

**KİLİKYA FELSEFE DERGİSİ**  
**KİLİKYA JOURNAL OF PHILOSOPHY**

Yıl | *Year*: 2024

Sayı | *Issue*: 2

E-ISSN: 2148-9327



Kilikya Felsefe Dergisi – 2024 / 2 | Kilikya Journal of Philosophy – 2024 / 2

## KİLİKYA FELSEFE DERGİSİ KİLİKYA JOURNAL OF PHILOSOPHY

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

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

### Dizinler ve Platformlar | Indexes and Platforms

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

### Kurucu | Founder

Eray YAÇANAK

### Tasarım | Design

Selma AYDIN BAYRAM

### Yazışma Adresi | Mailing Address

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

**E-ISSN: 2148-9327**

## Yayın Kurulu | Editorial Board

---

### **Baş Editör | Editor-in-Chief**

Eray YAÇANAK  
Akdeniz University, Turkey

### **Editör | Editor**

Serdar SAKINMAZ  
Akdeniz University, Turkey

Anılcan TARAKCI  
Akdeniz Universty, Turkey

### **İngilizce Dil Editörü | English Language Editor**

Daria OR  
Ankara, Turkey

## Yayın Kurulu | Editorial Board

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

---

## Danışma Kurulu | Advisory Board

---

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

**Michael O’SULLIVAN**  
The Chinese University of Hong Kong, China

**Maira GATENS**  
University of Sydney, Australia

**Philip KITCHER**  
Columbia University, USA

**Ray MONK**  
University of Southampton, England

**Robin ÇELİKATEŞ**  
University of Amsterdam, Netherlands

**S. Atakan ALTINÖRS**  
Galatasaray University, Turkey

**Soraj HONGLAAROM**  
Chulalongkorn University, Thailand

**Stephen LAW**  
Heythrop College-University of London, England

**Ş. Halil TURAN**  
Middle East Technical University, Turkey

**Thom BROOKS**  
Durham University, United Kingdom

**Yavuz ADUGİT**  
Kocaeli University, Turkey

**Zeynep DİREK**  
Koç University, Turkey

## Yazarlara Bilgi | Author Guidelines

---

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

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

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

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



## İÇİNDEKİLER

### CONTENTS

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

### Araştırma Makaleleri | Research Articles

#### **How The Past Becomes Tradition: Gadamer and Foucault on the Hermeneutics of History**

Geçmiş Nasıl Gelenek Olur: Gadamer ve Foucault'da Tarih Yorumbilimi

**Ali Özgür GÜRİSOY** ..... 1 - 14

#### **On The Notion of Meaning: Propositionalist and Counter-Propositionalist Views**

Anlam Nosyonu Üzerine: Önermecilik ve Önermecilik Karşıtı Görüşler

**Osman Gazi BİRĞÜL**..... 15 - 26

#### **Platon'da Sanatı Olumlama Denemesi: Tekhne ve Poesis Ayırımı ve Anlamsal Yakınlık Olarak Aletheia**

An Attempt To Affirm Art In Plato: Tekhne, Poesis ve Kalon

**Tezcan KAPLAN**..... 27 - 47

#### **Feminizme Miller Üzerinden Bir Bakış**

A View Of Feminism Through Miller

**Serpil DURĞUN** ..... 47 - 66

#### **Zagzebski'nin 'Ahlak Timsali' Kuramının Ahlak Etiğine Katkısı**

The Contribution Of Zagzebski's Exemplarist Moral Theory To Virtue Ethics

**Gönül EMİRBİLEK**..... 67 - 85

#### **Neo-Aristotelesçi Metafizik ve A. Bird'ün Eğilimsel Özcülük Anlayışı Üzerine**

On Neo-Aristotelian Metaphysics And Bird's Dispositional Essentialism

**Ömer Fatih TEKİN** ..... 86-102

#### **Nesnellik Ve Öznellik Salınımında Hermemeneutiğin Bilgi Problemine Yaklaşımı**

Hermeneutics' Approach To The Problem Of Knowledge In The Oscillation Of Objectivity And Subjectivity

**Erdal YILMAZ** ..... 103 - 120

**Bilimsel Soyutlamayı Haritalar Aracılığıyla Düşünmek**

Thinking About Scientific Abstraction Through Maps

Mustafa Efe ATEŞ .....121 – 135

**Anti-Plastik Facialis Intermedius Ve Persona-Yüzün Yıkımı**

Anti-Plastic Facialis Intermedius And The Destruction Of The Persona-Face

Özlem Derin SAĞLAM.....136 – 154

**Nietzsche's Ressentiment: A Paradox**

Nietzsche'nin Hıncı: Bir Paradoks

Abdullah BAŞARAN.....155 – 163

**Transandantal Fenomenoloji Ve Nesnenin Aşkınılığı**

Transcendental Phenomenology And Transcendence Of Object

Mehmet ESENDEMİR-----164 – 179

**Aristoteles'te Bir Automaton Olarak Köle**

Slave As An Automaton In Aristotle

Esra Çağrı MUTLU.....180 – 194

**Alman Felsefesinde Ayniyetsizlik Ve Sanat: Wagner Ve Mahler'in Müziğine Felsefi Bir Bakış**

Individuality And Art In German Philosophy: A Philosophical View Of Wagner And Mahler's Music

Diler Ezgi TARHAN.....195 – 214

**Bilimsel Çoğulculuğun Politik Yansımaları: Feyerabend'in Bilim Anlayışında Araştırmanın Demokratikleşmesi**

The Political Implications Of Scientific Pluralism: The Democratisation Of Scientific Inquiry In Feyerabend's Understanding Of Science

Mehmet BÜYÜKTUNCAY, Mete Han ARITÜRK.....215 – 240

**Ölümlü Dostlarla Ebedi Sohbetler: Derrida Düşüncesinde Aporetik Bir Deneyim Olarak Ölüm**

Eternal Conversations With Mortal Friends: Death As An Aporetic Experience In Derridean Thought

Özge Ejder JOHNSON.....241 – 253

**Derin Ekoloji Ve Antroposentrizm Tartışmaları Arasında Alternatif Bir Spinozacı Çevre Etiği**  
An Alternative Spinozist Environmental Ethics Between The Debates On Deep Ecology And  
*Anthropocentrism*

Enes DAĞ.....254 – 281

**2024 Yılında Siyasal İdeallerin Çarpışması: Uyum mu, Çatışma mı? John Rawls ve Carl Schmitt'in  
Politik Teorilerinin Karşılaştırmalı Analizi**

The Clash Of Political Ideals In 2024: Harmony Or Conflict? A Comparative Analysis Of The Theories Of  
John Rawls And Carl Schmitt

Emre AYDİLEK.....282 – 311

**Ingmar Bergman'ın *Virgin Spring* Filmi Ve Üçleme'sinde "Tanrı", "Umutsuzluk", "Varoluş" Ve  
"Kötülük" Kavramları**

The Concept Of 'God', 'Despar', 'Existence' And 'Evil' İn Ingmar Bergman's *Trilogy* And *Virgin Spring*

Gökhan GÜRDAL.....312 – 327

**Dönüşümü Düşünmek: Arşiv, Tele-Teknolojiler Ve Yapısöküm**

Thinking About Transformation: Archive, Tele-Technologies And Deconstruction

Tacettin ERTUĞRUL.....328 – 348

**Yaşam Krizlerine Felsefi Danışmanlıkla Müdahalenin İmkânı: Albert Camus Absürt Kavramı Ve  
Yazgı Filmi Vakası**

Possibility Of Intervention İn Life Crises With Philosophical Counseling: Albert Camus' Concept Of  
Absurd And Case Of The Film Fate

Nebile EROĞUL, Mustafa ÇEVİK.....349 – 363

**Kant'ın Eleştirel Felsefesinde Aşkînsal Mantık**

Transcendental Logic İn Kant's Critical Philosophy

İsmail SERİN.....364 - 370

Makale Geliş Tarihi | Received: 21.01.2024

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 22.10.2024

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

Araştırma Makalesi | Research Article

HOW THE PAST BECOMES TRADITION: GADAMER AND FOUCAULT ON THE  
HERMENEUTICS OF HISTORYAli Özgür GÜRSOY<sup>1</sup>

**Abstract:** Our contemporary situation of intense and multi-dimensional crises motivates us to problematize how the past becomes a tradition. Two thinkers are particularly helpful in grappling with this predicament, namely Gadamer and Foucault. The argument of the present study is that it is possible to establish a fruitful encounter between the works of Gadamer and Foucault on the question of how the past becomes tradition and how best to understand our relationship to the figures of the past in the present. What becomes visible in this encounter between two visions of our relatedness to the past is that tradition is always already contested in the present and that a method of investigation that presupposes the 'fusion of horizons' understates the fundamental nature of such contestation.

**Keywords:** Gadamer, Foucault, Hermeneutics, Tradition, History

GEÇMİŞ NASIL GELENEK OLUR: GADAMER VE FOUCAULT'DA TARİH  
YORUMBİLİMİ

**Öz:** Günümüzde yaşadığımız yoğun ve çok boyutlu krizler, bizleri geçmişin geleneğe dönüşümünü sorunsallaştırmaya teşvik etmektedir. Bu sorunun zorluklarını düşünmemizde faydalı iki düşünür Gadamer ve Foucault'dur. Bu makalenin argümanı, Gadamer ve Foucault'nun çalışmaları arasında etkili bir karşılaşma olduğu ve bu karşılaşmanın geçmişin şimdiki zamandaki figürleri ile ilişkimizi anlamamızda faydalı olduğudur. Bu karşılaşmanın görünür kıldığı şey, geleneğin şimdiki zamanda zaten ve hep çatışmalı olduğu ve 'ufukların birleşimini' varsayan bir araştırma yönteminin bu çatışmanın varlığıyla yeterince yüzleşemediğidir.

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi | Assistant Professor

İzmir Ekonomi Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Yeni Medya ve İletişim Bölümü | Izmir University of Economics, Faculty of Communication, Department of New Media and Communication

E-Posta: ozgur.gursoy@ieu.edu.tr

Orcid ID: 0000-0003-3332-9921

**Anahtar Kelimeler:** Gadamer, Foucault, Yorumbilim, Gelenek, Tarih

## **1. Introduction**

From wars between countries to rampant polarization within countries, the contemporary global situation is rife with events that motivate us to question how identities are forged and our political belongings are tested. This situation, in turn, motivates us to problematize the ways in which the past becomes tradition and shapes the present as appeals to the past are more frequently made in such crisis situations, both to legitimate and to delegitimize the concerns of the present. The argument of the present study is that it is possible to establish a fruitful encounter between the works of Gadamer and Foucault on the question of how the past becomes tradition and how best to understand our relationship to the figures of the past in the present. This encounter is significant as much for the similarities it reveals as the differences it shows. The discussion is divided into three parts. First, I will offer an account of the relevant salient features of Gadamer's views on the hermeneutics of history and, in particular, our relationship to tradition. Second, I will refer to a particular period in Foucault's work, namely genealogy, to delineate a contrasting picture of the same set of issues to articulate the contention between his account and the one provided in the first part. Finally, I will claim that, despite Gadamer's attempt to de-subjectivize hermeneutics, his views remain within the parameters of what Foucault calls the 'analytic of finitude'.<sup>2</sup> What becomes visible in this encounter between two visions of our relatedness to the past is that tradition is always already contested in the present and that a method of investigation that presupposes the 'fusion of horizons' understates the fundamental nature of such contestation. In other words, two visions of 'effective history' emerge from a critical encounter between Gadamer and Foucault. The former is dialectical, predicated on a complex vision of the merging of the past and the present, and an unfinished project. Even though this conception has the advantage of foregrounding our situatedness in a cultural world as a condition of possibility of historical existence and communication—and not as a deficiency—it is not sufficiently critical of the authority of tradition presupposed in its conception. The latter vision of effective history offers a corrective to this feature by explicitly theorizing about the present and the past in terms of power relations, while acknowledging the interpretive nature of historical experience.

### **2.1. The fusion of horizons and the continuity of tradition.**

For Gadamer, "understanding is to be thought of less as a subjective act than as participating in an event of tradition, a process of transmission in which past and present are constantly mediated" (Gadamer, 2013, p. 290). He attempts to show the intimate connection that exists between language, understanding, interpretation, conversation,

---

<sup>2</sup> In what follows, to keep the focus of the argument on the two respective views on the hermeneutics of history in these two authors, I will mainly draw on Gadamer's *Truth and Method* and Foucault's "Nietzsche, Genealogy, History", and refer to other works only to the extent that they are relevant for my purposes here.

and tradition. In fact, these elements are so intimately related that what we have here is not so much a connection between self-subsisting phenomena as the explication of the basic phenomenon of understanding. He claims that “all understanding is interpretation, and all interpretation takes place in the medium of a language that allows the object to come into words and yet is at the same time the interpreter’s own language” (389). According to Gadamer, this process is akin to conversation to the extent that “conversation is a process of coming to an understanding” (385). Since, for Gadamer, the essence of tradition is to exist linguistically, he is able to argue that “like conversation, interpretation is a ... genuine historical life comportment achieved through the medium of language, and we can call it a conversation with respect to the interpretation of texts as well” (389).

Gadamer de-subjectivizes ‘conversation’ in order to establish its independence of a subject’s will or representations: “we fall into conversation, ... we become involved in it”; “... the partners conversing are far less the leaders of it than the led” (383). Thus Gadamer claims that “conversation has a spirit of its own, and that the language in which it is conducted bears its own truth within it—i.e. that it allows something to ‘emerge’ which henceforth exists” (383).

For Gadamer, coming to an understanding in conversation is not a matter of ‘living’ the interlocutor’s own subjectivity or animating his/her intentions within ourselves—which he seems to take to be paradigmatic of theories of ‘lived experience’ (383)—but, rather, it is the experience (*erfahrung*) of meaning that is to be understood as application. He characterizes this as a process that involves the application of the text to be understood to the interpreter’s present situation (308). Hence interpretation (of texts, of a partner in dialogue) involves the essential tension between the fixed text and the meaning arrived at by applying it to the concrete moment of the interpretation (309). Here Gadamer takes his cue from legal and theological hermeneutics, where the explicit task is precisely the adaptation of the text’s meaning—what a certain law means, what the gospel says—to the concrete situation to which the text is speaking: the significant act of understanding does not consist in mere reproduction or resuscitation of an original meaning, but in “[expressing] what is said in a way that seems most appropriate [to the interpreter], considering the real situation of the dialogue, which only [the interpreter] knows since [s/he] alone knows both languages being used ...” (308).

Gadamer claims that this is not restricted to legal and theological hermeneutics but is valid of historical hermeneutics in general, applicable to translating texts from a foreign language, imitating them, reading texts aloud correctly, and engaging in dialogue (310). The hermeneutic task common to these diverse endeavors is to establish a common language between the partners that will show the ‘subject matter’ at hand, in Gadamer’s use of this Hegelian expression, while doing justice to both the interpreter’s present moment and the unique configuration of the text/other. This common language is in turn possible because we are always situated within an ‘event of tradition’, which is a prior condition of understanding (309). In this way Gadamer intends to bypass the dichotomy between the objectivity of meaning and the subjectivity of interpreter in formulating his

version of the hermeneutical task. Translation between different languages, interpreting texts, and coming to an understanding in conversation all involve the basic hermeneutical difficulty, namely, alienness and its conquest (387). What takes place in this mediation of otherness is not a reconstruction of how a certain text came to be, nor how another person could have arrived at such and such an opinion, but rather coming to an understanding of the text itself (388). This means that the interpreter's own horizon is inherently involved in the process—"not as a personal standpoint that he maintains or enforces"—and it helps one "truly to make one's own what the text says": this is a fusion of horizons that "takes place in conversation, in which something is expressed that is not only mine or my author's, but common" (388).

Gadamer claims that linguistic tradition has a priority over all other tradition. In the form of writing, tradition becomes contemporaneous with each present time. This involves a "unique co-existence of past and present, in so far as present consciousness has the possibility of a free access to everything handed down in writing" (390). This is because the 'ideality of the word' raises everything linguistic beyond psychological and temporal particularity and assures the continuity of memory. In this way tradition becomes part of our own world and enters into immediate communication with us (390). However, writing is also self-alienation, to the extent that the texts within which tradition is deposited must be transformed into and reanimated by speech and meaning (393).

This overcoming of linguistic self-alienation constitutes, for Gadamer, the real task of hermeneutics. In this process of recovery, we must avoid both the anachronistic interpretation of the past through uncritical generalization of our own concepts and the naïve attempt to understand the past as it was in-itself, uncontaminated by our present concerns and beliefs. What we strive for in understanding is not a reconstruction of the past; it is rather "... about sharing in what the text shares with us" (391). Hence interpretation is not to be limited essentially by authorial intention or the reception his/her contemporary readers gave to the work: "what is stated in the text must be detached from all contingent factors and grasped in its full ideality, in which alone it has validity. ... precisely because it entirely detaches the sense of what is said from the person saying it, the written word makes the understanding reader the arbiter of its claim to truth" (394).

Although this conception seems to relativize meaning and truth completely with respect to what the reader makes of the text, this is not the case for Gadamer. His answer seems to involve the claim that despite the multiplicity of interpretations, they remain interpretations of one and the same text, united with and different from it at the same time by the dynamic of application. The separation between language and its reference is not absolute for Gadamer and he is critical of theories of language—he explicitly mentions the use-theory of meaning—that institute this separation as too concerned with form. Gadamer also suggests that, despite the essentially linguistic character of hermeneutical phenomena and the apparently incommensurable nature of the particular languages in which interpretations are given, understanding is not captivated by

language. This is because “thinking reason escapes the prison of language, and it is itself verbally constituted” (402).

For Gadamer then the explication of the structure of understanding reveals the active engagement of the past and the present in the ‘act’ of interpretation, which takes place in the medium of language. This act is not governed by the willful representations of a subject; it is guided by the imposing claims of the tradition over the interpreter. In fact, precisely because our understanding is inherently finite, it has to renounce the claims to an ahistorical objectivity it cannot support and embrace the fact that it is always already situated in a tradition it cannot master completely. But rather than indicating a deficiency on the part of interpretive understanding, this structural limitation opens up the possibility of history and communication. This dialectical merging of the past and the present in ‘historically effected consciousness’ is an unfinished event that is always ‘moving’ in the continuous process of what Gadamer calls effective history (301). This process is also that of the hermeneutical situation.

The fundamental characteristic of being in a situation is that it is not possible to move outside it to acquire objective knowledge of it. The task of hermeneutics then becomes the never completed process of throwing light on the situation in which we find ourselves. This is particularly true, for Gadamer, with respect to our situatedness within a tradition: “the illumination of this situation—reflection on effective history—can never be completely achieved; yet the fact that it cannot be completed is due not to a deficiency in reflection but to the essence of the historical being that we are. To be historically means that knowledge of oneself can never be complete” (302). The concept of ‘horizon’ is essentially tied to the notion of hermeneutical situation; it designates the inherent limitation of every finite present. The horizon is the range of vision available to a particular vantage point. To have a horizon means that, on the one hand, we are limited to our own perspective, but on the other hand we are not blinded by what is nearby and are able to see beyond it.<sup>3</sup> The task of historical understanding in its relationship with the past is to acquire the right horizon so as not to reduce the otherness of a bygone epoch or that of a historical text to the familiar concepts of its own perspective. This is achieved by transposing ourselves into the horizon characterizing the past we are trying to understand.

Gadamer, however, rejects the notion of independently existing horizons this view seems to imply. We are not supposed to think that the horizon characterizing one’s present time is ever closed. Historical situation is never one with closed horizons. Historical movement, for him, consists in the fact that we are never absolutely bound to any one horizon: “the horizon of the past, out of which all human life lives and which exists in the form of tradition, is always in motion. The surrounding horizon is not set in motion by historical consciousness. But in it this motion becomes aware of itself” (304). Hence transposition into historical horizons does not entail passing into alien worlds unconnected with our own, but rather it indicates that historical consciousness is embraced by a single historical horizon: “our own past and that other past toward which

---

<sup>3</sup> See, for example, (Husserl, 1972).



our historical consciousness is directed help shape this moving horizon out of which human life always lives and which determines it as heritage and tradition" (304).

We have seen above how interpretive understanding is subject to a 'logic' of application. The meaning of the past becomes intelligible only by virtue of being incorporated, assimilated, in short, applied to a concrete present situation. Just like the law is not an inert historical object waiting for its accurate representation, but must rather be applied to the changing circumstances of the present; so does the past become a living tradition by being incorporated into the vicissitudes of a present. This tension between the past that has its own reality to be respected and the necessary structure of application through which it must be mediated is better understood in terms of the notion of horizon. So, on the one hand, we have the prejudices that make up the horizon of the present and it would be to do violence to the demands of tradition if we understood it only in terms of our own concerns, interests, and concepts; but, on the other hand, we cannot help but interpret the tradition for it to retain its living value and for us to have access to it.<sup>4</sup> Gadamer claims to resolve this dialectical tension by claiming that "there is no more an isolated horizon of the present in itself than there are historical horizons which have to be acquired ... understanding is always the fusion of these horizons supposedly existing by themselves" (306). This is not so much a resolution of the tension as rendering it as the positive ground of the process of historical understanding. Gadamer acknowledges that there is a difference between the past and the present that comprises the different set of opinions, beliefs, and values characteristic of each. But he also claims that these differences are *always already* mediated by the finitude of understanding, which finds itself always situated within a tradition. As such, the event of tradition serves as the ground of historical understanding, which, in a dialectical reciprocity, carries out the process of fusion that combines the old and the new into something of living value through its interpretations.<sup>5</sup>

Gadamer's claims about what seems to amount to a paradoxical immediate mediation of the past and the present can be seen as ultimately deriving from his understanding of the classics. For Gadamer the classical is a truly historical category, for it is more than a concept of a period or of a historical style, while not becoming a concept of a suprahistorical value. It is not a quality we ascribe to a particular phenomenon but to a mode of being historical: "the historical process of preservation (*Bewahrung*) that, through constantly proving itself (*Bewahrung*), allows something true (*ein Wahres*) to come into being" (287). Hence the classical becomes more than a descriptive category, a historical reality to which historical consciousness belongs and is subordinate. The classical is something raised above the vicissitudes of changing times and changing tastes. It is immediately accessible through the recognition that it carries something of enduring significance that cannot be lost, "a kind of timeless present that is contemporaneous with every other present (288). Gadamer again affirms that the relationship to the classical is not one of passive reproduction or reconstruction of the world to which it belongs. Rather, when we interpret a classical work, we retain the

---

<sup>4</sup> On this point see (Esenyel, 2020).

<sup>5</sup> See (Fakioğlu Bağci, 2022).

consciousness that we too belong to the world from which it speaks to us, and correlatively the work belongs to our world (290).

Thus, for Gadamer, the temporal distance that separates the present and the past is seen no longer as a gap that limits understanding and has to be overcome; it becomes the productive condition enabling understanding, since it is filled with the continuity of custom and tradition. This continuity also allows Gadamer to retrieve a notion of authority that is proper to tradition and has a legitimate binding force over any concrete situation.<sup>6</sup> We have seen how the models of the classical and the objects of legal and theological hermeneutics suggest that in the dialectical interplay of present prejudices as conditions of understanding and the tradition that is the object of this understanding, tradition itself becomes the condition of this process by guiding understanding. Gadamer claims that this authority is not to be seen as blind obedience, but rather as doing a service. The legitimacy of this authority derives from the fact that in acknowledging authority one believes that “what the authority says is not irrational and arbitrary but can, in principle, be discovered to be true” (280). Tradition thus also becomes the ground of validity of our prejudices. Acknowledging the indispensability of tradition contrasts, for Gadamer, with the modern Enlightenment that is abstract and revolutionary.

## 2.2. The dispersion of events and the discontinuity of history.

Although sharing some of Gadamer’s complaints against the objectifying and naturalizing approach to social phenomena, it is fair to say that Foucault subscribes, at least within the parameters of his work I am using in this study, to opposite values:

Genealogy does not pretend to go back in time to restore an unbroken continuity that operates beyond the dispersion of oblivion; its task is not to demonstrate that the past actively exists in the present, that it continues secretly to animate the present, having imposed a predetermined form on all its vicissitudes. ... On the contrary, to follow the complex course of descent is to maintain passing events in their proper dispersion; it is to identify the accidents ... that gave birth to these things that continue to exist and have value for us; it is to discover that truth or being lies not at the root of what we know and what we are but the exteriority of accidents. (Foucault, 1998a)

Thus genealogy under the aspect of *Herkunft* as search for descent is not only not a search for foundations, but it is also supposed to vaccinate one against thinking that the heritage of the past is an acquisition that grows and solidifies. In fact, a genealogical investigation ‘uncovers’ the heterogeneous elements making up the proffered unity of tradition and thereby threatens the unity of the inheritor. Moreover, a genealogical approach to history moves outside the element of meaning and communication to reestablish the play of dominations characterizing the emergence (*Entstehung*) of events and situate them as “the current episodes in a series of subjugations” (376).

---

<sup>6</sup> On this point, see (Aydin, 2020).

Hence genealogy as the analysis of emergence delineates the struggle of the forces that are at play in the 'production' of events. In this struggle the adversaries do not belong to a common space that could provide a mediation between them. The differential analysis of forces brings to view how differentiation of values arises and how the latter are engraved in procedures of legitimation: "humanity installs each of its violences in a system of rules and thus proceeds from domination to domination" (378). Underlying this conception are two different views of interpretation. In fact, Foucault considers this process as a series of interpretations. But here interpretation is not to be understood as the exposure of the hidden meaning lying dormant in some origin; rather, "... interpretation is a violent ... appropriation of a system of rules, which in itself has no essential meaning, in order to impose a direction, to bend it to a new will, to force its participation in a different game, and to subject it to secondary rules" (378).

Genealogy thus conceived as the investigation of descent and emergence is what Foucault terms, borrowing Nietzsche's notion, an effective history (*wirkliche historie*).<sup>7</sup> Effective history opposes the introduction of a suprahistorical perspective to establish a finality in the development of history so as to reconcile all the displacements of the past and establish the sovereignty of the interpreter (as conscious subject) over a past so constituted. In fact, history becomes effective for Foucault to the extent that it introduces discontinuity into our very being. It disrupts putative traditional continuities and thereby excludes any concern for recognition or rediscovery (and in particular the rediscovery of the self through assimilation of the otherness of the past): "'effective' history differs from the history of the historians in being without constants. Nothing in man ... is sufficiently stable to serve as the basis for self-recognition or for understanding other men" (380). Moreover, effective history differs from traditional history in that it emphasizes the most singular characteristics of an event (conceived as the reversal of a relationship of forces) rather than dissolving it into an ideal continuity. Events manifest a fundamental arbitrariness that cannot be pinned down by reducing them to an intention or purpose and that reveals "our existence among countless lost events, without a landmark or a point of reference" (381). And finally, effective history affirms its perspectival character without effacing its own values in the name of a disinterested objectivity.

Genealogy so conceived is strictly anti-Platonic. It opposes an understanding of history in terms of reminiscence and recognition, it does not view history as the continuous bearer of tradition, and it does not consider history as the possible domain of objective knowledge. Effective history is a counter-memory to the extent that it severs history's connections with memory as its model and foundation: "the purpose of history, guided by genealogy, is not to discover the roots of our identity, but to commit itself to its dissipation" (386).<sup>8</sup>

### **2.3. Tradition as contest and the place of the human**

---

<sup>7</sup> The main development of Nietzsche's conception of genealogy is in (Nietzsche, 1994).

<sup>8</sup> For more on Foucault's notion of 'counter-memory', see (Foucault, 1980).

The accounts provided in (2.1) and (2.2) help articulate the basic differences between Gadamer's hermeneutics and Foucault's genealogy. For Gadamer the task of hermeneutics is the overcoming of the self-alienation that occurs when the meaningful expressions of culture are forgotten in the annals of history. In recovering these sediments of no longer conscious expressions, hermeneutics revives the past to its validity and enriches our horizons by establishing the active presence of the past in the present. His project does not consist in the introduction of a teleology or the positing of an absolute knowledge; however, by virtue of his claim that any finite present is always already situated in history that is at once separated from and participant in that very present, he claims to have established that the dialectical interplay of the old and the new takes place within the single horizon of historically affected consciousness. Hence, he claims that historical understanding as the fusion of horizons is possible. Foucault, however, does not address his genealogy to the domain of meaning and communication; the task of genealogy is to bring out the contingent play of forces and the heterogeneous events that take on the appearance of a stable and continuous tradition. If Gadamer is appealing to the continuity of human memory in order to foreground the sources of authority that lie outside the domain of rational insight and argumentation, namely, within the depths of tradition, and thereby produce new forms of legitimate knowledge; Foucault invokes a counter-memory in order to show the '*pudenda origo*' of human institutions,<sup>9</sup> what is covered-up by all attempts at legitimation, and the not so legitimate uses to which they are put.

It is not stretching it too far to say that for Gadamer there is only one event, namely the mysterious event of understanding, for which he sets out to establish the conditions of possibility. This is an incomplete and unfinished event, not directed by human consciousness, but what guides human consciousness along in its movement. The dialectical structure of question and answer, and the broader form of conversation, carries along those who openly participate in it in the gradual unfolding of what Gadamer calls interchangeably as 'being', 'subject matter', 'world-view'. This process amounts to a cultivation possibly culminating in the manifestation of a sort of practical wisdom. Foucault's world, however, is a "profusion of entangled events" (381). These events do not bear witness to the unfolding of a positive world-view with a potentially infinite horizon, but rather they manifest the chance occurrences that affect the minute interplay of power relations.

Despite Gadamer's rich analyses of the hermeneutical situation and his attempts to save the problematic of understanding from the private domain of empirical psychology or transcendental subjectivity, his version of hermeneutics remains within the bounds of what Foucault calls the analytic of finitude.<sup>10</sup> An analytic strives to establish on what grounds representations are possible and to what extent they are legitimate. Its basis, since Kant, is the finitude of human existence. Human beings are taken to be limited by

---

<sup>9</sup> For the connection between the genealogical project and 'shameful origins', see (Foucault, 1998b, 24-37) and (Foucault, 1998a), "My Body, This Paper, This Fire".

<sup>10</sup> The following will trace some of the claims Foucault makes in the section called "Man and his doubles" in (Foucault, 2001), in particular, pp. 312-340.

their organic bodies, the processes of which elude fully conscious reflection, by a language they use but the totality of which eludes their knowledge, and by a history within which they are situated but which remains inscrutable.<sup>11</sup> The analytic then attempts to show how these factual limitations imposed from the outside are actually the conditions of possibility of the representation and knowledge of any facts whatsoever. Hence the possibility of knowledge is claimed to be grounded by the very finitude that seems to limit human beings. Foucault claims that there are a limited number of strategies that carry out this attempt. These strategies are inherently paradoxical because they must affirm finitude both as limitation and as condition of possibility, while maintaining some difference between the two characterizations. Thus we get the assertions that human beings are both contingent empirical objects in the world *and* the transcendental conditions of possibility for there to be a world, that they are surrounded by elements that they cannot master with their thought alone *and* the potential sources of all intelligibility, and that they are situated within a history the beginnings of which elude them constantly *and* sources of that very history.

Foucault's discussion of Husserl and Heidegger in this context is particularly illuminating with regard to Gadamer.<sup>12</sup> Husserl recognizes that explicit consciousness of an object presupposes a background of practices and relations to other objects, which he calls 'horizon'. For human experience to become fully intelligible, this implicit background must be made intelligible. Husserl claims that this is possible because the unthought, implicit horizon turns out to be a sedimented set of beliefs and facts that could be reawakened through reflection. He argues for the ambiguous task of representing the horizon, whose very implicitness and unrepresentability make representation possible. Phenomenology thus becomes an infinite process of making explicit the set of implicit beliefs that can in turn be objectified only on the basis of further implicit beliefs, etc. This grants the phenomenologist the power to occupy at once the inside and the outside of her cultural field.

Heidegger, for his part, attempts to show that the origin of temporality is the structure of authentic human being (*Dasein*) (Heidegger, 1962). Human beings always already have a history precisely because their practices organize events historically. Their very ability to understand themselves and the world 'indicates' the three-fold structure of temporality that opens up the field of history. Nevertheless, they find themselves within a history that is already there and the beginnings of which are completely obscure for them. By arguing that *Dasein* is the clearing which makes access to all other entities possible and by making the temporalizing practices of human beings the origin of history, Heidegger seems finally to have accomplished the contemporaneity of the origin of history; but the origin retreats again because human beings' primordial temporality is not accessible to them. The origin retreats also when Heidegger claims that history is made possible by the original questioning of the pre-Socratic philosophers. However,

---

<sup>11</sup> For the different interpretations of the analytic of finitude in Foucault, see (Flynn, 2005; Gutting, 1989; Oksala, 2005; Tiisala, 2015).

<sup>12</sup> For Gadamer's situatedness within the phenomenological and hermeneutic traditions, see (Dreyfus & Rabinow, 1983).

this attempt to give some cultural content to the origin of history is also doomed to failure since the origin cannot be an empirical event, for any such identification gives rise to a further retreating of the origin. Hence all attempts to ground the possibility of history in the structure of human beings fail, because we are not able to get back to the beginnings of history through empirical enquiry or reflection; nonetheless this limitation is said to be the condition of possibility of history. The origin becomes the mystery that either retreats further into the past or is pushed into the distant future.

What is striking in Gadamer's working out the conditions of finite human understanding is precisely the way in which he affirms apparently contradictory positions and resolves their very incompatibility through making this the positive condition of possibility of understanding. As we have seen above, he claims that the meaning of a text is nothing but the interpretations we give it, but at the same time it is the one and same meaning that is articulated through these interpretations; it is the text itself that speaks to us in our interpretations. He also claims that hermeneutical interpretation is one that respects the alterity of the text without reducing it to the already familiar; but at the same time, he claims that all interpretation is an application that arises from a present context of interests and prejudices. In this way he holds on to a Platonism of sorts with respect to meaning and a complete denial of Platonism by arguing against any ahistorical objectification of meaning. Rather than establishing an impossible tension, this is the very condition of understanding precisely because we are always already in history and the past is always already active in the present. Moreover, he claims that all interpretation necessarily involves prejudices that must remain uncritical and that have their sole justification in the kind of authority tradition has over us; but at the same time, he argues that these prejudices do not issue in blind obedience since we are able to recognize that they have their basis in a tradition that is ours. Thus, although he is critical of the prejudice of the Enlightenment against prejudices, his appeal to legitimate prejudices resembles the Enlightenment belief that only that which we can give to ourselves is valid; this is so because tradition for him is essentially a handing down, and by recognizing our active participation in the tradition we save our prejudices from the stigma of superstition. Finally, his appeal to the classical as the model for historical intelligibility—because of the immediate and enduring significance the latter manifests—claims for it, on the one hand, the status of something more than a merely descriptive designation for a historical period or style and, on the other hand, refrains from making it a suprahistorical category. This gives rise to the paradoxical claim we mentioned in the exposition above that the classics manifest a kind of timeless present contemporaneous with every present *and* an identification with either the Greek antiquity or classical humanism.

It would be premature to claim that the way in which Gadamer's hermeneutics reproduces some of the strategies Foucault outlines in connection with the analytic of finitude condemns him to a fatal error. Foucault's own strategy is to show how the various moves in this analytic eventually turn into something like bad research programs (because of their endless oscillations). Nonetheless there is a risk in Gadamer's notion of conversation as an infinite process in which the unfinished event of

understanding unfolds; the risk is that, as Foucault says of the analytic of finitude in general, "it indicates the monotony of a journey which, though it probably has no end, is nevertheless perhaps not without hope" (Foucault, 2001, 314).

But insofar as the constitution of tradition is concerned Foucault is able to show how the appeal to tradition can serve to iron over the antagonisms that are present in the social field. By telling us a coherent story of the beginnings, vicissitudes, and ends of a people ('we come from a, we have been through b, and we are on our way to c'), the discourse of tradition occludes the ways in which this 'we' is split. This division is integrated not merely through acts of dialogue but also through acts of violence, both calm and raucous, and the way in which tradition presents its subject/object, 'we', as self-evident veils these acts, as well as the remainders that resist them. Foucauldian genealogy teaches us that the constitution of a community is rarely a communion of meaning.

### **3. Conclusion**

At first sight the works of Gadamer and Foucault with respect to history seem to have too little in common to consider even a critical comparison or justify a reading of the one through the lenses of the other.<sup>13</sup> Foucault's polemical jabs at hermeneutics under the rubric of commentary are well known. Hermeneutics is charged with the futile passion of running after hidden meanings so as to express them, and thereby bring them once again to the domain of consciousness. For the most part, especially in his earlier studies, Foucault tends to bracket the issue of meaning altogether and instead articulates the set of anonymous rules that govern the production of discourses; he emphasizes the 'eventful' discontinuities that rend the fabric of history over the constants that give the latter the stability of a heritage; and finally, he argues for the interstitial existence of power that accompanies our practices making up the shifting bedrock of history. Gadamer, for his part, privileges what remains constant beneath the surface play of historical change. He brings to light the conditions of historical understanding to articulate a dialectical notion of experience in which the tensions between the old and the new, the same and the other, are sublated into the mysterious event of understanding. Finally, he argues for the revival of a hermeneutical approach to the human sciences, which, once liberated from the artificial demands of the scientific method and restored to a mode of investigation that has the form of conversation, will aid the essential task of self-knowledge through the knowledge of tradition.

At the same time, these two visions of how the past becomes tradition share some common elements. Both are against the notion of subjectivity that has been the dominant feature of modern philosophy under the various forms of the cogito; both share the view that may be broadly referred to as 'interpretation all the way down,' against truth as correspondence of propositions to an independently existing reality; and finally, both

---

<sup>13</sup> So much so that, as one study initially suggests, we may be comparing apples and oranges passing in the night. See (Wickham, 2000).

are unequivocal in their estimation of history. Gadamer claims that ‘in fact, history does not belong to us; we belong to it’; Foucault seems to express a similar sentiment when he says: “since it is the mode of being of all given us in experience, History has become the unavoidable element in our thought” (Foucault, 2001, 219). These overlapping claims and estimations, however, should not overshadow the significant divergence to the effect that, from a genealogical perspective, Gadamerian hermeneutics remains within the analytic of finitude despite itself. This is due in no small part to the fact that the central notion of tradition, which inherently relies on the always presupposed and already (implicitly) achieved fusion of horizons, understates the extent to which the past as much as the present is riven with conflict.

### References

- Aydın, M. B. (2020). GADAMER'İN FELSEFİ HERMENEUTİK DİSİPLİNİNİN İMKANLARI OLARAK YASA YORUMUNUN KURUCU İŞLEVLERİ. *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 11(2), Article 2.
- Dreyfus, H. L., & Rabinow, P. (1983). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. University of Chicago Press.
- Esenyel, A. (2020). GADAMER'DE ÖNYARGILARIN REHABİLİTASYONU. *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları*, 0(42), Article 42.
- Fakioğlu Bağcı, H. (2022). Dönüşümün İmkânı Olarak Tecrübe: Dewey ve Gadamer'in Bakış Açılıyla. *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 21(2), Article 2. <https://doi.org/10.20981/kaygi.1134934>
- Flynn, T. R. (2005). *Sartre, Foucault, and Historical Reason, Volume Two: A Poststructuralist Mapping of History*. University Of Chicago Press.
- Foucault, M. (1980). *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews* (Revised ed. edition). Cornell University Press.
- Foucault, M. (1998a). *Aesthetics, Method, and Epistemology*. New Press.
- Foucault, M. (1998b). *Ethics: Subjectivity and Truth*. The New Press.
- Foucault, M. (2001). *Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Routledge.
- Gadamer, H.-G. (2013). *Truth and Method*. Bloomsbury Academic.
- Gutting, G. (1989). *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason: Science and the History of Reason*. Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time* (Revised). HarperOne.
- Husserl, E. (1972). *Ideas: General Introduction To Pure Phenomenology*. Collier Books.



Nietzsche, F. (1994). *Nietzsche: 'On the Genealogy of Morality'* (K. Ansell-Pearson & C. Diethe, Eds.). Cambridge University Press.

Oksala, J. (2005). *Foucault on Freedom*. Cambridge University Press.

Tiisala, T. (2015). Keeping It Implicit: A Defense of Foucault's Archaeology of Knowledge. *Journal of the American Philosophical Association*, 1(4), 653–673.  
<https://doi.org/10.1017/apa.2015.29>

Wickham, G. (2000). *Foucault and Gadamer: Like Apples and Oranges Passing in the Night*. Symposium on Philosophical Hermeneutics and Critical Legal Theory, vol 76 issue 2, Chicago-Kent Law Review.

Makale Geliş Tarihi | Received: 11.02.2024  
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 17.10.2024

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

## ON THE NOTION OF MEANING:

### PROPOSITIONALIST AND COUNTER-PROPOSITIONALIST VIEWS

Osman Gazi BİRGÜL\*

**Abstract:** This study aims at examining propositionalism in contrast to its opposing perspectives, assessing whether it offers a sufficient framework to explain relationships between propositions solely in terms of propositions themselves. The first section introduces essential concepts such as *truth, meaning, sentence, object, and proposition*. To underscore the breadth of current debates, it explores conditional sentences through illustrative examples and provides a concise overview of the motivations behind propositionalism, outlining its key arguments. Subsequently, the study analyzes two prominent strands of propositionalism—referred to as Propositionalism A and Propositionalism B—both widely discussed in academic discourse. The second section delves into the limitations of these approaches, focusing on key issues such as intentionality, propositional attitudes, and non-propositional objects, while also highlighting the semantic distinctions between metaphorical and literal meanings. The conclusion, drawing on examples that emphasize relationships involving non-propositional objects rather than mere propositions, argues that propositionalism fails to offer a comprehensive framework for sentence meaning, as it overlooks significant aspects of language use.

**Keywords:** Propositionalism, Meaning, Non-propositional Objects, Intentional Attitudes, Objectuality

---

\* Dr.

Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Manisa Celal Bayar University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Türkiye

[gazibirgul@gmail.com](mailto:gazibirgul@gmail.com)

Orcid Id: 0000-0003-2089-848X

## ANLAM NOSYONU ÜZERİNE:

### ÖNERMECİ VE ÖNERMECİLİK KARŞITI GÖRÜŞLER

**Öz:** Bu çalışmanın amacı, önermecilik görüşünü, onun karşıtı ile değerlendirmek ve önermeciliğin önermeler arasındaki ilişkileri önerme temelinde açıklayan bir çerçeve sunup sunmadığını soruşturmaktır. İlk bölüm, *doğruluk, anlam, cümle, nesne* ve önerme gibi temel kavramlarla birlikte tanıtılmaktadır. Devam etmekte olan tartışmaların geniş kapsamını vurgulamak amacıyla koşullu cümleleri örnekler üzerinden tartışan bu bölüm, önermeciliğin motivasyonlarına kısa bir genel bakış sunmakta ve temel argümanlarını açıklamaktadır. Ardından, akademik tartışmalarda yoğun bir şekilde incelenen önermecilik A ve önermecilik B olarak adlandırılan iki temel önermecilik yaklaşımı incelenmektedir. İkinci bölüm ise önermeciliğin her iki türündeki kısıtlamaların analizini sunmakta ve *niyetlilik, tutum ve önermeye dayalı olmayan nesnelere* gibi önemli kavramlara odaklanmakta, mecazi anlam ve gerçek anlam arasındaki semantik nüansları açıklamaktadır. Sonuç bölümü, önermecilik argümanının temelini oluşturan ve önermeler yerine, özne ile önermeye dayalı olmayan nesnelere arasındaki ilişkileri vurgulayan örnekler üzerinden, önermeciliğin önermeler arasındaki ilişkilere dayalı olarak cümle anlamının kapsamlı bir çerçevesini sunmadığı ve birçok örneği göz ardı etmekte olduğu sonucuna varılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Önermecilik, Anlam, Önermeye dayalı olmayan nesnelere, Niyetsel tutumlar, Nesnelik

#### 1. Introduction

The relationship among the three key terms in logic—sentence, proposition, and meaning—has long been a subject of contention within the realms of philosophy of language and philosophical logic. Two predominant schools of thought emerge: the propositionalist and counter-propositionalist camps. Propositionalist proponents assert that the meaning of a sentence lies in its proposition. To quote Rothschild (2015), this perspective aligns with the notion that “the truth-conditional content of a sentence” equates to “the proposition it expresses” (p. 781). This stance entails a transformation wherein the proposition inherent in a sentence, typically expressed as a that-clause, becomes synonymous with the sentence’s meaning. For instance, ‘Snow is white’ is understood to mean ‘the proposition that Snow is white’. Central to this debate is the semantic function of verbs like ‘means’, defended by propositionlists and contested by their counter-propositionalist counterparts. Thomson (1969), for instance, challenges this stance, questioning the transition from the formulation ‘*S means P*’ to the assertion ‘*P = the meaning that S has*’ (see p. 741). The crux of the disagreement lies in discerning what constitutes the meaning: is it merely the proposition conveyed by the sentence, or is it something more nuanced and complex?

The intensity of these debates escalates significantly when we factor in the inherent ambiguity and intentional nuances present within propositions. This dimension of the discourse intricately intersects with the natural evolution of spoken languages. Evidently, the propositionalist perspective struggles to furnish a framework wherein the meaning of any given sentence can be unequivocally equated with its proposition, irrespective of the temporal and contextual variations that sentences inherently possess.

Consider a revised version of Kripke's disquotation technique (see 1979) in the analysis of intentional sentences through an examination of an illustrative example that sets the stage for the ongoing debate, inspired by the seminal work of Frege, namely *Sinn und Bedeutung*. Nelson, for the sake of argument, treats the narratives of Superman as factual events and contends that Lois Lane is a colleague of Clark Kent whom she is definitely familiar with, yet although she admires Superman, she does not know that 'Clark Kent' is identical with the hero known as 'Superman'. Consequently, while assertions (a) and (b) can be confidently made, a conundrum emerges with regard to assertion (c):

(a) Lois believes that Superman is strong.

(b) Lois does not believe that Clark Kent is strong.

As 'Clark Kent' and 'Superman' are co-referential terms, one might anticipate their interchangeable usage to yield no semantic discrepancy, in which case (c) would be false despite the co-reference of the terms:

(c) Lois does not believe that Superman is strong.<sup>1</sup>

The crux of the matter lies in the nuanced semantic differences between these co-referential terms in the sentences they inhabit. While Frege's seminal work introduces a framework based on the distinction between sense and reference to tackle this issue, a revised iteration of Kripke's disquotation technique seems to be elucidating the problem through specifications concerning the propositional reports of intentional assertions: "If an agent *A* sincerely, reflectively, and competently accepts a sentence *s* (under circumstances properly related to a context *c*), then *A* believes, at the time of *c*, what *s* expresses in *c*".<sup>2</sup> However, the relativization of context and time through the specifications introduced by the disquotation technique, Nelson (2023) contends that there is no need for that because

Suppose an agent accepts 'I am hungry' at *t*. It should not follow from this that she believes what is expressed by 'I am hungry' as uttered by you—unless you happen to be the agent in question. It also shouldn't follow that she always persists in believing what she believes; she is free to change her mind on the matter.

Drawing attention to the intricacies of ambiguity and its correlation with intentionality, Thomson introduces a thought experiment, which puts the emphasis on the Grice's intention-based semantics<sup>3</sup> rather than co-reference, or reference in general. Thomson's thought experiment involves two distinct languages: English and Other. In both linguistic contexts, a sentence  $\sigma$ , when assertively uttered, assumes divergent meanings. He elucidates this relationship as follows:

It does not help that  $\sigma$  was English; it was and is, whatever was then said. English was spoken then; but so apparently was Other. The suggestion that  $\sigma$  was uttered *with* this meaning rather than that one is unhelpful in a different way, because

<sup>1</sup> For a more detailed analysis of the case, see Nelson, (2023).

