³⁵ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II. Cilt*, 253.

³⁶ Emre Öztürk, *Hermeneutiğin Öyküsü Gadamer Odaklı Bir Analiz*, 1. Baskı, Ankara: Anı Yayıncılık, 2020, 157.

ifade eder. “Dil sadece insanın dünyada sahip olduğu şeylerden biri değildir; insanın bir şekilde bir dünyasının olması da ona bağlıdır. Dünya olarak dünya, dünyadaki başka hiçbir yaratık için değil, insan için vardır.”³⁷ Bu yüzden, Gadamer’de gerçekliğin kendisini dilde ifşa etmesinin aslında insanda kendisini ifşa etmesi anlamına geldiğini belirtmek mümkündür. Başka bir ifadeyle, dünya insanın dünyaya anlam verme faaliyetine bağlı olduğu oranda bir gerçeklik haline gelir. “Dil, dünyadaki varlığımızın temel işleyiş biçimi ve dünyanın yapısının her şeyi kapsayan formudur.”³⁸ Gadamer’de anlaşılan dünyanın sözel, dilsel bir dünya olmasından hareketle gerçeklik hakkındaki her yorumun aslında kendinde dünyanın insan gerçekliği yoluyla kendini ifşa ettiği şeklinde bir belirleme yapmak mümkündür. Bu insani görüş noktası Rorty için de geçerli olmakla birlikte, Rorty’de kendinde dünyanın değil, oluş halinde bulunan görünüşler dünyasının betimlemelerde yer bulması söz konusudur. Bu anlamda, Rorty’nin dil felsefesinde metafizikten uzak bir söylem oluşturma kaygısı ağır basarken Gadamer’in dil felsefesinin metafiziğin sınırlarında gezinen bir dilsel ontoloji olduğu belirtilebilir. Bu iddia söz konusu filozofların kelimeler ile şeyler arasındaki adlandırma ilişkisinde daha açık hale gelir.

36

Rorty dildeki anlam değişimini inançlardaki değişimle açıklamaktadır. Anlam değişimi rasyonel bir temele, şemaya veya kritere dayanmaz. Bu nedenle inançlar arasında bir seçim yapmayı, anlamın değişimini ve böylece dilin değişimini belirleyecek ölçütler yoktur. Bu görüş noktası Rorty’yi inançların, varlığı, var olanları, dünya ya da gerçekliği oluşturduğu sonucuna götürür. Ancak, Rorty için inançlar varlığın ne olduğunu değil ne hakkında konuşulduğunu ortaya koyar ve ona göre hakkında konuşulan şeyin olup olmaması bir sorun oluşturmaz. “İnsanların inançlarının, hakkında konuştukları şeyi belirlediği varsayımı, varolan şeyle ilgili sorunlar doğmadığı sürece varolan ve varolmayan şeylere göre iyi de işleyebilir kötü de.”³⁹ Bu anlamda Rorty idealizm-realizm tartışmasının dilsel ifade biçimleri ile ilgili olduğunu savunmaktadır. Bu şekilde ele alındığında Rorty referans ilişkisini sözcüklerin ya da cümlelerin nesnelere ya da olguları gösteren, işaret eden, onlara karşılık gelen bir nosyon yerine, “bir şey hakkında konuşma veya -den söz etme” olarak görmenin mümkün olduğunu savunur.

³⁷ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II. Cilt*, 253.

³⁸ Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, 3.

³⁹ Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, 295.

Birinin “referans” dediği şeye diğeri “-den sözetmek” diyebilir. Sherlock Holmes’a *göndermede* bulunmayız; fakat onun *hakkında konuşabiliriz*; ... “-den sözetmek” bir akli selim/sağduyu nosyonudur; “referans” bir felsefe sanatı terimidir. “-den sözetmek gerçekliklerin yanı sıra kurguları da içerir ve realist amaçlar için yararlıdır.”⁴⁰

Bu açıdan, Rorty’de adlandırmanın dilde varlığı bulunan, adlandırılan veya varlığı kabul edilen bir şey hakkında konuşma olduğu söylenebilir. Böylece, gerçeklik hakkında konuşmak dünyanın her zaman öyle değil, sözcükleri kullanım amacına ve biçimine göre farklı şekilde betimlenebileceğini ortaya koyar. Rorty’ye göre sözcük dağarcıkları dünyanın mevcut şekliyle gerçekten temas halinde değildir; yalnızca insanların konuşması, olumsal “sözcük dağarcıklarının” başka sözcük dağarcıklarıyla değiştirilmesi meselesidir.⁴¹ O halde, Rorty’de gerçekliğin farklı zamanlarda, farklı yerlerde ve farklı şekillerde konuşma biçimine göre oluşan bir şey olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle, gerçeklik dili kullanıma tarzına ve kelimelere verilen metaforik anlamlara göre ortaya çıkmaktadır. Bunun yanı sıra, bir şey hakkında konuştuğumuzda, kontekstin/bağlamın çokluğuna bağlı olarak aynı şey hakkında farklı şekillerde konuştuğumuzdan da söz edilebilir. Öte yandan, Rorty sadece hakkında konuşmanın gerçekten var olan şey hakkında konuşmakla karşıt bir şey olmadığını, hakkında konuştuğumuz şeyin gerçekten var olmayabileceğini ifade etmektedir.⁴²

Mesela, şunları düşünün; “Thales hakkında konuştuğunuzu düşünüyorsunuz, oysa gerçekte Herodotus’un söz ettiği bir hikâye hakkında konuşuyorsunuz”; “analistiniz hakkında konuştuğunuzu düşünüyorsunuz, oysa kendiniz hakkında konuşuyorsunuz”; “Artemis adlı kurgusal bir tanrıça hakkında konuştuğunuzu düşünüyorsunuz, oysa M.Ö 9. yüzyılda Teb’de yaşamış kanlı-canlı bir kadın hakkında konuşuyorsunuz”; lityum hakkında konuştuğunuzu düşünüyorsunuz, oysa gerçekte kriptonit hakkında konuşuyorsunuz”.⁴³

Gadamer ise adlandırmayı insanın, diğer canlı varlıkların aksine, çevreden bağımsızlaşabilen bir varlık olmasına dayandırmaktadır. Ona göre, bu

⁴⁰ Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, 295.

⁴¹ Sami Pihlström, “Pragmatism and the Ethical Grounds of Metaphysics”, *Philosophical Topics* 36, no 1 (2008): 229.

⁴² Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, 298-299.

⁴³ Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, 298-299.

bağımsızlık insana dünyanın baskısından kurtulma ve nesnelere özgürce, kendi isteğine göre adlandırma özgürlüğü verir.⁴⁴ Bağımsızlık hermeneutik tecrübenin dilsel doğasından kaynaklanır ve dilin sınırsız ifade imkânı olguların anlaşılmasına zemin hazırlar. “Dilin eşsiz olgusalılığı/realitesi (...) dünya ile ilişkisinden doğar. Bu bir dile gelen olgu sorunudur (...). Bir şeyin farklı tarzlarda davranması/hareket etmesi (...) kişiye onu bağımsız ötekiliğiyle kavrama imkanı verir.”⁴⁵ Gadamer Rorty’den farklı olarak, kelimelerin gerçekten mevcut şeyler hakkında olduğunu düşünmektedir ve adlandırmayı konuşma ile düşüncenin içsel birliğine dayandırmaktadır. “Konuşma ile düşünce tümüyle üniter/birleşik[tir].”⁴⁶ Bir şey hakkında konuşma gerçekten, düşündüğümüz şey hakkında konuşmadır. Kavram ile şey arasındaki birlik tecrübenin doğasından kaynaklanır ve tecrübe her zaman bir şeye yöneliktir. Gadamer bunlar arasındaki bağlantıyı tecrübenin kendisini dile getirecek kavramı ya da kelimeyi bulması olarak değerlendirir, ancak, ona göre, kelime bir işaret ya da gösterge değildir, şeye aittir.⁴⁷ Konuşulan, tecrübe edilen şey gerçekten var olan şeydir, ancak kelime tecrübeden önce gelmez, tecrübe de kelimedenden önce gelmez. Bu açıdan, Gadamer bu içsel birliği göremeyen teorileri reddetmek gerektiğini belirtir. “Yorumcu kelimelerini ve kavramlarını, önce aletlerini alan ve işi bittikten sonra da kaldırıp bir kenara atan zanaatkar gibi kullanmaz. Biz daha ziyade, her anlamın kavramlarla dokunduğunun farkına varmalı ve söz/kelime ile konunun iç birliğini kabul etmeyen her teoriyi reddetmeliyiz.”⁴⁸ Bu görüş açısı Wittgenstein’in dil oyunları anlayışını temele alarak sözcük dağarlarını bir araç/alet olarak gören Rorty’nin dil felsefesine yöneltilen bir eleştiri olarak yorumlanabilir. Dil, düşünme ve yorum arasındaki sıkı bağlantı, hakkında konuşulan şeyi, konunun içeriğini göz önüne almayı gerektir. Bu yüzden, Gadamer dili bir form olarak görmenin bu içeriği görememekten kaynaklandığını, içerik olmadan dilin bir anlamı bulunmadığını belirtir.⁴⁹

Sonuç olarak, Rorty ve Gadamer’in dil felsefelerinin özgün yönünü hem dili hem dünyayı/gerçekliği görelileştirmeden ve mutlaklaştırmadan dil ve dünya/gerçeklik aralarında içsel bir birlik kurmaları oluşturmaktadır. Bu içsel birlik dilin tarihsel bir olgu olarak anlaşılması ve gerçekliğin görünüşlerle

⁴⁴ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II. Cilt*, 254.

⁴⁵ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II. Cilt*, 256.

⁴⁶ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II. Cilt*, 237.

⁴⁷ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II. Cilt*, 217.

⁴⁸ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II. Cilt*, 197.

⁴⁹ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem II. Cilt*, 236.

ilişkilendirmesiyle sağlanır. Dil sınırsız ifade edebilme yeteneği ile görünüşler dünyasını ve özellikle bu görünüşler dünyasında gerçekleşen sınırsız oluşum ve değişimleri ifade etme gücüne sahiptir. Bu yaklaşım Rorty ve Gadamer'i materyalizm ve idealizm dışında bir tavır kazanmalarına yardımcı olur. Bu yönüyle, Rorty ve Gadamer'in dil felsefesinin aynı zamanda dilin bir temsil ve sembol aracı olduğunu savunan mantıkçı pozitivist anlayış ile dil oyunlarını yalnızca metaforlarla yüklü betimlemeler olarak gören post-analitik filozoflara karşı bir alternatif paradigma özelliğine sahip olduğu söylenebilir. Bu paradigma Rorty ve Gadamer'in bir taraftan mantıkçı pozitivist dilsel bir metafizik olarak ifade edilebilecek tutumlarına karşı gerçekliği vurgulamalarına imkân tanır. Diğer taraftan ise dil ile gerçeklik bağını kopartarak dili sadece metaforlardan oluşan bir fenomen olarak gören ve söylemlere indirgeyen postmodernist anlayışın dili güçsüzleştiren yaklaşımına karşı dilin gerçekliği ifade etme yeteneğini öne çıkarır. Bununla birlikte, söz konusu paradigmanın ilk anlayışın dil ile gerçeklik bağlantısı bulunduğu düşüncesini ikinci anlayıştan ise betimlemeler çokluğunu aldığı söylenebilir. Böylece, Rorty ve Gadamer'de dil-gerçeklik ilişkisinin her söylemin bir gerçeklik temeline yaslanması gerektiği, ancak bu söylemlerin bir ayrıcalığa sahip olmadığı düşüncesine dayandığı ifade edilebilir.

Rorty ve Gadamer'in dil-gerçeklik ilişkisi hakkındaki anlayışımızı değiştiren yaklaşımında konuşma ediminin bir sohbet/söyleşi olarak görülmesinin payı büyüktür. Dilsel toplulukların gerçekleştirdiği bir konuşma olarak söyleşi, şeylerin nasıl görüneceklerini dilin belirlediğini ve dilin de ne söyleyeceğini dünyanın belirlediğini göstermesi açısından önem taşır. Dünya kendisini dilde ortaya koyduğu gibi dil de anlamını dünyaya bağlılığında bulur. Ayrıca, dünya dili konuşanların niyetlerinin, amaçlarının üzerinde ve ötesinde kendisini dili konuşanlara kabul ettirir. Dil ve dünya arasındaki bu karşılıklı gerektirme ve belirleme ilişkisi Rorty ve Gadamer'in dili evrensel bir olgu olarak belirlemesine yardımcı olur. Ancak, bu evrensellik dili anlama tecrübesinin asıl unsuru olarak gören Gadamer'de açık bir şekilde bulunurken dilin olumsuzluğunu vurgulayan Rorty'de dolaylı şekilde yer alır. Bunun yanı sıra, dil ile dünyanın içsel birliğinin Rorty ve Gadamer'in yalnızca sübjektivizmi ve rölativizmi aşmalarına yardımcı olmadığını, aynı zamanda linguistik bir ontolojiye mümkün hale getirdiği söylenebilir. "Linguistik ontoloji" dilin yalnızca sözel bir iletişim aracı olmadığını, bunun da ötesinde dili konuşanın dünyanın kendisi olduğu anlamına gelir. Dil ile dünya arasında zihin veya bilinç gibi temsil yetilerini ortadan

kaldıran “linguistik ontoloji” yalnızca temsilci epistemolojinin nesnellik ve temellere sahip olma gibi varsayımlarını geçersiz hale getirmez; aynı zamanda ilke ve köken arayışı olarak metafiziğe bir eleştiri olma özelliği taşır. Bu açıdan, linguistik ontoloji Heidegger’in Dasein çözümlemesi ve Derrida’nın mevcudiyet metafiziğinin yapısökümü ile benzerlikler taşır. Ancak, Heidegger dili Varlık’ın kendini ifşa ettiği bir olgu olarak anlarken Gadamer dili insanın kendisini anlamasının bir zemini haline getirir. Derrida ise söz karşısında yazıya öncelik verir ve anlamı metinler arası bir ilişki olarak görür. Buna karşılık, Rorty hakikatin söz veya konuşmada ortaya çıktığını savunur.

Rorty ve Gadamer’in dil ile dünya ilişkisi ile ilgili görüşlerinin felsefenin unutulmuş bir temel disiplini olarak ontolojinin geliştirilebilmesine olanak tanıdığı belirtilebilir. Dil ya da konuşmanın yaşanılan dünyaya ait olması ve dilin de kendinde dünya ile bağlantılı olması geleneksel ontolojiden farklı bir ontolojiye zemin hazırlar. Dil ile gerçekliğin içsel bağlantısını ortaya koymaya çalışan böyle bir ontoloji ise Rorty ve Gadamer’in temelde insan üzerine yoğunlaşan, insan olmanın anlamı sorusuna odaklanan bir felsefeye sahip olduklarını ortaya koyar. Rorty ve Gadamer insanın ne olduğu, ne yapması ve nasıl yaşaması gerektiği sorunu ile ilgilenmişler; bu sorunu insanın kendi bilincini kazanması, kendini gerçekleştirme ve kişiliğini oluşturması ile ilişkilendirerek ahlak, toplum ve kültür alanlarındaki sorunları çözmeye çalışmışlar. İnsanın kendini gerçekleştirme girişimini zihinsel ve ahlaki mükemmelleşme olarak belirleyen Rorty ve Gadamer, bireysel gelişmeyi aynı zamanda toplumsal dayanışmanın ve kültürler arası iş birliğinin de temelini yerleştirmişlerdir. Bununla birlikte, Rorty ve Gadamer’in insan konusunu ele alışında farklılıklar söz konusudur ve bu farklılıklar felsefenin düşünce, tarih, yaşam ve kültür içerisindeki yeri konusunda ayrışmalarına neden olmuştur. Bu ayrışma ise temelde tarihsellik konusuna yaklaşım tarzlarından kaynaklanır.

Tarihsellik insanın kültürün veya geleneğin etkisinde biçimlenen sonlu, sınırlı bir varlık olduğunu gösterir. Bu sonluluk, sınırlılık ise Rorty ve Gadamer’i insanın özsel bir doğası bulunmadığı sonucuna götürür. Geleneksel felsefenin insan tasarımının yıkıma uğratılması rasyonalizm, nesnelcilik, temelcilik, indirgemecilik ve yöntem düşüncesi gibi özelde Aydınlanma’nın ve genelde modernizmin temel dinamiklerinin yıkımı anlamına gelir. Rorty ve Gadamer insanın tarihselliğini vurgulamakla Aydınlanma ve modernitenin nesnel hakikat arayışına ve bu arayışı bilimsel yöntem ve epistemolojik özne ile gerçekleştirmesine karşı çıkmıştır. Bununla birlikte, Rorty ve Gadamer’in modernite ve Aydınlanma’ya yaklaşım biçimleri farklıdır. Rorty modernite ve

Aydınlanma'nın kazanımlarını reddetme eğilimindedir. Felsefe, din ve bilimin Batı kültürünü biçimlendirdiğini kabul eden Rorty, söz konusu disiplinlerin kültürel değişimi gerçekleştirme konusunda güncelliğini kaybettiklerini düşünmektedir. Kültürel dönüşümün sağlanmasını akıl yerine hayalgücünde, felsefe yerine edebiyatta ve politikada arayan Rorty felsefeyi yalnızca bireyin kendi benliğini oluşturması, yani kişisel mükemmelleşmesini sağlayan bir türe indirgemıştır. Buna karşılık, Gadamer modernite ve Aydınlanma'nın kazanımlarını reddetmez; o, yalnızca doğa bilimleri ve teknolojik ilerlemenin insanı kendine yabancılaştırdığı olgusu üzerinde durur. Bu açıdan, onun temel amacı, insan bilimlerine hermeneutik anlama tecrübesini entegre ederek kendi bilincini kazandırmaktır. Aynı zamanda insanın kendi hakkında bilincini sağlamaya yönelik bu girişim ile Gadamer'in modernite ve Aydınlanma'yı bir revizyona tabi tuttuğu söylenebilir. Bunun yanı sıra, Gadamer, Rorty'nin yaptığı gibi, felsefe, din ve bilimi kültür alanından dışlamaz; (sınırlı da olsa) aklın refleksif gücünü kabul eder ve hermeneutiği evrensel ve refleksif bir felsefe haline getirerek hermeneutiğe eleştirel bir fonksiyon yükler. Böylece, hermenutik yalnızca benlik bilincinin oluşmasına yardımcı bir disiplin olarak sınırlanmak yerine; bilim, ahlak, sanat ve politika gibi alanlara da genişleyen refleksif bir felsefe haline gelir. Öte yandan, anlama tecrübesinin tarihselliğini kabul etmesi Gadamer'de insanın kendi hakkındaki bilincinin sınırlı bir bilinç olduğunu, diğer deyişle, insanın kendisini tam olarak tanıyamayacağını ortaya koyar. Buna karşılık, Rorty insanın kendine özgü söylemler geliştirerek kendi hakkında bir bilinç ulaşabileceğini kabul etmektedir.

KAYNAKÇA

- Dahlstrom, Daniel O., "Hermeneutic Ontology", içinde *Theory and Applications of Ontology: Philosophical Perspectives*, editörler, Roberto Poli and Johanna Seibt, (2010) 395-415,
- Frazier, Jessica, "The Destiny Of Phenomenology: Gadamer On Value, Globalism, And The Growth Of Being", *HeyJ*, no LXIV (2023): 215-226.
- Frede, Dorothea, "Beyond Realism And Anti-Realism: Rorty On Heidegger And Davidson", *The Review of Metaphysics* 4, no 40 (1987): 733-757.
- Gadamer, Hans-Georg, *Hakikat ve Yöntem II. Cilt*, Çeviren. Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan, 1. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.
- Gadamer, Hans-Georg, *Philosophical Hermeneutics*, editör ve çeviren, David E. Linge, Berkeley: University of California Press, 2008.
- Guignon, Charles and Hiley, David R., "Introduction: Richard Rorty and Contemporary Philosophy". İçinde *Richard Rorty*, editörler, Charles Guignon and David R. Hiley, 1- 40. 1. Baskı, New York: Cambridge University Press, 2003.
- Hance, Allen, "Pragmatism As Naturalized Hegelianism", *The Review of Metaphysics* 46, no 2 (1992): 343-368.
- Hekman, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, Çeviren. Hüsamettin Arslan ve Bekir Balkız, 1. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Khan, Haider A., "Hermeneutics and Dialectics: (Hegel, Husserl, Heidegger and) Hans-Georg Gadamer", *MPRAPaper*, no 1 (2008): 1-23.
- Kundakçı, Deniz, *Pragmatizm versus Post-marksizim: Rorty ve Laclau-Mouffe örneğinde iki farklı demokratik siyaset anlayışı*, 1. Baskı, İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2015.
- Lynch, Greg, "Gadamer's Aspectival Realism" *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy* 7, no 37 (2021): 985-1014.
- Okada, Yusuke, "Is Gadamer a Realist?" *Trópos* 2, no 12 (2019): 151-171.
- Özkan, Sezal Çınar, *Etik, Adalet, Sosyal Umut*, 1. Baskı, İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım A.Ş., 2021.
- Öztürk, Emre, *Hermeneutiğin Öyküsü Gadamer Odaklı Bir Analiz*, 1. Baskı, Ankara: Anı Yayıncılık, 2020.

- Palmer, Richard E., *Hermenötik Schleiermacher, Dilthey ve Gadamer'de Yorum Teorisi*, Çeviren. İbrahim Görener, 1. Baskı, İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Pihlström, Sami, "Pragmatism and the Ethical Grounds of Metaphysics", *Philosophical Topics* 36, no 1 (2008): 211-237.
- Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism: Essays 1972-1980*, 6. Baskı, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.
- Rorty, Richard, *Essays on Heidegger and others Philosophical Papers Volume 2*, 10. Baskı, New York: Cambridge University Press, 1999.
- Rorty, Richard, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, Çeviren. Funda Günsoy Kaya, 1. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006.
- Rorty, Richard, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, Çeviren. Mehmet Küçük ve Alev Türker, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Rydenfelt, Henrik, "Realism without representationalism", *Synthese*, 2901, no 198 (2021): 2901-2918.
- Verges, Frank G., "Rorty and the New Hermeneutics", *Philosophy* 62, no 241 (1987): 307-323.
- Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, Çeviren. Haluk Barışcan, 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 2005.
- Yamuç, Cemre Uğural, *Metaforlarla Düşünmek: Rorty ve Derrida'nın Batı Felsefesi Eleştirilerine Bakış*, 1. Baskı, Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2022, 43.

RORTY VE GADAMER FELSEFESİNDE DİL-DÜNYA İLİŞKİSİ
THE LANGUAGE-WORLD RELATIONSHIP IN THE PHILOSOPHY OF RORTY AND
GADAMER
Mustafa TAŞDELEN - Arslan TOPAKKAYA

ON DISCLOSEDNESS AS THE PRIMORDIAL PHENOMENON OF TRUTH IN HEIDEGGER

Osman Gazi BİRGÜL*

ABSTRACT

This article aims to revive and evaluate a relatively recent epistemological debate focused on Heidegger's primordial truth, specifically delving into the 44th section of *Being and Time*. Unfolding in five parts, the first establishes Heidegger's conception of truth, paving the way for a nuanced exploration of the ensuing discourse. Part two outlines the foundations of Tugendhat's criticisms, providing a critical lens for scrutinizing Heidegger's framework. The third and fourth sections articulate substantial criticisms, centering on the legitimacy of defining disclosedness as the most primordial truth within Heidegger's framework. Tugendhat's contentions are met with Dahlstrom's defense, countering claims by presenting alternative interpretations and highlighting the inherent errancy in human disclosedness. The final and fifth section advocates for Tugendhat's perspective, comparing Heidegger's position with pragmatist philosophers. The conclusion suggests that Tugendhat's claims persist either disregarded or inadequately addressed, leaving the criticisms unanswered. Notably, a comprehensive resolution seems elusive without resorting to hermeneutic violence against Heidegger's texts.

Keywords: Heidegger, Truth, Disclosedness, Tugendhat, Dahlstrom, Dasein, Uncoveredness

HEIDEGGER'DE KÖKENSEL HAKİKAT FENOMENİ OLARAK AÇIKLIK ÜZERİNE

ÖZ

Bu makale, Heidegger'in kökensel hakikat kavramına odaklı görece yeni epistemolojik bir tartışmayı Varlık ve Zaman'ın özellikle 44. bölümüne derinlemesine inerek canlandırılmayı ve değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Beş bölümden oluşan makalenin ilk bölümü, Heidegger'in hakikat kavramını açıklamak ve ardından gelen tartışmanın nüanslı bir soruşturmasına zemin oluşturmaktadır. İkinci bölüm, Tugendhat'ın eleştirilerinin temellerini ayrıntılı bir şekilde açıklarken, Heidegger'in sunduğu çerçeveyi incelemek için eleştirel bir bakış sunmaktadır. Üçüncü ve dördüncü bölümler, açıklığı (Alm. *Erschlossenheit*) Heidegger'in çerçevesi içinde en esasi hakikat olarak tanımlamanın meşruiyetine odaklanmaktadır. Bu bölümlerde Tugendhat'ın eleştirileri ve akabinde Dahlstrom'un alternatif yorumlar sunarak ve insanın açıklıktaki içsel hataları vurgulayarak Tugendhat'a karşı Heidegger savunusunu konu edinmektedir. Beşinci ve son bölüm, Heidegger'in pozisyonunu pragmatist filozoflarla karşılaştırarak Tugendhat'ın yorumunu savunmaktadır. Sonuç, Tugendhat'ın eleştirilerinin ya göz ardı edildiğini ya da yetersiz bir şekilde ele alındığını öne sürerek, eleştirilerin cevapsız kaldığını ve Heidegger'in metinlerine hermenötik şiddet uygulamaksızın kapsamlı bir çözümün mümkün görünmediğini vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, Truth, Açıklık, Tugendhat, Dahlstrom, Dasein, Açığa çıkarma

* Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü. E-posta: gazibirgul@gmail.com, Orcid: 0000-0003-2089-848X

Makalenin geliş tarihi: 01.02.2024
Makalenin kabul tarihi: 23.03.2024

Submission Date: 01 February 2024
Approval Date: 23 March 2024

1. Introducing Heidegger's *Primordiality and Disclosedness*

One of the central tenets elucidated in Martin Heidegger's seminal work, *Being and Time* (hereafter abbreviated as BT), pertains to his critical stance against the conventional dichotomy between subject and object. Heidegger contends that philosophical discourse often commits a foundational error by approaching the subject-object relationship from a standpoint that privileges the characterization of objects as merely present-at-hand (Ger. *Vorhandenheit*), rather than in their ready-to-hand (Ger. *Zuhandenheit*) state. Accordingly, presence-at-hand, ontologically, simply means *existentia*,¹ while readiness-to-hand or handiness "is the ontological categorial definition of beings as they are 'in themselves'".² Thus, beings are present-at-hand when they are simply objects with no use such as a broken cellphone, yet they are ready-to-hand when they are in use, e.g., a functioning technological device. This particular mode of interaction with the external world accentuates the delineation between object and subject, relegating the former to the status of *res extensa* and the latter to that of *res cogitans*. Consequently, this delineation engenders pseudo-problems, manifested in debates concerning the existence of the external world.

46

Heidegger advocates for a recalibration of philosophical inquiry, urging scholars to recollect the overlooked question of Being, thereby transcending the facile demarcation between subject and object in the context of the ontic and ontological investigations. While the ontic investigations concern specific entities along with their descriptions mostly in connection with their presence-at-hand, the ontological investigations focus on disclosing an entity's manner of being what it is, mostly in relation to its readiness to hand. This retrieval necessitates a nuanced consideration of the intertwined nature of ontic and ontological investigations, challenging philosophers to revisit the intrinsic connection between entities and their ontological underpinnings. In essence, Heidegger impels scholars to reconceptualize their philosophical framework, steering away from a reductionist bifurcation that begets artificial quandaries, and instead, to reorient their focus towards a more comprehensive exploration of the profound ontological dimensions that underlie the fabric of existence.

¹ Heidegger, Martin, *Being and Time*, trans. by John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford: Blackwell, 2001, 42. (All quotes from BT appeal to German paginations to enable textual verification for the readers with different translations.)

² Heidegger, *Being and Time*, 71. (Italics in the original).

Heidegger's demand for the reorientation of the focal point to the exploration of the profound ontological dimensions underlying existence is an objection against the correspondence theory of truth. As is known, roughly defining, the correspondence theory of truth takes truth as a relational property where truth of a proposition or a statement consists in its relation to reality. Yet, the relational aspect of truth in the correspondence truth theory evokes many epistemological concerns as well. As can be predicted, although it sounds like an ontological one, Heidegger's objection against the correspondence truth theory has many epistemological implications as well. Irwin indicates that

Heidegger does not accept correspondence, coherence, or pragmatics as the ultimate ground of truth. He, in fact, focuses his criticism on the correspondence theory, calling it the traditional account, finding its definition of truth, as *adaequatio intellectus et rei* (agreement of mind and things), to be unsatisfactory.³

Heidegger, in his exploration of the essence of truth, places particular emphasis on the Greek term *aletheia* (Gr. ἀλήθεια), commonly translated as 'disclosure'. He contends that the crux of truth's essence eludes comprehension within the confines of the traditional correspondence theory, which earlier philosophers endeavored to elucidate without success. Instead, Heidegger proposes that a nuanced understanding emerges when truth is construed as the revelation or disclosure of Being:

What in general does one have in view when one uses the term 'agreement'? The agreement of something with something has the formal character of a relation of something to something. Every agreement, and therefore 'truth' as well, is a relation. But not every relation is an agreement. A sign points at what is indicated. Such indicating is a relation, but not an agreement of the sign with what is indicated.⁴

Heidegger diverges from a preoccupation with propositional truth, as his objection does not entail a complete dismissal of the philosophical tradition. Instead, his conception of truth offers a "primordially appropriated" ⁵

³ William Irwin, "A Critique of Hermeneutic Truth as Disclosure," *International Studies in Philosophy* 33, no 4, (2001): 64.

⁴ Heidegger, *Being and Time*, 215.

⁵ Heidegger, *Being and Time*, 281.

perspective within the tradition. The term 'primordiality' (Ger. *Ursprünglichkeit*) encapsulates the original, foundational, and fundamental aspects of the entities under consideration, as expounded in BT.⁶ From Heidegger's standpoint, the spectrum of relations extends beyond the scope of agreements between designators and designata. While agreements inherently encompass relations, Heidegger asserts that the set of relations cannot be simplified to mere agreements. Consequently, he posits that "assertion is grounded in Dasein's uncovering, or rather in its disclosedness".⁷ In the discourse on the primordiality of truth, propositional truth is contingent upon Dasein's relations, transcending a mere alignment between a proposition and an object. As aptly articulated by Skirke, "propositional truth (or correspondence with reality) is a derivative type of truth that depends upon the more basic phenomenon of Dasein's disclosedness".⁸

Heidegger's conceptualization of truth is rooted in the Husserlian framework, and if we invoke the notion of appropriation, he appropriates Husserl's conception while discarding the concept of intentionality.⁹ The decision to jettison intentionality arises from its intellectualist connotations, which, Heidegger contends, consistently reverts to the dualism it seeks to avoid. As McGuirk articulates, Heidegger not only relinquishes intentionality but also "drops the notion of intentionality which, because of its intellectualist connotations, persistently falls back into precisely the dualism it seeks to avoid. Secondly, he abandons the truth condition that entities be uncovered *as they are in themselves*".¹⁰ This divergence requires clarification, particularly concerning Heidegger's assertion that "To say that an assertion 'is true' signifies that it uncovers the entity as it is in itself".¹¹ In the correspondence theory of truth, an assertion is deemed true within a so-as relation, portraying things as they objectively are. Yet, Heidegger challenges this perspective by maintaining that assertions cannot adequately represent things. He posits, "The *Being-true (truth)* of the assertion must be understood as *Being-uncovering*. Thus, truth has by no

⁶ Heidegger, *Being and Time*, 7, 180.

⁷ Heidegger, *Being and Time*, 226.

⁸ Christian Skirke, "Tugendhat's Idea of Truth," *European Journal of Philosophy* 24, no 4 (2016): 832.

⁹ See Henry Pietersma, "Husserl and Heidegger," *Philosophy and Phenomenological Research* 40, no 2 (1979): 194-211.

¹⁰ James N. McGuirk, "Aletheia and Heidegger's Transitional Readings of Plato's Cave Allegory," *Journal of the British Society for Phenomenology* 39, no 2 (2008): 169.

¹¹ Heidegger, *Being and Time*, 218.

means the structure of an agreement between knowing and the object in the sense of a likening of one entity (the subject) to another (the Object)".¹²

Disclosedness emerges as a pivotal principle in Heidegger's understanding of truth, denoting a distinctive form of phenomenological truth encapsulated by the phrase "the disclosedness of being".¹³ Given the foundational significance of disclosedness, several interconnected concepts within Heidegger's framework come into focus. A nuanced exploration of these related concepts reveals a rich tapestry of meaning. To delve deeper into the intricacies of concepts interwoven with disclosedness, it is essential to recognize that when Dasein engages in disclosure, the *phenomenon* undergoes a transformation into that which manifests itself in a *reflexive* disclosure known as *apophansis*. This secondary human disclosing is characterized by a *letting-show-self*, unveiling layers of meaning. The potentiality for disclosure finds expression in the concept of *Erschlossenheit*, where the inherent capacity to reveal is inherent. The expanses where the act of discovery unfolds are described as *open*, forming a region receptive to the *discovery* of phenomenological insights.¹⁴

Heidegger posits, "With and through it is uncoveredness; hence only with Dasein's *disclosedness* is the *most primordial* phenomenon of truth attained".¹⁵ This assertion is complemented by another fundamental principle he accepts: "Dasein is in the truth".¹⁶ An examination of the intricate relationship between Dasein and truth reveals itself through four key points. Firstly, disclosedness in its general essence is an inherent attribute of Dasein. Secondly, thrownness characterizes Dasein's state of Being, constituting a foundational element for its disclosedness. This disclosedness is inherently factual, operating within a realm of meanings and relations.¹⁷ Thirdly, projection, denoting disclosive Being towards its potentiality-for-Being, is an integral aspect of Dasein's state of Being. Moreover, the most primordial and authentic disclosedness that Dasein can embody is identified as the truth of existence. The fourth point underscores that "Falling belongs to the state of Dasein's state of

¹² Heidegger, *Being and Time*, 218.

¹³ Heidegger, *Being and Time*, 38.

¹⁴ See Graeme Nicholson, "Disclosure in Heidegger," *International Studies in Philosophy*, no 6 (1974): 140-141.

¹⁵ Heidegger, *Being and Time*, 220-221.

¹⁶ Heidegger, *Being and Time*, 221.

¹⁷ See Heidegger, *Being and Time*, 181.

Being”,¹⁸ adding another dimension to the intricate interplay between Dasein and truth within Heidegger’s philosophical framework.

2. The Underpinnings of Tugendhat’s Criticisms

Navigating beyond the initial specifications on disclosedness and the Being of Dasein, the focus returns to the pivotal question of whether Heidegger can validly substantiate his contention that *disclosedness* stands as *the most primordial phenomenon of truth*.¹⁹ Ernst Tugendhat raises a critical voice against Heidegger, contending that labeling disclosedness as the most primordial truth phenomenon lacks adequate justification. In contrast, Dahlstrom staunchly supports Heidegger’s stance and challenges Tugendhat’s objections by presenting alternative interpretations and passages. Dahlstrom endeavors to showcase that the inherent errancy in human disclosedness is an integral aspect of Heidegger’s argument. For instance, Heidegger elucidates, “In its full existential-ontological meaning, the proposition that ‘Dasein is in the truth’ states equiprimordially, that ‘Dasein is in untruth’”.²⁰ He further illustrates this dual nature through the example of Parmenides: “The goddess of Truth who guides Parmenides, puts two pathways before him, one of uncovering, one of hiding; but this signifies nothing else than that Dasein is already both in the truth and in untruth”.²¹ Before delving into Dahlstrom’s defense, it is pertinent to explore Tugendhat’s criticisms and his identification of terminological contradictions within Heidegger’s framework.

Heidegger’s ultimate conceptualization of truth diverges from the conventional paradigm of correct propositions verified through the correspondence theory. Instead, truth, in its pinnacle form, manifests as disclosedness—a departure stemming from Heidegger’s objection to the subject-object distinction. Here, disclosedness assumes the role of the most primordial

¹⁸ Heidegger, *Being and Time*, 221.

¹⁹ The debate has been an issue among several scholars and it is still a hot topic of the recent literature. For brevity, the present study focuses on the arguments of Tugendhat and Dahlstrom. Yet, for further studies with different aspects of the debate, see Itohowo Ignatius, “Heidegger’s notion of truth as *Aletheia*: a critical exposition,” *International Journal of Humanities and Innovation* 5, no 2 (2022): 74-79; Søren Overgaard, “Heidegger’s Concept of Truth Revisited,” *SATS* 3, no 2 (2002):73-90; Mustafa Polat, “Dasein and Truth in Heidegger’s Being and Time,” *Temaşa*, no 12 (2020): 92-105.

²⁰ Heidegger, *Being and Time*, 222.

²¹ Heidegger, *Being and Time*, 222.

phenomenon of truth. This unique disclosure, intertwined with Dasein's four elements, is not positioned in opposition to falsity. Instead, it is juxtaposed against concealedness or hiddenness, both in the hermeneutical-phenomenological and propositional dimensions. As previously noted, disclosedness is an intrinsic attribute of Dasein, characterized by its four constituent elements. Notably, Heidegger refrains from framing this phenomenon in stark contrast to falsity, opting instead for a nuanced interplay with concealedness or hiddenness. There exists a conceptual containment within both coveredness and uncovering. The intricacy lies in the realization that once something is already uncovered, the prospect of further uncovering diminishes, making room only for uncoveredness. This nuanced understanding underscores Heidegger's assertion that only a concealed entity can truly be *un*-covered.²²

In reference to the sections (a) and (b) of the 44th topic in BT, namely *Dasein, Disclosedness, and Truth*, Tugendhat discerns Heidegger's trajectory. He notes that, following an analysis of propositional truth, Heidegger posits that propositional truth is fundamentally an act of *uncovering*. Building on this assertion in section (b), Heidegger extends the concept of truth to encompass all that can be uncovered or unconcealed through any disclosure of Dasein. This expanded understanding becomes *the most original phenomenon of truth*. Tugendhat, in probing how Heidegger justifies the elevation of truth to the status of the fundamental philosophical concept, identifies a crucial step in section (a). Here, Heidegger asserts that the truth of an assertion resides in its disclosiveness, a process akin to projecting different possibilities, resembling a game with multiple strategically equal moves. This notion, where all possibilities are epistemologically equal, prompts Tugendhat to draw parallels with the principle of explosion in logic. Analogous to the logical principle suggesting that proving a contradiction in a system allows deducing the logical truth of any possible proposition, Tugendhat contends that a thorough analysis of Heidegger's proposition on propositional truth yields deductive implications for almost all aspects of his philosophy.²³

In his analysis of section (b), Tugendhat contends that Heidegger initially aligns with the Husserlian conception of truth, but then undertakes an

²² See Heidegger, *Being and Time*, 219.

²³ See Ernst Tugendhat, "Heidegger's Idea of Truth," in *Martin Heidegger: Critical Assessments, Language*, Vol III, ed. by Christopher Macann, London: Routledge, 1992, 80-81.

unjustified elimination, resulting in a self-enfeebling transformation of Heidegger's conception of truth. Tugendhat delineates this transformation through three sequential steps: Firstly, Tugendhat quotes Heidegger, stating, "The assertion is true when it so indicates or discloses the state of affairs as it is in itself".²⁴ Secondly, Tugendhat observes Heidegger's elimination of 'so-as' from the initial statement, yielding the modified proposition: "The assertion is true means: it discloses the state of affairs in itself".²⁵ Thirdly, Tugendhat notes the further elimination of 'in itself', resulting in the final assertion: "The assertion is true means: it uncovers the state of affairs".²⁶ According to Tugendhat, this sequence leads Heidegger to the conclusion that "The truthfulness (truth) of an assertion must be understood as its disclosedness".²⁷ In essence, Tugendhat argues that Heidegger equates asserting with picking up, discovering, or to-be-uncovering.²⁸ This perceived elimination, according to Tugendhat, weakens Heidegger's conception of truth, rendering it internally inconsistent.

Under the condition that we interpret assertions as either pointing out or uncovering, as per Tugendhat's analysis, a distinct dichotomy emerges: True assertions unveil things, while false assertions conceal them. Consequently, the sufficient conditions for truth in an assertion boil down to its function as an uncovering. However, Tugendhat introduces a crucial nuance. If the act of pointing out is considered the primary function, both true and false assertions partake in this act. In other words, if pointing out is the criterion, it fails to serve as a reliable discriminator between truth and falsity. Tugendhat emphasizes that for the distinction between true and false assertions to be meaningful, the concept of 'uncovering' requires specification. Without such clarity, the term risks becoming ambiguous, making it challenging to differentiate between uncovering and covering. Thus, the ability to discern true statements from false ones hinges on the unambiguous specification of the meaning of 'uncovering'.²⁹

²⁴ Tugendhat, "Heidegger's Idea of Truth", 82.

²⁵ Tugendhat, "Heidegger's Idea of Truth", 82.

²⁶ Tugendhat, "Heidegger's Idea of Truth", 83.

²⁷ Tugendhat, "Heidegger's Idea of Truth", 83.

²⁸ See Tugendhat, "Heidegger's Idea of Truth", 83.

²⁹ See Tugendhat, "Heidegger's Idea of Truth", 84

3. Tugendhat's First Criticism and Dahlstrom's Reply

Tugendhat levies two criticisms against Heidegger based on the considerations discussed. The first critique centers on Heidegger's reasoning that "If the truth of the assertion according to section (a) lies in uncovering, then it follows (or so he reasons), that in fact all letting be encountered of inner worldly beings is 'true'".³⁰ Tugendhat underscores how Heidegger's argumentation blurs the distinction between the narrow and broad senses mentioned earlier. He points out, "One sees that the thesis at which Heidegger had arrived in section (a), a thesis with regard to truth as uncovering which is only insightful in so far as one takes the term in the narrow sense, has actually been understood in the broad sense".³¹ According to Tugendhat, the central question ceases to be about the possibility of distinguishing between *true* and *false* assertions in the realm of circumspective concern. Instead, concern is broadly characterized as a mode of truth, with the focus shifting beyond the original narrow sense. Tugendhat argues that to address these issues adequately, Heidegger should have extended disclosure beyond intentionality and objective representation. Instead, in Tugendhat's view, Heidegger not only leaves the discovered truths in connection with the truth of assertion in obscurity but also neglects the potential for broadening the truth-relation in the context of disclosure. In essence, Tugendhat asserts that rather than expanding the specific concept of truth, Heidegger resorts to assigning the word 'truth' a different meaning. According to Tugendhat, the broadening of the concept's meaning, encompassing all modes of disclosing, becomes trivial if one simply regards the truth of assertion as inherently disclosive in general.

In his response to Tugendhat, Dahlstrom clarifies Heidegger's perspective in his *Heidegger's Concept of Truth*. He contends that Heidegger is advocating for the disclosedness of being, a conception that inherently excludes any falsity. Dahlstrom acknowledges the challenge of presenting a well-circumscribed account of this primordial truth within Heidegger's framework but asserts that Heidegger's entire analysis aims at interpreting disclosedness as it is in itself.³² Dahlstrom characterizes Heidegger's interpretation as taking the form of a transcendental argument or a scientific discourse, contending that it

³⁰ Tugendhat, "Heidegger's Idea of Truth", 88.

³¹ Tugendhat, "Heidegger's Idea of Truth", 88.

³² See Daniel O. Dahlstrom, *Heidegger's Conception of Truth*, New York: Cambridge University Press, 2001, 405-406.

“takes the form of a transcendental argument or a scientific discourse, the original truth is construed in assertions for which there are contraries”.³³ According to Dahlstrom, this original truth is manifested in assertions that lack contraries. Despite this transcendental approach, Dahlstrom acknowledges that “propositional truth or, more precisely, the bivalency criterion of meaningful talk about truth, on which Tugendhat rightly insists, remains in force”.³⁴ While accepting Tugendhat’s insistence on propositional truth, Dahlstrom maintains that Heidegger’s conceptualization of truth allows for interpreting disclosedness as the most primordial truth, arguing that Heidegger’s framework permits an interpretation of this idea of truth that is not only applicable to propositions but also encompasses a broader understanding of truth rooted in the disclosedness of being.

4. Tugendhat’s Second Criticism and Dahlstrom’s Reply

Tugendhat’s second criticism centers on Heidegger’s conceptualization of truth as an event, “That he calls disclosure in and of itself truth leads to the result that it is precisely not related to the truth but is protected from the question of truth”.³⁵ In other words, Tugendhat contends that by terming disclosure in and of itself as truth, Heidegger severs its connection to truth and shields it from being questioned. Tugendhat poses a challenging inquiry to Heidegger: “In what manner can one inquire into the truth of this horizon, or is it not rather the case that the question of truth can no longer be applied to the horizon itself?”³⁶ whereby he questions how one can investigate the truth of a horizon as the question of truth may become inapplicable to the horizon itself. Tugendhat’s line of reasoning suggests a fundamental problem: while discussing truth in the context of understanding and its horizons is feasible, the act of questioning the truth of the horizon itself seems to lose its significance. Tugendhat implies that such an inquiry would become circular, effectively investigating the truth of a truth, thus presenting a challenge to Heidegger’s characterization of truth as an event detached from conventional truth considerations.

³³ Dahlstrom, *Heidegger’s Conception of Truth*, 423.

³⁴ Dahlstrom, *Heidegger’s Conception of Truth*, 423.

³⁵ Tugendhat, “Heidegger’s Idea of Truth”, 91.

³⁶ Tugendhat, “Heidegger’s Idea of Truth”, 89.

Dahlstrom, in response to Tugendhat's concerns, posits that propositional truth relies on the presupposition that entities can indeed be uncovered or hidden within the horizon to which our attention is directed. He argues that 'the something further' Tugendhat perceives as missing in Heidegger's inference, particularly when equating disclosedness as the most original truth, can be elucidated through an examination of Heidegger's conception of *sense*. Dahlstrom contends that, unlike talking, sense does not presuppose language, contrary to language which does presuppose sense and talking. Existential sense, in Heidegger's framework, is what being-here originally projects itself upon or toward. It serves as the horizon for understanding, enabling, and co-constituting understanding without actively coming into consideration in the process.³⁷ In this way, Dahlstrom suggests that the missing element that Tugendhat perceives can be addressed by delving into Heidegger's conception of sense, providing a nuanced understanding of how entities are disclosed within a horizon, and how sense plays a foundational role in this process.

In his analysis of sense in BT, Dahlstrom distinguishes three uses of sense. The first is an original, existential-hermeneutic sense, the second is a derivative, existentiell-hermeneutic sense, and the last is a derivative, apophantic sense. The first sense pertains to the sense of being-here, constituting the horizon against which being-here projects itself. This sense remains inherent for as long as existence persists. The second sense refers to the function of something utilized, and the third pertains to the significance of a word or assertion when mentioned,³⁸ not in use—for instance, 'Aristotle' as the name of Aristotle. Each sense functions as a horizon, but it is the disclosedness in the second sense that facilitates the possibility for entities to be uncovered or concealed, thereby allowing propositions to be either true or false. Disclosedness, in this context, enables perceptual and propositional truths as well as illusions by co-constituting the process of uncovering or concealing. The *as* structure of uncovering, both in general and concerning the uncovering of an assertion, occurs in view of the unity of this timely horizon. Addressing the crucial question of why Heidegger labels disclosedness as the most original truth, Dahlstrom posits that "Heidegger labels this truth 'most original' because it is the horizon of every other 'truth', that is, because it is necessarily—albeit

³⁷ See Dahlstrom, *Heidegger's Conception of Truth*, 399-400.

³⁸ See Dahlstrom, *Heidegger's Conception of Truth*, 400-401.

unthematically—presupposed by (posited with) every other truth”.³⁹ Thus, according to Dahlstrom, Heidegger designates it as such because it serves as the horizon for every other truth. It is necessarily presupposed, albeit unthematically, by every other truth. Dahlstrom sheds light on the *so-as* aspect of the discussion by emphasizing that disclosedness “reveals itself as it is ‘in itself’—and is therefore true—and because ‘this self-disclosing co-constitutes the process whereby entities are uncovered or concealed’—it is therefore original”.⁴⁰

5. Is Disclosedness the most Original Truth?

To illustrate, the debates whether Nietzsche reifies the *will* to power are actually the debates between those who look for a ground on that is reified on which Nietzsche’s criticisms can be directed to him and those who argue the absence of such a ground. Although many philosophers among the American pragmatists followed a destructive path against the philosophy, Heidegger did not pioneer them in this manner. As a systematic philosopher, upon directing his criticisms against the correspondence theory of truth, he proposed an idea of truth. However, the problems that Tugendhat pointed out were inevitable, since Heidegger both rejected any primordality that can exist without Dasein, and also verification of *veritas* apart from *veritas*, he still defined *aletheia* as the most original phenomenon of truth.

Heidegger’s propensity for falling into contradictions appears to distinguish him from several other philosophers who similarly reject the correspondence theory of truth. In particular, American pragmatists like Sellars, Dewey, and notably Rorty, vehement critics of the correspondence theory, do not establish a foundational standpoint for their critiques, in a way that it can be targeted as the targets of their criticisms. Unlike Heidegger, who engages in systematic philosophy and proposes an alternative conception of truth, these pragmatists do not provide a substantial ground upon which their objections to the correspondence theory can rest. It is this particular dimension of Heidegger’s conception of truth that, in a circular manner, renders the notion of truth susceptible to criticisms akin to those directed at the correspondence truth theory. Notably, Dahlstrom’s responses to Tugendhat’s critiques fail to provide a

³⁹ Dahlstrom, *Heidegger’s Conception of Truth*, 402.

⁴⁰ Dahlstrom, *Heidegger’s Conception of Truth*, 402.

definitive resolution, highlighting the persistent challenges embedded in Heidegger's framework. It becomes apparent that resolving these issues may require adopting a pragmatist interpretation of Heidegger rather than adhering strictly to a systematic philosophical approach. However, such a solution risks tailoring Heidegger's ideas to achieve resolution, potentially introducing a perspective not genuinely inherent in his philosophical system. Let me elucidate the reasons behind the problematic nature of Heidegger's systematic position when juxtaposed with a particular theme in Nietzsche. The debates surrounding whether Nietzsche reifies *the will* to power essentially revolve around two camps: those seeking a reified ground upon which Nietzsche's criticisms can be addressed, and those arguing for the absence of such a foundational ground. Despite the destructive paths taken by many American pragmatist philosophers against traditional philosophy, Heidegger deviates by not pioneering such a deconstructive approach.

As a systematic philosopher, when critiquing the correspondence theory of truth, Heidegger not only presents criticisms but also puts forth his own conception of truth. However, as pointed out by Tugendhat, Heidegger's inevitable challenges arise from his simultaneous rejection of any primordially existing without Dasein and the verification of *veritas* apart from *veritas*. Despite these complexities, Heidegger still defines *aletheia* as the most original phenomenon of truth. As highlighted by Heidegger himself in *The End of Philosophy and the Task of Thinking*, he acknowledges his error in rigidly equating truth solely with *aletheia*.

Why is *aletheia* not translated with the usual name, with the word "truth"? The answer must be: Insofar as truth is understood in the traditional "natural" sense as the correspondence of knowledge with beings, demonstrated in beings, but also insofar as truth is interpreted as the certainty of the knowledge of Being, *aletheia*, unconcealment in the sense of the opening, may not be equated with truth. Rather, *aletheia*, unconcealment thought as opening, first grants the possibility of truth. For truth itself, just as Being and thinking, can be what it is only in the element of the opening. Evidence, certainty in every degree, every kind of verification of *veritas* already move *with* that *veritas* in the realm of the prevalent opening. *Aletheia*, unconcealment thought as the opening of presence, is *not yet truth*. In any case, one thing becomes clear: to

raise the question of *aletheia*, of unconcealment as such, is not the same as raising the question of truth. For this reason, *it* was inadequate and misleading to call *aletheia* in the sense opening, truth.⁴¹

Wrathall interprets the passage in question as Heidegger's mistake lying in his failure "to make clear that 'truth' had been used to refer to these quite distinct things: (1) propositional truth—truth 'understood in the traditional 'natural' sense as the correspondence of knowledge with beings', and (2) unconcealment, or a 'making manifest of . . . '".⁴² Consequently, despite Heidegger's objection to the object-subject distinction, he inadvertently introduces an epistemological division that muddles the truth of entities with the truth of Being. Dahlstrom's arguments, as acknowledged by Heidegger himself and argued on textual ground, fail to fully address these fundamental controversies. Dahlstrom's interpretations do not altogether dispel Tugendhat's arguments, leaving them standing without a conclusive rebuttal. While there is a prevailing tendency in secondary literature to dismiss Tugendhat's criticisms, the responses offered are weaker than the controversial interpretations Tugendhat infers.

Pointing out the weaknesses of Dahlstrom's defense, Smith maintains that "This is clearly insufficient as an interpretation of Heidegger, however, for Heidegger's aim is precisely to go beyond propositional truth, not to couple disclosedness as primordial truth with correctness once again".⁴³ Irwin narrates another instance of Heidegger retracing his steps as follows:

The natural concept of truth does not mean unconcealment, not in the philosophy of the Greeks either. It is often and justifiably pointed out that the word *alethes* is already used by Homer only in the *verba dicendi*, in statement and thus in the sense of correctness and reliability, not in the sense of unconcealment. ... In the scope of this question, we must acknowledge the fact that *aletheia*, unconcealment in the sense of the opening of presence, was

⁴¹ Martin Heidegger, *The End of Philosophy and the Task of Thinking*, in "Heidegger: Basic Writings", ed. David Farrell Krell, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993, 446.

⁴² Mark A. Wrathall, "Heidegger and Truth as Correspondence," *International Journal of Philosophical Studies* 7, no 1 (1999): 71.

⁴³ William H. Smith, "Why Tugendhat's Critique of Heidegger's Concept of Truth Remains a Critical Problem," *Inquiry*, 50, no 2 (2007): 170.

originally experienced only as *orthotes*, as the correctness of representations and statements. But then the assertion about the essential transformation of truth, that is, from unconcealment to correctness, is also untenable.⁴⁴

Tugendhat, on the other hand, when he yields his two criticisms, he neither judges Heidegger from an outer perspective nor overinterprets him. His arguments, as well as the exposition of the adoption and, if we may use, appropriation of Husserlian conception of truth into *BT*, are both explicit and reasonable, in addition to being still unanswered with a reply that eliminates the problems completely.

Contrastingly, Tugendhat, in presenting his two criticisms, abstains from passing judgment on Heidegger from an external perspective or engaging in excessive interpretation. His arguments, along with the elucidation of the incorporation and, if we may employ the term, appropriation of Husserlian conception of truth into *BT*, remain explicit and rational. Importantly, these criticisms persist without receiving a response that effectively resolves the underlying issues.

Conclusion

Heidegger's error resides in the formulation of his truth concept, wherein correctness and truth become entangled, paving the way for robust criticisms, notably by Tugendhat. This entanglement compelled Heidegger to reevaluate and correct himself in subsequent works. While the debate on this matter persists among Heidegger scholars, it is evident that Tugendhat's critiques have endured without definitive resolution. When one considers Heidegger's broader body of work, it is not unreasonable to posit that, across various texts, Heidegger himself seems to align with Tugendhat's insights. The unresolved tension surrounding this issue underscores its significance within the discourse on Heidegger's philosophy.

⁴⁴ Wiliam Irwin, "A Critique of Hermeneutic Truth as Disclosure," 69-70.

BIBLIOGRAPHY

- Dahlstrom, Daniel O. *Heidegger's Conception of Truth*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. trans. by John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford: Blackwell, 2001.
- Heidegger, Martin. *The End of Philosophy and the Task of Thinking*, in "Heidegger: Basic Writings", ed. David Farrell Krell, 427-750. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993.
- Ignatius, Itohowo. "Heidegger's notion of truth as *Aletheia*: a critical exposition," *International Journal of Humanities and Innovation* 5, no 2 (2022): 74-79.
- Irwin, Wiliam. "A Critique of Hermeneutic Truth as Disclosure," *International Studies in Philosophy* 33, no 4, (2001): 63-75.
- McGuirk, James N. "Aletheia and Heidegger's Transitional Readings of Plato's Cave Allegory," *Journal of the British Society for Phenomenology* 39, no 2 (2008): 167-185.
- Nicholson, Graeme. "Disclosure in Heidegger," *International Studies in Philosophy*, no 6 (1974): 153-172.
- Overgaard, Søren. "Heidegger's Concept of Truth Revisited," *SATS* 3, no 2 (2002):73-90.
- Pietersma, Henry. "Husserl and Heidegger," *Philosophy and Phenomenological Research* 40, no 2 (1979): 194-211.
- Polat, Mustafa. "Da-sein and Truth in Heidegger's Being and Time," *Temaşa*, no 12 (2020): 92-105.
- Skirke, Christian. "Tugendhat's Idea of Truth," *European Journal of Philosophy* 24, no 4 (2016): 831-854.
- Smith, William H. "Why Tugendhat's Critique of Heidegger's Concept of Truth Remains a Critical Problem," *Inquiry*, 50, no 2 (2007): 156-179.
- Tugendhat, Ernst. "Heidegger's Idea of Truth." in *Martin Heidegger: Critical Assessments, Language*, Vol III, ed. by Christopher Macann, 83-97. London: Routledge, 1992.
- Wrathall, Mark A. "Heidegger and Truth as Correspondence," *International Journal of Philosophical Studies* 7, no 1 (1999): 69-88.

DERRIDA NEDEN DUA EDER?

Sema CEVİRİCİ ATILLA*

ÖZ

Bu çalışmada ateist bir düşünür olarak görülen Derrida'nın dini bir ritüel olarak kabul edilen dua deneyimi ile nasıl bir ilişkisi olduğu ve bu kapsamda kime ve ne için dua ettiği meselesi ele alınacaktır. Derrida'nın gelecek kavramına verdiği önem ve duanın da gelecek olana dair bir talep olması arasında bir bağlantı kurularak Derrida'nın duası analiz edilecektir. Derrida'nın duası mevcuda indirgenemeyen ve hep geleceğe ertelenen adalet ve demokrasi gibi kavramlar bağlamında ele alınacaktır. Bu kapsamda çalışmamız konu edindiği temaları önemli bir Derrida yorumcusu olan ve Derrida'nın düşüncesini dini deneyim alanı ile ilişkisi içerisinde alan John D. Caputo'nun çalışmalarından ilhamla ele alacaktır.

Anahtar Kelimeler: Derrida, dua, din, gelecek, adalet, demokrasi, John D. Caputo

WHY DOES DERRIDA PRAY?

ABSTRACT

In this study, the relationship between Derrida, who is assumed to be an atheist, and the experience of prayer, which is considered a religious ritual, and to whom and for what he prays will be discussed. Derrida's prayer, which is the subject of the study, will be analyzed by establishing a connection between the importance Derrida attaches to the concept of the future and the fact that prayer is a request for the future. Derrida's prayer will be discussed in the context of concepts such as justice and democracy, which cannot be reduced to the present and are always postponed to the future. In this context, the study will discuss the themes it deals with inspiration from the works of John D. Caputo, who is an important interpreter of Derrida and examines Derrida's thought in its relationship with the field of religious experience.

Key Words: Derrida, prayer, religion, future, justice, democracy, John D. Caputo

* Dr. Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri.
E-posta: cevircisema@gmail.com Orcid: 0000-0002-9442-3375

Makalenin geliş tarihi: 23.01.2023
Makalenin kabul tarihi: 26.03.2024

Submission Date: 23 January 2024
Approval Date: 26 March 2024

Giriş

Derrida ile dua kelimesinin bir arada olduğu bu başlık okuyucu tarafından şaşkınlıkla karşılanabilir. Zira Derrida ateist olarak varsayılan bir düşünür olarak¹ kime ve ne için dua edecektir? Fakat bu şaşkınlık, Derrida'nın geleceğe olan vurgusu dikkate alındığında ve duaya yüklediği anlam ile birlikte düşünüldüğünde anlaşılır hale gelecektir. Dua gelecek olana dair bir taleptir, şu anda mevcut olmayan ancak gelmesi istenen bir şey için yapılır. Bununla birlikte dua edilirken talep edilen şeyin gelip gelmeyeceği tam olarak bilinemez. Bu yönüyle dua, ne olduğunu bilmediğimiz, geleceğini göremeyeceğimiz bir şeye yapıldığında gerçek bir dua olmaya daha layık görülür. Duanın bu yapısı, Derrida'nın indirgenemez bir belirsizlik ile geleceği açık tutmaya duyduğu tutku birlikte düşünüldüğünde anlamlı olacaktır. Nitekim Derrida'nın duası geleceğin öngörülemezliği ile kaplıdır ve gelecek temasının her şeyden önemli olduğu bir durum söz konusudur. Hatta denilebilir ki "gelecek" Derrida'nın duasının temel eksenidir.

Peki Derrida kime dua etmekte ve ne istemektedir? Bir ateist olarak duasını kime yöneltmektedir? Derrida'nın spesifik bir Tanrı'ya dua etmediği ve Tanrı'ya dair yaklaşımının açık uçlu olduğunu belirterek başlayalım. Nitekim kendisi imkansızca duyduğu tutkuyu ele alırken imkansız ile Tanrı arasında şeffaf bir çevrilebilirlik olmadığını ifade ederek, duasını kime yönelttiği ile ilgili soruları belirsiz bırakmaktadır.² Dolayısıyla Derrida'nın bilmediği bir Tanrı'ya yaptığı dua ve yine kabul edileceğini tam olarak bilemediği talepleri vardır. O, gelecek adına dua ederken mevcuda indirgenmesi mümkün olmayan ve hep geleceğe ertelenen adalet ve demokrasi idealini düşünmekte ve onların gelişini talep etmektedir. Fakat bu gelişin garantisi yoktur ve buna rağmen duasını sürdürmektedir. Hatta duası bilgisizlik ve umutsuzlukla örülü olmasına rağmen duaya devam etmenin gerekli olduğu bir durum söz konusudur.³ Dua şu anda olmayan ama olması istenen bir şey için yapılıyorsa ve bu esnada duada talep edilen şeyin gelip gelmeyeceği bilinmiyorsa, göremeyeceğimiz bir geliş için

¹ Jacques Derrida, "Epoché and Faith: An Interview with Jacques Derrida" içinde *Derrida and Religion: Other Testament*, ed. Yvonne Sherwood and Kevin Hart, Routledge London-New York, 2005, 28-30.

² Jacques Derrida, "The Becoming Possible of the Impossible: An Interview with Jacques Derrida" içinde *A Passion for the Impossible*, ed. Mark Dooley, State University of New York Press, 2003, 28.

³ John D. Caputo, *Hakikat; Postmodern Çağda Bilgelik Arayışı*, Kapı Yayınları, çev. Recep Yılmaz, İstanbul:2022, 72-74.

yapılıyorsa eğer, buradaki bilgisizlik ve görüşümüzün kısıtlı oluşu duaya devam etmemizin de temel şartı olacaktır.

Kuşkusuz bu meseleler Derrida'nın din ve Tanrı kavramlarına nasıl yaklaştığı ve onları nasıl bir kaygı ile ele aldığı ile yakından ilişkilidir. Derrida kendisini ne bir inanan ne de bir ateist olarak konumlandırır. Bu alınacak bir pozisyon değildir. Kişi bunu tam olarak bilemez sadece umut edebilir.⁴ Bu ise geleceğe açık olan bir inançla ilişkilidir. O gelecek kavramının kendisine yönelmekte ve umudunu bu minval üzere muhafaza etmektedir.⁵ Derrida belli bir inanç biçimine mesafeli durmakta, inancın belli bir kişiye veya şeye yönelik inanç olmasına izin vermeyen bir açık uçluluğu muhafaza etmektedir.⁶ Burada ifade ettiğimiz inanç kavramı ise din ile özdeşleştirilemeyen bir inançtır. Derrida'nın vurgusu, dinin kaynağı olarak inancın zorunlu olarak dinden önce geldiği ve bu nedenle doğası gereği her zaman dinsel olmadığıdır.⁷ Nitekim ona göre teoloji denilen şey bir anlamda vahye yani kutsal metinlere olan güvenin bir ifadesidir, oysa inanç daha evrensel bir şeydir.⁸ Bu kapsamda Derrida kendisi ile yapılan bir söyleşide dindar bir insan olduğunu ancak belli bir din anlamında dindar olduğunu ifade eder; "dua ettiğim ya da kilise veya sinagoga gittiğim için dindar değilim daha ziyade başkalarıyla olan ilişkilerimde (bir vatandaş olarak bir baba olarak) dindarım."⁹

Onun duası ve kaygısı geleceği açık tutma, ötekinin gelişine dua etme, onun çağrısına karşılık verebilme ve bu anlamda imkansızın isimleri olarak adlandırdığı adalet, demokrasi, konukseverlik, armağan gibi kavramların gelişinin hayali ile örülüdür. Derrida'nın adalet, demokrasi, konukseverlik gibi kavramların gelişi için dua etmesi, onların mevcutta olan hallerinin kusurlu ve eksik olduğunun bilincinde olarak daha iyisi için, daha iyi bir gelecek için dua ettiğini göstermektedir. Caputo bu açıdan Derridacı yapısökümün bir din gibi yapılandırıldığı ve din dediğimiz bir tutkunun hareketlerini yeniden izlediğini ifade

⁴ Derrida, "Epoché and Faith" 46-47.

⁵ John D. Caputo, "Derrida and the Trace of Religions, İçinde *A Companion to Derrida*, ed. Zeynep Direk ve Leonard Lawlor, UK: Wiley Blackwell, 2014, 472-474.

⁶ John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida; Religion without Religion*, Indiana University Press, Indiana, 1997, 150.

⁷ Ben Vedder ve Gert-Jan Van Der Heiden, "On Faith and the Holy in Heidegger and Derrida", İçinde *A Companion to Derrida*, ed. Zeynep Direk ve Leonard Lawlor, UK: Wiley Blackwell, 2014, 442.

⁸ Derrida, "Epoché and Faith", 30-31.

⁹ Derrida, "The Becoming Possible of the Impossible", 31-32.

DERRIDA NEDEN DUA EDER?
WHY DOES DERRIDA PRAY?
Sema CEVİRİCİ ATILLA

eder.¹⁰ Yapısöküm geldiğini göremediğimiz bir şeyin gelişine yönelik umutla başlar. Din de bu anlamda geleceğe yönelik bir umut ve inançla ilişkili olarak düşünüldüğünde yapısökümün din gibi yapılandığı ifadesi ile ne kastedildiği daha aşikar olacaktır.¹¹ Ayrıca yapısöküm gelecek olana yönelik bir inanç ve umut olarak her zaman biraz kör olduğumuzu ve inanmamız gerektiğini söyleyen bir yapıya da sahiptir.¹² Çünkü inanmak körlüğe bağlıdır ve gözden uzak olanı arzulamakla ilgilidir. Bu yüzden felsefe tarihini ışığın tarihi (fotooloji) olarak gören Derrida¹³ geleceğin bilinmezliğine açıklığı ile farklı bir pozisyonda kendini konumlandırmaktadır.

Bu meselelerden hareketle Derrida düşüncesinin dini anlama yönünden nasıl bir işleve sahip olduğu ve bu kapsamda dini bir ritüel olarak kabul edilen dua deneyiminin Derrida için ne anlam ifade ettiği ve gelecek olanla ilişkisi çalışmanın merkezi temasıdır. Bu kapsamda öncelikle Derrida'nın din ile ilgili görüşlerine, gelecek ve dua arasındaki ilişkiye ve son olarak Derrida'nın duasının ne için olduğuna dair değerlendirmelerde bulunacağız.

Dua ve Gelecek İlişkisi Bağlamında Derrida'yı Okumak

Derrida felsefesinin gerek düşünceye yeni bir soluk kazandırması gerekse de dini kavrayışın nasıl alımlanması gerektiği ile ilgili önemli ölçüde bir perspektif değişikliğine yol açtığı bilinmektedir. Bununla birlikte Derrida'nın kendine özgü bir din anlayışı olduğu söylenebilir.¹⁴ Önemli bir Derrida yorumcusu olan John D. Caputo'ya göre, Derrida'nın din anlayışı teizm ile ateizm kışkacına girmeden huzursuz bir kalbin din ile ilişkisini açığa çıkarmaktadır. Nitekim Derrida *Tanrı vardır* veya *Tanrı yoktur* önermeleri arasında gidip gelmeyen ve bu önermeleri kanıtlama uğruna yürütülen kavramsal savaşlardan ziyade hakikatin eylemsel ve somut olarak gerçekleştirilmesi meselesini önemsemektedir. Bu bağlamda ateist olarak varsayılan Derrida'nın¹⁵ ateizmi de

¹⁰ Derrida düşüncesinin din kavrayışı konusunda önemli imkanlara sahip olduğu söylenebilir. Nitekim Derrida kendisiyle yapılan bir söyleşide; "budist, yahudi, veya müslüman düşünürlerin bana "yapıbozum, biz bunu yüzyıllardır biliyoruz" dediğini hayal edebiliyorum" diyerek yapıbozum ile klasik negatif teoloji arasındaki yakın ilişkiye de vurgu yapmaktadır. (Derrida, "Epoché and Faith", 33.)

¹¹ John D. Caputo, *In Search of Radical Theology*, USA: Fordham University Press, 2020, 86.

¹² Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 18.

¹³ Jacques Derrida, *Yazı ve Fark*, çev. P. Burcu Yalım, İstanbul: Metis Yayınları, 2019, 42.

¹⁴ Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, xviii.

¹⁵ Derrida "Epoché and Faith", 28-30.

dinin batıl inanç veya bir sanrı gibi görülen modernist eleştirilerle ilişkisi olmayan daha ziyade modernitenin inanç ile akıl, din ile sekülerizm veya teizm ile ateizm arasına inşa ettiği ayrımların ötesinde veya dışında düşünülebilecek yeni bir din anlayışını gündemine almasıyla ilişkilidir.

“Knowledge and Faith’de” din saf, kutsal, güvenli ve zarar görmemiş olarak tanımlanır. Yani dinlerin ortak noktası zarar görmemiş olanın vurgulanmasıdır. Bu kapsamda dinin iyilik vaadi, kötülükten zarar görmemiş bir şeyin vaadidir. Burada iyilik dışarıdan yozlaşma veya yanlış anlaşılma gibi birtakım unsurların tehdidi altında olsa da kendi içinde kötülükten muaftır.¹⁶ Derrida ise dinin bu iyi anlayışını yapısöküme uğratan bir radikal kötülük kavramı geliştirmiştir.¹⁷ Bilindiği üzere klasik kötülük probleminde, Tanrı’nın her şeye kadir olduğu ve bu nedenle kötülüğün varlığı ile Tanrı’nın varlığı arasındaki ilişkinin nasıl bağdaşacağı bir sorun olarak gündeme gelmektedir. Oysa Derrida bu anlayışı yapısöküme uğratarak kötülüğün olasılığının iyiliğe içkin olduğunu ileri sürer. Derrida’nın burada vurgulamak istediği şey iyiye inanmanın, sonsuza dek güvenilebilecek bir şeye inanmak anlamına gelmediğidir. Bilakis iyilik otoimmündür.¹⁸ İyinin bu otoimmün yapısı “onsuz iyiliğin hiçbir işe yaramayacağı radikal kötülüğe güvenmek” zorunda olmasıyla ilişkilidir. Derrida, radikal kötülüğün bu koşulunun ortadan kaldırılamayacağını, çünkü bunun ortadan kaldırılmasının “geleceğin iptali” olacağını ileri sürer.¹⁹

Tıpkı radikal kötülüğün mantığında olan argüman gibi inanç kavramı da bu açıdan düşünülür. Yani inancın -güven duymanın- önemi de burada açığa çıkar. Derrida’ya göre, herhangi bir şey yapabilmek için geleceğe ve bağlı olduğumuz kişilere güven duymamız gerekir zira ne olacağını veya başkalarının bize ne yapacağını tam olarak bilemeyiz. Geleceğe olan bu inanç zorunluluğu, bilişsel bir sınırlılıktan değil, geleceğin hem şans hem de tehdidi barındıran yapısından kaynaklanmaktadır. Yani geleceğe olan inanç bizi tehdit de edebilir aynı zamanda

¹⁶ Jacques Derrida, “Faith and Knowledge; The Two Sources of “Religion” at the Limits of Reason Alone, İçinde *Acts of Religion*, Edited and with an Introduction by Gil Anidjar, New York-London: Routledge, 2002, 42-43.

¹⁷ Derrida, “Faith and Knowledge”, 100.

¹⁸ Derrida otoimmüniteyi “canlı bir varlığın kendi savunmasını yıkmaya, “kendi” bağımsızlığına karşı bağımsızlık kazanmaya çalıştığı tuhaf bir davranış” olarak tanımlar. (Jacques Derrida, *Otoimmünite; Gerçek ve Simgesel İntiharlar*, Cogito Dergisi Derrida; Yaşamı Yeniden Düşünürken, Sayı:47-48, (2006), 45.

¹⁹ Martin Häggglund, “Derrida’s Radical Atheism”, İçinde *A Companion to Derrida* ed. Zeynep Direk ve Leonard Lawlor, UK: Wiley Blackwell, 2014, 169.

DERRIDA NEDEN DUA EDER?
WHY DOES DERRIDA PRAY?
Sema CEVİRİCİ ATILLA

bir süprizi de getirebilir ancak bu iki olasılıktan birini dışladığımız takdirde hiçbir şey olmayacaktır.²⁰

Burada geleceğin bilinemezliğine olan vurgu ve buna yönelik inancın olumlanması bir yönüyle de Derrida'da inancın güven kavramından ziyade risk kavramı ile ilişkili bir biçimde düşünülmesini de sağlamaktadır. Çünkü inanç güvenli değildir. İnanç geleceğin bilinmezliği kapsamında düşünüldüğünde bizi riske atan bir şeydir. Derrida'nın felsefesinde her kararın kararsızlık deneyiminden geçerek gerçek bir karar olması gibi²¹, inancın da inançsızlık deneyiminden geçerek gerçek bir inanç haline geldiğini söylemek gerekir. Derrida kararsızlık ve belirsizlik durumunun basitçe bilmemek anlamına gelmediğini söyler. Dolayısıyla bu, bilgi düzenine ait değildir. Derrida "çevrilebilirliğe güvenebilseydim artık Tanrı olmazdı. Tanrı geldiğinde-Mesih geldiğinde göreceğiz ancak bunu öngöremem ve programlayamam" der.²² Burada vurgulanan şey imkansızın olasılığından bahsederken bunun Tanrı ile özdeşleştirilmemesi gerektiğidir. Bu nedenle ona göre, Tanrı ile imkânsız arasında şeffaf bir çevrilebilirlik varsa inanç güvenlidir ve inanç güvenli ve mümkün olduğunda o artık inanç değildir. Dolayısıyla Derrida açısından Tanrı inancı mutlak bir şüpheye maruz bırakılmalıdır. Eğer Tanrı inancı birtakım ateist aşamalardan geçmiyorsa Tanrı'ya gerçek surette inanılmıyor demektir.²³ Derrida bir anlamda bize Tanrı'nın ne olduğunu bilmediğimizi, bilemeyeceğimizi hatırlatır. Dahası inandığımız şeyin Tanrı olup olmadığını, Tanrı'yı severken sevdiğimiz şeyin Tanrı olup olmadığını hatırlatır.²⁴

Peki Derrida nasıl bir Tanrı'ya inanmaktadır? Derrida ateist olarak kabul edilmesine rağmen Tanrı'nın adını reddetmez. Metafizik anlamda bir öz ya da mevcudiyet olarak var olmayan bir Tanrı'ya inanıp dua ettiğini ifade eder.²⁵

²⁰ Hägglund, "Derrida's Radical Atheism", 168.

²¹ Jacques Derrida, "Hospitality, Justice and Responsibility; A Dialogue with J. Derrida", İçinde *Questioning Ethics*, ed. Richard Kearney ve Mark Dooley, New York: Routledge, 1991, 67.

²² Derrida, "The Becoming Possible of The Impossible", 28.

²³ Derrida, "Epoché and Faith", 46.

²⁴ Burada vurgulanması gereken bir husus ise Tanrı sevgisi ile Tanrı bilgisi arasındaki ilişkidir. Caputo'nun çalışmalarında Augustinus'a atıfla sık sık kullandığı "Tanrı'yı sevdiğimde neyi severim" ifadesi önemli bir noktadır. Zira Tanrı'yı sevdiğimde neyi sevdiğimi bilmiyorum. Çünkü bu bir bilme meselesi değildir. (John D. Caputo, "What Do I Love When I Love My God? Deconstruction and Radical Orthodoxy" İçinde *Questioning God*, ed. John D. Caputo, Mark Dooley ve Michael J. Scanlon, USA: Indiana University Press, 2001, 30)

²⁵ Derrida, "Epoché and Faith", 46.

Tanrı'nın adı, bir yerlerdeki spesifik bir varlığın adı değil, imkansızın ihtimalinin adıdır. Tanrı'yı imkansızın ihtimali olarak adlandırmak Tanrı'nın adının içerdiği imkanları ve geleceği kapatma ihtimalinden dolayı kabul edilemezdir. Derrida için Tanrı mümkün olarak görülen bir şeyden ziyade bu adı dile getirirken hayalini kurduğumuz imkansız şeylerin ihtimalinde olan bir Tanrıdır. Bu yönüyle Derrida açısından kutsal metinlerde bahsedilen Tanrı ile hiçbir şey imkansız değil bilakis mümkündür.²⁶

Derrida, Tanrı ile imkansızın olasılığı arasında bir çevrilebilirlik olmadığını söyleyerek aslında bunun basit bir yer değiştirme meselesi olarak görülmemesi gerektiğini ifade eder. Burada daha ziyade edimsel boyuta dikkat çekilmektedir. Yani Derrida açısından imkansızın Tanrı olması ve Tanrı'nın her şeyi mümkün kılan bir Varlık olarak tasavvur edilmesi bizim sorumluluğumuzda olan ve çözmemiz gereken sorunları çözmemektedir. Bu nedenle imkansızın olasılığı bizi kurtarmaya gelen büyük bir varlık (Tanrı) ile ilgili değil gelecek ve sorumlulukla ilgilidir. Çünkü böylesi tanımlanabilir bir varlığa sahip olduğumuzda onu bildiğimizde imkansızı mümkün hale getirmiş oluruz²⁷ ki bu da imkansızı mümkün kılarak geleceği kapatmak anlamına gelecektir. Derrida'nın burada vurguladığı şey her zaman daha iyi olabilecek bir gelecek ihtimali ve geleceğe dair umudu korumak ile ilgilidir.²⁸

Derrida'nın gelecek vurgusu onun mesih kavramıyla yakından ilişkilidir. Burada Derrida'nın mesihsel ile mesihçilik arasında yaptığı ayrımı ifade etmek gerekir. Derrida'ya göre mesihsel olan, bizi geleceğe açan, öngörülemeyen, sürekli arzulanan ancak hiçbir biçimde ele geçirilemeyen bir öte fikrine atıfta bulunur. Dolayısıyla mesihsel ifadesi dinsel bir kategori olarak anlaşılmaktan ziyade gelecek olanla ilişkisi bağlamında düşünülmelidir. Nitekim Derrida mesih dediği şeyin mesihçilik ve dinden yoksun olduğunu vurgulayarak *Marks'ın Hayaletleri* adlı eserinde mesihliğin teolojik olmayan yönünü ortaya çıkarmaya çalışır.²⁹ Derrida'nın vurguladığı şekliyle mesihlik geleceğe açılan bir kapıdır.

²⁶ Caputo, *Hakikat*, s. 74-75.

²⁷ John D. Caputo, "The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology", *Journal for Cultural and Religious Theory*, S: 11-2 (2011). 36; Burası geleneksel din anlayışında imkansızın Tanrı ile ilişkilendirilmesi noktasında önemli bir ayrımdır, zira Tanrı'da herşey mümkündür. (John D. Caputo, *In Search of Radical Theology*, USA: Fordham University Press, 2020, 196.)

²⁸ Derrida, *Otoimmünite; Gerçek ve Simgesel İntiharlar*, s. 43; Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 18.

²⁹ Jacques Derrida, *Marksın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007, 99 ve 140.

Derrida böylece dinsel mesih kavramını yani kötülüğe karşı mutlak bağışıklığı olacak birinin gelebileceği fikrini zayıflatır. Onun argümanında ileri sürdüğü gibi mutlak bir bağışıklığın olduğu durum geleceği kapatma anlamında şeyleri olmaktan iptal edecektir. Başka bir deyişle, kötülüğün olmadığı bir mutlak iyilik, tehdit veya riskin olmadığı mutlak bir şans, kaybın olmadığı mutlak bir zaferle ilgilenmek veya onları arzulamak için bir nedenimiz de olmayacaktır. Değer verdiğimiz her şeyi aslında içeriden tehdit altında olduğu için önemsemekte ve onun gelişini arzulamaktayızdır. Bu aynı zamanda geleceğe olan inancın risk ve sürprizi barındıran yapısıyla bizi cezbetmektedir. Bu nedenle mesihlik, asla gelmeyecek bir şey için sonsuz bir bekleyiş değil, burada ve şimdiye olan inancın yapısıdır. Burada Derrida basitçe dinsel mesih umudunu reddetme amacıyla olmayıp, geleceği canlı tutma niyetindedir.³⁰

Derrida'daki gelecek vurgusu Derrida'nın duasını anlama noktasında önemli bir temadır. Dua etmek şuanda mevcut olmayan ancak gelmesi istenen ve gelecek olana duyulan bir talep ve tutkudur.³¹ Kişi olmasını istediği bir talep ve istekle dua eder ancak duasına kesin olarak bir cevap geleceğini bilemez, ancak bunun geleceğine inanmaktan başka seçeneği yoktur.³² Nitekim Derrida kendisiyle yapılan bir söyleşide dua deneyiminin inancın askıya alınmasından (şüphecilik) ziyade kesinliğin askıya alınmasını (epoche) duanın bir parçası olarak gördüğünden bahseder. Derrida'ya göre duanın sahil olabilmesi gerçek bir dua olabilmesi için bu askıya alınmanın gerçekleşmesi gerekir. Duaya verilecek olan cevabı bilseydik bu dua olmayıp duanın sonu olurdu. Böylesi bir beklenti dua olmayıp adeta bir pizza siparişi verme gibi olurdu. Oysa dua edilirken her türlü kesinlik ve güvenceden vazgeçilmesi gerekir, her ne kadar dua ederken bir umut ve karşılık beklentisi olsa da.³³

Dolayısıyla Derrida'nın duası hem geleceğin bilinmezliği hem de kime dua ettiğine dair bir bilinmezlikle malüldür. Tam da bu nedenle Derrida'nın duası Caputo'ya göre gerçek bir dua olmaya daha yakındır. Bu çerçevede dindar bir Hristiyan olan Augustinus ile ateist olarak kabul edilen Derrida'nın dualarını Augustinus'un *Confession* Derrida'nın ise *Circumfession*'undan yola çıkarak mukayese eden Caputo bilinmeyen bir Tanrı'ya yapılacak duadaki bilmeme durumunun, duanın yapısal unsuru olduğunu ifade eder. Zira duada her zaman

³⁰ Hägglund, "Derrida's Radical Atheism", 176.

³¹ Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 73.

³² Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 311.

³³ Derrida, "Epoché and Faith", 30-31.

bir bilinemezlik ve indirgenemez bir belirsizlik vardır.³⁴ Burada açığa çıkan nokta şudur ki; duanın hem kime yöneltildiği hem de sonucu hakkında bir bilgi ve güvence olsaydı dua etmeye ihtiyaç duyulmayacağıdır.³⁵ Bu açıdan Caputo duanın bu gibi teminatlardan yoksun olan güvencesizler için olduğunu ifade eder.³⁶ Caputo'ya göre Derrida duasında "sen" dediğinde sen ifadesinin kime atıfta bulunduğunu bilmezken, Augustinus'un sen dediğinde açıkça Tanrı'ya atıfta bulunmaktadır. Bu ise duadaki, bilmeme durumunun, en güçlü tutkusuyla en samimi duayı oluşturmaktadır;³⁷ "Kim daha çok duaya muhtaçtır, kim daha çok yaralayıcı sözler söyler, duasını işitecek biri olup olmadığını bilmeyenden? Kim daha ciddi bir şekilde "Tanrım, dualarımızı işit" diyebilir?"³⁸

Dolayısıyla Augustinus ile Derrida'nın arasındaki fark, gerçek bir dua adamı ile bir ateist arasındaki fark değildir. Aradaki fark, Augustinus'un duasını yönelttiği Varlığın adını bilmesi, ve buna dair güvenin eminliğinde duasını sürdürmesi iken Derrida'nın bu tarz güvencelerden yoksun olmasıdır.³⁹ Augustinus dua ederken özel adlar kullanır oysa Derrida bütün bu teminatlardan ve adlardan yoksundur.⁴⁰ Derrida ile mukayese edildiğinde Augustinus her ne kadar Tanrı'nın kendi kavrayışının ötesinde olduğunu kabul ediyor olsa da duasını duyacağını ümit eder ancak Derrida bu tür itakatlardan yoksun oluşuna rağmen duasını sürdürür. Ve hatta Derrida'nın dua etmesinin nedeni tam da bu güvenceden yoksunluğudur ve buradaki bilgisizliktir. Bu nedenle Derrida'nın inancı daha "umutsuz" bir inanç iken Augustinus 'un inancı ise daha kendinden emin bir inançtır. Derrida kime dua ettiğini bilmediği için onun hakikatine de sahip değildir ve tam da bu yüzden hakikati yalnızca eylemsel olarak

³⁴ John D. Caputo, "Shedding Tears Beyond Being: Derrida's Confession of Prayer", İçinde *Augustine and Postmodernism; Confession and Circumfession*, ed. John D. Caputo ve Michael J. Scanlon, USA: Indiana University Press, 2005, 103.

³⁵ Caputo, *In Search of Radical Theology*, 85.

³⁶ John D. Caputo, *The Insistence of God; A Theology of Perhaps*, USA: Indiana University Press, 2013, 204.

³⁷ John D. Caputo, "A Game of Jacks: A Response to Derrida", İçinde *A Passion for the Impossible*, ed. Mark Dooley, USA: State University of New York Press, 2003, 40.

³⁸ John D. Caputo and Michael J. Scanlon "Introduction the Postmodern Augustine" İçinde *Augustine and Postmodernism; Confession and Circumfession*, ed. John D. Caputo-Michael J. Scanlon, USA: Indiana University Press, 2005, 9.

³⁹ John D. Caputo, "Derrida and the Trace of Religions", İçinde *A Companion to Derrida*, ed. Zeynep Direk ve Leonard Lawlor, UK: Wiley Blackwell, 2014, 474.

⁴⁰ Burada vurgulanması gereken bir husus ise, Caputo'nun da ifade ettiği üzere, Derrida'nın özel veya iyi isimleri karalamakla (defaming) değil onları kurtarma amacıyla olduğunu söylemek gerekir. (Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 5.)

gerçekleştirebilir ve geleceğe dair bir inanç ve umutla yaşayabilir.⁴¹ Nitekim Caputo'ya göre dua etmek doğru ya da yanlış bir önermeyi dile getirmek değildir, dua edimseldir, yani kişinin gerçekleştirdiği hakikattir der.⁴² Bu açıdan geleceğe olan inanç ve güvenin pasif bir beklentiden ziyade aktif bir sorumluluk ve risk üstlenmeyi de beraberinde getirdiği söylenebilir ki bu da fiili duaya işaret eder. Zaten gelecek olan eylemlilik ifade eder sözünün kastı da budur. Nitekim böylesi bir düşünce açısından eğer gelecek bir bilinemezlikle malülse o halde hiçbir şey garanti edilemezdir ve bu nedenle de eylem gerektirir.⁴³

Kuşkusuz Derrida'nın duası cennete gitmek için değil, gelmesi istenen adına dua edilen ve bunun için eyleme geçilen bir demokrasi ve adalet için, koşulsuz bir konukseverlik içindir. Derrida'nın imkansız mümkün kılma olarak düşündüğü ve hiçbir zaman gerçekleşme de onu aramaktan ve talep etmekten vazgeçemeyeceğimizi söylediği adalet, demokrasi gibi kavramların önemini vurgulaması ve bunların gerçekleşmesi için sözlü ve fiili duayı sürdürmesi bu nedenledir. Demokrasi ve adaletin mevcut durumlarının sürekli eleştiri, sorgulama ve dönüştürülme yoluyla daha iyisine ulaşma anlamında bir eylem gerektirdiği kuşkusuzdur. Derrida'nın sadece demokrasiden değil gelecek demokrasiden bahsetmesi, sadece hukuk olarak adaletten değil, gelmekte olan

⁴¹ Caputo, *Hakikat*, 72-74 ve 76-77.

⁴² Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 296-297. Bu nedenle de dua, teolojinin özel kullanımına teslim edilemeyecek kadar değerli bir şey olarak düşünülür. (Caputo, *Hakikat*, 72-74)

⁴³ Burada şunu ifade etmemiz gerekir ki Derrida düşüncesinde artık hakikat dediğimiz şeylere gelecek kavramı eşlik etmektedir. Nitekim Derridadaki gelecek vurgusunun hakikati anlamamız ve onun "olay" olarak sürekli olmaya çabalayan bir şey olarak anlaşılmasının da yolunu açar. Olay sabitlenemez ve kavrayışımıza indirgenemez olandır. Derrida kendisiyle yapılan bir söyleşide şöyle der; "olay, gelen ve gelişiyi beni şaşırtacak olan, kavrayışımı şaşırtmaya ve askıya almaya gelendir. Olay her şeyden önce ilk olarak kavramadığım şeydir. Daha doğrusu olay her şeyden önce kavramamamdır." (Derrida, "Otoimmünite; Gerçek ve Simgesel İntiharlar", 42.) Bu yönüyle olay, öngörülemeyen programlanan bir şeyin gelişidir. Olay öngörülebilir bir geleceğe değil mutlak geleceğe, geleceğinizi göremediğimiz bir geleceğe aittir. Buradaki vurgu hakikatin her zaman bir süreç olduğu ve geleceği destekleyen koşullar altında geliştiğidir. Kuşkusuz bu, şu anda hiçbir şeyin doğru olmadığını söylemekten mahrum etmek demek değildir. Bu, hakikatin daha yeni gerçekleşmeye başladığı ve "hakikat" olarak adlandırmak istediğimiz her şeye "gelecek" kavramının eşlik etmesi gerektiği anlamına gelir. Zira mutlak gelecek ekseninde düşünüldüğünde olay, olayın spesifik bir örneğine indirgenemez ve sabitlenemezdir. Örneğin adaletin belli bir yasada kurumda veya devlette gerçekleştiğini söylemek adaletsizliktir. Oysa burada kastedilen olay, istikrarlı tüm yapıları istikrarsızlaştıran, onları gelecek ile huzursuz eden ve umut ve vaatlerle ortaya çıkan şeydir. Olayın hakikati onun göçebe misafirperverliğidir onun gelişine kapıyı açık tutmaktır. (Caputo, "Spectral Hermeneutics on the Weakness of God and the Theology of the Event" İçinde *After the Death of God*, ed. Jeffrey W. Robbins, New York: Columbia University Press, 2007, 54-55.)

adaletten bahsetmesi de bu kaygının bir sonucudur. Kendimizi demokrasinin ve adaletin hakikatine adanmamız, yalnızca demokrasi ve adaletin burada ve şimdi varolduğu kusurlu durumlarına değil, onların vaadine-geleceğine bağlı kalmaya söz vermemiz ile ilişkili düşünülmektedir. Burada Derrida'nın gündemine aldığı kavramlar hep vaadedilen ve gelecek olandır.⁴⁴ Örneğin demokrasi kavramını ele aldığımızda demokrasi burada ve şimdi var olduğu kusurlu duruma değil, demokrasi vaadine bağlı kalmaya söz verdiğimiz anlamına gelir. Yani demokrasi; vadedilendir, bizi "demokrasi" sözcüğüne çağırandır. Derrida'nın gelecek demokrasi bağlamında "gelecek" demokrasiden daha önemlidir demesi de bundan dolayıdır. Zira gelecek bir demokrasinin adının yine de demokrasi olacağını söyleyemeyiz.⁴⁵

Derrida'nın geleceğe açık bıraktığı ve dua ettiği bir diğer kavram adalettir. Adalete inanç aslında gelecek olana duyulan bir tutku ve inançla bağlantılıdır. İnanç bilmediğimiz bir gelecek olana duyulan tutku ise o halde adalet kendisine inancımızı koruyabileceğimiz bir şeydir. Derrida bu anlamda gelmekte olan adalete yönelik inancını koruyarak mevcuda (yasaya-kurala) indirgenen adaletin adalet olmadığını ve onun eksikliğini vurgulaması da bu bağlamda düşünülmelidir.⁴⁶ Bu açıdan Derrida'nın adaleti hayalet metaforuyla ele alması adaletin hiçbir zaman tam anlamıyla varolmayacağı ile ilişkilidir.⁴⁷ Caputo'nun da ifade ettiği gibi, adalet hiçbir mevcut düzende yoktur. Adalet çağırır adalet gelir ama adalet asla yoktur. Bu anlamda adalet adeta bir hayalet gibi bize musallat olmakta, uykumuzu bölmekte ve bizi gömülmüş bir ölünün hayaleti gibi takip etmektedir.⁴⁸ Adalet, eğer böyle bir şey varsa, bir inşa değil bir çağrıdır, bir olay vaadi ve bir olay çağrısıdır.⁴⁹

Derrida'nın bir diğer duası ve gelecekle ilişki kurduğu konukseverliktir. Bilindiği üzere ötekinin gelişine gösterilecek koşulsuz konukseverlik ötekinin iyi olduğunu varsayabileceği gibi kötü olabileceği ihtimalini de yadsımaz. Ötekinin

⁴⁴ Caputo, *Hakikat*, 92-93.

⁴⁵ John D. Caputo, *The Weakness of God; A Theology of the Event*, USA: Indiana University Press, 2006, 346.

⁴⁶ Jacques Derrida, "Yasanın Gücü Otoritenin Mistik Temeli", çev. Ece Göztepe-Zeynep Direk- Ferit Burak Aydar, İçinde *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, 60-62.

⁴⁷ Derrida, *Marksın Hayaletleri*, 11.

⁴⁸ John D. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell; A Conversation with Jacques Derrida*, ed. John D. Caputo, New York: Fordham University Press, 1997, 154-155.

⁴⁹ Caputo, "The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology", 68.

gelişi bir dostluk olabileceği gibi bir düşmanlığı da içinde barındırabilir. Nitekim konukseverliğin önemi de buradadır. Derrida'nın ifade ettiği gibi "iyi bir olayın gerçekleşmesi için radikal kötülüğün olasılığı bir olasılık olarak kayıtlı kalmalıdır" çünkü böylesi bir radikal kötülüğün olasılığını dışlarsak o zaman hiç bir olay olmayacaktır.⁵⁰ Derrida burada bize konukseverlik (hospitality) ve düşmanlık (hostility) arasındaki etimolojik bağı hatırlatır. Yani evimize alanımıza giren yabancı ricada bulunan sığınacak yer arayan birisi olarak görülebileceği gibi tehditkâr bir işgalci olarak da görülebilir.⁵¹ Burada hem konuk hem de düşman olabilecek ötekine yönelik sorumluluk aslında bir açıklığı deneyimlemektir. Açıklık ise konuk veya düşman olacak olan ötekine kapıyı açık bırakmayı gerektirmese de kişinin kapıyı açmaya her zaman istekli olmasına vurgu yapar.⁵²

Burada konukseverlik ile Derrida'nın önemli gördüğü kavram olarak armağan birbiriyle yakından ilişkilidir. Daha doğrusu her iki durumda da işleyen aynı mantıktır. Zira konukseverliğin bir şeyler vermekten-sunmaktan ibaret olduğu açıktır. Geleneksel konukseverlik sahnesinde, konuk minnettarlık içinde bir şeyler verir. Yani ev sahipleri ve konuklar arasında bir şükran sahnesi var. Derrida'ya göre gerçek bir armağanın karşılıklılık, mübadele, ekonomi ve döngüsel hareketten bir kopuşu gerektirdiği gibi⁵³ konukseverlik de böyle bir kopuşu ima eder. Yani, konuğun ev sahibine geri vermesi gereken bir çerçeve içerisinde konukseverlik anlaşıldığı takdirde bu konukseverlik değil koşullu konukseverlik olacaktır. Ayrıca koşulsuz konukseverlikte davet yoktur. Böylesi bir durumda ben ötekini davet etmekte ve onu beklemekteyimdir ve bu bir sürpriz değildir. Halbuki koşulsuz konukseverliğin olabilmesi için mutlak bir sürpriz-ziyaret olmalıdır. Öteki, Mesih gibi, istediği zaman gelmelidir. Gelmeyebilir bile. Bu nedenle ötekinin gelişi hiçbir zaman hesaplanamaz.⁵⁴ Burası ötekinin başkalığının mutlak bir sürpriz olduğu yerdir.⁵⁵ Dolayısıyla

⁵⁰ Häggglund, "Derrida's Radical Atheism", 166-168.

⁵¹ Costas Douzinas, *Krizde Felsefe ve Direniş*, çev. Tulga Buğra Işık, İstanbul: Metis Yayınları, 2015, 90-91.

⁵² David Wood, "The Experience of the Ethical", içinde *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, ed. Richard Kearney ve Mark Dooley, New York: Routledge, 1999, 117.

⁵³ Jacques Derrida, "Kralın Zamanı" içinde *Armağanın Fenomenolojisi*, ed. Engin Yurt ve Erdal Yıldız, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021, 143-144.

⁵⁴ Jacques Derrida, *Gün Doğmadan; Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*, çev. Kenan Sarıalioğlu, İstanbul: Dharma Yayınları, 2006, 83-84.

⁵⁵ Jacques Derrida, *Nietzscherin Şöleni*, der. ve çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2008, 222-223.

koşulsuz konukseversem, *davet edilen konuğu değil, ziyaretçiyi* memnuniyetle karşılamalıyım. Tabi böylesi bir sürpriz kendi risklerini de beraberinde getirmektedir. Çünkü konuk iyi bir insan veya düşman olabilir. Saf konukseverlik ve saf armağan riski budur.⁵⁶

Kuşkusuz Derrida'nın önem verdiği adına dua ettiği bu kavramları dini referanslarla kullanmayacağı açıktır. Hatırlanacağı üzere çalışmanın başında Derrida'nın dinin mutlak iyisini sorguladığı ve iyiliğin içindeki kötülüğü göstermek suretiyle mutlak iyi kavramını eleştiriye açtığını ifade etmiştik. Tam da bu nedenle Derrida konukseverlik, adalet, demokrasi kavramlarını ele alırken onları koşulsuz bir iyiye veya dinsel bir iyi kavramına atıfta bulunarak ele almaz.⁵⁷ Derrida'ya göre, mutlak bir bağımsızlık başkalağa ve geleceğin bilinmezliğine olan açıklığı kapatma riskini taşımaktadır. Onun ifade ettiği gibi

⁵⁶ Derrida, "Hospitality, Justice and Responsibility", 69-71. Tabi bununla birlikte Derrida koşulsuz konukseverliğin pratikteki imkanının zorluğuna da vurgu yaparak, bu konukseverliğin ne politik ne de hukuki bir karşılığının olmadığını da ifade eder. J. Habermas-J. Derrida, *Terör Günlerinde Felsefe*, der. Giovanni Borradori, çev. Emre Barca, İstanbul: YKY, 2008, 160-162.

⁵⁷ Derrida Tanrı kavramını ele alırken koşulsuz ve egemenlik arasında bir ayrım yapması da bu bağlamda önemlidir. Bunların genellikle birlikte düşünüldüğünü fakat burada önemli olanın bunları birbirinden ayırmak olduğunu söyleyerek egemenlik olmadan koşulsuz bir durumu ön plana çıkarır. Ona göre bağışlamada, armağanda, konukseverlikte koşulsuz bir şey düşünülmektedir ancak bunun egemenliği-otoritesi yoktur. Yani gücü ve egemenliği olmayan bir koşulsuzluk durumu. Ona göre Tanrı'yı hem güç-egemenlik hem de koşulsuz bağışlama, armağan koşulsuz yasa ve konukseverlik gibi kavramlardan yana düşünüyorsak o zaman onto-teolojinin içinde kalırız. Oysa Derrida'ya göre Tanrı ile mutlak gücü ayırmamız gerekiyor. Eğer koşulsuz dediğimiz şeyleri yani armağan, konukseverlik bağışlama, adalet, demokrasi gibi kavramları korumak ve onları geleceğe açık tutmak istiyorsak egemenlik ile koşulsuzluğu ayırmamız gerekir. (Derrida, "Époché and Faith", 42.) Bunlar zayıf bir çağrı veya taleptir, gerçekleşmesi için uygulayacak gücü olmayan zayıf çağrılardır ancak onların güçleri koşulsuz olmasındadır. Nitekim böylelikle Tanrı'nın zayıf bir çağrı olarak görüldüğü ve bu açıdan onun isteklerinin insanları sorumluluk ve harekete geçiren bir anlamda geleceğin açıklığını koruyarak daha iyisini yapmayı talep eden yönüyle düşünüldüğünde onun talebi koşulsuzdur ancak onu gerçekleştirmeye gücü ve otoritesi olmayan yönüyle zayıftır. Derrida'nın koşulsuz olanı "zayıf güç" olarak tanımlaması da bu noktada önemlidir." (John D. Caputo, *The Folly of God; A Theology of the Unconditional*, US: Polebridge Press, 2016, 54-55.) Nitekim Caputo da buradan hareketle, Tanrı'nın adının artık güçlü bir varlıktan çok bir olayın, bir nedenden çok bir çağrının, bir mevcudiyetten çok bir tahrikin veya bir vaadin adı olarak düşünülmesi gerektiğini söyleyerek Tanrı'yı mutlak güç yerine zayıflık açısından düşünerek *Zayıf Teoloji* kuramını ileri sürmüştür. Yani Derrida'nın egemenlik olmadan koşulsuz dediği şey Tanrı kavramı çerçevesinde yeniden düşünülerek egemenliği olmayan ancak koşulsuz bir çağrıda bulunan bir varlık olarak düşünülür. Başka bir ifadeyle Tanrı artık her şeye gücü yeten bir Varlıktan ziyade zayıf bir Varlığa ve onun koşulsuz çağrı olarak düşünülmesine atıfta bulunur. (Caputo, *The Weakness of God; A Theology of the Event*, 28.)

mutlak bağışıklık olsaydı o zaman hiçbir şey olmazdı. Bu nedenle o otoimmünitenin en ideal konukseverlik ve adalet koşullarının içerisinde yer aldığını göstermeye çalışır. Bu kapsamda adalet demokrasi ve konukseverlik koşullu kanunları gerektirse de spesifik bir kurala indirgenemez. Adalet, demokrasi, konukseverlik talebi her zaman verili olanın sorgulanmaya dönüştürülemeye açık olduğunu gösterir. Burada mesele öngörülemeyen olaylara maruz kalınca koşullu yasalara ihtiyaç duyulduğudur. Öngörülemeyen olaylara maruz kalma ise hem koşullu yasalara pratik bir rasyonellik kazandıran şey hem de bunları ya savunmaya ya da onlara karşı çıkmaya ilham veren şeydir.⁵⁸

Derrida imkansızın isimleri olarak adlandırdığı adalet, demokrasi, konukseverlik kavramlarının mevcuda indirgenen bir anda olmadığını hep gelmekte olan olduğunu ifade ederken aslında bunların gerçekleşmesini isteyen bir inancın nesnesi haline de getirmektedir. Dolayısıyla Derrida bunları bir arzu bir dua olarak adlandırma girişimindedir. Bu imkansıza duyulan bir arzudur. Dolayısıyla adaleti, demokrasiyi, konukseverliği arzuluyoruz, imkansız hayal ediyoruz ve bunun için dua ediyoruz. Bu ise yani imkansızın mümkün olmasını istemek ise basit bir mantıksal çelişki olmayıp, şuanda olmayan ancak gerçekleşmesi için dua ettiğimiz ve umut ettiğimiz bir şeydir.⁵⁹

Hukuk adalet olmasa da adaleti gerçekleştirebilecek tek şeydir. Demokrasinin mevcut hali demokrasinin kendisi olmasa da demokrasi ideale ulaşmak için gereklidir. Konukseverlik gelenin dost – düşman mı olup olmadığını bilemememize rağmen ötekinin gelişine kapıyı açmaya istekli olmak demektir. Bütün bu kavramlar Derrida'nın gerçekleşmesi için dua ettiği gelmesini beklediği kavramlardır ancak bunların mevcut halleri her ne kadar eksik ve kusurlu olsa da adalet demokrasi konukseverlik ideallerine bizi bir nebze yaklaştırması hasebiyle önemlidir. Burada mesele bunların mevcut durumlarını mutlak olarak sunmama ve böylelikle geleceğe açıklığı kapatma riski taşımamasıdır.

Buraya kadar görüldüğü üzere Derrida, dini bir öğretille ilişkilendirilemeyecek bir inancı gündemine almaktadır ve duası da bu kapsamda değerlendirilmelidir. Derrida'nın duası geleceği vaadeden bir umuttur. Derrida aslında başkası için dua eder başkasının bunu duyması ve ona açıklığını göstermek için dua eder. Dua etmek, gelecek olana duyulan bir talep olarak bir

⁵⁸ Häggglund, "Derrida's Radical Atheism", 171-172.

⁵⁹ Caputo, In Search of Radical Theology, 84-85.

yönüyle de bir şeyi çağırmaaktır. Derrida "Faith and Knowledge"da din yanıtıdır der. Ve aslında bir sorumluluk ilkesi olmadan hiçbir yanıt da yoktur.⁶⁰ Bu anlamda dua etmek Derrida için sorumlu olduğu ötekinin çağrısına yanıt vermek onun gelişine izin vermektir, evet demek ve onaylamaktır.⁶¹ Ötekinin çağrısı beni onu duymaya ve ona cevap vermeye zorlar. Yani ötekinin çağrısına cevap verme (response) aslında benim sorumluluğumdur (responsibility), ötekinin çağrısı karşısında aksiyon alma sorumluluğudur. Bu sorumluluk ise ötekine karşı koşulsuz misafirperver olabilmek, karşılıksız bir armağan verebilmek, karşılıksız affedebilmek ve ötekine adil olabilmek için kararverilmezlik deneyiminden geçerek bir karar vermeyi gerektirir. Tam da bu nedenle her şey imkânsız bir şekilde gerçekleşir. Derrida'nın da vurguladığı gibi misafirperverlik, dostlarımızı hoş karşılandıkları evlerimize *davet* ettiğimizde değil, hoş karşılanmayanları hoş karşıladığımızda, bize zarar verip vermeyeceği hakkında hiçbir güvencemiz olmayan bir yabancı tarafından *ziyaret* edildiğimizde misafirperverdir.⁶² Armağan, hiçbir ekonomik döngüye girmeksizin, karşılık beklenmeksizin verildiğinde armağandır.⁶³ Affetmek, affedilebilir olanları, pişman olanları ve durumunu düzeltenleri değil, affedilmezleri, affettiğimizde affettir.⁶⁴ Ancak bunlar hep geleceğe ertelenmekte ve gelişlerini göremesek de gelmeleri için dua etmeye ve umut etmeye devam edeceğimiz imkansızın isimleridir.

Sonuç

Gelinen noktada, Derrida'nın inanç ve Tanrı'ya dair değerlendirmelerinin, geleceğe duyduğu inanç ve umut ile örülü olduğu görülmektedir. Bu ise klasik anlamıyla bir Tanrı inancını benimsemediği bilakis kendine özgü bir inanca yerini bıraktığını gösterir. Geleceğe yönelik olan bu inanç onun geleceğin daha iyi olacağına olan umudunu ve duasını oluşturur. Burada geleceği kapatma riskini barındıran her türlü mutlaklık ve kesinlik ihtimalini saf dışı bırakan bir anlayışla

⁶⁰ Derrida, "Faith and Knowledge", 64-65.

⁶¹ Derrida, "Kendime Karşı Savaşayım", çev. Saadet Özen, Cogito Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken, İstanbul: YKY, 2012, 185; Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, 298.

⁶² Habermas-Derrida, *Terör Günlerinde Felsefe*, 165-166.

⁶³ Derrida, "Kralın Zamanı", 143-144.

⁶⁴ Jacques Derrida - Jean Luc Marion, "Armağan Üzerine: Derrida ve Luc Marion Arasında Bir Tartışma" içinde *Armağanın Fenomenolojisi*, ed. Engin Yurt ve Erdal Yıldız, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021, 226; Caputo, "Derrida and the Trace of Religions", 472.

DERRIDA NEDEN DUA EDER?
WHY DOES DERRIDA PRAY?
Sema CEVİRİCİ ATILLA

hareket edilmektedir. Geleceği kapatma ihtimali olacak her türlü mutlak bağışıklık fikrini de yapısöküme uğratan Derrida açısından bir şeyi mutlak saymamalıyız. Zira böylesi bir mutlak bağışıklık fikri o şeyi, yaşamasına izin veren ve aynı zamanda onu yıkan-yok eden bir geleceğe açmamızın önünde bir engeldir. Bu, geleceğin hem tehdit hem de sürprizi getiren yapısıyla ilişkilidir. Mutlak gelecek öngörülemezdir, beklenti ufkumuzu paramparça eden bir yapıya sahiptir. Ancak yine de geleceğin öngörülemezliğine rağmen daha iyi bir gelecek için dua edilmeli ve mevcut durumun daha iyi bir versiyonuna ulaşmaya çalışmalıyız ki bu da kişiyi eyleme sevkeden bir yöne sahiptir. Böylesi bir durumda bizi eyleme geçmek için cezbeden bir şeyler olacaktır. Bu ise gelişini göremediğimiz ama umut ve duayı sürdürdüğümüz bir gelecek sevgisidir. Belirlenemez bir geleceğe maruz kalmak kişiyi hem bir risk almak hem de gelmekte olanın sorumluluğunu üstlenmek anlamında önemli bir imkana açmaktadır. Bu yönüyle Derrida'nın yapmaya çalıştığı şey gelecek olanın, öngörülemez olanın radikal bir olumlaması olarak görülebilir. Fakat yeniden hatırlatmak gerekir ki böylesi bir geleceğe inanmak ona dua etmek pasif bir bekleyişten ziyade aktif bir duruma eş deyişle fiili bir duaya da işaret eder.

Bu kapsamda dinin mutlak iyilik vaadini yapısöküme uğratarak kötülüğü barındıran bir iyilik, kaybı barındıran bir zafer, riski barındıran bir şansı vurgulayarak, mutlaklık vaadeden durumların geleceğin öngörülemezliğini kapatma riskini taşıdığına dikkat çeker. Eş deyişle bir şeye mutlak iyi, mutlak adil, mutlak demokrasi demek aslında geleceği iptal eden onun açıklığını kapatan yönüyle Derrida açısından kabul edilemezdir. Bu kapsamda Derrida'nın duası onun gelecek ile yakın ilişki kurmak suretiyle ele aldığı adalet, demokrasi gibi kavramlarda kendisini anlamlı kılmaktadır. Nitekim Derrida'nın gerek adalet gerekse demokrasi idealinin gelecek olanla ilişkili bir biçimde ele alması hem geleceğin daha iyi olacağına yönelik bir inanç hem de gerek adaletin mevcut yasaya veya herhangi bir durum ve koşula indirgenme riskini önleme gerekse demokrasinin mevcut durumunun sorgulanma ve daha iyisini talep etmeyi arzulama bağlamında düşünülmelidir. Bu yönüyle bu kavramlara gelecek kavramı eşlik etmelidir. Yani şuanda olmayan bir şey için dua ediyoruz ancak duaya kesin olarak cevap verilip verilmeyeceğini bilmiyoruz. Talep ettiğimiz şeyin gelip gelmeyeceğini bilmiyoruz sadece buna inanmak zorundayız ve bu nedenle duayı sürdürmek zorundayızdır.

Burada önemli gördüğümüz bir diğer husus ise Derrida'nın gerek din ve Tanrı'ya dair ortaya konulan hakikat ve bilgi iddialarından uzak olarak kesinliğin

askıya alındığı durum, gerekse kime yönelttiğini bilmediği (veya bunu bilerek adlandırmadığı) dua deneyimi, Derrida'nın ateizminin klasik anlamıyla bir Tanrı reddi olmayıp bilakis kendine özgü dininin önemli bir bileşeni olarak görülebilir. Derrida'nın düşüncesi ile ortaya çıkan şey inancın riskli bir şey olduğu ve kesinlik anlamında bir güvence ile ilişkili olamayacağıdır. İnanç tam da bilmemenin tutkusudur. Böylesi bir öngörülemezlik ve bilinemezlik ile Tanrı'ya dair her tasdiğin Tanrı'yı inkar eden bir ateizmden geçmesi gerektiği açığa çıkar. Nitekim Derrida böylelikle bir anlamda bize Tanrı'ya dair inancımızın mahiyetini sorgulatar. Tanrı'nın ne olduğunu bilmediğimizi, bilemeyeceğimizi, dahası inandığımız şeyin Tanrı olup olmadığını, Tanrı'yı severken sevdiğimiz şeyin Tanrı olup olmadığını düşündürür. Bu yönüyle Derrida kuşkusuz teizmin bir eleştirisini yapmaktadır ancak buradaki eleştiri Tanrı'yı değil, Tanrı'nın adının kullanılma biçiminin bir eleştirisi olarak okunabilme imkanına da sahiptir.

Her ne kadar dinin performatif yönüne ve insanın gelecek bağlamında sorumluluk üstlenme fikrine atıfta bulunuyorsa da Derrida'nın Tanrı kavramının belirlenemez bir duruma, inanca indirgenmesi spesifik bir Tanrı anlayışını benimseyenler açısından sorun teşkil edeceği açıktır. Bu yönüyle düşünüldüğünde inanç ve Tanrı kavramları söz konusu olduğunda Derrida düşüncesinde ortaya çıkan belirlenemezlik ve geleceğe erteleme durumu işlevsel olmaktan ziyade bir soruna bile dönüşme riskini taşıyabilir.⁶⁵ Zira Tanrı'ya veya inanca dair meselelerde de tıpkı adaletin bekleyemeceği bir aciliyet durumu vardır ve bunların belirsiz kalması kabul edilemezdir. Bu yönüyle Derrida'nın duasına geleceğin ve indirgenemez bir belirsizliğin eşlik etmesi, adalet, demokrasi, konukseverlik gibi temel değerlerin daha iyisine ulaşma anlamında mevcut durumun sürekli sorgulanma, eleştirilme ve dönüştürülme imkanına açması anlamında önemli görülse de, Tanrı'ya ve inanca dair aciliyet gerektiren itikat meselelerinin de belirsiz bırakılamayacağı ve bu yönüyle spesifik bir din ve Tanrı anlayışına inananlar açısından kabul edilmesi zor görünen yönleriyle de eleştiriye açık olmalıdır.

⁶⁵ Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Richard Kearney, "Khora or God?", İçinde *A Passion for the Impossible*, ed. Mark Dooley, State University of New York Press, 2003, 118-119; John D. Caputo, "Abyssus Abyssum Invocat: A Response to Richard Kearney" İçinde *A Passion for the Impossible*, ed. Mark Dooley, State University of New York Press, 2003, 126-127.

DERRIDA NEDEN DUA EDER?
WHY DOES DERRIDA PRAY?
Sema CEVİRİCİ ATILLA

KAYNAKÇA

- Caputo, John D. "Spectral Hermeneutics on the Weakness of God and the Theology of the Event" *After the Death of God*, ed. Jeffrey W. Robbins, New York: Columbia University Press, 2007.
- Caputo, John D. *In Search of Radical Theology*, USA: Fordham University Press, 2020.
- Caputo, John D. – Scanlon, Michael J. "Introduction the Postmodern Augustine" *Augustine and Postmodernism; Confession and Circumfession*, ed. John D. Caputo-Michael J. Scanlon, USA: Indiana University Press, 2005.
- Caputo, John D. "A Game of Jacks: A Response to Derrida", *A Passion for the Impossible*, ed. Mark Dooley, USA: State University of New York Press, 2003.
- Caputo, John D. "Abyssus Abyssum Invocat: A Response to Richard Kearney", *A Passion for the Impossible*, ed. Mark Dooley, State University of New York Press, 2003.
- Caputo, John D. "Derrida and the Trace of Religions, *A Companion to Derrida*, ed. Zeynep Direk ve Leonard Lawlor, UK: Wiley Blackwell, 2014.
- Caputo, John D. "Shedding Tears Beyond Being: Derrida's Confession of Prayer", *Augustine and Postmodernism; Confession and Circumfession*, ed. John D. Caputo ve Michael J. Scanlon, USA: Indiana University Press, 2005.
- Caputo, John D. "The Power of the Powerless; Dialogue with John D. Caputo", *After the Death of God*, ed. Jeffrey W. Robbins, New York: Columbia University Press, 2007.
- Caputo, John D. "The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology", *Journal for Cultural and Religious Theory*, S: 11-2 (2011).
- Caputo, John D. "What Do I Love When I Love My God? Deconstruction and Radical Orthodoxy" *Questioning God*, ed. John D. Caputo, Mark Dooley ve Michael J. Scanlon, USA: Indiana University Press, 2001.
- Caputo, John D. *Deconstruction in a Nutshell; A Conversation with Jacques Derrida*, ed. John D. Caputo, New York: Fordham University Press, 1997.
- Caputo, John D. *Hakikat; Postmodern Çağda Bilgelik Arayışı*, çev. Recep Yılmaz, İstanbul: Kapı Yayınları, 2022.

- Caputo, John D. *On Religion; Thinking in Action*, New York: Routledge, 2001.
- Caputo, John D. *The Folly of God; A Theology of the Unconditional*, US: Polebridge Press, 2016.
- Caputo, John D. *The Insistence of God; A Theology of Perhaps*, USA: Indiana University Press, 2013.
- Caputo, John D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida; Religion without Religion*, Indiana: Indiana University Press, 1997.
- Caputo, John D. *The Weakness of God; A Theology of the Event*, USA: Indiana University Press, 2006.
- Charlesworth, Max J. *Platondan Derridaya Felsefe ve Din*, çev. Kevser Çelik, Ankara: Fol Yayınları, 2023.
- Derrida, Jacques. - Habermas, Jürgen. *Terör Günlerinde Felsefe*, der. Giovanni Borradori, çev. Emre Barca, İstanbul: YKY, 2008.
- Derrida, Jacques. "Epoché and Faith: An Interview with Jacques Derrida" *Derrida and Religion: Other Testament*, ed. Yvonne Sherwood ve Kevin Hart, London-New York: Routledge, 2005.
- Derrida, Jacques. "Faith and Knowledge; The Two Sources of "Religion" at the Limits of Reason Alone, *Acts of Religion*, Edited and with an Introduction by Gil Anidjar, New York-London: Routledge, 2002.
- Derrida, Jacques. "Hospitality, Justice and Responsibility; A Dialogue with J. Derrida", *Questioning Ethics*, ed. Richard Kearney ve Mark Dooley, New York: Routledge, 1991.
- Derrida, Jacques. "Kendime Karşı Savaşayım", çev. Saadet Özen, Cogito Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken, İstanbul: YKY, Sayı:47-48, (2006).
- Derrida, Jacques. "Kralın Zamanı" İçinde *Armağanın Fenomenolojisi*, ed. Engin Yurt ve Erdal Yıldız, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021.
- Derrida, Jacques. "Otoimmünite; Gerçek ve Simgesel İntiharlar", Cogito Dergisi Derrida; Yaşamı Yeniden Düşünürken, YKY, Sayı:47-48, (2006).
- Derrida, Jacques. "The Becoming Possible of the Impossible: An Interview with Jacques Derrida", *A Passion for the Impossible*, ed. Mark Dooley, State University of New York Press, 2003.

DERRIDA NEDEN DUA EDER?
WHY DOES DERRIDA PRAY?
Sema CEVİRİCİ ATILLA

- Derrida, Jacques. "Yasanın Gücü Otoritenin Mistik Temeli", çev. Ece Göztepe-Zeynep Direk- Ferit Burak Aydar, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Derrida, Jacques. *Gün Doğmadan; Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*, çev. Kenan Sarılioğlu, İstanbul: Dharma Yayınları, 2006.
- Derrida, Jacques. -Luc Marion, Jean. "Armağan Üzerine: Derrida ve Luc Marion Arasında Bir Tartışma" *Armağanın Fenomenolojisi*, ed. Engin Yurt ve Erdal Yıldız, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021.
- Derrida, Jacques. *Marksın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Derrida, Jacques. *Nietzscherin Şöleni*, der. ve çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2008.
- Derrida, Jacques. *Yazı ve Fark*, çev. P. Burcu Yalım, İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Dooley, Mark. "Saints and Postmodernism", *A Passion for the Impossible*, USA: State University of New York Press, 2003.
- Douzinas, Costas. *Krizde Felsefe ve Direniş*, çev. Tulga Buğra Işık, İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Hägglund, Martin. "Derrida's Radical Atheism", *A Companion to Derrida* ed. Zeynep Direk ve Leonard Lawlor, UK: Wiley Blackwell, 2014.
- Kearney, Richard. "Khora or God?", *A Passion for the Impossible*, ed. Mark Dooley, USA: State University of New York Press, 2003.
- Vedder, Ben. - Der Heiden, Gert-Jan Van. "On Faith and the Holy in Heidegger and Derrida", *A Companion to Derrida*, ed. Zeynep Direk ve Leonard Lawlor, UK: Wiley Blackwell, 2014.
- Wood, David. "The Experience of the Ethical", *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, ed. Richard Kearney ve Mark Dooley, New York: Routledge, 1999.

HEGEL FENOMENOLOJİSİNDE BİLME OLARAK DİN

Erdem BAYKAL*

ÖZ

Bu makalede temel amacımız Hegel'in din anlayışını, onun Fenomenolojisi üzerinden açıklamak olacaktır. Din'in Fenomenolojideki yeri üzerinden girilen bir değerlendirme ise, Dinin, Tinin bir tamamlanışı olduğunu göstermeye eş değerdir. Din Tinin özbilinci olarak bir halkın kendi üzerine tasarımı olup, bu anlamda temel olarak cemaatin kendi üzerine tasarımıdır. Bu tasarımın birçok şekli söz konusudur, diğer bir deyişle çok farklı din biçimleri söz konusudur ve Hıristiyanlık da Din'in tam açılımı ve tinin en olgun biçimde kendini ortaya serdiği olarak bu biçimlerden biridir. Din, Fenomenolojide Mutsuz Bilincin, Özbilinç bölümünde ayrılmış olarak bıraktığı Özsel-olan ve özsel-olmayan veya değişen ve değişmeyen arasındaki ayrımı ortadan kaldırır. Bilincin Mutsuz Bilinçteki konumu tam olarak hakikati kendi dışında bir şey olarak sezmesidir. Fenomenolojideki Akıl ve Tin bölümündeki tartışmalar, bir bakıma bilinç ile dünyayı uzlaştırma çabasıdır ve bu çaba Dinde son bulur. Bilme veya bilmenin koşulu da bu uzlaşmadır.

Anahtar Sözcükler: Hegel, Tin, Din, Saltık Bilme, Mutsuz Bilinç, Din Felsefesi, Özbilinç, Akıl,

RELIGION AS KNOWLEDGE IN HEGEL'S PHENOMENOLOGY

ABSTRACT

In this article our main aim is to explain Hegel's understanding of religion through his Phenomenology. An evaluation of the place of Religion in the Phenomenology is equivalent to showing that Religion is a completion of Spirit. Religion is the self-representation of a people upon itself as the self-consciousness of Spirit, and in this sense it is fundamentally the self-representation of a community. There are many forms of this design, in other words, there are many different forms of religion, and Christianity as one of these forms, is the complete unfolding of Religion and the most mature manifestation of Spirit. Religion abolishes the distinction between the essential and the non-essential, or between the changing and the unchanging, which the Unhappy Consciousness, in the section on Self-Consciousness of Phenomenology, has left separated. The position of consciousness in Unhappy Consciousness is precisely to intuit truth as something outside itself. In a sense, the discussions in the section on Reason and Tin in Phenomenology are an attempt to reconcile consciousness and the world, and this effort culminates in Religion. The condition of science or knowledge is this reconciliation.

Keywords: Self-Consciousness, Reason, Spirit, Hegel, Religion, Absolute Knowledge, Unhappy Consciousness, Philosophy of Religion.

* Dr. Öğretim Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi.

E-posta: proklus26@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6105-5791.

Makalenin geliş tarihi: 01.12.2023

Makalenin kabul tarihi: 22.04.2024

Submission Date: 01 December 2023

Approval Date: 22 April 2024

Giriş

Genel olarak Hegelci külliyata baktığımızda kolaylıkla fark edilen şey, onun Din ile ilişkisine dair yorumların ikiye bölünmüş olduğudur. Bir tarafta tamamen dine uzak bir Hegel felsefesi imgesi varken diğer tarafta da dine yakın, hatta inanmış Lutherci bir Hegel ile karşı karşıya kalırız. Bir tarafta sol Hegelcilik, diğer tarafta ise sağ Hegelcilik olarak görebileceğimiz bu ayrım temelde Hegel felsefesinde Dinin işlevinin ne olduğu ile ilgilidir. Tüm bu tartışmayı *Fenomenoloji* üzerinden değerlendirmekteki amacımız, Hegel Felsefesinde Dinin esas yerini belirlemek ve dinin hem Tin hem de bilme ile ilişkisini ortaya koymaktır. Öncelikle, Hegel için din, bir toplumun veya cemaatin kendi kendisi ile ilgili tasarımıdır ki zaten bunu merkeze aldığımızda dinin tarihselliği de ortaya çıkar ve buradan *Tinin özbilinci olarak Din* düşüncesine varmak da kolaylaşır; tarih içinde bir cemaatin kendi kendisi ile ilgili tasarımının değişimi, doğal olarak dinsel tasarımdaki değişime de yansır. Bu anlamda Din, tarihsel bir varlığın (burada toplum veya cemaatin ve en nihayetinde Tinin) kendi üzerine düşünmesidir veya daha da ileri gidersek, Tanrı'nın veya İlahi hakikatin kendi cemaati ve toplumu ile ilişkisi üzerine bir tasarımıdır. Bu bağlamda dinin indirgenemez bir hakikati olduğu su götürmez, o basit bir şekilde hayali bir şey değildir veya tamamen tarihselliğin dışında olmadığı için kendi gerçek anlamı asla teolojinin sınırları içinde bir nesne haline gelemeyebilir. Ne sol Hegelcilik ne sağ Hegelcilik bu anlamda Hegelci konumu yansıtabilir. Tanrı'nın nesnel varlığı *Fenomenolojinin* ana meselesi değildir; tüm eser bilincin kendi üzerine deneyimini ele alır.¹

Diğer nokta, Hegel'in Lutherliliği ile ilgilidir. Katolik Kilisesinin ekmek ve Şarap ayinini Luther'in eleştirmesi üzerinden irdeleyen Hegel *Tarih Felsefesinde* sunları söyler;

Bu tasarımda doğru bir yan vardır, çünkü İsa'nın salt duyuşsal ve tekil değil ama bütünüyle evrensel, e.d. tanrısal birey olması ölçüsünde, İsa'nın adanması edimsel ve ilksiz sonsuz bir olaydır; ama yanlış olan şey duyuşsal kıpının kendi için yalıtılması kutsal ekmeğe tapınmanın giderek onun yenmesinden ayrı olarak da sürmesi ve öyleyse İsa'nın bulunuşunun özsel olarak tasarıma ve Tine koyulmamasıdır. Luther

¹ "Hegel, Tanrı'yı din felsefesinin nesnesi olarak görür. Bu felsefi analizin nesnesi, Tanrı ve Tanrı'nın aklın dışındaki varlığı değildir; Hegel, ne doğal bir nesne olarak bağımsız varlığını (sağ Hegelciler) ne de yokluğunu (sol Hegelciler) tasdik etmeye kararlıdır, çünkü bir akıl nesnesinin (Tanrı kavramı) bağımsız varoluşu hakkında herhangi bir şey iddia etmenin hiçbir anlamı olmayacaktır" (Ardis, 2017: 80).

Reformasyonunun özellikle bu öğretiyeye karşı çıkması haklıydı. Luther kutsal ekmeğin yalnızca bir şey olduğu ve İsa'nın yalnızca ona inançta kazanıldığı, bunun dışında kutsal ekmeğin salt dışsal bir şey olduğu ve başka birşeyden daha büyük bir değerinin olmadığı biçimindeki büyük öğretiyeyi ortaya koydu.²

Burada tam da eğileceğimiz konuyla ilgili bir yön buluruz; duyusaldan düşünceye ve evrenselliğe varma çabası... Ekmek aracılığı ile Hz. İsa'ya yaklaşma tasarımı yerini, Luther'de, Hz. İsa'ya içsel inanç ile yaklaşma sayesinde kazanılabileceği fikrine bırakır. Hz. İsa'ya inanç, kendisini duyusal olanın sınırlamalarından veya bulunuşundan uzaklaştırmış ve bu şekilde düşünce ögesine varmıştır. Hegel'in başka yerde dediği gibi; "Luther'in yalnız öğretisi Bunun, sonsuz Öznelliğin, e.d. gerçek Tinselliğin, İsa'nın hiçbir yolda dışsal kipte bulunmadığı ve edimsel olmadığı, ona bütününde tinsel olarak yalnızca Tanrı ile Uzlaşmada, İnançta ve tinsel Hazda ulaşıldığıdır".³ *Dışsallıktan düşünce boyutuna* bu geçiş hiç kuşkusuz büyük bir ilerlemedir. Bilincin Mutsuzluğunun aşılmasına doğru giden bir yolun da başlangıcıdır. Dahası Tinin düşünce ögesi içinde kendi gerçekliğini bilmeye yaklaşmasına, yani onun gerçek doğumuna da, işaret eder.

Asıl sorunumuz da işte bu geçişi Hegel'in *Fenomenolojisi* çerçevesi içinde açmak olacak. Bilincin düşünce ögesine yükselişi Hz. İsa ile kurulan duyusal ilişkide söz konusu ekmeğin şarap ayini, temelde Hz. İsa'nın inanan için uzakta bulunuşunu ifade eder. Oysa düşünce ögesi için Hz. İsa Tanrı ile insanın yakınlığını ve birliğini gösterir. Özetlersek, düşüncenin kendisinden pekin olduğu ve bunun hakikat haline geldiği an tam da Dinsel dolayım gerektirir (örneğin Hz. İsa'yı). Bunun anlamı, belirli bir dinsel temsil yolu ile Tinin kendi hakikatine varmasıdır. Ayrıca, Hegel'in *Fenomenoloji*'sinde Din Bölümünün yerine de dikkat etmemiz gerekiyor; *Din* kitabının amacına ulaştığı *Saltık Bilme*'den önce gelir. Saltık Bilme ise en son aşama olarak hem özet hem sonuçtur; edimsel haliyle bilmenin doğasının açığa çıktığı yerdir. Buradaki temel problemimiz, bir bakıma, Bilimin koşulu haline gelen Din'in tam olarak ne olduğunu

² Georg Wilhelm Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2006, 277-278.

³ Georg Wilhelm Hegel, *Tarih felsefesi*, 204

sorgulamaktır.⁴ Bu sorgulama aynı zamanda Dinsel bilincin, bilim adına, kolaylıkla bir yana koyulamayacağını da gösterecektir.