<sup>2</sup> See Nelson, (2023).

<sup>3</sup> See Grice, (1957).

obscure. It is not that one cannot utter a sentence with a meaning. ... But equally you utter it, you utter a sentence with two meanings, just as if you hit a bigamous man you hit a man with two wives. Evidently the notion appealed to here is different. It is more nearly that of intention. If someone utters the sentence 'Jack is fair' he will usually have one of two intentions, that of saying that Jack is blond or that of saying that Jack is just (Thomson, 1969, pp. 743-744).

The primary challenge confronting a propositionalist lies in the inherent limitations of their theoretical framework. While propositionism purports to offer a methodological approach that ostensibly sidesteps the complexities of temporal and contextual variations in sentences by recasting them into that-clause propositions, there exist scenarios that defy resolution without accounting for the speaker's intention. Despite the purported comprehensiveness of dictionaries, the pervasive influence of time and context introduces an element of uncertainty, wherein a sentence may convey meanings divergent from those reconstructed by the propositionalist. This ambiguity is particularly pronounced in cases where the speaker remains unaware of any potential misuses or inaccuracies in their choice of words. In other words, the propositionalist stance encounters significant hurdles when confronted with the nuanced intricacies of language usage and the subjective intentions of speakers.

Certainly, the matter at hand pertains to the truth-value of sentences and consequently extends to other scenarios, including conditionals. Rothschild (2015), positing that the proposition conveyed by a conditional, if one exists, diverges from the material conditional, asserts that there is no plausible method of reconciling the disparity between natural language conditionals and material conditionals (see p. 783). As is known, natural language conditionals, as observed in natural languages like English, serve to express the relationship of implication between propositions within the given language. For instance, consider the statement 'If it's foggy, then the visual range is short', where the truth value of the consequent ('the visual range is short') hinges on the truth of the antecedent ('it is foggy'). In contrast, the material conditional finds its place within formal systems such as propositional logic or first-order logic. In such systems, any statement in the form  $\phi \rightarrow \psi$  is deemed true unless  $\phi$  is true and  $\psi$  is false. Despite the structural resemblance between the two types of conditionals, significant disparities exist. While natural language conditionals are subject to influence from the speaker's intentions or contextual factors, material conditionals operate within a purely formal realm and adhere strictly to truth-functional semantics. Consequently, challenges often arise in the translation of natural language into formal languages, particularly when considering the speaker's intentions or contextual nuances. Moreover, vacuously true propositions present a further complication, exemplified by statements like 'If unicorns are purple, then the laws of thermodynamics are true'. Pointing out the disparities between natural language and material conditionals, Rothschild (2015) provides an analysis of the following four cases concerning  $(A \rightarrow C)$  and  $(\neg A \vee C)$ :

First, consider a case in which A is false: 'either not A or C' seems to be clearly true in this case, but it is much less clear that 'if A then C' is true. Second, consider evidence that A is false. This is clearly evidence for the disjunction 'either not A or C', but it is not evidence for 'if A then C'. Third, the probability of 'either not A or C' cannot be lower than the probability that A is false. On the other hand, it

seems that the probability that 'if A then C' can be arbitrarily low even when the probability that A is false is high—consider for instance the probability of statement 'if the world ends tomorrow, it will end at precisely 3:03pm'. All these differences suggest that the proposition expressed by a conditional, if any, is not the material conditional (p. 783).

The issues inherent to propositionalism originate from the disparity between symbolic language and natural languages. It is not as straightforward as propositionalists presume to semantically model natural language by equating the meaning of a sentence with its proposition. Nevertheless, there exist other comprehensible motivations behind propositionalism, which, naturally, have sparked additional debates.

## 2. Propositionalism A and Propositionalism B

The concept of propositionalism encompasses five main types, each offering a distinct perspective on what constitutes a proposition.<sup>4</sup> In general propositionalism, all informational content is regarded as propositional.<sup>5</sup> However, the other types are more specific in their criteria for what qualifies as propositional content. For instance, attitudinal propositionalism focuses on emotional or mental attitudes, considering content such as love for someone as propositional.<sup>6</sup> Pictorial propositionalism, on the other hand, extends this notion to visual descriptions, encompassing various forms of images as propositional.<sup>7</sup> Linguistic propositionalism, influenced by Frege, broadens the scope to include all linguistic content, such as modes of presentation or senses, as propositional.<sup>8</sup> Denotational propositionalism and sententialism, meanwhile, represent reductive approaches. Denotational propositionalism advocates for reducing linguistic references to propositional content,<sup>9</sup> while sententialism aims to reduce intensionality to embeddings within that-clauses.<sup>10</sup>

The taxonomy of propositionalism expands when one ventures beyond the confines of logic into realms such as metaphysics and epistemology. Indeed, discussions surrounding propositionalism inevitably intersect with debates about truth and meaning, firmly rooted in the domains of epistemology and metaphysics. These discussions grapple with how to reconcile the ambiguous and intentional nature of propositions without succumbing to paradoxes or inconsistencies. From an epistemological standpoint, propositionalists advocate for grounding the justification of propositions in the relations between them. According to Kvanvig (2007), this perspective persists because it "allows a strong relationship between the theory of justification and more standard confirmation theory where claims are confirmed and disconfirmed by information gleaned from experiments and other source" (p. 176).

---

<sup>4</sup> See Liefke, (2024).

<sup>5</sup> See Grzankowski & Montague, (2018).

<sup>6</sup> See, Montague, (2007).

<sup>7</sup> See Zimmermann, (2016) and Bücking, (2018).

<sup>8</sup> See Frege, (1892).

<sup>9</sup> See Quine, (1956).

<sup>10</sup> See, Larson, (2002).

Beyond justification, propositionalism is driven by various other motivations. A brief examination of these motivations may provide further insight into the essence of propositionalism.

There are four primary motives underlying propositionalism. The first of these can be articulated as follows: “Propositions, which stand in logical relations, allow us to properly index the mental states and their relations to one another” (Grzankowski, 2015, p. 377). This motive closely aligns with Kvanvig's perspective, albeit with significant implications for the philosophy of mind. It raises questions about whether propositions can exhaustively account for all mental states, or if there exist non-propositional mental states. This motive is particularly foundational to debates surrounding the intentionality of attitudes and the truth-value of propositions. Grzankowski (2015) further elaborates on the second motive, positing that “without propositional *relata* practical syllogisms will be impossible to construct and a theory of motivation will flounder” (p. 377). While discussions within propositionalism occasionally incorporate discourse on possible worlds, the prevailing metaphysical framework tends to be realist and empiricist. From a propositionalist perspective, constructing practical syllogisms necessitates viewing propositional *relata* not as mere fictions, but as inherently integrated with the fabric of reality. Thirdly, concerning strictly non-conceptual content and the manner in which individuals engage with reality, proponents argue that “if the attitudes are related in certain interesting epistemic ways ... then the contents of those attitudes must be both conceptual and propositional” (Grzankowski, 2015, p. 377). Although the notion of conceptual and non-conceptual content being simultaneously conceptualized and propositional seems paradoxical, propositionalists adopt a reductive stance, subsuming both types of content under propositions and propositional *relata*. The fourth motive revolves around the objectuality of propositional constituents, echoing Russellian arguments. Russell famously contended that quantified phrases such as ‘the F’ do not independently contribute to propositions as constituents due to their inherent incompleteness. Building upon this notion, Grzankowski suggests that propositionalism presupposes propositions to be existentially quantifiable.<sup>11</sup> Despite their individual controversies, these motives collectively yield the following commitments or implications for propositionalism:

- (i) Propositions are the objects of the attitudes.
- (ii) Propositions are the bearers of alethic properties such truth and falsity.
- (iii) Propositions are the bearers of modal properties.
- (iv) Propositions are the semantic values (in context) of uttered declarative sentences.
- (v) Propositions are the compositional semantic values of that-clauses (Hodgson, 2012, pp. 339-340).

The most contentious commitment among propositionalists is arguably the first one outlined above, which can be considered foundational to the others. In fact, some

---

<sup>11</sup> See Grzankowski, (2015).

scholars define propositionalism primarily through this commitment.<sup>12</sup> Montague (2007), for example, asserts that “propositionalism is the view that for any intentional attitude  $\varphi$ , to be intentionally related to something, say Roger, is ipso facto to  $\varphi$  that Roger is  $F$ , for some property  $F$ ” (p. 503). However, propositionalists diverge along two paths concerning the relationships between the three terms: *the subject*, *the non-propositional object*, and *propositional attitudes*. One strain of propositionalism argues that “there is a propositional attitude or attitudes (of that subject’s) in terms of which it can be analysed” (Grzankowski, 2015, p. 380). In contrast, the other strain contends that “there are propositional attitudes (of that subject’s) upon which it supervenes” (Grzankowski, 2015, p. 380). As these two types of propositionalism are arguably too specific to fall under the categories listed above, I follow Grzankowski and refer to the former as *Propositionalism A* (PA) and the latter as *Propositionalism B* (PB) for the purposes of our subsequent discussions. To illustrate their main commitment, we can assert that propositionalists maintain that many psychological states are propositional attitudes. Crawford (2014) aptly encapsulates the controversial position with regard to the three terms—subject, non-propositional object, and propositional attitudes—as follows:

[Propositionalist allege that the] inference from ‘Maggie believes that Philip is reading’ and ‘Tom believes that Philip is reading’ to ‘There is something which Maggie and Tom both believe’ is formally valid and that its formal validity implies that the second sentence quantifies over a proposition. The propositionalist gives the argument the following simple and clearly valid first-order quantificational form:  $Fab, Fcb$ , therefore  $\exists x(Fax \ \& \ Fcx)$  (pp. 179-180).

### 3. Counter-propositionalist Arguments

PA and PB encounter challenges, as highlighted by Grzankowski. Let me first examine the problems PA faces. Analyzing attitudes and their meanings from a propositionalist perspective proves to be difficult and lacks guarantees under PA. In essence, there is no necessary condition that safeguards against counterexamples. Were such an analysis to provide such a necessary condition, PA would represent a method of accessing meaning that is both modellable and free from the ambiguity arising from the time and context dependence inherent in natural language. Grzankowski contests PA using the case of Tom and Sally, where Tom likes Sally. The properties attributed to objects are inherently time and context-dependent, meaning that they are subject to change. This flux undermines any stability in the meaning of predicates with which an object is associated. In the case of Tom and Sally, Grzankowski (2015) remarks:

If we demand some particular property, we will face immediate worries. For example, consider the following: S likes Sally iff S likes that Sally is nice. But suppose that Tom is a masochist and doesn’t like that Sally is nice. In fact, he takes that trait of Sally’s to be a hurdle in their relationship. He may, nevertheless, like Sally. ... A person like Tom might like y even if he fails to like that y is nice (pp. 381-382).

---

<sup>12</sup> Since we think of this commitment to be the major one that underlies others, this paper will be concerned with this commitment, including the other commitments into the debates when relevant.



In this scenario, it becomes evident that the analysis of the meaning of the verb encounters difficulties due to the multitude of ways people can interpret concepts like 'liking', each corresponding to different analyses. This variability necessitates a narrowing of context. However, narrowing the context of the verb does not inherently constrain the predicates attributed to the object of the verb, or those supposed to be attributed by the agent of the verb. Consider the following case: "S likes y iff  $\exists F$ , S likes that y is F. But once again counterexamples are forthcoming: Obama likes that Osama is dead but Obama doesn't (and didn't) like Osama. Clearly, we have failed to offer a sufficient condition" (Grzankowski, 2015, pp. 381-382). Analysis alone fails to account for predicates themselves, requiring an analysis that incorporates non-propositional elements such as the epistemological concerns surrounding the formation process of predicates. This highlights a domain where the expression and analysis through that-clauses prove inadequate. Here are the two counter-examples that Montague maintains: "Following the 'that'-clause lead, then, it seems that we may analyze *Jonah loves Jane* into *Jonah loves that Jane is F* or *Jonah loves Jane's being F*, and analyze *Jonah worships God* into *Jonah worships that God is F* or *Jonah worships God's being F*. But what is the F?" (Montague, 2007, pp. 510-511). The propositionalist cannot provide a satisfactory answer to the question of the quiddity of 'F' through analysis alone, as these inquiries venture into the realms of epistemology and metaphysics, alongside logic. Thus, regardless of the specificity or generality of the context of meaning, the propositionalsists' attempts fall short. Montague (2007) acknowledges this, asserting that "Presumably it is either going to be something relatively specific like 'is beautiful' (*Jonah loves that Jane is beautiful, Jane's being beautiful?*) or 'is benevolent' (*Jonah worships that God is benevolent, God's being benevolent?*), or something essentially more general" (p. 511). However, even this analysis fails to furnish a necessary condition. Let's consider the scope of the verb 'love' in the following scenario, where both the meaning and justification cannot be adequately provided through a propositionalist analysis:

(8) *X loves Y if and only if* ( $\exists F$ )[*X loves that Y has F*], and (9) *Solomon loves John if and only if* ( $\exists F$ )[*Solomon loves that John has F*] is just an instance of (8). But ... (10) *Solomon loves John*. Solomon may love that Rosamond is beautiful. By existentially generalizing on the property of beauty the wide scope analysis of 'loves' is entailed: ( $\exists F$ )[*Solomon loves that Rosamond has F*]. But Solomon may not love Rosamond; although her beauty enchants him, he is in love with someone else. I believe this strategy will work for all properties (Montague, 2007, pp. 512-513).

Indeed, this approach appears to be a logically sound strategy targeting the bold claim of propositionism that all intentional attitudes are relations of propositions. However, as demonstrated by the following counterexample: "Whatever property Solomon loves about Rosamond, her beauty, kindness, humor, intelligence, or some combination of these, it does not follow that Solomon loves Rosamond" (Montague, 2007, p. 513). This counterexample challenges the notion that all intentional attitudes necessarily correspond to propositions. Another counterexample, provided by Grzankowski (2016), involves objectual attitudes, exemplified by the scenario of fear and dislike: "The reason I want to be far away from Jones is that I fear him. Sam wants to be far away from Jones as well, but it is because he dislikes Jones. We both want the same thing—to be away from Jones—but the reason I want what I want is different from Sam's reason" (pp. 829-830).

Once again, attempting to paraphrase the sentences into propositions fails to elucidate the distinction between the two different meanings underlying the shared proposition 'to be away from Jones'. These examples highlight the limitations of propositionalist analysis in capturing the complexities inherent in intentional attitudes, particularly when it comes to objectual attitudes.

The problem of PA can be traced back to the distinction between the *literal* and *figurative* uses of language. In the literal use, sentences in a language *L* convey precisely what is explicitly stated. For example, 'It is rainy right now' signifies that the weather is indeed rainy at the time of speaking. Conversely, in figurative usage, sentences extend beyond the literal meanings of the words, employed to convey a meaning divergent from the literal interpretation. Take for instance the sentence, 'I have no social life at all, I am literally dead', where the latter half employs a metaphor to rephrase the former, even utilizing the word 'literally' in a figurative context. The question arises: are the figurative uses inherently embedded within the literal, thus accessible through the analysis that PA offers? Meyer delves into the relationship between figurative and literal uses concerning meaning. His analysis culminates in the concept of intentionality, suggesting that solely relying on the purely literal interpretation is insufficient for fully grasping meaning. He states:

If by the sentence 1) "It's cold", I mean 2) "I should wear a warm coat", we can say that 2) is the figurative meaning of 1), one among other possible readings of 1). We can also say that, by uttering 1), I raise some question that 2) answers. But if by 1), I only intended its literal reading, there would not be any question raised, because 1) would already be the answer. The meaning process would be closed by 1), while, if some other meaning is intended, 1) is merely problematological and the question of *what* 1) means would be raised by uttering 1) (Meyer, 1998, p. 364).

The conclusion he arrives at is the invalidity of assuming that the figurative meaning is inherently concealed within the literal interpretation. Embracing this notion in PA would lead to overinvestment in analysis. Meyer (1998) deduces that "From this, one cannot conclude that this latter answer is already *there*, as a hidden *presence*, to use Derrida's term. One has to *find* the answer, and what is literal not anteriorly given" (p. 365).

Grzankowski responds to PB by pursuing two lines of thought. We'll focus on the first one, as the second involves assumptions about the philosophy of biology that we neither endorse nor aim to substantiate. In his reply, Grzankowski employs a *reductio ad absurdum* strategy, leading to the conclusion that one would need to possess knowledge of all the proposed propositional attitudes to avoid a fear of snakes, a proposition he deems absurd. In this context, fear is conceptualized as an objectual attitude that eludes explanation through PB. Grzankowski (2015) elucidates:

Jones believes that snakes are scary to him, Jones wants to be far away from all snakes, and Jones fears that snakes will bite him. But all of this may be true and Jones might still fail to fear snakes. Jones might want to be away from them because he thinks they tend to explode (it's explosions that make him nervous, not snakes as such), the prospect of being bitten may sound bad to him on the grounds that he

doesn't want fang marks on his skin before the big swimsuit competition, and, again, his belief may be explained by bad therapy (p. 383).

The set encapsulated by the proposition of desiring to be far away from all snakes does not encompass the underlying reasons or motivations behind this desire. This distinct set, replete with considerations of 'why would's' and 'why should's', constitutes the realm of meaning that propositions may inadequately capture through analysis. Merricks (2009) concurs with this notion contending that "fear and desire are never propositional attitudes, not even when the content of the relevant fear or desire can be fully expressed by using a that-clause" (p. 210).

The majority of counter-propositionalists contend that intentional attitudes establish a connection or link between subjects and non-propositional objects, thereby excluding the possibility of establishing a relationship between the subject and a set of propositions. Montague (2007), among these theorists, asserts that, as of now, there is no compelling reason to think otherwise, stating, "The burden of argument is plainly on the propositionalists" (p. 507).

Desire serves as an exemplar of an attitude wherein non-propositional objects maintain a connection with the subject, a phenomenon that PB fails to elucidate. Montague argues that PB's inadequacy in accounting for this exemplary verb lies in its omission of explanations rooted in the relationship between the subject and non-propositional objects, rather than propositional ones. For instance, he illustrates that one could desire chocolate without liking it, perhaps with the aim of gaining weight, or one could desire to gain weight as a means of resembling one's partner more closely.<sup>13</sup> Thus, Montague contends that PB's deficiency stems from its failure to address these relational aspects inherent in intentional attitudes.

#### **4. Conclusion**

As previously discussed, numerous examples illustrate the relationships between subjects and non-propositional objects, rather than propositions. Verbs such as 'desire', 'fear', and 'love' exemplify an objectual nature, featuring non-propositional objects. This characteristic of these verbs suggests that the meaning of sentences cannot be solely reduced to propositions. Both PA and PB encounter their respective challenges: PA struggles to reconcile the gap between context-dependent cases and the propositionalist account of meaning, while PB fails to address counterexamples involving verbs that cannot be adequately explained by propositions. In conclusion, propositionalism falls short in providing a comprehensive account of sentence meaning solely through relations among propositions. Numerous instances remain unaccounted for, indicating that the burden of proof rests on the propositionalists to justify their approach.

---

<sup>13</sup> See Montague, (2007), p. 509.

**BIBLIOGRAPHY**

- Bücking, S. (2018). Painting cows from a type-logical perspective. In: U. Sauerland & S. Solt (Eds.), *Proceedings of Sinn und Bedeutung* (22) 1, (pp. 277-294). Berlin: ZASPiL.
- Crawford, S. (2014). Propositional or Non-Propositional Attitudes?. *Philos Stud* (168), 179-210.
- Frege, G. (1892). Über Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (100), 25-50.
- Grice, P. (1957). Meaning. *The Philosophical Review* (66), 377-388.
- Grzankowski, A. (2015). Not All Attitudes are Propositional. *European Journal of Philosophy* (23), 3, 374-391.
- Grzankowski, A. (2016). Limits of Propositionalism. *Inquiry* (59), 7-8, 819-838.
- Grzankowski A., Montague, M. (2018). Non-Propositional Intentionality: An Introduction. In Grzankowski A., Montague, M., (Eds.), *Non-Propositional Intentionality* (pp. 1-19). Croydon: Oxford.
- Hodgson, T. (2012). Propositions, Structure and Representation. In *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series* (112), 3, 339-349.
- Kripke, S. (1979). A Puzzle about Belief. In Margalit, A. (Ed.), *Meaning and Use, Synthese Language Library* (3). Dodrecht: Springer, 239-289.
- Kvanvig, J. (2007). Propositionalism and the Metaphysics of Experience. *Philosophical Issues* (17), 165-178.
- Larson, R. (2002). The Grammar of Intensionality. In G. Preyer & G. Peter (Eds.), *Logical Form and Language*. Oxford: Clarendon Press, 228–262.
- Liefke, K. (2024). Intensionality and Propositionalism. *Annual Review of Linguistics* (10), 85-105.
- Merricks, T. (2009). Propositional Attitudes?. *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series* (109), 207-232
- Meyer, M. (1998). From Grammatology to Problematology. *Revue Internationale de Philosophie* (205), 3, 359-365.
- Montague, M. (2007). Against Propositionalism. *Nous* (41),13, 503-518.

Nelson, M. (2023). Propositional Attitude Reports. In Edward N. Zalta & Uri Nodelman (Eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), (URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/prop-attitude-reports/>).

Quine, W. O. (1956). Quantifiers and Propositional Attitudes. *Journal of Philosophy* (53), 177–187.

Rothschild, D. (2015). Conditionals and Propositions in Semantics. *Journal of Philosophical Logic* (44), 6, 781-791.

Thomson, J. F., (1969). Truth-Bearers and the Trouble about Prepositions. *The Journal of Philosophy* (66), 21, 737-747.

Zimmermann, T. E. (2016). Painting and Opacity. In: W. Freitag *et al.* (eds.), *Von Rang und Namen* (pp. 425-451). Münster: Brill.

Makale Geliş Tarihi | Received: 16.04.2024

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 18.09.2024

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

Araştırma Makalesi | Research Article

## PLATON'DA SANATI OLUMLAMA DENEMESİ: *TEKHNÉ*, *POİESİS* ve *KALON*

Tezcan KAPLAN<sup>1</sup>

**Öz:** Bu çalışmada, felsefe literatüründe genel kabul gören, sanatın Platon felsefesindeki olumsuz yeri tartışmaya açılmaktadır. Özellikle *Devlet* diyalogunda iyice gün yüzüne çıkan sanat eleştirisi, başka diyaloglarla birlikte düşünüldüğünde tutarsız görünebilir. Bu makale, bu tutarsızlığı veya çelişkiyi, Platon felsefinin barındırdığı bir zenginlik olarak kabul edip sanatın felsefenin evine girebilmesi için kapı aralamaktadır. Bunun için çalışma şu üç kavram üzerine oturtulmuştur: *tekhné*, *poiesis* ve *kalon*. Sanat özelinde merkeze alınmış olan diyaloglarla birlikte (*Ion*, *Phaidros*, *Büyük Hippias* ve *Şölen*) bu üç kavram sanatla ilişkisine göre değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Platon, Sanat, Kalon, Tekhné, Poiesis.

## AN ATTEMPT TO AFFIRM ART IN PLATO: *TEKHNÉ*, *POİESİS* ve *KALON*

**Abstract:** In this study, the commonly accepted negative view of art in Plato's philosophy is discussed. Considering Plato's conceptualization of art in other dialogues, his criticism of art—particularly in the *Republic* dialogue—may appear inconsistent. This article takes this inconsistency or contradiction as a richness of Platonic philosophy and opens the door for art to enter the house of philosophy. For this purpose, the study is based on the following three concepts: *tekhné*, *poiesis* and *kalon*. Together with the dialogues centered on art (*Ion*, *Phaedrus*, *Greater Hippias* and *Symposium*), these three concepts are evaluated according to their relationship with art.

**Keywords:** Plato, Art, Kalon, Tekhné, Poiesis.

<sup>1</sup> Arş. Gör. Dr. | Research Assistant Dr.

Pamukkale Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo Televizyon ve Sinema Bölümü, Türkiye | Pamukkale

University, Faculty of Communication, Department of Radio Television and Cinema, Turkey

E-Posta: [tezcankaplan@gmail.com](mailto:tezcankaplan@gmail.com)

Orcid No: 0000-0003-2907-7530

## 1. Giriş

“Eğer sanatın insan yaşamında kalıcı ve gerekli bir unsur olduğunu söylemek onu övmekse, o zaman hiç kimse sanatı Platon’dan daha vurgulu bir şekilde övmemiştir; eğer onun tek ve en yüksek düzlemde yer almadığını söylemek onu yermekse, o zaman hiç kimse onu daha şiddetli bir şekilde yermemiştir” (Collingwood, 1925, s. 170).

Platon felsefesinde sanat genellikle olumsuz sonuçlar çıkarılan bağlamlar içerisinde değerlendirilir. *Doksa*<sup>2</sup> alanının bir formu olan sanat bilgisel düzeyde aşağı derecede kalır. Ontolojik açıdan varolanların basit bir taklidi (taklidin taklidi) olmanın ötesine geçemez. Hatta insanları mimetik bağlamda yanıltması bakımından toplum nezdinde düzen bozucu ve baştan çıkarıcı sonuçlara neden olur.

Platoncu sanatın olumsuzluk maskesinde belki de en önemli unsur *mimêsis*'tir. Öncelikle bu kavramın sanatla ilişkisine değinmeliyiz. Özellikle *Devlet*'te, bir taklit veya öykünme olan *mimêsis* sanatçıların eylemselliği olması bakımından şiddetli bir şekilde eleştirilir. "En genel anlamıyla taklit etmek, bir şeyi ses ya da şekil olarak başka bir şeye benzetmek, yani insanların taklidi başka bir şey sanmasını sağlamaya çalışmaktır" (Belfiore, 1984, s. 145). *Devlet*'te Homeros üzerinden başka şey haline gelmeyle ilgili Sokrates şu soruyu sorar: "bir insan sesini, davranışını bir başkasına uydurmaya çalıştı mı ne yapmış olur? Benzemek istediği kimseyi taklit etmiş olmaz mı?" (393c). 3. kitapta sanatçılar *mimêsis* etkinliği bakımından polise sokulmaz: "her şeyi ustaca taklit etmesini bilen bir adam, bizim topluma gelip de şairlerini halkın önünde söylemek isterse, bu kutsal, bu eşsiz, bu tadına doyum olmaz şairin önünde saygıyla eğilir, deriz ki: Bizim ülkemizde senin cinsinden insanlar yok, olması da yasak" (398a). 10. kitapta ise *mimêsis* bu sefer hakikatle ilişkiye göre eleştirilir. İdealar teorisindeki kopya-model ilişkisinde *mimêsis*'e bağlı etkinlik en aşağı derecededir. Platon sedir örneği üzerinden bu ilişkiyi üçe böler: "asıl sedir, dülgerin yaptığı sedir ve ressamın yaptığı sedir" (597b). İkincisi bilgi tarafından yönlendirilen bir kanaatten (opinion) ibarettir. Sonuncusu ise bir kanaat hakkında kanaattir, ikinci derece bir kanaattir (Collingwood, 1925, s. 156). Son sedir ideadan en uzak olan "sedir"dir. Öyle ki böylesi sedirleri/üçüncü derece şeyleri yapmak için – hakikatten uzaklaşmak için, bir ressam veya şair olmaya bile gerek yoktur. Bunun için bir ayna bile yeterli olacaktır: "Bir ayna al eline, dört bir yana tut. Bir anda yaptın gitti güneşi, yıldızları, dünyayı, kendini, evin bütün eşyasını, bitkileri, bütün canlı varlıkları" (596e). Bir *mimêsis* etkinliği olan sanat için hüküm kesin ve açıktır, polis dışı tutulmalıdır.

Platoncu felsefenin evinde yer bulamayan sofist de bir taklitçidir. *Sofist* diyalogu yöntem açısından diğer taraftan başlasa da -"önce daha küçük ve daha kolay örnekler üzerinde denemeler yapmak ve ancak bundan sonra asıl büyük konulara geçmek" (218c)- içerik

---

<sup>2</sup> *Doksa*, Platon'un çizgi teorisindeki kısımlardan birini oluşturur: *horaton* ve *noeton* (Diğer taraf ise ikiye bölünür: *episteme* ve *noesis*). İmgelem, tasarım (*eikasias*) ve inanç (*pistis*) alanına aittir. Kısaca, mağara alegorisindeki zincire vurulmuş *psukhe*'nin durumunu ifade eder.

açısından *Devlet*'in devamı niteliğindedir. Burada *mimêsis* sofistin faaliyetine uygun görülür: “afsunucu ve talitçi” sofist (235a). Sofist “tek bir sanatla her şeyi meydana getirebileceğini” iddia ederek, aslında, “gerçeklerin ancak taklitlerini ve eş-adlarını meydana getirebilir” (234b).

*Mimêsis* aracılığıyla sanatçının sofistle aynı çizgide buluşturulduğu düzlemde sanata dair bir olumlama gerçekten mümkün müdür? Sanat söz konusu olduğunda Platon felsefesi oldukça katı görünür. Platon diyaloglarının genellikle karar verilemez bir durumla sonlandırıldığı dikkate alınır, bir şeyin ya siyah ya beyaz olma zorunluluğu bazı bağlamlarda istikrarlı olmayabilir. Sanatı da böylesi bir gri alan olarak kabul etmenin olanağını tartışmaya çalışıyoruz. *Mimêsis* üzerinden sanata bir kapı aralamak bile olası görünür. Haşlakoğlu, *mimêsis*'in Platon felsefesinde basit bir sahne unsuru olarak değerlendirilmesinin eksik ve yanlış bir okuma olduğunu savunur. Hatta ona göre Platon diyaloglarına doğrudan felsefe metinleri olarak değil, felsefe hakkında yazılmış “senaryolar” olarak yaklaşmak gerekir. *Mimêsis*'in *tekhné*'le ilişkili olduğu ve aynı zamanda bu ilişkinin felsefe yapmanın “zorunlu” tarzı olduğu bağlam tam da burasıdır. Platon diyalogları tekrar edilmesi imkânsız olan fiilin (*poiesis*) taklididir (*mimêsis*) (Haşlakoğlu, 2019, s. 118-119, 2016, s. 22).<sup>3</sup> İhsan'a göre tam da bu noktada “Platon'un ‘ölümcül’ ironisi” kendisini gösterir: “onun *mimetik* sanatlarla, hatta bizzat sanata düşman olduğunu düşünenlerin gözlerinin içine baka baka, o bütün düşüncesini *mimetik* bir sanat eseri olarak sunar” (2023, s. 218).

Platon'da sanatı bir ucundan tutup olumlamanın eğer bir yolu varsa, bunun şu üç kavram üzerinden yapılabileceğini savunuyoruz: *tekhné*, *poiesis* ve *kalon*. Bu üç kavram arasında doğrudan çevirisi en kolay görünen *kalon*'dur. Güzel olarak çevrilebilir olan *kalon*, soyut ve somut şeyler için kullanılabilir bir niteliktir. Fiziksel cisimlerden politik kurumlara kadar uzanan geniş bir kullanım ağı vardır (Anderson, 1939, s. 65). Fakat aynı zamanda güzel ideası da vardır. Her ne kadar çevirisi kolay gibi görünse de, *kalon*'u doğru tanımlamanın yolu epey çetrefillidir.

*Tekhné* ve *poiesis* kavramlarında durum daha karışıktır. Platon'dan biliyoruz ki *tekhné*'nin ilahi bir kökeni vardır. *Protagoras* diyalogunda bu köken bir mit aracılığıyla anlatılır. Tanrılara mahsus olan *tekhné*, Prometheus aracılığıyla insanlara verilmiştir (320d). Ancak onun sayesinde ki uygarlık gelişebilmiştir. Bir etkinliğin *tekhné* sayılabilmesi için şu niteliklere sahip olması gerekir: “(1) hakikati hedeflemesi; (2) konusunun doğası veya tanımlayıcı etkinliği üzerine genel ilkeleri içermesi; (3) bu ilkelerden mükemmeliyet standartları türetmesi; (4) nesnesinin veya alıcısının iyiliğiyle ilgilenmesi; (5) kendisi hakkında rasyonel bir açıklama verebilmesi; (6) öğretilerek aktarılabilir olması” (Stern-Gillet, 2004, s. 187). *Poiesis* ise *Sofist* diyalogunda şu şekilde tanımlanır “daha önce var değilken, daha sonra var hale getirilen her şey” (219b).

<sup>3</sup> Collingwood Platon'da felsefenin mimetik bağlamda icra edilmesini ilk dönem eseleri için geçerli görür. Hem bir sanatçı hem de filozof olan Platon'un ilk yazılan dramatik eskizler gibidir. Felsefi tartışmanın dramasına ilgi duyan Platon, erken dönem diyaloglarından sonra, *mimêsis*'in edebi biçiminden giderek daha da uzaklaşmıştır (1925, s.169-170). Ayrıca *Devlet*'in 10. kitabı üzerinden geliştirilen, *mimêsis*'in felsefi kullanımı için bkz. Gonzalez, 2018 “The Philosophical Use of *Mimêsis*”. *The Many Faces of Mimesis: Selected Essays from the 2017 Symposium on the Hellenic Heritage of Western Greece*. 23-36.



Meydana getirme olarak çevrilebilir olan *poiesis*'in sanatla olan ilişkisini gösterebilmek için *Şölen*'deki diğer tanımına başvurmamız gerekir: "*Poiesis* (yaratma) dediğimiz şey çok geniştir biliyorsun, var olmayan bir şeyi var etmenin her türüsüne *poiesis* (yaratma) deriz; böylece her sanatın yaptığı bir *poiesis*'tir, her yaratan da *poietes*'tir" (205b-c). *Poietes* aynı zamanda şair anlamına da gelir. *Sofist*'te *poiesis* ikiye ayrılır: "doğanın eseri denen şeyler, tanrısal bir sanatın eserleridir. İnsanların, bunlardan yararlanarak meydana getirdikleri eserler ise, insansal bir sanatın eseridir" (265e). Platon bu ayrımı kendi içinde de çiftleyerek bölmeye devam eder. İlahi *poiesis*'te "şey'in kendisi" ve "her şeye eşlik eden görüntü" sü söz konusuyken, beşeri *poiesis*'te ise "görüntü ve görüntünün üretimi" söz konusudur (266b-d).<sup>4</sup> *Poietes* olan şairin eylemselliği, *Devlet*'teki hakikate göre derecelendirilmiş ayrımlarla uyumlu bir şekilde, bölümlenmenin son kısmına, yani görüntünün üretimine dâhildir.

Sanat hakkındaki bu karamsar tabloya rağmen, Platon felsefesinin sunduğu çok yönlü tartışma imkânlarını değerlendirerek sanatı Platon'la birlikte olumlama denemesinde bulunuyoruz. Bu deneme için sanata yukarıdaki üç kavram aracılığıyla yaklaşacağız. Bunun için seçilmiş olan ana diyaloglar çerçevesinde, Platon felsefesindeki sanatın olumlu bir eskizini çıkarmaya çalışacağız. Bu diyaloglar ise sırasıyla şu şekildedir: *Ion*, *Phaidros*, *Büyük Hippias* ve *Şölen*.

## 2. Bir Bilme Biçimi Olarak Tekhné ve Sanat: Ion Diyalogu

*Ion* diyalogunda genel olarak bir şey hakkında konuşabilmenin ölçütü olarak o şey hakkındaki bilgimize işaret edilir. Diyalog özelinde ele alınan bu şey ise şiir sanatıdır. *Ion*'un Homeros hakkında bildiği her şey sorunsallaştırılır. Bu sorunsalın içerisinde belirleyici olan, diğer sanatçıları da içine alarak genişleyen genel bir sanat soruşturmasıdır. Oates'in de vurguladığı gibi diyalogun temel meselesi bilgi ve sanat arasındaki ilişkidir (Oates, 1972, s. 34).

Sokrates, *Ion*'un Homeros'a dair bildiklerinin sanatla ilişkisini açık etmek için, "Euripides'in mıkna'tis taşı dediği, ama çoğunluğun Herakles taşı adını taktıkları" (533d) bir mıkna'tis taşı anlatır. Bu mıkna'tis taşı, demir halkaları kendisine doğru çeker. Halkalar manyetik kuvvetle başka halkaları çeker ve söz konusu olan etki, en dıştaki halkaya kadar aktarılmaya devam eder. Bu zincirleme aktarımın merkezinde ise Mousalar vardır. Mousalar'dan şairlere, şairlerden şairlerin şiirlerini aktaran ve onlar hakkında bilgi sahibi olan kişilere (*rhapsodos*-*Ion*), bu kişilerden son olarak seyircilere uzanan bir aktarım söz konusudur. Bu aktarımda belirleyici olan ise, söz konusu olan sanatın, yani *Ion* aracılığıyla anlatılan Homeros aktarımının, bir bilgiye değil, "tanrısal vergiye" dayanmasıdır (533 d-534 b). Bu bağlamlarda "tanrısal vergi"nin karşına konumlandırılan "sanat" *tekhne*'dir. Ve *tekhne* bir bilme biçimi olarak kullanılır. Sanatın bilgiyle ilişkisinde karşımıza kavramsal olarak *tekhne* çıkar: "bir sanat veya bilgiyle

---

<sup>4</sup> *Autourgiké* ve *eidôlopoiiké* ayrımı üzerinden gerçekleştirilen, *auto*'yu merkezine alan tartışma için bkz. Haşlakoğlu, 2016 "Platon Düşüncesinde Tekhné Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme", s. 70-77 ve İhsan, 2023 "Platon'un 'İmkânsız' Estetiği ve Sanat" s. 351-365.

değil" (536b). Mousalardan Homeros'a, Homeros'tan Ion'a ve Ion'dan bize ulaşan, tanrısal vergi olarak sanat, bir bilme biçimi olan sanattan (*tekhné*) aşağı derecededir.

Stern-Gillet (2004, s. 174) *poiesis* kavramının genelde pek çok yapma ve üretme biçimleri için kullanılmasının yanı sıra bazı özel kullanımlarının da olduğunu dile getirir. *Ion*'daki tanrısal vergi olarak sanatın bir *poiesis* olarak şiiri imlemesi bu kullanıma bir örnektir.<sup>5</sup> O halde, bu diyalog özelinde ele alınan şairler ve onları aktaranların sanatı, esasen bir bilme biçimi olan *tekhné*'den yoksun olması nedeniyle eleştirilmektedir. Boyacı'nın da belirttiği üzere, *tekhné*'nin hazza dayalı olmaması ve bilgiye dayalı olmayan işlerden farklı olması itibarıyla, *epistêmê*'yle "anlam ortaklığı içinde" kullanıldığını söylemek yanlış olmaz (2018: 151).<sup>6</sup> Şairler belli bir bilgiye sahip oldukları için şiir yazmazlar. O halde şiir pratik yaşamda karşılığı olmayan bir "sanat"tır (Stecker, 1992, s. 48). Collingwood'a göre sanatın bu şekilde ayrıştırılmasıyla birlikte sanat felsefesinin ilk adımı atılmıştır: "Sanatı bilimden, ahlaktan ve el sanatlarından ayırmak ve kendine ait bir alanı olduğunu iddia etmek; eserlerinin değerini bilimsel hakikatten ve pratik faydadan ayırmak ve onları ayrı bir metafizik alana yerleştirmek; bu, gerçek bir sanat felsefesine doğru atılan ilk adımdır" (1925, s. 159).

Heidegger de *tekhne* olarak sanatın bilgisel niteliğine dikkat çeker. Bu sorunda sanatın Antik Yunan'da ki doğuşunu ve gelişimini anlatmak için dikkatleri tanrıça Athena'ya yönlendirir: "Zeus'un kızı Athena öğütü bol (*polumetis*), doğruyu gören (*glauköphis*) ve sınırları gözetken (*skeptomene*) tanrıçadır" (Heidegger, 1997, s. 16). Athena, *polumeti* olarak, bir şeyin önceden düşünülmesi ve düşünülen şeyin bir öğüt formunda iletilmesini kapsamaktadır. İnsanların bir şeyleri önceden düşünümsele olarak tasarladığı ve gün ışığına çıkardığı yerde Athena'dan bir iz bulunur. Onun insanlara bir beceri olarak öğüt verdiği bilgi ise *tekhné*'dir. "Becerisini, davranışını ortaya koyabilen, yaptığı işi bilen herkes bir *tekhnites*'tir. *Tekhné*, bir bilme biçimidir; yapmak ya da ortaya koymak anlamına gelmez" (Heidegger, 1997, s. 13). Bilmek, yapılacak işin önceden görülmesiyle de ilgili olduğu için, bu etkinlik aynı zamanda, Athena'nın *glaukopis* niteliğiyle de ilgilidir. Athena'nın baykuşla simgelenmesi bu niteliği itibarıyla. Öğüdü bol olan ve doğruyu görebilen Athena bakışlarını sınıra çevirmiştir. "Sınır bir şeyin kendinde toplanarak, yoğunlaşması ve bütünlüğüyle ortaya çıkarak burdalaşımı (*Anwesenheit*) demektir" (Heidegger, 1997, s. 14). Athena'nın sınıra yönelen bakışı, onun *skeptomene* niteliğinden kaynaklanmaktadır. Sınır kavramı, aynı zamanda *tekhné* ve *phusis* ayrımını ortaya çıkarmaktadır. İnsanların belli bir sınır çerçevesindeki becerilerine gönderme yapan *tekhné*, insan dünyasıyla sınırlıyken; *phusis* "kendinden var olma özelliği olan şeyler"dir, yani doğadır. "O anki sınırları içerisinde açılan ve süreduran demektir" (Heidegger, 1997, s. 15). Haşlakoğlu da Platon düşüncesinde *tekhné*'nin kullanımına yönelik benzer bir vurgu yapar. *Tekhné*'nin ayırt edici niteliği kendiliğinden bir sebep (*aitia automate*) taşımamasıdır (Haşlakoğlu, 2016, s. 49). O halde *tekhné*, aktif bir öznenin varlığını zorunlu kılar.

<sup>5</sup> Bu diyalog aracılığıyla Romantiklerin sanat için olumlu bir dayanak bulmalarına dair bir eleştiri için bkz. Pappas, 1989 "Plato's 'Ion': The Problem of the Author". *Philosophy*, 64 (249), 381-389.

<sup>6</sup> *Tekhné*'nin sadece *epistêmê*'yle değil, erdem ve iyile de yakın ilişkisi için bkz. Aguire, 2016 "'Téchnē" and "Enthousiasmós" in Plato's Critique of Poetry". *Revista Portuguesa de Filosofia*, 72 (1), 181-97

Diğer taraftan Heidegger, *tekhne* ve *phusis* arasında gizemli bir ilişki olduğunu düşünür (Heidegger, 1997, s. 15). Bu gizemli ögeyi, sanatın bir kopya olmadığı düşüncesiyle birlikte *tekhne* özelinde ele alır. Ona göre yaratım olarak meydana getirme ile yapma tarzı olarak meydana getirme arasında bir ayırım söz konusudur (Heidegger, 2002, s. 34). İlk bakışta, iki meydana getirme edimi arasında benzer bir köken bulunabilir. Bir çömlekçinin, heykeltıraşın, halıcının ve ressamın üretme ediminde belli bir ortaklıktan söz etmek yanlış olmaz. Şüphesiz ki bir ressamın veya heykeltıraşın bir el becerisine sahip olmaksızın bir şeyi meydana getirmeleri mümkün olmazdı. Heidegger, bu iki meydana getirme arasındaki kökensel yakınlığı göstermek için *tekhne* kavramına odaklanır. Yunanlılar sanat ve zanaat gibi iki ayrı etkinlik için bu kavramı kullanmışlardır. Fakat onu sanata veya zanaata indirgemek yanlış olur. Bu bağlamda, bugün kullanıla gelen teknolojiyle de sınırlamamız gerekir.<sup>7</sup> *Tekhne* daha çok bilmenin bir tarzı olarak kavranılmıştır. Burada söz konusu edilen bilme, bir görme biçimine sahip olmaktır. Bu görme biçimi, bir şeyin mevcut olduğu haliyle, o şeyin kavranılması olarak anlaşılmalıdır. Heidegger'e göre, Yunan düşüncesi için bilmenin özü, varlığın açıklığı olarak hakikat (*aletheia*) üzerinde temellenir. Dolayısıyla, *tekhne* kavramını, yapmanın etkinliği itibarıyla düşünmek eksik bir kavrayış olacaktır. Heidegger, bu eksikliği, sanat bağlamında şu şekilde kapatmaya çalışır:

"sanatçının bir *tekhmites* olmasının yanı sıra, onun aynı zamanda bir el işçisi olması da söz konusudur; çünkü hem eserin meydana getirilmesi hem de malzemenin meydana getirilmesi, bir görünüş olarak varsayılması ile var olanlara olanak veren bir zuhur ediş içerisinde ortaya çıkar. Bu ortaya çıkış, onların mevcudiyetine yönelik, gizlenmişlikten belirşe yönelen bir çıkıştır. Ancak bütün bunlar, kendilerine ait olan uyumdan türeyen var olanların, yani *phusis*'in ortasında meydana gelir. *Tekhne* olarak sanatın tasarlanması, sanatçının el işçiliği aracılığıyla yaratımı olarak anlaşılmalıdır. Eserin yaratımındaki işçilik, başka türden bir şeydir. Bu işçilik, yaratımın kendi özsel doğası aracılığıyla, belirlenmiş ve yayılmıştır ve kendi içerisinde içerilmiş olarak kalır" (Heidegger, 2002, s. 35).

Heidegger'in, *tekhne*'nin bir bilme biçimi olduğuna ve bu açıdan da sanatın bir kopyaya indirgenemeyeceğine yönelik vurgusu, *Ion* diyalogunda ki *tekhne*'nin ele alınışıyla kısmen örtüşür. Fakat diyalog içerisinde tanrısal vergi olarak sanat, bir bilme biçimi olarak *tekhne* ile karşıtlığında düşünülerek olumsuz bir şekilde de ele alınmıştır. Aguirre'ye göre bu ve diğer diyaloglarda (*Devlet* 599b-e, *Gorgias* 491a, *Kharmides* 165c-e, *Kriton* 47c-48a, *Lakes* 184e-185e) *tekhne* gerçek bir etik ve politik yaşam için sanat eleştirisinde doğrudan devreye sokulur. Bu diyalog özelinde ise *tekhne* aracılığıyla sanata yönelik iki temel eleştiri çizgisi belirlenir. Birinci hat doğrudan Homeros'a yönelik olarak çizilir. Bu hat içerisinde, Homeros'un bazı şiirlerinden alıntılar yapılarak, bu şiirlerde söz konusu işlerin bilgi düzeyindeki karşılıkları sorun edinilir. Örneğin, bir şiirinde arabacıyla ilgili bir şeyler yazması, yazılan şeylerin arabacıdan daha iyi

---

<sup>7</sup> Heidegger'e göre, günümüzdeki üretimin *tekhne* ile olan ilişkisi bağlamında, modern yaşam makinelerin yıkıcı etkisine maruz kalmaktadır (1996, s. 114). Agamben her bir sanatın şiir olduğunu savunurken bu tahribatın öncesine dikkat çeker. Her bir sanat mevcudiyete doğru bir üretimdir. Bu üretimde belirleyici olan *poiesis* ile *phusis* arasındaki ilişkidir. Her bir şeyin kendisini mevcudiyete getirmesini genişletirsek, doğa (*phusis*) bile *poiesis* temellidir (1994, s.38).

bilenebileceğinin kanıtı olamaz. Burada söz konusu edilen bilme türü *tekhm'*dir: "araba kullanmayı bildiğinden" (537c). Arabacı, şüphesiz ki, araba hakkında, Homeros'tan daha fazla ve güvenilir bilgiye sahiptir. Homeros'un şiirlerine yönelik benzer eleştiri *Devlet* diyalogunda da vardır (599c-d). Bu ilişki şiirlerde yer alan diğer bazı işler üzerinden açıklanarak örneklendirilmeye devam edilir. Şiirlerde yer alan işlerin bilgi düzlemindeki karşılığı dışında, Homeros'un ne bildiği de sorunlaştırılır. Homeros, bir şair olarak sadece betimlemeler yapabilir. Bunun haricindeki şeylere dair söylenenler, her zaman o şeyi icra edenlerin deneyimine açık olacağı için, bilgi olarak belli bir tamlığa da sahip olamayacaktır. Soykan'ın da vurguladığı gibi, *tekhm'* "iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırmayı sağlayan bilgidir"(Soykan, 2015, s. 167). Böylesi bir bilgi ise, bahsedilen işlerin tüm alanını kapsayacak yeterliliğe sahip olmak demektir. Dolayısıyla Sokrates, tıpkı Herakles taşının yarattığı zincirleme etki gibi, eleştirisini Ion'dan Homeros'a kadar uzan bir hat içerisinde gerçekleştirmektedir.

İkinci eleştirel çizgi ise Ion'a yönelik olarak çizilir. Ion'un sadece Homeros'a yönelik ilgi duyması ve ona dair bilgi sahibi olması, söz konusu edilen mıknaş taşıyla ilgilidir. Homeros ve Ion, bu mıknaş taşının farklı halkalarından biridir. Tasvir edilen şey, bütün bu halkaların ve merkezin, tanrısal bir yaratıma ve esrimeye dayanmasıdır. Bu yaratım, bilgiye (*tekhm'*) dayalı bir üretim değildir, "tanrısal bir nefesin ürünleridir" (533e). Platon'a göre "tanrı, o güzel şiirlerin ne insanlarca yapılmış, ne de insan malı olduklarını, tanrısal ve tanrıların elinden çıkmış bulduklarını, şairlere bir tanrı malı ve elçisi diye bakılmak gerektiğini bize göstermek istemiştir"(534d). Şairler ve elçiler arasında benzeşim kurulması, onların bilgiye dayalı bir üretim gerçekleştirmediğinin de kanıtıdır. Onlar tıpkı elçiler gibi, ait olduğu mıknaş taşı içerisinde maruz kalacağı etkiyi dışa vurmanın kanallarındır. Söz konusu olan, tanrılardan Mousalar aracılığıyla iletilen bir esrimenin ortaya çıkarılmasıdır. Tanrısal bir etkinin ürünü olarak ortaya çıkan eserlere dair vurgu *Menon* diyalogunda da vardır. Erdemin neliğine yönelik yapılan araştırmanın varılan son yerinde, şairlerin akla dayalı olmayan üretimlerindeki başarıları örnek gösterilerek erdemin tanrı vergisi olduğu vurgulanır (99c-e). Bu noktada, Platon açısından bir sanat olan şiire yönelik eleştirinin kaynağını bulmak yanlış olmaz. Fakat bir o kadar da sanatı övmekten geri kalamadığı farklı bir perspektif de bulabiliriz. "Sokrates'in İyonu sadece bilginin yokluğuyla değil, sahip olduğu bazı olumlu hususiyetler marifetiyle de teşhis etmesi gerekir" (Pappas, 2008). Bu bakışın *Ion* diyalogundaki belirleyici unsurları, sanatın ilhama ve tanrısal temellere dayanan doğasını göstermektedir. Bu doğayı iyice açık etmek için Platon'un *Phaidros* diyaloguna bakalım.

### 3. Meydana Getirme Olarak *Poiesis* ve Sanat: *Phaidros* Diyalogu

*Phaidros* diyalogunda doğrudan aşka (*eros*) yönelik bir soruşturmayla karşılaşırız. Bununla birlikte diyaloga özgünlüğünü veren bir başka şey ise şudur: Platon sahnesinin ana oyuncusu olan Sokrates ilk defa şehrin surları dışında görülür (230d). Şehrin güvenli surları dışına çıkan Sokrates ve Phaidros, merkezinde *Eros* olan bir sorgulamaya girişirler. Bu sorgulamanın başlatıcı figürü ise Lysias'tır. Phaidros, Lysias'ın âşıklara yönelik düşüncelerini içeren bir söylevle Sokrates'in yanına gelir. Diyalogun ikinci perdesi söylevin yazılı olması üzerinden gerçekleşir. Diyalogun başında söylevin yazılı

olması ile diyalogun sonlarında yer alan mitin (274c-e) içeriği arasında ilişki kurularak yazının söze karşı yetersizliği vurgulanır. Derrida tam da bu bağlamda, diyalogda söz konusu olan yazının sanat olmağına dikkat çeker. Ona göre "yazı bilimin bir nesnesi değil, sadece anlatılmış bir hikâyenin, tekrarlanmış bir masalın nesnesidir. Yazının hem mitle bağı hem de bilme ile, hele de kişinin kendi başına, kendisinde bulduğu bilme ile karşıtlığı belirginleşir"(Derrida, 2014, s. 25-26).<sup>8</sup> Mitte yer alan Tanrı-kral (söz), kendisine sunulan yeniliği, yani yazıyı kabul etmemiştir.

Yazının bir sanat olarak ortaya konması ve söz konusu olan sanatın *tekhne* olarak yer alması, yazı ve resim arasında bir ilişki kurulmasına kapı aralar. Sokrates, bu ilişkiyi şu şekilde ifade eder: "yazı bu garip niteliğe sahiptir ve resme çok benzer<sup>9</sup>; çünkü resimdeki yaratıklar tıpkı canlı varlıklar gibi durur, biri onlara soru sorduğundaysa sessizce bakarlar. İşte yazılar için de böyledir: onların akıl sahibiymiş gibi konuştuklarını düşünürsün; ama söyledikleri hakkında bir şey öğrenmek isteyip de soru sorduğunda daima bir ve aynı şeyi gösterirler" (275d). "Hırpalandığında ve haksız yere kötülendiğinde babasının yardımına ihtiyaç duyan" (275e) yazı ve resim, sözün üstünlüğü karşısındaki yetersizliğini, hakikatten uzaklaştırma bağlamında bir sanat (*tekhne*) olma temeli üzerinde edinirler.<sup>10</sup> Derrida bu ilişkiyi şu şekilde ifade eder:

"yazı ile resim birlikte çağrılmışlarsa, elleri bağlı olarak logos mahkemesinin karşına çıkmaya, ona cevap vermeye davet edilmişlerse, bunun anlamı ikisinin de bir sözün temsilcileri, bir söylev verebilecek olanlar, onlara söylenmek istenen kelimelerin emanetçileri hatta gizleyicileri olarak sorgulanıyor olmalarıdır. Bu sorgulamanın aradığı kıstasları yerine getiremez, canlı bir sözü gereğince temsil edemez, onun tercümanı veya sözcüsü olamaz, bir konuşmayı destekleyemez, sözlü sorulara cevap veremezlerse o zaman artık hiçbir değerleri yoktur. İkisinin de küçük resimler, maskeler, simülakralardan ibaret oldukları açığa çıkmış olur" (Derrida, 2014, s. 92).

Diyalog özelinde yazı ve resim benzerliği üzerinden üretilen olumsuzluğun *tekhne* üzerinden ortaya konmasının başka bir dolaylı karşılığını, Sokrates'in diyalog içerisinde söz sanatına (retorik) karşı olumsuz bir tavır takınmasında görürüz.<sup>11</sup> Diyalog içerisinde

<sup>8</sup> Haşlakoğlu'nun, Derrida'nın yazı ve söz karşıtlığı üzerinden geliştirdiği Platon eleştirisini, yanlış bir Platon okuması olması bakımından eleştirdiği yazısı için, bkz. "Derrida'nın Eczanesi: Reçeteyi Okuyamamak," *Kayı*, 18(1)/2019: 114-133. Haşlakoğlu bu yazısında, metne bağlı muhakemenin Aristoteles'le başlamasını görmezden gelen Derrida'nın, Platon diyaloglarını sökülebilecek bir metin olarak ele almasını eleştirir.

<sup>9</sup>Yapılan alıntının Türkçe çevirisinde ilgili yer şu şekilde çevrilmiştir: "İşte böyle korkunçtur, Phaidros, yazı dedikleri şey; ve resme de gerçekten çok benzer". İlgili yer, İngilizce çevirisine bakılarak yukarıdaki gibi tarafımda değiştirilmiştir (Plato, 2005, s. 565). Türkçe çevirinin geri kalanı olduğu gibi aktarılmıştır.

<sup>10</sup> İhsan'ın, *Yedinci Mektup*'taki kesin yargıya istinaden -"benim bu bahiste yazılı bir eserim yoktur, olmayacaktır da (341c)"- Platon'un "yazılı ve sözlü öğretiler arasında bir ayırım gözetmediğiyle" ilgili tartışması için bkz. 2023 "Platon'un 'İmkânsız' Estetiği ve Sanat" s. 153-162.

<sup>11</sup> Eleştirilen söz sanatının sofistlik bağlamında bir retorik olduğunu da belirtmemiz gerekir. *Gorgias*'daki en sert ifadesiyle "dalkavukluk" olan retorik (463b). Platon *Phaidros*'da ise "söylev yazmanın ayıplanacak bir şey olmadığını", asıl ayıplanacak olanın "utanç verici ve kötü söyleyip yazmak" olduğunu dile getirir (258d). Bu konu hakkında bkz. "Platon'un Retorik Anlayışı", *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademik Araştırmalar Dergisi*, 8(1), 1-7

retoriğin geçtiği bağlamlarda *tekhné* kavramı kullanılır. Retorik sofistlerin kullandığı bir sanat (*tekhné*) olması itibariyle kısmen olumsuzlanır (260e, 266c, 269d). Çünkü söylev sanatının, sofistlerden farklı olan, hakikate yaklaştıran kullanımı da mümkündür (277c). Haşlakoğlu'nun da vurguladığı gibi, olumsuzluğu tüm retorik sanatına maletmek yanlış olur. Zira ona göre felsefe "söylemde (*logos*) söylev (*rhētorikē*) aracılığıyla" sahnelenen bir faaliyettir (2019: 123).

Diyalogda sözün yazı üzerindeki üstünlüğü bağlamında sanata değinilmesinin yanı sıra, *Eros*'un yüceltilmesine yönelik düşüncelerle birlikte sanata dair bir başka kapı açılır. Phaidros'un, Lysias'ın *Eros* üzerine söylevini yazılı olarak kaydetmesi, aslında söylevin içeriğine yönelik eleştirinin de habercisi gibidir. Söylevin yazılı olması ile söylevin içeriğinin temel olarak *Eros*'u kötülemesi arasında koşutluk rahatlıkla kurulabilir. Çünkü her ikisi de diyalogun eleştiri boyutunun iki temel hattını içermektedir. Diyalogun sonlarına doğru yazı eleştirilmiştir, başlarında ise *Eros*'un yerlere düşen yüceliği tekrar yükseltilmiştir. Bu yer değişiminde, *Eros*'un temeline yerleştirilen delilik (*mania*) nosyonu oldukça önemlidir. Lysias, *Eros*'u delilik üzerinden eleştirip değerden düşürmeye çalışır (231a-234d). Sokrates, artık bir yöntem haline gelen jesti gereği, ilk başta eleştirileri olduğu gibi kabul etme eğiliminde olsa da, sonrasında *Eros*'a dair bütün olumlu düşüncelerini ortaya sermeye başlar. Burada dikkat çekici ve bu çalışmanın konusuyla da bağlantılı olan şey şudur: iki karşıt düşüncenin de, yani *Eros*'a yönelik olumsuzlama ve olumlamanın bir çeşit *mania* etkisi altında gerçekleşmesidir. Sokrates, *Eros*'a yönelik olumsuzlamaya başlamadan önce, felsefi yönteminin asli bir bileşeni olarak "*daimonion*'un yönlendirmesi ya da esini"<sup>12</sup> altında, "Mousalar'ı yardıma çağırır" ve "yüzünü kapatarak konuşur" (237a). Sokrates sözlerin sanki ona bildirildiğini gösterir gibi (elçi-mıknatıs taşı) esrime halindedir. "Bu hal" onu "her an terk etmeden" olabildiğince her şeyi aktarmaya çalışır (238d). *Eros*'a yönelik ilk fikir olumsuzdur. Fakat Sokrates'i rahatsız eden bir şeyler vardır; çünkü "o tanrısal varlık, artık görmeye alışık olduğu o işaret kendisini gösterir". Bu işaret onu, "her zaman yapacak olduğu şeylerden alıkoyar". "Söylediklerini aklamadan buradan gitmemesini buyuran bir ses işitir" ve bu sese kulak vererek, "tanrıya karşı bir suç işlemekten" kaçınır (242c). Böylelikle *Eros*'a dair olumlu fikirler canlanmaya başlar. Bu yeniden canlandırmada belirleyici olan *mania* kavramıdır. Sokrates *mania* hali içerisinde kalmaya devam ederek, temeline *mania*'yı koyduğu *Eros*'a dair övgüler dizer. Bu övgülerin kaynağı olan *mania*'yı diyalogun sonlarına doğru dörde ayırır (265c):

- Apollon'un esinlemesiyle gelen kehanet
- Dionysos'tan gelen esriklik
- Mousalar'dan gelen şairlik
- Aphrodite ve *Eros*'tan gelen aşk deliliği

*Mania*'nın en yüksek formu aşka dair olandır. Ondan hemen önceki delilik ise şairlere aittir. Burada şairler için kullanılan kavram *poiesis*'tir.

<sup>12</sup> Sokratik yönetime dair bkz. Aydın, 2011 "Sokrates'in Felsefesi Işığında Sokratik Yönteme Dair Analitik Bir Yaklaşım". [https://turkoloji.cu.edu.tr/GENEL/hasan\\_aydin\\_sokratik\\_yontem.pdf](https://turkoloji.cu.edu.tr/GENEL/hasan_aydin_sokratik_yontem.pdf). Erişim Tarihi: 22.08.2024

Bu noktada, Heidegger'in şiir ve hakikat arasında kurduğu ilişkiye değinmek faydalı olacaktır. Ona göre dil ile süregiden deneyimimizde, dilin kendisini kendisine sunabildiği form şiirdir (Heidegger, 1982, s. 63). Şiirin bu form içinde sunulmasına bağlı olarak Heidegger şu ünlü önermesini ortaya atar: "dil varlığın evidir" (Heidegger, 1982, s. 63). Dilin en yüksek formu olarak şiir aslında "varlığın evi"dir. Dilin en yüksek formunda düşünce şiirselleşmektedir. Şiirin ve düşünmenin ne olduğunu bilmeyen Aydınlanma hareketinin başlangıcı metafizikle, hatta felsefenin kendisiyle başlamıştır (Heidegger, 1996, s. 112). Bu başlangıcın mimarları ise Sokrates ve Platon'dur. Bu mevki itibariyle Platon şiire dair ikircikli bir tutum takınmıştır. Fakat *Phaidros*'a dikkatle baktığımızda, Platon şiiri *mania* temeline bağlı kalarak övmektedir. Öte yandan Platon diyaloglarında sıkça yer alan mit kullanımı bunun bir başka göstergesidir.<sup>13</sup> Şiirin bir formu olarak mitoloji, tarihsel süreç içerisinde varlığın kendisini şiirsel olarak ortaya koymasındır. Özsel düşünce şiirsellik kökensel bir ilişki içerisinde (Heidegger, 1996, s. 111).

Diyalog içerisinde sanatın hakikat ile olan bu ilişkisi, *poiesis* ve *mania* ilişkisine bağlı kalarak olumlanır. Ayrıca sanatın *tekhne* karşısındaki bu olumlanması, *Eros*'a dair olumlanmanın açıldığı pasajda örtük olarak kendisini gösterir. Sokrates üçüncü tür *mania* için şu sözleri dile getirir:

"her birini şarkıların ve başka türlü şiirlerin farkına vardırıp kendisinden geçmesini sağlar ve böylelikle eski nesillerin sonsuz sayıda eserler vermesini sağlayarak, sonradan gelenlerin eğitilmesine katkıda bulunur. Böyleyken, "şairliğin" sanatlar için yeterli olacağına inanıp da delirmeksizin Mousa'ların yaratıcılık kapısına gelen bir kimse hiçbir sonuca varamaz ve delirmiş olanların şairliği aklıbaşında olanlarınkini görünmez hale getirir" (245a)

Burada söz konusu edilen şairlik *tekhne*'yle ilgisi çevresinde kurulur; çünkü *tekhne* bir bilme biçimi olarak her zaman aktarımı olanaklı kılar. Söz konusu pasajda, bu aktarma imkânı, "sonradan gelenlerin eğitilmesine katkıda bulunma" olarak yer alır. Eğitimle bezenmiş, dolayısıyla *tekhne* düzleminde kalmış -"aklıbaşında olanların"- sanatıyla, *mania* etkisi altında ortaya çıkan sanat (*poiesis*) karşı karşıya getirilir. Tıpkı yazının bir ezber formuna dayanarak kuru ve cansız olması gibi, *tekhne* temelli sanat da yaratıcılıktan yoksun olduğu için aynı kuruluğa ve cansızlığa sahiptir. Tanrısal esin olmaksızın yazan şairlere dair eleştiri bu bağlamla ilgilidir (278c-e). Maguire bu eleştiriyle birlikte iyi ve kötü sanat arasında ayrıma gidildiğine işaret eder: "ilham, sanatsal zanaat dâhil tüm rasyonel ve sistematik olanlardan ayrılır. Yaratıcılığın ve zenginliğin kaynağı sayılan bu durum, en azından 'iyi' sanatı 'kötü'den, 'iyi' sanatı da zanaattan ayırır" (1964, s. 368). Böylelikle *Ion* diyalogunda sanatın (*poiesis*) tanrısal ilhama yaklaştırılarak olumsuzlanması, bilgiden yoksun ve eksik oluşu, *Phaidros* diyalogunda tersine çevrilerek, tamamlayıcı formunu *mania* temelinde bulmaktadır.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Platon diyaloglarındaki üslubun, dilin şiirsel kullanımıyla birlikte, sıklıkla mitlere başvurulması üzerinden sanatın olumlanabileceğine dair bkz. Aydoğan, 2017 "Şairleri Kovmak İsteyen Şair". *Al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*. 1(1), 94-103.

<sup>14</sup> Burada *poiesis*'i sadece şairlere özgü bir faaliyet olarak ele almıyoruz. Ve aynı zamanda onun sadece *mania* ile ilgili olduğunu da iddia etmiyoruz. Aksi takdirde *Sofist*'teki *poiesis* temelinde yapılan ayrımı ıskalamış oluruz: meydana getirmenin iki türü – tanrısal ve insansal (265e). *Şölen*'de *poiesis* ile ilgili o ünlü pasajda da

Pappas'ın da ifade ettiği gibi, “*Phaidros*'taki delilik, *İyon* versiyonunda yapılmayan şekilde, sıradan delilikten ayrıştırılmıştır ve bariz bir biçimde *hayırlı* bir dengesizlik olarak sınıflandırılmıştır”(2008). İhsan'a başvurarak deliliğin bu “hayırlı” türünün felsefeyle olan bağınu şu şekilde ifade edebiliriz: “görünür dünyadaki ‘güzel şeylerden’ kaynaklanan hissin teessürü olan aşk sayesinde ‘güzelliğin bizatihi kendisine’ yükselmeye ilahi bir cezbeyle (*mania*) bağlanmasıdır” (2023, s. 324).

#### 4. *Eros-Kalon* ve Sanat: *Büyük Hippias* ve *Şölen* Diyalogu

*Poiesis* olarak sanatın olumlanması ana figürlerinden birisi olan *Eros* ile ilişkili bir diğer kavram ise *kalon*'dur. Bu kavramın açıklığa kavuşturulmasında iki diyalog öne çıkmaktadır: *Büyük Hippias* ve *Şölen*. Öncelikle *Büyük Hippias* diyaloguna bakalım

*Büyük Hippias* diyalogunun temel araştırması nesnesi *kalon*'dur. *Kalon*'un ne olduğuna yönelik yürütülen araştırmada, araştırma nesnesinin önemi kadar, bu nesnenin belirlenimi ve belirlenen nesnenin açık edilmesi amacıyla ortaya çıkan tanımlamaların birbirleriyle ilişkisi de belli bir öneme sahiptir. *Kalon* ile sanatın poetik tarzda sunulduğu arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. “Poetik-olan, her bir sanatta hüküm sürer ve bu açıdan, güzel-olanı mevcut kılan, her gizini açışın ortaya çıkmasına da bütünüyle nüfuz eder”(Heidegger, 1977,s. 34). Fakat *kalon*'a dair yapılan bu araştırmada sanat merkezi bir yer teşkil etmez. Sanat görsel ve işitsel nesnelere bezeli haz veren bir şey olarak tali bir yoldur (298a). Lear, Platon diyaloglarında, sanatın *kalon* araştırmasında ana meselelerden biri olarak tartışıldığı bağlamların da aynı ölçüde mümkün olduğunu savunur (2010: 359). Örneğin, *Devlet*'te müzik eğitiminin gerekliliğini açıklamak için *kalon*'a başvurulur: “kendini iyi bir insan olarak yetiştirmek isteyen güzeli arar, güzeli över, ondan hoşlanır ve ondan beslenir” (401e).

*Büyük Hippias* diyaloguna dönecek olursak, *kalon*'un araştırma nesnesi olarak belirlenmesinden hemen önce, Hippias “bir gencin yapması gereken güzel şeylerden” bahseder. Sokrates buradaki güzel kavramından hareketle tartışmayı başlatır. Burada dikkat çekici olan şey ise, ileride daha fazla mevzubahis edilecek iyi-kötü ilişkisinin tartışmayı başlatmasıdır. Bu ilişki tartışmayı başlattığı gibi sonlandırır da (304a). Ancak bu son, *kalon*'a dair üstünde uzlaşıya varılan bir tanımdan yoksun kalacaktır. Tartışmanın ilk örneği “adaletli kişilerin adaletli olmasıdır” (287b). Bu örneğin türetilmesi, Platon felsefesinde yer alan temel erdemler üzerinden ilerlemektedir: bilgelik ve iyi gibi. Bu örnekler üzerinden “güzelin ne olduğu ve neyin güzel olduğu” ayrımı yapılarak, asıl araştırma konusu belirlenmiş olur: *idea* olarak güzel (287c). Pappas, bu diyalog özelinde, *kalon*'un “kanonik Platoncu Formlar gibi davrandığını” ifade ederken, bu ayrıma dikkat çeker (2008). *Şölen*'de Diotima'nın sözünü ettiği güzeldir bu: “hep var olan, doğumsuz, ölümsüz, artmaz, eksilmez bir güzellik” (211a).

benzer bir ayrıma işaret edilir: “bütün *poiesis*'in bir tarafı alınmış, yalnız müzikle ölçülü söze dayanan sanat” (205c). Haşlakoğlu, *mania*'nın da aynı ölçüde ikiye bölündüğüne ve böylelikle felsefeyle oluşturduğu *eros* bağına dikkat çeker: “Eğer *mania*, *anthropou* (beşeri) kaynaklı ise, o zaman söz konusu olan marazi (patolojik) bir durumdur; ancak eğer *mania* ilahi kaynaklı ise o zaman *eros* adını alır ve hem mevcut bütün *anthropos* faaliyetlerinin üstündedir hem de *anthropos*'a edinebileceği en değerli hediye olarak *philosophia*'yı bahşederek onu *philosophos* yapar” (2016: 156).



İlk önce, *kalon* ve uygunluk ilişkisi incelenir. Bir şeye uygun olan güzeldir. Uygunluğun belirlenmesi, uygunluğu sağlayan şeye göre değişeceği ve bunun her zaman uygun olmayana uzanan çirkini de ortaya çıkaracağı için, bu tartışma arkada bırakılmaya çalışılır. *Kalon*, basit bir değılleme ile ulaşılan bir şey olmadığı gibi bir sonuçtan da ibaret değildir. Bu tartışmanın kapanmasıyla yeni bir tartışma açılır: “güzel yapan mı, yoksa güzel gösteren mi?” (294a). Bu ayırmda seçilecek tarafın “güzel yapan” olacağı, araştırma nesnesi hatırlandığında açık bir şekilde ortadır. Ancak tartışmayı tekrar başa sardığından araştırmada bir ilerleme sağlamamaktadır. Zaten bu yüzden olacak ki, bu aşama hızla geçilir ve güzelin, kullanışlı, yararlı ve kazançlı olanla ilişkisine geçilir. Bu ilişkide belirleyici olan ise iyi'dir. Bir şey kullanışlı, yararlı ve kazançlı ise güzeldir. “Kazanç sağlayan iyiyi oluşturan şeydir” (296d). Dolayısıyla “güzel olan iyinin nedenidir”. Baba olan *kalon*, oğul olan ise *agathon*'dur. Collingwood tam da bu bağlamda, Platon felsefesinde sanatın olumlanabileceğı bir yol açar (1925, s. 163). Sanat kendi dışındaki faaliyetlerin sembolü olarak bu faaliyetlere dair bir hazırlık olması açısından önemlidir. Henüz olgunlaşmamış akıl, sanatla birlikte aklın “simulakrını” görür ve işitir. Böylesi bir ayna olmadan görüp işitemeyeceğı bir yaşamı deneyimler. Güzelin iyinin babası olması, aklın yetkinliğe ulaşmasında sanata böylesi bir başlangıç rolü verilmesindedir. *Devlet*'teki eğitim (*paideia*) planlanmasında, tüm olumsuz içerimlerine rağmen, sanatların dikkate alınmasının nedeni de budur.

Diyalog özelinde, ikisinin (güzel ve iyi) birbirinden ayrı olması, tartışmanın muhataplarını memnun etmez. İdealar arasında hiyerarşik bir yapılanmadan öte, *kalon*'un ne olduğu bulunmaya çalışılmaktadır. Bu tartışma bir kenara bırakılarak, güzel olanın duyumsal niteliğine odaklanılır. Görsel ve işitsel olarak haz veren şeyler güzeldir. Haz veren şeylerin ikiliğı, güzelin kaynağına dair tartışmayı da çıkmaza götürür; çünkü görme ve duyma, kendilerinde farklı duyum nitelikleri taşımaktadır ve birinin seçimi, ötekini yadsınmasıyla mümkün olmaktadır. Diğer bir neden ise, güzelin bir haz temelinde aranmasıdır ki, örneğın neden cinselliğın bu gruba dâhil edilemeyeceğı cevapsız kalmaktadır. Dolayısıyla her ikisinde ortak olan şey, yani onları güzel yapan öz halen belirsiz kalmıştır ve tartışma, tıpkı “güzel yapan ve güzel gösteren” ayırımında olduğu gibi bir çıkmaza girmiştir. Bu çıkmazın bir açmazı olarak ontolojik bir tartışma yapılır. Görsel ve işitsel üzerinden kurulan ikilik, Sokrates ve Hippias ikiliğine dönüşür ve her birinin tek ve birlikte oldukları hallerin dökümü yapılır. Bu dökümde belirleyici olan sayıdır. Her biri tek olmaları itibariyle, tek sayıya gönderme yaparken, birlikte olmaları itibariyle çift sayıya gönderme yapmaktadır. Bu ikisi arasında ontolojik bir ayırım yapılır. Her biri tekken güzel ise, ikisinin beraber nasıl güzel olacakları, keza birlikte güzel iseler, her birinin nasıl tek tek güzel olacağı cevapsız bırakılır. Bu cevapsızlığın ortasında tekrar başlanılan yere dönülür: iyi-güzel ilişkisi. Diyalogun sonunda, Sokratik tarza uygun olarak, güzelin ne olduğu bulunamamıştır. Ancak “güzelin zor olduğuna” dair bir uzlaşmaya varılabilmektedir (304e).

Şölen diyalogu Platon'un *kalon* ile ilgili olan bir başka önemli diyalogudur. Güneş'in de belirttiğı üzere, “sanat hakkındaki görüşlerini dile getirdiğı eserlerinde felsefe ve sanat her daim karşı karşıya gelen alanlar iken Şölen diyalogunda bunlar bir aradadır” (Güneş, 2021s. 79). Bu diyalogda *güzel* daha ayrıntılı bir şekilde araştırılır. Araştırmanın ana eksenini ise *Eros*'tur. *Kalon*, *Eros* dolayımıyla soruşturmaya dâhil edilir.

Diyalogun araştırma nesnesi olan *Eros*'a yönelmeden önce, *Phaidros* diyalogunda sanatla karşılığını bulduğumuz *mania* halinin farklı veçhelerini görürüz. Bu hali, Sokratik yöntemdeki "*daimonion*'un yönlendirmesi ya da esini" olarak da okuyabiliriz. Diyalogun başında Sokrates'in kendi bilgisini nasıl tanımladığını hatırlayalım: "dumanlı bir bilgi, rüya gibi bir şey" (175e). Diyalogun merkezi olarak ifade edilebilecek 210-212 arasındaki güzel ideasına geçilmeden önce, Diotima'nın sahneye çıkıp bahsettiği *daimon* da bu bağlamda değerlendirilebilir (202e).

Sokrates henüz Agathon'un evine gelmeden önce bir kaç kez bu halin etkisi altında görülür. Aristodemos ile yan yana yürürken sürekli düşüncelere dalıp geride kalır, geç kalmasından dolayı Agathon'un hizmetçileri tarafından kontrol edildiğinde, başkasının avlusunda hareketsiz bir şekilde durduğu görülür ve üstelik bu durumlar karşısında şaşılacak bir şey de yoktur çünkü bu onun "adetidir" (174d-175b). Onun için sıradan olan bu durumu, diyalogun sonlarında Alkibiades de anlatır. Bu anlatımda yer alması, diyalog çerçevesinde düşünüldüğünde daha anlamlı hale gelir: diyalog boyunca *Eros*'a dair övgüler dizilirken, Alkibiades doğrudan Sokrates'e bu övgüyü yöneltir. Bu övgüler arasında onun *mania* hallerine de yer verilir (220c-d). Dolayısıyla bu hallerin serimlenmesi, *Eros* dolayısıyla gerçekleşen güzele dair sorgulamanın da içeriklerine dönüşür.

Sokrates nihayet geldiğinde Agathon ondan yanına oturmasını ister, onun *mania* etkisiyle "içine doğan hikmet"inden pay almaya çalışır. Sokrates'in ona dokunmasıyla "hikmet"in kendisine geçeceğini düşünür (elçi-mıknatıs taşı). Sokrates böylesi bir aktarımın imkânsızlığını bilgi düzlemine taşıyarak gösterir. Benzer bir vurgu *Ion* diyalogunda da vardır. Herakles taşı örnek gösterilerek Tanrılardan Mousalar'a ve Mousalar'dan sanatçılara geçen bir esrime halinden bahsedilir. Sokrates bunun bir bilgi olmadığına dikkat çekerek eleştirir. Agathon'un da bir şair olduğu hatırlanırsa, bu benzerlik daha açık hale gelir. Böylesi bir aktarım ancak şairlerin yaratımında mümkündür, bilgi düzleminde böylesi bir aktarımdan söz etmek mümkün değildir.

*Eros*'a yönelik övgülerin başlangıcı *Phaidros* ile gerçekleşir. Eryksimakhos'un da belirttiği gibi o "konunun babasıdır" (177d). Konuşma başlamadan önce, iki katmanlı bir unutuşun içerisinde hatırdaki kalan şeylerin aktarılacağı vurgusu yapılır. Diyalog boyunca aktarılanlar, geçmişte olmuş bir toplantıdan hatırdaki kalanlardır. Hem birinci kaynak olan Aristodemos hem de onun kendisine anlattığı Apollodoros her şeyi tam olarak hatırlayamamaktadır. Apollodoros hatırladığı şeyleri bir hikâye gibi anlatır. İlk konuşmacının *Phaidros* olduğu dile getirilir. *Phaidros* diyalogunda söz ile *Eros*'un olumlanması arasında bir koşutluk kurulmuştur. *Phaidros*, Lysias'ın *Eros*'a yönelik olumsuz düşüncelerini yazılı olarak okur ve Sokrates, diyalog boyunca bu düşünceleri, yazıya karşı sözü yücelterek ve *Eros*'u olumlayarak tersine çevirir. Bu diyalog özelinde de hatıraların yazılı bir kaydı tutulmamış, sadece hatırdaki kalan şeyler sözel olarak ifade edilmiştir. İki diyalog arasındaki bu benzerlik sadece içeriksel olarak değil, biçimsel bir tavır olarak sahne bağlamında da gösterilir. Konunun "babası" olarak *Phaidros*, *Eros*'u övmeye başlayan ilk kişidir.

*Phaidros*, Hesiodos'a atıfta bulunarak onun Tanrılar arasında en eskisi olmasına vurgu yapar. Her şeyden önce kaos vardır ve sonra sırasıyla "Toprak Ana" ve *Eros* var olur.

*Eros*'un diğer Tanrılar arasındaki önceliği, onu her şeyin kaynağı haline getirir. Öncelikle onun güzel ile olan ilişkisi ortaya konulur ve iyinin de kaynağı olduğuna dikkat çekilir. Diğer bir deyişle, *Eros*'un ilk perdesi *kalon* aracılığıyla açılır: "hiçbir şey insanı *Eros* kadar güzel yaşatmaz" (178d). *Eros* öncelikle güzele aktarılır ve bu aktarım aynı zamanda iyinin kaynağı olur. Kantçı iyinin sembolü olarak güzelin arketipi burasıdır. Bu ilişki her ne kadar *Eros* dolayımıyla olmasa da, *Büyük Hippias* diyalogunda da vardır: "güzel olan iyinin nedenidir" (297 a). Maguire bu bağlamda, sanatın sadece etik sonuçları itibarıyla Platon'da dikkate alındığını dile getirir. Bu etkiler olmaksızın, Platon, "sanat" terimine karşı oldukça ilgisizdir (Maguire, 1964, s. 391).

*Eros*'a yönelik övgülerde, Phaidros'tan Agathon'a kadar olan hat içerisinde, genellikle *Eros*'un fiilleri üzerinden olumlama yapılmıştır. Agathon ile birlikte tartışma, ilk defa *Eros*'un adsal özüne yoğunlaşarak onun neliğine yönelik felsefi bir hatta çekilir. Fakat bu ayak değişiminin ötesine geçilmez. Phaidros da olduğu gibi önce *Eros*'un güzellikleri sonra onun erdemleri, yani iyiyle olan ilişkisi belirtilir. Kendisinden önceki konuşanların *Eros*'u yeryüzünde veya gökyüzünde ikame ettirmelerine karşılık, Agathon ikisini de bir kenara koyarak *Eros*'u Tanrılar ve insanların ruhlarına yerleştirir. Bu değişim, içeriksel bir farklılıkla diğerlerinden bir kopuş sergilese de, biçimsel olarak başlangıçtaki Phaidros ile aynı çizgi de kalır. *Eros* dolayımıyla güzelden iyiye uzanan hat tekrarlanır. Agathon'un özellikle Phaidros'a hitaben konuşması bunun bir başka göstergesi olabilir. Öncelikle *Eros*'un güzel ile olan ilişkisi, sonra iyiyle olan ilişkisi ortaya konur. Fakat Agathon, bu aktarımı idea temelinde açıklamadığı için, güzel beklenildiği üzere iyinin altına yerleştirilmez.

*Eros*'un erdemlerle ilişkisi ortaya konulurken, *Devlet* diyalogunda söz edilen (427e) makro ölçekte devletin, özelde ise insanın dört önemli erdemine gönderme yapılır: adalet, yiğitlik, ölçülülük ve bilgelik (196e). Agathon, sondaki erdem olan bilgeliğin bilgi yönünü ele alırken, kendi sanatı (*tekhne*) ve Tanrılar sanatı olan şairlik (*poiesis*) arasında bir ayrım yapar. Burada bir karşıtlık kuruyor gibi görünse de, aslında sadece *tekhne* ile *poiesis* arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Ona göre "*Eros* her yaratmanın yaratıcısıdır" ve zanaat (*tekhne*) ile olan ilişkisinde *Eros*, *tekhne*'yi *poiesis*'in altına alır. "Mousalar'ın müziği, Hephaistos'un demiri, Athena'nın kumaşı, Zeus'un tanrıları ve insanları yönetmesi" ancak *Eros* ile mümkündür (197a-b). Heidegger de bu ilişkiyi *poiesis* temelinde açıklarken, sanatın antik çağda kullanımının artistik-olan ile ilişkili olmadığına vurgu yapar (Heidegger, 1998, s. 80). Eğer sanat bu anlam düzeyinde tutulursa, belli bir yapaylık içerisinde kalmış olur. *Tekhne* olarak sanatı canlılık sağlayan şey ise onun *poiesis* temelinde gerçekleşmesidir.

*Eros* aracılığıyla sanatın (*poiesis*) olumlanması, diyalogun başında bahsedilen, yine Mousalar göndermesiyle ortaya konulan "hikmet" in birinden diğerine geçmesi meselesiyle birlikte ele alındığında çelişkili görünür. Sokrates, bu aktarımı bilgi düzlemine çekerek olanaksız kılmıştı. Fakat burada ise, erdemin son ögesi olan bilgelik açıldığında, bilgi meselesiyle beraber böylesi bir aktarım Agathon tarafından onaylanır. En yüce şair olan Tanrılar *Eros* aracılığıyla insanları birer şaire dönüştürür.

Agathon ile Sokrates'i karşı karşıya getiren bu durum, aslında kendi içinde bir tutarsızlık taşımaz. Her biri kendi konumlarından vazgeçmiş değildir. Agathon'dan sonra Sokrates sözü aldığı anda, dönemin ünlü sofistlerinden biri olan Gorgias'ı anarak ironik bir dille onu eleştirir (198c). Sanata yönelik *tekhne* üzerinden benzer bir olumsuzlama *Phaidros* diyalogunda da söz konusudur. Retorik sanatının geçtiği her bağlamda *tekhne* kavramı kullanılır. Gorgias'ın da ünlü bir retorik sanatçısı olduğu hatırlanırsa, benzer bir eleştiri, bu sefer Agathon'a yöneltilir. Fakat şu da vardır ki, filozofun faaliyeti de en nihayetinde bir *tekhne*'dir: “*Tekhné* bu anlamıyla, *sophos*'un *philosophos*'un *psukhe*'sini, *doksa*'nın mağarası olan *genesis*'ten (oluş) *alêtheia*'nın diyarı olan *to on*'a (varlık) çevirmesini (*periağôges*) sağlar (Haşlakoğlu, 2016, s. 53). İhsan, *Phaidon* diyalogundaki “en yüksek sanat” bağlamına<sup>15</sup> vurgu yaparak felsefenin de en nihayetinde bir sanat olduğuna dikkat çeker (2023, s. 38-41). Şu farkla ki burada söz konusu edilen *tekhne* değil, *mousikê* olarak sanattır.

*Sofist*'te felsefenin evinden atılmaya çalışılan, “kaypak” ve “değişken” Sofist'in bir türlü ele avuca sığmaz oluşu, aynı söz sanatını (*tekhne*) ikisinin de paylaşmasından kaynaklanır (226a). Diğer taraftan Sokrates'in Agathon'a yönelik *episteme*'den başlayıp *tekhne*'ye yönelmesiyle ilgili olan eleştirisi, Heidegger'in Platon'a yönelik şu saptamasını doğrular niteliktedir: Platon'a kadar *episteme* ile *tekhne* arasında doğrudan bir bağlantı söz konusudur. Her ikisi de bilmenin adları olarak yer alır. Ancak bu örtüşme, Platon'dan sonra bozulur ve birbirine karşıt olarak düşünülür (Heidegger, 1998, s. 53). Bu karşıtlığı dolaylı yoldan gösteren bir başka işaret daha vardır. Agathon, *Eros*'a yönelik övgülerde hakem olarak Dionysos'u seçerken, Sokrates Apollon'u seçer. Sokrates seçtiği hakemle de örtüşen bir şekilde diyalogun üslubunu değiştirir. Uzun söylevleri bir kenara bırakarak, alışıktığımız diyalektik yönteme geçer. Zaten onun için *Eros*'a övgüler sıralamanın da bir anlamı yoktur, önemli olan araştırılan konunun neliğine yönelik felsefi bir soruşturmadır. Sokrates bu amaçla, *Eros* araştırmasına öncelikle arzu kavramını dâhil eder. Arzu aracılığıyla *Eros* araştırmasında bir gedik açar ve “güzelliğin *Eros*'u” ile “*Eros*'un güzele sahip olması”nu sorunsallaştırır (201b). Arzu her zaman bir eksiklik rejimiyle çalıştığı için, *Eros*'un da bir şeyin *Eros*'u olarak yer alması ve her zaman kendisinde olmayana arzulaması üzerinden *Eros*'da bir eksiklik yaratılır. Tam da bu noktada, Sokrates, mitsel nitelikte bir karakter olan Diotima'yı devreye sokar. Diotima, Sokrates'in açtığı düzlemi idealara kadar uzanan bir hat içerisinde tamamlar. Bunun için *Eros* öncelikle, arzunun açtığı gediğe yerleştirilir, yani güzel ile çirkin arasında yer alan, ne güzel ne çirkin olan yerin ortasında konumlandırılır. Bu hattın kavramsal karşılığı ise *daimon*'dur. *Daimon*, *Ion* diyalogundaki mıknaş taşıyı anımsatırcasına şu şekilde tarif edilir: “İnsanlardan Tanrılara, Tanrılardan insanlara, haberler, sözler götürüp getirirler” (202e). *Eros*'un bu arada kalmış hali, onun nasıl ortaya çıktığına yönelik anlatımla da yakından ilişkilidir. *Eros*, Yoksulluk (*Penia*) ile Zenginliğin (*Poros*) birlikteliğinden türemiştir. Bu birlikteliğin paydaşlarından sıfatlar alan *Eros* arada kalan bir hüviyete sahiptir. Nasıl ki seven güzeli arzulayarak onu elde etmenin uğraşında ise, filozof da bilen (Tanrı) ile bilmediğini bilmeyen (insanlar)

<sup>15</sup> Sokrates'in sıklıkla gördüğü rüyada tekrarlanan ses şunu söyler: “bir sanat icra et ve onunla uğraş”. İşte felsefe bu “en mükemmel sanat”tır (60e).

arasında durarak bilgiye ulaşmaya çalışır. Eros aracılığıyla kurulan sevenin eylemselliği ile filozofun pratik yaşamı arasında benzerlik kurulur. Haşlakoğlu, *doksa*'dan çıkışın zihne atfedilmeden önce *Eros*'la mümkün olduğunu savunurken bu bağlama işaret eder (2008: 207). *Philosophia*'daki sevgi (*eros*) olmadan bilgelik mümkün değildir. O halde, mağaradan çıkış için *pathos*'a ihtiyaç vardır. İhsan, "bu muhkem zincirleri kırıp meşakkatli yolculuğu tamamlamaya lazım gelen kuvvet ise güzellik tecrübesinin teessürü olan aşk"tır derken, *Eros*'un öznedeki bu dönüştürücü gücüne gönderme yapar (2023, s. 343). Mağaradayken *kalos* değişime tabi şeylerde bir görünüp bir kaybolmasıyla kendisini gösterir. Mağaradan çıkan filozofun ediminde ise saklı olanın açığa çıkması bağlamında kendinde görünür. Mağaranın dışındaki güneşin gözleri kamaştırması bu yüzdendir. İhsan Platon'un *Phaidros*'taki filozof tanımını hatırlayalım: "güzellik ve müzik düşkünü ya da aşk meraklısı" (248d).

Ancak bu benzerlik (sevenin eylemi ve filozofun yaşamı) görünüşleriyle ele alındığında, durum biraz belirsizleşir. Bir insanın sevmesinin veya sevmemesinin neye göre olacağı belli değildir. Sokrates bunun nedeni olarak, insanların *Eros*'u duruma göre değişen bir şekilde ele almalarını gösterir. Böylelikle *Eros*, sadece bir veçhesine indirgenmiş olur. Sokrates, ilginçtir ki, bu durumu ifade etmek için *poiesis* örneğini verir. Ve *poiesis* Platon diyaloglarında belki de en açık ifadesini bulur: "var olmayan bir şeyi var etmenin her türüsüne *poiesis* denir" (205b). Bu tanım, *Sofist* diyalogundaki tanımla da örtüşür (219b). Sokrates, *poiesis*'in bağlamlarından biri olan şiirin ele alınmasında, onun tüm özelliğinin şiire indirgenmesiyle, *Eros*'u belli bir türe indirgeyerek ele alma arasında bir benzerlik kurar. Bu benzerliğin *Eros*'a yönelik yanlış yaklaşımların bir karşılığı olarak kurulması, sanata yönelik olumsuz düşüncelerini doğrular niteliktedir. Fakat *Eros*'un "güzelin sevgisi" olmamasına bağlı olarak, "doğurmanın güzel içinde yaratmanın sevgisi" olması, onun *poiesis* temeli dışında düşünülemediğini de gösterir;<sup>16</sup> çünkü değişime direnmenin karşılığı olarak yaratılan şeyler, ölümsüzlüğün de mimarı olmaktadır (206b-207a). Bu şeyler, bedenden ruha uzanan farklılıklar boyunca kendisini gösterir. Üstelik ruh aracılığıyla ölümsüzlüğe kavuşan şeyler arasında sadece bilgiye ve erdeme ait olan şeyler değil, şairlerin ürettikleri de vardır. Yaratmanın şiir ile olan ilişkisi, *Eros*'un tek bir biçime indirgenmesi üzerinden eleştirilse de burada tekrar olunur (209a). Zaten önemli olan da şairlerin üretimi ile filozofun üretimini birbirinden ayırmak değil, ruhsal pratiğe dâhil olan bunları bedensel olanla ayırıştırarak güzelin bilgisine ulaşmada bir basamak olarak kullanmaktır.

"Bu dünyanın güzelliklerinden başlayacaksın, hiç durmadan basamak basamak yüce güzelliğe yükseleceksin, bir güzel bedenden ikisine, ikisinden bütün güzel bedenlere, sonra güzel bedenlerden güzel işlere, güzel işlerden güzel bilgilere, güzel bilgilerden de sonunda bir tek bilgiye varacaksın: Bu bilgi de o tek başına var olan salt güzelliğe varmaktan, asıl güzelin özünü tanımaktan başka bir şey değildir" (212c).

<sup>16</sup> İhsan, "mecazen" doğurma olarak ifade edilen fiilin esasen *poiesis* olarak kavranması gerektiğine işaret eder. Bu bağlamda *poiesis*, "beşerin kendisini dönüştürmesinin -yani nefsinde faziletleri meydana getirmesinin- ve dolayısıyla en yüksek fazilet olan saffetin (*sôphrosunê*) idmanındır (*askêsis*), bir tür güzel eylem (*kâlen praksin*) temrinidir" (2023, s. 389).

Güzelin bilgisine ulaşan, idea olarak güzeli idrak etmiş olur. İdea olarak güzel ise diğer tüm idealar gibi benzer niteliklere sahiptir. Öncelikle o, sonsuz ve değişmezdir, kendiliğinden var olması itibarıyla mutlaklıdır. Bu son düzlemle birlikte güzelin hem ideal boyutu hem de onun sanatçılara kadar uzanan bağlantısı belirginleşir.