1. Fenomenolojinin Amacı ve Din-Bilim İlişkisi

Hegel'in Fenomenolojisi'inde Bilme olarak Din üzerine bir sorunsal başlı başına *Fenomenolojinin* amacı ile ilgilidir. Din burada tali bir unsur olarak bulunmaz. Fenomenolojinin yapısı dikkate alındığında, yukarıda da belirttiğimiz gibi, *Din* başlığı *Saltık Bilme*'den hemen önce gelir. Din, tam da bilimin olanağı hakkında bir şeyler söyler; Din, bize, özne ve nesnenin özdeşliğinin kısmi de olsa gerçekleşmesinin bir örneğini sunar. Hıristiyanlıkta, hakikatin *kendilik* olarak sunulması ve Tanrı'nın Hz. İsa'da bedenleşmesi bunu ifade eder.

Hegel'in ilk önemli eseri olan *Fenomenolojinin* yazıldığı yıl olan 1807, onun Jena yıllarının sonuna işaret eder. Söz konusu yıl ayrıca Jena Felsefe okulunun da kapandığı yıldır. Jena'daki felsefi girişim Kant'tan sonra metafiziği farklı bir açıdan kurma çabası olarak düşünülebilir. *Hegelci Fenomenoloji* de bunun bir bakıma metafiziğin ve bilmenin olanaklarını ortaya koyar. *Bilincin Deneyiminin Bilimi* alt başlığı sonradan silinen kitap, tam da bir projenin girişi olarak düşünülmüş ve Kantçı *Eleştiri* düşüncesinin farklı bir pencereden ele alınması olarak düşünülmüştür. Bununla kastetmek istediğimiz şudur; *Mantık Bilimi* için giriş niteliğinde olan kitap aynı zamanda Bilincin kendi *içkin diyalektik eleştirisini* içermektedir ve bu açıdan *Eleştiri* geleneği içindedir. En nihayetinde bu kitabın temel varsayımı bilimin belirli bir bilinç konumu içerdiğidir. Bundan başka, *Eleştiri* burada bilince içkin olarak, onun deneyimini ifade ettiğini de söylemeliyiz. Özetlersek; burada, *içkin eleştiri* vasıtasıyla Bilimin ve Bilmenin koşulları sunulmaya çalışılır. Bu nedenle, *Fenomenoloji*, bilmenin koşullarının ortaya konduğu *Saf Aklın Eleştirisini* perspektifi içinde kalır. Hegelci *Tin* ve onun

⁴ Kuşkusuz burada asıl mesele Din-Bilim ilişkisi değildir. Bu şekilde bir bakış açısı içinden bakarsak Hegel'i, örneğin İbn Rüşd ve onun tevil düşüncesiyle yakınlaştırabiliriz. Ama burada tarihsellik boyutuna dikkat çekmek gerekecek. Bu noktayı, özellikle tarihselliğe ve hatta Hıristiyanlığın kendi içindeki tarihselliğe vurgu yapmak amacıyla Bruaire'in şu sözleri ile anlatmak mümkün; "Luther'in tezleri, ilahi hayatını vicdanının derinliklerinde kavrayan öznenin uyanışından, içsel inancın bir manifestosundan başka bir şey değildir (Bruaire, 1964: 150)". Mesih artık *düşünce* uzamında bir yere sahip hale geliyor, geçmişe dönük bir bakışla geçmişin uzaklığında aranmıyor. Düşüncenin kendi uzamına çekilişi... Düşüncenin kendi uzamına çekilişi düşüncenin kendine yakınlığıdır, bilmenin kendine güvenidir, bir bakıma *koşuldur*.

Bu noktayı şu şekilde tekrar ele almak mümkün; *Mantık Bilimi* de düşünce uzamının kendi kendisidir ve genelde *Fenomenoloji* de merdiven metaforu ile anlatılır. Bir geçiş veya aracı metaforunun böyle bakılınca bir gerçekliğe sahipmiş gibi görünür. Tabi bu noktayı ele almak şimdiki amacımız değildir.

Fenomenolojisi kozmik bir öznenin hikâyesi değildir, ama bilimin ve bilim sisteminin bir sunumudur. Bu en sonunda *Ansiklopedik* sistemdir.

Fenomenolojiden Mantiğa geçiş yanında sistem olarak *Ansiklopedi*'yi de anmak gerekir: bu sistemin kendisi bile esasında *Fenomenoloji*'yi var sayar ve *Fenomenoloji* zaten belirli bir dinsel temsil düşüncesi üzerinden kendi amacına ulaşır. Bu nokta önemlidir, çünkü ilahi olanın kendilik olarak tasavvuru ve hakikatin kendisini bu yolla, bir özbilinç şeklinde sunumu, bilimi ve bilim sistemini mümkün kılmaktadır. Bilme, kendilik olarak hakikat imgesinde gerçekleşmesinin imkânını veya koşulunu bulur. Bu aslında görüldüğünden daha basit bir şekilde ifade edilebilir: içinde bulunduğumuz dünya bizim için bilinemez değildir, tam tersine o bilinebilirdir, zira hakikat kendisini insan görünümünde sunmuştur. O halde, onunla ilişkimiz bizden ayrı olan bir şeyle ilişkimiz gibi değildir. Burada *Eleştiri* geleneğinin de ötesine geçeriz; artık *kendinde-şey* dediğimiz bilinemez bir alan yoktur ama her zaman nesne haline gelebilecek bir *kendinelik* vardır. Veya Fichte'de olduğu gibi ayrı bir Ben olmayan yerine tarihselliği içinde nesnelleşen bir Tin'in özbilinci söz konusudur.⁵ *O halde bilinemez veya bilinir ayrımı yerine bilinebilirlik mevhumu ön plana çıkar.* Tarihsellik ve Tinsellik de bu ufukla ilgilidir.

Bilincin kendi nesnesini tarihselliği içinde ve *kendilik* olarak düşünmesinin belirli bir tarihsel sürecin birikimi olduğunu görürüz. Örneğin, Modern Felsefe üzerine Hegel'in *Fenomenolojide, Saltık Bilme* bölümünde yapmış olduğu değerlendirme bu süreci iyi bir biçimde ortaya koyar; "(Bilinç) Gözlem yoluyla bir yandan belirli-varlığı düşünce olarak bulur ve kavrar ve evrik olarak, düşüncesinde belirli-varlığı".⁶ Bu, Descartes'ın bal mumu deneyi ile ilgilidir; biçimin kendisi belirli-varlık olarak mum erise de akdedilebilirdir, yani onun belirli-varlığı düşünce için yabancı olarak kalmaz. Spinoza'da ise kendiliğin olmadığı, tamamen mekanik bir evrenle karşılaşırız. Leibniz ile birlikte özdeşlik

⁵ Bu noktada *Tin* kavramı veya daha doğru bir biçimde söylenirse *kavram olarak Tin* üzerine şunu söylemek gerekir; "Bununla birlikte, Fenomenolojinin terminolojisiyle sistem öncesi metinlerin terminolojisi karşılaştırıldığında birçok önemli nokta dikkat çeker. İlk, akıl yetisinin önceliği ve üstünlüğü *Fenomenoloji*'de yerini daha üstün olan tine bırakır" (Albayrak, *Alman İdealizminde Aşkınlık ve Tarih*, 149). Kısacası, *Fenomenoloji* tarihselliğin perspektifine çekilerek bilmenin üretiliştir. Yine aynı yerde Albayrak'ın dediği gibi *Fenomenoloji*'deki Akıl bölümü de tarihsiz aklın, Kant ve Fichte'nin akıllarının eleştirisidir. Dahası, Tin ile birlikte bilmenin koşulları da dönüşür. Bu dönüşüm de kendisini *Saltık Bilme* ile anlatır. Özetlersek, *Tin* bilmenin yeni ve daha ileri koşuludur.

⁶ Georg Wilhelm Hegel, *Tinin Görüngübilmi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 505.

ilkesinin çok yoğun metafizik kullanımı sayesinde bir bireysellik düşüncesine varırız veya bir *biricik* olma hissi yaşarız; iki tane bile birbirine benzer yaprak yoktur örneğin. Ama asıl sorun kendi kendisiyle özdeşlik olarak kendilik düşüncesine varmaktır ve bu da Alman İdealizmi ile gerçekleşir; “Ya da, Ben yalnızca ‘kendi’ değil, ama ‘kendi ’nin kendisi ile özdeşliğidir; ama bu özdeşlik kendi kendisi ile tam ve dolaysız birliktir, ya da bu Özne o denli de Tözdür”.⁷ Daha açık bir anlatımla, hakikat Kartezyen uzam biçiminde anlaşılabilir, ancak zamansal süreklilikte kendi özdeşliğini farklılaşmasıyla birlikte yaşayan bilinç olarak anlaşılır. Bu, özneliği ve kendiliği zamansal bir süreklilik olarak görmektir. Kendi kendisiyle özdeş olmak da bu zamansallığın ifadesinden başka bir şey değildir. Uzam hakikatin bulunabileceği biçim değildir. Bu hakikat ancak zamansal ve tarihseldir. Tüm bilmemiz ve deneyimimiz zamansaldır. Vahiy de zamansaldır ve zamanla ortaya çıkar! Öyleyse, Ben, kendiliktir ve kendilik olan Ben için hakikat de zamansaldır. Bundan başka, Winfield’in ifadesiyle, “Kendini bilme, tamamen eksiksiz ve yeterli bir şekilde elde edildiğinde, böylece nesnellik Ben tarafından kendilik olarak bilindiğinde, kesinlik artık hakikatten ayırt edilemez. Bunun nedeni, bilincin burada nesneyle ilişkisinin, bilmesinin veya kesinliğinin nesneyle, kendinde verili olanla, yani bilmesinin gerçeğiyle nasıl aynı olduğunu deneyimlemesidir”.⁸ Bilinebilir bir dünya düşüncesi tarihsel ve zamansal bir ufuk içinde bir mevcudiyete sahiptir, zira bilmenin hakikati zamansal olduğu gibi, nesnellik de ancak kendilik biçiminde var olur. Bu şu anlama gelir; nesneyle aynı kumaştandır, diğer bir deyişle, nesnellik de kendilik biçimindedir ve bu özdeşlik bilmenin de imkânıdır.

Dinsel tasarıma baktığımızda, onun hakikati bir kendilik olarak kurguladığını görürüz. Din bunu temsil yoluyla yapar. Bize dünyayı somut olarak *kavranılabilecek* ve bizim *çinde* yaşadığımız bir dünya olarak verir. Bir başka ifadeyle, Hz. İsa hakikatin biçimi olarak, Tanrı’nın oğlu olarak ortaya çıkar. Bu biçim kendiliğin biçimidir. O da insan gibi sonlu ve acı çeken bir varlıktır. Ama dinsel biçim içinde bu sadece ortaya konur ama anlaşılmaz olarak kalır. Yine de dinsel biçimin önceliği söz konusudur. Hegel bunu şu şekilde ifade eder; “Bu nedenle denmelidir ki, deneyimde olmayan, ya da aynı şeyi şöyle anlatırsak, duyumsanan gerçeklik olarak, içeriden bildirilmiş ilksiz-sonsuz bir şey olarak, inanılan kutsal bir şey olarak -ya da başka hangi anlatım kullanılırsa kullanılsın- bulunmayan hiçbir şey bilinmez. Çünkü deneyim tam olarak kendinde içeriğin -

⁷ Georg Wilhelm Hegel, *Tinin Görüngübilmi*, 505.

⁸ Richard Dien Winfield, *Hegel's Phenomenology of Spirit A Critical Rethinking in Seventeen Lectures* UK: ROWMAN & LITTLEFIELD PUBLISHERS, INC, 2013, 360.

ve bu Tindir- Töz ve böylece bilincin bir nesnesi olması demektir ”.⁹ İlk önce *Kutsalın* duyuşsal veya imgesel deneyimi, sonra da bilim gelir. Burada sonsuz ve sonlu arasındaki yok edilemez uçurumun dinsel temsil ile kapanmasını görürüz. Ama daha sonra da göreceğimiz gibi, Dinsel tasarım da aslında bu uçurumu kapatamaz; “Tasarımlamanın içeriği saltık Tindir; ve şimdi yapılması gereken bu salt biçimin ortadan kaldırılmasıdır, ya da daha doğrusu, bu biçim genel olarak bilince ait olduğu için, gerçekliği daha şimdiden bilincin şekillenişinde ortaya çıkmış olmalıdır”.¹⁰ Temsil veya tasarım, bilincin gerçeklikle kurduğu ilişkilerden sadece bir tanesidir. Temsil düşünceyi hep ilişkili olduğu nesneye uzak kılar; temel sorunu budur. Bu temsil biçiminin de kendisinin aşılması kavramsal hale gelmesi gerekir, zira onun, yani bilincin gerçekliği “daha şimdiden bilincin şekillenişinde ortaya çıkmış olmalıdır”.

Temsilin bu şekilde din için ayırt edici olduğuna dikkat etmek gerekir. Temsil, bir bakıma Hegel ile ayırt edici bir anlam kazanır veya daha dar bir kapsamda düşünülmesi gereken bir düşünce olarak değerlendirilir. Bubbio bunu Locke ve Kant’ta bu terimin basitçe *idea* ile nerdeyse yan yana düşünülebilir olduğunu söylerken belirtir. Sorun burada onun Hegelci kavram ile karşıtlığında gizlidir (Bubbio, 2014:60).¹¹ Esasen kavramın dirimsel ve üretici olduğu, kendi için üretiminde kendi ile özdeş kaldığı düşünülürse (ki bu tam olarak Tin ve dirimsel doğa için geçerlidir), temsil, düşüncenin kendisini henüz mekânsallık veya dışsallık üzerinden ifade biçimidir. Burada, dışsal algıda verili olanların, örneğin Hz. İsa’nın tarihsel varlığının bizim zamanımıza uzak olarak kalmasını düşünebiliriz. Oysa kavramsal bir düşünce için bu, diğer bir deyişle Hz. İsa’nın tarihsel varlığı, olumsal bir tarihsel olay değildir, aksine evrenselin kendisini tikelleştirmesi, farklılaştırmasıdır. Düşünce ögesinde bu zorunluluk haline gelir; dini bilinç için Hz. İsa’nın varlığı veya onun Tanrı’nın oğlu oluşu gibi ifadeler olumsal ve belirli bir tarihsel dönem içindir; olmayabilecek olumsal bir geçmiş

⁹ Georg Wilhelm Hegel, *Tinin Görüngübilmi*, 503.

¹⁰ Georg Wilhelm Hegel, *Tinin Görüngübilmi*, 494.

¹¹ Paola Diego Bubbio, *God and the Self in Hegel*, New York: Suny Press, 60.

Bubbio daha temelde Hegelci temsili ve özellikle onun dini temsil biçimindeki dışavurumunu Auerbach’ın *Figurası* ile ilişkilendirir; ““bir figürün gerçek anlamı ya da tarihsel gerçekliği, onun daha derin anlamı ile çelişmez, tersine onu “şekillendirir”; tarihsel gerçeklik iptal edilmez, ama daha derin anlam tarafından onaylanır ve tamamlanır” (Bubbio, *God and the Self*, 70). Burada din hakikatsiz bir görünüşü temsil etmez. Basit bir yanılgı değildir. Tam tersine daha derin anlamı şekillendirir. Bu açıdan dini temsil kavrama giden yoldur. Veya yine tersi de doğrudur; kavram kendisini temsilde dışsallaştırır.

veya uzakta kalmış ve sürekli anımsanması gereken bir olay... Bu şekilde Hz. İsa henüz, düşüncenin uzamı içinde değildir. Temsil açısından, o anımsanmalı ve bu da ekmek-şarap tapınımı gerçekleştirilmelidir. Din burada anlam kazanır. O, Tinsel olanı örnekler, onu kavranılabilir ve kavramsallaştırılabilir hale sokar. Ardis'in ifadesiyle;

Felsefi bilim, diyor (Hegel), düşünceyi düşündüğü şeyin bağımsız nesnellüğünden ayıran karşıtıktan kurtulmuş düşünceyi "varsayar". Felsefi bilimin konusunu tanımlayan kavram, saf düşüncedir, kendine odaklanan düşüncedir, ancak bu saf düşüncenin kendi bağımsız gerçekliğinde varlığın gerçekte ne olduğunu tanımladığı varsayımıyla olur. Sıradan fenomenal bilinç bu varsayıma meydan okuduğu için, Hegel fenomenal bilinçteki karşıtlığın üstesinden gelmenin felsefi bilimin bakış açısına girmek için gerekli bir koşul olduğunu söyler.¹²

Daha temelde din, o halde, Tinsel üretimin dolayımından bağımsız bir bilmenin olmadığını söylerken, diğer bir deyişle bilmenin toplumsallığını ortaya koyarken (zira Tanrı kendi cemaati ile birliktedir), aynı anda bilinçteki karşıtlığı da aşar. Bilme ve nesnesi ayırımını yok eder; bu *Akıl* bölümünden *Tin* bölümüne geçiş ile gerçekleştirilir. *Tarihsiz* aklın ki akıl burada bir bilinç durumudur, gerçeklikle ilişkinin kavranma biçimidir;

Özbilinç Us (Akıl) olduğu için, başkalığa karşı şimdiye dek olumsuz olan ilişkisi olumlu bir ilişkiye döner. Şimdiye dek yalnızca bağımsızlığı ve özgürlüğü ile ilgilenmiş, ona ikisi de özünün olumsuzu olarak görünen dünya ya da kendi edim-selliği pahasına kendini kendi için kurtarmak ve saklamakla ilgilenmişti.¹³

Daha önceki bilinç biçiminde, *Özbilinçte*, bilinç kendi gerçekliğini içselliğinde bulur ve dolayısıyla nesnel olana bakışı olumsuzdur. Bilinç olarak Akıl ise nesne ile olumlu bir ilişki olarak ortaya çıkar. Yine de, Akıl için mesele başkalıkla ilişkidir, özne-nesne özdeşliğidir. Ama bunu *tarihsiz* bir akıl olarak yapar. Bu bir bakıma Kantçı geleneğin Teorik ve Pratik aklıdır ve tarihten uzaktır; her iki akılda tarihselliği düşünmez. Böylelikle bu tarih dışı biçimiyle Akıl, Bilme için bir çabadır, hakikate yaklaşma hissidir ama henüz sadece bir çabadır. Örneğin hakikatin kendinde-şey olarak varlığı bilmeyi sadece

¹² Collins Ardis, "The Role of Religion in Hegel's Phenomenological Justification of Philosophical Science", içinde (85-109) İçinde *The Palgrave Hegel Handbook*, ed. B. Maykovea ve K. Westphal, USA: Palgrave Macmillan, 2017, 87.

¹³ Georg Wilhelm Hegel, *Tinin Görüngübilmi*, 150.

yakınlaşma çabası olarak ele almayı gerektirir. Tam ve gerçekleşmiş bilme yoktur. Bu bilmeyi tarih dışı bir persepektiften ele almanın sonucudur. *Tinin Fenomenolojisi* tarihselliği ve dolayısıyla toplumsal olarak dolayımlanmış özbilinci ele alır. O halde Akılın gerçekliği de bilinç olarak Akıl da kendi zeminleri olarak Tine dönmelidirler; Tin bilincin kendi toplumsallığını ve nihayetinde tarihselliğini ortaya serer. Bilme toplumsaldır. Din ise toplumsalın kendisini bir “kendilik” olarak ayırmsaması ve gerçeklikle uzlaşmasının biçimidir. Ve en nihayetinde kavram da kendiliktir. Yine de sorun şudur; din temsil eder, gerçekliğin olumsal bir şekilde tasarılanmasına yöneliktir. *Saltık Bilme* ise bu bilmenin kendi için *zorunlu* koşullarını ortaya koyar: Tarihselliğini ve toplumsallığını. Böylece bilme hakiki anlamıyla kavramsal bir üretdir.

2.1. *Tinin Fenomenolojisi*

Tinin Fenomenolojisi, Tinin kendi uğrakları içinde ortaya konması olarak düşünülebilir. Bilinç, Özbilinç, Akıl ve en sonunda Tin ile Saltık Bilme ana başlıkları üzerinden bilimin imkânı ortaya konulur. Bu ne kadar tuhaf gözükse de Tin aşkın bir şey veya basitçe soyut bir şey değildir; “Onun için şunu söylüyoruz: tin soyutlanmış bir şey değildir; insan doğasından yapılmış bir soyutlama değildir; fakat bütünüyle bireyseldir; etkindir; en yalın anlamında canlıdır: bilinç ama aynı zamanda bilincin nesnesi -tinin var oluşu, kendi kendisini nesne olarak almasıdır”.¹⁴ Canlı bir şey ile karşı karşıya olduğumuz gerçeği burada özellikle vurgulanmalıdır. Tin canlıdır, yani kendisini belirleyen bir şeydir ve ayrıca kendisini bilendir. Tüm bunlar birlikte düşünüldüğünde Tin daha anlaşılır olacaktır, zira Tin verili olma özelliğinden öte kendini üreten ve yaratan bir devinim içinde olma süreci ve bunun sonucudur. O “kendi içeriğini önceden hazır bulmaz; fakat kendini kendi için nesne, içerik yapar. Bilme onun biçimidir, davranışdır, içeriği de tinselliğin kendisi”.¹⁵

Tüm bu söylenenleri *Tin*'in özgürlük olduğunu söyleyerek özetlemek mümkündür. Hegel, bu açıdan *Mantık Bilimi*'ndeki kavramı özbelirlenim olarak koyarken ve bu nedenle onu özgür olarak belirlerken, burada da *Tin*'in özgürlüğüne gönderme yapar; “Herkes tinin başka özellikler yanında bir de özgürlüğe sahip olduğuna doğrudan doğruya inanır. Felsefe ise bize, tinin başka

¹⁴ Georg Wilhelm Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 61.

¹⁵ Georg Wilhelm Hegel, *Tarihte Akıl*, 61.

bütün özelliklerinin özgürlükten ileri geldiğini, hepsinin özgürlüğün araçları olduğunu, hepsinin özgürlük yoluyla oluşup onu meydana getirdiğini öğretir”.¹⁶ Bütün özellikler özgürlükten ileri gelir demek her şeyin öz belirlenim süreci ile açıklanabileceğini söylemek demektir. Tin de bunun örneğidir, o da kavramsaldir. Dahası, Tanrı gibi, yaşam ve Tin de hareket halindeki kavramlardır¹⁷ ve bunların tikelleşmeleri onun ürünleridir. Tin, öz belirlenimdir ve öz belirlenimde kendini bilmedir. Yahut bu öz belirlenimde kendi ürünlerinde kendisini bilir ve bu nedenle de evrenseldir. Ama daha baştan dendiği gibi o soyutlama değildir, zira ancak soyut bir Evrensel “tekilliği, bireyselliği ve kişilik ilkesini ürünlerinden uzak tutar ve böylece yaşamsız ve ruhsuz, renksiz ve içeriksiz Evrenselliklerin ötesine geçemez”.¹⁸

Peki, *Fenomenoloji*'de nasıl bir Tin tanımıyla karşı karşıyayız? Genel itibariyle bu soruya, yine eleştirel geleneğin devamı içinde olduğumuzun altını çizerek cevap vermeliyiz. Tin kavramının kökeninde de Alman Felsefesinin kendisini görürüz;

Kantçı eleştiri kendi kendini koyan Fichteci özne mefhumu ile birlikte yorumlanır ve Tin'in biçimi kendi kendini koyma ve bu şekilde dünyayı de koyma olarak kavranır. Bu ikisi birbirinden ayrılmaz. Varlık ve eyleme onun için birdir ve tüm sınırlamaları aşmak ki biraz önce bahsettiğimiz öz belirlenim bunu getirir, onun ilerleme olarak yorumlanmasını da beraberinde getirir.¹⁹

Fichteci Ben gibi Tin de kendi kendini koyma eylemidir. Özü bu eylemdir. Bundan başka, yeri *Akıll*'dan sonra olan *Tin* temelde aklın ve onun bilmesinin kesinliğinin hakikate yükseldiği anı ifade eder. Akıl dünya ve kendisi arasında bir özdeşlik kurar ama bu sadece bir *ayrımın* kendisi ile mümkündür; dünya bu özdeşlikte yine de bizden ayırdır. Tin bu ayrımın yok edilmesidir. “Us tüm olgusalık olma pekinliği gerçekliğe yükseldiği zaman Tindir ve kendinin kendi dünyası olarak ve dünyanın onun kendisi olarak bilincindedir”.²⁰ Diğer bir deyişle dünya da benim gibi bir kendilik olarak ortaya çıkar. Aklın bilme talebinin toplumsal bir düzlemin etkisiyle gerçekliğe vardığını düşünmek gerekir. Akıl olarak bilinç kendi gerçekliğini kendi dışındaki dünya ile bir olarak oluşturmaya çalışır. Ama bunun zemini de Tin'dir. Bu şu anlama gelir; bilim

¹⁶ Georg Wilhelm Hegel, *Tarihte Akıl*, 62.

¹⁷ Georg Wilhelm Hegel, *Tinin Görüngübilmi*, 275.

¹⁸ Georg Wilhelm Hegel, *Tinin Görüngübilmi*, 275.

¹⁹ Gilles Marmasse, *Penser le Réel Hegel, la Nature et l'Esprit*, Paris: Kimé, 384.

²⁰ Georg Wilhelm Hegel, *Tinin Görüngübilmi*, 275.

ancak Tinsel bir faaliyet olarak kavranabilir veya aklın dünya ile uzlaşması ancak Tin üzerinden anlaşılabilir. Bunun temelinde Tin'in daha açık olan gerçekliği yatar;

Edimsel bilincin 'kendisidir ki, karşısında Tin ya da daha doğrusu nesnel, edimsel bir dünya olarak kendisi durur, ama bir dünya ki 'kendi' için bir yabancı olma anlamını bütünüyle yitirmiştir, tıpkı 'kendi'nin de dünyadan ayrılmış, ona bağımlı ya da ondan bağımsız bir kendi-için-varlık olma anlamını bütünüyle yitirmiş olması gibi. Töz olarak ve evrensel, kendine-özdeş, kalıcı öz olarak Tin herkesin eylemi için sarsılmaz ve çözülmez zemin ve başlangıç noktası, onların amaç ve hedefleri, tüm özbilinçlerin düşünsel 'kendinde'leridir. Bu töz o denli de herkesin ve her birinin eylemi yoluyla onların birlik ve özdeşlikleri olarak üretilmiş evrensel iştir, çünkü kendi-için-varlık, 'kendi,' eylemdir. Töz olarak Tin sarsılmaz, haklı kendine- özdeşlidir; ama kendi-için-varlık olarak töz çözülmüş, kendini adayan iyiliksever özdür ki, onda herkes kendi işini yerine getirir, evrensel varlığı parçalar ve ondan kendi payına düşeni alır.²¹

Aklın da dayanağı, onu kendi amacına ulaştıran tözsellik olarak Tin, esasında yabancılığın yıkılışını ifade eder. Bu yabancılığın yıkılışı herkesin eylemi için çözülmüş bir tinsel ortam anlamına gelir; *Tin* eylem alanıdır. Herkesin eylemini gerçekleştirdiği ve bunu yabancılık çekmeden yaptığı bir ortam... Ama aynı zamanda tözseldir, bu farklılıklarda ve çoklukta yıkılmaz. *Tinin* bu yanı onun birleştirici yanıdır. Hem özdeşlik hem eylem, hem varlık hem varlığın üretimi olarak *Tin* düşüncesi Bilme'nin *tam* bir koşulu olarak ortaya çıkar.

Daha temelde ise, bilimsel bakış açısı, ancak özgür bir ulusun konumundan itibaren mümkün olur. Bu, gerçeklik, yasa, devlet veya herhangi bir kurumun yabancı veya aşkın olmadığı bir durumu da ifade eder. Ama burada bir noktanın altını çizmek gerekir; Eğer Hegel Felsefesi bilincin bir konumunu gerektiriyorsa, ona giden yolu gösteriyorsa, bu bilinç nasıl bir bilinç olarak düşünülmelidir? Bu bilincin gerçeklik kavrayışı nasıl tanımlanmalıdır? Birincisi, Hegel için bilinç sınırlıdır ve karşısında ondan başka olan bir dünya görür. Oysa bu konum hatalı

²¹ Georg Wilhelm Hegel, *Tinin Görüngübilmi*, 276.

bir şekilde nesne temellidir ve Kant ile birlikte aşına olduğumuz yasa koyucu olduğumuz gerçeğini dışta bırakır. İkincisi, gerçeklik ile ilişkisinde kendi dışında bir şey bulunmaz. O içeridedir; bilinç bizzat mutlağın kendi bağrında bir varlığa sahiptir. Tüm tanıtlama buna dayanır; bilincin, kendi dışındaki bir gerçeklik üzerine konuştuğu yanılısamasının düzeltilmesi... Tin işte bu yanılısamanın düzeltilmesini yerine getirir. Dahası, *kendinde* bir kuş yoktur her zaman bizim gözlemlediğimiz veya bizim bir şekilde yakaladığımız bir kuş vardır. Kuşun kendi gerçekliğine, koşulsuz varlığına biz de dâhilizdir. Bu şekilde bakıldığında Bilinç ve nesnesi iç içe geçer, varlıkları birbirine bağlı olur. Bu konum Mutlağı başka bir şekilde görmek demektir. Redding'in deyişi ile böyle bir dünya için "bilinç karşısında duran herhangi bir dünyanın bilinç kendisini içermediği için, dolayısıyla hiçbir zaman bütün bir dünya olarak, Hegel'in terimleriyle, mutlak ya da koşulsuz olarak" düşünülemediği söylenebilir.²² Daha sarıh bir anlatımla, biz mutlağın içindeyizdir. Saltık tam da burada özne ve nesnenin ilişkisinde, kendisinin bilincindedir, o özne ve nesne olarak katlanmıştır. Bilim de en nihayetinde bu katlanmayı, kıvrılmayı ifade eder. Ancak epistemoloji merkezli bakış açısı bu noktayı kaçırmaz. Bu nedenle, epistemoloji merkezli bakış açısı Tini, kolektif bir yapıyı da gözden kaçırmaz. Bu ikisi de *Tinin Fenomenolojisi*'nin ortaya koymaya çalışacağı şeydir. Öncelikle aşkın bir mutlak yoktur, tam tersine biz mutlağa içkinizdir, ikinci olarak bilim tinseldir, bir "biz" ile ilgilidir, soyut bir bilen özne ile ilgili değildir.

Özetlersek, Akıl kendisini dünyada bulmak istiyordur oysa Tin bu kendini bulma isteğinin zemini olarak ortaya çıkar. Aklın gerçekliği tarihsel ve toplumsal olmasıdır. *Fenomenolojinin* bize göre bu temel bakış açısını ve amacını genel olarak açtığımız göre asıl konumuzla ilgili olan soruyu soralım; Dinin, Fenomenoloji'deki yeri nedir?

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi *Din*, Saltık *Bilme*'den önce gelir. Bu önceleme, tam da bir temsilin vasıtasıyla dünyanın kendi başkalığından arındırılarak bilince sunulmasını sağlamanın *Fenomenolojik* projeye ilişkili olmasıyla ilgilidir. Bu, Dünya, Ben ve kategoriler ilişkisinin tekrar gözden geçirilmesidir. Kendi sınırlarımız dışında olan başkalık tam da yabancı olduğumuz ve kendi evimizde olmadığımız bir mutsuzluğu ifade eder. Hegelci Mutsuz Bilinç de budur; "Mutsuz Bilincin kendisi bir özbilincin bir başkasına bakışıdır ve kendisi ikisidir ve ikisinin birliği onun için ayrıca özdür; ama kendi için henüz bu özün kendisi değil, henüz ikisinin birliği değildir".²³ Buradaki mesele hakikatin değişmez ve bilinç

²² Paul Redding, *Kıta Felsefesi*, çev. Kenan Mutluer, 266.

²³ Georg Wilhelm Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 138.

için başka olmasıdır. Oysa değişen ve sonlu bir şey olan Mutsuz Bilinç, bir hiçtir. Tüm çaba bu bilincin mutsuzluğunun ortadan kaldırılması çabasıdır. Daha açık olarak söylendiğinde din tam da buna yönelik bir temsilin kendisini ifade eder. Yine de şunu akılda tutmak gerekir; Mutsuz Bilinç de dini bir bilinçtir. Ama o, temelde Hz. İsa'nın varlığını kavrayamamış bir bilinçtir. Stoacılık ve Kuşkuculuk ile ilişki içinde ve dolayısıyla kölenin bilinciyle doğrudan ilişkili bir bilinçtir. Köle için dünya ve yaşam ondan ayrıdır, aynı şekilde Mutsuz Bilinç için de hakikat ondan ayrıdır.

Yukarıdaki alıntıya tekrar dönelim. Burada bilincin *değişeni* ve *değişmeyi* kendi içinde kurduğunu, bu ikisi arasındaki ilişkinin ona yabancı olmadığını görürüz. Sorun, bunun bilince açık olmamasıdır. Bilinç için kendisi tarafından kurulan ayırım kendisine yabancı bir başka âlem fikri yaratır. Tüm Fenomonolojik sorun bu ayırımın ortadan kaldırılmasıdır. Dolayısıyla, bilince bu ayırımın sadece kendi sayıltısı olduğunu da göstermek gerekir. Bunun durakları ise Akıl ve Tindir. Tüm süreç, *Özbilinç* bölümünün sonunda ortaya çıkan bu mutsuzluğun ortadan kaldırılması için bir çabadır. Tin ve Din, mutsuz bilincin sonlu ve değersiz varlığını tekrar yüceltme, onu düştüğü yerden kurtarma çabasıdır.

Köle bilincinin devamı olan Mutsuz Bilinç, dünyaya karşı olumsuz bir tavır takınarak, kendisini saklamaya, hayatta kalmaya, kendi değersiz varlığını kurtarmaya çalışıyordu. Oysa şimdi kendisi ile dünya arasındaki bu olumsuz tavır bırakmaktadır; “bilincin tekilliği ona kendinde saltık öz olarak görüldükten sonra, dünyayı kendi yeni edimsel dünyası olarak ortaya çıkarır (Hegel, 2011: 151).²⁴ Dünya ilk defa ona *dünya* olarak görünür ve bu andan itibaren de “Akıl esasında kendisini tekrar tekrar kendisinin ötesine geçerken bulur, çünkü onun mevcut bir birey olarak belirlendiği sınırlar bilincinin evrenselliği tarafından olumsuzlanır”.²⁵ Kendi içine gömülmüş ve hakikatini de kendisinden itmiş bilinç, bu sefer *Akıl*'da kendi sınırlarını test eder ve her sınırı olumsuzlar.

²⁴ Georg Wilhelm Hegel, *Tinin Görüngübilmi*, 151.

²⁵ William F. Bristow, “Reason, Self-Transcendence, and Modernity in Hegel's Phenomenology”. D. MOYAR, içinde *The Oxford Hegel Handbook*, ed. D. Moyar, Londra: Oxford, 2017, 103.

3. Din

3.1. *Din* Bölümüne Giriş

Hegel için, din, bilincin kendisini aşmasını sağlar. Aynı zamanda kabul edilemeyen dinsel bakış açısının aşılmasını da kendi içerisinde taşır. Hegel'in Hıristiyanlık anlayışındaki bazı sorunlar şu şekilde özetlenebilir; 1) "Tanrı şahıs değildir ve dolayısıyla insanı sevmez". 2) "Tanrı, insan olmakla tek Tanrı olur". 3) Bilen bir öz-bilinç olmak için, Tanrı bizim gibi iyi olduğu kadar kötü de olmalıdır". 4) "İncil, "kelimenin tam anlamıyla" alınmaması gereken hayal ürünüdür: "vahiy" değildir. 5) "İsa (...) aşılması gereken resimsel-düşünce ve ruh olarak Tanrı'nın mantıksal bir andır". 6) Nihayetinde Tanrı, Mesih'te değil, Hıristiyan topluluğunda cisimleşmiştir. 7) "İnsan, topluluğun karşılıklı bağışlama çalışmaları aracılığıyla (...) Tanrı ile birleşir". 8) "Mutlak din bir din değil, dinin kendisidir". 9) "Enkarnasyon ve diriliş geçmiş olaylar değil, (...) ilahi özün mantıksal yönleridir". 10) "Ruhun ölümsüzlüğü yoktur". 11) "Ötesi veya Cennetin Krallığı yoktur". 12) "Hıristiyanlığın hakikati ancak felsefe ile kavranabilir".²⁶

94

Burada her şeyi kavramsal olana dönüştürme çabası içinde dinsel içeriğin de dönüşüme uğradığını görürüz. Hegel'in bakış açısından bu tam olarak *Din*'in temsil düzeyinde kalması nedeniyle gerçekleşir. O yüzden örneğin *enkarnasyon* veya *diriliş* tarihsel olmaktan çok mantıksal olaylardır veya kavramın uğraklarıdır. Yine Kalkavage'ın dediği gibi Din zaten üçlü birleşik yapı olan kavramı resmeder; özdeşlik, fark ve özdeşlik ve farkın özdeşliği.²⁷ Tanrı, Hz. İsa ve Kutsal Ruh... Bu tam olarak kavramın *Mantık Bilimi*'ndeki dizilimidir; evrensel, tikel ve tekil... Dahası, Tanrı ancak *yaratılış* ile Tanrıdır... Bu yapıya göre, kendi soyut varlığında Tanrı, Tanrı değildir. Kendisini farklılaştıran evrenselin somut evrensel olması gibi, Tanrı da zorunlu olarak kendi başkasını yarattığı ölçüde ilahidir. Yaratılış da bir olay değil mantıksal zorunluluktur. Ve tüm bunları da sonuna kadar götüren, saltık din olarak Hristiyanlığı tanımlayan şey de Tanrı'nın insan olmasıdır; Hz. İsa ve onun duyusal dünyada bedenleşmesi bu anlama gelir. Tanrı *antropomorfik* değildir, tersine Tanrı tam olarak insandır!²⁸ Tam olarak İnsan Tanrı her şeyin yabancılığından arındırılmasını sağlar.

²⁶ Peter Kalkavage, *The Logic of Desire*, Philadelphia: Paul Dry Books, 2007, 398-399.

²⁷ Peter Kalkavage, *The Logic of Desire*, 396.

²⁸ Richard D. Winfield, *Hegel's Phenomenology of Spirit A Critical Rethinking in Seventeen Lectures*, 357.

Bu da yine kavramın bizzat kendisinin sunumu olarak Hristiyanlığın en üst seviyede sergilenmesidir. Bu meseleyi ele alarak başlamak her şeyi daha anlaşılır kılacaktır. Şu nedenle ki, *Din* bölümünün sonunda, Hristiyanlıkta, ilahi hakikat bir *kendilik* olarak tasavvur edilir. Diğer Dini bilinçler, bu *kendilik olarak hakikat* bakış açısından yoksundurlar. Bu yüzden, Hristiyanlık hakikatin en üst düzeyde ifadesidir; Kavram kendiliktir, kendini farklılaştıran ve öz belirlenim olan sürecin bütünüdür. Hristiyanlık bu öz belirlenimi şu şekilde yapar; “Baba, Oğul ve Kutsal Ruh... *Özdeşlik* ve *kendinelik* sonra *duyusal olarak buradalık*... Sonra kendi cemaati ile birlikte Tanrı...”.²⁹

Bu şekilde ele alındığında Tin’in kendi özünün tam bir gerçekleşmesi ile karşı karşıyayızdır; hem bireysel öz bilinçler kendilerini ilahi olanda tanır hem de ilahi varlık kendisini onlarda somutlaştırır. Hem Tin kendisini bireylerde çözer hem de bu çözümlüde sağlam bir zemin olarak kalır. Bu ikisi bir arada yürür. Tüm amaç kendisini bir kendilik olarak sunan ilahi temsil ile ortaya çıkar. Kavram hakikatin biçimidir ki bu da tüm hakikatin kendisini bir kendilik, canlı bir gerçeklik olarak algılamak demektir. Hegel bunu *Mantık Bilimi* perspektifinde Kavram bölümünde Kavramın kendisini gerçekleştirme olarak İdea biçiminde ele alır. Söz konusu olan Kavramın nesneliliğin doğrudan kurucusu olma sürecidir, nesneliliği bir tür kendilik haline sokmasıdır. İdea da bunun gerçekleşmiş halidir. Kısacası, *Mantık Bilimi*’ndeki *Kavram* bölümünün yapısının bir tekrarı ile karşılaşmamız tesadüf değildir. Hristiyanlık da o yüzden Kalkavage’ın yukarıdaki alıntıda belirttiği gibi sadece bir din değildir, ama *din olarak dindir*.

3.2. Dinsel Biçimler

Hegel için Dinin en temel tanımı şudur; “Kendi kendini bilen Tin Dinde dolaysızca kendi arı özbilincidir”.³⁰ Tin’in, bir ulusun veya halkın kendisini kendisine yansıttığı saf özbilinç olarak Din, Tin’in de en gelişmiş tanımı olur. Hegel bunu şu şekilde ifade eder; “yalnızca Tinin *edimselliği* Din tarafından kapsanmakla kalmaz, ama evrik olarak, Tin kendi kendisinin bilincindeki Tin olarak kendi için edimsel ve kendi bilincinin nesnesi olur” (Hegel, 2011: 426).³¹ Kendinin kendisine nesne oluşu ise özne ve nesne ayrımının ortadan

²⁹ Peter Kalkavage, *The Logic of Desire*, 397.

³⁰ Georg Wilhelm Hegel, *Tinin Görüngübilmi*, 425.

³¹ Georg Wilhelm Hegel, *Tinin Görüngübilmi*, 426.

kalkmasıdır. *Fenomenoloji*'nin asıl amacı da budur. Daha açık bir biçimde ifade edilirse "eğer Din Tinin tamamlanışı ise ve Tinin tekil kıpıları olarak Bilinç, Özbilinç, Us ve Tin zeminleri olarak Dine geri dönüyor ve geri dönmüş iseler, o zaman hep birlikte bütün Tinin belirli olarak varolan edimselliğini oluştururlar, öyle ki Tin salt bu yanlarının ayrımlaştırılan ve kendi içine geri dönen devimi olarak vardır".³²

Buradan iki sonuç çıkar; ilk olarak Din, Tinin tamamlanışıdır ve ikinci olarak Tinin tüm uğrakları da Dinde tekrarlanır. Tamamlanma derken bunun Tinin kendisini dini temsilde nesnesi olarak ele almasını, tüm önceki uğrakların tekrarının Din'de tekrarlanması derken bunların Dini biçimler olarak ortaya çıkışını ifade ediyoruz. Burada, çeşitli Dinlerin farklı biçimleri ve onların en nihayetinde kendilerini bir Din'de tamamlamaları söz konusu olur. Ama ilk elde Din bölümünde ele alınan dinsel biçimler doğu dinleridir ki içine Yahudilik de dâhildir, bunların ardından Yunan-Roma dini ve en sonunda da Hristiyanlık gelir. Siep'in deyişi ile üç temel biçim vardır; bunlar "doğal", "sanatsal" ve vahiy dini olarak ortaya çıkar.³³ Esasında dışsal olandan, en doğal olandan tinsel olana doğru bir sıralama düşünüldüğünde, yukarıda da dediğimiz gibi Tin için geçerli olan süreç Din için de geçerli olur; Bilinç, yani dışsal olanın önce geldiği yapı, özbilinç, yani bilincin kendisini ön plana aldığı yapı ve ikisinin birleşimi veya bilincin özbilinç ile özdeşliğine doğru bir geçiş... Hegel bu noktayı vurguladıktan sonra şunu söyler; "Edimsel Tin ile kendini Tin olarak bilen Tin arasında, ya da bilinç olarak ve özbilinç olarak kendi kendisi arasında yapılmış olan ayırım kendini gerçekliği içinde bilen Tinde ortadan kaldırılmıştır; bilinci ve özbilinci özdeşleşmişlerdir. Ama burada Din ilkin dolaysız olduğundan, bu ayırım henüz Tine geri dönmüş değildir".³⁴ Doğal Din bunun dışavurumudur.

Tinin ilk edimselliği din Kavramının kendisi, ya da dolaysız olarak din ve öyleyse Doğal Dindir; bunda Tin kendini doğal ya da dolaysız bir şekil içinde nesnesi olarak bilir. İkinci edimsellik ise zorunlu olarak kendini ortadan kaldırılmış doğallığın ya da 'kendi'nin şeklinde bilmektir. Bu öyleyse Sanat Dinidir; çünkü şekil kendini bilincin üretme etkinliği yoluyla 'kendi'nin biçimine yükseltir ki, bu yolla bilinç nesnesinde kendi edimini ya da 'kendi'yi görür. Son

³² Georg Wilhelm Hegel, *Tinin Görüngübilmi*, 427-428.

³³ Ludwig Siep, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Londra: Cambridge, 2014, 207.

³⁴ Georg Wilhelm Hegel, *Tinin Görüngübilmi*, 429.

olarak üçüncü edimsellik ilk ikisinin tek-yanlılığını ortadan kaldırır;
'kendi' dolaysız bir 'kendi'dir, tıpkı dolaysızlığın 'kendi' olması gibi.³⁵

Doğal Din, dolaysız bir şekil içinde kendisini nesne olarak alır, örneğin Işık gibi, ardından sanat dini özbilincin etkinliğini dışa vurur ve ilahi olanı kendi şeklinde bilir. Üçüncü olarak ise ikisi İlahi olanın doğrudan İnsan oluşunun ortaya konduğu vahiy dini ile aşılır. 'Kendi' gibi dolaysızlık da 'kendi'dir. Gerçeklik kendisini dolaysız bir kendilik biçiminde göstermiştir, Hz. İsa olarak ortaya çıkmıştır. Tüm bu süreç dikkate alındığında ortaya çıkan şey en dışsal olandan en insani olana doğru bir evrimin gerçekleştiğidir. Nasıl ki din Aklın kesinliğinin gerçekliğe dönüşmesi ise vahiy dini de gerçekliğin kendisini insani olarak tanımlar ve o şekilde tamamlar. Ama dışsal ve doğal olan da öylece basit bir nesne olamaz; "Hegel, bu gerekliliği karşılamak için, ilahi olanın ilk duysal konfigürasyonunu bir *Lichtwesen*, ışıklı bir öz olarak tanımlar".³⁶ Winfield'in da dediği gibi ışığın yayılımı az da olsa bir tinsellik içerir ve bu nedenle sıradan bir nesne değildir. Hatta Hegel bu anlamda doğal dinin Işık düşüncesinin Sokrates öncesi filozoflardan daha ileride olduğunu iddia eder; doğal bir şeyden tüm her şeyi türetmek yerine bir doğal şeyde Tinsel öz bulmak, onu ayırmak daha ileri bir adımdır, zira ikincisi insani özü doğaya indirgemez.³⁷ Daha önce de değindiğimiz gibi, Tin zaten doğayı aşma olarak ortaya çıkar, daha doğrusu doğal olarak ne görünüyorsa onu aşma çabası Tinsel olanın özüdür, çünkü Tin özgürlük olarak tanımlanır. Bundan başka, İslam ve İslam öncesi Kâbe de yine insani ve ilahi özün ifade edilemezliğini gösterir, bu nedenle İslam Hegel için Doğal Dinin sınırlarındadır: "Şeklin bu dış 'kendi'sinin karşısında kendisinde bir İç taşıdığını bildiren bir başka şekil durur. Kendi özüne geri çekilen Doğa dirimsel, kendini tekilleştiren ve deviminde kendini karıştıran türlü lüğünü özsel-olmayan bir kılıf düzeyine indirger ki İçin örtüsüdür; ve bu İç ilk olarak henüz yalın karanlık, devimsiz bir şey, [Kâbe'deki] biçimsiz Kara Taştır". İçin bilinemezliği, saklı oluşu ile birlikte "tüm bunlar derin ama anlaşılması güç bir bilgeliğin dilinden dökülürler".³⁸

³⁵ Georg Wilhelm Hegel, *Tinin Görüngübilmi*, 430.

³⁶ Richard Dien Winfield, *Hegel's Phenomenology of Spirit A Critical Rethinking in Seventeen Lectures*, 326.

³⁷ Richard Dien Winfield, *Hegel's Phenomenology of Spirit A Critical Rethinking in Seventeen Lectures*, 327.

³⁸ agy

Sanat Dini ise kendiliği yansıtan, bir toplumu kendilik ile uzlaştırmaya çalışan etik bir toplumun ürünüdür. Bu Tin, tüm bireylere dağılır, onları kapsar. “Bu Tin yalnızca tüm bireylerin evrensel Tözü değildir; tersine, bu Töz edimsel bilinç için bilinç şeklini taşıdığı için, bu şu demektir ki bireyselleşmiş Töz bu bireyler tarafından kendi özleri ve yapıtları olarak bilinir”.³⁹ Hegel’in burada gönderme yaptığı halk Yunanlılardır. Onlar Tin’in ilk biçimini oluştururlar, burada kendilik ve gerçeklik özdeştir. Belirli bir etik düşünce etrafında şekillenmiş toplum kendisini bireyselleşmiş tözlerde, Eski Yunan Tanrılarında bulur ki bu şekilde bireyler bu tanrılarda kendi bilinçlerini bulurlar. Burada esas sorun Tinin kendi içine çekilişi ve dünyevi olandan uzaklaşması ve bireylerin bireyselliğinin olmamasıdır. Etik olan verilidir, belirli bir oluş içinde ortaya çıkmamıştır. Burada şu söylenmelidir; nasıl ki Antigone Devlet ile çekişmeye kendi özel ve bireysel özgürlüğü ile değil ama geleneğin ve yer altı tanrılarının verdiği sorumluluk ile girmişse, kardeşini gömmeyi kendi geleneği için zorunlu görmüşse, Eski Yunanlı da bu tür ödevler ve sınırlamalarla yaşar. Hegel bundan sonra şunu söyler; sanat dini bir Ustanın yapıp etmesinden daha öte bir şeydir. İlahi özü kendilik olarak ortaya koymaya çalışır; “Bu kipte şekil kendisinde ‘kendi’nin şeklini taşıyan bireysellik ve örgensiz özü onun çevresi ve konutu olarak şekil ile bağıntı içinde sunan evrensellik ayırımına bölünür” (Hegel, 2011: 442). Tekillik bir şekil ve evrensellik bir tapınak bir konut... Düz çizgiler yerine eğri çizgiler, ile Tanrının tekil biçimi birleşir, insani öz ifade edilmeye çalışılır. Ama asıl sorun bu şekilde ortaya çıkar; Tinin tözsel varlığı ve verililiği nasıl ki bireyi veya bireyselliği yok ediyorsa, aynı şey sanatçı için de geçerlidir. O da belirli bir ideal olanı şekillendirir ve bunu yaparken kendi tekiliğinden vaz geçer; “Töze ait olanı sanatçı bütünüyle yapıtına vermiş, ama belirli bir bireysellik olarak kendine yapıtında hiçbir edimsellik vermemiştir; yapıtına eksiksizliği ancak tikelliğini kendisinden dışlayarak, bedeninden vazgeçip kendini arı eylemin soyutluğuna yükselterek kazandırabilir” (Hegel, 2011: 445). Bu açıkça Tinin veya Kavramın tam bir tanımını dışlar; üretilmiş olmak üretimin kendisine içkindir... Sanat yapıtı bu uğrakta üretilmiş olmasının dolayımını unutturacak tarzda idealliğini ortaya koyar, tıpkı dolaysız Tin gibi o da bireyselleşmeye ve oluşa karşı kendi içine çekilmiş olmaktan ibarettir.

Çok kısa olarak ele aldığımız bu dinsel biçimlerden, bir başka dinsel biçime, Vahiy Dinine dönelim. Hegel’in bu konuda ilk cümlesi şudur; “Sanat Dini yoluyla Tin Tözün biçiminden Öznenin biçimine geçmiştir, çünkü sanat onun şeklini üretir ve öyleyse onda eylemi ya da özbilinci ortaya koyar” (Hegel, 2011:

³⁹ Hegel, 2011: 400.

467). Bu şu anlama gelir; artık özsel olanın kendilik olduğu kavranmıştır. Bu önemli bir geçişi dışa vurur. Sanatçının üretiminden ayrı olduğu bölünme yerine özün ve tinsel olanın saf kendilik haline geldiğini bildirir. Vahiy Dini bunu işaret eder, zira Etik tinde, Eski Yunanda kendilik yalnızca etik tözün bir ilineği idi, ama şimdi mutlak, yani her şeyi kapsayan öz olarak ortaya çıkar. Bu daha önce bahsettiğimiz bir meseleyi tekrar etmemizi gerektirir. Kavramın kendilik olarak görülüşü ile Dini ve ilahi özün kendilik olarak görülüşü burada örtüşür. Kendilik ve onun özsel oluşu öz biçimini de geride bırakır der Hegel; yani görünenin arkasında bir şey kalmaz. Her şey ifşa olmuş ve görünüşe gelmiştir. Bu tıpkı kendiliğin kendisini göstermesi ve saklı olanı veya gizi barındırmaması gibidir. Özgürlük de kendini bu şekilde açma ve gösterme veya boşaltma devinimidir. Burada bir bütün olarak Fenomenolojinin 749. paragrafına bakalım;

“Kendi” saltık özdür dediğimizde öz Kendilikte kaybolur, ona indirgenir. Ama mutlak öz kendilik olduğunda şu gerçekleşir; Kendiliğinden açıktır ki, bu ‘Kendi’ saltık Özdür önermesi dinsel-olmayan edimsel Tine aittir; ve onu anlatan şeklin Tinin hangi şekli olduğunu anımsamamız gerekir. Bu şekil aynı zamanda önermenin devimini ve bunun evrilmesini de kapsayacaktır -bir evrilme ki, “kendi’yi bir yükleme indirir ve Tözü özneye yükseltir. Bu öyle bir yolda olur ki, evrik önerme kendinde ya da bizim için Tözü Özne yapmaz, ya da yine aynı şey, Tözü Tinin bilincinin başlangıcına, doğal dine geri götürüleceği bir yolda eski durumuna koymaz; tersine, bu evrilme özbilincin kendisi için ve onun kendisi yoluyla ortaya çıkar. Özbilinç kendini bilinçli olarak teslim ettiği için, vazgeçişinde saklanır ve Tözün Öznesi olarak kalır; ama benzer olarak kendinden vazgeçmiş olduğu için, aynı zamanda Tözün bilincini taşır; ya da özbilinç kendini adayarak Tözü özne olarak ortaya çıkardığı için, Özne özbilincin asıl ‘kendi’si olarak kalır. Böylece eğer iki önermeden ilkinde tözsellikte Özne yalnızca yitiyorsa ve İkincide Töz salt bir yüklem ise, ve öyleyse iki yan her birinde karşıt bir değer eşitsizliği ile bulunuyorsa, o zaman burada ulaşılan sonuç iki doğanın birleşmesi ve içiçe geçmesidir ki, bunda ikisi de eşit değerlerle özse! oldukları gibi aynı zamanda yalnızca kıpılar olarak da bulunurlar; böylelikle Tin kendinin hem kendi nesnel Tözü olarak hem de yalm, kendi içinde kalan özbilinç olarak bilincidir (Hegel, 2011: 468).

Burada Eski Yunan tözselliğinin bir anda tözün özneye yükselişi ile bağlantılı kılınışını görürüz. Birinde kendilik özsel olur ise diğesinde öz kendiliğe indirgenir. 1) “Kendilik mutlak özdür”, özü Kendiliğe indirger: Ama *Törellik*de, bu tersine çevrilir: (2) “Mutlak öz Benliktir”. “Böylece eğer iki önermeden ilkinde tözsellikte Özne yalnızca yitiyorsa ve İkincide Töz salt bir yüklem ise”, bu tözün aynı zamanda özne olduğu düşüncesine varır. *Tinin Fenomenolojisinde* amaç da hakikati bu şekilde görmektir; “böylelikle Tin kendinin hem kendi nesnel Tözünü olarak hem de yalın, kendi içinde kalan özbilinç olarak bilincidir”. Bu aslında Hegel’in özeti ile şu şekilde anlaşılır; Tin töz olarak kendisini dışlaştırır ve özbilinç olur (Hz. İsa) ve özbilinç de kendisini dışsallaştırır evrensellik olur.

Burada Hegel’in o ünlü 17. paragrafının giriş cümlelerini hatırlayalım: “Benim görüşüme göre - ki ancak dizgenin kendisinin açıklanışı ile aklanabilir-herşey Gerçeği yalnızca Töz olarak değil, ama o denli de Özne olarak kavramaya ve anlatmaya dayanır” (Hegel, 2011:18). Bu şu demektir; yukarıdaki iki önerme de yeterli değildir, ancak iç içe geçmiş kurgusal bir önerme biçimi kazandıklarında bir anlamları olur. Tözselliğe batma da özneliğe indirgeme de yetersiz ve tek yanlıdır. Diğer bir deyişle, Spinoza tarzı bir bakış açısı özbilinci yok ederken diğeri için de, Kantçı bakış açısı için de şu söylenebilir; “düşünme olarak düşünmeye, e.d. genelde evrenselliğe sarılan karşıt görüş aynı yalınlık ya da ayrılaşmamış, devinmemiş tözselliktir” (a.g.y).

Neden bu tür bir ikilik söz konusu olsun? Sorusunun cevabını yine Hegel’dedir: “Bu Töz, özne olarak, arı yalın olumsuzluktur ve tam bu nedenle yalının ikiye ayrılışıdır; ya da karşıtlık kuran eşlenmedir ki, yine bu ilgisiz türülülüğün ve bunun karşısavının olumsuzlanmasıdır” (Hegel, 2011: 19). Tüm bu süreç öyleyse şuna işaret ediyor. Töz kendisini yalınlığından ikiye böler, özneleşir, karşıtlık kurar ve bu karşıtlıkta kendi evindedir.

4. Sonuç: Saltık Bilme ve Din

Saltık Bilme mutlağın bilinmesi değildir, bilmenin bir biçimidir. Tüm sorun burada düğümlenir. Bilmenin kendi koşullarının araştırılması en son durumda Dinin müdahil olduğu bir sonuca varır. Din dünyayı yabancılığında arındırır, onu bir kendilik olarak ortaya koyar. Tüm bu noktada esasında Kantçı eleştirinin dünyası da aşılmış olur. Bize yabancı bir dünyadan bizim için bilinebilir bir dünyaya geçeriz. Bu sayede de Bilginin gerçek ve somut koşulları karşımızda durur. Din de bu koşullardan biridir.

Ama burada bir sorun vardır. Temsilin yabancılık biçimi de Din'e dâhildir. Hegel'in ifadesiyle; "Bildirilmiş dinin Tini henüz genelde bilincinin üstesinden gelmiş değildir, ya da, yine aynı şey, edimsel özbilinci bilincinin nesnesi değildir (Hegel, 2011: 494). Başka deyişle, kendisini farklılaştıran bütün olarak, evrensel olarak kavram onda henüz yoktur. İçeriği de biçimi de temsilin idaresindedir. Yabancılık yok edilememiştir. Örneğin mantıksal bir zorunluluk olan kavramın kendisini farklılaştırması temsilde yoktur. Onun için bedenleşme geçmişte olmuş ve bitmiştir. Oysa kavramın bedenleşmesi hep şimdide varlığını sürdürür. "Dini bilinçte eksik olan, kavram ile özbilinç arasındaki ortak öz-farklılaştırıcı birliği tam olarak sergileyen bir içeriğin bilincidir" (Winfield, 2013: 367). Özetle sorun kendini farklılaştırarak var eden bilmenin bu farklılaştırmasının zorunluluğunun fark edilmemiş olmasında yatar. *Kavram kendini farklılaştırma gücü veya potansiyelidir. Din bu farklılaştırmanın farkında olmaksızın bunun bilgisidir!*

Tekrar edelim; Hegel'in kavrayışına göre din bilmenin koşulu haline getirir, zira din bizi kavranılamaz bir dünya düşüncesinden kurtarır. *Bir bakıma Kant'ın bilmenin dışına attığı din Hegel'de koşul haline gelir.* Bilme ancak bizimle aynı kumaştan olan bir dünyada mümkün olur. Hakikatin gökyüzünden bize indiği, bizim de doğal olanı olumsuzladığımız yerde başlar. Bu son cümlenin anlamı şudur; Tanrı'nın Hz. İsa'da dünyaya inmesi ve bizim de kendi sonluluğumuzu, bu dışlaşmayı ve feragati örnek olarak olumsuzlamamız ve tinsel bir cemaat fikrine ulaşmamız bilimin ve bilmenin koşuludur. Bu iki nedenle böyledir; ilk olarak bilim dünyayı ve hakikati bilinebilir olarak görmeyi gerektirir, ikinci olarak bilim toplumsal ve kolektif bir çabanın ürünüdür.

Bu iki nokta göz önüne alınırsa, Hegel, bilim ve inanç arasında uyumlu bir ikilik, diğer bir deyişle birbirlerini olumsuzlamadan denge içinde durmaları fikri yerine, dini tasavvurun bilim için koşul olduğu fikrini öne sürer. Bu noktada, modern düşüncenin Kantçı versiyonu *bilinemez* bir ufku var saydığı gibi, dini cemaati de sadece koyut olarak ele alırken, Hegel cemaat veya toplumu bilimsel bir kolektif olarak görür. Hegel'de, Kantçı bir bakış açısına göre birbirlerini olumsuzlamadan yan yana durması gereken bilim ve din, tarihselliğe dayalı bir bakış açısı sonucu birlikte ele alınır. Din bu tarihsel perspektifte bilimin somut olarak uygulanmasının koşullarını yaratır.

KAYNAKÇA

- ALBAYRAK, Ö. Behiç (2022). *Alman İdealizminde Aşknlık ve Tarihsellik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- ARDİS, B. Collins (2020). The Role of Religion in Hegel's Phenomenological Justification of Philosophical Science, B. Maykovea ve K. Westphal içinde (85-109) *The Palgrave Hegel Handbook*, USA: Palgrave Macmillan.
- BRİSTOW, W.F. (2017). Reason, Self-Transcendence, and Modernity in Hegel's Phenomenology. D. MOYAR, *The Oxford Hegel Handbook* içinde (101-126) Londra: Oxford.
- BRUAİRE, Claude (1964). *Logique et Religion Chretienne dans la Philosophie de Hegel*. Paris: Editions du Seuil.
- BUBBİO, P. Diego (2017). *God and the Self in Hegel*. New York: Suny Press.
- HEGEL, G.W.F (2006). *Tarih Felsefesi* (çev. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları.
- HEGEL, G.W.F (2011). *Tinin Görüngübilmi* (çev. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları.
- HEGEL, G.W.F (A2014). *Tarihte Akıl* (çev. Önay Sözer) İstanbul: Kabalcı
- HEGEL, G.W.F. (B2014). *Mantık Bilimi* (çev. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları
- KALKAVAGE, P. (2007). *The Logic of Desire*, Philadelphia: Paul Dry Books.
- MARMASSE Gilles (2008). *Penser le Réel Hegel, la Nature et l'Esprit*. Paris: Kimé
- REDDİNG, P. (2022). *Kıta Felsefesi* (çev. Kenan Mutluer) İstanbul: Say Yayınları
- SİEP, L. (2014). *Hegel's Phenomenology of Spirit* Londra: Cambridge.
- WİNFİELD, R. (2013). *Hegel's Phenomenology of Spirit A Critical Rethinking in Seventeen Lectures* UK: ROWMAN & LITTLEFIELD PUBLISHERS, INC.

IS CROCE'S PHILOSOPHY ANTI-ESSENTIALIST AND AGAINST METAPHYSICS?

Ahmet Emre DEMİRCİ*

ABSTRACT

This essay might be considered an attempt to analyze Croce's philosophical discourse in general, where he points out his thoughts as a "humanistic alternative to the consolations of religion and metaphysics"; and, to argue whether his aimed task was successful, especially in setting a strict distinction between his philosophical perspective and his claimed anti-metaphysical position. The first major step to take is to focus on his essentialist philosophy of art, namely, "art as expression"; and second, his division of knowledge between theoretical and practical, which he claimed as products of the main directions of the human mind or human consciousness which Croce called "spirit", or, of that which "really" exists. Initially, we could argue that even this presupposition could be considered highly metaphysical.

Keywords: Croce, aesthetics, essentialism, metaphysics, art

CROCE'NİN FELSEFESİ ÖZCÜLÜK VE METAFİZİK KARŞITI MI?

ÖZ

Bu çalışma genel olarak Croce'nin felsefi konumunu analiz etmeyi amaçlamaktadır. Croce felsefi konumunu – özellikle tin felsefesine ilişkin bakışını – tanımlarken, düşüncelerini "din ve metafiziğin tesellilerine hümanist bir alternatif" olarak ifade etmiştir. Bu çalışmada Croce'nin felsefi tutumunun başarısı, felsefi bakış açısı ile iddia ettiği metafizik karşıtı konumu arasındaki farklılıklar bağlamında değerlendirilecektir. Sözkonusu değerlendirme sürecinde öncelikle Croce'nin "ifade olarak sanat" olarak bilinen özcü sanat felsefesine odaklanılacaktır. Sonraki aşamada ise Croce'nin "tin" ya da "gerçekten" var olan şey olarak tanımladığı ve insan zihni ya da insan bilincinin temel yönelimlerinin ürünleri olan teorik ve pratik bilgi ayrımı ele alınacaktır. Başlangıç olarak, bu iddianın bile oldukça metafizik bir ifade olduğunu söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Croce, estetik, özcülük, metafizik, sanat

* Prof.Dr., Anadolu Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İşletme Bölümü,
ORCID: 0000-0002-8214-2680, aedemirci@anadolu.edu.tr

Makalenin geliş tarihi: 14.12.2023
Makalenin kabul tarihi: 29.04.2024

Submission Date: 14 December 2023
Approval Date: 29 April 2024

Metaphysical Essentialism and Croce's Conception of Art as Expression

Essentialism, in the broadest sense, could be considered as any philosophy that acknowledges the primacy of essence. Although there are several kinds of essentialism, our paper focuses on metaphysical essentialism since it is thought to be directly related to Croce's philosophy – especially his conception of art as expression. According to Raven, metaphysical essentialism claims that there are essences. However, it does not provide any solid claim which essences there are. No matter which essentialist view is defended, all essentialists agree that there are essences even if they do not have an agreement over which there are¹. In general, metaphysical essentialism is the view that things have an essence or an innate structure that makes them what it is.

Metaphysical essentialism has an a priori nature; it is universalist and realist, and not dependent on anything contextual². Thus, there have been two broad essentialist traditions since antiquity. One is represented by Plato while the other is represented by Aristotle. According to the dualist ontology of Platonic tradition, essences are detached from the experienced world. In other words, essences have a higher ontological status and priority over their worldly instances. The core idea of Platonic essentialism can be seen in Plato's theory of forms. According to Plato, a form is an essence that participates in its worldly instances, yet it transcends them. On the other hand, in the Aristotelian tradition, essences are not transcendental and they are embedded in this world. In contrast to Platonic tradition, essences have no ontological priority over their worldly instances. The core idea of Aristotelian essentialism is that essences are as much a part of the world as their worldly instances. In short, the Aristotelian essentialism claims that the essences are embedded in this world³. In consideration of these two different essentialist traditions, I claim that Croce's essentialist status is more identical to that of the Aristotelian tradition.

Furthermore, the perspective that there is at least one attribute (could be more than one, too) that enables a distinction between a substance and other beings that are not that substance, namely, essentialism, is a metaphysical point of view. Concerning art, Croce's view is that what characterizes art is nothing but expression (he would use expression synonymously with intuition as he

¹ Raven, Michael J., "Explaining Essences". *Philosophical Studies*, 178(4) (2021), 1046.

² O'Connor, Peg. "Cressida J. Heyes, Line Drawings: Defining Women through Feminist Practice". *Hypatia*, 20(2) (2005), 195.

³ Raven, Michael J., Explaining Essences, 1048.

pursued). So, it could be argued that Croce's philosophy of art has an essentialist character. Supporting this argument, Croce affirms that "linguistics and aesthetics are the same thing". Regarding Croce's essentialist position, Shusterman⁴ claims that;

By asserting that traditional aesthetic distinctions cannot rely on fixed essential principles since aesthetic perception is always a matter of the changing play of language and experience, yet failing to equally insist that pragmatic distinctions can nonetheless be usefully made, Croce's theory falls into much wider essentialism - a monism of the world as intuition-expression or language. Supporting this monistic standpoint, Croce says⁵:

It is false to say that a verb or noun is expressed in definite words, truly distinguishable from others. Expression is an indivisible whole. Noun and verb do not exist in it, but are abstractions made by us, destroying the sole linguistic reality, which is the sentence.

Such statements as the one given above seem to lead us to a much wider and pernicious essentialism, an engulfing and unconstructed monism of expression⁶. The expressionist view(s) of art (including Croce's theory), which holds the aesthetic expressions of feelings and thoughts as a basis, has/have been influential in the first half of the past century. To evaluate art as the expression of human feelings and connecting it with the inner world, as well as with the artist's experiences of feeling and the expressions of those emotions are typical features of the expressionist view of art. In other words, what matters in expressionism while searching for the essence of art in the artist, is inner experience, and psychological mood, but more than these, the talent for original spiritual expression.

Feeling or imagination is much more important than the product(ion) itself in the expressionist view of art; the original creative act is in the artist's soul or mind, and the choice for expressing this or not belongs to no one but the artist. In fact, the artist's aesthetic thoughts and feelings constitute the basis and art owes its significance to it providing the path for spiritual experience-i.e., for

⁴ Shusterman, Richard. "Somaesthetics at the Limits". *The Nordic Journal of Aesthetics*, 19(35) (2008), 19.

⁵ Croce, Benedetto. *Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic*. Cambridge University Press, 1922, 146

⁶ Shusterman, Richard. "Analytic Aesthetics, Literary Theory, and Deconstruction". *The Monist*, 69(1) (1986), 31.

providing a real and meaningful form and content to feelings and thoughts. The representatives of the expressionist view put a special emphasis on that, the pleasure due to expression is for its own sake (hence, art is for the sake of art itself).

Another significant issue to be taken into consideration is originality, as the criterion that helps us make a distinction between aesthetic expression itself and other emotional activities or manifestations. In his book "La Poesia" (1936), Croce offers his theory of literature and its relations to poetry. Furthermore, in "La Poesia", Croce analyzes the sophisticated nature of poetic and literary expression, and discusses four fundamental forms of expression. These form different form of expression are the "expression of feeling in its immediacy", the "poetic expression", the "prosaic expression", and the "oratorical or practical expression". Croce later investigates whether literature could be identified with any one of them⁷. An explosion of uncontrolled emotions including joy, fear, sorrow, and astonishment is encapsulated in the simplest form of expression known as the interjection, which represents "feeling in its immediacy. Croce claims that the second type of expression which he calls as the poetic expression is a form of knowledge and thus, it differs from the feeling. Unlike feeling, according to Croce⁸;

[...] Poetry ties the particular to the universal; it embraces suffering and pleasure, transcending them, and, rising above the clash between the parts, it reveals the place of each part in the whole, the harmony over the conflict, the sweep of the infinite over the narrowness of the finite. This mark of universality and totality is the very character of poetry.

As the third form of expression, the prosaic expression differs from the poetic expression. According to Croce, this difference is very identical to the differences between fancy and thought, and poetizing and philosophizing. Croce notes that, unlike poetic expression, prosaic expression will not consist in the expression of affections and emotions, but in the definition of thought. Thus, it

⁷ Gullace, Giovanni. "Poetry' and 'Literature' in Croce's La Poesia." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 19(4) (1961), 454

⁸ Croce, Benedetto and Gullace, Giovanni. *Benedetto Croce's Poetry and Literature: An Introduction to Its Criticism and History*. Southern Illinois University Press, 1981, 15-16

does not express images, but signs and/or symbols of concepts⁹. Finally, the third form of expression is oratorical or practical expression. Although Croce refers oratorical expression also as practical expression, practicality of oratorical expressions is different from other forms of practicality outwardly – not in any substantial characteristic. According to Abbott, oratorical expression has the power to elicit and address certain emotional states, positioning it as a practical pursuit in the spiritual realms of economics and ethics. Thus, oratorical expression, as praxis, differs from poetic expression which is intuitive and aesthetic. Croce claims that oratorical or practical expressions have two possible functions namely as persuasion or entertainment. Croce considers entertainment as a function of oratorical expression since such a function satisfies a basic need of a human mind through arousing emotions¹⁰.

Aesthetic expression is either the creation of a form due to an expression or to a certain feeling, or transformation of the emotion felt to a consistent and specific form of experience; and only this (type of) expression is original or unique. Once constructed, the spiritual expression may be repeated and become a part of the culture via continuous usage. The expressionist view of art utters that the aesthetic expression itself could never be (in the form of) an imitation; what really matters is to find out that which is not imitation. And that's why the expressionist view of art attributes an extremely high level of significance to creativity on one hand and sublimates the artist to the level of a real creator. Within this perspective, the lower-level artists are subject to the creative artist; and, the great artists are those who are the creators of new (original) forms or viewpoints. In contrast to these great artists, the contributions of the others (subject/lower level artists) are much more restricted, despite the original aspects in detail. The expressionist view of art puts forward the notion of "genius" at this point, concerning originality and creativity; and genius in art, within this sense, characterizes the original and creative artist, who surpasses her/his masters in every respect, and who develops totally new forms of expression which have been unknown before.

From the expressionist view, the creation in art or the creation of the artist is not a divine creation or creation out of nothing. Besides, the secret of the

⁹ Croce, Benedetto and Gullace, Giovanni. *Benedetto Croce's Poetry and Literature: An Introduction to Its Criticism and History*, 22-25

¹⁰ Abbott, Don Paul. "The Doctrine of Double Form: Benedetto Croce on Rhetoric and Poetics". *Philosophy & Rhetoric*, 21(1) (1988), 8

creation does not have its roots in the material or the resources of the work of art. On the contrary, the mystery is in the rather mystical advance/progress, which transforms those resources into (a) work(s) of art. From the point of view of the expressionist theory of art, claiming that art expresses almost a miracle due to the mentioned mystery, the miracle is in the total transformation of the present data by the art and artist. In other words, the miracle of art is in that it pulls the present data off the world we live in, for the sake of introducing them into another world. That's why many people refer to the inspiration of the artist/the process that inspires the artist, to give an account of the artistic creation.

Croce, whose name might be substituted for the expressionist theory of art, is the one who made the distinction of representation and expression a significant instrument in the contemporary philosophy of art. Indeed, while pointing out a distinction between concept and intuition-where the latter depicts an acquaintance with the individuality/particularity of an object, and the former, coming out only as an instrument for classification, Croce means to say that the distinction between representation and intuition corresponds to the distinction of concept and intuition, hence, that intuition and expression are identical.

Croce emphasizes poetry as well, which is pioneering in the expression of feelings and various modes of the human soul, and, holds that poetry also puts various aspects of the practical personality of human beings into the service of contemplation. In Croce's view, all art-in the final analysis- has to be the expression of feelings.

Based on this perspective, Croce often identifies expression with creation, too; and affirms that the process of creating an ideal and perfect object by the artist - which is absent in nature - begins with taking some impressions from nature itself. The artist, according to Croce, reaches a certain expression after subjecting the impressions to a synthesis; what's more, expression becomes a unique aesthetic experience that occurs in the artist's imagination/soul, happening only once. That's where creation lies. The artist who creates the mentioned experience in her/his soul takes pleasure due to the expression created by her/himself. Nevertheless, this expression/creation does not persist always or continuously; the memory of the artist cannot keep this experience consistently, as it is a spiritual synthesis. This is the reason why the work of art is unique and a value created only at once. The artist finds solutions to deal with the weakness of memory, to keep the mentioned spiritual synthesis, hence the

aesthetic expression. The artist finds the solution in manifesting these expressions through physical objects such as words, marble, paint, color, wood, etc. And this type of manifestation, i.e. manifesting the expression experienced in the artist's soul and imagination through objects, results in the works of art. Accordingly, a poem, a painting, a sculpture, or a musical track are instruments that are helpful for keeping the aesthetic expression alive, rather than beings that exist for their own sake. This argument on the works of art are mainly grounded in Croce's later work "Breviary of Aesthetics: Four Lectures" (1913)¹¹. In order to respond the question "What is Art?", Croce questions whether art is a physical fact since art involves words, color combinations, certain forms of body, and sounds. Croce believes that error of "physicalizing" art exists in popular thinking. According to Croce, art cannot be reduced to physical facts since, in the first place, physical facts *have no reality* while art – to which many devote their lives and which provide us with divine joy is *extremely real*; thus, art cannot be a physical fact, , which is something that is not real.¹². Although this argument about art, physical facts, and their reality sounds counterintuitive and paradoxical, Croce refers to the philosophers from various traditions and physicists – although he does not provide any specific traditions or names – "when they conceive of physical phenomena as products of principles removed from our experience". Basing his arguments on these views, Croce claims that physical facts or phenomena manifested through their internal consistency and general consensus, not yet as a definitive reality, but as a conceptual framework designed for scientific inquiry¹³. Thus, focusing solely on the physical aspects of a work of art – such as counting the words in a poem or measuring the size and weight of a statue – distracts us from the sense of the poem and our enjoyment of it.

Therefore, the original expression occurs in the artist's soul and is reflected as a work of art (creation) in the external world; the physical objects or works (of art) serve as instruments, for the purpose of saving and keeping spiritual expressions. Although what is often addressed as "beautiful" are the physical objects or works of art, the real beauty is the one occurring in the soul of the artist. The beauty of the works of art are/have to be only auxiliary

¹¹ Croce, Benedetto. *Breviary of Aesthetics: Four Lectures*. University of Toronto Press, 2007, 10

¹² Croce, Benedetto. *Breviary of Aesthetics: Four Lectures*, 10

¹³ Croce, Benedetto. *Breviary of Aesthetics: Four Lectures*, 11

instruments, which lead us to the real/essential expression, or, to real beauty itself.

Croce and Metaphysics

An interesting part of Croce's philosophy is the way he tackles the concepts of genius. Genius is closely linked with Spirit and values. According to Croce, all activities or expressions are about genius. In other words, Croce claims that genius could be referred to as the creative activity. Thus, for Croce, beauty, truth, economic activity (useful), and moral actions require genius. At this point, according to Tunalı¹⁴, in Croce's philosophy, there would be no place for religion and metaphysics, and that is the main reason why Croce considers his philosophy against metaphysics and calls himself an anti-metaphysician or ultra-metaphysician. Croce notes¹⁵:

[...] In this sense we are anti-metaphysicians, while declaring ourselves to be ultra-metaphysicians, when the word is used to claim and to affirm the office of philosophy as self-consciousness of the spirit, distinguished from the merely empirical and classificatory office of the natural sciences

Croce also claimed that his "philosophy of spirit" as a humanistic alternative to the consolations of religion and metaphysics. Thus, Croce has rejected all forms of religion, as not being sufficiently logical, and defended the standpoint for metaphysics. Croce had the idea that all metaphysics is just the justifications of religious ideas and not full and viable philosophical systems. Regarding the impossibility of metaphysics, Croce says¹⁶:

[...] For the same reason, philosophy, as the science of the spirit, cannot be philosophy of the intuitive datum; nor, as has been seen, philosophy of history, nor philosophy of nature; and therefore, there cannot be a philosophical science of what is not form and universal, but material and particular. This amounts to affirming the impossibility of Metaphysic.

¹⁴ Tunalı, İsmail. *Benedetto Croce Estetiğine Giriş*. Ayrıntı Basımevi. Ankara, 2019, 17

¹⁵ Croce, Benedetto. *Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic*, 64-65

¹⁶ Croce, Benedetto. *Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic*, 64

However, I strongly believe that Croce's philosophy is highly metaphysical. His writings and details about his "philosophy of spirit" clearly indicate that Croce was a metaphysical idealist. Supporting this point of view, in his book about the history of aesthetics, Monroe Beardsley says¹⁷:

He [Croce] came with a radically new concept of the aesthetic, and it had two virtues. First, it interpreted aesthetic phenomena in the context of a respectably idealist metaphysics that many of his readers recognized as Hegelian, yet in a manner so concrete, so down to earth, and so close to actual works of art, that many of his conclusions could readily be translated into naturalistic terms.

Furthermore, Beardsley¹⁸ claims that – though Croce professed himself "anti-metaphysical" – Croce's "philosophy of mind" is a solid metaphysics and a form of idealism, and his aesthetics is a remarkably essential and inherent part of it. Similarly, Cacciatore¹⁹ notes that according to Caracciolo (an interpreter of Crocean philosophy), Croce had a strong psychological and sentimental inclination to the metaphysical. However, he [Croce] revealed himself as incapable of thinking the metaphysical to the end, due to an initial refusal to think metaphysically. Furthermore, the concept of "Spirit" is common and frequently appears in Croce's works. By mentioning "Spirit", Croce implies the whole logico-metaphysical evolution of the mind in which all activities are "moments," and of which all structures are phases²⁰.

Furthermore, Croce's arguments provided in his work "Filosofia dello Spirito" (1913) led some Crocean scholar to question Croce's anti-metaphysical position. For example, according to Gennaro Sasso, a leading Crocean scholar, Croce was forced to encounter some internal contradictions in his philosophical system. His position as an absolute idealist and his views on absolute historicism (storicismo assoluto) are mostly related to Hegelian Weltanschauung (Hegelian Worldview). Furthermore, Croce's absolute historicism was considered as an all-encompassing vision of reality by the critics, namely a piece of metaphysics

¹⁷ Beardsley, Monroe C. *Aesthetics from Classical Greece to the Present: A Short History*. Tuscaloosa and London, 1966, 319

¹⁸ Beardsley, Monroe C. *Aesthetics from Classical Greece to the Present*. 327

¹⁹ Cacciatore, Giuseppe. (2006). Alberto Caracciolo interpreter of Croce. *Archivio di Storia Della Cultura*, 19 (2006), 19

²⁰ Edman, Irwin., "The Conduct of Life by Benedetto Croce & Arthur Livingston". *The Journal of Philosophy*, 22(20) (1925), 557.

instead of an attempt to free us from any grand narrative²¹. However, rejection of an all-encompassing systems was among the main reasons why Croce was considering himself an anti-metaphysicist.

I also propose that Croce's ontological classification of the theoretic and practical activity of the Spirit offers a metaphysical standpoint. This classification suggests that there are four domains of the Spirit (or Mind). These four domains are included in two main categories namely theoretic and practical. In other words, spiritual or mental activity is either theoretic (it understands or contemplates) or it is practical (it wills actions). The theoretic divides into the aesthetic, which deals in particulars (individuals or intuitions), and logic, or the intellectual domain, which deals in concepts and relations, or universals. The practical divides into the economic - by which Croce means all manner of utilitarian calculation and the ethical or moral. Regarding this classification and their individual roles, Croce says²²:

Man understands things with the theoretical form, with the practical form he changes them; with the one he appropriates the universe, with the other he creates knowledge.

It is important to note that each individual domain is subject to a characteristic norm or a value. For instance, aesthetics is subject to beauty, logic is subject to truth, economics is subject to the useful, and the moral is subject to the good.

I also understand that there is a strong hierarchical relationship between these domains. In other words, the domains of Spirit are not independent of each other. Croce claims that the first form lays a foundation for the second form. In support of this view, he [Croce] says²³:

[...] But the first form is the basis of the second; and the relation of double degree, which we have already found existing between aesthetic and logical activity, is repeated between these two on a larger scale. A knowing independent of the will is thinkable, at least in a certain sense; will independent of knowing is unthinkable. Blind will is not will; true will has eyes.

²¹ Paci, Luca. *Antimetaphysics as Analytical Method in Croce's Conception of History*. Swansea University (United Kingdom), 2004, 223

²² Croce, Benedetto. *Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic*, 47

²³ Croce, Benedetto. *Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic*, 47-48

Croce further says (regarding the relations between the four domains of the Spirit)²⁴:

The four moments imply one another regressively by their concreteness. The concept cannot exist without expression, the useful without both and morality without the three preceding degrees. If the aesthetic fact is in a certain sense alone independent while the others are more or less dependent, then the logical is the least dependent and the moral will the most

At this point, it is also important to note that these four domains of the Spirit or Mind, exhaust the activity of the spirit. In other words, Croce rules out other domains by either arguing that they are identical to one of the four acknowledged domains or by showing that they simply do not exist²⁵. Regarding the impossibility of the existence of other domains, Croce says²⁶:

A fifth form of Spiritual activity does not exist. It would be easy to show how all the other forms either do not possess the character of activity, or are verbal variants of the activities already examined, or are complex and derivative facts, in which the various activities are mingled, and are filled with particular and contingent contents.

Croce gives examples of this view. For example, the juridical fact is considered what is called objective law and is derived both from the economic and the logical activities. Croce also gives religion as an example when implying the impossibility of further forms. Croce claims that religion is nothing but knowledge and does not differ from its other forms and sub-forms. Croce says²⁷:

[...] For it [religion] is in turn either the expression of practical aspirations and ideals (religious ideals), or historical narrative (legend), or conceptual science (dogma).

In other words, religion is nothing but a mixture of knowledge, legend, and dogma, each of which resides under one of the four forms of the spirit. As a form of knowledge, religion is identical with philosophy, as the legend it is similar to historical narrative and therefore with art as well, and as dogma, it is

²⁴ Croce, Benedetto. *Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic*, 61

²⁵ Peters, Rik. (2013). *History as Thought and Action: The Philosophies of Croce, Gentile, de Ruggiero and Collingwood*. Andrews UK Limited, 2013, 61

²⁶ Croce, Benedetto. *Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic*, 62

²⁷ Croce, Benedetto. *Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic*, 63

identical with science. Religion, Croce concludes, can therefore be completely 'subsumed' by other forms of the spirit²⁸.

Conclusion

Although Croce is claimed to be an anti-essentialist and he [Croce] attempts to offer a humanistic alternative to the consolations of religion and metaphysics, I believe that his position as an anti-essentialist and against metaphysics is debatable. Croce's definition of art (as expression) clearly stands on the grounds of essentialism. Analytic aestheticians also agreed that the field of aesthetics was dominated by the essentialism of Hegel and his idealist followers like Croce. However, it is important to note that Croce's reception of Hegelian philosophy, while relevant, does not completely inform his philosophy of art and there are obviously few departures from Hegelian idealism²⁹. Croce's philosophy offers a kind of essentialist theory since Croce believed that he has identified the very "essence" of the art. Croce and other expressionist and essentialist theorists such as Collingwood shared the perspective that the essence of art is an inner feeling that is expressed externally through the physical manifestation of art.

I believe that Croce's claim that the only real existence is Spirit/Mind or intuition is a strong metaphysical argument. Furthermore, Croce establishes a scheme that depicts the domains of the Spirit which serves as an ontology of spiritual activities. Such an ontology is obviously metaphysical since it classifies the domains of the Spirit and establishes solid links between these domains. Thus, based on the arguments given in this study, although Croce attempted to escape from being an essentialist and develop a metaphysical philosophy, I believe that Croce's consequent philosophical approach is neither anti-essentialist nor completely against metaphysics.

²⁸ Peters, Rik., *History as Thought and Action: The Philosophies of Croce, Gentile, de Ruggiero and Collingwood*, 62

²⁹ Giovanna, Pinna. "The Aesthetics of Idealism: Facets and Relevance of a Theoretical Paradigm". *Rivista di Estetica*, 81, 2022, 15.

REFERENCES

- Abbott, Don Paul. "The Doctrine of Double Form: Benedetto Croce on Rhetoric and Poetics". *Philosophy & Rhetoric*, 21(1) (1988), 1-18
- Beardsley, Monroe C. *Aesthetics from Classical Greece to the Present, A Short History*, Tuscaloosa and London, 1966
- Cacciatore, Giuseppe. "Alberto Caracciolo interpreter of Croce". *Archivio di Storia Della Cultura*, 19, (2006)
- Croce, Benedetto. *Aesthetic as Science of Expression and General Linguistic, Part II* (trans. Douglas Ainslie), Cambridge University Press, 1922
- Croce, Benedetto and Gullace, Giovanni. *Benedetto Croce's Poetry and Literature: An Introduction to Its Criticism and History*. Southern Illinois University Press, 1981
- Croce, Benedetto. *Breviary of Aesthetics: Four Lectures*. University of Toronto Press, 2007
- Edman, Irwin. "The Conduct of Life by Benedetto Croce & Arthur Livingston". *The Journal of Philosophy*, 22(20), 556-559, (1925)
- Giovanna, Pinna. "The Aesthetics of Idealism: Facets and Relevance of a Theoretical Paradigm". *Rivista di Estetica*, 81, 5-15, (2022)
- Gullace, Giovanni. "'Poetry' and 'Literature' in Croce's La Poesia." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 19(4), 453-461, (1961)
- Kemp, Gary. *Croce's Aesthetics*, in <https://plato.stanford.edu/entries/croce-aesthetics/> Date: 21.12.2021, 2021
- O'Connor, Peg. "Cressida J. Heyes, Line Drawings: Defining Women through Feminist Practice". *Hypatia*, 20(2), 194-197, (2005)
- Paci, Luca. *Antimetaphysics as Analytical Method in Croce's Conception of History*. Swansea University (United Kingdom), 2004
- Peters, Rik. *History as Thought and Action: The Philosophies of Croce, Gentile, de Ruggiero and Collingwood*. Andrews UK Limited, 2013
- Raven, Michael J. "Explaining Essences". *Philosophical Studies*, 178(4), 1043-1064, (2021)

IS CROCE'S PHILOSOPHY ANTI-ESSENTIALIST AND AGAINST METAPHYSICS?
CROCE'NİN FELSEFESİ ÖZCÜLÜK VE METAFİZİK KARŞITI MI?
Ahmet Emre DEMİRCİ

Shusterman, Richard. "Somaesthetics at the Limits". *The Nordic Journal of Aesthetics*, 19(35), (2008)

Shusterman, Richard. "Analytic Aesthetics, Literary Theory, and Deconstruction". *The Monist*, 69(1), 22-38, (1986)

Tunalı, İsmail. *Benedetto Croce Estetiğine Giriş*. Ayrıntı Basımevi. Ankara, 2019

HISTORICAL ACTION AND NARRATIVE IN THE CONTEXT OF HISTORIOGRAPHY IN RICOEUR AND RANCIERE

A. Özgür GÜRSOY*

ABSTRACT

The argument of this study is that a critical encounter between the 'historiographical' texts of Ricoeur and Rancière on the theme of historical action and narrative provides us with a fruitful approach to the political stakes of the act of writing history. More specifically, I claim that attention to how these two authors frame narrative agency in the construction of our identities in history reveals two points of salience that give orientation to our attitude toward history, namely, disruption and harmony. Framing history as a problem in this way makes visible the centrality of how to conceive agency within the two poles of modern existence: on the one hand, statistical regularities that govern behavior in the form of impersonal forces and, on the other, individual projects, the trajectories of which form a coherent life (and define autonomy for the subject). The merit of narrative history is to bridge these poles; but it thereby occludes the antagonisms characteristic of modernity. It is in order to make these visible that we need a disruptive attention to the way narratives are constructed retrospectively.

Keywords: Narrative Agency, Historiography, Narrative, Nominalism, Ricoeur, Rancière.

RICOEUR VE RANCIERE'İN TARİHYAZIMINDA TARİHSEL EYLEMSELLİK VE ANLATI

ÖZ

Ricoeur ve Rancière'in tarihyazımsal metinlerinin eleştirel bir şekilde ve tarihsel eylemsellik ve anlatı kavramlarına vurgu yaparak birlikte okunması, tarihyazımının siyasal önemini göstermektedir. İki yazarın anlatısal eylemselliğin tarih içinde kimliklerin inşasındaki rolüne yaklaşımı, tarihe dair oryantasyonumuzu belirleyen iki öğeyi, parçalanmayı ve uyumu, görünür kılmaktadır. Tarihi bu şekilde bir problem olarak tasvir etmek ise, eylemselliği modern yaşamın bu hususta iki temel kutbu arasında nasıl konumlandığımızın önemini vurgulamaktadır: davranışı, kişisiz toplumsal kuvvetler olarak belirleyen istatistiksel düzenlilikler ve gelişimleri uyumlu bir yaşamı oluşturan ve birey için otonomiye vurgulayan kişisel tasarımlar. Modern yaşamın barındırdığı çatışmaları görünür kılmak adına, anlatıların 'geriye dönük' inşasına dikkatimizi vermemiz gerekir.

Anahtar Kelimeler: Anlatısal Eylemsellik, Tarih Yazımı, Nominalizm, Anlatı, Ricoeur, Rancière.

* Assistant Professor, Izmir University of Economics.
E-posta: ozgur.gursoy@ieu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3332-9921.

Makalenin geliş tarihi: 01.02.2024
Makalenin kabul tarihi: 14.03.2024

Submission Date: 01 February 2023
Approval Date: 18 March 2024

Introduction

In the aftermath of the Second World War, when social reconstruction and integration were the orders of the day, and liberal parliamentary principles contested the political terrain against socialist/communist ones, history was also seen as the new battleground for philosophy and became the focus of intense debate. The stakes of the debate were not exclusively political but were motivated principally by the social conditions and antagonisms characterizing that 'present'. Likewise, the debates around the notion of history characterizing our present (including the difficulty of demarcating the present) should be seen as essentially motivated by the social problems and struggles that confront us today: it is because we are not sure how to figure a notion of society that would provide a principle of integration without a remainder—or whether this is desirable—that the past has become increasingly problematic and that we ask whether history is a narrative or a science, what kind of objectivity it exhibits, etc.

The works of two authors, Paul Ricoeur and Jacques Rancière, are particularly helpful in grappling with these problems, especially the one concerning the problematic proximity of history to the social sciences.¹ Both authors approach history in a mode of interrogation rooted in philosophical inquiry and engage with questions about the nature of historical understanding. Moreover, both authors emphasize the significance of interpretation in the study of history. However, a critical encounter between these two authors reveals important differences that throw in relief the stakes of choosing our assumptions about the present in shaping our visions of the past and vice versa. Ricoeur's concern with how narratives give meaning to human actions contrasts with Rancière's emphasis on dissensus, the disruption of established orders and the emergence of new political subjectivities. Ricoeur's valorization of shared

¹ Even though studies that investigate these authors individually on the theme of narrative action and historiography exist, their critical juxtaposition has received little attention. Some studies on this theme in Ricoeur and Rancière, respectively, are the following. Donald Polkinghorne, "Ricoeur, Narrative and Personal Identity", in Cynthia Lightfoot, et al., *Changing Conceptions of Psychological Life* (Psychology Press, 2004). Angelos Mouzakitis, 'From Narrative to Action: Paul Ricoeur's Reflections on History', *Rethinking History* 19, no. 3 (3 July 2015): 393–408, <https://doi.org/10.1080/13642529.2014.901654>. Laura Quintana, *The Politics of Bodies: Philosophical Emancipation With and Beyond Rancière* (Rowman & Littlefield, 2020). Iwona Janicka, 'Who Can Speak? Rancière, Latour and the Question of Articulation', *Humanities* 9, no. 4 (December 2020): 123, <https://doi.org/10.3390/h9040123>.

meanings contrasts with Rancière's interest in the conflicts and ruptures within historical narratives. Narrative identity occupies a salient position in this encounter, giving rise to the question of whether the emphasis should be placed on how individuals and communities construct their identities through stories or on a 'politics of aesthetics' that challenges existing political orders.

The argument of the present study is that a critical encounter between the 'historiographical' texts of Ricoeur and Rancière on the theme of historical action and narrative provides us with a fruitful approach to the political stakes of the act of writing history. More specifically, I claim that attention to how these two authors frame the respective roles of memory and forgetting in the construction of our identities in history reveals two poles or points of salience that give orientation to our attitude toward history, namely, disruption and harmony. Moreover, framing *history as a problem* in this way makes visible the centrality of how to conceive agency within the two poles of modern existence, namely, statistical regularities that govern behavior in the form of impersonal forces and individual projects, the trajectories of which form a coherent life (and define autonomy for the subject). The merit of narrative history is to bridge these poles; but it thereby occludes the antagonisms characteristic of modernity.

Nominalism in History

Rancière claims that "history is, in the final analysis, susceptible to only one kind of architecture ...—a series of events happens to such and such a subject."² Moreover, 'history' is intrinsically ambiguous: it designates the lived experience of events, its narration, the explanation people give of them, and a fictional story. In short, both the series of past events and the accounts we give of these events.³ Thus history offers us a story of some sort about a series of events in the past. The question then becomes: what kind of story does history tell? I want to suggest a nominalist answer to the effect that history tells several kinds of stories and that it would be a mistake to formulate an overarching semantics that would govern every kind of historical account there is and there could be. The answer is motivated by the variety of historical questions we ask. For example, we might want to know how a given social category came into

² Jacques Rancière, *Names of History: On the Poetics of Knowledge*, (Minneapolis, Minn: University Of Minnesota Press, 1994), 2.

³ Rancière, 1-4.

existence and try to formulate the conditions under which it was formed and how these determined its logical relations and moral connotations; but we might also want to ask questions about an individual's life, discern the ways in which it was formed at the intersection of myriad paths, conscious and unconscious.

A nominalist approach to the subject matter of history also gives us several critical tools that enable us to conceive of history as a problem-oriented discipline in productive dialogue with the other social sciences. The relationship between history and the social sciences exemplified in the Annals school has come under criticism from a number of quarters.⁴ Although the respective positions from which the criticisms originate are not homogeneous, the upshot is that history spells its own end as it becomes an adjunct of political science or sociology; what is urged, given this predicament, is that history come to terms with its inherently narrative and literary mode of being.

The basic nominalist thesis is that we make up the categories we use to describe the world. The question to which it addresses itself is whether there are any natural kinds independent of how we think or act and to which we refer with the appropriate general concepts. The claim bears a certain initial plausibility when we consider the view that biological species, the paradigm cases of natural kinds, are not given once and for all, but are the result of contingent modifications in organisms as they interact with their environment. Thus, general terms seem to be linguistic artifacts, designed as shorthand to refer to individual entities. Yet the nominalist thesis stated thus, *tout court*, immediately suffers from an inadequacy, since it cannot account for the apparent tightness of fit between certain of our classifications and what they purport to describe. Camels may have evolved over time from different organisms, but it is a very strange thing to say that the only property they share is the name. The common features among camels and their differences from cats seem to be real enough. So, some qualification is called for in the basic thesis to accommodate this.

However, if we set aside nominalist claims about the description of the natural world and focus on the description of the historical world—that is, on people engaging in meaningful actions with one another and with themselves—what we have is “the time of action and of suffering,”⁵ in Ricoeur's telling phrase.

⁴ See chapter twelve in Francois Dosse, *History of Structuralism; The Rising Sign 1945 1966* (University Of Minnesota Press, 1998).

⁵ Paul Ricoeur, *Time and Narrative: Volume I*, trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer, (The University of Chicago Press, 2012), 70.

The nominalist thesis concerning this domain would be that kinds of objects come into existence only with the classifications (categories) that make it possible to talk about them. The kinds of objects at issue are human beings: workers, psychiatric patients, account managers, schoolteachers, etc. There are general terms people use to describe themselves and these terms have histories, in the sense that they come into being, ossify into stable identities, and vanish into the annals of social history. If the basic thesis above is right, then it means that people also have histories, because kinds of people come into existence and disappear along with the kinds that are used in classifications. Ian Hacking refers to Elizabeth Anscombe's view of intentional action to explicate the basic nominalist thesis described here: intentional actions are actions under a description.⁶ Descriptions are possible in a specific social setting and are subject to transformations and modifications through historical processes. If a given kind of description is not available at a given time, then intentional actions under that description are not possible. Thus, if we get a better understanding of what description and possibility are, then the nominalist claim cited above will become clearer.

The kinds of descriptions at issue are the ones that use general social concepts to characterize behavior, which presuppose (institutional) social practices. Hence what is claimed by the nominalist thesis is not a reduction of all social/historical phenomena to linguistic terms, since these terms are embedded in concrete practices of individuals. For example, the concept of obsessive-compulsive personality required all sorts of practices and discourses to become possible as a term of classification and identification which can be historically specified.⁷ Once it was available, a new kind of person had come into being, not only for psychological discourse, but also for the individuals to identify with. If new descriptions come into being, new possibilities for action become available. This means that an individual's possibilities are bounded and historically conditioned. Within the social space surrounding the individual, we find designations that are possible ways of being people. People come to occupy certain roles and functions that are available at a given time, and this means performing a whole set of behaviors prescribed by these roles. Even in those cases when a certain category has been 'invented' by a number of discourses and

⁶ Ian Hacking, *Historical Ontology* (Harvard University Press, 2004), 108.

⁷ For a detailed example of what this entails, in the case of multiple personality, see Ian Hacking, *Rewriting the Soul*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998).

imposed upon people, once it assumes a stability within the social space, it thereby makes possible strategies of identification and subversion. To be a 'medieval king' requires a set of conditions for it to be a possible description for action, but a given king may perform certain actions, which, when in conjunction with a gamut of other conditions that can be described only after the fact, can lead to a transformation in the very conditions that made it possible.⁸ This is to say that human spontaneity is possible only within a limited space of historically determined conditions that set certain limits on what can be thought and done.

Although I think that this account provides a plausible 'methodology' for historical studies in dialogue with the other social sciences, its shortcomings are clear, and hence cannot be taken as a general philosophy capable of answering all the questions we would like to ask about history. The reference I have made to intentionality and agency above seems too thin and the emphasis on social categories seems to fall short of our strong intuitions about personal experience and its role in historical events. The approaches which Ricoeur and Rancière bring to bear on historiography help us in not so much resolving as intensifying this problem, thereby clarifying the stakes of formulating our assumptions about the writing of history.

Time and Narrative Action

Ricoeur has argued that historical exposition, even when at its most scientific, remains within the realm of narrative. The emplotment of events into a coherent story effects a semantic innovation comparable to that at work in metaphor. The plot brings together goals, causes, and chance within the temporal unity of a whole and complete action. The new organization of events is thus an operation of synthesis that productive imagination performs: "the plot of a narrative is comparable to this predicative assimilation. It 'grasps together' and integrates into one whole and complete story multiple and scattered events, thereby schematizing the intelligible signification attached to the narrative taken as a whole."⁹ The plot, for Ricoeur, is the mimesis of action, and this is what is directly relevant for my purposes. Mimesis has three stages: a) reference to the familiar pre-understanding we have of the order of action, b) entry into the realm

⁸ For a detailed discussion of this point, see Paul Veyne, *Writing History: Essay on Epistemology* (Middletown, Conn: Wesleyan University Press 1984).

⁹ Ricoeur, *Time and Narrative*. x

of poetic composition, c) a new configuration by means of this poetic refiguring of the pre-understood order of action. By means of plots we can indirectly describe our confused, unformed and mute temporal experience: the referential function of the plot resides in this ability to describe the features of temporal experience.

The goal that guides Ricoeur's rich analysis is the claim that "time becomes human to the extent that it is organized as narrative [and] narrative is meaningful to the extent that it portrays the features of temporal existence."¹⁰ Thus narrative ultimately points to the paradox that is human temporality, and is, to this extent, allegorical: it says something (the features of temporal existence) without saying it directly, i.e., while saying something else. This "something else" that is said directly is human action (and passion). By making the explicit theme of narrative meaningful human action, Ricoeur also argues that narrative is the proper 'medium' of history, that there is an adequation between this form of discourse (narrative) and what it narrates (the content), and, finally, that we cannot easily separate the literal from the figurative elements in our account. Raymond Aron claimed that history is a novel that is true.¹¹ Ricoeur would agree to the extent that historical narrative and fictional narrative share the same form of discourse, while the former claims to refer to real events within time (without this reducing the truth proper to fiction to nothing). The key claim he makes to establish the intrinsically narrative character of history is that human action is itself a narrative. It is this claim that interests me most here.

The three stages of mimesis form a circle that anchors the accounts we give of historical actions in the time and meaning of the actions themselves as given to us; it brings about a fusion of horizons between us who compose and understand history, and those to whom we refer through our histories, while effecting a poetic operation that completes the incomplete and as yet untold character of human praxis. The first stage requires that we pre-understand what acting is, its semantics, symbolic system and temporality; the second stage 'opens the kingdom of the as if', the imaginative organization of events into a

¹⁰ Ricoeur, 3.

¹¹ Raymond Aron, *History, Truth, Liberty: Selected Writings of Raymond Aron*, First Edition (Chicago: Univ of Chicago Pr, 1986); see also Pierre Hassner, 'Raymond Aron and the History of the Twentieth Century', *International Studies Quarterly* 29, no. 1 (1985): 29-37, <https://doi.org/10.2307/2600477>.

coherent whole, and the third stage marks the intersection of the world of the text and that of the reader, thereby returning to the world wherein real action occurs. Historical events possess the same structure as narrative discourse and the emplotment of events mediates between the pre-understanding and post-understanding (of the order of action and its temporal features).¹² An event is more than just a singular occurrence; its value is a function of its contribution to the plot: a story is always more than just the enumeration of singular events and it composes them into an intelligible whole. The difference between the experience of time as mere seriality (which is only a derivative form of the experience of time for Ricoeur) and one in which events take on aspects of stories (with a beginning, middle, and end) is that, for the latter, the transitions are meaningful and directional. If we apply this characterization to history, we get something to the effect that the whole sequence of events has the character of a well-made story. Historical narrative is like fiction to the extent that it exhibits the coherence of a well-made story, and it retains its 'realist' credentials to the extent that it corresponds to events within time. This claim, however, while allowing Ricoeur to avoid reducing historical discourse to story telling *tout court*, turns historical 'reality' itself into a story.

124

Narrative is not only a description but also (actual) imitation of the events of which it speaks; this is because it is a product of the same kinds of actions as those that produce events in history. Ricoeur speaks of a 'pre-narrative quality of experience'. The question he raises in this regard is instructive: "without leaving everyday experience, are we not inclined to see in a given sequence of the episodes of our lives '(as yet) untold' stories, stories that demand to be told, stories that offer anchorage points for narrative?"¹³ His answer is in the affirmative. A life story proceeds from untold and repressed stories in the direction of actual stories, which the human agent can take up as constitutive of his personal identity: "it is the quest for this personal identity that assures the continuity between the potential or inchoate story and the actual story we assume responsibility for."¹⁴ Stories bear witness to the human effort to endow their lives with meaning and "telling, following, understanding stories is. . . the 'continuation' of these untold stories."

¹² Ricoeur, *Time and Narrative*, 65–71.

¹³ Ricoeur, 74.

¹⁴ Ricoeur, 74–75.

I will not deny that we tell stories about ourselves and that there is an intrinsically narrative dimension to historical discourse. However, I would like to raise a few questions with respect to the attempt to endow all events with the coherence of well-made stories and to see these stories already prefigured in the world of action (before we compose them). Hayden White's query, "Could we ever narrativize without moralizing?" provides a good starting point.¹⁵ It is very difficult to see how the narration of a series of events could conclude, i.e., not just terminate on a random note but provide a consummating point by means of which all that came before can be endowed with meaning and purpose, except with a 'moralizing' end: "there is no other way that reality can be endowed with the kind of meaning that both displays itself in its consummation and withholds itself by its displacement to another story 'waiting to be told' just beyond the confines of the end."¹⁶ If we transform narrative as one form of discourse among others that history-making accounts use for specific purposes into the form that reality itself exhibits to consciousness, then we have to understand better what this involvement with moralizing judgment amounts to.

The coherence and integrity of a well-made story can only be the result of an operation of imagination. *Prima facie* this is not an objection. The function of imagination in the 'construction' of empirical reality and perception has a venerable tradition. But let us take Kant, because Ricoeur also refers to him.¹⁷ Imagination is the capacity to represent an object even without its being present in intuition; and the historical past is precisely that which cannot be given in intuition. Kant had made the distinction between reproductive imagination and productive imagination. The former is 'mere fancy', as the phrase goes: it delineates possible worlds and is imagistic, as when I yearn for the warmth of the tropics I can 'portray' a sandy beach with palm trees. The latter is productive, and this is the one Kant emphasizes as essential in the construction of empirical concepts and perception of things. In order to establish the connection between the abstract concepts of the understanding and the manifold of intuition (so as to figure an object) imagination in the latter sense produces the transcendental schema as the mediating element between concept and intuition. The schema is given in the form of rules for the construction of the kind of 'figure' called for by the concept in any situation (e.g. for the concept of circle, a rule to the effect that

¹⁵ Hayden White, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1990), 25.

¹⁶ White, 24.

¹⁷ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (Cambridge University Press, 1999).

all the points of the circle are equidistant from the center). It is significant to note that the schemata are essentially based on time (both future-directed—'follow the steps prescribed by the rule'—and in the form of memory—if in the process of figuring (counting for 'number', tracing for 'line', etc.) I forget the previous elements, I would not be able to complete a representation).

Ricoeur is explicit about the role of productive imagination in the circle of mimesis: as I mentioned above, the second stage of mimesis is a synthetic operation that engenders (in the very process of emplotment) an intelligibility between the theme of the story and the intuitive presentation of circumstances, characters, and changes of fortune. This, for Ricoeur, characterizes the schematism of the narrative function.¹⁸ This schematism is constituted within a history that has the characteristics of a tradition, which Ricoeur defines as "not the inert transmission of some already dead deposit of material but the living transmission of an innovation always capable of being reactivated by a return to the most creative moments of poetic activity."¹⁹ Thus tradition is constituted by an interplay of innovation and sedimentation.

126

Given the doubt I expressed above, it should be noticed that this recourse to transcendental imagination cannot give the realist basis for Ricoeur's claims about the essentially narrative character of history. What warrant do we have to claim that the world presents itself to consciousness in the form of well-made stories, with a beginning, middle, and end—already narrativized and 'telling itself'—before our attempts to make sense of it? For Ricoeur the world is the "whole set of references opened up by every sort of descriptive or poetic text I have read, interpreted, and loved." The function of this 'definition' is to grant narrative the role it has in 'augmenting' the meaning of reality rather than in polluting it with weak copies and false representations. Without challenging this function, I would offer nationalist narratives as at least one instance in which it is all too clear that narratives are constructed retrospectively, in order to 'invent' a tradition so as to render invisible the antagonisms characterizing the present (from and for which they are constructed). It is precisely these antagonisms (which would resist the synthetic operation of narrativization in virtue of lacking a mediation) that are left out of the narratives that are constructed: the Third Reich and the Aryan tradition in relation to Judaism, the French Republic and the *ancien régime*, the Turkish Republic and the Ottoman Empire. It is not an

¹⁸ Ricoeur, *Time and Narrative*, 68.

¹⁹ Ricoeur, 68.

exaggeration to claim that it is precisely the present that is left out of narrative history (in the very attempt to incorporate it within a tradition). I do not want to claim that historical narratives, as conceived by Ricoeur, are condemned to the realm of ideology—this would be too simplistic and uninformative—but rather provide a rejoinder to its realist aspect. Maybe not incidentally, it is possible to discern a redemptive project in Ricoeur’s fundamental goal, namely, the articulation of the levels of meaning in historical narrative that would correspond to the literal reference to historical actions in the past, the metaphorical representation of human temporality, and ultimately the depiction of human beings caught up in the paradoxes of temporality, death and eternity. This articulation, although admirable, skirts the danger of presenting the moral under the aspect of the aesthetic.

History as Disruption

It is precisely the difficulty of a redemptive project that underlies the modern project of democracy for Rancière. This difficulty is what Balibar might have in mind when he says that perhaps the typical characteristic of modernity is that there is no possible synthesis between its antinomies.²⁰ For Rancière, there is a certain kind of heresy that is coeval with the disappearance of monarchies and the appearance of social movements. The task of history is to bring to visibility the poetic moments of subjectivation in which the excluded put forward their claim to speak for themselves and to effect a change in the parameters of the social space in order to find a legitimate place for their claims within it. Those whose statements are not comprehensible in the ruling political space take the floor in a violent poetic/political gesture and start to speak for themselves, thereby rejecting others’ claims to define their proper place within a purported objective order. Subjectivation involves the assertion of a singularity with a fragile attribute of universality (‘we are the people,’ spoken by a ‘worker’). How does this dimension of political existence set a task for history?

The guiding question of Rancière in *The Names of History* is how history can become a science while remaining history. The name ‘history’ involves a homonymy that will define the stakes of the debate. ‘History’ is used to designate the lived experience of events, its narration, the explanation people give of them,

²⁰ Etienne Balibar, *Masses, Classes, Ideas* (New York London: Routledge, 1994), 51.

and also a fictional story. More specifically, for historical discourse in particular, 'history' means both the series of past events and the accounts we give of these events. For Rancière, the history of history over the past 200 years or so has been an attempt to come to terms with this homonymy one way or the other, at times propitious for history, but more often fatal to it. He provides an analysis, the status of which is itself ambiguous—a sort of historical discourse-narrative—of the ways in which nineteenth century positivist historiography, the Annalists, the Marxist tradition, and 'Romantic' historiography have offered their resolutions of this homonymy. He calls the type of analysis he conducts 'poetics of knowledge,' which is "a study of the set of literary procedures by which a discourse escapes literature, gives itself the status of a science, and signifies this status."²¹ The 'method' is concerned with the rules according to which knowledge is constituted as a specific genre of discourse and the mode of truth that belongs to such knowledge. As it is clear from the above definition, there is a primacy of literature and literary methods of analysis in Rancière's poetics²². The singularity of history is precisely to articulate a triple contract in a single discourse: a) a scientific contract that is committed to bringing out the latent order beneath the manifest order, b) a narrative contract that must assure the inscription of the hidden structures of (a) into the readable form of a story, and c) a political contract that ties (a) and (b) to the 'contradictory constraints of the age of the masses'.²³ So, to reformulate the initial guiding question, Rancière investigates how truth and narrative can be tied together, while fulfilling a certain political obligation, to make a properly historical discourse possible.

Rancière discerns in the treatment which the death of Phillip II receives in Braudel's historical study of the Mediterreanean basin²⁴, an event which signifies that kings are dead as centers and forces of history, a two-pronged operation: a) it represents the absorption of the system of narrative (a feature of old history) into that of discourse (the characteristic of scientificity) b) but also, it sets into narrative the categories of discourse (without which operation we would no longer have history).²⁵ Here Rancière is using a distinction made by

²¹ Ranciere, *Names of History*, 8.

²² In general, poetics is a theory of literature and its modes of production.

²³ Ranciere, *Names of History*, 9.

²⁴ Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II, Vol. 1* (University of California Press, 1996).

²⁵ Ranciere, *Names of History*, 15.

Emile Benveniste between discourse and narrative.²⁶ Narrative is a more constrained form, using the 3rd person pronoun and the past and pluperfect tenses. In it there is no reference made to the narrator and its feature is to be 'objective,' a chronological recording of events as they appear on the horizon of the story; it is as if the events speak for themselves. Discourse is a more open form, using the I-you pronouns and the present, present perfect, and future tenses. It is subjective in that there is the presence of an 'I' maintaining the discourse, and thereby bringing its affirmative powers and the character of certainty.²⁷ Historical discourse in general is to be understood in terms of the play of this opposition between discourse and narrative.

Traditional history is the one that offers a narrative (the story of what happened) and builds a discourse around it to comment on and explain some features of this story. The discourse of new scientific history, however, deregulates the play of this opposition "to construct a narrative in the system of discourse."²⁸ Rancière claims that this is the invention of a new regime of truth in historical discourse, one that combines the objectivity of narrative with the certainty of discourse, so as to be more than a story while still remaining one. This is the essential literary contract without which history cannot be. So, new history cannot substitute a series of statistical data and anonymous subjects for the narrative mode of discourse without losing all historical intelligibility; yet it must also strive to understand the more general, hidden structures, determining the evanescent layer of surface events, if it is not to be the official chronicling of the days and works of the State. Braudel's text attests to this ambiguity, which keeps the homonymy of history alive. But at the same time, it brings to light a strange complicity with what Rancière calls royal-empiricist history.

From Michelet to Braudel, the period Rancière calls the age of history²⁹, historians try to formulate the triple contract of history in the equilibrium of narrative and science; thus they are able to come to terms, in varying degrees, with the excess of speech that characterizes the democratic age, neutralizing the excess but also articulating a site of truth specific to the knowledge of the masses (in both senses of the genitive). However, when the scientific contract claims

²⁶ See Clara Mallier, "Tenses in Translation: Benveniste's "Discourse" and "Historical Narration" in the First-Person Novel", *Language and Literature* 23, no. 3 (1 August 2014): 244-54, <https://doi.org/10.1177/0963947014536507>.

²⁷ Ranciere, *Names of History*, 14.

²⁸ Ranciere, 14.

²⁹ Ranciere, 41.

domination over the other two, it confronts the “theoretical scandal of the event in general.”³⁰The result is that “nothing happened such as it was told,”³¹ because the names social agents give themselves and most frequently use (noble, clergy, worker, etc.) have no close relation to the corresponding social realities. Since there is this fundamental gap between words and things, and since social agents claim they do things on the basis of words that do not designate any list of finite properties (for example, “I fight the nobility because I am a bourgeois”), they are mistaken as to their contemporary reality. The reality of the event in which they believe, then, is fundamentally suspect. Thus, the historian who tries to account for the fact that “something took place that had no place to take place,”³² either tells us that what took place was almost nothing (some modification in the holding of property) or that “the Revolution is the illusion of making the Revolution, born from ignorance of the Revolution already being made.”³³ In either case the event is reduced to and explained on the basis of a nonevent (social relations, vacuum of power, etc.) This spells the euthanasia of history for Rancière, since history exists on the minimum requirement that sometimes, something happens.³⁴ History is absorbed by historiography, and the latter becomes a branch of political science or sociology.

130

For Rancière, Michelet has a privileged place in historiography because he founds a new history “detached from the old tradition of chronicling but also freed from the royal-empiricist resentment toward deceptive and murderous words.”³⁵ So Michelet is supposed to have avoided the two horns of the dilemma ‘either science or narrative’ by figuring a site common to democratic politics and scholarly/scientific history, thereby renewing the triple contract. He does this by virtue of the principle of narrative I mentioned above in Braudel’s treatment of the death of Philip II, i.e. by declaring the equivalence of narrative and science, thereby elaborating a new figure of truth proper to historical discourse. This principle is: “the document is identical to the event itself.”³⁶ We know that this poetic figure of truth is not mimetic, that is, a mere imitation of a model or reality, or of simply what is said; it is not a propositional content, nor meaning separate from what is said; for both of these characterizations risk introducing the distinction between the apparent and the real, lie and truth. The historian in the

³⁰ Ranciere, 30.

³¹ Ranciere, 36.

³² Ranciere, 40.

³³ Ranciere, 39.

³⁴ Ranciere, 36.

³⁵ Ranciere, 43.

³⁶ Ranciere, 44.

mold of royal-empiricism pretends to control the excess of speech by either explicating, or explaining, or dismissing what was said by the actors in the past; Michelet makes us see them (the documents) by introducing himself on the scene as the one who makes us see them: “[Michelet] tells us what [the documents] say: not their content but the power that causes them to be written, that is expressed in them. The historian will *show* us this power, which is their true content but which they are powerless to show us themselves, by staging it in a narrative.”³⁷ Hence a new subject of history is enunciated, what Rancière calls the ‘silent witness’, the one who does not speak about history, but who *is*, in a sense, history. The operation that makes the ‘witness’ visible while rendering her silent is that of the historian who tells us not the content of what was said, but the meaning of the content; and this operation is precisely the narration that the historian composes.

But the status of Michelet’s poetics is ambiguous with respect to what history should become for us (who want to understand the age of social and workers’ movements and who need a new poetics for that purpose): Michelet achieves, on the one hand, a reconciliation of democracy with its past, makes possible a democratic interpretation of the time of monarchies and inquisition (the Church), and gives a voice to the unheard of those times (the tortured, the abject subjects), thereby making possible the histories of mentalities of New History; but, on the other hand, he stifles the ‘democratic rupture’ in the new subject of history, which is Republican France (and to that extent, I think, a prefiguration of a social totality adequate to itself, the ideal of social science). Thus Michelet’s poetics and New History (which retains some of the elements of the former, while violating it in favor of science) cannot account for their own history, are not adequate to deal with the ‘democratic rupture’ which gave rise to them: “the history of the masses that belongs to the age of the masses finds its seat only in speaking of the times of kings.”³⁸ (p. 90) The way in which ‘they’ regulate the excess of speech and its violence, viz., by transforming heresy into mentality by giving it its place and body in the movement of the masses and its realities (the village, the Republic, etc.), is no longer adequate. A new poetics is needed now, one that elaborates a figure of truth and a mode of narrative capable of ‘presenting’ these singular names (without reducing them to social or economic determinations, imaginary ideologies, general culture, or consciousness). This figure of truth must articulate the fact that the mode of being of subjects in the democratic age is that of singular names, “of a being-together without a place or body”³⁹.

³⁷ Rancière, 45.

³⁸ Rancière, 90.

³⁹ Rancière, 94. Rancière does not use the term ‘utopia’ in this connection, but I do not know how else to make sense of this ‘being-together without a place’.

Conclusion

A critical encounter between the historiographical texts of Ricoeur and Rancière reveals how our conceptions of narrative agency and our assumptions about the present provide different orientations with respect to history and its political relevance. Taking philosophical inquiry seriously and maintaining a cautious distance from the social sciences, both authors underscore the significance of interpretation in the study of history. However, the differences between the two throw in relief the political stakes of the writing of history. Ricoeur's concern with how narratives give meaning to human actions contrasts with Rancière's emphasis on dissensus, the disruption of established orders and the emergence of new political subjectivities. Ricoeur's valorization of shared meanings contrasts with Rancière's interest in the conflicts and ruptures within historical narratives. Hence, it is precisely a conflict over our visions of the present that conditions our conflicting interpretations of the past and vice versa. Both authors agree that if historiography renounces its narrativist aspect, it thereby renounces its specific mode of being. They also agree that there is a certain obligation to the past which consists in rendering the unheard voices audible, thereby saving historical judgment from domination in the courts of the victors.⁴⁰ However, the political implications of this obligation are far from obvious and depend on the respective emphasis one places on consensus or dissensus in the formation of community in the present.

⁴⁰ Rancière's insistence on this point is clear from the above. Cf. Ricoeur's claim that "the whole history of suffering cries out for vengeance and calls for narrative." Ricoeur, *Time and Narrative*, 75.

BIBLIOGRAPHY

- Aron, Raymond. *History, Truth, Liberty: Selected Writings of Raymond Aron*. First Edition. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Balibar, Etienne. *Masses, Classes, Ideas*. New York London: Routledge, 1994.
- Braudel, Fernand. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II, Vol. 1*. VOLUME 1. University of California Press, 1996.
- Dosse, Francois, and Deborah Glassman. *History of Structuralism; The Rising Sign 1945 1966*. University of Minnesota Press, 1998.
- Hacking, Ian. *Historical Ontology*. Harvard University Press, 2004.
- . *Rewriting the Soul*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.
- Hassner, Pierre. 'Raymond Aron and the History of the Twentieth Century'. *International Studies Quarterly* 29, no. 1 (1985): 29–37.
<https://doi.org/10.2307/2600477>.
- Janicka, Iwona. 'Who Can Speak? Rancière, Latour and the Question of Articulation'. *Humanities* 9, no. 4 (December 2020): 123.
<https://doi.org/10.3390/h9040123>.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Cambridge University Press, 1999.
- Lightfoot, Cynthia, Michael Chandler, and Chris Lalonde. *Changing Conceptions of Psychological Life*. Psychology Press, 2004.
- Mallier, Clara. "Tenses in Translation: Benveniste's "Discourse" and "Historical Narration" in the First-Person Novel". *Language and Literature* 23, no. 3 (1 August 2014): 244–54.
<https://doi.org/10.1177/0963947014536507>.
- Mouzakitis, Angelos. 'From Narrative to Action: Paul Ricoeur's Reflections on History'. *Rethinking History* 19, no. 3 (3 July 2015): 393–408.
<https://doi.org/10.1080/13642529.2014.901654>.
- Quintana, Laura. *The Politics of Bodies: Philosophical Emancipation with and Beyond Rancière*. Rowman & Littlefield, 2020.
- Ranciere, Jacques. *Names of History: On the Poetics of Knowledge*. Minneapolis, Minn: University of Minnesota Press, 1994.

HISTORICAL ACTION AND NARRATIVE IN THE CONTEXT OF HISTORIOGRAPHY IN RICOEUR AND RANCIERE
RICOEUR VE RANCIERE'İN TARİHYAZIMINDA TARİHSEL EYLEMSELLİK VE ANLATI
A. Özgür GÜRSOY

Ricoeur, Paul. *Time and Narrative: Volume I*. Translated by Kathleen McLaughlin and David Pellauer. The University of Chicago Press, 2012.

Veyne, Paul. *Writing History: Essay on Epistemology*. Middletown, Conn, The Wesleyan University Press 1984.

White, Hayden. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1990.

BEN BİLİNCİ: YALÇIN KOÇ VE ZİHİN METAFİZİĞİ

Şahabettin YALÇIN*

ÖZ

Benlik (psukhe, self, nefis, kendi, öz) ve ben bilinci kavramları, felsefe tarihinin üzerinde en çok tartışılan konuların başında gelir. Aslında benliğin ne olduğu ve nasıl bilindiği meselesi, sadece felsefenin değil, aynı zamanda başka disiplinlerin (mesela psikolojinin, hukukun, ahlakın, vs) de asli meselelerinden biridir. Zihin felsefesinde 'kişisel özdeşlik' (personal identity) diye bilinen meselelerin esası da benlik ve ben bilincidir. Felsefe tarihinde genellikle ruh, zihin, özne, bilinç gibi kavramlarla birlikte ele alınan ve zaman zaman da bu kavramlardan biri ya da birkaçı ile özdeşleştirilen benlik kavramı, tüm bu saydığımız kavramların belirsizliğini de tabiatıyla kendisinde barındırmaktadır. Peki ama insanın aynı kişi olarak kalmasını sağlayan bu benlik/kendilik nedir? Descartes gibi bazı filozoflar, benliğin kalıcılığını cevher olarak psukhe'ye bağlarken başta Kant olmak üzere bazı filozoflar ise cevher olarak psukhe'nin bilinemeceğini ve dolayısıyla ben bilincinin saf bir 'düşünüyorum' bilincinden öteye gidemeceğini öne sürerler. Bazı filozoflar ise, örneğin Hume, insanda kendi kendisiyle aynı kalan bir cevherin olmadığını, zira cevhere dair bir algıdan bahsedilemeyeceğini ve dolayısıyla psukhe ile kast edilenin bir algı demetinden ibaret olduğunu iddia ederler.

Öte yandan, felsefenin bu müzmin sorununa 'Anadolu Mayası' bakış açısından çözüm arayan Türk düşünür Yalçın Koç, benlik ve ben bilinci meselesinin 'nazariyat' (theoria) ve 'arkitektonik dil' çerçevesinde ele alınması gerektiğini belirtir. Ona göre yukarıda bazı örneklerini verdiğimiz Batılı filozofların esas hatası, benlik ve ben bilinci meselesini, nazariyatı örtmek suretiyle, salt fikiryat temelinde ele almalarıdır. Ona göre benlik ve ben bilinci meselesinin öncelikle aşkın-düşkün dünyalar/diller temelinde ele alınması gerekir, zira aşkın itibariyle benliğin açıklaması farklı, düşkün itibariyle farklı olsa da düşkünün sureti yani dili itibariyle ben bilincinin kaynağı ve esası, aşkının sureti yani müteşekkil dili itibariyle ben bilincidir. Başka bir deyimle, düşkünün sureti itibariyle ben bilincinin mahiyetini anlamak için aşkının sureti itibariyle ben bilincini bilmek gerekir, zira düşkünün sureti yani dili aşkından gelmektedir, düşüş yoluyla. Bu nedenle öncelikle aşkının sureti itibariyle bilinç ve benlik meselelerinin ele alınması gerekir. Biz de bu yazıda Koç'un ortaya koyduğu şekliyle nazariyat itibariyle suur, zihin, benlik ve ben bilinci kavramlarını irdelemeye çalışacağız.

Anahtar Sözcükler: benlik, ben-bilinci, zihin, nazariyat, Yalçın Koç.

SELF-CONSCIOUSNESS: YALÇIN KOÇ AND THE METAPHYSICS OF MIND

ABSTRACT

The concepts of self (psukhe, nefis) and self-consciousness are among the most discussed topics in the history of philosophy. In fact, the issue of what the self is and how it is known is one of the fundamental issues not only of philosophy but also of other disciplines (e.g. psychology, law, ethics, etc.). The essence of the issue known as 'personal identity' in the philosophy of mind is also connected to the concepts of self and self-consciousness. The concept of self, which is generally considered together with concepts such as soul, mind, subject, consciousness in the history of philosophy and is sometimes identified with one or more of these concepts, naturally contains the ambiguity of all these concepts. But what is this self that allows a person to remain the same person? While some philosophers, such as Descartes, attribute the permanence of the self to psukhe as a substance, some philosophers, especially Kant, argue that psukhe as a substance cannot be known and therefore the consciousness of the self cannot go beyond a pure 'I think' consciousness. And other philosophers, for example Hume, claim that there is no substance in human beings that remains the same with itself, because there is no perception of the substance, and therefore what is called soul or mind consists of a bundle of perception.

On the other hand, Yalçın Koç, who seeks a solution to this chronic problem of philosophy from the 'Anatolian Essence' perspective, asserts that the issue of self and self-consciousness should be addressed within the framework of theoria and 'architectonic language'. According to him, the main mistake of the Western philosophers, some of whom we have given above, is that they deal with the issue of self and self-consciousness on a purely intellectual basis, by covering up theoria. However, according to him, the issue of self and self-consciousness must be addressed on the basis of his so-called architectonic language/world view because our propositional language comes from a transcendent language. In this article, we will try to examine the concepts of mind, self and self-consciousness in terms of the theory of architectonic language as put forward by the Turkish philosopher Yalçın Koç.

Keywords: self, self-consciousness, mind, theoria, Yalçın Koç.

* Prof.Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümü, Aydın/Türkiye.

E-Posta: syalcin@adu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7872-7857

Makalenin geliş tarihi: 11.02.2024

Makalenin kabul tarihi: 11.03.2024

Submission Date: 11 February 2023

Approval Date: 11 March 2024

Giriş

Zaman aktıkça insanın neredeyse her şeyinin değiştiğini gözlemleriz. Bebeklikten itibaren insanın hem fiziksel ve hem de zihinsel olarak birçok değişikliğe maruz kaldığını biliyoruz. Ancak bir insan ne kadar değişirse değişsin onun hep aynı kişi olduğunu düşünürüz. Eğer insan, tüm yönleri itibariyle zamanla değişen bir varlık ise o zaman kişinin kendisiyle aynı kalması mümkün değildir, zira zamanda bulunup da kalıcı olan bir şey yoktur; bu ise birçok bakımdan kabul edilebilecek bir durum değildir, zira bilgi, ahlak, hukuk, vs kişinin aynı kalmasına bağlı olarak varolur. İşte bunun için insanın kendisiyle aynı kalması şarttır. İnsanda hem fiziksel olarak ve hem de zihinsel olarak zamanla birçok şey değişse bile onda zamanla değişmeyen ve dolayısıyla onu aynı kişi yapan şey, insanın benliği yani kendisidir. Ancak Gilbert Ryle'in *The Concept of Mind*¹ adlı eserinde de belirttiği üzere benlik, tıpkı bir gölge gibi, bize çok yakın hatta kendimiz olmasına karşın onu her yakalamaya çalıştığımızda bizden gölge gibi kaçar. Ryle'in gölge benzetmesinin de gösterdiği gibi benlik kavramı, içeriği itibariyle son derece muğlak bir kavramdır. Felsefe tarihinde genellikle ruh, zihin, özne, bilinç gibi kavramlarla birlikte ele alınan ve zaman zaman da bu kavramlardan biri ya da birkaçı ile özdeşleştirilen benlik kavramı, tüm bu saydığımız kavramlarının belirsizliğini de tabiatıyla kendisinde barındırmaktadır. Peki ama insanın aynı kişi olarak kalmasını sağlayan bu benlik/kendilik nedir? Kısaca, 'ben' neyim? Soruyu şöyle de sorabiliriz: 'ben' kimim? Zira benim kimliğim ne olduğuma bağlıdır.