## 5. Sonuç

İncelenen diyaloglarda da görüldüğü üzere, sanatın Platoncu ele alınışı girift bir yapıya sahiptir. Sanatın çift başlılığı, Platon'u bazı yerlerde kesin yargılar vermekten alıkoymuştur. Özellikle *mimêsis* bağlamında sanat hakkındaki olumsuz hükümleri biliniyor olsa da, farklı bağlamlar arasında metinleri takip ederek tersine meyleden fikirlere ulaşmak da mümkün gibi görünmektedir. Bu tersine çevrilebilir tartışmaları, sanat ve felsefe arasındaki kadim mücadelenin ortasında yer alan Platon felsefesinin enginliği olarak değerlendiriyoruz.

Sanatın ele alınışındaki bu çetrefilli yapıyı belirginleştirmek için *Ion* diyalogunun diğer diyaloglara uzanan içeriksel bağına dikkat etmek gerekir. Platon bu diyalogda sanatı, bilgi düzleminin karşısına koyarak eleştirmektedir. Burada söz konusu olan bilgi *tekhne'*dir. Diğer bir deyişle, sanat *tekhne* olmadığı için olumsuzlanmakta ama "Tanrısal esrime" vurgusuyla da bir bakıma olumlanmaktadır. Yine de böylesi bir olumlamaya ihtiyatlı yaklaşmak gerekir. Çünkü sanat/şiir bir bilme biçimi olan *tekhne'*den yoksundur, epistemik bağlamda aşağı derecededir. Fakat bu esrime vurgusu, *Phaidros* diyalogunda *mania* ile anlamsal birliğini kurmakta ve sanatın *poiesis* üzerinden olumlanmasına da kapı aralamaktadır. Bu iki diyaloga sanat çerçevesinden baktığımızda şöyle ikircikli bir durumla karşılaşırız: *Ion* diyalogunda *tekhne* ile olan ilişkisizliğinde yerilen sanat, *Phaidros*'da yazıyı da içerisine alarak ters çevrilip bu sefer ilişkiselliğinde yerilmektedir. Bir yanda sanat bir bilme biçimi olan *tekhne'*ye karşı olması açısından olumsuzlanmakta (*Ion*), öte yanda ise yazıyla ilişkisi dikkate alınarak olumsuzlamanın bizatihi nedeni *tekhne* olmaktadır (*Phaidros*). Üstelik *Ion* diyalogunda aktarımın ancak esrime olarak mümkün olduğuna işaret edilirken, *Phaidros* diyalogunda *tekhne* olarak bilginin eğitim temelindeki aktarımı da işin içine dâhil edilmektedir. Çünkü *mania* etkisiyle üretilen şeyin bilgisel düzlemde belli bir aktarımı mümkün değildir. En azından bu iki diyalogdaki tartışmalarla birlikte şu sonuca varabiliriz: Eğer sanat *tekhne* içermiyorsa ve bu bağlamda bilgisel bir aktarımı mümkün kılmıyorsa, o halde sanatın *paideia* ile ilişkisi sorunludur. Aktarımı yapılamayan, aynı şekilde tekrar edilemeyen bir şeyin eğitimi de olamaz.

Diğer taraftan *Şölen* diyalogunda aktarım meselesinin ele alınışı, bu iki farklı tutumu aynı diyalog içerisinde gösterir niteliktedir. Bu çift başlılığın sunumu ise Agathon ve Sokrates arasındaki diyalektik tartışmayla gerçekleşir. Sanatı içinde değerlendirebileceğimiz kavramlardan biri olan *kalon*'un kendi başına bir gerçekliği, ideası var mıdır? Bu sorunun peşinden giden *Şölen* diyalogunun bir başka önemli özelliği ise, *Büyük Hippias* ile başlayan, sanatın güzel ve *Eros* ile açılan hattını tamamlamasıdır. Sanatın etikle, yani *kalon*'un *agathon*'la olan ilişkisi, *Büyük Hippias* ile *Şölen* diyaloglarını birbirlerini yakınlaştırır. Bu yakınlıktan şu sonuç çıkar: Sanat her ne kadar eleştirilse de, hakikatten uzak olsa da *paideia* açısından vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Önceki iki diyalogda *tekhne* üzerinden işaret edilen, sanatın eğitimle sancılı

ilişkisi, eğitim açısından bir fırsata dönüşür. Çünkü hakikate (*alêtheia*) ulaşmanın tohumları sanatla (güzel) birlikte atılır; *agathon*'a yaklaşmak için hazırlayıcı bir aşamadır sanat. Bu yüzdendir ki, *kalon* eğitici bir baba, *agathon* eğitildikçe yetkinleşen bir oğuldur. Ayrıca sanatın *kalon*'la ilişkisi ölçüsünde "ideasal" yanına bile işaret edilebilir. *Büyük Hippias* diyalogunda güzelin ideasına yönelik örtük araştırma, *Şölen* diyalogunda Diotima aracılığıyla tamamlanmış en yüksek formuna ulaşır: bu dünyadaki güzelliklerden kademeli bir şekilde yükselerek salt güzelliğe uzanan yolculuk. *Kalon* ve *Eros* arasındaki ilişki, şairlerin üretimi bağlamında *poiesis*'e bağlanır. Ve *Eros* sadece şairlerin üretimini sağlayan itici bir güç değildir. Aynı itici güç *philosophia* etkinliği için de geçerlidir. *Sophia* için bakmanın ötesine geçen görmek, görülende gösterilene meftun olmakla mümkündür. *Eros*, sanatçı ve filozofun ortak *pathos*'udur.

Kısacası bu araştırmada, bu kavramlar ve diyaloglardan hareketle Platon'da sanatı olumlama denemesinin bir taslağı çizilmeye çalışılmıştır. Bu taslağın yanlış olduğuna dair bir itiraz da aynı ölçüde mümkün görünmektedir. Fakat şurası kesindir ki, Platon'a atfedilen felsefi klişeleri yeni baştan gözden geçirmek gerekir.

**KAYNAKÇA**

- Agamben, G. (1999). *The Man Without Content*. (G. Albert, Çev.). Stanford University Press: Stanford.
- Aguire, J. (2016). "Téchne" and "Enthousiasmós" in Plato's Critique of Poetry. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 72 (1), 181-97.
- Anderson, F., H. (1939). Notes on Plato's Aesthetic. *The Philosophical Review*, 48 (1), 65-70.
- Aydın, H. (2011). Sokrates'in Felsefesi Işığında Sokratik Yönteme Dair Analitik Bir Yaklaşım. [https://turkoloji.cu.edu.tr/GENEL/hasan\\_aydin\\_sokratik\\_yontem.pdf](https://turkoloji.cu.edu.tr/GENEL/hasan_aydin_sokratik_yontem.pdf). Erişim Tarihi: 22.08.2024.
- Aydoğan, E. (2017). Şairleri Kovmak İsteyen Şair. *Al Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1), 94-103.
- Belfiore, E. (1984). A Theory of Imitation in Plato's Republic. *Transactions of the American Philological Association*, 114, 121-146.
- Boyacı, P., N. (2018). Ion Diyalogu: Bir Rhapsodos Hikayesi. *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi*, 8 (2), 145-157.
- Collinwood, R. G. (1925). Plato's Philosophy of Art. *Mind*, 34, 154-172.
- Derrida, J. (2014). *Platon'un Eczanesi*. (Z. Direk, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Erdinç, T. (2024). Platon'un Retorik Anlayışı, *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademik Araştırmalar Dergisi*, 8(1), 1-7.
- Gonzalez, J. F. (2018). The Philosophical Use of Mimêsis. *The Many Faces of Mimesis: Selected Essays from the 2017 Symposium on the Hellenic Heritage of Western Greece*, 23-36.
- Güneş, F. S. (2021). Platon Sanata Neden Sansür Uyguladı?, *Dört Öge*, 20, 71-87.
- Haşlakoğlu, O. (2008). Platon Düşüncesinde alethia. *Kaygı*, 11, 205-209.
- Haşlakoğlu, O. (2016). *Platon Düşüncesinde Tekhé Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Haşlakoğlu, O. (2019). Derrida'nın Eczanesi: Reçeteyi Okuyamamak. *Kaygı*, 18(1), 114-133.
- Heidegger, M. (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*. (W. Lovitt, Çev.). New York & London: Garland Publishing.
- Heidegger, M. (1982). *On The Way To Language*. (P. D. Hertz, Çev.). New York: Harper and Row.
- Heidegger, M. (1996). *Hölderlen's Hymn "The Ister"*. (W. Mcneill ve J. Davis, Çev.). Indiana University Press.



- Heidegger, M. (1997). Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu. (L. Baydar ve H. Ü. Nalbantoğlu, Çev.). *Patikalar* içinde (ss. 11-33). Ankara: İmge Kitabevi.
- Heidegger, M. (1998). *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. (D. Özlem, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık: İstanbul.
- Heidegger, M. (2002). The Origin Of The Work Of Art. (J. Young ve K. Haynes, Çev.). *Off The Beaten Track* içinde (ss. 1-57). New York: Cambridge University Press.
- İhsan, G. (2023). *Platon'un "İmkânsız Estetiği" ve Sanat*. İstanbul: Ketebe Yayınevi.
- Lear, G. R. (2010). Response to Kosman. *Classical Philology*, 105 (14), 357-262.
- Maguire, P. J. (1964). The Differentiation of Art in Plato's Aesthetics. *Harvard Studies in Classical Philology*, 68, 389-410.
- Oates, J. W. (1972). *Plato's View of Art*. New York: Cornell University Press.
- Pappas, N. (1989). "Plato's 'Ion': The Problem of the Author". *Philosophy*, 64 (249), 381-389.
- Pappas, N. (2008). Platon'un Estetiği. (G. İhsan, Çev.). <https://onculanalitikfelsefe.com/platonun-estetigi-nickolas-pappas-standford-encyclopedia-of-philosophy/> Erişim Tarihi: 22.08.2024
- Plato. (1921). *Theatetus - Sophist*(H. N. Fowler, Çev.). London: Harvard University Press.
- Plato. (2005). *Phaedrus*. (H. N. Fowler, Çev.). London: Harvard University Press.
- Plato. (2007). *Ion Or: On The Iliad*. (A. Rijksbaron, Çev.). Boston: Leiden.
- Platon. (2000). *Sofist* (C. Karakaya, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon. (2016). *Phaidros*. (B. Akar, Çev.). Ankara: Bilgesu Yayınevi.
- Platon. (2016). *Büyük Hippias*. (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2016). *Devlet*. (S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Platon. (2016). Gorgias. (M. Cevdet Anday, Çev.). *Diyaloglar* içinde (ss. 47-139).İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2016). İon. (T. Ünlü, Çev.). *Diyaloglar* içinde (ss. 261-279). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2016). Menon. (A. Cemgil, Çev.). *Diyaloglar* içinde (ss. 149-191).İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2012). Phaidon. (N. Kalaycı Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Platon. (2016). Protagoras (T. Gökçöl, Çev.). *Diyaloglar* içinde (ss. 393-449). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon. (2016). Sofist (Ö. N. Soykan, Çev.). *Diyaloglar* içinde (ss. 545-625). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Platon. (2016). *Şölen*. (S. Eyüboğlu ve A. Erhat, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Soykan, N. Ö. (2015). *Estetik ve Sanat Felsefesi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Stecker, R. (1992). Plato's Expression Theory of Art. *The Journal of Aesthetic Education*, 26 (1), 47-52.

Stern-Gillet, S. (2004). On (Mis)interpreting Plato's "Ion". *Phronesis*, 49 (2), 169-20.

Makale Geliş Tarihi | Received: 25.04.2024

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 16.08.2024

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

Araştırma Makalesi | Research Article

## FEMİNİZME MİLLER ÜZERİNDEN BİR BAKIŞ

Serpil DURĞUN\*

**Öz:** Tarihsel ve felsefi kökenleri bakımından bağlı bulunduğu kuramsal geleneklerin, ortaya çıkış zamanlarının, talep ve önceliklerinin farklılığı nedeniyle büyük bir çeşitlilik barındırdığından tek bir feminizmden söz etmek mümkün değildir. Yine de farklı feminist yaklaşımlar, en başından beri siyasi düşünce tarihinin kadınlara ilişkin kusurlu bir nosyona sahip olduğu, kadın ve erkek arasındaki ilişkileri göz ardı ettiği, cinsiyetler arasındaki eşitsizlik ve adaletsizlikleri besleyip büyüttüğü konusunda hemfikirdirler. Günümüz toplumları özgürlük ve eşitlik taahhütleri üzerine kurulmuş olmasına karşın, kadınlar söz konusu olduğunda bu taahhütlerin tam olarak yerine getirilmesinde şimdiye kadar başarısız olduğundan, feministler geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle adalet düşüncesine, otorite, özgürlük ve demokrasi gibi birtakım siyasi fikirlere meydan okumuşlardır. Demokratik bir toplumda, insanların yaşamlarında kendi yollarını seçmekte gerçekten özgür olabildikleri tüm koşulların anlaşılması liberal düşünür David Miller için elzemdir. Bu bağlamda feminist söylem ve talepleri ele alan Miller, feministlerin bu meydan okumalarına nasıl karşılık verilmesi gerektiğini irdeler. Bu kapsamda makale, feminizmin birtakım siyasi fikirlere yönelttiği meydan okumayı Miller'in nasıl ele aldığını ve bunları nasıl çözümlemeye çalıştığını göstermeyi amaçlamaktadır. Miller feminizmin birtakım siyasi fikirlere yönelttiği meydan okumayı çözümleme girişiminde pozitif ayrımcılık politikaları üzerinde titizlikle durmakta, adaletin hak ediş ilkesiyle tutarlı olan en az bir pozitif ayrımcılık biçimi olduğunu öne sürmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Feminizm, David Miller, Sosyal Adalet, Hak Etme İlkesi, Pozitif Ayrımcılık.

### A VIEW OF FEMINISM THROUGH MILLER

**Abstract:** It is not possible to speak of a single feminism as it is characterized by great diversity due to the difference in the theoretical traditions to which it is linked in terms of its historical and philosophical origins, the times of its emergence, and its demands and priorities. Nevertheless, different feminist approaches agree that from the very beginning, the history of political thought has had a flawed notion of women, ignored the relations between men and women, and fostered and magnified inequalities and injustices between the sexes. Since contemporary societies were founded on commitments to freedom and equality, but have so far failed to fully fulfill these commitments in the case of women, feminists have challenged the

\*Doçent Dr. | Associate Professor

Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Mehmet Akif Ersoy

University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Turkey

sdurgun@mehmetakif.edu.tr

Orcid Id: 0000-0002-7590-5600.

idea of justice as traditionally understood, and a number of political ideas such as authority, freedom and democracy. For the liberal thinker David Miller, it is essential to understand all the conditions in a democratic society in which people are truly free to choose their own path in life. In this context, Miller discusses feminist discourse and demands and examines how feminists should respond to these challenges. In this context, the article aims to show how Miller takes up the challenge posed by feminism to certain political ideas and how he tries to analyze them. In an attempt to resolve the challenge posed by feminism to certain political ideas, Miller elaborates on positive discrimination policies and argues that there is at least one form of positive discrimination that is consistent with the deservingness principle of justice.

**Keywords:** Feminism, David Miller, Social Justice, Principle of Deserving, Positive Discrimination.

## 1. Giriş

İlk olarak Fransız Devrimi zamanında ortaya çıktığı öne sürülen ve Latince *femina* – dişi, kadın- kelimesinden türeyen feminizm kavramı, tarihsel süreç içerisinde durumsal olarak pek çok kavramı kendi içinde barındırmaktadır (Notz, 2018, s. 9). Tarihsel ve felsefi kökenleri bakımından bağlı bulunduğu kuramsal geleneklerin, ortaya çıkış zamanlarının, talep ve önceliklerinin farklılığı nedeniyle büyük bir çeşitlilik barındırdığından feminizmin tek bir tanımından veya tek bir feminizmden söz etmek mümkün gözükmemektedir. Nitekim liberal feminizm, kültürel feminizm, Marksist feminizm, radikal feminizm, sosyalist feminizm, postmodern feminizm, ekofeminizm gibi feminizmin çok çeşitli kollarından söz edilebilir. Feminizmin çeşitli kolları, kadınların ezilmesine ilişkin değerlendirmeler ve bu ezilmeye son vermek için gerekli görülen önlemler söz konusu olduğunda birbirlerinden farklılık göstermektedir. Feminizmin çeşitli kollarının ortaya koyduğu tartışmalar, feministlerin farklı kimlikleri olan kadın grupları arasında tartışma ve etkileşimi yapılandırmak için ortaya koydukları uygulamalarla birlikte, heterojen bir kamunun gelişimine katkı sunmuştur (Young, 1990, s. 163).

Farklı feminist yaklaşımlar söz konusu olmasına karşın yine de genel olarak feminizmi, “kadınların cinsiyetleri nedeniyle ayrımcılığa uğramasını engelleme ve cinsiyet eşitliğini sağlama yolundaki çabalar” (Docekal, 2009, s. 219) olarak görebiliriz. Feminizmin sadece kadınlar için değil, eşit, özgür ve adil bir dünyaya özlem duyan herkes için olduğunu savunan Hooks’un (2016, s. 9), “cinsiyetçiliği, cinsiyetçi sömürüyü ve baskıyı sona erdirmeye çalışan bir hareket” dediği, yalın bir feminizm tanımına tutunabiliriz. Ya da Michel’in (1995, s. 6-7) belirttiği gibi, “kadınların kendi aralarında bir dayanışma yaratarak, ataerkil dünyanın norm ve değerlerine, cinsiyetçi politikalarına karşı başlatmış oldukları bir mücadele” şeklinde de tanımlayabiliriz. Bu mücadeleyi ise, aynı Notz (2018, s. 10) gibi, kadınların yaşamlarında bir düzelleme olması için politik ve pratik önlemler ve düzenlemeler organize eden, kampanyalar ve eylemler düzenleyen, ayrımcılık ve kötü koşulların ortadan kalkması için müttefik kazanmaya çalışan bir toplumsal hareket olarak değerlendirebiliriz.

Farklı feminist yaklaşımlar arasında “cinsiyet eşitliği savaşımının kamusal ayrımcılıktan, ev içi iş bölümüne ve kadınların özel alanda değersiz görülmesine uzanması yönünde bir görüş birliği” (Kymlicka, 2016, s. 538) söz konusudur. Bu görüş birliğinden hareketle, feminist yaklaşımlar “kadınları zorla benimsetilmiş bir aşağılık kompleksi içinde tutan sistemin hareket yasalarını açığa çıkarmaya” (MacKinnon, 2003, s. 276) yönelik bir amaç etrafında birleşmektedir. Bu noktada, genel olarak feminizmin öncelikli ilgisi, geleneksel felsefi sacayaklarına dayanmayan toplumsal eleştiri paradigmaları geliştirmeye yöneliktir. Bu ilgi evrensel, genel-geçer, zorunlu ve tarih dışı hakikatler olarak sunulan düşüncelerin, aslında kısmi, olumsal ve tarihsel olarak konumlanmış karakterlerini ortaya çıkararak temelci epistemolojilerin, siyasal ve ahlâki teorilerin eleştirilmesi şeklinde belirlemektedir (Fraser ve Nicholson, 2011, s. 486).

Tarihsel olarak bakıldığında, esas olarak feminist mücadelenin büyük bir kısmı, “kadınların babalarından ve eşlerinden bağımsız olarak medeni ve siyasal haklara sahip bir şahıs olarak tanınması üzerinedir” (Young, 2018, s. 53). Örneğin, çağdaş liberal feminist siyaset teorisyeni Susan Moller Okin, kadının geleneksel toplumsal cinsiyet rolleri içine hapsedilerek tüm faaliyet alanının ev içi yaşamla sınırlandırıldığını ve onun kocasından ayrı bir kişilik, ayrı bir birey olarak görülmediğini öne sürer. Okin’e (1981, s. 65) göre, Batı siyasal düşünce tarihinde siyaset teorisyenleri geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinden kaynaklanan işbölümünü ve bunun bir sonucu olarak ortaya çıkan adaletsizliği hiçbir zaman sorgulamamışlardır. Siyaset teorisyenleri kendi çıkar ve konforlarına da hizmet ettiği için, kadına sadece ev içi rolleri addederek bunun doğal olduğunu savunmuşlardır.

Batı siyasal düşüncesinin erkekler hakkında, erkekler için ve erkekler tarafından yazıldığını vurgulayan Okin (2013, s. 5), tarihsel olarak Batı siyasal düşüncesindeki geleneğe –John Stuart Mill’i dışarıda tutarak- bakıldığında cinsiyetler arasında adaletle ilişkin soruların çok az sorulduğuna dikkat çeker. Bu baskın gelenek içinde zaman zaman Mary Astell, Mary Wollstonecraft, Harriet Taylor ve George Bernard Shaw gibi bazı cesur feministlerin, cinsiyetler arası eşitsizliği yanlış bularak birtakım öncül ve argümanlarıyla bu geleneğe karşı çıktıklarını, ancak kadınların erkeklere bağımlı kılınmasını savunan geleneksel siyasal sistemin gücünü korumaya devam ettiğini belirtir. Okin bu sorunsalın kökenini, kadınları da aynı köleler gibi özgür yurttaşlar olarak kabul etmeyen, siyasal yaşama katmayan, kadınların ve kölelerin doğal işlevlerinin tam insan olanlara –erkeklere- hizmet etmek olduğunu savunan Aristoteles’in görüşlerine dayandırır. Çünkü, Aristoteles’e göre kadın ve erkeğin evliliği sadece üreme amacına hizmet etmeye yöneliktir. Doğa, kadınların bedenini üremeye yönelik bir şekilde tasarladığından kadının tek işlevi çocuk doğurmak ve onları yetiştirmekten ibarettir. Buna karşın erkek, üremede işlevsel bir rol oynamakla birlikte pek çok işleve de sahiptir (Okin, 1987, s. 43). Batı siyasal düşüncesinde filozofların çoğunun, kadınlara ilişkin görüşlerini cinsiyetçi bir temelde ve çoğu zamanda adeta bir kadın düşmanlığı şeklinde ortaya koyduklarını söyleyen Okin, özellikle Aristoteles’in bu konudaki görüşlerini erkek şovenizminin bir timsali olarak nitelendirir. Bu bağlamda Okin, Platon’dan başlayarak geleneksel siyaset

kuramcılarının kadınların doğası hakkında yalan söylediklerini ve bu yalanın teoride kalmayıp ekonomik ve siyasal yaşamın iliklerine kadar işlediğini savunur (Okin, 1977, s. 345-363).

Okin (1987, s. 44) günümüz çağdaş adalet teorilerinde de bu tür düşüncelerin devam ettiğini vurgular. Ona göre, çağdaş siyaset teorisyenlerinin öne sürdüğü düşünceler, cinsiyetler arasındaki eşitlik ilkesine set çeken 17. ve 18. yüzyıl teorisyenlerinin öne sürdükleri düşüncelerin bir devamı niteliğindedir. En eşitlikçi görülen çağdaş adalet teorilerinin bile – örneğin Rawls'un adalet teorisi- toplumsal cinsiyet rollerinden kaynaklı eşitsizlikleri ve adaletsizlikleri görmezden geldiğini belirten Okin, bu teorilerin ataerkil ve cinsiyetçi kabul ve uygulamalardan türeyen özel ve kamusal yaşam arasındaki bir ayrıma dayandığını öne sürer. Benzer şekilde, Kymlicka (2016, s. 137) da "çağdaş liberallerin ilgilenmedikleri konular içinde, cinsiyet eşitliği konusunun en çarpıcı savsaklama" olduğunu söyler.

En başından beri geleneksel siyasal düşüncenin kadın ve erkek arasındaki ilişkileri göz ardı ettiğini vurgulayan Okin gibi, İngiliz liberal düşünür David Miller da yüzyıllar boyunca kadın ve erkek arasındaki ilişkilerin siyasal düşünce incelemelerinde rutin olarak göz ardı edildiğini belirtir. Geçmişte siyaset felsefesinin - her ne kadar John Stuart Mill gibi bazı istisnalar söz konusu olsa da- kadınların erkeklere tabi kılınmasının doğal bir hakikat olduğunu ve kadınların siyasal hayatta oynayacak hiçbir aktif rolleri olmadığını kabul eden erkekler tarafından yazıldığı şeklindeki feminist yorumu Miller da doğru olarak kabul eder. Feministler gibi Miller da geçmişteki siyaset felsefesi teorisyenlerini şovenizmlerinden dolayı sorumlu tutar. Siyasal düşünce tarihinde kadın ve erkek arasındaki ilişkilerin göz ardı edilmesinin nedeni, genellikle iki şekilde açıklanmaktadır: Bu konu ya büyük bir gözden kaçırma olarak değerlendirilmektedir ya da toplumdaki baskın grupların bu meseleleri bilinçli olarak gündem dışı tuttuğu öne sürülmektedir. Miller bu durumun temel nedenini, geçmişte kadınların erkeklere tabi kılınmasının doğal bir gerçeklik olarak kabul edilmesine ve bu düşüncenin toplum tarafından sorgulanmadan benimsenmesine bağlar. Bu kapsamda Miller, günümüz toplumunun feminist argümanları ciddiye almasını sağlayan koşulları merkeze alarak, önceki nesillerin göremediği şeyleri nasıl fark edebileceğimizi irdeler (Miller, 2003, s. 93).

Özgürlük ve eşitlik taahhütleri üzerine kurulmuş toplumlarda yaşadığımızı dikkat çeken Miller, kadınlar söz konusu olduğunda bu taahhütlerin yerine getirilmesinde şimdiye kadar başarısız olduğunu belirtir. Miller'a göre, özgürlük ve eşitlik taahhütlerine rağmen toplumun bir kesiminin daha dar veya daha az bir kişisel özgürlük alanına sahip olması ya da mevcut sosyal ve siyasal kurumlar tarafından eşit muamele görmemesi büyük bir siyasal endişeye neden olmaktadır. Bu nedenle feministler, kadınların yalnızca sözde veya kısmi olarak değil, tam anlamıyla özgürlük ve eşitlikten yararlanabilmeleri için toplumu dönüştürmenin yollarını aramaktadır (Miller, 2003, s. 93-94).

Miller, günümüz Batı demokrasilerinde kadın-erkek ilişkileri üzerine olan tartışmaların yoğun bir siyasal ilgi gördüğünü vurgular. Bu bağlamda, feministlerin

geleneksel adalet anlayışına ve otorite, özgürlük, demokrasi gibi temel siyasi kavramlara meydan okuduğunu belirtir (Miller, 2003, s. 91). Feministler kendilerini ilgilendiren konularla ilgili meselelerin siyaset felsefesinin tamamen yeni bir odakla yeniden yazılmasını gerektirdiğini öne sürmektedir. Miller da siyasetin doğasının değiştiğini kabul eder. Ona göre, siyaset hükümet kurumlarında olup bitenlerden ziyade, erkekler ve kadınlar, beyazlar ve siyahlar, Hristiyanlar ve Müslümanlar gibi farklı gruplar arasındaki günlük etkileşimlerle artık daha fazla ilgilenmektedir. Feministlerin ortaya koyduğu meseleleri çok önemli bulan Miller, bunların siyaset hakkındaki düşünme biçimimizi değiştirmesi gerektiğini savunur. Bununla birlikte siyaset felsefesinin tamamen yeni bir odakla yeniden yazılması gerektiği şeklindeki feminist iddiaları abartılı bulur. Miller'a göre, feministler tarafından ortaya atılan meseleler önemini koruyan eski soruların yerini almamalıdır, ancak otorite, özgürlük, demokrasi ve adaletle ilgili mevcut sorulara yeni bir boyut kazandırmalıdır. Miller'ın buradaki asıl amacı, feminist argümanların siyasi otorite, özgürlük ve özgürlüğün sınırları, demokrasi ve adalet konularında düşüncelerimizi ne ölçüde değiştirmesi gerektiğini incelemektir (Miller, 2003, s. 92). Bu kapsamda makale, liberal düşünür David Miller'ın feminizmin çeşitli siyasi fikirlere yönelttiği meydan okumayı nasıl ele aldığını ve bunları nasıl çözümlenmeye çalıştığını irdelemektedir. Miller, feminizmin birtakım siyasi fikirlere yönelttiği meydan okumayı çözümlenme girişiminde, özellikle pozitif ayrımcılık politikaları üzerinde durmaktadır ve adaletin hak ediş ilkesiyle uyumlu olan en az bir pozitif ayrımcılık biçiminin var olduğunu ileri sürmektedir. Her ne kadar pozitif ayrımcılık politikaları adaletin hak ediş ilkesiyle çelişiyor gibi görünmesinden dolayı tartışmalı bir konu olsa da, Miller bu görünüşün yanıltıcı olabileceğini, pozitif ayrımcılık politikalarının uygulanması için kullanılan sebepleri ya da gerekçeleri birbirinden ayırt ederek göstermeye çalışır. Adaletin eşitlik bileşeninin bir gereği olarak beliren fırsat eşitliği ilkesi dikkate alındığında, tüm pozitif ayrımcılık politikalarının hak ediş ilkesiyle kesinlikle çeliştiği düşüncesinin yanlış olduğu görülebilir.

## 2. Feminizme Miller Üzerinden Bir Bakış

Liberal milliyetçi bir düşünür olan David Miller (1942 -) *Principles of Social Justice* adlı çalışmasında, geleneksel liberal adalet teorilerinin monist eğilimine karşıt bir şekilde çoğulcu ve bağlamsal bir adalet teorisi ortaya koymuştur. Savunduğu çoklu adalet ilkeleriyle Miller, günümüz toplumlarının karmaşık yapısının ihtiyaç duyduğu türden uygulanabilir bir sosyal adalet teorisi ortaya koyduğunu ileri sürmüştür (Miller, 1999, s. 245). Miller, kişiler arasındaki genel ilişki göz önünde bulundurulmadan adaletin anlamlı bir şekilde tanımlanamayacağını düşündüğünden dayanışmacı topluluk, araçsal birliktelik ve vatandaşlık şeklinde sıraladığı üç farklı toplumsal ilişki biçimi üzerinden adaletin ilkelerini belirlemiştir (1999, s. 26). Bu üç ilişki biçimi üzerinden ihtiyaç, hak ediş ve eşitlik olarak adlandırdığı sosyal adaletin üç kurucu ögesini ortaya koymuştur.

Miller için, sosyal adalet toplumdaki avantajların/iyilerin ve dezavantajların/kötü şeylerin insanlar arasında dağılımının nasıl düzenlenmesi gerektiğiyle ilgili bir

meseledir (Miller, 1999, s.7). Miller'a göre, avantajların ve dezavantajların toplum üyeleri arasında dağıtımı, sosyal adaleti sağlamaya yönelik olarak yapılacak kurumsal düzenlemeleri gerektirir. Bu kurumsal düzenlemeler Miller'ın, ihtiyaç, hak etme ve eşitlik olarak belirlediği üç adalet bileşeniyle uyumlu olmak, onlara dayanmak zorundadır. Adaletin ihtiyaç, hak etme ve eşitlik bileşenlerine bağlı olarak sosyal adaletin ilkelerini geliştiren Miller, bu ilkeleri sosyal minimum, eşit vatandaşlık, fırsat eşitliği ve adil dağıtım ilkeleri olarak sıralar (Miller, 2005, s. 5-7). Sosyal adaletin özellikle fırsat eşitliği ilkesi, tüm pozitif ayrımcılık politikalarının hak ediş ilkesiyle çelişmediğinin, ikisi arasında kesinlikle derin bir gerilim olmadığını anlaşılmasında elzemdir. Cinsiyetlerin eşitsizliğine dair kadınların güncel ve tarihsel kaygılarının tasvir edilip ele alınması, Miller'ın özellikle *Political Philosophy: A Very Short Introduction* adlı çalışmasında karşımıza çıkmaktadır. Politik felsefenin temel kavramlarını ve sorunlarını tanıttığı bu çalışmasında Miller otorite, demokrasi, özgürlük ve özgürlüğün sınırları, adalet, feminizm ve çok kültürlülük gibi konuları ele almaktadır. Çağdaş liberal siyaset teorisyeni olarak Miller, feminist siyaset felsefesine ilişkin güncel görüşleriyle irdelenmeye değer bir düşündürür.

Daha önce de belirtildiği gibi, feministler geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle adalet düşüncesine, otorite, özgürlük ve demokrasi gibi birtakım siyasi fikirlere meydan okumuşlardır. Bu meydan okumanın otorite, özgürlük, demokrasi ve adaletle ilgili sorulara yeni bir boyut kazandırması gerektirdiğini düşünen Miller, bu bağlamda ilk olarak politik güç ve politik otorite meselesine eğilir. Politik güç ve politik otorite meselesini devletin otoritesiyle ilgili bir soru olarak ele alan Miller, modern toplumlarda siyasi otoritenin alması gereken biçimi sorduğumuzda, devletin nasıl kurulması gerektiğine dair bir soru sorduğumuzu varsayar. Ancak pek çok feministin, politik güç ve politik otorite meselesini bu şekilde anlama biçimine karşı çıktığını belirten Miller, feministlerin insanların birbirleriyle politik ilişkiler içinde olduğu kamusal alan ile ilişkilerin politik olmadığı özel alan arasına kesin bir çizgi çekmenin imkânsız değilse bile sorunlu olduğunu savunduklarını hatırlatır. Diğer bir ifadeyle, feministler siyaseti çok daha yaygın, hayatın her alanına dokunan bir olgu olarak görmektedirler ve bu düşüncelerini, "kişisel olan politiktir" sloganıyla özetlemektedirler (Miller, 2003, s. 94). Miller'a göre, onların bu düşüncelerinden siyasi otoriteden bahsedildiğinde sadece devletlerin tebaası üzerindeki otoritesinden değil, aynı zamanda erkeklerin kadınlar üzerindeki otoritesinden de bahsedilmesi gerektiği şeklinde bir sonuç çıkmaktadır. Nitekim, feministler tarafından erkeklerin kadınları kontrol altında tutmak için ekonomik olarak bağımlı kılma, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini dayatma ve şiddet uygulama tehdidi şeklinde sıralanabilen üç yolu kullandıkları öne sürülmektedir. Daha açık bir ifadeyle, erkeklerin kadınları kontrol altında tutmak için kullandıkları yöntemler şu şekilde özetlenebilir: Ekonomik bağımlılık, yani kadın ekonomik olarak bağımlı kılınarak onun evin geçimini sağlayan erkeğe boyun eğmesini sağlama; erkeğin, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerine uygun davranılması konusundaki fikirlerini yayarak kadını kontrol altında tutma; erkeğin emirlerine uyulmaması durumunda şiddet ya da fiziksel güç kullanma tehdidi ile kadını baskı altında tutma. Miller'a göre, bu tespitler cinsiyetler arasındaki ilişkilerle



ilgili genel iddialardır, her erkeğin kadınları kontrol altında tutmak için bu üç yöntemi kullandığı öne sürülemez (Miller, 2003, s. 97).

Bununla birlikte Miller, erkeklerin sadece geçmişte değil günümüzde de kadınlar üzerinde bir ölçüde hala güç uyguluyor olduklarını kabul eder ve bu durumun feministlerin siyasi otorite düşüncesine karşı yürüttükleri mücadeleyi zorlaştırdığını düşünür. Bu noktada Miller, siyasi otoriteye karşı feminist meydan okumanın farklı bir biçimde ortaya koyulabileceğini savunur. Ona göre, aslında feministlerin erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkiler hakkında işaret ettiği şey, politikanın onlara hitap etmedeki başarısızlığıdır. Siyasal otoritenin bugüne kadar oluşturulmuş biçimiyle, cinsiyetler arasında var olan kendine özgü yakın ilişkilere dair parametreleri yeterli bir şekilde belirlemediğini söyleyen Miller, siyasi otoritenin kadınlara yeterli fiziksel güvenlik sağlamada -özellikle aile içi şiddete karşı kadınları koruma konusunda-, yaşamın önemli alanlarında kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olmalarını sağlamada ve son olarak kadınlara yeterli kişisel özgürlük sağlama konusunda başarısız olduğunu öne sürer. Miller, erkeklerin kadınlar üzerinde güç kullanmalarına izin veren şeyi, işte bu siyasi başarısızlığa dayandırır. Bu siyasi başarısızlığın yanı sıra, geleneksel anlamda kadınların siyasetten yüzyıllardır neredeyse tamamen dışlanmış olmalarını, erkeklerin kadınlar üzerinde güç kullanmalarının bir diğer nedeni olarak konumlandırır. Siyaset felsefesi teorisyenlerinin çoğunun güç mücadeleleri ve bunların nasıl kontrol altına alınacağı hakkında yazdıklarına bakıldığında, onların sadece erkekler arasındaki ilişkiler hakkında düşündüklerini söyleyen Miller, siyaset felsefesi teorisyenlerinin çoğu için cinsiyetler arasındaki ilişkiler sorununun çoktan çözülmüş gibi olduğunu belirtir (Miller, 2003, s. 97). Bu konu, bizi doğrudan günümüzde görüldüğü şekliyle feminist demokrasi eleştirilerine götürmektedir. Ancak bu konuya geçilebilmesi için öncelikle özgürlük konusuna daha yakından bakılması gerekir.

Miller özgürlüğün genellikle, her bir kişinin kendi hayatını nasıl yaşayacağına karar verme fırsatına ve araçlarına sahip olduğu korunan bir eylem alanı olarak anlaşıldığını söyler. Ancak, feministler tarafından bu düşünceye iki şekilde meydan okunmuştur. Bu meydan okumanın birincisi, kadınların özel alanda siyaset felsefecilerinin varsaydığından gerçekte çok daha az özgür olduklarına yöneliktir. İkincisi ise, kadınları önemsiyor gibi görünen davranışların aslında kadınların çıkarları üzerinde zarar verici etkileri olduğuna dairdir. Geçmişte, kadınların büyük çoğunluğuna açık olan seçeneklerin çok sınırlı olduğunu vurgulayan Miller, geçmişe bakıldığında kadınların evlenmek ve çocuk yetiştirmekten başka çarelerinin olmadığını, evlenmeye ve çocuk yetiştirmeye ek olarak, kadınların en fazla ev içinde ya da onunla yakından bağlantılı olan sınırlı sayıda meslekte varlık gösterebildiğini belirtir. 20. yüzyıla gelindiğinde, Miller hemen hemen tüm mesleklerin en azından resmi olarak kadınlara açıldığını ve aynı zamanda kişisel ilişkiler alanında -evlenip evlenmemek, heteroseksüel ilişkilere girip girmemek, çocuk sahibi olup olmamak gibi konularda- kadın özgürlüğünün dışsal yönünde dramatik bir değişime tanıklık ettiğimizi söylemekle birlikte, tüm bu değişimlerin kadınların özgürlükten erkeklerle eşit olarak yararlandıkları anlamına gelmediğinin altını çizer. Çünkü Miller için özgürlük, farklı eylem biçimlerine bağlı bir maliyetler meselesini de imler. Örneğin, erkekler kariyer

ve aile hayatını uyumlu bir şekilde birleştirme seçeneğine sahip olmalarına karşın, çoğu zaman kadınlar kariyerini çocuk yetiştirme ile birleştirmeye karar verdiklerinde ekstra maliyetlere katlanmak zorunda kalmaktadırlar (Miller, 2003, s. 98).

Miller'a göre özgürlük, yaşamda bir dizi açık seçeneğe sahip olmanın yanı sıra bu seçenekler arasında seçim yapma kapasitesine sahip olmayı da içerir. Miller özgürlüğün içsel yönünü, yani seçme kapasitesiyle ilgili olan yönünü, özgürlüğün dışsal yönünden daha zor olan bir konu olarak görür. Benzer şekilde, feministler de kadınların artık geçmişteki normlara uymaya fiziksel olarak zorlanmadığı durumlarda bile, onların toplumda derin köklere sahip kültürel normların esaretinde olduklarını öne sürmüşlerdir. Kadınların nasıl görünmesi, nasıl davranması, erkeklerle nasıl bir ilişki kurması gerektiği vb. konularına yönelik olan bu normlar kadınların ruhuna yaşamlarının çok erken bir aşamasında yerleşmiş durumdadır. Dolayısıyla, kadınların bu derin köklere sahip kültürel normların esaretinden kurtulmaları, bunlara karşı çıkmaları oldukça zordur. Kültürel normların içselleştirilmesi, kadınların hayatın birçok alanında gerçek seçimler – geniş anlamda meslek, din, yaşam tarzı – yapamamasına neden olmaktadır. Bu nedenle kadınlar, neredeyse her zaman hakim geleneksel toplumsal cinsiyet rol ve beklentilerinin belirlediği sınırlar içinde hareket etmek durumunda kalmaktadır. Bu noktada Miller, kadınlar tarafından kültürel normların içselleştirilmesinin, zarar verici birtakım sonuçlara yol açtığı konusunda uyarıda bulunur. Kadınların belirli kültürel normları takip etmeleri, örneğin, fiziksel görünüş takıntısı olan genç kızlar arasında hayatlarını tehlikeye atan anoreksiyanın ortaya çıkmasına ya da erkeklerin ve kadınların ev içi rollerine ilişkin beslenen geleneksel inançlar doğrultusunda ev işlerinin adaletsiz bir şekilde kadınlara yüklenmesine yol açmaktadır (Miller, 2003, s. 98-99).

Miller kadınların belirli kültürel normları takip ettiklerinden dolayı ortaya çıkan sorunların çözümünü zorlaştıran şeyi, feministlerin kendilerinin de farklı fikirlere sahip olduğu başka bir sorunla karışmış bir durumda olmasında görür. Feministler erkeklerin ve kadınların özünde ortak bir doğaya sahip olup olmadığı veya cinsiyetler arasında derin farklılıkların olup olmadığı konusunda hemfikir değillerdir. Miller'a göre, eğer cinsiyetler arasında derin farklılıklar olduğu düşüncesi doğruysa, o zaman kadınlar belirli kültürel normları takip etmeyi seçtiklerinde, onların bu seçimlerinin gerçek olmadığı hemen varsayılmamalıdır. Ancak Miller için böyle bir kabul, örneğin, genç kızları kendilerini aç bırakmaya iten ve böylece hayatlarını tehlikeye sokan birtakım normların kabul edilmesi gerektiği anlamına gelmemelidir. Ama en azından, kadınların doğasında erkeklerden daha fazla fiziksel görünümüleriyle ilgilenmek isteğinin yerleşmiş olabileceğini düşünebileceğimiz anlamına gelebilir. Miller, feministler arasında erkeklerin ve kadınların farklı doğalara sahip olup olmadığı konusunda fikir ayrılıklarının devam etmesinin sıra, cinsiyet rollerine ilişkin geleneksel kültürel normların nasıl ele alınması gerektiği hususunda da bir tartışmanın devam ettiğine dikkat çeker. Bu ikinci mesele bizi, geleneksel normların hâkimiyetinin tamamen kırılması mı gerekir yoksa geleneksel kadın normlarına erkek normları kadar değer verilmesini sağlamaya yönelik çaba mı gösterilmesi gerekir sorularına götürür.

Miller, bu konuların feministler arasında yoğun tartışmalara neden olduğunu vurgular (Miller, 2003, s. 99-100).

Bu noktada Miller (2003, s. 99), “birtakım seçimlerde gözlemlenen erkekle kadın arasındaki farklılıkların yalnızca değiştirilebilecek kültürel normların bir sonucu mu olduğuna yoksa cinsiyetlere içkin olan farklılıkları mı yansıttığına nasıl karar verebiliriz?” sorusunu sorar. Bu sorunun oldukça karmaşık bir meseleyi içerdiğini düşünen Miller, burada en akıllıca yolu John Stuart Mill’in söz konusu konuya ilişkin agnostik tutumunu takip etmek olarak görür. 20. yüzyıldan önceki siyaset felsefesi teorisyenlerinin nadir örneklerinden biri olan Mill, erkeklerin ve kadınların farklı doğalara sahip olup olmadığıyla ilgili kesin bir kanıtı sahip olunmamasını, özgürlüğün dış koşullarının erkekler ve kadınlar için aynı olmasını sağlamak adına iyi bir neden olarak değerlendirir. Bu konuda Mill’in düşüncesine yakın bir duruş sergileyen Miller, özgürlüğün hem dıșsal hem de içsel yönünün erkekler ve kadınlar için aynı olması gerektiğini savunur. Daha açık bir ifadeyle, kadınlara sunulan seçeneklerin erkeklere sunulanla aynı olması ve kadınların bunları kabul etmeleri halinde katlanacakları ya da üstlenecekleri maliyetlerin de erkeklerle aynı olması gerektiğini vurgular.

Feminist meydan okumaların bizi özgürlük fikrinin kendisini değil, aslında kendi düşüncelerimizi gözden geçirmeye zorladığını belirten Miller, aynı şeyin özgürlüğün sınırları meselesine baktığımızda da geçerli olduğunu düşünür. Başkalarını dikkate almayan ve hatta saldırganca olan davranışlardan çok sayıda insanın etkilendiğini söyleyen Miller, feministlerin bu argümanı daha da ileri götürdüklerine dikkat çeker. Nitekim, kadınlar özellikle popüler medyada tasvir edilme biçimlerinin, kendilerine genel olarak nasıl davranıldığı üzerinde büyük etkileri olduğunu iddia etmektedir. Örneğin, popüler medyada kadınlar bir cinsel obje olarak tasvir edildiğinde, böyle bir tasvir belki de bilinçsiz olarak iş verenlerin veya terfi kararları veren insanların davranışlarını etkileyebilmektedir. Bu nedenle Miller, ifade özgürlüğünün düşündüğümüzden daha sınırlı olması gerektiğine inanır. Kırılgan grupların çıkarlarına zarar verecek olan her türlü ifadenin engellenmesini ister. Bu kapsamda Miller, bazı feministlerin sırf bu nedenle pornografinin yasaklanmasını istediklerini hatırlatır. Kültürlerin özgürlük ve eşitliğe -özellikle de kadın özgürlüğüne ve eşitliğine- düşman unsurlar içerdiği yerlerde, karşıdakini gücendirmek anlamına gelse bile bunun güçlü bir şekilde söylenmesi gerektiğini düşünen Miller, bunun yapılmasının farklı kültürel geçmişlere sahip kişilerin saldırgan veya aşağılayıcı bulduğu şeyler ya da konular hakkında insanların daha fazla bilinçlendirilmesini sağlayan kamusal tartışmaları dışlamayacağını öne sürer (Miller, 2003, s. 101-102).