Benlik (*psukhe, self, nefis, kendi*) ve ben bilinci kavramları, felsefe tarihinin üzerinde en çok tartışılan konuların başında gelir. Aslında benliğin ne olduğu ve nasıl bilindiği meselesi, sadece felsefenin değil, aynı zamanda başka disiplinlerin (mesela psikolojinin, hukukun, ahlakın, vs) de asli meselelerinden biridir. Ancak biz burada meselenin felsefi yönünü irdelemeye çalışacağız. Zihin felsefesinde 'kişisel özdeşlik' (*personal identity*) diye bilinen meselenin esası da benlik ve ben bilincidir. Benlik meselesi, felsefenin ilk çıkış noktası olan Antik Yunan'dan başlayarak filozofların gündemine girmiştir. Daha sonra Ortaçağ'da hem Müslüman ve hem de Hıristiyan filozofların da ele aldığı meselelerden biridir. Mesela, ibn-i Sina'nın muhayyel 'uzaydaki insan' (yani hiçbir duyuşsal algıya sahip olmayan kişinin kendi varlığının bilincinde olup olmadığı meselesi, ki bu mesele daha sonra Descartes'ta da karşımıza çıkar) deneyi de bu konuyla ilgilidir. Yine modern Batı felsefe tarihine baktığımızda filozofların benlik

¹ G. Ryle, *The Concept of Mind* (New York: Barnes and Noble), 186.

konusunda birbirinden oldukça farklı fikirler ortaya koyduğunu görmekteyiz. Örneğin bazı filozoflar, insanda zamanla değişmeyen ve kendi kendisiyle aynı kalan şeyin, cevher olarak *psukhe* (ruh, nefis, self) olduğunu öne sürmüşlerdir. Böyle düşünenlerin başında da Fransız filozof René Descartes gelmektedir.

Benliğin kökeninin 'düşünen, yalın ve ölümsüz bir cevher' (*psukhe*, ruh) olduğunu öne süren Descartes, ben bilgisinin tüm bilgilerimiz arasındaki en kesin bilgi olduğunu iddia eder. Ünlü *cogito* argümanı ile ('*cogito, ergo sum*: düşünüyorum, o halde varım') kendimize ilişkin bilgimizin sahip olduğumuz ilk ve en kesin bilgi olduğunu öne süren Descartes, bu bilginin sahip olduğu nitelikleri ('açıklık ve seçiklik'), diğer tüm bilgilerin ölçütü haline getirerek bir anlamda ben bilgisini mihenk taşı olarak kullanmıştır. Descartes, her şeyden kuşku duysak bile kendimizin varlığından asla kuşku duyamayacağımızı, zira kendimizin varlığından kuşku duymak bile kendimizin varlığının bir kanıtı olduğunu öne sürerek kuşkunun benliğin varlığına ilişkin bilgimize tesir etmeyeceğini iddia etmiştir. Descartes'a göre ben bilgisinin ayrıcalıklı bir durumu vardır, zira kendimize ilişkin bilgimiz doğrudan entelektüel bir sezgiyle elde edilen bilgidir; yani ben bilgisinin elde edilmiş tarzı, onun sahip olduğu kesinliğin garantisidir.

Rasyonel bir sezgiyle doğrudan bildiğimiz benliğin mahiyetinin düşünmek olduğunu ileri süren Descartes'a göre benlik, esas niteliği yer kaplamak olan maddeden tamamen farklı ve ondan bağımsız bir şekilde var olabilen düşünen bir cevher olarak ruhtur. Tabii bu demek değildir ki, ruhun tek niteliği düşünmektir. Ruhun elbette başka nitelikleri de vardır, ancak Descartes'a göre örneğin hayal etmek, hissetmek, istemek, yargıda bulunmak, kuşku duymak gibi ruhun diğer nitelikleri esas itibarıyla düşünmenin birer türevi hükmündedir. Descartes, düşünme niteliğini çok geniş bir anlamda yani ruhun bütün niteliklerini kapsayacak bir biçimde kullanır. Descartes'a göre ben "kuşku duyan, idrak eden, ret ya da kabul eden, isteyen, istemeyen ve aynı zamanda hayal eden ve duyulara sahip olan" bir varlıktır.² Descartes'a göre insana kişisel özdeşliğini yani zamana karşı sabit duran benliğini kazandıran şey, cevher olarak ruhtur ve ruha dair bilgimiz de *cogito* ('*cogito, ergo sum*': 'düşünüyorum o halde varım') argümanında görüldüğü üzere rasyonel sezgiye dayanmaktadır. Descartes'a göre "bu önerme yani 'ben varım' önermesi, benim tarafımdan ifade edildiği yahut

² R. Descartes, *Philosophical Writings of Descartes*, II, (Cambridge: Cambridge Univ. Press), 19.

zihnimde kavrandığı an zorunlu olarak doğrudur"³. Descartes, kendisinin cevher olarak ruh olduğundan emindir: "Dolayısıyla, bu 'ben' - yani beni yapan ruh - maddeden tamamen bağımsız olup ondan daha kolay bilinebilecek bir şeydir. Beden tamamen yok olsa bile bu ben varlığını koruyacaktır"⁴. Ancak Descartes'ın *cogito*'dan yani 'düşünüyorum' önermesinden cevhere olarak ruha nasıl bir geçiş yaptığı merak konusudur. Zira Russell'ın da belirttiği gibi, Descartes, sadece düşünüyorum diyebilir, cevher (*psukhe*) olarak varım diyemez. Yine Kant'ın da ifade ettiği üzere, 'düşünüyorum, o halde varım' argümanı bize benliğin yalın ve ruhani bir cevher olduğu sonucunu vermez, zira *cogito* önermesi analitik olmasına rağmen benliğin yalın ve ruhani bir cevher olduğu iddiası sentetik yani yeni bilgi veren bir önermedir. Dolayısıyla, 'düşünüyorum' önermesinden benliğin, yalın, gayrı-maddi ve ölümsüz bir cevher olduğu sonucu çıkarılamaz.

Öte yandan, Descartes'a göre insan, bir değil, iki farklı cevherin birliğinden meydana gelmiştir ki, bunlardan birisi düşünen ruh ve diğeri de yer kaplayan madde olarak bedendir. Ama Descartes, insana kişisel özdeşliğini sağlayan cevherin ruh olduğunu iddia eder. Ancak Descartes'ın ruhani cevheri, düşünen yönümüzle yani zihin ile özdeşleştirilmesi yanıltıcıdır, zira zihin, cevher değil, cevherin farklı kuvvetlerinin koordineli bir işleyişinden ibarettir. Ayrıca, insanın düşünmek suretiyle cevher olarak kendisine teması da mümkün değildir, zira düşünce ile cevher olarak ruh arasında nisbetli (*ratio*) bir alaka söz konusu değildir. Dolayısıyla, Kartezyen felsefede ruhani cevherin nasıl bilindiği meselesi, bir muamma olarak ortada durmaktadır. Ayrıca, Descartes'ın maddenin bir cevher olduğu görüşünü de temellendirebildiğini söylemek mümkün değildir, zira cevher, idrak etme, hayal etme, muhafaza etme gibi kuvvetlere sahip bir varlık olmak durumundadır, ama maddede (ve dolayısıyla beyinde) böyle bir kuvvetin mevcut olduğu, maddecilerin tüm çabasına rağmen, şimdiye kadar gösterilebilmiş değildir. Benzer bir biçimde, Descartes'ta ruhani cevher ile maddi cevher yani beden arasındaki ilişki de tatmin edici bir biçimde açıklanabilmiş değildir. Bu ve benzer eleştirileri, Descartes'a ve onun gibi düşünenlere yöneltenlerin başında da İskoç filozof David Hume gelir.

Hume, insanda zamanla değişmeyen hiçbir şeyin olmadığını ve dolayısıyla zamanın akışına karşı sabit duran bir benliğin/cevherin var olmadığını görüşünü savunur: "Kendi adıma, *ben* adını verdiğim şey üzerinde düşündüğüm zaman, mutlaka şu ya da bu şekilde bazı algılarla örneğin sıcak ya da soğuk,

³ R. Descartes, *PWD*, II, 17.

⁴ R. Descartes, *PWD*, I, 195.

aydınlık ya da karanlık, sevgi ya da nefret, acı ya da haz gibi algılarla karşılaşıyorum. Beni hiçbir zaman bir algı olmadan yakalayamıyorum, gördüğüm şeyler her zaman algılar oluyor. Uykuda olduğu gibi, hiçbir algının olmadığı durumlarda kendimi hissedemediğim sürece gerçekten var değilim diyebilirim. Tüm algılarım ölüm ile yok olduğunda yani bedenim dağılınca ne düşünebildiğim, ne hissedebildiğim, ne görebildiğim, ne sevebildiğim, ne de nefret edebildiğim zaman artık tamamen yok olurum; bu taktirde kendimin tam bir hiç olduğunu göstermek için bilmem daha ne gerekecektir?”⁵ Ona göre zihin ya da ruh dediğimiz şey, aslında bir algı demetinden ibarettir: “Ben dediğimiz şey, birbirini görülmez bir hızla izleyen ve sürekli bir hareket içerisinde olan farklı algılar demetidir”⁶. Hume’un düşüncesine göre rasyonalistlerin benliği, cevhere bağlama fikri, empirik temelde savunulabilir bir fikir değildir, zira ne iç duyuda ve ne de dış duyuda cevhere karşılık gelen herhangi bir ‘izlenim’ (algı) bulunmamaktadır. Dolayısıyla, ona göre cevher kavramının empirik olarak içi boştur; yani gerçekliğe dayanmayan hayali bir kavramdır. Hume’a göre benlik, rasyonalistlerin iddia ettiği gibi, zamanda değişmeden aynı kalan yani kendisiyle hep özdeş duran bir varlık değildir. Tam tersine benlik, zamanda sürekli değişen ve birbirini hızla takip eden bir algılar bütünüdür: “Zihin, birçok algının birbirini izleyerek, geldiği ve geçtiği, sonsuz şekilde durum ve pozisyona girdiği bir tiyatrodan ibarettir. Burada herhangi bir zaman anında ne bir yalınlık ne de özdeşlik bulunmaktadır”⁷. Tabii eğer böyle ise o zaman ne ahlakı ne bilgiyi ve ne de hukuku açıklamak mümkün olur. Hume da bu durumun farkındadır, zira vardığı sonucun kabul edilmesinin pek mümkün görünmediğini ama epistemolojik olarak başka çaresinin de olmadığını ifade eder. Hume ve onun gibi düşünenlerin ulaştığı sonucun kabul edilemeyeceği aşikâr olduğuna göre insanda zamanın akışına karşı varlığını koruyan şey nedir?

Son olarak, modern felsefenin en büyük filozofu olarak kabul edilen Königsbergli Kant’ın bu konudaki düşüncesine değinelim. Kant, tıpkı fiziksel nesnelere alanında yaptığı fenomen-numen ayrımını benlik alanında da yaparak fenomenal benlik ile numenal benliğin birbirinden epistemolojik olarak farklı olduğunu söyler. Fenomenal benlik, daha doğrusu benliğin görünür yüzü, fenomenal dünyanın bir parçası olduğu için fiziksel nesnelere tabi olduğu aynı transandantal koşullara (hissetme yetisinin saf formlarına yani zaman, uzam ve idrak yetisinin saf kavramlarına yani ‘kategori’lere) tabidir. Öte yandan, numenal

⁵ D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Oxford Univ. Press), 252.

⁶ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 252.

⁷ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 253.

benlik ise yani kendinde şey olarak ben ise prensip itibariyle, zaman ve uzamda yer almadığı ve kategorilerin altına da düşmediği için fenomenal dünyanın bir parçası değildir ve bu nedenle onun hakkında hiçbir bilgiye sahibi olamayız.

Öte yandan, Kant, benliğin fenomenal ve numenal yönünün dışında bir de düşünen yönünden söz eder. İnsanın aynılığı meselesinin cevher olarak *psukhe*'ye bağlanamayacağını zira cevher olarak *psukhe*'nin bilinemeyeceğini öne süren Kant, benlik/kendilik meselesini saf bir ben bilinci (*transcendental unity of apperception*) fikriyle çözmeye çalışır. Ona göre benliğe dair bilgimiz, Descartes'ın iddia ettiği gibi, bir cevher bilgisi değil, saf bir ben bilincinden ibarettir ki bu da 'düşünüyorum' bilincidir. Ama Kant'a göre bu bilinçten yani 'düşünüyorum' (*cogito*) bilincinden kendimizin, Descartes'ın iddia ettiğinin aksine, yalın, gayrı-maddi, ölümsüz bir cevher olduğu sonucu çıkarılamaz. Kant'a göre 'düşünüyorum' önermesi, bize sadece düşünen bir benliğin olduğunu gösterir, benliğin yalın, ruhani ve ölümsüz bir cevher olup olmadığı hakkında herhangi bir bilgi vermez. Kant, düşünen benlik hakkındaki bu bilincin bilgi olmadığını, sadece saf (*a priori*) bir bilinç olduğunu söyler.

140

Kant'ın 'transandantal ben bilinci' adını verdiği bu bilinç, transandantal felsefede daha çok epistemolojik rolü itibariyle ön plana çıkar: "Dolayısıyla, tüm görü içeriği, bu içeriği kendinde barındıran tek bir öznde 'düşünüyorum' ile zorunlu bir ilişki içerisindedir. Fakat bu temsil, *kendiliğinden (spontane)* meydana gelen bir fiildir ve bu yüzden hissetme yetisine ait değildir. Onu ampirik ben bilincinden ayırmak için ona *saf ben bilinci* adını veriyorum. Bu bilinç, *orijinal bir ben bilincidir*, zira o, 'düşünüyorum' temsilini (bilinçte her zaman tek ve aynı olan bu temsil, diğer tüm temsillere eşlik edebilen bir temsildir) meydana getirmesine karşın kendisi herhangi bir başka temsil gerektirmeyen bir bilinçtir".⁸ Kant'ın düşüncenin formel yahut mantıksal öznesi olarak betimlediği düşünen benlik, kategorilerin kaynağı ve transandantal zemindir ve bu nedenle de mutlak bir birliğe sahiptir "...düşünce öznesinin mutlak birliğine ihtiyacımız vardır, aksi takdirde 'düşünüyorum' (bir temsildeki içeriği) diyemezdik".⁹

Kant, düşünen benliğin transandantal bilincinin bize düşünce öznesinin sadece *varoluşunun* ve işlevlerinin bilincini sağladığını öne sürer. Kant'a göre 'ben varım' yargısı zaten 'düşünüyorum' yargısının içinde gizli bir biçimde vardır, yani bu önerme Descartes'ın iddia ettiğinin aksine aslında analitik bir önermedir. Onun ifadesiyle: "'Düşünüyorum' önermesi, kendi varoluşumu belirleyen fiili

⁴ I. Kant, *Critique of Pure Reason* (New York: St. Martin's Press), B132.

⁵ I. Kant, *CPR*, A354.

ifade eder. Varoluş, zaten bu yargı fiilinin içerisinde mevcuttur, fakat onda bu varoluşun tarzı yani onun içeriği verilmemiştir”.¹⁰ Başka bir ifadeyle, Kant’a göre, ‘düşünüyorum’ ve ‘ben varım’ önermelerinin ifade ettiği şey aynıdır. Dolayısıyla, bu önerme analitik bir önerme olduğundan görüden yoksundur; yani, bu önerme, benliğin mahiyeti hakkında bize hiçbir şey söylemeyen ‘belirsiz bir algıdır’: “Kartezyen çıkarım denilen şey yani *cogito, ergo sum*, gerçek bir totolojidir, zira *cogito (sum cogitans)*, zaten varoluşumu içinde barındırmaktadır”¹¹

Düşünen benliğin transandantal felsefedeki rolünün kritik önemde olmasına karşın onun mahiyeti hakkında herhangi bir bilgi edinmemizin mümkün olmaması şaşırtıcı gelebilir, ama Kant’a göre benliğin mahiyetine ilişkin herhangi bir bilgi, sentetik bilgi olduğundan ‘düşünüyorum’ gibi analitik önermeler, bize bu benliğin mahiyeti hakkında herhangi bir bilgi vermez. Ayrıca sentetik yargılar da görüyü gerektirdiğinden ve bizde de entelektüel görüş olmadığından düşünen benliğin mahiyeti hakkında bilgi edinmek mümkün değildir: “Eğer birisi bana ‘düşünen bir şeyin mahiyeti nedir?’ sorusunu sorarsa, ona verebileceğim herhangi bir *a priori* yanıtım yoktur. Zira bu sorunun yanıtı sentetik olmak zorundadır - analitik bir yanıt, belki düşüncenin ne olduğunu açıklayabilir, ama bunun ötesinde bu düşüncenin varoluş imkânını sağlayan şey hakkında herhangi bir bilgi veremez”.¹²

Ancak bu demek değildir ki biz, düşünen benlik hakkında tamamen karanlıktayız. Kant’a göre biz bu benliğin mahiyeti hakkında bilgi sahibi olamazsak bile onun hakkında *a priori* bir bilince sahip olabiliriz. Kant’a göre bu bilinç, ne bir görüdür ve ne de bir kavramdır; bu bilinç, içi boş bir ‘düşünce’ yahut ‘yalın bir temsildir’. Bu yalın temsil, benliğin mahiyeti hakkında herhangi bir bilgi vermez, ama onun varoluşu ve işlevleri hakkında saf bir bilinç sağlar: “Ne var ki bu ‘ben’, bir görüş olmadığı gibi bir kavram da değildir; o sadece bilincin formudur...”.¹³ Yani düşünen benliğin ne tür bir varlık olduğunu bilmesem bile onun düşünen bir varlık olarak var olduğunu söyleyebilirim, zira benlik, düşünen bir özne olarak deneyimin mümkün olması için zorunlu bir önkoşuldur: “...sentetik orijinal ben bilincinin birliğinde ben, sadece var olduğumun bilincindeyim, kendi içinde ben yahut tezahür eden ben olarak değil. Bu *temsil*

⁶ I. Kant, *CPR*, B158n.

⁷ I. Kant, *CPR*, A355.

⁸ I. Kant, *CPR*, A398.

⁹ I. Kant, *CPR*, A382.

bir *düşünce*dir, bir *görü* değil".¹⁴ Ancak Kant, bir işleyiş olarak zihin yani düşünen ben ile cevher olarak *psukhe*'nin ilişkisinden hiç bahsetmez. Bu ise onun felsefesinin en büyük eksikliklerinden biridir, zira bir cevher olarak *psukhe* ile onun farklı yetilerinin koordineli icraatının sonucu olan zihin/düşünce arasındaki ilişkiyi kesmek, kabul edilebilir bir durum değildir.

Öte yandan, felsefenin bu müzmin sorununa 'Anadolu Mayası'¹⁵ bakış açısından çözüm arayan Koç, benlik ve ben bilinci meselesinin 'nazariyat' (*theoria*) ve 'arkitektonik dil anlayışı'¹⁶ çerçevesinde ele alınması gerektiğini belirtir. Ona göre yukarıda bazı örneklerini verdiğimiz Batılı filozofların esas hatası, benlik ve ben bilinci meselesini, nazariyatı gözardı etmeleri ve meseleyi, salt fikriyat temelinde ele almalarıdır. Ancak ona göre benlik ve ben bilinci meselesinin öncelikle aşkın-düşkün dünyalar/diller temelinde ele alınması gerekir, zira aşkın itibariyle benliğin açıklaması farklı, düşkün itibariyle farklı olsa da düşkünün sureti yani dili itibariyle ben bilincinin kaynağı ve esası, aşkının sureti yani müteşekkil dili itibariyle ben bilincidir. Başka bir deyimle, düşkünün sureti itibariyle ben bilincinin mahiyetini anlamak için aşkının sureti itibariyle ben bilincini bilmek gerekir, zira düşkünün sureti yani dili aşkından gelmektedir, düşüş yoluyla. Bu nedenle öncelikle aşkının sureti itibariyle bilinç ve benlik meselelerinin ele alınması gerekir. Biz de bu yazıda Koç'un ortaya koyduğu şekliyle nazariyat itibariyle şuur, zihin, benlik ve ben bilinci kavramlarını irdelemeye çalışacağız.

Nazariyat ve Şuur

Benlik meselesini ele alabilmek öncelikle şurudan başlamamız gerekir, zira şuur olmadan benlik dahil hiçbir şey bilinemez. Peki şuur nedir? Koç'a göre nazariyat itibariyle şuur (bilinç), kısaca, suretin kendini idrak cihetidir. Bu tanım, fikriyat itibariyle şuur için de geçerlidir. Koç'a göre aşkına mahsus suretin yani müteşekkil dilin, biri nisbetli (*ratio*) ve diğeri de gayrı nisbetli (*ir-ratio*) olmak üzere iki yüzü bulunmaktadır. Aşkına mahsus suretin yani müteşekkil dilin nisbetli yüzü, müteşekkil *psukhe* sureti iken gayrı nisbetli yüzü ise nazari

¹⁰ I. Kant, *CPR*, B157.

¹⁵ 'Anadolu Mayası' kavramı için bkz. Yalçın Koç, *Anadolu Mayası*, 3. Baskı, Cedit Neşriyat, Ankara 2011.

¹⁶ Koç'un 'arkitektonik dil anlayışı', aşkın-düşkün diller ve dünyalar ayırımı için bkz. Şahabettin Yalçın, "Yalçın Koç'un Arkitektonik Dil Anlayışı", *FLSF* dergisi, sayı 35, ss. 113-132.

musikidir. Müteşekkil *psukhe* sureti, cevher olarak *psukhe*'yi ve dolayısıyla evvel mahfuzu asli isim esasında teşkil eden basit manzara doğuşuyla başlar. Basit manzara ise cevher olarak *psukhe*'den doğuş yoluyla gelen suretli sestir: "Basit manzara, doğuş (*genesis*) yoluyla suret rabteden cevherden gelir ve suret rabteden cevheri ve bu itibarla evvel mahfuzu, asli isim olarak yani (müteşekkil) *psukhe* olarak teşkil eder"¹⁷. Basit manzara, bir uzanış olması hasebiyle 'yer'in (*topos*) ve yere bağlı olarak bir anın teşkil esasıdır. Gayrı nisbetli *topographia*'ya ait olan basit manzara, içte asli isim taşır; asli isim ise içte suretli vasıf taşır; suretli vasıf ise içte suretsiz fiil taşır. Suretli sesin kendini işitmesi, doğan basit manzaranın tab esastaki tasviri suretiyledir: "Suretli sesin kendini işitmesi, basit manzaranın ve asli ismin yani (müteşekkil) *psukhe*'nin, *theographia* makinesi esastaki tab vasıtasıyla tasvir ve tasvire mahsus zamir olarak yazımı (*graphia*) yani inşası yoluyladır"¹⁸. Bu anlamda yazım, gayrı nisbetli *topographia*'nın kaydına bağlı olan basit manzaraya mahsus içyüzün nisbetli *topographia* esastaki yanyana açılması yani inşası demektir ki, buna da tasvir diyoruz. Öte yandan, "*theographia* makinesi...içte (müteşekkil) *psukhe* taşıyan basit manzaradan hareketle ve tab suretiyle o (*hüve*) tasviri ve o (*hüve*) tasvirinden hareketle ve darb suretiyle içte (müteşekkil) o (*hüve*) taşıyan basit manzara, bu manzaradan hareketle ve tab suretiyle ben (*ene*) tasviri, ben (*ene*) tasvirinden hareketle ve darb suretiyle içte (müteşekkil) ben (*ene*) taşıyan basit manzara ve bu basit manzaradan hareketle ve tab suretiyle de sen (*ente*) tasviri teşkil eder"¹⁹. Bu bakımdan şuur teşkilinin esası, *topographialar* arası geçiştir. Basit manzaranın tasvir olarak yazımı neticesinde müteşekkil *psukhe*'ye mahsus içyüz, nisbetli *topographia*'nın kaydına bağlı olarak o (*hüve*) suretinde tasvir edilir ve böylece gayrı nisbetli *topographia*'dan (basit manzara) nisbetli *topographia*'ya (o tasviri) geçiş temin edilir. Dolayısıyla, şuur teşkiline mahsus başlangıç, o tasviri ve tasvire mahsus o zamiri iledir. Ancak hemen belirtelim ki, tasvir teşkili, basit manzaranın aksi suretiyle ele alınamaz, zira aksetme, geçişin mümkün olduğu nisbetli *topographia*'ya aittir; halbuki tasvir teşkili, geçişin mümkün olmadığı gayrı nisbetli *topographia* ile nisbetli *topographia* arasındadır ve ancak *theographia* makinesi ile mümkün olur. Bu bakımdan nazariyat itibariyle şuur teşkili, aksetmenin kaydına bağlanamaz.

Nazariyat itibariyle şuur, müteşekkil *psukhe* suretinin kendini idrak cihetidir; suret nazariyatı itibariyle şuur da nazari musikinin kendini idrak

¹⁷ Y. Koç, *Şuur ve Nazariyat*, 74.

¹⁸ Y. Koç, *Şuur ve Nazariyat*, 75.

¹⁹ Y. Koç, *Şuur ve Nazariyat*, 89.

cihetidir. Ama şunu unutmamalım ki, aşkının sureti, nisbetli ve gayrı nisbetli yüzleri itibariyle, birdir; dolayısıyla aşkına mahsus şuur da esasen birdir. Aşkının suretinin nisbetli yüzü itibariyle şuur, zihnin kaydına bağlı olarak kıyas ve muhakemenin esasıdır; gayrı nisbet yüzü ise zihnin kaydı altına girmeden evvel mahfuza²⁰ mahsusen hatırlamanın esası²¹. Önce aşkının suretinin yani müteşekkil dilin nisbetli yüzü olarak müteşekkil *psukhe* sureti itibariyle şuura bakalım. Bu manada olmak üzere, şuur üçe dırülüdür: “kendini işitmek itibariyle şuur, kendini görmek itibariyle şuur ve kendini seyretmek itibariyle şuur”²². Nazariyat itibariyle suret, suretli sestir²³; dolayısıyla, şuur da suretli sesin kendini işitmesi, görmesi ve seyretmesi demektir. Şuur, suretin kendini işitmesiyle başlar; suretin kendini işitmesi ise basit manzaranın tasvir, suretli ismin zamir ve suretli vasfın da nitelik olarak yazılması (inşası) demektir. “Suretin kendini görmesi ise asli zamir olarak o’ya muhayyile marifetiyle hayal esasında şekil tayin edilmesi yoluyla; aydınlık niteliğin kaydına bağlı olarak. Hayal esasında şekil, müteşekkil hayal demektir. Tasvir ve tasvire mahsus zamir vasıtasıyla suret kendini işitir ve müteşekkil hayal vasıtasıyla da suret kendini görür”²⁴. Suretin kendini görmesi, suretin kendini işitmesinin kaydına bağlıdır ve bir anlaktır. Suretin kendini seyretmesi ise suretin, nisbetli birlik olarak zamanın ve nazariyata mahsus mekânın kaydına bağlı olarak, kendini görmesidir. Bu nedenle, suretin kendini seyretmesi, suretin kendini görmesinin kaydına bağlıdır. Şunu unutmamalım ki, suretin kendini işitmesi ve görmesi bir anlık iken²⁵, suretin kendini seyretmesi, nisbetli birlik olarak zamana tabiidir ve dolayısıyla bir anlık değildir. Nisbetli birlik olarak zaman, soyutlamanın kaydı altında zihin suretiyle ve muhayyile marifetiyle teşkil olan tahayyülden ibaret olduğundan suretin kendini seyretmesi esas itibariyle zihnin kaydına bağlıdır. “Nazariyata (*theoria*) mahsus zaman, hafızanın ve zihnin (*mens*) kaydına bağlı olarak, tahayyül (*phantasia*) esastaki (bir) anlara mahsus olarak nisbetli birliktir (*unitas rationalis*)”²⁶. Nazariyata mahsus mekân da benzer bir biçimde teşkil olur.

²⁰ Yalçın Koç’un ‘evvel mahfuz’ kavramına dair görüşü için bkz. Yalçın Koç, *Nazari Musikinin Esasları*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2023.

²¹ Y. Koç, *Şuur ve Nazariyat* (Ankara: Cedit Neşriyat), 37-8.

²² Y. Koç, *Şuur ve Nazariyat*, 12.

²³ ‘Suretli ses’ mefhumu için bkz. Yalçın Koç, *Nazari Musikinin Esasları*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2023.

²⁴ Y. Koç, *Şuur ve Nazariyat*, 19.

²⁵ Zira şuurun kendini işitmesi ve görmesi, doğan basit manzaranın açılış-kapanışına bağlıdır.

²⁶ Y. Koç, *Zihin ve Nazariyat* (Ankara: Cedit Neşriyat), 156.

Nazariyata mahsus müteşekkil dil yani müteşekkil *psukhe* sureti, nisbetli birlik esasında nisbetli arkitektoniktir. Müteşekkil şuur da nisbetli rabt esasında nisbetli birliktir ve dolayısıyla nisbetli arkitektoniktir. Müteşekkil şuur bu bakımdan üçe dırülüdür: müteşekkil *psukhe*'ye mahsus şuur, müteşekkil o'ya mahsus şuur ve müteşekkil ben'e mahsus şuur. Müteşekkil şuur tabakaları arasında temas ve geçiş esas alınmadan müteşekkil şuur teşkilinden bahsedilemez. Ancak bunu, şuur altından yahut şuur dışından şuura geçiş olarak anlamamak lazım zira Koç'a göre şuurla ilgili, fikriyat itibariyle, bahis konusu edilen şuur altı, şuur dışı vs gibi kavramlar (mesela Freud'un psikoloji kuramında olduğu gibi), nazariyat itibariyle söz konusu edilemez. Şimdi de suret nazariyatı yani nazari musiki itibariyle suretin kendini idrakini yani şuurunu ele alalım.

Suret Nazariyatı ve Şuur

Yukarıda da ifade edildiği üzere, aşkının sureti, birdir; nazari musiki ise onun gayrı nisbet yüzüdür. Suret nazariyatı itibariyle şuur, nazari musikinin kendini idrak cihetidir, zihnin kaydına bağlanmadan, zira zihin vasıtasıyla aşkına mahsus suretin gayrı nisbet yüzüne temas mümkün değildir. Öte yandan, nazari musikinin teşkil esası, gayrı nisbetli rabt suretiyle gayrı nisbetli *topographia* olup usul ve makama mahsus birliktir. Başka bir deyimle, nazari musiki, usul rabtı ve makam rabtı esasında teşkil olur. Usul rabtı, nisbet ve gayrı nisbet cihetinden sabit olan cevheri ve bu itibarla da evvel mahfuzu, gayrı nisbet suretiyle değişene mahsusen açığa çıkartan gayrı nisbetli yazımdır²⁷. Usul rabtı aynı zamanda gayrı nisbetli birlik olarak zaman teşkilinin de esasıdır. Aşkın, evvel mahfuzu, gayrı nisbetli yazım yani usul rabtı suretiyle hatırlar. Usul, suret nazariyatı itibariyle basit ve içli suret olup ahengin suretidir; aheng ise *harmonia* devrinin sureti. *Harmonia* devri, çıkış, giriş ve yeniden çıkış esasında gerçekleşen gayrı nisbetli bir dairedir: "Harmonia devrinin esası, suret rabteden cevher olarak *psukhe*'yi ve bu itibarla evvel mahfuzu, (müteşekkil) *psukhe* olarak teşkil eden basit manzara itibariyle çıkış (*eksodos*), giriş (*eisodos*) ve (yeniden) çıkıştır (*eksodos*)"²⁸. Şunu unutmayalım ki, çıkan ve yeniden çıkan *psukhe*'ler birbiriyle gayrı nispetlidir ve dolayısıyla burada ritim esasında tekrardan bahsedilemez.

Ahengin sureti olarak usul, ahengin yeridir. Makam ise aheng seyrinin suretidir yani aheng seyrine mahsus yerdir. Hem usul ve hem de makam gayrı

²⁷ Y. Koç, *Şuur ve Nazariyat*, 305.

²⁸ Y. Koç, *Şuur ve Nazariyat*, 283-4.

nisbetli *topographia*'nın kaydına tabidir. Usulu, bizatihi suret rabteden cevher olarak *psukhe* rabteder. Gayrı nisbetli birlik olarak zaman teşkilinin esası da usul rabtıdır. Gayrı nisbetli birlik olarak zaman, geçen an'larsız, bu an'sız ve gelecek an'larsız zamandır. Gayrı nisbetli birlik olarak zaman, teşbih yoluyla söylersek, tek bir ana yani geniş bir noktaya benzer. Bu açıdan tek bir ana mahsusen parçadan sözetmek imkân dahilinde değildir. Bu da demektir ki, gayrı nisbetli birlik olarak zaman, basittir ve dolayısıyla parçalardan yani çokluk olarak anlardan meydana gelmemiştir. Aşkının suretinin gayri nisbetli yüzü olan usule mahsus şuur da usulün kendini idrak cihetidir. Usulün kendini idrak etmesi nazari musikiyledir: "... usule mahsus şuur teşkilinin esası nazari musikidir"²⁹. Benzer bir şekilde, makama mahsus şuur da makamın kendini idrak cihetidir ve nazari musiki esasında gayri nisbetli birlik olarak zamanın kaydı altında teşkil olur. Dolayısıyla, nazari musiki esastaki şuur, zihnin ve dolayısıyla nisbetli birlik olarak zamanın ve nazariyata mahsus mekânın kaydı altında değildir.

Nazariyat ve Zihin

146

Psukhe'nin farklı kuvvetlerinin koordineli (birlik halinde) bir işleyişi olan zihin, aşkının suretinin yani müteşekkil dilin nisbetli yüzünü ilgilendiren bir konudur ve bu nedenle de müteşekkil dilin kendine dair nisbetli şuurunun kaydı altında faaldir. Koç, aşkının sureti itibarıyla zihni, şu şekilde tanımlar: "Zihin (*mens*) ile, suret rabteden cevher olarak *psukhe*'nin, hatırlanan mahfuz müteşekkil dilleri ve tahayyül (*phantasia*) suretindeki açık müteşekkil dili, *identitas* tayini vasıtasıyla iştirak esasında birbirine rabteden ve bu yolla nisbetli birlik (*unitas rati'onalis*) teşkil eden işleyişini (*mechanisma*) kastediyoruz. Zihin (*mens*), bu itibarla, hafızanın, muhayyilenin ve açık müteşekkil şuurun kaydına bağlı olarak faaldir"³⁰. Başka bir deyimle, zihin, suret rabteden cevher olarak *psukhe*'nin, hafızanın da kaydına bağlı olarak, suretleri, nisbetli birlik esasında birbirine rabteden ve nisbetli rabt vasıtasıyla suretler arasında geçiş temin eden ve bu yolla suret teşkil eden işleyiştir³¹. Bu tanımdan anlayacağımız ilk şey, zihnin, cevher olmadığı ama cevher olarak *psukhe*'nin, nisbetli *topographia* zemininde cereyan eden nisbetli rabt faaliyeti olduğudur. Bu anlamda zihin, *theographia* makinesinden farklıdır, zira *theographia* makinesi, *psukhe*'nin, tab ve darb yoluyla gayrı nisbetli *topographia* ile nisbetli *topographia* arasında geçiş

²⁹ Y. Koç, *Şuur ve Nazariyat*, 290.

³⁰ Y. Koç, *Zihin ve Nazariyat*, 9-10.

³¹ Y. Koç, *Şuur ve Nazariyat*, 291.

temin eden bir işleyiştir. Zihin ise *theographia* makinesinin kaydı altında olmak üzere nisbetli *topographia* itibariyle faal olup gayrı nisbetli *topographia*'ya nüfuz edemez. Bu da demektir ki, zihin, nisbetli zaman ve nazariyata mahsus mekânın kaydı altında faaldır; daha doğrusu, nisbetli zaman ve nazariyata mahsus mekân, zihin marifetiyle teşkil edilir. Yukarıda da ifade edildiği üzere, zihnin faal olabilmesi, şuurun kaydına bağlıdır; zira zihin, hafızada kayıtlı mahfuz müteşekkil *psukhe*'leri, buldukları an'dan soyutlamak suretiyle tahayyül esasındaki açık müteşekkil *psukhe*'ye nisbet esasında ve *identitas*ın kaydı altında rapteder ve böylece tahayyül esasında asal düşünce teşkil eder. Asal düşünceye mahsus isim ve ona dair bilinç, aşkının ben bilincinin temelini oluşturur. Bu bilinç aynı zamanda düşkünün kendi sureti itibariyle sahip olduğu ben bilincinin de kaynağıdır. Dolayısıyla, düşkünün kendine dair bilincinin temellendirilebilmesi ancak aşkının kendine dair bilincinin bilinmesiyle mümkündür. Peki, aşkının nisbetli yüzü itibariyle kendine dair bilinci, zihin marifetiyle nasıl teşekkül eder?

Zihin marifetiyle teşkil edilen tahayyül suretindeki müteşekkil *psukhe*, asal düşünceye mahsus tahayyül esastaki soyut bir isim olup doğuş yoluyla gelen basit manzara esastaki müteşekkil *psukhe* gibi içerikli değildir, zira soyut müteşekkil *psukhe*'nin evvel mahfuz itibariyle aslı bulunmaz; başka bir deyimle, zihne mahsus gayrı nisbetli muhtevadan bahsedilemez. Bu nedenle, aşkının nazariyat itibariyle sahip olduğu ben bilinci yani soyut müteşekkil *psukhe*, bir tahayyülden ibarettir. Ancak bu ben bilinci yani soyut müteşekkil *psukhe*, sabittir, zira zihin, bu sabit ben yani soyut müteşekkil *psukhe* esastaki *identitas*'ın kaydına tabidir. Zihin bu yolla yani soyutlama yaparak nisbetli birlik olarak zamanı ve nazariyata mahsus mekânı da aynı şekilde tahayyül esastaki teşkil eder. Nisbetli birlik olarak zamanı, nazari musikiye mahsus gayrı nisbetli zamandan ayırmak gerekir. Ayrıca nazariyata mahsus mekân da gayrı nisbetli *topographia*'ya ait olan gayrı nisbetli yazım olarak yer'den (*topos*) farklıdır. Daha önce de ifade edildiği üzere, gayrı nisbetli zaman, basit manzara akışının formudur; gayrı nisbetli yerler, ise doğuş yoluyla gelen basit manzaraya mahsustur, zihnin kaydına bağlanmadan.

Zihnin esas faaliyeti düşünce teşkil etmektir. Zihin, düşünce teşkili bakımından ise nisbetli birlik olarak zamanın ve nazariyata mahsus mekânın kaydı altındadır. Benzer şekilde, yeni düşünce olarak hüküm de zihin marifetiyle ve nisbetli zaman ile nazariyata mahsus mekânın kaydı altında teşkil edilir. Dolayısıyla, asal düşünce ve yeni düşünce olarak hüküm de birer tahayyülden ibarettir. Bu da demektir ki, zihin marifetiyle teşekkül edilmiş olan asal düşünce ve yeni düşünceler, doğuş yoluyla gelen basit manzaraya yani kaynağına tahvil

edilemez ve ayrıca zihin marifetiyle basit manzaraya geri taşınmaz. Zira düşünce, tahayyül suretinde olup nisbetli *topographia*'nın kaydına bağlı iken basit manzara, iç-içelik esasında düşünülen gayrı nisbetli *topographia*'nın kaydına tabidir. Ancak zihin marifetiyle teşekkül etmiş olan tahayyül suretindeki düşünceler ile saf (boş) tahayyülü birbirinden ayırmak gerekir, zira düşünce olarak tahayyülün nazariyat itibariyle dayanağı var iken, saf tahayyülün böyle bir dayanağı yoktur. Tahayyül olarak düşünceye anlamını kazandıran da bu dayanaktır. Başka bir deyimle, düşünceye mahsus anlam, zihnin düşünceyi kabzediş cihetinden ibarettir.

Öte yandan, zihin, bir cevher olmadığı gibi-zira yukarıda da belirtildiği üzere, zihin, cevher olarak *psukhe*'nin farklı kuvvetlerinin birlikte icra ettiği bir işleyişinden ibarettir-zihinden yahut zihnin marifetiyle teşkil olan düşünceden hareketle cevher olarak *psukhe*'ye de temas edilemez, zira cevher olarak *psukhe*'ye ve dolayısıyla evvel mahfuza temas (nisbet esasında değil, gayrı nisbet esasında) ancak nazari musiki ile mümkündür. Dolayısıyla, Descartes'ın zihnin bir faaliyeti olan düşünceden hareket etmek suretiyle cevher olarak *psukhe*'nin bilinebileceği konusundaki düşüncesi hatalıdır; ki Descartes'ın burada kastettiği, aşkın düşünce bile değil, düşkünün düşüncesi. Dolayısıyla, bırakın düşkünün düşünce yoluyla cevher olarak *psukhe*'ye temasını, aşkın bile düşünce yoluyla cevher olarak *psukhe*'ye temas edemez. Kısacası, Kartezyen felsefede nazariyat ve dolayısıyla aşkın suret anlayışı olmadığına göre Descartes'ın düşkünün sureti yani fikriyat itibariyle zihin yoluyla düşünmek suretiyle cevher olarak *psukhe*'ye temas etmesi söz konusu değildir. Ayrıca Descartes'ın insanın iki farklı öze sahip cevherde meydana geldiği ve bu cevherler (ruh ve beden) arasında nedensel bir ilişki olduğu iddiası da dayanaktan yoksundur. Zira düşkünün zihni itibariyle herhangi bir şekilde cevhere teması mümkün olmadığı için düşkünün cevherin mahiyetini bilmesi ve onun iki esasta (*res cogitans* ve *res extensa* olarak) müteşekkil olduğunu iddia etmesi, mümkün değildir. Aynı şey aşkın için de geçerlidir; aşkın da zihin itibariyle düşünmek suretiyle cevherin mahiyetini bilemez. Düşkün de aşkın da zihin yoluyla düşünerek ancak kendi suretlerini idrak edebilirler; cevhere herhangi bir şekilde temas edemedi. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, cevhere gayrı nisbetli temas zihin yoluyla değil, nazari musiki yoluyla; bunun için de düşüncenin ve zihnin yani kısacası nisbetli idrakın iptali gerekir.

Öte yandan, Kant'ın, Descartes'ın iddiasının aksine, zihin ve düşünce yoluyla cevher olarak *psukhe*'ye temas edilemeyeceğini öne sürmesi doğru yönde atılmış bir adımdır, ama Kant'ın felsefesinde Koç'un kastettiği anlamda nazariyat

(*theoria*) anlayışı olmadığı için Kant'ın aşkının gayri nisbet yüzü olarak nazari musiki ile cevher olarak *psukhe*'ye temasından bahsedebilmesi mümkün değildir. Kant, düşkünün sureti ve ben bilinci ile onun aşkın kaynağı olan aşkının sureti ve ben bilinci ve dolayısıyla cevher olarak *psukhe* arasındaki bağlantıdan hiç bahsetmez ve bu konunun üstünü kapatır. Kant, insanın kendisine dair saf bir ben bilinci olduğunu ve bunun da 'düşünüyorum'dan ibaret olduğunu söyleyerek meseleyi hallettiğini düşünür. Aslında Kant'ın benlik ve ben bilinci ile ilgili söylediği, düşkün itibariyle isabetlidir, zira düşkün, kendine dair bu bilincin ötesinde başka bir şeye sahip değildir. Ancak Kant'ın düşkünün zihninin bir neticesi olan bu bilinç ile onun aşkın kaynağı ve dolayısıyla cevher olarak *psukhe* arasındaki bağlantıyı görmezlikten gelmesi de kabul edilemez, zira özelde bu bilinç ve genelde ise bir işleyiş olarak zihin, cevher olarak *psukhe*'nin farklı yetilerinin koordineli icraatının bir sonucundan başka bir şey değildir.

Sonuç

Sonuç itibariyle şunu söyleyebiliriz ki, Koç'a göre sabit bir zamir olarak ben ve dolayısıyla ben bilinci, esas itibariyle doğuş yoluyla gelen suretli ismi taşıyan basit manzaraya dayanmasına karşın aslında *psukhe*'nin hafıza ve muhayyile kuvvetlerinin de marifetiyle zihin tarafından soyutlama yoluyla nisbetli birlik olarak zamanın ve nazariyata mahsus mekânın kaydı altında *identitas* (mükerrerlik) esasında oluşturulan bir tahayyülden ibarettir. Dolayısıyla, zihin marifetiyle oluşturulmuş olan ben bilinci, cevher olarak *psukhe*'ye dair bir bilinç değildir, zira zihnin nazariyat itibariyle cevher olarak *psukhe*'ye teması mümkün değildir. Cevher olarak *psukhe*'ye ancak suret nazariyatı yani nazari musikiyle temas kurulabilir ki, yukarıda bahsedildiği üzere, bu temas, gayri nisbetli zamanın ve gayri nisbetli *topographia*'nın kaydı altında gayri nisbetli bir temastır. Aşkın ancak bu yolla gerçek Ben'inin bilincine varabilir. Derviş Yunus'un 'bir ben var bende benden içeru' derken kastettiği budur.

Düşkünün ise kendi gerçek Ben'ine yani cevher olarak *psukhe*'ye ulaşma imkânı bulunmamaktadır. Düşkün, sadece kendi sureti itibariyle kendi zihninin tahayyül esasında soyutlama yoluyla oluşturduğu ben bilincine sahiptir. Düşkünün sureti yani dili itibariyle benlik ve ben bilincinin kaynağı, esas itibariyle nazariyattır yani aşkının dilidir. Düşkünün dili ise önermelerden oluşur. Önerme de suretsiz isim ve suretsiz kavramdan müteşekkildir. Bu itibarla, düşkün, esasen nazariyatsızdır. Dolayısıyla, düşkün itibariyle şuurun ve zihnin

onun dili yani önerme temelinde fikriyat düzeyinde ele alınması gerekir; tabii kaynağının aşkının dili olduğu unutulmadan. Düşkünün kendine dair bilinci, suretsiz isim ve suretsiz kavramdan meydana gelen önerme esasında oluştuğu için bu ben bilinci, soyut ve sabit ama içi boş yani suretsiz bir isimden başka bir şey değildir. Sonuç olarak, aşkında olduğu gibi düşkünde de zihin yoluyla yani düşünerek cevher olarak *psukhe*'ye temas mümkün değildir.

KAYNAKÇA

Descartes, René, *Philosophical Writings of Descartes (Descartes'in Felsefi Yazıları)*, çev. J. Cottingham, R. Stoothoff, ve D. Murdoch, 3 cilt, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1991.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature (İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme)*, ed. L. A. Selby-Bigge ve P. H. Nidditch, 2. baskı, Oxford Univ. Press, Oxford, 1978.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason (Saf Aklın Eleştirisi)*, İng. çev. N. K. Smith, St. Martin's Press. New York, 1965.

Koç, Yalçın, *Anadolu Mayası*, 3. baskı, Cedit Neşriyat, Ankara, 2011.

Koç, Yalçın, *Nazari Musikinin Esasları*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2023.

Koç, Yalçın, *Şuur ve Nazariyat*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2017.

Koç, Yalçın, *Zihin ve Nazariyat*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2017.

Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind (Zihin Kavramı)*, Barnes and Noble, New York, 1949.

Yalçın, Şahabettin, "Yalçın Koç'un Arkitektonik Dil Anlayışı", *FLSF* dergisi, 35, 2023.

ARİSTOTELES'İN ÖZGÜRLÜK GÖRÜŞÜNÜN MİTOLOJİK KÖKENLERİ

Mehmet Ali YILDIZ*

ÖZ

Aristoteles'in özgürlük yaklaşımında insanlar köleler ve efendiler şeklinde keskin bir ayrıma tabi tutulurlar. Ama onda efendiler köle sahibi oldukları için özgürlüklerini kazanmış olmadıkları gibi köleler de özgürlüklerini yitirmiş oldukları için köleleştirilmiş değillerdir. Özgür olup olmamak her şeyden önce köle ve efendinin doğaları ile ilgilidir ve onların doğalarından kaynaklanır. Özgür insan doğası gereği akletme yetisi gelişkin olan, teorik aklı kadar pratik aklını da kullanabilen, bu yüzden de neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verebilecek kapasiteye sahip olan insandır. Amaç erdemli bir yaşam sürmek olduğundan, buna karar verebilmek pratik aklın kullanımını gerektirdiğinden, yani efendi bu yetiye sahip olduğundan dolayı efendi ve özgürdür. Öte yandan düşünme yetisine sahip olsa bile köle, efendinin yönlendirmesi olmaksızın kendisi için erdemli bir yaşam sürmenin neye tekabül ettiğine karar veremeyecek olduğu için efendiye bağlıdır, yani köledir. Buradaki temel ayrım doğa (physis) anlayışından kaynaklanmaktadır ve bu kavramsallaştırma Yunan mitoslarından devralınmıştır. Bu çalışmada özgürlük meselesinin zorluğundan bahisle ilkin Yunan mitoslarındaki doğa kabulüne değinildi ve onun modern dillerdeki kullanımdan farklılığına dikkat çekildi. Ardından, mitoslardaki doğa kabulüne dayanılarak geliştirildiği vurgulanarak, Aristoteles'in özgürlük görüşü açıklandı. Onun özgürlük görüşünün mitoslardaki kavramsallaştırmalar kullanılarak geliştirildiği ileri sürüldü.

Anahtar Sözcükler: Özgürlük, doğa/physis, insan doğası, mitos, Aristoteles

MYTHOLOGICAL ORIGINS OF ARISTOTLE'S VIEW OF FREEDOM

ABSTRACT

In Aristotle's approach to freedom, people are sharply divided into slaves and masters. However, masters do not gain their freedom because they own slaves, and slaves are not enslaved because they have lost their freedom. Whether one is free or not is first and foremost related to the natures of slaves and masters and derives from their natures. A free man is inherently capable of developed reasoning, able to use both theoretical and practical reason, and thus has the capacity to decide what is good or bad. Since the goal is to lead a virtuous life, since deciding this requires the use of practical reason, the master is master and free because he possesses this faculty. On the other hand, even if the slave has the ability to think, they cannot determine what corresponds to leading a virtuous life without the guidance of the master. Therefore, the slave is dependent on the master and is considered enslaved. The fundamental distinction here stems from the understanding of nature (physis), a conceptualisation inherited from the Greek myths. This study first discusses the difficulty of the issue of freedom, touching upon the concept of nature in Greek myths and emphasizing its difference from its use in modern languages. Then, it explains Aristotle's view on freedom, asserting that his perspective on freedom is developed using the conceptualizations found in myths.

Keywords: Freedom, nature/physis, human nature, mythos, Aristotle

* Dr. Öğretim Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi Felsefe Bölümü, Muş / Türkiye
E-posta: ma.yildiz@alparslan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1737-6245.

Makalenin geliş tarihi: 05.02.2024
Makalenin kabul tarihi: 25.03.2024

Submission Date: 05 February 2024
Approval Date: 25 March 2024

Nereye yerleştirdi Atinalıların çocukları
özgürlüğün parıltılı temelini.
-Pindaros-¹

Giriş

Birçok tanımı bulunan özgürlük, belirli bir anlam ağıyla yakalanması pek de mümkün olmayan zor bir mesele olarak tezahür etmektedir. Genellikle insanlar arasındaki etkileşim bölgelerinde izi sürülen özgürlük, sonsuz uzanımlar barındıran bu bölgelerdeki birçok etkenin göz önünde bulundurulmasıyla değerlendirmeye alınabilecek kritik bir sorunsala işaret ediyor görünmektedir. Hal böyle olunca onun belirli bir anlam dünyasına sabitlenmeye çalışıldığı indirgemeci yaklaşımların sorunun tartışılmasının önündeki engellerden biri olduğu tespit edilebilir. İndirgemeci bir mantıkla yaklaşıldığında insanlık durumunun birçok örneğinde özgürlüğün izine dahi rastlanamayacak, örneğin liberal demokrasi şart koşulursa, ilk ve ortaçağlarda - ister bir arzu, ister bir değer, isterse de bir hedef olarak görülsün- özgürlük sorunsalının var olup olmadığı dahi tartışma konusu olabilecektir. Oysa verili sınırların kabulü şeklinde de olsa, her türlü sınırın esnetilmesiyle alanın genişletilmesini amaçlayan bir potansiyel olarak da ele alınsa özgürlük insan yaşamının tüm formlarında izi sürülebilecek bir gerçekliktir. Çünkü Rollo May'in² vurguladığı gibi özgürlük, temelde insan olmanın özünüyle ilişkilidir ve Erhat'ın³ ifadeleriyle "Özgürlük bitimsiz bir özlemdir insanda."

Öte yandan özgürlük, Clapp'ın⁴ belirttiği gibi, mümkün olan şeyler alanıyla kayıtlıdır ve bu alan sürekli değiştiğinden bu dalgalanmayla birlikte özgürlük de genişler veya daralır. Bu durumda onun, kişinin içinde bulunduğu koşullar ve çevresel faktörlerle ilişkili olarak net bir görüntüsünü yakalamaya imkân vermeyen insani bir 'hal' olduğu söylenebilir. Boym'un dikkat çektiği gibi, özgürlük tam da insanlar arası temas bölgelerinde, sınırlarda gezinir; bir görünür bir yok olur, birine görünürken başka birinin gözüne dahi ilişmez. O ancak "insanın sonluluğu ile koşullandırılmış olarak ve sınırların gözetilmesiyle" mümkündür ve bu yüzden de onun incelenmesi "kendine özgü yaratıcı bir

¹ Akt. Erman Gören, derleyen ve çeviren, *Homerosçu ilahiler'den Pindaros'a Arkaik Yunan Şiiri Antolojisi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018, 425.

² Rollo May, *Freedom and Destiny*, New York: Delta Book, 1981, 3.

³ Azra Erhat, *İşte İnsan*, İstanbul: Adam Yayınları, 1996, 174.

⁴ James Gordon Clapp, "On Freedom", *The Journal of Philosophy* 40/4 (1943): 87, Erişim Tarihi: Haziran 16, 2023, doi:10.2307/2017680.

mantık” gerektirmektedir.⁵ Sabit kriterlerle yaklaşılamayacağı gibi, özgürlük sınanabilecek verilere dayalı bilimsel bir usulle de ele alınamaz. Yeni bilimsel kavramlar mitoslardaki düşünce biçimlerini değerlendirirken bizi önemli yanılgılara sürükleyebilir ve etkileşim halindeki insanı inceleyen bir biliminden bahsetmek de kendi başına sorunlu bir iddiadır. Scruton’un, “Birbirimiz için ne ifade ettiğimizi araştıran, bizi birbirimizle kişiler olarak temas ederken inceleyen bir bilim olamaz.”⁶ tespiti, hele mesele özgürlük olduğunda, oldukça isabetli görünmektedir.⁷

Antik Yunan düşüncesinde özgürlüğü mesele edinmenin, bahsedilenlere ek bazı zorluklar barındıracağı rahatlıkla öngörülebilir. İki bin yılı aşkın zamansal farkın yanı sıra kaynak sınırlılığı ve dilden kaynaklı problemler de karşımızdadır. Dolayısıyla, zaten çetin bir sorun olan özgürlüğün Antik Yunan düşün dünyasındaki yansımalarının araştırılması daha fazla özen gerektirmektedir. Aristoteles’ten bize ulaşan yeterince yazılı kaynak vardır evet ama Aristoteles’in de içine doğduğu dönemin dünya görüşünü yansıtan kaynakların değerlendirilmesi ve bunlara yaslanılarak yapılacak çıkarımlarla dönemin özgürlük anlayışına dair tespitlerde bulunmak gibi zorluklar da bizi beklemektedir.

Bu çalışmada amacımız Aristoteles’in özgürlük anlayışını, mitsel kavramsallaştırmalar temelinde ele almaktır. Amaç, Aristoteles’in özgürlük yaklaşımını savunmaktan ziyade, mitoslardaki kimi kavramsallaştırmaların Aristoteles’in özgürlük anlayışının şekillenmesindeki etkisini tespit etmektir. Burada neden Antik Yunan dininin değil de mitoslarının temel alındığı sorulabilir. Çünkü Antik Yunan’ın bahse konu evresinde din ve mitos şeklinde bir ayırım yapmak mümkün değildir. Dogmatik bir dinleri, vaazları veya din adamları sınıfı olmayan Antik Yunanlıların dinsel ritüellerini belirleyen de mitsel anlatılardır. Bu yüzden Bonnard, *İlyada* ve *Odessa*’yı “Yunan halkının İncilleri...” olarak niteler.⁸

⁵ Svetlana Boym, *Başka Bir Özgürlük*, çeviren Cemal Yardımcı, İstanbul: Metis Yayınları, 2016, 20-21.

⁶ Roger Scruton, *Akıllı Kişiler İçin Felsefe Rehberi*, çeviren Eşref Armağan Eşkinat, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016, 108.

⁷ Burada kastettiğimiz, insanın bizatihi kendisinin; varoluşsal mahiyetinin, davranışsal ve anlamsal kodlarının çözülemez olduğudur. Yoksa siyasal özgürlükten bahsedilen yerde kişi hak ve hürriyetlerinin çerçevesi hukuken bir olgu olarak veya üzerinde uzlaşılan olgusal bir durum olarak pek ala tespit edilebilir.

⁸ Andre Bonnard, *Antik Yunan Uygarlığı I*, çeviren Kerem Kurtgözü, İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2004, 21, 168.

Bu çalışma, Aristoteles'in özgürlük görüşünün Antik Yunan mitolojisindeki temel kabullerle, bilhassa doğa ve insan doğası ile ilgili kavramsallaştırmalarla şekillenmiş olduğunu iddia etmektedir. Bunun için ilkin mitoslardaki doğa (*physis*) anlayışı genel hatlarıyla ele alındı ve bunun modern dillerdeki muadilleri gibi görünen sözcüklerden (*nature* vb.) farklılığı vurgulandı. Mitostan felsefeye geçişe dair kısa bir değininin ardından Aristoteles'in özgürlük görüşü mitoslardan devralınan doğa anlayışı çerçevesinde ele alınıp değerlendirildi. Böylece hem özgürlüğün kendi bağlamında ele alındığında insani etkileşimin bulunduğu her koşulda bir sorunsal olarak mevcut olduğunu vurgulamakla indirgemeci yaklaşımların sorunu değerlendirmede yetersiz kalacaklarına dikkat çekildi hem de özgürlük özelinde ele alındığında kavramsal açıdan Antik Yunan mitosları ile felsefesi arasında bir karşıtlıktan ziyade bir sürekliliğin ve bir dereceye kadar da bir uyumun bulunduğu vurgulandı.

Antik Yunan Mitoslarında Evren, Doğa ve İnsan

Antik Yunan mitoslarında evren khaostan kosmosa doğru, doğumlarla şekillenen uzun bir sürecin neticesi olarak konumlandırılmaktadır. Hesiodos⁹ bu oluşumun önemli aşamalarına dair veriler sunmuştur. Yer ve gök tanrılarının khaostan doğmalarıyla başlayan oluşum tanrılar arası mücadelelere sahne olan birçok gelişmeyle nihayette liderliğini Zeus'un yaptığı Olymposlu tanrı panteonunu şekillendirmiştir. İnsan soyunun oluşumu ve maceraları da bu gelişmelerin sonrasına rastlamaktadır. Özgürlük özelinde yaklaştığımızda burada bizim çözümlenmemiz gereken iki husus bulunmaktadır: birincisi varlıklar alanı olarak doğanın neye tekabül ettiği ve ikincisi insan doğasından ne anlaşıldığı, yani doğa (tabiat) içindeki insan ve insan içindeki doğa.

Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü'nde doğanın (*nature*) karşılığı *physis*'tir ve sözcük "bir kişinin veya bir şeyin doğuştan ve aslı niteliği, özelliği veya yapısı" olarak anlamlandırılır. Bu ilk anlamıyla *physis* varlığın doğuştan sahip olduğu asli niteliklere gönderme yapmaktadır. Bununla bağlantılı olarak o insan doğası için kullanıldığında da doğal güç ve yeti, yetenek, mizaç, yaratılış,

⁹ Bkz. Hesiodos, *Thegonia – İşler ve Günler*, çevirenler Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018.

huy gibi anlamlara gelmektedir¹⁰. “*Phy-*” kökünün topraktan bitmeyi, doğmayı, uzamayı ifade ettiğini, kök olarak “*psüh-*”ün bir ıslık ve bir soluk olduğunu belirten Azra Erhat bu kökten türeyen “*psykho*” fiilinin ise üfleme ve solumak anlamlarına geldiğine dikkat çekmektedir¹¹. Böyle alındığında *phusis* hem üflemeyle (veya bir üfleme gibi) doğarak var olanları, tüm varlık sahasını ifade etmekte hem de her varlığın doğumla edindiği asli niteliklere, varlıkların doğasına gönderme yapmaktadır. Dolayısıyla varlıklar var olmak bakımından *phusis*'i oluşturan parçalar oldukları gibi, doğalarını da *phusis*'ten, bu var oluş sürecinden almaktadırlar. R. G. Collingwood da dikkatlerimizi doğayı ifade etmede kullanılan antik ve modern kavramlar arasındaki farka (*phusis* ve *nature*) çeker. Modern Avrupa dillerinde doğa sözcüğü genellikle doğal şeyler bütününe kastetmek için kullanılıyor ise de Collingwood sözcüğün ilk ve asıl anlamının bu olmadığını vurgular. Asıl anlamıyla o bir kaynağa, bir ilkeye göndermede bulunmaktadır. Bizler, insanın duygusal bir doğaya ya da meşenin sert bir doğaya sahip olduğunu söylerken sözcüğü bu asli anlamıyla kullanırız. Yani sözcük aslında “onu taşıyanın davrandığı gibi davranmasını sağlayan birşeye göndermede bulunmaktadır...” ve Collingwood’a göre sözcük bu anlamını Yunan yazın tarihi boyunca korumuştur.¹²

Burada ‘doğa’nın (*phusis*), modern dillerdeki kullanımından (*nature*) farklı ve geniş bir anlam taşıdığını görmekteyiz. Her şey bir üfleme gibi doğumlarla varlık bulmakla *phusis*'te yer almakla birlikte bir şeyin doğası gereği şöyle veya böyle olduğu söylendiğinde onun varoluşsal yapısına, tam da davrandığı gibi davranmasını sağlayan özüne, potansiyeline gönderme yapılmaktadır. İnsan söz konusu olduğunda bu husus özellikle önemlidir, insan doğasından bahsedilirken onun yapabilme potansiyelinden bahsedilmektedir. Buna bağlı olarak, mitoslarda Prometheus’la başlayan süreç ondaki potansiyelleri açığa çıkarma anlamı taşıdığı için bir tür olarak insanın gelişimindeki en önemli aşama olarak imlenir. *Zincire Vurulmuş Prometheus*’ta¹³ insana ateşin verilmesiyle onda görülen uyanış konu edinilir. Burada henüz insan doğasına bir müdahalenin söz konusu olmadığına dikkat edilmelidir. Olan

¹⁰ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çeviren Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004, 298-299.

¹¹ Erhat, *İşte İnsan*, 24, 35.

¹² Robin George Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çeviren Kurtuluş Dinçer, Ankara: İmge Kitabevi, 1999, 55-56.

¹³ Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, çevirenler Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018.

şey, o güne dek potansiyellerini kullanmaktan mahrum bırakılan insan üzerindeki bu engelleme son bulmuş olmasıdır.

Teknik beceri geliştiren, onunla güçlenen ve akletme yetisini aktif olarak kullanabilen insan mitoslardaki anlatıların merkezinde yer alır. Bu anlatılar bir bakıma insan doğası ile tanrı doğasının kesişim alanlarındaki gerginliğin hikâyeleridirler. Güçlü ve ölümsüz tanrılar, zayıf ve ölümlü insan yaşamına müdahil olmakta, bunun bilincinde olan insan ise bir taraftan onların planlarını deşifre edip ona göre pozisyon almaya ya da onları kendi yanına çekmeye çalışmakta beri taraftan güç ve ölümsüzlük tutkusuyla onlara özenmekte, onların katından pay almaya çalışmaktadır. Bunu en iyi şekilde Homeros'un anlatılarında görürüz; tanrılar destek vermek veya engellemeye çalışmakla ölümlülerin mücadelelerine müdahil olurlarken, savaşçı kahramanlar da tanrıların etkilerini çözümlenmeye ve tanrısal kahramanlığa özenerek davranmaya çalışırlar.¹⁴

Zamanla bu anlatılar tragedyalarda, tanrıların aleyhine insanın lehine olacak şekilde ton değişikliğine uğramışlardır. Bilindik isimlerden bazılarının tanrı olup olmadıkları dahi tartışılmıştır. Mesela Bakhalar'da Dionüsos'un tanrı olmadığı, Zeus benimle yatıp beni gebe bıraktı diyerek annesinin yalan konuştuğu, annesiyle birlikte onun da bir şimşek yangınında öldüğünün ileri sürüldüğü bir diyalog buluruz. Aynı tragedya da Dionüsos'un kendisi de tanrılığının kabul edilmediğinden ve alaya alındığından dert yanar.¹⁵ *Hekabe* tragedyasında ise Talthübios Zeus'un ününün "çılginca uydurulmuş bir yalandan ibaret" olup olmadığını sorgular.¹⁶ Tragedyalarda, tanrıların yok olmaları da ölümlü oldukları, ortadan kalkmaları da başka varlıklarda varlıklarını sürdürdükleri, güçsüzleşip dünyadaki olaylara müdahale edemeyecek hale gelebilecekleri gibi anlatı değişiklikleriyle insanın hareket alanı daha da genişletilmiştir.

M. Eliade, bu gidişatın neticesi olarak özellikle Yunanistan'da seçkin bir topluluğun tanrılarla ilgili tarihe inanmamaya başladığını ya da tanrılara inandıklarını iddia etmekle birlikte mitlere inanmaz hale geldiklerini belirtir ve

¹⁴ Bkz. Mehmet Ali Yıldız, "Antik Yunan Mitosları: Kahraman Tanrılardan Tanrısal Kahramanlara", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 10/1 (2020): 113-127, Erişim Tarihi: Mart 15, 2023, doi: 10.20493/birtop.743898.

¹⁵ Euripides, *Bakhalar*, çeviren Güngör Dilmen, İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları, 2012, 36, 81.

¹⁶ Euripides, *Hekabe*, çeviren Yılmaz Onay, İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları, 2013, 30.

bu gelişmeyi “mit yıkımı” olarak niteler. Çünkü mit artık “ilgili seçkin topluluklara ataları için canlandırdıkları şeyleri canlandıramaz duruma” gelmiştir.¹⁷ Eliade’ın bu değerlendirmesinin isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Kendi içlerinde mitsel anlatılarda ve daha sonra tragedyalarda, tanrılarla insanların hareket alanları, insanların lehine tanrılarının aleyhine olacak şekilde bir değişim seyri takip etmiştir. Genel olarak mitsel anlatıların asırlar içerisinde ton değiştirdikleri ve kimi bakımlardan eski ağırlıklarını yitirmeye başladıkları da tespit edilebilir. Fakat bunların bir “yıkım” olarak nitelendirilebilmesi için yeterli gerekçeye sahip değiliz. Erdemli’nin vurguladığı gibi mitosları oluşturan düşünce yapısı ile felsefeyi başlatan düşünme biçimi arasında pek de fark yoktur.¹⁸ Bunun en iyi göstergelerinden biri Antik Yunan mitoslarında ve felsefesinde doğa anlayışında sergilenen paralelliktir.

Mitostan Felsefeye: Doğa Kavrayışındaki Süreklilik

Felsefe tutkusu kök salmadan önce Atinalılar mitlerin daha büyük bir ciddiyetle sahneye konduğu ve mitleri yakından inceleyen tragedyaları geliştirdiler. Bu tragedyalarda Aiskhylos, Sophokles ve Euripides tanrılarını, yargıçları seyirciler olan kurullarda yargılıyorlardı. Sorgulanan sadece tanrılar değildi; kendini sorgulamayan mitlerin aksine tragedyaya mitle arasına mesafe koyarak “demokrasi” ve “Grekli olmak” gibi gelenekleri de sorguladı.¹⁹ Tanrılarının kazanılması, onların insanlaştırılması gerekiyordu.²⁰ Mitsel gelenek, önce ozanların şiirlerinde ve daha sonra da tragedyaya yazarlarının kaleminde değişikliklere uğratarak yeni bazı uyarlamalarla filozofların hamlelerine uygun bir esnekliğe kavuşmuş oluyordu. Bu, ilk filozofların sebep oldukları değil, hazır buldukları bir durumdu.

Bazı varlıkların ‘doğal’ sınırlarında, bilhassa tanrı doğası ile insan doğasında değişiklikler yaparak evren tasavvurunda esnek düzenlemeler yapmak, felsefenin başladığı tarihlerde zaten tragedyalarla ortaya konulan bir çabaydı. Thales ve ardılı Miletoslu düşünürlerle başladığı kabul edilen felsefi düşünce, mitolojik düşünme katmanıyla doğaya çizilmiş olan sınırların aşılıma

¹⁷ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çeviren Sema Rifat, İstanbul: Om Yayınları, 2001, 143-44.

¹⁸ Atilla Erdemli, *Mitostan Felsefeye*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017, 78.

¹⁹ Karen Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, çeviren Dilek Şendil, İstanbul: Merkez Kitaplar, 2006, 69.

²⁰ Bonnard, *Antik Yunan Uygarlığı I*, 21.

çalışıldığı bu güzergâhı takip edecektir. Çünkü felsefeyle başlayan yeni dönemde cevabı aranan sorular ve yoğunlaşılacak sorunlar kadar, kullanılan önemli kavramların da mitoslardan devralındığını görmekteyiz. O yüzden felsefeyle başlayan farklılığın geçerli evren tasavvuruna karşıt bir tavra yaslandığını söyleyemeyiz; aksine, mitoslarda olduğu gibi, değişim halindeki canlı evren hâlâ tanrılarla doludur, doğa bir düzene sahiptir, araştırılan varlığın kendisi ve aranan da ilksel nedendir. Felsefeyle düşünce dünyasına dâhil olacak olan fark, daha rasyonel bir yaklaşımın benimsenmesiyle geleneği çelişkilerinden soyutlayarak değerlendirme ve doğayı gözleyerek “düşünceyi nedensel bağlamlar içinde biçimlendirme” gayretidir.²¹

Hem Yunan mitoslarında hem de Yunan felsefesinde, bir düzen (*nous*) veya bir düzenleyici ilke arayışı örtük olarak bulunur; mitsel anlatılarda bu arayış tanrılar keşmekeşini bir ilk kaynağa veya babaya dayandırarak bir soykütük tanzim edilmesinde, ilk filozoflarda ise arkhe arayışlarında görülür. Bu problem daha sonra farklı düşünürlerce farklı açılardan incelendi. Herakleitos, şeylerin altında yatan gizli bir düzen (*logos*) olduğunu ileri sürdü; Pithagorasçılar, bu düzeni matematiksel bir çerçevede ifade etmeye çalıştılar; Parmenides, duyuşal dünyadaki değişmeyi açıklamak için dışsal bir hareket ettirici fikrine gitti; Empedokles bunu evrene için ‘sevgi’ ve ‘kavga’ kuvvetlerine dayandırdı; Ksenophanes evrendeki etkinliğin Tanrı’da herhangi bir değişikliğe yol açmaksızın vuku bulmak zorunda olduğu sonucuna vardı vs...²² Filozoflarca geliştirilen yorumlardaki çeşitlilik ayartıcı olabilir, sorunun kaynağının sabit olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır; çözümlenmeye çalışılan şey aynıdır: *phusis* (doğa). Nitekim Peters’in aktardığına göre²³ Platon ve Aristoteles kendilerinden önceki düşünürleri *phusikoi* (*phusis*’le ilgilenenler) olarak adlandırmışlardır.

Pre-sokratik düşünürlerce geliştirilen fikirsiz zenginlik, Sokrates’in kendi felsefesini geliştirmesi ve ardından Platon ve Aristoteles’in geniş çaplı felsefi sistemler kurmalarıyla kapsamlı bir ifadeye kavuştu. Antik Yunan düşüncesi mitos-logos karşıtlığıyla ifade edilir ve mitosa karşıt olarak logos akılsal, analitik ve doğru açıklamayı imler. Buna dayanılarak da mitin herhangi bir anlam çıkarmak için duyuşal katılıma ya da taklide gerek duyduğu, logosun ise “yalnızca eleştirel aklın anlayabileceği biçimde özenle araştırarak” gerçeği

²¹ Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi Homeros’tan Augustinus’a Bir Düşünce Serüveni*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2014, 62.

²² Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 245-246.

²³ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 300.

bulduğu²⁴ ileri sürülür. Bu iddia karşısında dikkatli olunmalıdır. Tragedyalarla süregelen mitsel kabulleri revize etme tavrının felsefeyle birlikte, gerekçelendirilmiş eleştirilerle sürdürüldüğü doğrudur. Nitekim Sokrates, Platon ve Aristoteles'te de geleneksel mitlere yöneltilen itirazlara rastlamak mümkündür. Ama buna rağmen "mitos kolay bir şekilde unutulup gitmedi." Kaldı ki, kimi eleştiriler yöneltse bile "Platon'un diyalogları mitlerle dolup taşar."²⁵ Mitosun çocuksu bir sunuma sahip olduğunu düşünen Aristoteles de logos ile mitosun örtüşükleri bir noktanın olduğunu savunur.²⁶ Cornford'un dediği gibi aklı eylemden, doğayı doğaüstünden ayıran "birkaç ileri zihin, muhtemelen mitolojiyi yanlış olduğu için bir kalemde terk etti" ama bu birkaç kişi Yunan dünyasını arkalarından sürükleyemedikleri için çok uzunca bir süre kurbanların dumanı Zeus'un sunaklarından yükselmeye devam etti.²⁷

Öyle görünüyor ki, felsefenin mitosların sorun alanını ve kavram dünyasını devraldığının, dolayısıyla aralarında keskin bir karşıtlık bulunmaktan ziyade temelde ortak bir zemine yaslandıklarının en önemli göstergelerinden biri onların 'doğa' kavrayışlarındaki paralelliktir. Antik Yunan'da felsefi düşüncenin ontolojik problemlerle vücut bulduğu (arkhe soruşturması) ve temel felsefi sorunların bu özden yeşerdiği göz önünde bulundurulursa denilebilir ki bu paralellik özsel bir birlikteliğe işaret etmektedir. Takip eden başlıkta bu iddia Aristoteles örneğinde açıklanacak, Aristoteles'in özgürlük yaklaşımını, mitsel düşünce ile felsefi düşüncenin ortak kavramsal temellerine işaret eden 'doğa' kavrayışı çerçevesinde ele aldığı, gerekçelendirilerek izah edilecektir.

Aristoteles: Doğa ve Özgürlük

Antik Yunan'da felsefi araştırmanın konusu başından beri *physis* (doğa) idi ve filozoflar onu mitoslardaki anlamına yakın anlamda kullandılar. Pre-Sokratikler *physis*'i "serpilip büyüme ve gelişme süreci" ve "kendisinden şeylerin yapıldığı fiziksel ana-madde/cevher" anlamlarında ele aldılar ki bu anlamlarıyla madde veya cevher diriydi ve sonsuzdu. Sonraları Parmenides'in hareketi varlık alanından dışlamasıyla, yani *physis*'teki canlılık özelliğinin inkâr edilmesiyle

²⁴ Armstrong, *Mitlerin Kısa Tarihi*, 68.

²⁵ Platon'un beden anlamında kullandığı *soma* ile ruh anlamında kullandığı *psyche* kavramları da doğrudan Homeros'tan alınmıştır (Erhat, *İşte İnsan*, 17).

²⁶ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 226-227.

²⁷ Francis Macdonald Cornford, *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, çeviren Ufuk Can Akın, Ankara: Ayraç Yayınları, 2003, 12.

phusis düşüncesi imha edildiyse de Aristoteles ile *phusis* tekrar eski canlılığına kavuştu.²⁸ Aristoteles onun “büyüyen şeylerin meydana gelişi”, “büyüyen şeyin kendisinden çıktığı ilk öge”, “herhangi bir nesnenin kendisinden yapıldığı ilk madde”, “her doğal varlıkta, bu doğal varlığın özü gereği sahip olduğu ilk hareketin ilkesi”²⁹ gibi anlamlar taşıdığını kaydeder.³⁰ Aristoteles'in *phusis*'ten anladığı “bir nesnenin gerçek doğası, onun iç amacı, mantığı veya itici gerekçesi anlamında doğa”dır.³¹ Dolayısıyla onda terimin, “birlikte uyum içinde çalışan bütün cisimlerin doğalarını içine alan kolektif bir terim olarak”³² kullanıldığını söyleyebiliriz.

Görüldüğü gibi kavram Aristoteles'te mitsel anlamını büyük ölçüde korumaktadır. Dolayısıyla onda doğa kavramının “varlık sferlerinin tamamını kapsayan bu devasa, canlı kürenin ay altı dünyasına, dört unsurdan mürekkep nesnelere düzensiz hareket ettiği alana, yani fiziğe hasredilmiş” olduğu iddiası³³ isabetsiz görünmektedir. Bu bakış açısı hem kavramın modern dillerdeki anlamını çağrıştırdığı hem de sözcüğün “insan doğası” gibi kullanımlardaki anlamını kapsamadığı için eksik bir değerlendirme olarak durmaktadır. Doğrusu, Aristoteles'in doğa (*phusis*) ile kastettiği anlam(lar) dikkate alınmaksızın, kavramın modern dillerdeki anlamına yaslanarak Aristoteles felsefesini, en azından özgürlük yaklaşımını çözümlenmek mümkün görünmemektedir. Çünkü özgürlük sorunu özelinde yaklaşıldığında, köleliğin savunulduğu *Politika* ile insanın seçme özgürlüğünün savunulduğu *Nikomakhos'a Etik*'in aynı kaleminden çıktığını kavramakta -tabii olarak- zorluk çekeriz. Kamusal alanda insanı değerlendirirken köle-efendi ayırımına yaslanan ve 'köle'yi alet olarak niteleyen Aristoteles öte yandan insanın tercihte bulunma yetisine sahip olduğunu en üst perdeden savunmaktan geri durmayan aynı Aristoteles'tir. Yine Aristoteles akıl sahibi olsalar dahi kölelerin onu tam olarak kullanamadıklarını da vurgular. Bu tablo, modern ya da indirgemeci bir zihin için

²⁸ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 301.

²⁹ Peters'a göre Aristoteles'in bu tanımıyla hareket ile yaşam arasındaki bağın koparılması sorunu ortaya çıkar. Ama Aristoteles sorunu, *phusis*'in kapsamını cansız varlıklar alanına kadar genişletip her öge için “doğal hareket” öğretisini koyarak çözer (*Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 301).

³⁰ Aristoteles, *Metafizik*, çeviren Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010, 241.

³¹ Gareth Sturdy, “What Should Schools Teach?” içinde *Physics*, ed. Alka Sehgal Cuthbert ve Alex Standish, London: UCL Press, 2021, 220.

³² David Ross, *Aristoteles*, çeviren Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2017, 117.

³³ İshak Arslan, *Çağdaş Doğa Düşüncesi*, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, 41.

anlamsız veya saçma görünebilir. Nitekim Heath'ın aktardığına göre ³⁴ Aristoteles'in kölelikle ilgili görüşlerini 'utanç verici' bulanlar dahi vardır. Fakat onun, üstün zekâsına rağmen geleneksel önyargılar açısından kurutulmadığını söyleyen ünlü bilim insanı Einstein'ın ³⁵ bakış açısı sağduyuya daha uygun görünmektedir. Nitekim Aristoteles'in *phusis*'i mitoslardaki anlamına yakın anlamlarda kullandığı dikkate alındığında, yani 'doğa' kavramsallaştırması çözümlendiğinde sis perdesinin aralandığı görülecektir.

Politika'da, insanın doğası gereği diğer canlılardan farklı olarak "sürü halinde yaşayan politik bir hayvan" olduğunu kaydeden Aristoteles, insanları köleler ve efendiler şeklinde ikiye ayırır ve köleyi mülkiyet kapsamında değerlendirir. Mülkiyet kapsamına girdiği için de köleler mülk olarak insanın mal varlığına dâhildir. Köle, üretim yapmaya yarayan diğer araçlar gibi bir araçtır, tek farkı onun canlı bir araç olmasıdır. Onların kullanımları evcil hayvanlarınkiyle aynıdır, çünkü "her ikisi de bedensel ihtiyaçlarımızı karşılamaya yararlar." ³⁶ Köle sahipleri ise efendilerdir ve bunlar özgür yurttaşlardır. Bunlar işlerini hizmetkârlarına bırakıp kendilerini siyasete ve felsefeye verirler.³⁷ Peki, köleyi köle, efendiyi efendi yapan nedir? Köle olmak ile özgür yurttaş olmak neyden kaynaklanmaktadır? Köle efendi olabilir mi ya da efendi köleleşebilir mi?

Aristoteles'in *Politika*'daki özgürlük yaklaşımı toplumsal özgürlük türünün bir örneğidir. Çünkü eser, yönetim türlerini tek tek ele alıp inceleyerek eleştiren filozofun ideal yönetime yönelik düşüncelerini içermektedir. Yönetimin incelenmesi kabaca yöneten-yönetilen ilişkisinin incelenmesi olarak alındığında bu aslında toplumun incelenmesidir. Demokrasi gibi 'eşitlikçi' yönetim biçimlerine karşı olduğu için de Aristoteles, yöneten ya da yönetilen olmayı, dolayısıyla efendi ya da köle olmayı başka hiçbir şeye değil, insanın doğasına dayandırır. Ona göre³⁸ "gerekli şeyleri önceden zekâsı sayesinde fark edebilen bir insan doğal olarak efendidir; tüm bunları beden gücüyle becerebilen bir insan

³⁴ Malcolm Heath, "Aristotle on Naturel Slavery", *Phoronesis* 53 (2008): 243, Erişim Tarihi: Ağustos 6, 2023, doi:10.1163/156852808X307070.

³⁵ Albert Einstein, *Dünyamıza Bakış (Seçme Denemeler)*, çevirenler Sabahatin Eyuboğlu, Azra Erhat vd., İstanbul: Alan Yayınları, 1990, 54.

³⁶ Köle olmayan kadınlar ise "özgür insanların yarısıdır." (Aristoteles, *Politika*, 48). Diğerleri gibi, bu "yarı-özgür" insan sınıflaması da Aristoteles'in insan doğasına yönelik çözümlerinin sonucudur.

³⁷ Aristoteles, *Politika*, çeviren Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2017, 26, 29, 31, 34.

³⁸ Aristoteles, *Politika*, 24, 28, 29.

ise doğal bakımdan köledir, yani yönetilendir.” Efendi ya da köle olmak sonradan kazanılan bir şey olmayıp doğanın bahsettiği bir şeydir. Efendi olmak için gerekli bilgilere sahip olmak gerektiği düşüncesi de doğaları aynı olduğu için efendinin köleyi yönetmesinin doğru olmadığını ileri süren düşünceler de hatalıdır. Çünkü aile ekonomisinin parçalarından biri de mülk edinmedir ve mal varlığı olmaksızın iyi bir yaşam olamaz. O halde mülkiyet kapsamına giren her şey insanın yaşaması için gereklidir ve köleler de mülkiyet kapsamındadır³⁹ ve bu doğal bir durumdur.

Zaten Aristoteles'e göre köle, “doğası gereği kendi kendisine ait olmayıp bir başkasına ait olan”dır. Canlılar, akıl ve bedenden meydana gelir ve aklın bedeni yönettiği insanlar ile sadece bedenlerini kullanarak iş yapan insanlar farklıdır; ikinciler “doğal olarak köledirler.” “Doğa özgür insanlarla kölelerin bedenlerini farklı şekilde yapılandırmıştır.” ve efendilerin bedenleri elle yapılan işlere uygun olmadığı gibi, doğal olarak köle olan bir insan da kısmen aklını kullanma yetisine sahip olsa bile bunun iradesine sahip olmayan bir insandır. Kölelik ve efendilik doğanın bahsettiği bir şey olduğu için de özetle Aristoteles için “...doğaları itibarıyla kimi insanlar özgür, kimileri köledir. Bu insanların da kölelik yapmaları uygun ve doğudur.”⁴⁰ Mesele yönetebilme becerisinde toplandığında Aristoteles Yunan olmayan uzak halkları da aynı kefeye koyar, onların hayvanlar gibi yalnızca algı yoluyla yaşadıklarını belirtir. Fakat bu bile Yunan olmayanların çoğunun rasyonelliğini üstü kapalı olarak kabul etmek anlamına gelir.⁴¹

³⁹ Aristoteles, efendi olmakla mülk sahibi olmayı başka türlü düşünemeyecek şekilde ilişkilendirir ama onun herhangi bir şekilde mülk sahibi olmayı kastetmediğini belirtmek gerekir. Çünkü mülk sahibi olmaktan önemli olan mülkün nasıl kullanılacağına bilgisine sahip olmaktır. Bu yüzden de Aristoteles'e göre (*Politika*, 34) “Bir insan köle sahibi olarak değil, köleyi nasıl kullandığına göre efendi olur.”

⁴⁰ Aristoteles, *Politika*, 30-33. Aristoteles, doğal kölelikten başka, savaş esirlerinin köleleştirilmesi gibi durumları da değerlendirir. Bu durumun bir hak olduğunu ve normal olduğunu savunanlar olduğu gibi güç kullanılarak birinin köle yapılmasının yanlış olduğunu savunanlar da olduğunu kaydettikten sonra, zafer kazanmanın bir erdem olduğunu teslim eder ama insanın nelere hakkı bulunduğunun tartışmalı olduğunu da ekler. Bu karşıt fikirlerin uzlaştırılmasının imkânı bulunmadığını kabul eden Aristoteles, devamlı kendi görüşünü açıkça belirtir: “...köle olmayı hak etmeyen bir insana köle demek de yakışık almaz.” (Aristoteles, *Politika*, 32-33). Köle olmayı köle doğmak olarak açıklayan Aristoteles'in, 'doğal' olmayan köleleştirme uygulamalarına mesafeli durduğu söylenebilir. Öte yandan, Aristoteles evreninde doğası gereği özgür olan bir insanın köle olarak nitelenip nitelenemeyeceği ya da nasıl köleleştirilebildiği hususu izaha muhtaç görünmektedir.

⁴¹ Heath, “Aristotle on Naturel Slavery”, 245.

Görüldüğü gibi Aristoteles'te kölelik ve efendilik ayrımının kendisine dayandığı tek temel "doğa"dır. Peki, Aristoteles'in 'doğa'dan kastı nedir? Ona göre insan diğer varlıklardan ayrı olarak nasıl bir 'doğa'ya sahiptir? Daha da önemlisi, aynı türde yer alan özgür insan ile kölenin doğaları arasındaki fark ya da ayrım neyden kaynaklanmaktadır? Özgür insan ile köle arasında böylesi keskin bir ayrımı savunan Aristoteles'in özgürlük görüşünü çözümleyebilmek için onun insan doğasına yönelik kabullerine, bunun için de onun ruh kabulüne bakmamız gerekmektedir.

Antik Yunan düşüncesinde ruh, cisimleşmedikçe anlam kazanmayan bir yapıya sahipti. Demokritos'ta pek de anlamı olmayan atomlar bileşimi olarak kabul edilen ruh, Pithagorasçılarla birlikte yeniden anlam kazanmış, Sokrates ve Platon'da hem erdemin hem zekânın yeri olmuştur. Platon'da ruh idealar dünyasının da bir parçası iken, idealar dünyasının varlığını reddeden Aristoteles'e göre ruh yaşayan her canlı için gerekliydi; hayvanlar ve bitkiler de bir ruha sahiptiler. İnsanlar ruh sahibiydi ama ruhsal formlar Platon'da olduğu gibi onlardan ayrı ve farklı bir şey olmayıp onlara içkindi. Platon'da ruh, insanın özünü belirliyordu ve "insanın özü akılcı olmasıydı." Yani düşündüğümüz sürece ruhumuz vardı.⁴² Aristoteles ise ruhu bizim bugün kullandığımızdan çok daha geniş bir anlamda, canlı nesnelere formu olarak kullanmış ve buna dayalı bir varlık sınıflandırması yapmıştır. Ona göre ruh "potansiyel hayat taşıyan doğal cismin ilk gerçeklik derecesi"ydi.⁴³ Ruhların farklı yetilere sahip olması Aristoteles'in sık sık ele aldığı öğretilerinden biriydi. O, ruhları basitten karmaşığa doğru sıralayarak bir doğa ölçeği kurdu: en altta hareketsiz madde, sonra bitkiler, sürüngenler, denizanası ve yumuşakçalar, sonra da memeliler vardı ve ölçek insanla son buluyordu. Aristoteles'e göre canlılar "beslenmeyi

⁴² Robert C. Solomon ve Kathleen M. Higgins, *Felsefenin Kısa Tarihi*, çeviren Mustafa Topal, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, 93.

⁴³ Burada "gerçeklik derecesi" olarak çevrilen kavram *entelekheia*'dır. Aristoteles ruhu güç halinde hayata sahip olan bir cismin *entelekheia*'sı olarak tanımlar. *Entelekheia*'nın hem "bilim" hem de "bilimin uygulaması" anlamlarına geldiğini, ruhun bilim gibi bir *entelekheia* olduğunu ekler (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çeviren Zeki Özcan, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011, 68). Onun, işlemekte olma durumu anlamındaki *energeia*'nın kendisine "yöneldiği" şey olarak "tamamlanmışlık, mükemmellik, edimsellik, gerçeklik" anlamlarına sahip olan *entelekheia*'yı kullanmasından (Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 105-106) hareketle diyebiliriz ki Aristoteles'e göre ruh bir tamamlanmışlık, mükemmellik veya gerçekliktir. Ruhun bir cismin formu, ne'liği anlamında töz olduğunu kaydeden ve ruhun bir *entelekheia* olduğunu da belirli nitelikte güce sahip bir şeyin formu olduğunu da açık olduğunu kaydeden Aristoteles şöyle der: "...her ruh türüne uygulanabilir genel bir tanım formüle etmek zorundaysak, ruhun, doğal ve organize olmuş doğal bir cismin ilk *entelekheia*'sı olduğunu söyleyeceğiz." (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 69-70, 78).

sağlayan ruh"a, hayvanlar ayrıca "hissetmeyi sağlayan ruh"a, daha gelişmiş yaratıklar "iştah veren" ve "hareket ettiren ruh"a, insan da ayrıca "akıl veren ruh"a sahipti.⁴⁴

"Ruh canlı bedeninin nedeni ve ilkesidir." diyen Aristoteles tüm canlı varlıkların ruhun beslenme yetisine sahip olmalarından dolayı hayata sahip olduklarını belirtir. Varlığın canlılığını sağladığı için ruhun diğer yetileri beslenme yetisine bağlıdır ama "beslenme yetisi diğer yetiler olmadan da var olabilir." Örneğin bitkiler, yalnızca beslenme yetisine sahip olup ruhun diğer yetilerinin hiçbirine sahip değildirler. Ruhun diğer bir yetisi duyumlamadır, hiçbir varlık ruha sahip olmaksızın duyumlayamaz. Hareket etmeyip yer değiştirmese bile duyumlamaya sahip varlıklara yalnızca canlı değil de hayvan deriz. Beslenme yetisiyle, ruhun bitkilerdeki bölümünü anladığımız gibi, dokunma duyusuyla da ruhun hayvanlardaki bölümünü anlarız. İnsan için düşündüğümüzde "asıl anlamıyla ruh, yaşamamızı, algılamamamızı ve düşünmemizi sağlayan şeydir." Ama insan ruhunu diğerlerinden ayıran, onlarda olmayan bir yetiye sahip olmasıdır. Çünkü Aristoteles'e göre "çok az hayvan akıl yürütmeye ve düşünmeye sahiptir..." ve akıl yürütmeye donatılmış varlıklar diğer yetilere de sahip iken diğer yetilere sahip olan varlıkların tümü akıl yürütme yetisine sahip değildir.⁴⁵ O halde Aristoteles'e göre zekâyâ ve kuramsal yetiye sahip ruh; beslenme, hissetme, hareket gibi yetilere sahip ruhlardan farklı bir ruh cinsidir. Çünkü ruhun diğer bölümleri bedenden ayrı değilken bu bölüm bedenden ayrılabilir. Örneğin duyumlama yetisi bedenden ayrı var olamaz ama zekâ bedenden ayrı olarak vardır.⁴⁶ Platon'da olduğu gibi Aristoteles'te de akıl düşünen ama arzulamayan bir melekeyi anımsatır. İnsan ruhunu diğer canlıların ruhundan ayıran da bu yönüdür. Bu yüzdendir ki, onlar bu ruhu, bedenle ilişkilendirilen ve "bedenin ölümüyle yok olan 'ruhtan' farklı kabul eder."⁴⁷

Demek ki Aristoteles'te insan doğasıyla ilgili, yalnızca insana ait olan en önemli özellik, onun akıl yetisine sahip olması, yani düşünen varlık olmasıdır. O halde, efendinin özgür bir doğaya, kölenin ise özgür olmayan bir doğaya sahip olduğunu söylerken Aristoteles'in kastettiği tam olarak nedir? Kölelerin özgür bir doğaya sahip olmamaları onların ruhun akletme yetisine sahip

⁴⁴ Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, çevirenler Ekmeleddin İhsanoğlu ve Feza Günergün, Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2003, 112.

⁴⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 74-75, 77, 81, 85.

⁴⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 76, 152.

⁴⁷ Cornford, *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, 35.

olmamalarından mı kaynaklanmaktadır yoksa köleler insan mı değildir? Onları doğaları gereği köle olarak tanımlasa, efendinin mülkü olarak görse, canlı bir alete veya evcil bir hayvana benzetse bile Aristoteles'e göre "köleler de insandır ve akılları vardır." Buradaki sorun akıl sahibi olup olmama sorunu değildir; sorun, daha geniş bir sorunun parçasıdır, bir erdem sorunudur⁴⁸ ve bu sorun da özünde bir 'doğa' sorunudur.

Ona göre erdem sorunu, erdem var olup olmamasıyla ilgili bir sorun değildir. Bir insanda erdem bulunması, başka bir insanda erdem bulunmaması düşünülemez. Çünkü yöneten kişi erdemden yoksun olursa yönetemeyeceği gibi, yönetilen de erdemden yoksun olursa yönetilemez. O halde iki tarafın da erdemli olması gerekir ama doğaları gereği köle olanlarla olmayanlar arasında erdemler bakımından fark vardır: "Herkes erdemden pay alır ama bu aynı ölçüde değildir." Özgür olanın köleden, erkeğin kadından, babanın oğuldan üstünlüğü doğaldır ama bunlar farklı üstünlüklerdir. Örneğin, "Ruhtaki düşünme yeteneği kadında biraz vardır ama kullanamaz, kölede hiç yoktur. Çocukta ise henüz gelişmemiş durumdadır." Demek ki herkes erdemden, kendisine yetecek oranda pay alır. Dahası, yöneten kişide erdem akla dayanırken kölenin erdemi "efendisinin erdemine göre şekillenir." Köle efendisinin yaşamının bir parçası olduğu için, onun için yeterli erdemi sağlayacak olan da efendidir. Efendi, erdemnin gereği olarak köleye akıl vermeli, ona yardımcı olmalıdır.⁴⁹ Köle, neyin erdemli olduğu hususunda efendinin rehberliğine muhtaçtır çünkü bu hususta karar alma becerisine ve özgürlüğüne sahip değildir.

Görüldüğü gibi Aristoteles'te köle, akıl sahibi ama akli bazı şeylere yetmeyen bir varlık konumundadır. Heath Aristoteles'in kölelerin rasyonelliğinde "sınırlı bir başarısızlık olasılığını" açık bıraktığını belirtir. Onlar teorik akıl yürütme yeteneğine sahiplerdir ama pratik akıl için aynıını söyleyemeyiz. Pratik bilgeliğe eylemle ilgilidir ve iyi eylem doğası gereği iyidir. Pratik bilgeliğin neyin yapılmaya değer olup olmadığını belirlemekle yaşam için genel bir rehberlik sağlar. Aristoteles'e göre köleler mutluluğa (*eudaimonia* / iyi yaşam) ulaşamazlar, çünkü mutluluk erdemli faaliyetlerden oluşur. Aristoteles'in köleleri mahrum bıraktığı rasyonellik, pratik bilgeliğe kaynaklık eden pratik rasyonelliktir. Köledeki müzakere yetersizliği amaca yönelik doğru kararlar almayı engellediğinden erdemli eylemlerin tespitini, erdemli eylemlerin yokluğu da mutluluğa ulaşılmasını engellemektedir. Kölelerde eksik olan "genel

⁴⁸ Aristoteles, *Politika*, 45.

⁴⁹ Aristoteles, *Politika*, 46-48.

olarak ne tür şeylerin iyi bir yaşam sürmeye yardımcı olduğu konusunda iyi düşünme becerisi” olarak genel müzakere kapasitesidir. Bu, sınırlı bir noksanlık da olsa sonuçları derindir. Son derece zeki olabilirse de köle, iyi bir yaşam için tam olarak ne yapması gerektiği hususunda makul yargılarda bulunma kapasitesinden yoksundur.⁵⁰ Hal böyle olunca Aristoteles için köle yaşamını sürdürmek için efendinin aklına muhtaçtır, pratik bilgelikten yoksun olduğu için özgür olmayan kölenin özgür insanın mülkü olması da bu yüzden ‘doğal’dır. Köleliği doğasından kaynaklandığı için, denilebilir ki, kölenin özgür olabileceğini düşünmek ya da bunun imkânını tartışmak Aristotelesçi bakışta insan doğasını kavrayamamak, eş deyişle teorik ve pratik akıl yürütme yetilerinin doğal uzanımlarını göz ardı etmek anlamına gelecektir.

Nikhomakos’a Etik’te de *Politika*’da da bize açık bir özgürlük tanımı sunmayan Aristoteles, özgürlük (*liberty* veya *freedom*) olarak tercüme edilen *eleutheria* ile “kişinin aklının haklı olarak seçmeye değer gördüğü amaçlara yönelme kapasitesi”ni kasteder. Doğası gereği kölede bulunmayan bu entelektüel kapasite doğal olarak efendi olan insanın ayrıştırıcı vasfıdır, kölenin müzakere yetisinden yoksunluğunun aksine efendi “zihniyle öngörme” yeteneğine sahiptir.⁵¹ Aristoteles’in doğal kölelik ve demokrasi tartışmalarının temelinde bu özgürlük kavrayışı yer alır. Akıl sahibi olmakla birlikte aklı doğru amaçlara yöneltme kapasitesinden yoksun olduğundan köle doğal olarak özgür değilken, teorik akla ek olarak söz konusu kapasiteye de (pratik akıl) sahip olmakla efendi doğal olarak özgürdür. Burada önemli olan, sonradan edinilen herhangi bir bilgi veya beceri değildir, belirleyici olan özgürlük potansiyeline sahip olup olmamaktır. Bu da insanın mahiyetine (verili doğasına) dair bir çözümlenme olup mitoslardaki *phusis* kavramsallaştırmasının tekrarı mahiyetindedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Özgürlüğü, ilkin Antik Yunan filozoflarınca tartışılan düşünsel bir mesele olarak ele almak da John Locke ve Hannah Arendt’ta olduğu gibi yalnızca politik bir zeminde kök bulabilecek neredeyse tamamen modern bir mesele olarak

⁵⁰ Heath, “Aristotle on Naturel Slavery”, 246-248, 251, 253.

⁵¹ Walsh, Moira M., “Aristotle’s Conception of Freedom”, *Journal of The History of Philosophy*, 35/4 (1997): 495-497, Erişim Tarihi: Ekim 19, 2023, doi:10.1353/hph.1997.0081.

değerlendirmek de indirgemecilikle malul görünmektedir.⁵² Etkileşim halinde olan bir grup insanın varlığı bizce, başka hiçbir koşul aranmaksızın özgürlüğün izinin sürülebileceği zemini fazlasıyla sağlamaktadır. Kaldı ki felsefe, mitosların ozanlar eliyle yumuşatıldığı, tragedyalarda tanrıların insan karşısında gülünç hallere düşürülüp zorda bırakıldığı tarihlerde ortaya çıkmışsa bile Yunan insanının dünyası büyük oranda hâlâ mitoslarla örülü bir dünyadır.

Felsefeyi, kökeni kendinden menkul mucizevi bir tavır olarak görmek için kendimizi koşullandırmamış isek, onun mitosların etkin olduğu bir atmosferde yeşermeye başladığını görmek zor değildir. Felsefenin ondan -doğal olarak- köklü ve esaslı bir biçimde etkilendiği ve etkinliğini arttırdıkça onu dönüştürmeye başladığı da tespit edilebilir. Fakat mitosların kavramsal dünyasına nüfuz etmeksizin, bu düşünce evrenine, bugün sözcüklerin bizim için bilindik ilk anlamlarıyla yaklaşmak ilk dönem filozoflarını sağlıklı bir şekilde değerlendirmemize mani olacaktır. Özgürlük mevzu bahis olduğunda, 'doğa'yı mitoslardaki bağlamında anlamaksızın Aristoteles'teki 'doğa' (*phusis*) sözcüğünü anlamak zor, bu kavramsallaştırmayı dikkate almaksızın Antik Yunan düşüncesinde insan özgürlüğünü tartışmak ise imkânsız görünmektedir.

Aristoteles'te mitoslardaki özgürlük sembolü kahramanlar yoktur ama mitsel kahramanlara karşılık yine insanların azınlığına denk gelen aristokratlar vardır. Mitsel tanrıların insanın etrafında dolaşıp durduğunu görmeyiz Aristoteles'te ama doğal kölelik ve doğal efendilik gibi yeni mitsel girişimlere rastlarız. Bu; mitsel gelenek birçok eleştiriye tabi tutulmuş ve kimi mitsel anlatılar tamamen itibarını yitirmiş olsa da felsefi düşüncenin gelişimiyle artık daha rasyonel ve tutarlı açıklamalar yapılmış ve konular sistematik biçimde daha 'bilimsel' bir tarzda ele alınmaya başlamışsa da Aristoteles'te mitoslardaki kavramsal çerçevenin ve sorun alanının hâlâ korunuyor olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Aristoteles'in kendisinden önceki düşünce birikimi üzerine kurulu olan görüşleri, mitoslardaki dünya görüşünün etkisinin hissedilir derecede sürüyor olduğunu göstermesi bakımından incelemeye değerdir. Yunan mitolojisinin temel kaynakları konumundaki Homeros ve Hesiodos'un anlatılarında varlığın

⁵² Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çevirenler Bahadır Sina Şener ve Onur Eylül Kara, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, 206-207. Pitkin, haklı olarak, Arendt'in bazen "Yunanlılar İngilizce konuşuyorlarmış gibi" yazdığından yakınıdır (Hanna F. Pitkin, "Are Freedom and Liberty Twins?", *Political Theory* 16/4 (1988): 528, Erişim Tarihi: Ekim 7, 2023, <https://www.jstor.org/stable/191431>).

kaostan kozmosa doğru şekillenmesinde hem var olanlar bütünü anlamında bir doğa anlayışı geliştirildiğini hem de buradaki tüm varlıkların bu uzun oluşum sürecinde bir doğaya kavuştuklarını görmekteyiz. Bir doğaya sahip olarak insanın varlık sahnesine çıkması da bu gelişmelerden bağımsız olmadığından, onun mahiyetinden bahsederken ve özgürlük potansiyelini ele alırken kaçınılmaz bir biçimde mitoslardaki doğa kabulüyle yüzleşiriz. Aristoteles felsefesinde insanın özgürlüğü tartışılırken de bu kadim doğa kabulünün önemli bir rol üstlendiği dikkatlerden kaçmamaktadır.

Aristoteles'in özgürlük görüşünün mitoslardan yapılacak çıkarımlarla ne derece örtüştüğünden bağımsız olarak şunu söyleyebiliriz: İnsan doğası söz konusu olduğunda Aristoteles doğa sözcüğünü (*phusis*) tam da mitoslardaki anlamıyla, "bir varlığın davranması gerektiği gibi davranmasını sağlayan şey" olarak kullanmakta ve buradan hareketle bir tür olarak insanın özgürlük potansiyeline sahip olduğunu savunmaktadır. Köle ile özgür insanı keskin hatlarla birbirinden ayırdığında bunu onların 'doğa'larına dayandırmakta, buna bağlı olarak da özgür ruhlu doğmayan bir insan için özgürlüğün imkânını reddetmektedir. Netice itibarıyla 'doğa' kabulü bir potansiyeli göstermekle insan özgürlüğüne dair çıkarımlarda bulunmaya imkân tanımanın yanı sıra kavramın mitoslardaki kullanımıyla Aristoteles'teki kullanımları arasındaki yakınlık da Antik Yunan düşünce ikliminde temel bazı sorunsalların ve kavramsallaştırmaların bir dereceye kadar filozoflarca da sürdürüldüğünü göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Aiskhylos. *Zincire Vurulmuş Prometheus*. Çevirenler Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018.
- Armstrong, Karen. *Mitlerin Kısa Tarihi*. Çeviren Dilek Şendil. İstanbul: Merkez Kitaplar, 2006.
- Arendt, Hannah. *Geçmişle Gelecek Arasında*. Çevirenler Bahadır Sina Şener ve Onur Eylül Kara. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2012.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.
- Aristoteles. *Politika*. Çeviren Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Çeviren Zeki Özcan. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011.
- Arslan, İshak. *Çağdaş Doğa Düşüncesi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Bonnard, Andre. *Antik Yunan Uygarlığı I*. Çeviren Kerem Kurtgözü. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2004.
- Boym, Svetlana. *Başka Bir Özgürlük*. Çeviren Cemal Yardımcı. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Collingwood, Robin George. *Doğa Tasarımı*. Çeviren Kurtuluş Dinçer. Ankara: İmge Kitabevi, 1999.
- Cornford, Francis Macdonald. *Sokrates'ten Önce ve Sonra*. Çeviren Ufuk Can Akın. Ankara: Ayraç Yayınları, 2003.
- Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2014.
- Einstein, Albert. *Dünyamıza Bakış (Seçme Denemeler)*. Çevirenler Sabahattin Eyüboğlu. Azra Erhat vd., İstanbul: Alan Yayınları, 1990.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. Çeviren Sema Rifat. İstanbul: Om Yayınevi, 2001.
- Erdemli, Atilla. *Mitostan Felsefeye*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Erhat, Azra. *İşte İnsan*. İstanbul: Adam Yayınları, 1996.
- Euripides, *Bakhalar*. Çeviren Güngör Dilmen. İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları, 2012.
- Euripides. *Hekabe*. Çeviren Yılmaz Onay. İstanbul: Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, 2013.

- Gören, Erman, derleyen ve çeviren, *Homerosçu ilahiler'den Pindaros'a Arkaik Yunan Şiiri Antolojisi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Hesiodos. *Thegonia – İşler ve Günler*. Çevirenler Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018.
- May, Rollo. *Freedom and Destiny*. New York: Delta Book, 1981.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çeviren Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Ronan, Colin A. *Bilim Tarihi Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*. Çevirenler Ekmeleddin İhsanoğlu ve Feza Günergün. Ankara: TÜBİTAK Yayınları, 2003.
- Ross, David. *Aristoteles*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2017.
- Scruton, Roger. *Akıllı Kişiler İçin Felsefe Rehberi*. Çeviren Eşref Armağan Eşkinat. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Solomon, Robert C. ve Higgins, Kathleen, M. *Felsefenin Kısa Tarihi*. Çeviren Mustafa Topal. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Sturdy, Gareth. "What Should Schools Teach?" içinde *Physics*, editörler Alka Sehgal Cuthbert ve Alex Standish, 218-33. London: UCL Press, 2021, 218-33.

İnternet Kaynakları

- Clapp, James Gordon. "On Freedom". *The Journal of Philosophy* 40/4 (1943): 85-100. Erişim Tarihi: Haziran 16, 2023. doi:10.2307/2017680.
- Heath, Malcolm. "Aristotle on Naturel Slavery". *Phronesis* 53 (2008), 243-70. Erişim Tarihi: Ağustos 6, 2023. doi:10.1163/156852808X307070.
- Pitkin, Hanna Fenichel. "Are Freedom and Liberty Twins?". *Political Theory* 16/4 (1988), 523-52. Erişim Tarihi: Ekim 7, 2023. <https://www.jstor.org/stable/191431>.
- Walsh, Moira M. "Aristotle's Conception of Freedom". *Journal of The History of Philosophy*. 35/4 (1997), 495-507. Erişim Tarihi: Ekim 19, 2023. doi:10.1353/hph.1997.0081.
- Yıldız, Mehmet A. "Antik Yunan Mitosları: Kahraman Tanrılardan Tanrısal Kahramanlara", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*. 10/1 (2020): 113-127, Erişim Tarihi: Mart 15, 2023, doi: 10.20493/birtop.743898.

SEFALETE ÖVGÜ: ASKETİK AHLÂK VE DEKADANS

Umut ERDOĞAN*

ÖZ

Çilecilik olarak da tanımlanabilecek olan asketizm, Protestan Hıristiyan ahlâki çerçevesindeki anlamıyla dünyevi zevklerden kaçınmaya dayanan bir yaşama biçimi olarak özellikle Batı Avrupa'daki Hıristiyan ahlâkının temel bir unsurudur. Bireyin yaşamdaki varlığını daha büyük bir varlık seviyesine bağımlı kılarak hayatını düzenleme yoluna gittiği asketik yaşam ahlâkında birey, yüksek manevi kazanımlar için gündelik yaşamın hazlarını inkâr etmektedir. Kalvinizmle birlikte Avrupa'nın modernleşme sürecinde ağırlığı daha da artan asketizm, inananlarını iç dünyacı bir asketizme sıkıştırarak varlıklarının yegâne amacını logos-merkezci biçimde kurulmuş Batı metafiziği doğrultusunda aslında Tanrı'ya bağımlı kılmaktadır. İncancı mistik bir konuma geçerek dünyanın gerçekleri içinde özgürleşme ihtimali kalmayan, zayıf, güçsüz ve yalnız hisseden insan için görev bilinciyle kurtuluşa yönelmek dışında bir seçenek kalmamaktadır. Nietzsche'nin nihai olarak nihilizmle sonlanacağını öne sürdüğü bu durum, düşünürün dekadans olarak tanımladığı olguyla da doğrudan bağlantılıdır. Nietzsche'deki dekadans olgusu, bir çürüme olarak Avrupa'nın yaşadığı kültürel krizin asketik Hıristiyan kökenlerine gönderme yapmaktadır. Nietzsche'ye göre Avrupa'nın dini eğilimi, kendi sonunu getirmektedir. Bu makalede, yerleşik Batı düşünce geleneğinin teolojik dayanaklarından biri olan asketizm ve asketik Hıristiyanlığın, Nietzsche'deki dekadans olgusu bağlamında bir değerlendirmesi yapılması amaçlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Nietzsche, dekadans, asketizm, Hıristiyanlık, Batı metafiziği

PRAISE OF MISERY: ASCETIC MORALITY AND DECADENCE

ABSTRACT

Asceticism has always been a fundamental element of Protestant Christianity, especially in Western Europe. Asceticism as a way of living based on avoiding worldly pleasures within the framework of Christian morality. In the ascetic life ethic, where the individual chooses to organize their life by making their existence dependent on a higher level of existence, the individual denies the pleasures of daily life for higher spiritual gains. Asceticism, which gained more importance in the modernization process of Europe with Calvinism, forces its believers into an inner-worldly asceticism and makes them dependent on God as the sole purpose of their existence, in line with the logos-centric Western metaphysics. For the person who has no possibility of liberating themselves within the realities of the world by adopting a mystical position of faith, and who feels weak, powerless and alone, there is no other option other than turning towards salvation with a sense of duty. This situation, which Nietzsche claimed would ultimately end in nihilism, is directly linked to the phenomenon defined by the him as decadence. The phenomenon of decadence in Nietzsche refers to the ascetic Christian roots of the cultural crisis experienced by Europe as a decay. According to Nietzsche, Europe's religious tendency is facing its own end. In this article, it is aimed to make an evaluation of asceticism as a one of the theological bases of the established Western thought tradition, in the context of the phenomenon of decadence in Nietzsche.

Keywords: Nietzsche, decadence, asceticism, Christianity, Western metaphysics

* Dr., E-posta: erdogan.e.umut@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5856-3725.

Makalenin geliş tarihi: 01.12.2023

Makalenin kabul tarihi: 21.04.2024

Submission Date: 01 December 2023

Approval Date: 21 April 2024

Giriş

Logos-merkezci düşünce geleneği Heraklitus'tan itibaren başlamış, Platon ve Sokrates ile güç kazanarak Yunan ve Roma kültüründe yerleşik hale gelmiştir. Rönesans'ta neo-Platoncu eğilimlerin artmasıyla beraber, ilerleyen dönemlerde modernitenin kurucu düşünsel çerçevesini oluşturmuştur. Descartes'taki özne-nesne ayrımıyla başlayan dönem, Nietzsche'nin süregelen geleneğe tepkileriyle son bulmuştur. Heidegger'e göre Nietzsche, Batı Avrupa'nın logos-merkezci düşünce geleneğini sonlandırmıştır.¹ Heidegger'e göre Batı felsefesi, Varlık'ı Var olan karşısında kaydederek nihilizme saplanmıştır. Batı Avrupa'nın felsefe tarihi aslında tüm buluşlara, kırılmalara, sıçramalara rağmen Varlık'tan kopuştan başka bir şey değildir. Bir bütün olarak Varlık (Sein), yerini kendi kavramsallaştırılmasına bırakarak sahneden silinmektedir. Varlık'a işaret eden kavramlar, zamanla ondan daha kopuk, koşullu ve soyut hale getirilerek Varlık'tan başka bir karaktere teslim edilmektedir. Nihayetinde bu uzaklaşma bir çöküş yaratana dek devam eder ve Nietzsche'ye göre nihilizm çağına ulaştığında bu çöküş gerçekleşir.² Varlık'ın üzerinin örtülmesi, hiçliği açığa çıkarmaktadır.

172

Batı felsefe geleneği, Heidegger'dekine benzer biçimde Nietzsche tarafından da eleştirilerek bir çöküş geleneği olarak ele alınmaktadır. Dekadans çağı, zayıflıktan ibarettir.³ Nietzsche, Hıristiyanlığın kutsal bir ruhtan değil, bizzat hınc duygusundan doğduğunu öne sürerek gerçek bir yaşamdaki tüm soylu değerlere karşı da bir başkaldırı olduğunu söylemektedir. Böylece asketizmi çevreleyen azap, insanları soylu değerleri yitirdikleri bir yaşamda hiçbir şey istememek yerine *hiçliği istemeye* yönlendirmektedir.⁴ Nietzsche'ye göre insan, Hıristiyanlık rehberliğinde, Tanrısının yolunda aslında doğru yolu bulamamıştır; yalnızca dekadans içgüdüleriyle anlamsızlaştırılmış boş değerlerin eseri olmuş, çürümeye kutsallık yüklemiştir. Acınacak bir durum olarak gördüğü Hıristiyan Avrupa'nın krizi, Nietzsche için insanlığın düştüğü en kötü durumdur. Dizginlerinin rahiplerin ellerinde olduğu dekadans gelenekleri, bir hiçlik istemi yaratmakta, bencilce yaşamın her yönüne nefret ve düşmanlık saçmaktadır.⁵ Nietzsche, Hıristiyanlaştırılmış Avrupa'nın yozluğu karşısında attığı hamle, Batı

¹Alexander Dugin, *Political Platonism: The Philosophy of Politics*, çev. Michael Millerman & Ciaran O'Conaill, Londra: Arktos Media, 2019, 104-105.

²Alexander Dugin, *Martin Heidegger: The Philosophy of Another Beginning*, çev. Nina Kouprianova, Arlington: Radix/Washington Summit Publishers, 2014, 91-92.

³Friedrich W. Nietzsche, 2010b. *Wagner Olayı: Bir Müzisyen Sorunu - Nietzsche Wagner'e Karşı Bir Ruhbilimcinin Yazıları*, çev. M. O. Toklu, İstanbul: Say Yayınları, 2010, 51.

⁴Friedrich W. Nietzsche, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*, çev. Can Alkor, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, 97-98.

⁵A.g.e., 74-75.

metafizikinin Hıristiyan kökenleriyle topluma yerleştirilmiş erdem ve Tanrı anlayışına karşı bir saldırı niteliğindedir. Dekadans olarak adlandırdığı sav ile düşünür, insanların kendi isteklerinin toplandığı tüm değerlerin aslında dekadans değerleri olduğunu öne sürmektedir.⁶ Yüce duygular aldatmacası, çöküşü gizlemeye yarayan bir örtü olarak asketik ahlâkla maskelenmektedir.

Moderniteyi yaratan sekülerleşmiş Hıristiyanlık ile Avrupa, pagan kültüründen uzaklaşmıştır. Antik çağın kozmolojisi yerini Hıristiyan dogmasındaki tek boyutlu zamana indirgenmiş, tarih ve doğanın ayrılığı, topyekün kader olarak kabullenilmiş bir ilerleme anlayışı içine yerleştirilmiştir.⁷ Modern dönemdeki benliğin ölümü, geleneksel kozmolojilerin ortadan kaldırılması ve Aydınlanmacı aklın yükselişiyle doğrudan bağlantılıdır. İlerleme düşüncesi bağlamında asketik benlik, artık geri kalmış öteki halini almıştır. Weber, Protestanlığın geliştirdiği asketik benliğin modern dönemde kapitalizmin gelişmesini sağlayacak biçimde yeniden nasıl bir asketizm anlayışı ortaya koyduğuna da odaklanmaktadır.⁸ Moderniteye yönelik çalışmalar yapan Weber gibi Troeltsch için de modern Batı kültürünün yaratılmasında Kalvinizm ve Lutheryanizm, 16. yüzyıldaki Reform hareketleri bağlamında önemli bir yerdedir. İki düşünür için de Kalvinist ahlâktaki temel dogma olan dünyevi meslekleşmeye yönelmek, iç dünyacı asketizmin itici gücüdür.⁹ Modernite Nietzsche için ise çarpıtılmış erdem anlayışıyla yok olmakta ve yok etmekte olan, yozlaşmış ahlâki değerlere sahip, asketik Hıristiyan geleneği tarafından ele geçirilmiş bir süreçtir.¹⁰ Bu nedenle dekadans moderniteye geçiş döneminde bir kusur olarak aslında moderniteyi yaralamaktadır.¹¹ Modernite, Yahudi-Hıristiyan dini geleneğinin üzerine kurulmasına karşılık bir sekülerleşme hareketi olarak doğarken, beraberinde getirdiği dünyayı inkâr eden ahlâk anlayışıyla bireyin dünyaya dönmesinden ziyade iç dünyasına yönelerek yaşam karşısında acıya hapsolmasıyla sonuçlanmaktadır. Nihilizmle sonuçlanacak bu

⁶Friedrich W. Nietzsche, *Deccal: Hıristiyanlığa Lanet*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Hil Yayınları, 1995,8.

⁷Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, çev. Robert M. Wallace, Baskerville: MIT Press, 1999, 28.

⁸Gavin Flood, *The Ascetic Self: Subjectivity, Memory and Tradition*, New York: Cambridge University Press, 2004, 235.

⁹Barbara Pitkin, *The Oxford Handbook of Calvin and Calvinism* içinde "John Calvin's Vision of Reform, Historical Thinking, and the Modern World.", Oxford: Oxford University Press, 2011, 158-159.

¹⁰Friedrich W. Nietzsche, *Wagner Olayı: Bir Müzisyen Sorunu - Nietzsche Wagner'e Karşı Bir Ruhbilimcinin Yazıları*, 55.

¹¹Jonathan Stone, *Decadence and Modernity in European and Russian Literature and Culture: Aesthetics and Anxiety in the 1890s*, Cham: Palgrave Macmillan, 2019, 19.

durum, dekadansın nihayeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Asketizm, bu neden çalışma kapsamında dini bağlamıyla değerlendirilmektedir. Zira geleneksel dini bağlamıyla kullanıldığında *asketik*, dünyevi hazlardan kaçınan Batı Avrupalı Kalvinist inançlı bireye gönderme yapmaktadır. Yüksek bir manevi mertebeye ulaşma gayesiyle hareket eden asketik, dünyevi asketizm altında Weber'in analizlerinde ise modern kapitalizmin gelişmesinin ortamını hazırlayan gücü sağlamıştır. Böylece aslında, asketik ahlâk, devrimci bir kisveye büründürülerek de sunulmuştur.¹² İç dünyacı asketik Kalvinizm'de inançlı birey, kendisini Tanrı'nın hizmetine adanmış bir aracı konumundadır. Bu nedenle özgür bir birey olsa da, aslında görevi (beruf) dolayısıyla Tanrı'ya mistik biçimde bağlanmış haldedir. Asketik Kalvinist birey, Tanrı'nın istediği biçimde düzenlemekle yükümlü olduğu dünyada, bu düzene uygun bir hayat sürmekten başka bir ihtimale sahip değildir. Tanrı'ya yüklediği aşkın konum itibarıyla asketik ahlâk, bireyin hayatının doğumdan ölüme dek sistematik biçimde düzenlendiği bir görev anlayışına bağlıdır.¹³ Yaşamın bağımlı kılındığı "gerçek dünya" ideali için görev bilinciyle yaşamın düzenlenmesi, Hıristiyan ahlâkı aracılığıyla bireyin *kurtuluş* idealiyle kontrol edilmesine dönüşmektedir. Tanrı'nın yüceltilmesi için hizmet etmeye kendisini adayan bireyin kendi varoluşu, Tanrı'nın hizmetinden ibaret hâle getirilmektedir. Böylece, bireyin daima vicdani bir yük ve sorumlulukla, hayatının çileye ve kurtuluş için çileye razı gelmekten başka bir seçeneği de kalmaz. İnsanı oldukça tüketen ve doğasından uzaklaştırılan Hıristiyan ahlâkı, Avrupa'nın geleneksel kültüründen ve paganizmden uzaklaşmasıyla birlikte, Nietzsche'nin bakış açısından da insanı yok eden bir yaşam anlayışını Avrupa'ya dayatmaya başlamıştır.

Nietzsche'ye göre Hıristiyanlıkla birlikte Avrupa, çöküş ve gerileme dönemine girmiştir. Ailenin geleneksel formundan uzaklaşılması, tükenmişliğin yaygınlaşması, bir nevroz halinin belirmesi, kaosun ve sıkıntının sarmaladığı bireylerin içine düştüğü yoksunluk ve yalnız; nihayetinde de nihilizmle sonuçlandığını öne sürdüğü süreç, Avrupa'nın Hıristiyanlığa teslim olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁴

Avrupa kültürü, ağına düştüğü Tanrılar ve rahipler aracılığıyla vaadedilen kurtulustan arınmadığı müddetçe, saplandığı geleneksel

¹²Bruce Mazlish, *The Revolutionary Ascetic: Evolution of a Political Type*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1976, 5.

¹³Gianfranco Poggi, *Calvinism and the Capitalist Spirit: Max Weber's Protestant Ethic*, Londra: Macmillan Press, 1983, 68-69.

¹⁴Friedrich W. Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epeçeli, İstanbul: Say Yayınları, 2010, 65.

düşüncesinden uzaklaşmadan ilerleme gösterme şansından yoksundur.¹⁵ Bu nedenle Nietzsche, dekadans ve nihilizm karşıtı olarak saldırılarda bulunmaktadır. Zira nihilizm kapanmayan bir yaraysa, bu gerçeği anlama çabası aslında sağlıklı bir adım olarak değerlendirilebilir.¹⁶ Bu çalışmada da Batı'yı Nietzsche'nin gözünde nihilizme sürükleyen asketik ahlâkın Hıristiyan Avrupa'da neden olduğu krizin Nietzsche'deki *dekadans* olgusu bağlamında değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

Sefaletin Kutsanması Olarak Asketizm

Aydınlanmanın erken dönemlerinde Platonculuğun yeniden dirilmesiyle insan aklına duyulan güven, doğayı anlama gayretine yansımıştır.¹⁷ Platonculuğun etkisiyle Calvinist Tanrı tasavvuru da bu bağlamda yalnız zihinsel bir süreç olarak zihin-beden dikotomisi çerçevesinde kurulmuştur. Zira John Calvin, bedeninin sınırlılıklarına karşılık zihnin ulaşabileceği Tanrı ideasının ve meleklerin ancak insan zihnince algılanabileceğini düşünmüştür.¹⁸ Platon'dan bu yana Batı felsefesine egemen olan karşıtlıklar, böylece Tanrı düşüncesinin biçimlendirilmesinde de etkili olmuştur. Hıristiyan dünya tasavvuru, Tanrı'nın kurulduğu karşıtlıklar zemini üzerinde geliştirilmiştir. İlerleyen dönemlerde kilisenin yaşadığı reform süreçleri de bundan etkilenmiş, Hıristiyanlıktaki reformcu epistemolojisinin Calvin'den etkilenen düşünürler tarafından geliştirilmesiyle sonuçlanmıştır. Dini temellere sahip bu epistemoloji, kurulduğu karşıtlıklarla biçimlenmiş geleneğin de etkisiyle, görünür ve gerçek dünya ayrımı nedeniyle Tanrı'nın karşısında bir suçluluk duygusunu aşlamaya girişmiştir. İnsan, Hıristiyan dünyanın gerçeği karşısında ikincil konuma itilmiş, kendisine yüklenen suçluluk duygusuyla Hıristiyan idealleri için görevlerini yapmaya koyulmuştur. Zira Hıristiyan dünya tasavvuru, Platoncu aşkınlık kavramıyla ilintili olarak *dünya dışını* gerçek dünyasızlığın üzerine ayrı bir dünya şematize etmiştir. Bu yaklaşıma göre sekülerleşme anlayışının bağımlı kılındığı bu dünya dışı, aynı zamanda sekülerleştirilecek olan dünyanın kendisidir. Kurulan aşkınlık

¹⁵Friedrich W. Nietzsche, *Tan Kızılığı: Ahlakal Önyargılar Üzerine Düşünceler*, çev. Hüseyin Salihoğlu & Ümit Özdağ, İstanbul: Say Yayınları, 2014, 81.

¹⁶J. H. Miller, *Deconstruction and Criticism* içinde "The Critic as a Host", New York: The Seabury Press, 1979, 227.

¹⁷Tim Cooper, *The Oxford Handbook of Calvin and Calvinism* içinde "Calvinism Among Seventeenth-Century English Puritans", New York: Oxford University Press, 2021, 440.

¹⁸John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2006, 185.

şematizmi, var olan olasılıklar ve niyetler arasında bir metafizik ayırım inşa ederek dünyaya yönelik sorgulamaları da ayrıştırmaktadır. Zira dünyaya değil, artık dünyanın üzerine yerleştirilen dünyanın sorgulaması yapılmaya başlanmıştır. Gerçek dünyanın anlaşılmasına imkân vermeyen bu durum sonucunda insanlar bir beklenti içine hapsedilerek gerçek dünyadan kopuk bir anlamlandırma çabasına hapsedilmiştir.¹⁹ Bu bağlamda ortaya çıkan sonuç, çileyi bir yaşam tarzı olarak kucaklamak olmuştur. Artık bu çileci yaşamda, çarşıdaki İsa'nın çilesine ortaklık, yaşamın biçimini de belirlemektedir. İsa'nın acılarını yalnızca paylaşmakla kalmak değil, o acıları onunla yaşamak gerekli görülmektedir. Asketizmdeki kurtuluş inancında bu yüzden İsa ile bir paydaşlık kurmak söz konusudur.²⁰ Dolayısıyla aslında, Hıristiyan inancı, tamamen Platon'a dayanmaktadır. Hıristiyan teolojisinde Platon'dan bağımsız inşa edilmiş bir boyuta denk gelmek bu nedenle mümkün değildir.²¹ Daimi bir karşıtlık ve ötekileştirme stratejisi içindeki Hıristiyan ahlâkı, dünyanın hiyerarşik bir örgütlenmesine de aracılık etmektedir. Bu durum üzerine Nietzsche de güç istemi ile dekadans arasında bir ilinti kurarak güç isteminin alçaldığı durumların fizyolojik gerileme ve dekadansın göstergesi olduğunu öne sürmüştür. Zira asketizm, güçsüzlerin Tanrısı olabilmek için bu gerilemeye muhtaçtır. Güçsüzlerin "iyi" olarak anıldığı yozlaşmış düzende Tanrı, iyilik-kötülük dikotomisine yerleştirilmiş anlamlandırma çerçevesiyle kendisine bağladığı güçsüze, kurtuluşu böyle vaat edebilecektir.²² Zincire vuran asketik Hıristiyan ahlâkı, efendisine değil dünyaya yönelmiş öç alma arzusuyla hıncına yenik düşüren bir strateji olarak işleyecektir. Çünkü belirttiğimiz üzere, dünyanın gerçek/görünür karşıtlığına yerleştirilmesiyle insan, hapsedildiği çileli yaşamda Tanrı'yı yücelterek kurtuluşa ulaşmaya çalışmak dışında seçeneksiz kalmıştır. Bu durum, dünyanın doğal gerçekliğine yönelik hıncı duygusunu da şaşırtıcı olmayacak biçimde yaratan nedenin ta kendisidir.

Asketik Hıristiyanlık, Tanrı karşısında güçsüz ve muhtaç bir insan anlayışına sahiptir; Tanrı'nın sözü Hıristiyan teolojisinde mutlak doğru olarak kabul edilmektedir. Değiştirilemez yapıdaki söz, kendi içinde de hiçbir çelişki içermemektedir. Ancak bu durum, insanın Tanrı'nın sözünü hiç yanılmadan anlayabileceği anlamına gelmemektedir. Bu nedenle Kutsal Ruh'un rehberliğinde Tanrı'nın anlatmakta olduğundan daha fazlasının her zaman iletilebileceğine dair

¹⁹Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, 41-42.

²⁰Julie Canlis, *Calvinism and the Making of the European Mind* içinde "The Inner Dynamics of Calvinism: Why Calvin's Theology Fostered a Spirituality of Participation Over Imitation", Leiden: Brill, 1963, 40.

²¹Dugin, *Political Platonism: The Philosophy of Politics*, 13.

²²Nietzsche, *Deccal: Hıristiyanlığa Lanet*, 17.

bir inanç söz konusudur.²³ Tanrı'ya yüklenen konum, ona karşı daima yetersiz kalmakla karşı karşıya olan insanı yaratmaktadır. Çünkü asketik ahlâk bağlamında Hıristiyanlık'taki Tanrı, görev bilinciyle kendisine ahlâki uyum gösterdiğini ispatlamayı yükleyebilecek kudrette bir varlıktır. Açık biçimde tanımlanmış beklentilerinin sistematik biçimde yerine getirilmesi beklentisi olan Tanrı anlayışıyla asketizmde, Calvinizm'de görüleceği üzere Tanrı'nın yüceliğinin yeryüzündeki inananlar tarafından daima artırılması amaçlanmaktadır. Calvinist asketikler bu nedenle sürekli olarak Tanrı'nın ihtişamını artırma gayesiyle hareket ederek sahip oldukları görev bilinci doğrultusunda yaşamları boyunca Tanrı'nın istediklerini yerine getirmeye kendilerini adamaktadır. Çünkü Tanrı, dünyayı yarattığında onu nesnel gerçeklikler ve yasalar bağlamında hâkimiyet kurabileceği bir düzene yerleştirmiştir. Asketik ahlâkta inanan birey, bu mutlak gerçekler ve yasalar doğrultusunda hareket ederek Tanrı'nın yeryüzündeki krallığını yüceltmekle yükümlü olup, tüm enerjisini buna adanmak zorundadır. Tanrı'nın tüm dünyanın efendisi olduğunu benimseyen asketik Calvinist ahlâkta inançlı bir kimse, Tanrı'nın aracı olabildiği müddetçe onun cennetine seçilme beklentisi taşıyarak Tanrı'ya hizmet etmeye devam etmektedir. Seçilmişler arasında olma umudu ise, inanan için psikolojik bir güvence anlamına gelmektedir.²⁴ Günâhkarlık, suçluluk ve çileyle dolmuş yaşamında bu güvence asketiğe yaşamın devamı için kurtuluş umudunu da vermektedir. İnsanın yaşamının Hıristiyanca düzenlenmesi, geleneksel yaşam biçimlerinin yerini alarak hayatla ve doğasıyla barışık yaşayan insanı sıkıntıya hapsedmiştir. Tüm bilgi ve bilme biçimlerinin Hıristiyanca yeniden belirlenmesi, yaşamın ıstırap ve suçluluğa göre yaşanmasıyla sonuçlanmıştır.