Özgürlük ve özgürlüğün sınırları konusunun yanı sıra, feministler hâkim olan demokrasi düşüncesine de meydan okumuşlardır. Miller demokrasi açısından genel oy hakkına sahip toplumlarda yasama meclislerinde kadınların temsilinin görece yokluğunun feministler için önemli bir sorun oluşturduğunu belirtir. Meclislerde kadın temsilcilerin az sayıda olduğunu ve onların çıkarlarının kendilerini temsil eden (beyaz) erkekler aracılığıyla korunduğunu vurgular. Miller, şu anda var olan

demokrasilerde parlamento veya kongrede yer almak için gerçekte kimin seçildiğinin önemli olmadığını, önemli olan şeyin hesap verebilirlik mekanizmaları olduğunu söyler (Miller, 2003: s. 102). Miller'a göre bu durum, seçmenlerine hiçbir zaman karar hakkı verilmeyen konularda, seçilmiş temsilcilerin karar verme konusunda büyük bir özgürlüğe sahip olduğu gerçeğinin gözden kaçırılmasına neden olmaktadır. Burada Miller, seçmenleri temsil etmesi için kimin seçildiğinin gerçekten bir öneminin olmamasını, ancak ve ancak toplumlarda demokrasi anlayışı derinleştiği, insanları karar verme sürecine daha fazla dâhil etmenin yolları bulunduğu takdirde mümkün görür. Parlamentoda kadınların temsilinin sayıca arttırılmasını savunan argümanları destekleyen Miller, erkeklerin, kadınların bakış açılarını ve çıkarlarını tam olarak anlamalarının zor olduğunu öne sürer. Örneğin, doğum izni veya çocuk bakımı gibi kadınları ilgilendiren belirli bir konu ortaya çıktığında bunun merkezietini veya önemini açıklayabilecek kişilerin parlamentoda hazır olarak bulunmasını Miller çok önemli bulur. Demokrasiyi, ilgili herkes arasında açık bir tartışma yoluyla siyasi kararlara varma sistemi olarak değerlendiren Miller için önemli olan, her perspektifin yasama organında yeterince temsil edilmesidir. Bu noktada, ilgili kişilerin diğer taraftaki tartışmaları dinlemeye, bu tartışmaları adalet standartlarına göre tartmaya ve buna göre kendi görüşlerini değiştirmeye istekli olduklarını varsayan Miller, demokrasilerin mümkün olduğunca bu şekilde işlemesi gerektiğini savunur. Ancak, bazı feministler sorunları gerekçeli argümanlarla karara bağlama düşüncesinin, sistemi zaten bu tür tartışmalarda usta olanların lehine çevirdiğini iddia ederek söz konusu düşüncüyü sorgulamışlardır. Savundukları argümanları ortaya koyabilmek için çoğunluk olanların kullandığı konuşma biçimlerinden çok daha ateşli, çok daha etkileyici olan konuşma biçimlerini kullanmaları gerektiğini öne süren feministler, belirli konulara dair kararların o konuda en büyük paya sahip olan gruplara bırakılmasını istemektedirler. Örneğin, kürtaj, doğum kontrolü vb. gibi üreme haklarıyla ilgili sorunlarda karar verme yetkisinin yalnızca kendilerine bırakılması gerektiğini savunmaktadırlar (Miller, 2003: s. 104-105).

Miller, kadınları derinden ilgilendiren konuların birçoğunun diğer grupları da önemli ölçüde ilgilendirdiğine inandığından bu düşünceye sıcak bakmaz. Ona göre, sözelimi kürtaj konusunun sadece kadınları ilgilendiren bir mesele olduğunu düşünmek her ne kadar cazip gelse de, özellikle dini gruplar kürtajla ruhu olan bir insanın yok edildiğine inandıklarından söz konusu konuya ilişkin derin bir endişe duymaktadır. Miller, dini bir temele dayanan diğer tüm kültürel iddialar reddedilmedikçe bu endişenin göz ardı edilemeyeceğini düşünür. Bu nedenle, farklı bakış açılarının geniş bir yelpazesinin bu konuyu tartışmasını ve bu tartışma yoluyla ilgili konuda karşıt taraflarca en azından asgari düzeyde kabul edilebilir bir konum belirlemeyi, demokratik bir toplumda ilerleyebilmenin tek yolu olarak görür (Miller, 2003, s. 105).

Feministler hakim olan politik otorite, özgürlük ve özgürlüğün sınırları, demokrasi gibi düşüncelerin yanı sıra sosyal adalet düşüncesine de meydan okumuşlardır. Bu meydan okumalara nasıl karşılık verilmesi gerektiğini irdeleyen Miller, bu kapsamda ev içi adalet –aile içi yaşamda adalet- ve pozitif ayrımcılık – dezavantajlı grupların yüksek öğrenime ve iş piyasasına erişimlerinde onların lehine olacak şekilde

tasarlanmış önlemler- olmak üzere iki özel konuya odaklanır (Miller, 2003, s. 105). Miller sosyal adaleti, sosyal ve politik kurumların fayda ve maliyetleri bireyler arasında nasıl dağıttığıyla ilgili bir mesele olarak görür. Geleneksel olarak sosyal adaletin odak noktası, mülkiyet ve vergilendirme sistemi, sağlık ve eğitimin kamu tarafından sağlanması gibi konular üzerinde olduğundan, Miller (2003, s. 106) “sosyal adalet konusunda dikkatimizi kamu kurumlarının dağıtım etkileriyle sınırlayabilir miyiz?” sorusunu sorar. Onun bu soruyu sorması, feministlerin ev içi adalet olmadan kadınlar için sosyal adaletin asla sağlanamayacağını öne sürmeleriyle yakından ilgilidir.

Miller, tarihsel olarak aile kurumunun evin geçimini sağlayan kişinin erkek olduğu gerekçesiyle kadınlara haksız bir anlaşmayı dayattığı konusunda günümüzde pek çok insanın hemfikir olduğunu söyler. Günümüzde, kadınlar yasal haklara, siyasi haklara ve işgücü piyasasına eşit erişim elde etme gibi haklara sahip olduklarından dolayı, onların kamusal alanda bağımsızlıklarını artık kazanmış gibi gördüklerini belirtir. Miller’a göre, alışıldık anlamda sosyal adalet kadınlar için bir kez sağlandığında, bunu ev içi adaletin de takip edeceği şeklinde iyimser bir inanç söz konusu olmuştur. Kadınların kamusal alanda bağımsızlık kazanmasının, ev içi bağlamlarda kadın ve erkek arasındaki ilişkileri de derinden değiştireceği, çiftlerin ev içi yaşamlarının artık eşitlik temeline dayanacağı düşünülmüştür. Burada Miller, kadınların konumunun birçok açıdan iyileştiğini kabul etmekle birlikte bu iyimser inancın pratikte doğrulanmadığını, özellikle ev içi emeğin kadın ve erkek arasında paylaşılma biçiminde hâlâ büyük bir eşitsizlik olduğunu düşünür. Örneğin, kadın ve erkek tam gün çalışıyor olsa bile, ev işlerinde ve çocuk bakımında çok büyük bir payın hala kadına düştüğüne dikkat çeken Miller, bunun bir haksızlık olduğunu kabul eder. Bunun yanı sıra, çiftler çocuk sahibi olduklarında kadınlar erkeklere göre kariyerlerine çok daha uzun bir süre ara verdiklerinden ve genellikle yarı zamanlı bir işe başlamak için iş piyasasına geri döndüklerinden veya her koşulda terfi merdivenlerini erkek meslektaşlarından çok daha yavaş çıkmak zorunda kaldıklarından dolayı kadınları dezavantajlı olarak konumlandırır. Ayrıca, kadınların erkeklerden sistematik olarak daha az kazanmasını ve yöneticilik, yargıçlık, profesörlük gibi çeşitli üst düzey mesleklerde onların zayıf bir şekilde temsil edilmesini cinsiyetler arasındaki ayrımcılığın bariz göstergeleri olarak görür (Miller, 2003, s. 106-107). Miller’a göre, kadınların iş piyasasında erkeklere göre daha az fırsata sahip olması, onların erkeklerle eşit muamele görmedikleri anlamına gelmektedir (Miller, 2003, s. 93-94).

Bununla birlikte, Miller kadınların ve erkeklerin belirli açılardan eşit olmayan bir konuma sahip olmalarının bir adaletsizlik meselesi olarak görülmesi gerektiği şeklinde bir sonuca varmak için yine de acele edilmemesi gerektiğini düşünür. Çünkü, Miller bazı eşit olmayan sonuçları, insanların yaptığı farklı seçimlerin bir yansımaları olarak değerlendirir. Pek çok kadının kendi zararlarına işliyor gibi görünen birtakım düzenlemeleri kabul ettiğini vurgulayan Miller, çoğu kadının cinsiyetler arasındaki eşit olmayan sonuçları - ev işlerinin çoğunu üstlenmek, erkek partnerinden daha az parlak bir kariyeri olması gerektiğini düşünmek vb. - yapmaları gereken aile anlaşmasının bir parçası olarak gördüklerini belirtir. Kadınların kendi zararlarına işliyor gibi görünen

birtakım düzenlemeleri kabul etmelerini, onların geleneksel cinsiyet rollerini ve normlarını benimsemiş olmalarına dayandırır. Kadınların ev içi yaşam ve çocuk yetiştirme konusunda özel bir sorumluluğa sahip olduğuna, erkeklerin ise ev dışında gelir elde etmeye yönelik özel bir sorumluluğa sahip olduğuna dair geleneksel normların günümüzde de hala kabul edildiğini öne sürer. Çalışma çağındaki kadınların büyük çoğunluğu işgücü piyasasında istihdam ediliyor olsa da, onların pratikte işlerini bir tür ikramiye ya da birincil sorumluluklarına eklenen bir şey olarak görme eğiliminde olduklarını iddia eder. Miller, her ne kadar kadınların böyle bir bakış açısına sahip olduklarını ileri sürse de, maliyet ve fayda dengesi açısından bakıldığında bu durumun açıkça kadınların aleyhine işlediğine dikkat çeker. Miller'ın cephesinden bakıldığında, tarihsel olarak süregelen geleneksel cinsiyet normlarının kadın ve erkek tarafından özgürce benimsenmiş olması, cinsiyet ayrımcılığını elbette adil kılmamaktadır (Miller, 2003, s. 107).

Toplumlarda aile içi adaletin sağlanmadığını söylemenin ve bunu göstermenin çok kolay olduğunu belirten Miller, buna karşın aile içi yaşamda adaletin neyi gerektirdiğinin net bir şekilde söylenmesinin oldukça zor olduğunu öne sürer (Miller, 2003, s. 107). Miller'ın bu düşüncesi, özel alanı imleyen sevginin ve kamusal alana ait olduğu savunulan adaletin çelişkili olarak görülmesiyle yakından ilgilidir. Siyasi ve ekonomik ilişkilerin söz konusu olduğu kamusal alanda, adaletin anlaşmazlıkları bir karara bağlamak, hak ve yükümlülükleri netleştirmek için ilkeli, soyut ve kişisel olmayan bir temel sağladığı düşünülür. Buna karşın, aile alanında etkileşimlerin, ideal olarak sevgi dolu duygularla motive edilmiş aile üyeleri arasında sevgi temelinde gerçekleştiği ve belirli bir sevilen kişinin ihtiyaçlarına anında cevap verildiği varsayılır. Bu düşünceye göre, genel olarak bireyler arasında geçerli olduğu kabul edilen adalet ilkeleri, aile içinde askıya alınır veya sınırlandırılır. Adalet iddialarının yabancı karakterinin sevgi dolu aileye göre olmadığı savunularak, ailede sevgi ve adalet arasında gergin bir ilişkinin olduğu kabul edilir. Aile içinde daha fazla adalet talebinin, aileleri kendilerine özgü sevgi dolu karakterinden mahrum bırakacağı iddia edilir. Aileyle ilgili akademik tartışmalarda adaletle ilgili bir kaygının, aile sevgisine özgü kaygılarla gerilim içinde olduğu, hatta bu tür kaygıların aile sevgisinin altını oyduğu görüşü yaygındır. Belirli bir sevilen kişiyle özel bir ilişki, sevgi temelinde etkileşim ile ortak bir endişe ve bir bütün olarak ailenin uzun vadeli refahı gibi özelliklerle sevgi dolu aile nitelendirilir. Sevgi dolu ailenin bu özelliklere sahip olduğuna dair düşünce popüler kültürde, sosyal yorumlarda, akademik tartışmalarda, sevginin adaletle kesinlikle çatıştığını savunan muhafazakar yorumcular arasında öne çıkmaktadır (Kleingeld ve Anderson, 2014, s. 321-323).

Bu kapsamda Miller, "maliyetlerin ve faydaların eşit paylaşımının evli çiftler için bir kural olması gerektiğinde ısrar mı edilmelidir yoksa evli çiftlerin kendi koşullarına göre farklı düzenlemeler yapmaları için yer mi açılmalıdır?" (Miller, 2003, s. 107) sorusunu sorar. Bu sorunun cevabı feminist tartışmalara bakılarak arandığında bir görüş birliğinin olmadığı görülür. Erkekler ve kadınlar arasında derin farklılıklar olduğunu savunan bazı feministler, örneğin, kadınların annelik doğalarını inkar edecek bir şekilde davranmamasını istemektedirler. Buna karşın, ev ve aile içinde daha

fazla adalet talep eden bazı feministler ise, çocuk yetiştirmedeki rolleriyle çiftlerin katı bir eşitliği zorlamasını talep etmektedirler. Bu konuda bir görüş birliği olmamasından yola çıkan Miller, ev içi yaşamda adaletin, eşlerin kendi bireysel tercihlerine ve yeteneklerine uygun olarak ev içinde ve ev dışında işlerin paylaşılmasını seçebildikleri bir aile hayatının esnekliğiyle uyumlu olması gerektiğini savunur. Miller, “bir kadının uygun yeri” hakkındaki eski geleneksel normlar ortadan kalktığında, çiftler arasında özgür bir anlaşma ilkesinin yerleşebileceğini düşünür (Miller, 2003, s. 108).

Hakim olan sosyal adalet düşüncesine meydan okuyan feministlerin bu meydan okumalarına nasıl karşılık verilmesi gerektiğini irdeleyen Miller, bu kapsamda ev içi adalet konusunun yanı sıra pozitif ayrımcılık konusuna da eğilir. Pozitif ayrımcılık, sonuçlarda eşitlik olarak da adlandırılmaktadır. Bu eşitlik türünde çocuklar, kadınlar, azınlıklar, engelliler gibi avantajsız gruplara bazı imtiyazlar verilerek fırsat eşitliği sağlanmaya çalışılmaktadır (Ayhan, 2009, s. 47). Geçmişte veya günümüzde yapılan eşitsiz davranışları düzeltme aracı olarak görülen pozitif ayrımcılık düşüncesinin ardında, maksimum eşitlikten ayrı olarak fırsat eşitliği düşüncesi yer alır. Pozitif ayrımcılık en az üç biçimde karşımıza çıkar. Bunlardan birincisi azınlıkları belirli mevkileri elde etmeye teşvik etmek için verilen toplumsal yardımlardır. İkincisi, bir grubu diğerine tercih etmek üzere seçim yapmaktır. Üçüncüsü ise, fırsat eşitliğinin ancak insanların belirli gruplar içinde nüfustaki yüzdeleriyle aynı oranda istihdam ya da temsil edildiği zaman sağlanacağı kabulünden hareketle kotalar vermektir (Ashford, 2011, s. 38).

Pozitif ayrımcılık politikaları üzerinde titizlikle duran Miller, feministlerin insanların işe alınırken, üniversitelere seçilirken bunun liyakat temelinde olması gerektiğini imleyen fırsat eşitliği düşüncesine meydan okuduklarını belirtir. Feministler liyakat temeline dayalı fırsat eşitliği düşüncesi yerine, adaletin kadınlar lehine pozitif ayrımcılık yapılmasını gerektirebileceğini öne sürmektedir. Onlar, seçim komitelerinden bir başvuru sahibinin kadın, etnik azınlık gibi kategorilerden birine ait olup olmadığını dikkate alan bir ağırlıklandırma faktörü oluşturup kullanmalarını istemektedir. Bu tür politikaların hem üniversiteler hem de işverenler tarafından oldukça yaygın bir şekilde uygulandığını söyleyen Miller, pozitif ayrımcılık politikalarının tartışmalı bir konu olduğunu düşünür (Miller, 2003, s. 108). Onun bu düşüncesi, pozitif ayrımcılık politikalarının liyakat esasına göre işe alma ilkesiyle çelişiyor gibi görünmesinden dolayıdır. Ancak bu görünüşün yanıltıcı olabileceğine dikkat çeken Miller, adaletin hak ediş ilkesiyle tutarlı olan en az bir pozitif ayrımcılık biçimi olduğunu öne sürer. Bu noktada, pozitif ayrımcılık politikalarının uygulanması için kullanılan sebepleri ya da gerekçeleri birbirinden ayırt etmeyi gerekli görür (Miller, 1999, s. 172).

Bu gerekçelerden birincisi, liyakati ölçmenin standart yöntemlerinin – örneğin, sınav notlarına veya test sonuçlarına güvenmek - kadınların gerçek yeteneklerini hafife alma eğiliminde olduğuna yöneliktir. Burada, testlerin gizli kültürel önyargıları içerdiği düşünülmektedir. Bunun yanı sıra, kadınların erkeklere göre daha zayıf bir eğitim geçmişine sahip olmalarının bir sonucu olarak, testlerin ölçmek üzere tasarlandığı

becerileri edinmeleri konusunda kadınların daha az fırsata sahip oldukları ileri sürülmektedir. Bu düşüncedeki temel argüman, liyakati ölçen testlerin toplumda avantajlı konumda bulunanlara yönelik olduğudur. Pozitif ayrımcılık politikalarının uygulanması için öne sürülen bu birinci gerekçeden hareket edildiğinde, Miller pozitif ayrımcılık politikalarını fırsat eşitliğini sağlamanın iyi bir yolu olarak görür ve buna ilke düzeyinde herhangi bir ihtilaf olmadığını düşünür. Buna karşın, pozitif ayrımcılık politikalarının uygulanması için öne sürülen ikinci gerekçenin ilke sorunlarına yol açtığına inanır. Bu ikinci gerekçede, pozitif ayrımcılık kadınların üst kademelerdeki yetersiz temsiliyi gidermek için önerilmektedir. Bu yaklaşımın potansiyel riskler taşıdığını düşünen Miller'a göre, bu haliyle pozitif ayrımcılık bir grubu diğerlerine göre avantajlı konuma getirme tehlikesini kendi içinde barındırmaktadır. Miller'a göre adil bir toplum, tüm ana grupların çeşitli sosyal alanlarda kendi nüfus oranlarıyla yaklaşık olarak orantılı temsil edildiği bir yapıya sahip olmayı da gerektirmektedir. Bu nedenle Miller, pozitif ayrımcılık politikalarının dikkatle uygulanması ve toplumsal dengeyi gözetmesi gerektiğini vurgular (Miller, 2003, s. 108-109).

Ayrıca, Miller bireysel fırsatların gerçekten eşit olduğu – insanların her zaman liyakat temelinde işlere ve diğer pozisyonlara seçildiği ve liyakat sayılan beceri ve yetenekleri geliştirmek için insanların aynı şansa sahip oldukları - varsayılsa bile, toplumdaki farklı grupların bazılarının üst sıraların çoğunu işgal ettiklerine, bazı grupların ise en altta kümelenmelerine dikkat çeker ve daha az başarılı olan grupların, grup adaletsizliğinin kurbanları olup olmadığını irdeler. Bazı grupların kültürel nedenlerle uygun bulmadığı belirli işler olabileceğini söyleyen Miller, bir grubun üyesinin, örneğin kültürel nedenlerle daha iyi bir işe başvurmayı bilinçli olarak seçmemesi durumunda böyle bir kurban pozisyonundan söz edilemeyeceğini belirtir. Ancak Miller, bu durumun genel olarak gerçekleşme olasılığının düşük olduğuna inanır. Ona göre, tarihsel olarak düşük statülü işlerde çalışma eğiliminde olan grupların üyeleri, genellikle düşük beklentilere ve düşük özsaygıya sahip olabilirler. Bu nedenle, bu grup üyelerinin çoğu, kariyer basamaklarını tırmanma şanslarının az olduğuna inanarak çoğu zaman denemeyi bile tercih etmeyebilirler. Bunu daha olası bir açıklama olarak gören Miller, bu psikolojik ve sosyal faktörlerin belirli grupların üst kademelerde yetersiz temsil edilmesinde önemli bir rol oynadığını düşünür (Miller, 2003, s. 109). Örneğin, kadınlara evde, okulda, çevre tarafından erkekler kadar başarılı bir kariyere asla sahip olamayacakları sürekli olarak telkin edildiğinde, kadınlar yüksek pozisyonlu iş ve makamlara başvurmayı muhtemelen hiç denemeyecektir. Miller, bu beyin yıkamaya karşı koymayı amaçlayan pozitif ayrımcılık politikalarının sonuçlarının, genel olarak sosyal adaletin lehine olduğunu öne sürer (Miller, 1999, s. 310). Bireysel olarak grup üyelerinin ele geçirdikleri fırsatları değerlendirmemelerinin ya da statülerinin düşük olmasının hem söz konusu gruplar için hem de tüm toplum için kötü bir şey olduğunun altını çizer. Bu noktada pozitif ayrımcılık politikalarının, grup üyelerine ilk destek verildikten sonra onların neler yapabileceklerini göstererek yardımcı olabileceğini düşünür. Örneğin, iyi bir üniversitede okuması sağlanan bir grup üyesi, grubun diğer üyelerini de teşvik edebilir, onlara iyi bir rol model olabilir. Miller, buna en iyi örnek olarak Afrikalı-Amerikalıları gösterir (Miller, 2003, s. 111).



Miller'a göre, pozitif ayrımcılığın bu gerekçesi ileriye dönüktür ve her meslekte birçok farklı kategoriye ait insanların bulunmasının faydalarına hitap eder. Bu türden bir argümanın rol model ihtiyacını imlediğini söyleyen Miller, bu düşüncedeki amacı, şimdiye kadar çok az sayıda üyesinin bulunduğu yüksek statülü konumlara veya yönetici pozisyonlarına belirli sayıda kadın, siyahi, Katolik vb. gibi kişilerin yerleştirilerek diğer kadınların, siyahilerin, Katoliklerin bu pozisyonları arzulamasını ve bu pozisyonlar için onların istekli bir şekilde eğitim almasını teşvik etmek ve böylece mevcut kültürel normların engelleyici etkilerini kırmak olarak görür. Miller'ın cephesinden bakıldığında pozitif ayrımcılık, rol model ihtiyacı öne çıkarılarak gerekçelendirildiğinde burada başvuru alanı değer, adaletten ziyade pozitif özgürlük veya özerkliliktir. Pozitif ayrımcılığın bu türündeki argüman, dezavantajlı gruplara çok çeşitli meslek seçenekleri sunulmasına, diğer grup üyelerine rol model oluşturulmasına ve böylece dezavantajlı grupların üyelerine fayda sağlanmasına yöneliktir (Miller, 1999, s. 172).

Öte yandan, Miller adil olmayan işe alma kararlarını da irdeler ve bu irdemeyi adaletin hak ediş ilkesine göre yapar. Miller'ın sosyal adalet teorisinin en göze çarpan alanı eşitlik hakları değil, hak edişle ilgili olandır. Kişileri eşitleyen değil, ayıran bireysel katkılar hak ediş alanının özünü oluşturur (Silva, 2018, s. 44). Dağıtıcı adaletli yakat temelinde yaklaşan, hak edişin normatif temelinde odaklanan Miller'ın adalet teorisinde katkı konusu, bireylerin üretime ve refaha katkıları noktasında gösterdikleri faaliyetin ödüllendirilmesi düşüncesini merkeze alır (Ağcan ve Altuntaş, 2022, s. 258). İşgücü piyasasında, bazı işverenlerin kadın işçilere erkek işçilerden daha az ücret ödemesini adaletin hak ediş ilkesine göre kabul edilemez bulan Miller (1999, s. 141) için, iki kişi eğer eşdeğer performans sergiliyorsa, biri diğerinden daha azına çalışmaya istekli olsa bile aynı ödüllerini hak ederler. Burada eşit işe eşit ücret şartı, hak ediş ilkesinin asli bir gereği olarak belirir. Ancak, bazı işverenlerin işe başvuran kadınların ileride çocuk sahibi olmak için işten ayrılma olasılığını ya da bu durumun işte düşük bir performans sergilemelerine neden olacağını varsayarak onları ya daha düşük bir pozisyon için uygun gördüklerini ya da tercihlerini erkek başvuranlardan yana kullandıklarını belirten Miller, bunun hak ediş ilkesiyle bağdaşmadığını savunur.

Miller'ın, bir işe alma kararının ileride sergilenebilecek muhtemel performansa göre verilmesini hak ediş ilkesiyle bağdaştırmaması, hak ediş yargılarının bireylerin geçmiş ve şimdiki zamandaki gerçekler temelinde meşrulaştırılabileceğini savunmasından dolayıdır. Hak ediş gelecekteki performansa bağlamayan Miller için, kişinin gelecek bir zamanda performans seviyesini düşürebilecek bir şey yapmaya karar verme gerçeği, şu anda bir işi veya diğer faydaları hak etme derecesini etkileyemez. Diğer bir ifadeyle "hak ediş muhakemeleri bireylere dair şimdiki ve geçmiş zamanda var olan gerçekliklerine dayanılarak gerekçelendirilirler, gelecekte yaratılacak olan işlerin durumuna dayanılarak gerekçelendirilmezler" (Schmidtz, 2020, s. 67). Miller'a göre, bu kapsamda yapılan istatistikler bir kadının evlilik, çocuk sahibi olma gibi nedenlerle gelecekte performansının düşük olma olasılığını her ne kadar doğruluyor olsa da, bu durum kadının şu anda girmek istediği bir işi daha az hak ediyor hale getirmez. Ya da kadının ileride çocuk sahibi olmaya karar verecek olması, onun daha düşük bir

seviyede performans gösterebileceği daha alt bir pozisyon için uygun olduğunu düşündüremez. Miller için böyle bir varsayım yapılması, kadına hem bir birey olarak saygı duyulmadığı hem de ona karşı bir haksızlık yapıldığı anlamına gelmektedir (Miller, 1999, s. 168-169). Böyle bir haksızlığın önünü kesebilmek için, Miller ABD gibi ülkelerde işverenlerin kadınlara çocuk doğurma ve çocuk büyütme niyetlerini sormalarının yasak olduğunu, bu bilgi parçası engellenmiş olarak işverenlerin işe başvuranların hak edişlerini değerlendirdiklerini belirtir (1999, s. 309).

Bu noktada Miller, iş alma kararlarının adil olmayan sonuçlarından kaçınmak için iki yol olduğunu öne sürer. Bunlardan birincisi, ileride kariyerine ara verme olasılığı olan kadın başvuranlar söz konusu olduğunda işverenlerin esnek olmaları ve insanlara belirli bir anda sahip oldukları performansın karşılığını ödemeye hazır olmaları gerektiğidir. Miller'a göre, kadın tam ücretle işe alınmalı ve eğer gelecekte kadın çalışanın performansı gerçekten azalır, çalışma süresi boyunca azalmış performansının adil bir oranı kadın çalışana teklif edilmelidir. Diğer yol ise, kadınların kariyerlerinin kesintiye uğradığı dönemde, işverenlerin kadın çalışanları destekleyerek çocuk yetiştirme maliyetlerinin bir kısmını karşılamasıdır. Bu durumda, Miller için kadın çalışan şüphesiz daha az hak edici olacaktır, ancak diğer sosyal adalet mülahazaları, özellikle de fırsat eşitliği ilkesi göz önünde bulundurulduğunda Miller bunun yapılması gerektiğini düşünür (Miller, 1999, s. 309).

Sonuç olarak, adaletin eşitlik bileşeninin bir gereği olarak beliren fırsat eşitliği ilkesi dikkate alındığında, hak ediş ilkesi ile tüm pozitif ayrımcılık politikaları arasında kesinlikle derin bir gerilim olduğu şeklindeki düşüncenin doğru olmadığı görülebilir. Zira, sosyal adaletin ilkelerinden biri olan fırsat eşitliği ilkesi, insanların becerilerini ve yeteneklerini geliştirmek için eşit fırsatlara sahip olmasını, avantajlı pozisyonların adil bir şekilde dağıtılmasını talep etmektedir. İşlere ve avantajlı pozisyonlara gelecek kişilerin sadece liyakat esasına göre alınması gerektiğine işaret eden (Miller, 1999, s. 256) bu ilkeye göre, bireylerin sahip olduğu ırk, cinsiyet, dini inanç, etnisite ve sosyal sınıf gibi özellikleri, onların iş ve eğitim alanlarına dahil olma gibi toplumsal olanaklara ya da konumlara erişimini belirlemede hiçbir rol oynamamalıdır. Sadece bu konum ya da olanakların gerektirdiği motivasyon, beceri ve yetenekler doğrultusundaki değerlendirmelere bakılmalıdır (Miller, 2005, s.5). Eğer, işlere ve avantajlı pozisyonlara seçilmede, cinsiyet ayrımcılığı gibi liyakat karşıtı uygulamalar işin içine karışırsa sosyal adaletin fırsat eşitliği ilkesi ihlal edilmiş olur. Bu durumda, toplumda bireyler arasında adil ve eşitlikçi bir iş fırsatı yaratarak gerçek adaletin sağlanabilmesi için devlet tarafından pozitif ayrımcılık politikalarının uygulanması bir gereklilik olarak belirmektedir.

### 3. Sonuç

Miller, 21. yüzyılda sosyal adalet arayışının 20. yüzyılın son yarısında olduğundan çok daha zor olacağına inanır. Savunulan ilkelerin, ekonomik ve toplumsal değişimlere doğrudan doğruya ters düşmemesi için sosyal adalet evreninin ne olması gerektiği hakkında daha kapsamlı sorular üzerinde daha fazla düşünülmesi gerektiğini savunur. Bu noktada feminizmin birtakım siyasi fikirlere yönelttiği meydan okumayı, daha

kapsamlı sorular hakkında düşünmemize yol açan önemli gelişmeler olarak görür. Feminist söylem ve argümanların siyaset felsefesini zenginleştirdiğini düşünen Miller, söz konusu söylem ve argümanların siyasi otorite, özgürlük, özgürlüğün sınırları, demokrasi ve adalet hakkında bizlere farklı türden düşünmeyi öğrettiklerini vurgular. Bununla birlikte, siyaset felsefesinin tamamen yeni bir odakla yeniden yazılması gerektiği şeklindeki feminist iddiaları abartılı bulur. Miller'a göre, feministler tarafından ortaya atılan meselelerin önemini koruyan eski soruların yerini alması yerine, söz konusu meseleler otorite, özgürlük, demokrasi ve adaletle ilgili sorulara yeni bir boyut kazandırmalıdır. Miller için, feministlerin öne sürdüğü sorular siyaset felsefesinde uzun süredir var olan soruların yerini alan yepyeni sorular değildir. Aksine, bu sorular mevcut felsefi sorgulamaların yeni perspektiflerle yeniden formüle edilmiş halidir. Miller, feminist düşüncenin siyaset felsefesine katkısını, var olan tartışmaları zenginleştiren ve derinleştiren bir unsur olarak değerlendirmektedir.

Demokratik bir toplumda, insanların yaşamlarında kendi yollarını seçmekte gerçekten özgür olabildikleri tüm koşulların anlaşılması bir liberal olan Miller için elzemdir. Bu kapsamda feminist söylem ve talepleri ele alan Miller, günümüz hukuk sisteminin birtakım yasal düzenlemelerle kadın-erkek eşitliğini, hak ve özgürlükleri teminat altına almış olmasına karşın pratik yaşamda bunun yansımalarının istenilir bir şekilde hala görülmediğini kabul eder. Özellikle, işlerin ve makamların sadece liyakat esasına göre insanlara tahsis edilmesi gerektiği konusunda yaygın bir fikir birliği olmasına karşın, pratik yaşamda cinsiyet ayrımcılığı gibi liyakat karşıtı uygulamaların görüldüğüne dikkat çeker. Adaletin hak ediş ilkesi ile tüm pozitif ayrımcılık politikaları arasında kesinlikle derin bir gerilim olduğu şeklindeki düşünceyi yanıltıcı bulan Miller, mevcut piyasa ekonomisinin kendi dinamikleriyle cinsiyet ayrımcılığı gibi liyakat karşıtı uygulamaları ortadan kaldıracığı fikrine şüpheyle yaklaşır. Serbest piyasanın tek başına adil ve eşitlikçi bir iş fırsatı yaratma konusunda yetersiz kalacağını düşündüğünden, bu tür ayrımcılıkların giderilebilmesi için siyasi müdahaleleri gerekli görür. Bu nedenle, pozitif ayrımcılık politikalarının genel etkileri bakımından haklı gösterilebileceğini düşünür. Ancak onun bu düşüncesi, düşük hedefleri ve düşük başarı seviyeleri olan grupların sadece grup aidiyetleri nedeniyle adaletsizliğe maruz kaldıkları anlamına gelmez. Miller, pozitif ayrımcılık politikalarının uygulanması için kullanılan gerekçeleri dikkatle ayırt etmek gerektiğini vurgular. Ona göre, bu politikalar yalnızca bireyler arasında gerçek adaleti sağlama amacıyla uygulanmalıdır. Eğer, pozitif ayrımcılık bir grubun genel durumunu diğerlerine göre yükseltmeye yarayan bir araç haline gelirse, Miller için bu artık bir adalet meselesi değildir. Bu noktada, pozitif ayrımcılık asıl amacından saparak gruplar arasındaki dengeyi bozma riskini taşımaktadır.

Son olarak, Miller işgücü piyasasında adil olmayan işe alma kararlarını da irdelemekte ve bu irdelemeyi adaletin hak ediş ilkesine göre yapmaktadır. İş gücü piyasasında bazı işverenler, işe başvuran kadınların ileride çocuk sahibi olmak için işten ayrılma olasılığını veya bu durumun işte düşük bir performans sergilemelerine neden olacağını varsayarak kadınları daha düşük bir pozisyon için uygun görmekte veya tercihlerini erkek başvuranlardan yana kullanmaktadır. Miller'a göre, evlilik ve çocuk sahibi olma

gibi nedenler bir kadının gelecekte iş yerindeki performansının düşük olma olasılığını ortaya çıkarsa bile, bu durum kadının şu anda girmek istediği bir işi daha az hak ediyor hale getirmez. Bir işe alma kararının ileride sergilenebilecek muhtemel performansa göre verilmesini hak ediş ilkesine göre kabul edilemez bulan Miller, hak ediş yargılarının bireylerin geçmiş ve şimdiki zamandaki gerçekler temelinde meşrulaştırılabileceğini savunur.

### KAYNAKÇA

Ağcan, M. A. & Altuntaş, U. (2022). Adalet. (M. A. Ağcan, Der.), *Çağdaş Siyaset Teorisi* içinde (ss. 247-280). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Ashford, N. (2011). *Özgür Toplumun İlkeleri* (C. Madenci, Çev.). 2. Baskı. Ankara: Liberte Yayınları.

Ayhan, A. (2009). Eşitlik İlkesi ve Tarihçesi Türkiye’de Kadın Erkek Eşitliği ve Eşitsizliği: Eşitlik Kavramına Genel Giriş ve Anayasalardan Eşitlik Örnekleri. *Ankara Barosu Hukuk Gündemi Dergisi*, 3, 45-51.

Docekal, H. N. (2009). Feminist Felsefenin Geleceği (Ş. Öztürk, Çev.). *Cogito* (Bahar), 58, 219-224.

Fraser, N. & Nicholson, L. (2011). Felsefesiz Toplumsal Eleştiri: Feminizm ve Postmodernizm Arasında Bir Karşılaştırma. (M. Küçük, Der. & Çev.). *Modernite versus Postmodernite* içinde (ss.475-501). İstanbul: Say Yayınları.

Hooks, B. (2016). *Feminizm Herkes İçindir: Tutkulu Politika* (E. Aydın, B. Kurt, Ş. Özgün & A. Yıldırım, Çev.). İstanbul: bgst Yayınları.

Kleingeld, P. & Anderson, J. (2014). Justice as a Family Value: How a Commitment to Fairness is Compatible with Love. *Hypatia*, 29 ( 2) Spring, 320-336.

Kymlicka, W. (2016). *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş* (E. Kılıç, Çev.). 3. Baskı. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

MacKinnon, C. A. (2003). *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru* (T. Yöney & S. Yücesoy, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Michel, A. (1995). *Feminizm* (Ş. Tekeli, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Miller, D. (1999). *Principles of Social Justice*. MA: Harward University Press.

Miller, D. (2003). *Political Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Miller, D. (2005). What is Social Justice. N. Pearce & W. Paxton (Eds.), *Social Justice: Building Fairer Britain* içinde (pp.5-7). Politico's, UK.

Notz, G. (2018). *Feminizm* (S. Derya Çetinkaya, Çev.). Ankara: Phoenix Yayınevi.

Okin, S. M. (1977). Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family. *Philosophy & Public Affairs*, 6(4), 345-369. Erişim: <http://www.jstor.org/stable/2264947>

Okin, S. M. (1981). Women and the Making of the Sentimental Family. *Philosophy & Public Affairs*, 11 (1), 65-88.

Okin, S. M. (1987). Justice and Gender. *Philosophy & Public Affairs*, 16 (1), 42-72. Erişim: [http://www.jstor.org/stable/2265205?seq=1&cid=pdf-references\\_tab\\_contents](http://www.jstor.org/stable/2265205?seq=1&cid=pdf-references_tab_contents).

Okin, S. M. (2013). *Women in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.

Schmidtz, D. (2020). *Adaletin Unsurları* (H. Özler, Çev.). Ankara: Liberte Yayınevi.

Silva, J. Pereira da (2018). A Critical Note on (Un)conditionality. N. de Oliveira, M. Hrubec & E. Sobottka (Eds.), *From Social to Cyber Justice: Critical Views on Justice, Law, and Ethics* içinde (pp. 23-46). Porto Alegre: PUCRS.

Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. New Jersey: Princeton University Press.

Young, I. M. (2018). Sevginin Emeğinin Tanınması: Axel Honneth'in Feminizminin Değerlendirilmesi (S. Örmengül, Çev.). *Felsefe Logos*, 70, 45-62.

Makale Geliş Tarihi | Received: 30.04.2024

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 23.10.2024

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

Araştırma Makalesi | Research Article

## ZAGZEBSKI'NİN AHLAK TİMSALİ KURAMININ ERDEM ETİĞİNE KATKISI

Gönül EMİRBİLEK\*

Öz:

Bu çalışma Linda Zagzebski'nin ahlaki iyilik timsallerine dayandığı ve deontolojik, sonuççu ahlak teorileri ile erdem etiğine alternatif yeni bir etik teori olarak sunduğu "ahlak timsali kuramı"nı ele almaktadır. Zagzebski bu kuramın yeni bir teori olarak sunulması için gerekli görülen tüm kavramsal ve teorik arka planı sunmaya çalışır. Etik alanı için makul bir teklif olma iddiasını taşıyan bu kuram, Zagzebski tarafından "teorinin arka planı" ve Putnam ve Kripke'den aldığı "doğrudan referans teorisi" ile desteklenerek sunulur. Onun kuramı, belirli erdemleri birer karakter özelliği olarak sunmaktan ziyade, doğrudan "paradigmatik olarak iyi" kabul edilen belirli ahlak timsallerinin kendilerine referansla temellendirilen yeni bir ahlaki bakışı ifade eder. Zagzebski'nin kuramı, bir ahlak teorisi için açıklanması gereken "erdem", "doğru eylem", "ödev", "iyi bir amaç" vb. kavramların birer açıklamasını sunmaz. Onun yerine ahlaki olarak açıklanmasına ihtiyaç duyulan tüm kavramları ve eylem türlerini ahlak timsallerinin doğrudan kendilerine atfederek gerekçelendirir. Bu makale, Zagzebski'nin ahlak timsali kuramının erdem etiği için eylem rehberliği sağladığına odaklanmaktadır. Ahlak timsallerini iyi bir ahlak örneği yapan temel şey erdemlerin kendisi olduğu için, onun kuramının erdem etiğinin tamamlayıcı bir parçası olduğuna vurgu yapılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** etik, erdem, ahlak, ahlak timsali, iyilik.

## THE CONTRIBUTION OF ZAGZEBSKI'S EXEMPLARIST MORAL THEORY TO VIRTUE ETHICS

**Abstract**

This study examines Linda Zagzebski's "exemplarist moral theory", which is based on exemplars of moral goodness and presented as a new ethical theory alternative to deontological, consequentialist and virtue ethics. Zagzebski attempts to provide all the conceptual and theoretical background for presentation of this theory as a new theory. This theory, which

\* Araştırma Görevlisi Doktor | Research Assistant Ph.D.

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Turkey.

gonulemirbilek@aybu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0002-6998--1762

purports to be a plausible proposal for our ethical understanding, is presented by Zagzebski supported by a “theory of the theory” and a “theory of direct reference” from Putnam and Kripke. Rather than presenting particular virtues as character traits, his theory expresses a new view of morality grounded in direct reference to particular moral exemplars themselves, which are considered “paradigmatically good”. Zagzebski's theory does not offer an explanation of concepts such as “virtue”, “right action”, “duty”, “a good end”, etc., which seem essential for a moral theory. Instead, it represents an unorthodox attempt to justify all the concepts and types of actions that need to be explained morally by attributing them directly to the moral exemplars themselves. This article focuses on Zagzebski's exemplarist moral theory, as a contribution to virtue ethics as a guide to action. It emphasises that his theory is an integral part of virtue ethics, since it is the virtues themselves that make moral exemplars good examples of moral goodness.

**Keywords:** ethics, virtue, morality, moral exemplar, goodness.

## 1. Giriş

Bu makaleye, kullanılacak bazı kavramların Türkçe karşılıkları ve açıklamaları verilerek başlanacaktır. Zagzebski'nin kullandığı *moral exemplar* kavramına karşılık “ahlak timsali”, *moral exemplarism*, *exemplarist moral theory* ve *salt exemplarism* kavramına karşılık olarak da “ahlak timsali kuramı” kullanılacaktır. Aynı şekilde Zagzebski'nin “ahlak timsali” kuramı için temel kavramlardan olan ve bir duyguyu ifade eden *admiration* için “hayranlık” kavramı ve *admirable* içinse bizde hayranlık uyandıran ya da hayranlığımızı kazanan anlamında “takdire şayan” karşılığı kullanılacaktır.<sup>1</sup> Bu makalede “erdem etiği”nden kastımız klasik anlamda değil, 20. yüzyıl ve sonrasında yeniden canlanan Neo-Aristotelesçi erdem etiğidir. Zagzebski'nin ahlak timsali kuramı, bizzat kendisi tarafından deontolojik ve sonuççu ahlak teorilerine olduğu kadar söz konusu erdem etiğine de alternatif bir teori olarak sunulur (Zagzebski, 2017, s. 3).

Bu kavramsal karşılıklardan hareketle, makalede Zagzebski'nin bir etik teori olarak sunduğu “ahlak timsali kuramı” ele alınacak ve bu teorinin erdem etiğine bir katkı sunduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bu katkı, erdem etiğinin “eylem rehberliği”

---

<sup>1</sup> Şu ana kadar Türkçede Zagzebski'nin “erdem teorisi” üzerine ikisi Umut'a, ikisi Dağ'a ait doğrudan ya da dolaylı dört çalışma yapılmıştır. Umut, ilk çalışmasında Zagzebski'nin ahlak sahasını genişleterek entelektüel erdemleri ahlaki erdemlerin bir türü olarak gördüğünü ifade etmiş ve daha çok Zagzebski'nin normatif epistemolojiyi etiğin bir alanı olarak gördüğü tezine odaklanmıştır (Umut, 2023a, 30-32). İkinci çalışmasında ise Umut, Zagzebski'nin *exemplarist moral theory* kavramına karşılık “örneklere dayalı ahlak teorisi” terkinini ve *moral exemplar* kavramı için de “ahlaki örnek” ya da “ahlaki iyilik örneği/rol modeli” karşılığını kullanmıştır. Zagzebski'nin erdem teorisinde entelektüel erdemleri nasıl konumlandığı bu çalışmanın ana konusunu oluşturmuştur (Umut, 2023b, s. 274). Dağ ise ilk çalışmasında *moral exemplars* kavramı için “ahlak timsali” karşılığını ve *admirable* duygusu için de “takdire şayan” kullanımını önermiştir. Anscombe'un ahlak felsefesinde işaret ettiği felsefi boşluğun Zagzebski'nin erdem teorisi sayesinde, ahlak timsallerini erdemler için birer “norm” olarak görmekle doldurduğunu belirtmiştir (Dağ, 2024a, s. 35). İkinci çalışmasında ise Dağ, Zagzebski'nin “ahlak timsalleri”nin tıpkı Wolf'un “ahlak azizleri”, Williams'ın “erdemli kişileri” gibi Anscombe'un işaret ettiği birer “ahlaki otorite” olduğunu söylemiştir (Dağ, 2024b, s. 146). Bizim bu çalışmada *moral exemplars* için kullandığımız “ahlak timsali” ve *admirable* için kullandığımız “takdire şayan” karşılıkları Dağ'dan alınmıştır.

sunmadığını belirten görüşlere karşı, erdem etiğinin bu özelliğini yansıtması açısından önemlidir.

Bu amaçla makale beş bölümden oluşacaktır. İlk bölüm olan girişte erdem etiğine yöneltilen eylem rehberliği eleştirisine odaklanılacak ve böylece sonraki bölümlerde ele alınacak Zagzebski'nin teorisinin hangi yönleriyle erdem etiğine katkı sunduğu netleştirilecektir. Makalenin ikinci bölümünde yeni bir ahlak teorisi kurma iddiasında olan Zagzebski'nin bir teori inşa ederken nelere dikkat edileceğini gösteren "teorinin arka planı" ortaya konulacaktır. Burada yer alan "teorinin arka planı", bir ahlak teorisinde olması gereken şeyleri görmek açısından önemli bir kuramsal temel sağlamaktadır. Makalenin üçüncü bölümünde Zagzebski'nin Saul A. Kripke ve Hilary Putnam'dan aldığı ve "doğrudan referans teorisi" (*theory of direct reference*) olarak ifade edilen ve ahlak timsali kuramının semantik ve metaetik dayanağını oluşturan teoriye odaklanılacaktır. "Doğrudan referans teorisi", bize Zagzebski'ye yönelteceğimiz "onu iyi yapan şeylerin ne olduğunu bilmeden nasıl bir insanın ahlak timsali olabileceği" veya "erdemli kişinin ya da ahlak timsalinin iyiliğinin nasıl bilineceği" gibi önemli sorulara alacağımız cevapların temelini sağlamaktadır. Makalenin dördüncü bölümünde ise Zagzebski'nin "ahlak timsali kuramı" içeriği bakımından ele alınacak ve detaylarıyla birlikte bu teorinin nasıl inşa edildiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Makalenin beşinci bölümünde ise Zagzebski'nin teorisinin erdem etiğine eylem rehberliği sunan önemli bir katkı olduğu gösterilecektir. Şimdi ise erdem etiğinin eylem rehberliği sunup sunmadığına odaklanılacaktır.

Erdem etiği, Zagzebski'nin erdem epistemolojisinden sonra çalışmalarının önemli ikinci odağını oluşturur.<sup>2</sup> Zagzebski'nin "ahlak timsali kuramı", erdem epistemolojisinden çok erdem etiği kapsamına girebilen veya en azından Zagzebski'nin çabasının doğrudan bir ifadesi olarak erdem etiğine paralel olan bir girişimdir. Ancak Zagzebski'ye gelene dek erdem etiğinin pek çok aşamadan geçtiği görülmektedir.