Her inananı *günahkâr* olarak kabul eden asketik ahlâkta fark yaratacak bir unsur olarak *isteyerek* günah işlemeyi seçmek ya da seçmemek bir kırılma noktasıdır.²⁵ Günahkarlığa itilmiş bireyin Hıristiyanlıktaki konumu hakkında Aziz Pavlus için Tanrı'nın, insana düşman olan şeylerde bile iş birliği yapması söz konusudur. Bu nedenle imanlı kişi öncelikle Tanrı ve Mesih'e göre yaşamını deneyimler. Bu şekilde bir çerçeve oluşturan inançlı kişi, doğrudan yaşam

²³Richard Land, *Whosoever Will: A Biblical-Theological Critique of Five-Point Calvinism* içinde "*Congruent Election: Understanding Salvation from an Eternal Now Perspective*", Tennessee: B&H Publishing Group, 2009, 47.

²⁴Poggi, *Calvinism and the Capitalist Spirit: Max Weber's Protestant Ethic*, 64-65.

²⁵Ben Witherington, *The Problem with Evangelical Theology: Testing the Exegetical Foundations of Calvinism, Dispensationalism and Weylanism*, Texas: Baylor University Press, 2005, 210.

deneyimleriyle bildiğini öğrenir.²⁶ Buna karşılık Aziz Pavlus, Tanrı'nın yeterince yüceltildiği Hıristiyanlıkta neden insanın hâlâ yargılandığını sormakta ve bunu bir zalimlik olarak değerlendirmektedir: Tanrı neden insanları günahkârlıkla ithâm etmektedir peki?²⁷ Ancak Hıristiyan ahlâkında durum, çilenin olumlanmasıyla aksi bir seyir izlemektedir: Tanrı karşısında a priori günahkâr kabul edilen inananlar için kurtuluşa giden yol, İsa'nın kanındaki kefareti nedeniyle ancak yine İsa tarafından kurtarılabilir.²⁸ Öte yandan çile üzerine Aziz Pavlus'un görüşlerine bakıldığında onun yasalılığa olduğu kadar antlaşmaya dayalı nomizme de her ikisinde kurtuluşa dayalı yaklaşımlar olarak yasanın gereklerine bağlı oldukları için karşı çıktığı görülmektedir. Aziz Pavlus için bireylerin bunları başarma kudreti yoktur; ancak insanlara daima ihtiyaç duydukları şeyi umutsuzca sunmakta olan kurtuluş inancıyla bireyler, kendileri için yapmaya güçleri olmayan şeyleri yapabilmesi ve kendilerini kurtarması için Tanrı'ya muhtaç kılınmaktadır.²⁹ Bu durum ise idealler uğruna insan yaşamının değersizleştirilmesiyle sonuçlanmaktadır. Görev bilinciyle yaşamın olumsuzlanmasıyla bireyin elinde sadece kurtuluş umudu kalmaktadır. Tanrı'nın iradesi karşısında güçsüz ve pasif olan inanan insanın ise bunu sorgulama şansı yoktur. Tanrı'nın planı, kusursuz ve çelişkisizdir.

178

Tanrı'nın sözü mutlak ve doğru olarak kabul edildiğinden değiştirilemez yapıdaki söz, kendi içinde de hiçbir çelişki içermemektedir. Ancak bu durum, insanın Tanrı'nın sözünü anlama çabasında yanılığsız olacağı anlamına gelmemektedir; Kutsal Ruh'un rehberliğinde Tanrı'nın anlatmakta olduğundan daha fazlasının her zaman iletilebileceğine dair bir inanç söz konusudur.³⁰ Asketizmde Tanrı, görev bilinciyle kendisine ahlâki uyum gösterdiğini ispatlamayı yükleyebilecek kudrette bir varlıktır. Açık biçimde tanımlanmış beklentilerinin sistematik biçimde yerine getirilmesi beklentisi olan Tanrı anlayışıyla asketizm, Kalvinizm'de görüleceği üzere Tanrı'nın yüceliğinin yeryüzündeki inananlar tarafından daima artırılması amacına sahiptir. Kalvinist asketikler bu nedenle sürekli olarak Tanrı'nın ihtişamını artırma gayesiyle sahip oldukları görev bilinci doğrultusunda yaşamları boyunca Tanrı'nın istediklerine kendilerini adar. Zira Tanrı, dünyayı yarattığında onu nesnel gerçeklikler ve yasalar bağlamında hâkimiyet kurabileceği bir düzene yerleştirmiştir. Asketik

²⁶Brian Haymes, *The Concept of the Knowledge of God*, Londra: Macmillan, 1988, 103.

²⁷Ernst Kasemann, *Commentary on Romans*, çev. Geoffrey W. Bromiley, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Group, 1990, 79-80.

²⁸Charles H. Talbert, *Romans*, Georgia: Smyth&Helwys, 2002, 4.

²⁹A.g.e., 101.

³⁰Land, "Congruent Election: Understanding Salvation from an Eternal Now Perspective", 47.

ahlâk, bu mutlak gerçekler ve yasalar doğrultusunda hareket ederek Tanrı'nın yeryüzündeki krallığını yüceltmekle yükümlü olup, tüm enerjilerini buna adanmıştır. Tanrı'nın tüm dünyanın efendisi olduğunu benimseyen asketik Calvinist ahlâkta inançlı bir kimse, Tanrı'nın aracı olabildiği müddetçe onun cennetine seçilme beklentisi taşıyarak Tanrı'ya hizmet etmeye devam etmektedir. Seçilmişler arasında olma umudu ise, inanan için psikolojik bir güvence anlamına gelmektedir.³¹ 16. yüzyılın Calvinistleri ve onları takip eden dönemde Püritenler de bu nedenle meslekleşme çağrısını kapitalizmin yeni oluşmaya başlayan dünyasına aktarmıştır. Asketik ahlâktaki çağrı (beruf) böylece ekonomik dünyanın sistematik biçimde disipline edilmesi için kültürel kaynakların sağlayıcısı haline gelmiştir.³² Bu doğrultuda Püritenler, 17. yüzyılla beraber maddiyatın ve maneviyatın ayrılmaz olduğuna kanaat getirerek gündelik faaliyetlerini asketik yaşamları doğrultusunda gerçekleştirmeye başlamıştır.³³ Püritenler, Tanrı'nın lütfunu kurtuluş bağlamında değerlendirdikleri için, lütfu anlayışı, asketik yaşam tarzında kendisini gündelik yaşam pratiklerine de yansıtmıştır. Püritenler için lütfu, Tanrı ile azizler arasında kurulan bir bağa benzemektedir. Azizin Tanrı'ya itaati ile kurulan bu koşullu bağ, kurtuluşu azize bahşetmektedir. Gündelik yaşamda ise örneğin evlilik kuruma dair Püritenlerde benzer bir anlayış vardır; kadının erkeğe koşulsuz itaati ile kurulan evlilik birliğinin teşvik edilmesinde, erkeğin otoritesi ve kadının itaatinin birleşimi, ilahi bir kurtuluşun dünyevi yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁴ Calvinist asketizm, bireyi disiplinli bir yaşama yönlendirerek yaşamını kutsallaştırmaya ve seçilmişler arasına girerek kurtuluş vaadine yaklaştırmaya çalışmaktadır. Özellikle 16. ve 17. yüzyıllarda Püriten din adamları, çalışma hayatının disipline edilmesinde yöntemli bir meslekleşmeye sistematik zenginleşmeye bağlamıştır. Bu durum, Weber'de modern kapitalizmin kökenlerinde yatan *kapitalist ruha* ilişkindir.³⁵ Weber, çalışmalarında Protestan ahlâkını *iç dünyacı asketizm* olarak tanımlamaktadır. Köken itibarıyla Yunanca "egzersiz" anlamına gelene asketizm kavramı, eski anlamında fiziksel veya atletik egzersiz anlamında

³¹Poggi, *Calvinism and the Capitalist Spirit: Max Weber's Protestant Ethic*, 64-65.

³²Andrew Lynn, *Saving the Protestant Ethic: Creative Class Evangelism and the Crisis of Work*, New York: Oxford University Press, 2023, 158.

³³Heather M. Kopelson, *Faithful Bodies: Performing Religion and Race in the Puritan Atlantic*, New York: New York University Publishing, 2014, 76.

³⁴Amanda Porterfield, *Female Piety in Puritan New England: The Emergence of Religious Humanism*, New York: Oxford University Press, 1992, 14.

³⁵Gijsbert van der Brink, *Calvinism and the Making of the European Mind içinde "Calvinism and the European Mind: Pitfalls and Prospects in Contemporary Research"*, Leiden: Brill, 1963, 221.

kullanılmaktadır. Öte yandan dini bağlamda kullanıldığı asketizm, Tanrı'nın yolunda ilerlemek için bir görev bilinciyle hareket eden, uzun süredir çaba harcayan aktif bir aracı konumundaki anlayışa denk gelmektedir (Poggi 1983).³⁶ Bu çerçevede değerlendirildiğinde Weber için Kalvinistler, asketik Protestan ruhunun taşıyıcılarıdır.³⁷ Dini asketizmin dünyevi yönüne bakıldığında öz disiplin ve kendini inkar özellikleri öne çıkmakta, üstelik bunlar rasyonel olarak değerlendirilmektedir. İrrasyonel kabul edilen dürtü ve davranışlardan uzak durma, hayatın pisliğinden kaçınma, bireyin kendine yönelik fiziksel işkenceye benzer davranışlar gibi öz disipline yönelik sert pratiklere sahip asketik ahlâk, insanın kendini inkâr pratiğine dönüşmektedir. İçgüdüsel ihtiyaçlara karşı düşmanca tutumlar, rahat bir yaşama yönelmiş öfke ve rahatlıkla araya konulan mesafe, yaşamın cezalandırılması, benliğin dışındaki her şeyin irrasyonel olduğu öne sürülen tahakkümlerden kurtarılması ve son olarak disiplinli ve sıkı çalışma gibi amaçlar, asketik ahlâkın özellikleridir. Bu bağlamda Batı Avrupa'nın dini yapısındaki asketik ahlâk, bireyin yaşamını organize etmesinde merkeze bir *suçluluk duygusu* yerleştirmektedir: Kişi kendisini ancak bu şekilde günahkâr olmaktan kurtarabilir, seçilmişlerin arasına girebilir. Bu durum, süpereo korkusundan kaynaklanan çilecilik biçimidir; asıl amaç bu nedenle öz kontrol olmaktan çıkmaktadır.³⁸ Asketik Hıristiyanlık sonuç olarak insanlığı sefil bir yıkıma sürüklemektedir. Hıristiyanlıkta acıyı benimsemeye ve beslemeye yöneldiği için Dionysosçu dünyevi zevklerden kopmuş asketik eğilim, Hıristiyan ahlâkının nedeni olduğu nihilizmi Avrupa'ya yaymaktadır. İnsan, kendisinden uzaklaşarak kimsesizleşmekte, karanlığı gömülmektedir. Çünkü tarihsel biçimde kurgulanmış Hıristiyan ahlâkı, dünyevi duyguları, fiziksel arzuları dışlayarak çileyi ve acıyı kucaklamaktadır.³⁹ Dünyevi zevklerden kaçınma, bedene yönelik nefret gibi suçluluk duygusuyla sarmalanmış Hıristiyan birey, *yaşıyor olmasına* karşılık bir suçluluk duygusu geliştirmektedir.⁴⁰ Hıristiyanlaşmış Avrupa, varlığının utancına boğulmuştur. Nietzsche, bu durumun sonucunu dekadans olarak tanımlamaktadır.

³⁶Poggi, *Calvinism and the Capitalist Spirit: Max Weber's Protestant Ethic*.

³⁷Mazlish, *The Revolutionary Ascetic: Evolution of a Political Type*, 53.

³⁸A.g.e., 30-47.

³⁹Nel Grillaert, *What God-Seekers Found in Nietzsche: The Reception of Nietzsche's Übermensch by the Philosophy of the Russian Religious Renaissance*, Amsterdam: Rodopi, 2008,149.

⁴⁰Alain de Benoist, *On Being Pagan*, çev. Jon Graham, Atlanta: Ultra, 2004, 160.

Asketik Ahlâkın Sonucu: Dekadans

Latince *decadentia* kelimesinden türeyerek tüm Avrupa dillerinde kendisine yer edinmiş olan dekadans kavramı; çöküş düşüncesini gönderme yapan bir kavram olarak zamanın yıkıcılığı bağlamında insanlık kadar eskidir. Yahudi-Hıristiyan geleneğinin bir sonucu olarak dekadans, iki dinin sonlu tarih anlayışı çerçevesinde zaman ve tarih anlayışıyla da bağlantılıdır. Yahudi ve Hıristiyan geleneğinde doğrusal ve geri döndürülemez biçimde ilerleyen zamanın sonuna gelindiğinde, Tanrı tarafından seçilmiş olanlar sonsuz mutluluğa kavuşacaktır. Ancak günahkârları bekleyen tek şey cehennem olacaktır.⁴¹ Nietzsche'deki sonsuz bir hareket içinde olan *oluş* halindeki zamanın aksine doğrusal zaman anlayışı, Yahudi-Hıristiyan geleneğine egemendir ve klasik bir yaklaşım olarak Avrupa düşüncesini ele geçiren geleneğin de parçasıdır. Batı felsefesinin sonlu tarih anlayışına teslim olması, asketik Hıristiyanlık ve kurtuluş ideali bağlamında değerlendirildiğinde Nietzsche için çöküşle ilgilidir. Çöküş, Avrupa'nın kendiliğinden çıkarılıp Hıristiyan idealleri doğrultusunda yaşayacağı düzenin kaçınılmaz sonudur; dekadanstır.

Nietzsche'de dekadans, parçalanma anlamına sahip bir olgu olarak *oluş* kavramı karşısında, sağlıklı bir durumu tanımlamaktadır. Ahlâki çöküntü, oluşun karşıtı olarak konumlandırılmış düşünce yapısıyla gerçekleşmektedir. Bu nedenle metafiziğin yapaylığı, Nietzsche'de dekadansın kınanmasında önemli bir unsurdur.⁴² Dekadans, bir nesneleştirme süreci olarak *çöküş*tür.⁴³ Paganlığın yerine gelen Hıristiyanlık sebebiyle Avrupa, kendisinden uzaklaşarak bir felakete sürüklenmiştir.⁴⁴ Nietzsche'nin dejenere olmuş bir hareket olarak tanımladığı Hıristiyanlık, insanlığın çöküşüyle sonuçlanacak olan, başından beri hastalıklı olarak kurgulanmış bir *birikmedir*. Güçlülere, yeteneklilere kin besleyen Hıristiyanlık, tinsel açıdan kendisine bağımlı kılamadığı ahlâki kabullerden de nefret etmektedir.⁴⁵ Batı metafiziğinin karşıtlıklarla kurulu yapısından kaynaklanan hiyerarşik düzen, ahlâki değerlerin *hiyerarşik konumlandırılmasına* da yansımaktadır. Dolayısıyla asketik ahlâkta yaşamın kontrolü, bireyin daha

⁴¹Matei Calinescu, *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*. Durham: Duke University Press, 1987, 151-153.

⁴²Charles Berneimer, *Decadent Subjects: The Idea of Decadence in Art, Literature, Philosophy and Culture of the Fin de Siecle in Europe*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 2002,12.

⁴³David Weir, *Decadence and the Making of Modernism*, Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1995, 33.

⁴⁴de Benoist, *On Being Pagan*, 5.

⁴⁵Nietzsche, *Güç İstenci*, 128.

üstünde olan bir aşkınlığa yüklenmiştir. Asketik benliğin kontrol mekanizması, Kantçı bir rasyonaliteden ziyade daha yüksek bir *telos* tarafından yönetilmektedir. Böylece arzular, geleneksel formlar içinde kabul edilebilir zeminlere yerleştirilmektedir. Bu durum, asketik benliği bir zayıflık olarak gören Nietzsche tarafından eleştirilmektedir.⁴⁶ Çünkü doğanın manevi bir aşkınlığa bağımlı kılınmasıyla sonuçlanan yozlaşma, başkalarını düşünerek yaşama ve özgecilerlik kültürü neticesinde insanlığı iyiliğe yönlendirir gibi yapan değerler, Nietzsche için aslında insanları nihilizme itmektir.⁴⁷ Acıya ve çileye anlam vermesi için asketik Hıristiyanlığın duyduğu ihtiyaç neticesinde yaratılmış kurtuluş düşüncesi, Nietzsche'ye göre çöküş döneminin onayını da içermektedir. Kurtuluş düşüncesiyle Hıristiyan, kendi benliğini kaplamış güçsüzlük ve acıdan kurtulma isteğini de aslında ifade etmektedir.⁴⁸ Yaşam, Tanrı uğruna yaşamaya çevrilerek hizmet etmeye odaklanmıştır. Hıristiyanlığın değerleri bağlamında eylemler, yalnızca asketik ahlâka uygun eylemler olmaya yöneltilmiştir. Böylece doğasına sırt çevirmiş, yaşama gözlerini kapatmış insanlar tarafından yaşam hor görülmeye başlanmıştır. Yalnızca araç olmakla yükümlü kılınan insanın konumu, yaşamdan dışlanmışlık ve yalnızlık hissiyle dolarak aynı zamanda bir hınç duygusunu da yaratmıştır. Bu hınç duygusu, yaşamı hor görmek zorunda kalmanın bir sonucudur; dolayısıyla dekadans ve nihilizm, hınçtan da bağımsız değildir. Nietzsche'nin Hıristiyan değerlerine olan saldırısı, yaşamın düşürüldüğü konumu acımasız biçimde gerçekleşmektedir zira insanın kendisinden uzaklaşması, Hıristiyanlığın evrenselci ahlâki dayatmaları karşısında insanı kurtarılmaya muhtaç hale getirmiştir. Nitekim, Avrupa'nın birliğini kurma niyetiyle Hıristiyan değerlerine her sarılışı, beraberinde daha büyük bir çöküntü getirmekten başka bir işe de yaramamaktadır.

Hıristiyanlık, Avrupa'yı *birlik* düşüncesi merkezinde örgütlenmeye zorladığı toplumsal ve ahlâki eylemlerle örmüştür. Mutlak bir ilahi varlık anlayışıyla ilintili bu birlik düşüncesi, dayandığı dogmaları insanlara yönelik bir sevgi formuna yerleştirerek sunmuş ve Hıristiyan ahlâkının yayılmasıyla pekiştirilmiştir.⁴⁹ Nietzsche için Hıristiyanlıkta yaşamın olumsuzlanması, insanın aklını kaybetmemek için yaşamın gerçekliğinden kaçmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu durumu Platon'un gerçeklikten kaçışına dayandıran Nietzsche, nesnelere imleriyle görüldüğü Platoncu düşünce karşısında insan aklının mağlup

⁴⁶Flood, *The Ascetic Self: Subjectivity, Memory and Tradition*, 237.

⁴⁷Nietzsche, *Güç İstenci*, 211-212.

⁴⁸Nietzsche, *Wagner Olayı: Bir Müzisyen Sorunu - Nietzsche Wagner'e Karşı Bir Ruhbilimcinin Yazıları*, 56.

⁴⁹Nietzsche, *Tan Kızılığı: Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*, 114.

edildiğini öne sürmektedir.⁵⁰ Nihayetinde doğan çöküş dönemi olarak dekadans çağının ana ilkesi ise sanatta ve ahlâkta *sona yönelik* bir istem yaratmasıdır.⁵¹ Nietzsche için dekadans, Avrupa'nın modern uygarlığının toplumsal sağlıksızlık ve düzensizliklerini içeren gerçek bir niteliğidir.⁵² Avrupa'yı sarmalamış olan hakikat istemi, Nietzsche'ye göre metafizik uğruna gerçeğin feda edildiği bir durumdur. İhtimaller için gerçeğin ortadan kaldırıldığı Batı metafiziği bu nedenle güvenceli bir hiçliğin içine saplanarak, gerçek yerine peşinden koştuğu ihtimaller sonucunda yorgun ve tükenmiş bir ruha dönüşmektedir. Püriten ahlâkla bağdaştırdığı bu yaşamdan kopukluk ise Nietzsche'ye göre nihilizmle sonlanmaktadır.⁵³ Nietzsche'nin metafiziğin ötesine geçerek yaşamı zenginleştiren ve olumlayan bir eylem gayreti metafiziğin parçalanmasını içermektedir. Batı felsefesinde metafiziğin yarattığı nihilizm, en yüksek değerleri değersizleştiren bir parazittir.⁵⁴ Hıristiyanlık, Aydınlanma sonrasında yeni bir çehreyle insanlara sunulmuş olsa da, aslında reformun kendisi bizzat insanı barbarlaştıracak bir ahlâkın yaratılmasıyla sonuçlanmıştır. Nietzsche'ye göre nihilizm, modern düşüncenin güçlendirdiği bu barbarlığın ürünüdür. İnsan, kendisi olmayan bir şeye dönüşerek ortadan kalkmaktadır. Oysa söylenegeldiği üzere Aydınlanmanın vaatleri arasında insanlık için *faydalı, yararlı ve huzurlu* olana doğru, aklın egemenliğinde varılacak bir mutluluk yok muydu? Nietzsche'nin değerlendirmeleri, bize bu söylemin bir kurmacadan ibaret olduğunu aktarma derdindedir: Aydınlanma ve modernite, birer fiyasko olarak çöküşün parçasıdır. Batı metafiziğinin kurulduğu Platoncu temeller, bu çöküşün ilk adımlarını hazırlamıştır. Aydınlanma, toplumun tektipleştirilmesi amacıyla idealleri hedefe koyarak insanların bu idealler uğruna yaşamdan koparılmasını Batı metafiziği ve içinde yerleşmiş Hıristiyan asketizmiyle başarmıştır.

Sokrates'ten sonra Batı metafiziğini ele geçiren diyalektik, Nietzsche için dekadansın doğrudan bir belirtisidir.⁵⁵ Yunan tragedyasını sonlandırarak modern epistemeyi kuran Sokratesçi mit, tarihsel bir dönüşüm gerçekleştirerek

⁵⁰A.g.e., 249-250.

⁵¹Nietzsche, *Wagner Olayı: Bir Müzisyen Sorunu - Nietzsche Wagner'e Karşı Bir Ruhbilimcinin Yazıları*, 75.

⁵²Liz Constable vd., *Perennial Decay: On the Aesthetics and Politics of Decadence* içinde "Introduction", Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, 16.

⁵³Friedrich W. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde: Bir Gelecek Felsefesini Açış*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2015, 24.

⁵⁴Miller, *Deconstruction and Criticism* içinde "The Critic as a Host", 229.

⁵⁵Friedrich W. Nietzsche, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*, çev. Can Alkor, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, 8.

bir çöküş dönemini başlatmıştır.⁵⁶ Nietzsche, *dekadent* olarak tanımladığı Sokrates'le düalist düşüncenin kurduğu karşıtlıkların *boş gevezeliklerin* ötesine geçemediğini düşünmektedir. Batı metafiziğini kaplayan düşünce biçiminin çürümüşlüğüne ilk gören kişi olarak kendisine işaret eden Nietzsche, bu dekadansın Platon'la, sonrasında da Hıristiyanlıkla yeniden ve yeniden üretildiği kanaatindedir.⁵⁷ Hıristiyanlıkla kavgasında Nietzsche, dekadans çağı olarak tanımladığı dönemi yaşamın ihtişamını ve değerlerini dışlamakla suçlamaktadır.⁵⁸ Hıristiyanlığın çileciliğiyle örülmüş bu çağ, yaşamın bizzat karşısındadır. Asketik ahlâk, Nietzsche için çarpıtılmış gerçekliğe bağlı kurulmuş bir acıma haline dönüşerek bireylere ve topluma hastalık gibi yayılmaktadır. Bahtsızlıkla örülmüş toplumda ise asketizm, özgürlük adı altında sunulmuş insanın küçültüldüğü bir yaklaşım olmasına karşılık kendisini aksi olarak konumlandırmaktadır. Acı ve korku yayan asketik ahlâk, tarifsiz bir korku çerçevesinde daima acının yüceltildiği bir amaca saplanmaktadır. Peşine düşülmüş olunan kurtuluş, bir son olarak acı çekmenin nihai meyvesi gibi yansıtılarak, mutsuzlukla sarmalanmış asketiğin ruhsal sıkışmışlığını bir olasılığın peşinden koşmaya yönlendirmektedir.⁵⁹ Böylece asketik ahlâk, uğruna gerçeğin feda edildiği kurtuluş anlayışına teslim olunmayla sonlanmaktadır. Zayıflara hitap eden, acınır hali yücelten asketik ahlâk, Avrupa'yı içten içe bitirmektedir.

Nietzsche, Budizm gibi Hıristiyanlığın da acı çekenlerin dini olduğunu; yaşamda da hastalığa benzer biçimde acı içinde olanların yanında olduklarını düşünmektedir. Avrupa'yı yoksullaştıran Hıristiyanlıktaki tinsel eğilim, acı çekenlere bir teselli sunarak, umutsuzlara umut, çaresizlere destek veren bir görüntü altında büyük bir yıkım yaratmaktadır. Ona göre böylece toplum manastırlara ve cezaevlerine doluşurken, tüm dünyasal olanlar üzerinde duran, hayata "hayır" diyen, hayatla yüzleşmekten kaçınan Hıristiyan ahlâk anlayışı⁶⁰ aracılığıyla zayıfı korumak adına Avrupa'nın yok edici olmaktadır. Gittikçe kötüleşen Avrupa toplumu, aciz, zayıf ve güçsüz olana uzattığı elin tahribatıyla dünyayı anlamsızlaştırmakta, dünyevi olan üzerinde kurduğu erkeksi egemenlikle daha yüksek bir insan amacıyla dünyayı dünyasızlaştırmaktadır. Nietzsche bu durumu Hıristiyan ahlâkıyla Avrupa'da insanın *yüce bir kürtaja dönüştürülmesi* olarak ifade etmektedir. Hıristiyan

⁵⁶Paul de Man, *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, New Haven: Yale University Press, 1979, 85-86.

⁵⁷Nietzsche, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*, 54-55.

⁵⁸A.g.e., 9-16.

⁵⁹Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde: Bir Gelecek Felsefesini Açış*, 149-150.

⁶⁰de Benoist, *On Being Pagan*, 31.

Avrupa'da Tanrı eline aldığı çekiçle tüm gerçek değerleri tersine çevirmiş, nefretin lehine yaşanan bu dönüşümle insanı körleştirmektedir.⁶¹ Hıristiyan çileciliği, Nietzsche'ye göre acı çekerek hakikate ulaşma, hakiki bir dünyayı keşfetme vaadiyle bireyleri kurduğu öte dünya anlayışıyla teselli etmektedir. İnsanın acısız bir yaşam ihtimali karşısında üstünlük duygusundan yoksun kalacağı korkusuyla çevrelenmiş asketik ahlâk, bireyi üstün hissetmek pahasına acıya razı gelmeye itmektedir. Asketik ahlâktaki rıza ile acı çekme üzerine Nietzsche, daimi bir tehdit tarafından sarılmış insanın en yüksek ahlâka sahip olması yanılığına değinmektedir. Yoksunluk, acı, ıstırap ile dolmuş ruhların taşlaşmışlığı Nietzsche için vahşetin verdiği bir hazza dönüşmektedir. Vahşetin pratikteki yansımaları ile inançlı cemaat rahatlatılmaya çalışılmakta ve gönüllü bir acı çekmeye yüklenen anlamlarla asketik ahlâk yaygınlaşmaktadır. Dolayısıyla yerleşik Hıristiyan geleneği, Avrupa'da acı ve çileyi kutsarken, mutluluğa ve konfora karşı bir Tanrı anlayışını pekiştirmektedir. Tanrı'dan gelecek merhamet için yegane yol olarak mutsuzluklar ve çilenin şart koşulduğu asketik ahlâk, insanı bir kurban durumuna düşürmektedir.⁶² Korkunç bir vicdan azabıyla sarmalanmış asketik ruh, gaddar Tanrısından merhamet dilenmek için dünyada işkencesine ve acısına dayanmakla yükümlü kılınmıştır.

185

Nietzsche, geri kalmış olarak değerlendirdiği Hıristiyanlığın gelişme gösterebilmesi için dinin arınması gereken araçlar ve rahiplerden kurtulması gerektiğini görüşündedir. Ona göre rahiplerin düzenleyici ve değerlerin belirlenmesindeki *değerli* rolü, Avrupa'da insanların erdem anlayışını da dönüştürmüştür. Dönüşümün insanın aleyhine olması nedeniyle Nietzsche, rahiplerde görünür hale gelen yaşamın haz ve mutluluklarına karşı duyulan korkunun, insanlık için bir tehlike olduğunu düşünmektedir.⁶³ Nietzsche'ye göre Hıristiyan rahipler de sahte değerler pazarlayarak kurtarıcı rolüne bürünmüştür. Bu sahte anlamlar ve değerler, faniler için *en kötü canavarlar* olsa da insan, rahipler aracılığıyla gerçeklik karşısında bir uykuya yatırılmıştır.⁶⁴ Asketik Hıristiyan ahlâkının sattığı tinsel yücelik, Nietzsche için tehlikeli, azdırıcı, sersemleştirici ve coşturucu bir yemdir. Çarmıhtaki Tanrı paradoksu, kurtuluşun simgesine dönüşerek tinsel yücelik söylemiyle birleştirilmekte, Nietzsche'nin zalimlik olarak tanımladığı Hıristiyanlığın çileci girdabına inananları

⁶¹Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde: Bir Gelecek Felsefesini Açış*, 74-75.

⁶²Nietzsche, *Tan Kızılığ: Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*, 29-39.

⁶³Nietzsche, *Güç İstenci*, 119.

⁶⁴Friedrich W. Nietzsche, *Böyle Söyledi Zerdüşt*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, 86.

hapsetmektedir. Asketik ahlâk, Hıristiyanları hayali bir intikamla avuntuya iterek içlerinde zayıflıktan kaynaklanan hınç duygusuyla başa çıkabilmeleri için bir oyuncak sunmaktadır. Kurgulanan soylu ahlâk anlayışıyla zafer kazanmış hissiyle dolan asketik, kendi dışında kalana, ötekiye yönelik tavrını da ezilmişliğini sakladığı bu zafer hissiyle kurgular. Dış dünyaya yönelik hınç ve öfke, bu tavrın yaratıcısı ahlâk anlayışı tarafından belirlenmektedir. Güçsüzler ve ezilmişlerin uyuşturularak sakinleştirildiği asketik Hıristiyan ahlâkı, sersemlettiği inananlara edilgin bir mutluluk biçiminde rahatlık ve huzur yanılgısı yükler. Asketizm, kendisini inşa edebilmek adına bir düşmana ihtiyaç duymaktadır. Öteki, asketik Hıristiyanlıkta hınç duygusunun yönlendirmesiyle oluşan düşman olarak şeytanlaştırılmıştır. Şeytanın karşısında ise iyi olan asketik Hıristiyan vardır. Ona bakarak kendisini tasarlayan asketik, *iyinin* tarifini yapabilmek için şeytanını yaratmaktadır. Nietzsche'nin bahsettiği bu hınç duygusu, dünyayı yorumlama ve diğerlerini anlama için bir strateji konumundadır.⁶⁵ En çok acı çekenlerin ve yoksul olanlara iyilik satmaya yönelmiş asketik Hıristiyan ahlâkı, kurtarıcı konumundaki Tanrı'sına yüklediği tüm idealist anlamlarla dekadans çağının insanının gözüne perde çekmektedir.⁶⁶ Avrupa'nın çürümüşlüğü, hınçla dünyaya yönelmiş nefretle insanları hasta, bıkkın ve tükenmiş hale getirerek dünya ötesi olanın beklentisiyle acı içinde bir yaşamı yaratmaktadır. Kendisini yüksekte görebilmek için asketik, hayatı kendisine zehretmektedir. Zayıflık iyilik, kaygılı alçaklık ise alçakgönüllülük olarak sunulup asketiğin yaşam karşısında yalnızca acıya boyun eğmesi, yani asketik Hıristiyan Tanrısının karşısında kurban edilmesine dönüşmektedir.⁶⁷ Gerçek yaşama yönelmiş tiksinti, yaşamı anlamsızlaştırır ve yok ederken asketik ahlâk, kurtuluş inancı ile Hıristiyanın acılarına yaşamın dışında bir anlam yükler. Çile ve acı dolu bir yaşamın zalimliği karşısında dost olarak sığınılan Tanrı anlayışı, Nietzsche için Avrupa'da insanı içten kemiren bir kurda dönüşerek Kalvinizm eliyle güçlendirilmiştir.⁶⁸ Avrupa'yı ele geçiren Hıristiyan ahlâkı, kurguladığı Tanrı'yla insanların insanlar için araçsallaştırmıştır. Kendi değerler sistemiyle pagan Avrupa'yla arasına bir set çeken çileci Hıristiyan Avrupa, asketizmle sarmalanmış bir yaşamın kurtuluş umuduyla avutulmaya çalışıldığı bir girdap yaratmıştır. Avrupa, Aydınlanmacı idealleri için Yunan ve Roma'ya geri dönmüş, süregelen metafiziği yeniden sunacağı bir çerçeve yaratırken reformasyonla birlikte Hıristiyanlığı da kendi

⁶⁵Friedrich W. Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne: Bir Kavga Yazısı*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2013, 49-55.

⁶⁶Wagner Olayı: Bir Müzisyen Sorunu - Nietzsche Wagner'e Karşı Bir Ruhbilimcinin Yazıları, 74.

⁶⁷Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne: Bir Kavga Yazısı*, 59-61.

⁶⁸A.g.e., 84-85.

ideallerine uygun bir araç olarak kullanmıştır. Nihayetinde karşımıza çıkan sözde sekülerleşmiş ve insanı merkeze koymuş modernite, Avrupa'yı nihilizme sürükleyecek olan sürecin hızlandırıcısı olmuştur.

Nietzsche, Hıristiyan geleneğini yadsıyarak bu ahlâka egemen iyilik ve iyilik isteyenleri ya da yapanları da inkâr ettiğini belirtir zira dekadans bu geleneğin ürünüdür: Dekadans, zayıflığı ve zayıfları bağrına basıp çileyi destekleyen, zayıflığa yönelmiş bir iyilik anlayışının egemen olduğu Hıristiyan ahlâkının sonucudur. Dekadans, yaşamın olumluluğu ve gelişimiyle uzlaşmaz bir yapıya sahip, güçsüzlüğü kutsayan ve onu kucaklayan bir olgu olarak Nietzsche için *iyi insanları* aslında yalancılardan ibaret olan bir çürüme halidir. Dekadans, insanlık için yüksek bir mertebeye yerleştirilerek sunulmakta, insana doğrudan zarar vermesine karşılık yalancılığı sayesinde kendisini doğru olan olarak yansıtmaktadır.⁶⁹ Asketik Hıristiyan ahlâkında yaşamsal içgüdülerin küçümsenmesi ve dışlanması öğretisi, beden için itildiği çilekeş yaşamdaki halini haklılaştırmak için ruh ya da tin gibi uydurmalarla süslenmektedir. Nietzsche'nin gerçek değerler yerine konulan bu yapay değerlerle yaşamın dışlanarak yok edilmesi geleneği, bir çöküş geleneği olarak dekadanstır. Hıristiyan geleneği, yaşamsal değerlerin yaşama düşman anlamlarla dönüştürülmesi yüzünden insanların hınç duygusuna boğularak intikam almaya yöneldikleri bir dünya yaratmıştır.

Nihilizmin pratiği olarak acıma, yaşamın sürekliliğine ve olumlu haline bir inkâr olarak yaşamın gerçekliğine yönelik içgüdüleri yıkmaktadır. Ayakta kalamayan ve sefilleşen insan, etkisiz kaldığı yaşam karşısında zayıfların koruyucusu olan asketik ahlâka sığınarak, Hıristiyan erdem anlayışına teslim olmaktadır. Acıma, insanları hiçliğe inandırır; ancak bunu Tanrı, öte dünya, gerçek yaşam, seçilmişlik ya da kurtuluş doktrinleri adı altında onlara sunarak, dekadansın nihai sonucu hiçliğin adını anmaz.⁷⁰ Çünkü Hıristiyan hümanizm anlayışı asketik ahlâk doğrultusunda yoksulluğa yönelmiş bir sistem kurgusudur.⁷¹ Dünyayı artık yalnızca acı çekerek yaşamaya gömülmüş olanlar, Nietzsche için gerçeklikten kaçarak sığındıkları yalan içinde sıkışmıştır. Dekadansın formülü, asketik Hıristiyan ahlâkıdır.⁷² İdeal olan uğruna inkâr edilmiş gerçek dünya, acı ve çileye feda edilerek yalnızca vaatlerin beklentisiyle

⁶⁹Nietzsche, *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*, 113-116.

⁷⁰Nietzsche, *Deccal: Hıristiyanlığa Lanet*, 9.

⁷¹Margo Todd, *Christian Humanism and the Puritan Social Order*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, 138.

⁷²Nietzsche, *Deccal: Hıristiyanlığa Lanet*, 15.

çevrelenmiş bir *oyalama* haline gelmiştir. Bu nedenle insan, yaşamın kendisiyle kuramadığı teması, mutlak olanın vaadinden ibaret kurtuluşun hayaliyle kurmaya çalışmaktadır. Ancak bunu yapabilmesinin tek yolu, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin asketizmi içinde ancak hayattan zevk alamamak, ondan kopmaktır.

Nietzsche için Yahudi ve Hıristiyan geleneğinde dekadans, insanın daima hasta kılındığı bir düzeni iyilik hali olarak tanımlayan ve bu çarpık anlamlandırma ile bağdaştırılmış iyi, kötü, doğru, yanlış tanımlarını yaparak yaşamın kendisi için dünyayı tehlikeli hale getirerek onu karalamaktadır.⁷³ Dekadansın nihilist dini olarak asketik Hıristiyanlık, eski çağlardaki çöküş unsurlarını bir araya getirerek hasta ve düşkünleri, manevi baskı altındakileri, pagan düşmanı olanları, siyasi olarak tükenmişleri ve kendisinden bıkmışları birleştirir.⁷⁴ Hıristiyanlık gibi bir dekadans dini olarak kabul ettiği Budizmin ise vaat etmeden yerine getirmesinin aksine Hıristiyanlık yalnızca inananlarına vaatler sunmaktadır, yerine getirdiği tek şey ise *hiçtir*.⁷⁵ Acımanın dini olarak değerlendirilen Hıristiyanlık, yaşamı daimi bir gerilimin içine hapsederek çöküşü yani dekadansı yaratmaktadır. Acının vaat ettiği güçle örülü yaşam, acı çekmeyi benimseyerek bozuk bir yaşamı erdemli bir yaşam olarak anlatmaktadır. Nietzsche'nin her soylu ahlâka yönelmiş hınç duygusuyla sarılı olarak gördüğü Hıristiyan yaşam biçimi, acımayla değerlendirilerek nihilizmin pratiğine dönüştürülmektedir. Sefaleti, acıyı ve güçsüzlüğü kucaklayan asketik ahlâk, hayatı olumsuzlamaktadır.⁷⁶ Çile ve zayıflığın çevrelediği yaşam, kendisine dâhi faydası olmayan insanları asketik idealler için çalışmaya yönlendirmek dışında aslında faydasızlıktan başka bir şey yaratmamaktadır. Nietzsche'nin çöküş olarak değerlendirdiği dekadans, nihilizmi insanların üzerine kapatırken düşünürün Avrupa'yı kurtarmak istediği karanlık, bu sinik ve faydasız haldir. Hıristiyanlığın güdümündeki Avrupa, amaçlarına araç kılındığı metafiziğin çıkarları için yaşamaktan kurtularak kendi doğasında yeniden var olmaya yönelmek zorundadır.

Hıristiyan iktidar hırsı, dünyayı karanlıklaştırarak yok ederek üzerinde hakimiyet kuracağı alanı inşa ederken aslında tek dayanağını da yaratmaktadır.⁷⁷ Çöküş, şüpheliği, ahlâki yozlaşmayı ve manevi bir hiçliği doğurmaktadır.⁷⁸ Nietzsche'ye göre dinler, ahlâklılık inancına kurban edildiği için kültür de bu

⁷³A.g.e., 24.

⁷⁴Nietzsche, *Güç İstenci*, 127.

⁷⁵Nietzsche, *Deccal: Hıristiyanlığa Lanet*, 41.

⁷⁶A.g.e., 9-10.

⁷⁷Friedrich W. Nietzsche, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015, 77-78.

⁷⁸Nietzsche, *Güç İstenci*, 48.

ahlâklılık uğruna yok edilmiştir.⁷⁹ Hıristiyan geleneğinin yarattığı halk kavramını da bu asketizm içinde değerlendiren Nietzsche, Hıristiyanlıktaki “halk”ın soyluluktan ve yüksek bir mertebeden yoksun biçimde tasarlandığını, zira aksi bir durumda halkın büyük olduğu kabul edildiği bir anlayışta ona karşı merhametli olunması gerektiğini düşünmektedir. Ancak Hıristiyanlıktaki halk, asketik bir ahlâk içine sıkıştırılarak merhametten ziyade çöküşün parçası olacak bir zayıflık ve sefaletle boğulmuş haldedir. Hıristiyan geleneği nihayetinde dekadansı yaratan budur. Hıristiyanlık, Nietzsche'ye göre yaşayan her şeyi yok edecek bir bilgiye dönüşmektedir. Hastalıklı bir yaşam, dekadans, Avrupa’yı böylece kuşatarak tüm ötekilerine yönelmiş nefreti canlı tutmak için her seferinde Hıristiyan asketik ahlâkına sığınmaktadır. Dolayısıyla Nietzsche için Hıristiyanlık, felç edici bir inanış olarak çöküş dönemini yaşamaktadır. Umutsuzluğun ve acının esiri haline getirilen yaşamda Hıristiyan ahlâkı, varoluşun tüm gelecek tasavvurlarını umursuzluğa saplamıştır.⁸⁰ Yozlaşan Hıristiyan ahlâkı, birbiriyle bağlantılı birçok yozlaşma biçiminden oluşan bir örüntü yaratarak her yere yayılmaktadır. İnsana dair her şeyin kökünü kurutan çöküş, bir yandan da mevcut dünyanın ötesinde kurguladığı idealin de çöküşünü gerçekleştirmektedir.⁸¹ Bu nedenle dekadans, Hıristiyanlığın kendi sonunu getirmesiyle tüm ideallerinin de yıkılmasını içermektedir Nietzsche, Hıristiyanlığın tarihe büyük bir yalan olarak kendi yozluğunu görmezden gelerek paganlığı bir yozlaşma olarak anlattığını düşünmektedir.⁸² Hıristiyan ahlâkı, Nietzsche için modern dönemin karakteri, her unsuruna sinmiş çöküştür. İnsan yaşam karşısında sinikleştirildiği, ruhunun ışıltısını ve değerini terk ettiği modern dönem, Hıristiyan ahlâkıyla biçimlenmiş dünyanın zaman içinde aldığı bir biçime dönüşmüştür. Doğal ve gerçek olan dürtüleri yadsıyan Hıristiyan ahlâkı, eskinin gücüne duyduğu hırsıyla pagan ahlâkına karşı modernite lehine bir saldırıya geçmektedir. Zira Hıristiyan ideallerinde ihtiyaç duyulan insan, zayıf ve doğasından koparılarak acıya itilmiş bir insandır. Aydınlanmanın vaatlerinin aksine yaratmak istediği insan, doğaya hükmeden, güçlü ve mutlu insan değil; çöküşün parçası olmaya kendisini feda etmiş, doğasından uzaklaştırılmış insandır.

⁷⁹A.g.e., 126.

⁸⁰Nietzsche, *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*, 54-62.

⁸¹Nietzsche, *Güç İstenci*, 54.

⁸²A.g.e., 126.

Sonuç

Modernitenin doğuşu, Yahudi-Hıristiyan düşünce geleneğinin sekülerleştirilmiş bir dünya anlayışı iddiasıyla yeniden başka bir dogmanın Avrupa'yı ele geçirme sürecidir. Nietzsche için nihilizmle sonlanacak olan dekadans, bireyin hayatı inkâr etmesine ihtiyaç duyan asketizm uğruna yok edilmesi sürecidir. Nietzsche, Avrupa'nın modernleşme sürecinin yıkımını, Batı metafiziğinin insanlık karşısında bir zaferi olarak değerlendirirken bu çöküşün dini ahlâkça kutsanmasına da karşı çıkmaktadır. Gerçek dünyanın yok edilmesi, asketik Hıristiyanlığın kurtuluş vaadine bağımlı kılınmış, çile ve zayıflığı benimseyen bir din anlayışıyla insanların gerçek karşısında uyuşturularak acıya hapsedilmesi, Nietzsche için nihayetinde nihilizmi yaratmaktadır. Hakikatin bağımlı kılındığı mutlak ve biricik Hıristiyan Tanrısı ideali, aslında Tanrı'nın ölümünü gerçekleştirmiştir. Zira Platon'dan beri süregelen hakikat arayışı, modern dönem ve asketik Hıristiyanlığın yaşamı modern dönemin ihtiyaç duyduğu işgücüne yönelik organize edebilme kabiliyeti ile birlikte felsefi bir krize düşmüştür. Bu kriz, insanların hayatında mutluluk ve huzur yerine getirdiği acı ve acizlikle yüzleşmek yerine sığınılacak yeni idealler sunmak için kurtuluş vaadine muhtaçtır. Dolayısıyla Nietzsche'deki çöküş dönemi olarak dekadans, bu girdabı tanımlamaktadır. Asketizme bağımlı Batı düşünce geleneği, Yahudi-Hıristiyan ahlâkının sonucu olarak düştüğü yozlaşmadan kaçamamaktadır. İnsanın gerçekten koparılıp uzaklaştırılıp sıkıştırıldığı metafizik dünya, asketik ahlâkın acıya karşılık sunduğu vaatlerle örtüşerek Nietzsche'nin gözünde Avrupa'yı yanlış bir dünyanın zincirlerine vurmuştur. Yaşamın anlamsızlığı ve çilesi içinde kaybolan insan, Hıristiyanlaştırılmamış bir Avrupa'nın değerlerini de artık kaybettiği için Tanrısını kaybetmiştir. Anlam ve neden yoksunu Avrupa, dekadansla nihilizme gömülmüştür ve Nietzsche için Hıristiyanlıkla hesaplaşmanın bu bakımdan zorunlu olduğunu düşünürken, Avrupa'ya aslında bir çıkış yolu da sunmaktadır.

Hıristiyan ahlâkı, Batı felsefesinde Sokrates'ten bu yana devam etmekte olan değerler sisteminin bir parçası olarak işlemektedir. Karşıtlıklarla desteklenmiş metafiziğin kendi değerlerini yaşam için yegane bilgi olarak sunması bağlamında Hıristiyan ahlâkı, bireylerin araçsallaştırıldığı Aydınlanma döneminde de egemenliğini sürdürerek hümanizm söylemiyle kendisini gizlemiştir. Ancak, Nietzsche'de gördüğümüz üzere Aydınlanma ve sonrasındaki modernitenin inşası süreci, dini değerler temelinde kurulmuştur. Modern insan Aydınlanmanın söz verdiği üzere aydınlığa değil, karanlığa ve yalnızlığa gömüldüğü nihilizme saplanmıştır. Yaşamın bilgisinin Hıristiyan teolojisinden

kurtarılmadan inşa edildiği her dönem, Nietzsche'nin de eleştirdiği üzere insanın doğasına uzak, onu yalnızlaştıran bir yaşam biçimini metafiziğin idealleri uğruna yaratmaktadır. İnsanın yaşamdan koparılarak sürüleştirdiği, kurtuluşu için terk edildiği ahlâk anlayışı, Nietzsche için bu nedenle tehlikeli ve yok edilmesi gereken bir şeye dönüşmüştür. Günümüzde evrenselcilik ve hümanizm, yıkım getirmeye devam eden değerlerin ayrılmaz destekleyicileri olarak Nietzsche'nin işaret ettiği çöküşü yaşamaya devam ettiğimizin de göstergesidir. Yabancılaşmanın arttığı, yalnızlığın ve tükenmişliğin sarmalandığı yaşamların donuk akışı, Batı metafiziğinin Hıristiyan değerlerince ele geçirilerek tektipleştirilmeye çalışılan modern dünyanın bir sonucu olarak hayatları gasp etmeye devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- Berneimer, Charles. 2002. *Decadent Subjects: The Idea of Decadence in Art, Literature, Philosophy, and Culture of the Fin de Siècle in Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Blumenberg, Hans. 1999. *The Legitimacy of the Modern Age*. Çev. Robert M. Wallace. Baskerville: MIT Press.
- Calinescu, Matei. 1987. *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*. Durham: Duke University Press.
- Calvin, John. 2006. *Institutes of the Christian Religion*. Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Canlis, Julie. 1963. "The Inner Dynamics of Calvinism: Why Calvin's Theology Fostered a Spirituality of Participation Over Imitation." *Calvinism and the Making of the European Mind* içinde , 27-42. Leiden: Brill.
- Constable, Liz, Matthew Potolsky, and Dennis Denisoff. 1999. "Introduction." *Perennial Decay: On the Aesthetics and Politics of Decadence* içinde, 1-34. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Cooper, Tim. 2021. "Calvinism Among Seventeenth-Century English Puritans." *The Oxford Handbook of Calvin and Calvinism* içinde, 440-456. New York: Oxford University Press.
- de Benoist, Alain. 2004. *On Being a Pagan*. Çev. Jon Graham. Atlanta: Ultra.
- de Man, Paul. 1979. *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven: Yale University Press.
- Dugin, Alexander. 2014. *Martin Heidegger: The Philosophy of Another Beginning*. Çev: Nina Kouprianova. Arlington: Radix/Washington Summit Publishers.
- Dugin, Alexander. 2019. *Political Platonism: The Philosophy of Politics*. Çev. Michael Millerman and Ciaran O'Conaill. Londra: Arktos Media.
- Flood, Gavin. 2004. *The Ascetic Self: Subjectivity, Memory and Tradition*. New York: Cambridge University Press.
- Gribben, Crawford. 2019. "Calvinism, Conversion, and the Science of the Self." *Cultures of Calvinism in Early Modern Europe* içinde, 37-56. New York: Oxford University Press.

- Grillaert, Nel. 2008. *What God-Seekers Found in Nietzsche: The Reception of Nietzsche's Übermensch by the Philosophers of the Russian Religious Renaissance*. Amsterdam: Rodopi.
- Haymes, Brian. 1988. *The Concept of the Knowledge of God*. Londra: Macmillan.
- Kasemann, Ernst. 1990. *Commentary on Romans*. Çev. Geoffrey W. Bromiley. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Kopelson, Heather M. 2014. *Faithful Bodies: Performing Religion and Race in the Puritan Atlantic*. New York: New York University Press.
- Land, Richard. 2009. "Congruent Election: Understanding Salvation from an "Eternal Now" Perspective. "Whosoever Will: A Biblical-Theological Critique of Five-Point Calvinism" içinde 47-58. Tennessee: B&H Publishing Group.
- Lynn, Andrew. 2023. *Saving the Protestant Ethic: Creative Class Evangelicalism and the Crisis of Work*. New York: Oxford University Press.
- Mazlish, Bruce. 1976. *The Revolutionary Ascetic: Evolution of a Political Type*. New York: McGraw-Hill Book Company.
- Miller, J. H. 1979. "The Critic as a Host." *Deconstruction and Criticism* içinde, 217-254. New York: The Seabury Press.
- Nietzsche, Friedrich W. 1995. *Deccal: Hristiyanlığa Lanet*. Çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Hil Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich W. 2010a. *Güç İstenci*. Çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich W. 2010b. *Wagner Olayı: Bir Müzisyen Sorunu - Nietzsche Wagner'e Karşı Bir Ruhbilimcinin Yazıları*. Çev. M. O. Toklu. İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich W. 2011. *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur*. Çev. Can Alkor. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich W. 2013. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne: Bir Kavga Yazısı*. Çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich W. 2014. *Tan Kızılıığı: Ahlaksal Önyargılar Üzerine Düşünceler*. Çev. Hüseyin Salihoglu and Ümit Özdağ. Ankara: İmge Kitabevi.

- Nietzsche, Friedrich W. 2015a. *İyinin ve Kötünün Ötesinde: Bir Gelecek Felsefesini Açış*. Çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich W. 2015b. *Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Sakıncası*. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nietzsche, Friedrich W. 2016. *Böyle Söyledi Zerdüşt*. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Pitkin, Barbara. 2021. "John Calvin's Vision of Reform, Historical Thinking, and the Modern World." *The Oxford Handbook of Calvin and Calvinism* içinde, 158-186. Oxford: Oxford University Press.
- Poggi, Gianfranco. 1983. *Calvinism and the Capitalist Spirit: Max Weber's Protestant Ethic*. Londra: Macmillan Press.
- Porterfield, Amanda. 1992. *Female Piety in Puritan New England: The Emergence of Religious Humanism*. New York: Oxford University Press.
- Stone, Jonathan. 2019. *Decadence and Modernism in European and Russian Literature and Culture: Aesthetics and Anxiety in the 1890s*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Talbert, Charles H. 2002. *Romans*. Georgia: Smyth&Helwys.
- Todd, Margo. 1987. *Christian Humanism and the Puritan Social Order*. Cambridge: Cambridge University Press.
- van den Brink, Gijsbert. 1963. "Calvinism and the European Mind: Pitfalls and Prospects in Contemporary Research." *Calvinism and the Making of the European Mind* içinde, 213-230. Leiden, Hollanda: Brill.
- Weir, David. 1995. *Decadence and the Making of Modernism*. Massachusetts: University of Massachusetts Press.
- Witherington, Ben. 2005. *The Problem with Evangelical Theology: Testing the Exegetical Foundations of Calvinism, Dispensationalism, and Wesleyanism*. Texas: Baylor University Press.

VAROLUŞÇULUK: HÜMANİZM, ANTI-HÜMANİZM VE ÖTESİ

Erdal YILMAZ*

ÖZ

İnsanı bir amaç olarak gören, refah ve mutluluğunu kendisinin belirlemesi gerektiğini iddia eden felsefi yaklaşıma hümanizm ve buna karşıt yaklaşıma da anti-hümanizm denilebilir. Varoluşçuluk ise özcü yaklaşımların aksine, insanın yapıp ettiklerinin bir özüne ifadesi olduğuna değil, bizzat kendi özünü oluşturduğuna işaret etmektedir. Bu haliyle varoluşçuluk, bir hümanizm olarak görünmektedir. Sartre'in, "varoluşçuluk bir hümanizmdir" yargısı da bu paralelde bir düşünceyi savunuyormuş gibi görünse de, varoluşçuluk ile bağlantısını hümanizmi yeniden tanımlayarak kurmaktadır. Her ne kadar Sartre, Heidegger'in de kendisi gibi bir varoluşçuluk ve hümanizm fikrine sahip olduğunu iddia etse de Heidegger bu iddiayı kabul etmemektedir. Heideggerci düşünce yer yer anti-hümanist bir yaklaşım olarak görülebilmektedir. Bu makalede Sartre'in ve Heidegger'in varoluşçuluk ve hümanizm bağlamındaki tartışmaları ele alınıp incelenmektedir. Bu incelemenin hedefi, Sartre'in kendisinin de iddia ettiği gibi varoluşçuluk düşüncesinin bir hümanizm olup olmadığına açıklık getirmektir. Yani sıra Heidegger'in "varoluşçu" düşüncesinin bir hümanizm mi yoksa bir anti-hümanizm mi olduğunu veya bu iki yaklaşımın da ötesinde bir başka öneride mi bulunduğunu tespit etmektir. İlaveten Sartre'in Heidegger'in düşüncesinin varoluşçu ve hümanist bir düşünce olduğu iddiasının Heidegger düşüncesinin gerçekliğini ne kadar yansıttığına yönelik bir soruşturma da yapılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Varoluşçuluk, Hümanizm, Anti-Hümanizm, Sartre, Heidegger

EXISTENTIALISM: HUMANISM, ANTI-HUMANISM AND BEYOND

ABSTRACT

The philosophical approach that takes the human being as an end and claims that s/he should determine her/his welfare and happiness can be called humanism, and its contrary view can be called anti-humanism. Existentialism, on the other hand, contrary to the essentialist approaches, points out that what human beings do is not an expression of an essence, but constitutes their essence. In this way, existentialism appears to be a form of humanism. Although Sartre's judgment that "existentialism is a humanism" seems to defend a similar idea, he relates existentialism to humanism by redefining humanism. Sartre claims that Heidegger's conception of existentialism and humanism are similar to his but Heidegger does not accept this claim. Heideggerian thought can sometimes be said to involve an anti-humanist approach. This article analyzes Sartre's and Heidegger's views on existentialism and humanism. This analysis aims to clarify whether existentialism is humanism, as Sartre claims. It also aims to determine whether Heidegger's "existentialist" thought involves humanism or anti-humanism or whether it proposes something beyond these two approaches. In addition, an inquiry is made as to how far Sartre's claim that Heidegger's thought is existentialist and humanist reflects the reality of Heidegger's thought.

Keywords: Existentialism, Humanism, Anti-Humanism, Sartre, Heidegger

* Dr., Marmara Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul/Türkiye. E-posta: erdal.yilmaz@marmara.edu.tr; erdalyilmaz34@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2270-8224

Makalenin geliş tarihi: 12.01.2024

Makalenin kabul tarihi: 14.03.2024

Submission Date: 12 January 2024

Approval Date: 14 March 2024

Giriş

Varoluşçuluk, en genel tanımıyla insanın kendi kaderini kendi eylemleriyle belirlediğini iddia eden, hayatın kendisinde bir anlama sahip olmadığını ileri süren, bireysel özgürlük ve tercih vurgusu yapan bir felsefe yapma tarzı iken; Klasik hümanizm, insanı bir amaç olarak gören, refah ve mutluluğunu kendisinin belirlediğini iddia eden felsefi bir yaklaşımdır. Her iki kavramın da insanın yaşam üzerindeki belirleyici pozisyonuna vurgusu, 21. yüzyılda bu iki yaklaşımın bir anlamının olup olmadığına dair önemli bir tartışmayı doğurmuştur. Geçen yüzyılda vuku bulan korkunç olaylara ve bu yüzyılda süregiden savaflara rağmen insanın, hayatını ve mutluluğunu yükseltmesine gereken değeri vereceğine inancının kalıp kalmadığı ciddi bir sorgulamayı gerektirir.¹ Bu sorular hayati sorular olmakla birlikte, bu makalenin doğrudan konusunu teşkil etmemektedir.

Bu makalede varoluşçuluk ile hümanizm ilişkisi iki filozof, Sartre ve Heidegger, üzerinden ele alınıp incelenecektir. Bir varoluşçu olarak Sartre, insanın özgürlüğü ve kendi kaderini tayin etme kapasitesini savunmak suretiyle varoluşa nihayetinde olumlu bir güç tahsis ederken; Heidegger, insan kavrayışının sınırları ve evrenin enginliği karşısında bireysel varoluşa, Sartre kadar olumlu bir rol atfetmemiştir. Bu çalışmada, Sartre'ın, "varoluşçuluk bir hümanizmdir" iddiasının, kendisinin anladığı anlamda bir varoluşçuluk ve hümanizm için mümkün olduğu ileri sürülürken; Heidegger'in düşüncesinin ne klasik anlamda ne Sartreci anlamda bir hümanizm olduğu iddia edilecektir. Bununla birlikte Heidegger'in düşüncesinin hem hümanizmi hem anti-hümanizmi aşan bir çerçeve içerdiği iddiasında bulunulacaktır.

Bu iddialar özellikle iki metinden hareketle gerekçelendirilecektir. Sartre'ın varoluşçuluk ve hümanizm bağlamındaki pozisyonu, diğer metinleri de göz önünde bulundurularak özellikle *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir (L'existentialisme est un humanisme)* metni merkeze alınarak incelenirken; Heidegger'in pozisyonu, diğer metinleri de hesaba katılarak hassaten *Hümanizm Üzerine (Über den Humanismus)* metnine odaklanılarak incelenecektir. Heidegger'in metni, Sartre'ın metninin yayımlanmasından sonra ve ona dair Fransız filozof Jean Beaufret'nin soruları üzerine kaleme alındığından, bu çalışmanın problemi bağlamındaki incelemede önceliği Sartre'a vermek, bu iki filozof arasında vuku bulan tartışmayı değerlendirmek bakımından daha sağlıklı olacaktır.

Sartreci Varoluşçuluk Bir Hümanizm midir?

Öncelikle *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir* metninin Sartre felsefesindeki yerini tespit etmek, onda konumuza ilişkin yaklaşımı doğru konumlandırmak bakımından elzemdir. Sartre'ın felsefe serüvenini kabaca üç uğrakta ele

¹ Böyle bir soruşturma için bkz. Perez Zagorin, "On Humanism Past & Present", *Daedalus*, sayı 4 (2003): 87-92.

alabiliriz: İlk uğrağını, Husserl fenomenolojisinin etkisi altında kendi özgün düşünsel patikasını oluştururken verdiği ürünler oluşturur. Felsefe yolculuğunun bu aşamasında Sartre genellikle “yönelimsellik”, “aşkınlık” gibi kavramlardan hareketle bilinç-dünya ilişkisi üzerinde durmaktadır. Sartre’ın düşünsel serüveninin ikinci uğrağı, onun aynı zamanda *magnum opus*’u olan *Varlık ve Hiçlik* dönemini kapsar. Özgürlük ve olgusalılık ilişkisini etik, politik ve tarihsel boyutları dikkate almaksızın inceleyen fenomenolojik bir varlık bilimi ortaya koyar.² Bu sebeple de özellikle Marksistler tarafından, özgürlük ve olgusalılık ilişkisini olgusallığın tarihsel ve ekonomik boyutunu hesaba katmaksızın tartışması hasebiyle, bu dönemdeki felsefi duruşu burjuva bireyciliği olarak görülür. Bu eleştirilerin etkisiyle, *Varlık ve Hiçlik* dönemindeki felsefi iddialarını yeniden gözden geçirerek özgürlük ve olgusalılık ilişkisini, bu sorunun tarihsel ve politik boyutunu da açıklamayı amaçlayan varlık bilimsel bir yaklaşımla ele aldığı ve onun felsefe serüveninin üçüncü uğrağının merkezindeki *Diyalektik Aklın Eleştirisi* adlı eserini kaleme alır.³ Sartre’ın *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir* metni, felsefi serüveninin ikinci uğrağı ile üçüncü uğrağı arasında bulunur. Tabii buradaki meselemiz Sartre’ın felsefe serüveninin tamamı olmadığı için, bu çalışmanın konusu olan varoluşçuluk ve hümanizm ilişkisi ile ilgili hususlarda yer yer ilk ve ikinci uğraklarındaki metinlerine referansla, özellikle *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir* metni bağlamında tahliller yapılacak, üçüncü uğrak çalışmanın dışında tutulacaktır.

Sartre’ın, insanı bir amaç olarak gören, insanın refah ve mutluluğunu kendisinin belirleyeceğini iddia eden hümanizm kavramına 1945 öncesi yazılarında pek olumlu yaklaştığını söyleyemeyiz. Bu yaklaşımın izlerini, Sartre’a edebiyat dünyasında önemli bir alan açan *Bulantı* (1938) adlı romanındaki ana karakterin hümanizmin birçok farklı biçimini alaycı bir şekilde betimlemesinde ve devamındaki şu ifadelerinde görüyoruz:

Bunların yanında bir yığın hümanist daha var: İnsan kardeşlerine bir ağabey gibi eğilen ve sorumluluklarını bilen hümanist filozof; insanları oldukları gibi seven hümanist; olmaları gerektiği gibi seven hümanist; insanları isteklerini göz önünde tutarak kurtarmak isteyen ve tutmayarak kurtarmaya çalışan hümanistler; yeni mitler yaratmak isteyen hümanist ve eskileriyle yetinen hümanist; insanın ölümünü ve insanın hayatını seven hümanistler; her zaman güldürücü sözler söyleyen neşe dolu hümanist; ölüm törenlerinde ve bekleyişlerinde rastlanan ağırbaşlı hümanist. *Hepsi*

² Bkz. Jean-Paul Sartre, *L’Être et le Néant*, Paris: Gallimard, 1943, 477-601; *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki Yayınları, 2010, 551-692.

³ Sartre’ın felsefi serüveninin kısa ama derli toplu bir incelemesi için bkz. Zeynep Direk, “Jean-Paul Sartre”, içinde *Çağdaş Kıta Felsefesi: Bergson’dan Derrida’ya*, Ankara: Fol Yayınları, 2021, 97.

Üçüncü uğrağındaki düşünceleri için bkz. Zeynep Direk ve Gaye Çankaya, hazırlayan, *Tarihin Sorumluluğunu Anlamak: Sartre’ın Geç Dönem Düşüncesi Üzerine*, İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

*birbirinden nefret eder bunların, ama birer insan olarak değil, birer birey olarak, tabii.*⁴ (Vurgu bana aittir).

Alıntıladığımız bu paragrafta da görüldüğü üzere Sartre, romanındaki kahramanın baktığı nokta üzerinden farklı hümanist yaklaşımlara değiniyor. Her birinin kendi açısından insana verdiği değeri örnekleriyle birlikte ifade ediyor. Fakat alıntının son cümlesinin de ifade ettiği gibi Sartre'a göre her biri, her ne kadar insan kategorisine yaklaşımları olumlu olsa da birbirinden nefret ederler. Diğer bir ifadeyle, kavram olarak insana bakışları olumlu olmasına rağmen, birlikte yaşadıkları insan teklerine bakışları pek de olumlu değildir.

Sartre felsefesinin, *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir* konferansına kadar hümanizme dair bu olumsuz yaklaşımını koruduğunu söyleyebiliriz. 28 Ekim 1945'te Paris'te verdiği bu konferansta Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'teki varlık bilimsel felsefi çözümlemesinden kaynaklı tepkilere, yönelimsellik kavramının merkezde olduğu önceki felsefi çözümlemelerinin doğurduğu eleştirilere ve hümanizme dair *Bulantı* romanında olumsuz olarak görülen ama sonrasında değişen tutumuna yönelik iddialara bir şekilde cevap vermektedir. Varoluşçuluğun insanları yalnızlığa sevk ederek dayanışmadan yoksun bırakmadığını, onlara umutsuzluk aşamadığını, insanlara yalnızca felsefi tefekkürle yetinmelerini salık vermediğini, dünyayı değiştirecek eylemliliklerden uzak durmalarını tavsiye etmediğini, insanların ahlaki değerlere sahip olmalarına karşı çıkmadığını, hümanizme kategorik olarak karşı olmadığını ifade eder. Öncelikle bu konferansında Sartre, varoluşçuluğu iyimser ve etkin bir yaklaşım olarak görür ve Hristiyan ve ateist olmak üzere iki tür varoluşçuluktan bahsederek varoluşçuluğunun temellerini izah eder:

Bu iki kolu birleştiren ortak yan, her ikisinin de şu düşünceyi benimsemiş olmasıdır: "Varoluş özden önce gelir." İsterseniz buna, "öznellikten hareket etmek gerekir" de diyebilirsiniz. Peki, ne demektir bu? Ne anlamalıyız bu sözden? [...] Şu demektir: İlk insan vardır; yani insan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır. Varoluşçuya göre insan daha önce tanımlanamaz, belirlenemez; hiçbir şey değildir o zaman. Ancak sonradan bir şey olacaktır ve kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır. Kavrayacak, tasarlayacak bir Tanrı olmayınca, insan doğası diye bir şey de olmaz bu durumda. İnsan yalnızca kendini anladığı gibi değil, olmak istediği gibidir de. Kendini nasıl yaparsa öyledir yani. Varoluşçuluğun baş ilkesi de budur işte. Buna "öznellik" adını verenler de var. Onlar bizi öznelcilikle suçluyorlar. [...] Gerçekten de varoluş özden önce geliyorsa, insan ne olduğundan sorumludur öyleyse. İşte, varoluşçuluğun ilk işi de her insanı kendi varlığına kavuşturmak, varlığının sorumluluğunu omuzuna yüklemektir. Ne var ki biz, "insan sorumludur" derken,

⁴ Jean-Paul Sartre, *Bulantı*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Can Yayınları, 1981, 150-151.

yalnızca “kendinden sorumludur” demek istemiyoruz, “bütün insanlardan sorumludur” demek istiyoruz.⁵

Varoluşçuluk Bir Hümanizm'dir konferansından, okurun sabrına güvenerek önemi bakımından yer verdiğimiz bu uzun alıntıya göre, her ne kadar “dini inanç ile bağlantılı olan” ve “ateist olan” iki tip varoluşçuluk birbirinden bazı yönleri itibariyle ayrılsa da, temel ortak noktaları “varoluşun özden önce geldiği” iddiasında bulunmalarıdır. Varoluş felsefesine temel karakteristiğini verenin de bu iddia olduğu ifade edilir. Bu iddia ile Sartre'ın kastı insanın önce var olduğu, sonrasında kendi özünü oluşturduğudur, özcü yaklaşımların iddia ettiğinin aksine bu dünyaya belirli bir öz ile gelmediğidir. Bir öze sahip olmadığı için de insanın başlangıçta bir hiç olduğunu ve dolayısıyla tanımlanamaz olduğunu belirtir. Varoluşuyla birlikte insan kendisini oluşturmaya, “yaratmaya” başlayarak, düşünceleri ve eylemleri vasıtasıyla bu “hiç”e biçim vermeye çabalar. O sebeptendir ki insan doğasından bahsedemeyiz çünkü daha var olmadan önce ona öz vererek yaratacak bir Tanrı yoktur. Bununla kastettiği, insanın kendi istediği doğrultuda kendi doğasını oluşturacağıdır. İnsan, eylemleriyle kendini oluşturan kadar bir hiçtir, bir tür kendi kendini dolduran hiçliktir.

Belirli bir doğaya sahip olmayan ve kendi kendine biçim veren insan varoluşsal olarak özgürdür ve bu Sartre için varoluşçuluğun ilk ilkesidir. İnsan ne kendi içinde ne kendi dışında güvenecek bir şey bulabilir. Fakat bu durum insanı karamsarlığa sürüklememelidir çünkü bu hal insanın kendini tesis etmesi için hiçbir mazeretinin olmadığını ifadesidir. Böylece Sartre insanın kendini tanımlamakta ve eylemleriyle inşa etmekte özgür olduğunu beyan etmiş olur. “İnsan özgürdür, insan özgürlüktür (l'homme est libre, l'homme est liberté).”⁶ İnsanın bu özgürlüğünden dolayı eylemlerinden başkası değil yalnızca kendisi sorumludur. Peki, bu özgürlük insanı bireyciliğe, her istediğini yapmaya ve diğer insanlara karşı sorumluluk duymamaya mı sürüklemektedir? Sartre, bu soruları kendisine yapılan eleştirilere cevap verirken yanıtlayacaktır.

Sartre'ın genel hatları ile belirtilen varoluşçuluğuna özellikle Katoliklerden ve Komünistlerden eleştiriler gelmiştir. Komünistlerin eleştirisi, Sartre'ın tespitine göre, varoluşçuluğunun Kartezyen düşünceye dayandığı ve bu sebeple insanı yalnızlığa sürüklediği hususundadır. Sartreci varoluşçuluğu her bir ferdi tek başına ele alarak bütünden koparmakla suçlamışlardır. Descartesçi Kartezyen öznenin, kendi dışındaki insanlarla dayanışma içine girmesinin pek mümkün gözükmediği iddiasındadırlar. Varoluşçuluğu insanların düşkünlüklerini anlatarak kötü yönlerini ön plana çıkarmakla, insan doğasının iyi yönlerini ise gölgede bırakmakla itham etmişlerdir.⁷ Komünistlerden gelen bu eleştirilere Sartre kendi bakış açısından aynı konferansında bazı cevaplar verir.

⁵ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris: Gallimard, 1996, 26-28. Türkçesi için bkz. Jean-Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, Ankara: Say Yayınları, 1985, 61-63.

⁶ Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 39; *Varoluşçuluk*, 71.

⁷ Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 21-22; *Varoluşçuluk*, 57-58.

Sartre, hareket noktasının bireyin özneliği olduğunu kabul eder ama bunun sebebi burjuva fikrini kabul etmesi değil, insan gerçekliğinin bunu gerektirmesidir; çünkü ona göre, Descartes'ın *cogito*'su insan gerçekliğini bize vermektedir. “Düşünüyorum öyleyse varım!”, bilincin kendiliğinden ulaştığı mutlak hakikattir.”⁸ Ona göre, yalnızca bu kuram insana hak ettiği değeri verdiği, onu nesne konumuna indirmediği için hareket noktası olarak kabul edilmesi gereken biricik kuramdır.⁹ Tabii burada gerçek her ne kadar böyle olsa da aşırı bireysel bir özneliğin söz konusu olmadığını iddia eder çünkü “düşünüyorum”da (*cogito*) insan yalnızca kendini değil, başkalarını da bulur. Sartre'ın ifadesiyle,

“Düşünüyorum” deyince, [...] kendimizi “başkası”nın karşısına çıkarmış, kendimizle birlikte “başkası”nı da anlatmış oluyoruz. Giderek başkası da bizim kadar kesinlik kazanıyor. Böylece, “*cogito*” ile dolaysızca kendini kavrayan insan, aynı zamanda başkalarını da bulmuş, kavramış oluyor; başkalarını kendi varoluşunun nedeni, koşulu olarak görüyor. Anlıyor ki, başkaları kendini zeki, kötü, kıskanç saymayınca gerçekten zeki, kötü, kıskanç olamıyor; ama sayınca da sahiden öyle oluyor. Yani, kendisiyle ilgili bir gerçeğe varması için başkalarından geçmesi gerekiyor.¹⁰

200

Bütün bu gerekçelendirmelerden hareketle Sartre, “başkası”nın varlığının hem kendi varoluşunu hem kendini bilmesi için önemli bir rolü olduğunu ifade etmiş oluyor. Böyle bir yaklaşım da onu, öznel-arası bir evren fikrinin kabulüne götürüyor. Bu evrende insan kendinin ne olduğunu kavradığı gibi başkalarının da ne olduğunu kavrama imkânına kavuşuyor.¹¹ Böyle bir zeminde sadece kendi özgürlüğümüzü değil başkalarıyla ilişkimizi de düşünmeye başlarız. O halde Komünist eleştirinin aksine varoluşçuluk insana eylemsizlik fikrini değil, eylemini kendisinin belirlemesi gerektiği fikrini aşlar. Eylemini seçmek suretiyle insan, kendinin nasıl olacağını tasarlar ve belirler. Kendi kendini seçerken, diğer insanlardan kopuk olarak tasarımda ve eylemde bulunmaz.

Denilebilir ki Sartre'a göre, insan kendini seçerken aynı zamanda öbür insanları da seçer çünkü olmayı istediğimiz insanı, herkesin de olmak istediği kimse olarak tasarlamış oluruz.¹² Bunun tersi de doğrudur, yani bütün insanların nasıl olacağını tasarlarlarken, kendimizi de seçmiş oluruz. Bu seçimde, eleştirilerin aksine, genelde iyiyi seçip kötüden de kaçınılırız. Herkes için iyi olan şey bizim için de iyi olandır. Diğerleri için kötü olan, bizim için de kötü olandır. Kendimin nasıl olacağını tasarlarlarken, kendi insanlığımda aslında tüm insanların nasıl olacağını tasarlarım. Genelde kabul gören ve sık sık dile getirilen “Her koyun kendi bacağından asılır” iddiasını Sartre asla doğru bulmaz çünkü her bir insanın yapıp

⁸ Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 57; *Varoluşçuluk*, 84.

⁹ Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 57-58; *Varoluşçuluk*, 84.

¹⁰ Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 58-59; *Varoluşçuluk*, 85.

¹¹ Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 59; *Varoluşçuluk*, 85.

¹² Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 31-32; *Varoluşçuluk*, 65.

ettiği sadece kendisini bağlamaz, yalnızca kendisini sorumlu kılmaz. Dolayısıyla Komünistlerin yönelttiği “varoluşçuluk dayanışmazlığı besleyen bir yaklaşımdır” iddiasını bu açıklamaları ile çürütmüş olduğunu düşünür Sartre.

Katoliklerin eleştirisi ise hiç şüphesiz, Sartreci varoluşçuluğun Tanrıyı ve emirlerini göz ardı etmesi doğrultusundadır. Böyle bir yaklaşım, Dostoyevski'nin de ifade ettiği bir sonuç doğurur: “Tanrı yok ise, her şeyi yapmak mubahtır.”¹³ Diğer bir ifadeyle her insan tekinin istediğini yapmasına izin veren ve kimsenin kimseyi yargılayamayacağı bir egoistik etik tutuma neden olur. Çünkü mutlak değeri belirleyecek olan Tanrı yok sayıldığı için, mutlak bir göreceliliğin yolu da açılmış olur. Sartre kendi bakış açısından, “varoluşçuluk ahlaksızlık durumuna yol açar” iddiasını reddetmektedir.

Sartre'a göre, eğer ben kendi edimlerim ile sadece kendimi değil aynı zamanda tüm insanlığı belirliyor isem o zaman edimlerimin doğru olup olmadığını sorgulamam gerekir. Fakat bizim adımıza iyiyi düşünecek sonsuz ve yeterli bir bilinç, yani Tanrı yok ise “iyi” diye “önsel” bir şey de var olamaz çünkü iyi ile kötü ayırımını sağlayacak “önsel/apriori” bir belirlenim yoktur. O halde insan kendi başına bırakılmıştır. Ne kendi içinde mutlak ahlaki değerleri sağlayabilecek dayanak ne dışında tutunacağı bir dal vardır. Varoluş özden önce geliyorsa eğer, verili bir durumdan bahsedilemez, belirlenmiş standartlardan dem vurulamaz. Diğer bir ifade ile insanoğlu özgürdür, belirlenmemiştir, bir kaderin mahkûmu değildir. Bu özgürlük, Tanrı'nın yokluğundan dolayı, takip edilecek kriterlerin yokluğuna da işaret eder. Sartre bu durumu, “insan özgür olmaya mahkûmdur, zorunludur”, sözüyle ifade ediyor.¹⁴ Yaratılmadığı, dünyaya atıldığı için özgürdür ve yaptıklarından sorumludur. Varoluşçu, yeryüzünde kendisine yol gösterecek herhangi bir işaret bulunmadığını bilir. Kendi başına bırakılmış insan, kendi geleceğini kendisi inşa edecektir. Peki, bu inşa ahlaki değerlerin olmadığı bir zemine mi temellenecektir?

Eğer değerler tasarladığımız somut ve belirli durumu iyice aşyorsa, kesin bir yol göstermiyorsa, geniş ve belirsizse yani, yapacak tek iş kalıyor bize. İçgüdülerimize uymak, onlara göre davranmak.¹⁵

Bu alıntı, içgüdülerimize uymak suretiyle yaşamımızı yönlendirmemiz gerektiğini ifade ediyor. Peki ama bir duygunun değeri nasıl anlaşılır, neyle belirlenir? Bu soruya Sartre, ancak onu doğrulayan bir edim gerçekleştirilemem, onu belirleyen bir harekette bulunmam ile mümkündür, cevabını verir.¹⁶ Şayet duygunun değeri edimlerden sonra ortaya çıkıyorsa, o halde duygudan yaşamımıza kılavuzluk etmesini bekleyemeyiz zira bize doğru yolu gösteremeyecektir. Tanrı olmadığı ve bize yol gösterecek verili işaretler bulunmadığı için, kabul edilebilir genel bir ahlak da olamaz. Belli işaretler var

¹³ Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 39; *Varoluşçuluk*, 71.

¹⁴ Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 39; *Varoluşçuluk*, 72.

¹⁵ Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 42; *Varoluşçuluk*, 74.

¹⁶ Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 44; *Varoluşçuluk*, 75.

sayılsa bile onları yorumlayacak olan yine insanın kendisi olduğu için, yine aynı sonuca ulaşılır. Öte yandan duygular da bize kılavuzluk edemeyeceğine göre Sartre açısından geriye tek bir yol kalıyor: “Özgürsünüz, onun için kendiniz seçin, yolunuzu kendiniz bulun! Hiçbir genel ahlak size yapacağınız şeyi söyleyemez. Buna ancak siz karar vereceksiniz!”¹⁷

Özgür olan insan, yaslanacağı bir doğası olmayan insan, kendi başına bırakılmış insan kendisinin ve geleceğinin nasıl olmasını istiyorsa, bunu eylemleriyle belirleyecektir çünkü “insan kendi tasarısından başka bir şey değildir; kendini yaptığı, gerçekleştirdiği ölçüde vardır; yani hayatından, edimlerinin (fillerinin) toplamından ibarettir!”¹⁸ Bu eylemlerini icra ederken, kendini tasarlarırken, geleceği belirlerken aynı zamanda diğer insanları da belirlediğinin, onların da geleceğini inşa ettiğinin sorumluluğuyla hareket etmesi gerekir. Bu sorumluluk dahilindedir ki ahlaki durum ortaya çıkar.

Ahlaka dair bu açıklamalarına ilaveten Sartre, ahlaki değer ile estetik değer arasında bir karşılaştırma yapar:

Eğer sanatla ahlak arasında bir ortak yan varsa, o da şu: Her ikisinde de yaratış ve buluş (icat) bulunuyor. Onun için, yapılacak şey üzerinde önsel (apriori) bir karar veremeyiz. [...] Kendi yarasını gene kendi bulmak zorundadır.¹⁹

İnsan kendi yarasını kendisi bulurken ahlakı da seçmiş ve kendi kendini de belirlemiş olur. Koşullar dahilinde ahlak seçiminde bırakıldığımız için bir bağlanmaya göre insan tanımlanmış olur. O sebepledir ki seçimlerimiz nedensiz olmaz. Her daim bir durum içinde seçimde bulunuruz. Sartre’ın verdiği örneği takip edecek olursak, geçmişte Amerika iç savaşında köleliği savunanlar ile savunmayanlar arasında bir seçme olduğu gibi, kendi zamanında da sağcı partiler ile komünist partiler arasında bir seçme olması gerekir. Ortada bir bağlanma olduğu için kendi özgürlüğümüzü seçerken, başkasının özgürlüğünü de seçmiş oluruz. Başkalarının özgürlüğünü gözetmem gerekir ki kendi özgürlüğüm başkaları tarafından gözetilmiş olsun. Bu yönleri itibariyle Sartre’a göre ahlak bir kıl payı bile değişmemiştir.²⁰

Böylece Sartre hem Komünistlerin hem Hristiyanların eleştirilerine kendi bulunduğu pozisyondan cevap vermiş oluyor. Bu cevaplar doğrultusunda varoluşçuluk ile neyi kastettiğini ifade eden Sartre, bu felsefi yaklaşımın neden bir hümanizm olduğunu ve *Bulantı* romanında eleştirdiği hümanist yaklaşımların aksine nasıl bir hümanizm kavrayışına sahip olduğunu da ifade ediyor.

Sartre’a göre iki tür hümanizmden bahsedilebilir: Bir tür hümanizm, –ki Sartre’a göre bu, klasik hümanizm oluyor–, “insanı amaç ve üstün bir değer

¹⁷ Sartre, *L’existentialisme est un humanisme*, 46; *Varoluşçuluk*, 76.

¹⁸ Sartre, *L’existentialisme est un humanisme*, 51; *Varoluşçuluk*, 80.

¹⁹ Sartre, *L’existentialisme est un humanisme*, 64-65; *Varoluşçuluk*, 89-90.

²⁰ Sartre, *L’existentialisme est un humanisme*, 66-67; *Varoluşçuluk*, 91-92.

olarak ele alan bir kuram” diye anlaşılabilir.²¹ Varoluşçuluk böyle bir yaklaşımdan insanı alıkoyar çünkü varoluşçuluk insanı bir amaç olarak ele almaz. Sartre’ın varoluşçuluğunun varsaydığı ve benimsediği hümanizm şöyledir:

Neyse ki insancılığın [hümanizmin] bir başka anlamı daha var. Bu anlamın özü şudur: insan kendi dışında vardır, kendi dışına çıkarak var olur. Yani, ancak dışa atılarak, dışta kendini yitirerek varlaşır; aşkın (transcendant) amaçları kovalayarak var olabilir. Bu yönden alınrsa, insan ilerleyiştir, aşıştır, oluştur; ilerlemenin, aşmanın göbeğindedir. Nesnelere dahi bu ilerleyişe, bu aşışa, bu oluşa göre yakalar. Demek ki insancıl [hümanist] bir evrenden, insancıl [hümanist] öznellik evreninden başka evren yoktur.²²

Bu hümanist yaklaşıma Sartre, “varoluşçu hümanizm” diyor.²³ Tabii alıntıda geçen insanın kendini aşması ile Tanrının aşkınlığı gibi bir durum kastedilmiyor. Bu yaklaşıma hümanizm denmesinin nedeni de insanın kendinden başka yasa koyucunun bulunmadığını görmüş olmasıdır. Tek başına bırakılmışlığı içinde kararlarını ancak kendisi verecektir. Bunu da kendi içine kapanarak ve başkalarından koparak değil, ancak dışında bir amaca yönelerek varlığını gerçekleştirebileceğini görmüş olur. İfade edilen yönleri itibariyle Sartreci hümanizm ile varoluşçuluk ayrılaşmış oluyor.

Makalenin kapsamı ölçüsünde analizini buraya kadar yaptığımız varoluşçuluğu bir hümanizm olarak sunan Sartre, sadece Komünistler ve Katoliklerden değil, kendisi gibi ateist filozof olarak nitelediği Heidegger’den de önemli eleştiriler almıştır. Sartre’ın Heidegger’in düşüncesini de bir hümanizm olarak görmesinin arka planında, onu kendine özgü bir şekilde okuması yatmaktadır. Heidegger’e göre böyle bir okuma, okuyucuyu –ki burada Sartre’ı– kendi düşüncesini yerli yerince anlamaktan uzaklaştırır. Sartre’ı Heidegger’in düşüncesini, onun ifadesiyle varoluşçuluğunu bir hümanizm olarak değerlendirmeye iten sebep kendisinden önceki Fransız entelektüelleri arasında Heidegger’in alımlanmasında bulunur. Bu zemini göstermek için ayrı bir başlık açmak makalenin tartışma odağını kaydıracağı ve kapsamını gereğinden fazla uzatacağı için aşağıdaki dipnot ile yetinip²⁴ doğrudan Heidegger’in varoluşçuluk ve hümanizm ile ilgili yaklaşımının analizine geçebiliriz.

²¹ Sartre, *L’existentialisme est un humanisme*, 74; *Varoluşçuluk*, 97.

²² Sartre, *L’existentialisme est un humanisme*, 76; *Varoluşçuluk*, 98.

²³ Sartre, *L’existentialisme est un humanisme*, 76; *Varoluşçuluk*, 98.

²⁴ Sartre’ın Heidegger’in düşüncesini kavrayışında, Kojève ve Corbin’in Heidegger’in düşüncesine dair Hegelci ve antropolojik yorumları etkili olmuştur. Bu yanlış okumanın baş figürlerinden biri, şüphesiz Kojève’dir. Kojève, Hegel ve Heidegger’in görüşleri arasında bir sürekliliğin olduğunu iddia ediyor. Bu da Fransa’da Heidegger’in düşüncesinin fenomenolojik antropoloji olarak kabul edilmesinde etkili oluyor. Heidegger’e atfedilen bu antropolojik yaklaşım, Kojève’in Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi* üzerine ünlü dersleri aracılığıyla büyük ölçüde pekiştiriliyor. Kojève, Heidegger’in fenomenolojik antropolojisinin, Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nin antropolojik yaklaşımına yeni bir şey ekleme-

Heideggerci Varoluşçuluk Bir Anti-Hümanizm midir?

Sonraki eleştirilerinin aksine, Heidegger'in Sartre'in düşüncesi ile ilk karşılaşmasındaki izlenimi oldukça olumludur. *Varlık ve Hiçlik*'i okuduktan sonra Sartre'a şunları yazmıştır:

İlk kez bağımsız bir düşünüre rastlıyorum, benim düşüncemin temelini oluşturan deneyimi bütünüyle dile getiren bir düşünüre. Kitabınız benim felsefemi doğrudan, aracısız anladığınızı gösteriyor, şimdiye kadar rastlamadım sizin gibisine.²⁵

Heidegger, Sartre'in düşüncesine dair bu pozitif yaklaşımını özellikle *Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir* metnini okuduktan sonra değiştirmiştir çünkü Sartre, Heidegger'in düşüncesinin de kendisinin ileri sürdüğü tarzda bir varoluşçuluk ve hümanizm anlayışına sahip olduğunu imlemektedir. Bu ise, takip eden analizlerde de görüleceği üzere, Heidegger'in asla kabul etmeyeceği bir iddiadır.

Heidegger'in varoluşçuluk ve hümanizme dair kendi pozisyonunun ve Sartre'a bu hususlara dair yönelttiği eleştirilerin detaylarını, arkadaşı Jean Beaufret'ye 23 Kasım 1946'da yazdığı *Hümanizm Üzerine* mektubunda bulabiliyoruz. Mektubun ilk baskısı 1949'da yayımlanır. Bu metin en az üç

diğini iddia ediyor (Kojève: 1947, 618; 2001, 276). Kojève'in antropolojik okuması, Heidegger'in düşüncesinin çevirisini de doğrudan etkiliyor çünkü o dönemde Corbin, Kojève'in derslerini takip eden öğrencilerinden biri. İlk çevirilerinde Corbin, Dasein'ı "varoluş" (existence) olarak çevirir. Sonrasında Kojève'in etkisiyle "réalité-humaine" (insan-gerçekliği) olarak çevirir. Bu da Heidegger'in düşüncesinin Fransız antropolojik yanlış okumasını derinleştiriyor. Peki, Heidegger bunu neden yanlış bir okuma olarak görüyor?

Böyle bir çeviri, Dasein'ın temel karakteristiği ve ondan türemiş olan karakteristiğinin ayrımını ortadan kaldırıyor, yani *existenzielle* ve *existentiel* ayrımını. *Existential* Dasein'ın ontolojik karakteri iken, *existenzielle*, bu temel karakterden türemiş özelliklerini ifade eder ki sosyal bilimlerin farklı alanlarının yoğunlaştığı insani durumlar, işte bu türemiş karakterin farklı hallerini incelemektedir. Corbin'in, Heidegger'in özellikle *Varlık ve Zaman* bağlamındaki düşüncesinin bu merkezi kavramını, "insan-gerçekliği" olarak çevirmiş olması ve bu düşünceyi varoluş felsefesi olarak nitelendirmesinin, Heidegger'in düşüncesine çeviri üzerinden erişen Fransız düşünürlerinin söz konusu düşünceyi alımlamalarında önemli etkisi olmuştur.

Bununla birlikte, Mouglin'in de ifade ettiği gibi, "eğer bir yanlış anlaşılma varsa, bu yanlış anlaşılmanın her zaman haklı nedenleri de vardır" (Mougin: 2004, 21-160). Kojève'in bu okumasına izin veren ifadelere Heidegger'in kendi metinlerinde, özellikle *Varlık ve Zaman*'ın 10. paragrafında rastlıyoruz. Söz konusu paragrafta Dasein'a ilişkin analizinde Heidegger, Dasein'a ilişkin analitik analizini her türlü insan biliminden açıkça ayırmasına rağmen yine de bu analizlerinin antropolojik olarak okumasını doğuracak boşluklar bırakıyor. Nitekim yalnızca Kojève değil, Husserl de kendi *Varlık ve Zaman* nüshasına, bir antropolojik analiz yapıldığı notunu düşmüştür (Palmier: 2014, 62-63). Denilebilir ki Sartre, Heidegger'in düşüncesinin bilindik varoluşçu yanlış yorumunu icat etmedi, fakat onun yayılmasına önemli katkıda bulundu çünkü Kojève küçük bir entelektüel çevrede popüler iken Sartre halk arasında popülerdi.

Bu açıklamalara ilaveten daha detaylı bir okuma için bkz. Tom Rockmore, *Heidegger and French Philosophy*, London/New York: Routledge, 1995.

²⁵ Annie Cohen-Solal, *Jean-Paul Sartre*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Dost Kitabevi, 2005, 62. (Cohen-Solal Heidegger'in ifadelerini 28 Ekim 1945 tarihli mektuptan alıntılar.)

katmanlı, oldukça karmaşık bir içeriğe sahiptir. Metinde, Heidegger, kendi düşüncesi ile Sartre'in varoluşçuluğu arasındaki farkı göstermek, kendi metafiziksel olmayan hümanizm kavramını açıklığa kavuşturmak ve üçüncü olarak da düşüncesinin yeni bir odak noktasının olduğunu ifade etmek ister.

Hümanizm Üzerine'nin vücuda gelmesinin sebebi Jean Beaufret'nin Heidegger'e gönderdiği mektubunda cevaplandırması için yönelttiği şu üç sorudur: 1) Hümanizm'e yeni bir anlam nasıl verilebilir? 2) Ontolojinin olası bir etikle ilişkisi nedir? 3) Felsefeyi basit bir maceraya döndürmeksizin her türlü araştırmanın ihtiva ettiği macera unsuru olarak nasıl muhafaza edebiliriz? Bu çalışmamızda varoluşçuluk düşüncesi ile hümanizm düşüncesi arasındaki ilişkiye odaklandığımız için, önceliğimiz Heidegger'in ilk soruya nasıl bir cevap verdiği ile ilgili olacaktır. İkinci soruya verdiği cevap da özellikle Heidegger düşüncesinin anti-hümanizm olarak konumlandırılmasının ne kadar gerçekçi olacağını sorgulamak bakımından incelememize dahil olacaktır. Üçüncü soruya verilen cevap incelememizin dışında bırakılacaktır.

Heidegger, Beaufret'nin "Hümanizme yeni bir anlam nasıl verilebilir?" sorusuna cevap vermeden önce tüm metnin çerçevesini belirleyen "eylemin özüne" dair uzun bir paragraftan oluşan genel bir açıklama sunar. Böyle bir başlangıç yapmasının sebebi belki de Sartre'in insanı eylemlerinden müteşekkil bir özne olarak konumlandırması olabilir. Eylemin özüne dair bu açıklama, Heidegger düşüncesinin genel karakteristiğini vermesi ve Sartreci varoluşçuluktan temel farkını ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu zemin üzerinden de hümanizm anlayışına nasıl yeni bir anlam verileceğini gösterir ki böylece, Sartre'in hümanizm anlayışından farkını da göz önüne sermiş olur. Düşüncesinin genel karakteristiği eylem, varlık, düşünce ile dil arasında kurduğu bağda saklıdır. Aşağıda yapacağımız alıntı ve yorumlarla öncelikle bu hususu aşikâr kılmaya çalışacağız. Heidegger, "eylemin özü" ile ilgili şöyle bir analizde bulunur:

Eylemek sadece bir etkinin etkilemesi olarak bilinegelir. Gerçekliği de sağladığı faydayla ölçülür. Oysa eylemin özü, yerine getirmektir. Yerine getirmek, bir şeyi kendi özünün dolgunluğuna erdirmek, tamamlamak, *producere* anlamına gelir. O nedenle, aslında ancak olan bir şey yerine getirilebilir. Fakat "olan" ise her şeyden önce varlıktır.²⁶

Heidegger'in "eylemin özü" ile varlık arasında bir ilişki kurduğu görülmektedir. Eylemin özü, bir öznenin iradi bir kararla bazı etkilerde bulunması değildir ki Sartre'da olan budur. Eylemek, yalnızca bir etkiye neden olmak değil, olan bir şey ile - ki bu varlık oluyor- bağ kurmak, onu yerine getirmektir. Peki, bu yerine getirme nasıl yapılacak, varlık ile bağ nasıl kurulacak? Bu soruya Heidegger'in cevabı şöyle:

Düşünme, varlığın insanın özüyle olan bağını yerine getirir. Bu ilişkiyi kurmaz ve etkilemez. Düşünme, kendine varlık tarafından

²⁶ Heidegger, *Über den Humanismus*,5; *Hümanizm Üzerine*, 5.

verilmiş bir şey olarak bu bağı yalnızca varlığa sunmakla yetinir. Bu sunuş, varlığın düşünmede dile gelmesiyle gerçekleşir.²⁷

Demek ki Heidegger'e göre insanın özüyle varlığın bağı, düşünme vasıtasıyla kurulabiliyor. Düşünme, genelde kabul edildiği gibi özne-nesne arasında vuku bulan bir ilişki değil, varlık tarafından verilmiş olan bağı yalnızca varlığa sunmaktır. Peki, düşünme varlık tarafından verilmiş bağı varlığa nasıl sunacaktır? Tabii ki dil vasıtasıyla. Varlık düşünmede dile gelecek. O sebeple Heidegger, metnin devamında şöyle diyecektir:

Dil varlığın evidir. Dilin meskeninde insan ikamet eder. Düşünenler ve şiir yazarlar bu meskenin koruyucularıdır. Onlar bunu söylemleriyle dile getirdikleri ve dilde sakladıkları için, düşünenlerin ve şiir yazarların koruması, varlığın açılımının yerine getirilmesidir.²⁸

Heidegger'e göre dil, temel olarak insanlar arasında iletişimi sağlayan bir araç değildir. Varlığın kendisini açılmadığı bir meskendir. "Varlık ile insanın etkileşimi dilde gerçekleşir ve insan konuşarak kendi özsel varlığına kavuşur."²⁹ Varlığın meskeni olarak dilin koruyuculuğunda, şairlerin rolüne vurgu oldukça önemli çünkü metnin devamında Heidegger, dilin gramer üzerinden analizini eleştirecektir. Şiir olağan gramer kurallarını aşmakta, o kalıba sığmamaktadır. Heidegger açıklamasına şöyle devam ediyor: "Dilin gramerden kurtulup daha köklü bir öz yapıya doğru yönelmesi, düşünme ve şiir sayesinde olur."³⁰

Buraya kadar yapılan alıntı ve açıklamalardan da görülebileceği üzere Heidegger eylem, varlık, düşünce ve dil arasında bir bağ kurmaktadır. Burada vurgulanması gereken husus, Heidegger'in düşünmeyi bir temaşa/*theoria* olarak görmüyor olmasıdır yani önce düşünüp sonra eylemde bulunmuyoruz. Düşünmenin kendisi, bizatihi eylemdir. "Düşünme bir etkide bulunduğu ya da uygulamaya konduğunda eylem haline gelmez. Düşünme düşünürken eylem."³¹ Çünkü düşünme, insanın varlıkla olan bağımlı ilişkisini ilgilendiriyor. Düşünme varlığın hakikatini ifade etmek için kendini varlığa sunuyor, ona hizmet ediyor, ona kendini kullandırıyor.

Düşünmenin varlığın hakikatiyle bağının muhafaza edilmesi gerekiyor. Bu da ancak düşünmenin teknik yorumundan kaçınmakla mümkün olabilir. Peki, düşünmenin teknik yorumu nedir, ne zaman ortaya çıkmıştır? Heidegger düşünmenin teknik yorumunu Platon'a ve Aristoteles'e bağlamaktadır çünkü onlar düşünmeyi bir *theoria* olarak konumlandırmış ve *theoria*, *praxis*, *poesis* ayrımını yapmışlardır.³² Düşünmeye bağımsızlık kazandırmaya çalışan bu tutum, Heidegger'e göre, düşünmenin varlık ile ilişkisini koparmaktadır çünkü

²⁷ Heidegger, *Über den Humanismus*, 5; *Hümanizm Üzerine*, 5.

²⁸ Heidegger, *Über den Humanismus*, 5; *Hümanizm Üzerine*, 5.

²⁹ Lawrence K. Schmidt, *Understanding Hermeneutics*, Durham: Acumen, 2010, 83.

³⁰ Heidegger, *Über den Humanismus*, 6; *Hümanizm Üzerine*, 6.

³¹ Heidegger, *Über den Humanismus*, 5; *Hümanizm Üzerine*, 5.

³² Heidegger, *Über den Humanismus*, 5-7; *Hümanizm Üzerine*, 5-7

varlık Heidegger'e göre soyut bir kavram değil, her şeye var olma imkânını sunan dinamik bir ışımadır.

Eylemin özü, varlık, düşünme ve dile dair analizlerinden sonra Beaufret'nin mektubundaki sorulardan ilkinde cevap vermeye başlar ve şöyle devam eder: "Soruyorsunuz: *Comment redonner un sens au mot "Humanisme"?*"³³ Bu soruyu da Heidegger yine düşünme ve varlık ilişkisine, oradan da düşünmenin felsefeden farklı olduğuna dair bir açıklamaya yer verdikten sonra cevaplandırır.

Heidegger'e göre, Platon ve Aristoteles öncesi filozoflar yani pre-Sokratikler, köklü düşünme ile ilişkilerini devam ettirmişlerdir; diğer bir deyişle, düşünmenin varlıkla bağlantısını korumuşlardır. Özellikle düşünme, *physis*'i anlamaktan *eidos*'u anlamaya Platon ile birlikte yönelince³⁴, ait olduğu yerden uzaklaşarak "felsefe"ye dönüşür. Köklü düşünmenin sona ermesiyle birlikte "mantık", "etik", "fizik" gibi adlar ortaya çıkarılır. Düşünme köklü düşünme vasfını koruduğu sürece, aslında "varlığın düşünmesi" olur, yani "varlığı dinleyerek ona ait olan düşünme, kendi öz kökenine göre olan düşünmedir."³⁵ Düşünmenin ait olduğu yerden uzaklaşmasının sonucu, onun bir *tekhne* haline dönüşmesidir. Felsefe denilen faaliyet de "en yüksek sebeplerden hareket eden bir açıklama tekniği haline gelir. Artık düşünülmez de 'felsefe' yapılır."³⁶ Buradan hareketle de Heidegger nihayet hümanizm ile bağlantı kurulacak hususu ifşa ediyor ve diyor ki, "Bu tip uğraşların rekabetlerinde bunlar kendilerini kamuoyunda bir -izm olarak gösterirler ve birbirleriyle yarışır." ³⁷ İşte bu izmlerden bir tanesi de hümanizm oluyor. Yukarıda ifade ettiğimiz soruya da öncelikle bu arka planı dikkate alarak bir tanımlama getirmek suretiyle cevap veriyor:

Hümanizm şudur: insanın insanca olması ve gayrı insan, "inhuman" olmaması, yani kendi özünün dışında olmaması için düşünceye dalmak ve ihtimam göstermek. Peki ama insanın insanlığı nerededir? Özünü sürmesindedir. Fakat insanın özü nereden ve nasıl belirlenir?³⁸

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere hümanizm insanın kendi özüne göre yaşaması ise onun ne olduğunu açıklamak için Heidegger insanın özünün nereden ve nasıl belirleneceğini soruşturuyor. Tabii öncelikle tarihsel hümanizme dair bazı tespitlerde bulunuyor. Hümanizm ile genel olarak, "insanın insanlığı için özgür olması ve kendi değerini bulması yönünde sarf edilen çabaların kastedildiğini", insanın "özgürlüğü"nden ve "doğası"ndan ne

³³ "Hümanizm' kelimesine yeni bir anlam verilebilir?"

³⁴ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen, 1923-1944, Band 40, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, 189-193.

³⁵ Heidegger, *Über den Humanismus*, 8; *Hümanizm Üzerine*, 8.

³⁶ Heidegger, *Über den Humanismus*, 9; *Hümanizm Üzerine*, 9.

³⁷ Heidegger, *Über den Humanismus*, 9; *Hümanizm Üzerine*, 9.

³⁸ Heidegger, *Über den Humanismus*, 11; *Hümanizm Üzerine*, 11.

anlaşıldığına bağlı olarak hümanizmin ve onu gerçekleştirme yollarının farklı olacağını belirterek bu geniş tanıma göre Marksizm, varoluşçuluk ve Hristiyanlığın hümanizm olarak görülebileceğini ifade ediyor.³⁹ Bu tespitlerden sonra ise Hümanizm eleştirisine başlıyor:

Her hümanizm temelini ya bir metafiziğin içinde bulur ya da kendini metafiziğin temeli haline getirir. Varlığın hakikati sorusunu sormaksızın, varolanın bir yorumunu bilerek veya bilmeyerek kabul eden, insanın özüne ilişkin her belirleme metafizik bir belirlemedir. Bu nedenle, özellikle insanın özünün belirlenmiş tarzı bakımından her türlü metafiziğe özgü olan, onun kendini "hümanist" göstermesindedir. Buna uygun bir şekilde her hümanizm metafizik olarak kalır. Hümanizm, insanın insanlığının belirlenmesinde sadece varlığın insan varlığına olan bağına sormadığıyla kalmaz. Kendisinin çıktığı yer metafizik olduğu için hümanizm, bu soruyu ne tanıyıp ne de anladığından, onu engeller bile.⁴⁰

Alıntının da aşikâr bir şekilde gösterdiği üzere, Heidegger her hümanist anlayışın temelde bir metafizik olduğunu söyler çünkü insanın özünün varlık ile ilişkisini soruşturmaksızın insana dair analizlerde bulduklarını belirtir. Yani insanın özünün nereden ve nasıl belirleneceğinin soruşturmasını yapmaz. Bu eleştiri her tür hümanist yaklaşım için geçerlidir. Hümanizmin ilk versiyonunun görüldüğü Roma hümanizminden günümüze dek tüm hümanizm türlerinin insanın özünü *animal rational* olarak kabul etmesi tam da metafizik bir belirlenimdir çünkü "metafizik varolanı onun varlığı içinde tasarımlar ve varolanın varlığını bu şekilde düşünür. Fakat varlığı varlık olarak düşünmez. Varolan ile varlık arasındaki farkı düşünmez."⁴¹

Metafizik, varlığın kendisinin hakikati hakkında soruşturma yapmadığından, insanın özünün hangi biçimde varlığın hakikatine ait olduğu sorusunu da dikkate almaz. Böylece insanın özü kökeni bakımından düşünülmez. Heidegger'e göre, metafiziğin insana dair gözden kaçırdığı en önemli husus şudur:

İnsan sadece varlık tarafından talep edildiği zaman kendi varlığı içinde özünü sürdürür. İnsan, içinde kendi özünün ikamet ettiği şeyi yalnızca bu talep sayesinde "bulmuştur". Yalnızca bu ikametinden ötürü o, mesken olarak "dil"e "sahiptir"; bu mesken insanın özünde ek-statik olanı korur. Varlığın ışması içinde

³⁹ Heidegger, *Über den Humanismus*, 13; *Hümanizm Üzerine*, 13.

⁴⁰ Heidegger, *Über den Humanismus*, 13; *Hümanizm Üzerine*, 13.

⁴¹ Varlık ile varolan arasındaki farka, Heidegger "ontolojik fark" der. Daha geniş bilgi için bkz. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, Band 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, 127, 275, 304; *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018, 152, 315, 345. Ayrıca bkz. M. Heidegger, "On the Essence of Ground", *Pathmarks*, çev. William McNeill, Cambridge: Cambridge Press, 1998, 105 ve *Kant ve Metafizik Problemi*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları, 2021, 268.

durmaya ben insanın ek-sistenzi adını veriyorum. Bu tip bir varlık (olmak) biçimi sadece insana özgüdür. Böyle anlaşılan ek-sistenz sadece aklın, ratio'nun imkanının temeli olmakla kalmaz, aynı zamanda insanın özünün, kendi belirlemesinin kökenini de korur.⁴²

İnsanın özünü, varlıkla ilişkisi bakımından soruşturmak gerekir. Buradan hareketle düşünüldüğünde insanın özünün *rational animal* değil, *ek-sistenz* olduğunu belirtir Heidegger. Hatta *rational animal* olması ve dile sahip olması da ancak bu temelde mümkündür. Peki, insanın "özü"nü, "ek-sistenz"inden hareketle düşünülmesi ile ne kastedilmektedir? Tabii, burada bu ifade ile *essentia*'nın karşıtı olan *existentia* kastedilmemektedir. Bu karşıtlık ilişkisindeki iki ifadeden *essentia*, imkân anlamına gelirken, *existentia* gerçeklik anlamına geliyor. Böyle bir analiz, Heidegger'e, *Varlık ve Zaman*'daki ifadesini hatırlatma ihtiyacı doğuruyor çünkü o ifadesi buradaki analizi ile çelişir gibi görünmektedir. İfadesi şöyle: *Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz.*⁴³ Burada *existentia* ve *essentia*'nın karşı karşıya konulmadığının altını çizer. Bu ifadenin ne anlama geldiğini şu şekilde açıklar:

İnsan, "var" olarak, yani varlığın ışması olarak özünü sürdürür. Bu var'ın "olması" ve sadece bu, ek-sistenzin, yani varlığın hakikatinin içinde ekstatik olarak durmanın temel özelliğine sahiptir.⁴⁴

Heidegger insan ile bitki ve hayvan ayrımını *rational animal* özelliğine referans yaparak değil varlığın ışmasına koyulmadıkları hasebiyle ayırır. Bitkiler ve hayvanlar kendi çevrelerine yerleşirler, onun dışına çıkamazlar (exist). Varlığın ışmasına koyulmamalarını, Heidegger dilden yoksunluk ile gerekçelendirir.⁴⁵ Bu gerekçeye dayanarak, insanı hayvandan ve bitkiden nasıl ayırdığını anlayabilmek için Heidegger'in "dil"den ne anladığına bakmak lazım. İfadesi şöyle: "Dil, Varlığın ışyarak-gizleyerek ortaya çıkışıdır."⁴⁶

Dilin, insanın ifade aracına indirgenebilecek bir varolan olmadığını, varlığın ortaya çıkışının ortamı olduğunu belirtiyor Heidegger. Varlık dilde bazen kendini gizleyerek, bazen aşikâr kılarak gösterir. Burada insanın dil vasıtasıyla bir ayrıcalığa sahip olması, tam da onda aşikâr kılınan varlıkla bağlantısından dolayıdır. İnsanın yapısını oluşturan *ek-sistenz* içeriği bakımından, "varlığın hakikati içine doğru-dışarı-çıkma" anlamına geliyor. Bu anlamı bakımından da *ek-sistenz*, *existentia*'dan ayrılmaktadır çünkü *existentia/actualitas*, sadece bir imkândan (Möglichkeit) farklı olarak gerçeklik (Wirklichkeit) anlamına gelmektedir.⁴⁷ *Ek-sistenz*'in "varlığın hakikati içine

⁴² Heidegger, *Über den Humanismus*, 15-16; *Hümanizm Üzerine*, 15-16.

⁴³ "Dasein'in 'özü' varoluşunda yatar." Heidegger, *Über den Humanismus*, 17; *Hümanizm Üzerine*, 17; *Sein und Zeit*, 56; *Varlık ve Zaman*, 78.

⁴⁴ Heidegger, *Über den Humanismus*, 17; *Hümanizm Üzerine*, 17.

⁴⁵ Heidegger, *Über den Humanismus*, 18; *Hümanizm Üzerine*, 18.

⁴⁶ Heidegger, *Über den Humanismus*, 18; *Hümanizm Üzerine*, 18.

⁴⁷Bütün bu açıklamaların da ortaya koyduğu üzere insanın Özü olan ek-sistenz, "varlığın hakikati içine doğru-dışarı-çıkma" anlamına gelir. Bu sebeptendir ki insan bitkiler ve hayvanlar gibi kendi çevresiyle sınırlı değildir ve yine bu sebeptendir ki dile sahiptir. Heidegger, 1929/30 tarihli bir konferans dizisinde özellikle insanın bu dil sayesinde

doğru-dışarı-çıkma” anlamına geldiğini ifade ettik. Fakat burada bir yanlış anlamının önüne geçmek için, bir içeriden-dışarıya çıkma değil, bizatihi yapısının zaten dışarıya-doğru olma olduğunu belirtelim.

Heidegger, “İnsan ek-siste olmaktadır” (Der Mensch ek-sistiert) ifadesinin, insanın “özünü sürdürmesi”ne dair bir yanıt olduğunu belirtir. O sebeptendir ki, “Dasein’in ‘özü’ varoluşunda yatar” ifadesindeki öz ifadesi tırnak içinde yazılarak onu anlamada hassas davranılması gerektiği belirtilmiştir. Heidegger’in ifadesiyle, “Buradaki, ‘öz’, varolmanın ek-statik olmasından çıkarılarak belirlenmektedir.”⁴⁸ Tabii Heidegger, insanın *eksistent* özünü ilgili ifadesini bir yanlış anlamaya yol açmaması için Tanrı hakkında Hristiyan teolojisinin *Deus est ipsum esse* (Tanrı varlığın kendisidir) yaklaşımının sekülerize edilmiş hali olarak düşünülmemesi gerektiğinin altını çizer. Heidegger’e göre “ek-sistenz ne bir özün gerçekleştirilmesidir ne özle ilgili olan etkiler ve belirler.”⁴⁹

Bu analizler vasıtasıyla Heidegger kendisine ait “Dasein’in ‘özü’ varoluşunda yatar” ifadesi ile Sartre’ın “Varoluş özden önce gelir” ifadesinin aynı ifadeler olmadığını göstermiş olur. Sartre’ın ifadesinde *existentia* ve *essentia* kavramlarının birbiriyle ilişkisinin Platon’un felsefesinden beri süregelen anlayışın yönünün değiştirilmesinden başka bir şey olmadığı iddiasındadır. Diğer bir ifadeyle Sartre da bu iki kavramı metafizik anlamda kullanıyordu. Yaptığı tek farklılık, önermeyi tersine çevirmekten ibarettir. Tabii ki bir önermeyi tersine çevirmekle metafizik düşünceden kopulmuş olunmuyor. Yani önerme yine metafizik bir önerme olarak kalmaya devam ediyor.⁵⁰ İlginç olan şu ki; Heidegger’e göre bu Sartre’ın da suçu değil çünkü *essentia* (Wesenheit/nelik) ve *existentia* (Wirklichkeit/gerçeklik) kavramlarının köklerinde saklı olan fark, Batı Avrupa düşüncesinin tüm kaderine hâkim olmuştur.

Buraya kadar yapılan analizlerle, Heidegger’in düşüncesinin Sartre’ı anlamda varoluşçuluk olarak adlandırılmayacağını ifade etmiş oluyoruz. Aslında Heidegger, bu yaklaşımını açık bir şekilde *Hegel’in Tinin Fenomenolojisi* metninde şöyle ifade ediyor: “Bir ‘varoluş felsefesi’ tebliğ etmek hiç aklıma bile gelmemiştir. Zira mevzu şudur: [...] varlık sorusunu, başka bir deyişle ontoloji problemini, yeniden sormaktır.”⁵¹ Bu soruyu sormak suretiyle Heidegger, kendi düşüncesini varoluş felsefesinden farklılaştırmaktadır. Sartre’ın da ifade ettiği gibi onun düşüncesi “öznellik”le malul olmakla suçlanıyor, her ne kadar o da insanın kendine kapalı bir yapı olmadığını iddia etse de. Ona göre, insanın kendini aşması öznellikten hareketle nesne ile bağlantı kurma düzleminde vuku

dünyaya sahip olduğunu, hayvanın dünyaya asılı olduğunu, taşın ise dünyadan yoksun olduğunu belirtir. Bkz. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt—Endlichkeit—Einsamkeit*, Gesamtausgabe, Band 29/30, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

⁴⁸ Heidegger, *Über den Humanismus*, 19; *Hümanizm Üzerine*, 19.

⁴⁹ Heidegger, *Über den Humanismus*, 19; *Hümanizm Üzerine*, 19.

⁵⁰ Heidegger, *Über den Humanismus*, 20; *Hümanizm Üzerine*, 20.

⁵¹ M. Heidegger, *Hegel’in Tinin Fenomenolojisi*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları, 2020, 33.

buluyor. Heidegger, insanın *ek-sistenz* yapısının varlıkla ilişkisini kurma yolu ile özne-nesne ilişkisini aşarak, insanı varlığın hizmetine koşuyor ve böylece öznenin hâkim pozisyonunu diskalifiye etme imkânı buluyor. Bu da onun düşüncesini Sartreci varoluş felsefesinden ayırıyor. Böylece *essentia* ile *existentia* arasındaki ilişkiye hapsolmemiş oluyor.

İnsanın özüne dair bu analizlerden hareketle, Heidegger aslında *Varlık ve Zaman*'da ortaya koyduğu düşüncenin hümanizm karşısında bir düşünce olduğunu ifade ediyor. Peki, bununla aslında anti-hümanist bir yaklaşıma mı konumlandığını iddia etmiş oluyor? Bazı yazarların ifadelerinin aksine,⁵² kanaatimiz bunun da tam olarak iddia edilemeyeceğidir. Aslında Heidegger'in hem hümanizmi hem anti-hümanizmi aşan bir çerçeve sunduğunu söyleyebiliriz. Bu iddiamızı yine kendi metnindeki analizleriyle gerekçelendirmeye çalışalım.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da ortaya konulan düşüncenin hümanizm karşısı olmasının, kendini insanca olanın karşısına koymak, insanca olanı reddetmek anlamına gelmediğinin altını çizer. Yani söz konusu düşüncede insan onurunu ayaklar altına alan bir gayri-insanilik savunusu yapılmamaktadır. Peki, hümanizme neden karşı çıkılıyor? Cevap basittir: "Hümanizm, insanın *humanitas*'ını yeterince yüceltmemektedir."⁵³ Belki de şu iddia dile getirilebilir: Klasik metafizik yaklaşımda insan, varolanın efendisi olarak konumlandırılıyor. Aslında Heidegger'e göre varlıkla ilişkisi bakımından Sartre'in düşüncesinin de bu klasik metafizik yaklaşımdan farkı yok ki bu, Heidegger'e göre Sartre'in en temel hatasıdır çünkü "varlığı insanın öznel projeksiyonu tarafından ortaya konan [Gesetztes] bir şey olarak görüyor."⁵⁴ Dolayısıyla bu yaklaşımlarda insanın olabildiğince yüceltildiği düşünülmektedir. Fakat yanlış olan yaklaşım, Heidegger'e göre, tam da budur çünkü insan varolanın efendisi değil, "varlığın çobanıdır."⁵⁵ Varlığın çobanı olmak, varolanların varlığın ışığında varolanlar olarak görülmesini mümkün kılmaktır. Varolanın değeri insana referansla değil, insanın değeri varlığa referansla bir karşılık bulur. İnsanın değeri, "varlığın hakikatini korumaya çağrılmış olmasında yatar." "İnsanın *ek-sistenz* olarak varlığı, varlığın yakınında ikamet etmesinde yatar. İnsan, varlığın komşusudur."⁵⁶ Böyle bir düşüncenin aslında "homo *humanus*'un *humanitas*'ını düşündüğü" iddia edilebilir, hatta "Hümanizm" in en köklü anlamının bu olduğu söylenebilir. Fakat bu hümanizm, "insanın insanlığını varlığa yakınlıktan çıkararak düşünen bir hümanizmdir."⁵⁷

⁵²Bkz. Leena Kakkori ve Rauno Huttunen, "The Sartre-Heidegger Controversy on Humanism and the Concept of Man in Education", *Educational Philosophy and Theory*, sayı 4 (2012): 357.

⁵³ Heidegger, *Über den Humanismus*, 44; *Hümanizm Üzerine*, 44.

⁵⁴ Martin Heidegger, *Zollikon Seminars: Protocols - Conversations- Letters*, derleyen Medard Boss, çev. Franz Mayr ve Richard Askay, Illinois: Northwestern University Press, 2001, 221.

⁵⁵ Heidegger, *Über den Humanismus*, 34; *Hümanizm Üzerine*, 34.

⁵⁶ Heidegger, *Über den Humanismus*, 34; *Hümanizm Üzerine*, 34.

⁵⁷ Heidegger, *Über den Humanismus*, 34-35; *Hümanizm Üzerine*, 34-35.

Heidegger böylelikle hümanizm sözcüğüne yeni bir anlam kazandırmış oluyor. Zaten kendisi Beaufret'nin sorduğu "Comment redonner un sens au mot 'Humanisme'?" sorusunun "hümanizm" sözcüğünü bırakmak istememesine rağmen aynı zamanda bu sözcüğün anlamını yitirdiğini de itiraf ettiğini belirtir. Bu sözcüğün anlamını yitirmesinin nedeni, hümanizmin özünde metafizik bir anlayışı barındırmasından kaynaklanıyor.⁵⁸ Ona anlamını geri vermek, ancak sözcüğün anlamını yeniden belirlemek ile mümkün olacaktır. Bu da ancak insanın özüne dair bir soruşturma ile olanaklı oluyor. Yukarıdaki analizlerle de gördüğümüz üzere insanın özü, *ek-sistenzinde* yatar. Heidegger eğer hümanizm sözcüğünü muhafaza etme niyetine sahip isek, bu sözcüğün şöyle bir anlama geldiğini belirtir: İnsanın özünü sürdürmesi, varlığın hakikati için özeldir. Dolayısıyla önemli olan insanın kendisi için değil, varlığın hakikati için olmasıdır. Böyle bir hümanizm, bilinegelen hümanizm kavrayışlarından farklı olduğu için Heidegger bu yaklaşımı "tuhaf bir hümanizm" olarak niteler.⁵⁹ Peki, şimdiye kadarki tüm hümanizmlere karşı çıkan fakat aynı zamanda insanca olmayanı da savunmayan bu hümanizme hâlâ hümanizm denebilir mi?

Kanaatimizce burada her ne kadar Heidegger kendi yaklaşımının, "yeni" bir hümanizm anlayışı içerdiğini savunsa da özellikle "hümanizm" kavramını muhafaza ederek, tüm açıklamalarındaki iddialarını bir risk altına sokmuş oluyor. Makalenin "Hümanizm, Anti-Hümanizm ve Ötesi" başlığındaki "Ötesi" ile aslında bunu ifade etmek istiyoruz. Bu "ötesi" ibaresinin altını Heidegger, metninde Beaufret'nin ikinci sorusuna verdiği cevap ile doldurmaktadır. Heidegger hümanizme karşı konuşulduğunda, hemen insanca olmayanın, yani barbarca bir acımasızlığın savunulduğu intibasına sahip olunabileceğini fakat hiç de böyle anlaşılmaması gerektiğini şöyle ifade ediyor:

"Hümanizm" in karşısının asla insanca olmayanı içermediği, bilakis başka ufuklar açtığı, biraz olsun anlaşılmalı olmalıdır. [...] "Değerler" e karşı olan Düşünme, "değerler" diye kabul edilen "kültür", "sanat", "bilim", "insan onuru", "dünya", "Tanrı" nın değersiz olduğunu iddia etmez. Tam tersi, artık nihayet kabullenme zamanı gelmiştir ki, bir şeyin "değer" diye adlandırılmasıyla, öyle değerlendirilenin aslında onuru yok edilmektedir. Şöyle ki: bir şeyin değer olarak görülmesiyle birlikte o, değerlendirilene, onun sadece *insanın değer biçmesinin nesnesi olmasına izin veriliyor* demektir.⁶⁰ (Vurgu bana aittir).

Bu ifadeleriyle Heidegger, kanaatimizce hümanizm karşısında kendi pozisyonunu belirlemiş oluyor. Asıl sorun değerlere dair olumlu veya olumsuz bir yargıya varmakta değil, asıl sorun bu yargıyı veren öznenin kendisine bu hususta bir yetki atfetmesindedir. Tanrı'ya dair bile onun en yüksek değer olduğu iddia edilince, bu yargıyı verenin Tanrı'yı değerlendirme yetkisini kendinde gören özne olduğu gözden kaçırılmış oluyor. Aslında bu Heidegger'e

⁵⁸ Heidegger, *Über den Humanismus*, 36-37; *Hümanizm Üzerine*, 36-37.

⁵⁹ Heidegger, *Über den Humanismus*, 37; *Hümanizm Üzerine*, 37.

⁶⁰ Heidegger, *Über den Humanismus*, 40-41; *Hümanizm Üzerine*, 40-41.

göre Tanrı'nın özünün aşığılanmasıdır. Her bir varolana bir değer verme varolanın olmasını sağlamaz, onu öznenin yapıp etmelerinin nesnesi haline de getirir. Heidegger bu tarz düşünen hümanist ve bunun karşısına konumlanan anti-hümanist yaklaşımın ötesini işaret eden şu ifadeleriyle kendi durduğu yerin resmini de bize sunmaktadır: "Değerlere karşı düşünme, değersizlik için ve varolanın hiçliği için davul zurna çalmak yerine, şu anlama gelir: Varolanın özneleştirilerek sırf nesne yapılmasına karşı varlığın hakikatinin ışığını düşünmenin önüne getirmek."⁶¹

Sonuç

Bu makalede Sartre ve Heidegger'den hareketle "varoluşçu" düşünce ile hümanizm ilişkisine dair bir soruşturma yapıldı. Bu soruşturma nihayetinde Sartre'ın kendi düşüncesini bir varoluş felsefesi olarak tanımladığını, bu varoluşçuluğun da hümanizm kavramına dair iki yaklaşımdan klasik hümanizm anlamında değil, varoluşçu hümanizm anlamında bir hümanizm olduğu tespit edildi. Heidegger'e gelince, kendi felsefesinin varoluş felsefesi olarak konumlandırılmasının ve Sartre'ın varoluşçu hümanizme ve genel olarak hümanizm kavramına yönelik eleştirel bir tutum içinde bulunmasının gerekçeleri belirtildi. Heidegger, düşüncesinin hem klasik hem varoluşçu hümanizmden farklı olsa da bir hümanizm olarak kabul edilebileceğini ifade ediyor. Ama bunu çok da istekli olarak iddia etmediğini metninden çıkarmamak imkânsız çünkü bu tarz hümanizmi "tuhaf" hümanizm olarak adlandırıyor. Tabii buradan onun anti-hümanizm savunusu içinde bulunduğu yargısına geçiş yapılmaması gerekiyor.

Heidegger'in Sartre'ın varoluşçuluğuna ve onu hümanizm olarak konumlandırmasına temel itirazı, her ne kadar Sartre özneyi aşma üzerinden tanımlasa da, onun hâlâ Kartezyen düşüncenin öznelliğine bağlı kalmasıdır. Bu da Sartre'ın özne-nesne ilişkisini aşamamasına, insanın özünü varlık üzerinden soruşturamamasına, hatta varlığı insanın öznel projeksiyonu tarafından ortaya konan bir şey olarak kavramasına sebep olmaktadır. İlâveten, nihayetinde Sartre her ne kadar varoluşun özü öncelediği iddiasında bulunsa da metafizik bir çerçeveden kurtulamamasına neden olmaktadır. Bu iddia sadece Platon'dan beri süregelen metafizik iddianın tersine çevrilmesidir. Böyle bir anlayışın da hümanizm olarak konumlanması, klasik hümanizmin de dışarı olduğu metafizik çerçevede kalmaya kendini mahkûm kılmaktadır.

Oysa Heidegger, insanın özünü düşünürken öznellikten ziyade varlığa kendini açık tutmaktan hareket ediyor. Bu da onun düşüncesinin Sartre'ın anlamda bir varoluş düşüncesi olmadığını gösteriyor. Ayrıca Hümanizm eleştirisi de benzer zeminden besleniyor. Heidegger'in hümanizm eleştirisi, bir insanın insanca yaşamasına karşı olması değil, insanın özünü daha derinlikli

⁶¹ Heidegger, *Über den Humanismus*, 41; *Hümanizm Üzerine*, 41. Heidegger'in değer ile ilintili yaklaşımının ve başka etik yaklaşımlar ile karşılaştırmasının detaylı bir analizi için bkz. Erdal Yılmaz, "Teknoloji-Etik İlişkisine ve "İyi-Yaşam" İmkânına Dair Bir Soruşturma," *TRT Akademi*, cilt 6, sayı 12 (2021): 244-271.

düşünmeye çağrıdır. Mevcut değerleri belirleme tarzına karşı çıkışı onun değerlere karşı çıkmak değil fakat insanın bir özne olarak merkeze konmak suretiyle her değer, hatta Tanrının değerinin de ölçüsü olarak belirlenmesine karşı çıkmaktır. Cari değerlere karşı olma bir değer karşıtlığı değil, öznenin değer verme makamında görülmesine dair bir karşı çıkıştır. Varlıktan hareketle bir değerlendirmenin olabileceği ifade ediliyor. Heidegger'in bu eleştirileri, ilgili olduğu hususlara dair Sartre'inki de dahil mevcut çözüm önerilerinin nasıl bir sorunla malul olduğunu göstermekle, o sorunlardan arınmış bir yolun hangi ufuk içinde yakalanabileceğine işaret etmiş oluyor. Bu yönü itibarıyla, insanı değerlendirirken hümanizm ve anti-hümanizm ikileminin ötesinde bir zeminin de mümkün olduğunu bize gösteriyor.

Kanaatimizce Giriş kısmında dikkat çektiğimiz ama makalenin kapsamı bakımından incelenmeyen hususu, Heidegger'in işaret ettiği ufuktan hareketle yani detaylı olarak incelediğimiz hümanizm ve anti-hümanizm ikileminin ötesine geçerek tartışmak farklı bir perspektif doğuracaktır. Değindiğimiz ama incelendiği takdirde makalenin kapsamını oldukça genişletecek olan husus, hümanizm ve varoluşçuluğun hemfikir olduğu insanın kaderini kendisinin belirlemesine ve bunun da genelde olumlu yönde olması beklentisine rağmen geçen yüzyılların yaşanmışlığının da gösterdiği gibi, insanın hem doğayı tahrip ederek gezegende yaşanan doğal felaketlere hem savaşlar ile yüzbinlerce insanın ölümüne neden olmasıdır. Bu vahim durumlar aslında hümanist ve özne merkezli varoluşçu yaklaşımların insanın kendisini merkeze koyarak, her şeyi bu merkezden hareketle değerlendirmesinin olumlu yönde sonuç doğuracağı beklentisinin aksi yönünde cereyan eden olaylardır. Heidegger'in hümanizme ve özne merkezli varoluşçuluğa yönelik eleştirilerinden hareketle denilebilir ki bu şiddet ve tahrip sarmalına farklı bir bakış ve o doğrultuda farklı bir eylemlilik için, insanın her şeyin değerini belirleme konumunun sorgulanarak "varolanın efendisi" olma düşüncesinden "varlığın çobanı" olma düşüncesine geçmek gerekiyor.

KAYNAKÇA

- Cohen-Solal, A. *Jean-Paul Sartre*. Çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Dost Kitabevi, 2005.
- Direk, Z. "Jean-Paul Sartre." İçinde *Çağdaş Kıta Felsefesi: Bergson'dan Derrida'ya*, 94-123. Ankara: Fol Yayınları, 2021.
- Direk, Zeynep ve Gaye Çankaya, hazırlayan. *Tarihin Sorumluluğunu Anlamak: Sartre'in Geç Dönem Düşüncesi Üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Fell, J. *Heidegger and Sartre: An Essay on Being and Place*. New York: Columbia University Press, 1979.
- Heidegger, M. *Hegel'in Tinin Fenomenolojisi*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Gesamtausgabe, Band 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- Heidegger, M. *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Heidegger, M. *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1949.
- Heidegger, M. *Hümanizm Üzerine*. Çev. Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.
- Heidegger, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt—Endlichkeit—Einsamkeit*. Gesamtausgabe, Band 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- Heidegger, M. "On the Essence of Ground". İçinde *Pathmarks*, çev. William McNeill. Cambridge, 94-236: Cambridge Press, 1998.
- Heidegger, M. *Kant ve Metafizik Problemi*. Çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*. Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen, 1923-1944, Band 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- Heidegger, M. *Zollikon Seminars: Protocols – Conversations – Letters*. Derleyen Medard Boss, çev. Franz Mayr ve Richard Askay. Illinois: Northwestern University Press, 2001.
- Kakkori, L. ve Rauno Huttunen. "The Sartre-Heidegger Controversy on Humanism and the Concept of Man in Education." *Educational Philosophy and Theory*, sayı 4 (2012): 351-365.
- Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris: Gallimard, 1947.
- Kojève, A. *Hegel Felsefesine Giriş*. Çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

- Mougin, H. "Varoluşçuluk ve Kutsal Aile." İçinde *Varoluşçuluk ve Sartre*, editör Hakkı Özdal, çev. Mehmet Erdal ve Rıza Saygılı, 21-160. İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2004.
- Palmier, Jean-Michel. *Les Écrits Politiques de Heidegger*. Paris: L'Herne, 2014.
- Rockmore, T. *Heidegger and French Philosophy*. London and New York: Routledge, 1995.
- Sartre, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996
- Sartre, Jean-Paul. *Varoluşçuluk*. Çev. Asım Bezirci. Ankara: Say Yayınları, 1985.
- Sartre, Jean-Paul. *Bulantı*. Çev. Selahattin Hilav. İstanbul: Can Yayınları, 1981.
- Sartre, Jean-Paul. *L'Être et Le Néant*. Paris: Gallimard, 1943.
- Sartre, Jean-Paul. *Varlık ve Hiçlik*. Çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen. İstanbul: İthaki Yayınları, 2010.
- Schmidt, Lawrence K. *Understanding Hermeneutics*. Durham: Acumen, 2010.
- Yılmaz, E. "Teknoloji-Etik İlişisine ve "İyi-Yaşam" İmkânına Dair Bir Soruşturma." *TRT Akademi*, sayı 12 (2021): 244-271.
- Zagorin, P. "On Humanism Past & Present." *Daedalus*, sayı 4 (2003): 87-92.

ANARŞİZMİN İKİ YÜZÜ: İTAATSİZLİK YAHUT ŞİDDET

Tamer KÜÇÜKYAĞCI*

ÖZ

Bu çalışmanın temel amacı, anarşizmin şiddet ile olan ilişkisini ve anarşist şiddeti meşru kılan gerekçeleri anlamak ve tartışmaktır. Bu kapsamda anarşist değerlerin şiddet kullanımıyla ilişkisi tartışılmış, anarşist devrime giden yolda önde gelen anarşist düşünürlerin görüşleri ve uygulamaları ele alınmıştır. Bu kapsamda çalışmada şiddet kullanımını reddeden anarşist düşünürler ve bu düşünürlerin anarşist ilkeler bağlamındaki argümanları değerlendirilmiştir. Şiddet yanlısı anarşistlerin fikirleri ve anarşist devrimin şiddetle ilişkisinin somutlaştırılması için örnekler ile açıklama yoluna gidilmiştir. Sonraki aşamada otoritelerin ortadan kalktığı ve tüm insanların özgür olduğu bir düzeni inşa etmek isteyen anarşistlerin bu düzeni oluşturmak adına kullanacakları araç ve yöntemler değerlendirilmiştir. Bu yöntemlerde kullanılan şiddetin ölçüleri ve terör ile olan ilişkisi analiz edilmiştir. Çalışmada önde gelen anarşist düşünürlerin dahil olduğu, şiddet pratiklerinin somutlaştığı Çarlık Rusya'sından örnekler de değerlendirilmiştir. Tüm bu değerlendirmeler ışığında, anarşizmin pratikte şiddet ile olan bağları ele alınarak bu bağların halkta yarattığı tesirler analiz edilmiştir. Anarşist mücadelenin başarısını engelleyen uygulamalar dönemin koşulları bağlamında değerlendirilmiştir.

Anahtar Sözcükler: anarşist şiddet, sivil itaatsizlik, şiddetin meşruluğu, anarşist değerler, anarşist düzen.

THE TWO FACES OF ANARCHISM: DISOBEDIENCE OR VIOLENCE

SUMMARY

The aim of this study is to understand and discuss anarchism's relationship with violence and the justifications that legitimize anarchist violence. In this context, the relationship between anarchist values and the use of violence is discussed, and the views and practices of leading anarchist thinkers on the road to anarchist revolution are discussed. In this context, in this study, it was observed that anarchist thinkers and their views on anarchist principles. arguments were evaluated. The ideas of violent anarchists and with examples to concretize the relation of anarchist revolution to violence explanation has been sought. In the next stage, the tools and methods that anarchists who want to build an order in which authorities are abolished and all people are free will use to create this order are evaluated. The measures of violence used in these methods and their relationship with terrorism are analyzed. The study is completed with the evaluation of examples from Tsarist Russia, where leading anarchist thinkers were involved and where the practices of violence were embodied. In the light of all these evaluations, the ties of anarchism with violence in practice are discussed and the effects of these ties on the public are analyzed. The practices that prevented the success of the anarchist struggle were evaluated in the context of the conditions of the period.

Keywords: anarchist violence, civil disobedience, legitimacy of violence, anarchist values, anarchist order.

* Pamukkale Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü. Denizli/Türkiye.

E posta: tamerkucukyagci@gmail.com ORCID: 0009-0003-3104-4815

Makalenin geliş tarihi: 09.02.2024

Makalenin kabul tarihi: 04.03.2024

Submission Date: 09 February 2024

Approval Date: 04 March 2024

Giriş

Anarşizm, otoritenin ve hiyerarşinin her türüne karşı olan ve insanlar arasındaki güç ilişkilerinin özgürlüğü ortadan kaldırdığını ifade eden ideolojidir. Anarşizm düşüncesinde yönetici ilişkilerinin olmadığı, bireysel özgürlüklerin ön planda olduğu bir toplum kurulması arzulanmaktadır. Anarşist akımlar arasında düşünce farklılıkları olmakla birlikte tüm anarşistlerin ortak paydada bulunduğu husus ise hedeflenen topluma ulaşmanın önündeki en büyük engelin “devlet” olduğu düşüncesidir. Anarşizme göre devlet varlığı itibariyle tahakküm ilişkisini kurumsallaştıran ve bu ilişkinin ortadan kaldırılmasını engelleyen yapının kendisidir. Bu düşünce Anarşizmi diğer ideolojilerden farklılaştırmaktadır. Zira diğer ideolojiler siyasi iktidarı –dolayısıyla devlet yönetimini- ele geçirmek isterken anarşistler devleti doğrudan ortadan kaldırmak istemektedirler. Diğer ideolojilerde küçük de olsa, etkisiz de olsa devletin varlığı tartışma konusu değildir. Oysa anarşistler özellikle özgürlüğü ön planda tutan diğer görüşlerden farklı olarak devleti özgürlük ile zıt konumlandırmakta ve bu nedenle derhal ortadan kaldırılmasını talep etmektedirler.

218

Devletin ortadan kaldırılması konusunda hem fikir olan anarşistler bunu bir devrim ile yapmayı amaçlamaktadırlar. O halde beklenen davranış silahlı bir mücadeleye girişip iktidarların yıkılması olmalıdır. Zira iktidarı elinde bulunduranların gönüllü olarak bu iktidardan vazgeçmeleri beklenmemektedir. Anarşizmin birey tasvirine göre özünde iyi olması gereken bu insanlar ellerindeki araçları başkalarını tahakküm altında bırakmak için kullanmaktadırlar. Bu durum bir çelişki gibi görünmekle birlikte anarşistlerin bu konuya açıklamaları, özü itibariyle iyi olan insanın devlet tarafından doğalarının bozulduğu şeklindedir.¹ Öyleyse bu doğası bozulmuş ve diğerlerinin özgürlüklerini sınırlayan insanlara nasıl karşı koyulmalıdır? Bu konuya en popüler ve belki de en basit cevaplardan birini Fransız düşünür Etienne de La Boétie vermiştir. La Boétie Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev adlı eserinde iktidara karşı ayaklanmaya ya da bir mücadele vermeye gerek olmadığını belirtmektedir. Ona göre yalnızca iktidar sahiplerini “desteklememek” yeterli olacaktır. La Boétie bu durumu “*Size böylesine hâkim olan kişinin iki gözü, iki eli, bir bedeni var ve herhangi bir insandan daha başka bir şeye sahip de değil. Yalnızca sizden fazla bir şeyi var: o da sizi ezmek için ona sağlamış olduğunuz üstünlük. Eğer siz vermediyseniz, sizi gözetlediği bu kadar gözü nereden buldu? Sizden almadıysa,*

¹ Morland, D. (1998). Anarşizm, İnsan Doğası ve Tarih. J. Purkis, & J. Bowen içinde, 21.Yüzyıl Anarşizmi Yeni Bin Yıl İçin Ortodoks Olmayan Fikirler, çeviren Kaya, Ş. S. Ayrıntı Yayınları, 12.

nasıl oluyor da sizleri dövdüğü bu kadar çok eli olabiliyor? Kentlerinizi çiğnediği ayaklar sizinkiler değilse bunları nereden almıştır? Sizin tarafınızdan verilmiş olmasa üzeriniz de nasıl iktidarı olabilir? 2" şeklinde ifade etmiştir. Pasif direnişin yeterli olacağını ifade eden La Boétie, insanların itaat etmemesi halinde hükümdarların tahakküm yaratamayacağını düşünmektedir. Bununla birlikte La Boétie'den farklı olarak birçok anarşist düşünür eyleme geçilmesinin şart olduğunu düşünmektedir. Bu düşünürlerin bir kısmı ne pahasına ve hangi yöntemle olursa olsun en kısa sürede devletin yıkılması gerektiğini düşünürken diğerleri mücadelenin koşulları ve enstrümanları konusunda sınırlamalara gitmiştir. Bu düşünürler arasındaki farklılıkları yaratan konulardan biri de şiddete karşı olan bakış açısıdır. Anarşist fikir akımlarının bir kısmı şiddeti zorunlu ve meşru görmekte, bir kısmı ise belirli şartlar altında olmadığı müddetçe şiddete başvurmamayı düşünmektedir. Bu çalışmanın amacı anarşizmin şiddetle ilişkisini ve anarşist şiddeti meşru kılan gerekçeleri anlamak ve tartışmaktır. Bu kapsamda anarşist değerlerin şiddet kullanımıyla ilişkisi tartışılacak, anarşist devrime giden yolda önde gelen anarşist düşünürlerin görüşleri ve uygulamaları ele alınacaktır. Son olarak otoritelerin ortadan kalktığı ve tüm insanların özgür olduğu bir düzeni inşa etmek isteyen anarşistlerin bu düzeni oluşturmak adına kullanacakları araç ve yöntemler değerlendirilecektir.

Anarşizmin Değerleri

Anarşizmin ortak olarak paylaştığı en önemli değer özgürlüktür. Anarşizm her türlü baskıcı, kısıtlayıcı ve özgürlükleri hedef alan hareketin karşısında durmaktadır³. En genel anlamıyla özgürlük; herhangi bir kısıtlamaya, zorlamaya bağlı olmaksızın düşünme veya davranma, herhangi bir şarta bağlı olmama durumunu ifade etmektedir. Anarşistler özgürlüğü ulaşılması amaçlanan en önemli değer olarak görmekteledir. Bununla birlikte özgürlük tanımlarının yapılmasında anarşistler arasında görüş farklılıkları bulunmaktadır. Örneğin Bakunin, "insan ancak eşit derecede özgür insanlar arasında gerçekten özgürdür"⁴ diyerek kolektif bir anlayış ile özgürlüğü tanımlamaktadır. Oysa Stirner bireyin özgürlüğünün ölçüsünün olmayacağını, toplum da dahil olmak üzere özgürlük için hiçbir ölçüt ya da şartın ileri

² La Boétie, E. D. (2011). Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev, çeviren Ağaoğulları, M.A. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

³ Erkızan, H. N. (2002). Anarşist Düşüncenin Doğası, Tarihsel-Düşünsel Kökenleri ve Max Stirner Üzerine Birkaç Söz. *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi: Anarşizm*, 47-60.

⁴ Bakunin, M. A. (1971). *Revolutionary Catechism*. Geneva, 2.

sürülemeyeceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte anarşistler, farklı şekillerde tanımlanan özgürlüğe ulaşmak için mücadeleye girişilmesi gerektiği fikri konusunda hemfikirdir. Çünkü özgür bir topluma giden yolu tıkayan güçlü toplumsal, kültürel ve psikolojik engellerin farkındadırlar.⁵ Bu engellerin başında mevcut siyasal (devlet), ekonomik (mülkiyet) ve kültürel (kilise) kurumlar gelir, bunlar doğal uyumu bozarlar ve bu anlamda da akıldışı ve gayrı tabiidirler. Toplumsal uyuma ve dayanışmaya zarar veren bu kurumlar değiştirildiğinde ya da ortadan kaldırıldığında, insanlar kendi doğalarını, potansiyellerini geliştirme ve gerçekleştirme imkânını elde edeceklerdir.⁶ Özgürlük işte bu imkânın adıdır.⁷ Anarşizm, kişisel özgürlük idealini, başkalarının özgürlüğünü sınırlamayan bir özerklik formu olarak tanımlar ve insanların kendi özgür yapılarını inşa edecekleri hükümsüz bir özgür toplum önerir.⁸

Anarşizmin bir diğer önemli değeri ise eşitlik. Anarşist yaklaşım açısından eşitlik ve adalet gibi kavramlar, onun özgürlük anlayışına eşlik eden iki faktördür.⁹ Bireylerin özgürlüğü ancak herkesin eşit ve özgür olması halinde mümkün olacaktır. Zira tüm bireylerin eşit olmadığı bir toplumda –devletin var olduğu bir dünyada- ezen ve ezilenler olacaktır. Bu durumda özgürlüğün sürdürülebilmesi ise mümkün olmayacaktır. Anarşizmde eşitlik ekonomi temelinde kurgulanmıştır. Bu ideoloji, kendi kendine yönetimi toplumsal eşitliğin anahtarı olarak görmekte ve bu nedenle eşitlikle özgürlüğü özdeşleştirmektedir. Anarşistler, liberallerin genellikle kanun önünde eşitlik olarak adlandırdığı kavramı aşarak, adaletin sadece yasaların eşit uygulanmasıyla sağlanamayacağını savunmaktadırlar. Anarşistlere göre kanun önünde eşitlik, adaletsizliğin ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Aksine, haksızlığı yaratan yasalar altında herkesin aynı derecede adaletsiz bir muameleye tabi olacağını iddia ederler. Ayrıca, toplumda mevcut yapısal eşitsizlikler varsa, yasaların uygulanmasının da doğal olarak eşitsiz olacağını savunurlar. Anarşistler, insan yapımı yasaların bireysel özgürlüklere müdahale olarak algılandığını belirterek, her türlü siyasal eşitlik kavramının bu çerçevede

⁵ Marshall, P. (2003). Anarşizmin Tarihi İmkânsız İstemek, çeviren Alogan, Y. İstanbul: İmge Yayınevi, 78.

⁶ Taylan, Ö. (2014). Anarşizmin Felsefi Kökenleri. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 92-93.

⁷ Benlisoy, F. (2010). Anarşizm Gönüllü Düzene Övgü. 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler. içinde İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 366.

⁸ Marshall, P. (2003). Anarşizmin Tarihi İmkânsız İstemek, çeviren Alogan, Y. İstanbul: İmge Yayınevi, 80.

⁹ Torun, Y. (2007). Klasik Anarşizm: Godwin, Proudhon, Bakunin, Kropotkin. Ankara: Savaş Yayınevi, 37.

yetersiz kalacağına vurgu yapmaktadırlar.¹⁰ Anarşist yaklaşım açısından eşitlik ve adalet gibi kavramlar, onun özgürlük anlayışına eşlik eden önemli faktörlerdir.¹¹

Anarşizmin bir diğer temel değeri ise otorite karşıtlığıdır. Anarşizmin sosyalizmden ayrıldığı noktalardan biri olarak otorite karşıtlığı özgürlüğün temin edilebilmesi için temel teşkil etmektedir. Bilindiği üzere sosyalist perspektifte komünist aşamaya geçmeden önce üretim araçlarının mülkiyetini ele geçiren ve toplumu komünist aşamaya geçişe hazırlayan bir proleter diktatörlük öngörülmüştür. Zira böyle bir geçiş döneminin olmaması burjuvanın özel mülkiyeti yeniden tesis etmesini sağlayacak bir karşı devrimin gerçekleşmesine neden olabilirdi.¹² Bu ihtimali göze almak istemeyen sosyalistler otoriter bir yönetime öykünmektelerdir. Nitekim Marx ilk hedefin proleter diktatörlük olduğunu vurgularken Bakunin erk yoğunlaşmasının tüm biçimlerinin yok edilmesini savunmaktadır.¹³ Proudhon bu durumu tarihin iki çatışan, kalıcı eğilimle karakterize edildiği şeklinde yorumlamıştır: Otorite ve özgürlük. Her toplum otoriteyle özgürlüğün varlığı tarafından yönetilir.¹⁴ Bu noktada, bir nevi “özgürlük karakteri” Bakunin ile “otorite karakteri” ise Marx’la somut hale gelmiştir.

Anarşizmin varsayımları ve değerlerinin özünde bulunan olgu insanların doğaları itibariyle iyi olmalarıdır. İnsan doğasının iyiliğine güvenmek, karşılıklı yardımlaşma ve dayanışmaya dayalı toplumların hiyerarşiyi ortadan kaldıracığına inanmak anarşizmin temel varsayımlarındandır.¹⁵ İnsanlar iyi olduğu için birlikte yaşamaları, toplumları ya da toplumsal düzeni oluşturmaları için devlete ihtiyaç yoktur. Düzen doğaldır ve kendiliğinden kurulacaktır. Devlet toplumsal düzeni kurmak bir yana, insanın doğasını bozan, onu yozlaştıran yapının ta kendisidir.¹⁶ İnsan iyi bir doğaya sahip olmasına rağmen onun güç tutkusu nedeniyle yozlaşmasına yol açan devlet bu nedenle

¹⁰ Marshall, P. (2003). Anarşizmin Tarihi İmkânsız İstemek, çeviren Alogan, Y. İstanbul: İmge Yayınevi, 89-90

¹¹ Torun, Y. (2007). Klasik Anarşizm: Godwin, Proudhon, Bakunin, Kropotkin. Ankara: Savaş Yayınevi, 34.

¹² Tok, N. (2013). Siyasal İdeolojiler. Siyaset Bilimi. içinde Ankara: Orion Kitabevi, 164.

¹³ May, T. (2000). *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, çeviren Ögdül, R. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 62.

¹⁴ Proudhon, P.-J. (1979). *The Principle of Federation*. Toronto: University of Toronto Press, 79.

¹⁵ Taylan, Ö. (2014). Anarşizmin Felsefi Kökenleri. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1-47.

¹⁶ Erkızan, H. N. (2002). Anarşist Düşüncenin Doğası, Tarihsel-Düşünsel Kökenleri ve Max Stirner Üzerine Birkaç Söz. *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi: Anarşizm*, 47-60.

ortadan kaldırılmalıdır. Bakunin bu durumu, “en içten demokrati tahta oturtun, hemen inmezse mutlaka yozlaşacaktır”¹⁷ şeklinde dile getirmiştir. Kısacası bozulmaya neden olan şey insan doğasında yer alan iyilik ile güç tutkusunun çelişkilerinin yarattığı hiyerarşik yapılardır. İnsan dayanışma ve işbirliği içinde toplumsal bir canlı olmalıdır. Devlet ve otoriteler bu insan doğasına uygun örgütlenmeyi engelleyen temel kurumlardır.

Temelinde özgürlük, eşitlik, otorite karşıtlığı ve insanın iyimserliğine olan inanç yatan anarşizm bu kavramların egemen olduğu bir toplum yaratmak için devletin ortadan kaldırılması gerektiği fikrinde birleşmiştir. İnsanları tekrar özgür kılmak için gerçekleşecek bu mücadelenin nasıl olacağı konusunda ise fikir ayrılıkları bulunmaktadır. La Boétie'nin pasif direnişi öngördüğü bu noktaya bazı anarşist düşünürler silahlı mücadeleyi ikame etmektedir. Bu durum devleti ortadan kaldıran devrimin ya da bu devrime giden sürecin nasıl kurgulanabileceği, şiddetin nasıl ve hangi durumlarda meşru olacağı sorusunu gündeme getirmektedir.

222

Anarşizmin İki Yüzü: İtaatsizlik Yahut Şiddet

Anarşizmin temel hedefi tahakküme yol açan tüm kurumlar ve kurumsal ilişkilerin ortadan kaldırılmasıdır. Bunu sağlamak için anarşistler, başta devlet olmak üzere tüm hiyerarşik yapıların tasfiyesini arzulamaktadırlar. Ancak bu düzeni yaratacak yöntemler konusunda fikir birliği bulunmamaktadır. Zira anarşistlerin bir kısmı otoritelerin taleplerine karşı gelerek zamanla düzenin ortadan kalkabileceğini düşünmektedir. Bu pasif anarşist görüşün tam karşısında ise şiddet kullanımının şart olduğunu savunan anarşistler bulunmaktadır.

Şiddet kavramını kapsamlı bir biçimde tanımlamak mümkün değildir. Zira şiddet zaman, mekan ya da özneye göre değişiklik gösterebilmektedir. Bununla birlikte birçok tanımda yer alan unsurlar olan *kuvvet kullanımı* ve *ihlal* şiddet tanımına ilişkin önemli ipuçları vermektedir.¹⁸ Bu kapsamda şiddetin, kuvvet kullanılması suretiyle yapılan hak ihlali olduğunu söylemek mümkündür. Tanımdan da anlaşılacağı üzere kuvvet kullanma fiilini gerçekleştirebilecek her gerçek ya da tüzel kişilik gerçekleştirdiği hak ihlalleri ile şiddet yaratabilecektir. Bireyler bizzat şiddet uygulayabilecekleri gibi insan eliyle üretilmiş çeşitli

¹⁷ Bakunin, M. A. (1971). *Revolutionary Catechism*. Geneva, 13.

¹⁸ Dursun, Y. (2011). Şiddetin İzini Sürmek: Şiddet Nedir? FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 4-5.

organizasyonlar adına da bu şiddeti yaratabilmektedir. Bu noktada haksız fiili yaratan bireyin saiki göze çarpmaktadır. Çeşitli düzenlemelerle kendisine şiddet kullanma yetkisi verilen, toplumun bu yetkiyi meşru gördüğü kişilerin uyguladıkları haksız fiillerin müeyyideye tabi olmaması bu duruma örnek gösterilebilir. Bir şiddet eyleminin hukuk düzleminde meşru sayılması ancak bu eylemi meşru kabul eden otoriteler tarafından verilen yetkinin kullanımı ile mümkün olmaktadır. Bu durum tahakkümün somutlaşmış hali olan devletin mevcut düzeni sürdürebilmek adına haksız fiillere başvurabileceğini, hatta bu fiilleri meşru kılabileceğini göstermektedir. Bireyler arası şiddetten farklı olarak devlet kaynaklı şiddet “*devletin yetkilendirdiği kişi ya da kurumlar tarafından, insanlara ya da mülkiyetlerine zarar verecek tarzda fiziksel kuvvet kullanımı; bununla karakterize olan eylem ya da kişisel özgürlüklere yönelik zora dayalı müdahaleli davranışlar*¹⁹” olarak tanımlanabilir. Yöneten-yönetilen ilişkisi bağlamında ele alındığında şiddet, hiyerarşik yapının ve otoritenin olduğu her alanda varlığını göstermektedir. Tanımdan da anlaşılacağı üzere, devlet şiddetinin görünümü yalnızca fiziksel şiddet boyutunda ele alınmamaktadır. Zira şiddet kullanma tehdidi, yönetilenlerde psikolojik baskı oluşturmaktadır. Bu devletin sahip olduğu şiddet tekelinin bireylere olan bir başka olumsuz etkisidir. Böylelikle devlet şiddeti, fiziksel şiddetin yanında; kişileri özgürlüklerinden alıkoymak, istemedikleri bir yerde yaşamaya zorlamak, mülkiyetlerine el koymak, sahip oldukları hakları ihlal etmek ve hatta yaşam haklarını elinden almak şeklinde ortaya çıkabilir. Özgürlükleri ortadan kaldıran bu ihlaller doğrudan devlet çalışanları tarafından (kolluk kuvvetleri) devlet adına yapılabileceği gibi, yerleşik kurumların (dini kurumlar) yönlendirdiği kişiler tarafından da gerçekleştirilebilir. Bu yüzden anarşizm birey özgürlüğünü yok ettiği gerekçesi ile her türlü otorite ve iktidara fakat öncelikle devlete karşı çıkmaktadır. Çünkü devlet diğer tüm tahakküm aygıtlarının temelinde yer almaktadır. Bu durum anarşistlerin liberalizmde tasvir edilen ve zorunlu olarak bulunması gerektiği düşünülen, görevi yalnızca adaleti sağlamak ve toplumu dış tehditlerden korumak olan ve özgürlükleri savunan bir devleti dahi reddetmelerine yol açmaktadır.²⁰ Çünkü anarşizme göre, baskı kullanarak ezmek devletin doğasında vardır. Öyleyse doğasında şiddet, baskı ve kötülük olan devleti ortadan kaldırmak için kullanılacak araçlar neler olabilir? Bu soruya anarşizmin bir kolu her türlü aracın kullanılabilmesiyle şiddetin

¹⁹ Özbudun, S. (2008). Şiddet ve Kapitalizm: Antropolojik Bir Bakış. Toplum ve Hekim, 450-461.

²⁰ Göze, A. (2009). *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 328.

otoriteye karşı koymak için meşru olduğu yanıtını vermektedir. Tolstoy'un öncüsü olduğu bazı düşünürler ise şiddet kullanımının sakıncalı olduğunu öne sürmektedirler. Anarşist düşüncede şiddetin reddedilmesinin temel sebepleri: şiddetin -zorunlu olarak- devlet ile bağdaştırılması, şiddet ve otoriterlik arasındaki ilişki ve anarşist değerlerin şiddet karşıtı doğasıdır.²¹

Öncelikle devlet belirli bir toprak parçası üzerinde meşru güç kullanma tekeline sahip olan otorite olarak tanımlanmaktadır.²² Bu durum devletin şiddet tekeline elinde tuttuğu ve şiddeti kendi varlığına içkin yapmayı arzuladığı şeklinde ifade edilebilir. Şiddet ve otorite arasındaki ilişki şiddet karşıtı anarşistlerin vurguladıkları bir başka önemli husustur. Otoritelerin tümünü reddeden bir düşünce yapısı olarak şiddet ile otorite arasındaki ilişki anarşistler tarafından göz ardı edilemez bir husustur. Özellikle de savaş dönemlerinde sivil özgürlüklerin zayıflaması, otoriter iktidarların güçlenmesi göz önünde bulundurulduğunda şiddetin nihai olarak otoritelerin işine geleceği düşüncesi şiddet karşıtı anarşistler içinde yaygın bir kanıdır. Carter (1978) iç savaşın halkın enerjisini ve coşkusunu yok ettiğini ve Bolşeviklerin tüm rakiplerini devirmek için bahane elde ettiğini, bu sayede diktatörlüklerini sağlamlaştırabildiklerini ifade etmiştir.

Anarşizmin değerleri şiddet karşıtı anarşistlerin bir başka argümanını oluşturmaktadır. Zira anarşizm özgürlük, eşitlik, dayanışma kavramlarını temelinde barındırmaktadır. Anarşizmin bu değerlere sahip doğası şiddete başvurulması ve en temel insan hakkı olan yaşam hakkının ihlal edilmesi ile bağdaşmamaktadır. Üstelik anarşistler sebebi ne olursa olsun otoritelerin bireylerin yaşam ve özgürlük haklarını ihlal etmelerinin karşısında durmaktadırlar. Bu noktada mücadelenin şiddet içermemesi gerektiğine inanan ve sivil itaatsizlik kavramını geliştiren Henry David Thoreau'nun şiddet karşıtı görüşleri ön plana çıkmaktadır.

Sivil İtaatsizlik ve Pasif Anarşizm

Zora ve şiddete başvurmaksızın baskıya karşı koyma yolu pasif direnmedir. Aktif direnme ise ifadesini kuvvet ve gerekirse şiddetten almakta, isyan ya da ihtilal hareketi olarak adlandırılmaktadır. Bu sebeple, sivil itaatsizliğin temelinde şiddetsizlik olması, onu aktif direnmeden

²¹ Carter, A. (1978). Anarchism and Violence. *Nomos*, 320-340.

²² Weber, M. (2012). *Ekonomi ve Toplum, çeviren Boyacı, L. İstanbul: Yarı Yayınları.*

uzaklaştırmakta, pasif direnişe yaklaştırmaktadır.²³ Pasif anarşizm düşüncesinin önde gelen temsilcilerinin başında sivil itaatsizlik kavramının mucidi²⁴ Henry David Thoreau gelmektedir. Thoreau'nun "Devlete Karşı İtaatsizlik Görevi Üzerine" adlı çalışması anarşizmin barışçıl yöntemlerine örnek oluşturmaktadır. Thoreau çalışmasında devlete karşı düşüncelerini "Yönetimlerin en iyisi hiç yönetimin olmamasıdır. İnsanlığın buna hazır olmasıyla birlikte geçerli yönetim biçimi böyle olacaktır. ²⁵" şeklinde ifade etmiştir. Kökenleri Sokrates'e kadar uzanan²⁶ fakat ilk kez La Boétie tarafından dile getirilen direnme ve itaatsizlik düşüncesi Thoreau tarafından kapsamlı olarak ele alınmıştır. Thoreau bireyi düşüncesinin merkezine yerleştirmekte, bireyin özgürlüğünün hiçbir otorite tarafından aşılamayacağını ifade etmektedir. İktidarlar, normlar, hukuk ya da gelenekler bireyi zorlama hakkına sahip değildir²⁷. Bireyler yaşadıkları adaletsizlikler karşısında vicdanını dinleyerek otoritelere karşı koymalıdır. Birey biriciktir ve hiçbir şey onun haklarından daha değerli değildir. Vicdanının sesini dinleyen birey yaşadığı haksızlıklara karşı gelmek için devletlerin koyduğu kanunları çiğnemekten kaçınmamalıdır. Çünkü devletlerin koyduğu yasalardan da üstün bir yasa vardır. Bireyler ne pahasına olursa olsun iktidarların bu yasaya aykırı emirlerini yerine getirmemelidir. Yapılması gereken tek şey hiçbir şey yapmamaktır. Thoreau bu düşüncelerinin yansıması olarak vergi vermeyi reddettiği için hapis cezasına çarptırılmıştır. Onun eylemi yalnızca devlete zorunlu bir ödeme yapmayı reddetmekle sınırlı değildir. Politik duruşunu ortaya koymayı amaçlayan Thoreau, kölelik karşıtı olduğu için kendisinden talep edilen ödemeyi yapmamıştır. Ayrıca gözaltına alınmasına ya da hapiste kalmasına da karşı çıkmamıştır. Thoreau'nun bu sivil itaatsizlik düşüncesinin temelinde yatan şiddetsizlik "şiddetten şiddet doğar" düşüncesinin tezahürüdür. Şiddet kullanılmayan bir eylemin yeni bir şiddeti doğurması beklenmeyecektir. Öte yandan varoluşu itibarıyla değerli olan bireylerin hiçbir koşulda şiddete maruz kalmamaları arzulanmaktadır²⁸.

Anarşizmin en önemli düşünürlerinden olan ve anarşizm sözcüğüne hayat veren²⁹ Pierre-Joseph Proudhon, şiddet karşıtı olan anarşistlerden biridir.

²³ Kapani, M. (1989). *Kamu Hürriyetleri*. Ankara: Yetkin Yayınları, 314.

²⁴ Candan, K., ve Bilgin, M. (2011). Sivil İtaatsizlik. *Yasama Dergisi*, 57-94.

²⁵ Thoreau, H. D. (2001). Devlete Karşı İtaatsizlik Görevi Üzerine. *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* (s. 29-53). çeviren Coşar, Y. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 29.

²⁶ Kırılı, Ö. (2015). Sivil İtaatsizlik ve Henry David Thoreau. *Akademik Bakış Dergisi*, 445-459.

²⁷ Jenco, K. L. (2003). Thoreaus's Critique of Democracy. *The Review of Politics*, 355-381.

²⁸ Hengren, P. (1993). *Path of Resistance, The Practice Of Civil Disobedience*. Philadelphia: New Society Publishers, 319.

²⁹ Meriç, C. (1981). *Bir Facianın Hikayesi*. Ankara: Umran Yayınları, 12.

Yöneten-yönetilen ikiliğini ifade ederken Proudhon yönetilmeyi, “*kamu yararı gerekçesiyle ve genel çıkarlar adına yükümlülüğe bağlanmak, yetiştirilmek, soyulmak, sömürülmek, tekellere bağımlı kılınmak, zorbalığa maruz kalmak, köşeye sıkıştırılmak, gizemlerle büyülenmek ve yağmalanmaktır. En ufak bir direniş ya da yakınma sözcüğü karşısında baskıya uğramak, ceza görmek, aşağılanmak, taciz edilmek, takip edilmek, istismara uğramak, sopayla dövülmek, silahsız bırakılmak, hapse atılmak, yargılanmak, mahkûm edilmek, kurşuna dizilmek, sürgüne gönderilmek, feda edilmek, satılmak, ihanete uğramaktır; alay edilmek, gülünç duruma düşürülmek, öfkelenilmek, onursuz bırakılmak*”³⁰ olarak tanımlamaktadır. Bu yönetim karşısında Proudhon, Thoreau'nun pasif direniş ve itaatsizlik anlayışına uygun bir mücadeleyi benimsemiştir. Ona göre işçi sınıfının mücadelesi başarıya ancak ekonomik eylem ile ulaşacaktır. Proudhon, ekonomik mücadele esnasında, ezen sınıfları mülksüzleştirmek için bile şiddet kullanımını uygun bulmamıştır. Sermaye sahiplerinin kar elde etmelerini engelleyecek bir sistemin sermayenin tasfiyesini sağlamak için yeterli olacağını ileri sürmektedir.³¹

226

Tolstoy şiddet karşıtı anarşist düşüncenin bir diğer temsilcisidir. Tolstoy kendisini anarşist olarak tanımlamamakla birlikte anarşist düşünceye önemli katkıları olmuştur³². Tolstoy'un fikirleri Hristiyanlığın öğretileri ekseninde değerlendirilmelidir. Güç kullanma tekeline sahip olan devlet zayıflara kendi iktidarını dayatmaktadır. Bu dayatmanın temel araçlarından biri ise fiziksel şiddet uygulamaktır³³. Tolstoy'a göre yeni ve adil bir toplumsal düzen ancak pasif direnme ile yaratılabilir³⁴. Devleti ortadan kaldırmak için onunla kurulan ilişkiler ortadan kaldırılmalıdır. Vergi verilmemeli, askere gidilmemeli, yükümlülükler yerine getirilmemelidir. Devletin taleplerini yerine getirmemek mücadelenin temel aracıdır. Pasif direniş yerine şiddeti tercih etmek şiddeti - dolayısıyla baskıyı- artırmaktan³⁵, özgürlüklerin kısıtlanmasından başka bir işe yaramayacaktır. Hindistan bağımsızlık mücadelesinde Mahatma Gandhi bu pasif direnişi mücadele yöntemi olarak kullanmıştır. İngiliz sömürgesi olan Hindistan, Gandhi önderliğinde bağımsızlığını kazanmıştır. Gandhi mücadele esnasında

³⁰ Çitlioğlu, E. (2005). Gri Tehdit Terörizm. Ankara: Ümit Yayınları, 113.

³¹ Kropotkin, P. A. (2001). Anarşi, Felsefesi ve İdeali, çeviren Ergüden, I. İstanbul: Kaos Yayınları, 58.

³² Tok, N. (2013). Siyasal İdeolojiler. *Siyaset Bilimi*. içinde Ankara: Orion Kitabevi, 429.

³³ Baradat, L. P. (2012). Siyasal İdeolojiler Kökenleri ve Etkileri. Ankara: Siyasal Kitabevi, 181.

³⁴ Taylan, Ö. (2014). Anarşizmin Felsefi Kökenleri. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 35.

³⁵ Benlisoy, F. (2010). Anarşizm Gönüllü Düzene Övgü. 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler. içinde İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 378.

kullandığı yöntemlerin yanısıra özerk köy komünlerinden oluşan merkezi olmayan toplum tasarımı anarşist düşünürler tarafından tasarlanan toplum yapısı ile uyumludur³⁶. Gandhi, Thoreau'nun sivil itaatsizlik kuramından etkilenecek daha aktif bir tutumu, şiddet içermeyen direnişi savunmuştur³⁷. Böylelikle Gandhi şiddet kullanmadan gerçekleştirdiği eylemlere gösterilen tepkilerin şiddet içermemesini sağlamıştır. Zira pasif direniş gösteren birine karşı şiddet kullanımı geniş kitleler tarafından tepki gösterilmesine neden olacaktır.

Silah, Devrim ve Özgürlük

Anarşizmde devleti ve beraberinde tahakküm yaratan tüm otoriteleri ortadan kaldıracak bir devrim öngörülmektedir. Pasif anarşistler sömürü ilişkilerinin ve bu ilişkileri kurumsallaştıran otoritelerin ortadan kalkmasını toplumu oluşturan bireylerin otoritelere direnmesi ile mümkün olabileceğini öne sürmektedirler. Oysa anarşizmin önde gelen isimlerinin birçoğu bu fikre karşıdır. Her ne kadar anarşist değerler ile ihtilafı olarak görülse de anarşizmde şiddetin meşru olarak görülmesine olanak sağlayan argümanlar da bulunmaktadır. Carter (1978), anarşistlerin devlet ile olan düşmanlığının devletin yarattığı şiddetle ilişkili olmadığını; devlete baskı ve tahakkümün en üst düzeyde somutlaşmış hali olduğu için karşı çıktıklarını ifade etmektedir. Ayrıca devlet tarafından benimsenen şiddetin anarşist şiddet biçimlerinden farklı olduğu, bu nedenle anarşistlerin uyguladığı şiddet içeren yöntemlerin anarşist değerlerle çelişkili olmadığı ileri sürülmektedir. Devrimci anlayışla ortaya çıkan otoriterliğin şiddeti teşvik etmediği, anarşist değerlerle bağdaşmıyor olsa dahi anarşist amaçların gerçekleştirilebilmesi için kullanılmasının kabul edilebilir olduğu savunulmaktadır³⁸.

Anarşizmin şiddet kullanımını meşru gören önde gelen isimleri Kropotkin, Bakunin ve Neçayev'dir. Bakunin ve Proudhon ile birlikte anarşizmin önde gelen düşünürlerinden olan Kropotkin, Mindoyants tarafından kaleme alınan biyografisinde "*...dönemin en radikal sol teorisyenlerinden biri; isyancı, tanrıtanımaz, silahlı anarşist devrim yanlısı... yıkımın, yerle bir etmenin peygamberi*" olarak tanımlanmıştır³⁹. Kropotkin ideal toplumun karşılıklı

³⁶ Aktaş, Ü. (2012). Anarşizm. İstanbul: Metamorfoz, 52.

³⁷ Benlisoy, F. (2010). Anarşizm Gönüllü Düzene Övgü. 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler. içinde İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 375.

³⁸ Carter, A. (1978). Anarchism and Violence. Nomos, 320-340.

³⁹ Kropotkin, P. A. (1999). Ekmeğin Fethi, çeviren Beyhan, M. Ankara: Öteki, 5.

yardımlaşma ve dayanışma ile ortaya çıkacağını ileri sürmektedir. Bununla birlikte Kropotkin'in karşılıklı değişim ve gönüllü işbirliğine dayalı, barışçıl ve devletsiz toplum vizyonu, toplumsal dönüşüm esnasında şiddet kullanımını dışlamamaktadır. Aksine, Kropotkin'e göre yeni düzenin toplumsal bir devrimle, yani "eski düzenin şiddet yoluyla yıkılmasıyla" ortaya çıkması gerekecektir. Şiddet, devletin ortadan kaldırılması ve "en geniş çapta zorla mülksüzleştirme" için gereklidir, hatta bu tür kullanımı özgürleştiricidir. Çoğu anarşist kuramcıda olduğu gibi Kropotkin'e göre de fiziksel şiddet, modern devletin üzerine kurulu olduğu kurumsallaşmış şiddete meşru bir yanıt ve devlet saldırganlığına direnmenin kaçınılmaz bir yoludur. Ayrıca, militan bir anarşist olarak ilk yıllarında Kropotkin, "eylem yoluyla propaganda" yani halkın isyankar içgüdülerini uyandırmak için terör eylemleri düzenlemenin ateşli bir savunucusudur⁴⁰. 1890'da yazdığı *Anarşist Ahlak* adlı eserinde Kropotkin, terör eylemleri için ahlaki ve meşru bir gerekçe gibi görünebilecek bir açıklama yapmıştır. Ona göre ortadan kaldırma eylemi tirana yöneldiği takdirde meşruluk kazanacaktır⁴¹. Kropotkin'e göre zor kullanma hakkını zorba isteyerek elinden bırakmayacağı için bireylerin bu hakkı ondan geri alabilmek için yapacağı eylemler meşruluk kazanmaktadır. Bu noktada gerçekleştirilecek eylemler; bir intikam ifadesi, baskıya karşı bir protesto ya da anarşizmin eylem yoluyla yayılmasına vesile olacaktır. Bununla birlikte Kropotkin şiddeti meşru gören anarşist düşünürler içinde en ılımlı olanlardan biridir. Onun görüşleri, Proudhon'un "şiddet istenen bir şey değildir, kaçınılmaz olduğu zaman kullanılmalıdır fakat yine de gerekli değildir⁴²" ifadesine yakındır. Zira Kropotkin, şiddeti mücadelenin temel aracı olarak değil, zulme karşı bir meşru müdafaa aracı olarak görmektedir.

Kropotkin'in meşru olduğu kısıtlı alanlar üzerinden değerlendirdiği şiddet, Bakunin ve Neçayev tarafından sistematik olarak ele alınmıştır. Bu iki düşünür eylemci anarşizm geleneğinin önde gelen isimleri olarak şiddetin otoriteleri ortadan kaldırabilecek tek araç olduğunu belirtmişlerdir. Örneğin Bakunin yıkım tutkusunun ayrıca yapıcı bir tutku olduğunu dile getirmiştir.⁴³ Neçayev ise şiddet kullanımını da ele aldığı "Devrimcinin Anahtar Kitabı"nda düzeni yıkmak için suç işlemenin ya da ihanet etmenin meşru olduğu, bir devrimcinin hiçbir kurala bağlı olmadan devrim için mücadele etmesi gerektiğini

⁴⁰ Novak, D. (1954). Anarchism and Individual Terrorism. *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, 176-184.

⁴¹ Kropotkin, P. A. (2013). *Anarşist Ahlak*, çeviren Ergüden, I. İstanbul: Kaos, 48-50.

⁴² Güzel, C. (2002). *Silinen Yüzler Karşısında Terör*. Ankara: Ayraç Yayınları, 9.

⁴³ Bakunin, M. A. (1842). *Die Reaktion in Deutschland*. Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst, 985.

ifade etmiştir. Neçayev'e göre devrimin başarıya ulaşması ancak bu şekilde mümkün olacaktır. Eserin 24. ve 25. maddeleri "*Bizim işimiz yıkımdır, korkunç, tam, evrensel ve acımasız bir yıkım. Rusya'daki biricik hakiki devrimciler olan cesur haydutlar dünyasıyla ellerimizi birleştirelim!*" ifadesi ile anarşizm ve şiddet ilişkisini ele almaktadır.⁴⁴

Şiddet kullanımını destekleyen bir başka anarşist düşünür Errico Malatesta'dır. Malatesta, devrimin şiddet kullanımı ile gerçekleşebileceğini ifade etmiştir. Malatesta devrimde kullanılan şiddetin insanların özgürlüğünü ellerinden alan daha büyük ve kalıcı şiddeti önlemenin tek yolu olarak tanımlamaktadır. Ayrıca iktidarların haksız bir şekilde ele geçirdikleri mülkleri ya da güçlerini terk etmeyecekleri, rıza ile yapmadıkları şeyi zorla yapılması gerektiğini ifade etmiştir. Sonucu ne olursa olsun kapitalist tahakkümün yarattığı otoritelere boyun eğilmemelidir. Malatesta'ya göre üretim araçları üzerinde ortak mülkiyet yaratılana şiddet kullanımı devrimin zorunlu şartıdır. Zira mülk sahipleri servetlerini ellerinde bulundurmamak ve emekçileri sömürmek için şiddet kullanmaktadır. Bu nedenle mülk sahiplerini mülksüzleştirmek için şiddet kullanılması gerekmektedir. Şiddetin kullanım alanı bu nedenle devlet ve onun otoritesine çalışan kişilere yönelecektir⁴⁵. Malatesta bunu, "*Hükümetleri yıkmak istiyoruz ve bunu da şiddet yolu ile yapmak istiyoruz, çünkü onlar şiddet kullanarak bizleri kendilerine itaat etmeye zorlamaktadırlar. Güç ve şiddet kullanarak rahipleri ayrıcalıklarından mahrum etmek istiyoruz, çünkü onlar, devletin gücü sayesinde korunan bu ayrıcalıkları kullanarak başkalarını haklarından, yani inanç ve düşüncelerini yayma özgürlüklerinden yoksun bırakmaktadırlar.*"⁴⁶ şeklinde ifade etmiştir.

Johann Most anarşistler içinde en radikal şiddet yanlısı kişiliktir. Most, şiddeti yalnızca devrimci mücadelenin savunma mekanizması olarak görmemektedir. Ayrıca şiddet içerikli eylemler yoluyla propaganda gerçekleştirerek halk desteğini arkasına alabileceğini düşünmektedir. Most, halkın sempatisini kazanabilmek için kapitalizmin ve devlet otoritesinin temsilcilerinin hedef alınması ve öldürülmesi gerektiğini düşünmektedir⁴⁷. Böylelikle sistemin onu destekleyenlerin ortadan kaldırılmasıyla en hızlı ve en radikal biçimde yok olacağını savunmaktadır. Bu yüzden özgürlükleri ortadan

⁴⁴ Nechayev, S. (1989). *Catechism of a Revolutionary*. Londra: Violette Nozieres Press.

⁴⁵ Gülsoy, B. (2009). *Anarşizm Düşüncesinin Şiddet Hareketleri ve Kamu Düzeni Üzerindeki Etkisi*. Ankara, 42.

⁴⁶ Malatesta, E. (1899). *The Anarchists' Task*. La Question Sociale, New Jersey.

⁴⁷ Gage, B. (2009). *The Day Wall Street Exploded: A Story of America in its First Age of Terror*. New York: Oxford University Press, 48.

kaldıran düşmanlara yönelik ölümcül saldırılar anarşistler tarafından desteklenmelidir.

Anarşist şiddetin tipik biçimleri devlet şiddetinden farklı bir görünüme sahiptir. İktidar sahiplerine yönelen suikast girişimleri ve barikatların ardında örgütlü isyan anarşist şiddetin iki farklı görünümüdür. Her iki anarşist şiddet türü de devletin –ordu ya da polis güçlerinin- sahip olduğu imkanlara kıyasla sınırlı araçlar ile gerçekleştirilmektedir. Anarşist şiddetin hedefleri otoriteyi temsil eden ve kamuya –çoğunlukla olumsuz şekilde- mâl olmuş kişilerdir. Ayrıca anarşist şiddet uygulayıcıları için büyük riskler barındırmaktadır. Zira günümüzde devletlerin ve otoritelerin hala varlıklarını sürdürdükleri düşünüldüğünde, geçmişte bu anarşist şiddeti yaratanların tutuklandıkları, öldürüldükleri ya da en iyi ihtimalle kayıplara karışmaya başardıkları sonucuna ulaşılabilir. Anarşistler, bu tip eylemlerin işçi sınıfına uğradığı baskıyı hatırlatma, devrimcilerin motivasyonunu artırma ve onları mevcut sistemi yıkma konusunda daha kararlı hale getirme açısından "eğitici" bir değere sahip olduğuna inanılmaktadır. Bu nedenle anarşistler, 1880'li yıllardan itibaren "eylemli propagandayı" temel alan şiddete başvurup ses getirecek bireysel şiddet eylemlerine girişmişlerdir⁴⁸. Şiddet yanlısı anarşistler, kullandıkları enstrümanların ancak devlet ve iktidar gibi bireylerin özgürlüklerini kısıtlayan ya da ortadan kaldıran sistemlerin yok edilmesi ve kendilerine yönelen şiddetin son bulması halinde biteceğini işaret etmişlerdir.

Anarşist düşüncenin şiddete bakış açısında bu denli farklılıklar olmasına rağmen günümüzde anarşizm ve terör kavramları sıklıkla bir arada hatta zaman zaman eş anlamlı olarak kullanılmaktadır⁴⁹. Bunun temel sebeplerinden biri 1881 yılında gerçekleştirilen Anarşist Kongre'dir. Londra'da gerçekleşen kongrede kurulu düzenin temsilcilerinin konumu ne olursa olsun öldürülmesinin meşru olduğu kararı alınmıştır⁵⁰. Bu durum zamanla şiddetin halk tarafından anarşizmin mütemmim cüzü olarak görünmesine neden olmuştur.

⁴⁸ Tok, N. (2013). Siyasal İdeolojiler. Siyaset Bilimi. içinde Ankara: Orion Kitabevi, 164.

⁴⁹ Yayla, A. (1990). Terörizm: Kavramsal Bir Çerçeve. Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 335-385.

⁵⁰ Merriman, J. M. (2016). *The Dynamite Club: How a Bombing in Fin-de-Siècle Paris Ignited the Age of Modern Terror*. Yale: Yale University Press, 63.

Eylem Yoluyla Propaganda ve Terör

Terör, "siyasal bir amaçla, bombalama, öldürme ve adam kaçırma gibi güç kullanımını içeren şiddet eylemleri⁵¹" olarak tanımlanmaktadır. Bu eylemler neticesinde hedefledikleri kitleyi yıldırma, korku iklimi yaratma ve motivasyonlarını azaltma amaçlanmaktadır. İlk kez Fransız İhtilali sonrasında ortaya çıkan -iktidarın uyguladığı- sistematik şiddeti tanımlamak için kullanılan terör kavramı 19.yüzyılda devlet dışı aktörler tarafından uygulanan şiddet içerikli eylemleri de kapsar hale gelmiştir⁵². Kavramın ortaya çıkışı yakın bir tarihi işaret etmektedir. Bununla birlikte terör uygulamalarının ilk örnekleri iki bin yıllık geçmişe sahiptir⁵³. Bu şiddet içerikli uygulamalar çeşitli grupların yaşadıkları öne sürdükleri haksızlıklara karşı mücadele yöntemi ya da intikam eylemi olarak ortaya çıkmaktadır. Kavrama hayat veren Fransız İhtilali sonrası iktidarda olan Jakobenler terör uygulamalarını iktidar eliyle gerçekleştirmiş olmakla birlikte modern anlamda terör daha ziyade otoritelere ya da otoritelere destek veren kitlelere yönelmektedir. Jakoben terörünün günümüzdeki terör ile ortak yanı haksızlık yarattığı bilinen kitlelere yönelik intikam içermesi olarak ifade edilebilir. Bir şiddet hareketini terör eylemi olarak nitelendirmek için o eylemde görülen birtakım ortak özellikleri Yayla (1990) şu şekilde sıralamaktadır⁵⁴:

Terörizm temel olarak siyasi içerikli şiddettir. Adi şiddetten farkı, siyasi amaçlara özgülümlü olmasıdır. Bu nedenle söz konusu eylemlerde şiddet amaç değil araçtır. Bu şiddet eylemi nizami harp mantığı ile de uyuşmamaktadır. Zira savaşta amaca ulaşmak doğrultusunda birtakım yerlere fiziksel zarar vermek ön plandayken, terör faaliyetinde psikolojik zarar vermek öncelikli amaçtır. Terör eylemleri beklenmedik bir anda tahmin edilemeyecek biçimde ortaya çıkan şiddet hareketlerinden oluşmaktadır.

Teröristler, amaçlarını gerçekleştirebilmek adına yalnızca otoritelerin temsilcilerini değil, halkın büyük bir kısmının hedef alabilmekteledir. Böylelikle halkın otoriteye olan güveninin azaltılması, korku ve panik iklimi yaratılması amaçlanmaktadır.

⁵¹ Mango, A. (2005). *Türkiye'nin Terörle Savaşı*, çeviren Azizoglu, O. İstanbul: Doğan Kitap, 12.

⁵² Öktem, E. (2004). ULUSLARARASI HUKUKTA TERÖRİZM Tanım sorunu ve milli bağımsızlık hareketleri. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi*, 133-147.

⁵³ Horsley, R. A. (1979). The Sicarii: Ancient Jewish Terrorists. *The Journal of Religion*, 435-458.

⁵⁴ Yayla, A. (1990). Terörizm: Kavramsal Bir Çerçeve. Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 337-342.

Terörist faaliyetler hiçbir kural ile sınırlandırılmamıştır. Ahlak ya da hukuk kuralları teröristleri bağlamamaktadır. Zira teröristler istediklerini bu normlar çerçevesinde elde edemediklerini düşündükleri için şiddete başvurmuşlardır. Bu nedenle mevcut normları kabul etmeleri mücadelenin başlamadan bitmesi anlamına gelmektedir.

İdeoloji, terör içerikli şiddetin önemli bir parçasıdır. Sanılanın aksine sol radikal görüşlere özgü değildir. Siyasi yelpazenin hemen her kısmından ortaya çıkması mümkündür. Bu eylemler ile aynı düşüncedeki kişilerin motivasyonunun artırılması, hedefe olan inançlarının güçlendirilmesi, yeni faaliyetlerin yaratılmasına zemin hazırlanması amaçlanmaktadır.

Altuğ (1995) bu özelliklere ek olarak terörün; yeni ve benzersiz eylemler içerdiği, tarafsız kalmayı mümkün kılmadığını, vahşi yöntemler barındırdığı, kendisini en iyi seçenek olarak gösteren bir intikam eylemi olduğunu belirtmiştir.

Önde gelen anarşistlerin benimsediği şiddet eylemleri ya da anarşistler tarafından ifade edildiği şekliyle eylem yoluyla propaganda, zamanla terör ile anarşizmin bağdaştırılmasına yol açmıştır. Başta eylem yoluyla propaganda kavramının mucidi Malatesta olmak üzere anarşist düşünürler ve eylemcilerin faaliyetleri halk üzerinde çeşitli tesirlere neden olmuştur. Bu sayede siyasal şiddet terörizme dönüşürken, şiddet eylemleri siyasi amaçları halka tanıtmak, kitleleri ve iktidarları etkilemek için önemli araçlar olarak değerlendirilmeye başlanır. Devrime giden yolda fikirlerinin etkisini ve onlara verilen desteğin artmasının ancak eylemle olacağını düşünen anarşistler, 19.yüzyılın sonlarından itibaren dünyanın dört bir yanında şiddet içeren eylemler düzenlemişlerdir. Anarşistler düzene yönelen şiddetin devrimci motivasyonu ve halk desteğini yükselteceğinden emin olarak giriştikleri bu eylemler sonucunda halk ve otoriteler tarafından terörist olarak tanımlanmaya maruz kalmışlardır. Eylem yoluyla propaganda görüşünü savunan anarşistler şiddetin yozlaşmış düzeni ortadan kaldırma hevesini artıracığını, halkın kendi saflarına katılacağını düşünmüşlerdir. Oysa kendilerini bağlayan hiçbir norm olmayan anarşistlerin eylemleri halkta panik ve tedirginlik yaratmıştır. Başta Malatesta olmak üzere şiddet kullanımını meşru gören anarşistler, bu hakkı devletin uyguladığı sömürücü politikalar neticesinde kazandıklarını ifade etmişlerdir. Özgürlüğe giden yolda devletin uyguladığı tüm şiddet biçimleri anarşistlere aynı biçimde karşı koyma hakkını vermiştir.

19.yüzyılda Rusya adeta bu anarşist şiddet hareketlerinin laboratuvarı gibidir. Anarşist Rus Devrimciler (Narodovoltsy), Halkın İradesi Hareketi

(Narodnaya Volya) ve Sosyal Devrimci Parti eylem yoluyla propaganda anlayışının terör ile arasındaki çizginin bulanıklaşmasına neden olacak eylemler gerçekleştirirler. Bu dönem devrimcilerin takip ettiği anarşist düşünür Bakunin, Devrimci Kateşizm eserinde “seçkin hedeflere yönelik terör eylemlerinin gerçekleştirilmesi” ve “devrimcilerin amaçları uğruna acımasız ve soğukkanlı biçimde her zaman ve herkesi öldürmeye hazır olmaları” gerektiğini belirtmektedir⁵⁵. Bakunin’in devrimci şiddet düşüncelerinin esin kaynağı ise şüphesiz Neçayev’dir.

Neçayev devrime hizmet eden her tür eylemin meşru olduğu düşüncesiyle eylem yoluyla propaganda geleneğinden sapmıştır. Neçayev otoritelere yönelen klasik anarşist eylemler olan suikast ya da bombalı saldırılar yerine kendi yoldaşlarına ya da tarafsız vatandaşlara dahi yönelen çeşitli eylemlere girişmiştir. Çevresindeki kişiler için manevi değere sahip olan eşyaları dahi çalıp şantaj yapma yoluna giden Neçayev, devrimcileri kendi hizbine çekmeyi amaçlamıştır⁵⁶. Uydurma hikayeler ile devrimcileri kandırmak ve daha fazla insanı kendi saflarına çekmek, yetkililerle çatışmalara girmek, insanların radikal eylemlere iyice bulaşmasını sağlamak, devrim için her türlü yolu mubah görmek, insanların mallarını ve dokümanlarını devrim için çalmak ve kullanmak, ılımlı yandaşlara daha fazla devrimci yayınlar göndermek, insanların belgeleriyle onlara şantaj yaparak devrim adına kullanmak, kendi yoldaşlarını, iradesine bağlamak amacıyla cinayete itmek ve suç işletirmek, Neçayevcilik adıyla temel özellikleri olarak kendini göstermiştir⁵⁷. Rus Çarına düzenlenen suikasti destekleyen Neçayev, eylemleri için ömrünü hapiste tamamlamak zorunda kalan bir anarşisttir. Günsoy (2009) Neçayev’in Robespierre gibi insanları özgürleştirmek için terörden medet uman, bu nedenle otoriter duruşu olan bir karakter olduğunu ifade etmiştir. Eylemlerini gerçekleştirirken kendisini kısıtlayan hiçbir norm olmayan ve her tür eylemi meşru sayan Neçayev, devrimci amaçlara ulaşmak için yapılan eylemlerin en onurlusunu siyasi suikastler olarak ifade etmiştir⁵⁸. Devrimin otoriteye hizmet eden herkesin ortadan kaldırılması ile başarıya ulaşacağını ifade eden⁵⁹ Neçayev’in, “Halkın hayatında bir dizi ümitsizce, çılgınca suikastlarla ortaya çıkmalıyız ki, onda gücüne inanç

⁵⁵ Türkiye Barolar Birliği [TBB]. (2006). *Türkiye ve Terörizm*. Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 48.

⁵⁶ Gülsoy, B. (2009). *Anarşizm Düşüncesinin Şiddet Hareketleri ve Kamu Düzeni Üzerindeki Etkisi*. Ankara, 55.

⁵⁷ Avrich, P. (2003). *Anarşist Portreler*. çeviren Akınhay, O. Ankara: Doruk Yayınları, 67.

⁵⁸ Akyol, T. (2005). *Politikada Şiddet*. İstanbul: Truva Yayınları, 178.

⁵⁹ Çitlioğlu, E. (2005). *Gri Tehdit Terörizm*. Ankara: Ümit Yayınları, 58.

sağlayalım, onu uyandıralım, birleştirelim ve zafere ulaştıralım ⁶⁰” ifadesi ile eylemleriyle devrimciler için motivasyon, tiranlar için yıkım yaratmayı hedeflediği görülmektedir.

Bakunin’in takipçilerinden Morozov, Tikhomirov ve Romanenko Neçayev çizgisini takip etmiştir⁶¹. Bu isimler 19.yüzyılda Çarlık Rusya’da gerçekleşen kitlesel tutuklamalar, vahşi müeyyideler ve kesintisiz uygulanan idamlar nedeniyle ama özellikle de devrimci mücadeleyi olumlu etkileyeceğine dair inançla terör faaliyetleri gerçekleştirmeyi uygun bulmuşlardır. Ayrıca bu eylemlerin iktidarın panik içinde çözülmesine olanak sağlayacağı düşünülmektedir⁶². Narodnaya Volya ve Sosyal Devrimci Parti terör faaliyetlerinin meşruluğuna parti programlarında yer verirken, Sosyal Devrimci Parti’nin silahlı kanadı “Savaşçı Teşkilat” bu eylemleri gerçekleştirme kararlarını alma yetkisine sahip bir örgüt olarak kurulmuştur. Aynı yıllarda kurulan Saiksizler (Bezmotivniki) örgütü Rusya’da toplumun hemen her kesimini hedef alan terör eylemleri gerçekleştirmiştir. Bu örgüt “burjuvalara ölüm” sloganıyla gerçekleştirdikleri eylemler ile terör eylemlerinin temel özelliklerinden olan halkta korku ve panik yaratma amacını gerçekleştirmek için hedeflerini rastgele seçmişlerdir⁶³.

Tüm bu eylemlere rağmen Rusya’da anarşistlerin yapmış oldukları şiddet eylemleri halk üzerinde etkili olmamış ve devrimciler ne kadar cinayet işlerlerse, ölümü ne kadar göze alırlarsa alsınlar, halk kendilerini desteklememiştir. Aksine halk yaratılan şiddetten ürkerek, kendi kaderini bu teröre ya da yıkıma teslim etmemişlerdir⁶⁴. Bu durum 19.yüzyılda anarşist devrimci şiddet hareketlerinin en yoğun yaşandığı ülke Rusya’da şiddetin anarşist amaçlara ulaşma konusunda yeterli olmadığını göstermektedir.

Sonuç

Amacı tüm otoriteleri ve tahakküm araçlarını ortadan kaldırarak insanların yalnızca insan olmalarından kaynaklanan özgürlüklerini tesis etmek

⁶⁰ Akyol, T. (2005). *Politikada Şiddet*. İstanbul: Truva Yayınları, 151.

⁶¹ Türkiye Barolar Birliği [TBB]. (2006). *Türkiye ve Terörizm*. Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 35.

⁶² Altuğ, Y. (1987). Terörizm Sorunu. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 47-99.

⁶³ Türkiye Barolar Birliği [TBB]. (2006). *Türkiye ve Terörizm*. Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 35-36.

⁶⁴ Akyol, T. (2005). *Politikada Şiddet*. İstanbul: Truva Yayınları, 169.

olan anarşist ideoloji, bu düzeni yaratabilmek adına çeşitli mücadele araçlarını bünyesinde barındırmıştır. Anarşist düşünürlerin hemen hepsi özgürlük, eşitlik, sömürünün ortadan kaldırılması ve adil bir toplumun yaratılması üzerine uzlaşmış olmakla birlikte bu düzenin nasıl kurulacağına dair fikir ayrılıkları her zaman tartışma konusu olmuştur. Anarşist düşünürlerin bir kısmı sivil itaatsizlik yoluyla devletin, dolayısıyla da tahakkümün ortadan kalkacağını savunmaktadır. Buna karşın içlerinde Bakunin ve Kropotkin gibi anarşizmin kurucularının da olduğu bir hizip şiddetin anarşist amaçları gerçekleştirmenin tek yolu olacağını ifade etmişlerdir.

Anarşistler içinden şiddeti bir mücadele aracı olarak tercih etmeyen düşünürler şiddet yerine itaatsizliği ikame etmişlerdir. Bu düşünceye göre devletin taleplerinin yerine getirilmemesi bir süre sonra devletin etkisiz kalmasını sağlayacaktır. Bu nedenle yapılması gereken tek şey otoritenin emirlerine uymamaktır. Bu düşünürler anarşizmin temel değerleri olan özgürlük, eşitlik, insana olan iyimser bakış açısı ve insan hakları gibi kavramların şiddet ile bağdaşmayacağını, şiddet kullanımının otoritelere ait olduğunu ifade etmişlerdir. Devrim için bile olsa şiddet kullanımının yeni şiddetleri doğuracağı, böylelikle otoritelerin meşru müdahale hakkı kazanarak devrimin imkansız hale geleceğini ifade etmişlerdir. Her bireyin başlı başına bir değer olduğunu savunan pasif anarşistler, bu nedenle bireylerin hak ve hürriyetlerine dokunacak eylemlerin anarşizm düşüncesi ile ters düşeceğini ifade etmişlerdir. Henry David Thoreau ve Proudhon bu düşüncenin öncüleri olarak anarşist mücadelenin şiddet içermemesi gerektiğini öne sürmektelerdir.

Anarşizmin şiddet kullanımını meşru görmeyen kanadı içinde şiddet kullanımı mutlak bir zorunluluk içermedikçe uygun görülmemektedir. Zira insanın iyi ve erdemli doğası ile şiddet çelişmektedir. Pasif anarşistler bu konuda fikir birliği içindedir. Oysa şiddeti devrimin bir aracı olarak tanımlayan anarşistler içinde şiddet eyleminin hedefi ya da ölçüsü konusunda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Örneğin Bakunin, Kropotkin, Malatesta ve Johann Most şiddetin devrimsel bir araç olduğu konusunda hemfikirlerdir ve bu şiddetin hedefinin otoritenin temsilcileri olduğunu belirtmektelerdir. Bu kapsamda anarşistler devlet görevlilerine ya da otoriteye hizmet edenlere yönelik şiddet içeren eylemlerde bulunmalı, böylelikle eylem yoluyla propaganda gerçekleştirmelidir. Böylelikle devrimcilerin mücadeleye olan inancı artacak, halkta sempati yaratılacak ve tabii iktidarın korku ve panik içinde olması sağlanacaktır. Devrim ancak bu şekilde gerçekleşecektir. Üstelik şiddet yanlısı anarşistlere göre bu eylemler anarşist değerlere karşıt değildir. Aksine anarşist

değerlerin ortadan kaldırılmasını engelleyen, bireyleri özgürleştiren bu eylemler anarşist değerleri içinde barındırmaktadır. Zira devlet şiddeti ile anarşist şiddet arasında farklar vardır. Devlet tahakküm altına almak, insan doğasını yozlaştırmak ve insanları köleleştirmek amacıyla şiddete başvurmaktadır. Oysa anarşistler devletin bunu yapmasını engellemeyi amaçlamaktadırlar. Böylelikle anarşist şiddet devlet şiddetinden farklı olarak meşru ve gereklidir. Hatta devrimin ve özgürleşmenin temel şartını oluşturan eylemleri bünyesinde barındırmaktadır.

Anarşizmin şiddeti temel ve yegane araç olarak gören radikal kanadı ise eylemlerde yalnızca devlet temsilcilerinin hedef alınması ya da bireysel suikastler ile yetinilmesini savunmamaktadır. Neçayev, Morozov, Tikhomirov ve Romanenko gibi anarşistler eylemlerin kitleleri derinden etkilemesi gerektiğini düşünmektedir. Bu nedenle gerekirse rastgele birinin hedef alınması ve toplumda infial yaratılması amaçlanmalıdır. Bu anarşistler şiddet yanlısı anarşistlerin iktidar sahiplerine gerçekleştirdiği suikastler, adam kaçırmalar ya da bombalı saldırıların yanında mevcut düzenin bozulmasına neden olacak eylemlerin de düzenlenmesi gerektiğini düşünmektedirler. Bu görüş özellikle 19.yüzyılın son çeyreğinde etkili olmuş ve anarşizmin terör ile bağdaştırılmasına neden olmuştur. Özellikle Rusya'da kurulan çeşitli partiler ve örgütler devrimci amaçlara ulaşma misyonu ile terör faaliyetleri gerçekleştirmiş ve halkın otoritelerden uzaklaşmasını amaçlamıştır. Bununla birlikte kitleler mevcut düzenin barındırdığı çelişkileri, anarşist eylemcilerin inşa etmeye çalıştığı düzen için kullandığı araçlara tercih etmiş ve şiddet içerikli eylemler gerçekleştiren anarşistler elde etmeyi amaçladıkları halk desteğini almaktan uzak kalmışlardır.

KAYNAKÇA

- Aktaş, Ü. (2012). *Anarşizm*. İstanbul: Metamorfoz.
- Akyol, T. (2005). *Politikada Şiddet*. İstanbul: Truva Yayınları.
- Altuğ, Y. (1987). Terörizm Sorunu. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 47-99.
- Altuğ, Y. (1995). *Terörün Anatomisi*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Avrich, P. (2003). *Anarşist Portreler*. Ankara: Doruk Yayınları.
- Bakunin, M. A. (1842). Die Reaktion in Deutschland. *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*.
- Bakunin, M. A. (1971). *Revolutionary Catechism*. (S. Dolgoff, Çev.) Geneva.
- Baradat, L. P. (2012). *Siyasal İdeolojiler Kökenleri ve Etkileri*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Benlisoy, F. (2010). Anarşizm Gönüllü Düzene Övgü. *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*. içinde İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Candan, K., & Bilgin, M. (2011). Sivil İtaatsizlik. *Yasama Dergisi*, 57-94.
- Carter, A. (1978). Anarchism and Violence. *Nomos*, 320-340.
- Çitlioğlu, E. (2005). *Gri Tehdit Terörizm*. Ankara: Ümit Yayınları.
- Dursun, Y. (2011). Şiddetin İzini Sürmek: Şiddet Nedir? *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 1-18.
- Erkızan, H. N. (2002). Anarşist Düşüncenin Doğası, Tarihsel-Düşünsel Kökenleri ve Max Stirner Üzerine Birkaç Söz. *Düşünen Siyaset Düşünce Dergisi: Anarşizm*, 47-60.
- Gage, B. (2009). *The Day Wall Street Exploded: A Story of America in its First Age of Terror*. New York: Oxford University Press.
- Göze, A. (2009). *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım.
- Gülsoy, B. (2009). *Anarşizm Düşüncesinin Şiddet Hareketleri ve Kamu Düzeni Üzerindeki Etkisi*. Ankara.
- Güzel, C. (2002). *Silinen Yüzler Karşısında Terör*. Ankara: Ayraç Yayınları.

- Herngren, P. (1993). *Path of Resistance, The Practice Of Civil Disobedience*. Philadelphia: New Society Publishers.
- Horsley, R. A. (1979). The Sicarii: Ancient Jewish Terrorists. *The Journal of Religion*, 435-458.
- Jenco, K. L. (2003). Thoreaus's Critique of Democracy. *The Review of Politics*, 355-381.
- Kapani, M. (1989). *Kamu Hürriyetleri*. Ankara: Yetkin Yayınları.
- Kırlı, Ö. (2015). Sivil İtaatsizlik ve Henry David Thoreau. *Akademik Bakış Dergisi*, 445-459.
- Kropotkin, P. A. (1999). *Ekmeğin Fethi*. (M. Beyhan, Çev.) Ankara: Öteki.
- Kropotkin, P. A. (2001). *Anarşi, Felsefesi ve İdeali*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Kaos Yayınları.
- Kropotkin, P. A. (2013). *Anarşist Ahlak*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Kaos.
- La Boétie, E. D. (2011). *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*. (M. A. Ağaoğulları, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Malatesta, E. (1899). The Anarchists' Task. *La Question Sociale*.
- Mango, A. (2005). *Türkiye'nin Terörle Savaşı*. (O. Azizoğlu, Çev.) İstanbul: Doğan Kitap.
- Marshall, P. (2003). *Anarşizmin Tarihi İmkânsız İstemek*. (Y. Alogan, Çev.) İstanbul: İmge Yayınevi.
- May, T. (2000). *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*. (R. Ögdül, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Meriç, C. (1981). *Bir Facianın Hikayesi*. Ankara: Umran Yayınları.
- Merriman, J. M. (2016). *The Dynamite Club: How a Bombing in Fin-de-Siècle Paris Ignited the Age of Modern Terror*. Yale: Yale University Press.
- Morland, D. (1998). Anarşizm, İnsan Doğası ve Tarih. J. Purkis, & J. Bowen içinde, *21.Yüzyıl Anarşizmi Yeni Bin Yıl İçin Ortodoks Olmayan Fikirler* (Ş. S. Kaya, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Nechayev, S. (1989). *Catechism of a Revolutionary*. Londra: Violette Nozieres Press.
- Novak, D. (1954). Anarchism and Individual Terrorism. *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, 176-184.

- Öktem, E. (2004). ULUSLARARASI HUKUKTA TERÖRİZM Tanım sorunu ve milli bağımsızlık hareketleri. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi*, 133-147.
- Özbudun, S. (2008). Şiddet ve Kapitalizm: Antropolojik Bir Bakış. *Toplum ve Hekim*, 450-461.
- Proudhon, P.-J. (1979). *The Principle of Federation*. Toronto: University of Toronto Press.
- Richards, V. (1999). *Errico Malatesta Hayatı ve Fikirleri*. (Z. Kiraz, Çev.) İstanbul: Kaos Yayınları.
- Taylan, Ö. (2014). *Anarşizmin Felsefi Kökenleri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Thoreau, H. D. (2001). Devlete Karşı İtaatsizlik Görevi Üzerine. *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik* (Y. Coşar, Çev., s. 29-53). içinde İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tok, N. (2013). Siyasal İdeolojiler. *Siyaset Bilimi*. içinde Ankara: Orion Kitabevi.
- Torun, Y. (2007). *Klasik Anarşizm: Godwin, Proudhon, Bakunin, Kropotkin*. Ankara: Savaş Yayınevi.
- Türkiye Barolar Birliği [TBB]. (2006). *Türkiye ve Terörizm*. Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları.
- Weber, M. (2012). *Ekonomi ve Toplum*. (L. Boyacı, Çev.) İstanbul: Yarın Yayınlar.
- Yayla, A. (1990). Terörizm: Kavramsal Bir Çerçeve. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 335-385.

ANARŞİZMİN İKİ YÜZÜ: İTAATSİZLİK YAHUT ŞİDDET
THE TWO FACES OF ANARCHISM: DISOBEDIENCE OR VIOLENCE SUMMARY
Tamer KÜÇÜKYAĞCI

240

BİR ADALET TEORİSİ: HAKKANİYET OLARAK ADALET

Mert BAŞOĞLU*

ÖZ

Bu çalışmada, John Rawls'un Bir Adalet Teorisi isimli eserinden hareketle, onun "sözleşme teorisini" ele alacağız. Çalışma boyunca, bir yandan Rawls'un adalet teorisinin teorik ve pratik temellerini gözler önüne sererken bir yandan da onun, kendisinden önceki sözleşmecilerden ayıran yanlarını da ortaya koyacağız. Teorinin oluşumundaki temel etkilere değinirken, Rawls'un kişisel tarihinden yararlanarak, aslında ulusal bir fikirten hareketle, evrensel olana nasıl ulaştığını da gözlemleyeceğiz. Hobbes'la başlayan sözleşme sürecinde, bir sözleşme teorisini olarak Rawls'un orijinal fikirlerini, onun, siyaset felsefesine kattığı "ilk durum", "bilgisizlik peçesi", "makul rasyonel birey" gibi kavramlarına değinirken, aynı zamanda siyaset felsefesinde bir ilk denilebilecek analitik yöntemi kullanma tarzını da göreceğiz. Böylece Kantçı bir düzen, yerelden hareketle ulaşılan bir evrensellik, kesinlik ve eşitlik ilkeleriyle oluşturulmuş bir teorinin gücünü ve ne denli geçerli olup-olamayacağını tartışacağız.

Anahtar Sözcükler: Rawls, Bir Adalet Teorisi, Sözleşme Kuramı, İlk Durum, Bilgisizlik Peçesi, Düşünsel Denge.

A THEORY OF JUSTICE: JUSTICE AS FAIRNESS

ABSTRACT

In this study, we will discuss John Rawls's theory of contract, based on his book A Theory of Justice. Throughout the study, while revealing the theoretical and practical foundations of Rawls' theory; we will also reveal the aspects that distinguish him from the contracting philosophers before him. While we are talking about the main influences in the formation of the theory, we will also observe how it reached the universal by making use of his personal history, actually starting from a national idea. In the contract process that started with Hobbes, we will see Rawls's original ideas as a contract theorist, he added to political philosophy, "the original position", "the veil of ignorance", "the reasonable rational individual", while we will also see his style of using use of the analytical method, which we may say is first introduced to political philosophy by Rawls. Thus, we will discuss the power and validity of a theory based on a Kantian order, universality, certainty and equality reached from the local.

Keywords: Rawls, A Theory of Justice, Theory of Contract, Original Position, The Vail of Ignorance, Reflective Equilibrium.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun/Türkiye.
E-Posta: mertbasoglu13@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5441-3965

Makalenin geliş tarihi: 30.01.2024
Makalenin kabul tarihi: 22.04.2024

Submission Date: 30 January 2024
Approval Date: 22 April 2024

Giriş

John Rawls, 20. yüzyılın siyaset felsefesi alanında, sözleşme teorisini farklı bir bakış açısıyla yeniden gündeme getirmiştir. Onun bu teoriyi yeniden gündeme getirmesinin sebeplerinden birisi ise “(...) zamanında hâkim olan klasik faydacı ve sezgici adalet anlayışlarına karşı uygulanabilir güçlü bir seçenek sunmaktır.”¹ Rawls, adil bir toplumun ahlaki temeller üzerinde nasıl yükseleceğini açıklamak için Hobbes, Locke, Rousseau ve Kant gibi sözleşme teorisyenlerinin temel fikirlerinden hareket ederek, daha genel, soyut ve özellikle de biçimsel bir adalet teorisi tesis etmiştir. Bu nedenle, Nozick’in de dediği gibi, bundan böyle “Siyaset felsefecileri, ya Rawls’un teorisi içinde çalışmak zorundadırlar ya da neden böyle yapmadıklarını açıklamak zorundadırlar.”² Tıpkı Kant sonrası felsefenin bölünmesi gibi, bir siyaset teorisi üzerine yazacak her kişinin de Rawls’la hesaplaşması gerekmektedir.

Rawls’un “Bir Adalet Teorisi”³’ni yazmasındaki temel motivasyonlarını bilmemizin, bu teorinin anlamını kavramamızda önemli bir etken olacağını söyleyebiliriz. Bu nedenle, onun kişisel tarihindeki dönüm noktalarına değinmekte yarar vardır. Tam adıyla John Bordley (Jack) Rawls 21 Şubat 1921’de Maryland eyaletinin Baltimore şehrinde doğdu. Onu çocukluğundan beri adalet üzerine düşünmeye iten birçok olay olmuştur. Bu düşünsel zeminin oluşum aşamalarından ilki, kendisinden bulaşan hastalıklar sebebiyle birer yıl arayla iki kardeşinin vefat etmesi sonucunda Rawls’un *doğal talih*⁴ üzerine düşünmesidir. Öte yandan, aile içinde yaşadığı bazı sorunlar ve yaşadığı şehirdeki ayrımcılıkları⁵ da yakından gözlemlemesinin de teorisinin çekirdek fikrini şekillendirmesindeki diğer bir etken olduğunu söyleyebiliriz. Rawls, 1939’da Princeton üniversitesine kayıt yaptırdığında İkinci Dünya Savaşı’nın başlamasıyla aniden askere alınır. İki yıl boyunca bilfiil askerlik görevini yerine getirirken, bu sırada savaşın yıkıcı etkisine yakından şahit olması, onun, savaş

¹ Lokman Çilingir, *Pratik Felsefe*, Ankara: Elis Yayınları, 2018, 222.

² Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, çeviren. Alişan Oktay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, 241.

³ John Rawls, *Bir Adalet Teorisi*, çeviren. Vedat Ahsen Coşar, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017. Bundan sonra kısaca *BAT* olarak bahsedilecektir.

⁴ İleride fark ilkesi olarak karşımıza çıkacaktır.

⁵ Örneğin Jim Crow yasaları.

çığırtkanlığı ve vicdani ret üzerine düşünmesini sağlar. Bu olay kişisel tarihindeki dönüm noktalarından üçüncüsüdür denilebilir.⁶

1962'de Amerika, Vietnam Savaşına dâhil olur. Dönemin gençlerinin bu savaşı benimsememesi ve savaş karşıtlığı hareketler sonucunda hükûmet, başarılı öğrencileri askerlikten muaf tutma kararı alır. Böylece, öğrencilerin savaşa dâhil olup-olmaması hocalarının takdirine kalır. Rawls'un da gözlemlediği üzere, bu karar ile birlikte yüksek gelir düzeyindeki aileler çocuklarının notlarının iyileştirilmesi için hocalarına baskı yapar. Böylece, aileler arasındaki ekonomik eşitsizliklerin yarattığı etkiler, Rawls'u adalet üzerine düşünmeye iten en kuvvetli olaylardan bir diğeri olmuştur. Bu düşünsel zeminin oluşumunda etkili sayabileceğimiz temel olaylardan sonuncusu ise, ideolojilerin savaşı denilebilecek olan Soğuk Savaştır. Kapitalizm (ABD) ile komünizmin (SSCB) savaşı, Rawls'u bir üçüncü yol için düşünmeye itmiştir.⁷ Bu yaşantı Rawls'un adaletle yönelik arayışlarını daha da şiddetlendirmiştir. Böylece moral-politik bir görüşün tasarısını ortaya koymak için, öncelikle ortak bir 'doğru' fikri arayışına girmiştir. Bu ortak doğru, aslında, bütün farklılıklarına rağmen insanların uzlaşabileceği *temel* bir 'doğru' fikrine işaret eder. Asıl şaşırtıcı olan ise sağduyuya aykırı⁸ bir şekilde,

(...) genelde, bireylerin iyi anlayışındaki iyi şeyin, önemli yollarla birbirine benzememesidir. Buna karşılık doğru kavramı için bu böyle değildir. İyi düzenlenmiş bir toplumda yurttaşlar aynı doğru ilkelerine sahiptirler ve onlar özel durumlarda aynı yargıya ulaşmaya çabalarlar.⁹

Ortak bir doğru fikri, teorinin temelleri açısından elzemdir. Çünkü ortada ancak çözülebileceğine dair kuvvetli bir inanç beslediğimiz bir sorun ve bu soruna ayırabileceğimiz yeterli miktarda kaynak varsa çözüm arayışına girebiliriz.¹⁰ Dolayısıyla, Rawls'un teorisindeki en büyük temel kabul şudur ki,

⁶ Mehmet Kocaoğlu, *John Rawls: Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*, Ankara: İmaj Yayınevi, 2015, 11-14.

⁷ Kocaoğlu, *John Rawls*, 13.

⁸ Sağduyu bize çoğunlukla bir şeyin *iyi* olduğunda ortaklaştığımızı gösterir. Oysa doğrunun kullanımı daha çetrefillidir. Bunun sebebi ise bir şeye iyi derken kullanışlı (örneğin cep telefonu), yetkin (örneğin iyi bir hoca) veya başka anlamlar yükleyerek 'iyi' deriz. Oysa 'doğru' derken genelde bir görüşü onaylamak, onun adaletli olduğunu tasdik etmek anlamında kullanırız.

⁹ Rawls, *BAT*, 477.

¹⁰ Günümüz insanının sahip olduğu iktisadi modeli düşünmemiz gerekir. Örneğin, neden kanserli bireyler veya SMA'lı çocuklar için devletler büyük bütçeler ayırıp sorunu çözmek

insanlar asgari düzeyde ahlaki ve rasyoneldir ve birbirleriyle çok fazla ilgilenmezler, ihtiyatlıdır. Çünkü Rawls'un da sorduğu üzere:

Eğer gücü kendi amaçlarından aşağı tutan makul adil bir toplum mümkün değilse ve insanlar, her ne kadar tamamen ahlakdışı ve ben-merkezli olmasa da, büyük ölçüde ahlaki değilse, Kant ile birlikte şu soru sorulabilir: Bu dünyada yaşamaya değer mi?¹¹

Rawls için bu sorunun cevabı tıpkı Kant'ta olduğu gibi "evet"tir. Ancak Rawls sözleşme fikrinden hareket etse de onun tasarısındaki durum, sözleşmeden daha önceki -hipotetik- bir ilk durumdur.¹² Kuramın teorik bir kabulü olarak, insanlar -ilk durum varsayımında da- rasyonel varlıklardır. Bu bakımdan özellikle Hobbes'la benzer olsalar da Rawls için insan doğası *gereği* kötü değildir. Çünkü Rawls'ta sözleşme teorisyenlerinin kullandığı 'doğa durumu' gibi empirik olmayan fikirlerinden farklı olarak, her insanın, bu 'ilk durumda' temel prensiplerin nasıl belirlendiğini düşünce deneyiyle ulaşabileceğini varsayar. Bu bağlamda, Rawls metafizik anlamda değil ama ampirik anlamda rasyonel bir bireyi ele alır.¹³

244

İlk durumda da insanı çevreleyen temel ahlâk yasaları vardır. Dolayısıyla yalnızca uç bir durumda, söz gelimi, "Güvenmeme ve gücenme sivillik bağlarını paslandırır, kuşku ve düşmanlık insanları başka zamanlarda yapmaktan kaçınacakları hareketleri yapma konusunda baştan çıkartır."¹⁴ O hâlde, insanın rasyonelliği, insanın ahlaki davranışlarını temellendirebilmenin olanağını oluşturur, diyebiliriz.

için ciddi çabalar sarf etmiyorlar? Çünkü her ne kadar inkâr etsek de Benthamcı bir faydacılık anlayışı, 21.yy'da da bizi çepeçevre sarmış durumdadır.

¹¹ John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, çeviren. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019, 44-45.

¹² Bu düşünce Kant'ın kategorik imperatifi ile otonomi görüşünün bir sentezi gibidir.

¹³ Rawls, insanların öznel yaşantılarına (metafizik öğretiler, inanç vs.) karşı olmayacak anlamda temel ilkeleri belirleyebileceği bir doğruluk hissi olduğunu söyler. Bu fikrin gelişmesinde Kocaoğlu'nun aktardığı şu düşünce çok önemlidir: "Amerikan İç Savaş'ındaki Tanrı'nın iradesinin adil olarak kabul edilmesi durumunda Holokost ya da Japonya'ya atılan atom bombası karşısında Tanrı'nın iradesinin nasıl yorumlanacağı ahlak ve din arasında bir gerilime sebep olur. Rawls'ın da Kant'tan yola çıkarak vardığı nokta en temel formda ahlakın, muhakemeyi yapana göre değişmeyeceğidir. Bu durumda ahlakın haklılaştırılması muhakemesinde Tanrı'ya gerek yoktur; Tanrı varlığı ahlaki gerekçelendirmenin gerekli kurallarını belirleyemez. Dolayısıyla adalet ve ahlak, Tanrı'nın onaylamasına gerek olmaksızın yeryüzündeki insanların makul muhakemesiyle gerçekleştirilebilir." Kocaoğlu, *John Rawls*, 14.

¹⁴ Rawls, *BAT*, 35.

Teorinin Kökenleri ve Alternatif Teorilere İtirazları

Rawls'un teorisi klasik sözleşme teorisi kökeninden gelir. Onun teorisinin beslediği diğer kaynaklar arasında liberal gelenek, Kantçı etik, Locke, Hume, İngiliz faydacılığı ve Amerikan rüyası (meritokrasi) gibi birçok kaynak vardır. Ancak Rawls bu kaynakları olduğu gibi kullanmak yerine, onları revize ederek, yeni bir kullanımla sunar. Söz gelimi, Kant'ın kategorik imperatifi, ödev ahlâkı, otonom bireyi, Rawls'ta benzer şekilde cehalet perdesinde kendisini gösterir. Bentham-Mill çizgisinin, bireyi görmezden gelerek faydayı bir maliyet hesabı sonucundaki çoğunluğun konumuna göre tanımlaması, Rawls'ta, en az ayrıcalıklı olanların en çok faydalanması, şeklinde formüle edilir. Meritokrasiyi ise -şartlar eşitlendikten sonra- onaylayarak, evrensel bağlamda ele alır.

Rawls'un itirazlarına da kısaca değinecek olursak, öncelikle liberal gelenekten gelmesine rağmen, insanların seçemedikleri özellikleri nedeniyle bazılarının yarışa avantajlı başlamasını doğru bulmaz, bu yönden liberal görüşü eleştirir. Sezgiciliği, anayasal bir düzen sağlamak konusundaki yetersizliği yönünden kabul etmez. Çünkü çatışma yaşandığında karar vermek için yeniden sezgilere başvurulur ancak bu öznel bir değerlendirmeden ibaret olacağı için adalet duygusunu zedeler. Faydacılık ise genel faydayı gözeten bir nevi maliyet hesabı ilkesinden hareket ettiği için anayasal bir düzende yaşayacak insanlar için uygun değildir. Ancak Rawls bu görüşe de tamamen katılmaz. Böylece, köken olarak başta Kant'ın kendinde amaç¹⁵ ve özerklik ilkesini;¹⁶ İngiliz faydacılığının genel faydasından özel faydayı; meritokrasinin genel bir ilke olarak değil ancak kişi bazında kabul edilmesi gibi birçok etkeni revize ederek kullanır. Bu kaynaklardan hareketle BAT'ı oluşturan Rawls, BAT'tan adaleti ve adaletten de özgürlüğü elde eder.

İlk Durum/Orijinal Pozisyon ve Cehalet Perdesi

Hangi topluma dâhil olduğumuzu bilmeseydik, nasıl bir topluma dâhil olmak bize güvende hissettirirdi?¹⁷ Bu soru Rawls'un hareket noktasıdır.

¹⁵ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çeviren. Ionna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, 46.

¹⁶ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 51.

¹⁷ "Cehalet perdesi, katılımcıları, rastgele bir ülkede doğacaklarını bilselerdi, bu ülkenin İsviçre veya Danimarka gibi bir ülke olmasını istemeye zorluyor." Tamamı için bkz. The School of Life, "The Great Philosophers John Rawls",

Rawls'un iddiasına göre, eğer insanlar sosyal konum ve koşullarının farkında olmasalardı; eşitlikçi bir toplumu, yoksulluktan sakınma arzusu zenginliğin câzibesinden daha güçlü olduğundan, eşitliksiz olana göre daha 'hakkaniyetli' görürlerdi.¹⁸

Rawls cevaba, yani eşitlikçi bir topluma ulaşmak için, en temelden başlayarak, diğer sözleşme teorisyenlerinin doğa durumuna benzer olarak bir ilk durum (original position) tasarlar. İlk durum, onun da belirttiği gibi, hipotetik bir durum olsa da teorinin en temel yanıdır. Bu temel aynı zamanda sözleşme teorisyenlerinden ayrıldığı noktalardan biridir de. Çünkü sözleşme teorisyenlerine göre rasyonel bir seçim için gerekli olan kısıtlar doğa-durumunda mevcuttur. Bu durum da sözleşmeye geçişi meşrulaştırır. Öyleyse "(...) doğa-durumunun klasik kavramına karşılık gelen Rawls'un varsaydığı başlangıç-durumu [original position] değil, aksine varsayılan rasyonel öncüllerdir [epistemik kısıtlar]."¹⁹

Adaletin ne olduğuna dair herkesin anlayabileceği temel bir prensibi sunarak indüktif bir yaklaşım benimseyen Rawls, epistemolojik kısıtları da kullanarak bu yaklaşımını dedüktif bir biçimde tamamlar. Delacampagne'in de belirttiği üzere BAT "(...) siyasal tartışmalara 'analitik' diyebileceğimiz bir düşünce üslubuyla yaklaşan ilk kitaptır."²⁰ Rawls, teorisini analitik diyebileceğimiz bir yapıyla inşa etmiş ve koşulları baştan belirleyerek, sonuçların zorunlu[ymuşçasına] bir çıkarımını sunmuştur. Ancak çağdaş tartışmalarda görüldüğü üzere bu henüz mantıksal bir zorunluluk olarak kanıtlanmış değildir.

Ona göre, insanlar, ilk durumda temel düzeyde rasyonel varlıklardır. Bu varlıklar homo economicus değillerse de iktisadi bir rasyonellikleri vardır. Kaynakların kıt, ihtiyaçların sonsuz olduğunu bilen taraflar için adalet, ilk durumda yalnızca ürünlerin²¹ bir dağıtım sorunundan ibarettir. Rawls'un ilk

<https://www.theschooloflife.com/article/the-great-philosophers-john-rawls/>,
(26.12.2022).

¹⁸ Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş*, çeviren. Ahmet Kemal Bayram, Özgür Tüfekçi Hüsamettin İnanç, Şeyma Akın ve Buğra Kalkan, Ankara: Adres Yayınları, 2013, 74.

¹⁹ Seyit Coşkun, "Adalet Kavramına İki Farklı Yaklaşım: John Rawls ve Jürgen Habermas", *Felsefe Dünyası* 65, (2017): 175.

²⁰ Christian Delecampagne, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, çeviren. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020, 320.

²¹ Burada kaba anlamda bir ürün metaforu kullanıyoruz. Rawls için burada dağıtılacak şey aynı zamanda özgürlük ve eşitlik ilkeleridir de.

durumu, herkesin kabul edebileceği ilk ve temel adalet ilkelerine ulaşmak için bir tasarıdır. Bu ilkeler, temeldeki 'doğru' anlayışını takiben seçilir, bu anlamda "Bir sözleşme doktrininde ahlaki olgular [da], orijinal pozisyonda seçilen ilkeler tarafından belirlenir."²² Dolayısıyla rasyonel bireyin seçtiği ilkeler ahlakiliğin garantörüdür.

Rawls'un tasarısındaki taraflar, komüniteryan bir topluluğun küçük birimlerinin temsilcilerini andırır. Buna göre ortaya çıkan ilk sorun şu olur, birlikte üretilen ürünler adil olarak nasıl dağıtılmalıdır? İş birliği sonucu üretilen ürünlerin adil bir dağıtımı, kamusal bir anlaşma ile mümkündür. Bu anlaşmanın ilkelerinin belirlenmesi, yani dağıtımın adil olarak gerçekleşmesi, Rawls'un kurgusuna göre ancak bir Cehalet Perdesi (*The Veil of Ignorance*) ile mümkündür.

Her şeyden önce, kimse, bu konumdaki kişinin yerini, sınıfını veya sosyal statüsünü bilmediği gibi, kişinin kendisi de doğal varlıkların ve yeteneklerin dağıtılmasındaki şansını, kendi zekasını, gücünü ve benzeri şeyleri bilmez. Yine kimse onun iyi kavramının ne olduğunu bilmediği gibi, rasyonel hayat planının özelliklerini veya iyimserlik ya da kötümserlik yeteneği ya da riskten kaçınma gibi psikolojik yönlerinin özelliklerini de bilmez.²³

Taraflar ancak kendi toplumlarının değer yargılarını, insanlık ilişkilerini, ekonomik ve siyasal durumlar gibi diğer genel bilgileri bilirler. Ancak kendilerine dair öznel hiçbir bilgileri yoktur.²⁴ Böylece taraflar, ilkelerin seçiminde hiçbir şekilde kendi çıkarlarına göre bir karar veremezler. Tüm taraflar anlaşsa dahi, kendi konumlarını bilmedikleri için, verecekleri kararlarda da kendilerini kayırdıklarından emin olamazlar. Böylece taraflar, çıkar benzerliğine başvurarak makul bir rasyonellikle²⁵ kendileri için en iyisini seçtiklerinden emin olabilecekleri tek durumu, yani herkesin lehine olan ilkeleri belirlerler.

²² Rawls, *BAT*, 74.

²³ Rawls, *BAT*, 163-164.

²⁴ Ceterus Paribus ilkesince yaratılan teori, tam da bu anlamıyla -diğer her şey eşitken- hipotetiktir, gerçeklikten kopuk tarih-dışı ve mümkün olduğunca soyut bir bağlama işaret eder. Bu anlamda Kantçı bir formalizm peşindedir.

²⁵ Teori bağlamında, tam anlamıyla rasyonel olan birey, yalnızca kendi çıkarlarını düşünürken; makul birey diğerlerinin de çıkarlarını gözетir.

Rawls'un hakkaniyet olarak adaleti, Themis'in epistemolojik kısıtlar altındaki hâliyle betimlenebilir, ancak şu farkla ki: Hakkaniyet olarak adalet, yalnızca Themis'in epizodik belleğinin çalışmamasıyla mümkün olacaktır. Öyleyse, Rawls'un bu biçimsel kurgusunun şartları ışığında denilebilir ki, "Başlangıç durumu, 'saf kurallar süreci olarak adalete' karşılık gelirken, bilgisizlik peçesi 'mükemmel kurallar süreci olarak adalete' karşılık gelir."²⁶ Böylece kurallı bir sürecin inşasını, bu sürecin kendi içerisinde bir çalışma prensibi yaratılarak sağlanır. Rawls bunu "Düşünümsel Denge" olarak adlandırır.

Düşünümsel Denge ve Doğrunun İyiye Önceliği

Mükemmel kurallar süreci olarak adaleti tesis edebilmek için, öncelikle taraflar adalet ilkelerini nasıl seçeceğine dair adalet anlayışlarını *genellik*, *evrensellik*, *kamusallık*, *çatışan talepleri sıralama* ve *kesinlik* ölçütlerine göre belirlemelidirler. Taraflar, adalet anlayışlarını belirlemek için cehalet perdesi altında rasyonel bakış açılarıyla fikirlerini paylaşırlar. Önerilerin bütün yönlerden değerlendirilebilmesi için sözleşme koşullarında basit değişikliklerle ileri-geri gidilerek, öneriler tekrar tekrar çözümlenir, zayıftan güçlüye değin sıralanır (*Maximin Rules*) ve önerilerin arasından bir seçim yapılır. Yapılan seçim sonucunda ilkeler belirlenir ve uygulanır. İlkeler pratikte çalışmazsa, denge sağlanana kadar, diyalektik bir biçimde değiştirilmeye devam edilir. Bu süreç Düşünümsel Denge (*Reflective Equilibrium*) olarak isimlendirilir.

Rawls felsefesinde adalet, doğru olmadan kurulabilecek bir olgu değildir. Doğru kavramı ise Rawls'a değin iyi kavramıyla eşdeğer tutulmuş ya da 'iyi olana göre davranmak' ve benzeri şekillerde tanımlanmıştır. Ancak Rawls, BAT'ta doğru ile iyi arasında bir ayrım yaparak, adalet ilkelerinin belirlenmesinde "Doğrunun İyiye Önceliği" ismini verdiği bir metodu kullanır. Teleolojik öğretilerin -alenen ya da zimnen- hepsinde doğru tanımı öncelikli bir iyi tasarımıyla hareketle, iyiye uygun davranmak olarak yapılmıştır ancak bu geçerli değildir. Çünkü insanların iyi anlayışları değişkendir. Bu bağlamda Rawls'un deontolojik tutumu, teleolojik öğretilerin izlediği yolun tam tersini izler. Kocaoğlu'na göre de Rawls, deontolojik bir ahlak anlayışını savunur ancak bu anlayışın iki kusuru vardır:

²⁶ Çilingir, *Pratik Felsefe*, 225.

Rawls, deontolojik teorilerin iki kusuru olduğunu gözlemlemiştir. Bunlardan ilki etik bir karar vermek için sistematik olmamalarıdır. İkincisi ise bu teorilerin üzerine inşa edildiği doğrunun ilkelerine ilişkin herhangi bir gerekçelendirme yapılmamasıdır.²⁷

Rawls'un bu sorunlar için çözümü, doğrunun iyiye önceliği metodudur. Tarafların münakaşayla temel ilkeleri belirlemeleri için öncelikle ortak bir zemini paylaşmaları gerekir. Rawls için bu zemin doğrudur. Rawls, bütün taraflar için tarafsız bir zemin olabilecek en temel doğruları yani birincil değerleri işaret eder. Birincil değerler, cehalet perdesi altında rasyonel seçim yapabilen kişinin her durumda öncelediği -özgürlük, eşitlik, refah gibi- değerlerdir. Arnhart'ın ifade ettiği üzere:

Yaşamları boyunca insanların peşinde olmaları gereken amaçların ne olması gerektiği hakkında, herhangi bir özsel yargıda bulunmasak bile, tercih ettikleri amaçlar her ne ise, bunlara yönelik en iyi araçların ne olduğunun tasarlanmasında, bu amaçların akliliği ile ilgili biçimsel yargılarda bulunabiliriz.²⁸

Bu bağlamda, doğrunun iyiye olan önceliği, birincil değerlerin seçiminde, tarafların bu zemini oluşturdukları süreçte, bütünüyle 'iyi' anlayışlarının dışında tutulmasıdır. Çünkü söz gelimi, çileci bir dini anlayışı benimsemiş olan bireyler, bu epistemik kısıt [cehalet perdesi] altında olmasalar; açlığın, hürriyetten yoksun kalmanın ve benzeri durumların 'iyi' olduğunu savunarak bunları seçebilir ve insanları çileci yaşama yönlendirmelerini mazur gösterebilirdi. Ancak cehalet perdesi ve doğrunun iyiye önceliği ilkesi ışığında, rasyonel karar verebilen bireylerin tamamı özgürlüğü ve refahı tercih ederler. Çünkü Kant'ın "görüsüz kavramlar boştur" ifadesine koşut²⁹ olarak, Rawls'un cehalet perdesi altındaki bireylerinin de empirik olarak hiçbir öznel deneyimleri olamaz, yalnızca kavramsal olarak tercihte bulunurlar.

Böylece, deontolojik teorilerin, doğrunun temelleri sorunu ile etik kararların sistematize edilmesi sorunu da Rawls açısından çözülmüş olur. Çünkü doğru, 'makul derecede ahlaki ve rasyonel birey' için münakaşalarla birlikte *ortaklaşa* ulaştığı genel (biçimsel) bir sonucu ifade eder. Arnhart'ın da ifade ettiği

²⁷ Kocaoğlu, *John Rawls*, 31.

²⁸ Larry Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, çeviren. Ahmet Kemal Bayram, Ankara: Adres Yayınları, 2013, 323.

²⁹ Karar verici kişiler, hangi gruplara dâhil olduklarını(kavram) bilmedikleri için, en az avantajlı grupların(görüler) dahi şartlarını mümkün olduğunca maksimize ederler.

üzere: “Rawls, ahlâkî olarak tarafsız bir adalet kavramlaştırması arayışında, herhangi bir özsel (esas, substantive) ahlâkî yargıya dayanmayan, saf anlamda biçimsel (usûl, formel) haklılaştırma standartlarının peşindedir.”³⁰

Ahlaki ve Rasyonel Özne

Rawls’un taraflarını temsil eden kişiler, demokratik yaşam biçiminin siyasal kişisel özelliğini temsil ederler. Bu bağlamda kişiliği bir bütün olarak ele almak yerine, onu hakkaniyet olarak adaleti tesis edecek kişi olarak yalnızca politik bakımdan ele alır.³¹ Adaleti tesis edebilecek bireyler, cehalet perdesi ardında belli doğrular etrafında toplanarak, düşünümsel denge ve maximin kuralları araçlarıyla adalet ilkelerine ulaşabilecek olan rasyonel bireylerdir.

(...) rasyonel bir kişi, kendisine açık olan fırsatlar arasında tutarlı olan tercihler dizisini düşünür. Bu fırsatları kendi amaçlarının iyiliğine göre sıralandırır; arzularını daha fazla tatmin edecek olan ve yürütülmesi durumunda daha fazla başarı şansı bulunan planı takip eder.³²

Rasyonel kişi, doğru seçim yapabilen kişidir. Ancak saf anlamda ‘rasyonel’ olan kişi, yalnızca kendi menfaatlerini düşünür. Rawls’un tasvir ettiği kişi ise makul olmalıdır. Burada Kant’ın etkisini gözlemlemek mümkündür. Rawls’un ‘makul rasyonellikte’ olan bireyi, diğer insanları ve onların çıkarlarını da gözetmen bireydir. Bu anlamda, Rawls’un makul rasyonel bireyi, Kant’ın, insanlığa araç olarak değil amaç olarak davran (bkz. 13. dipnot) buyruğunun açık bir örneğidir.

Rawls’un makul rasyonel bireyi, diğer yandan, Rousseau’nun siyasi eşit katılım ilkesine dâhil olan, ahlaki ve özgür birey düşüncesiyle de benzerlik gösterir. Rasyonel birey, cehalet perdesi altında doğrunun iyi karşısında öncelenmesiyle sınırlı bir diğerkâmlığa da ulaşarak makul rasyonel birey hâline gelir. Böylece Rawls’un tasvir ettiği rasyonellik, bir ‘iyi’ anlayışının olmadığı altını çizerek, ahlaki yöne vurgu yapar.

Rasyonel bireyin düşünümsel dengeye ulaşma süreci, ahlaki aklın minimum ilkelerini gözetmesiyle son bulur. Kocaoğlu’nun belirttiği üzere,

³⁰ Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi*, 323.

³¹ Çilingir, *Pratik Felsefe*, 227.

³² Rawls, *BAT*, 170.

“Rawls’ın toplum sözleşmesinde bireyler rasyonel olarak kendi çıkarları peşinde koşarken birbirinin kurdu³³ olmalarını engelleyen, bireyin amaç olarak kabul edildiği bir ahlakla sınırlıdır.”³⁴ Bu sınırın çekirdeğinde yer alan ise, insanların zorunlu olarak makul rasyonellikte olduğu varsayımdır. Öyleyse, kişinin ahlaki davranışlarda bulunmasının yegâne yolu, onun aynı zamanda belli bir rasyonellikte olmasıdır.

Kant’ta, bireyin ahlaki olabilmesinin yolu nasıl özgür olabilmesinde ve özgür olabilmesi de akıl sahibi olmasında yatıyorsa; Rawls’un ahlak -ve onun uygulaması olan adalet- konusunda “Kant’tan yola çıkarak vardığı nokta en temel formda ahlakın, muhakemeyi yapana göre değişmeyeceğidir.”³⁵ Dolayısıyla, bireylerin rasyonelliği, Rawls’un minimum ahlaki ilkeleri için de temel oluşturur.

Adalet İlkeleri ve İlkelerin Seçimi

Aşağıda göreceğimiz üzere *lexical priority* olarak gerçekleştirilebilecek olan adalet ilkelerinin seçimi, Rawls’un şimdiye değin bahsettiği diğer kavramların bir sonucu olarak, tarafları bu ilkelere götürmesinde de *benzer* şekilde kendini gösterir. Söz gelimi, bireyin rasyonel olmaması, ahlaki olmaması ya da sınırlı da olsa diğerkâm olmaması, adalet ilkelerinin seçimi açısından istenmedik sonuçlar doğurabilir. Öyleyse Rawls için taraflar bu şartların tümünü karşıladığında, yani, ancak ve ancak kişilerin sözü edilen kısıtlara bağlı olarak yapacakları seçimler sonucunda bu ilkeleri belirlemek zorunda kalırlar.

[Bu belirlenimdeki] (...) baskın amaç, kişinin kendisinin rasyonel bir karar vermek için her zaman bir seçme yöntemini takip etmesidir. Bunun için üç şeye ihtiyaç vardır. Müzakere anlayışı şu şekilde belirtilmelidir: (1) birinci kişi prosedürü (2) genel olarak uygulanabilirlik ve (3) (en azından olumlu enformasyon şartları ve

³³ Kanatlı’ya göre: “İnsan insanın kurdudur anlamına gelen bu kelime, ilk defa üçüncü yüzyılda yaşamış olan Romalı şair ve oyun yazarı Titus Macchius Plautus tarafından kullanıldığına dair yaygın bir kanı mevcuttur. İlginç olanı ise, bu kelimenin Leviathan’da hiç geçmemiş olmasına rağmen, çoğu yazar tarafından Hobbes’un insan doğası tasvirini anlatmak için kullanılıyor olmasıdır (...)” Mehmet Kanatlı, “John Rawls’ın Hakkaniyet Olarak Adalet İlkelerinde Özgürlük ve Eşitlik Sorunu Üzerine”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 15, (2020): 686.

³⁴ Kocaoğlu, *John Rawls*, 21.

³⁵ Kocaoğlu, *John Rawls*, 13.

verili hesaplama yeteneği altında) en iyi sonuca önderlik etmeyi garanti etmek.³⁶

Rawls için, nasıl ki doğruluk, düşüncenin erdemiyse; adalet de toplumsal kurumların (bu bağlamda cehalet perdesi altındaki tarafların) ilk erdemidir. Böylece Rawls, adaleti, erdem olarak tanımlayarak Antik-Yunan'da kullanılan - özellikle Platon'da gördüğümüz- etik-politik dile³⁷ de vurgu yapmış olur. Çünkü o aynı zamanda özgürlüğün doğasının da erdem olduğunu söyler. Öyleyse Rawls için özgürlük, adalet ve doğruluk kavramları, birbirlerinden tamamen bağımsız kavramlar değildir. O hâlde Rawls'un makul bireyi için aynı zamanda erdemli birey de denilebilir. Rawls'un klasik siyaset felsefecilerinden ayrıldığı nokta ise, kendisinden önceki çoğu teorisyenin ideal yönetim biçimini belirleyerek, oradan adalete ulaşmalarının aksine; adaletin ne olduğunu tartışarak, buradan hareketle 'ideal yönetim' biçimine ulaşmasıdır. İkinci kampa dâhil olanlar için deontolojik öğretiler (Kant ve Rawls) örnek verilebilirken; ilk kamp öğretileri ise teleolojik öğretiler (Platon ve Aristoteles) örnek verilebilir.

Rawls'un ilk durumundaki bireyler, epistemik kısıtlar içinde ancak eşit, özgür, rasyonel ve ahlaki bireyler olarak bulunurlar. Bu bireylerin öncelikli karar vermeleri gereken şey, nasıl bir adalet anlayışı benimseyecekleridir. Bu anlayışlardan bazıları şunlardır: Sezgicilik, faydacılık, mükemmeliyetçilik ve hakkaniyet olarak adalet. Taraflar, başta kendileri olmak üzere -ve zorunlu olarak da diğer herkes için- en iyi seçeneği (*maximin rules*), ilke edinebilecekleri anlayışı tartışırlar. Bu tartışmanın olanağını sağlayan şey sınırlı bir çatışma vurgusudur çünkü anlaşma ancak bir çatışma ortamında mevcut olur. Ancak bu çatışma Hobbes'un doğası gereği kötü bireyleri değil ama Hume'un belirli bir kıtlık içindeki bireyleri arasındadır. Böylece, cehalet perdesi altındaki taraflar, herkesin eşit olduğu ilk durumda, rasyonel bir karara ulaşmak için ilkeleri tek tek incelerler. Sezgicilik çok ilkeli olduğu için, faydacılık bireyleri gözetmediği için ve mükemmeliyetçilik de uygulanabilir olmadığı için elenir. Bir sonraki adımda taraflar ilk ilkeleri seçerler. Ancak Rawls ilkelerin seçiminde bazı prosedürlerden bahseder. Ona göre,

Bir kişinin ne yaptığı kamusal kuralların ona ne yapmaya hakkı olduğunu söylemesine ve bir insanın ne yapmaya hakkı olduğu da

³⁶ Rawls, *BAT*, 583.

³⁷ Bu dil özellikle Machiavelli ile birlikte yön değiştirmiş, ahlaki siyasetten, siyasi ahlaka doğru çevrilmiştir.

onun ne yaptığına dayanır. Sonuçtaki dağıtım, bu meşru beklentilerin ışığında, kişilerin ne gibi sorumlulukların altına gireceklerini belirleyen taleplerinin irtiba[t]landırılmasıyla ortaya çıkar.³⁸

Dağıtım sorununa dair üç farklı yoldan bahseder Rawls. Ona göre, Saf Prosedürel Adalet, Tam Prosedürel Adalet ve Eksik Prosedürel Adalet olmak üzere üç farklı yol vardır. Tam prosedürel adalette adil olan eşit olandır. Örneğin bir grup insanın bir pastayı bölüşeceğini düşünelim, ancak pastayı bölen kişi, en son dilimi alacaktır.³⁹ Diğerleri de istediği dilimi almakta serbesttirler. Öyleyse pastayı bölen kişi, kendisinin mümkün en büyük payı alabilmesi için pastayı eşit bölecektir. Eksik prosedürel adalete ise kamuda infial yaratan davaları örnek gösterebiliriz. Buna göre, bir prosedür izleniyor olsa da suçlu her zaman cezasını çekmeyebilir veya suçsuz olan cezalandırılabilir. Saf prosedürel adalet ise bizim için asıl önemli olandır. Saf prosedürel adalete göre, bir grup insanın -hile gibi dış etkenleri bir kenara bırakarak- bütün şartları bilerek bahis oynaması, bu sürecin, en azından adil olmaması gibi bir durum ortaya koymaz. Öyleyse cehalet perdesi altındaki bireylerin de saf prosedürel adaleti izlediğini söyleyebiliriz.⁴⁰ Rawls'a göre, sıralanan kısıtlara uygun ve yukarıdaki saf prosedürel adalet çerçevesinde karar verecek olan tarafların, ulaşacakları iki ilke vardır.⁴¹ Bu ilkeler şu şekilde sıralanır:

[Birinci İlke olarak:] Her kişi, herkes için benzer bir eşitlik sistemiyle uyumlu olan bütün bir eşit temel özgürlükler sisteminde yer almak için eşit bir hakka sahiptir.

³⁸ Rawls, *BAT*, 114.

³⁹ Rawls'un pasta örneği için bkz. Rawls, *BAT*, 114-115.

⁴⁰ Rawls, *BAT*, 113-118.

⁴¹ İlk olarak, bazı yorumlara göre, tarafların ilk ilkelerinin seçimi, Kant'ın otonom olan ve kategorik imperatifine uygun eyleyen bireyin bir *yorumu* olarak görülürken, bizim için böyle bir örtüşme söz konusu değildir. Çünkü ilk olarak, Kant'taki hâliyle birey, Rawls'un tarafları gibi bütün kişisel özelliklerinden soyutlanmış değildir. Kendisini bilir, ismini bilir, tercihlerini, konumunu, kendisini olduğu kişi yapan her şeyi bilir. Kant'ın teorisi de deontolojik bir teori olmasına karşın, Kant'ın bireyi tarihsel bağlamından koparılmaz, genişletilir; oysa Rawls'un tarafları, bu bağlamdan soyutlanır. Ancak zaten Rawls'un ulaşmak istediği genellik de ancak böyle zaman-dışı bir birey kabulüyle mümkündür. "Teorinin gerçekliğiyle gerçek dünya arasındaki fark teorinin kendisidir." Armağan Öztürk, *Liberal Adalet*, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2013, 90 (72. dipnot).

İkinci olarak ise, Kant'ta sırf ödeve uygun olduğu için yapılan tercihler, Rawls'ta bencil bir rasyonellik olarak karşımıza çıkar. Kant'ın sırf ödeve uygun olduğu için eyleyen bireyin yerini; Rawls'ta, sırf konumunu, kim olduğunu bilmediği için mevcut koşullardaki en az riskli ve en çok kazançlı olan ilkelere yönelir. Sonuç olarak Rawls'taki taraflar, Kantçı buyruğa aykırı hareket ederler.

[İkinci İlke olarak:] Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler öyle düzenlenmelidir ki, her ikisi de: (a) daha [az] avantajlı olanlar için daha fazla yarar sağlamalı, adil tasarruf ilkesiyle⁴² uyumlu bulunmalı ve [Fark İlkesi] (b) adil fırsat eşitliği koşulları altında makamlar ve mevkiler herkese açık olmalıdır. [Fırsat Eşitliği İlkesi]⁴³

Cehalet perdesi altında seçilen adalet ilkeleri, Rawls'un "*lexical priority*" olarak adlandırdığı bir sıralılıkla çalışır. Yani ilk ilke tamamen karşılanmadan ikinci ilkeye geçilemez. Buna göre ilk ilkenin ikincisine; ikinci ilkenin de kendi içinde (a)'nın (b)'ye önceliği vardır. Rawls'un kabullerine göre hiç kimse, daha fazla refah için (2. İlke) temel özgürlüklerinden (1. İlke) feragat etmez. Öte yandan, ilk ilkeye yönelik olarak, "(...) özgürlük ancak özgürlüğün hatırı için sınırlandırılabilir."⁴⁴ diyen Rawls, ilk ilkenin (özgürlük ilkesinin) de kendi içerisinde iki koşul barındırdığından söz eder. Bu ilk öncüllük kuralı ya da özgürlüğün öncüllüğü olarak adlandırdığı şeydir: "(a) daha az kapsayıcı özgürlük, herkesçe paylaşılan tüm özgürlük sistemini güçlendirmelidir; (b) daha az eşit özgürlük, daha az özgürlüğe sahip olanlar tarafından kabul edilmelidir."⁴⁵

254

Paylaşılan temel ve azami eşit özgürlüğün, *özgürlük sistemini* güçlendirdiğini ifade eden Rawls, özgürlük ilkesinin karşılanması sonucunda ikinci ilkeyi ele alır. İkinci ilkenin, faydacı bir anlayış ve benzerlerine karşı bir önceliğinin olmasının yanı sıra, aynı zamanda kendi içerisinde de bir sıralılığı söz konusudur. Buna göre⁴⁶ 2(b) yani, fırsat eşitliği ilkesi, 2(a), yani fark ilkesine öncelenir. Rawls bunun da ötesinde, ikinci ilke için de iki koşuldan söz eder (ikinci öncüllük kuralı veya verimlilik⁴⁷ ve refah üzerinde adaletin öncüllüğü). Buna göre, "(a) eşitsizlik fırsatı daha az fırsata sahip kişilerin fırsatlarını iyileştirmelidir; (b) fahiş bir tasarruf oranı bu zorluğa katlanan kişilerin yüklerini dengelemelidir."⁴⁸ şeklinde bir bölümlenme yapar. Bu bölümlenmedeki ikinci ilke (b) tasarruf ilkesiyle ilgiliyken; ilk ilke (a), 2(a)'daki fark ilkesine bir gönderme

⁴² Rawls'un tasarruf ilkesiyle anlatmak istediği şey özetle şudur: "[H]er kuşak kendisinden öncekilerinden alır ve daha sonra gelecek olanlara katkı yapar." Rawls, *BAT*, 318.

⁴³ Rawls, *BAT*, 331.

⁴⁴ Rawls, *BAT*, 279.

⁴⁵ Rawls, *BAT*, 332.

⁴⁶ Kitabın Türkçe ve İngilizce baskılarının ikisinde de Rawls'un ana iddiasının aksine 2(a) fark ilkesi ve 2(b) fırsat eşitliği ilkesi olarak verilmiştir. Ancak bahsedilen *lexical priority*'ye göre, 2(b) ile 2(a) ilkelerinin içerik olarak yerlerinin değiştirilmesi gerekir, çünkü basımda 2(a)'da değil, 2(b)'de verilen ilke öncelenir.

⁴⁷ Pareto Optimumu, bir kişinin durumunu daha kötü hale getirmeden, bir başkasının durumunun iyileştirilememesidir.

⁴⁸ Rawls, *BAT*, 332.

yapar. Fark ilkesi, toplumdaki en az avantajlı olan grubun beklentilerinin maksimize edilmesidir. Diğer bir deyişle, fark ilkesi, eşitsizliğin ancak toplumdaki en az avantajlı grubun çıkarına olacaksa onaylanmasıdır.⁴⁹ Ancak fark ilkesini tazminat olarak görmek doğru değildir. Fark ilkesi daha ziyade, toplumdaki dezavantajlı grupların adil koşullarda hayatlarını yaşamalarını sağlamaktır. Bu anlamda fark ilkesi, söz gelimi, toplumun yarısı görme engelli ise kalan yarısının da gözleri için disfonksiyonel bir operasyon uygulanmasını değil; dezavantajlı kesimlere, avantajlı kesimleri engelleyecek/zarara uğratan bir sorumluluk yüklemekten destek olmalarını gerektirir. Üstelik böylesi basit bir düşünce deneyinde dahi birkaç adım ileri gidildiği takdirde, sosyal ve ekonomik hayata katkılarının olacağını düşünürsek, avantajlı kesimin de uzun vadede ortaklaşa yaşamdan birçok kazanımı olacağı açıktır.

Sonuç

Rawls'un sunduğu teoriye, amacı açısından karşı çıkmak güç olsa da, teori yeterince keskin sınırlara sahip değildir. Söz gelimi, eşitsizliğin en dezavantajlıların yararına olacak durumlarda da olsa onaylanması nedeniyle sağ geleneğe; sınıflı bir toplum anlayışına itiraz etmemesi nedeniyle Marksist görüşe ve fark ilkesini onaması ve özellikle bireysel farklılıklardan doğan avantajların yarattığı farklılıklar için olumlu bir bakış açısı sunmamasıyla birlikte liberal geleneğe dâhil olduğunu söylemek çok güçtür. Rawls'un fikirlerinde sonradan değişiklikler olmuş olsa da, bizim çalışma boyunca kaynak edindiğimiz ana yapıt olan *Bir Adalet Teorisi*'ni çıkış noktası, kaynakları, kökenleri ve yöntemi damıtarak özgün bir anlayışla geliştirmiştir. "Nerede doğacağınızı bilmeseydiniz nasıl bir yerde doğmak isterdiniz?" sorusu ile başlayan kurguda, özgürlük, kardeşlik ve eşitlik gibi Kantçı temalar ışığında ve oldukça belirleyici olan bir epistemik kısıtla, cehalet perdesi altında adalet anlayışlarını belirleyen taraflar, hakların dağıtımını azami seviyede tutmak için yalnızca -neredeyse hiçbir şey bilmedikleri- kendilerinin refahını düşünmelidirler. Tarafların aynı zamanda asgari düzeyde rasyonel, ahlaki ve diğerkâm olduklarını da unutmamak gerekir. Böylece, genel bilgiler dışında özsel olarak hiçbir fikirleri olmayan taraflar, risklerini minimize etmek için, herkes için en iyi olanı seçerler. Sonuç olarak Kantçı buyruğa uygun olmasa da taraflar -kendisi de onlardan birine dâhil olacağı için- bütün toplumsal gruplar için en temel ilkeler belirlenir. Belirlenen

⁴⁹ Rawls, *BAT*, 104-110.

ilkeler pratikte çalışmaz ise bazı değişiklikler ile yeniden ele alınır ve düşünömsel dengeye ulaşılana kadar ilkeler değıştirilir. Böylece taraflar, Rawls'un tasvir ettiği durumda, en az risk ile en geniş haklara ulaşır. Diğer haklar da bu ilkeler ve kurallar temelinde belirlenir. Sonuç olarak, bu kuralları kullanarak, üçüncü başlıkta sorduğumuz "nasıl bir toplumda yaşamak isterdiniz?" sorusunun cevabına ulaşmış oluruz.

KAYNAKÇA

- Arnhart, Larry. *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*. Çeviren Ahmet Kemal Bayram. Ankara: Adres Yayınları, 2013.
- Coşkun, Seyit. (2017), "Adalet Kavramına İki Farklı Yaklaşım: John Rawls ve Jürgen Habermas", *Felsefe Dünyası* 65, (2017): 164-188.
- Çilingir, Lokman. *Pratik Felsefe*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Delacampagne, Christian. *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*. Çeviren Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Heywood, Andrew. *Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş*. Çeviren Ahmet Kemal Bayram, Özgür Tüfekçi, Hüsamet İnanc, Şeyma Akın ve Buğra Kalkan. Ankara: Adres Yayınları, 2013.
- Kanatlı, Mehmet. "John Rawls'ın Hakkaniyet Olarak Adalet İlkelerinde Özgürlük ve Eşitlik Sorunu Üzerine", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 15, no 2 (2020): 679-712.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çeviren Ionna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.
- Kocaoğlu, Mehmet. *John Rawls Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*. Ankara: İmaj Yayınevi, 2015.
- Nozick, Robert. *Anarşi, Devlet ve Ütopya*. Çeviren Alişan Oktay. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Öztürk, Armağan. *Liberal Adalet*. İstanbul: Doruk Yayımcılık, 2013.
- Rawls, John. *Bir Adalet Teorisi*. Çeviren Vedat Ahsen Coşar. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.
- Rawls, John. *Siyasal Liberalizm*. Çeviren Mehmet Fevzi Bilgin. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.

İNTERNET KAYNAKLARI

- The School of Life. "The Great Philosophers John Rawls", <https://www.theschooloflife.com/article/the-great-philosophers-john-rawls/>, Erişim Tarihi: Aralık 26, 2022.

BİR ADALET TEORİSİ: HAKKANİYET OLARAK ADALET
A THEORY OF JUSTICE: JUSTICE AS FAIRNESS
Mert BAŞOĞLU

258

INCREASING THE PROBABILITY OF GOOD ART: DESCARTES, AESTHETIC JUDGMENT, AND GENEROSITY

James GRIFFITH*

ABSTRACT

Descartes' first book, the Compendium of Music (1618), claims, among other things, that the purpose of art is to arouse emotions. By the end of the 1630s, however, he had come to believe that, because of the radically individual nature of perception, it is impossible to predict with precision what emotions will be aroused by what works of art. This article contends, however, that Descartes' abandonment of that project is a result of his using an inappropriate psychological model for such predictions. An appropriate model is developed in his last book, The Passions of the Soul (1649). Especially by attending to generosity and desire, the probability of predicting aesthetic judgments, by both perceivers and producers of works of art, is at least increased. In increasing it, Descartes' abandonment need not be total.

Keywords: Descartes, Compendium of Music, The Passions of the Soul, aesthetic judgment, generosity, desire, love

İYİ SANATIN OLASILIĞINI ARTIRMAK: DESCARTES, ESTETİK YARGI VE YÜCE GÖNÜLLÜLÜK

ÖZ

Descartes ilk kitabı Compendium Musicae'da (1618), birçok şeyin yanı sıra sanatın amacının duyguları uyandırmak olduğunu iddia eder. Ancak 1630'ların sonuna gelindiğinde algının tamamen bireysel doğası nedeniyle, hangi sanat eserinin hangi duyguları uyandıracağını kesin olarak tahmin etmenin imkânsız olduğuna inanmaya başlamıştı. Ancak bu makale, Descartes'ın bu projeden vazgeçmesinin, bu tür tahminler için uygun olmayan bir psikolojik model kullanmasının bir sonucu olduğunu ileri sürüyor. Uygun bir model, son kitabı olan Ruhun Tutkuları'nda (1649) geliştirildi. Özellikle cömertlik ve arzunun dikkate alınmasıyla hem algılayanların hem de sanat eseri üretenlerin estetik yargılarını tahmin etme olasılığı en azından artar. Bunu arttırırken Descartes'ın projesinden tamamen vazgeçmesi gerekmez.

Anahtar Kelimeler: Descartes, Compendium Musicae, Ruhun Tutkuları, estetik yargı, cömertlik, arzu, aşk

* Department of Philosophy, Middle East Technical University, Ankara, Türkiye.
E-Posta: james@metu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3957-0073

Introduction

Although he is not generally considered a thinker of aesthetics, there is a reasonably large literature on the topic in relation to René Descartes' philosophy.¹ There are also analyses of the literary and rhetorical techniques he deploys in his philosophy.² However, such discussions often focus on a single text—usually *Compendium of Music* (1618), *Discourse on Method and Essays* (1637), *Meditations on First Philosophy* (1641), or *The Passions of the Soul* (1649)—along with relevant correspondence, typically with Marin Mersenne and/or Princess Elisabeth of Bohemia. In doing so, I believe something is lost in terms of Descartes' aesthetic theory in relation to his philosophy's overall development. At the same time, pieces that do examine more than one of those major works are not always attentive to the changes in that philosophy's development. In particular, there is a frequent failure to attend to the difference between the psychological models in *The Passions* and in the earlier work.

This essay hopes to contribute to correcting both failings. It seeks to do so by looking, first, at the *Compendium* and letters to Mersenne and Elisabeth in order to lay out Descartes' early aesthetic theory and why he abandoned it. It then turns to what *The Passions* has to say about beauty as it relates generosity, especially in the latter's status as both a passion and a virtue. The essay

¹ In addition to the pieces discussed below, see for instance, Arthur W. Locke, "Descartes and Seventeenth-Century Music," *The Musical Quarterly*, vol. 21, no. 4, 1935, 423-431; William McC. Stewart, "Descartes and Poetry," *The Romanic Review*, vol. 29, no. 3, 1938, 212-242; Bertrand Augst, "Descartes's *Compendium on Music*," *Journal of the History of Ideas*, vol. 26, no. 1, 1965, 119-132; Henry Phillips, "Descartes and the Dramatic Experience," *French Studies*, vol. 39, no. 4, 1985, 408-422; Emmet T. Flood, "Descartes's Comedy of Error," *MLN*, vol. 102, no. 4, 1987, 847-866; Simon Critchley, *On Humour*, London: Routledge, 2002, chs. 1, 3; Larry M. Jorgensen, "Descartes on Music: Between the Ancients and the Aestheticians," *British Journal of Aesthetics* vol. 52, no. 4, 2012, 407-424; and R. Darren Gobert, *The Mind-Body Stage: Passion and Interaction in the Cartesian Theater*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2013.

² Again, for instance, Daniel Brewer, "The Philosophical Dialogue and the Forcing of Truth," *MLN*, vol. 98, no. 5, 1983, 1234-1247; Stephen H. Daniel, "Descartes on Myth and Ingenuity/Ingenium," *Southern Journal of Philosophy*, vol. 23, no. 2, 1985, 157-170; Jean-Pierre Cavallé, *Descartes: La Fable du Monde*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991; Kevin Dunn, "'A Great City Is a Great Solitude': Descartes's Urban Pastoral," *Yale French Studies* vol. 80, 1991, 93-107; Catherine Labio, *Origins and the Enlightenment: Aesthetic Epistemology from Descartes to Kant*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004, ch. 1; Roger Ariew, "Descartes's Fable and Scientific Methodology," *Annales Internationales d'Histoire des Sciences*, vol. 55, 2005, 127-138; Jean-Luc Nancy, *Ego Sum: Corpus, Anima, Fabula*, Marie-Eve Morin (tr.), New York: Fordham University Press, 2016; and James Griffith, *Fable, Method, and Imagination in Descartes*, London: Palgrave Macmillan, 2018.

concludes by arguing that the psychological model of *The Passions* allows it to address aesthetic issues that Descartes had earlier despaired of answering.

Aesthetic Judgment and Descartes' Abandonment

The *Compendium* opens with the claim that the aim of art is “to please and to arouse various emotions in us [*delectet, variosque in nobis moveat affectus*].”³ However, the text focuses on sensory pleasure as distinct from emotions because at the time Descartes was, as Frédéric de Buzon puts it, “devoted” to Isaac Beeckman’s “physico-mathematical” project.⁴ Art’s aim is achievable because “All senses are capable of experiencing pleasure [*delectationes*],”⁵ but experiencing them requires two kinds of proportional relation: 1) between the object as a whole and the relevant sense organ and 2) among the object’s parts, though this proportion also involves a relation to the sense organs. For 1), the object must not overwhelm the relevant sense organ, as gunfire does to the ears.⁶ For 2), the parts of the object must be in arithmetic proportion ($a-b = c-d$) rather than geometric ($a/b = c/d$).⁷ To achieve this second goal, those parts must present themselves neither in “too complicated or confused a fashion,” which tires the senses, nor as too easily perceived, which bores the observer, because the senses are drawn to a pleasant object by “a natural desire [*naturale desiderium*]” that is “not quite” satisfied.⁸

In a letter twelve years later, Descartes cites this very point about desire and satisfaction in answer to Mersenne’s question about whether we can “discover the essence of beauty” or ‘the pleasant’ (*l’agréable*).⁹ His answer is that

³ René Descartes, *Compendium of Music*, Walter Robert (tr.), Middleton, WI: American Institute of Musicology, 1961, 11; René Descartes, *Compendium Musicae*, in Charles Adam and Paul Tannery (eds.), *Œuvres de Descartes*, vol. 10, Paris: Léopold Cerf, 1897, 89.

⁴ Frédéric de Buzon, “The *Compendium Musicae* and Descartes’s Aesthetics,” in Stephen Nadler, Tad M. Schmaltz, and Delphine Antoine-Mahut (eds.), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, Oxford: Oxford University Press, 2019, 256. Here, I use ‘biomechanical’ instead of ‘physico-mathematical’.

⁵ Descartes, *Compendium of Music*, 11; Descartes, *Compendium Musicae*, 91.

⁶ See Descartes, *Compendium Musicae*, 91.

⁷ See Descartes, *Compendium Musicae*, 91.

⁸ Descartes, *Compendium of Music*, 11, 12; Descartes, *Compendium Musicae*, 91, 92.