20. yüzyılda erdem etiği, Elizabeth Anscombe'un eleştirileriyle başlamış ve Aristoteles'in klasik erdem etiğinin yeniden yorumlanmasına dayanan güncellenmiş bir ahlaki bakış açısının gerekliliğini vurgulayan başta Philippa Foot, Alasdair MacIntyre, Rosalind Hursthouse ve Michael Slote gibi ünlü etikçiler tarafından geliştirilmiş ve

---

<sup>2</sup> Bu iki disiplin ilk başta iki farklı alan olarak görülse de son zamanlarda literatürde Zagzebski özelinde olmasa bile onun da çalışmalarını içerecek şekilde hem "sorumlulukçu" (*virtue responsibilists*) hem de "güvenilirci" (*virtue reliabilists*) erdem epistemologlarının görüşlerini erdem etiğine yaklaştırmaya çalışan çabaların olduğu görülmektedir. Bu konuda örneğin bkz. (Battaly - Slote, 2015). Zagzebski'nin çalışmalarının öncelikli odağında ise erdem epistemolojisi vardır. Onun kariyerinin henüz devam etmekte olan yakın yıllarında erdem etiği üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Dolayısıyla, önceki çalışmalarında temeli atılmış olsa bile onun "ahlak timsali kuramı" en iyi ve sistematik ifadesini yakın bir tarih olan 2017'deki *Exemplarist Moral Theory* eserinde bulmaktadır. Bu sebeple Zagzebski'nin "ahlak timsali kuramı" üzerine oluşan literatür henüz çok yenidir. Oluşmakta olan literatür ise şu an daha çok söz konusu kuramı anlamaya ve açıklamaya yönelik çabalardan oluşmaktadır. Örneğin bkz. (Pettigrove, 2018). Zagzebski'nin çalışmalarının en önemli odağı olan erdem epistemolojisine dair daha önce yaptığımız bir çalışma için de bkz. (Emirbilek, 2023).



gittikçe daha sistematik bir zemine oturtulmuştur.<sup>3</sup> Erdem etiği, deontolojinin ortaya koyduğu yükümlülük ahlakı ile sonucun faydası bakımından eylemi değerlendiren sonuççu ahlak bakış açısından farklı, alternatif veya karşıt bir teoridir. Erdem etiğinde failin “karakter”ine vurgu yapan, gelişimine önem veren ve erdemleri de bu karakter ve gelişimin bir özelliği olarak gören bir anlayış hakimdir. Hursthouse’un şu ifadeleri bu anlayışın “doğru eylem” tanımı olarak kabul edilir: “Bir eylem erdemli bir kişinin o koşullarda karakteristik olarak (yani karakterine uygun olarak) yapacağı şeyse doğrudur” (Hursthouse, 2002, s. 28).

Erdem etiği süreç içerisinde geliştikçe, onun bir rakip teori olarak ortaya konulması, kendisini rakiplerinin eleştirilerinden kurtaramamıştır. Bu eleştirilerin en önemlisi erdem etiğinin bir eylem rehberliği sağlamadığı için evrensel bir teori olamayacağına yönelik güçlü bir karşı çıkıştır. Örneğin J. Rachels şunları kaydeder:

Doğru eylemi vurgulayan teoriler, karakter sorununu ihmal ettikleri için eksik görünüyorlar. Erdem Etiği, karakteri merkezi kaygı haline getirerek bu sorunu çözer. Ancak sonuç olarak, Erdem Etiği diğer yönden eksik olma riskini taşır. Ahlaki sorunlar sıklıkla ne yapılması gerektiğiyle ilgili sorunlardır. Erdem Teorisi'ne göre ne yapmamız gerektiğine nasıl karar vereceğimiz açık değildir. Bir erdem teorisi bize karakterin değil ama eylemin değerlendirilmesi hakkında ne söyleyebilir? (Rachels, 2003, s. 187).

Rachels bunun yerine “ahlaki doğru” ve “doğru eylem” kavramlarını korumamız gerektiğini söyler. Ayrıca Rachels’e göre bir erdem neyi gerektirdiği belirsizdir. Dolayısıyla Rachels bundan ziyade daha çok deontolojik kuralların ahlaktaki önemini vurgular. Örneğin “neden yalan söylememeliyim?” sorusuna verilecek yanıt “çünkü yalan söylemek bir karakter özelliği olan dürüstlüğe aykırıdır”dan daha fazlası olmalıdır. Ayrıca, ona göre, bu yanıt “dürüstlük” erdeminin neden tam karşıtı olandan daha iyi olduğunu açıklamaktan da uzaktır. Dolayısıyla burada dürüstlüğün zıddından ahlaki açıdan daha tercih edilebilir olduğu konusunda bizi ikna edecek bir başka açıklamaya ya da nedene ihtiyaç vardır (Rachels, 2003, s. 188-189).

Benzer bir başka itiraz da P. Benn tarafından yapılmıştır:

[...] belki de erdem teorisi eylem temelli ahlaki yükümlülük teorilerinin (faydacı, Kantçı ya da her neyse) yerine geçebilecek bir teori değildir. Doğru ve yanlış davranış fikrini ortadan kaldırıp yerine iyi ve kötü karakteri tanımlamak için erdem kavramlarını koyamayız. [...]. Önemli olan eleştiri, erdemler kavramının, erdemli bir bireyin doğru şeyleri yapmaya eğilimli olduğu fikri dışında pek bir anlam ifade etmediğidir –ve bize doğru şeylerin ne olduğunu söyleyebilecek başka bir açıklamaya ihtiyacımız var gibi görünmektedir (Benn, 1998, s. 169-170).

---

<sup>3</sup> Burada anılan erdem etikçilerinin en temel ve erdem etiğinin ana metinlerinden sayılan çalışmaları için bkz. (Foot, 1978); (MacIntyre, 2007); (Hursthouse, 2002); (Slote, 2011).

Bir başka eleştirinin sahibi A. Armstrong da aynı şekilde erdem etiğinin eylemden ziyade karaktere, yani faile odaklandığına ve erdemi karakterin bir parçası olarak gördüğüne işaret etmekte, ancak "erdem" üzerine konuşmanın "eylem" üzerine konuşmak olmadığını ve ilkinin ikincisi yerine geçemediğini söylemektedir (Armstrong, 2007, s. 99). Armstrong'a göre, eylem rehberliği sağlamayan bir erdem etiği, mutlak ahlaki doğrular üretmediği için tamamen göreceliliğin hüküm sürdüğü bir ahlak anlayışını ifade eder. İnsanların hayatları ve buna bağlı olarak ilgi ve ihtiyaçları birbirinden farklı olduğu için her bir insan yalnızca kendi hayatının iyi gitmesine yardım edecek erdemleri geliştirmeyi seçebilir. Bu, farklı insanların farklı erdemler seçeceği anlamına gelir. Dolayısıyla Armstrong, insanların hepsinin aynı erdemi geliştireceğinin bir garantisi olmadığını düşünür. Örneğin 100 kişilik bir toplulukta 25'i dürüstlüğü, 25'i sabrı, diğer 25'i merhameti ve geri kalan 25'i de cesareti geliştirebilir. Ancak burada biri tarafından geliştirilen ve diğeri tarafından geliştirilmeyen bir erdem her zaman diğeri için faydalı olabilecek mi? Örneğin dürüst olanlar diğerlerinin gerginliğine neden olmazlar mı ya da cesur olanlar diğerlerine sorun teşkil edebilirler mi? Armstrong bu tarz ucu açıklıklardan ve belirsizliklerden hareketle erdemlerin tatmin edici bir temellendirme için yeterli bir teorik kaynaktan yoksun olduğuna işaret etmektedir (Armstrong, 2007, s. 101).

Erdem etiğine karşı eylem rehberliği eleştirisi Rachels, Benn ve Armstrong dışında pek çok kişi tarafından yapılmıştır. Ancak bu eleştirinin temel tezi erdem etiğinin evrensel kurallar belirlemede başarısız olduğu için yeterli eylem rehberliği sağlamadığıdır. Buna karşı, Hursthouse'un erdem etiğinin "doğru eylem" tanımını ortaya koymaya yönelik çabaları ve erdemli bir failin nasıl davranacağına yönelik tespitleri erdem etiğinin eylem rehberliğini sağladığını göstermek bakımından eleştirilere karşı önemli bir hamledir (Hursthouse, 2002, s. 28-31). Tıpkı Hursthouse gibi farklı erdem etikçilerinin de erdem etiğini söz konusu eleştiriye karşı savunduğu görülmektedir. Ancak yine de eylem rehberliği sunmadığına dair eleştirilerin erdem etiğinde bir eksikliğe işaret ettiği görülmektedir. Bu makale, bu eksikliğin Zagzebski'nin "ahlak timsali kuramı" ile bir nebze giderileceğini gösterme amacındadır.

## 2. Teorinin Arka Planı

Zagzebski, "ahlak timsali kuramı"nın ahlak felsefesi için yeni bir teori olduğunu iddia eder ve bu amaçla ilk iş olarak bir ahlak teorisinin nasıl inşa edilebileceğine dair bir temel ortaya koyar. Biz bu başlıkta, Zagzebski'nin kendi ahlak teorisi olarak ifade ettiği "ahlak timsali kuramı"nın teorik temelini ele alacağız. Zagzebski'nin "teorinin arka planı" kapsamında söyledikleri, genel olarak bir ahlak teorisinde olması ya da olmaması gereken şeylerin belirlenmesi noktasında ayrıca önemlidir.

Zagzebski "ahlak teorisi" ile insanların ahlaki inanç ve pratiklerini/uygulamalarını basitleştirme, sistematik hale getirme ve gerekçelendirme gibi amaçlara hizmet eden soyut bir yapıyı anlamaktadır (Zagzebski, 2013, s. 194). Dolayısıyla her şeyden önce bir ahlak teorisi inşa etmek ahlak pratiğinin bir parçasıdır. Pratikte ilgili teorinin inşa

edilmesini sağlayan şey en temelde yine pratiğin kendisidir. Zagzebski bu amaçla “ahlak teorisi” tanımını oluşturan unsurların her birini tek tek açıklamaya çalışır.

Ona göre ahlak teorisi her şeyden önce karmaşık değil basit olmalıdır. Dolayısıyla pek çok gereksiz ayrıntıyı, kafa karışıklığına yol açacak detayı, inceliği dışarıda bırakmalıdır. Bunu yaparken dikkat edilmesi gereken husus, teorinin dışında bırakılan bir takım pratik özelliklerin yok olmadığını görmektir. Çünkü bu özelliklerin her biri pratiğin kendisiyle uğraştığımızda yeniden gündeme gelecektir. Dolayısıyla teori oluşturmak için ahlaki pratiğin tümüne yer vermemeliyiz, ancak bazı şeyleri dışarıda bırakırsak ve bıraktığımızın da bilincinde olursak bir teori inşa edebiliriz. Zagzebski'ye göre bu, insan zihninin sınırlarını anlamamanın bir sonucudur. Anlamak istediğimiz alanın bir kısmını göz ardı etmediğimiz sürece, bu alanın bütünü anlamamız mümkün değildir. Dolayısıyla alan ne kadar büyük ve karmaşık, onu anlamak için de o kadar çok şeyi dışarıda bırakmak zorunda kalırız. Bu yüzden insan yaşamının içi ve dışıyla neredeyse her yönden ilgilenen bir alan olan ahlak, onun pratiğiyle ilgili pek çok şeyi bir kenara bırakmadan anlayacağımız bir şey değildir (Zagzebski, 2010, s. 39-40). Zagzebski bu sınırlandırmayı “harita” metaforu üzerinden daha da açıklığa kavuşturur:

Bence bu, bir şehrin düzeni kadar basit bir şeyin anlaşılması için bile geçerli olan, anlamayla ilgili genel bir noktadır. Eğer şehrin her özelliği şehir haritasında yer alsaydı, harita da şehir kadar karmaşık bir düzene sahip olurdu ve harita şehri anlamamıza yardımcı olmazdı. Dolayısıyla harita birçok şeyi dışarıda bırakır ve Kanada ya da Rusya'nın iki boyutlu bir haritadaki şekli ve göreceli büyüklüğü gibi bazı şeyleri de çarpıtabilir. Harita yanıltıcı olabilir, ancak iki boyutlu bir harita, çarpıtılmış olsa bile, genellikle bir küreden daha kullanışlıdır. Farkında olduğumuz sürece çarpıtmanın hiçbir zararı yoktur (Zagzebski, 2013, s. 194, 195).

Zagzebski'ye göre aynı bu metaforunda olduğu gibi ahlaki gerçekliği de içinde bazı şeyler olmadan kavramsallaştırmak faydalıdır. Böyle bir durumda ahlak teorisini neleri dışarıda bırakma seçiminde bulunduğunun bilincinde olmalıdır. Bazı şeyleri bazen dışarıda bırakmak avantajlı olsa da bazılarının dışarıda bırakılmaması gerekir. Örneğin Zagzebski bazı ahlak teorisyenlerinin iyi bir ahlak teorisi için pratikteki ya da uygulamadaki kişilerin kimliklerini dışarıda bıraktıklarını, bunun da kimin kim olduğunun belirtilmediği bir teorinin daha nesnel olacağını düşünmelerinden kaynaklandığını söyler. Ancak kendisi belirli bireyleri tanımlayan bir tür ahlak teorisi önermek gibi bir amaçta olduğu için, kendi teorisinde kişilerin kimliklerini dışarıda bırakmadığını söyler. Bu örnek, onun bir ahlak teorisinde neleri dışarıda bırakma seçiminde bulunduğumuzda bunun hangi neden ya da amaçla yapıldığını görmek açısından önemlidir (Zagzebski, 2010, s. 40; Zagzebski, 2013, s. 195).

İkinci olarak Zagzebski, bir ahlak teorisinin bir karar verme kılavuzu ya da bir el kitabı olmaması gerektiğini söyler. Ona göre ayrıntılı bir sokak haritası bir şehri dolaşmanıza yardımcı olabilir, ancak yabancı ülkelerin seyahat kitaplarında yer alan haritalar ya da tarih kitaplarında bulunan haritalar gibi sizi bir yerden bir başka yere götürmez. Aynı

şekilde bir dünya haritası da bir yerden bir yere ulaşmanızı sağlayacak kadar ayrıntılı değildir. Ancak bir yerden bir yere gitmeyi düşünüyorsanız başvuracağınız en iyi şey bir harita değil, bir GPS navigasyon sistemidir. Dolayısıyla Zagzebski kapsamlı bir ahlak teorisini dünya haritasına, karar verme sürecinde rehberlik eden kılavuzları da GPS navigasyon sistemine benzeterek amacının bir kılavuz değil bir teori inşa etmek olduğunu vurgular (Zagzebski, 2010, s. 41; Zagzebski, 2013, s. 195).

Üçüncü olarak Zagzebski, ahlak teorisinin hem ahlaki inanç ve uygulamaları açıklayıp gerekçelendirmeyi hem de bir kılavuz gibi olmasa bile bir teori olarak herhangi bir durumda ne yapmamız gerektiğini söylemeyi amaçlaması gerektiğini ileri sürer. Ona göre ahlaki pratiklerimizde teoriden önce var olan pek çok unsur söz konusudur. Bunlar arasında "hayranlık", "övgü", "suçlama", "pişmanlık", "öfke" ve "korku" gibi reaksiyon duygular, cezalandırma pratikleri, Altın Kural ya da On Emir gibi kurallar, özgürlük, tatmin ve sosyal bütünlük gibi değerler yer alır. Bu tarz ahlaki pratikler teoriden bağımsız "anlatılar" (*narratives*) üzerinden nesilden nesile aktarılan ve el üstünde tutulan değerlerdir. Zagzebski'nin buradan bir ahlak teorisinin zaten var olan bir şey hakkında (mevcut pratikler) olduğu noktasına varır. Ona göre, biz bu pratikleri teori sayesinde anlamaya çalışırız. Bu bağlamda bir ahlak teorisinin amaçlarından biri zaten teoriden önce var olan pratikleri/uygulamaları veya inançları gerekçelendirmektir (Zagzebski, 2010, s. 41; Zagzebski, 2013, s. 195).

Zagzebski'ye göre, bir teori bir el kitabından ya da kılavuzdan farklı bir şey olsa da onun ahlaki pratiklerin temel özellikleriyle bağlantı kurması büyük bir avantajdır. Özellikle teorisinin gençlerin ahlaki eğitimi için birincil araç ve her yaşta insanın ahlaki duyarlılıklarının geliştirilmesini sağlayan önemli bir yol olan "anlatılar"la bağlantı kurması gerekir. Anlatılar, hayal gücünü yakalar ve eylemi motive eden duyguları açığa çıkarır. Dolayısıyla dördüncü olarak Zagzebski bir "motive edici unsur"un teorisinin içinde yer alması gerektiğini söyler (Zagzebski, 2013, s. 196).

Zagzebski, kendi teorisinin belki de en iyi teori olmadığını, ama iyi bir başka teori ile eşit derecede ortak özelliklere sahip olduğunu belirtir. Haritalarda olduğu gibi her harita bir başka şeyleri dışarıda bırakabilir ya da kapsayabilir. Örneğin topografik bir harita yolları ve siyasi sınırları dışarıda bırakırken yolları ve sınırları gösteren haritalar genellikle yükseklik konturları gibi şeyleri göstermezler. Her ikisine de sahip bir harita illaki en iyi harita olmayabilir, çünkü çok fazla bilgi kafa karıştırıcı olduğu gibi haritanın okunmasını da zorlaştırır. Dolayısıyla burada önemli olan nokta aynı yer ya da alan ile ilgili farklı, geçerli ve iyi haritaların olmasıdır. Bu bağlamda Zagzebski, iyi iki ahlak teorisinin birbirine rakip olmaktan ziyade birbirlerini tamamlayabileceklerini, belli durumlar hakkında çoğunlukla aynı ahlaki kararlara işaret edebileceklerini belirtir (Zagzebski, 2013, s. 196).

Zagzebski, bir ahlak teorisinin dışarıda bırakması gereken şeylerden sonra içermesi gerektiği bir takım genel kavramlardan söz eder. Örneğin, "iyi bir yaşam" "iyi bir gelişim", "erdem" "doğru eylem" ve "ödev" gibi kavramlar temeldir. Zagzebski, her iyi

ahlak teorisinde illaki bütün bu kavramların yer alması gerektiğinde ısrar etmez. Örnek olarak da G.E.M. Anscombe'un işaret ettiği "ödev" kavramı olmadan da Aristoteles tarzı etik yapılacağını, "erdem" in J. S. Mill ve sonuççu teoriyi benimseyen felsefecilerde ilgi görmediğini, Platon ve Aristoteles'in erdemli eylemlerden bahsederken "doğru eylem" e çok az önem verdiklerini, "ödev" e hiç yer vermediklerini gösterir. Yani bir teorinin bazı kavramları önemli gördüğü, diğerinin bazılarını dışarıda bıraktığı kavramlar vardır. Bir teorinin hizmet ettiği amaç doğrultusunda birtakım kavramlara önem vermesi kadar gerekli olan bir başka nokta da teorinin salt bir spekülasyondan ibaret olmayıp pratikle ilişkilendirilebilir olmasıdır. Bu bağlamda Zagzebski bir teoriyi pratikle ilişkilendiren bir "kanca"nın (*hook*) olması gerektiğini söyler. Ona göre teori kullanıcısının bu teorinin ne hakkında olduğu ilişkisini kurması gerekir. Bu tıpkı bir şehir haritasını doğrudan şehrin kendisiyle ilişkilendirmek gibidir. Şehirdeki bir noktayı haritaya bağlayan bir şey bulunabilirse –örneğin şuradaki kavşak haritadaki bu kavşaktır gibi–, bu bize ilişkiyi kurmanın yolunu verir. Örneğin bazı sabit haritalarda "şu an buradasınız" işareti yer alır. Zagzebski, bir ahlak teorisinin de tıpkı bu amaca hizmet etmesi gerektiğini söyler. Bu bağlamda söz konusu teorinin bize ahlaki inanç ve pratiğin şu unsurunun teorideki şu unsura denk geldiğini söyleyen bir kancayı içermesi gerekir (Zagzebski, 2010, s. 43-47; Zagzebski, 2013, s. 197-198).

Özetlemek gerekirse, Zagzebski bir ahlak teorisinin kapsayacağı ve dışarıda bırakacağı temel noktaları belirleyerek kendi "ahlak teorisinin arka planı" nı ortaya koyar. Ona göre bir ahlak teorisi, teoriden önceki pratiklerle uyumlu, basit ve sistematik bir yapıda olmalıdır. Tamamını olmasa bile diğerlerini de ona göre ele alacağı bir takım temel kavramlara yer vermelidir. Teoriyi pratiğe bağlayan bir bağ kurmalı ve insanları ahlaki olmaya motive eden, onların ahlaki gelişimine yol açan bir planda olması gerekir.

### 3. Doğrudan Referans Teorisi

Zagzebski'nin "ahlak timsali kuramı"na geçmeden önce, anlaşılması gereken bir başka şey de "doğrudan referans teorisi"dir. Bu teori, Zagzebski'nin Hilary Putnam'ın *The Meaning of 'Meaning'* ve Saul Kripke'nin *Naming and Necessity* eserlerine dayandırdığı, anlambilimde önemli bir etkiye sahip bir modeldir (Zagzebski, 2010, s. 48; Zagzebski, 2013, s. 198).

Putnam ve Kripke'nin metinlerine baktığımızda bu teorinin ayrıntılarını görmemiz mümkündür.<sup>4</sup> Ancak biz Zagzebski'nin kendi "ahlak timsali kuramı" için referans aldığı noktalara odaklanıyoruz. Zagzebski "doğrudan referans teorisi"nin farklı versiyonlarındaki farklılıklar bir kenara koyulduğunda temel fikrin "su", "altın" veya "insan" gibi doğal tür terimlerin indeks olarak tanımlanmış bazı örneklerle aynı türden olan şeylere atıfta bulunması olduğunu söyler. Örneğin "altın" kabaca onunla aynı element olan her neyse, "su" onunla aynı sıvı olan her neyse, "insan" onunla aynı türün

<sup>4</sup> Bkz. (Kripke, 2001). Kripke'nin eseri Türkçeye de çevrilmiştir, bkz. (Kripke, 2005). Putnam'ın çalışması için de bkz. (Putnam, 1975).

üyeyi olan her neyse vb. her durumda “şu” gösterge terimi doğrudan, en basit şekilde söz konusu şeye gönderme yapar. Zagzebski, Kripke ve Putnam’ın çoğu zaman göndergenin doğasını bilmesek bile yine de onun doğasıyla bağlantılı bir tanımı nasıl oluşturacağımızı bildiğimize inandıklarını söyler. Yani “altın”ın doğasını ya da derin yapısını bilmiyor olabiliriz, binlerce yıldır bunu kimse de bilmiyordu, ancak bu durum insanların “altın”ı terimin referansını sabitleyecek şekilde tanımlamalarını engelleyemediği gibi onu diğer elementlerden ayıran şeyin ne olduğu keşfedildikten sonra da bunu yapmaya devam etmelerinin önüne geçemedi. Zagzebski’ye göre “doğrudan referans teorisi”, “altın” kelimesinin “altın”ın atomik yapısının keşfinden önce ve sonra nasıl aynı şeye atıfta bulunduğunu ve modern çağa kadar kimsenin altını “altın” yapan şeyin ne olduğunu bilmemesine rağmen aynı şeye nasıl “altın” dediklerini açıklayabildiğini söyler. Zagzebski bu teorinin dili yetkin bir şekilde konuşanlara belli türdeki terimleri tanımlayıcı bir anlamdan geçirmeden doğru şeylere başarılı bir şekilde atıfta bulunacak şekilde kullanmalarının imkanını sağladığını söyler. Dolayısıyla doğru türlerle başarılı bir şekilde atıfta bulunmak için “su” ve “altın” gibi terimler ile onların tanımlarını ilişkilendirmek gerekmez. Zagzebski bu teori dikkate alındığında yanlış betimlemeleri “su” ve “altın” ile ilişkilendirdiğimizde bile yine de “su” ve “altın”dan bahsetmeyi başarabileceğimizi belirtir (Zagzebski, 2010, s. 47-49; Zagzebski, 2013, s. 198-199).

Zagzebski, özellikle Putnam’dan hareketle “doğrudan referans teorisi”nin en önemli özelliklerinden birisinin “anlam”ın bireysel insan zihninin dışında belirlenmesini ortaya koyması olduğunu söyler. Ona göre Putnam, “su”, “altın” vb. şeyler hakkında konuştuğumuzda düşüncelerimizin ve konuşmalarımızın içeriğinin iki şekilde zihnimizin dışında belirlendiğini göstermiştir: 1) Dünya nasılsa öyle belirlenir. “Su” dediğimizde ya da “su”yu düşündüğümüzde H<sub>2</sub>O hakkında düşünüyor ya da konuşuyor olmamızın sebebi aklımızdaki fikir değil, aksine “su”yun H<sub>2</sub>O olmasıdır. 2) Bahsedilen şey aynı zamanda diğer insanların dil uzmanlarına saygı duyduğu bir sosyal dil ağına bağlıdır. “Su” derken neyin kastedildiğine dair ortak bir dil mutabakatı vardır. Son olarak Zagzebski, doğrudan referansın yapay terimlere (bir nesneye bir dilde verilen isim), sıfatlara ve fiillerin çoğuna uygulanan geniş bir kapsama sahip olduğunu söyler (Zagzebski, 2017, s. 13-14).

Bu bağlamda Zagzebski’nin Kripke ve Putnam’dan aldığı “doğrudan referans teorisi” bize bir şeyin doğasını bilmemize gerek kalmaksızın o şeye yüklediğimiz anlamın doğru ve geçerliliğini ortaya koyar. Bunun dayanağı ise o şeyin doğasını öğrenmemize rağmen yine de o şeyi aynı adla ya da nitelemeyle anlamaya devam etmemizdir. Aşağıda görüleceği gibi bu teori, Zagzebski’nin kendi “ahlak timsali kuramı’nı” oluştururken “ahlaki iyilik timsallerine doğrudan referans” verdiğinde, onları “iyi” ya da “timsal” yapan şeyin ne olduğunu bilmeye gerek olmaksızın yine de onları “iyi” ve “timsal” olarak değerlendirmemiz gerektiğine dair çıkarımın ana dayanağını oluşturur. Bu tıpkı “altın”ın (ahlak timsali) doğasını ya da altını “altın” yapan şeyin (ahlak timsalini timsal

ya da iyilik örneği yapan şeyin) ne olduğunu bilmeden altına "altın" (ahlaki iyilik örneğine ahlak timsali) dememiz gibidir.

#### 4. Ahlak Timsali Kuramı

Zagzebski her teorinin dayanması gereken bir temel olduğunu, kendi teorisinin ise çoğu insanın güvendiği bir duygu olan "hayranlık" duygusu temeline dayandığını söyler. Ancak ona göre bu temel kavramsal bir temel değildir. Bunun yerine teorisinin inşasının "hayranlık" duygusuyla ayırt edilen "ahlaki iyilik timsalleri"ne doğrudan referansla başladığını söyler. Bu teorinin temeli, bizde "hayranlık" uyandıran ahlaki iyilik timsallerine yapılan atıf ya da onların doğrudan kendilerine yapılan referanstır. Bu doğrudan referansın kavramsal ve teorik temeli ise Kripke ve Putnam'ın semantik teorisine dayanır (Zagzebski, 2010, s. 47; Zagzebski, 2013, s. 198).

Zagzebski, "teorinin arka planı"yla uyumlu olacak şekilde ahlak timsali kuramında söz konusu olan timsallerin ya da kişilerin kimliklerinin açık kılınmasını teoriden önce gelen ahlaki pratiklerin baskın bir özelliği olarak görür. Ona göre timsallerin kimliklerinden çoğu zaman herhangi bir kavramsal temelden emin olduğumuzdan daha fazla güven duyarız:

Örneğin, Konfüçyüs, İsa ve Sokrates'in takdire şayan olduklarından, hazzın iyiliği, insani gelişimin ne olduğu, birisinin ödevini yapmanın iyiliği ya da bir ahlak teorisini temellendirmek için kullanılan diğer iddialardan daha emin olduğumuzu düşünüyorum. Aslında, onların takdire şayan olduklarından, neyin takdire şayan olduğundan daha fazla emin olduğumuzu düşünüyorum. Elbette hangi bireylerin örnek teşkil ettiği konusunda fikir ayrılığına düşebiliriz, ancak bir topluluk olarak pek çoğu konusunda hemfikir olabileceğimizi ve teoriyi ilerletmek için çok fazla kişiye de ihtiyacımız olmadığını düşünüyorum. Bu, timsallerle başlamanın bir avantajıdır (Zagzebski, 2017, s. 10).

Zagzebski, Kripke ve Putnam'ın teorisinde olduğu gibi bizim Konfüçyüs, İsa ve Sokrates gibi ahlak timsallerini "timsal" ya da "iyi" kılan şeylerin ne olduğunu bilmeden hatta böyle bir şeye ihtiyaç bile duymadan onlara "timsal" ya da "iyi" diyebileceğimizi söyler.<sup>5</sup> Ona göre onları bu şekilde niteleme sebeplerini verecek söz konusu özellikler, biz onları bilsek de bilmesek de değişmeyen özelliklerdir. Bu sebeple de nasıl ki altına "altın" yapan şeylerin ne olduğunu bilmek ya da bilmemek söz konusu olmadan altına "altın" diyorsak aynı şekilde toplumun önde gelen bu tarz şahsiyetlerinin de örnekliliği bilimizden bağımsızdır. Zagzebski'ye göre, nasıl ki biyolojik ve kimyasal türler (altın, su vb.) için türün özelliklerini tanımlayan uzmanlara başvuruyorsak aynı şekilde ahlak

<sup>5</sup> Zagzebski Holokost kurtarıcılarını, Hindistan doğumlu Hazret İnyet Khan gibi sufizmden örnekleri, L'Arche topluluğunun kurucusu olan Kanadalı filozof Jean Vanier'i, Leopold Socha gibi isimleri ve Gustave Flaubert'in *A Simple Heart* (Türkçeye "Saf Bir Yürek" olarak çevrildi) romanındaki Félicité isimli kahramanı vb. pek çok kişiyi "ahlak timsali" olarak ifade eder. Zagzebski'nin bu tarz "ahlak timsali" olarak ifade ettiği kişilere dair tespitleri, onlara dair anlatılar ve hikayelerle ilgili açıklamaları için bkz. (Zagzebski, 2017, ilgili bölümler).

timsalleri (insan türünün örnekleri) için de anlatılara başvurmak gibi pratik uygulamalarımızda yerleşik olan prosedürlere ihtiyacımız vardır (Zagzebski, 2017, s. 15).

Kurgusal ve kurgusal olmayan kişilerin anlatıları aracılığıyla bazı kişilerin takdire şayan ve taklit edilmeye değer olduğunu öğreniriz ve bu kişilerin belirlenmesi, teorinin açıklaması gereken ahlaki pratiklerimizin teorik öncesi yönlerinden biridir. Timsal kişiler, en çok taklit edilebilen ya da öykünülmeyi en çok hak eden kişilerdir. En çok onlar taklit edilebilirler çünkü en çok onlar takdire şayandırlar. Takdire şayan kişileri hayranlık duygusuyla tanımlarız ve bu duygu, daha fazla deneyim ve diğer kişilerin duygusal tepkileri üzerine düşünme yoluyla eğitime tabidir. Kısacası, ahlaki pratiklerimizi basitleştirmek ve gerekçelendirmek için son derece soyut bir yapı oluşturma sürecinin, açıklamak istediğimiz kuram öncesi pratiklerin en önemli özelliklerinden biri olan timsal kişileri belirleme pratiğinden ve çoğumuzun çok güvendiği bir tür deneyimden, ortak bir geleneğin parçası olan anlatılarla şekillenen hayranlık deneyiminden kaynaklandığını öne sürüyorum (Zagzebski, 2017, s. 15, 16).

“Ahlak timsali kuramı”nın tam anlaşılması için Zagzebski’nin söz konusu timsaller ile sıradan insanları birbirine bağlayan bir tür “kanca” olarak gördüğü ya da onların diğer insanlar için örnek teşkil etmesini sağlayan doğal bir bağ olarak belirttiği “hayranlık” duygusunun açıklanması gerekir. Zagzebski’nin ahlaki iyilik örnekleri olan şahsiyetlere dayandırdığı ahlak timsali kuramı, söz konusu timsalleri ya da örnek şahsiyetleri “paradigmatik olarak iyi/mükemmel kişi” (*paradigmatically excellent person*) olarak görmek gibi bir kabule dayanır (Zagzebski, 2017, s. 20). Böyle bir kişi diğer insanlarda “hayranlık” uyandıran bir şahsiyettir. “Hayranlık” duygusu, takdire şayan olan bu tarz örnek şahsiyetlere yönelik olarak diğer insanlarda meydana gelen ortak bir duygudur. Zagzebski’ye göre, bizde hayranlık uyandıran kişi, bizim onda takdire şayan olarak gördüğümüz şeyi “taklit etme” mize yol açar. Dolayısıyla hayranlık duygusu “taklit etme” ve “öykünme” dürtüsünü beraberinde taşıyan bir çekiciliğe sahiptir. Hayranlık duygusunun oluşumu da diğer duygular gibi birtakım koşullara bağlıdır:

[...] hayranlık duyduğumuz kişileri taklit etmememiz ya da edemememiz için pek çok neden vardır. Örneğin, 1912’de çok zorlu koşullar altında Güney Kutbu’na bir sefer düzenleyen ve tüm ekibin ölümüyle sonuçlanan Sir Robert Falcon Scott’a hayranım, ancak ölmeyeceğim garanti edilse bile Güney Kutbu’na kendim gitmek gibi bir eğilimim yok. Ancak hayranlığımın bende Scott’ı taklit etme isteği uyandırmasının bir yolu vardır –belirli bir şekilde değil ama böyle bir şeyi yapabilecek türden bir insan olma isteği. Dolayısıyla hayranlık motive edicidir ve benim görüşüme göre hayranlık bize hem ahlaki terimlerin bir haritasını çıkarmak için gereken teorik kaynakları hem de iyi bir insan olma konusunda timsal kişi gibi olma arzusunu verme potansiyeline sahiptir (Zagzebski, 2017, s. 20).



Timsalleri takdire şayan kılan özellikler, Zagzebski'ye göre onlara dair anlatılarda elde edilen gözlemler neticesinde ulaşılan keşiflere dayanır. Örneğin 'iyi bir insan cömerttir' dediğimizde, bu, cömert olmanın "iyi insan kavramı"nın bir parçası olduğu anlamında değil, daha çok böyle bir özelliğe sahip olmanın iyi insanların doğasında olduğu anlamındadır. Dolayısıyla bu özellik (cömertlik), söz konusu insanları dikkatli bir şekilde gözlemleyerek keşfedebildiğimiz gerçek bir özelliktir. Bu bağlamda Zagzebski timsalleri timsal yapan özelliklerin gözlem yoluyla keşfedildiğini ve bir takım ahlaki terimlerin anlamlarının da bu özellikler tarafından açığa çıktığını ifade eder (Zagzebski, 2017, s. 20). Aşağıda bu ahlaki kavramların timsallerin özelliklerinden hareketle nasıl anlamlandırıldığına tekrar döneceğiz. Burada Zagzebski'nin, ahlak timsallerini ya da erdemli kişileri etik teorisinin temeline yerleştirmesi ve diğer her şey gibi mutlu ve arzulanabilir bir yaşama onların taklit edilmesiyle ulaşılabileceğini söylemesi önemlidir.

Erdem timsalleri takdire şayan kişilerdir ve onları takdire şayan olarak görmek, onları taklit etmek için bir cazibe hissetmektir. Takdire şayan bir yaşam, takdire şayan bir kişi tarafından sürdürülen bir yaşamdır. Arzu edilen bir yaşam, takdire şayan bir kişi tarafından arzulanan bir yaşamdır. Takdire şayan kişiler takdire şayan bir yaşam arzular, dolayısıyla takdire şayan olan arzu edilir. Takdire şayan kişiler aynı zamanda sağlık, arkadaşlık kurma ve eğlenme gibi gelişimin tartışmasız diğer unsurlarını da arzularlar. Hayatın üzücü bir gerçeğidir ki çoğu zaman her şeye sahip olamayız. Tam anlamıyla arzu edilen bir yaşam herkesin ulaşabileceği bir şey değildir. İyi ya da kötü şans taklit edemeyiz ve bu nedenle tam anlamıyla arzu edilen bir yaşama sahip olan kişilerin yaşamlarını taklit edemeyiz, ancak arzu edilen bir yaşamın taklit edilebilir olan kısmını taklit edebiliriz. Taklit edilebilir olan takdire şayan olanı da içerir (Zagzebski, 2006, s. 66).

Zagzebski kendi teorisinin toplum içindeki farklı görüşlerden ya da toplumlar arasındaki farklılıklar açısından ahlaki terimlerden doğan bir anlaşmazlığa ya da uyumsuzluğa yol açabileceğini söyler. Ona göre her ne kadar aynı topluluğa ait tüm insanlar "su"yun moleküler yapısını ya da sahte "altın"ı gerçek "altın"dan ayırt edecek fiziksel birtakım özellikleri bilmeyip bu işi yalnızca topluluğun bir grup üyesine bırakıyorsa, aynı durum ahlaki iyilik timsallerini görmek için de geçerlidir. Zagzebski bir topluluğun tüm üyeleri bir insanı iyi yapan özellikleri belirleyemese de "iyi insan" ile aynı şeyi kastettiklerini söyler. Bunu da yine Putnam'ın "dilsel iş bölümü ilkesi"ne dayandırır. Toplumlar arasındaki farklılıktan doğan uyuşmazlık konusunda Zagzebski, daha önce vurguladığı 'şeyin gerçek doğasından çok, önemli olan ortak bir mutabakatla belli bir şeye ne denildiğidir' görüşünden vazgeçerek bu sefer şeyin asıl doğasına atıfta bulunur. Bunun için örneğin H<sub>2</sub>O'ya bir toplum "su", bir başka toplum "XYZ" diyorsa, buradaki dilsel farklılık önemli değildir, çünkü her iki toplum da asıl olarak H<sub>2</sub>O'yu kastetmektedir. Dolayısıyla bu bir anlaşmazlık ya da uyuşmazlık değildir. Zagzebski bu aynı durumun ahlak timsallerinin iyiliği açısından da geçerli olduğunu söyler. Tüm insanlar olarak aynı doğayı, aynı duygu eğilimlerini ve kabaca aynı fiziksel, psikolojik

ve sosyal ihtiyaçları paylaşan varlıklar olduğumuz için, Zagzebski “iyi”nin ne anlama geldiği konusunda pek de farklı bir kavrayışımızın olamayacağını söyler. Bu ise aynı ahlak timsallerine aynı “hayranlık” duygusunu beslememize yol açar. Bu bağlam Zagzebski’nin ahlak timsali kuramının toplumlardaki farklılıklara rağmen evrensel bir geçerliliğe sahip olacağını sağlar (Zagzebski, 2017, s. 16, 17).

Diğer etik teorilerde yer alan ve teori için gerekli olan belli ahlaki kavramlar, Zagzebski’ye göre doğrudan ahlak timsallerinin kendilerine dayandırılarak açıklanmalıdır. Ona göre biçimsel bir etik teorideki kavramlar bir kişiye dayanıyorsa o zaman bu kişiye dair anlatılar ve tasvirler bu tarz kavramların ahlaki açıdan açıklayıcısıdır. Zagzebski, bir kişiyi neyin iyi yaptığına dair esaslı meselelerin başlangıçta çözüme kavuşturulmasına gerek olmamasını ahlak timsali kuramının bir avantajı olarak görür. Dolayısıyla belirli özelliklerin “erdem”ler olduğunu, belirli eylemlerin de “doğru” olduğunu varsayarak işe başlamamız gerekli değildir. Ancak belirli timsallerin incelenmesinden önce iyi insanları iyi yapan şeyin onların “derin” psikolojik yapısı olduğunu düşünürüz. Bu tıpkı suyu “su” yapan şeyin onun derin fiziksel yapısı olduğunu incelemeden önceki düşüncemize benzer. Zagzebski’ye göre, dikkatli bir gözlem bize bir insanın psikolojik yapısının ne olduğunu söyler, tıpkı dikkatli bir gözlemin bize “su”yun fiziksel yapısının ne olduğunu söylemesi gibi. H<sub>2</sub>O olmanın “su”yun temel bir özelliği olduğunu düşünürsek, “merhamet”, “adalet” ve “bilgelik” gibi bazı özelliklere sahip olmanın da iyi bir insan olmak için gerekli olduğunu düşünebiliriz (Zagzebski, 2017, s. 18).

Yukarıda yarım bıraktığımız noktaya, bazı ahlaki kavramların timsallerin özelliklerinden hareketle nasıl anlamlandırıldığına yeniden dönebiliriz. Zagzebski ahlak timsallerine atıfta bulunarak anlamlarını elde edeceğimiz ve teorisi için gerekli olan bazı ahlaki kavramların bir listesini sunar:

- (1) *Erdem*, bir timsalde hayranlık duyduğumuz bir özelliktir. Böyle bir kişiyi belirli bir açıdan takdire şayan kılan bir özelliktir.
- (2) *İyi bir güdü*, bir timsalde hayranlık duyduğumuz bir güdüdür. Böyle bir kişinin güdüsüdür.
- (3) *İyi bir amaç*, timsallerin gerçekleştirmeyi amaçladıkları bir durumdur. Bu gibi kişilerin amaçladığı durumlardır.
- (4) *Erdemli bir eylem*, takdire şayan bir eylemdir, böyle bir kişide hayranlık duyduğumuz bir eylemdir.
- (5) *Takdire şayan bir yaşam*, bir timsal tarafından yaşanmış bir yaşamdır.
- (6) *Arzu edilebilir bir yaşam*, (gelişim kaydeden bir yaşam olarak) bir timsal tarafından arzu edilebilir bir yaşamdır.
- (7) A kişisi için bazı C koşullarında *doğru eylem*, takdire şayan (daha spesifik olarak, pratik bilgi) olan kişinin C’deki A’nın sebepler dengesi açısından en çok tercih ettiği davranıştır.

(8) Bazı C koşullarında bir *ödev*, timsal olan kişinin hem kendisinden hem de başkalarından talep ettiği bir eylemdir. Bunu yapmazsa kendisini suçlu hisseder ve başkaları bunu yapmazsa onları suçlar (Zagzebski, 2017, s. 21).

Zagzebski'ye göre bu kavramlar, tanımlayıcı ya da betimleyici olmadığı gibi bize "doğru bir eylem" in ve "iyi bir yaşam" ın "derin" doğasını ortaya çıkarma amacıyla da değildirler. Bu kavramlar, "erdem" in, "doğru eylem" in veya "iyi bir yaşam" ın ne olduğunu söylemezler, onun yerine sadece doğrudan bunları bulmamız için bize yol gösterirler. Bu bağlamda bu terimlerin her biri paradigmatik olarak iyi olan bir kişiye, yani ahlak ya da erdem timsaline yapılan atıf yoluyla anlamlı hale gelebilir (Zagzebski, 2017, s. 22). Bir başka eserinde Zagzebski aynı noktanın şu şekilde altını çizer:

[...] erdem timsallerinin hem takdire şayan hem de arzu edilir olanla neyi kastettiğimizi belirlediğini öne sürüyorum. Etiğin temeli erdem, gelişim ya da başka bir şey gibi bir kavram değildir; daha ziyade, etik söylemin kapsamını belirleyen doğrudan referans alınan bir dizi bireysel örnektir (Zagzebski, 2006, s. 66).

Sonuç olarak Zagzebski için etiğin temeli, ahlaki kavramların anlam ve içeriği ve doğrudan ahlaki açıdan iyi ve mutlu yaşamın dayanağı ahlak timsalleri ya da erdemli örnek şahsiyetlerin doğrudan kendileridir. Her şey onlara referansla anlaşılır ve pratiğin kendisi de onlara duyulan hayranlıkla, onlara öykünerek, onları taklit ederek gerçekleşebilir. Zagzebski'nin "ahlak timsali kuramı"nın ortaya koyduğu ahlaki yaşamın getirdiği mutluluk, bu tarzda bir arka plana sahiptir. Bu teoride, insan doğasının psikolojik ve fizyolojik ortaklığına yapılan vurgunun, neredeyse tüm insanlığa mal olmuş ahlak timsallerini örnek almamızın evrensel temelini oluşturur.

## 5. Ahlak Timsali Kuramının Erdem Etiğine Katkısı

Makalenin bu bölümünde Zagzebski'nin "ahlak timsali kuramı"nın 20. yüzyıl sonrası gelişen erdem etiğinin eksik kaldığı "eylem rehberliği"ne sunduğu katkıya odaklanacağız. Bir başka ifadeyle Zagzebski'nin ahlak timsali kuramının timsallerin rehberliği sayesinde erdemli bir hayat yaşamının nasıl bir eylem rehberliğini sunduğunu irdeleyeceğiz.

Görüldüğü üzere Zagzebski, en başta kendi kuramını "deontolojik", "sonuççu" ve "erdem etiği" teorilerine alternatif bir teori olarak görmektedir (Zagzebski, 2017, s. 3). Onun kuramının ilk iki teoriye alternatif ya da rakip bir teori olup olmadığına yönelik soruşturma bir başka çalışmanın konusudur. Bizim ilgilendiğimiz nokta, onun kuramının erdem etiğiyle olan ilişkisinin bir alternatiflikten ziyade tamamlayıcı bir parça olduğuna dairdir.

Zagzebski kendi kuramını erdem etiğine de alternatif olarak sunsa da yine de bu teoriyi bir erdem teorisi olarak ifade etmekten geri durmaz: "Ahlaki iyilik timsallerine dayanan ve teorideki tüm ahlaki kavramları doğrudan referans alan radikal bir erdem teorisi [..]"

(Zagzebski, 2010, s. 39). Dolayısıyla o, kendi kuramını bir yandan bir erdem teorisi olarak sunarken diğer yandan da onu erdem etiğine bir alternatif olarak düşünmüştür. Burada “erdem teorisi” ile “erdem etiği” kavramlarını birbirinden ayırmamız gerekir. Farklı ahlak teorilerinin birer “erdem açıklaması” ya da “erdem teorisi” olabilir, ama bu onları erdem etiği olarak ifade edeceğimiz anlamına gelmez. Ancak bu tarz teorilerde verilen erdem açıklaması o teorideki diğer pek çok unsurdan sadece biri konumundadır. Zagzebski'nin kuramında ise erdem açıklaması bir unsur değil, teorinin dayanağı ve merkezi temalarından biri rolündedir. Buna rağmen Zagzebski ahlak timsali kuramına bir tür erdem etiği demek yerine bir tür erdem teorisi demeyi tercih eder. Varsayalım ki, erdem etiği erdemleri birer karakter ve gelişim özelliği olarak ele alırken Zagzebski'nin kuramı erdemleri birer karakter özelliğinden ziyade doğrudan gelişmiş kişilerin kendilerine atfediyor ve böylece kendi teorisini erdem etiğinden ayırıyor. Ancak bu yorum bir başka soruna yol açar ki o da Zagzebski'nin teorisinin yeniliğini zora sokuyor. Çünkü ahlak veya erdem timsalini timsal yapan özelliklerin ne olduğunu bilmezsek bile sonuçta onları timsal ya da iyilik örneği yapan şeyin erdemler olduğunu biliyoruz. Zagzebski erdem ahlak timsalinde “hayranlık” duyduğumuz bir özellik olduğunu söyleyip kavramın bir tanımını vermenin gereksizliğine işaret etmesine rağmen “erdemli eylem”i tanımlamaktan geri durmaz. Bu tanımlamada “erdemli bir eylem, tipik olarak bir erdemi ifade eden ve dolayısıyla iyi olan bir eylem” (Zagzebski, 2010, s. 43) olarak tanımlanır. Bu tanım, doğrudan bir timsalin eylemini ifade etse de sonuçta iyi veya erdemli eylemi yine belli erdemlere bağlamaktadır. Bu da bize timsali timsal yapan şeyin ne olduğunu bilmemize gerek olmadığını söyleyen açıklamaya karşı, timsali timsal yapan özelliklerin birtakım erdemler olduğunu gösterir.