⁹ René Descartes, “To Mersenne, 18 March 1630,” Anthony Kenny (tr.), in John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, and Anthony Kenny (trs.) *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 19; René Descartes, “Descartes á Mersenne. [18 mars 1630.],” in Charles Adam and Paul

we cannot because these terms “signify simply a relation between our judgement [*iugement*] and an object,” for two reasons.¹⁰ First, individuals will judge both proportionalities 1) and 2) according to their own organs’ capacities.¹¹ Second, their judgments will be informed by “ideas in our memory.”¹² Because of the radically individual nature of these conditions, even if an object that “pleases [*plaira*] most people can be called the most beautiful without qualification,” predicting what object will do so is impossible.¹³ This impossibility is why de Buzon says that, over the course of his correspondence with Mersenne, Descartes “gives up any strict correlation between music and the passions” and in this way comes to regard the production of something most beautiful without qualification as “a matter of probability,” not of certainty.¹⁴

Yet, this letter’s introduction of judgment indicates a consideration of aesthetics beyond the biomechanical focus of the *Compendium*. Hence, Domenica Romagni takes this moment as introducing what she calls “the third-grade judgement of aesthetic valence.”¹⁵ She adopts this graded scale from the Sixth Set of Replies, where Descartes names biomechanical reactions to stimuli a “first grade of sensory response [*sentienti*],” perceptions of light and color a second grade, and calculations about the geometric qualities of the object and its relation to the perceiver a third.¹⁶ For Romagni, the second grade of perception is “intrinsic” and the third “extrinsic to the sensory content of the perception.”¹⁷ As a result of the habitual speed of this third grade, the responses “are experienced as *sensory*”¹⁸ even though they depend, as Descartes puts it, on the intellect

Tannery (eds.), *Œuvres de Descartes*, vol. 1, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1969, 132.

¹⁰ Descartes, “To Mersenne, 18 March 1630,” 19; Descartes, “Descartes á Mersenne. [18 mars 1630.],” 133.

¹¹ See Descartes, “Descartes á Mersenne. [18 mars 1630.],” 133.

¹² Descartes, “To Mersenne, 18 March 1630,” 20.

¹³ Descartes, “To Mersenne, 18 March 1630,” 20; Descartes, “Descartes á Mersenne. [18 mars 1630.],” 133.

¹⁴ de Buzon, “The *Compendium Musicae* and Descartes’s Aesthetics,” 263, 264.

¹⁵ Domenica Romagni, “Cartesian Sensory Perception, Agreeability, and the Puzzle of Aesthetic Pleasure,” *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 30, no. 3, 2022, 450.

¹⁶ René Descartes, “Sixth Set of Replies,” in *Objections and Replies*, John Cottingham (tr.), in John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch (trs.) *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 295; René Descartes, “Responsio ad sextas Objectiones,” in Charles Adam and Paul Tannery (eds.), *Œuvres de Descartes*, vol. 7, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969, 437.

¹⁷ Romagni, “Cartesian Sensory Perception,” 449. See also Romagni, “Cartesian Sensory Perception,” 448.

¹⁸ Romagni, “Cartesian Sensory Perception,” 448.

alone.¹⁹ Such claims to the extrinsic nature of geometric calculation and the speed at which it occurs has further evidence in the *Optics*, when Descartes notes that a “blind man holding the two sticks AE and CE ... and knowing only the distance between his two hands ... can tell from this knowledge, as if by a natural geometry, where the point E is.”²⁰ Aesthetic judgments are similar to geometric calculations for Romagnoli in being extrinsic to the perception yet experienced as sensory because of the habitual speed with which they are made. She even suggests the possibility of “other kinds of judgements that fall into the third grade of perception (*e.g.* identity, persistence, etc.).”²¹

However, before extending Romagnoli’s claims to a Cartesian aesthetic theory writ large, we should be careful about the psychological model at hand. As he explains to Elisabeth in 1643, up to that point (which includes the *Discourse*, *Meditations*, and *Objections and Replies*) he had said “almost nothing” about the union of soul (or mind) and body, preferring to focus on their distinction.²² Let us focus on the version of this early model of the psyche as it is presented in the *Meditations*. There, the primary division of modes of thought is between ideas and thoughts that include “something more than the likeness” of a thing.²³ Ideas can be innate, adventitious, or invented, while the second kind of modes of thought is subdivided into “volitions or emotions [*voluntates, sive affectus*]” (I take the disjunction as exclusive) and judgments.²⁴ The intellect perceives ideas with whatever clarity and distinctness it achieves, then represents them to the will for its “affirmation or denial or for pursuit or avoidance.”²⁵ Together, these actions result in a judgment.²⁶

¹⁹ See Descartes, “Responsio ad sextas Objectiones,” 438.

²⁰ René Descartes, *Optics*, in *Discourse and Essays*, Robert Stoothoff (tr.), in John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch (trs.) *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, 170.

²¹ Romagnoli, “Cartesian Sensory Perception,” 450.

²² René Descartes, “Descartes to Elisabeth, Egmond du Hoef, 21 May 1643,” in Lisa Shapiro (ed. and tr.), *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, Chicago: The University of Chicago Press, 2007, 65.

²³ René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, John Cottingham (tr.), in John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch (trs.) *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 26.

²⁴ Descartes, *Meditations*, 26; René Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, in Charles Adam and Paul Tannery (eds.), *Œuvres de Descartes*, vol. 7, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969, 37.

²⁵ Descartes, *Meditations*, 40.

²⁶ See Descartes, *Meditationes*, 37. To be clear, two of those rare times prior to 1643 when Descartes does engage the union of mind and body are in the Sixth Meditation and in the

Fourth Set of Replies. The union can only be taken up so late in the *Meditations* because the knowledge “that I have a body,” that this body’s sensations tell me things about it, “that various other bodies exist in the vicinity of my body, and that some of these are to be sought out and others avoided” are taught to us by nature defined as “nothing other than God himself, or the ordered system of created things” and so can only be trusted after establishing that “God is not a deceiver” (Descartes, *Meditations*, 55, 56). This fact about God can only be established, in the Third and Fifth Meditations, after establishing the *cogito* in the Second Meditation and after laying out how we err in our judgments in the Fourth. Thus, the possibility of discussing the union of mind and body in the *Meditations* demands previous and prioritized focus on the mind as distinct from the body.

For this reason, “imagination and sensory perception” are, in the *Meditations*, modally distinct from the thinking thing proper in that “I can clearly and distinctly understand myself as a whole without these faculties; but I cannot, conversely, understand these faculties without me, that is, without an intellectual substance to inhere in” (Descartes, *Meditations*, 54). At the same time, sensory perception is precisely how nature teaches us that “I am very closely joined and, as it were, intermingled [*arctissime esse conjunctum & quasi permixtum*] with [the body], so that I and the body form a unit [*unum quid*],” which is to say we feel bodily sensations and are not merely informed about them (Descartes, *Meditations*, 56; Descartes, *Meditationes*, 81). The agreeability (*gratae*) and disagreeability (*ingratae*) of those feelings “makes it quite certain that my body, or rather my whole self, in so far as I am a combination of body and mind [*sive potius me totum, quantum ex corpore & mente sum compositus*], can be affected by the various beneficial or harmful bodies which surround it” (Descartes, *Meditations*, 56; Descartes, *Meditationes*, 81). This tension, between taking imagination and sense perception as modally distinct from the mind and taking mind and body as unified in a whole self, is why Descartes needs to explain, in the Fourth Set of Replies, that we can consider mind and body as “incomplete substances [*substantia incompleta*] when they are referred to a human being which together they make up [*quem componunt*]. But if they are considered on their own, they are complete [*completae*]” (René Descartes, “Fourth Set of Replies,” in *Objections and Replies*, John Cottingham (tr.), in John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch (trs.) *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 157; René Descartes, “Responsio ad quartas Objectiones,” in Charles Adam and Paul Tannery (eds.), *Œuvres de Descartes*, vol. 7, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969, 222). To the extent that Descartes changes his approach to this issue in the Fourth Set of Replies, it is to note that it requires a shift in focus to take up the unity of mind and body as opposed to taking up each of them as internally complete substances.

There is of course a tradition, and one with which I agree, of taking up precisely such moments to argue that the *cogito* was never the radical split between mind and body that the tradition has insisted. However, for brevity’s sake, and because, as I will now hopefully show, the psychological models in the *Meditations* and in *The Passions* differ in ways that are important and interesting for a question of a Cartesian theory of art, I will leave this question at the level of stressing Descartes’ emphasis in the *Meditations* and *Objections and Replies* on the focus one takes in addressing mind, body, and their union. For some of the important contributions to the tradition mentioned above, see Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, Claude Lefort (ed.), Alphonso Lingis (tr.), Evanston, IL: Northwestern University Press, 1968; Nancy, *Ego Sum*; and Jean-Luc Marion, *On Descartes’ Passive Thought: The Myth of Cartesian Dualism*, Christina M. Gschwandtner

It is in *The Passions* that Descartes makes public his fuller thoughts on the unity of mind and body.²⁷ There, volitions (*volontez*) are actions of the soul while emotions (*émotions*), i.e., passions proper, are the type of passions most relevant here.²⁸ Volitions terminate in the soul or the body, with the latter resulting in memory, imagining, and attention.²⁹ The passions proper are best understood as emotions since they are perceptions caused by the body in a way that depends on the nerves, refer to our soul, can be aroused by either external objects or other causes, and are “caused, maintained and strengthened by some movement of the [animal] spirits.”³⁰ An animal spirit is “a certain very fine air or wind” contained in the nerves.³¹ What *The Passions* describes as actions of the soul is, then, closer to judgment in the *Meditations*, while what it describes as emotions is closer to the discussion in the *Compendium* and the letter to Mersenne.

The difference is important because, even though focusing on the distinction between and focusing on the unity of mind and body are each legitimate approaches, Descartes also writes to Elisabeth that focusing on both simultaneously is so difficult that he is unsure whether doing so is possible for the human mind since it would involving thinking of mind and body as “as one single thing and ... as two, which is contradictory.”³² Similarly, in the same place in the Sixth Set of Replies that Romagni cites as evidence for aesthetic judgment as falling under the third grade, Descartes warns that only the first two grades

(tr.), Chicago: The University of Chicago Press, 2018. On how this argument works in Merleau-Ponty and Nancy, see esp. Marie-Eve Morin, *Merleau-Ponty and Nancy on Sense and Being: At the Limits of Phenomenology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022, chs. 1-3.

²⁷ See René Descartes, *Les Passions de l'âme*, in Charles Adam and Paul Tannery (eds.), *Œuvres de Descartes*, vol. 11, Paris: Léopold Cerf, 1909, a. 30.

²⁸ See Descartes, *Les Passions*, aa. 17, 22, 25.

²⁹ See Descartes, *Les Passions*, aa. 18, 42, 43.

³⁰ René Descartes, *The Passions of the Soul*, Robert Stoothoff (tr.), in John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch (trs.) *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, 339; a. 27. See also Descartes, *Les Passions*, aa. 21, 28.

³¹ Descartes, *The Passions*, 330; a. 7.

³² René Descartes, “Descartes to Elisabeth, 28 June 1643, Egmond du Hoef,” in Lisa Shapiro (ed. and tr.), *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, Chicago: The University of Chicago Press, 2007, 70.

are to be taken up “if we wish to distinguish it [i.e., the sensory faculty; *sensum*] carefully from the intellect [*intellectu*].”³³

The letters to Elisabeth are in response to her asking “how the soul ... can determine the bodily spirits, in order to bring about voluntary actions [*actions volontaires*].”³⁴ Descartes argues that there are three fundamental notions—of mind, of body, and of their union—and that her question conflates them.³⁵ As Daniel Garber explains, for Descartes Elisabeth is “trying to explain one notion, that of mind-body interaction, which pertains to the primitive notion of the union of mind and body, in terms of impact, which pertains to another primitive notion, that of extension or body.”³⁶ Taking the mention of judgment in the letter to Mersenne as indicative of the psychological structure of the *Meditations* could lead to a similarly contradictory conflation. This possibility is especially the case in that the letter cites the *Compendium*, which claims the purpose of art to be not just pleasing the sense organs, but also arousing emotions. This dual purpose points to the fundamental notion of the union of mind and body. Nevertheless, Romagni’s categorization of aesthetic judgment as a second kind of the third grade of sensation, a grade actually achieved by the intellect, is a helpful understanding of what aesthetic judgment is for Descartes.

From all of the above, we can claim that a beautiful object, at least from the *Compendium* to the *Meditations* and *Objections and Replies*, is one that I judge,

³³ Descartes, “Sixth Set of Replies,” 295; Descartes, “Responsio ad sextas Objectiones,” 437.

³⁴ Princess Elisabeth of Bohemia, “Elisabeth to Descartes, [The Hague] 6 May, 1643,” in Lisa Shapiro (ed. and tr.), *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, Chicago: The University of Chicago Press, 2007, 62; Princess Elisabeth of Bohemia, “Elisabeth á Descartes. [La Haye], 6/16 mai [1643].,” in Charles Adam and Paul Tannery (eds.), *Œuvres de Descartes*, vol. 3, Paris: Léopold Cerf, 1899, 661.

³⁵ See Descartes, “Descartes to Elisabeth, 28 June 1643, Egmond du Hoef,” 70-71.

³⁶ Daniel Garber, “Understanding Interaction: What Descartes Should Have Told Elisabeth,” in *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 172. The question of focus addressed in note 26 above should help enhance or defend Garber’s argument here against a possible critique from Lisa Shapiro, who says that “most commentators seem to take it that whatever is proper to the mind alone could be attributed to it, even if the mind were never joined to the body at all” (Lisa Shapiro, “What Are the Passions Doing in the *Meditations*?” in Joyce Jenkins, Jennifer Whiting, and Christopher Williams (eds.), *Persons and Passions: Essays in Honor of Annette Baier*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2005, 23). By stressing that Descartes’ critique of Elisabeth concerns her using the wrong notion, it seems to me that Garber is noting that Descartes would have Elisabeth address the union of mind and body by focusing on the union as a union, rather than from the perspective of their distinction and internal completeness. In this way, focusing “what is appropriate to the mind alone” is, on Garber’s reading, the very problem Descartes is trying to draw to Elisabeth’s attention.

in terms both of my ideas of it as it presents itself to my senses and of my memories, to please me insofar as it does not overwhelm my sense organs and has parts in an arithmetical proportion to each other that is neither so easily perceived that it satisfies nor so confusedly presented that it tires my natural desire and that arouses various emotions in me. In its totality, this phenomenon is the aim in producing artworks, even if neither the pleasantness of the sensation nor the emotions aroused can be predicted precisely. The biomechanical focus of the *Compendium* as well as the letters to Elisabeth indicate that the psychological model with which Descartes is working is at least similar to that of the *Meditations* and *Objections and Replies*, and so is a model oriented on the distinction of mind and body. At the same time, the *Compendium* claims that the second aspect of the purpose of art is to arouse emotions, indicating a purpose aligned with the union of mind and body. Descartes' frustration with the merely probable production of beautiful objects seems to result, in other words, from his committing a similar mistake as Elisabeth. Like her, he is trying to use a psychological model oriented on the distinction of mind from body to address a concern more appropriate to one oriented on their union. The psychology of *The Passions*, in being oriented on that union, may open up a path to giving more precision to the probability in question.

The Cyclical Nature of Generosity and the Agitations of Desire

Descartes argues that the six primary passions are wonder, love, hatred, desire, joy, and sadness. All others are species or combinations of these.³⁷ For reasons of space, I will focus almost exclusively on the positive valences of the passions at hand (love, attraction, and generosity) rather than the negative ones (hatred, repulsion, pride, and abjectness), wonder and desire having no opposites.³⁸ For the same reasons, I also will not take up how aesthetic judgment relates to joy or sadness since that would demand engaging, at a minimum, what Descartes says in *The Passions* about tragedy.³⁹

To begin, because they are caused, strengthened, and maintained by the animal spirits, the passions proper involve something different from both

³⁷ See Descartes, *Les Passions*, a. 69.

³⁸ See Descartes, *Les Passions*, aa. 53, 87.

³⁹ See Descartes, *Les Passions*, aa. 61, 91-95, 187.

volition and judgment.⁴⁰ Animal spirits are how the body can indirectly change a volition.⁴¹ When something presents itself to the sense organs, the spirits' motions can cause an emotion that, in love, "impels [*incite*] the soul" to want (*volonté*) to be joined to the thing.⁴² This incitement is different from the soul's active and direct change of volition.⁴³

The things we love appear "agreeable [*convenables*]" to us.⁴⁴ When this appearance is aroused through reason, we "judge" them to be good, "i.e., beneficial to us," but the agreeable appearance can also be produced by a movement of the animal spirits when we imagine ourselves and the loved thing to be two parts of a whole.⁴⁵ Now, there is a non-essential difference between benevolent love, which "prompts us to wish [*incite á vouloir*]" for the object's well-being, and concupiscent, which "makes us desire [*fait desirer*]" to possess it.⁴⁶ This difference is non-essential for two reasons. First, it concerns effects rather than causes, meaning that concupiscent love remains a kind of love.⁴⁷ Second, concupiscent love entails wishing for the well-being of the object, or benevolent love, and benevolent love entails concupiscent.⁴⁸

268

More important are the differences between affection, friendship, and devotion. Similar to the argument to Mersenne against discovering an essence of beauty, these kinds of love are categorized according to the relation of the esteem we have for the object against the esteem we have for ourselves.⁴⁹ Esteem is a species of wonder, wherein we wonder at a thing's grandeur.⁵⁰ Wonder is the only passion that can be incited without regard for the inciting thing's good for oneself.⁵¹ What prompts it is simply "our first encounter with some object" such that either brain impressions represent it as "unusual and consequently worthy of special consideration" or the animal spirits' movement, strengthened by the impression of the object, both preserve the pineal gland in a particular place and

⁴⁰ See Descartes, *Les Passions*, aa. 37, 44-46.

⁴¹ See Descartes, *Les Passions*, a. 34.

⁴² Descartes, *Passions*, 356; Descartes, *Les Passions*, 387; a. 79. See also Descartes, *Les Passions*, aa. 36-40.

⁴³ See Descartes, *Les Passions*, aa. 31, 34, 41.

⁴⁴ Descartes, *The Passions*, 356; Descartes, *Les Passions*, 387; a. 79.

⁴⁵ Descartes, *The Passions*, 350, 358; aa. 56, 85. See also Descartes, *Les Passions*, a. 80.

⁴⁶ Descartes, *The Passions*, 356; Descartes, *Les Passions*, 388; a. 81.

⁴⁷ See Descartes, *Les Passions*, a. 81.

⁴⁸ See Descartes, *Les Passions*, a. 81.

⁴⁹ See Descartes, *Les Passions*, a. 83.

⁵⁰ See Descartes, *Les Passions*, a. 54.

⁵¹ See Descartes, *Les Passions*, a. 56.

retain the sense organs in a position to continue to receive the impression.⁵² As a result of this preservation and retention of attention given to the object, wonder makes us learn and remember.⁵³ In its specific form as esteem, it can be caused by a movement of animal spirits that strengthens the impression of an object so that the soul represents to itself the object's value. In this case, the esteem is a passion proper.⁵⁴ However, if our wonder at an object's grandeur is in accord with a rational assessment, "then our esteem ... is dispassionate" and does not result from love.⁵⁵ So, we can have benevolent or concupiscent love for things other than ourselves insofar as we passionately wonder at their grandeur in relation to our passionate or dispassionate wonder at our own. Before addressing this relation in terms of affection, friendship, and devotion, however, we need to address self-esteem, the wonder that refers to "our own merit."⁵⁶

There is only one justifiable reason to wonder at our own grandeur or merit: "the exercise of our free will and the control we have over our volitions [*volontez*]."⁵⁷ The knowledge of a "freedom to dispose of [one's] volitions" as the sole source of being praised or blamed and the feeling of "a firm and constant resolution to use [this freedom] well" constitute one's generosity, the passionate response to actions of the soul.⁵⁸ As a species of wonder, generosity is apt to prompt learning. Since the object being learned about is oneself, it reinforces the free will whose exercise, along with the control over volitions, initially incited the self-esteem. Because it reinforces a freely willed, resolutely well-used disposing of one's volitions such that one wonders at the grandeur of its exercise and of one's self-control as well as at its reinforcement via that esteem, generosity can be understood as habituating the soul to "dispose it to have certain thoughts," a habituation that is the acquisition of virtue.⁵⁹ Remembering that all forms of esteem are species of wonder and that wonder is one of the modes of thought called passions proper or emotions, which are caused by the body and refer to the soul, the dynamic of generosity's reinforcement demonstrates how "these habits can produce [thoughts] and in turn

⁵² Descartes, *The Passions*, 350, 353; aa. 53, 70.

⁵³ See Descartes, *Les Passions*, a. 75.

⁵⁴ See Descartes, *Les Passions*, a. 149.

⁵⁵ Descartes, *The Passions*, 383; a. 150.

⁵⁶ Descartes, *The Passions*, 383; a. 151.

⁵⁷ Descartes, *The Passions*, 384; Descartes, *Les Passions*, 445; a. 152.

⁵⁸ Descartes, *The Passions*, 384; a. 153.

⁵⁹ Descartes, *The Passions*, 387; a. 161.

[*reciproquement*] can be produced by them.”⁶⁰ That this reinforcement is a self-reinforcement shows how it is that to be generous is “to pursue virtue in a perfect manner” and “*serves as a remedy against all the disorders of the passions.*”⁶¹

All told, the self-esteem of generosity emerges as a self-reinforcing cycle of passion and virtue. It begins as a passionate, wondering response to the resolute, free disposition to use our volitions well. As inciting a learning about ourselves in terms of this disposition, the wonder simultaneously reinforces it and removes itself, as self-esteem, from the realm of passions proper to become generosity. As removed from the realm of the passions proper, this generosity gives us more reason to passionately respond to our dispositions toward our volitions. As the cycle continues, the disposition become increasingly habitual, which is to say it becomes a virtue. In that habits have a reciprocally productive relationship to thoughts, the self-reinforcing cyclicity of generosity becomes even tighter. Indeed, this ever-tightening cyclicity explains the habitual speed of aesthetic judgment whereby it is, as Romagni has it via the Sixth Set of Replies, achieved by the intellect yet experienced as sensory.⁶² Deborah J. Brown obscures this cyclicity in her more linear description of generosity as “first a passion of the soul and then, through habituation, a virtue as well.”⁶³ Though she is far from alone in doing so,⁶⁴ I prefer to draw attention to Brown here because

⁶⁰ Descartes, *The Passions*, 387; Descartes, *Les Passions*, 453; a. 161.

⁶¹ Descartes, *The Passions*, 384, 385; aa. 153, 156.

⁶² See Romagni, “Cartesian Sensory Perception,” 449.

⁶³ Deborah J. Brown, *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 188.

⁶⁴ Others who seem to impose a similar linearity on generosity include Lisa Shapiro, who finds that it opens up “a kind of teleological explanation of mind-body associations” (Lisa Shapiro, “Descartes’ *Passions of the Soul* and the Union of Mind and Body,” *Archive für Geschichte der Philosophie*, vol. 85, 2003, 246); Isabelle Wienand, who argues that it is “the ideal conjugation” of free will, reason, and beatitude (Isabelle Wienand, “Descartes’ *Morals*,” *South African Journal of Philosophy*, vol. 25, no. 2, 2006, 185); and Catherine Malabou, who calls it “a way of overcoming the disruptions of the passions” (Catherine Malabou, “Go Wonder: Subjectivity and Affects in Neurobiological Times,” in Adrian Johnston and Catherine Malabou, *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*, New York: Columbia University Press, 2013, 18). Richard F. Hassing’s description of it as a “virtue-passion” avoids imposing linearity, but still does not make clear its cyclicity (Richard F. Hassing, *Cartesian Psychophysics and the Whole Nature of Man: On Descartes’s Passions of the Soul*, Lanham, MD: Lexington Books, 2015, 165). Shoshana Brassfield seems to want to make a strong distinction between generosity as a passion and as a virtue (Shoshana Brassfield, “Never let the Passions Be Your Guide: Descartes and the Role of the Passions,” *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 20, no. 3, 2012, 473). Similarly, generosity as a passion seems to disappear from Marguerite La Caze’s account (see Marguerite La Caze, “The Encounter between Wonder and Generosity,” *Hypatia*, vol. 17, no. 3, 2002, 11-13). Indeed, the only place I can find a

of the importance below of different aspects of her argument. As will be more clear below, generosity's self-reinforcing cycle between passion and virtue is crucial for an account of aesthetic judgment in *The Passions*.

Taking generosity as the self-esteem against which we measure our passionate esteem for other objects, and so our love for them as good, we have affection for objects we esteem as less valued or of less merit than, friendship for those we esteem equally to, and devotion to what we esteem more highly than ourselves. Thus, we have affection for “a flower, a bird, or a horse”; friendship with other human beings, “unless our mind is very disordered”; and devotion to God, “our sovereign, our country, our town, and even a particular person.”⁶⁵ Given the kind of relation in affection, it seems like it must be concupiscent love, i.e., “for the possession of the objects,” while friendship and devotion must be benevolent, i.e., in them one wishes the object well because one takes it “as other parts of himself.”⁶⁶ Still, it should be remembered that benevolent love can entail concupiscent and vice-versa.

The concupiscence of affection seems to mean that it is aroused by a representation from the sense organs of the object as beneficial, measured against the internal sense that incites self-esteem. In that way, it incites the passion of attraction, the species of love that believes the object to be beautiful rather than good.⁶⁷ Because representations from the sense organs impact the soul “more strongly” than those from reason, attraction is “usually more violent than other kinds of love.”⁶⁸ A beautiful object seems, then, to be an attractive one for which we have an affection, i.e., is an object at the grandeur of which we wonder but esteem less than we esteem ourselves, and whose beneficent-seeming presentation to the sense organs incites a violent will to be joined to the object so strong as to be considered a desire to possess it. However, attraction is not solely associated with objects of affection. To understand why involves looking at desire.

Descartes defines desire as “an agitation of the soul caused by the spirits, which disposes the soul to wish [*vouloir*], in the future, for the things it

similar emphasis on the cyclical quality of generosity is in Andreea Mitchell, “Descartes's Ethics: Generosity in the Flesh,” *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, vol. 27, no. 1, 2022, 73-74.

⁶⁵ Descartes, *The Passions*, 357; a. 83.

⁶⁶ Descartes, *The Passions*, 357; a. 82.

⁶⁷ See Descartes, *Les Passions*, a. 85.

⁶⁸ Descartes, *The Passions*, 358; a. 85.

represents to itself as agreeable” and concludes from this definition that “we desire not only the presence of goods which are absent but also the preservation of those which are present.”⁶⁹ We desire good and beautiful things alike. In attraction’s desire, because of the violence of the impact of the object’s representation, the agitation disposes the soul to wish for the object as “the greatest of all the goods [*biens*] belonging to mankind.”⁷⁰ In this way, attraction need not be directed toward objects for which we have affection. Especially since concupiscent and benevolent love entail each other, friendship and devotion can also entail attraction, meaning that there are different species as well as degrees of desire, indeed “as many different species as there are different objects that we pursue.”⁷¹ Concerning affection, “the beauty of flowers moves [*incite*] us only to look at them, and that of fruits to eat them.”⁷² Friendship and devotion, though, involve those we esteem as equal to or grander than our self-esteem, so their attractions involve imagining perfections in someone “who we think capable of becoming a second self,” i.e., is an attraction that combines concupiscent and benevolent love.⁷³

272

In a generous person, this combination seems to be the result of another combination, of the “confused manner” in which the acquisition of the imagined second self is presented to the imagination with generosity’s connection to humility.⁷⁴ On the one hand, the acquisition is presented confusedly in that we do not imagine needing “more than one other half” and the attraction we feel toward another person is more than we feel toward others “at that moment,” which determine the soul “to feel toward that one alone all the inclination which nature gives it to pursue the good [*bien*] which it represents as the greatest we could possibly possess.”⁷⁵ On the other hand, generosity is connected to humility in that its self-esteem is not a self-love.⁷⁶ First, generous people esteem themselves to be neither “much inferior” to those who are wealthier or more honored, intelligent, knowledgeable or beautiful, nor do they “have much more esteem for themselves than for those whom they surpass.”⁷⁷ Second, this way of

⁶⁹ Descartes, *The Passions*, 358; Descartes, *Les Passions*, 392; a. 86.

⁷⁰ Descartes, *The Passions*, 360; Descartes, *Les Passions*, 396; a. 90.

⁷¹ Descartes, *The Passions*, 359; a. 88.

⁷² Descartes, *The Passions*, 360; Descartes, *Les Passions*, 395; a. 90.

⁷³ Descartes, *The Passions*, 360; a. 90.

⁷⁴ Descartes, *The Passions*, 360; a. 90.

⁷⁵ Descartes, *The Passions*, 360; Descartes, *Les Passions*, 396; a. 90.

⁷⁶ Contra Wienand, “Descartes’ Morals,” 186.

⁷⁷ Descartes, *The Passions*, 384; a. 154.

esteeming themselves means that they “do not prefer ourselves to anyone else” and in fact “esteem nothing more highly than doing good [*faire du bien*] to others.”⁷⁸ When the attraction a generous person feels for another is strong enough to imagine that person as the other half of themselves, the attraction will, given that the generous person does not prefer themselves to others and esteems most highly doing good for or being beneficial to others, combine concupiscence and benevolence, if only for the moment. In such moments, the generous person resolutely finds in the other a second, equally generous self in the friend and, for that reason, one worth devoting themselves to insofar as the first person’s humility causes them to, confusedly, imagine the other’s equality as a superiority. The agitation of the soul that is this desire, the concupiscence of the generous person’s attraction to another, disposes that person’s soul for both the presence and the preservation of that other but, insofar as this person is generous, the desire is for a love as benevolent as it is concupiscent.

Of course, in a non-generous person, this dynamic of attraction for another is different from the passion of love proper since that person will not be properly humble, i.e., will not have the virtuous habit of esteeming themselves rationally and dispassionately. As a result, the dynamic has “stranger effects” than love proper and “provides writers of romances and poets with their principal subject-matter.”⁷⁹ As Brown points out, there was an “increasing valorization of the heroic virtues, lauded by Roman historians and celebrated in romantic literature” when Descartes wrote *The Passions*,⁸⁰ which is one reason why he rejects magnanimity in favor of generosity,⁸¹ though not so much as a break from as much as “a shift in emphasis within the traditional conception of virtue.”⁸² In inciting its strange effects, this subject-matter indulges the self-

⁷⁸ Descartes, *The Passions*, 385; Descartes, *Les Passions*, 448; aa. 155, 156.

⁷⁹ Descartes, *The Passions*, 360; a. 90.

⁸⁰ Brown, *Descartes and the Passionate Mind*, 192.

⁸¹ See Descartes, *Les Passions*, a. 161.

⁸² Brown, *Descartes and the Passionate Mind*, 191. Hassing makes a similar point, that generosity “eliminates a large class of the traditional triggers of spiritedness” (Hassing, *Cartesian Psychophysics*, 168). See also Wienand, “Descartes’ Morals,” 185-186. To some extent, Marvin B. Becker goes further in linking Cartesian generosity as a precursor to the rise of civil, and market, society and its notions of virtue in that “self-esteem was distinguished from aristocratic pridefulness” at the same time that “the idea of generosity, while considerably scaled down from its pretensions to grandiosity, munificence or extravagant display, did not altogether lose something of its archaic grandeur” (Marvin B. Becker, *The Emergence of Civil Society in the Eighteenth Century: A Privileged Moment in the History of England, Scotland, and France*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1994, 16).

loving, concupiscent modes of self-esteem.⁸³ To that extent, any dispassionate, rational self-esteem in accord with one's true grandeur is overwhelmed by the violent desire to acquire the beautiful other.⁸⁴ If this person is not humble, their self-esteem becomes the vice-ridden aspect of pride.⁸⁵ If they are humble, it transforms into the abjectness that is pride's obverse.⁸⁶

At this point, it looks as though Descartes' abandonment of precisely predicting art's arousal of the emotions has continued to the end of his career. If we cannot know how a given individual will biomechanically judge an object's aesthetic qualities, even less can we account for the memories and habituations that further inform that judgment. In other words, we cannot predict whether an individual will have been habituated into generosity, pride, or abjectness such that their concupiscent attraction to an artwork will combine with benevolent love or indulge their self-love.

The Non-satisfaction of Generosity and Inciting the Desire to Pursue the Good

Ironically, this same point seems to be where, in combination with the letter to Mersenne and the *Compendium*, an account of good artistic *production* can be found in Descartes' aesthetic theory. Even though the radically individual nature of aesthetic judgment made Descartes abandon his first book's project as concerns the perception of art, what *The Passions* claims about generosity can give guidance to the artist as to what products will incite what kinds of passions proper. In that way, *The Passions* opens up a possibility to identifying what qualifies as good art.

First, we should not forget generosity's cyclical movement as a passion and a virtuous habit or habitual virtue. It begins as a passion but, as a virtue, incites passionate wonder at one's grandeur once again. Thus, at least in principle, an attractive object can be produced that does not indulge the self-love of prideful or abject self-esteem, but rather incites that wondering reaction. Further, through its analysis of the relationships between the different modes self-esteem (generosity, pride, or abjectness) and kinds of love (affection, friendship, and devotion), the psychological model of *The Passions* lends more

⁸³ See Descartes, *Les Passions*, aa. 54, 157.

⁸⁴ See Descartes, *Les Passions*, a. 158.

⁸⁵ See Descartes, *Les Passions*, aa. 157, 204

⁸⁶ See Descartes, *Les Passions*, aa. 159, 205.

precision to the relationship of individual to object than Descartes believed possible in his correspondence with Mersenne.

We should also not forget that the *Compendium* claims both that art seeks to arouse emotions and that a beautiful object will not quite satisfy our desire. Descartes does not say how or what emotions might be aroused. However, combining the *Compendium* and *The Passions* on desire means that the spirit-caused agitation of the soul disposing it to wish for the acquisition and preservation of the beautiful object is never to be quite satisfied. Now, Brown understands the nuances of the satisfaction of desire and the self-esteem of generosity in that she distinguishes between “the satisfaction of all our desires principally” and “the satisfaction of having nothing to regret because we have acted from reason and a firm disposition of the will.”⁸⁷ She believes that the satisfaction of not having anything to regret means that “there is nothing more or else one could or ought to have done.”⁸⁸ Yet, attending to generosity’s cyclical nature indicates that the very satisfaction of the desire of and for it is, at the same time, its non-satisfaction because generosity continually re-habituates us to virtuous acts and judgments.

Producing a beautiful object would mean, then, producing one that we desire but never fully either acquire or preserve. Producing a beautiful object that incites generosity would mean producing one that we desire insofar as our affection for it is involved in the impossibility of satisfying the desire to acquire and preserve what the attraction incites. In that way, the affection, the desire it incites, and the concupiscence connected to them seek to preserve the object insofar as doing so never quite satisfies them. It is to produce an object of friendship or devotion insofar as our concupiscent love for it combines most fully with a benevolent love that wishes the object well—here, insofar as it is a beautifully produced object.

Again, the generous person will esteem such an object against their rational, properly humble self-esteem. In describing esteem, Brown argues that its specific qualities mean that it opens onto a “calculus,” whereby we master the passions by mastering esteem and master esteem by “mastering our self-esteem.”⁸⁹ Such mastery demonstrates “the importance of examining the causes of the passions.”⁹⁰ However, since even a generous person’s disposition to use their will involves doing so “in circumstances we do not adequately know and

⁸⁷ Brown, *Descartes and the Passionate Mind*, 179.

⁸⁸ Brown, *Descartes and the Passionate Mind*, 179.

⁸⁹ Brown, *Descartes and the Passionate Mind*, 202.

⁹⁰ Brown, *Descartes and the Passionate Mind*, 202.

cannot control, ... we must rely on the very passions that generosity allegedly helps us master.”⁹¹ For Brown, this psychological fact makes it difficult to “identify the passions that are morally or practically appropriate,” even though “We need not go outside ourselves to find a standard of correctness for judging our passions.”⁹² By finding a tension in relying on passions that generosity is supposed to master, though, Brown again seems to obscure its cyclical nature as passion and as virtue. However, by arguing for a calculus of esteem, she notes a further precision to predicting aesthetic judgments introduced by the psychological model of *The Passions*, at least by generous people.

Brown’s calculus and generosity’s masteries then open onto a potentially different answer as to who “we recognize as the *généreux* among us.”⁹³ She suggests “those we find in our community who have proved themselves of good judgement.”⁹⁴ We might also, however, and building from Romagni’s argument, recognize those who produce objects that incite the passionate beginning point of generosity without indulging the prideful or abject modes of self-esteem, that arouse its emotional onset of wondering at a resolute, free disposition to use one’s volitions well without ever having the desire to acquire or preserve the object of this esteem being satisfied. If which products will incite such a passion cannot be precisely predicted, they can still be calculated within degrees of probability. Indeed, in its difference from the *Meditations*, the psychological model of *The Passions* itself increases the probability of accurate prediction. In this increased probability, it serves as a model for both producers and perceivers of aesthetic objects.

In other words, a further subdivision of what Romagni identifies as the third grade of sensory response can be made. Descartes notes only geometric assessments of the object as falling under this grade, while Romagni argues that aesthetic judgments must also fall under it. However, her focus is on the judgment of those who encounter an object aesthetically. With a fuller accounting of the psychological model of *The Passions*, we can see a model for the judgment of producers of aesthetic objects as well. The good artist, the generous artist, then, will use their aesthetic judgment not to produce (self-)indulgent art, but to produce beautiful objects that incite the desire to pursue the good.⁹⁵

⁹¹ Brown, *Descartes and the Passionate Mind*, 205.

⁹² Brown, *Descartes and the Passionate Mind*, 205, 208.

⁹³ Brown, *Descartes and the Passionate Mind*, 208.

⁹⁴ Brown, *Descartes and the Passionate Mind*, 208.

⁹⁵ I cannot fully justify this claim here, but I believe that, if this articulation of the good Cartesian artist holds, and especially keeping in mind the arguments about generosity in Brown, Wienand, and Becker described in note 82 above, then the Cartesian artist par excellence would seem to be James Joyce, at least as he author of *Ulysses*. I make this claim

Conclusion

Descartes abandons his early aesthetic attempts because he believes that predicting what objects might produce which reactions cannot be done with precision. However, the biomechanical focus of this early aesthetics indicates that he was working with a psychological model oriented on the distinction between mind and body, where they are complete substances in themselves, rather than one oriented on their unity.

An engagement with the mind and body as a unity appears most fully in *The Passions*, and so it presents a model of the psyche that differs from the earlier work. On that model, we properly and passionately esteem ourselves in wonder at the free disposition we have over our volitions, which incites a further learning about that disposition. This further learning removes the self-esteem from the realm of passions proper to emerge as the rational virtue of generosity, which then becomes another reason to passionately esteem ourselves, thus renewing the cycle of passion and virtue. At its most virtuous, we rationally measure our esteem for other objects against this self-esteem, a measurement that prompts the desire to either pursue or avoid them. The generous person will then pursue objects that are, rationally speaking, good.

Even if predicting what objects will incite such a cycle of passion and virtue cannot be done with precision, this psychological model does open up the possibility of a calculus for doing so. This calculus is involved with the fact that generosity's cyclical quality is, like desire in Descartes' early attempts at aesthetics, never fully complete or satisfied. Producing objects that incite a self-esteem that can lead to a non-satisfied generosity cycling between passion and virtue can then be taken as a way to pick up the question of Cartesian aesthetics where Descartes himself left off, now with what he considers a more appropriate psychological model at hand.

not only because of the novel's famous puzzles, which indicate the non-satisfaction of desire, but also because of Richard Ellmann's assessment of Leopold Bloom: "The divine part of Bloom is simply his humanity—his assumption of a bond between himself and other created beings" (Richard Ellmann, *James Joyce*, new and rev. ed., Oxford: Oxford University Press, 1982, 362). In this way, Bloom can thus be read as virtuous, as heroically imitable in a non-archaic world, in his free disposition to use his volitions well, and so as inciting, insofar as he is the main character in a beautiful work of art (beautiful in part because of its puzzles), a passionate feeling of generosity in the reader. On the possibility of Descartes' influence on *Ulysses*, see Steven Bond, "The Occlusion of René Descartes in *Ulysses* and *Finnegan's Wake*," *Journal of Modern Literature*, vol. 35, no. 4, 2012, 32-55.

INCREASING THE PROBABILITY OF GOOD ART: DESCARTES, AESTHETIC JUDGMENT,
AND GENEROSITY
İYİ SANATIN OLASILIĞINI ARTIRMAK: DESCARTES, ESTETİK YARGI VE YÜCE
GÖNÜLLÜLÜK
James GRIFFITH

BIBLIOGRAPHY

- Ariew, Roger, "Descartes's Fable and Scientific Methodology," *Annales Internationales d'Histoire des Sciences*, vol. 55, 2005, 127-138. DOI: 10.1484/J.ARIHS.5.101701.
- Augst, Bertrand, "Descartes's Compendium on Music," *Journal of the History of Ideas*, vol. 26, no. 1, 1965, 119-132. DOI: 10.2307/2708403.
- Becker, Marvin B., *The Emergence of Civil Society in the Eighteenth Century: A Privileged Moment in the History of England, Scotland, and France*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1994.
- Bond, Steven, "The Occlusion of René Descartes in *Ulysses* and *Finnegan's Wake*," *Journal of Modern Literature*, vol. 35, no. 4, 2012, 32-55. DOI: 10.2979/jmodelite.35.4.32.
- Brassfield, Shoshana, "Never let the Passions Be Your Guide: Descartes and the Role of the Passions," *British Journal for the History of Philosophy*, vo. 20, no. 3, 2012, 459-477. DOI: 10.1080/09608788.2012.670839.
- Brewer, Daniel, "The Philosophical Dialogue and the Forcing of Truth," *MLN*, vol. 98, no. 5, 1983, 1234-1247. DOI: 10.2307/2906069.
- Brown, Deborah J., *Descartes and the Passionate Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006. DOI: 10.1017/CBO9780511554513.
- de Buzon, Frédéric, "The *Compendium Musicae* and Descartes's Aesthetics," in Stephen Nadler, Tad M. Schmaltz, and Delphine Antoine-Mahut (eds.), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, Oxford: Oxford University Press, 2019, 255-268. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780198796909.013.15.
- Cavaillé, Jean-Pierre, *Descartes: La Fable du Monde*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.
- Critchley, Simon, *On Humour*, London: Routledge, 2002. DOI: 10.4324/9780203870129.
- Daniel, Stephen H., "Descartes on Myth and Ingenuity/Ingenium," *Southern Journal of Philosophy*, vol. 23, no. 2, 1985, 157-170. DOI: 10.1111/j.2041-6962.1985.tb00386.x.
- Descartes, René, *Compendium Musicae*, in Charles Adam and Paul Tannery (eds.), *Œuvres de Descartes*, vol. 10, Paris: Léopold Cerf, 1897, 89-141.

- Descartes, René, *Compendium of Music*, Walter Robert (tr.), Middleton, WI: American Institute of Musicology, 1961.
- Descartes, René, “Descartes á Elisabeth. [Egmond du Hoef, 21 mai 1643].” in Charles Adam and Paul Tannery (eds.), *Œuvres de Descartes*, vol. 3, Paris: Léopold Cerf, 1899, 663-668.
- Descartes, René, “Descartes á Elisabeth. Egmond du Hoef, 28 juin 1633.,” in Charles Adam and Paul Tannery (eds.), *Œuvres de Descartes*, vol. 3, Paris: Léopold Cerf, 1899, 690-695.
- Descartes, René, “Descartes á Mersenne. [18 mars 1630.]” in Charles Adam and Paul Tannery (eds.), *Œuvres de Descartes*, vol. 1, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969, 128-135.
- Descartes, René, “Descartes to Elisabeth, Egmond du Hoef, 21 May 1643,” in Lisa Shapiro (ed. and tr.), *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, Chicago: The University of Chicago Press, 2007, 63-67. DOI: 10.7208/9780226204444.
- Descartes, René, “Descartes to Elisabeth, 28 June 1643, Egmond du Hoef,” in Lisa Shapiro (ed. and tr.), *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, Chicago: The University of Chicago Press, 2007, 69-71. DOI: 10.7208/9780226204444.
- Descartes, René “Fourth Set of Replies,” in *Objections and Replies*, John Cottingham (tr.), in John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch (trs.) *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 154-178.
- Descartes, René, *Meditations on First Philosophy*, John Cottingham (tr.), in John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch (trs.) *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, 3-62. DOI: 10.1017/CBO9780511818998.
- Descartes, René, *Meditationes de prima philosophia*, in Charles Adam and Paul Tannery (eds.), *Œuvres de Descartes*, vol. 7, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969, 1-90.
- Descartes, René, *Optics*, in *Discourse and Essays*, Robert Stoothoff (tr.), in John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch (trs.) *The Philosophical*

INCREASING THE PROBABILITY OF GOOD ART: DESCARTES, AESTHETIC JUDGMENT,
AND GENEROSITY
İYİ SANATIN OLASILIĞINI ARTIRMAK: DESCARTES, ESTETİK YARGI VE YÜCE
GÖNÜLLÜLÜK
James GRIFFITH

Writings of Descartes, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1985,
152-175.

Descartes, René, *Les Passions de l'âme*, in Charles Adam and Paul Tannery (eds.),
Œuvres de Descartes, vol. 11, Paris: Léopold Cerf, 1909, 301-497.

Descartes, René, *The Passions of the Soul*, Robert Stoothoff (tr.), in John
Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch (trs.) *The Philosophical
Writings of Descartes*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 1985,
326-404. DOI: 10.1017/CBO9780511805042.010.

Descartes, René, "Responsio ad quartas Objectiones," in Charles Adam and Paul
Tannery (eds.), *Œuvres de Descartes*, vol. 7, Paris: Librairie Philosophique J.
Vrin, 1969, 218-256.

Descartes, René, "Responsio ad sextas Objectiones," in Charles Adam and Paul
Tannery (eds.), *Œuvres de Descartes*, vol. 7, Paris: Librairie Philosophique J.
Vrin, 1969, 422-447.

Descartes, René, "Sixth Set of Replies," in *Objections and Replies*, John Cottingham
(tr.), in John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch (trs.) *The
Philosophical Writings of Descartes*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University
Press, 1984, 285-301. DOI: 10.1017/CBO9780511818998.

Descartes, René "To Mersenne, 18 March 1630," Anthony Kenny (tr.), in John
Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, and Anthony Kenny (trs.) *The
Philosophical Writings of Descartes*, vol. 3, Cambridge: Cambridge University
Press, 1997, 19-20. DOI: 10.1017/CBO9781107340824.

Dunn, Kevin, "'A Great City Is a Great Solitude': Descartes's Urban Pastoral," *Yale
French Studies* vol. 80, 1991, 93-107. DOI: 10.2307/2930263.

Elisabeth, Princess of Bohemia, "Elisabeth to Descartes, [The Hague] 6 May,
1643," in Lisa Shapiro (ed. and tr.), *The Correspondence between Princess
Elisabeth of Bohemia and René Descartes*, Chicago: The University of Chicago
Press, 2007, 61-62. DOI: 10.7208/9780226204444.

Ellmann, Richard, *James Joyce*, new and rev. ed., Oxford: Oxford University Press,
1982.

Flood, Emmet T., "Descartes's Comedy of Error," *MLN*, vol. 102, no. 4, 1987, 847-
866. DOI: 10.2307/2905794.

- Garber, Daniel, "Understanding Interaction: What Descartes Should Have Told Elisabeth," in *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 168-188. DOI: 10.1017/CBO9780511605994.009.
- Gobert, R. Darren, *The Mind-Body Stage: Passion and Interaction in the Cartesian Theater*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2013.
- Griffith, James, *Fable, Method, and Imagination in Descartes*, London: Palgrave Macmillan, 2018. DOI: 10.1007/978-3-319-70238-4.
- Hassing, Richard F., *Cartesian Psychophysics and the Whole Nature of Man: On Descartes's Passions of the Soul*, Lanham, MD: Lexington Books, 2015.
- Jorgensen, Larry M., "Descartes on Music: Between the Ancients and the Aestheticians," *British Journal of Aesthetics* vol. 52, no. 4, 2012, 407-424. DOI: 10.1093/aesthj/ays041.
- La Caze, Marguerite, "The Encounter between Wonder and Generosity," *Hypatia*, vol. 17, no. 3, 2002, 1-19. DOI: 10.1111/j.1527-2001.2002.tb00938.x.
- Labio, Catherine, *Origins and the Enlightenment: Aesthetic Epistemology from Descartes to Kant*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004. DOI: 10.7591/9781501727436.
- Locke, Arthur W., "Descartes and Seventeenth-Century Music," *The Musical Quarterly*, vol. 21, no. 4, 1935, 423-431. <https://www.jstor.org/stable/738661>.
- Malabou, Catherine, "Go Wonder: Subjectivity and Affects in Neurobiological Times," in Adrian Johnston and Catherine Malabou, *Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*, New York: Columbia University Press, 2013, 1-72.
- Marion, Jean-Luc, *On Descartes' Passive Thought: The Myth of Cartesian Dualism*, Christina M. Gschwandtner (tr.), Chicago: The University of Chicago Press, 2018.
- Merleau-Ponty, Maurice, *The Visible and the Invisible*, Claude Lefort (ed.), Alphonso Lingis (tr.), Evanston, IL: Northwestern University Press, 1968.
- Mitchell, Andreea, "Descartes's Ethics: Generosity in the Flesh," *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, vol. 27, no. 1, 2022, 51-95. DOI: 10.5840/epoche202282214.

INCREASING THE PROBABILITY OF GOOD ART: DESCARTES, AESTHETIC JUDGMENT,
AND GENEROSITY
İYİ SANATIN OLASILIĞINI ARTIRMAK: DESCARTES, ESTETİK YARGI VE YÜCE
GÖNÜLLÜLÜK
James GRIFFITH

Morin, Marie-Eve, *Merleau-Ponty and Nancy on Sense and Being: At the Limits of Phenomenology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022.

Nancy, Jean-Luc, *Ego Sum: Corpus, Anima, Fabula*, Marie-Eve Morin (tr.), New York: Fordham University Press, 2016.

Phillips, Henry, "Descartes and the Dramatic Experience," *French Studies*, vol. 39, no. 4, 1985, 408-422. DOI: 10.1093/fs/XXXIX.4.408.

Romagni, Domenica, "Cartesian Sensory Perception, Agreeability, and the Puzzle of Aesthetic Pleasure," *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 30, no. 3, 2022, 434-455. DOI: 10.1080/09608788.2021.2002262.

Shapiro, Lisa, "Descartes' *Passions of the Soul* and the Union of Mind and Body," *Archive für Geschichte der Philosophie*, vol. 85, 2003, 211-248. DOI: 10.1515/agph.2003.012.

Shapiro, Lisa, "What Are the Passions Doing in the *Meditations*?" in Joyce Jenkins, Jennifer Whiting, and Christopher Williams (eds.), *Persons and Passions: Essays in Honor of Annette Baier*, Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2005, 14-31.

Stewart, William McC., "Descartes and Poetry," *The Romanic Review*, vol. 29, no. 3, 1938, 212-242.

Wienand, Isabelle, "Descartes' *Morals*," *South African Journal of Philosophy*, vol. 25, no. 2, 2006, 177-188. DOI: 10.4314/sajpem.v.25i2.31444.

KARTEZYEN GÖRME DÜZENEĞİ VE FENOMENOLOJİK KRİTİĞİNİN BELİRGİNLEŞMESİ

Ahmet EKER*

ÖZ

Kartezyen perspektivizm, genellikle modern skopik rejim olarak adlandırılmaktadır ve çoğunlukla Descartes düşüncesi çerçevesinde incelenmektedir. Fakat çok sayıda skopik rejimin de modernite içinde ortaya çıktığını kabul etmek gereklidir. Bu metin modern görme meselesini Kartezyen düşünceyi merkezine alarak incelemeyi ve bu anlayışa karşıt olarak temel fenomenolojik müdahalelerin ana eksenlerini açıklamayı hedeflemektedir. Bunu yaparken Rene Descartes'ın metinleri aracılığıyla açığa çıkan bir görme düzeneğini ve bu anlayışa Edmund Husserl ile Merleau-Ponty felsefesinin düştüğü şerhleri belirginleştirmeyi amaçlıyorum. Nihayetinde ise fenomenolojik görme anlayışının temel eksenlerini Kartezyen skopik görme modeline yapılan eleştiriler çerçevesinden açıklamayı amaçlıyorum.

Anahtar Sözcükler: Görme, skopik görme modeli, fenomenolojik bakış, perspektif ve fenomenoloji, Kartezyen bakış

CLARIFICATION OF THE CARTESIAN VISION AND ITS PHENOMENOLOGICAL CRITIQUE

ABSTRACT

Cartesian perspectivism is often referred to as the modern scopic regime and is often studied within the framework of Descartes' thought. But it is necessary to accept that there are many scopic regimes have also emerged in modernity. This text aims to examine the matter of modern vision by centering it on Cartesian thought and to explain the main axes of basic phenomenological interventions against this understanding. While doing this, It was aimed to clarify a vision of dispositive that is revealed through the texts of Rene Descartes and the opposition against the understanding of Edmund Husserl and Merleau-Ponty philosophy. Finally, I think to reveal the basic axes of the phenomenological understanding of vision through the criticisms made to the Cartesian scopic vision model.

Keywords: Vision, scopic vision, Cartesian vision, phenomenological view, perspective and phenomenology

* Dr. Hacettepe Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Sosyal Hizmetler Bölümü, (Yarı zamanlı öğretim elemanı), ORCID ID: 0000-0002-0097-2972, e-mail: ahmet.eeker@gmail.com

Makalenin geliş tarihi: 06.02.2024
Makalenin kabul tarihi: 31.03.2024

Submission Date: 06 February 2024
Approval Date: 31 March 2024

Giriş: Kartezyen Görme Düzeninin Temel Nitelikleri

Görmenin kültürel ve düşünsel tarihine bakıldığında, Descartes'ın düşüncesi sıklıkla hem modern görsel sanatların evrimini hem de felsefi düşüncenin dönüşümünü etkileyen belirgin bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Bu açıdan, Descartes'ın katkıları, modern göz merkezçiliğin temellerinin atılmasına ve modern çağın baskın görme rejimine yönelik bir başlangıç noktası olmaktadır. Descartes düşüncesi bir yandan Kartezyen perspektifçilik olarak belirginleşen modern göz merkezçiliğin kuruluşu, diğer yandan modern çağın baskın skopik rejimini karakterize etmenin başlangıç noktası olarak alınmaktadır. Dolayısıyla, modern çağın bu hegemonik görsel modeli, hem görsel sanatlardaki Rönesans perspektifine ilişkin kavramlarla hem de felsefede sübjektif rasyonalite olarak bilinen Kartezyen fikirlerle özdeşleştirilebilir örüntüler içermektedir. Nitekim, modern çağın bu hegemonik görsel modeli bir yandan görsel sanatlardaki Rönesansın görme kavrayışına ilişkin kavramlara diğer yandan felsefede sübjektif rasyonalite olarak bilinen Kartezyen bakışın işleyişine ilişkin bir dönüm noktası olarak ele alınmalıdır. Hem görsel kültürün hem de düşünce tarihinin evriminde belirleyici rol oynayan görme kavrayışı, Martin Jay tarafından Kartezyen perspektifçilik olarak adlandırılmaktadır.¹ Böyle bir işleyiş Ong'un belirttiği üzere göz ve ben'in (*the eye = I*) özdeşliğine, dış dünyanın öznenen ayrılmasına (depersonalization) ve dış dünyayı bilmenin tek geçerli yolu olarak gözlemin yüceltilmesine yol açmaktadır. Bu doğrultuda açık seçik bir dünya arayışında Descartes'ın odağında yer alan görsel olarak tasarlanmış bir bilişsel girişim belirlemektedir.² Kartezyen zihnin sezgi yoluyla karmaşık dış dünyaya dair bütünlükleri görme edimi, "açık" ve "seçik" kavramlarına ilişkin olmaktadır. Onun için açık ve seçik bilgi zihnin sezgisel bir görü (vision) tarzıdır. Bu ise bizi hatadan kurtaracak ve hakikatin bilgisine ulaştıracak kesin bir yöntem ile insan doğasını en yüksek yetkinlik düzeyine eriştirecek bir görüdür.³ Bu açıdan zihnin görmesi ile duyulur olan arasında bir zıtlık inşa eden Descartes, duyulara güvenebileceğimiz varsayımını sarsmayı hedeflemektedir. Örneğin, onun için algıların küçük nesnelere uzak şeyleri

¹ Martin Jay, "Sartre, Merleau-Ponty, and the Search for a New Ontology of Sight" içinde *Vision and Visuality: Discussions in Contemporary Culture*, Edited: Hal Foster, Seattle: Bay Press, 1988, 4

² Akt. Martin Jay, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought*, University of California Press, 1993, 67

³ Alexandre Koyre, "Descartes Üzerine Konuşmalar" içinde *Platon Okumaya Giriş*, Çeviren: Kurtuluş Dinçer, Ankara: Pharmakon, 2020, 162-63

görmeye açığa çıkan yanıltıcılığı söz konusudur. Bu noktada “algılanan şeyin duyularımıza görünen şey olmadığı”⁴ açığa çıkmaktadır. Nihayetinde onun için kesinlik; duyulardan gelen bir niteliği değil,⁵ Tanrı'nın mutlaklığından başka bir deyişle nesnelere yaratan ve gerçekliğin kaynağı olarak kabul edilen dolayısıyla yanılısıma ihtimalinin ortadan kalktığı bir hareket noktasından elde edilen niteliklidir.

Descartes; fiziksel bir dış dünya tasarımını şekil, biçim, hareket edebilme, uzunluk, enlilik ve derinlik gibi ilkeler çerçevesinde kurmaktadır. Onun için örneğin Tanrı ne gözle görülebilen ne de temas edilir olandır. Bu hareket noktasından başlayarak dünyada var olan tüm nesnelere bilgisinin kendisinden çıkarılabildiği temel kabul⁶ “Descartes'ın açık ve seçik görmenin kesinliği” ve bu görmenin “garantisini olarak Tanrı'nın varlığını kanıtlanmasında” aranmalıdır.⁷ Açık ve seçiklik ile ışık ve Tanrı arasında doğrudan bir ilişki kuran Descartes, açıklığın tıpkı doğal ışık gibi kendi kaynağını Tanrı'da bulduğunu kabul etmektedir. Bu yönüyle Kartezyen felsefe açısından Tanrı kavrayışından metafizik ilkelerin kuruluşuna ve metafiziğin kuruluşundan fizik yasalarının temellendirilmesine doğru belirlenimsel bir ilişki söz konusudur. O nedenle Tanrı ve doğal ışık kavrayışı Descartes'ın görme-perspektif tefsirini anlamının önkoşulunu oluşturmaktadır. Descartes için Tanrı'nın mükemmelliği ve ebediliği ile *cogito*'nun pekinliği açık ve seçik bir dünya anlayışını olanaklı kılmaktadır.⁸ Bu noktada ışığın doğasını incelediği *Dioptrics* üzerine olan çalışmasının dayanağı; duyumsal olmayan kutsal kaynağın pekinliği, *lumen* veya akıl ışığının devinimlerine neden olmaktadır. Descartes'ın doğal ışık tefsiri, doğal ışığın kendi kaynağına Tanrı'da erişeceğini ve böylece akıl ile mükemmel bir simetriye sahip olacağını onaylamaktadır.⁹

⁴ Rae Langton, “Descartes'ın Meditasyonlarına Bir Çalışma Rehberi”, Çeviren: Samet Bağçe, *Batı Felsefesi Klasikleri Edisyonu*, Dil Bilim ve Felsefe Bölümü, MIT, 2006, 4

⁵ René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çeviren: Mesut Akın, İstanbul: Say yayınları, 2007, 35

⁶ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 38-39

⁷ Paul S. Macdonald, *Descartes and Husserl: The Philosophical Project Of Radical Beginnings*, Albany: State University of New York Press, 2000, 4

⁸ Macdonald, *Descartes and Husserl: The Philosophical Project Of Radical Beginnings*, 17

⁹ Cathryn Vasseleu, *Işığın Dokusu: Irigaray, Levinas ve Merleau-Ponty'de Görüş ve Dokunuş*, Çeviren: Aydın Sarıkaya, Ankara: Öteki yayınevi, 1999, 18

Nitekim, Descartes'ı açık ve seçik bilgi türü arayışına¹⁰ -"ışığın lütfuna bağladığı açıklığını (*clarte*) ve apaçıklığını (*evidence*) sına konu"¹¹ yapmadığı bir kesinlik arayışına- iten neden, deneyim dünyasının yanılıya ve değişime açık bir karaktere sahip olmasıyla ilişkilidir. Bu açık ve seçiklik anlayışı mekân ve dünya açısından "görme fikrinin görülenden ya da görüşten daha kesin olduğunu" ifade etmektedir.¹² Dolayısıyla görme idesinden görme deneyiminin çıkartıldığı bu kavrayış için gözlerimizin, kendi bakışımıza buyruklar veren bir ışığı gözün kendisi olmadan da gören aklın basit araçlarına dönüşmekte¹³ olduğunu varsaymaktadır. O nedenle gözün görmesi ile zihnin görmesi arasında temel bir ayrım ortaya çıkar. Bu yüzden, Kartezyen görme düzenine taksim ettiği bu bölünme (*di-vision*) bir yandan uzamsal cisimlerin renk, boyut, devinim, derinlik, uzaklık ve yakınlık ilişkisinin yanıltıcılığına diğer yandan zihinsel bakış veya görmenin (*intuitus mentis*) tek güvenilir unsur olduğuna ilişkin temel kabulü belirginleştirmektedir. Bu aşamada Descartes'ın, geometrik optik ile ilgili amacının büyük ölçüde mekanik eksende algısal bilişi veya algısal bilme yetisini yorumlamak¹⁴ olduğu ifade edilmelidir. Burada ışık, Jay'in belirttiği üzere algılanan ışık birimi olmaktan ziyade ilahi bir aydınlatma birimi (lümen-lux) olarak metafizik imalarla yüklü lineer perspektife doğru kaymaktadır. Nihayetinde bu durum, optikteki matematiksel düzenlilikler ile Tanrı'nın iradesi arasındaki bir uyumu sembolize etme kavrayışını belirginleştirir.¹⁵ Dolayısıyla tanrısal ışık yani doğal ışık ve zihin gibi iki alan arasında bağlantı kurmak için insan zihnine ilişkin Kartezyen anlayış (*cogito*) yürürlüğe girmektedir. Nedeni ise açık ve seçik bir kesinliği görme yetisi, Tanrı vergisi ebedi hakikatlerin kaynağı olan mutlak bilgilere erişmeyi de içermektedir ve bu durum doğal ışıkla simetri içinde bulunan akıl/zihin yoluyla gerçekleşmektedir.

¹⁰ Descartes için (2007:76-7) İnsan ancak açıkça gördüğü şeylere inanmaya eğilimlidir. Ancak açık ve seçik olarak kavranan şeyler üzerine yargıda bulunulduğunda hataya imkân yoktur.

¹¹ M. Beyssade, "Descartes: Felsefi Bir Devrim mi?", Çeviren: Tülin Bumin, *Cogito Dergisi*, Sayı-10, (1997): 69

¹² Maurice Merleau-Ponty, *Görünür ile Görünmez*, Çeviren: Hanfe Güven, Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2023, 130

¹³ Vasseleu, *Işığın Dokusu: Irigaray, Levinas ve Merleau-Ponty'de Görüş ve Dokunuş*, 78

¹⁴ Stephen Gaukroger, "Introduction" içinde *Rene Descartes: The World and Other Writings*, Edited and Translated by Stephen Gaukroger, Cambridge University Press, 1998, ix

¹⁵ Martin Jay, "Sartre, Merleau-Ponty, and the Search for a New Ontology of Sight" içinde *Vision and Visuality: Discussions in Contemporary Culture*, 5-6

Descartes için örneğin “gözlerimizin sadece gülen veya ağlayan kişinin yüzündeki duyusal farkındalığı hissettirir” gibi bir anlatım o yüz ifadesinin ne anlama geldiğini gören zihnin; aynı zamanda bu ifadeyi/kavramı bize sunmuş olduğunu kabul etmektir. Bu tarz bir unsur, ışık hareketinin her seferinde göze çarpmasını takip eden bir ışık idesinin olduğunu belirterek ve onun da zihnin yetisi tarafından sağlandığını söyleyerek bertaraf etmeyi amaçlamaktadır. Zihin, ışığın göze çarpma olayını bir ışık kavramı aracılığıyla sunma yetisine sahiptir. Nitekim Descartes açısından ışığa işaret eden bir hareket, göze her çarptığında ışık fikrini aynı tarzda bize takdim eden bir zihin söz konusudur.¹⁶ Bu konuyu Crary, Kartezyen perspektivalizmin sembolik görsel aygıtı olarak *camera obscura* kavramı aracılığıyla incelemektedir. *Camera obscura*; bilginin ve gözlemleyen öznenin çok daha geniş ve yoğun bir düzenlemesine gömülü ve gözlemin dış dünya hakkında doğru çıkarımlara nasıl yol açtığına ilişkin bir modeldir. Crary, *Camera obscura'nın* Descartes'ın *Dioptrics* eserinde de işaret edilebilecek olan dönemin teknik ve kültürel pratikler düzenlemesi içinde önemli epistemolojik bir desen olarak belirginleştiğini ifade etmektedir.¹⁷ Bu açıdan Descartes için görmenin nesnesi olmaksızın da gerçekleşen bir “görülebilir” söz konusudur ve zihinsel kavram/temsil/idealar söz konusu bu niteliği sağlamaktadır. Bu bağlamda gören öznenin zihinsel bir varlık (cogito) olmasının yanı sıra uzamsal ve bedensel bir varlıkta olması nedeniyle bir problem ortaya çıkar. Bu problem ise nesneyi gören, fakat gördüğünü görmeyen gözün kendisinin transandantal bir perspektif ya da bilincin tahakkümü altında kalmasına ilişkindir.

Daha net ifade edildiğinde, hissetme veya düşünme yeteneğine sahip olmak bedenine doğasına özgü olmamaktadır. Nitekim bedenimin varlığını da sorgulama noktasında, Descartes onu fiziksel nesnelere alanına dahil etmektedir. Başka bir ifadeyle beden, Descartes'ın bal mumu örneğindeki gibi benzer biçimde dokunma ile görmeye atfedilen niceliksel unsurları taşımaktadır. Yani rengini, biçimini ve büyüklüğünü gördüğümüz bir cismin sahip olabileceği tüm niteliklere sahip olmaktadır. Fakat ateşe yaklaştığında bal mumu, tüm bu niteliklerini kaybeder ve geriye kalanın ne olduğu konusunda Descartes, duyularıyla algıladığım hiçbir şeyin bal mumunu ifade edemeyeceğini belirtir. Burada görme ve dokunma gibi duyulara konu olan şeylerin değişmiş olduğunu

¹⁶ René Descartes, *The World and Other Writings*, edited and translated by Stephen Gaukroger, Cambridge University Press, 1998, 4

¹⁷ Jonathan Crary, “Modernizing Vision”, içinde *Vision and Visuality: Discussions in Contemporary Culture*, ed: Hal Foster, Seattle: Bay Press, 1988, 31

fakat bal mumunun hala varlığını koruduğunu ifade etmektedir. Bal mumunu algılamanın ancak zihinle olabileceğini ifade eden Descartes için görme, zihinsel bir bakıştır.¹⁸ Dolayısıyla fiziksel dünyada yer alan şeyleri gözlemleyen bir bilinç, göz ortadan kalktığında da görmeyi mümkün kılmaktadır. O nedenle görme imkanını açığa çıkaran unsur, zihnin temsilleri veya zihinsel yetidir.

Kartezyen bakışa dair ikili bir işleyişin söz konusu olduğu düşünülebilir. Bir yandan zihnin kendini görmesi ile diğer yandan zihnin dış dünyayı görmesi arasında yapılan ayrıma işaret eden bu çerçeve için Descartes'ın yanıtı açıktır: "Gözlerimle gördüğüm bir şeyi aslında sadece zihnimde bulunan yargılama kabiliyetiyle idrak ediyorum."¹⁹ Bu yüzden Kartezyen skopik görüş için görsel eylem bedenselliğin değil, zihinsel bir yetinin sonucu olmaktadır. Dolayısıyla görme, dokunma, tat alma gibi bedensel unsurlar ortadan kalktığında da yani "bedeni giysilerinden arındırıp çıplak olarak düşündüğümde de zihinsel bir nitelik" olmalı ki görme olanaklı olsun. Gördüğüm şey herhangi cisimsel bir özellik taşımadığında, hatta ben bir göze sahip olmadığımda bile gördüğümü düşündüğüm zaman gördüğünü düşünen biri olarak *ben*'in varolmadığını düşünmek imkânsız hale gelir.

Nihai olarak Descartes açısından görme ile görme üzerine düşünmek bir ve aynı şey haline gelmektedir. Tam da bu unsurlar nedeniyle Kartezyen *skopik* rejim, kendi retoriğini sarsılmaz bir özne çerçevesinde inşa ederken, düşünen ben ile dış dünya arasında çizilen kurucu bir ayrıma dayanmaktadır. Dış dünyayı kurmak "zihnin temsilleri" veya zihindeki fikirler aracılığıyla gerçekleşir. Dolayısıyla Kartezyen bakışın taksim ettiği iç duyum ve dış uzam arasındaki ayırım, gözle görmeyi, zihnin görüşüne nazaran ikincil unsura dönüştürmektedir. Zihinsel ile sıradan görme arasındaki ayrıma işaret eden bu çerçeve Kartezyen görmeye (*vision*) dair mekânsız olan zihinsel (*intuition*) bir görü ile mekânsal yayılımın parçası olan gözün görmesi arasındaki yarılmayı göstermektedir. Nitekim, bir dış dünya bir de zihinsel dünya olmak üzere ikili çerçeveye sahip olan Kartezyen kavrayış, gözün görmesine içkin algıyı zihinsel sezginin uzantısına dönüştürmektedir. Dış dünya ise mesafe, derinlik, genişlik ve taksim etme ilişkisi çerçevesinde kurulan parçalara bölünebilir evren tasarımı (*universe*) çerçevesinde bakışa konu olmaktadır. Bu açıdan bir yerde veya bir konumda bulunmanın uygun kuralları; bir şeyin altında, üstünde, yanında ve

¹⁸ René Descartes, *Meditasyonlar*, Çeviren: Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları, 2015, 32-47

¹⁹ Descartes, *Meditasyonlar*, 32-47

başka bir şeye göre zihnin kavramsal unsurları tarafından tanımlanabilir bir uygunluk ilişkisine yerleşmek zorundadır. Dahası ona ilişkin tecrübe zihnin sürekli kendisine döndüğü ekseninde anlaşılmaktadır. Descartes, maddi şeyler ile zihin arasındaki ayrımı ele aldığı anda bedensel/fiziksel olanı; boyut, yakınlık, uzaklık nitelikleri ile değerlendirir. Bu nedenle onun açısından duyularla algılanan nitelikler ancak bir fikre/kavrama karşılık geldiğinde zihinsel bir anlaşılabilirlik olanaklıdır.²⁰

Dolayısıyla zihinsel temsillere karşılık gelen bilgilerin doğruluğundan şüphe etmemek gereklidir fakat bedensel olarak insanın bulunuşu nesnelere alanı içinde olmaktadır. Nitekim bu unsurlar, görünen şey ile gören özne arasında bir bölünme veya ayrıma işaret etmektedir. Burada dış dünyanın parçalara bölünebilir niteliği olan uzunluk, yakınlık, şekil, konum gibi unsurları bedensel olan duyum ve deneyim dünyasının da ilkelerine genişletilmektedir. Dolayısıyla, ben ve bedenim iki ayrı şeye dönüşmektedir. Şeyler arasındaki ilişkinin “birbirine göre” düzene konulması aynı zamanda “birbiri arasında” bir mesafe ilişkisinin kurulduğunu ifade eder ve aynı işleyiş bedensel bulunuş için de geçerlidir. Mesafe ilişkisi sadece dış dünyada nesnelere dair bir nitelik değil, aynı zamanda gören özne ile görülen dünya arasında da bir ayrımı ifade etmektedir. Dolayısıyla bu yüzden “modernist görsel devrim kavrayışı, mesafeli bakış açısına sahip bir öznenin varlığına bağlıdır, ki modernizm...normatif bir görme biçiminin oluşturduğu arka plandan ancak bu noktadan hareketle yalıtılabilir.”²¹ Kartezyen bir perspektife ilişkin bu alıntıyı şöyle genişletebiliriz: Descartes için sürekli değişen cisimlerin ortadan kalkması halinde bile var olmaya devam edebilecek bir görme ediminin temellendirilmesi gereklidir. Bu ise kurucu bir özne tasarımı²² çerçevesinde gerçekleşen ve Descartes’ı, dünyasız ve mekân bağımsız bir öznenin olabileceği ancak özne’siz bir dünya tasarlamanın olanaklı olmadığı ön kabulüne sevk eder.²³ Fakat bu aşamada şunu belirtmek gerekmektedir: Edward Casey’e göre hem Kartezyen fiziğin hem de metafiziğin temeli; Descartes’ın mekânı maddeyle, yani büyüklük ve şekle sahip fiziksel cisimlerle özdeşleştirilmesinde yatmaktadır.²⁴ Böylece dış dünya, öznenin

²⁰ Descartes, *Meditasyonlar*, 100-126

²¹ Crary, “Modernizing Vision”, içinde *Vision and Visuality: Discussions in Contemporary Culture*, 16-17

²² Beyssade, “Descartes: Felsefi Bir Devrim mi?”, 72

²³ Descartes, *Meditasyonlar*, 32-47: 100-126; Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 56-57

²⁴ Edward Casey, *The Fate of Place: A Philosophical History*, University of California Press, 2013, 152

uzantısı haline gelmiş, geometrik bir yayılıma sahip ikincil niteliklerle ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla görme ikincil niteliklerle değil, zihnin asli yetisine ilişkin bir çerçevede kavranmaktadır. Fakat bu açıdan Kartezyen zihin için görmenin edimselliğine ilişkin bir sorun da açığa çıkar. Bu ise görmenin edimselliği ile zihnin kavramsal yetisi arasındaki ilişkinin nasıl olacağına ilişkin bir sorundur. Burada Descartes'ın dış dünyayı -uzamı- nasıl anladığına değinmek gereklidir.

Descartes için uzam düşüncesi boyut, şekil, hareket ve konum gibi parçalarına ayırma veya bölünebilirliğe işaret etmekteydi.²⁵ Uzam, sadece madde ve mekânın ortak özü değildir; nicelikler ile şekil ve boyutun doğasının dolayısıyla tüm mesafe ölçümlerinin de potansiyel alanıdır. Bu yüzden uzamsız herhangi bir cisim veya cisimsel olmayan herhangi bir uzam tasavvur edemeyiz.²⁶ Fakat kişi, kesin bilgi için belirli bir temeli Tanrı vergisi ebedi hakikatlerin kaynağı olan doğal ışıktan elde eder. Bu doğal ışığı, uzamlı şeyler dünyasında konumlandırmaya eğilimli olmamak için kendini duyular dünyasından ayırmalıdır.²⁷ Bu noktada, zihne ait sezginin dünyaya dair bir duyumun (*sens*) önüne geçtiği gerçeklik tasarımı olarak Kartezyen bakış; farklı şekilde bir görme duyusunun hakim olduğuna işaret etmektedir. Descartes; imge ve duyum adı verilen düşünce biçimlerinin “yalnızca düşünce biçimi olarak” *bende* bulunduğunu savunmaktadır.²⁸ “Görme”yi de zihinde olan fikirleri “görmek”²⁹ olarak duyumlar çerçevesinde değerlendirmektedir; fakat bu *ben*, herhangi bir mekânda bulunmamaktadır. Bu açıdan “filozof görülmüş ve duyumsanmış olanı ve görme ya da duyumsamayı” göz ardı eder.³⁰ O halde, burada temel bir soru belirginleşmektedir: Bu *ben*'in içinde yer aldığı dünya, özne tarafından nasıl görülür?

İngilizce’de bölünme (*divisible*) kavramı bir parçalılığa işaret etmektedir. Bölünüp taksim edilebilen anlamındaki bu kavramsallaştırma, Kartezyen dış dünya ya da materyal şeylerin doğasına ilişkin temel nitelik olarak görülmekteydi. Fakat kavramı “*di-visible*” olarak düşünmeye çalışmak; bir yandan görme edimine ilişkin unsura, diğer yandan bölünme ve taksim meselesine dair bir edime işaret etmektedir. “*Di-visible*” kavramı; bölünebilen,

²⁵ Margaret D. Wilson, *Descartes*, New York: Routledge, 1978, 145

²⁶ Casey, *The Fate of Place: A Philosophical History*, 153

²⁷ Macdonald, *Descartes and Husserl: The Philosophical Project of Radical Beginnings*, 13

²⁸ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 55

²⁹ Jay, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought*, 70

³⁰ Merleau-Ponty, *Görünür ile Görünmez*, 56

bölünür, bölünebiliri ifade etmektedir. Aynı zamanda vurgusu, görülür kavramına ilişkin bir görme/görülme imlemektir. Gözün görülebilir evreni sınıflandırması, Kartezyen görme teorisi açısından fiziksel olana ilişkin, zihnin yetileri veya anlayışı çoğunlukla görülebilir olanla ilişkilendirilir.

Bu noktada, Merleau-Ponty de benzer bir soru sormaktadır. Descartes için gözlerde veya zihinde resmedilmiş görüntüyü kim görecektir? Nihayetinde bu görüntünün de bir *düşüncesi* olmalıdır.³¹ Nitekim, Merleau-Ponty bir başka metninde Descartes'ın görüş problemini bir görme (*voir*) düşüncesine dönüştürdüğünü, uzayı tasarlamayı da salt uzama (*etendue*) indirgediğini savunur.³² Descartes, görmeyi bir düşünceye sevk ederek; onu zihinsel sahip oluş ve apaçıklık ile değişmez bir biçimde tanımlanan düşüncenin kipi ya da bir değişkeni olarak kavramaktadır.³³ Bu anlayış görmenin mahiyetinde ortaya çıkan kırılmaya işaret etmektedir. Buna paralel biçimde *Modernite ve Gözlemcinin Sorunu* adlı incelemesinde Crary "görselliğin doğasında meydana gelen ve belki Orta Çağ imge dağarcığını Rönesans perspektifinden ayıran kırılma"ya³⁴ işaret ettiğinde, günümüze kadar etkisi hissedilecek bir temel değişiklikten söz etmektedir. Bu ise gerçekte insan zihni ile algılamının görmeye ilişkin niteliğini dışlayan skopik bir görme düzeneğini açığa çıkartmaktadır.

Descartes, *Işık Üzerine İnceleme* adlı yazısının beşinci kısmında, filozofların madde ve onu tanımlamayla ilgili karşılaştıkları bir güçlüğü işaret etmektedir. Bu güçlüğün de maddeyi kendi uygun niceliğinden ve *dış uzamından* (*outward extension*), onun yer kaplama özelliğinden ayırt ederek açıklamaya çalışmalarından kaynaklandığını belirtmektedir. Maddenin nicelik ve uzamına dair bir şey tasarladığında, bir yer kaplama özelliğinin onun tesadüfi bir niteliği değil, özü olduğunu³⁵ belirten Descartes için, evren boşluk kabul etmemektedir. Bu nedenle, mekânın gerçekte ne olduğunu anlamak için aslında Kartezyen *boşluk* kavramına bakmak daha isabetli olacaktır. Modern bakış; mekânsal düzenliliğe ilişkin şeylerin art arda, üst üste binmesi ve uzak yakın gibi özelliklerle olduğu kadar bakışın boşluğa çarpmayan niteliğiyle de ilgilidir.

³¹ Merleau-Ponty, *Görünür ile Görünmez*, 269

³² Akt. Ahmet Soysal, "Önsöz", içinde *Göz ve Tin*, Merleau-Ponty, M., Çeviren: Ahmet Soysal, İstanbul: Metis Yayınları, 2012, 10

³³ Maurice Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, Çeviren: Ahmet Soysal, İstanbul: Metis yayınları, 2006, 49

³⁴ Crary, "Modernizing Vision", içinde *Vision and Visuality: Discussions in Contemporary Culture*, 13

³⁵ Descartes, *The World and Other Writings*, 24

Uzam; katı cisimler ve akışkan cisimler arasında parçaları birbirinden ayrılabilir bir ilişkinin alanıyken, bu alanda “hareket halinde herhangi iki cisim arasında boşluk olmaması ve arada hiçbir boşluk olmadan tüm parçaların birbiriyle temas halinde olması”³⁶ gerekmektedir. Bu açıdan, dış dünya boşluğun söz konusu olmadığı bir yayılım bütünüdür.

Boşluk hakkında yargıya varma tarzımız ile duyularımızın belirli cisimlerin farkında olmaması ya da o cisimleri kavrayamaması boşluğun varlığını göstermez. Descartes açısından “bir cisim yerinden ayrıldığında her zaman bir başkasının yerine gir[mesi]; bu ikincisi de öbürünün yerine ve bu hareket aynı anda birincinin yerini dolduran son cisme”³⁷ kadar devam etmesi evreni bir doluluk olarak tasavvur ettiğinin işaretidir. “Böylece, hareket halindeyken cisimler arasında, hareketsiz olduklarında olduğundan daha fazla boşluk yoktur.”³⁸ Nitekim, bir kabın altın veya kurşunla dolu olduğunda boş olduğunu düşündüğümüzden daha fazla madde içermeyeceğini belirten Descartes şunu belirtmektedir: “Bir kez bir cismi duyularımızla algılamamıza ya da algılamamamıza neyin sebep olduğunu biraz düşündüğümüzde, eminim ki bunda inanılmaz bir şey olmadığını göreceksiniz.”³⁹ Boşluk olarak kavramsallaştırılan şey, en az diğer cisimler kadar yer kaplamaktadır.⁴⁰ Bu nedenle, Descartes için cisimlerin mekânsal niteliği olarak aralıklar, gedikler bulunabilir; fakat boşluk bulunamaz. Bir damla suyun parçaları ısı hareketiyle birbirinden ayrıldığında, bu parçacıklar suyu tutan mekândakinden çok daha fazla havayı içine alabilir. Descartes için burada pek çok küçük aralık (*gap*) vardır ama boşluk diye bir şey (*void, empty*) söz konusu değildir. Bu aralık (*gap*) seyrek, ince bir cismi tasarlamının koşulu olarak belirir.⁴¹ Bu kavrayış ise Descartes’ın matematiksel ve geometrik mekân tasarımı çerçevesinde evreni bir doluluk olarak tasarlama projesi olarak düşünülmektedir. O nedenle, onun evrende gözün göremeyeceği kadar ince bir eter’le kaplı tasarımı; mekânı, bir ilişkisellikten ziyade, ölçüm ve mesafenin uzantısı olarak anlamaya neden olmaktadır.

³⁶ Age. 10

³⁷ Age. 14

³⁸ Age. 14

³⁹ Age. 15

⁴⁰ Nitekim, onun düsturu cisimler arasında birçok boşluk bulunmaktadır ama boşluklar içeriksiz olamazlar. “Boşluklar içeriksiz olamaz...hava ile iç içe olan bir veya birden çok başka cisimler olmalıdır ve bu cisimler parçalar arasında kalan küçük boşlukları olabildiğince sıkı doldurur” (Bkz. Descartes 1998, 16)

⁴¹ Age. 14-16

Nihai olarak, Descartes'ın skopik görme anlayışında bir yanda mekânın mesafe, uzak/yakınlık ve sonsuz sayıda parçalara bölünebilir olma niteliği bulunur. Diğer yanda zihnin sezgi yetisinden çıkarsanan içsel duyum ile bu parçalara ayrılmış uzamın zihinde tekabül edebileceği kavramla ilişki meselesi kendini dayatır. Bu ilişki bir tür muğlaklığı belirginleştirir. Nitekim, Martin Jay'in belirttiği gibi, modern gözmerkezliliğin tam kalbinde yatan yaratıcı bir muğlaklık söz konusudur⁴² ifadesi aynı zamanda Kartezyen görme rejiminin hiyerarşik düzenine kayda değer bir meydan okumayı da açığa çıkartmaktadır.⁴³ Bu kavrayışa en önemli meydan okumayı fenomenoloji düşüncesi yapmaktadır.

Fenomenolojik Kriğin Belirginleşmesi

Descartes'tan türetilen epistemolojik görme modeli, görme tecrübesini; zihin ile anlaşılabilen 'doğal ışık' kuramı çerçevesinde geliştirirken, fenomenolojik düşünce Descartes'ın yadsıdığı yönelimsellik, beden ve algıyı merkezine yerleştirmektedir. Bu yüzden, örneğin Berger'in modern bakışın metaforik bakıştan⁴⁴ öznel bakışa doğru evirildiği⁴⁵ ifadesi Husserl ve Merleau-Ponty için farklılık göstermektedir. Bu aşamada belirginleşen farklılık öznellik çerçevesinde inşa edilen skopik bakıştan yönelimsel bakışa doğru bir seyri ifade etmektedir. Husserl için yaşam dünyası kavramı, öznel deneyimin dünyaya içkin karakterini dışarıda bırakmaz. Öznenin mekân olmaksızın tasarlandığı Kartezyen kavrayışa karşı, Husserl açısından insan, dünyada hem zihinsel hem de bedensel olarak bulunmaktadır. Bu bulunuş; bizim, insanların, kendimiz için dünyada bir bulunuşumuzu ifade etmektedir. "Büyük bir çeşitlilik arz eden yönelimsel yaşam-sürecinde, 'bizim' yaşamımızda devamlılığı olan... mevcut varlık tüm duyusal içeriğiyle birlikte kendisini 'bizim için' tam algısal olarak

⁴² Jay, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought*, 29

⁴³ Jay, "Sartre, Merleau-Ponty, and the Search for a New Ontology of Sight" içinde *Vision and Visuality: Discussions in Contemporary Culture*, 18

⁴⁴ Berger (2014), öznel bakış için önemli olanın varolanın taklidi ya da temsili olmadığını aksine öznenin duyumunun önemli olduğunu belirtmektedir. Fakat bu değişime ilişkin bir başka düşünür özellikle şeylerin benzerlik rejiminden bir temsil rejimine ve ondan öznelliğin kurucusu olduğu bir modern bakış düzeneğinin uzantısına nasıl evirildiğini anlatan Michel Foucault'un (2002) kitabına bakılabilir. Bu kitapta Foucault, temsil sorununu epistemeler çerçevesinde ele almaktadır. Modern insanın bir kurgu olarak özellikle modern episteme içinde belirginleştiğini ve temsilin sorun halini almasının aşamalarını Klasik, Rönesans ve modern episteme kavramsallaştırmaları çerçevesinde açıklamaya çalışmaktadır.

⁴⁵ John Berger, *Görme Duyusu*, Çeviren: Osman Akinhay, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2014, 159

(*apperceptively*) oluşturur.”⁴⁶ Bu niteliğiyle Husserl açısından öznel bilinç, kendi üzerine kapanmış ve mutlaklaştırılmış bir karakterle değil, aksine bir edim içinde kendini kavramaktadır. Bunun nedeni ise Husserl için bilinç, bir şeyin bilinci olarak varlığın temel karakteridir ve niteliğini yönelimsellikten almaktadır.⁴⁷

Burada bir şeye yönelmek (*intentionality*), aynı zamanda bir bakış meselesi olarak belirginleşmektedir. Nitekim, bilincin nesnesinin zihinde olup biten bir şey olmadığı ve yönelimsel bir edim ile açığa çıktığına işaret eden fenomenolojik bakış; şeye dönme ya da yönelmeyi, bir görme- görülme teorisi olarak tesis eder. Bu nitelik ise bakışın fenomenolojik ters çevrilmesi ile olanaklı olmaktadır. Nihayetinde, bir deneyimin içkin özelliği yönelimsel olması olarak belirginleşir.⁴⁸ Dolayısıyla, Husserl’in görme teorisi, Kartezyen öznenin kendi içine veya üzerine kapanmış mutlak bir çerçeveden çıkarak, dışsal görüngülerle zihinsel yönelimin içsel korelasyonu arasındaki ilişkisellikten türetilmektedir. Bu nedenle fenomenoloji anlayışı için görme, zihinsel olmakla beraber yönelimsel bir içerikle de ilişkilidir ve nesneyle iç içe geçen eş zamanlılığa işaret etmektedir. Burada görme edimi; şeyleri nesneleştiren metafizik bir bakıştan ziyade algılama ve yönelme ediminin, bir niyetliliğin olanağı olarak işlev görmektedir.

İlk olarak, Kartezyen perspektivalizmin görsel aygıtı olarak *camera obscura*’nın, bir bakıma Edmund Husserl’in 17. yüzyılın en temel felsefi sorunu diye tanımladığı şey için tekinsiz bir metafor olduğunu belirten Crary, Husserl’in şunu tespit ettiğini söylemektedir: "Nihai temelini öznellikte arayan yepyeni bir düşünce nasıl... nesnel olarak 'hakiki' ve metafizik olarak aşkın olan bir geçerliliği talep edebilir."⁴⁹ Bu noktada, Husserl açısından Descartes için temel meselenin zihnin açık ve seçik kavramasına ilişkin olduğunu ifade etmek, zihinle bakış veya görmenin (*intuitus mentis*) nasıl çerçvelendiğine işaret etmektir: "Descartes *cogitatio*’nun apaçıklığını (veya daha ziyade, bizim kabul etmediğimiz *cogito ergo sum*’un apaçıklığını) saptadıktan sonra, şunu soruyordu: Bu temel

⁴⁶ Edmund Husserl, "Fenomenoloji", içinde *Husserl’in Gör Dediği*, Çeviren: Aydın Gelmez, Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi, Sayı 6, İstanbul: Alef Yayınevi, 2010, 40

⁴⁷ Husserl, "Fenomenoloji", 31

⁴⁸ A.g.e. 31

⁴⁹ Akt Crary, "Modernizing Vision", içinde *Vision and Visuality: Discussions in Contemporary Culture*, 54-55

verilmişlikte beni emin kılan nedir? Yanıt *clara et distincta perceptio*'dur."⁵⁰ Açık ve seçik bir görmeyi garanti altına alan Descartes'ın Tanrı görüşünün kısır döngü olduğunu savunan Husserl, bu tarz bilinemez ve aşkın bir tanrısal konumun olduğunu reddeder.⁵¹ Descartes için şeylerin temel doğası hakkında mutlak bilgiyi elde etmek, açık seçik bilginin kaynağı olarak Tanrı'nın varlığı ile gerekçelendirilmektedir. Bir bakıma Tanrı'nın lütfu olmasaydı, dünyanın bizim onu algıladığımız gibi olmaması da mümkün olabilirdi.⁵² Bu açıdan Husserl, Descartes'ın açıklık ve seçiklik kavramları arasındaki hiyerarşisinin tersine çevrilmesini önermektedir.⁵³ Tanrı'nın varlığını "gösterme" niyetinde olmayan Husserl için Tanrı'nın varlığı yaşanmış deneyimlerle örülmüş bir bilinç tarafından "gösterilebilen" bir gerçeklik olarak söz konusudur.⁵⁴ Fakat bilinç, Husserl için şeylere yönelik bir niteliğe sahiptir ve bu nedenle de tanrısal bir ışık ile bu ışığa erişme yetkesine sahip bir zihin formülasyonundan hareketle açık seçik bilgi ya da anlam edinilemez. Bunlar zihnin yönelimsel niteliği tarafından kavranan edimsel bir süreç sonunda oluşmaktadır. Dolayısıyla, şeylerin bilgisine, Descartes gibi zihinsel bir kavram veya zihnin temsillerinden değil, zihnin yönelimsel niteliği ile erişilmektedir.

Dünya ve zihin arasında bir ayırım yapmak, bu zihinde sonsuz biçimde temsilin olduğunu kabul etmek, görmeyi de bu temsillere bağlamak görme ve temsil edilen şey/görülen ile bağın kopması anlamını taşımaktadır. Nitekim "Husserl'e göre, *res cogitans*'ı *res extensa*'dan ayırdığımızda, dışsal şeyler hakkındaki bilgimizi açıklamanın hiçbir yolu yoktur." O nedenle, dünya ne hakkında bildiklerimizi duyularımızla tam olarak⁵⁵ algıladığımız ne de açık ve seçik entelektüel fikirlere uygun olan bir niteliğe sahiptir. Husserl'in bu anlayışı tam olarak Descartes'ın, bilginin kaynağını algı ve görüşte değil, kavram ve akıl yürütmede konumlandırın düşüncesinin eleştirisidir.⁵⁶ Husserl için açık ve seçikliğe ilişkin doğru çerçeve "duyusal görme deneyimi ile fenomenologun

⁵⁰ Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Çeviren: Harun Tepe, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, 74

⁵¹ Macdonald, *Descartes and Husserl: The Philosophical Project of Radical Beginnings*, 4
⁵² Age, 4

⁵³ Haojun Zhang, *Descartes and Husserl on "Clear and Distinct"*, *Husserl Stud.* 35, (2019), 59

⁵⁴ Angela Ales Bello, "Husserl's Question of God as a Philosophical Question", içinde *The Divine In Husserl And Other Explorations*, Dordrecht: Springer Netherlands, 2009, 25-61
⁵⁵ Zhang, *Descartes and Husserl on "Clear and Distinct"*, 51-72

⁵⁶ Sybille Kramer, *The 'Eye Of The Mind' and The 'Eye of The Body': Descartes and Leibniz on Truth, Mathematics, and Visuality in Sensory Perception: Mind and Matter*, Friedrich G. Barth, Patrizia Giampieri-Deutsch, Hans-Dieter Klein (eds.), Springer-Verlag/Wien, 2012, 369

duyusal olmayan görüşü arasında bir paralellik” ile incelenebilir. Bu paradoksal koşutlukta Husserl, sanki algısal bir şeyin perspektiflerini ve ufuklarını açıklıyormuşçasına, fenomenolojik bir programı serimlemektedir.⁵⁷ Husserl için bilinç algısı veya bilincin görmesi ile (içkin algı) dış algıda (gözün görmesi) açığa çıkan şey arasında, Descartes benzeri bir ikilik söz konusu değildir. Algılama, hatırlama, imgeleme gibi insan varlığının varoluş kipleri veya yaşantısı belirli bilinç durumları olarak zaten doğrudan bir görmedir.⁵⁸ Bu unsurlar algıda bir şeyin “ne ise o olarak verili olması” anlamına gelmektedir. O nedenle Husserl bilincin görmesini, *cogito*'yu kuşatan dünyanın görünmesinden ayırmaz. Nitekim yönelimsel tecrübe bir şeyin bilinci olan ve bunun içeriğinin “bir şey bilinci” olarak açığa çıkmasından ayrılamaz. “Diğer bir deyişle her cogito, yorumladığı deneyimlerden oluşmuş olarak anlaşılır.”⁵⁹

Husserl için yaşamın zamansallığı ve uzamsallığı içinde deneyimin içsel/görüsel niteliğini açığa çıkartmak “eidetik bilim” olarak fenomenolojinin önemli unsurudur. Nitekim bilinç, nesnesinden bağımsız değildir. Bu ise Husserl’in “Kartezyen epistemolojik gelenekte bakan özne ile görülen nesne arasındaki izleyici mesafesini kökten baltaladığı”⁶⁰ ve görülen şeyin uzakta veya bilinçten ayrı duran bir şey olmadığı anlayışını ortaya çıkartmaktadır. Nitekim, Kartezyen zihin anlayışında olduğu gibi, şeylerin zihne imgeler, kavramlar olarak sunulduğu ve dünyadan uzakta veya bağımsız bir tasarı olduğu kavrayışı yerine Husserl, “şeylerin kendisine dönüş” kavrayışıyla şeyleri görünürün konusu haline getirmeyi önermektedir. Görmeye ilişkin fenomenolojinin bu radikal eksenini, dış dünyayı dışarılıklı olmaktan ziyade cogito’yu çevreleyen dünya olarak kurması ve şeyleri görmenin konusu haline getirmesiyle fenomenolojik bir görme çerçevesine işaret etmektedir. Fenomenolojik bakış, *cogitata*'yı “bilen özne ile onu çevreleyen dünya arasında durarak bir engel oluşturan fikirler veya metafizik araçlar” çerçevesinde kavramaz.⁶¹ Yönelimsel nesnel amaçlı yönelimin, bilinç ediminin bir parçasıdır. Bu nedenle, aslında Husserl, hem

⁵⁷ Mory C. Rawlinson, *Perspectives and Horizons: Husserl on Seeing the Truth, in Sites of Vision: The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*, Edited by David Michael Levin, The MIT Press Cambridge, 1997, 265

⁵⁸ Emmanuel Levinas, *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*, Çeviren: Yağmur Ceylan Uslu, İstanbul: İthaki Yayınları, 2016, 51-53

⁵⁹ James R. Mensch, *Intersubjectivity and Transcendental Idealism*, Albany State University of New York Press, 1988, 90

⁶⁰ Jay, “Sartre, Merleau-Ponty, and the Search for a New Ontology of Sight”, 267

⁶¹ Thomas Attig, “Husserl and Descartes on The Foundations of Philosophy” *Metaphilosophy*, January, Vol. 11, No. 1, Wiley 1980, 32

dünyaya ilişkin bir görsel algının hem de algısal olmayan bir görmenin kesişimini konu eder. Husserl, görsel algı ile transandantal refleksiyonu ya da şeylerin algılanması ile bilincin kendini algılamasını aynı deneyimin eş zamanlı açığa çıkması olarak formüle etmektedir. Dolayısıyla, Husserl'in Descartes'ı aşan adımı, bir nesnenin bilgisini onun varlığından ayırmamasından, bu nesnenin bilinme kipinde, onun var olma kipinin ifadesini ve karakteristiğini görmesinden kaynaklandığı ifade edilebilir.⁶² Diğer bir deyişle, Merleau-Ponty perspektifinden Husserl, fenomenolojiyi, insanı ve dünyayı olgusalıklarından koparmadan ele almayı dolayısıyla bilinci de bu olgusalılık içinde edimselliğin önemli bir bileşeni olarak incelemeyi amaçlamaktadır.⁶³ Bu ise görme ile görülenin bir ve aynı yönelimin konusu olduğu anlamını taşımaktadır.

Diğer yandan Merleau-Ponty, Husserl'in bilinci yönelimsellik çerçevesindeki açıklamasını "ışığın görüngüsel açıklaması... ve onun duyumsanır dünyada daha da tutulmasının varsayılan aracı olarak bedensel niyetsellik içinde" incelemektedir.⁶⁴ Onun için algı verilerine anlam katan ilke, entelektüel bir sentez değildir.⁶⁵ Bu nedenle, Descartes'ın görme teorisine pozitif bir atıf yaparak "görüşün Descartesçı modeli, dokunmadır" ifadesini ileri sürmektedir. Nitekim, Descartes'ın "körler elleriyle görürler" ifadesini⁶⁶ belirterek Descartes'ta bedensel, en azından dokunsal olarak, bir görme teorisinin bulunduğunu savunmaktadır. Fakat "görmek için düşünmek *yetmez*: Görüş, koşullu bir düşüncedir, vücutta meydana gelenin 'vesilesiyle' doğar, düşünmeye vücut tarafından" sevk edilir.⁶⁷ Bu anlayışla paralel biçimde Sybille Kramer; Descartes'ın göz ve elin bedensel işlemlerinin bastırılmaması gerektiğini ifade ettiğini belirtmektedir. Kramer, zihin gözünün her şeyden önce aktif hale gelmesi için göz ve ellerin vazgeçilmez olduğunu savunarak Descartes'ın yapıtında bedenün gözlerinin, zihin gözünün olasılık koşulu haline geldiğini belirtmektedir.⁶⁸

⁶² Levinas, *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*, 51-53

⁶³ Maurice Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, Çevirenler: Emine Sarıkartal & Eylem Hacımuratoğlu, İstanbul: İthaki Yayınları, 2017, 9

⁶⁴ Vasseleu, *İşığın Dokusu: Irigaray, Levinas ve Merleau-Ponty'de Görüş ve Dokunuş*, 130

⁶⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Algının Önceliği ve Onun Felsefi Sonuçları*, Çeviren: Yusuf Yıldırım, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006b, 49

⁶⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, Çeviren: Ahmet Soysal, İstanbul: Metis yayınları, 2006a, 46

⁶⁷ Age, 55

⁶⁸ Kramer, *The 'Eye Of The Mind' and The 'Eye of The Body': Descartes and Leibniz on Truth, Mathematics, and Visuality in Sensory Perception: Mind and Matter*, 377

Merleau-Ponty, görme meselesinde Kartezyen felsefenin pozitif yönlerine ilişkin olumlu görüş bildirirken mekânsallık kavrayışında, bedensel bulunuşu yadsıyan negatif bir çerçevenin olduğunu da kabul etmektedir. "Kartezyen gelenek bizi nesneden ayrılmaya alıştırmıştır: Refleksif tavır aynı anda hem yaygın beden mefhumunu hem de ruh mefhumunu saflaştırır ve bedeni içi olmayan bir parçalar toplamı olarak, ruhu da mesafe olmaksızın bütünüyle kendine mevcut olan bir varlık olarak tanımlar."⁶⁹ Fakat o, bir elin diğerine dokunması örneğinde olduğu haliyle beden, her iki eli, hem algılayan özne hem de algılananın nesnesi işlevini sağladığını ifade eder. Bedenin işte bu çifte dokunuşu olarak -algılayan-algılanan, dokunan/dokunulan- ifade edilen devinimi olduğu sürece; tensel beden, kendini ne algılanan şeye indirgeyebilir ne de algılanandan bağımsız bir varlığı söz konusu olur.⁷⁰ Bu açıdan, Merleau-Ponty nesne/dünya ile zihin/bilinçlilik arasında belirli bir sentez oluşturmayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla Descartes'ın kavradığı gibi beden, nesnel dünya içinde nesne benzeri bir bulunuşa indirgenemez. Nitekim, dünyanın algısal mevcudiyetinin anlamı, bedenimizle dünyada bulunuşumuzu ve tüm benliğimizle orada ikamet etme deneyimimizi ifade etmektedir. Bu durumda görmenin güvencesiyle doğruyu görmenin güvencesi arasında seçim yapmak veya ayırım yapmak zorunda kalınmamalıdır. Çünkü ilksel olarak, her ikisi de aynı şeydir. O nedenle, ne benim görmem veya görüşüm şeyin kendisidir ne de görüş/görmem sadece bana aittir.⁷¹ Merleau-Ponty, her ikisinden de sakınılması gerektiğini vurgulayarak gördüğümüz şeyin, bizim tam da düşündüğümüz şey (cogitatum ya da noema) olduğunu belirtmektedir.⁷² Nihayetinde bir dünyayı düşünebilmek, onun için öncelikle görülebilir bir dünyanın kabul edilmesidir. Bu açıdan da dünya, öznenin bağımsız, fakat özne için bir özelliğe sahiptir. Merleau-Ponty, görme meselesinde Descartes'ın fark etmediği şeyin nihai olarak "ulaşılması gereken şeyin bir *görme düşüncesi* olamayacağı" konusunda olduğunu ifade etmektedir.⁷³ Bu yüzden Merleau-Ponty, görme düşüncesinden ziyade görme ediminin mekânsal/topografik yapısının Descartes tarafından ıskalandığını ifade etmektedir.

Nitekim, Merleau-Ponty de düşüncesiz bir görme olamayacağını savunur ama beden bütünü bilinçli deneyimlere temel olan yönelimsellik için

⁶⁹ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 276

⁷⁰ Vasseleu, *Işığın Dokusu: Irigaray, Levinas ve Merleau-Ponty'de Görüş ve Dokunuş*, 50-51

⁷¹ Merleau-Ponty, *Görünür ile Görünmez*, 46

⁷² Age, 48

⁷³ Age, 269

merkezi bir önemde olması gerektiğini esas alır.⁷⁴ Bu yönüyle bilincin bir şeyin bilinci olduğu konusunda Husserl'i izleyerek, Descartes'ın doğal ışık ve Tanrı yoluyla kesinliği garanti altına alan *cogito* anlayışından kopar. Onun açısından insanın dünyaya bedensel angajmanı ile algının, bilinç düzeyinde, algılanamayan karaktere sahip olduğu bir kavrayış söz konusudur. Beden, sadece algılamayı değil, aynı zamanda düşünme eylemini de mümkün hale getirmektedir. Descartes'ın doğal ışık kavramı; zihin ve bedenin birbirinden ayrıldığı, idenin de zihnin içsel açıklığından başka bir şey olmadığı, her hâlükârda sadece apaçık düşünceleri otantik kılabilen Tanrı'nın "doğruculuğu" ile [veracite divine] bu bilgiyi güvence altına aldığı için çelişkili görünür.⁷⁵ Bu açıdan Merleau-Ponty, Descartesçı anlayışın bilincin olumsuzluğu (contingence) ile algıyı kökensel olarak bir bilgi sorununa indirgediğini ifade etmektedir. Böylece Merleau-Ponty için Descartes, algının buradılığı -mekânsal niteliği- ile algı bilincinin zamansallığının iç içe oluşunu göz ardı etmiştir. Bu yüzden onun için algıyı bilmek; zihinsel düşünceye değil, algıya aittir.⁷⁶ Dolayısıyla bilgi zihnin değildir, algının konusudur. Örneğin bir kitabı gördüğünü düşünmek, görülen şeyi dışlamayı gerektirmemektedir. Bu yüzden algıyı, algısal edimden ayırmak mümkün değildir. Nihayetinde gören gözün ya da dokunan ellerin kendileri de görülür veya dokunulur olduğundan, dahası çevreleyen bir dünyada bedensel olarak bulunduğumuzdan dünya ve ben iç içe geçmişizdir. Bu nedenle bir yandan algılama düşüncesi diğer yandan algı nesnesi söz konusu değildir, aksine bir eş zamanlılık vardır.⁷⁷ Bunun bütünlüğünü betimlemek için bilincin görülen şeyle çevrelendiğini hatta onla dolu olduğunu belirttiği gökyüzü örneği önemlidir.

Gökyüzünün mavisini temaşa eden ben, onun karşısında kozmos dışı bir özne değilimdir, ona düşüncemde sahip olmam, onun sırrını bana verecek olan bir mavi idesini onun önünde serip açmam, kendimi ona bırakırım, bu gizemin içine dalarım, o "kendini bende düşünür", kendi kendini bir araya getiren, kendini toplayan ve kendi-için var olmaya koyulan gökyüzünün ta kendisiyimdir ben, bilincim bu sınırsız maviyle ağzına kadar doludur.⁷⁸

⁷⁴ Vasseleu, *Işığın Dokusu: Irigaray, Levinas ve Merleau-Ponty'de Görüş ve Dokunuş*, 43-44

⁷⁵ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 79

⁷⁶ Age. 80

⁷⁷ Merleau-Ponty, *Görünür ile Görünmez*, 160

⁷⁸ Merleau-Ponty, *Algının Fenomenolojisi*, 294

Bir bilinç söz konusu olduğu andan itibaren yönelimsel nesnenin de olması gerekir ki, bilinci mutlak bir unsur olarak kendi üzerine kapanmaktan çıkartsın. Dolayısıyla onun için bilincin bir şeye veya nesneye fırlatılması ve kendini bu nesne ile düşünümde kurması gerekmektedir. Bu açıdan görme, saf bilincin kavramlarına indirgenemez; aksine ben, sonsuz imkân dahilinde tüketilemeyecek bir dünya içinde bulunurum. Kendi bedenim de gördüğüm diğer şeyler arasında görülebilen niteliğe sahiptir; fakat bunun farkında olması yoluyla başka şeylerden ayrılmaktadır. Merleau-Ponty bu niteliği, bedenselleşmiş bilinç ya da bilincin bedene yazgılı olması çerçevesinde kavramaktadır. Nitekim, gökyüzünü temaşa eden özneyi ifade ederken gökyüzü tarafından sarmalanmış bir iç içelik söz konusu olduğunu da ifade etmektedir. Böylece öznel algı, gökyüzünün de özne tarafından sarmalandığı bir harmoniden bağımsız tecrübe edilemez. O nedenle dünya, benim için şeylerin görünür niteliğinde beliren; boyut, derinlik ve yayılımlarının imgesel bir betimlemesi değildir. Aksine ben dünyaya görerek, dokunarak, işiterek gömülü halde bulunan bedensel bulunuşun algısına sahibim. Dolayısıyla özne, bedensel bir dünya algısıyla bedensel bir bilinç algısının kesiştiği yerde açığa çıkmaktadır. Bir mekânda ve belirli bir perspektifte şeylere bakan özne, aynı zamanda şeylerin de kendilerini ona perspektifsel olarak sunmakta olduğunun farkındadır. Bu açıdan baktığım şeyi algıladığımda görülen ve algılayan bir varoluşa sahip olduğumu da anlarım. Bu açıdan uzamı, sadece zihinsel olanın dışında duran ve katı çerçeveyi oluşturan homojen bir nitelikle kavramak olanaksızdır.

Uzam; ancak dokunarak, görerek varoluşumun bir parçası haline gelmektedir. O sebeple uzamdaki şeyleri uzamın kendisinden ayırmakla, saf uzam olarak tasavvur edilen şeye -uzam fikrine- erişilemez. Uzamı, duyularımızın bize verdiği somut görünümlerden kesin hatlarla ayırmak fenomenoloji anlayışından sonra olanaksızdır.⁷⁹ Bu aşamada görme; geometrik perspektifler çokluğundan veya görüntülerin art arda, üst üste geldiği bir eklemlenme olmaktan ziyade, yönelimsel algı deneyiminin kurucu unsuru olmaktadır. Nitekim, gördüğüm şey, benim tarihimin bir parçası haline dönüşen perspektif görüşlerinin sonsuz çoğulluğunu içermektedir. Bu nedenle algısal bir bilinç, nesnesiyle dolu bir görme deneyimi olarak belirlemektedir ve algısal bir bilinç ne görme deneyimini ne de görme bilincini birbirinden koparmaktadır. Dolayısıyla görme, benim bireysel tarihime eşlik eden bir tür yeniden kurmadır.

⁷⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Algılanan Dünya*, ikinci basım, Çeviren: Ömer Aygün İstanbul: Metis Yayınları, 2008, 21

Aynı zamanda benden önceki kültürel, toplumsal konfigürasyonların tortularını da içinde taşımaktadır. Son olarak yine Merleau-Ponty'nin şu ifadesini akılda tutmak gerekir: "İnsan bilinci kendisini görmek için şeylerden kurtulma yetisine sahip olsa bile, kendisine hiçbir zaman sahip olamaz."⁸⁰ Öyle anlaşılıyor ki Merleau-Ponty *cogito*'nun şimdiye kadar algılama, görme ve dokunmanın değerini azaltması karşısında yeni bir görme fenomenolojisini betimlemektedir. Bu görme kavrayışının merkezinde ise Kartezyen düşüncenin göz ardı ettiği bedensel bir algı projesi yatmaktadır. Görmenin dünyada gerçekleştiğini, onu yalnızca görmekle kalmadığımızı ama onunda belirli perspektiflerden kendini bize gösterdiğini savunan düşünür için dünyanın görünür hale geldiği yer biziz ve biz de bir dünyaya aitiz. Bu nedenle görüyor olduğunu algılıyor olmak, dünyanın görsel bir öyküye dönüşmesinin tüketilemez bir metnini ifade etmektedir.

Sonuç

Kartezyen görme modeli çerçevesinde moderniteyi karakterize eden bir görme rasyonalitesi belirginleşmektedir. Bunun en önemli temsilcisi olan Descartes'ın düşünceleri dikkate alınmaksızın bu çerçevenin ne türden bir görme kavrayışı ekseninde hegemonik hal aldığı yeterince anlaşılabilir. O nedenle Descartes ile başlayarak Kartezyen perspektif bir yandan zihnin bakış açısını diğer yandan ise zihne dışsal olan fiziksel şeylerin bulunuşunu düalist bir vurgu ile bir bakış/görme sorunu haline getirmektedir. Bu ise açık ve kesin bir bilgiyi, bedensel bir görme deneyiminden ziyade zihnin sezgisi tarafından garanti altına alma çabasıyla kaynaklanmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Descartes bu sorunu tanrısal ışık ile zihnin görmesi arasında çözmeye çabalamaktadır. Bu nedenle Kartezyen skopik görme anlayışı için görmeyi, akılla ve hakikatle ilişkilendiren "zihinle görme" edimi söz konusudur ve bu eksen bir yanı sıra *Antik Yunan* düşünce geleneğinin devamı olarak yorumlanma potansiyeline imkân tanımaktadır. Dahası görmenin herhangi bir bedensel algılamadan önceki varsayımsal doğası, zihinsel tasarım tarafından güvence altına alınmaktadır. Bu ise psikolojik veya sosyo-kültürel alan içinde devinimsel bir bedene sahip olan öznenin öyküsünü kendi varoluşundan dışlamaktadır. Dünyanın temel belirlenimini (*extensio*) *uzamsallıkta* görmek ve görmeyi de uzamsallığın dışına taşımak varoluşa ilişkin insanın hem "burada" bulunuşunu hem de zamansal

⁸⁰ Merleau-Ponty, *Algının Önceliği ve Onun Felsefi Sonuçları*, 92

yazgısını zaman-dışı kılmaya sevk eder. Bu açıdan zihinsel bir görme kavrayışıyla görmenin mekânsız ve zaman-dışı bir düzenek haline gelmesi, Descartes'ın görme anlayışının temel kusurudur. Dahası görmeyi de epistemolojik bir mesele hattına sabitleyerek bir tür görme metafiziğini belirginleştirdiği ifade edilmelidir. Burada gören ama gördüğünü görmeyen gözün kendisi zihnin bir uzantısına dönüşerek edimselliğinden yoksun kalmaktadır. Diğer yandan görme deneyimini Kartezyen zihinsel bir yeti aracılığıyla kavramanın dünyanın çoklu perspektiflere açıklığını erittiğini ve bilincin de dünya olmaksızın edimsel niteliğinden söz edilemeyeceğini ileri süren fenomenolojik tahayyül, görmenin bir tür bilişsel/zihinsel metafora indirgenemeyeceği konusunda önemli müdahaleler yapmaktadır.

Görme ile görülen şey arasında bir mesafe inşası, bilginin kesinliğini garantiye almak açısından başarısız bir girişimdir. Nitekim insanın mekânsal bulunuş modu epistemolojik olmaktan ziyade ontolojiktir. Bu ontolojik bulunuş ise insanın edimsellikten, mekânsallıktan ve bedensellikten ayrı bir varoluşa sahip olamayacağını kabul ederek insan varoluşunu açıklamaktadır. O nedenle, göz ile gören akıl arasında bir ayrımın görme edimini imkansızlaştırdığı gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Kartezyen skopik görme anlayışının başarısızlığı bu noktadır. Görmeyi içeriğinden kopartmak olarak anlaşılabilir bu hat, tam olarak fenomenolojik bir müdahale imkanının açığa çıktığı yerdir. Dolayısıyla görme edimini kurtarmak için görmenin yeniden tesis edilmesi ile fenomenolojik bir görme modeli açığa çıkmaktadır. Görmenin epistemolojik olmaktan ziyade ontolojik bir çerçevede gerçekleşmesi, insanın gördüğü şeyden ayrı bir mutlak bilgi arayışını da geçersiz kılmaktadır. Nitekim zihinsel bir kavrayış, zihnin yöneldiği olgusal gerçekliğin dışında değil, aksine bedeni de çevreleyen bir dünya içinde gerçekleşmektedir. Bu nedenle bir yandan göz organı diğer yandan zihin gözü arasında epistemolojik bir inşa "dünyanın tenine gömülmüşlüğü" fark edemeyen bir özne"ye ilişkin bedensel, mekânsal, toplumsal bulunuşu yadsımaktadır. Gören ve görülür olana ilişkin bir görme edimi, birbirine karşıt iki ayrı unsur olmaktan ziyade yönelimsel ve perspektifsel bir edimsellikle gerçekleşmektedir. Nitekim algılama görsel bir edimdir. Sonuç olarak, insanın buradallığını ve bir lokasyonda bulunuşunu işaretleyen bilincin zamansallık ile bir yerde bulunmasının iç içe geçtiği görme tasarısı olarak fenomenolojik görme anlayışı, benliği dünyaya, mekâna ve bedenselliğine yeniden yerleştirme girişimi olarak düşünölmelidir.

Kaynakça

- Attig, Thomas, "Husserl and Descartes on The Foundations of Philosophy", *Metaphilosophy*, January, Vol. 11, No. 1, Wiley online, 1980, pp. 17-35
- Bello, Angela Ales, "Husserl's Question of God as a Philosophical Question", içinde *The Divine In Husserl And Other Explorations*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2009, pp.25-61.
- Berger, John, *Görme Duyusu*, Çeviren: Osman Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2014.
- Beyssade, J. M., "Descartes: Felsefi Bir Devrim mi?", Çeviren: Tülin Bumin, *Cogito Dergisi*, (1997), Sayı-10.
- Casey, Edward, *The Fate of Place: A Philosophical History*, University of California Press, 2013.
- Crary, Jonathan, "Modernizing Vision", in *Vision and Visuality: Discussions in Contemporary Culture*, ed: Hal Foster, Seattle: Bay Press, 1988
- Curley, E. M. *Analysis in the Meditations: The Quest for Clear and Distinct Ideas in Meditations on First Philosophy in Focus*, Rene Descartes [ed. Stanley Tweyman], London: Routledge, 1993.
- Descartes, René, *Metot Üzerine Konuşmalar*, Çeviren: K. Sahir Ser, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984.
- Descartes, René, *Descartes: The World and Other Writings*, Edited and Translated by Stephen Gaukroger, Cambridge University Press, 1998.
- Descartes, René, *Felsefenin İlkeleri*, Çeviren: Mesut Akın, İstanbul: Say yayınları, 2007.
- Descartes, René, *Meditasyonlar*, Çeviren: Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, London: Routledge, 2002.
- Gaukroger, Stephen, "Introduction" in *Rene Descartes: The World and Other Writings*, Edited and Translated by Stephen Gaukroger, Cambridge University Press, 1998.

- Husserl, Edmund, "Fenomenoloji", içinde *Husserl'in Gör Dediği*, Çeviren: Aydın Gelmez, Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi, Sayı 6, İstanbul: Alef Yayınevi, 2010.
- Husserl, Edmund, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Çeviren: Harun Tepe, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Jay, Martin, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-century French Thought*, University of California Press, 1993.
- Jay, Martin, "Sartre, Merleau-Ponty, and the Search for a New Ontology of Sight" içinde *Vision and Visuality: Discussions in Contemporary Culture*, Edited: Hal Foster, Seattle: Bay Press, 1988
- Jay, Martin, "Scopic Regimes of Modernity" içinde *Vision and Visuality: Discussions in Contemporary Culture*, Edited: Hal Foster, Seattle: Bay Press, 1988.
- Koyre, Alexandre, "Descartes Üzerine Konuşmalar", *Platon Okumaya Giriş*, Çeviren: Kurtuluş Dinçer, Ankara: Pharmakon. 2020.
- Kramer, Sybille, *The 'Eye Of The Mind' and The 'Eye of The Body': Descartes and Leibniz on Truth, Mathematics, and Visuality in Sensory Perception: Mind and Matter*, Friedrich G. Barth, Patrizia Giampieri-Deutsch, Hans-Dieter Klein (eds.), Springer-Verlag/Wien, 2012, pp.369-382.
- Langton, Rae, "Descartes'ın Meditasyonlar'ına Bir Çalışma Rehberi", Çeviren: Samet Bağçe, *Batı Felsefesi Klasikleri Edisyonu*, Dil Bilim ve Felsefe Bölümü, MIT, 2006.
- Levinas, Emmanuel, *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi*, Çeviren: Yağmur Ceylan Uslu, İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.
- Malpas, Jeff., *Place and Experience: A Philosophical Topography*, Cambridge University Press, UK, 2018.
- Macdonald, Paul S., *Descartes and Husserl: The Philosophical Project of Radical Beginnings*, State University of New York Press, Albany, 2000.
- Mensch, James R., *Intersubjectivity and Transcendental Idealism*, Albany State University of New York Press, 1988.
- Merleau-Ponty, Maurice., *Görünür ile Görünmez*, Çeviren: Hanfe Güven, Ankara: DoğuBatı Yayınları, 2023.

- Merleau-Ponty, Maurice., *Algının Fenomenolojisi*, Çevirenler: Emine Sarıkartal & Eylem Hacımuratoğlu, İstanbul: İthaki Yayınları, 2017.
- Merleau-Ponty, Maurice., *Algılanan Dünya*, ikinci basım, Çeviren: Ömer Aygün İstanbul: Metis Yayınları, 2008.
- Merleau-Ponty, Maurice., *Göz ve Tin*, Çeviren: Ahmet Soysal, İstanbul: Metis yayınları, 2006a.
- Merleau-Ponty, Maurice., *Algının Önceliği ve Onun Felsefi Sonuçları*, Çeviren: Yusuf Yıldırım, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2006b.
- Melville, Stephen, “Division of the Gaze, or, Remarks on the Color and Tenor of Contemporary “Theory”” içinde *Vision in Context: Historical and Contemporary Perspectives on Sight*, Edited by Teresa Brennan and Martin Jay, Routledge, 2008, pp. 101-117
- Miller, David. Marshall., *Representing Space in the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, 2014.
- Rawlinson, Mory C., “Perspectives and Horizons: Husserl on Seeing the Truth”, In *Sites of Vision: The Discursive Construction of Sight in the History of Philosophy*, Edited by David Michael Levin, The MIT Press Cambridge, 1997, pp.265-93.
- Soysal, Ahmet, “Önsöz”, içinde *Göz ve Tin*, Merleau-Ponty, M., Çeviren: Ahmet Soysal, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Toulmin, Stephen. E., *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, University of Chicago Press, 1992.
- Whitehead, Alfred N., *Doğa Kavramı*, Çevirenler: Sercan Çalıcı ve Songül Köse, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Wilson, Margaret D., *Descartes*, New York: Routledge, 1978.
- Vasseleu, Cathryn, *Işığın Dokusu: Irigaray, Levinas ve Merleau-Ponty’de Görüş ve Dokunuş*, Çeviren: Aydın Sarıkaya, Ankara: Öteki yayınevi, 1999.
- Zhang, Haojun., *Descartes and Husserl on “Clear and Distinct”*, *Husserl Stud.* (2019), 35, 51-72.

KARTEZYEN GÖRME DÜZENİ VE FENOMENOLOJİK KRİTİĞİNİN BELİRGİNLEŞMESİ
CLARIFICATION OF THE CARTESIAN VISION AND ITS PHENOMENOLOGICAL CRITIQUE
Ahmet EKER

306

BİLİMSEL TEORİLERDE SÜREKLİLİĞİN RASYONEL TEMELLERİ: DUHEMCI BİR OKUMA

Serpil TİMUR*

ÖZ

Bilim tarihi ve felsefesinde bilimsel teorilerin gelişimi ve değişimine dair iki temel görüş bulunmaktadır. Bunlardan birincisi bilimsel teorilerin devrimlerle, ikincisi ise bilimsel teorilerin kümülatif bir şekilde sürekli ilerlediğidir. Bu iki ayrım söz konusu olduğunda bilimsel teorilerin devrimlerle ilerlediğini düşünenler 17. yüzyılda orta çağ düşüncesinden kopup, bir "bilimsel devrim" yaşandığı öne sürmüşlerdi, diğer taraftan ise bu görüşün aksine Pierre Duhem [1861-1916] bilim tarihinde, her şeyden önce, bilimsel teorilerin küçük, birbirini izleyen adımlarla geliştiği bilimsel değişim ve gelişmenin bir açıklamasını yapmıştı. Bilimin tarihsel gelişiminde hiçbir şey yeni baştan ya da devrim yoluyla gerçekleşmemiştir. Duhem, Klasik Antik Çağ ile 17. yüzyıl arasında bir boşluk olmadığını, daha ziyade modern bilimin eşğine giden vazgeçilmez, uzun ve yavaş ilerleyen bir gelişme dönemi yani bilimsel teorilerin gelişim sürecinde bir süreklilik olduğunu ortaya sürmüştü. Duhem'in süreklilik tezini öne sürmesinin rasyonel temelleri bulunmaktaydı. Duhem bir taraftan, bilimin tarihsel gelişiminde süreklilik olduğuna ilişkin iddiasını bilim felsefesinde ortaya koyduğu bilimsel teorilerin yapısıyla temellendirmişti. Onun fiziksel teorileri "doğal sınıflandırma" olarak tanımlaması bilim tarihiyle bilim felsefesini birbirine bağlayan bir tutkal görevi görmüş ve bilimde sürekliliğin temellerini bu kavramla açıklamıştı. Diğer taraftan ise süreklilik teziyle ve "doğal sınıflandırma" terimiyle bir fizikçinin "neden bir fiziksel teoriyi takip etmesi gerektiğini"nin anlamını ve amacını bulacaktı. Duhem, fizikçinin, teorileri sınıflandırmasının altında metafiziksel bir temel olduğu ve doğal bir sınıflandırmaya giderek yaklaştığı inancından "aklını kurtaramayacağını" düşünmesi anlamında, fiziksel teorinin ilerlemeye yönelik olumlu bir ontolojik tutuma sahip olduğunu öne sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Pierre Duhem, Bilimde Süreklilik, Doğal sınıflandırma, Fiziksel Teori.

RATIONAL FOUNDATIONS OF CONTINUITY IN SCIENTIFIC THEORIES: A DUHEMIAN READING

ABSTRACT

There are two basic views on the development and change of scientific theories in the history and philosophy of science. The first of these is that scientific theories progress through revolutions, and the second is that scientific theories constantly advance in a cumulative manner. When it comes to these two distinctions, the prevailing opinion is that there are important differences especially between medieval thought and early modern science. The judgment that medieval thought and early modern science were different in terms of both type and content formed the basic view of the 20th century philosophy of science, and it was claimed that a "scientific revolution" took place in the 17th century, breaking away from medieval thought. On the other hand, contrary to this view, Pierre Duhem [1861-1916] had, above all, an explanation of scientific change and development in the history of science, in which scientific theories develop in small, successive steps. In the historical development of science, nothing happened from scratch or through revolution. Through his monumental ten-volume *Le Systeme du monde* (1913-59), Duhem argued forcefully that medieval Catholic institutions and thinkers played an important role in the emergence of modern Western science. He argued that this period was not a gap between Classical Antiquity and the 17th century, but rather an indispensable period of long and slow development leading to the threshold of modern science. There were rational foundations for Duhem's assertion of the continuity thesis. On the one hand, Duhem based his claim that there was continuity in the historical development of science with the structure of scientific theories he put forward in the philosophy of science. His definition of physical theories as "natural classification" served as the glue connecting the history of science and the philosophy of science, and he explained the foundations of continuity in science with this concept. On the other hand, he would find the meaning and purpose of "why a physicist should follow a physical theory" with the continuity thesis and the term "natural classification".

Key Words: Pierre Duhem, Continuity in Science, Natural classification, Physical Theory.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bilim Tarihi Anabilim Dalı, serpilahmetkocaoglu@gmail.com, ORCID: 000-0002-5784-2028

Makalenin geliş tarihi: 20.01.2024
Makalenin kabul tarihi: 16.03.2024

Submission Date: 20 January 2024
Approval Date: 16 March 2024

Giriş

Bilim tarihi ve felsefesinde bilimsel teorilerin gelişimi ve değişimine dair iki temel görüş bulunmaktadır. Bunlardan birincisi bilimsel teorilerin devrimlerle (A. Koyre ve T. Kuhn), ikincisi ise bilimsel teorilerin kümülatif bir şekilde (P. Duhem, P. Tannery ve G. Sarton) sürekli ilerlediğidir. Bu iki ayrım söz konusu olduğunda özellikle orta çağ düşüncesi ve erken modern bilim arasında önemli ayrılıkların yer aldığı görüşü hakimdir. Orta çağ düşüncesi ile erken modern bilimin hem tür hem de içerik bakımından farklı olduğu yargısı 20. yüzyıl bilim felsefesinin temel görüşünü oluşturmuş, A. Koyre ve T. Kuhn gibi düşünürler 17. yüzyılda orta çağ düşüncesinden kopup, bir “bilimsel devrim” yaşandığı öne sürmüşlerdir. Diğer taraftan bu görüşün aksine Pierre Duhem [1861-1916] bilim tarihinde, her şeyden önce, bilimsel teorilerin küçük, birbirini izleyen adımlarla geliştiği bilimsel değişim ve gelişmenin bir açıklamasını yapmıştı. Bilimin tarihsel gelişiminde hiçbir şey yeni baştan ya da devrim yoluyla gerçekleşmemişti. Duhem, on ciltlik anıtsal *Le Systeme du monde* (1913-59) adlı eseri aracılığıyla, orta çağ Katolik kurumlarının ve düşünürlerinin modern Batı biliminin ortaya çıkışında önemli bir rol oynadıklarını güçlü bir şekilde savunmuştu.¹ Bu dönemin Klasik Antik Çağ ile 17. yüzyıl arasında bir boşluk olmadığını, daha ziyade modern bilimin eşiğine giden vazgeçilmez, uzun ve yavaş ilerleyen bir gelişme dönemi olduğunu ortaya sürmüştü.² Orta çağ Skolastik Aristotelesçilerinden Kopernik’e, oradan Galileo ve Kepler’e ve oradan da Newton’a uzanan yolu düşündüğümüzde, Duhem’e göre bu, kopuş ve devrimden değil, evrimden oluşuyordu. İlerleme nihai gerçeğe doğru değil, artan sayıda ampirik yasayla ilişkili daha basit üst düzey teorilere doğru ilerliyordu. Dolayısıyla orta çağ bilimsel düşüncesine karşı bir “Kopernik Devrimi” ve Galileo, Kepler ve Descartes gibi Newton’un 17. yüzyıl öncülerinin çalışmalarına karşı “Newton Devrimi” yoktu.³ Bu, temelde Hıristiyan orta çağına önemli bir rol yükleyen bir bilim tarihi görüşüdür. “Bilimsel Devrim” sırasında orta çağ Aristotelesçi okul düşünürlerinin yerinden edilmesi ve bir kenara atılması

¹ John A., Schuster, “*Journal of Judaism and Civilization*”, Pierre Duhem’s History and Philosophy of Science in Contemporary Perspective 12 (2017): 26.

² P. Duhem, *Origins of Statics* (vol. 1), Translated by G. F. Leneaux et al. Dordrecht, Kluwer: 1991, 38.

³ P. Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, Translated by P. Weiner, Princeton: Princeton University Press. (1954/originally pressed in 1962), 220-260.

yerine, Batı'da Skolastisizmin yükselişinden Newton'un çalışmalarına ve ötesine kadar kademeli, kümülatif ve az çok sürekli bir ilerleme tarihi vardı.

Duhem'in süreklilik tezini öne sürmesinin rasyonel temelleri bulunmaktaydı. Duhem bir taraftan, bilimin tarihsel gelişiminde süreklilik olduğuna ilişkin iddiasını bilim felsefesinde ortaya koyduğu bilimsel teorilerin yapısıyla temellendirmişti. Onun fiziksel teorileri “doğal sınıflandırma” olarak tanımlaması bilim tarihiyle bilim felsefesini birbirine bağlayan bir tutkal görevi görmüş ve bilimde sürekliliğin temellerini bu kavramla açıklamıştı. Diğer taraftan ise süreklilik teziyle ve “doğal sınıflandırma” terimiyle bir fizikçinin “neden bir fiziksel teoriyi takip etmesi gerektiğini”nin anlamını ve amacını bulacaktı. Şimdi önce Duhem'de fiziksel teorilerin yapısı ve doğal sınıflandırmanın süreklilik teziyle ilişkisine, sonra ise bir fizikçinin bir fiziksel teoriyi takip etmesi için süreklilik tezinde bulunduğu anlam ve amacı inceleyelim.

1. Bilimsel Teorilerin Yapısı-Doğal Sınıflandırma ve Süreklilik Tezi

Fiziksel Teoriler Üzerine Araştırma (Quelques réflexions au sujet des theories physiques) (1892) adlı makalesinde Duhem, fenomenlerin bir açıklaması olarak tasarlanan fizik ile fenomenlerin bir temsili olarak tasarlanan fiziği birbirinden ayırmıştır. Bu ayrım, fiziğin metafizikten bağımsızlığını sağlamak için doğrulanmıştır. Fizik teorisi burada fenomenlerin sembolik bir temsili olarak tasarlanmıştır.⁴ “Fiziksel bir teori bir açıklama değildir. Az sayıda prensipten çıkarılan ve mümkün olduğu kadar basit, eksiksiz ve mümkün olduğu kadar kesin bir dizi deneysel yasayı temsil etmeyi amaçlayan bir matematiksel önermeler sistemidir.”⁵ Dolayısıyla fiziksel bir teori, fiziksel görüşlerin gerçekliğe uygun bir açıklamasını veren bir teori değildir; bir grup deneysel yasayı tatmin edici bir şekilde temsil eden bir teoridir. Dolayısıyla Duhem fizik ile metafizik arasında açık bir ayrım olduğunu kabul etmektedir. Duhem'in 1893'te ilk felsefi makalesine yönelik eleştirilere yanıt verirken yazdığı ve her zaman tekrarlamaktan geri durmadığı gibi, “fiziksel teoriler ve metafiziksel gerçek birbirinden bağımsızdır.”⁶ Buna rağmen bilim tarihindeki pek çok olay metafizik

⁴ P. Duhem, “Quelques réflexions au sujet des théories physiques”, *Revue des questions scientifiques*, XXXI, 2e série, t. I, (1892); in *Prémices philosophiques*, éd. Par S. Jaki, Leiden: Brill (1987): 101.

⁵ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 19.

⁶ Duhem, P., “Physique et métaphysique,” *Revue des questions scientifiques*, 1893, 34. Sayı, 3. cilt; reprinted in Duhem, *Premises philosophiques* 95; (translated by Thomas Lepeltier, in “Was Pierre Duhem a Precursor of Postmodernism?”, 29.

unsur sergilemektedir; on yedinci yüzyıldaki Kartezyen fiziği ve on dokuzuncu yüzyıldaki Lorentz elektron teorisi buna örnektir. Ayrıca felsefe ve teolojide Duhem'in ne görmezden geldiği ne de önemsemediği uzun bir metafizik tartışma geleneği vardır. Metafizik tarihini, hiçbir keskin zaferler kazanamayan savaşı hiziplerin tarihi olarak görmüştür. Metafiziğin sürekli kararsız mücadelesi, metafizikte ilerleme olduğunu iddia etmeyi de imkânsız kılmaktadır. Bilimin tarihsel gelişiminde ortaya çıkan metafizik unsurlara izin vermek veya teşvik etmek, bilimsel fikir birliğini yok etme ve bilimsel ilerleme olasılığını ortadan kaldırma riskini taşımaktadır. Fakat Duhem açıkça bilimin metafiziksel çıkarımları olduğunu kabul etmektedir.⁷ Ama ona göre bilim, tarihsel bir faaliyet olarak aynı zamanda fikir birliği ve ilerleme de göstermektedir. Hata, herhangi bir dönemin metafiziksel içerimlerinin bize nihai gerçekliğin doğasını gösterdiğini düşünmektir. Kartezyen fiziği ya da Lorentz elektron teorisi gibi teoriler bilimin ilerlemesine katkıda bulunabilir, ancak onların katkısı "temel varlıklar" değil, yeni ampirik yasalar olacaktır. Bunlar, onun metafizik tarihini aralıksız ve kararsız bir çatışma olarak gören görüşüyle oldukça tutarlıdır. Onun inkâr edeceği şey ise bu değişikliklerin bilim açısından kalıcı sonuçlarının olmasıdır⁸

310

Duhem aslında fiziksel teoriye ilişkin açıklamalarıyla bir çeşit gelenekselliği savunmuştu. Bu, bilimsel teorilerin doğa hakkındaki nihai gerçekleri yakalamayı ve açıklamayı amaçlamadığı anlamına gelmekteydi. Daha ziyade bilimsel teorilerin amaçları, belirli bir disiplin alanı içindeki bir dizi deneysel bulgunun en basit açıklamasını sağlamaktı. Açıklama basitçe ilgili deneysel sonuçların başarılı bir şekilde tahmin edilmesidir. Bu nedenle açıklama, bu sonuçlarla ilgili nihai "gerçeğe" erişim sağlamaz. Bilimsel çabanın temel hedefleri, sağlam temellere dayanan deneysel sonuçların en geniş yelpazesinde mümkün olan en basit teorik açıklama çerçevesine ulaşmaktır. Deneyler, Duhem'in kendi zamanında "sayaç okumaları" dizisinin kayıtları olarak anladığı verileri üretir (Laboratuvarında çeşitli analog ölçüm cihazları kullanan ve deneysel parametreleri ve çıktıları elle yazılmış veri raporları dizileri olarak kaydeden bir 19. yüzyıl fizikçisini düşünün). Deneysel bir yasa, veri dizilerinin formdaki basit, sembolik (yani matematiksel) temsildir; bağımlı değişkenleri deneysel koşullarla ilişkilendiren bir denklem. Bu, yüzlerce veya binlerce kayıtlı "sayaç okumasını" basit bir matematiksel ilişkiye indirgeyen, uzman görüşüyle

⁷ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 303.

⁸ R. Ariew, and P. Barker, "Duhem And Continuity In The History Of Science", *Revue Internationale de Philosophie*, 46(182) (1892): 335.

ustaca ulaşılan bir soyutlamadır. Deneysel yasalar doğadaki gerçekleri yakalamaz. Geleneksel ve zarif bir şekilde sembolik biçimde devasa “sayaç okumaları” arşivlerini temsil ederler. Teoriler ise, üst düzey teorik kavramlar arasında matematiksel olarak ifade edilen ilişkilerin yapılarıdır. Bunların tek amacı, belirli bir araştırma alanında bilinen deneysel yasaların koordineli ve birleşik bir şekilde matematiksel olarak çıkarılmasını sağlamaktır. Başka bir deyişle, bir teori, uygulama alanındaki deneysel yasaları en basit ve uygun şekilde birbirine bağlar. Dolayısıyla ampirik bir yasa zaten tonlarca ham verinin idealleştirilmesi ve basitleştirilmesidir ve bu verileri basit, uygulanabilir bir matematiksel ilişkiye soyutlar.⁹

Bir araştırma alanındaki ilgili ampirik yasalar kümesinin çıkarımına izin veren üst düzey yasaların yapısı, ontolojik gerçeği yakalamaz veya ifade etmez. Üst düzey teori, evreni oluşturan gerçek nesnelere ve süreçler hakkında hiçbir iddiada bulunmaz. Aslında üst düzey bir teori, yapısı ve amaçları nedeniyle bunu yapamaz. Duhemian üst seviye teorisi, alt seviye ampirik yasaları en basit ve en zarif şekilde çıkarmak ve koordine etmek için seçilmiş ve tasarlanmış bir matematiksel makinedir. Örneğin, Batlamyus’un Kopernik Devrimi’nden önce hüküm süren gezegen hareketi teorisi, gezegenlerin konumlarına ilişkin oldukça doğru tahminler üretmek üzere tasarlanmış “daire üstüne daire”den oluşan bir matematiksel makineydi. Ayrıntılı daire mekanizmasının gerçekten de göklerde var olduğunu düşünmek mantıksızdı. Önemli olan doğru tahminlerin yapılabilmesi ve matematiksel yapının karmaşık ve zaman alıcı olmasına rağmen tartışmasız mevcut olanların en iyisi olmasıydı. Yani, Batlamyusçu gökbilimcilerin birçok nesli için olduğu gibi Duhem için de teori evren hakkındaki gerçeği ifade etmiyordu; daha ziyade yararlı, oldukça verimli bir hesaplama aracıydı.¹⁰ Duhem, Newton fiziğinin, Batlamyus astronomisi gibi, fiziksel gerçeklerle ilgili olmadığını, yalnızca fiziksel ve göksel mekanik olaylarla ilgili sayısız ampirik yasayı ilişkilendirmek ve çıkarmak için mükemmel, basit bir matematiksel yapı olduğunu savundu. Daha önce de belirtildiği gibi, doğa bilimi teorilerinin amacı doğruluk değil, ilgili ampirik genellemeleri ele alma, açıklama ve çıkarım yapmada basitliktir. İnsanın sadelik ve zarafet konusundaki yargıları, teorinin tasarımına ve kabulüne rehberlik eder.

⁹ John, A. Schuster, “Pierre Duhem’s History and Philosophy of Science in Contemporary Perspective”, *Journal of Judaism and Civilization*, 12. Sayı, (2017):2.

¹⁰ Schuster, “Pierre Duhem’s History and Philosophy of Science in Contemporary Perspective”, 4.

Burada en önemli soru şu olacaktır: Eğer kişi metafiziksel değişimlerin bilim için uzun vadeli etkileri olduğuna inanıyorsa, bilimsel görüş uzun vadede nasıl oybirliğiyle hareket edebilir? Bilimsel fikir birliğine dayanan argüman, metafiziğin bilimde kalıcı bir rolünü ve dolayısıyla bir metafiziğin diğerinin yerini alması olarak anlaşılan bilimsel devrimleri dışlar. Ancak Duhem'in açıklaması aynı zamanda ampirik yasa veya teori düzeyinde bilimin içeriğindeki süreksizlikler olarak anlaşılan devrimleri de dışlıyor. Yalnızca "doğal sınıflandırmaya" doğru yerleşik tarihsel ilerlemeye katkıda bulunan yasalar veya teoriler bilimin kalıcı parçaları haline gelecektir. Dolayısıyla Duhem'e göre bilimsel devrimler bilim tarihinin bir parçasını oluşturmaz. Daha da önemlisi, Duhem'e göre, bu şekilde yorumlandığında fiziksel teorilerin metafizik gerçeklerle ilgili olması mümkün değildir. Doğa bilimi derin metafizik gerçeklerin keşfiyle ilgilenmez. Deneysel olarak bilinen, gözlemlenebilir, ölçülebilir özelliklerin korelasyonları olan halihazırda oluşturulmuş düşük seviyeli ampirik yasaların en basit kavramsal organizasyonu ile ilgilidir. Dahası bilimin ilerleyişini sürekli ve bir son noktaya, "doğal sınıflandırma"ya doğru yönelen bir süreç olarak görmeliyiz. İşte bu kavram onun bilim tarihini bilim felsefesine bağlamaktadır.

312

Duhem'e göre fiziksel teori doğal bir sınıflandırmadır ve yavaş yavaş ilerlemektedir:

"Fiziksel teori bize hiçbir zaman deneysel yasaların açıklamasını vermez; hiçbir zaman duyuşal görünümünün altında saklanan gerçekleri ortaya çıkarmaz; ama ne kadar tamamlanırsa, teorisinin deneysel yasaları düzenlediği mantıksal düzenin ontolojik bir düzenin yansıması olduğunu da o kadar iyi anlarız; gözlem verileri arasında kurduğu ilişkilerin şeyler arasındaki gerçek ilişkilere karşılık geldiğinden ne kadar şüphelenirsek, teorisinin doğal bir sınıflandırma olma eğiliminde olduğunu o kadar hissederiz."¹¹

Dolayısıyla Duhem'in metafizik ilginin altında yatan ideal nedeni;

"Fizik araştırmalarının amacı gibi tasarlanan mükemmel teori varsayımında ve fiziğin sürekli ilerleme varsayımındadır. Ama biz bu mükemmel teoriye sahip değiliz ve insanlık ona asla sahip olamayacak; sahip olduğumuz ve insanlığın her zaman sahip olacağı şey, sayısız el yordamıyla, tereddütleriyle ve

¹¹ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 26-27.

pişmanlıklarıyla doğal bir sınıflandırma olacak ideal biçime doğru yavaş yavaş ilerleyen kusurlu ve geçici bir teoridir.”¹²

Doğal sınıflandırma düşüncesini destekleyen nedenler nelerdir? Bu fikrin temeli sadece zihinden gelen bir beklentiye dayanıyor ve bu beklentinin mantıklı ve kesin bir nedeni yok. Fizikçi çalışırken teori ile gerçekler arasında bir uyum bekler. Fizikçinin bu sonuçtan -aslında- bir kesinliği yoktur.¹³ Bu nedenle doğal sınıflandırma kavramı onun bilim felsefesinde önemli bir rol oynar çünkü fizik teorisinin doğal bir sınıflandırma olma eğiliminde olduğu inancının fizikçinin çalışmasını motive ettiğini iddia eder (Bu konu ikinci başlık altında ayrıntılı tartışılacaktır).

Duhem, “bir teoride doğal bir sınıflandırma görmeye” ikna edildiğimizi savunuyor.¹⁴ Başka bir deyişle, fiziksel teorisinin bir anlamda doğal olan bir sınıflandırma sağladığını düşünmeye ikna olduk. Açıkçası burada iki konu bulunmaktadır: Birincisi, Duhem’in “sınıflandırma” derken neyi kastettiği, ikincisi ise “doğal” derken neyi kastettiğidir. Sınıflandırma terimini açıklamak için birden fazla analogiye başvurmuştur. Birinci olarak, “Teori, deyim yerindeyse, içindekiler tablosunu ve incelenecek bilimin yöntemsel olarak bölüneceği bölüm başlıklarını verir ve bu bölümlerin her birinin altında düzenlenecek yasaları belirtir.”¹⁵ İkinci olarak, teoriyi, yasaları düzenleme ve bölme biçimi açısından, “aynı amaç için kullanılan araçların yan yana bulunduğu ve bölmelerin aynı görev için tasarlanmamış araçları mantıksal olarak ayırdığı” bir hizmet sandığına benzetiyor.¹⁶ Bu ikinci görüntü, yasaların çekmecelere sığacak şekilde tasvir edilmesiyle bir süre sonra değiştirilmiştir.¹⁷ Üçüncü bir benzetme bu görüntü üzerinde genişliyor. Duhem, *Fiziksel Teorinin Yapısı ve Amacı* adlı kitabının içinde yer alan “Bir İnananın Fiziği” isimli makalesinde¹⁸ fizikçiyi, deniz kabuklarını çekmecelere renklerine göre dizen bir koleksiyoncuya benzetir. Bu benzetme, ilgili projelerini vurgulayarak onun “sınıflandırma” ile ne kastettiğini açıklığa kavuşturmaya yardımcı olur. Ayrıca fizikçi ile koleksiyoncu arasındaki farkları dile getirerek de bundan yararlanıyor. Koleksiyoncunun, onları renklerine göre sınıflandırırken “çeşitli yumuşakça grupları arasındaki gerçek benzerlikleri”

¹² Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 302.

¹³ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 298.

¹⁴ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 24.

¹⁵ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 23-24.

¹⁶ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 24.

¹⁷ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 28.

¹⁸ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 297-298.

hesaba katmadığını söylüyor, “oysa fizikçinin teorisinde ontolojik bir düzenin şeffaf yansıması gibi bir şey vardır.”¹⁹ Fizikçinin sınıflandırmasının “doğal” olduğunu söylerken kastettiği şey de budur. Başka bir deyişle, burada “doğal”, “yapay”ın karşıtıdır. Bunu bilimin geneline yaymak için, Duhem’i, yalnızca bilimsel yöntemle fizikçilerin kendi deneysel yasa sınıflandırmalarının dünyanın nasıl olduğunu yansıttığını iddia edemeyecekleri anlamında yorumluyorum: yalnızca metafizik böyle bir iddiada bulunabilir. Bu noktayı şu sözleriyle daha açık bir şekilde formüle ediyor: “Fiziksel yöntem bu iddiayı [“fiziksel teori ilerleme kaydettiği ölçüde doğal bir sınıflandırmaya giderek daha çok benzer hale gelir” şeklindeki] kanıtlamakta güçsüzdür.”²⁰ Ayrıca Duhem şöyle devam eder: “Meşruiyetini tesis edecek başlığı bulmak için fizik teorisinin metafizikten bunu talep etmesi gerekir.”²¹ Aynı şeyin fiziksel teorideki mantıksal tutarsızlığı kınama yükümlülüğü için de geçerli olduğunu savunuyor. Duhem’e göre, “Ne çelişki ilkesi ne de düşünce ekonomisi yasası, fiziksel bir teorisinin mantıksal olarak koordine edilmesi gerektiğini reddedilemez bir şekilde kanıtlamamıza izin vermez.”²² Ancak yine de şunu bildiriyor: “Her fizikçi doğal olarak bilimin birliğini arzular.”²³ Bundan, “parçaları birbiriyle mantıksal olarak uyumlu olan bir teoriye yönelik” ve “fiziksel yasaların doğal bir sınıflandırması olan bir teoriye yönelik” arzuların sırasıyla mantık ve bilim tarafından açıklanmadığı sonucuna varır.²⁴ Bu göz önüne alındığında, Duhem’e göre “Fizikçi, deneysel bilimin mantıksal analizinin kendisine verdiği yetkileri aşmaya ve teorisinin mantıksal birliğe yönelik eğilimini aşağıdaki metafizik iddiayla haklı çıkarmaya yönlendirilir: Bir fizik teorisinin ideal formu deneysel yasaların doğal bir sınıflandırmasıdır.”²⁵

Duhem, bir yandan bilim ve mantığın, diğer yandan metafiziğin garanti ettiği şeyler arasında bir ayırım yapıyor. Biri yansıtıcı ve eleştireldir, diğeri ise içgüdüsel ve kendiliğindedir. Her tutum fizikçiyi belirli inançlara sahip olmaya zorlar:

Eleştirel düşünme onu, teorik fiziğin yalnızca deneysel olarak ortaya çıkan, olumsal ve özel olması gereken doğruları bildiğini ve

¹⁹ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 25.

²⁰ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 298.

²¹ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 298.

²² Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 102.

²³ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 103.

²⁴ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 103-104.

²⁵ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 297.

salt bir sınıflandırma ve keşif aracı olan teorinin, salt deneysel gerçeklere hiçbir bilgi ekmediğini beyan etmeye zorlar. Öte yandan, içgüdüsel ve kendiliğinden bir sezgi, onu mutlak ve evrensel bir gerçeğin, dolayısıyla aşkın bir deneyin var olduğunu ve fiziksel teorinin giderek daha geniş ve daha birleşik hale gelmesine yol açan ilerlemenin, daha geniş ve daha birleşik bir sonuca doğru yönlendirildiğini ilan etmeye zorlar. Bu hakikate dair kesin bir iç gözü her geçen gün daha kesin ve daha eksiksiz hale geliyor.²⁶

Yani fizikçi için oyuna inanmanın iki farklı nedeni vardır: Mantıksal ve bilimsel çalışma ve sezgi ya da “doğa”²⁷ Duhem’e göre, fiziksel yöntemin mantıksal eleştirisi şu sonuca varır: “Fiziksel teori yalnızca ampirik bilgiyi arttırmaya uygun bir araçtır; deneyin sonuçları dışında hiçbir şey doğru değildir.”²⁸ “Fakat”, diye devam ediyor Duhem,

“Doğa bu yargıya karşı çıkıyor; evrensel ve gerekli bir gerçeğin var olduğunu ve fiziksel teorinin onu sürekli genişleten ve onu daha da birleştirilmiş hale getiren istikrarlı ilerleme yoluyla bize bu gerçeğe dair günden güne daha mükemmel bir anlayış sağladığını ve böylece evrenin gerçek bir felsefesini oluşturduğunu ilan eder.”²⁹

Fizikçilerin fiziksel teorinin doğal ve birleşik bir sınıflandırmaya yöneldiğine inanmalarının nedeni (veya inanmalarının nedeni) kanıtsal değildir; bilimsel ve hatta mantıksal nedenlere dayanmaz. Yani Duhem'e göre fizikçilerin inandıkları hiçbir mantıksal veya bilimsel dayanak yoktur. Onun görüşüne göre, bu gerçekçi inançları yalnızca sezgiler, önseziler ve duygular -kalbin nedenleri gibi psikolojik veya öznel nedenler üretir ve sürdürür. Duhem bunları kalbin nedenleri olarak tanımlarken Pascal'a başvuruyor.³⁰ Pascal'ı takip ederek ve onları “akıl bilmediği kalbin nedenleri” olarak adlandırarak, epistemik nedenlerden veya uygun gerekçelerden uzaklaştırıyor.

Diğer taraftan Duhem fiziksel teorinin gerçekliğin gerçek tanımına sadece “yaklaşık” olduğunu öne sürmüştür, yani fiziksel bir teori “bir yaklaşım”dır. Bu açıdan bakıldığında fizik metafizikten ayrılır. Yani metafizik, gerçekliği olduğu gibi anlatmaya çalışan olumlu yargılardan oluşur. Buna karşılık,

²⁶ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 33.

²⁷ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 332.

²⁸ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 332.

²⁹ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 332-333.

³⁰ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 27.

fenomenleri tanımlarken fizik, şeylerin ne olmadıkları belirlendikten sonra ne olabileceğine işaret edebilir. Bu, fiziksel teorilerin yalnızca yaklaşık olarak doğru olduğunu öne sürmenin başka bir yoludur. Dolayısıyla, her durumda, fiziksel teorilerin bu yaklaşık olarak doğru karakterizasyonu, göreceğimiz gibi, felsefe ve bilimi sürekli olarak görmemize yol açabilir.³¹ Bunun nedeni, bu iki disiplin arasında net bir sınır çizgisinin olmayışı, fiziğin neden metafiziğe yaklaştığını açıklamaktadır. Doğal sınıflandırmaya yapılan bu atıf, aşamalı ve sürekliliği bir yaklaşımın Duhem'in felsefesiyle uyumsuz olmadığını varsaymamıza olanak tanır. Doğal sınıflandırma anlayışının yanı sıra Duhem'in bilim felsefesinde de metafiziğin fizikten tamamen kopuk bir faaliyet olmadığına dair başka göstergeler bulabiliriz. Bu filozof, fenomenlerin incelenmesinin, dünyanın derin doğasını kavramada bazı rolleri olduğunu kabul eder. Ancak bu olaylara sebep olan maddelerin bilgisi tam olarak bilinmemektedir. Duhem şuna inanıyor: "Yerleşik bir fizik bilgisinden başlayarak, istediğimiz kadar mükemmel ve kapsamlı bir metafizik elde etmek için etkilerden nedenlere yükseldiğimizde, maddi şeylerin özüne dair çok eksik ve kusurlu bir bilgi elde ederiz."³² Yine de fiziksel teorinin başarabileceği tek şey, fenomenleri tahmin etmemiz için bize yararlı araçlar sağlamaktır.

316

Duhem, çeşitli fiziksel deneyleri analiz ederken, fiziksel olayların anlaşılmasını sağlayan kavramların seçiminin ve tanımının, onları kavramak için kullanılan teorilerden hiç de bağımsız olmadığını göstermektedir: "Bir deney sırasında gerçekten gözlemlenen olaylar ile fizikçi tarafından formüle edilen sonuç arasında, somut gerçeklerin anlatılmasının yerine soyut ve sembolik bir yargının yerleştirildiği, çok karmaşık bir entelektüel inceleme vardır."³³ Başka bir deyişle, fizikçinin gözlemediği olgular doğrudan veriler değil, bir teori aracılığıyla görülmekte ve onun terminolojisi içerisinde anlatılmaktadır. Duhem'e göre fiziksel bir deney hiçbir şekilde bir gerçeğin açık bir şekilde gözlemlenmesine benzemez. Her deney, anlamını kazanabilmek için, en azından gerçekleştirildiği araçlar aracılığıyla, gözlemci tarafından kabul edilecek bir dizi alt teori ve hipotezi gerektirir. Duhem şu tanımları verir: "Fizikte bir deney, olguların yorumlanmasıyla birlikte olguların kesin olarak gözlemlenmesidir; bu yorum, gerçekten gözlem yoluyla toplanan somut verilerin yerine, gözlemcinin

³¹ R. M. Vilchis, "The Distinction Between Physics and Metaphysics in Duhem's Philosophy", Pierre Duhem and Ernst Mach: Science and Philosophy,, (2018): 90.

³²P. Duhem, "Physics and Metaphysics." In Essays in the History and Philosophy of Science, edited and translated by Roger Ariew and Peter Barker, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., (1996): 33.

³³ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 153.

kabul ettiği teoriler sayesinde bunlara karşılık gelen soyut ve sembolik temsilleri koyar.”³⁴ Hepsi bu kadar değil. Fiziksel teoriler olan soyut ve sembolik temsiller ile temsil ettikleri deneysel gerçekler arasında doğrudan bir bağlantı bulunmadığından Duhem, tek bir olgunun, her biri diğerleriyle potansiyel olarak uyumsuz olan çeşitli temsillerle tanımlanabileceğini göstermişti: “Aynı pratik olgu, mantıksal olarak bağdaşmayan sonsuz sayıda teorik olguya tekabül edebilir; aynı somut olgular grubunun genel olarak tek bir sembolik yargıya değil, birbirinden farklı ve mantıksal olarak birbiriyle çelişen sonsuz sayıda yargıya tekabül etmesi sağlanabilir.”³⁵ Bu yaklaşımın tüm sonuçlarına bakıldığında Duhem şunu gözlemliyor: Kelimelerin anlamı kabul edilen teoriye göre değişir ve hatta bir fizik kanununun geçerliliği de benimsenen teoriye bağlıdır: “Bir teoriyi veya diğerini benimseyip benimsemememize göre, fizik kanununda yer alan kelimelerin anlamları da değişir, böylece kanun belirli bir teoriyi kabul eden bir fizikçi tarafından kabul edilebilir ve başka bir teoriyi kabul eden başka bir fizikçi tarafından reddedilebilir.”³⁶

Duhem’in açıklamasına göre fiziksel teoriler, fenomenlerin altındaki gerçekliği tanımlamadan bir dizi deneysel yasayı temsil etmeyi amaçlayan matematiksel önermelerdir; eşyanın tabiatına uyma anlamında doğru olan hipotezlere dayanmaz. Bu, teorilerin araçsal bir anlayışıdır. Öte yandan, fiziksel teorinin yöneldiği ideal bir form olan doğal sınıflandırmanın, deneyimi aşan düzeni yansıtan ve şeyler arasındaki gerçek ilişkilere karşılık gelen bir temsil olduğunu iddia eder. Doğal sınıflandırma, olguların altındaki gerçekliği açıklama iddiasında olmasa da doğanın gerçek bir ontolojisi statüsündedir; dolayısıyla Duhem’in düşüncesi doğal sınıflandırmayı bir ideal olarak öne sürmüştür. Duhem, fiziğin ilerlemesiyle birlikte “bir teorinin doğal bir sınıflandırmaya dönüşme eğiliminde olduğunu” açıkça belirtmektedir.³⁷ Doğal bir sınıflandırma, tüm deneysel yasaların mükemmel, ideal bir sınıflandırmasıdır ve doğaldır çünkü fenomenlerin arkasındaki gerçeklikler arasındaki ontolojik ilişkileri mükemmel bir şekilde yansıtacaktır. “[Fizikçi], fiziksel teorinin birbirini takip eden ilerlemelerinde, deneysel yasaları, gerçekliklerin sınıflandırıldığı aşkın düzene giderek daha benzer bir düzende düzenleme eğiliminde olduğunu, bunun

³⁴ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 147.

³⁵ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 152.

³⁶ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 167.

³⁷ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 24.

sonucunda da fiziksel teorinin yavaş yavaş bu düzene doğru ilerlediğini, yani doğal sınıflandırma yaptığını fark edecektir..."³⁸

Duhem'in fiziğin gelişimini sürekli bir süreç olarak anladığı, yani fizik tarihinin birikimli bir bütün olarak görülebileceği iyi bilinmektedir. Kendisinin işaret ettiği gibi, "... sürekli bir gelenek sayesinde, her teori kendisini takip eden teoriye, inşa edebildiği doğal sınıflandırmanın bir kısmını aktarır..."³⁹ Yalnızca ilerlemeyi, sonuçta bir amaca yaklaşan bir dizi gelişme olarak tanımlayan bir tarih felsefesi, fiziksel teorinin bir amacı olarak doğal sınıflandırmayı destekleyebilir. Dolayısıyla doğal sınıflandırma, tarihsel süreklilik ve dahası teleolojik tarih tezini gerektirir. Peki ama bu anlayışı bilim tarihinin tartışmasız biçimde kanıtladığı kopuşlar ya da devrimlerle nasıl bağdaştırabiliriz? Duhem'e göre, fiziksel teoriler tarih boyunca "tamamen farklı" iki bölüme ayrılabilir: Biri "temsili/matematiksel", deneysel yasalar için bir sınıflandırma sistemi oluşturmayı amaçlayan ve dolayısıyla onun araçsal kriterlerini karşılayan; diğeri ise fenomenlerin ardındaki gerçekleri açıklamaya çalışan "açıklayıcı" kısımdır.⁴⁰ İkincisi, ya belirli kozmolojik sistemlerden türetildiği ve bu nedenle metafiziğe ait olduğu için teorik fiziğin yöntemlerini açıklamayan ya da gözlemlenemeyeni mekanik modeller aracılığıyla açıklamaya çalışan "asalak" bir kısımdır.⁴¹ Duhem'in analizine göre, bir fiziksel teori değiştiğinde, salt temsili kısım neredeyse tamamen korunurken, açıklayıcı kısım başka tür bir açıklamanın yerini alır. Bu ikili karakterin içerdiği dinamikleri bir metafor kullanarak, yani artan gelgit olgusunu kullanarak örneklendiriyor; bu metaforla, açıklayıcı kısımların ardışıklığını kumsala çarpan dalgaların ileri geri hareketi ile ilişkilendirirken, sürekli ilerleme, sıradan bir gözlemcinin algılayamayacağı bir harekette kendi yolunu bulur ve bu sayede deniz sürekli yükselir.⁴² Sonuçta başarılı teoriler, doğal sınıflandırmayı arayan, önceden belirlenmiş tek bir yönde rotasını koruyan teoriler olacaktır. Dolayısıyla açıklayıcı ve temsili kısımlar arasındaki ayrım göz önüne alındığında, sürekliliği kopuşla uzlaştırmak ve devrimleri ve hipotezlerdeki belirsizlikleri inkâr etmeden, tarihsel süreklilik

³⁸ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 297.

³⁹ P. Duhem, *Origins of Statics*, Translated by G. F. Leneaux et al. Dordrecht, Vol. 1. Kluwer, 1991, (Originally published by Hermann, Paris, 1906), 32.

⁴⁰ Duhem, *Origins of Statics*, 32.

⁴¹ S. M. Dion, "Pierre Duhem and the inconsistency between instrumentalism and natural classification", *Studies in History and Philosophy of Science*, 44. Cilt, (2012): 14.

⁴² Dion, "Pierre Duhem and the inconsistency between instrumentalism and natural classification", *Studies in History and Philosophy of Science*, 39.

tezini sürdürmek de mümkündür. Bu tür bir süreklilik, fiziksel teorinin araçsalcı görüşüyle örtüşmektedir ve bilim tarihi tarafından da doğrulanmaktadır.⁴³

Duhem'in teorilerin temsili, matematiksel özelliği ile açıklayıcı kısmı arasında bir ayrım yaptığını ve ilkini tarih boyunca devam eden bir şey olarak gördüğünü gördük. Temsili kısım ampirik yasaların yanı sıra bu yasaları temsil etmek ve sistemleştirmek için kullanılan matematiksel formülasyonlarıdır. Teori değişikliği olduğunda genellikle yapısal düzeyde kümülatif bir büyüme olur, bu da eski teorilerin matematiksel başarısının mevcut teoriler tarafından sürdürüleceği anlamına gelir.⁴⁴

2. Bir Fizikçinin Bir Fiziksel Teoriyi Takip Etmesindeki Pragmatik Rasyonellik

Duhem, fizikçinin, teorileri sınıflandırmasının altında metafiziksel bir temel olduğu ve doğal bir sınıflandırmaya giderek yaklaştığı inancından "aklını kurtaramayacağını" düşünmesi anlamında, fiziksel teorinin ilerlemeye yönelik olumlu bir ontolojik tutuma sahip olduğunu öne sürmektedir. Her ne kadar böyle bir inancı haklı çıkarmak fizik ve mantığın kapsamı dışında olsa da. Zira teorilerin ampirik başarısının kaynağını araştırmak Duhem'in asıl kaygısı değildi. Sanırım Duhem ne başarıyı açıklamakla ne de başarının inandırıcılığı ilgileniyordu. Duhem'in tartışmasının ana konusu fizikçinin pragmatik rasyonelliğidir. Yani fizikçinin, teorinin sağladığı sınıflandırmanın doğal bir sınıflandırmaya yaklaştığı hissine veya sezgisine karşı koyamayacağı, sağladığı yasaların sınıflandırılmasının zarafeti ve etkinliğine bakılacağıdır.⁴⁵

Teorik yaklaşımların sağladığı sınıflandırmasının "doğal" bir sınıflandırmaya yaklaştığını doğrulayarak, 1) Tahmin başarısının yanında bahse giren fizikçi, bunu yaparken aptallıktan ve alay konusu olmaktan kaçınır ve 2) Mantıksal olarak birleşik teoriler peşinde koşan fizikçi, arayışın anlamını veya amacını belirleyerek arayışı rasyonel olarak haklı çıkarır.⁴⁶

⁴³ Dion, "Pierre Duhem and the inconsistency between instrumentalism and natural classification", *Studies in History and Philosophy of Science*, 14.

⁴⁴ Dion, "Pierre Duhem and the inconsistency between instrumentalism and natural classification", *Studies in History and Philosophy of Science*, 15.

⁴⁵ S. Bhakthavatsalam, "The rationale behind Pierre Duhem's natural classification", *Studies in History and Philosophy of Science*. 1. Cilt, (2015): 14.

⁴⁶ Bhakthavatsalam, "The rationale behind Pierre Duhem's natural classification", *Studies in History and Philosophy of Science*, 11.

Duhem için “Neden fiziksel teoriyi takip edelim?” sorusunun nihai cevabı “doğal sınıflandırma”yı onaylamakta yatıyordu çünkü bu, fizikçiye teoriyi takip etmek için iyi nedenler veriyordu. Yani Duhem, teorinin yeni tahmin başarısı nedeniyle onun doğal bir sınıflandırmaya yaklaştığını hissettiğimizi söylemiyor. Daha ziyade, teorinin doğal bir sınıflandırmaya yaklaştığı hissini, fizikçinin belirli bir teorik tahmine olan güvenini gülünç olmaktan çıkararak şey olduğunu söylüyor. Bunlar iki ayrı argümandır.⁴⁷

Fizikçilerin teori arayışı, doğal sınıflandırma ileri sürülmediği sürece meşrulaştırılmaz: “Fiziksel yöntem bu iddianın doğrulandığını kanıtlamakta güçsüzdür, ancak eğer öyle olmasaydı fiziğin gelişimini yönlendiren eğilim anlaşılabilir kalırdı. Dolayısıyla meşruiyetini tesis edecek başlığı bulmak için fizik teorisinin metafizikten bunu talep etmesi gerekir.”⁴⁸ Yani doğal sınıflandırma, fiziksel teoriyi meşrulaştıran ve onun arayışını haklı çıkaran şeydir. Diğer taraftan “bilimin birliği arzusu”, Duhem’in argümanlarının merkezi fikridir: “Her fizikçi doğal olarak bilimin birliğini arzular.”⁴⁹ Ve dahası ne çelişki ilkesi ne de düşünce ekonomisi yasası, fiziksel bir teorinin mantıksal olarak koordine edilmesi gerektiğini reddedilemez bir şekilde kanıtlamamıza izin vermez.⁵⁰ Benzer şekilde, eğer kendimizi yalnızca saf mantığın, fiziksel teorinin nesnesini ve yapısını belirlememize izin veren mantığın temellerine başvurmakla sınırlandırırız, bunu yapmak imkansızdır. “Mantıksal açıdan birbiriyle bağdaşmayan çeşitli teorilerle, çeşitli deneysel yasa dizilerini, hatta tek bir yasa grubunu temsil ettiğini iddia eden bir fizikçiye kınıyorum.”⁵¹ Bu bağlamda fizikçilerin bu birlik arayışından vazgeçmeyeceklerini ileri sürer:

Onlar bu yolun doğru olduğunu hissederler; fiziksel teorinin sürekli yöneldiği bir ideal olarak mantıksal birliğin empoze edildiğine dair bir sezgiye sahiptirler; bu teorideki herhangi bir mantık eksikliğinin, herhangi bir tutarsızlığın bir kusur olduğunu ve bilimin ilerlemesinin bu kusuru yavaş yavaş ortadan kaldırması gerektiğini düşünüyorlar.⁵²

⁴⁷ Bhakthavatsalam, “The rationale behind Pierre Duhem’s natural classification”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 14-15.

⁴⁸ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 298.

⁴⁹ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 103.

⁵⁰ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 102.

⁵¹ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 294.

⁵² Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 294.

Ve “O halde fizikçi, kendisini, tüm deneysel yasaları mükemmel mantıksal birliğe sahip bir sistem aracılığıyla temsil edecek bir fiziksel teoriye yönelik karşı konulamaz bir istek içinde bulur.”⁵³ Duhem’in fizikçisi, fiziksel teorinin mantıksal olarak birleştirilmesi gerektiği ve deneysel yasaların sınıflandırılmasının doğal bir sınıflandırmaya yaklaştığı sezgisine sahiptir. Daha önce olduğu gibi Duhem, yasaların birleşik bir teoriye göre sınıflandırılmasının doğal bir sınıflandırmaya yaklaştığını ileri sürmenin, fizikçinin yeni deneysel yasaların güvenle teorik tahminlerine girişmesini rasyonelleştirdiği gibi, teorik birlik arayışını da rasyonelleştiren şey olduğunu söylüyor.⁵⁴ Duhem için bunların aslında iki ayrı etkinlik olmadığını belirtmekte yarar var.

Duhem temelde belirli faaliyetlere yönelik çabalarımızın rasyonelliğiyle ilgileniyor. Duhem’e göre söz konusu faaliyet, deneysel yasaların sınıflandırılmasını sağlayan mantıksal olarak birleştirilmiş teoriler oluşturmayı ve bunlara dayalı olarak yeni yasaları tahmin etmeyi içeren fiziksel teorileştirme. Duhem için söz konusu prensip “doğal sınıflandırma”dır. Duhem için, rasyonelleştirmeyi sağlayan ilke/tez, dünyanın gerçekte nasıl olduğuna dair herhangi bir inancı gerektirmemektedir. Duhem, metafizik gerçeğin “gerçekten” bizim deneysel yasaları sınıflandırma biçimimizle biçimlendirildiğini söylemiyor; daha ziyade fizikçinin, mantıksal olarak birleşik teoriler inşa etme ve kendinden emin bir şekilde yeni tahminler yapma faaliyetlerini haklı çıkarmak için metafiziksel bir iddiada bulunmaya zorlandığını söylüyor. Duhem için ilkeler yalnızca epistemik faaliyetlerimizi anlamlandırmamıza yardımcı olur. Duhem faaliyetlerimiz için bir amaç bulma anlamında gerekçelendirmeyle ilgileniyor. Duhem’e göre eğer haksız, amaçsız faaliyetlerde bulunursak pragmatik olarak rasyonel/makul olmayacağız.⁵⁵ Özetlemek gerekirse, Duhem’e göre fizikçiler şu teorileri takip ediyor: 1. Deneysel yasaları matematiksel denklemler aracılığıyla sınıflandıran, 2. Yeni yasaları tahmin eden, 3. Mantıksal olarak koordine edilen ve tek bir tutarsız yığın olmayan. Duhem, fizikçilerin fiziksel teoriyi takip ederken yaptıklarının da bu olduğunu ve tüm bunları haklı çıkaran şeyin doğal sınıflandırmayı öne sürmek olduğunu söylüyor.

⁵³ Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, 296.

⁵⁴ Bhakthavatsalam, “The rationale behind Pierre Duhem’s natural classification”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 17.

⁵⁵ Bhakthavatsalam, “The rationale behind Pierre Duhem’s natural classification”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 18-19.

Sonuç

Duhem bilimin tarihsel gelişiminde öne sürdüğü “süreklilik” tezini, bilim felsefesinde ele aldığı fiziksel teorilerin yapısıyla temellendirerek bilim tarihiyle bilim felsefesini bütünleştiren “tutarlı” bir tavır sergilemiştir. O, fiziksel teorilerin “doğal bir sınıflandırma”ya doğru ilerlediğini öne sürmüş, öbür türlü bilim tarihinin metafiziksel kutuplaşmalardan ve birbirinden kopuk düşüncelerden oluşacağını iddia etmiştir. Metafizik kutuplaşmaların ve kopuk düşüncelerden ya da devrimlerden oluşan bilim anlayışında ise bir ilerleme ve süreklilikten bahsedilmeyeceğini, bir sürekliliğin olmadığı yerde ise fizikçinin yaptığı araştırmanın amacının ve anlamının kaybolacağını belirtmiştir. O fiziksel teorileri matematiksel temsiller olarak tanımlamış ve onların bize görünenin altında yatan gerçeği veremeyeceğini, bunun için fizikçinin metafiziksel bir nedene yani “doğal sınıflandırma”ya ihtiyaç duyacağını belirtmiştir. Duhem bilimde sürekliliğin yanı sıra, bilimsel teorilerin gelişimin yer alan metafiziksel kutuplaşmaları yani devrimleri de “süreklilik” teziyle tutarlı bir şekilde açıklamıştır. Buna göre bilim tarihinde yer alan fiziksel teorileri biri temsili/matematiksel, diğeri ise açıklayıcı olmak üzere ikiye ayırmış; sürekliliği temsili kısmıyla açıklarken, açıklayıcı kısmını ise metafiziksel kutuplaşmalara indirgemıştır.

KAYNAKÇA

- Ariew, R. and Barker, P., “Duhem And Continuity In The History Of Science”, *Revue Internationale de Philosophie*, No 46(182), (1892): 323-343. Erişim Adresi ve Tarihi: <https://www.jstor.org/stable/23949417> (14 Mart 2024)
- Bhakthavatsalam, S., “The rationale behind Pierre Duhem’s natural classification”. *Studies in History and Philosophy of Science*, No 51, (2015): 11-21.
- Dion, S. M., “Pierre Duhem and the inconsistency between instrumentalism and natural classification”, *Studies in History and Philosophy of Science*, No 44, (2012): 12-19.
- Duhem, P., *Origins of Statics*, Translated by G. F. Leneaux et al. Dordrecht, Vol. 1, Kluwer: 1991 (Originally published by Hermann, Paris:1906).
- Duhem, P., *The Aim and Structure of Physical Theory*. Translated by P. Weiner. Princeton: Princeton University Press, 1954 (originally pressed in 1962).
- Duhem, P., “Quelques réflexions au sujet des théories physiques”, *Revue des questions scientifiques*, XXXI, 2e série, t. I, (1892):139-177; in *Prémices philosophiques*, éd. par S. Jaki, Leiden: Brill, (1987): 1-39.
- Duhem, P., “Physique et métaphysique,” *Revue des questions scientifiques*, No 34(3), 1893, (reprinted in Duhem, *Premises philosophiques* 95); (translated by Thomas Lepeltier, in “Was Pierre Duhem a Precursor of Postmodernism?”, p. 29).
- Duhem, Pierre. “Physics and Metaphysics”, In *Essays in the History and Philosophy of Science*, edited and translated by Roger Ariew and Peter Barker, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc. (1996): 29-49.
- Schuster, John A., *Journal of Judaism and Civilization*, Pierre Duhem’s History and Philosophy of Science in Contemporary Perspective, No 12 (2017): 21-65. Erişim Adresi ve Tarihi: https://www.academia.edu/42975102/Pierre_Duhems_History_and_Philosophy_of_Science_in_Contemporary_Perspective_Journal_of_Judaism_and_Civilization_12_2017_21_65_Pierre_Duhems_History_and_Philosophy_of_Science_in_Contemporary_Perspective (14 Mart 2024).

BİLİMSEL TEORİLERDE SÜREKLİLİĞİN RASYONEL TEMELLERİ: DUHEMCI BİR OKUMA
RATIONAL FOUNDATIONS OF CONTINUITY IN SCIENTIFIC THEORIES: A DUHEMIAN
READING
Serpil TİMUR

Vilchis, R. M., "The Distinction Between Physics and Metaphysics in Duhem's
Philosophy", *Pierre Duhem and Ernst Mach: Science and Philosophy*, (2018):
85-114. Erişim Adresi ve
Tarihi:[https://www.jstor.org/stable/pdf/26405919.pdf?refreqid=fastly-
default%3Aa33a74cac440db80f513a46659747183&ab_segments=&orig
in=&initiator=&acceptTC=1](https://www.jstor.org/stable/pdf/26405919.pdf?refreqid=fastly-default%3Aa33a74cac440db80f513a46659747183&ab_segments=&origin=&initiator=&acceptTC=1) (14 Mart 2024).

TURING TESTİNİN SINIRLARI ÜZERİNE FELSEFİ BİR İNCELEME

Ümit TAŞTAN*

ÖZ

Bir makineye zekâ atfetmenin gerek ve yeter koşulları konusunda herkesçe uzlaşılan bir zemin yoktur. Ancak Turing testi, makine zekâsının yeteneklerini değerlendirmek için çok önemli bir kilometre taşı ve ölçüt olarak durmaya devam etmektedir. Bu makalede, Turing testinin geçilmesinin önündeki bizce muhtemel engellerden ikisini inceliyoruz. Birincisi, programlamanın temelinde yer alan mantıksal çıkarıma dayalı engellerdir. İkincisi ise hesap karmaşıklığı alanındaki bazı problemlerle ilgili etkili çözümler bulunamamasından kaynaklanan engeldir. Bu iki engeli ortaya koyarken mantık disiplinine ve teorik bilgisayar bilimine dair literatürü felsefi bir yöntemle sentezlemeye çalışıyoruz. Çalışmamız, yukarıda sözü edilen iki engelden hareketle ve bu engeller var olduğu sürece Turing testinin geçilemez olduğu sonucuna varmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Alan Turing, Turing testi, yapay zekâ, hesap karmaşıklığı, monoton olmayan düşünme

A PHILOSOPHICAL INVESTIGATION ON THE LIMITS OF THE TURING TEST

ABSTRACT

There is no consensus on the necessary and sufficient conditions for attributing intelligence to a machine. However, the Turing test remains a crucial milestone and benchmark for assessing the capabilities of machine intelligence. In this paper, we examine two of what we see as possible obstacles to passing the Turing test. The first is in the area of logical inference, which is at the core of programming. The second is the lack of effective solutions to some problems in the area of computational complexity. In presenting these two obstacles, we try to combine the literature on the discipline of logic and theoretical computer science in a philosophical way. Our paper concludes that the Turing test is impassable as long as these two obstacles exist.

Keywords: Alan Turing, Turing test, artificial intelligence, computational complexity, non monotonic reasoning

* Araştırma Görevlisi, Aksaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.
umit16tastan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5121-0943

Makalenin geliş tarihi: 15.02.2024
Makalenin kabul tarihi: 29.04.2024

Submission Date: 15 February 2024
Approval Date: 29 April 2024

Giriş

Alan Turing 1950 yılında *Mind* dergisinde yayınlamış olduğu *Hesaplama Makineleri ve Zekâ* (İng. *Computing Machinery and Intelligence*)¹ isimli makalesinde bir taklit oyunundan (İng. *imitation game*) bahsederek yapay zekâ tartışmalarını başlatır. Turing'in *taklit oyunu* olarak duyurduğu bu test, daha sonraki çeşitlemelerinde genellikle *Turing testi* olarak anılmıştır. Turing testinde bir sorgulayıcı, bir insan ve bir bilgisayar yer alır. Sorgulayıcı, bilgisayar ve insanla yazılı olarak gerçekleştirdiği sohbet sonucunda bilgisayarın insan gibi davranıp davranmadığını belirlemeye çalışır. Makinenin amacı, sorgulayıcının yanlışlıkla makinenin diğer kişi olduğu sonucuna varmasına neden olmaya çalışmaktır; diğer kişinin amacı ise sorgulayıcının makineyi tanımasını sağlamaktır. Turing, *taklit oyunu* adını verdiği bu testi, makinelerin düşünüp düşünemeyeceği sorusunu ele almanın bir yolu olarak görmektedir. Turing'in yukarıda anılan makalesinde sözünü ettiği makinelerin bugünkü anlamda bir makine ya da bilgisayar olmadığını belirtmeliyiz. Ancak, Turing tarafından belli bir algoritma uyarınca bir şerit üzerinde işlemler yapan, hesaplama yapan bir matematikçi gibi düşünülen Turing makinesi günümüzde kullandığımız bilgisayarların ilham kaynağıdır.

Çalışmamız, daha ziyade Turing'in 1950 tarihli makalesinde ileri sürdüğü test hakkında olacaktır. Ancak adı geçen yazıda *hesaplama makinesi* olarak adlandırılan makinelerin nasıl tanımlandığını görmek amacıyla Turing'in 1936 tarihinde yayınladığı *On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem* [*Hesaplanabilir Sayılar Üzerine: Karar Probleminin Bir Uygulaması*] adlı çalışmasına değineceğiz. Bu yazısında Turing, eğer bir makinenin şerit üzerindeki hareketi tamamen bir yapılandırma (İng. *configuration*) tarafından belirleniyorsa o makinenin *otomatik makine* olduğunu öne sürmektedir.² Turing'in otomatik makinesi hiçbir sorunun tüketemeyeceği kadar büyük bir belleğe, bu bellekten okuma ve belleğe yazma araçlarına sahip olan teorik bir cihazdır. Bu makinenin, cevabı evet ya da hayır olan karar

¹ Alan Turing, "Computing Machinery and Intelligence," *Mind* LIX, no. 236 (1950).

² A. M. TURING, "On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem," *Proceedings of the London Mathematical Society* s2-42, no. 1 (1937): 232.

problemlerini çözmek ve belirli bir işaret dizisinin (İng. *string*) makinenin diline ait olup olmadığını belirlemek gibi amaçları vardır.³

Turing otomatik makine fikrini tanıttıktan sonra 1950 tarihli makalesinde makineler düşünebilir mi sorusunu sormuş ve ardından da makinelerin düşünmesine karşı olası bazı itirazları ele almıştır. Ayrıca ileride görüleceği gibi, bilgisayarlara yeterli işlem hızı ve bellek kapasitesi kazandırılırsa bu taklit oyununu geçebileceği öngörüsünde bulunmuştur.⁴ Peki, Turing, makinelerin düşünmesi ile tam olarak neyi kasteder? Turing'in buradaki ölçütü, makinelerin tamamen insan benzeri davranışlar sergileyebilmesidir. Bu davranışlara; araç sürmek, pilotluk yapmak, hasta muayene etmek, hâkim gibi karar vermek gibi örnekler verilebilir. Turing'in henüz bilgisayarlar ortaya çıkmadan önce ortaya atmış olduğu "hesap yapan makine" fikrinin artık çok ilkel kaldığı akla gelebilir. Ancak birazdan görüleceği üzere, bugün pek çoğumuzun kullandığı modern bilgisayarın hala Turing'in hesaplama modeline dayandığını söylemeliyiz. Bilgisayarların programlanma konusunda ne kadar girift bir hal aldığı ve her geçen gün farklı görevleri yerine getirecek gelişmeler kaydettiği konusunda şüphe yoktur. Ancak, ortaya çıkan bütün bu gelişimden geriye dönüp bakıldığında sorulması gereken soru şudur: Turing makinesi esasına bağlı olan modern bilgisayarlar niçin Turing testini geçme konusunda hâlâ başarısız olmaktadır? Çalışmamız bu soruya iki temel gerekçe üzerinden bir yaklaşım sunmaktadır. Birincisi, *geriçıkırım* (İng. *abduction*) gibi *monoton olmayan düşünme* biçimlerinin biçimsel sistemlerde modellenmesi konusunda yaşanan zorluklarla ilgilidir. İkincisi ise, etkili bir çözümü bulunamayan bazı problemlerin bilgisayarları maruz bıraktığı *hesap karmaşıklığı* sorunu ile ilgilidir. Bu iki sorunun Turing testinin geçilemiyor oluşunda pay sahibi olduğunu düşünüyoruz.

Turing Makinesi ve Hesaplama

Turing her ne kadar karmaşık matematiksel hesaplamalar yapmayı sağlayan modeller üzerine çalışsa da bazı hesaplanamayan problemler olduğunun da farkındaydı. Bu sebeple 1936 yılındaki makalesini *karar problemi*

³ Edna E. Reiter and Clayton M. Johnson, *Limits of Computation: An Introduction to the Undecidable and the Intractable* (Boca Raton, FL: CRC Press, Taylor & Francis Group, 2013), 61,62.

⁴ Alan Turing, "Computing Machinery and Intelligence," *Mind* LIX, no. 236 (1950): 442.

olarak ifade edilen probleme cevap verecek hiçbir makine olamayacağını göstermek için kaleme almıştır.⁵ *Karar problemi* (Alm. *entscheidungsproblem*) birinci dereceden mantığa (İng. *first order logic*) ait her ifadenin bu mantıkta türetilbilir olup olmadığına karar verme problemidir.⁶ Bir *karar problemine* verilmesi gereken cevap evet ya da hayır şeklindedir. Örneğin “3 sayısı asal sayı mıdır?” ya da “5 sayısı 3’e tam bölünebilir mi?” gibi sorular evet ya da hayır şeklinde cevaplanabildiği için birer karar problemi sorusudur. Turing makinesine bir *karar problemi* girdi olarak verildiğinde makinenin algoritması evet ya da hayır çıktılarında birisini üretirse bu problem karar verilebilir (İng. *decidable*) bir problemdir.⁷

Bir Turing makinesinin nasıl hesaplama yaptığına geçmeden önce makineyi oluşturan üç farklı bileşeni de kısaca tanıtmak istiyoruz. Makinenin çalışma aşamalarını tasvir eden Turing makinesi *yapılandırması*na ait üç bileşen şunlardır: işlemleri yürüten bir okuma/yazma kafası (İng. *head*), işlemlerin üzerinde yürütüldüğü bir şerit (İng. *tape*) ve makinenin belirli bir zamanda belirli bir durumda bulunduğunu belirten sonlu durum kümesi.⁸ Turing’in tasarladığı makine, her biri bir "sembol" taşıyabilen kutucuklara ya da karelere ayrılmış, her iki yöne de sonsuzca uzayabilen kâğıt benzeri doğrusal bir şeride sahiptir. Her bir kutucuğa tek bir işaret yazılabilmekte ve boş kutucuklar kendilerinin boş olduğunu gösteren özel bir işarete sahip olabilmektedir. Şerit üzerinde işlemler yürüten makine yürüttüğü işlemlerin her bir adımında sonlu sayıda durumdan birinde bulunacak biçimde tasarlanmıştır. Bu sebeple, makine herhangi bir anda sadece bir kutucuğu tarayabilir ve Turing bu kutucuğa *taranmış kare* (İng. *scanned square*) adını verir.⁹

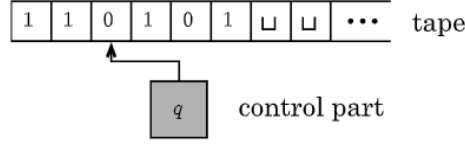
⁵ Liesbeth de Mol, *Turing Machines* (2018), <https://plato.stanford.edu/entries/turing-machine/> (Erişim: 2 Şubat, 2023).

⁶ Age.

⁷ Carlos Martin-Vide, Victor Mitrana and Gheorghe Paun, eds., *Formal Languages and Applications*, 2004 edition, Springer eBook Collection 148 (Berlin: Springer, 2004), 5.

⁸ Reiter, E.E., & Johnson, C.M. (2012). *Limits of Computation: An Introduction to the Undecidable and the Intractable*, s.66.

⁹ A. Turing, “On Computable Numbers, s. 231.



Şekil 1: Turing makinesinin şeması

Yukarıdaki şekilde görüldüğü üzere, bir Turing makinesi işlem yaptığı her bir adımda; taranan kutucukta hangi işaret olduğunu belirleyebilmekte, bir işareti silebilmekte ya da yazabilmekte, bir kutucuk sağa ya da bir kutucuk sola hareket edebilmektedir.¹⁰ Şekilde makinenin mevcut durumu q sembolü ile gösterilmiştir. Şeridin içeriği 110101 dizisini (İng. *string*), makinenin kafası ise en soldaki kareden itibaren üçüncü karenin üzerinde olduğu durumu gösterir. Ayrıca şeritteki 110101 dizisini içeren kareler dışındaki tüm karelerin boş olduğunu gösteren bir sembol de bulunmaktadır. Böylelikle şeridin en solundaki ardışık kareler bir girdi dizisini oluştururken dizinin sağ tarafında ise sonsuz sayıda boş sembol olduğu varsayılır. Makinenin okuma/yazma kafası başlangıç durumundayken şeridin en solundaki karenin üzerinde yer alır. Hesaplama başladığında makine, geçiş fonksiyonu (İng. *transition function*) tarafından belirtilen kurallara göre şeridin içeriğini, durumu ve kafanın konumunu değiştirme işlemini tekrarlar. Makine şeritteki girdi dizisinin tamamını okuduğunda ise üç farklı durum ortaya çıkar: kabul veya red durumunda hesaplama sonlanırken üçüncü durumda makine sonsuza kadar hesaplamaya devam eder.¹¹ Buradan hareketle, bir Turing makinesinin çok genel bir açıdan yukarıda tasvir edildiği gibi hesaplama yaptığını söyleyebiliriz. Teorik bilgisayar bilimi açısından düşünecek olursak, Turing'in hesaplama modelinin bugünkü bilgisayarlar için de çok temel bir yerde durduğunu belirtmeliyiz.

Massachusetts Institute of Technology'de (MIT) matematik profesörü olan Michael Sipser, *Hesap Kuramına Giriş*¹² isimli kitabında, genel amaçlı bilgisayarları simüle edebilecek yetenekte olan modelin *Turing makinesi* modeli

¹⁰ Çitil, Ahmet Ayhan. *Matematik ve Metafizik Kitap 1: Sayı ve Nesne*. Alfa Yayınları, 2012, s. 166

¹¹ Akira Maruoka, *Concise Guide to Computation Theory* (London: Springer, 2011), 133.

¹² Michael Sipser, *Introduction to the Theory of Computation* (Florence: Cengage Learning, Inc, 2012).

olduğunu ifade eder. Bu yüzden teorik açıdan bakıldığında en güçlü hesaplama modeli Turing makinesidir. Sipser'in bir Turing makinesi modelinin güçlü olmasıyla kastettiği şey ise gerçek bilgisayarların yaptığı her şeyi yapabilmesidir.¹³ Bununla birlikte, bir Turing makinesinin bile belli başlı problemleri çözemediği bilinmektedir. Böylece bu problemlerin varlığı, hesaplamanın teorik sınırları olduğunu bize göstermiş olur.

Sipser'in sözlerinden hareketle, günümüz bilgisayarlarının hesap yapma kabiliyeti bakımından Turing makinesinden niteliksel bir fark taşımadığını tespit etmek önemlidir. İleride açıklayacağımız gibi, günümüzdeki yüksek işlem hızına sahip bilgisayarların hala Turing testini geçemiyor oluşu da bu tespitimizle örtüşmektedir. 2014 yılında, *Eugene Goostman* adlı bilgisayar programının Turing testi yarışmasında jürinin %33'ünü kandırması için "Turing Testini geçtiği" iddiaları ortaya atılmıştır. Ancak benzer sonuçların elde edildiği başka tek seferlik yarışmalar da olmuştur. 1991 yılında *PC Therapist* jürinin %50'sini kandırmıştı. Ayrıca 2011'deki bir gösteride *Cleverbot* daha da yüksek bir başarı oranına sahipti. Bu vakaların üçünde de sorgulamanın boyutu çok küçüktü ve sonuç güvenilir bir şekilde tahmin edilebilir değildi: hiçbir vakada, ortalama bir sorgulayıcının beş dakikalık sorgulama sonrasında ilgili program hakkında doğru tespiti yapma şansının %70'ten fazla olmadığını söylemek için güçlü gerekçeler yoktu.¹⁴

Turing, *hesaplama*dan bahsederken, (matematiksel ya da mantıksal) semboller üzerinde insan ya da mekanik cihaz tarafından sonlu sayıda kurala göre gerçekleştirilen işlem dizilerini kastetmektedir. Turing'e göre bu işlem dizileri, sezgi, buluş ya da tahmin gerektirmeyen ve yürütülmesi her zaman doğru çözümü üreten işlem dizileri olmalıdır.¹⁵ Turing'in yapmayı amaçladığı şey, bir girdinin hesaplanabilmesi için etkili bir yordam (İng. *procedure*) ya da karar sürecinin tanımını ortaya koymaktır. Bu karar süreci öylesine etkin bir işleyişe sahip olmalıdır ki herhangi bir girdi üzerinde *kabul* ya da *red* cevabını vermeyi mümkün kılacak kesin sonuçları garanti altına alabilsin. Burada dikkat edilmesi gereken şey, hesaplamanın bir başlangıç noktasının olması ve diğer bütün işlemlerin sırasıyla bu başlangıç noktasını takip etmesidir. Örneğin;

¹³ Sipser, "Introduction to the Theory of Computation", 165.

¹⁴ Oppy, Graham and David Dowe, *The Turing Test*, (2021), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/turing-test/> (Erişim: 25 Nisan, 2024).

¹⁵ Gualtiero Piccinini, "Alan Turing and the Mathematical Objection," *Minds and Machines* 13, no. 1 (2003): 26, <https://link.springer.com/article/10.1023/A:1021348629167>.

“karesi dokuz olan doğal sayıyı bulunuz” şeklinde bir sorunun Turing makinesine sorulduğunu düşünelim. Bu durumda makine, söz gelimi “0”dan başlamak üzere sırasıyla her doğal sayının karesini alarak hesaplama yapmaktadır. İlk önce “0”ın karesini alır ve işleminin sonucu “9” sayısı ile eşleşmediği için işleme devam eder. Daha sonra “1”in karesini alır, sonra “2”nin ve son olarak “3”ün karesini alır. “3”ün karesini alınca dokuz rakamını hesapladığı için yönergenin “DUR” komutu devreye girer ve “3” rakamı çıktı olarak şerit üzerinde gösterilir.

Yukarıda tarif ettiğimiz hesaplama işleminin sonlu işlem adımında gerçekleşmesi, makinenin bir yerde durması gerektiğini göstermek içindir. Verili bir girdi üzerinde hesap yapan bir Turing makinesinin bu girdi üzerinde durup durmayacağına saptanamaması problemine *durma problemi* (İng. *halting problem*) denilmektedir.¹⁶ Turing, *durma problemi* olarak ifade etmese de Turing makinelerinin cevap veremeyeceği ya da yanlış cevap vereceği birtakım soruların olduğunu 1950 tarihli makalesinde ifade eder. Bu makalede makinelerin düşünüp düşünemeyeceği fikrine karşı gelebilecek eleştirilerden bahsederken *matematiksiz itiraz* (İng. *mathematical objection*) isimli bir eleştiriyi ele alır. Bu eleştiri Gödel’in *tamamlanamazlık teoremlerinde* (İng. *incompleteness theorems*) ortaya koyduğu sonuçlara dayanmaktadır. Kurt Gödel, programlamanın da temelinde yer alan biçimsel sistemlerde, doğru olduğu insan zihni tarafından bir şekilde fark edilebilen ama matematiksiz olarak ispatı verilemeyen önermeler olduğunu göstermiştir.¹⁷ Dolayısıyla biçimsel sistemde ispatı verilemeyen bazı önermeler bilgisayarlar için de karar verilemez bir önerme anlamına gelmektedir. Turing bu eleştiriyi ele alırken makineleri başarısız kılacak soruların mümkün olduğunu ve makinelerin insan aklında bulunmayan bir engeli olduğunu kabul eder. Hatta makineye bu tarz sorular sorulduğunda makine net bir yanıt verse bile bu yanıtın yanlış olması gerektiğini bileceğimizi ve bunun bize kesin bir üstünlük duygusu verdiğini de ekler. Ancak Turing’e göre herhangi bir makine böyle bir engele sahip olsa da insan aklının da bazı engellere sahip olmadığı iddia edilemez.¹⁸

¹⁶ Sipser, “Introduction to the Theory of Computation”, 216.

¹⁷ Ümit Taştan, “Gödel’in Tamamlanamazlık Teoremleri Bakımından Biçimsel Dillerde İspatlanabilirlik-Doğruluk İlişkisi,” *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* (2022): 58.

¹⁸ A. M. Turing, *Computing Machinery and Intelligence*, Mind, New Series, Sayı. 59, Published by: Oxford University Press, s. 445

Turing'in 1936 yılındaki çalışmasının üzerinden neredeyse bir yüzyıl geçti ve Turing'in projesinde ciddi bir ilerleme kaydedildi. Günümüzde saniyede milyarlarca işlem yapabilen bilgisayarlar olduğu göz önüne alınırsa, Turing'in işlem hızı ve bellek taleplerinin fazlasıyla karşılandığını söyleyebiliriz. Ancak bilgisayarların işlem hızlarında devasa bir gelişme yaşanmış olsa da Turing testinin geçilmesi konusundaki beklentiler hala karşılanamamaktadır. Çalışmanın başında belirttiğimiz gibi, Turing testinin geçilmesine dair ileri sürdüğümüz iki engeli incelemeye çalışacağız. Birincisi, mantık literatüründe farklı çıkarım türlerinden birisi olarak kabul edilen monoton olmayan akıl yürütme türü ile ilgilidir.

Monoton Olmayan Akıl Yürütme ve Geriçıkırım

Modern mantık çalışmaları sonucunda artık biliyoruz ki insan zihninin en az üç farklı akıl yürütme biçimi vardır: tümdengelimli (İng. *deductive*), tümevarımlı (İng. *inductive*) ve geriçıkırlı (İng. *abductive*) akıl yürütme. Standart mantıkta akıl yürütme, bazı öncüllerden sonuca gidilmesini gerektiren çıkarım tarzıdır. Eğer öncüllerin doğruluğu sonucun doğruluğunu kesin olarak gerektiriyorsa buna tümdengelimli akıl yürütme denir. Eğer öncüllerin doğruluğu sonucun doğruluğunu kesin olarak değil de yüksek bir olasılıkla gerektiriyorsa tümevarımlı akıl yürütme (İng. *inductive*) yapıldığı anlamına gelir.¹⁹

Tümevarımlı akıl yürütmenin bilgisayarlarda modellenmesi konusunda pek çok ilerleme olduğunu belirtmeliyiz. Özellikle büyük veri kümelerine dayanan geniş dil modelleri sayesinde bilgisayarların insana benzer çıkarımlar yapmasının önü açılmıştır. Ancak tümevarımlı akıl yürütmeden çok özel bir biçimde farklılaşan geriçıkırımın modellenmesi konusunda hala ciddi zorluklar vardır. Dolayısıyla çalışmamızın başında belirttiğimiz mantıksal çıkarım engelinden kastımızın geriçıkırıma dayalı akıl yürütme olduğunu belirtmeliyiz. Geriçıkırıma dayalı akıl yürütme, Amerikalı filozof Charles Sanders Peirce tarafından 19. yy.'ın ikinci yarısında mantıksal bir forma kavuşturulmuştur.²⁰ Geriçıkırım, olgulardan yola çıkarak bu olguları en iyi şekilde açıklayan

¹⁹ Keith J. Holyoak and Robert G. Morrison, *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning*, Oxford library of psychology (Oxford: Oxford University Press, 2012), 2.

²⁰ A. Aliseda, *Abductive Reasoning: Logical Investigations into Discovery and Explanation / by Atocha Aliseda*, Synthese library 330 (Dordrecht, London: Springer, 2006), 35.

nedenleri bulmaya çalışan akıl yürütme türüdür. İçinde yaşadığımız dünyayı daha iyi anlamamıza yardımcı olan bu akıl yürütme türü, şaşırtıcı gözlemlere anlam vermek amacıyla kullanılır.²¹ Eksik bilgilere dayanarak birçok farklı durum hakkında açıklama yapmayı mümkün kılan çıkarımın çok geniş bir kullanım alanı vardır.

Akşamleyin işten eve döndüğünüzde oturma odasındaki pencerenin açık olduğunu fark ettiniz. Evden çıkarken kapalı olduğuna emin olduğunuz için açık unutulma seçeneğini doğrudan eliyorsunuz. Ayrıca pencerenin önündeki cam şişenin devrilip kırıldığını, buzdolabı kapağının açık vaziyette olduğunu ve bazı yiyeceklerin de eksik olduğunu fark ettiniz. Bu kanıtları birleştirince aklınızda bir soru belirir: Eve hırsız mı girdi? Eğer Tayland gibi bir yerde yaşıyorsanız bu hırsızın bir maymun olması da pekâlâ mümkündür. Bu tür sorulara karşı insan zihni, bulunduğu duruma bağlı olarak yaşadığı olayı en iyi açıklayan çıkarımları hızlı bir şekilde yapma yeteneğine sahiptir.

Bu tarz akıl yürütmeleri yapabiliyor olmamız bize ilginç gelmiyor olsa da bunu nasıl yaptığımız konusu mantık disiplini açısından oldukça ilginçtir. Çünkü bu tip durumlarda sadece yaşadığımız olayı en iyi açıklayacak seçenekleri hızlı bir şekilde bir araya getirmekle kalmıyor aynı zamanda birbiri ile doğrudan ilişkili olmayan kanıtlardan anlamlı bütünler elde ediyoruz. Dolayısıyla, nedensellik zincirinin çok farklı bir şekilde kurulduğu ve çoğu kez sağduyu, eksik bilgi, monoton olmayan düşünme gibi unsurların işin içine karıştığı bir akıl yürütme türünden bahsediyoruz. Peki, bilgisayarlar böyle bir düşünmeyi modelleme konusunda ne kadar başarılı?

OpenAI şirketi tarafından sırasıyla 2022 ve 2023 yıllarında piyasaya sürülen *GPT-3.5* ve *GPT-4* isimli büyük dil modelleri insan-bilgisayar etkileşimini yeni bir boyuta taşımıştır. Bu modeller üzerinden alınan yanıtların insan çıkarımlarına benzerliği karşılaştırılmaktadır. Yapılan bir çalışma, benzerlik (İng. *similarity*), türdeşlik (İng. *typicality*), çeşitlilik (İng. *diversity*) ve monoton olmama (İng. *non-monotonicity*) dahil olmak üzere 11 parametreden oluşan bir karşılaştırma yapmıştır. Sonuç olarak neredeyse insan benzeri çıkarımlar yapan

²¹ Aliseda, "Abductive Reasoning", 28.

modellerin sadece monoton olmama konusunda insan yanıtlarını yakalayamadığı görülmüştür.²²

Yukarıdaki çalışmadan hareketle, bilgisayarın *geriçikarım* yapabilmesini mümkün kılacak şekilde programlanmasının bugüne kadar mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Bunun muhtemel nedeni, akıl yürütme zincirinin tümdengelimde olduğu gibi monoton olarak ilerlemiyor olmasıdır. Bu sebeple geriçikarım gibi monoton olmayan akıl yürütmelerin programlanması konusunda ciddi bir zorluk vardır. Bilgisayar biliminin erken dönemlerinden beri bu zorluk boyut değiştirerek çeşitli kavramsallaştırmalar altında devam etmiştir. Yapay zekâ kavramının mücidi olarak görülen John McCarthy, sağduyunun programlanması ve formüle edilmesi konusunda pek çok çalışma ortaya koymuştur. 1959 yılında yazmış olduğu bir makalede insanların kendi deneyimlerinden öğrenmesi gibi makinelerin de kendi deneyiminden öğrenmesini sağlayacak programlar yazılabileceğini belirtir.²³ McCarthy, insanın fiili olarak eylediği eylemlerin bir otomat sistemindeki belli çıktı dizilerinden çok da farklı olmadığını düşünür. Belli girdi ve çıktı dizilerine sahip olan bir otomat elbette ki ne yapacağını önceden bilmeyecektir (çünkü hesaplamamıştır). Ancak, bu otomatın bazı çıktı dizileriyle elde edilebilecek her şeyi yapabileceğini düşünmek makuldür. Buradan hareketle McCarthy, sağ duyuşal akıl yürütmenin de aynı şekilde işlediği sonucuna varır.²⁴

Sağ duyuşal akıl yürütmenin bir otomat sisteminde modellenmesinin mümkün olduğunu düşünen McCarthy'nin ana fikri, insan eyleminin nihayetinde bir çıktı dizisi olarak görülebilmesine dayanır. McCarthy bu konuyla ilgili olarak çokça bilinen "havalimanı" örneğini verir. Bir insanın havalimanına gitme eylemi, belli girdilere bağlı olarak belli çıktıların üretilmesine benzer bir eylemdir. Dolayısıyla eylemin ortaya çıkmasını mümkün kılacak bütün veriler programa girdi olarak verildiğinde eylemin üretilmesi de mümkün olacaktır.²⁵ Ancak programlamanın gelişmesiyle artık biliyoruz ki, belli bir eylemi gerektiren girdilerin belirlenmesi ve bilgisayar programında bir araya getirilmesi, hesap karmaşıklığı gibi pek çok soruna yol açmaktadır.

²² Simon J. Han et al., "Inductive Reasoning in Humans and Large Language Models," *Cognitive Systems Research* 83 (2024): 12, <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1389041723000839>.

²³ John McCarthy, "Programs with Common Sense," (1960): 2.

²⁴ J. McCarthy and P. J. Hayes, "Some Philosophical Problems from the Standpoint of Artificial Intelligence," in *Readings in Artificial Intelligence* (Elsevier, 1981), 436.

²⁵ John McCarthy, "Programs With Common Sense," : 6,7

Bu sorunun ortaya çıkmasındaki en önemli etkenlerden birisi, bilgisayarların her türden düşünme tarzını *tümdengelim*e indirgemeye çalışmasıdır. Halbuki, gündelik hayatın akıl yürütme tarzlarına ilişkin vermiş olduğumuz yukarıdaki örnekler belli öncüllerin belli sonuçları gerektirdiği standart *tümdengelimli* mantık içerisinde ele alınamamaktadır. Çünkü gündelik akıl yürütmeler genellikle monoton ya da tekdüze bir şekilde ilerlememektedir. Hatta günlük hayatta eksik bilgilerden yola çıkarak çıkarım yapmak da oldukça yaygındır. Bu düşünüş biçiminde öncüller belli bir sonucu gerektirmese bile bir sonuca varılabilir. Bu durum standart mantığın “geçerlilik” ilkesinin de yer yer ihlal edilmesi anlamına gelir. Çünkü standart *tümdengelimli* çıkarımın aksine, geçerli bir çıkarımın öncül kümesine yeni bir öncül eklendiğinde çıkarım geçersiz hale gelebilmektedir. Gündelik hayatta çok kez yapılan bu tarz düşünme biçimleri için monoton olmayan mantık geliştirilmiştir.

Monoton olmayan akıl yürütmeyle ilgili çokça bilinen bir örneği, “kuşlar uçar” önermesini ele alalım. “Kuşlar uçar” önermesi monoton olmayan akıl yürütme içerisinde düşünüldüğünde “tüm” niceleyicisi önermenin başına eklenmiş halde “tüm kuşlar uçar” şeklinde anlaşılabilir. Kuşların çoğunluğu uçar şeklinde anlaşılan bu önerme daha nitelikli ve spesifik bir bilgi karşısında vazgeçmeye hazır olduğumuz genel bir bilgiyi içerir. Böylece, Tweety’nin bir kuş ve penguen olduğunu bilmek “kuşlar uçar” genel bilgisinin geçersiz olmasına imkân sağlar.²⁶ Örnekten de anlaşılacağı gibi, monoton olmayan mantık ile kastedilen şey, öncül ve sonuç ilişkisinin monoton ya da tekdüze olmayışıdır. Öncüllere yeni öncül eklendiğinde sonuç da değişeceği için önceki çıkarım geçersiz hale gelmektedir. Bu sebeple monoton olmayan akıl yürütmede kullanılan bilginin varlığı kadar yokluğu da önem kazanır. Turing makinesi esasına göre çalışan modern bilgisayarlar *tümdengelimli* mantık temelinde programlandığı için *tümdengelimli* olmayan düşünme biçimlerini modelleme konusunda pek çok zorluk yaşamaktadır. Buradan hareketle, Turing testini geçmek üzere programlanmış bir algoritmanın da benzer zorluklara maruz kalacağını düşünüyoruz.

Turing’in bilgisayarlara dair meşhur bir öngörüsünü aktardıktan sonra Turing testine yönelik ikinci engele geçmek istiyoruz. Turing, yaklaşık elli yıl içinde, 10^9 ’a yakın bir depolama kapasitesi olan ve ortalama bir sorgulayanın beş

²⁶ Dov M. Gabbay, John Woods and Akihiro Kanamori, *Handbook of the History of Logic*, 1st ed. (Amsterdam, Boston: Elsevier, 2004-2012), 451.

dakikadan uzun bir sorguda %70 üstü doğrulukla tahmin yürütemediği bir başarıyla taklit oyununu oynayabilecek bilgisayarların mümkün olacağını öngörmektedir. Ayrıca Turing, 20. asrın sonunda kelimelerin kullanımı ve eğitlimlerin genel görüşünde yaşanan dramatik değişim sayesinde hiçbir ihtilaf olmadan düşünen makinelerden söz edilebileceğine inanmaktadır.²⁷

Hesap Karmaşıklığı ve Turing Testi

Turing testinin geçilmesi yolundaki ikinci engel hesap karmaşıklığı problemleridir. Hesap karmaşıklığında yaşanan temel sorun, bilgisayara sorulan sorudaki girdi sayısı arttıkça bilgisayarın üreteceği çıktı sayısının üstel (İng. *exponential*) bir şekilde artmasıdır. Bu konuya genellikle *Gezgin Satıcı Problemi* ya da *Satranç*, *Sudoku* gibi oyunlar örnek verilir. Hesap karmaşıklığı kuramında incelenen problemler algoritmalar aracılığıyla çözülebilen problemlerdir ve bir algoritma bir Turing makinesi tarafından hesaplanabildiğinden, karmaşıklığı ölçmek için temel hesaplama çerçevesi olarak gerekirci (İng. *deterministic*) Turing makineleri kullanılır.²⁸ Bir algoritmanın herhangi bir problemi etkili bir şekilde çözüp çözmediğini tespit etmek için belli ölçütler belirlenmiştir. Hesap karmaşıklığı alanının görevi, etkili bir çözümü olmayan bir problemin ne kadar maliyetle çözülebildiğini belirlemektir. Burada maliyetten kasıt, problemi hesaplamaya başlayan bilgisayarın kullanacağı bellek ve işlem zamanıdır. Bu işlem zamanı, hesaplamadaki geçişlerin ya da işlem adımlarının sayısı sayılarak belirlenir.²⁹

Bilgisayar biliminde, bir problemi çözmeye çalışan bilgisayarın kullandığı kaynağın problemin büyüklüğü ile doğru orantılı olması beklenmektedir. Böyle bir doğru orantının olmadığı problemler hesap karmaşıklığına yol açmaktadır. Hesap karmaşıklığı konusuna temel karakteristiğini veren problem *P vs NP* problemidir. *P vs NP* problemi, teorik bilgisayar biliminin en önemli açık uçlu problemlerinden birisidir. Kısaca ifade etmek gerekirse *P* (İng. *polynomial*); gerekirci bir algoritma tarafından polinom zamanda çözümü bulunan problemlere verilen isimdir. *NP* (İng. *non-deterministic polynomial-time*) ise; polinom zamanda çözümü bulunamayan

²⁷ Turing, "Computing Machinery and Intelligence," 442.

²⁸ Bill Marion, "Turing Machines and Computational Complexity," *The American Mathematical Monthly* 101, no. 1 (1994): 63.

²⁹ Bill Marion, "Turing Machines and Computational Complexity", 63.

ancak önerilen bir çözümün doğruluğunun polinom zamanda kontrol edilebildiği problemlerdir.³⁰

Np problemlerini kısa bir örnekle açıklayalım. Bir bilgisayar için herhangi bir *Sudoku* problemini çözmek oldukça maliyetli bir işlemdir. Ancak bilgisayara bir *Sudoku* probleminin -doğru ya da yanlış- bir çözümü verildiğinde bu çözümün doğruluğunu çok kısa sürede tespit edebilir. Belli başlı ölçütlere göre zor sayılabilecek bir *Sudoku*³¹ probleminin ortalama çözüm süresi 2000 saniye iken verilen bir çözümün kontrolü ise 1 saniyeden daha azdır.³² Bu örnekten de anlaşılacağı üzere, çözümü bulunamayan ama verilmiş bir çözümün doğruluğunun hızlıca yapılabildiği problemler Np kümesinde yer almaktadır.

Stephen Cook ve Leonid Levin'in çalışmaları sayesinde, NP sınıfındaki problemlerden herhangi birisi için polinom zamanlı bir algoritma mevcutsa NP 'deki diğer problemler için de böyle bir çözümün mevcut olduğu fark edilmiştir. Böylece birbiriyle ilişkili olduğu görülen bu problem kümesi de NP -*tam* ismini almıştır.³³ Ancak birbirlerine indirgenebilen NP -*tam* problemler için polinom zamanlı çalışan gerekirci algoritmaların şimdiye kadar bulunamadığını belirtmemiz gerekir. Bunun yerine, polinom zamanda çalışan ama bazı *höristik* (İng. *heuristic*) yöntemlere dayanan algoritmalar geliştirilmektedir ki bunların etkili bir çözüm olması mümkün değildir. *Höristik* algoritmaların niçin etkili çözüm sağlamadığı konusunu ileride açıklıyoruz.

Turing testinin hesap karmaşıklığı ile olan ilişkisi özellikle zaman karmaşıklığı (İng. *time complexity*) bağlamında ortaya çıkmaktadır. Turing, 1950 tarihli yazısını yayımladıktan sonra pek çok eleştiri almıştır. Ancak 1952 yılında *BBC* tarafından kayda alınan bir tartışma programında Max Newman'ın Turing testine dair sorduğu bir soru vardır ki bu soru bizim konumuzu ilgilendiren *zaman faktörüne* (İng. *time factor*) ilişkindir. Turing'in varsayımsal testine yönelik olarak Max Newman Turing'e şu soruyu sorar:

³⁰ Phillip A. Laplante, *Dictionary of Computer Science, Engineering, and Technology* (Boca Raton, FL: CRC Press, 2001), 336.

³¹ Burada sözünü ettiğimiz *Sudoku*, 9x9 ölçüsündeki standart versiyondur. Bu ebat 10x10 ya da 11x11 olduğunda problemin zorluk düzeyi de üstel [exponential] bir biçimde artmaktadır.

³² Ricardo Soto et al., "A Prefiltered Cuckoo Search Algorithm with Geometric Operators for Solving Sudoku Problems," *TheScientificWorldJournal* (2014).

³³ Sipser, *Introduction to the Theory of Computation*, 299.

Hala tartışmalarımızın çoğunun gelecekteki varsayımsal makinelerin ne yapacağıyla ilgili olduğunu düşünüyorum. Bir makinenin şunu ya da bunu kolayca yapabileceğini söylemek çok iyi, ama sadece pratik bir noktayı ele alırsak, bunu yapmak için gereken zaman ne olacak?³⁴

Newman'ın sorusu bir hesaplama işleminin teorik olarak yapılabilmesi ile pratik olarak ne kadar sürede yapılacağı arasındaki farka ilişkindir. Newman, *Manchester makinesinin*³⁵, satranç oyununun tüm olası hamlelerini analiz ederek en iyi hamleyi bulan bir rutin oluşturmasının sadece bir saat süreceğini belirtir. Ancak bir saatte oluşturulan rutini çalıştırmanın binlerce milyon yıl almasına aldırış edilmediği takdirde bu bir saate sevinilebileceğini belirtir. Çünkü Newman'a göre makinede bir problemi çözmek, bunu şimdi ile sonsuzluk arasında değil, makul (İng. *reasonable*) bir süre içinde yapmanın bir yolunu bulmak demektir. Üstelik, bu sadece gelecekteki iyileştirmelerle halledilecek teknik bir ayrıntı da değildir. Newman'a göre mevcut makinelerde binlerce, milyonlarca yıl sürecek çalışmaların geleceğin makinelerinde bir çırpıda yapılacağını varsaymak, bilim kurgu alemine geçmektir.³⁶ Turing, Newman'ın bu soruda ifade ettiği zorluğun farkında olacak ki, zaman faktörüne dair sorunun tüm gerçek teknik zorlukları içerdiğini belirtmiştir. Yine de Turing, satrancın bir insan beyni tarafından makul bir sürede oynanabilmesi gerçeğine dayanarak makineler konusunda da ümitsiz olunmaması gerektiğini belirtir. Çünkü bir beynin bunu yapabildiği gerçeği, zorlukların gerçekten de görüldükleri kadar kötü olmayabileceğini düşündürmektedir.³⁷

Proudfoot'a göre, Turing'in *zaman faktörü* ile ilgili soruna dair yukarıdaki yaklaşımı, onun "zekâ" anlayışının matematiksel olmaktan ziyade

³⁴ Turing, Alan M. and Jack Copeland. "The Essential Turing: Seminal Writings in Computing, Logic, Philosophy, Artificial Intelligence, and Artificial Life Plus the Secrets of Enigma." (Oxford: Clarendon Press, 2010), 503.

³⁵ *Manchester makinesi*, Turing'in fikrinin o günlerde donanımsal olarak hayata geçirilmiş olan bir ürünüdür. Turing'in sınırsız bellekli hesaplama makinesi fikri ABD'de von Neumann ve İngiltere'de Newman tarafından yayılmıştır; bu iki matematikçi Turing'in soyut evrensel makinesinin elektronik mühendislerinin eline geçmesinden Turing'in kendisiyle birlikte büyük ölçüde sorumluydular. 1946 yılına gelindiğinde her iki ülkedeki çeşitli gruplar evrensel bir Turing makinesini donanımsal olarak oluşturmaya girişmişlerdi. İlk elektronik depolanmış program bilgisayarını hazırlama ve çalıştırma yarışını Manchester Üniversitesi kazandı ve Newman'ın Hesaplama Makinesi Laboratuvarı'ndaki 'Manchester Bebeği' 21 Haziran 1948'de ilk programını çalıştırdı. Bkz. Turing and Copeland, "The Essential Turing", 16.

³⁶ Turing and Copeland, "The Essential Turing", 503.

³⁷ Turing and Copeland, "The Essential Turing", 503, 504.

duygusal olması ile ilgilidir. Proudfoot, Turing'in sorgulayıcıya cevap verme üzerinden bir test tasarlamış olmasını zekâya yanıt-bağımlı (İng. *response dependent*) yaklaşım ile ilişkilendirir. Yanıt-bağımlı bir açıklama şu şekildedir: Gerçek dünyada, kısıtlanmamış bir bilgisayarın insanı taklit ettiği bir oyunda, x ortalama bir sorgulayıcıya zeki görünüyorsa x zekidir (ya da düşünür). Turing'in bu zekâ tanımlaması, "makinelere düşünebilir mi?" sorusunu niçin "Taklit oyununda başarılı olabilecek dijital bilgisayarlar var mıdır?" sorusuyla değiştirdiğini açıklamaktadır. Aynı zamanda taklit oyununun neden makinenin davranışını ya da içsel işlemlerini değil de sorgulayıcının yanıtını test eden bir deney olduğunu da açıklamaktadır.³⁸

Amerikalı bilgisayar bilimci Scott Aaronson'un 2013 yılında yazdığı bir makalenin başlığı şöyledir: Filozoflar Niçin Hesap Karmaşıklığıyla İlgilenmeli?³⁹ Bu makalede Aaronson, bir şeyin hesaplanabilir olduğunu bildiğimizde, bu hesaplamamızın ne kadar verimli ya da etkili olduğu sorusunun felsefi açıdan çok önemli bir soru olduğunu belirtmektedir. Aaronson'a göre, hesaplanabilir olan ile hesaplama zamanı arasındaki uçurum bazen o kadar büyüktür ki, bunları sadece niceliksel değil, niteliksel uçurumlar olarak da düşünmek gerekir. Bunu hayal edebilmek için, bin basamaklı bir sayıyı yazmak ile bu sayıya kadar saymak arasındaki farkı düşünün.⁴⁰ Aaronson'un bin basamaklı sayıyı sayma eylemi üzerinden ifade ettiği niteliksel uçurum, bilgisayarların hesaplama yetisindeki niteliksel bir eksikliğe işaret etmektedir. Bu eksiklik, daha önce belirttiğimiz gibi, Newman'ın Turing'e yönelttiği sorunun daha güncel bir ifadesidir.

Michael Sipser, bir konuşmasında Np problem kümesindeki *Asal Çarpanlara Ayırma* problemine çözüm aramayı "samanlıkta iğne aramaya" benzetmiştir. Sipser bu örneği verirken şu soruyu sorar: samanlıktaki iğneyi aramanın, tek tek saman saplarının altına bakmaktan daha kolay ve hızlı bir yolu var mıdır? Sipser'a göre, bir iğneyi samanlıkta aramak ne kadar zor ve zaman alıcı bir işlemse, asal çarpanlara ayırma işlemi de en az o kadar zordur. Ancak, iğneyi hızlıca bulabilmek için kullanılacak bir mıknaş gibi, acaba asal çarpanlara ayırmayı kolaylaştıracak matematiksel bir yöntem veya algoritma

³⁸ Diane Proudfoot, "Rethinking Turing's Test and the Philosophical Implications," *Minds and Machines* 30, no. 4 (2020): 495, <https://link.springer.com/article/10.1007/s11023-020-09534-7>.

³⁹ Scott Aaronson, "Why Philosophers Should Care About Computational Complexity" içinde *Computability*, ed. B. J. Copeland, Carl J. Posy and Oron Shagrir, 261-328 (The MIT Press, 2013).

⁴⁰ Aaronson, "Why Philosophers Should Care About Computational Complexity", 264.

bulunabilir mi?⁴¹ Sipser'in mıknaş örneği üzerinden anlatmaya çalıştığı matematiksel yöntem arayışı, bir problemin çözüm yolunu bize veren yordam (İng. *procedure*) ile ilgilidir. Polinom zamanda çalışan bir algoritmadan bahsedildiğinde böyle bir yordama sahip olunduğu anlaşılmalıdır. Ancak *Asal Çarpanlara Ayırma* ya da *Sudoku* problemi çözme konusunda böyle bir yordamdan yoksun oluşumuz hesap karmaşıklığına yol açmaktadır.

Peki, böyle bir yordama ya da algoritmaya sahip olunmadığında bilgisayarlar mevcut problemin çözümü konusunda nasıl bir yol izler? Birazdan açıklayacağımız üzere, etkili bir çözüm yoluna sahip olmayan bilgisayarlar için tek çıkış kapısı *kaba kuvvetle arama* (İng. *brute force search*) yöntemine başvurmaktır. Sipser, bilgisayarların geniş olasılıklar uzayındaki bir nesneyi arama işini çok hızlı bir şekilde yapabildiğini belirtir. Ancak bazı durumlarda bu arama uzayı öyle boyutlara ulaşır ki hayal edilebilecek en hızlı makineler bile arama yapmak için devasa zamana ihtiyaç duyarlar. Bu tür durumlarda pratik bir çözüme ulaşabilmek için kaba kuvvetle arama yapmaktan kaçınan bir yöntem bulmak gerekmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, *P vs NP* sorusu genel olarak böyle bir yöntemin var olup olmadığını sorar.⁴²

340

Bir bilgisayarın belirli bir problemi çözmesi istendiğinde eğer o probleme has (İng. *specific*) bir algoritma yoksa eldeki tüm çözüm yolları sırayla denenmektedir. Elinizdeki defterde karmaşık bir şekilde sıralanmış binlerce isimden oluşan listedeki bir ismi aradığınızı düşünün. Yapabileceğiniz tek şey, en baştan sona kadar tek tek listeyi taramaktır. Kaba kuvvet araması adı verilen bu yöntem bazı durumlarda işe yarasa da pek çok durumda bilgisayarların devasa bir kaynak enflasyonuna maruz kalmasına sebep olur. Çünkü bilgisayar, çözüm ile ilgili olmayan tüm diğer seçeneklere de göz atmak durumunda kalmaktır.

Hesap karmaşıklığı konusu ile ilgili olarak literatürde çokça atıf yapılan *Gezgin Satıcı Problemini* (İng. *traveling salesman problem*) göz önüne alalım. Problemin tanımı kısaca şöyledir: tüm şehir çiftleri arasındaki mesafelerin belli olduğu n farklı şehirden oluşan bir küme verilsin. Tüm bu şehirleri ziyaret etmek isteyen bir gezgin satıcı için en kısa rota nedir? Rota belirlenirken satıcının aynı şehirde başlayıp yine aynı şehirde turunu sonlandırdığı varsayılmaktadır.

⁴¹ Michael Sipser, "Beyond Computation: The P Vs NP Problem", https://www.youtube.com/watch?v=mSP2y_Y5MLE (Erişim Tarihi: Eylül 25, 2023).
⁴² Michael Sipser, "The History and Status of the P Versus NP Question," içinde *Theory of Computing: Twenty-Fourth Annual ACM Symposium: Proceedings*, ed. Rao Kosaraju et al. (New York: Association for Computing Machinery, 1992), 603.

Böylece problemin çözümü, kalan $n-1$ şehrin tüm sıraları üzerinde örtük arama (İng. *implicit search*) yapılmasına dayanır ki bu da $(n-1)!$ boyutunda bir arama uzayına yol açar.⁴³ Bu arama uzayının niçin $(n-1)!$ boyutunda olduğunun matematiksel bir izahı vardır. Belirlenecek tur için n farklı şehir arasından başlangıç şehri olarak herhangi bir şehir seçilir. Bu şehirden başlayan bir gezgin satıcının gideceği ikinci şehir için $n-1$ seçenek, üçüncü şehir için $n-2$ seçenek vardır ve bu böyle devam eder. Bunları çarparak toplam tur maliyetine şu hesaplama üzerinden ulaşılır: $(n-1)! = (n-1) \cdot (n-2) \cdot (n-3) \dots 3 \cdot 2 \cdot 1$.⁴⁴ Örneğin, Türkiye'nin herhangi bir şehirden başlayıp tüm şehirleri dolaşan en kısa rotayı dikkate alalım. Türkiye'deki 81 il için arama yapan bir bilgisayar, 119 haneli bir arama uzayına karşılık gelen $80!$ büyüklüğündeki hesaplama maliyetine sahiptir. Bu sebeple *Gezgin Satıcı Problemi* için $(n-1)!$ çalışma süresini gerektiren bir algoritma kullanışlı değildir. Çünkü, 50 ya da daha fazla şehir içeren soruların çözümü, dünyadaki tüm makinelerin birleşik hesaplama gücünün ulaşamayacağı bir zaman dilimini gerektirir.⁴⁵

Gezgin Satıcı Problemi gibi problemler ile ilgili daha verimli ve hızlı çözümler elde etmek için bilgisayar bilimciler yöntemlerini sürekli olarak geliştirmektedir. *Eniyileme* (İng. *optimization*) algoritması olarak anılan bu yöntemler belirli bir hedefi maksimize etmek veya minimize etmek için en iyi çözümü bulmaya çalışan hesaplama teknikleridir. Bu algoritmalar, herhangi bir problemin çözümünde belli bir kriter ya da kısıtlamaya giderek en iyi sonucu elde etmeyi amaçlar.⁴⁶ Oysa esas amaçlanan şey, en iyi çözüme yakınsamak yerine, *Gezgin Satıcı Problemi* için etkili bir çözüm ya da algoritma oluşturmaktır. Bilgisayarların karar verme yöntemlerindeki bunca gelişmeye rağmen hesap karmaşıklığının giderilmesi konusundaki engelin devam ettiğini belirtmeliyiz. Bu sebeple bilgisayarlar hesap karmaşıklığı problemlerine çözüm ararken devasa hesaplama maliyetleri ile karşılaşmaya devam etmektedir. Bu maliyetlerin, Turing testindeki bilgisayarın cevaplarının gecikmesine ve testte başarısız olmasına neden olacağını düşünüyoruz. Ayrıca bilgisayarın zaman

⁴³ Jon Kleinberg and Éva Tardos, *Algorithm Design* (Boston, Mass., London: Pearson/Addison-Wesley, 2006), 55, 56.

⁴⁴ David L. Applegate, *The Traveling Salesman Problem: A Computational Study / David L. Applegate ... [Et Al.]*, Princeton series in applied mathematics (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2006), 45.

⁴⁵ David L. Applegate, *The Traveling Salesman Problem: A Computational Study*, 46.

⁴⁶ J. Hromkovic, *Algorithmics for Hard Problems: Introduction to Combinatorial Optimization, Randomization, Approximation and Heuristics* (Berlin: Springer-Verlag Berlin and Heidelberg GmbH & Co., 2001), 96.

maliyeti konusunda sorun yaşamasının tek sebebinin hesap karmaşıklığı problemleri olmadığını da belirtelim. Turing testi gerçek zamanlı bir diyaloga dayandığı için doğal dilin anlaşılması konusunda bilgisayarın yaşayacağı sorunlar da cevaplarda gecikmelere sebep olabilmektedir. Bu durumu daha önce monoton olmayan düşünmenin bilgisayarlar tarafından modellenemeyişi örneği üzerinden ele aldık.

Sonuç

Çalışmamızda Turing testinin geçilemeyeceği argümanı gerekçelendirilmeye çalışılmıştır. Bu gerekçenin ilk ayağını geriçkarım gibi monoton olmayan düşünmenin bilgisayarlarda modellenmesi sorunu oluşturmaktadır. Bu sorun, Turing makinesi esasına göre çalışan modern bilgisayarların tündengelimli mantık temelinde programlanması ile yakından ilişkilidir. Bu mantıksal temele dayanan bilgisayarlar monoton olmayan akıl yürütmelerin olduğu gündelik dili modellemekte zorluk yaşamaktadır. Dolayısıyla sorgulayıcının soracağı soruların monoton olmayan düşünme içermesi durumunda Turing testinin geçilemeyeceği gibi bir sonuç elde edilmiştir.

Turing testinin geçilemeyeceği yönündeki argümanımızın ikinci ayağını ise hesap karmaşıklığı problemleri oluşturmuştur. Kaba arama yönteminden kaçınamayan bilgisayarların maruz kaldığı hesap karmaşıklığı problemleri ile Turing testinin geçilemiyor oluşu arasında bir bağlantı olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Turing testine tabi tutulan bilgisayara *Gezgin Satıcı Problemi* gibi bir soru sorulduğunda bilgisayarın cevabı gecikecek ve kendisini ele verecektir. Öte yandan aynı sorular bir insana sorulduğunda ise insan bu soruları bilmediğini ifade edebilecektir. Bunun en temel sebebi, bilgisayarların bazı problemlerin etkili çözümüne sahip olmadığı durumlarda kaba aramaya başvurmak zorunda kalmasıdır. Kaba aramaya maruz kalmayı gerektiren bu sorun, Sipser'in mıknaıtis örneğiyle dile getirdiği, belli bir yordamdan yoksun oluştur. Böyle bir yordam olmadığında bilgisayar doğal olarak kaba arama yöntemine başvurmakta ve hesap karmaşıklığı yaşamaktadır. Buradan, monoton olmayan düşünmeyi modelleyemeyen ve kaba arama yönteminden kaçınamayan bir bilgisayarın Turing testini geçemeyeceği sonucuna varılabilir.

KAYNAKÇA

- Aaronson, Scott. "Why Philosophers Should Care About Computational Complexity." In *Computability*. Edited by B. J. Copeland, Carl J. Posy and Oron Shagrir, 261–328. The MIT Press, 2013.
- Aliseda, A. *Abductive Reasoning: Logical Investigations into Discovery and Explanation / by Atocha Aliseda*. Synthese library 330. Dordrecht, London: Springer, 2006.
- Applegate, David L. *The Traveling Salesman Problem: A Computational Study / David L. Applegate ... [Et Al.]*. Princeton series in applied mathematics. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2006.
- Copeland, B. J., Carl J. Posy, and Oron Shagrir, eds. *Computability*. The MIT Press, 2013.
- De Mol, Liesbeth. *Turing Machines*, (2018), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/turing-machine/> (Erişim Tarihi: 2 Şubat, 2023).
- Gabbay, Dov M., John Woods, and Akihiro Kanamori. *Handbook of the History of Logic*. 1st ed. Amsterdam, Boston: Elsevier, 2004-2012.
- Han, Simon J., Keith J. Ransom, Andrew Perfors, and Charles Kemp. "Inductive Reasoning in Humans and Large Language Models." *Cognitive Systems Research* 83 (2024): 101155.
- Holyoak, Keith J., and Robert G. Morrison. *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning*. Oxford library of psychology. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Hromkovic, J. *Algorithmics for Hard Problems: Introduction to Combinatorial Optimization, Randomization, Approximation and Heuristics*. Berlin: Springer-Verlag Berlin and Heidelberg GmbH & Co., 2001.
- John McCarthy. "Programs with Common Sense." (1960).
- Kleinberg, Jon, and Éva Tardos. *Algorithm Design*. Boston, Mass., London: Pearson/Addison-Wesley, 2006.
- Kosaraju, Rao, Mike Fellows, Avi Wigderson, and John Ellis, eds. *Theory of Computing: Twenty-Fourth Annual ACM Symposium: Proceedings*. New York: Association for Computing Machinery, 1992.
- Laplante, Phillip A. *Dictionary of Computer Science, Engineering, and Technology*. Boca Raton, FL: CRC Press, 2001.

- Marion, Bill. "Turing Machines and Computational Complexity." *The American Mathematical Monthly* 101, no. 1 (1994): 61.
- McCarthy, J., and P. J. Hayes. "Some Philosophical Problems from the Standpoint of Artificial Intelligence." In *Readings in Artificial Intelligence*. Elsevier, 1981.
- Michael Sipser. "Beyond Computation: The P Vs NP Problem", https://www.youtube.com/watch?v=msp2y_Y5MLE (Erişim Tarihi: Eylül 25, 2023).
- Oppy, Graham and David Dowe, *The Turing Test*, (2021), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/turing-test/> (Erişim Tarihi: 25 Nisan, 2024).
- Piccinini, Gualtiero. "Alan Turing and the Mathematical Objection." *Minds and Machines* 13, no. 1 (2003): 23–48.
- Proudfoot, Diane. "Rethinking Turing's Test and the Philosophical Implications." *Minds and Machines* 30, no. 4 (2020): 487–512.
- Readings in Artificial Intelligence*. Elsevier, 1981.
- Sipser, Michael. "The History and Status of the P Versus NP Question." içinde *Theory of Computing: Twenty-Fourth Annual ACM Symposium: Proceedings*. Edited by Rao Kosaraju et al. New York: Association for Computing Machinery, 1992.
- . *Introduction to the Theory of Computation*. Florence: Cengage Learning, Inc, 2012.
- Soto, Ricardo, Broderick Crawford, Cristian Galleguillos, Eric Monfroy, and Fernando Paredes. "A Prefiltered Cuckoo Search Algorithm with Geometric Operators for Solving Sudoku Problems." *TheScientificWorldJournal* (2014): 465359.
- Taştan, Ümit. "Gödel'in Tamamlanamazlık Teoremleri Bakımından Biçimsel Dillerde İspatlanabilirlik-Doğruluk İlişkisi." *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi* (2022).
- Turing, Alan. "Computing Machinery and Intelligence." *Mind* LIX, no. 236 (1950): 433–460.
- Turing, Alan M., and B. J. Copeland, eds. *The Essential Turing: Seminal Writings in Computing, Logic, Philosophy, Artificial Intelligence, and Artificial Life Plus the Secrets of Enigma*. Oxford: Clarendon Press, 2010.

TÜRKİYE VE FELSEFE: TANZİMAT'TAN GÜNÜMÜZE DEĞİŞME SORUNU KARŞISINDA "BİZ"

Mehmet Fatih ELMAS*

ÖZ

16. yüzyıldan itibaren Tanrı, evren, toplum ve insan tasavvurlarını bütünlük içinde dönüştürmeye başlayan, insanlığın tüm sorunlarını çözmeye yönelik 'amaçlar krallığı'nın inşasına talip olan Batı Düşünce Dünyası'nın maddi ve manevi birikimlerinin 19. yüzyılda küre ölçeğine yayılmasıyla birlikte Batılı-olmayan toplumlar *yeni olan* karşısında büyük imtihan vermişlerdir. Henüz 1774'te askerî alanda 'yeni dünya'nın 'yeni zihniyeti'yle çepeçevre kuşatıldığını kavramasıyla kendine-yeterlik fikri sarsılan Osmanlı İmparatorluğu'nun 'yeni olan'ın sunduğu olanaklardan istifade etmek üzere mektepleşme ile başladığı hareket, Tanzimat Dönemi'nde reformu gerekli kılmış ve tutucu-pragmatik bir politikayla mevcut yeniden-düzenlenmeye çalışılmıştır. Uzun süre değişimin ne şekilde ve ne yöne doğru gerçekleşmesi gerektiği konusunda tartışmalar yaşanmış ve Cumhuriyet'le birlikte çağdaş dünyanın diliyle düşünmenin ve davranmanın zorunluluğu ilan edilerek, tepeden-tırnağa, yeni kavramlar ve değerler altında değişme programı başlatılmıştır. Bununla birlikte, Cumhuriyet-öncesinde neredeyse her konuda uygulanmakta olan çift kutuplu, iki ayrı dünyalı ilkelerin, biri lehine teke indirilmesi yönündeki çözümler, günümüze kadar etkisi hissedilen sorunları da miras bırakmıştır. Deyim yerindeyse, bir Archimedes noktası yaratmak ve saf bir madde olarak görüldüğü anlaşılan siteyi tümünden Batılı formlarla biçimlendirmek isteyen kurucu iradenin (İslam ve Osmanlı birliği temelinde kurulmuş olan) *eski dokuyu yeni olanla* zihinlerden öteleme ve dahi silme projesi karşısında, bir başka deyişle, tümünden Batılı modellemeyle ulusçuluğun 'kendi özü' ufkunda yeniden üretilen 'biz'e karşı *eski(memiş)* olan bir biçimde nükesederek varlığını sürdürmüş ve bu durum tarihimizi gelgitli kılmıştır. Yeni yapının geride bıraktığı ve ürettiği sorunlara sahip çıkanlar ile bu sorunları bastırmayı tercih edenler arasındaki mücadeleye sosyal bilimlerin hemen her alanında şu ya da bu şekilde rastlanmaktadır. Bu makale, son 250 yıl içinde (1774-2024) anlam çevreni ana hatlarıyla yakalanmaya çalışılan 'biz' kurgusunda meydana gelen değişmelerin kırılma durakları üzerinden, sorunlara karşı üretilen çözümlerin etkileri bakımından sağladığı gelişmeler ve çözümlerin ürettiği sorunlarla değişimin yarattığı yarılmalar ekseninde felsefe alanında 'biz'in durumunu irdelemeye çalışmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Gelenek, Biz, Cumhuriyet, Değişme, Felsefe.

TURKEY AND PHILOSOPHY: "US" CONFRONTING THE PROBLEM OF CHANGE FROM THE TANZIMAT ERA TO OUR TIME

ABSTRACT

As the material and spiritual accumulations of the Western thought, which had begun in the 16th century to transform their visions of God, the universe, society and human beings as an integrated whole and aspired to build the "kingdom of ends" to solve all the problems of humanity, started to spread to a global scale in the 19th century, non-Western societies faced a major test in the face of the *new and unprecedented*. As early as 1774 the Ottoman Empire's idea of self-sufficiency was shaken when it came to realize that it was besieged by the "new mentality" of the "new world" in the military field. The response, initiated by schooling in order to benefit from the opportunities offered by this *new*, necessitated reforms (engineering schools etc.), and followed by Tanzimat Era, thus the Empire attempted to reorganize the then-existing state of affairs with a conservative-pragmatic policy. How and in what direction the change should take place was a matter of debate for a long time, and the new Republic initiated an in-depth, systematic, through and through reform program, declaring the necessity of thinking and acting in the language of the contemporary world. However, as the pre-Republican era harbored wide-ranged adverse principles stemming from two different worlds, the amendments to reduce these bipolar principles in favor of one of the worlds left a legacy of problems whose reverberating effects are still felt. The founding will that desired to create an Archimedean point, so to speak, and to inform the site, which is understood to be seen as a pure substance, with completely Western forms, attempted a project that would expel and even erase the *old texture* (which was constituted on the base of the unity of Islam and Ottomanhood) via the *new*; in other words, it wanted to manufacture an "us" through the "proper essence" of a new nationalism based on a purely Western model. However, the *old* (that *never* gets old) always haunts, in one way or another, and hence produces never ending ebbs and flows throughout our history. In every branch of social sciences one comes across, in some way, the struggle between those who embrace the problems left behind and produced by the new framework which was structured so as to sever all bonds with the past, and those who prefer to suppress those problems. This article is an attempt to scrutinize the status of "us" in the field of philosophy, investigating the main alteration breakpoints of last 250 years (1774-2024) that shaped the changes in the image of "us" with a much sought-after meaning horizon, and taking as its basis the progress achieved by solutions set forth against problems, troubles brought about by the solutions, and ruptures bred by change.

Key Words: Tradition, Us, Republic, Change, Philosophy.

* Doç Dr, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.
E-posta: mfatihelmas@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-9728-2635.

DEĞİŞME SORUNU VE "BİZ"¹

İnsanlar evvelden beri değişmekte olan şartlar altında kendileri için en iyi düzeni kurmak için mücadele vermişlerdir. Ancak *en iyi yeni düzende* de bir yandan kendine-yeter olduklarına ikna olup, kendi varlıklarını ve düzenlerini muhafaza etme kaygısına düşmüşken, diğer yandan ise yeni standartlar altında dönüştürmek durumunda kalmışlardır. Bu hasletler devletler düzeyinde de değişmemiştir. Eğer bu değişim-dönüşüm mecburiyeti bir kaide ise şüphesiz Osmanlı İmparatorluğu bunun istisnası olmamıştır. Osmanlı'da yaşamın kanunu, ideal olan nizam fikri üzerine kuruludur. Çünkü adalet düzenden, dengeden gelir. Düzene aykırı olan her şey ise ihtilaldir; inkılap ihtilali doğurur.² Kurulduğundan beri yeni olanın, ilerlemenin peşinde olan Osmanlı İmparatorluğu 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren her konuda en ileri olduğu düşüncesine kapılmış ve değişmeden ziyade muhafaza etme kaygısı gütmüştür.³ Son birkaç yüzyıldan beri Batı Dünyası kendisi dışındaki kültürlerle etki etmekte ve bu kültürler de kendisini bir biçimde Batılı olana uydurmaya çalışmaktadır. Batılı-olmayan hiçbir toplum çoğunlukla eleştirmekte olduğu Batılılaşmadan kendini kurtaramamıştır. Çeşitli yönlerden üstünlüğü elde eden devletler diğerlerini değiştirmeye zorlarlar. Zorlanan taraflar, "biz" merkezinden çevreye itilmiş, "biz" in dışında bırakılmış olanlardır. Değişme ya da değiştirilme sorunu bir toplum için yaşamsaldır. Bu sorun karşısında bocalayanlar veya kendisini dönüşüme uyduranlar olmuştur. Şüphesiz, Osmanlı tecrübesi açısından, sürekli bir biçimde güçlenen, dönüşen dünyada bir imparatorluğu idare etmek -hem ulusal benliği korumak hem de muasır medeniyeti benimsemek durumunda kalmak-güçtü. Ancak açık bir gerçek vardı ki yeni düzenin kavramları ve uygulamaları İmparatorluğun ölçeğini dirhem dirhem eksiltmiş ve kuruluşundan beri yönünü daha ziyade Batı'ya dönmüş olan bir İmparatorluğun, bu medeniyet karşısındaki durumu teknik ve dünya görüşü olarak gerilemesine ve nihayet *yıkılmasına / bir Cumhuriyet'e dönüşmesine* yol açmıştır.

'Biz'im şimdiki ve gelecekteki durumumuzu geçmiş dönemlerden gelen süreklilikleri, yarılmaları göz ardı ederek kavrama imkanı -en azından yazar açısından-yoktur. Türklük ile İslamiyet'in buluşma zamanı itibariyle şu malum belirlemeyi hatırlamak gerekir: Selçuklu olmasaydı, Osmanlı; Osmanlı olmasaydı, Türkiye kurulamazdı. Fazlıoğlu'nun özlü dile getirişiyle, "yarın dünden başlar".⁴ Bu bakımdan, Cumhuriyet döneminde herhangi bir meseleyi kavramanın en esaslı yolu -tarihselcilige çakılı kalmaksızın- Cumhuriyet-öncesi dönemlere bakmaktır. Cumhuriyet insanının bu bağlamda bir reddi miras yapma hakkı bulunmamaktadır. Ortaylı açık bir dille ikaz eder: "Benim Türk aydınına sürekli söylediğim bir şey var; Osmanlı mirasını reddetmek ya da benimsemek gibi bir lüksümüz, dahası böyle bir tercih hakkımız yok. Yüzyıl öncesini okumamız, geçmişle diyalog halinde olmamız gerekir".⁵ Ortaylı'nın dikkat çektiği geçmişle irtibat meselesi, bir toplumda belli bir zaman diliminde oluşan ve kuşaktan kuşağa kabul gören maddi ve manevi hususların sürekliliğine işaret etmesi bakımından bizi gelenek kavramına sevk eder. Ülken'e göre gelenek, her bir kişinin kendisinden önce şu ya da bu şekilde inşa edilmiş olan yapıya bir tuğla ekleyip, onu kendisinden sonrakilere bırakmasıyla kurulur; düşünce alanında ise bir fikir ve hareketin, yeni fikir ve hareketlerle dönüştürülerek devam ettirilmesi işidir. Gelenek kudreti, içerisinde(n) yeni kurgular yapma imkanının boyutunu açığa vurur; iç-imkanlarla ilişki sonucunda hep yeniden

¹ Bu makalede tarihsel-toplumsal-kültürel-bilimsel-siyasal alanlardaki tüm yapıp-etmeleri konu alan tüm eserleri kuşatma olanaksızlığından dolayı kaynak kullanımı konusunda seçme hakkına sığınarak, tercih edilen kaynaklar dahilinde mümkün olduğunca bütünlüklü bir resim ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Ortaya çıkan bu mütevazı kurgunun sunduğu resmin alana ilginin artması için motive edici olması umulmaktadır.

² Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. (Yay. Haz. A. Kuyaş), 18. Baskı, İstanbul: YKY, 2012, 31.

³ Halil İnalçık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2017, 96.

⁴ İhsan Fazlıoğlu, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, Haz. M. C. Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2015, 255.

⁵ İlber Ortaylı, *Cumhuriyetin İlk Yüzyılı: 1923-2023*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2012, 69.

mümkün kılınarak, süreklilik sağlanır, canlılık korunur. Bu yönüyle gelen-ek yeni düşüncelerin besleyici-üretici kaynağıdır.⁶

Geleceğe dönük öngörülebilirliği sağlayan şeyi istikrar olarak adlandıracaksak, her türden reddi miras yaklaşımı belirsizliğe yol almak demektir. Bu açıdan, gelenekten gelen süreklilik üzerine inşa edilen her hususun gelecekle daha öngörülebilir düzeyde birlik kurması fikrinin pratik açıdan da yaşamı kolaylaştırıcı etkisi vardır. Gelenek aynı zamanda kurucudur; 'biz'i kurar. Felsefi anlamıyla "biz" her bir insanın sırf insan olması bakımından mensup olduğu bir bütündür. İnsanın sırf insan olmak bakımından değil de başka bazı bakımlardan mensubiyet ilişkisi içerisinde olmaklığıyla ise terimin anlam çevreni daralar. Bu anlamıyla, 'ben'ler, "biz"e doğar; belli bir zaman diliminde, belli bir coğrafyada, belirli bir sitede, belirli bir kültürde, belirli tarzlarda yetişir. Buradaki haliyle "biz", belli bir etik ve politik birliğe aidiyetin adıdır. Ancak zaman ve mekana tâbî her şey gibi toplumlar da sürekli değişim ve eyleyiş halindedirler ve salt mensubu olunduğu için "biz" küresi içerisinde konumlanan bireylerin faaliyetleri ile "biz" in kazandığı dinamizm sayesinde hem bir süreklilik ve hem de bir dönüşüm sağlanır. İster geniş, isterse dar bir çevrende düşünülün, "biz", sadece rastgele bir araya gelen bir "ben"ler yığını değil, fakat daha fazla bir şeye, her biri bir "ben" olarak farklı mizaca ve tecrübeye sahip insanların birbiriyle etkileşmesi sonucunda oluşan bir müşterek unsurdur. Nitekim rastgele bir araya gelmiş bir yığının bireyliğinden dinamik anlamda değil, en fazla kinetik anlamda söz edilebilir. Dinamik anlamıyla bireyin bireyselliğini kuran, bedenini sürekli olarak dolduran –Spinoza'nın tespit ettiği gibi- etkilenişlerin (*affections*) oranıdır. Bu bakımdan, 'biz'i kuran esasen ilişkilerdir; dışsal farklar olduğu kadar içsel farklardır.⁷ Bu yönüyle, "biz" bir ilişkiler şebekesidir; içerisinde "ben"lerin birbirini etkilediği ve birbiri tarafından etkiye uğratıldığı bir bütün; organize olmuş, ortaklaşabilmiş müşterek bir akıl ya da iradedir. Öyleyse, bir yığının bireyliğinden söz edebilmeyi olanaklı kılan nitelik nedir? Bu soruya tarihin çeşitli dönemlerinde geliştirilmiş birkaç modellemeden yanıt getirilebilse de, A. Çitil'in varlığın katının onun işlevi üzerinden açtığı Antik geleneğe yaslanarak tespit ettiği gibi, bir şeyin varlığından söz etmek esasen o şeyin *ergonu* üzerine konuşmaktır.⁸ *Ergon* bir şeyin neye yaradığı ya da ne için iyi olduğu sorusunun yanıtıdır. Öyleyse, bir bireylik olması bakımından "biz" in kuruluşundaki *ergonun* ne olduğunu, fakat öncesinde de "ben" in *ergonunun* ne olduğunu, ne için iyi olduğunu ve ben'i ben yapan şeyin ne olduğunu tespit etmek gerekir.

Ben'i ben yapan, bir bütünlük kurmamı ve kendimi de bu bütünlüğün bir unsuru olarak kavramamı sağlayan şey akletme faaliyetimdir ve bu akli kullanma arzumu diğer ben'lerin de aklını kullanmalarını arzu ederim.⁹ Örneğin, Aristoteles'e göre teorik faaliyet insan yaşamının en yüksek ereğidir, fakat bir *zoon politikon* olması bakımından insan saf formdan oluşan bir varlık olmadığından, başka bir ifadeyle dış iyilere dayalı ve erdem destekli bir yaşamaya mecbur olduğundan, teorik faaliyet her birinin gerçekleştirebileceği bir iş olmamasına karşın¹⁰ içlerinden birinin bunu gerçekleştirebiliyor olması kooperatif bir ben'ler topluluğunu varsayar. Öyleyse, insan öncelikle kendisi için *iyi olanı*, fakat aynı zamanda kendisine benzeyenlerin de kendileri olma'larını arzulayan bir varolan olarak "biz" tahayyülü geliştirir. İlkin etik düzlemde kurulan "biz" in varlığını sürdürmesi için de politik düzleme geçmek bir zorunluluktur.¹¹ Kurulan politik birlikte kendisi gibi olanlarla var kalma mücadelesi veren "biz" aynı zamanda kendisini kendisine benzemeyenlerden ayırt etmek ve de onları kendine benzetmek için uğraşır. Bu birlikte insan ancak akıl sahibi varlıklardan oluşan bir kolektif

⁶ H. Ziya Ülken, "Fikir Ananesi (1938)", *Türkiye'de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak, Feylozof Sımlarından Seçme Metinler I*, (der. R. Alpyağlı), İstanbul: İz Yayıncılık, 2010, 357.

⁷ Zeynep Direk, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, (Haz. M. C. Kaya), İstanbul: Küre Yayınları, 2015, 152.

⁸ A. Ayhan Çitil, "Ahlâki Üstünlük ve Biz", (Ed. Ö. Türker), *Ahlâk ve Müeyyide* içinde, Ankara: İlem Kitaplığı, 2017, 195-198.

⁹ Çitil, "Ahlâki Üstünlük ve Biz", 195-198.

¹⁰ Mehmet Fatih Elmas vd. "Aristoteles'te İyi İle Adalet Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 9, Sayı: 60, Ekim 2022, 252.

¹¹ Çitil, "Ahlâki Üstünlük ve Biz", 200.

failin unsuru olarak kendi'lik kazanabilir. Fakat "biz" dediğimiz politik kurulumu bakımından belli bir süreklilik taşıyor olsa da, (16. yüzyıldan itibaren Batı Avrupa'da gelişen bilimlerle ilişkisinde pratik alanda gerçekleşen söylemde olduğu gibi) ahlaki kurulumu itibarıyla dönüşümlere uğrayabilmektedir. Bu yazının konusu değişme-dönüşme karşısında "biz"im durumumuzun ne olduğu üzerinedir.

1) 1774'ten 1923'e Değişme Sorunu ve 'Biz'

Değişme sorunu karşısında 'biz' kavramı ve felsefe üzerine düşünmek, en azından Tanzimat Dönemi'ne kadar derinleşmeyi gerektirir. Çünkü *genel olarak* İslam Düşünce Dünyası ekseninde Selçuklu'dan aktarılan kelam ve tasavvufu sentetik bir birlik içerisinde yürütülen felsefenin istikameti esas olarak Tanzimat'la birlikte Batı Dünyası'na çevrilmiştir. Bu dönem yeni olan maddi ve manevi birikimlerle *esaslı karşılaşmaların* yaşandığı 'Batılılaşma' serüveninin yaşandığı yüzyıldır. Şüphesiz, bu döneme kadar Batı'daki faaliyetlerden hiç habersiz şekilde yaşandığını ileri sürmek safdillik olur; bilimsel ve felsefi gelişmelerden elbette ki takip edilmekteydi, hatta en azından bilim alanında Batılılaşma serüvenimizin kökleri -özellikle coğrafya ve tıp da söz konusu olduğunda- 16. yüzyıldadır, ancak bu faaliyetleri esaslı biçimde bilme gayreti gösterilmemiştir. Bunun da haklı olan ve haklı olmayan bir takım gerekçeleri öne sürülmüştür, fakat bu yapılacak başka müstakil bir çalışmanın konusudur. Burada en azından sıklıkla işaret edilen birkaç hususa, *Batılılar gibi bilgi ile güç arasındaki bağı tümüyle kavrayamamak ve kendi bilgi birikimlerinin iç ve dış dünyayı kuşatmaya yeter olduğuna inanmak* gibi nedenlere değinilebilir. Doğrusu, güçlü medeniyetlerde genelde kendine yeterlik fikri hakimdir. Her zaman Osmanlı uleması içinde yeni olana açık, yeni tarzları isteyen aydın kişiler olduysa da, bu dönemde Hristiyan dünyadan gelen yeniliklere, yeni kavram ve tekniklere karşı giderek daha fazla taraftar toplayan, içe dönük bir direnç oluşmuştur. Ancak bu direncin oluştuğu dönem Avrupa'nın en ileri adımları attığı safhadır. Bu nedenle, iki dünya arasındaki fark giderek büyümekteydi.¹² İslam dünyası Batı'dan gelen saldırılara alışkındı şüphesiz, fakat bu seferki saldırı fiziksel değil, zihinseldi. Haçlı seferlerinde olduğu gibi saldırı papazların bir planı değildi, bilim adamları ve filozofların buluş ve fikirleriyle gerçekleşiyordu.¹³ Bu yeni dünya, yeni bir zihnin eseri idi. Tersine de kabul edilebilir: Bilimsel faaliyetlerle kurulan yeni dünya için yeni bir zihin yaratılmıştı.

16. yüzyıldan itibaren pratik ihtiyaçlardan kaynaklı kendi çerçevesini gözden geçiren Osmanlılar, 18. yüzyıla kadar tadilat için uğraşmış, fakat İmparatorluğun Karlofça (1699) ve Pasarofça (1718) mağlubiyetleri, bilgi çerçevelerine duyulan güçlü inancı zayıflatmış ve askeri alandaki mağlubiyetlerin esas nedeninin yeni dünyayı anlamakta yetersiz kalan kuramsal çerçeveden ileri geldiği anlaşılmış¹⁴ ve bu dönemden itibaren Batılılaşma politikasına yönelik ilk bilinçli girişimler başlamıştır.¹⁵ 18. asrın ilk yarısında Osmanlı aydınları, çoğu medreselerde yetişen Nizâm-ı Âlemciler ile da Nizâm-ı Cedîdciler olarak ikiye ayrılmış, özellikle 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı'dan yapılan yoğun bilgi transferleri, kendi konsepsiyonunu tadil etmenin, kadîmin kıdeminin pek işe yaramayacağını göstermiş, bunun yerine tedbil'e geçilmesini gerekli kılmıştır.¹⁶ Bu bağlamda, 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı sonunda imzalanan antlaşma, Osmanlı'nın kayıtsızlığına son vererek, reform çabalarını motive etmiştir.¹⁷ Fazlıoğlu'nun bu konudaki ifadeleri özet niteliğindedir: "XVIII. yüzyılda mevcut çerçevenin neden olduğu *bunalım* ve kadîme eklenilebilen -yeni- arayış süreci ise, başta 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması olmak üzere devletin öteki iç ve dış sorunlarının yarattığı *bekâ-i devlet kaygısı* ve

¹² Roderic, H. Davison, *Osmanlı-Türk Tarihi: 1774-1923 Batı Etkisi*, (çev. M. Moralı), İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2016, 44.

¹³ Yasin Ceylan, *Din ya da Politika: Neden Felsefe?*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2011, 183.

¹⁴ Remzi Demir, *Philosophia Ottomanica: Osmanlı Felsefesi*, İstanbul: Lotus Yayınevi, Birleştirilmiş Yeni Baskı, 2018, 263-264.

¹⁵ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (çev. B. B. Turna), Aknara: Arkadaş Yayınevi, 2021, 64.

¹⁶ Demir, *Philosophia Ottomanica*, 288-289.

¹⁷ Davison, *Osmanlı-Türk Tarihi*, 47; İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: Kronik Kitap, 2019, 44.

mukabele-i bi'l-misl *gerekçesi* çerçevesinde, *yenileşmeye /cedide* dönüştü. Artık çözüm, çıkış yolu *kadîmin kademinde* değil *cedidin vaad ettiği gelecekte* aranmaya başlandı".¹⁸

Ülkemizde Batılılaşma süreci genel olarak -1734'te Üsküdar'da ve 1759'da Karaağaç'taki teşebbüsler bir yana- Mühendishâne'lerin [Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyûn (1776) ve Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyûn (1795)] kuruluşu ve buralarda Çağdaş Batı Bilimleri'nin öğretilmesiyle başlatılır. Bu kurumlarda aynı zamanda matematik, fizik bilimler ve Avrupa dilleri de öğretilmekteydi.¹⁹ Yine, bu süreçte etki gücü yüksek olan bir başka kurum Tıbhâne-i Âmir'e'dir (1827). Tıp okullarında ayrıca doğa bilimleri ve doğa felsefesi de işlenmekteydi. Bu nedenle, en etkili felsefî akımların dönemin en etkili savunucularının birer hekim olması tesadüf değildir. Askerî modernleşme Osmanlı modernleşmesinin başladığı esas duraktır. Hepsisi de militer gayelerle kurulmuş olan kuruluşlardan çağdaşlaşma süreci açısından ve ileriye yönelik olarak etki gücü en yüksek olacak olanı şüphesiz Harbiye (1835) olmuştur. Bu alanın diğer alanlarda da modernleşmenin zaruretinin anlaşılmasında güdüleyici olduğu çok açıktır. Yaygın kanının aksine, Batılı bilim, düşünce ve kültür askeri reform sayesinde değil, daha ziyade sivil bürokrasi ve medrese mensupları (Şânizade Atâullah Efendi, Kethüdazade Arif Efendi, İshak Efendi) sayesinde gelmiştir.²⁰

1837-1838 yıllarında Mustafa Sami ve Sadık Rıfat Paşa gibi isimlerin Batı'nın çeşitli ülkelerini ziyaretlerinde Avrupa medeniyetinin kurucu ilkelerini anlamaya çalıştıkları yazılarında reformasyonun esasen bir sistemden başka bir sisteme geçiş olduğunu ifade edilmiştir.²¹ Tüm bu gözlemler, Batı medeniyetinin bir bilim ve teknoloji medeniyeti olduğunu ve bunun ancak eğitimle sağlanabileceğini açığa çıkarmıştır. Özellikle hukuk alanında 19. yüzyıla kadar hem örfî ve hem de şer'î hukukun birlikte uygulanmasıyla bir biçimde sorunların üstesinden gelinebiliyorken, toplumun değişen ihtiyaçları karşısında kifâyetsiz kaldığı her durumda önce mevcudun ıslâhı, daha sonra Batı dünyasından kanunlara müracaat edilmiştir. Buradaki en önemli durak 1839 yılında ilan edilen Gülhane Hatt-ı Şerif'iyle başlayan, reform kanunlarının toplu olarak adıyla Tanzimat'tır. Tanzimat, kısaca, kanunları hakim kılma ve yönetimi bu esasta yeniden organize etme (*Reorganisation*) hareketidir. Daha ziyade, özünde tutucu bir politikayla yöneticiler nezdinde tutuculuk ve pragmatik reformculuk telif edilerek, 19. yüzyıla uyumlu –kadîm olanı muhafaza ederek- yeni bir insan tipi yaratılmak istenmiştir.²²

1845 Hatt-ı Hümayunu, bir İslâm ülkesinde laik devlet düzeninin temellerinin atıldığı ilk adımdır. Bunu bir adım daha öteye taşımış olan belge ise 1876 Anayasası'dır. Ferman, her bir kişiyi bir milletin üyesi olarak değil, birer Osmanlı uyruğu olarak düşünmeyi teklif ediyordu. Tanzimat adamları bununla esasen Batılı devletlere paye vermemeyi ve olası isyanların önünü almayı planlıyorlardı.²³ Tüm şer'î içeriğine karşın, Tanzimat Fermanı'yla Batılı anlamda hukukun bazı temel ilkeleri ilk defa bir İslam toplumuna uygulanmış, ancak uygulama sonucunda da ikili bir yapı ortaya çıkmıştır. Bir yandan Batılı uygulama, diğer yandan geleneksel kurumların işleyişi, iki tür okul, iki tür yasa ortaya çıkarmıştır. Bu ortamda 19. yüzyılın Osmanlı aydın ve bürokratları reform çalışmalarını hem Batıcı hem de İslamcı bir ikilem içinde yürütmek durumunda kalmışlardır.²⁴ Gerçi Tanzimat'tan önce eğitim alanında bir ikilik zaten baş göstermişti,

¹⁸ Fazlıoğlu, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, 245.

¹⁹ Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 46.

²⁰ Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 140.

Burada Şânizade ve Hoca İshak Efendi'lerin tercüme faaliyetlerindeki katkılarına dikkat çekmek gerekir. Bu iki isim yakın zamana kadar ülkemizde kullanılan bilimsel terminolojinin önemli bir kısmının yaratıcılarıdır. Özellikle -bilindiği kadarıyla- Türkçe, Arapça, Farsça, Fransızca, Latince, Yunanca ve İbranice bilen İshak Efendi, Türk öğrencileri için matematik ve fizik üzerine derlediği 4 ciltlik çalışması ve bunun gibi mühendislik ve askerlik üzerine yazılmış pek çok eseri tercümesiyle seçkinleşir (Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 121).

²¹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 201-202; Mustafa Sami Efendi, *Avrupa Risâlesi*, Haz. R. Demir, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1996.

²² Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 115-116.

²³ Davison, *Osmanlı-Türk Tarihi*, 177.