İkinci olarak, Zagzebski insan doğasının psikolojik, fizyolojik vb. ortaklığına referansla kendi teorisinin genel geçerliğini ortaya koyduğunu düşünse de doğrudan kişilerin kendilerine referansla temellendirilen bu etik teorisinin evrenselliği de problematiktir. Her bir ahlak timsali, farklı erdemlerin kendisinde açığa çıktığı birer rol model olabilir ve bu da her birisinde öne çıkan erdemlerin farklılığını gösterir. Ayrıca bir kişiyi bir ahlak timsali olarak görmemizin sebebi hangi topluluğun üyesi olursak olalım kafamızda yer alan ahlaki kodlara bağlıdır. Biz bir kişiye ahlak timsali derken onun erdemleri kendi karakterinin bir özelliği, bir parçası haline getirdiği için onu örnek alırız. Eğer birtakım erdemlerin iyi olduğunu ve onların ancak bir karakter özelliği olacaklarsa kalıcı ve yararlı olduğunu bilmezsek bir ahlak timsalinin hangi özellikleri neticesinde ahlak timsali olduğunu bilemeyiz. Örneğin Hristiyanlıkta Hz. İsa, Baba-Oğul-Kutsal Ruh üçgeninde Tanrı'nın bedenlenmiş bir hali olarak ahlaki evrensel değerlerin bir temsili olarak algılandığında bir ahlak timsali olarak görülebilir.<sup>6</sup> Ancak aynı Hz. İsa'nın İslam'daki algısı farklı olduğundan dolayı bir Hristiyan'ın Hz. İsa algısı bir Müslüman

<sup>6</sup> Zagzebski'nin ahlak timsali kuramının ilk olarak onun *Divine Motivation Theory* isimli eserinde bir Hristiyan etik biçimi olarak sunulduğunu düşünürsek burada taşlar daha iyi yerine oturacaktır. Bu eserinde Zagzebski tüm değerlerin en yüce değer olan Tanrı'dan kaynaklandığını belirtmekte ve enkarnasyon düşüncesini bu teorisinin hem teorik hem de pratik odağı haline getirmektedir. Bkz. (Zagzebski, 2004).

için bozuk olabilir. Benzer şeyler Konfüçyüs, Sokrates vb. Zagzebski'nin ahlak timsali olarak ifade ettiği diğer örnekleri için de geçerlidir. Dolayısıyla evrensel bir ahlak timsali olarak kabul görmüş tarihi ve dini şahsiyetler, bilgiler, kahramanlar toplumdan topluma farklı değerlerin kaynağı olarak görülebilirler.

Burada ahlak timsalinin doğrudan kendisi olarak bir ahlak timsali olmadığını, onun yerine sahip olduğu birtakım erdemleri birer karakter özelliği haline getirdiği için bir erdem örneği ya da ahlak timsali olduğunu söylersek sorun çözülür. Dolayısıyla ahlak timsallerinin doğrudan kendilerini, birbirinden ayrı toplulukların ya da bireylerin farklı kavrayışına bırakmadan onları temsil ettiği ortak değerler, karakter özelliği haline getirdikleri erdemler bakımından düşünmek daha makul ve etik açıdan daha yararlıdır. Örneğin Hz. İsa'nın "cesaret" in bir timsali, "yüce gönüllülüğün", "metanet" in, "diğerkâmlığın" veya herhangi bir erdemın somutlaşmış bir örneği olarak anlatılması ne bir Hristiyan'ın ne de bir Müslümanın reddedeceği bir şeydir.

Dolayısıyla kişilerin kendilerinden ziyade, temsil ettikleri erdemlerin ve bu erdemleri birer karakter özelliği haline getirmelerinin ön plana çıkarılması gerekir. Zagzebski, ahlak timsalini timsal yapan şeyin ne olduğunu bilmeye, belirli özelliklerin erdemler olduğunu belirtmeye ve birtakım eylemlerin doğru olduğunu varsaymaya gerek olmadan doğrudan ahlak timsaline "iyi bir insan" ya da "ahlaki iyilik örneği" diyebileceğimizi söylese de bu timsallerin sahip olması gereken birtakım erdemlerden söz etmeden geçemez. Ona göre örneğin ahlak timsali "merhamet", "adalet" ve "bilgelik" gibi birtakım özelliklere sahip olmalıdır (Zagzebski, 2017, s. 18).

Bu bağlamda ahlak timsallerini doğrudan kendilerine referansla ele almayıp onların sahip olduğu ve birer karakter özelliği haline getirdikleri erdemler bakımından değerlendirmek bizi üç sonuca ulaştırır:

- 1) Bu kavrayış bizi erdem etiğine yaklaştırır.
- 2) Zagzebski'nin ahlak timsali kuramı tamamen alternatif yeni bir etik teori değil, özgün bir erdem teorisi olarak erdem etiğine bir katkıdır.
- 3) Bu katkı, erdem etiğinde eksik olduğu söylenen eylem rehberliğini tamamlar.

Zagzebski'nin ahlak timsallerine yönelik açıklamalarını doğrudan kişilerin kendilerine değil, o kişilerin karakter özelliği olan erdemler bakımından ele aldığımızda hâlâ bu kişilere ahlak ya da erdem timsali diyebiliriz. Bu haliyle ahlak timsallerinin erdemli bir hayat sürmeye çalışan bir fail için temsil ettikleri erdemleri hayata geçirmek bakımından bir eylem rehberliği sunduklarını söyleyebiliriz. Bu, sıradan insanların doğru ve erdemli eylemleri, söz konusu timsalleri örnek alarak icra edebilecekleri anlamına gelir. Böyle düşünüldüğünde farklı ahlak timsallerinde öne çıkan birtakım erdemler sayesinde bizim her birisini bir "cesaret timsali", "merhamet timsali", "ölçülülük timsali", bilgelik timsali" vb. şeklinde görebilmemiz mümkündür. Böylece farklı eylemlerimiz için ihtiyaç duyduğumuz erdem rehberliğini bu farklı timsallerin doğrudan yaşamından alabiliriz. Bu, her bir erdemi ahlak timsallerinin sahip olduğu gibi sıradan insanlara önermenin de

imkanını sağlar. Örneğin nasıl “merhametli bir kişi olmalıyım?”, “tıpkı şu ahlak ya da erdem timsalinin yaptığı gibi” vb..

### Sonuç

Sonuç olarak, ahlak timsallerini birer iyilik örneği yapan özellikleri belirli karakter özelliklerine bağlamanın daha anlamlı olduğu açıktır. Bu aynı zamanda Zagzebski'nin teorisinin doğal temellerinden biri olan “hayranlık” duygusunu da dışarıda bırakmaz. Zagzebski'nin kendi teorisinde takdire şayan kişilere “hayranlık” duyduğumuz söylenir; ancak bu hayranlığın ya da takdire şayan olarak birini görmenin sebepleri açık değildir. Bu bağlamda, bir kişi hangi “ahlaki sebepler”<sup>7</sup> tarafından eyleme geçtiğinde bizim onu bir iyilik örneği ya da ahlak timsali olarak gördüğümüz net değildir. Ancak ahlak timsallerini belirli erdemleri birer karakter özelliği haline getiren rehber kişiler olarak düşündüğümüzde, onları takdire şayan olarak görmemizin sebebi söz konusu erdemleri birer karakter özelliği haline getirmeleridir diyebiliriz. Erdemleri birer karakter özelliği haline getirmek sıradan insanlar için oldukça zordur; ancak bunu başaran kişiler özel kişiler olarak öncü, önder ve rehber kişilerdir. Bu açıdan ahlak timsalleri, bunu başaran bir bilge olarak sıradan insanlara rehber olabilen, onlar tarafından takdire şayan görülen, özenilen, öykülenilen ve en çok taklit edilen insanlar olarak karşımıza çıkarlar.

---

<sup>7</sup> Bu bağlamda erdemli kişileri eyleme sevk eden “ahlaki sebepler”e dair bir çalışma için bkz. (Annas, 2022).

## KAYNAKÇA

- Annas, J. (2022). Virtuous People and Moral Reasons. *Ethical Theory and Moral Practice*. 1-13.
- Armstrong, Alan E. (2007). *Nursing Ethics A Virtue Based Approach*. London: Palgrave Macmillan.
- Battaly, H. – Slote, M. (2015). Virtue Epistemology and Virtue Ethics. L. Besser & J. M. Slote (Ed.), *The Routledge Companion to Virtue Ethics* içinde (ss. 253-269). New York: Routledge.
- Benn, P. (1998). *Ethics*. London: UCL Press.
- Dağ, E. (2024a). *Anscombe; Modern Ahlak Felsefesi Eleştirisi ve Niyet-Eylem Teorisi*. Ankara: Nobel Yayınevi
- Dağ, E. (2024b). Erdem Etiğine Yönelik 'Kişilikten-Yoksunluk' İtirazı ve Bu İtiraza Karşı Bir Savunu. *Temaşa Felsefe Dergisi*. 21. 129-149.
- Emirbilek, G. (2023). *Erdem Epistemolojisi Linda Zagzebski*. Ankara: Nobel Yayınevi
- Foot, P. (1978). *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Los Angeles: University of California Press.
- Flaubert, G. (2019). *Saf Bir Yürek*. İstanbul: Can.
- Flaubert, G. (2021). *A Simple Heart*. London: Penguin Books.
- Hursthouse, R. (2002). *On Virtue Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Rachels, J. (2003). *The Elements of Moral Philosophy*. New York: McGraw-Hill.
- Kripke, S. (2001). *Naming and Necessity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kripke, S. (2005). *Adlandırma & Zorunluluk*. çev. Berat Açıl. İstanbul: Litera.
- MacIntyre, A. (2007). *After Virtue A Study in Moral Theory*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Pettigrove, G. (2018). Alternatives to Neo-Aristotelian Virtue Ethics. Nancy E. Snow (Ed.), *The Oxford Handbook of Virtue* içinde (ss. 359-376). New York: Oxford University Press.
- Putnam, H. (1975). The Meaning of 'Meaning'. *Mind, Language, and Reality, Philosophical Papers* (2). 215-271.
- Slote, M. (2011). *Morals from Motives*. New York: Oxford University Press.
- Umut, T. (2023a). Bilgiyi Ahlak Sahasında Konumlandırmak: Zagzebski'nin Erdem Teorisi. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32. 6-35.
- Umut, T. (2023b). Ahlakî İyilik Örneklerine Dayalı Erdem Etiğinde Entelektüel Erdemlerin Yeri. *Beytul Hikme An International Journal of Philosophy*. 13(3). 271-295.
- Zagzebski, L. (2004). *Divine Motivation Theory*. New York: Cambridge University Press.

Zagzebski, L. (2006). The Admirable Life and the Desirable Life. T. Chappel (Ed.), *Values and Virtues Aristotelianism in Contemporary Ethics* içinde (ss. 53-66). New York, Oxford University Press.

Zagzebski, L. (2010). Exemplarist Virtue Theory. H. Battaly (Ed.), *Virtue and Vice, Moral and Epistemic* içinde (ss. 39-55). Sussex: Wiley-Blackwell.

Zagzebski, L. (2013). Moral Exemplars in Theory and Practice. *Theory and Research in Education*. 11(2). 193-206.

Zagzebski, L. (2017). *Exemplarist Moral Theory*. New York: Oxford University Press.



Makale Geliş Tarihi | Received: 31.05.2024

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 01.10.2024

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

Araştırma Makalesi | Research Article

## NEO-ARİSTOTELESÇİ METAFİZİK VE A. BIRD'ÜN EĞİLİMSEL ÖZCÜLÜK ANLAYIŞI ÜZERİNE

Ömer Fatih Tekin<sup>1</sup>

**Öz:** Metafizik, varlık ve varoluşun temel doğasını, gerçekliğin yapısını ve yasalarını araştıran felsefenin en köklü dallarından biridir. Platon ve Aristoteles'in çalışmalarıyla şekillenen bu alan, hakikati ya tümel varlıklara ya da tikellerin özlerine atfetmiştir. Bu makale, modern metafizik tartışmaları anlamada Aristoteles'in klasik metafizik anlayışının önemini vurgulayan neo-Aristotelesçi metafiziği ele almaktadır. Neo-Aristotelesçi metafizik, Aristoteles'in klasik kavramlarını modern bilimsel ve felsefi gelişmeler ışığında yeniden yorumlamaktadır. Bu bağlamda, Ellis'in "Bilimsel Özcülük", Oderberg'in "Gerçek Özcülük" ve Bird'ün "Eğilimsel Özcülük" yaklaşımları incelenmiştir. Eğilimsel özcülük, varlıkların özlerinin onların sahip oldukları eğilimler ve kapasitelerle tanımlanabileceği görüşünü savunur. Alexander Bird, doğal yasaların varlıkların eğilimlerinin bir yansıması olduğunu savunur ve bu eğilimlerin varlıkların belirli koşullar altında nasıl davranacağını açıkladığını öne sürer. Neo-Aristotelesçi metafizik, metafiziksel realizm ve doğalcılık arasında bir köprü kurarak, varlıkların özlerini ve doğalarını vurgular. Bu makale, eğilimsel özcülüğün ve neo-Aristotelesçi metafiziğin temel prensiplerini ele alarak, modern metafizik tartışmalarına katkılarını ve önemini incelemektedir. Ayrıca, bu yaklaşımların günümüzde ön plana çıkmasının, modern bilimin bulguları ile klasik metafizik ilkelerini başarılı bir şekilde birleştirmesi sonucu olduğu vurgulanmıştır. Varlıkların doğasını ve doğa yasalarını anlama çabasında neo-Aristotelesçi metafizik ve eğilimsel özcülük, daha kapsamlı ve tutarlı bir metafizik perspektif sunmaktadır. Bu yaklaşımlar, çağdaş metafiziğin dinamik ve esnek yapısını yansıtırken, klasik düşünce ve metafiziğin günümüzdeki önemini de gözler önüne sermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Neo-Aristotelesçilik, Eğilimsel Özcülük, Bilim Metafiziği, Düzenlilik, Doğa Yasaları

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.

Kastamonu Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Bilim Tarihi Bölümü, Türkiye | Kastamonu University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of History of Science, Türkiye  
oftekin@kastamonu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0002-1142-2706

## ON NEO-ARISTOTELIAN METAPHYSICS AND BIRD'S DISPOSITIONAL ESSENTIALISM

**Abstract:** Metaphysics, one of the most venerable branches of philosophy, investigates the fundamental nature of being and existence, as well as the structure and laws of reality. This field, significantly shaped by the works of Plato and Aristotle, attributes truth either to universals (Plato's perspective) or to the essences of particulars (Aristotle's perspective). This paper explores Neo-Aristotelian metaphysics, integrating and reinterpreting Aristotle's classical metaphysical understanding in contemporary philosophical discussions. Neo-Aristotelian metaphysics reconfigures Aristotle's classical concepts in light of modern scientific and philosophical developments. In this context, the approaches of Ellis's "Scientific Essentialism," Oderberg's "Real Essentialism," and Bird's "Dispositional Essentialism" are examined. Dispositional essentialism posits that the essences of entities can be defined by their dispositions and capacities. Alexander Bird argues that natural laws reflect the dispositions of entities, explaining how entities behave under certain conditions. Neo-Aristotelian metaphysics bridges metaphysical realism and naturalism by emphasizing the essences and natures of entities. This paper investigates the principles of dispositional essentialism and Neo-Aristotelian metaphysics, highlighting their contributions and significance in contemporary metaphysical debates. Furthermore, it underscores that the prominence of these approaches today results from their successful integration of modern scientific findings with classical metaphysical principles. By focusing on the essences and potentialities of entities, Neo-Aristotelian metaphysics and dispositional essentialism offer a more comprehensive and coherent metaphysical perspective. These approaches reflect modern philosophy's dynamic nature while revealing classical thought's timeless value.

**Keywords:** Neo-Aristotelianism, Dispositional Essentialism, Metaphysics of Science, Regularity, Laws of Nature

### 1. Giriş

Neo-Aristotelesçi metafizik, Aristoteles'in *varlık*, *öz* ve *nedensellik* kavramlarına dayanan ve bu kavramları modern bilimsel ve felsefi gelişmeler ışığında yeniden yorumlayan bir düşünce ekolüdür. Aristoteles, varlıkları doğal türler ve bu türlerin sahip oldukları özlerle (essences) tanımlamıştır. Ona göre, her varlığın bir özü vardır ve bu öz, varlığın ne olduğunu ve nasıl davranacağını belirler. Bu bağlamda, Aristoteles'in "potansiyelite" (dynamis) ve "aktüalite" (entelecheia) kavramları, varlıkların gelişim süreçlerini ve değişimlerini açıklamak için merkezi bir öneme sahiptir.

Neo-Aristotelesçi düşünürler, bu klasik kavramları alarak çağdaş bilim ve felsefe ile uyumlu bir şekilde yeniden yapılandırmaya çalışmışlardır. Bu düşünce ekolü, varlıkların özlerini ve doğalarını vurgulayarak, metafiziksel realizm ve doğalcılık arasında bir köprü kurar. Örneğin, bir varlığın özünün onun doğal eğilimlerini belirlediği ve bu eğilimlerin, varlığın belirli koşullar altında nasıl davranacağını açıkladığı düşünülür. Bu bakış açısı, doğa yasalarının ve nedensel ilişkilerin daha derin bir anlaşılmasını sağlar.

Ellis, Oderberg ve Bird, Neo-Aristotelesçi metafizik ve çağdaş özcülük alanında önemli katkılarda bulunmuş filozoflardır. Ellis'in "Bilimsel Realizm Metafiziği" (The Metaphysics of Scientific Realism) (2009) ve "Bilimsel Özcülük" (Scientific Essentialism) (2001) eserleri, doğa yasaları ve bilimsel gerçekçilik konularında derinlemesine analizler sunar. Oderberg'in "Gerçek Özcülük" (Real Essentialism) (2007) kitabı, Aristotelesçi ontolojiyi modern bağlamda yeniden yorumlayarak özcülüğün güçlü bir savunusunu yapar. Bird ise "Doğa'nın Metafiziği: Yasalar ve Özeller" (Nature's Metaphysics: Laws and Properties) (2007) çalışmasıyla doğa yasalarının varlıkların eğilimlerinin bir yansıması olduğunu savunur ve eğilimsel özcülük üzerine yapmış olduğu makalelerle alana katkı sağlar. Bu üç düşünür, varlıkların doğası, özleri ve eğilimleri üzerine yaptıkları çalışmalarla, modern metafizik tartışmalarda merkezi bir rol oynar.

Ellis ve Oderberg'in özcülük anlayışları, Bird'ün özcülük anlayışını daha iyi anlamak için önemlidir çünkü her üç düşünür de metafizikte özcülük kavramını farklı açılardan ele alır ve bu farklılıklar, özcülüğün kapsamını ve uygulamalarını daha geniş bir perspektiften değerlendirmemizi sağlar. Ellis, özcülüğü doğal türlerin ve yasaların temel bir özelliği olarak görürken, Oderberg daha çok Aristotelesçi bir yaklaşımla özlerin değişmezliğine vurgu yapar. Bird ise, özcülüğü bilimsel yasaların açıklayıcı gücüyle ilişkilendirir. Bu farklı yaklaşımlar, özcülüğün doğası ve işlevi hakkında derinlemesine bir anlayış geliştirmemize yardımcı olur ve Bird'ün görüşlerinin özgünlüğünü ve katkılarını daha iyi değerlendirmemizi sağlar.

Varlıkların özlerini ve doğalarını merkeze alan Neo-Aristotelesçi metafizik ekol içinde konumlanan Bird'ün eğilimsel özcülük yaklaşımı, özellikle doğa yasaları ve nedensellik bağlamında varlıkların eğilimsel özelliklerine vurgu yapar. Böyle bir yaklaşımın günümüzde ön plana çıkması, modern bilimin bulguları ile klasik metafizik ilkelerini başarılı bir şekilde birleştirmesinde yatar. Böylece, kendinden önceki yaklaşımlara göre daha tutarlı ve kapsamlı bir metafizik üretmiştir. Varlıkların özleri ve potansiyelleri üzerinden yürüyen bu tartışma neticesinde Bird yaklaşımıyla doğa yasalarının nasıl anlaşılması gerektiğine yönelik önemli açıklamalar sunar.

Metafizik, varlık ve varoluşun temel doğasını, gerçekliğin yapısını ve yasalarını araştıran felsefenin en köklü dallarından birisidir. Bu alan, özellikle Platon ve Aristoteles'in çalışmaları ile şekillenmiştir, hakikat arayışı peşinde koşan bu büyük filozoflar hakikati ya tümel varlıklara atfetmiş (Platon'un bakış açısı) ya da onları tekilerin özlerine yapıştırmıştır (Aristoteles'in anlayışı). Bu yüzden modern anlamda özcü metafizik tartışmalar Aristoteles'e başvurulmadan anlaşılması oldukça zor tartışmalardır. Bu bakımdan, neo-Aristotelesçi metafizik, Aristoteles'in klasik metafizik anlayışını günümüz felsefi tartışmalarına entegre ederek yeniden yorumlayan ve geliştiren bir yaklaşımdır. Günümüzde, Aristoteles'i takip eden üç temel yaklaşımdan bahsedilebilir; bunlardan ilki Ellis'in "Bilimsel Özcülük" yaklaşımı, ikincisi Oderberg'in "Gerçek Özcülük" yaklaşımı ve nihayetinde Bird'ün "Eğilimsel Özcülük" yaklaşımlarıdır. Bu bağlamda, bu makalede, modern metafiziğin öne çıkan bir kolu olan eğilimsel özcülük (dispositional essentialism) yaklaşımının konumu üzerinde yükselsecek; aynı zamanda neo-Aristotelesçi metafiziğin temel prensiplerini ve Bird'ün

eğilimsel özcülük yaklaşımını ele alarak günümüz metafizik tartışmalarında bu yaklaşımların önemini ve katkılarını inceleyecektir.

## 2. Klasik Özcülük

Aristoteles'in klasik özcülük yaklaşımı, varlıkların özlerini, yani onların ne olduklarını belirleyen temel nitelikleri vurgular. Bu yaklaşımı en iyi şekilde anlamak için, Aristoteles'in "Metafizik" adlı eserine bakmak gereklidir. Aristoteles, "Bir şeyin ne olduğu, onun özünü (eidos/essence) ifade eden tanımıdır. Her şeyin kendisi olmasını sağlayan bu özdür" ifadesini kullanır (Aristoteles, 1996, s. 247). Bu ifadeye göre, klasik özcülük, varlıkların özlerini onların değişmez ve kalıcı doğaları olarak tanımlar. Bu öz, varlığın kimliğini ve temel özelliklerini belirler. Aristoteles'e göre, her varlık belirli bir forma ve işlevselliğe sahiptir ve bu, onun özüdür. Örneğin, bir insanın özü, onun rasyonel bir varlık olmasında yatar. Bu temel felsefi görüş, varlıkların kendilerini tanımlayan ve onları diğer varlıklardan ayıran sabit özelliklere sahip olduğunu savunur.

Aristoteles'e göre ister doğal ister yapay olsun, bir varlığın oluş, bozuluş ve değişimi dört nedene bağlıdır: *maddi, formel, etken ve ereksel* nedenler. Daha sonra, ereksel ve etken nedenlerin de formel nedene indirgenebileceğini, dolayısıyla bu dört nedenin maddi ve formel neden olmak üzere iki nedene indirgenebileceğini belirtmiştir (Aristoteles, 2001, s. 51). Aristoteles, bu nedenler arasında formel olana, yani ereksel içerikli formel olana daha ayrı bir önem verir. Çünkü bu nedenler, varlığa ilişkin özün (ousia) bilgisini, yani Aristoteles'in bilim ideali olan evrensel, değişmeyen ve zorunlu niteliklere sahip bilgiyi vermektedirler (Ross, 2011, s. 271-272).

Aristoteles, doğanın homojen bir yapıda olmadığını, yani doğanın bütününe aynı madde ve elementlerden oluşmadığını belirtir. Ona göre doğa, Ay-altı ve Ay-üstü olmak üzere iki farklı bölgeye ayrılır. Yer'den Ay'a kadar olan kısım Ay-altı, Ay'dan sabit yıldızlar küresine kadar olan kısım ise Ay-üstü olarak adlandırılır. Ay-altı doğadaki varlıklar, dört temel elementten (toprak, su, hava, ateş) oluştuğu için burada kendiliğinden oluş, yok oluş, hareket ve değişim yaşanır (Salğar, 2023, s. 301). Buna karşın, Ay-üstü doğa mükemmel bir madde olan "eterden" (aitheros) oluştuğu için burada "oluş" ve "bozuluş" söz konusu değildir. Burada sadece özsel değişime yol açmayan düzgün dairesel hareketler, Aristoteles'in deyimiyle sadece yer değiştirmeler mevcuttur (Aristoteles, 2001, s. 233).

Aristoteles, ayın altındaki dünyanın nihai olarak dört elementten (toprak, hava, ateş ve su) oluştuğuna, göklerin ise diğerlerinden özsel olarak farklı özel bir element (eter) içerdiğine inanıyordu. Her doğal nesne ya da madde türünün, kozmosta kendine özgü bir yeri ve doğal bir hareketi olduğunu düşünüyordu. Örneğin, gök cisimlerinin doğal olarak kozmik merkezin etrafında daireler (ya da daire kombinasyonları) çizecek şekilde hareket etmeleri gerektiğini, yeryüzündeki çeşitli türdeki cisimlerin ise uygun yerlerine sahip olduklarını ve bu yerlerinden zorla çıkarıldıklarında en kısa yoldan geri döneceklerini savunuyordu. Aristoteles'e göre, yıldızların veya gezegenlerin dairesel

hareketlerini sürdürmek için herhangi bir kuvvet gerekmezdi ve ağır cisimlerin yerden kaldırıldıktan sonra tekrar yere dönmesi için de kuvvet gerekmezdi, çünkü bu hareketlerin hepsi doğal hareketlerdi. Kuvvetler sadece bu doğal hareketleri engellemek veya cisimleri başka şekilde hareket ettirmek için gerekliydi (Ellis, 2002, s. 9).

Aristoteles, genel olarak, çeşitli türdeki maddi nesnelerin birbirinden, hangi maddelerden yapıldıkları (maddi nedenleri), şekilleri, boyutları, dokuları, parça düzenlemeleri gibi özellikleri (biçimsel nedenleri), onları var eden şey (fail nedenleri) ve var olma amaçları (nihai nedenleri) ile ayrıldığını düşünmüştür. "Doğal türler" olarak adlandırdığımız şeyler, sanat veya tesadüf ürünlerinden ziyade doğanın ürünleri olarak ayrılır (Ellis, 2002, s. 10).

Aristoteles, doğal türler olarak varlıkların potansiyelite (*dynamis*) ve aktüalite (*entelecheia*) kavramları ile açıklanabileceğini ileri sürer. Potansiyelite, bir varlığın belirli bir biçimde olma kapasitesini ifade ederken, aktüalite bu kapasitenin gerçekleşmiş halidir. Bu bağlamda, bir varlığın tam anlamıyla ne olduğunu anlamak için onun potansiyellerini ve bu potansiyellerin nasıl gerçekleştirildiğini incelemek gereklidir. Aristoteles, "Metafizik" adlı eserinde (Met, Θ,8, 1050a) bu kavramları şöyle açıklar: "Potansiyelite, bir şeyin belirli bir biçimde olma kapasitesidir; aktüalite ise bu kapasitenin gerçekleştirilmesidir" (Aristoteles, 1996, s. 409).

Aristoteles'e göre, doğada bulunan her şeyin kendine özgü bir özü vardır ve bu öz, bir nesnenin veya varlığın maddi yapısından ve biçiminden kaynaklanır. Bu özler, nesnelerin belirli bir şekilde hareket etmelerini ve değişim göstermelerini sağlar. Aristoteles, doğal türlerin her birinin kendine özgü bir doğası ve bu doğanın belirlediği bir işlevi olduğunu ileri sürmüştür.

Aristoteles'in teorisine göre, farklı doğal türlerden olan şeyler, esasen birbirinden farklı olmalıdır; bu, onların karakteristik özelliklerinin ve gelişimlerinin içsel belirleyicilerinin farklı olması gerektiği anlamına gelir. Aristoteles, doğal bir türün üyesi olan bir şeyin fiili gelişiminin kötü beslenme veya diğer tesadüfi durumlar tarafından etkilenebileceğini reddetmemiştir. Ancak bu, onun dediği gibi, doğal gelişimi içsel olarak belirlenen şeyi engelleyen veya değiştiren dışsal (fail) nedenlerdir. Örneğin, doğası gereği dört bacaklı olan bir hayvan, bir bacağını kaza sonucu kaybedebilir, ancak bu hayvan hala özünde dört bacaklı bir canlıdır, çünkü doğası gereği öyledir. Bu nedenle, Aristoteles, değişim yoluyla kimlik sorununu çözebildi. Meşe palamudu ve meşe ağacı, iki çok farklı nesnedir ancak, bunlar özünde bir ve aynı şeyin farklı evreleri olabilirler. Bu bakış açısı, bir varlığın özünün zaman içinde değişmesine rağmen, belirli bir doğal türün kimliğinin korunduğunu savunur. Yani, meşe palamudu büyüyüp meşe ağacı olduğunda, bu iki farklı nesne, aslında aynı doğal türün farklı gelişim aşamalarıdır. Bu, Aristoteles'in varlıkların özlerini ve doğalarını anlamada kullandığı temel ilkelerden biridir ve onun biyoloji, doğa felsefesi ve metafizik çalışmalarının merkezinde yer alır (Ellis, 2002, s. 10).

Sonuç olarak, Aristoteles'in metafizik öğretisi, varlıkların özleri, potansiyelleri ve aktüel durumları ve nihayetinde dört neden teorisi üzerine kuruludur. Varlıkların doğasını, değişimleri ve nedenlerini kavrayabilmek adına Aristoteles böyle bir çaba içerisine girmiştir. Aristoteles'in yukarıda klasik özcülük adı altında detaylarını verdiğimiz bu yaklaşımı, modern analitik metafizik tartışmalarında öncül rol oynamıştır.

### 3. Neo-Aristotelesçi Metafizik ve Çağdaş Özcülük Tartışmaları

Neo-Aristotelesçi metafizik, Aristoteles'in orijinal metafizik ve ontolojik ilkelerini modern felsefi ve bilimsel bağlamlarda yeniden yorumlayan ve uygulayan bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, Aristoteles'in *töz*, *nedensellik*, *potansiyelite* ve *doğa yasaları* gibi temel kavramlarını merkeze alarak, çağdaş metafizik ve bilim felsefesi tartışmalarına katkıda bulunur.

Neo-Aristotelesçi metafizik Aristoteles'in potansiyelite ve aktüalite kavramlarına dayanır. Varlıkların doğasında, gerçekleşme potansiyeli taşıyan belirli güçler ve kapasiteler bulunur. Bu potansiyel güçler, uygun koşullar altında aktüel duruma geçer. Bu kavramlar, değişim ve hareketin temelinde yatan mekanizmaları açıklamak için kullanılır. Bunun yanında nedensel güçler ontolojisini merkeze alan bu yaklaşım, varlıkların sahip olduğu aktif ve pasif güçlerin, dünyadaki değişim ve etkileşimlerin temelinde yattığını savunur. Aktif güçler, bir varlığın diğer varlıklar üzerinde etkide bulunma kapasitesini ifade ederken, pasif güçler, bir varlığın diğer varlıklar tarafından etkilenebilme kapasitesini ifade eder. Bu ontoloji, doğal zorunluluklar yoluyla değişimin gerçekleştiği bir dünya görüşünü benimser. Nedensellik, ne kategorik olguların desenlerine (neo-Humean projede olduğu gibi) ne de temel, aşkın doğa yasalarına (Armstrongcu projede olduğu gibi) indirgenebilir. Nedensel güçler ontolojisi, bazı türden bir teleolojinin gerçekliğini içerir, çünkü güçler, Molnar'ın 'doğal amaçlılık' olarak adlandırdığı, muhtemelen gerçekleşmemiş (gelecek) gerçekliklere yönelik bir yönelim sergiler (Simpson, Koons ve Teh, 2017, s. 1).

Neo-Aristotelesçi bir yaklaşım, Schaffer'in "katmanlı" veya "yapısal" gerçeklik görüşü olarak adlandırdığı kavramı içermelidir. Bu kavram, bazı varlıklar ve özelliklerin diğerlerinden daha temel olarak kabul edilmesi ve diğer varlıklar ve özelliklerin daha temel olanların varlığı sayesinde türemiş olarak görülmesi anlamına gelir. Neo-Aristotelesçilerin bazılarına göre, temel varlıklar temel tözlerdir; diğerlerine göre ise belirli birincil güçlerdir. Doğadaki tözler, her biri kendi anlaşılabilir doğası veya özü olan, tekrarlanan doğal türlere aittir. Bu ortak özellikler öznel, konvansiyonel veya tamamen zihne bağımlı değildir. (Simpson, Koons ve Teh, 2007, s. 2).

Bu yaklaşım, doğada teleolojik süreçlerin varlığını kabul eder. Varlıkların doğasında, belirli amaçlara veya hedeflere yönelik eğilimler bulunur. Bu teleolojik bakış açısı, Aristoteles'in "doğal amaçlılık" kavramını modern bağlamda yeniden değerlendirir. Dahası, varlıkların belirli ve değişmez özlere sahip olduğunu savunur. Özler, bir varlığın kimliğini ve temel özelliklerini belirleyen unsurlardır. Özlerin varlığı, bilimsel açıklamalarda önemli bir rol oynar ve varlıkların davranışlarını ve özelliklerini anlamada temel bir kriterdir.

Son olarak, bu yaklaşım, ontolojik gerçekçiliği benimser, yani varlıkların ve onların temel özelliklerinin, insan zihninden bağımsız olarak gerçek olduğunu savunur. Bu gerçekçilik, bilimsel ve metafiziksel araştırmalarda varlıkların doğasını anlamaya yönelik objektif bir temel sağlar. Yani aşırı realizmi veya Platonculuğu reddederler. Bu anlayış, aşkın ve doğaüstü tümellere başvurmaz; bunun yerine, fiziksel dünyanın matematiksel modellerinin idealleştirmeler olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur. Bu idealleştirmeler, bilimsel olarak önemli bilgilerin empirik kaybını içerir (Simpson, Koons ve Teh, 2007, s. 2).

Neo-Aristotelesçi metafiziği kapsayan ve bu ekolün içinde literatürü zenginleştiren çağdaş özcülük tartışmasına geçiş yapabiliriz.

### **3.1. Çağdaş Özcülük Tartışmaları**

1970'lerden beri Hume'cu metafiziğe yönelik eleştiriler giderek güçlenmiş ve güçlü bir anti-Hume'cu özellik taşıyan yeni bir özcülük metafiziği ortaya çıkmaya başlamıştır. Uzun yıllar boyunca özcülük, felsefede gözden düşmüş Aristotelesçilik kalıntısı olarak kabul edilmişti. Ancak artık durum böyle değildir. Özcülüğün yeniden canlanması, büyük ölçüde Kripke (1972) ve Putnam (1975) gibi isimlerin özler veya özsel doğalar inancını yeniden saygın hale getirmesi sayesinde olmuştur. Aynı dönemde, Harré ve Madden (1975), Hume'un nedensellik teorisine karşı bir argüman geliştirerek, doğada gerçek nedensel güçler olduğu varsayımına dayanan alternatif bir teori geliştirmişlerdir.

Dretske (1977), Tooley (1977), Swoyer (1982) ve Armstrong (1983) gibi filozoflar, Hume'un doğa yasaları teorisine güçlü alternatifler geliştirmişler ve doğal zorunluluk teorileri, sonraki özcü teorilerin temellerini atmıştır. Shoemaker (1980, 1983), Harré'nin nedensel güçler üzerine yaptığı erken çalışmalar üzerine inşa ederek, tamamen Hume'cu olmayan bir özellikler teorisi geliştirmiştir ki bu, yeni özcülüğün önemli bir bileşenidir. Bhaskar (1978), yeni özcülüğün bazı sonraki gelişmelerini öngören realist bir bilim teorisi geliştirmiştir. Kripke ve belki Putnam hariç, bu filozoflar bilim tarafından tanımlanan nesnelere, özellikler ve süreçler hakkında realist duruşları ile ayırt edilmektedirler. Bilimsel realist oldukları için felsefi iddialarını doğada göstermeye gayret etmişlerdir. Özcülüğün çağın bilim anlayışı doğrultusunda bilimsel çalışmalara uygun felsefi pozisyonu oluşturabileceği görüşündedirler.

Yeni özcülük, bu başlangıçlardan evrilerek ve artık doğanın kapsamlı bir felsefesi olma iddiasında bulunabilir. Dünyanın dört bir yanından birçok filozof, Shoemaker, Martin, Molnar, Bealer, Bigelow, Lierse, Fales, Elder, Maxwell, Cartwright ve Heil gibi isimler, çeşitli şekillerde bu felsefenin gelişimine katkıda bulunmuşlardır. Bu nedenle, yeni özcülük sadece kişisel bir görüş değil, Hume sonrası doğa felsefesine ulaşma çabalarının birikimi olan ve birçok farklı girişimin doruk noktası olan ortaya çıkan bir metafizik perspektiftir.

Yeni özcülük üzerine, çağdaş analitik bilim felsefesinde, Lamont'un da açık bir şekilde bahsettiği gibi, "Neo-Aristotelesçi görüşün en temel biçimi, olaylardan ziyade şeyleri neden olarak kabul etmeyi ve bunların nedensel aktivitelerini, doğası gereği nedensel güçler olan özelliklere sahip olmalarına atfetmeyi içerir" (Lamont, 2007, s. 863). Bu ifadeden, bu görüşün, düzenli örüntüler temelinde doğadaki düzenliliklerin doğa

yasaları olarak ele alındığı ya da bir neden ya da sonuç olmanın bazı evrensel örüntülere bağlanmakla meydana geldiği yaklaşımlardan farklı bir yaklaşım olduğu çıkarılabilir. Neo-Aristotelesçi görüşün çağdaş savunucuları Aristotelesçi metafiziğin tamamını doğru olarak kabul etmez, ancak kendilerine göre doğru bir metafiziğin Aristotelesçi metafizik olduğu üzerinde görüş birliğine sahiptirler. Bu bağlamda spesifik olarak ele almak gerekirse, bu yaklaşım, "şeylerin fundamental nedensel güçlerine göre doğal türlere ayrıldığı iddiasını [yaklaşımına] ekler; daha özel bir biçim ise, bir şeyi belirli bir doğal türe ait yapan özelliklerin o şey tarafından zorunlu olarak sahip olunduğunu ve onun özünü oluşturduğunu ileri sürer" (Lamont, 2007, s. 863).

Çağdaş özcülük üzerine güncel isimlere ve tartışmanın temel meselesine değindikten sonra konumuz bağlamında Ellis'in "Bilimsel Özcülük" görüşüne geçiş yapabiliriz.

### 3.1.1. Ellis'in 'Bilimsel Özcülük' Görüşü

Ellis'in bilimsel özcülük görüşü, temelde doğa yasalarını açıklamak için nesnelere ve süreçlerin özlerini merkezi konumda değerlendirdiği bir görüştür. Ellis, "doğa yasalarını, doğada var olan nesnelere dışarıdan yüklenen bir şey yerine; nesnelere özüne içkin olduklarını" dile getirir (Ellis, 2001, s. 1).

Bilimsel özcülük, bilimsel realizm için bir metafizik olarak önerilmiştir; bu durum sezgisel olarak modern bilimin belirgin dinamizmiyle de uyumludur. Bilimsel özcülük, Aristotelesçilik'e bir dönüş veya gerçekliğin doğası hakkındaki Orta çağ görüşlerini canlandırma girişimi olarak değerlendirilmemelidir. Aksine, Neo-Aristotelesçilik kampının bir görüşü olarak görülse de kökenleri kesinlikle yirminci yüzyıldandır. Örneğin, modern dünyanın kuantum mekaniği ile ilişkilidir. Çünkü, doğada gerçek, ontolojik olarak temellendirilmiş tür farklılıklarını nihayetinde garanti eden, kuantum düzeyindeki parçacıklardır. Yani, kuantum gerçekliğinin parçacıkları, doğal türler, maddeler, özellikler ve süreçler arasındaki gerçek farklılıkların kaynağıdır. Ve bu gerçek farklılıkların modern özcülüğün savunulabilir bir pozisyonu için kritik öneme sahiptir. (Ellis, 2001, s. 2).

Ellis bilimsel özcülüğü "dünyadaki temel türdeki şeylerin içsel doğalara sahip olduğu ve bu içsel doğalaların, şeylerin neden belirli şekillerde davrandığı" bir anlayış olarak ele alır ve ona göre böyle bir görüş, bilimsel realizmin doğal bir uzantısıdır (Ellis, 2001, s. 37). Bu bakımdan özcü yaklaşım metafizik ve bilim felsefesi için oldukça önemlidir. Benzer bir şekilde Lowe; "özler, varlıkların kimliklerini ve doğal düzende yerlerini belirleyen en temel unsurlardır. Bu nedenle bilimsel özcülük hem metafizikte hem de bilim felsefesinde hayati bir rol oynar" (Lowe, 2006, s. 112) diye belirtir. Bird ise konu ile ilgili olarak Ellis'in görüşlerini kabul eder fakat daha sonra kendi eğilimsel özcülük yaklaşımı ortaya koyar. Bu bakımdan Bird şunları söyler; "Bilimsel özcülük, doğal dünyayı anlamak için güçlü bir araçtır ve bu, bilimsel teorilerin tutarlılığı ve güvenilirliği açısından büyük bir katkı sağlar" (Bird, 2007, s. 128). Aynı zamanda, "bilimsel özcülük, doğal türlerin özellikleri ve davranışlarının, onların içsel özlerinden kaynaklandığını savunur. Bu özler, doğa yasalarının temelini oluşturur ve doğada gözlemlenen öngörülebilirlik ve düzenliliğe gerekli bir temel sağlar" (Bird, 2007, s. 93). Aynı zamanda Bird'e göre, özcüler, nesnelere Tanrı tarafından veya onların dışındaki



bir doğa yasası tarafından davranışta bulunmadıklarını; aksine nedensel güçleri, kapasiteleri ve istidatları kaynaklı davranışlarda bulduklarını savunur (Bird, 2007, s. 47 akt. Büyükada, 2022, s 88).

Ellis, bilimsel özcülük yaklaşımında doğal türler üzerine değerlendirmelerde bulunmuş fakat Dupre bu görüşlere doğal türlerin özlerinin sabit ve değişmez olduğunu belirterek karşı çıkmıştır. Ona göre, doğal türler dinamik ve sürekli değişim halinde olan varlıklardır. "Bilimsel özcülük, biyolojik çeşitliliğin ve evrimsel süreçlerin, türlerin özlerinin sabit olmadığını göz ardı etmektedir. Doğal türler, sabit ve değişmez özlere sahip olmak yerine dinamik ve değişken yapılar gösterirler" (Dupre, 2013, s. 45). Doğal türler üzerine Mumford da Ellis'in yaklaşımını eleştirir. Mumford, doğal türlerin özlerinin bilimsel yöntemlerle keşfedilebileceği iddiasının metafiziksel varsayımlara dayandığını belirtir. "Bilimsel özcülük, doğanın dinamik ve değişken yapısını tam olarak kavrayamaz. Doğal türlerin özlerinin sabit ve değişmez olduğunu savunmak, doğanın karmaşık yapısını basitleştiren bir yaklaşımı temsil eder" (Mumford, 2004b, s. 67). Chakravartty, bilimsel özcülüğün ontolojik ve epistemolojik boyutlarını ele alır. Chakravartty, bilimsel özcülüğün doğal türlerin sabit ve değişmez özlere sahip olduğu görüşünün bilimsel gerçekçilikle uyumlu olduğunu düşünür, ancak bu özlerin tam olarak nasıl tanımlanacağı konusunda çeşitli zorluklar olduğunu belirtir. "Bilimsel özcülük, bilimsel teorilerin ontolojik taahhütleri hakkında önemli sorular ortaya koyar. Özlerin keşfi ve tanımlanması, bilimsel araştırmaların sınırları dahilinde karmaşık bir süreçtir" (Chakravartty, 2007, s. 103).

Bilimsel özcülük perspektifinden, dünya bağımsız durumların veya kendi başına yeterli atomların mantıksal olarak bağımsız bir yığılması değildir. Dünya nihai olarak, diğer şeylerle olan ilişkilerinde ne yapabileceklerini, yapamayacaklarını veya yapmamaları gerektiğini belirleyen nedensel güçlere sahip şeylerden oluşur (Ellis, 2001, s. 5).

Nedensel güçler, doğal türlere ait süreçlerde sergilenir. Bu tür süreçler sadece uygun etkinleştirici olaylar veya koşullar tarafından ortaya çıkarılabilir ve süreçlerin özü, bu özelliklerin belirli koşullar altında ortaya çıkan eylemleri olmalarıdır. Eğer bir şeyin belirli bir nedensel gücü varsa, uygun koşullarda uygun şekilde davranmaya eğilimli olmalıdır. Dahası, eğer bir şeyin bu güce özsel olarak sahip olması durumu varsa, o zaman bu tür koşullarda bu şekilde davranmaya eğilimli olması zorunludur (Ellis, 2001, s. 5).

Ellis'in ileri sürdüğü Bilimsel özcülük yaklaşımı, Cartwright ve Hacking gibi bilimsel anti-realist bazı filozoflar tarafından eleştirilmiştir. Bilimsel yasaların ve teorilerin doğanın gerçek yapısından uzak olduğu iddiasıyla Cartwright, Ellis'e karşı çıkar. Ona göre, bilimsel teoriler idealize edilmiş modellerdir ve böyle modeller doğanın karmaşıklığını basitleştirirler. "Bilimsel özcülük, doğanın karmaşıklığını ve çeşitliliğini yeterince yansıtmaz. Bilimsel teoriler, doğanın tam ve doğru bir temsilini sunmaz, bu nedenle özlerin keşfi iddiası yanıltıcı olabilir" (Cartwright, 1999, s. 75). Pragmatik perspektiften yaklaşan Hacking ise, bilimsel özcülüğün bazı bilimsel araştırmalar ve teoriler için yararlı bir araç olabileceğini kabul eder, ancak bu yaklaşımın tüm bilimsel alanlarda uygulanabilir olmadığını savunur. "Bilimsel özcülük, belirli bağlamlarda açıklayıcı ve prediktif güce sahip olabilir, ancak doğanın tüm yönlerini anlamak için

yeterli değildir. Bu nedenle, bilimsel özcülüğün sınırlamaları dikkate alınmalıdır" (Hacking, 1983, s. 92).

Ellis'in bilimsel özcülük görüşünden sonra Oderberg'in gerçek özcülük anlayışına geçiş yapabiliriz.