²⁴ Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 189.

ancak Tanzimat ile net bir şekilde iki ayrı gerçeklik küresine, dünya görüşüne sahip bilgi(nler) topluluğu -eskiden beri medreselerde yetişen alimler ve mektepli bürokratlar- ortaya çıkmıştır. Buna karşın, Tanzimat adamları farklı toplumsal çevrelerde yetişen ama aynı politikayı izleyebilen insanlar topluluğuydu. Örneğin, Âli Paşa ile Fuad Paşa farklı çevrelerde yetişmeleri ve farklı eğitimlerden geçmeleri bakımından zıt karakterlere sahip olmaları bakımından bunların tipik örneğidirler. Aralarında birlik olmasa bile uyum olduğu bilinmektedir; öyle ki aralarındaki ortaklık Fuad Paşa'nın vefatıyla son bulmuştur.²⁵

Eğitim alanında Tanzimat döneminde ortaya çıkan ikiliğe karşı 1851'de *Encümen-i Dâniş* kurulmuş ve sonra II. Meşrutiyet döneminde bu ikiliğin yarattığı buhrana son verilmek istendiyse de ortadan kaldırılamamıştır. ²⁶ Bu dönemde, Batı düşüncesi dünyasının ve Batı düşüncesi dünyasını izleyen felsefenin önü de *dolayısıyla* açılmıştır. Tanzimat'tan beri felsefeye karşı bir ilgi vardı, fakat kurumsal olarak hiçbir yerde felsefe tahsili yapılmamaktaydı. II. Abdülhamid döneminde felsefeyle ilgilenmenin daha ziyade bir zındıklık işi sayıldığından söz edilir: "Modern Osmanlı istibdadının kurucusu Abdülhamid Anadolu'da en güçlü liseleri kuran²⁷, Tıbbiye'de ve Harbiye'de yabancı dil eğitimini geliştiren hatta modern anlamda Darülfünun'u kuran hükümdardır; ama onun devrinde felsefe eğitimi yoktur, hürriyet konuşulmaz. Türkiye'deki sansürcü eğitimin bir nevi başlangıcı gibi düşünebiliriz. Abdülhamidçi anlayış; insanlar okusunlar, mühendis olsunlar, zabıt olsunlar, zanaatkâr olsunlar istiyor fakat filozof olmaları zinhar hedef değil".²⁸ Buna karşılık, her ne kadar kurumsallaşan bir felsefe eğitiminden söz edilemese de, İslamcı kimliğiyle seçkinleşen ilk kadın felsefecimiz Fatma Aliye Hanım'ın 1889'da *Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife* isimli çalışmasının giriş kısmında şu ifadelerle rastlanır: "Bir zamânlar feylesof denildi mi bundan dînsiz, derbeder, serserî birtakım insânlar anlayanlarımız pek çok idi. Hamd olsun şu devr-i terakkîmizde kadınlarımız dahî şimdi bunu anlıyorlarsa da meşâhîr-i felâsifenin tercüme-i hâllerine dâ'ir fıkralar yazarak nâmalarını bu zamâna kadar bırakmış olan o feylesoflara dâ'ir biraz ma'lûmat vermek istedik".²⁹

Tanzimat'la birlikte yönünü tümüyle Batı'ya çeviren Osmanlı aydınları özellikle Fransız düşünürlerinin siyasi fikirlerinden etkilenmiş ve bu doğrultuda Rousseau, Voltaire, Fénelon ve Fontenelle gibi düşünürlerin -özellikle özgürlükle ilgili fikirlerinin etkisiyle- bazı eserleri tercüme edilmiştir. 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı münevverleri eylemsellik alanlarını kuracak olan daha özgür, demokrat bir sistem arzulamaktadır. Batı Dünyası'nın bu tür bir sistemi inşa edebildiğine, dolayısıyla kendi politik birliklerinde de bunun tatbik edilebileceğine ilişkin güçlü bir inanç beslemektedirler. Lewis, 1871'den itibaren artık geçmişe dönmeyi sağlayabilecek fiilen hiçbir politika üretilebilmesinin imkanı olmadığını, ister yavaş isterse hızlı bir hareket edilsin, ister dümdüz isterse dolambaçlı yollara başvursun, şu ya da bu şekilde Türkiye'nin önündeki tek yolun modernleşme ve Batılılaşma olduğunu ifade etmiştir.³⁰ Bu doğrultuda çok çeşitli alanlarla birlikte Çağdaş Batı Felsefesi Türkiye'ye aktarılmaya

²⁵ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 164.

²⁶ Tevhîd-i Tedrîsât (1924) ile ülke medreseli-mektepli ikileminden kurtarılmak istenmiş ve tüm eğitim kurumları Maarif Vekaleti'ne bağlanmıştır.

²⁷ Abdülhamid döneminde eğitim alanında daha ziyade rüştiye, idadiye ve sultaniye okullarının sayısındaki artış dikkat çekicidir, fakat aynı gelişmeye ilkeğitimde rastlanmaz. Bu nedenle, ilkeğitimde alınan geleneksel, dinsel eğitim sonrasında ortaegitimde tahsil edilen müfredat arasında giderek artan uzaklaşmanın bu dönemde yetişen nesiller üzerinde güçlü sarsıcı etki yaptığı bilinir. Yetişen kuşakların yaşadığı kafa karışıklığı, yükseköğretime geçildiğinde katmerlenmiştir. Bu nedenle, Abdülhamid rejimine ilk karşı-çıkışlara ve yeni yönelimlere Tıbbiye ve Harbiye'de rastlanması tesadüf değildir (Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 367).

²⁸ Ortaylı, *Cumhuriyetin İlk Yüzyılı: 1923-2023*, 44-45.

²⁹ Fatma Aliye Hanım, *Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife*, (Haz. A. Utku-U. Köroğlu), Konya: Çizgi Kitabevi, 2006, 2; Ali Utku ve M. Cüneyt Kaya, "Türkiye'de Modern Felsefe Tarihi Yazımının Serencamı: Geç-Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Literatür Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 9, Sayı 17, 2011, 21.

³⁰ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 178.

başlanmış, materyalizm, her türden inanç '-izmi', spiritüalizm, existansiyalizm, eski ve yeni pozitivism, her türden ideolojik '-izm', determinizm, indeterminizm ve daha pek çok akımla ilgilenilmiş, eserler tercüme edilmiştir. 1839-1908 arasında Batı düşünce ve felsefe dünyasını şu ya da bu şekilde tanıtmaya gayret etmiş olan Osmanlı aydınları arasında Ahmet Cevdet Paşa, Münif Paşa, İbrahim Şinasi, Ali Suavi, Ziya Paşa ve Namık Kemal vardır. Tanzimat sonrası pek çok felsefi akımın kol gezdiği ülkemizde özellikle yapılan tercümeyle birlikte, akımlar savunucularını da üretmiştir. Ancak ister taraftarı, ister karşıtı olsunlar tüm felsefe çalışmaları bir şekilde Batı düşüncesiyle ilgili olmak durumunda kalmıştır. Bu çalışmaların bir kısmı felsefe tarihi, felsefeye giriş, bir kısmı ahlak, ruhiyat, mantık, bir kısmı filozof ve felsefesinin tanıtımı, bir kısmı din ve felsefe, uzlaştırma ve karşı-çıkışlar, bir kısmı felsefe sözlüğü üzerinedir.³¹ Bu dönemde Türkçenin yabancı unsurlardan arındırılması gerektiği konusunda da ilk bilinçli işaretler, Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa, Ahmed Mithat Efendi, Şemsettin Şami gibi aydın-yazarlardan gelmiştir. Bilindiği gibi, Batılı bazı toplumlar 18. yüzyılda ulusal dillerini yabancı sözcüklerden arındırmanın gerekliliğini fark ederek, bu doğrultuda çeşitli girişimlerde bulunmuşlardır. 'Biz'de *laik okullaşma süreci* olarak da bilinen mektepleşme süreçlerinde terimlere karşılık bulma çalışmaları belirleyicidir. Literatürde 'laik' olarak isimlendirilse de, şüphesiz bu dönemde tümüyle bir laikleşme çabasına rastlanmaz, çünkü modernleşme ile dindarlaşma sürecini birlikte işletmeye çalışan bir Osmanlı vardır. Aslında Osmanlı modernleşmesi zorunlu-seçmeli ya da kendisine mecbur olunan Avrupa'ya referansla modellenmiş ve bu modelleme sürecinde de eğitim alanında medreseliler ve ilmiye sınıfı dışarıda bırakılmıştı. Ancak Osmanlı reformistleri ulema ve medreselilerle açtıkları savaşmak yerine, onların dışında bir laik eğitim örgütlenmesine gitmeyi tercih etmişlerdir. Laik bürokrasi güçlendiğinde ise ilmiye sınıfının etki gücü azalmış ve II. Meşruiyet sonrasında da ilmiye sınıfı etkisiz hale getirilmeye başlanmıştır.³² Ancak Osmanlı aydınlarının hem medreseli hem de mektepli olması durumu, modernleşme sürecinin geleneksel olanla karşı karşıya gelmesi sorunu üzerine çalışmaları motive etmiş, onları modern bilim ve felsefe diliyle ilişki kurmaya yönlendirmiştir. Bu dönemde ortaöğretim ve yükseköğretim düzeyinde olan okulların ders kitabı ihtiyacını karşılamak, bunun için ise telif, tercüme ve uyarlama faaliyetine girişmek gerekmiştir, fakat tercümenin nasıl yapılacağı, terimlerin nasıl karşılanacağı hususu çok ciddi bir sorundur. Okullaşma süreci Osmanlı okur-yazarlarını Batı'da yayınlanmış eserleri kuran kavramlarla, terimlerle karşı karşıya getirmiştir ki felsefe grubu derslerinde okutulacak kitaplar için dil ve terim konusu çok daha sorun teşkil etmekteydi. Batı dünyasının sunduğu çerçeve klasik çerçeveye nasıl telif edilecekti? Felsefe alanının emektarları Batı düşünce dünyasının akımlarını naklederken, kavram ve terimlere karşılık türetmek durumunda kalmış, bazı kavram ve terimlere karşılık türetebilirken, bazılarını da olduğu gibi bırakmayı tercih ederek aktarmışlardır.³³ Ancak bu dönemde henüz dilin yabancı unsurlardan arındırılması gibi bir kaygıya rastlanmaz; bu kaygı, Tanzimat'ın ilanından sonra, ulusçuluk hakkında yeni fikir akımlarıyla karşılaşma sonucunda başlamış ve terimler konusunda farklı tutumlar gelişmiştir. Tercüme faaliyetinde öz Türkçe mi, yoksa Arapça menşeli Türkçe mi kullanılacağı konusu gündemdedir: "XX. yy. başlarında felsefe alanındaki terimlerin çoğu, kimi zaman kavramı karşılamak üzere, kimi zaman da çevirme yoluyla daha çok Arapça sözcüklerden yapılmıştır"^{34 35}

20. yüzyılın ilk çeyreğinde entelektüel ve kültürel alanda yine ağırlıklı olarak Fransız olan yabancı düşünürlerin etkisi görülür. Bu kez 18. yüzyıl aydınlaması değil de,

³¹ Yakup Yıldız, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Felsefe Tarihçiliği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2003, 3.

³² Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 190.

³³ İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2001, 23-24; A. Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, Ankara: Dil Derneği Yayınları, 4. Baskı, 2011, 73.

³⁴ Kâmile İmer, *Dilde Değişme ve Gelişme Açısından Türk Dil Devrimi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1976, 68, 78.

³⁵ Bugün bile ülkemizde tercüme faaliyetini içinden çıkamaz hale getiren bir sorundur.

19. yüzyıl toplumbilimcileri etkilidir.³⁶ Sosyolojinin bir tür felsefe olarak alındığı bu dönemde August Comte, Ernst Haeckel, Emile Boutroux, Henri Poincare, Emile Durkheim, Henri Bergson gibi isimler etkili olmuştur. Bunlar arasında etki gücü en yüksek olan ismin Comte olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte, Rıza Tevfik, Sâlih Zeki, Ziya Gökalp gibi isimler vasıtasıyla pozitivist dalganın etkili eleştirmenlerinden olan Poincaré ve pozitivist monizme karşı bir plüralist olarak seçkinleşmiş olan Boutroux da felsefe dünyamıza girmiştir.³⁷

Henüz 1923'e gelmeden içlerinde ağırlıklı olarak Fransız felsefesinin, özellikle pozitivistin olduğu bir birikim elde edilmiştir. Bu aktarımı gerçekleştiren ve elde edilen çerçevelerle yerel meseleleri çözmek için çaba harcayan, çok sayıda aydın-yazar bulunmaktadır. Batı'nın bilimi çok önemli ölçüde ve pek az tereddütle benimsenmiş, fakat felsefesi çeşitli nedenlerle, daha ziyade mevcut teorik çerçeveden dolayı çok ciddi eleştiriyile karşılanmıştır; aktarılan düşünceler anlaşılabilir biçimde eski düşünce birikimiyle dolaşıma sokulup sınanmak istenmiştir. Bu nedenle, Çağdaş Batı Felsefesi'nin ülkemizde yayılması, İslamcı ve Türkçü tepkileri de beraberinde getirmiştir.³⁸ Özellikle Tanzimat'la birlikte ülke sınırlarımıza giriş yapan pozitivist ve materyalist düşüncelere karşı eski düzenin çağdaş taraftarlarınca pek çok eleştiri kaleme alınmıştır. Bu dönemde hakkında en fazla reddiye yazılan eser, Baha Tevfik ve Ahmed Nebil tarafından tercüme edilen Ludwig Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'idir. Fatma Aliye Hanım'ın *Tedkik-i Ecsâm*'ı, Hacı Mustafa'nın *Red ve İspat*'ı, Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Huzûr-ı Akl'u Fende Maddiyîûn Mesleki Dalâleti*, Mehmet Emin Feyzi'nin *İlim ve İrade*'si bu reddiyeler arasındadır. Ayrıca genel olarak yayınlanan eserlerle ilgili eleştiriler içeren Mehmet Ali Aynî'nin *İntikâd ve Mülâhazalar*'ı da eklenebilir.³⁹

Özetle, Batı Avrupa Dünyası'yla ilk esaslı temasın ardından 'değişim sorunu' baş göstermiştir. Bilimsel gelişmeler karşısında değişimin zaruretini neredeyse tüm aydınlarımız duyumsamış, fakat bu değişimin tam olarak ne yöne doğru ve nasıl gerçekleşmesi gerektiği konusunda farklı kanaatler oluşmuştur. Bir başka deyişle, son dönem Osmanlı aydınlarını meşgul eden asıl konu, Batı Avrupa Dünyası'ndan yararlanıp yararlanmama sorunundan ziyade, kendi kültür havzaları içinde bunun nasıl gerçekleşeceği ya da alımlama sürecinin nasıl yerleştirilerek, uygulanabilirliğini sağlama sorunudur.⁴⁰ Bu konuda yerli düşünmeyi önceleyen isimlerden bazıları bilimi tekniğe indirgeyip, bu tekniğin yaşamımızı bir bütün olarak şekillendirmesine karşı mücadele etmişlerdir. Örneğin, Filibeli Ahmet Hilmi bizim değişimimizin Avrupa'dakinden farklı olması gerektiğini düşünüyordu. Ona göre Avrupa ile aramızdaki en bariz fark dinsel alandı. Bu nedenle, biz kendi niteliklerimizi göz önünde bulundurarak değişime yön vermeliyiz ki bunun için de öncelikle bir metoda sahip olmamız gerekir: "En iyi, en sağlam ve en ilmi metod 'tahlil metodu'dur. Yakından incelenirse tecrübenin esasının tahlilden ibaret olduğu görülür. (...). Eğer tahlil metoduna sahip değilsek, hislerimize ve temayüllerimize uyarak tercih mecburiyetinde kalırız".⁴¹

2) Cumhuriyet ve 'Biz'

Cumhuriyet, yeni toplum ve yeni insan demektir. Yeni ilkeler, kavramlar, görüşler ışığında yeniden varlıkta kalma çabası sergileyen Cumhuriyet'te bu kez İslamlıkla değil, fakat daha ziyade Batılılık üzerinden bir dönüşüm gerçekleşmiştir. 'Yeni'liği ihtiva eden

³⁶ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 313.

³⁷ Bir aktarma ve öğrenme evresinin ilk zamanlarında çoğunlukla Fransızca eserlerden tercümeyle oluşturulan felsefe kitaplığımız, ilk kez 1927-1928 yılında Karl Vorlander'in *Geschichte der Philosophie* adlı eserinin Mehmet İzzet ve Orhan Saadettin tarafından tercümesi edilmesiyle Almanca felsefi metinlere de *doğrudan* müracaat edilmeye başlanmıştır (Utku ve Kaya, "Türkiye'de Modern Felsefe Tarihi Yazımının Serencamı, 33).

³⁸ Demir, *Philosophia Ottomanica*, 584.

³⁹ Yıldız, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Felsefe Tarihciliği*, 11.

⁴⁰ İsmail Kara, "Felsefe ve Tefelsüf: Türkiye'de Felsefenin Dili Niçin Yok?", *Cogito*, Sayı: 19, "Osmanlılar Özel Sayısı", 9. Baskı, 2006, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999, 285.

⁴¹ Akt. Rahmi Karakuş, *Felsefe Serüvenimiz*, Aktif Düşünce Yayıncılık, 2. Basım, Ankara, 2015, 115.

pek çok terim vardır: çağdaşlık, medenilik, bilimsellik, laiklik, devrimcilik. Bunlardan çok daha belirleyici olanı ise milliliktir. Milliliğin de fikir olması bakımından Batılı olduğu dikkate alınır, Cumhuriyet bir bütün olarak Batılılaşmak, 'Batılılaşmak yoluyla çağdaşlaşmak' demektir. Cumhuriyet, millî egemenlik, millî tarih, millî edebiyat, millî bilinç gibi alt başlıklarla örülen ideali fiili kılabilmek için siyasetin, ekonominin, edebiyatın, sanatın, bilimin seferber edildiği, peşpeşe devrimlerin yapıldığı yeni bir dönemdir.⁴² Bu yeni dönemin gerçekleştirmeye çalıştığı idealin ideolojisi Tanzimat döneminde olduğu gibi bir grup ideolog ya da seçkin entelektüele değil, toplum yapılandırıcısı kurucu siyasî düşünceye aittir. Bir başka deyişle, Batılılaşma, bireysel çabalarla değil, doğrudan politik otoritenin himayesinde gerçekleşmektedir.⁴³

Kemalizmin⁴⁴ temel kavramları, Tanzimat ve II. Abdülhamid devrindeki gelişmelerle yerleşir. Özellikle Tanzimat dönemi, Atatürk kuşağının Batılı düşünceyi alımlama ve bu yönde devrimler yapma kudretini arttırmıştır. Bu yönüyle, Tanzimat ve Meşrutiyet Cumhuriyet'te çimlenecek olan tohumların toprağa serpildiği dönemdir. Cumhuriyet İmparatorluğa ve günümüz de Cumhuriyet'e pek çok bakımdan borçludur: "Türk Devrimi, gerçekleştiğinden çok önce başlamış ve bittiğinden çok sonra da devam etmiştir".⁴⁵ İnalçık da Cumhuriyet'in ve Atatürkçülüğün tarihimizin hem mantıksal ve hem de kaçınılmaz bir sonucu olduğunu ve bu nedenle tarihin akışını tersine çevirecek girişimlerden uzak durulması gerektiğini önermiştir.^{46 47}

Atatürk'ün radikal devrimci/ihtilalci modernleşme arzusu bütünlüklü bir değişmeyi beraberinde getirmiştir. O, Batı'yı dünya görüşüyle, değer yargılarıyla, tüm dışsal sembollerıyla içselleştirmek niyetindeydi ve tüm bunları meşru kılmamanın yegane yolu, millî egemenlik ilkesiydi. Kimliğin kurucu unsuru İslam Dünyası'nda dindi, kesinlikle dil ya da ırk değildi. Selçuklularla birlikte buna ayrıca politik birlik eklenmiştir. Osmanlı'da da toplum din esasına dayalı kategorize edilmiş milletlerden oluşuyordu ve milletler birbirinden dil ve ırk esasına göre ayrılmıyordu. Cumhuriyet dönemini Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinden ayıran en temel husus, İslamiyet ile temellenen Osmanlı politik birliğinin yerine ulus egemenliğinin ve bağımsızlığının geçirilmesidir. Atatürk'ün, 1925'te Ankara Hukuk Fakültesi'nin açılış töreninde yaptığı konuşmada politik müşterek "biz" şu sözlerle belirlenmiştir: "Milletin, idame-i mevcudiyet için efradı arasında düşündüğü rabıta-i müştereke, asırlardan beri gelen şekil ve mahiyetini tebdil etmiş, yani millet, dinî ve mezhebi irtibat yerine, Türk milliyeti rabıtasıyla efradını toplamıştır".⁴⁸ Şüphesiz Türk insanı için din ve devlet yerine vatan ve millete hizmet etmeyi ya da Müslümanlık ve Osmanlılık yerine Türk olmayı düşlemek güç işti. Günümüzde bile Müslüman olmayan bir Türk'ü düşünmek Türk insanı için güçtür.⁴⁹

Atatürk (Mart 1923) Batı Dünyası karşısındaki gerileşimimizi ya da Batılı ilerlemelerden yoksun kalışımızı hilafetle ilişkisinde değerlendirmiş ve Batılı milletlerle eşit düzeye erişebilmenin yegane yolunu seküler bir devlet sisteminde görmüştür.⁵⁰ Ne bir ilahiyatçı ne de bir hukukçu, fakat daha ziyade ulusal bilinç meselesine odaklanan politik lider olarak yaptığı düzenlemeler 1937'ye kadar sürmüştür.⁵¹ 3 Mart 1924'te Hilafet kaldırılmış, ancak tam seküler bir devlet kavramı ancak 1928'te yerleştirilebilmiştir. 17 Şubat 1926'da kabul edilerek 4 Ekim'de yürürlüğe giren Medeni

⁴² Karakuş, *Felsefe Serüvenimiz*, 165-166.

⁴³ Karakuş, *Felsefe Serüvenimiz*, 167.

⁴⁴ Cumhuriyet yıllarında yerli ve yabancı birçok isim –ki buna Mustafa Kemal'in kendisi de dahildir– Türkiye Cumhuriyeti'ni "Kemalist Rejim" olarak nitelemiştir.

⁴⁵ Davison, *Osmanlı-Türk Tarihi*, 369.

⁴⁶ İnalçık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, 81.

⁴⁷ Şüphesiz, tarihte geriye dönüş olamayacağı herkesin malumudur ve açıkçası günümüzde akışı tersine çevirme girişime soyunmak isteyen aklıbaşında kimseye de rastlanmamaktadır. Bunun nedenlerinden biri, geçmişle irtibatlanılabile dahi hiç kimsenin bunun (Cumhuriyet öncesi kültürel yapının) topluma tatbikini olanaklı görmemesi olabilir.

⁴⁸ <http://www.law.ankara.edu.tr/wpcontent/uploads/sites/190/2019/10/Atatürkünkonuşması.pdf>

⁴⁹ Davison, *Osmanlı-Türk Tarihi*, 136.

⁵⁰ İnalçık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, 88.

⁵¹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 540.

Kanun ile de kişilerin toplumsal ilişkileri yeni baştan kurallara göre, eylemsellik alanı Batılı bir toplumsallığa bağlı olarak düzenlenmiştir. Bu köklü bir sosyal devrimdir, bu yönüyle de devrimlerin en önemlisi kabul edilir. Buna göre reşid olanlar, din seçiminde özgürdür. Batılılaşmayı en radikal haliyle algılayan Atatürk, (1938'de resmen anayasaya giren) laikliğin ülkede tüm toplumsal, kültürel sorunlara derman olacağını düşünmüştür.⁵²

Anayasasıyla, kanunlarıyla, amaçlarıyla laik ve modern bir ülke olarak konutlanan Türkiye'yi hala Doğruya bağlayan bir simge vardı: Arap Alfabesi. 'Geçmişe gömülmüş olan hilafeti ve ilahi yasayı takip edecek Müslüman kimliğinin son işareti'⁵³ olan simgeyi ortadan kaldırmak üzere 1928'de Harf İnkılabı gerçekleşmiştir. Tanzimat'tan beri Türkçe'nin Arapça ve Farsça'dan arındırılarak ilim dili olarak kullanılması konusunda bir tartışma yürütülmüş ve Kânûn-ı Esâsî'de resmî dil olarak kabul edilmişti. Cumhuriyet'in ilanından Latin Alfabesinin kabulüne kadar -uzun zamandır tartışılan dilde sadeleşme sorunu bir yana- dil konusu üzerine yazıların odaklandığı temel sorun 'imlâ ve alfabe'dir.⁵⁴ Dil ve alfabe konusu sıklıkla oluşan yarılmalar ekseninde tartışılmıştır. Devlet ve halk arasında başlayan yarılmanın din ve dünya, okumuş ve cahil, Batı zihniyeti ve Doğu zihniyeti arasındaki uçurumlarla devam etmesi dilde çağdaşlaşma sorununa sevk etmiştir.⁵⁵ Türkiye'nin çağdaş uygarlık seviyesine erişebilmesinin yolunun, Doğu kültürünün etkisinden kurtularak, Batı medeniyetine dahil olmaktan geçtiğine ilişkin duyulan sarsılmaz inançla, Doğu kökenli Arap harflerinin yaklaşık bin yıllık hakimiyetine son verilerek, 1928'de Harf İnkılabı gerçekleştirilmiştir. Bu inkılap, Türkçedeki (belli ölçüde aşına olunan) Arapça ve Farsça menşei sözcükleri daha da yabancı kılmıştır.⁵⁶ 20. yüzyılın ilk çeyreğinde⁵⁷ Türkçedeki -diğer alanlarda olduğu gibi- gerek doğrudan karşılık bulma yoluyla gerekse tercüme yoluyla üretilmiş felsefe terimlerinin çoğu -Rıza Tevfik'in *Felsefe Dersleri*'nde görüldüğü gibi- Arapça menşelidir. Bu bakımdan, 29 Aralık 1927'de İsmail Fenni Ertuğrul tarafından hazırlanmış olan *Lûgatçe-i Felsefe* ve dahi Atatürk'ün *Nutuk*'u günümüz lisanıyla anlaşılabilirlikten uzaktır. Bu inkılap Osmanlı'dan kendini ayırması bakımından Cumhuriyet'imiz açısından esaslı bir değişimdir.

Cumhuriyet'le birlikte radikal anlamda bir dünyevileşme süreci başlatılmıştır. Batı modernizasyonuyla modellenen Türk tipi modernlik, merkezinde dinin olmadığı yeni bir dünya görüşüdür. Dinin yerine aklın, bilimin ve teknolojinin geçirildiği yeni düzenin dine bakışını A. Arslan şu sözlerle özetler: "Cumhuriyet en hoşgörülü biçiminde dine kayıtsızdır, daha az hoşgörülü biçiminde ise dine düşmandır, militan bir biçimde ona düşmandır. Her halükarda onun için hayatta tek bir hakiki mürsit vardır; o da akıldır, bilimdir, teknolojidir. Geri kalan her şey insanlığın gelişmesinde birer ayak bağından başka bir şey değildir".⁵⁸ Şüphesiz, yeni olan, eski olanı ötelemek ister ve eski olan da yeni olana direnir. İşte bütün çatışmanın temeli burasıdır. Önceki dönemlerde *yeni olan* ile karşılaşıldığında iki tavır ön plana çıkmaktaydı; ya mevcudu korumak üzere yeniliği reddetmek ya da yine korumak üzere benimsemek. Ancak Cumhuriyetin değişim faaliyeti, mevcut kültürün dayandığı moral temel değerleri değiştirmeye yöneliktir. Bu konuda Osmanlı münevverlerinin Batı'dan neleri almanın hayırlı, neleri almanın zararlı olacağına dair sezgilerinin yeterince gelişmemiş olduğu ileri sürülebilse de, Ziya Gökalp'lerin Batı'nın manevi kültürüne karşı direnci ve bu konuda yaptıkları meşhur ayrımlar ölçü

⁵² İnalçık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, 217.

⁵³ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 371.

⁵⁴ Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, 389.

⁵⁵ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 254.

⁵⁶ İmer, *Dilde Değişme ve Gelişme Açısından Türk Dil Devrimi*, 85.

⁵⁷ Felsefe kavramlarının yerleşmesinde ve kavramlarına yeni karşılık üretilme konusunda ilk önemli girişim Baha Tevfik'in *Felsefe Mecmuası*'nda (1329/1911) -tamamlayamamış olsa da- *Felsefe Kâmûsu*'nu yayımlanmasıdır. Buna mukabil, 1913 yılında Dârülfünun-ı Osmânî'de görev yapan müderrislerin kullanacağı dilde birlik yaratmak ve yabancı sözcük, terim ve kavramlara karşılıklar bulmak amacıyla *İslahat-ı İlmîyye Encümeni* ve *Tedkikat-ı Lisanîye Heyeti* kurulmuş ve bir yıl kadar çalışan bu heyet üç eser yayınlamıştır. Birisi tamamlanmamış olan bu eserlerde toplamda 1132 Fransızca felsefe terimine karşılık sağlanmış, ancak sonrasında bireysel çabalarla sınırlı kalmıştır.

⁵⁸ Ahmet Arslan, *İslâm, Demokrasi ve Türkiye*, Ankara: BigBang Yayınları, 2015, 196.

vermesi bakımından anlamlıydı. İncalcık, modernleşmeye kültür ve medeniyet gibi iki cihetten bakmak yerine, Atatürk'ün Türk tarihine çizdiği istikameti şöyle tasvir eder: "Batı medeniyeti, yalnız beş kıtada coğrafi bakımdan en yaygın, en dinamik bir medeniyet olarak değil, mahiyeti bakımından da cihanşümuldür. Çünkü, Batı medeniyeti insanı, belli bir kültürün, milletin veya dinin mensubu olarak değil, soyut değerleri ile ele alan bir düzen geliştirebilmiştir. Ferde, akla ve tabiata dayanan bu yeni dünya görüşü öyle soyut bir çerçeve meydana getirmiştir ki, her millet bu çerçevede millî şahsiyetini zedeledikten, her fert dinî ve hissî hayatına halel gelmeden yerini alabilmektedir. (...) Bir kelime ile çağdaş medeniyetin cihanşümul prensiplerine dayanan öz millî hayat...İşte Atatürk'ün Türk tarihini yönelttiği tarihî gaye".⁵⁹

Bir ulus-devlet olarak yeni kurulmuş Türkiye'de kurucu iradenin amaçlarının içine doğduğu kültür havzasının hafızası ve geleceğiyle, iç ve dış imkanlarıyla olan ilişkisini yöneten ilerlemeci, çizgisel, aydınlanmacı bir tarih anlayışı vardır. Bu anlayışa göre geçmiş geçmişte kalmışlığı itibarıyla bir geri kalmışlıktır. Cumhuriyet, yeni ilkeler ışığında tümüyle Batılılık üzerinden bir dönüşüm projesidir. Gelgelelim, inşa edilmek istenen yeni düzen Batı'da olduğu gibi gelenekten tevarus edeni yeniden inşa yoluyla değil, geleneği tümüyle geride bırakarak tesis edilmek istenmiştir. Ancak zamanın sıfır noktasında olmayı amaçlarken, geçmişin geleceğinde değil, geleceğin geçmişinde pozisyon alınmıştır ve bu nedenle de yeni olanı yaşama geçirilmek istenirken, geleceğe ciddi biçimde borçlanılmıştır.⁶⁰

Türkiye'de ulus-devlet, laik eğitim sistemi ve demokrasi gibi uygulamalar birbirine paralel gelişmeler göstermemiştir. Örneğe, sekülerleşme zorunlulukla demokratikleşmeyi getirmemiş ya da kurulan fabrikalar ve döşenen raylar zihniyeti değiştirmemiştir. Eski usul ve esasların, uygulamaların tümünden değiştirilmesi laik Cumhuriyet'in eseridir. Buna karşın, 1928'de 24 anayasasının ikinci maddesi değiştirilerek, devletin dininin İslam olduğu ibaresi çıkarılmışsa da, devletin hiçbir zaman İslam ile resmi bağı kestirilemeyeceği ya da laik devlet kavramıyla birlikte, bir yüzyıl boyunca zamanda milli bilince nüfuz edilmesine karşılık halktan tam destek gördüğü ileri sürülebilir değildir. Rejimin ve hukukun değiştirilmesi çok ciddi hadiseler olmakla birlikte, kültür söz konusu olduğunda karşılaşılan direnç çok daha güçlüdür. Çünkü modernleşme sürecinde en çarpıcı durum insanların dünya görüşlerinde ve eylemsellik alanlarında meydana gelen değişimlerdir ve halk gündelik alışkanlıklarını, inançlarını, eylemlerini kolaylıkla değiştirmez, eylemsellik alanına müdahale edilmesine kolaylıkla izin vermez. Örneğin, Takrîr-i Sükûn Kanunu ve İstiklal Mahkemeleri'yle çok daha güçlü bir halde iken Atatürk bile fesle ya da genel olarak geleneksel kıyafetle uğraşmasına rağmen, çarşaf için bir kanun çıkarmayı (1935'e kadar) göze alamamıştır.⁶¹ Kültürel değişim-dönüşüm işi bir yerlerden kanun transfer etmekle birkaç ay içerisinde gerçekleştirilebilir bir şey değildir, bunun için çok uzun süreye ihtiyaç vardır. Daha büyük sahnede düşünüldüğünde, modernizasyon kürenin hemen her yerine yayılsa da, görünürde tek bir müşterek medeniyet meydana gelmemiştir. Özellikle İslam dünyasında halk ve hatta eğitimini Batı dünyasından almış olan pek çok aydın geleneksel değerlerine dönmeyi tercih etmişlerdir.⁶²

Geleneğin en güçlü parçası olan din insanlara ve toplumlara hep bir reçete sunmuştur. Diğer milletler için olduğu gibi Türkler için de dinsel kurallar sadece bir dinî vecibe olarak kalmamış, fakat aynı zamanda bir toplumsal yaşam kuralına dönüşmüştür. Esas olan alışkanlıklardır. Halklar eylem alanlarında kural haline gelmiş olan ilkeleri kutsarlar. Bu bağlamda, halkın kültürüne olan bağlılığını doğru teşhis ve teşrih etmek gerekir, yoksa bir taassup olarak görüldüğü sürece doğru çözümler üretilemez.⁶³ 21. yüzyılda Atatürkçüler ile gelenekçilerin en sert şekilde çarpışıyor olması da daha ziyade bu nedendendir. Öyleyse, mutlak bir biçimde geçmişinden koparak, tümüyle Batılılaşma

⁵⁹ İncalcık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, 153.

⁶⁰ Zeynep Direk, "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu", *Defter Dergisi*, Sayı 33, 1998, 85.

⁶¹ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 364.

⁶² İncalcık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, 77.

⁶³ İncalcık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, 107.

yoluyla inşa edilmek istenen yeni uygarlık düzeni, Batı'nın tüm aydınlığına karşın, geçmişe gömüldüğü sanılan/umulan unsurların her an hortlayabileceği kaygısı içinde günümüze dek varlığını sürdürmeye çalışmış ve yeni düzenin ilkeleri ışığında yetişen nesiller için zihinlere musallat olan endişe, bu unsurların günün birinde silinmeye çalışılmış hafıza karşısında gösterebilecekleri direnç ya da bu hafızanın onların özyaşamöykülerine hakim olabilme ihtimali olmuştur.

3) Üniversite ve Dil Maceramız: Kazançlar ve Kayıplar

Osmanlı İmparatorluğu yeni bilimi ithal edebilmek için ilk zamanlarda Batıya öğrenci göndermiş ve oradan da öğretim elemanı getirmiştir. Batılı tarzda bir üniversite kurma fikrini gerçekleştirmek, onu mali ve idari sisteme entegre edebilmek kolay bir iş değildi şüphesiz, ancak bilimsel bilgiyle donanmış bir bilim adamı cemiyetine duyulan ihtiyaç kadar, bu cemiyetin içinde varlığını sürdüreceği bir mekana da ihtiyaç vardı. Darülfünun terimine ilk kez 1845 yılında eğitim işlerini düzenlemek amacıyla kurulan Meclis-i Muvakkat'ın raporunda rastlanır. Raporun Meclis-i Vâlâ'da istişare edilmesiyle 1846'da düzenlenen tutanakta Darülfünun'un kuruluş amacı "devlet bürokrasisinde istihdam edilmek üzere 'malumatlı bendegân yetiştirmek' olarak belirlenmiştir.⁶⁴ Tanzimat'tan itibaren eğitim alanında başlatılan reformlar, Batılı tarzda kurulması planlanan üniversite girişimleri on dokuzuncu asrın sonlarına doğru olgunlaştırılmış, fakat üniversiteye yönelik ilk üç girişim –diğerleri bir yana, esas olarak, ortaöğretimden yetişmiş öğrenci kıtlığı nedeniyle- kesintiye uğramıştır. II. Abdülhamid zamanındaki yüksek okullaşma oranıyla birlikte 1900 yılında Darülfünun dördüncü kez yeniden açılmış, II. Meşrutiyet döneminde ciddi değişiklikler yapılarak, yeni düzenlemelerle, yeni formlarla günümüze dek varlığını sürdürmüştür. Tanpınar Darülfünun serüvenimizi şu şekilde özetlemiştir: "Darülfünun meselesi Encümen-i Dâniş'le beraber ortaya atılmıştı. Abdülmecid zamanında uzun zaman hülyası kuruldu. Abdülaziz devrinde açıldı, kapandı. Hamid devrinde şöyle böyle tecrübe edildi ve ancak 1908'den sonra milli hayata lüzumu kabul edilebildi".⁶⁵

Osmanlı İmparatorluğu, I. Dünya Savaşı yıllarında Almanya ile eğitim alanında işbirliği yapmıştır. 1869'dan beri ilk kez Fransız eğitim sisteminden başka bir modele müracaat edilmiştir.⁶⁶ 1915-1918 yılları arasında tatbik edilmek istenen Alman eğitim modeli Mütareke'nin de etkisiyle önemini kaybetmiş ve yerine 1926-1933 yılları arasında Fransız modeli ikame edilmek istenmiştir. 1920-1933 yılları arasında İstanbul Darülfünuna davet edilen 21 öğretim elemanının neredeyse hepsi Fransızdır.⁶⁷ Kurtuluş Savaşı kazanıldıktan sonra, kurumlar dönüştürülerek, toplum yeniden yapılandırılmak istenmiş ve Cumhuriyet'in ilan edilmesiyle İstanbul Darülfünunu⁶⁸, Avrupa medeniyetine göre modellenen Cumhuriyet'in inkılâplarına uygun olarak siyasi programını medeniyet değiştirmek üzere belirlemiştir. Henüz yeni bir ulus-devlet olan Türkiye'nin eğitim konusunda bir konsepsiyon geliştirebilmesinin yolu, öyle görünüyor ki tek yolu Batılı uzmanlara danışmak olmuştur. 1925 yılında eğitim alanındaki sorunların tespiti ve teşrihi için bazı yabancı uzmanlar davet edilmiştir. Gelen ilk uzman Amerikalı John Dewey'dir. Yaptığı inceleme sonucunda iki ayrı rapor hazırlamıştır. Dewey'den sonra Alman Alfred Kühne (1925), Belçikalı Omer Buyse (1927), İsviçreli Albert Malche (1932) gibi uzmanlar gelmiştir. Gelen isimlerden yalnızca Albert Malche ve Philippe Schwartz üniversite özelinde eğitim çalışmaları yürütmüşlerdir. Albert Malche hazırladığı raporu 29 Mayıs 1932'de sunmuştur. Malche'a göre İstanbul Darülfünunu sihirli bir değnekle birden bire iyileştirilemez; bunun için birkaç yıl yetmez. Ancak 10 yıl içinde her yıl olmak üzere insan bilimleri alanının her sahasında Türkçe iyi eserler verilebilirse, ilerleme

⁶⁴ Mustafa Selçuk, *İstanbul Darülfünun Edebiyat Fakültesi (1900-1923)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, İstanbul, 2010, 11.

⁶⁵ A. Hamdi Tanpınar, *Yaşadığım Gibi*, 2. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, 1996, 29.

⁶⁶ Selçuk, *İstanbul Darülfünun Edebiyat Fakültesi (1900-1923)*, 126.

⁶⁷ Mehmet Vural, *Tanzimat'tan Günümüze Türkiye'de Felsefe*. Ankara: Elis Yayınları, 2018, 48.

⁶⁸ 1924 yılında çıkarılan bir yasayla 'Darülfünun-ı Osmâni' ismi 'İstanbul Darülfünunu' olarak değiştirilmiştir.

kaydedebileceğini ummuş, raporun ilerleyen kısımlarında Darülfünun'un ilmî bir zihniyet kurma sorumluluğunun olduğuna, ancak bu sorumluluğu yerine getirmekle selâmete erebileceğine dikkat çekmiştir.⁶⁹ Atatürk Malche'in raporundan hareketle aldığı notlarda 'notlardan daha esaslı not'unda esas meselenin bir yüksek öğretim kurumu kurmak değil, bir bütün olarak kültür planı yapmak olduğunu yazmıştır.⁷⁰ 1933'te Üniversite Reformu yapılmış ve çıkarılan 2252 sayılı yasayla İstanbul Darülfünunu kapatılmış ve yerine 1 Ağustosta 'İstanbul Üniversitesi' adıyla yeniden-örgütlenmiştir. Bu yıllarda A. Malche ve P. Schwartz tarafından Nazilerin Alman üniversitelerinde yaptıkları tasfiyeler sonucunda açıkta kalanlardan faydalanma yolunda getirilen bir öneri Atatürk tarafından kabul edilmiştir. Reform sonrasında öğrencilerin kısa zaman içinde Alman Üniversitelerindeki öğrencilerin düzeyine yükselmeleri murâd edilmekteydi. Ancak E. Hirsch bu konuda yapılanların doğruduğu sonuçların politik iradenin bile sezme gücünü aşan şeyler olduğunu yazmıştır.⁷¹

Reform'dan felsefe eğitimi de nasibini almıştır. Cumhuriyetimizin ilk felsefecilerinin Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminden -neredeyse hepsi farklı alanlarda yetişmiş ve sonrasında felsefeye ilgi duymuş (yurtdışı doktoralı hocalar hariç)- kişileri oldukları ve 1933 Reformu'na kadar da felsefe faaliyetlerinin bu kişiler eliyle mayalandığı söylenebilir. Bugünün Türkiye'sinin temel değer sistemleri ve kurumları, 19. yüzyılın modernleşmeye yönelik birikimleri ile bu dönemdeki düşünürlerin gayretleriyle yapılandırılmıştır.⁷² Ne ki Türkiye'de felsefe -kendi tarihsel koşullarımız içerisinde sorunlarımızı çözebilecek kuramsal arka planıyla bir gelenek henüz kurulamadığından olsa gerek- Batı'dan misafir edilen hocalar eliyle, tıpkı Batı'da olduğu haliyle yeniden modellenmiş ve 1950 yılına kadar da yabancıların kontrolünde kalmıştır.⁷³ Bilimin aydınlanmanın ve ilerlemenin vazgeçilmez unsuru ve geride kalmaklığın da panzehiri olduğu sayısıyla yapılan bu modelleme ancak bilimsel olan üzerine bir düşünme etkinliğinin gerçekleştiği yer olarak tasarlanabilen felsefe bölümünü geleneksel olandan ayrı ve ona karşı, Viyana Çevresi'nin en etkili pozitivistlerinden biri olan Hans Reichenbach'ın felsefe bölümünün başına geçirilmesiyle dönüşüme uğratmış ve bölüm yeniden-kurulmuştur.⁷⁴ "Pozitivist felsefe dalgası ülkemizde hakimiyet kurabilmiş midir ya da Reichenbachçı bir gelenek, yani aynı konuda bazı ortak sayılıtlardan hareketle ortak bir yöntem kullanarak inşa edilebilmiş midir?" sorularına en azından o dönem için müspet bir yanıt vermek pek kolay gözükmemektedir. Bununla birlikte, yaklaşık 5 yıl ülkemizde kalan, Akarsu'nun nitelemesiyle bizdeki 'medrese havasını' değiştiren⁷⁵ Reichenbach'a karşı tepkiler de -özellikle metafizik karşısındaki tutumu dolayısı ile- gelişmiştir.

1929'da patlak veren krizle birlikte oluşan konjunktürde üniversiteye müdahale etmek nispeten kolay hale gelmiş ve öncesinde muhalif politik seçkinlerini tasfiye eden yeni rejim 1933'te de muhalif akademik seçkinleri tasfiye etmiştir. Pratik bakımdan -Kadro Dergisi yazarları Darülfünun'un medrese bakiyesi köhnemiş bir kurum olarak yararlı olmadığına inandıklarından- Avrupa'da olduğu gibi sanayileşmeye katkı sunan

⁶⁹ Albert Malche, *İstanbul Üniversitesi Hakkında Rapor*, İstanbul Devlet Basımevi, 1939, 23, 31, 58.

⁷⁰ Metin Özata, *Atatürk Bilim ve Üniversite*, Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2007, 148; Prof. Malche'nin raporu ve Atatürk'ün notları: Yücel Aktar, Atatürk'ün İstanbul Üniversitesinin Kuruluşuyla İlgili Özel Notları ve Görüşleri, Atatürk Araştırma Merkezi, I. Uluslararası Atatürk Sempozyumu, 1987, Ankara.

⁷¹ Akt. Aydın Demirtaş, *Darülfünundan Üniversiteye Öğretim Üyelerinin Toplumsal Profilleri (1900-1946)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, İstanbul, 2018, 218.

⁷² Ayhan Bıçak, *Türkiye'de Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2022, 421.

⁷³ Bıçak, *Türkiye'de Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi*, 363.

⁷⁴ Betül Çotuksöken, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe. Seçilmiş Metinlerle*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2001, 4; İlhan Tekeli, "Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze Eğitim Kurumlarının Gelişimi", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, (Edit. M. Belge), Cilt 3, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983, 655.

⁷⁵ Bedia Akarsu, "Felsefe, Dil ve Dil Devrimi Kültür ve Ahlak Konusunda Söyleşi", *Felsefecilerle Söyleşiler*, (Haz. A. Kaynaradağ), İstanbul: Elif Kitabevi, 1986, 181.

mühendislik bilgisinin işlerlikte olması arzu edilmekteydi.⁷⁶ Bu nedenle, metafizik ve estetik gibi kürsüler kapatılarak, ders yürütücüleri kadro dışı bırakılmıştır.⁷⁷ 1933 reformuyla birlikte Batılı bir uzmanın raporuna dayanarak, bir taraftan metafiziği felsefeden eleyen yabancı hocalar davet edilirken, diğer taraftan aralarında Osmanlı Dünyası'nda İslam felsefesi geleneğinde yetişmiş müderrislerin bulunduğu birçok kişinin (157) -kullandıkları dili değiştirmemeleri, medrese zihniyetini hala yaşatıyor olmaları sair nedenlerle- görevine son verilmiş⁷⁸ ve ilk kez özerkliği yitiren üniversitede tümüyle Batı düşüncesi ekseninde⁷⁹ bir karteks izlenmiştir.⁸⁰ Metafizik ve İslâm Felsefesi dersleri plandan tümüyle silinmiş ve yeni kartekse gelenekle ilişkili olması bakımından Türk Filozofları dersi eklenmiştir. Bu tasfiyelerle Türkiye'de felsefe dünyasının kendi kültür havzasıyla bağ kurma olanağı önemli ölçüde ortadan kaldırılmıştır; hatta sadece İslam Felsefesi ayağı değil, Fransız Felsefesi'nden devşirilmiş olan birikim de ciddi yıkıma uğratılmıştır. Ancak yine bir Batılı hoca (Ernst von Aster) sayesinde İslam Felsefesi dersi yeniden müfredata alınmış ve kürsüsü ancak 1973 yılında kurulabilmiştir. Reform-sonrası Türkiye'ye gelenlerden biri olan Erich Auerbach, Walter Benjamin'e 1937'de yazdığı mektubunda Türkiye'deki durumu şöyle özetliyor: "Mevcut tüm Müslüman kültürel mirasının reddiyesi, ilkel (*primal*) bir Türk kimliğiyle fantastik bir ilişkinin kurulması, nefret edilen ama yine de hayranlık duyulan Avrupa'ya karşı kendi silahlarıyla zafer kazanmak için Avrupalı anlamda teknolojik modernleşme: böylece, yabancı propaganda tehdidi olmaksızın kendilerinden bir şeyler öğrenilebilecek öğretmenler olarak Avrupa-eğitilmiş göçmenlerin tercih edilmesi. Sonuç: Aşırı milliyetçilik, aynı zamanda tarihsel milli karakterin yok edilmesine de eşlik etmektedir".⁸¹

Her ne kadar reform adı altında gerçekleştirilmişse de, Darülfünun kadrosunun üçte ikisinin tasviye edilip kapatılarak, yeniden kurulması esasen bir inkılap, daha doğrusu ihtilaldir. İhtilal olduğunun göstergesi, eski yapının ıslahından ziyade yıkılıp yeniden inşa edilmesidir. Bu konuda Bakan Reşit Galip'in sözleri ihtilal tezini destekleyici niteliktedir: "Bugün kuruluşu başlıyan İstanbul Üniversitesinin dünkü İstanbul Dârülfünûnu ile hiçbir münasebeti yoktur. Üniversite yeni bir müessesedir. Ananesi kendisi ile başlayacaktır... Mustafa Kemal Türkiyesi, bugün Gazi Şefinin elinden kuvvetli bir armağan daha alıyor. İstanbul Dârülfünûnu kapanmış, İstanbul Üniversitesi açılmıştır. Yaşasın Üniversite."⁸²

1933 Reformu üniversitede formelleşme bağlamında çok ciddi faydalar sağlamışsa da, geçmişle hiçbir münasebetin kalmayacağı şekilde yeniden yapılandırılması

⁷⁶ Eskişehir milletvekili Emin Bey Edebiyat Fakültesinin yararsızlığına işaret ettikten sonra şöyle demiştir: "Bir Dârülfünûnumuz var...Bu Dârülfünûnumuzdan hangi kimyagerimiz, endüstrimize ve tarımımıza öncülük yapmıştır?"; Demirtaş, *Dârülfünundan Üniversiteye Öğretim Üyelerinin Toplumsal Profilleri (1900-1946)*, 197.

⁷⁷ 1933 yılında öğretim üyesi kadro dağılımına bakıldığında 45 Türk, 42 Yabancı profesör ve 93 Türk doçent bulunmaktadır. Kürsü başkanlarının ise 27'si Türk, 38'si yabancıydı. Öğrenci sayısı da 3417'di. 10 yıl boyunca öğretim üyesi sayısında sadece yüzde 17'lik bir artış gerçekleşerek, 215'e yükselmiştir, fakat öğrenci sayısı üç kat artmıştır. Ortaya çıkan bu tablo, Albert Malche'in öğretim üyesini fazla bulduğu raporunun öngürsüz olduğunu açık eder; Demirtaş, *Dârülfünundan Üniversiteye Öğretim Üyelerinin Toplumsal Profilleri (1900-1946)*, 207.

⁷⁸ Bu dönemde Rıza Tevfik ülke dışında; Mehmet İzzet zaten 1932'de vefat etmiştir; Orhan Saadettin hastanarak üniversiteden çekilmiştir; Mehmet Emin Erişirgil idari ve siyasi görevleri dolayısıyla felsefeye aktif ilgisini askıya almıştır; Mustafa Şekip Tunç ise psikolojide kalmıştır. 1933 öncesi üniversitede felsefe dersleri veren bu isimlerden uzak kalarak, felsefe bölümü aynı zamanda yakın geçmişindeki birikiminden ve gelecekte felsefe için oluşturulması muhtemel perspektiften yoksun bir şekilde ve biraz da bu nedenle tümüyle batılı ölçüleri esas alarak kurulmuştur (Karakuş, 2015, s. 279).

⁷⁹ Devletin kendi ideolojisine uygun olarak yapılandırmaya çalıştığı üniversite sadece özerkliğini yitirmekle kalmamış, fakat sonrasında kimseyi şaşırtmayacak olan Batı ve İslam felsefesi karşılaşmasını da hazırlamıştır.

⁸⁰ Vural, *Tanzimat'tan Günümüze Türkiye'de Felsefe*, 57-58.

⁸¹ <https://blogs.commonsgeorgetown.edu/engl-218-fall2010/files/Walter-Benjamin-and-Erich-Auerbach-Fragments-of-a.pdf>; Erişim tarihi, 15. 11. 2023.

⁸² Akt. Demirtaş, *Dârülfünundan Üniversiteye Öğretim Üyelerinin Toplumsal Profilleri (1900-1946)*, 223.

konusunda sergilediği radikalizmiyle ciddi sorunları miras bırakmıştır. Cumhuriyetimizi kuran ve Üniversite Reformu'nu gerçekleştiren kadrolarımızın düşünce ufkundaki 'biz', Batılı modellemesiyle yeniden üretilmiş bir 'biz'dir. Bu, eski dokunun değiştirilmesi meselesidir, ancak uzun vadede bakıldığında dokuya ciddi dokunuşlar yapılmışsa da, yok edil(e)memiştir ve bu nedenle her defasında açıktan ya da örtük ama güçlü bir dirençle karşılaşılmıştır.

4) 1946'dan Günümüze "Biz"

1946 yılı üniversitelerimiz ve ülke siyasetimiz açısından çok önemli bir dönüm noktasıdır. II. Dünya Savaşı'nın sonucunun tüm küre ölçeğindeki etkisi, yoksulluğun kol gezdiği ülkemizde de hissedilmiş, demokrasinin temsilci gücü tartışılmaya başlanmıştır. Bu dönemde çok partili hayata geçilmiş ve üniversitelerin sayısında da artış yaşanmıştır. 1925'te açılan Hukuk Mektebi ve Milli Eğitim Bakanlığına bağlı olarak kurulan DTCF'sini de ihtiva edecek şekilde Ankara Üniversitesi'nin kurulmasıyla birlikte⁸³ 1946'da 4936 sayılı Üniversiteler Kanunu yürürlüğe girmiş ve 1933 Reformundan sonra Maarif Vekaletine bağlanan üniversite yeniden özerkliğine kavuşturulmuştur. 1946'dan itibaren üniversite artık seçkin kesimi yetiştirmenin yanı sıra, kitlesel eğitim veren bir kurum olarak işlerlik göstermiştir. Siyasetimiz açısından ise çok partili hayata geçişle birlikte iktidar partisinin son çeyrek asırlık faaliyetleri eleştirilmiştir. Eleştiri konularından biri din, diğeri de dil sorunudur.

Auerbach'ın ifadesiyle, 'Türk kimliğiyle fantastik bir ilişki' kurmak amacıyla Atatürk döneminde dilde denenen aşırılıklardan sonra özellikle 1936'dan⁸⁴ itibaren dilimiz doğal gelişmeye bırakılmış [ki Yücel'e göre Atatürk özleştirme ilkesinden asla taviz vermemiştir]⁸⁵, fakat 1942 yılıyla birlikte öz Türkçecilik politikasına geri dönülerek, yabancı sözcüklere yeniden karşılıklar üretme işine soyunulmuştur.⁸⁶ 1942'de toplanan IV. Dil Kurultayından sonra sözlük işine esaslı bir şekilde dönülmüş ve çalışmalar öncekilere göre daha normal seyrinde sürdürülerek 1945'e kadar çeşitli eserler verilmiştir. Örneğin, 1942'de Türk Dil Kurumu tarafından *Felsefe ve Gramer Terimleri Sözlüğü* hazırlanmıştır. Hatta bu girişime en fazla ses yükseltenleri biri olan M. Gökbek de bir süre sonra bu girişimin öncüleri arasında yer almıştır. Pek çok felsefe terimine yeni karşılık aranmıştır. Gelgelelim, bu çok zor bir işti. Çünkü felsefe terimlerine bulunacak karşılıkların öncelikle felsefi düşünme içinde gerekçelendirilmesi gereklidir: Arapça ve Farsça menşeli kavramların üzerini çizmek kolay, fakat yerlerine ikame edilecek olan kavramları inşa etmek güçtür. Çünkü bu faaliyet, gerekçelendirilmeksizin, salt keyfi olarak yapıldığında düşünmenin devinimi kesintiye uğrar ve yaratıcılık ortadan kalkar: "Felsefe okumak, düşüncenin sözcüklerin içinden geçmesi demektir. Opak, geçit vermez, çağrışımı kısır, gerçek bir tarihi ve yaşanmışlığı olmayan sözcüklerle yapılan felsefi düşünce farkına varmaksızın kendini kaybeder".⁸⁷

Harf Devrimi'nden yaklaşık 15 yıl sonra 1942'de yeniden dönülen öztürkçecilik (ya da tasfiyecilik) hareketi sonrası, 30'lu yıllara kadar kullamımda olan pek çok (içtimaiyat, rûhiyat ve bedîiyat gibi) terim kullanılmaz olmuştur. Bu konuda pek çok örnekten ikisi, 1938'de H. Vehbi Eralp'in Alfred Weber'in *Felsefe Tarihi* adlı çalışmasını tercümesini (1949 ve 1964'te) iki kez sadeleştirmişken, 1986'da "Weber çevirisi bugün

⁸³ 1960'lı yıllarda da Hacettepe, ODTÜ, Atatürk ve Ege Üniversitelerinde felsefe bölümleri kurulmuştur.

⁸⁴ 1932'de Türk Dili Tetkik Cemiyeti kurularak dilde yeni bir hareket başlatılmış ve Türkçemize dışarıdan girmiş olan tüm kelimelerin dilimizden atılması emredilmiştir, fakat 1935'e gelindiğinde *tümünden tasfiyeden*, yeni kelimeler uydurma çabalarından -'dili çıkmaza soktuğu' gerekçesiyle- geri adım atılmıştır (Lewis, 2021, s. 586). Ancak öyle görünmektedir ki dilin özleştirilmesi politikasından tümünden vazgeçilmemiş, daha ziyade yöntem değişikliğine gidilmiş gibi görünmektedir. Çünkü 1936-1937 yıllarında Atatürk kendi eliyle kaleme aldığı Geometri kitabında kullandığı terimleri kendisi türetmiştir.

⁸⁵ Tahsin Yücel, *Dil Devrimi ve Sonuçları*, "Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan", Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982, 39.

⁸⁶ İmer, *Dilde Değişme ve Gelişme Açısından Türk Dil Devrimi*, 91.

⁸⁷ Direk, "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu", 93.

basılsa bu sözcükleri kullanmazdım; birçok değişiklikler yapardım bu çeviride.." şeklindeki beyanatı⁸⁸ ya da 1982'de ikinci baskısı yayımlanan (dil devrimini savunan) Tahsin Yücel'in *Dil Devrimi ve Sonuçları* adlı denemesine yazdığı özsözde geçen şu ifadeleridir: "...bu denemeyi ilk biçimiyle sunmak varken, ne diye yeniden yazdığım sorulabilir. Söyleyeyim. Bir kez, şimdi olduğu gibi o günlerde de yazılarımı oldukça arı bir Türkçeye yazmama karşın, on üç yıl önceki dilim bayağı eskimiş göründü bana. Hiç kuşku yok, on üç yıl daha yaşarsam, o zaman bugünkü yazılarım karşısındaki izlenimim aynı olmayacak, ama dilimiz öylesine özleşip gelişti ki, bu günden geçmişe bakılınca, on üç yıl çok uzun bir süre".⁸⁹

Dil Devrimi konusunda karşı-fikirlerin argümanları dilin siyasetleştirildiği, uydurma kelimelerin zorla kitaplara yerleştirildiği, kuşakların birbirini anlayamaz hale getirildiği yönünde birleşiyordu. Levend'e göre dil devrimi karşıtları 1928 öncesi duruma dönmeyi teklif ediyorlardı.⁹⁰ 14 Mayıs 1950 yılında Türkiye tarihinin ilk demokratik, serbest ve adil seçiminde -'kansız devrim'inde- iktidar değişmiş ve etkileri günümüze kadar hissedilen bir devlet-hükümet yarılması baş göstermiştir. 1952 yılında Fuat Köprülü'yle birlikte yaklaşık 200 kişi Büyük Millet Meclisi'ne (devrimin son ve sembolik zaferi olarak 1945'te öz Türkçe'ye tercüme edilen) Anayasa'daki sözcüklerin değiştirilmesi yönünde bir önerge vermişlerdir. Köprülü, önerge gerekçesi olarak 1945'ten sonra yaratılmak istenen resmi dilin kuşaklar arasındaki bağları kopardığını ve dilde ikilik yarattığını ileri sürmüştür.⁹¹ 1950-1960 yılları arası Türk Dil Devrimi'nin -kullanılan yerli sözcüklerin sayısı bakımından- duraklama ve dahi gerileme evresi olarak kabul edilmektedir.⁹² Gelgelelim, 1942'de başlatılan öz Türkçecilik hareketi 60'lardan sonra iyice ivmelenmiş ve 'dilde ilericilik', 'arı Türkçecilik', 'devrimci görüş' gibi isimlerle devam ettirilmiştir.⁹³ 1960'lar askeri darbe ile başlamıştır. Bu dönemde 147'ler olayı vuku bulmuştur. Kara'nın tespitiyle, 1960 İhtilaline kadar ülkemiz fikir ayrılıklarının korunarak, şu ya da bu şekilde entelektüel ilişkilerin devam ettirilebildiği, 'millî' arayışların ilişkilendirilebildiği bir vasata sahipti, fakat 27 Mayıs ile bu vasat önemli ölçüde yitirilmiştir. Gerçekten de en azından Tanzimat'tan beri aydınlar arasında bir birlik değilse bile, en azından uyum olduğu görülür. Örneğin, çekici elinde tutan tarafta olmasına karşın Ziya Gökalp, Babanzâde Ahmed Naim Bey'in ve Yahya Kemal'in üniversiteye atanmasına engel olmamış, onlarla yıllarca birlikte çalışmıştır.⁹⁴ 27 Mayıs'ın ürettiği yarılma 1969'da din merkezli bir partinin kurulmasıyla birlikte din eksenli olarak büyümüştür. Ayrıca, tüm dünyayı etkisi altına alan 68 kuşağıyla birlikte de bu yarılmanın dil ve din meselesini derinleştirdiği vakıadır. Bu tarihe kadar dil ve din konusu ülke insanlarının tüm farklılıklarına rağmen kendi güçleri ve sınırlılıkları içinde ciddiyetle eğildiği bir mesele iken, sadece bir grup insanın meselesi haline getirilmiştir.⁹⁵

⁸⁸ Arslan Kaynaradağ, *Felsefecilerle Söyleşiler*, İstanbul: Elif Yayınları, 1986, 72.

⁸⁹ Yücel, *Dil Devrimi ve Sonuçları*, 8.

⁹⁰ Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, 452.

⁹¹ Korkmaz, Zeynep. *Türk Dilinin Tarihî Akışı İçinde Atatürk ve Dil Devrimi*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Sayı: 147, 1963, 75.

⁹² İmer, *Dilde Değişme ve Gelişme Açısından Türk Dil Devrimi*, 97.

⁹³ Buna karşın, bilinmektedir ki dil devriminde Atatürk'le birlikte çalışan Falih Rıfkı Atay, Fuat Köprülü, Reşat Nuri Güntekin gibi seçkin isimler de -ki 60'lı yılların sonunda devrim savunucuları tarafından bunların hepsine birlikte 'aykırılar korosu', 'havanda su dövenler' denmiştir- sonraları dil devrimi hakkındaki pozisyonlarını gözden geçirmişler ve aşırı buldukları öz Türkçecilik akımına karşı çıkmışlardır, hatta Falih Rıfkı bu akımı 'züppece' bulmuş, 1960 öncesinde öz Türkçecilerden biri olan Necmettin Hacıeminoğlu ise "Atatürk'ün ölümünden sonra başlayan bir dil katliamı", 'bulaşıcı bir hastalık' olarak tavsif etmiştir. Dil devrimi söz konusu olduğunda önce 'evet', sonra 'hayır' diyenler; ya da önce 'evet', sonra 'hayır' diyenler ve de önce 'hayır', sonra 'evet', sonra yine 'hayır' diyenler vardır (Yücel, *Dil Devrimi ve Sonuçları*, 45). Gelgelelim, dilin özleştirilmesine ister karşı olsun, isterse taraftar olsun, her iki kesimin de iyi niyetli bir biçimde Türkçemizin zenginleşmesini amaçladıkları ve bu nedenle birbirlerini Türkçe'ye zarar veren, Türkçe düşmanı olarak gördükleri yine iyi niyetli bir bakışla söylenebilir.

⁹⁴ M. Emin Erişirgil, *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2007, 83.

⁹⁵ İsmail Kara, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, Haz. M. C. Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2015, 17.

70'li yıllara da askeri muhtıra damgasını vurmuş ve ülkemiz çeşitli öğrenci olaylarına, silahlı çatışmalara, kurumsal ve ekonomik bunalımlara, işlevini yitirmiş meclise tanıklık etmiştir. 12 Eylül 1980'de silahlı kuvvetler üçüncü kez sahneye çıkmış ve yönetime karşı darbe yapmıştır. Yine yeniden bir anayasa yapılmış, üniversitelerin koordineli bir şekilde yönetilebilmesi için YÖK kurulmuş ve sonraki yıllarda üniversite sayısı hızla artmıştır. Tüm bu yol kazalarına karşın, 1950-1980 arasında ciddi bir felsefe literatürüne rastlanır. Bu dönemde muhafazakar, liberal, sosyalist ve marksist olmak üzere birkaç siyasi çevrenin etkisi altında gelişen bir düşünce iklimi vardır. Özellikle 1968'den 1980'e kadar Türkiye'de gerek ideolojik gerekse akademik anlamda etki gücü hissedilen bir marksizm dalgası arz-ı endâm etmişse de, bir süre sonra marksistler, sosyalistler gözden düş(ürül)müş ve istihâleye uğrayarak başka akımlar altında (Frankfurt Okulu, Post-Yapısalcılık, Varoluşçuluk) varlıklarını sürdürmeye çalışmışlardır. 90'lı yıllarda ise metafizik alanda Nietzsche ve Heidegger'ler, bilim felsefesinde de Thomas Kuhn'ların etkisi artar. Tarihsel izlek takip edildiğinde, 1940'lar, 50'ler ve özellikle 70'lerden sonra açık ve örtük biçimlerde (M. Gökberk ve N. Berkes'lerin yazılarında açıkça görülebileceği gibi) İslam'la irtibatlandırılmadan bir Türk düşüncesinin kurulup kurulamayacağı meselesi gündemdedir. Z. Direk, Türkiye'de felsefeye hizmet etmiş geçen yüzyılın Türk felsefe emektarlarının paylaştığı Avrupa-merkezci 'içinde tüm farklılıkların eridiği nötr, evrensel ve akılsal bir söylem'i şu sözlerle ifade eder: "Geçen yüzyılın Türk felsefecileri felsefeyi içinde tüm farklılıkların eridiği nötr, evrensel ve akılsal bir söylem olarak kavradılar. Dünyada geçerli olan bir felsefe kavrayışını paylaştılar. Bu kavrayış onları felsefi söylemleri içinde buradan kaynaklanı bastırmaya, sansürlemeye itti. Burası hakkında olabildiğince açıkça konuşmak istedikleri zaman felsefe kitabı saymadıkları kitaplar çıkardılar. Türk kültürü ile felsefeyi birleştirmelerine felsefe anlayışları izin vermedi. Onlar için hayal bile edilemezdi bu. Felsefeye kültürel farklılığı sokmak demek, aşkın olanı ampirik dünyaya bağlamak, zamana ve mekana tâbi kılmak demek olacaktı".⁹⁶

1980'den günümüze kadar kültür dünyamız, oluşumlarını modernliğe borçlu, çağdaşlığı reddetmeyen, çoğunluğu Batılı üniversitelerde formasyonunu almış olan⁹⁷, çağdaş dünyanın aynasında kendilerine bakmayı bilen ve kendilerini meşrulaştırabilen muhafazakar liberallerin yaptığı ataklara sahne olmuştur. Dünyevileşme ile demokratikleşme arasında zorunlu bir bağın olmadığı açığa çıkınca, bu dönemde Tevhîd-i Tedrîsât çözümünün ürettiği sorunlara talip olan/sahip çıkan kadrolar meseleyi yeniden ele almış ve 21. asır bu kadroların yetiştirdiği aydınların belirleyiciliğinde açılmıştır. Henüz daha 70'lerde İslamcı okur-yazarlar İlim Yayma Cemiyeti altında örgütlenmiş ve yukarıdan dayatıldığını ileri sürdükleri devrimci ilkelere karşı kendi politikalarını işe koşabilmek için özgürlük, demokrasi ve eğitim serbestliği talep etmişlerdir.⁹⁸ Ortaylı'nın verdiği bir örnek dikkat çekicidir: "70'lerde, 80'lerde İstanbul Üniversitesi'nde solcu hocalar vardı. Birkaç asistanla konuşurlardı ama hiçbir zaman ebedî bir ittifak kuramazlardı, çünkü bir şiarları yoktu. Hâlbuki aynı müessesede, hemen yanı başındaki diğer hoca talebesini, asistanını yetiştirir, kendine bağlı bir grubu olur. Bu insanlar yavaş yavaş siyasi hayatı da, iktisadi hayatı da ele geçirdiler ve bugünlere geldiler. Bunun yolu da budur zaten. İstedığınız kadar dinci, cemaatçi deyiniz".⁹⁹

Her şeye rağmen, günümüzde seküleriyle-dindarıyla 'biz'im Batı düşünce dünyasıyla önemli ölçüde bütünleştiğimiz vaktadır. Kamusal alan üzerinde karar verici pozisyonunda olan siyasilerin aldıkları kararların bağlayıcılığı hesaba katıldığında, 1933'ten 1981'e kadar üniversitelere ilişkin yapılan yasal düzenlemeler ve günümüzde hala -çeşitli ritmik dokunuşlara karşın- etkili olan (04.11.1981'de kabul edilen) Yükseköğretim Kanunu'nun getirdiği düzenlemeler üniversiteleri bir bütün olarak

⁹⁶ Direk, Zeynep. "Başkada Aynı Kalmak: Türk Başkılığını Felsefi Olarak Düşünmenin Yolları Üstüne", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 98, 2003, 21.

⁹⁷ d'Iribarne, Philippe. *Demokrasi Karşısında İslâm*, (çev. A. Arslan), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, 78.

⁹⁸ İnalçık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, 114.

⁹⁹ Ortaylı, *Cumhuriyetin İlk Yüzyılı: 1923-2023*, 176-177.

şekillendirmiştir. Günümüzde 200'ün üzerinde yüksek öğretim kurumu ve 70'i aşkın felsefe bölümü bulunmaktadır. Darülfünun'un sancılı serüvenini ıskalayıp ilk felsefe mezunlarının 1920'lerde verildiği dikkate alındığında, yüzyıldır kurum olarak varlık gösteren felsefe bölümlerinde felsefenin yayılımına hizmet edilmektedir. Özellikle son iki asrın sonunda ulaşılan konumdan, ülkemizde pek çok olumsuzluğa karşın felsefe yapmak için gerekli koşullar oluşmuştur ve ele aldığı konuları felsefileştirebilen, felsefi problem kurabilen çok sayıda düşünürümüz yetişmiştir.

5) Felsefe Alanında Problem 'Dil' mi, 'Problem' mi?

Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte artık bir şeyleri ıslah etmeye yönelik girişimlerden ziyade zihinlerden ötelemeye, hafızalardan silmeye yönelik işlemler iş başındadır. Kurucu kadro için hem okuma-yazma oranını arttırmak hem de öze dönmek üzere Türkçe'nin Arapça ve Farsça'nın hakimiyetinden kurtarılması şarttı.¹⁰⁰ Bu kurtuluşun Türk milletinin asıl dili olan Türkçenin 'müslüman-gerici düşünme ve yaşama biçimi'nden kurtaracağı inancı hakimdi.¹⁰¹ Diğer devrimlerle ilişkisinde dil devrimiyle yaratılmak istenen şey, ulusu kendi öz değerleriyle yaşatma arzusudur. Böylelikle, devrimlerle İslâm ve Osmanlı birliği temelinden çıkarılarak, ulusçuluğun "kendi özü" üzerine kurulduğu ilan edilmiştir. Dil Devrimi yapıldığı dönemde 18. yüzyılın son çeyreğinde başlayan, özellikle Tanzimat'tan o yana geçen yaklaşık yüz yıllık dönemde aydınların Batılı eserlerle yoğun mesaisi sonucunda felsefe ve bilim dilinde kaydettikleri gelişmeyle Osmanlıca şüphesiz zengin bir durumdaydı ve müdahale olmasaydı da şüphesiz daha da zenginleşecekti. Ancak Özlem'e göre tüm alanlara yayılan devrimci çabalara paralel olarak dilde yapılan işlem, dilde sadeleşmenin tüm gerekliliğine rağmen, bu zenginliği hebâ etme yönünde yıkıcı bir şekilde gerçekleşmiştir.¹⁰² 1938'de Johannes Oeschger'e yazdığı mektubunda Erich Auerbach şunları kaydetmiştir: "Dindarlıkla mücadele ediliyor, İslam kültürü yabancı bir Arap sızıntısı olarak hor görülüyor, hem modern hem de saf bir biçimde Türk olmak isteniyor ve bu o kadar ileri gitti ki, eski yazı yürürlükten kaldırılarak, Arapçadan alınan sözcükler tasfiye edilip, yerlerine Türkçe yeni sözcükler ve kısmen de Avrupa'dan alınan sözcükler konularak, dil tamamen yok edildi: Artık hiçbir genç eski literatürü okuyamıyor - ve son derece tehlikeli olan manevi eksiklik hüküm sürüyor".¹⁰³

Bilindiği gibi, bir terimi kavramak, onun tarihselliği boyunca yüklendiği her mânâyı kuşatabilmeyi gerektirir. Eski felsefe dili geride bırakılmış, ancak kısa sürede yeni felsefe dili de yeterince işlenememiş ve iki dönem arasında sentaktik ve semantik olarak bir yarılma meydana gelmiştir. Eski dil genel olarak Arapça üzerine kuruluydu, ancak Batılılaşma projesi daha ziyade bir dil sorununa indirildiği için ve her ne kadar felsefi olarak çok iyi düzeyde işlenmiş ve uzun bir süre Batılı terminolojiyi beslemiş olsa da, Batıcı zaviyeden 'doğulu' sayıldığı için aslen ideolojik olarak kurtulması gereken bir dil ilan edilmiştir: "...dilde özleşme, sâdeleşme gibi bir şey de yok aslında. Bütün bunlar kamuflajdır. Amaçlanan, dilin içinde geliştiği o medeniyet havzasının atılması, ona yabancılaşma hâdisesidir. Çünkü dini kavramlar dışında dindışı kavramlar da değiştirilmiştir. Sözelgesi kâtip niye sekreter oldu, yahut han niçin otel oldu. Bunların dinle bir alâkası varmı? Yok. Dine karşıysak, hiç olmazsa bunlar kalsın".¹⁰⁴ Bugün Türkiye'de felsefe dilinin İslâmiyet'le, Arapçayla, Osmanlıcayla, klasik Türkçeyle bir yana, yukarıda işaret edilen Eralp'in 1938 tarihli tercümesinde kullanılan dil ile irtibatı var mıdır? İ. Kara'nın formüle ettiği bu soru üzerine düşünmek önemlidir. Çünkü Türkiye'de yapılacak olan felsefe, bir biçimde geleneğe yaslanmak, kendisine irtibat noktaları aramak

¹⁰⁰ 1929'da ortaöğretimde Arapça ve Farsça dersleri kaldırılmıştır (Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 559).

¹⁰¹ Direk, "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu", 92.

¹⁰² Doğan Özlem, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, (Haz. M. C. Kaya), İstanbul: Küre Yayınları, 2015, 83.

¹⁰³ <https://pierrejeoris.com/blog/erich-auerbach-letter-on-turkey/>; Erişim Tarihi: 15.11.2023.

¹⁰⁴ Ş. Teoman Durallı, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, (Haz. M. C. Kaya), İstanbul: Küre Yayınları, 2015, 40.

durumundadır.¹⁰⁵ Eski felsefe diliyle bağı koparmak aynı zamanda eski felsefi gelenekle ve dahi yeni olan ile irtibatı koparmak demektir: “Bizde çeviri probleminin devasa bir problem haline gelmesinin nedeni, dil devriminin sahiplenilmesinin Arapça ya da Farsça kökenli Osmanlıca sözcüklerin kullanımını baskı altına almasıdır. Batı'nın geleneğine zaten çoktan eklenmiş olmanın avantajını gözden kaçırıp ve Doğu ile köprüleri atmak isterken aslında Batı ile de atmış olan naif politik bakış açısının felsefenin olanaklarına çok zarar vermiş olduğu kabul edilmesi gereken bir gerçektir”.¹⁰⁶

Dil, bir toplumun düşünce dünyasının *olgunluğunu* ve *özgünlüğünü* dışavurur. Cumhuriyet dönemine kadar bir biçimde çatılmış bir felsefe ve bilim dili, Cumhuriyet sonrası yeniden başlangıç seviyesine çekilmiştir. Eski alfabe de öğretilmediğinden, günümüzde yeni nesil felsefecilerin kütüphanelerindeki eserlerden en yaşlısı 80'li yaşlardadır.¹⁰⁷ Buna karşın, 1932 Devrimi'ni yüzyıllardan beri Türk diline karşı işlenen suçların kefareti sayan ve gençliğin öz Türkçeden vazgeçirme imkanının kalmadığına dikkat çekerek, meseleye eski kuşağın yeni kuşağa karşı sorumluluğu açısından baktığı anlaşılan A. S. Levend 'uğursuz bir mücadelenin yuvası' olarak nitelenen tarih ve dil araştırmalarını eleştirenlere karşı şunları kaydetmiştir: “Türk milleti uygarlık değiştirme işini bilinçli atılışlarla başarırken, millileşme işinde kayıtsız kalamazdı. İşte tarih ve dil araştırmaları bu ihtiyaçtan doğmuştur. Osmanlı tarihi, nasıl Türk tarihinin ancak belli bir devri ise, yabancı kurallar ve kelimelerle ağırlaşmış Osmanlı dili de, artık kapanmış olan eski bir devrin dilidir. O, yeni kuşağın dili olamaz. Dava yürüyor. Genç kuşak bugünün dilini öğreniyor ve bu dille konuşuyor. Öğrenmemekte ve kullanmamakta direnenler, ömürlerinin sonuna değin, genç kuşaktan her gün daha çok ayrıldıklarını ve gerilediklerini duyacaklardır”.¹⁰⁸ Dilde ve terimlerde Türkçeleştirme hareketini, sonuçları itibariyle değerlendiren, aynı zamanda dilin sürekli gelişen, canlı bir yapısı olduğunu da düşünen A. Arslan ise gelinen aşamada hareketin gayet başarılı olduğunu bildirerek, Türk Dil Kurumu'na şükranlarını sunmuştur.¹⁰⁹ Şu soru üzerine hala düşünülmektedir: Öz Türkçecilik hareketi amaçladığı gibi milli kültürümüzün devamlılığına katkı mı sağlamıştır, yoksa milli kültürün devamlılığını kesintiye uğratıp, nesiller arasında kültürel bağın ve hafızanın kopmasına mı neden olmuştur? Sorun'a nedenleri itibariyle olumsuz eleştiri getirilebildiği gibi, sonuçları itibariyle de olumlu eleştiriler yapılabilmektedir. İmer'in 80'lerin başında yaptığı araştırmaya göre “Türk Dil Kurumu'nun kurulmasından bir yıl önce, 1931 yılında, gazete haber dilinde ortalama ancak %35 oranında Türkçe sözcük kullanılırken, 1965 yılında ortalama %60,5 oranında Türkçe sözcük kullanılır olmuş, 70'li yıllarda bu sayı daha da artmış ve ortalama %70'i bulmuştur”.¹¹⁰ Günümüzde Türkçenin bir kültür dili olarak, felsefe dili ve terminoloji konusunda daha da gelişmiş olduğunu ve daha da gelişeceğini tahmin etmesi zor değildir, bu ayrı bir mevzu. Ancak sorun bugün hala gelenekle, kurucu metinlerimizle dilsel bakımdan irtibat kuramıyor oluşumuzdur: “Maalesef Türk halkı için, büyük babasının kullandığı yazı Çince gibi. İnsanlar dedelerinin, ninelerinin mektuplaşmalarını okuyamıyorlar. Artık bu kopukluğu gidermemiz lâzım. Bu, bir Japon ya da Rus ailesinde tasavvur edilemez”.¹¹¹ Türkiye'de günümüzde sadece felsefecilerin bir problemin irtibat noktalarını yakalayabilme, onu geriye dönük takip etme imkanı sınırlıdır. Ö. Sözer'in bu konudaki teklifi ilginçtir: “Dil alanında yaşanan süreksizlik, geleneklerin düpedüz bir

¹⁰⁵ Kara, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, 21.

¹⁰⁶ Direk, “Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu”, 98.

¹⁰⁷ Bu konuya ilk işaret edenlerden biri de pedagoğ Albert Malche'tir: “Kürsüden verilen ansiklopedik malûmat sistemindeki ifrat seyyiesini vücutte getiren şerait ve ahvalden, hocaları ve hattâ darülfünunu mes'ul tutmak, haksızlık olur.

Türkçe kitaplar pek azdır. Hattâ, alfabenin tebdilinden dolayı, eski harflerle basılmış bütün eserlerin talebe için gayri mevcut haline geleceği bir zamanın da yakında erişeceğini nazarı dikkate almak lâzımdır. Mazideki Türkçenin garpte Yunan kadim lisanının Öğrenilmesi şeklinde teallümü icap edecektir” (Malche, *İstanbul Üniversitesi Hakkında Rapor*, 14).

¹⁰⁸ Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, 485.

¹⁰⁹ Arslan, *İslâm, Demokrasi ve Türkiye*, 379.

¹¹⁰ Kâmile İmer, “Dil Değişmesinde Toplumsal ve Kültürel Etkenlerin Önemi”, *Atatürk'ün Yolunda Türk Dil Devrimi*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1981, 68.

¹¹¹ Ortaylı, *Cumhuriyetin İlk Yüzyılı: 1923-2023*, 266.

sarsıntı geçirmesinden daha fazla bir şeyi anlatan geleneksizlik ve bunun yarattığı bunalım, düşüncelerimize derin izler bırakacağı benzeyen çok yönlü bir çelişkiler yumağı oluşturmaktadır (Sözer, 1981, 164). Belki de eskinin can çekişmesi yerine artık ölmesi gerekir: Bu ölüm, eskinin bilinçte yeniden doğmasını ve bilimsel bilgi olarak yaşanmasını sağlayacaktır. Şu ya da bu yoldan, bugün yaşanmakta olunan kültür karşılaştırma ve savaşımının durulması gerekmektedir (Sözer 1981, 166).¹¹² Günümüzde hala yazarlar ve çevirmenler arasında ortak bir dil benimsendiği söylenemez ve dahi tercih edilen terim ve sözcük konusunda çoğu kez talebe ile tez danışmanları arasında ya da doçentlik sınavlarında aday ile juri üyeleri arasında gerginlik yaşandığı gözlemlenmektedir.

Bir medeniyetin dili, onun felsefesi, sanatı, tekniği ve diğer alanlarını kuşatan bir bütün olarak kültür ve düşünce alanını ve zihniyetini resmeder. Bu alanlardaki herhangi bir değişme, dile yansır. Bir felsefe geleneği inşa etmenin esaslı bir yolu müşterek zemin ve dildir. N. Uygur, Ö. Sözer, Ö. N. Soykan, T. Altuğ, A. Denkel gibi felsefecilerimiz-farklı gerekçelerle ve farklı açılardan- Türkçenin felsefe için güçlü bir dil olmadığı konusunda uzlaşım içindedirler. Fakat meseleyi sadece dil açısından ele almak, düşünce kısmını ya da problem kurma bilincini iskalamaya neden olabilmektedir. Bu bakımdan, müşterek felsefe dili kurma işi sadece teknik bir sorun olarak düşünülmemelidir. Bir kişinin, bir toplumun kendisi üzerine esaslı bir biçimde düşünmeye başlamasıyla birlikte oluşacak olan bir dildir söz konusu olan: "Kurucu bir kişi, bir millet, kendisi üzerine, dünya üzerine hayatı bir problem olarak veya hayatı problemler eşliğinde eğilmeye başladığında, buna teşebbüs ettiğinde, bu sürecin neticeleri bir dile, bir ifadeye, bir açıklamaya, bir yoruma, bir felsefeye dönüşecektir. Felsefe dili, netice itibarıyla felsefe yapmanın -dil ile düşünce ilişkisini de hesaba katarsanız- zemini ve aracıdır. Bizim şu andaki problemimiz uzaktan bakıldığında araçla ilgili gibi gözüküyor, ancak bu yanıltıcıdır. Esas problem, Türkiye'de yaşayan insanlar açısından Türkiye'nin, bir zemin olarak Türkiye veya bir merkez olarak Türkiye'nin, bir merkez arayıcısı ve inşa edicisi olarak kurucu kişinin -varsa eğer kurucu kişilerin- ve merkeze alınacak bir davanın ve iddianın olmamasıdır. Türkiye'nin 1950'den sonra giderek daha büyük bir hızla kaybettiği şey de tam olarak budur".¹¹³

'Biz'im gelenek ile dogmatik olmayan, tüm övgü ve sövgünün ötesinde, eleştirel tarzda ilişki kurarak, başka bir ifadeyle, sorunlarımızı ideolojik ve diğer angajmanlardan kurtararak tartışabileceğimiz bir zemin ve bu yolla sürekli bir dinamizm yaratmamız gereklidir. Nitekim problemler ve çözümleri, yeni çözümlerin getirdiği problemler karşısında esas problemin henüz dışsallaşmayan, kendi iç imkânları içerisinde yeniden düşünülerek, yeni çözümlerin teklif edilmesi düşünce sahasında bir sürekliliğe işaret eden felsefe tarihine dahildir. Bir başka deyişle, belirli bir tematik içinde görülen problemler ve teklif edilen çözümlerle kurulan dinamizm bir sorgulama ve tartışma geleneğine işaret eder; gelenek dediğimiz bu dinamik sürekliliktir ve felsefe bu yönüyle bir gelenek işidir (Gürsoy, 2014, ix). Çözülmesi zannedilen meseleler yeniden ele alınıp tartışılmazsa, felsefi dinamizm içinde düşünce hareketleri vücuda getirilemez. Bu "biz'im problemimizdir. Gelgelelim, problemlerimizi felsefileştirme ya da felsefi bir problem karşısında olduğumuzu idrak etme konusundaki farkındalığımız zayıftır. Heidegger'in ünlü sözünü hatırlamak gerek: "sormak, yol açmaktır". Bu bakımdan İ. Kara'nın bu konudaki iddiası önemlidir: "Benim temel iddialarımdan biri de Türkiye'de problem idrakinin Türkiye'yi taşıyacak, Türklere yakışır bir seviyede olmadığıdır".¹¹⁴ Öyleyse, bir felsefe problemi kurma konusunda dilin yetersizliğinden yakınanların, sorumluluğu biraz da ya da öncelikle dilde değil de kendilerinde, felsefeye karşı sorumluluklarını yeterince yerine getirememiş olmalarında aramaları gerekmektedir. A. Bıçak, felsefecilerin sorumluluğunun sorunlar hakkında yeni fikirler geliştirirken, Türkçe kavramlar üretilen dilin zenginleşmesine katkıda bulunmak olduğuna dikkat çekmiştir: "Felsefe yapmak, tanımlamak, sınıflamak, kavramsallaştırmak, karşılaştırmak, yeniden anlamlandırmak, anlam katmanları oluşturmak, gerekçelendirmek, kavram üretmek gibi bir sürü unsurdan oluştuğundan, felsefe yapmanın şartları yerine getirildikçe Türkçe güçlenip

¹¹² Bıçak, *Türkiye'de Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi*, 374.

¹¹³ Kara, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, 15.

¹¹⁴ Kara, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, 27.

zenginleşecektir".¹¹⁵ Bu sorumluluğu duymanın, bu ideali gerçekleştirmenin belli bir yöntem ışığında sürdürülmesi gerekir. Filibeli Ahmet Hilmi, İslâm dünyasında ve genel olarak Doğu'da toplumsal sorunlara neden olan etkenlerin başına teorik ve pratik alandaki yöntemsizliği koymuştu. Buna göre doğru bir yöntemden yoksun oluş, idealist bir ufkun doğmasını engellemektedir. Bu nedenle, Türkiye'de belirli bir amaca işaret eden idealden ziyade, çok genel bir arzuyu dışı vuran ideallerden söz edilebilir. Genel arzular içeren idealler toplumda tembelliğe, aşırı tevekküle, şaşkınlığa yol açmaktadır. Filibeli'ye göre uygun bir yöntemden ve idealden yoksun toplumlar hastadır. Yöntemsizlik nedeniyledir ki ne yapabileceğini aslen bilmeyen toplum başına gelen her şeye sessizce boyun eğmektedir. Aslında herkes bir şey olmak istemektedir, fakat olmak istedikleri şeyin ne olacağı konusunda şaşalamaktadır. Bunun nedeni, özel ya da genel türden amaç ve usûlden mahrum olmalarıdır.¹¹⁶ Gerçekten de ülkemizde felsefi bilincin yeterince gelişmemesinde araştırma sahalarına ilişkin amaçtan yoksunluğun büyük bir payı vardır. Doktorasını tamamlamak üzere ya da tamamlamış olan pek çok kişide benzer iştahsızlık, amaçsızlık, iddiasızlık gözlenebilmektedir.

6) Felsefi Eleştiri ve 'Biz'

Biz modernler eleştiri olmadan neredeyse nefes bile alamayacak kişilere dönüştük. Öyle görünmektedir ki modern olanın eleştirmekle elde edilebileceğine ikna olmuşuz. Daha iyi bir şekilde yaşamak amacıyla eleştireliliğimiz arttırdığımız ölçüde kendimizi geleneksel olandan ayırıyoruz ve mevcudu eleştirdikçe modern oluyoruz.¹¹⁷

Gelgelelim, günümüzde en sık karşılaşıldığı haliyle, insanların herhangi bir duruma ya da görüş karşısında tutku veya eğilimlerine bağlı olarak geliştirdikleri eleştirilerin felsefi açıdan bir önemi yoktur; bu tarz eleştiriler, tespitleri bakımından doğru bile olsalar, yaslandığı gerekçeler itibarıyla cılızdır ve en fazla itibarî bir öneme sahiptirler. Felsefede eleştirinin teorik ve pratik tecrübelerimiz ve tahayyüllerimiz açısından kurucu bir rolü vardır. Ancak genelde sosyal bilimlerde, özelde ise felsefe alanında da öyle görünmektedir ki birbirimizin görüşlerine *köklü bir biçimde* karşı çıkmak için *yeterli nedenlerden* yoksunuz. Hal böyle iken, geliştirilen eleştiriler, geliştirmek yerine çoğu kez bertaraf etmeye yönelik gerçekleşmek durumunda kalmaktadır. Bu tür eleştirilerin insan yaşamından ötelenemeyeceği de bir gerçektir. Ancak bilgi dediğimiz fikirlerin karşılaşması ve karşılaşan fikirlerin çatışmasından doğar; güçlü fikir bilgi'leşir. Aksi durumda yenilik doğmaz, bilgi üretilemez, sadece eleştirel faili fütursuzca eleştirmeye motive eden tutkular doyurulur. Bu açıdan konu ile tarihsel, gerekçeli, akla uygun, çözümleyici, kısacası köklü bir biçimde ilişkiye girmeksizin salt itiraz getirmenin de en fazla itibarî bir önemi olur. Bir sorun karşısında üretilen çözümün belli bir zaman sonra başka sorunlar doğurduğu; çözümün kavramsal çerçevesine sıkı sıkıya sarılmaktan doğan fanatizmin, kendi eğilim, tutku ve ideolojik dünyasını aşamayan insanları ürettiği bir düşünce ikliminden, yenilik üretmekten ziyade birbirleriyle uğraşan, ömrünü bir diğerine elbise dikmeye vakfeden bir "aydınlık cemaati" doğduğu 'biz'ce tecrübe edilmiştir. Bu bakımdan, sadece eleştirerek entelektüel olunabileceği kanısının daha fazla yayılmadan (*epidemic opinion*) bertaraf edilmesi adına, özellikle felsefede eleştirinin ne türden bir şey olduğunun tekraren hatırlanması yararlı olacaktır.

Felsefe alanında bir eleştiri hangi durumlarda geçerlidir ve hangi koşullarda değerlidir? Bunun için *genel olarak* eleştirinin yaslandığı temelin ve zeminin doğru olması, eleştiri konusunun tüm yönleriyle kuşatılabilmesi, fikirlerin sistemli, tutarlı olması gereklidir. Ayrıca eleştirilerin yapıldığı ve alımlandığı zemin ve hedef-nokta

¹¹⁵ Bıçak, *Türkiye'de Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi*, 379.

¹¹⁶ A. Hilmi Filibeli, "Hangi Felsefi Ekolü Kabul Etmeliyiz?" (1913), *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Düşüncesinde Arayışlar*, (Haz. İ. Çelebi-Z. Yılmaz), İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999, 4-10.

¹¹⁷ İsmail Serin, "Felsefede Eleştirinin Temellendirilmesi Üzerine", *Kilikya Felsefe Dergisi*, Sayı: 2, 2023, 185.

iskalanmamalıdır. Aristoteles'in hakikatin peşinde olanlar için alıntılacağı atasözü bu konuda iyi bir hatırlatıcıdır: "Bir kapiya kim isabet ettiremez?"¹¹⁸

Öyle görünmektedir ki 'biz'de felsefede eleştiri gelen-ek-i *arzu edilen oranda* oluşmamıştır. Bunun ise önemli nedenleri arasında, üzerine çalışılan filozofa tapınma, ideolojik angajmanlarla gelenek ihtiyacının tatmin edilmesi, eleştiri yapması beklenen kişilerin konuyu tartabilecek birikimden yoksun olmaları nedeniyle onları suskunluğa iten akademik kifayetsizliğin ürettiği veya akademik yükselmeyi engelleyeceği endişesiyle duyulan korku ya da siyasal yetkeden duyulan korku gösterilebilir.¹¹⁹ Bu nedenlerle olsa gerektir ki 1933 Reformu sonrasında felsefecilerin önemli bir kısmı ülkemizin teorik ya da pratik problemlerine kayıtsız kalmışlardır.

Tanzimat'tan beri süregelen günümüz sorunlarını esaslı bir biçimde çözemememizin önemli bir nedeni, onları kuramsal bir temelde sistematik olarak çözümlenmek yerine, o günkü tutku ve eğilimlerimize bağlı olarak sürekli ötelememizdir. Felsefi eleştirinin, çıkarlara, tutku ve eğilimlere ya da herhangi bir politik-ideolojik çatışmaya kurban edilmesi yerine, 'hakikat'ın açığa çıkarılması yönünde daha ziyade *yapıcı bir şekilde* yapılması Türkiye'de felsefenin, 'biz'in hayrınadır. Bununla kastedilen, kişinin dünya ile kurduğu bağdan, varoluşsal sorunlardan, politik bilinçten, travmatik deneyimlerden bağımsız felsefe yapma faaliyeti değildir. Direk'in dediği gibi, bu tür bir faaliyet teklifi felsefeyi bir çeşit beyin jimlastiğine indirgemektir.¹²⁰ Fakat kastedilen daha ziyade kendi ideolojik kabuklarından, dogmalarından sıyrılarak, en azından farkına vararak, eleştirel bir tutum takınmaktır. Yakın zamana kadar okur-yazarlarımızın felsefeye olan ilgilerini motive eden, kendi sorunları ya da kendilerini ait hissettikleri dünya görüşünü temellendirme ihtiyacıydı. Günümüzde ise daha ziyade felsefeye salt bir çalışma alanı olarak ilgi duyulduğu gözlenmektedir. Bir başka deyişle, önceleri 'bir şey için felsefe', günümüzde 'felsefe için felsefe'ye dönüşmüş durumdadır. Eğer bu tespit doğru ise, bunun hem olumlu hem de olumsuz bir yönü vardır. Olumsuzdur, çünkü problem görme faaliyeti olarak felsefeden nasiplenilmemektedir. Olumludur, çünkü eğer uygun bir şekilde işletilebilirse, önyargılardan, ideolojik kabuklardan bağımsız olarak problemlerle meşgul olunabilir.

Pek çok alanda olduğu gibi (felsefe alanında da) istikrarsızlığımızın nedenlerinden biri, ideolojik mevzi tutucular arasındaki kör dövüşüdür. Görünürde bir, fakat gerçekte iki ayrı toplum olarak varlığını sürdüren, birbirini anlamak istemeyen ve ilk fırsatta iktidarı ele geçirip, karşıtını baskı altına almak için mücadele veren bir 'biz'e dönüştük.¹²¹ Henüz II. Meşrutiyet yıllarında, hatta 18. yüzyılda felsefe alanında gelişmiş iki tavrıdan birincisi, dinî ilimler alanında yetişmiş ve düşünce dünyasını buradan hareketle kurmuş olan, bu birikimleriyle de 'yeni olan'a karşı daha ziyade savunmacı bir pozisyon geliştiren kesime; diğeri de yeni okulların tedrisinden geçmiş ve belli dönemlerin felsefesini öğrenmiş olan, fakat muhtemelen artık cazibesini de yitirmiş olan Arapça ve Farsça öğrenmenin zahmetinden dolayı bir bütün olarak felsefe ve bilim tarihini kuşatamamış, batıya duyulan hayranlık ve ayrıca batı dillerini öğrenmenin cazibesi dolayısıyla ve salt 'hür düşünceli' olmak kaygısıyla geleneksel olana, özellikle dinsel olana karşı pozisyon alan ve kendilik bilincini Batılı kaynaklar üzerinden kuran kesime aittir.¹²² Yukarıda işaret edilen Eski düzenciler ile Yeni Düzenciler arasındaki tartışmalardan bu yana, bugün de hala –birçok fraksiyonu olmakla birlikte- "biz" in iki kanadı vardır. Felsefe özelinde hala merkezde duranlar ve çevrede kalan/kalmayı seçenler var. Günümüzde karşılıklı olarak birbirini canlı tutan, biri genel olarak Batı düşüncesi kaynaklı ya da 'yenilikçi', diğeri ise genel olarak İslâm düşüncesi kaynaklı ya da 'muhafazakar' iki tavrın, felsefi olmaktan çok başka gerekçelerle kavgasına tanıklık edilmektedir. Bir taraf tarihsel milli karakteri koruyarak inancın teminat altına alınacağı tarzda sorunların çözülmesinden yana tavır alırken, diğerk taraf ise -ılımlı bir ifadeyle- tarihsel milli kimliğin dönüştürülerek ya da entegre edilerek

¹¹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, (çev. A. Arslan), İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010, 993b-30.

¹¹⁹ Bıçak, *Türkiye'de Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi*, 544.

¹²⁰ Direk, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, 128.

¹²¹ İnalçık, *Atatürk ve Demokratik Türkiye*, 233.

¹²² Karakuş, *Felsefe Serüvenimiz*, 161.

çağdaşlaşmanın gerekliliğinde ısrar etmektedir. Bununla birlikte, ülkemizde hala felsefeyi dine saldırmak için bir alet olarak kullananlar ile felsefeyi din-karşıtı bir hedef haline getirip oklayanlar var. Bu tutumların ortadan kalkması gerekmez, ancak bunların felsefe faaliyetini canlı tutan olumlu bir katkıya dönüşmesi beklenir. Cumhuriyetimizin 100. yılında bu iki kanadın felsefi bilme faaliyetini motive etmesi beklense de ne yazık ki aralarındaki ilişki çoğu kez ideolojik çatışmalarla şekillenmektedir. Geldiğimiz durakta, görüldüğü kadarıyla, ne muhafazakar kanat beklentileri doğrultusunda (tarihsel milli kimliği koruyarak, inancı güvence altına alarak bir kuram geliştirmiştir, ne de yenilikçi kesim kendi savını temellendirebilecek bir kuram ortaya koyabilmiştir, yapılan iş en fazla kendi toplumsal gerçekliği üzerinde yeterince çalışmadan bazı düşünce akımlarından ve tercüme eserlerden hareketle modernliğin tanıtılması ve tanıtılan düşüncelerle kendi sorunlarımızı alt edebileceğimiz teklifi olmuştur. Eski kutsallara yeni kutsallar eklenerek düşünce üretiminin önündeki engeller arttırılmıştır.¹²³

İdeolojik yaklaşımların, ürettiği cemaatleri ortak bir zemin ve ufukta buluşturabilecek kuramsal çözümlere, 'düşünce'ye dönüşemediği her durumda diyalogsuzluktan kaynaklı ayrılıklar daha da artmaktadır. Bu iki kesimin ideolojik çatışmayı entelektüel çatışmaya dönüştürmesi halinde Türkiye'de felsefe faaliyetleri küre ölçeğinde seçkinleşme ve daha fazla yayılma imkanı bulabilecektir. Aksi takdirde, Gürsoy'un dediği gibi, "dinamizmden 'dinamit'i anlayan, fikirten 'ideoloji'yi kasteden bir ufuksuzlukla hiçbir şey yapmanız mümkün değildir".¹²⁴

İzlenimlerimiz o yöndedir ki sorunlarımızı felsefi bir düzlemde tartışmayı tercih edene çok daha az rastlanmaktadır. Oysa felsefede eleştiri, karşılaşılan bir anlayışın yaslandığı temel kavramları, kavramların katlarını, doğduğu soruları ve doğurduğu sorunları tartışmaktır; her şeyden önce kişinin bizzat kendisinin felsefe tahsilinden edindiği malumatlardan bir süre sonra şüphe duyup, onların güvenilirliğini sorgulaması işidir. Eleştirmek, sökülümü yapılan fikrin yeniden kurulması, aslında bir felsefe problemini inşa etme/temellendirme faaliyetidir. Bu aynı zamanda bir özeleştirmedir. Özeleştiri olmak bakımından bir kendini koruma, düzeltme, kendi kendine çeki düzen verme işidir.¹²⁵ Bu haliyle eleştiri, sanıyı/sanılanı bilgiye dönüştüren bir edimdir.

Ülkemizde felsefeciler arasındaki anlaşmazlıklardan biri, belki de en önemlisi, felsefe yapma tarzlarıyla, felsefeyi kavrayışlarıyla ilgili görünmektedir. Her bir felsefeci uzunca bir süre ve belki de hep sadece kendi ya da yettiği kurumun izlediği çizginin hakikate eriştirebileceğine ikna olduğu için bir başka tarzda konuları işlemeye çalışanları en hafif deyişle 'işbilmez' saymaktadır. Bu biriciklik dayatması içinde felsefeciler arasında gerçek anlamda bir diyalog gelişmemektedir. Oysa geniş ufuk sahibi insanlar kendisi dışındaki dünyaya gözlerini kapatmaz, oralarda olup-bitenler üzerine enine boyuna düşünür ve onları kendi kökleriyle mukayese ederek tartışır. Bu ortamı sağlayabilmek için çeşitli kanatlarda yetişmiş olan ve birbirinden farklı görüşlere sahip insanlar arasında "tüm içtenliğiyle muhatapların kendilerini *logos*'a tabi kıldıkları ölçüde kendiliklerinden, kendilerinde ve kendilerinden bağımsız bir hakikati keşfedeceği" gerçek bir diyalog etiği¹²⁶ kurmak gereklidir ki bunun da gerekli koşullarından biri felsefe alanında

¹²³ Bıçak, *Türkiye'de Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi*, 531, 533.

¹²⁴ Kenan Gürsoy, *Bir Felsefe Geleniğimiz Var mı?*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2014, 155.

¹²⁵ Ahmet İnam, "Felsefede Eleştiri", *Felsefe Yazıları Yolculuk Hazırlıkları*, İstanbul: Pan Yayıncılık, 2000, 49.

¹²⁶ Hadot'ya göre, Platon'un *Akademia*'sında cemaati bir arada tutan esas temel kendi aralarında geliştirmiş oldukları bir diyalog etiğiydi. Gerçek bir diyalogda tüm içtenliğiyle muhataplar kendilerini *logos*'a tabi kıldıkları ölçüde kendiliklerinden, kendilerinde ve kendilerinden bağımsız bir hakikati keşfederler. Burada felsefe denilen, kişinin bir aşkınlık içerisinde kendi kendisini aşmasını sağlayan etkinliktir. Bu aşkın ilke, tüm akılcı ve evrenselci niteliğiyle, fakat mutlak bir tür bilgi olmayan, daha ziyade tarafların bazı pozisyonları birlikte kabul ettiği bir anlaşmaya karşılık gelen *logos*'tur. Muhataplar arasındaki anlaşma, onlara kendilerini, kendi görüşlerini aşma imkanı verir. Düşünce özgürlüğü ancak bu diyalog etiğiyle izah edilebilir. Bu etiğin kabulüyle bir yaşam tarzı seçilmiş olunur. Bu modelde muhataplar etkinlik boyunca her ne kadar taraf olsalar da, kendilerini *logos*'a tabi kılp, kendi kendilerini aşmayı denedikleri için aynı zamanda diyalog yoluyla 'iyilik sevgisi'ni tecrübe etmiş olurlar. Burada tartışmanın ne olduğu ancak ikincil derecede önem arz eder. Asıl olan,

dinamizmi yaratacak olan (araştırmaya dayalı) eleştiridir. Eleştiri bu itibarla bir arayıştır.¹²⁷ Fırsatını bulunca karşıtının düşüncelerini yasaklayan farklı mevziler arasında gerçek anlamda bir diyalog etiği kurulduğunda felsefede özgün, ifadede özgür bir düşünce iklimi yakalanabilir.

Araştırma konularını küresel boyutuyla ele alan samimi bir felsefe dostunun ayrıca şu sorularla meşgul olması beklenir: Kendimizi içinde bulduğumuz gerçeklik küresini kuşatabilecek bir bilinç geliştirdik mi? Kendi meselelerini kuramsal bir bütünlük ışığında ortaya koyup, kendilerine has yöntemlerle çözmeye aşamasına gelebildik mi? Bir "biz" olarak kendimizi küre ölçeğinde konumlandırabiliyor muyuz? Elde etmeyi umduğumuz şeyler neler ve bu şeylerle neyi murad ediyoruz? Günümüzde birkaç asırdan bu yana pek çok alanda üstünlüğü elde etmiş olan Batılı "biz" kurgusu içerisinde Türkiye'yi kuşatan "biz" nerede durmaktadır? "Biz"im kendimizi içerisinde bulmayı umduğumuz sahenin perdesi, dünya çevreleri için de açık mıdır? Tahayyülümüz dünyanın tüm kültürleriyle iletişebilir durumda mıdır?

Herkesin üzerinde uzlaşabileceği bir husus şudur: Sorunlarımızı esaslı bir biçimde ortaya koyabilecek, kuramsal alt yapıyı temin edecek alan felsefedir. Bilindiği gibi, Batı medeniyeti felsefeyle insanlığın sorunlarını çözmeye, 'amaçlar krallığı'nın inşasına talip olarak, bir 'biz' tahayyülü kurmayı denemiştir. Felsefenin dünya ölçeğinde yaptığı ve yapabileceği işlerin farkında olan 'biz' hala, onu henüz bu amacı gerçekleştirebilecek ölçüde 'yapamamak'tan yakınmaktayız ki gerçekten de 'biz'de felsefe henüz yeterince sorunlarımızın esaslı bir biçimde ele alındığı ve sorunlardan çıkışın işaret edildiği bir faaliyet alanı olarak *yeterince* işlerlik göstermemektedir. Bir taraftan, sorunlarımızı Batı'da kendi sorunları üzerine geliştirmiş oldukları sistemleri taklit yoluyla kendi sorunlarımıza tatbik etmeye çalışırken, diğer taraftan da zihnimize musallat olan 'neden yok?', 'neden yapamıyoruz?' sorularıyla cebelleşiyoruz. Pek çoğumuzun aklında salt izlenimlere dayalı benzer hüküm ("bizde felsefe yok!") ve bazılarımızda da yeterli araştırma yapıldıktan sonra doğrulanan bu hükmün nedenlerine inmek isteyen benzer sorular dolaşiyor. Türkiye'de felsefe için *genel olarak belirlenebilen* iki kanadın bu konudaki tutumları hakkında Bıçak'ın çizmiş olduğu resim büyük ölçüde isabetli görünmektedir:

İslam medeniyetinin düşünce geleneğini sürdürmeye çalışan kişiler, modern medeniyetin ürettiği ve dünyayı büyük ölçüde biçimlendiren sorunlar hakkında kuramsal temellendirme kaygısı gütmedikleri gibi toplumsal sorunlar hakkında kuramsal düşünceler de üretmemişlerdir. Öte yandan modern felsefe çerçevesinde kimliklerini oluşturanlar, filozofların hakikatleri bildiklerini, filozofları okudukça hakikatin öğrenileceği sanısıyla felsefeyle uğraşmakta ve geliştirmek istedikleri düşüncelerde derinleşmemektedirler. Felsefeciler, felsefe yapmanın ne demek olduğu, felsefenin hangi sorunlar bağlamında geliştiği, hangi amaçlar için nasıl kullanılacağı konularında alt yapı oluşturacak araştırmalar yayınlamamışlardır. Bir kesim, İslam medeniyeti geleneğini hayali olarak sürdürmek için içlerine kapanıp toplumsal sorunları derinlikli ve geniş çerçeveli tartışmaktan uzak durmaktadır. Diğer kesim, felsefeci kimliğine sahip olduklarından her şeyi bildikleri sanısıyla Batılı düşünürlerin düşüncelerini tanıtarak araştırma alanının problemlerini temellendirdikleri ve toplumsal sorunlar hakkında çözüm modelleri geliştirdikleri duygusunu yaşamaktadırlar. Felsefeci, felsefede yerine getirmesi gereken sorumlulukların felsefe kimliğinde içkin bir sihirle yerine getirildiği sanısını yaşayıp kendisiyle ilgili sorunları araştırmamaktadır. Her iki kesim de geçmiş filozofların peşinde giden doktora öğrencisi seviyesinde çirak kalmayı erdem kabul ettikleri

diyalogu devreye sokmak ve diyalog yoluyla dönüşmeyi becerebilmektir; Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, (çev. M. Cedden), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011, 71-72.

¹²⁷ Bıçak, *Türkiye'de Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi*, 548.

izlenimini vermektedir. Böylelikle felsefe yapma sorumluluğundan ve zahmetinden kurtulmuşlardır.¹²⁸

Felsefe yapma sorumluluğunu duyan, fakat zahmetine katlanamayanların da her fırsatta felsefecilerin felsefe yap(a)madıklarını ilan etmeleriyle, felsefe yapılabileceğine ilişkin duyulabilecek güven adeta rehin alınmıştır. Direk'in dediği gibi, içimizden birilerinin felsefe yapması, felsefeci olması, bizim en zor kabul edebileceğimiz bir şey haline gelmiştir.¹²⁹ H. Z. Ülken'in felsefe yapma konusundaki kanaati şöyledir: "Biz"de Batı düşünürleriyle mukayese edilebilecek türden, Batı tarzında felsefe yapan bir filozof yoktur. Fakat düşünce sahasında özgün fikirler geliştirmiş kıymetli şahsiyetlerimiz vardır.¹³⁰ Açıkçası, bu konu üzerinde düşünmeye bir biçimde cesaret edilemediği de ileri sürülebilir. Çünkü bu türden bir araştırma kendi kendimizle esaslı bir hesaplaşmayı zorunlu kılmaktadır, ancak bu esasta bir düşünmeyle uyum kazanılması umulurken, tersine, uyumsuzluk ve ayrılık tohumları filizleniyor. Şüphesiz, Türkiye'de filozof olmadığını ileri sürmek için çok esaslı gerekçelerin ortaya konulması gerekmektedir. Örneğin, 2022 yılında yayımladığı hacimli çalışmasında Bıçak, filozofluğa yüklenen tüm olumlu niteliklerle yüceltilmiş ideal isimler olmamakla birlikte –ki kendisi de böyle bir ideal tipin dünyada olamayacağını teslim etmektedir- belli başlı kriterler bağlamında ülkemizde felsefe kökenli, ele aldıkları konuları felsefi bir problem olarak kurabilen, filozof unvanını yakıştırabileceğimiz 18 ismi sıralamıştır: Ziya Gökalp, Hilmi Ziya Ülken, Takiyettin Mengüşoğlu, Macit Gökberk, Nurettin Topçu, İsmail Tunalı, Nermi Uygur, Cemal Yıldırım, Teo Grünberg, Necati Öner, Uluğ Nutku, Ioanna Kuçuradi, Afşar Timuçin, Ömer Naci Soykan, Teoman Durah, Arda Denkel, Yalçın Koç, Betül Çotuksöken.¹³¹ Birileri de bu isimlerin bazılarının ya da hiçbirinin filozof olmadığını ileri sürebilir pekala, fakat bunu onları eserleriyle birlikte sıkı bir biçimde değerlendirerek, sağlam gerekçelerle temellendirerek yapması beklenir. Denilebilir ki bilim veya sanat yapmakta olduğu gibi, felsefe yapmanın veya filozof olmanın usul ve yöntemlerinin kolaylıkla öğrenilebilecek bir reçetesi yoktur; doğrudur. Bu nedenle, ülkemizde bilim insanı veya sanatçı olmaktan çok daha zordur filozof olmak, çünkü hem filozofun yetişmesi çok daha karmaşık süreçlere gereksinim duyar ya da yetişememesinde çok daha fazla etken rol oynar, hem de yetişen kişinin filozofluğunu teslim etme konusunda çok farklı kriterler işe koşulur. Bunun için bir reçete sunmamakla birlikte, çok genel olarak, filozofun, bir bütün olarak insanlığın, özel olarak ise kendi mensubu olduğu kültürün maruz kaldığı toplumsal, siyasal, ekonomik, dinî, ahlaki vd sorunlar üzerine, insanlığın bugüne kadar ürettiği kaynakları olabildiğince kuşatıp, eleştirel bir tavırla aklının süzgecinden geçiren ve bu eleştireliliğinden sistemli, tutarlı bir kuram geliştiren kişi olduğu ileri sürülebilir. Demir'e göre Türkiye'de felsefe için en önemli sorun, geleneğe ya da Doğu Dünyası'nın birikimine yabancılaşması veya Batı Dünyası'nın birikimini kavramada kifâetsiz kalması değil, fakat "kendisine yönelik şiddetli güvensizliği ve bununla bağlantılı yanlış tanısı"dır.¹³² Doğru tanı için başkalarının tanımladığı bir pozisyondan kurtulup, kendi kendini tanımlaması gerekmektedir.

'Biz'im 'kendini tanı'maya çalışan, içine doğduğu kültür havzasının geçmişini bilen ve gözlerini dışarıya kapatmayan, bu yönüyle dünyayı kritik edebilen, toleranslı, çoğulcu ufka sahip entelektüelliğe talip olmamız gerekmektedir. Ortaylı'nın da bu konudaki duygu ve düşünceleri önemlidir: "Birçok Türk gibi ben de Batı'ya yöneltildim; ama çevremizde Şark kültürü de yaşadığı ve birçok Türk dün ve bugün Doğu'ya yöneliyor, bu kaçınılmaz. Türkler Doğu-Batı sentezini izlemek zorundadır. Doğu da Allah'ın, Batı da Allah'ın...Kültürümüzü hem evrenselleştirirken hem de millileştirmenin yolunu bulmamız gerekir. Modernleşmede bu, çok önemli bir konudur".¹³³ Felsefe insanın zihinsel yanını, aklını kendi yaşam dünyasıyla doğru bir biçimde ilişkilendirerek, tikel tecrübesinden evrensel ilkeler türetebileceği bir faaliyet alanı olarak da seçkinleşir. Bir başka deyişle,

¹²⁸ Bıçak, *Türkiye'de Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi*, 18-19.

¹²⁹ Direk, "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu", 88.

¹³⁰ H. Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*. İstanbul: YKY, 2004, 9.

¹³¹ Bıçak, *Türkiye'de Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi*, 398-422.

¹³² Demir, *Philosophia Ottomanica*, 626.

¹³³ Ortaylı, *Cumhuriyetin İlk Yüzyılı: 1923-2023*, 257.

hareket noktası itibarıyla yerli-yerel-millî, fakat amacı bakımından kendi dilinin ve dininin boyutlarını aşabilmesi, tüm insanlıkla iletişilebilir olması anlamında evrenseldir.

Uzun bir süredir Türkiye'de düşünmeye devinim veren felsefi kavramlar Batı dünyasında yaratılmıştır. Bir asır önceki felsefecilerimizin avantajı, güncel meselelerini hem gelenekle hem de Batı düşünce dünyasıyla irtibatlandırabilme istidatlarıydı¹³⁴. Örneğin, Babanzâde'ler hem Batı felsefesini hem de İslam felsefesini bilen kimselerdi. Tarihsel ve kültürel bir zorunluluk olarak, zaten 'biz'im tecrübemizde birçok konuda iç-içe geçmiş olan Doğu ve Batı Dünyasını birlikte öğrenmek/öğretmek/özümsemek durumundayız. İçinde doğduğumuz ülkemizin 'biz'i mecbur bıraktığı yazgıyı aklın kılavuzluğunda kendi yazgımız haline dönüştürebilmek için her iki dünyayı da dikkate almak durumundayız. Bu, Türkiye'de felsefenin içinden çıkamadığı derin buhranı yaratan temel bir sorundur. İki yöne sahip, iki kültürü aynı anda yaşayan ferdler olarak 'biz'e özgü olanı, özgünlüğümüzü ortaya koymalıyız: "...çok ayrı iki kültürü birlikte yaşadığımız için Wagner'i de İsmail Dede'yi de dinleyebiliyoruz. Bunu vaktiyle Ahmet Hamdi Tanpınar da belirtmişti. Hem 9. Senfoni'den, hem mahur besteden hoşlanan, bizimkisi dışında hiçbir kulak dünyada var değildir. Biz zaten bu iki dünyayı birleştirmişiz; daha doğrusu bunu bize kader yaptırdı; şimdi bilinçle yapma zamanıdır".¹³⁵ Tanzimat'tan günümüze kadar değişme ve değişmeme ısrarlarını birlikte düşündüğümüzde, bugün tam olması gereken yerdeyiz aslında. Ne Doğulu ne de Batılıyız! Biz 'biz'i ne şekilde kurarsak kuralım, hep 'biz'e özgü olanı tecrübe etmek durumunda kalmaktayız. Bu nedenle, tüm kanattan okur-yazarların içinde yaşamakta olduğu ve başka da görünürde alternatifi olmayan Cumhuriyet çatısı altında fikrî ve hissi bir uyum yaratmaları, ortak birtakım değerler, asgari müşterekler altında buluşmaları "biz" in yararıdır. En azından bugün geldiğimiz noktada İslam düşüncesi kaynaklı tavra sahip düşünürlerin bir kısmının Batı düşüncesi dünyasıyla kavgasını bitirdiğini ve bu yönde özgün çalışma sahaları kurmaya çalıştığı, buna karşın, Batı düşünce dünyasıyla kendilik bilinci kurmuş bazı kimselerin de içine doğdukları kültürel mirasla ilişki kurmak suretiyle özgünlük yakalama gayreti içerisinde oldukları vakıadır. Türkiye'de olduğundan daha çok sayıda özgün felsefecinin, filozofun yetişmesi, bu iki yönlü okumayla kendi tikelliğinin boyutlarını aşabilecek insanlar arasında¹³⁶ gerçek bir diyalog etiğinin tesis edilmesine bağlıdır.

Tüm bunlarla, felsefe alanında geliştirilebilir olan "biz" tahayyülünde olması arzu edilen bazı hususlara işaret edebiliriz. "Biz", kültürün tüm alanlarıyla entelektüel olarak münasebet kurmak durumundadır. Felsefeyi, nesnesine indirgeme ya da konusuyla yapısal bir ilişkisellik içerisinde düşünme ciddi sorunlar üretmiştir. Felsefe dinin, bilimin, siyasetin, sanatın optiği arasında eritilmemelidir. Felsefe yapmak ne yalnız başına teolojik ispatlar yapma faaliyetidir, ne de politik sorunları çözmeye aracıdır. Felsefe öncelikle ele aldığı konuyu felsefileştirme, felsefi düşünmeye uygun şekilde temellendirme işidir. "Biz" in felsefe, din, bilim ve sanatın -birbirinden koparılmaksızın- kullandığı dil ve ilkeler ile uyumlu olacak şekilde metafizik bir sistem içinde bütünleştirilerek dönüştürülmesi gereklidir. Özellikle felsefenin bu üç alanla münasebetinde bir oran veya denge gözetilmelidir. Çünkü felsefenin tümüyle bilime ya da tümüyle dine yaklaştırılıp, bilimsel ya da dinsel bir optik ile tüm meselelerin hesaba çekilerek ilgi alanları sınırlandırıldığında iyi sonuçların elde edilmediği 'biz'ce tecrübe edilmiştir. İnsanın felsefe, bilim, sanat ve din

¹³⁴ Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tahsilini almış olan Zeynep Direk şikayetini şu sözlerle dile getirmiştir: "Aldığım eğitim bana felsefenin yerel olanla, içinde yaşadığımız toplumla ve kendi deneyimlerimizle hiçbir alakası olmadığını göstermeye çalışıyordu (...) Ancak felsefe eğitimimiz boyunca Osmanlıca öğrenmenin gerekli olduğu bize hiç söylenmemiş, böyle bir şey hiçbir zaman desteklenmemiş, bunun aklımıza bile gelmemesini sağlamışlar. Dolayısıyla kendi tarihimize erişimimiz söz konusu değil" (Direk, 2015, 123, 126).

¹³⁵ Ö. Naci Soykan, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, (Haz. M. C. Kaya), İstanbul: Küre Yayınları, 2015, 66.

¹³⁶ Rahmetli Ömer Naci Soykan, bir zamanlar Ahmet İnam ile mektup üzerinden tartışma hareketi başlattıklarını, fakat bir türlü başaramadıklarını itiraf ettikten sonra şu çıkarımı yapmıştır: "Bizde felsefi diyalogun aynı kuşaktan insanlar arasında gerçekleşmesi mümkün değil. Ancak birbirine karşı saygı ve sevgi besleyen, biri daha genç kuşaktan iki kişi arasında verimli bir tartışma olabilir" (Soykan, *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, 46).

gibi temel alanları birbirine indirgemeden ya da birini yok saymadan da tümünü kendi kişiliğinde bütünleyebilme istidadı vardır. Son iki asırdan beri içine dahil olmaya çalıştığımız Batılı 'biz' kurgusunun tarihinde ve mevcut durumunda -tıpkı Ortaçağ İslam Dünyası'nda olduğu gibi- felsefeye ve dine, din felsefesine ve dinsel etiğe, felsefi bir dine ve sair birlikte yer verilir. Bu bakımdan, A. Arslan'ın salık verdiği gibi,¹³⁷ İslam medeniyetine yaslanan çağdaş dindar bir düşünürün Batı Dünyası'nın yeni bilim ve yeni felsefesini, mantık ve metodunu işe koşarak, mensubu olduğu geleneği temsil etmesi, yeniden canlandırması gerektiğini; diğer taraftan tümüyle Batılılık üzerinden kendilik inşasını teklif eden çağdaş seküler birinin talibi olduğu Batı Dünyası'nın Tanrı'yı, kiliseyi, din adamlarını dışarıda bırakmaksızın kültür dünyasını çok yönlü, çok kurumlu, çok değerli olarak kurduğunu ve son tahlilde bunların dönüştürülerek bir sistem içerisinde bütünlendiğini hesaba katması gerekir. "Biz" tecrübemizde açığa çıkmıştır ki metafizik bir sistem olmadan, fakat sadece metafiziksel bir inanç ağıyla da bir düşünce ufku geliştirilebilir değildir. Bu alanlarda seçkinleşmiş, toplumsal değişimin kaçınılmazlığını, sorunların aslen hiç ortadan kaldırılamadığını, fakat sürekli olarak dönüştüğünü kavramış ve bu bilinçle bir kuram geliştirebilecek özgün kuramcılarla bir bilgi orkestrasyonu kurulabilir ve insanın iç ve dış yanını tatmin edebilen bir iklim yaratılabilir. Bu felsefe yapma zeminini güçlendirdiğimizde hep değişmekte olan koşullara rağmen, "biz"lerin felsefi tutumun sürekliliğini muhafaza edebileceği umulabilir.

¹³⁷ Arslan, *İslâm, Demokrasi ve Türkiye*, 305.

TÜRKİYE VE FELSEFE: TANZİMAT'TAN GÜNÜMÜZE DEĞİŞME SORUNU KARŞISINDA "BİZ"
TURKEY AND PHILOSOPHY: "US" CONFRONTING THE PROBLEM OF CHANGE FROM THE
TANZİMAT ERA TO OUR TIME
Mehmet Fatih ELMAS

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia. "Felsefe, Dil ve Dil Devrimi Kültür ve Ahlak Konusunda Söyleşi", *Felsefecilerle Söyleşiler*, (Haz. A. Kaynardağ), İstanbul: Elif Kitabevi, 1986.
- Aristoteles, *Metafizik*, (çev. A. Arslan), İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.
- Arslan, Ahmet. *İslâm, Demokrasi ve Türkiye*, Ankara: BigBang Yayınları, 2015.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. (Yay. Haz. A. Kuyaş), 18. Baskı, İstanbul: YKY, 2012.
- Bıçak, Ayhan. *Türkiye'de Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2022.
- Ceylan, Yasin. *Din ya da Politika: Neden Felsefe?*. Ankara: Phoenix Yayınevi. 2011.^[1]_[SEP]
- Çitil, A. Ayhan. "Ahlâkî Üstünlük ve Biz", (Ed. Ö. Türker), *Ahlâk ve Müeyyide* içinde, s. 191-221, Ankara: İlem Kitaplığı, 2017.
- Çotuksöken, Betül. *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe. Seçilmiş Metinlerle*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2001.
- d'Iribarne, Philippe. *Demokrasi Karşısında İslâm*, (çev. A. Arslan), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.^[1]_[SEP]
- Davison, Roderic, H. *Osmanlı-Türk Tarihi: 1774-1923 Batı Etkisi*, (çev. M. Moralı), İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2016.
- Demir, Remzi. *Philosophia Ottomanica: Osmanlı Felsefesi*, İstanbul: Lotus Yayınevi, Birleştirilmiş Yeni Baskı, 2018.
- Demirtaş, Aydın. *Darülfünundan Üniversiteye Öğretim Üyelerinin Toplumsal Profilleri (1900-1946)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, İstanbul, 2018.
- Direk, Zeynep. "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu", *Defter Dergisi*, Sayı 33, 1998.
- Direk, Zeynep. "Başkada Aynı Kalmak: Türk Başkalığını Felsefi Olarak Düşünmenin Yolları Üstüne", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 98, 2003.
- Direk, Zeynep. *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, (Haz. M. C. Kaya), İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Duralı, Ş. Teoman. *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, (Haz. M. C. Kaya), İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Elmas, M. Fatih ve Günenç, Saygın. "Aristoteles'te İyi İle Adalet Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 9, Sayı: 60, Ekim 2022, s. 237-253.
- Erişirgil, M. Emin. *Bir Fikir Adamının Romanı: Ziya Gökalp*, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2007.
- Fatma Aliye Hanım, *Terâcim-i Ahvâl-i Felâsife*, (Haz. A. Utku-U. Köroğlu), Konya: Çizgi Kitabevi, 2006.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, Haz. M. C. Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Filibeli, A. Hilmi. "Hangi Felsefi Ekolü Kabul Etmeliyiz?" (1913), *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Düşüncesinde Arayışlar*, (Haz. İ. Çelebi-Z. Yılmaz), İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- Gürsoy, Kenan. *Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları, 2014.

- Hadot, Pierre. *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, (çev. M. Cedden), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011.
- İmer, Kâmile. *Dilde Değişme ve Gelişme Açısından Türk Dil Devrimi*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1976.
- İmer, Kâmile. “Dil Değişmesinde Toplumsal ve Kültürel Etkenlerin Önemi”, *Atatürk'ün Yolunda Türk Dil Devrimi*, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1981.
- İnalcık, Halil. *Atatürk ve Demokratik Türkiye*. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2017. ^[1]_{SEP}
- İnam, Ahmet. “Felsefede Eleştiri”, *Felsefe Yazıları Yolculuk Hazırlıkları*, İstanbul: Pan Yayıncılık, 2000.
- Kara, İsmail. “Felsefe ve Tefelsüf: Türkiye’de Felsefenin Dili Niçin Yok?”, *Cogito*, Sayı: 19, “Osmanlılar Özel Sayısı”, 9. Baskı, 2006, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Kara, İsmail. *Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, Haz. M. C. Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Kara, İsmail. *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye’ye Girişi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2001.
- Karakuş, Rahmi. *Felsefe Serüvenimiz*, Aktif Düşünce Yayıncılık, 2. Basım, Ankara, 2015.
- Kaynarca, Arslan. *Felsefecilerle Söyleşiler*, İstanbul: Elif Yayınları, 1986.
- Korkmaz, Zeynep. *Türk Dilinin Tarihî Akışı İçinde Atatürk ve Dil Devrimi*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, Sayı: 147, 1963.
- Levend, A. Sırrı *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, Ankara: Dil Derneği Yayınları, 4. Baskı, 2011.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, (çev. B. B. Turna), Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2021.
- Malche, Albert. *İstanbul Üniversitesi Hakkında Rapor*, İstanbul Devlet Basımevi, 1939.
- Mustafa Sami Efendi. *Avrupa Risâlesi*, Haz. R. Demir, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1996.
- Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- Ortaylı, İlber. ve Küçükaya, İsmail. *Cumhuriyetin İlk Yüzyılı: 1923-2023*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Özlem, Doğan. *Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, (Haz. M. C. Kaya), İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Selçuk, Mustafa. *İstanbul Darülfünun Edebiyat Fakültesi (1900–1923)*, Yayımlanmış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, İstanbul, 2010.
- Serin, İsmail. “Felsefede Eleştirinin Temellendirilmesi Üzerine”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, Sayı: 2, s. 185-192, 2023.
- Soykan, Ö. Naci. *Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar*, (Haz. M. C. Kaya), İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Tanpınar, A. Hamdi. *Yaşadığım Gibi*, 2. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, 1996.
- Tekeli, İlhan. “Osmanlı İmparatorluğu’ndan Günümüze Eğitim Kurumlarının Gelişimi”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, (Edit. M. Belge), Cilt 3, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.
- Ülken, H. Ziya. *Türk Tefekkür Tarihi*. İstanbul: YKY, 2004.

TÜRKİYE VE FELSEFE: TANZİMAT'TAN GÜNÜMÜZE DEĞİŞME SORUNU KARŞISINDA "BİZ"
TURKEY AND PHILOSOPHY: "US" CONFRONTING THE PROBLEM OF CHANGE FROM THE
TANZİMAT ERA TO OUR TIME
Mehmet Fatih ELMAS

Ülken, H. Ziya. "Fikir Ananesi (1938)", *Türkiye'de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak, Feylozof Simalarından Seçme Metinler I*, (der. R. Alpyağıl), İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Utku, Ali ve Kaya, M. Cüneyt. "Türkiye'de Modern Felsefe Tarihi Yazımının Serencamı: Geç-Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Bir Literatür Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 9, Sayı 17, s. 11-48, 2011.

Vural, Mehmet. *Tanzimat'tan Günümüze Türkiye'de Felsefe*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.

Yıldız, Yakup. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Felsefe Tarihciliği*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2003.

Yücel, Tahsin. *Dil Devrimi ve Sonuçları*, "Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan", Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982.

İNTERNET KAYNAKLARI

<http://www.law.ankara.edu.tr/wp-content/uploads/sites/190/2019/10/Atatürkün-konusması.pdf>; Erişim tarihi, 08. 09. 2023.

<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/server/api/core/bitstreams/f974d6fd-596a-4be0-88c5-32fde13c810d/content>; Erişim tarihi, 10. 07. 2023.

<https://blogs.commonsw.georgetown.edu/engl-218-fall2010/files/Walter-Benjamin-and-Erich-Auerbach-Fragments-of-a.pdf>; Erişim tarihi, 15. 11. 2023.

<https://pierrejouris.com/blog/erich-auerbach-letter-on-turkey/>; Erişim Tarihi: 15.11.2023.