### 3. 1.2. Oderberg'in 'Gerçek Özcülük' Anlayışı

Oderberg, gerçek özcülük anlayışını, biçimsel nedenler üzerinden temellendirmeye çalışır. Aristotelesçi özcülüğün kapsamlı bir savunusunu içerir. Oderberg, nesnelerin özleri olduğunu ve bu özlerin, nesnelere değişim geçirse bile varlığını sürdürdüğünü savunur. Özlerin gerçekliği ve bilinebilirliği, nesnelerin tanımlanabilirliği ve sınıflandırılabilirliği gerçek özcülük anlayışının merkezi konularıdır. E. J. Lowe da gerçek özcülüğe yakın duran bir filozoftur ve Oderberg'in yaklaşımını destekler. Lowe, gerçek özcülüğün, varlıkların doğasını anlamada önemli bir yöntem olduğunu savunur ve bu yaklaşımın metafiziksel temellerinin sağlam olduğunu belirtir. "Gerçek özcülük, varlıkların özlerini ve doğalarını anlamak için sağlam bir metafiziksel temel sunar. Bu yaklaşım, varlıkların kimliklerini ve değişmez niteliklerini açıklamada tutarlıdır" (Lowe, 2009, s. 48). Tahko ise temkinlidir. Tahko, bu yaklaşımın metafiziksel analizde önemli bir yer tuttuğunu kabul eder, ancak bazı sınırlamaları olduğunu da belirtir. "Gerçek özcülük, metafiziksel analiz için önemli bir araçtır, ancak bu yaklaşımın bazı sınırlamaları vardır. Özellikle, varlıkların değişen doğalarını ve dinamik süreçlerini açıklamada yetersiz kalabilir" (Tahko, 2015, s. 92).

"Gerçek özcülük," dünyadaki her şeyin kimliğini sabitleyen bir öz veya doğaya sahip olduğu metafiziksel pozisyonu savunur. Aristoteles tarafından savunulan bu geleneksel felsefi görüş, modern ve çağdaş felsefede öz kavramına karşı şüphecilik ve antipati uyandırmıştır. Mantık ve dil felsefesindeki son çalışmalar özcülüğe yeni bir yaşam kazandırmış olsa da, "gerçek özcülük" anlayışı çağdaş metafizikte kendisine çok fazla destek bulamamıştır. Bu çalışma, tam bir öz teorisi ortaya koyar ve bunu türlerin doğası, yaşamın doğası ve kişinin özü gibi sorulara uygular. Böyle bir yaklaşım Fine başta olmak üzere bazı felsefeciler tarafından eleştirilmiştir. Fine, özlerin sabit ve değişmez olarak tanımlanmasının, varlıkların dinamik ve değişken doğasını yeterince yansıtamayacağını savunur. "Gerçek özcülük, varlıkların özlerini sabit ve değişmez olarak tanımlar, ancak bu, varlıkların dinamik ve değişken doğasını göz ardı eder. Özlerin bu şekilde tanımlanması, varlıkların tam olarak anlaşılmasını engelleyebilir" (Fine, 1994, s. 3-4).

Gerçek özcülük, belirli öncül kabullerle başlar ve bunların baştan açıkça belirtilmesi gerekir. İlk olarak, tamamen nesnel olan gerçek bir dünya vardır. Gerçekçiler genellikle nesneliliği zihin bağımsızlığı terimleriyle tanımlarlar, ancak bu, gerçekçiyi gereksiz komplikasyonlara sokabilir. Ağrı gibi fenomenal nesnelere ve belirli düşünceler gibi zihinsel nesnelere, varlıkları bir zihne bağlı olduğu anlamında zihin bağımlıdır. Zihin bağımsızlığı kavramı daha da rafine edilebilir, ancak özcü perspektiften realizmden bahsetmenin en iyi yolu, bir şeyin var olmasının bir görüş veya varsayım meselesi olmadığı durumlarda gerçek olduğunu savunmaktır. Ağrı çektiğimde buna inanmazsam ağrı çekmem, ancak bu ağrıyı çekmem kendiminki veya başkasının görüşü meselesi değildir (her ne kadar ağrı çektiğime yönelik bir görüşe sahip olsam da

gerçekte ağırı çekmeyebilirim). Elbette 'gerçek' terimi için birçok karşıtlık boyutu vardır- gerçek ve kurgusal, gerçek ve yapay, gerçek ve hayali gibi- ve özcü bu ayrımları ontolojisine katar. Ancak genel pozisyonu, gerçek bir dünya olduğu ve içindeki şeylerin her birinin, bir tür varlık olduğudur (Oderberg, 2007, s. 18).

Özler gerçektir, tüm varlık türlerini kapsar ve bilinebilirlerdir. Özcü, insan zihninin şeylerin özünü bilebileceği görüşüne bağlıdır. Gerçeğin bilgisi, zihnin şeylerin olduğu duruma uyum göstermesidir; dolayısıyla özün bilgisi, zihnin şeylerin doğasına uyum göstermesidir. Bu bilgi genellikle yalnızca kısmi ve eksiktir, ancak gerçek özcü dünya görüşünün bir parçası, insanların her zaman şeylerin özlerine dair tam ve yeterli bilgiye ulaşabileceği anlamına gelmez. Bu bir umutsuzluk önerisi değil, bilginin artması ve gelişmesi için bir teşviktir (Oderberg, 2007, s. 19).

Gerçek özcülük, öz bilgisine gerçek tanım yoluyla ulaşılabilirliğini savunur. Fine'ın belirttiği gibi, "Bir kelimeyi tanımlayabildiğimiz gibi, bir nesneyi de tanımlayabiliriz, yani ne olduğunu söyleyebiliriz" (Fine 1994, s. 2). Gerçek tanıma karşı olan önyargı, ampirizmin köklerine kadar uzanan derin bir önyargıdır. Ancak bu kavramın neden kabul edilemez olduğunu görmek zordur. Aslında, bir kelimeyi tanımlamak, bir tür nesnenin (anlamın) özünü vermek olarak görülmelidir; gerçek tanıma karşı olan ve en azından kelimeleri tanımlayabileceğimizi kabul eden biri, zaten belirli bir türdeki nesnelere tanımlayabileceğimiz ilkesini kabul etmiştir; eğer bu türdeki nesnelere tanımlayabiliyorsak, neden diğerlerini de tanımlayamayalım? (Daha fazla bilgi için bkz. Fine 1994, s. 13-14). Bir şeyi tanımlamak, kelimenin tam anlamıyla, onu farklı türden tüm diğer şeylerden ayırt edebilecek şekilde sınırlarını belirlemek anlamına gelir. Bu noktayı yeniden Aristotelesçi terminolojiyle ifade edecek olursak), bir şeyin tanımını vermek, onun ne olduğunu söylemektir; yani nesnenin *ti esti* veya *to ti en einai*'sini vermektir. Basitçe ifade etmek gerekirse, gerçek özcülük pozisyonu, şeylerin ne olduğunu doğru bir şekilde söylemenin mümkün olduğunu savunur (Oderberg, 2007, s. 19).

Gerçek özcülük, dünyanın düzenli olduğunu ve bu nedenle şeylerin sınıflandırılabilir olduğunu savunur. Bu nokta, Ellis tarafından özellikle vurgulanmıştır ve bu doğru bir yaklaşımdır. Dünyayı doğru bir şekilde tanımlamak, içindeki şeyleri varlık türlerine göre sınıflandırabilmeyi gerektirir. Bu, belirli bir türün birden fazla örneğinin olmasına bağlı değildir; çünkü var olan her şey, türünün tek örneği olsa bile, yine de bir türün üyesi olarak sınıflandırılabilir. Gerçek özcü ise, esas olarak nesnelere bazı gerçek boyutlarına göre değil, bütünüyle ne olduklarına göre sınıflandırılmasıyla ilgilenir. Bu, nesnenin bir bütün olarak formu tarafından belirlenir ve bu form da birden çok kez ortaya çıkabilir (Oderberg, 2007, s. 19).

Hem Ellis hem de Oderberg'in özcülük anlayışları Neo-Aristotelesçilik akımını günümüzde etkin bir metafizik akım haline getirme noktasında oldukça başarılıdır. Fakat, özcülüğü hak ettiği öneme ve değere getiren şüphesiz A. Bird'ün eğilimsel özcülük yaklaşımıdır. Aristoteles'ten esinlense de yepyeni ve modern bilim ile uyum içinde olan bu özcü metafiziği incelemeye başlayabiliriz.

#### 4. Bird'ün 'Eğilimsel Özcülük' Yaklaşımı

Eğilimsel özcülük, varlıkların özlerinin onların sahip oldukları eğilimler (dispositions) ve kapasitelerle (capacities) tanımlanabileceği görüşüdür. Bu yaklaşım, varlıkların doğalarının, belirli koşullar altında belirli türde davranışlar sergileme eğilimleriyle özdeş olduğunu savunur.

Eğilimsel özcülük, Shoemaker'ın (1980) özelliklerin doğası hakkındaki önerisinden esinlenmiş, Swoyer (1982) tarafından yasalarla ilgili bir görüş olarak geliştirilmiş ve daha yakın zamanlarda Ellis (2001, 2002) tarafından genişletilip savunulmuştur. Bu görüşe göre, yasalar, özelliklere, sanki o özelliklerin ne olduğundan bağımsız olarak zorla dayatılmaz. Aksine, yasalar, özelliklerin kendilerinden kaynaklanır. Bir özelliğin özsel doğası, onun diğer özelliklerle olan ilişkileri tarafından belirlenir. O özellik, bu ilişkilerde yer almadan var olamaz. Dolayısıyla, bu ilişkiler gerçekleşmek zorundadır. Bu nedenle, doğa yasaları metafiziksel olarak zorunludur (Bird, 2007, s. 2).

Bird'ün yaklaşımında, doğa yasaları, varlıkların eğilimleri ve kapasiteleri aracılığıyla anlaşılır. Bu yasalar, varlıkların doğasında bulunan eğilimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Örneğin, bir cam bardak, belirli koşullar altında kırılma eğilimine sahiptir ve bu eğilim, camın özünden kaynaklanır. Bird, bu tür eğilimlerin ve kapasitelerin, varlıkların metafiziksel yapısının temel bileşenleri olduğunu savunur.

Bird'ün argümanı, tüm özelliklerin özsel olarak eğilimsel karakterde olduğunu ileri sürer. Bu, herhangi bir özelliğin özünün, belirli bir uyarıcıya maruz kaldığında belirli bir yanıtı ortaya çıkarma eğiliminde olması anlamına gelir. Örneğin, kırılma özelliğini ele alalım. Bu özelliğin özü, strese maruz kaldığında kırılma eğiliminde yatmaktadır. Bu kavram, Bird'ün 'U-T ilişkisi' (Uyarıcı-Tepki ilişkisi) olarak adlandırdığı bir terimle ifade edilebilir. Esasen, bir U-T ilişkisi, bir özelliğin özünü, belirli bir uyarıcıya (örneğin, strese maruz kalma) karşılık gelen karakteristik yanıtı (örneğin, kırılma) tanımlayarak belirler (Muhammedian, 2022, s. 11).

Bird, doğa yasalarının bu U-T ilişkileri aracılığıyla tanımlandığını savunur. Bir özellik, diğer özelliklerle olan U-T ilişkileri tarafından tanımlandığı için, kimliği tüm olası dünyalar boyunca tutarlıdır. Bu U-T ilişkilerinin değişmesi, özelliğin kendisinin değiştiği anlamına gelir ve bu da aynı özellik olmadığını gösterir. Bu nedenle, Bird, U-T ilişkilerinin ve dolayısıyla tanımladıkları doğa yasalarının tüm olası dünyalar boyunca sabit olduğunu savunur. Başka bir deyişle, bu ilişkiler metafiziksel olarak zorunludur, yani her olası dünyada değişmez bir şekilde geçerlidir (Muhammedian, 2022, s. 11).

Eğilimsel özcülük, bir özelliğin doğasını tanımlamak için eğilimlerin kullanılabilmesini öne sürer. Bu yaklaşım, bir özelliğin diğerleriyle olan ilişkisini belirlemek için koşullu ifadelerle çalışır. Örneğin, negatif yüklü bir nesnenin, pozitif yüklü nesnelere çekme eğilimi varsa, bu özellik tüm negatif yüklü nesnelere için geçerli olacaktır. Ancak, bazı durumlarda, bu ilişki ceteris paribus koşuluyla açıklanır; yani, ilişkiyi etkileyebilecek diğer faktörlerin eşit olduğu varsayılır. Bu, ilişkinin her zaman mükemmel olmadığını ve dış etmenlerin de etkisi olduğunu gösterir (Bird, 2007, s. 3).

Bird'ün eğilimsel özcülük yaklaşımı, temel doğal özelliklerin eğilimsel olduğunu savunarak, yasaların metafiziksel olarak zorunlu olduğunu ileri sürer (Bird, 2007, s. 18).

Bird, eğilimsellik kavramı ile aslında dış dünyanın doğal özelliklerini yeniden yorumlamaktadır. Nesnenin kendisinin doğa ile uyum içinde olması için nesnenin özünün bazı özelliklere sahip olması gerektiğini böyle özelliklerin ise eğilimsel olması gerektiğini dile getirir.

Eğilim, bir nesnenin içsel potansiyelidir ve genellikle dışarıdan görülmeyen ancak belirli koşullar altında ortaya çıkabilen bir nedensel etkiye işaret eder. Örneğin, bir cam bardak, içindeki kırılma eğilimini sergilemediği sürece hiçbir zaman düşmeyebilir. Benzer şekilde, bir mıknatısın demir kırıntılarını çekme eğilimi, yakın çevrede demir kırıntılarının olmamasına rağmen manyetik bir özelliğe sahip olduğunu belirtir. Ayrıca, bir sıvının yanma eğilimi, yalnızca ateş ile temas ettiğinde ortaya çıkabilir. Şekerin çözünme eğilimi de benzer bir şekilde, bazı durumlarda bir sıvının içine konmadığı sürece ortaya çıkmayabilir (Rosenberg, 2014, s. 109). Bu tür eğilim özellikleri, bilim insanlarının keşfettiği en önemli özelliklerden biridir ve bilim, özellikle klasik fizik alanında, bu tür eğilimlerin keşfinin, doğadaki zorunlu bağlantıları anlamak için önemli bir fırsat sunduğunu kabul etmektedir. Örneğin, bir demir parçasının manyetik olması durumunda (bir eğilim), bir bobinin içinden geçirildiğinde elektrik alanı oluşturacağına yönelik belirli bir güvence sağlar.

"Eğilimsel özcülük yaklaşımı bağlamında, tüm temel doğal özelliklerin eğilimsel olduğu iddiası tartışmalı olabilir. Ancak Bird'ün tanımına göre, eğilimsel özcülük "en azından bazı seyrek, temel doğal özelliklerin (ve ilişkilerin) eğilimsel özlere sahip olduğu" tezini destekler (Bird, 2007, s. 45)".

Çeşitli nesnelerin özelliklerini ve niteliklerini ifade etmenin farklı yöntemleri vardır. Bazı durumlarda, özelliklerin eğilimleri açıkça belirtilirken, diğer durumlarda bu eğilimler örtük olarak ifade edilir. Örneğin, bir kişinin zayıf bir bağışıklık sistemine sahip olduğunu ve enfeksiyon riskinin yüksek olduğunu veya bir nesnenin stres altında kırılma riskinin arttığını ifade edebiliriz. Bu tip ifadeler açık veya açık eğilimsel ifadelerdir. Bununla birlikte, "şu kişi bağışıklık sistemi zayıf" veya "bu nesne kırılmandır" gibi ifadeler örtük eğilimsel ifadelerdir. Açık eğilimsel ifadelerde, genellikle "şu durumda ... eğilimindedir" gibi bir ifade kullanılır. Öte yandan, "şu durumda ... eğilimine sahiptir" gibi bir tanımlama kullanılarak bir özelliğe gönderme yapılabilir.

Açık eğilimsel ifadeler, karakteristik bir uyaran ve karakteristik bir gösterim referansı ile tanımlanır. Örneğin, bir şey stres altındayken kırılma eğilimindeyse, stres olmak uyaran, kırılmak ise gösterimdir. Örtülü veya kısaltılmış eğilimsel ifadeler, karakteristik uyaran ve gösterimlerine açıkça atıfta bulunmazlar —örneğin kırılma, yanıcı, sindirilebilir.

Açık ve örtük eğilimsel ifadeler hakkında teknik bazı ayrımların direk alıntı ile verilmesi daha uygun olacaktır:

- (1) Örtülü (ya da eliptik, dolaylı) eğilimsel özellik isimleri. Bunlar, doğal olarak eğilimsel özelliklere atıfta bulunan isimlerdir. "Kırılma", "yanıcılık", "gevreklik", "esneklik", "işlenebilirlik" gibi filozofların favori terimleri bu kategoriye girer. Eğer zihin hakkında eğilimsel hesap doğrusa, birçok zihinsel özellik terimi de bu

kategoriye girer: "korkmak" veya "korkaklık", "tiksinmek", "umut etmek", "inanmak", "hayırsever olmak", vb.

(2) Örtülü eğilimsel yüklemeler. Bunlar, (1) de belirtilen isimlere karşılık gelen yüklemelerdir, örneğin: "kırılgan", "yanıcı", "gevrek", "esnek", vb.

(3) Açık eğilimsel özellik tanımlamaları. Bunlar, "S olduğunda M eğilimine sahip olma" formunda özellik tanımlamalarıdır; burada M bir gösterim tanımı ve S bir uyaran koşul tanımıdır, örneğin: "stres altındayken kolayca kırılma eğilimi".

(4) Açık eğilimsel yüklemeler. Bunlar, "S olduğunda M eğilimindedir" formundaki ifadeler olup, M ve S yukarıda belirtildiği gibidir.

Açıkça, (1) ve (2) arasında bir karşılıklık vardır. Bir şey, kırılma özelliğine sahip olduğunda kırılıktır; elastik olma özelliğine sahip olduğunda ise elastiktir, vb. Benzer şekilde, (2) ve (3)'ü aynı madalyonun iki yüzü olarak görmek doğaldır ve şu iddiada bulunulabilir:

x, S olduğunda M eğilimine sahipse, x S olduğunda M eğilimindedir (Bird, 2007, s. 19).

Bird'ün yaklaşımında, doğal yasalar, varlıkların eğilimleri ve kapasiteleri aracılığıyla anlaşılır. Bu yasalar, varlıkların doğasında bulunan eğilimlerin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Örneğin, bir cam bardak, belirli koşullar altında kırılma eğilimine sahiptir ve bu eğilim, camın özünden kaynaklanır. Bird, bu tür eğilimlerin ve kapasitelerin, varlıkların metafiziksel yapısının temel bileşenleri olduğunu savunur.

Bird'ün eğilimsel özcülüğü, metafiziksel realizm ve doğalcılık arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlar. Varlıkların özlerinin onların eğilimleriyle tanımlanması, doğal yasaların ve nedenselliğin daha dinamik bir şekilde anlaşılmasını sağlar. Bu yaklaşım, aynı zamanda, bilimsel açıklamaların temelinde yatan metafiziksel yapıların daha derin bir şekilde kavranmasına katkıda bulunur.

## 5. Sonuç

Bu çalışmada, eğilimsel özcülük (dispositional essentialism) yaklaşımı, modern metafiziğin önemli bir alanı olarak ele alındı. Ayrıca, neo-Aristotelesçi metafiziğin temel ilkeleri ve Alexander Bird'ün eğilimsel özcülük yaklaşımı detaylı bir şekilde incelendi ve günümüz metafizik tartışmalarındaki katkıları üzerinde duruldu. Metafizik, felsefenin en eski ve temel alanlarından biridir; varlığın doğası, gerçekliğin yapısı ve evrensel yasaları gibi konuları inceler. Bu alandaki düşünsel keşifler, özellikle Platon ve Aristoteles'in eserleriyle şekillenmiştir. Platon, hakikati evrensel ve soyut kavramlar olan formlara bağlamışken, Aristoteles varlıkları tekillerin özlerine indirgemeyi tercih etmiştir. Dolayısıyla, günümüzde özcü metafizik tartışmaları, Aristoteles'in düşüncelerine atıfta bulunmadan anlamak oldukça zor olabilir. Neo-Aristotelesçi metafizik ise, Aristoteles'in klasik metafizik anlayışını günümüz felsefi tartışmalarına entegre eden ve yeniden yorumlayan bir yaklaşım olarak ortaya çıkmıştır.

Günümüzde, Aristoteles'in izinden giden üç önemli yaklaşım belirlenebilir: Ellis'in "Bilimsel Özcülük" yaklaşımı, Oderberg'in "Gerçek Özcülük" yaklaşımı ve Bird'ün "Eğilimsel Özcülük" yaklaşımları. Bu bağlamda, bu makalede, modern metafiziğin öne çıkan bir alanı olan eğilimsel özcülük (dispositional essentialism) yaklaşımı karşılaştırmalı bir şekilde önceki iki görüş ile birlikte ele alındı. Aynı zamanda, neo-Aristotelesçi metafiziğin temel ilkeleri ve Bird'ün eğilimsel özcülük yaklaşımı incelenerek günümüz metafizik tartışmalarındaki bu yaklaşımların önemi ve katkıları üzerinde duruldu.

Bird'ün eğilimsel özcülük yaklaşımı, varlık, öz ve nedensellik kavramlarını modern bilimsel ve felsefi gelişmeler ışığında yeniden yorumlayarak varlıkların eğilimsel özelliklerine odaklanır. Bu yaklaşım, özellikle doğa yasaları ve nedensel ilişkiler bağlamında varlıkların eğilimsel özelliklerine vurgu yaparak modern metafiziğin temel sorunlarına çözümler sunar. Günümüzde, bilimsel ve felsefi araştırmalarda Bird'ün eğilimsel özcülük yaklaşımının önemli bir rol oynadığı gözlenmektedir. Varlıkların özleri ve potansiyelleri üzerinden yürütülen bu tartışma, doğa yasalarının nasıl anlaşılması gerektiğine yönelik önemli açıklamalar sunmaktadır.

Sonuç olarak, neo-Aristotelesçi metafizik ve eğilimsel özcülük yaklaşımları, modern metafizik tartışmalarında merkezi bir konumda yer alır. Bu yaklaşımlar, klasik metafiziği modern bilimsel ve felsefi bağlamla birleştirerek, varlıkların doğasını, özlerini ve eğilimlerini derinlemesine inceleyerek daha kapsamlı bir metafizik perspektif sunar. Bu makalede ele alınan neo-Aristotelesçi metafizik ve eğilimsel özcülük, modern felsefenin zengin ve dinamik yapısını yansıtırken, aynı zamanda klasik düşüncenin zamansız değerini de gözler önüne serer. Bu yaklaşımlar, metafiziksel sorulara yeni ve anlamlı yanıtlar arayanlar için sağlam bir temel sağlar ve varlıkların doğasını anlama çabalarına önemli bir katkı sunar.

**KAYNAKÇA**

- Aristoteles. (1996). *Metafizik* (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aristoteles. (1998). *Birinci Çözümlemeler* (A. Houshiary, Çev.). Ankara: Dost Kitapevi.
- Aristoteles. (2001). *Fizik* (S. Babür, Çev.). İstanbul: YKY.
- Aristoteles. (2018). *İkinci Çözümlemeler* (A. Houshiary, Çev.). İstanbul: YKY.
- Bird, A. (1998). *Philosophy of Science*. McGill-Queen's University Press.
- Bird, A. (2007). *Nature's Metaphysics: Laws and Properties*. New York: Oxford University Press.
- Büyükkada, S. (2021). *İbn Sina'da Modal Mantık-Metafizik İlişkisi Bağlamında Çağdaş Özcülük Tartışmaları*. Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Cartwright, N. (1999). *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science*. Cambridge University Press.
- Chakravartty, A. (2007). *A Metaphysics for Scientific Realism: Knowing the Unobservable*. Cambridge University Press.
- Dupre, J. (2013). *Processes of Life: Essays in the Philosophy of Biology* (2. baskı). Oxford University Press.
- Ellis, B. (2001). *Scientific Essentialism*. New York: Cambridge University Press.
- Ellis, B. (2002). *The Philosophy of Nature: A Guide to the New Essentialism*. Chesham: Acumen.
- Ellis, B. and Lierse, C. (1994). Dispositional Essentialism. *Australasian Journal of Philosophy* (72/1). 27-45.
- Fine, K. (1994). *Essence and Modality*. Oxford: Oxford University Press.
- Hacking, I. (1983). *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lamont, J. (2007). Fall and Rise of Aristotelian Metaphysics in the Philosophy of Science. *Science and Education* (18). 861-884.
- Lowe, E.J. (2006). *The Four-Category Ontology*. Oxford: Oxford University Press.
- Lowe, E. J. (2009). *More Kinds of Being: A Further Study of Individuation, Identity, and the Logic of Sortal Terms*. John Wiley & Sons.



- Mumford, S. (2003). *Dispositions*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Mumford, S. (2004). *Laws in Nature*. New York: Routledge.
- Mumford, S. (2004b). *Natural Kinds*. New York: Routledge.
- Mohammadian, M. (2022). An Armstrongian Defense of Dispositional Monist Accounts of Laws of Nature. *European Journal for Philosophy of Science* (12). 2-15. <https://doi.org/10.1007/s13194-022-00481-x>
- Ökten, H. K. (2007). *Aristoteles*. İstanbul: Say Yayınları.
- Rosenberg, A. (2014). *Bilim Felsefesi: Çağdaş Bir Giriş* (İ. Yıldız, Çev.). Ankara: Dipnot.
- Ross, D. (2011). *Aristoteles* (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Salğar, E. (2023). Bilimsel Devrim: Aristotelesçi Bilimden Modern Olana Geçişin Kısa Bir Öyküsü. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Güz (36). 295-321.
- Simpson, W. M. R.; Koons, R. C. & Teh, N. (2017). *Neo-Aristotelian Perspectives on Contemporary Science*. New York: Routledge.
- Tahko, T. E. (2015). *An Introduction to Metametaphysics*. Cambridge University Press.

Makale Geliş Tarihi | Received: 26.05.2024  
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 14.10.2024

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

## NESNELİK VE ÖZNELİK SALINIMINDA HERMENEUTİĞİN BİLGİ PROBLEMİNE YAKLAŞIMI

Erdal YILMAZ<sup>1</sup>

**Öz:** Yorum kavramı ilk bakışta bir anlam çokluğunu imler gördüğü için, bilgiye hermeneutik/yorumbilimsel bakışın kaçınılmaz olarak öznellik taşıdığı ve görelilik içerdiği iddia edilebilir. Bu yaklaşımı destekler gibi görünen bir diğer husus hermeneutiğin metin ve olgu analizlerinin dil düzeyinde vuku bulduğu, dilin kelimeleri ve kavramlarının katmanlı bir yapıya sahip olduğu, dolayısıyla aynı metne veya olguya yönelik hermeneutik analizin çeşitlilik barındıracağı iddiasıdır. Bu da elbette bilgiye hermeneutik yaklaşımın yine kaçınılmaz olarak görelilik içerdiği iddiasını desteklemektedir. Bu çalışma, bu iddiaların hermeneutiğin bilgi problemine yaklaşımını ne ölçüde yansıttığına odaklanmakta ve bu doğrultuda hermeneutiğin gelişim seyrini takip etmek suretiyle, bir felsefi disiplin olarak hermeneutiğin ortaya çıkmasında oynadıkları roller bakımından üç filozofun bilgi problemine yaklaşımlarını incelemektedir. Bu filozoflar Schleiermacher, Dilthey ve Gadamer'dir. Her ne kadar yorum kavramı bir anlam çokluğunu imlediğinden hermeneutik anlayışın bilgi problemine yaklaşımı ilk bakışta nesnelikten uzak ve öznelliğe/göreliliğe mahkûmuş gibi görünse de bu incelemede en azından bu üç filozofun bilgiye hermeneutik yaklaşımlarının görelilik fikrine mesafeli olduklarını iddia etmekteyiz.

**Anahtar Kelimeler:** Bilgi, Hermeneutik/Yorumbilim, Schleiermacher, Dilthey, Gadamer

### HERMENEUTICS' APPROACH TO THE PROBLEM OF KNOWLEDGE IN THE OSCILLATION OF OBJECTIVITY AND SUBJECTIVITY

#### Abstract:

Since the concept of interpretation seems to imply a multiplicity of meanings at first glance, it can be argued that the hermeneutic approach to knowledge inevitably carries subjectivity and relativity. Another point that seems to support this approach is the claim that hermeneutics' analyses of texts and phenomena occur at the level of language, that the words and concepts of language have a layered structure, and that hermeneutical analysis of the same text or

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi

Marmara Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü | Marmara University, Faculty Of Arts And Sciences, Philosophy Department  
erdalyilmaz34@gmail.com  
Orcid ID: 0000-0002-2270-8224

phenomenon will contain diversity. This, of course, supports the claim that the hermeneutic approach to knowledge inevitably involves relativism. This study focuses on the extent to which these claims reflect hermeneutics' approach to the problem of knowledge. By following the course of the development of hermeneutics, it examines the approaches of three philosophers to the problem of knowledge in terms of the roles they played in the emergence of hermeneutics as a philosophical discipline. These philosophers are Schleiermacher, Dilthey and Gadamer. Although the hermeneutic approach to the problem of knowledge seems to be far from objectivity and doomed to subjectivity/relativism at first glance since the concept of interpretation implies a multiplicity of meanings, we argue that at least these three philosophers' hermeneutic approaches to knowledge do not endorse the idea of relativism.

**Keywords:** Knowledge, Hermeneutics, Schleiermacher, Dilthey, Gadamer

## 1. Giriş

Düşünce tarihinde bilginin imkânına ve ne olduğuna dair farklı yaklaşımlar mevcuttur. Bilgi, farklı tanımları bulursa da, genellikle “gerekçelendirilmiş doğru/hakiki inanç” (Creel, 2001, s. 108) olarak tanımlanır ve bu, bilimsel bilginin tanımı olarak da kabul edilir. Bu tanımdan hareket edecek olursak, bilginin bir tür inanç formu olduğunu belirlemiş oluruz. İnanç ise “bir şeyin doğru/hakikat olduğunu düşünmek” (Creel, 2001, s. 93) olarak tanımlanabilir. O halde “gerekçelendirilmiş doğru/hakiki inanç” olarak bilginin anlamına vakıf olabilmek için bu ifadede anlamı aşikâr olmayan hakikat kavramının ne olduğunu açıklamak gerekir. Yine çok detayına girmeksizin genel olarak kabul gören tanımını verecek olursak “hakikat, bir şeyin gerçekliğinin olduğu gibi ifadesidir” (Creel, 2001, s. 95).<sup>2</sup> Müteakabiliyet teorisinin yaklaşımı olarak da kabul gören bu tanıma göre doğruluk olarak da adlandırılan hakikatin yeri, şeylerin kendileri değil dilsel ifadeleridir (Creel, 2001, s. 95). Dolayısıyla şayet bir şeyin ne olduğunu veya ne durumda olduğunu ifade eden dilsel ibare –ki buna önerme denir–, betimlediği gerçekliğe tekabül ediyorsa, bu dilsel ifade (önerme) doğru, tekabül etmiyorsa yanlış olarak kabul edilir. Örneğin, “Yağmur yağıyor” dilsel ifadesindeki yargı gerçekliğe tekabül ediyorsa doğru, değilse yanlıştır.

Bilginin, sadece “gerekçelendirilmiş doğru/hakiki inanç” olarak kabul edilmesi modern bir yaklaşımdır. Kadim dönemde bilgi erdemli yaşama katkısı bakımından ele alınmıştır. Bilgiye dair bu yaklaşımın “gerekçelendirilmiş doğru/hakiki inanç” yaklaşımına evrilme süreci 14. yüzyıldan itibaren ve aşamalı olarak başlar. Bu farklılaşmanın başlıca iki sebebi vardır: Birincisi; erken modern dönemde yapılan bilimsel çalışmalarda elde edilen bulguların Ortaçağ Hıristiyanlığının benimsediği kozmolojik anlatıdan tamamen farklı bir yapı sergilemesidir. İkinci sebep ise Hıristiyan mezhepleri arasındaki yorum farklılıklarının, “Hangi yorumun hakikat olduğu?” ve

---

<sup>2</sup> Hakikat kavramının doğruluk ile aynı olup olmadığı hususunda, hermeneutik yaklaşımın tutumu farklılaşmaktadır. Bu farklılaşmada en önemli incelemeler Heidegger tarafından yapılmıştır. Bkz. (Yılmaz, 2023, s. 12-21). Ayrıca hem Heidegger'in hakikat üzerine yaptığı analizlerin detayına vakıf olmak hem doğruluk ile hakikat arasındaki farkı görebilmek için Türkçe literatürde bu alanda önemli bir çalışma olarak karşımıza çıkan Derya Önder'in doktora tezine bakmak yeterli olacaktır (Önder, 2023; özellikle “Marburg-Freiburg Dersleri (1927-1932) başlıklı Dördüncü Bölüm).

“Doğru bilginin temelini ne olduğu?” sorularına yol açmasıdır. Bir dizi sosyal ve politik sebebin yanı sıra bahsettiğimiz bu iki sebep kadim dünyanın bilgelik kaygısının yerini doğru bilgi arayışına bırakmasına neden olmuştur.

Bu sorunların sebep olduğu entelektüel atmosferin önde gelen figürü ve bilgiye yönelik modern tutumun ilk temsilcisi olarak Descartes görülür. Descartes antik dünyanın güvenilir bilgi kaynakları olarak görülen otorite metinlerin ve duyu verilerinin aslında “kesin” bilgiye engel teşkil ettiğini ileri sürer; kesin bilgiye sahip olmak için, bu kaynaklardan uzaklaşmak ve tek güvenilir zemin olan düşünme eyleminin kendisine odaklanmak gerektiğini belirtir (Descartes, 2008, s. 17-25). Böyle bir yaklaşım, kadim dünyada birbiriyle içsel bağlantısı olduğu varsayılan zihin-dünya ilişkisini ortadan kaldırır. Düşünsel eylemin öğeleri olan idealardan hareketle bir hakikatler alanı inşa edilir. Bu yaklaşım, o dönemin bilgi anlayışından dolayı kadim dünyada ortaya çıkmayan sorunların, modern dünyada vuku bulmasına neden olur: “Zihnindeki düşünceler, zihnin dışındaki gerçekliğe tekabül ediyor mu?” sorusuyla “düşüncelerimin doğru olup olmadığı” problemi doğar. Bununla bağlantılı olarak ise zihnim dünyadan yalıtık olduğu için, “Diğer zihinlere nasıl erişim sağlayabilirim?” sorusu kendini gösterir.<sup>3</sup>

Bu iki problem, yani “düşüncelerimin doğru olup olmadığı” ve “zihnimin diğer zihinlere nasıl erişebildiği”, hermeneutik açısından oldukça önemlidir. İlk problem, bilginin tarafsız ve değerlerden bağımsız bir olgu olduğu iddiasına zemin hazırlayarak nesnel bilgiye ulaşmanın yolunun yaşam bağlamımızı paranteze almakla mümkün olduğu iddiasına temel oluşturur. Kadim dünyada, okur ve yazar aynı anlamlı evrene katıldıkları için, başka zihinlere ulaşma ve miras alınan metinleri anlama problemi vuku bulmazken, zihin ve dünya ayrımıyla birlikte modern dünyada okur artık kendi zihni ile yazarın zihni arasında bir uçurumla karşı karşıya kalır ve yazarın ürettiği metni anlama problemi ortaya çıkar. Bir başka şekilde ifade edecek olursak, erken modern anlayışta zihin ve dış dünyanın birbirinden bağımsızlığı “Bir başkasının söylediklerine dair algımızı nasıl doğrulayabiliriz?” ve “Dünyaya dair algımızı nasıl doğrulayabiliriz?” kaygılarını doğurur. Bu iki kaygının giderilmesi, hermeneutiğin hedefi haline gelir.

Diyebiliriz ki hermeneutik, insan bilgisinin doğası hakkındaki tartışmaya farklı bir açıdan katılmak demektir çünkü hermeneutik bizi doğrudan dilin dünyasına yönlendirir. Kadim dünyanın düşünsel evreninde insan dilinin, insan ve dünya hakkındaki evrensel gerçekleri ortaya çıkarma kapasitesine sahip olduğu kabul edilir. Düşünmek için dile ihtiyacımızın olduğu ifade edilir ve akıl yürütmenin, birbirine anlamlı bir şekilde bağlı olduğu kabul edilen gerçekliği yansıttığı varsayılır. İnsan zihni, dünya ve dil arasında içsel bir ilişkinin olduğu iddia edilir. Fakat modern dönemde dünya ve zihin arasında başlayan kopukluk, düşünce ile dünya arasında bir uçuruma neden olur. Hermeneutik filozoflara göre düşünce ile dünya arasındaki köprüünün kurulmasında dil önemli bir rol oynar çünkü bu ikisiyle de bağlantılı olan dildir.

<sup>3</sup> Kadim dünyadaki bilgiye yaklaşım ile modern dünyadaki bilgiye yaklaşım arasındaki farkın detayları için bkz. (Zimmermann, 2015, s. 19-23).

Gerçekliğin dilsel ifadesinin doğrulanmasıyla ilintili olan bilgi de bir dilsel olaydır. Dolayısıyla bilginin dil ile doğrudan ilişkisinin kaçınılmazlığı aşikâr olmuş olur.

Fakat bu durum, Antikçağ'da dünya, düşünce ve dil arasında kurulan içsel ve doğrudan ilişkinin modern dönemde ortadan kalkmış olması hasebiyle, bilgi meselesine yönelik tartışmada farklı bir boyutu ortaya çıkarır. Her ne kadar ilk paragrafta ifade edilen mütakabiliyet teorisi, dili gerçekliği yansıtan bir vasıta gibi görmek suretiyle, dilsel ifadelerin gerçekliğe bakarak doğrulanabileceği iddiasında bulunsa da durum oldukça karmaşık görünmektedir çünkü dil, birçok filozof tarafından katmanlı bir yapı olarak kabul edilmektedir. Dilin katmanlı bir yapıya sahip olması ve bilginin dilsel bir olay olması, bilgide öznellik ve nesnellik tartışmasını doğurmaktadır. Bu nedenle de bilginin nesnellığının mümkün olup olmadığı sorusu hermeneutik alanında çalışan filozofların başlıca inceleme konularından biri olmuştur.

Bir disiplin olarak hermeneutik alanında bilgi meselesine dair tek bir yaklaşımın hâkim olduğu söylenemez. Tarihsel süreç içinde hermeneutiğin gelişimine paralel olarak farklı yaklaşımların öne çıktığını görmek mümkündür. Bu makalede bir felsefi disiplin olarak hermeneutik etrafındaki tartışmaların tarihi seyri dikkate alınarak bilgi problemine nasıl yaklaşıldığı üç filozoftan hareketle tespit edilmeye çalışılmakta ve bu alandaki literatüre bu bakımdan katkı yapmayı planlanmaktadır. Bu filozoflar sırasıyla Schleiermacher, Dilthey ve Gadamer'dir. Hermeneutiğin, özel disiplinlerin çalışmalarında taşıdığı anlamı aşikâr kılmak için metinleri yorumlama sanatı olarak görülmesinden felsefi bir disiplin olmasına doğru seyri Schleiermacher'ın çalışmalarıyla başlar. Dilthey ise hermeneutiği insanbilimlerinin yöntemi olarak konumlayarak hermeneutiğe farklı bir alan açar. Gadamer ile hermeneutik, tüm anlama durumlarında yorumun zorunlu biçimde içerildiğini iddia etmesiyle, yalnızca insanbilimlerinin değil, tüm bilimlerin bilgi problemini de içeren geniş bir perspektife kavuşur. Bu çalışmada, ana hatlarını yukarıda çizdiğimiz gelişim seyrini takip etmek suretiyle, hermeneutiğin bir felsefi disiplin olarak ortaya çıkmasında oynadıkları rolleri bakımından bu üç filozofun bilgi problemine yaklaşımları incelenmektedir. Her ne kadar hermeneutik anlayışın bilgi problemine yaklaşımı, yorum kavramının bir anlam çokluğunu imlemesi nedeniyle ilk bakışta öznelliğe mahkûmmuş gibi görünse de bu incelemenin nihayetinde, en azından bu üç filozofun, bilginin öznelliğe tabi olduğu ve göreliliği olduğu fikrine mesafeli durduklarını iddia etmekteyiz. İddiamızın detaylarını ortaya koymak için analizimize Schleiermacher'ın hermeneutik yaklaşımıyla başlayabiliriz.

## **2. Genel Bir Anlama Sanatı Olarak Hermeneutiğin Bilgi Sorununa Yaklaşımı**

Terimin klasik anlamıyla hermeneutik, metinleri yorumlama sanatıdır. Bu sanat yani hermeneutik, öncelikle kutsal ve kanonik metinlerin yorumlanmasıyla ilgili teoloji, hukuk, filoloji gibi disiplinlerin içerisinde gelişir. Hermeneutik, bu metinlerin anlaşılmasında yardımcı bir işlev üstlenir ve anlam bakımından muğlaklık içeren metinleri sarıh kılmak amacıyla kullanılan bir sanat olarak kabul edilir. Böylece hermeneutik normatif bir amaca sahip metinlerin doğru yorumlanmasına kapı aralayan kurallar ve kaideler öneren bir disiplin olarak ortaya çıkar. Hermeneutik teriminin klasik anlamını Schleiermacher'ın temsil ettiğini söyleyebiliriz.

Schleiermacher hermeneutiğın henüz genel bir tarzda anlama sanatı olarak tesis edilmediğini, daha ziyade teoloji, hukuk, tarih gibi bazı özel disiplinlerin kullandığı hermeneutik formların bulunduğunu ifade eder (Schleiermacher, 1998, s. 5). Hedefi, hermeneutiği özel disiplinlerin yanlış anlamayı önlemek için kullandığı bir sanattan ziyade “genel bir tarzda dilsel ifadeleri anlamının sanatı” olarak tesis etmektir (Schleiermacher, 1998, s. 3).<sup>4</sup> Burada sanat ile bir şeyin nasıl yapılacağını bilme kastedilmektedir (Schmidt, 2006, s. 10). “Kelimesiz kimsenin düşünemeyeceğini ve kelimesiz düşüncenin henüz tamamlanmış ve açık olmadığını” (Schleiermacher, 1998, s. 8) ifade etmek suretiyle düşünce ile dil arasında ayrılmaz bir ilişki bulunduğunu varsayan Schleiermacher’e göre anlama sanatı, konuşma sanatının tersi yönünde icra edilir (Schleiermacher, 1998, s. 7). Konuşma sanatında süreç düşüncenin dile dökülmesi doğrultusunda ilerlerken, anlama sanatında süreç dilde ifade edilenin ardındaki düşünceyi ve içerdiği bilgiyi tespit etmeye yöneliktir. Schleiermacher’e göre dilsel metnin analiziyle ardındaki düşünceye ve içerdiği bilgiye ulaşılabilir.

Schleiermacher, genel bir anlama sanatı olarak yorumbilimin, yazarın ifadesini yeniden inşa etmeye çalışması gerektiğini belirtir. Hatta bu inşa ile birlikte yazarın dile getirdiği “ifadeyi öncelikle yazarı kadar, sonra da yazarından daha iyi anlayabileceğini” iddia eder (Schleiermacher, 1998, s. 23). Schleiermacher tarafından bu inşanın nasıl icra edildiğinin aşamalarının gösterilmesi, bize genel bir anlama sanatı olarak düşünülen hermeneutiğın bilgiye dair yaklaşımını da verecektir.

Bir dilsel ifadeyi, onun yaratıcısı gibi anlayabilmek için öncelikle o dile vakıf olmak, ifadedeki kelimelerin anlamlarını bilmek ve o dilin gramer yapısına hâkim olmak gerekir. Aynı dilsel ifadeyi yazarından daha iyi anlamak ise, Schleiermacher’e göre, ancak dilsel ifadeyi üretme sürecinde yazarın da farkında olmadığı faktörlerin üretim sürecindeki etkisini tespit etmek ile olasıdır (Schleiermacher, 1998, s. 24, 33). Aslında hem dili hem üretim sürecini etkileyen psikolojik faktörleri bilmek okuyucunun yazarın pozisyonuna nesnel ve öznel olarak konumlanmasını gerektirir (Schleiermacher, 1998, s. 24). Yazarın metnin dilini öğrenmek bir nesnel süreç iken yazarın yaşamını, yetiştirdiği kültürel atmosferi, içinde bulunduğu entelektüel ortam gibi “yazarın yaşamının iç ve dış veçhelerini” (Schleiermacher, 1998, s. 24) öğrenmek bir öznel süreç olmaktadır. Bu anlama sürecinin sağlıklı işlemesi için Schleiermacher, iki yönlü bir yorum faaliyetinin icra edilmesi gerektiğini belirtir: gramatikal yorum ve psikolojik-teknik yorum. Gramatikal yorum, yazarın kullandığı dile dair bilgi sahibi olmayı ifade ederken; psikolojik-teknik yorum yazarın bireyselliğini ve yaşadığı kültürel-tarihsel zamanını

---

<sup>4</sup> “Anlama sanatı olarak hermeneutik henüz genel bir tarzda mevcut değildir, bunun yerine sadece birkaç özel hermeneutik biçimi vardır” (Schleiermacher, 1998, s. 5).

“Bilinen etimoloji açısından hermeneutik, henüz bilimsel olarak sabitlenmemiş bir isim olarak kabul edilebilir: a) kişinin düşüncelerini doğru bir şekilde sunma sanatı, b) başkasının sözünü üçüncü bir kişiye iletme sanatı, c) başka bir kişinin sözünü doğru anlama sanatı. Bilimsel kavram, bunlardan üçüncüsüne, birincisi ile ikincisi arasında aracı olarak atıfta bulunur.” (Schleiermacher, 1998, s. 5).

Kendi ifadelerinin de gösterdiği üzere, Schleiermacher hermeneutiği “başka birinin sözünü doğru anlama sanatı” olarak kullanmakla birlikte, bu anlama sanatının ilk alıntıda ifade edildiği gibi “genel bir tarzda” olması gerektiğini de belirtir.

bilmeye işaret eder (Schleiermacher, 1998, s. 230). Bir metni anlamak ve yorumlamak ancak bu ikisinin birlikte çalışmasıyla mümkündür (Schleiermacher, 1998, s. 9). Yorumun bu iki yönünün daha detaylı analizini yapmak, Schleiermacher'ci hermeneutik anlayışın bilgiye yaklaşımını daha fazla aşikâr kılacaktır.

Hermeneutiğin hedefi, Schleiermacher'e göre, yukarıda ifade edildiği gibi, yazarı kendisi gibi hatta kendisinden daha iyi anlamak ve onun ifadelerini yeniden inşa etmektir. Bu doğrultuda okuyucuya yardımcı olacak en önemli vasıta gramatikal yorumdur. Schleiermacher bu yoruma dair belirlediği iki kuralı şu şekilde ifade eder:

Belirli bir metindeki herhangi bir noktanın daha kesin bir şekilde belirlenmesi, yazarın ve onun orijinal kamuoyunun [onun doğrudan hitap ettiği kitlenin] ortak dil kullanımını temelinde karşılaştırılmalıdır. (Schleiermacher, 1998, s. 30).

Bir mahaldeki [paragraftaki] her kelimenin anlamı, onu çevreleyenlerle bir arada olmasına göre belirlenmelidir. (Schleiermacher, 1998, s. 44).

Bu iki kuralı dikkate aldığımızda öncelikle farkında olmamız gereken husus, düşüncenin ifade edilmesinin zaman içinde değişebileceğidir çünkü düşünce, dil ve düşünce arasındaki bağdan dolayı, kelimelerin farklı anlamlar kazanmasından ve dilin yapısındaki farklılaşmalardan etkilenir. O sebeple okuduğumuz metnin kaleme alındığı dili konuşsak bile, bu değişim olgusunun farkında olmamız gerekir. Yanı sıra, aynı kelimeleri kullandığımız zamanlarda bile, farklı anlamları kastediyor olabileceğimizin bilincinde olmamız da gerektirir. Aynı zamanda okuyucuya metnin üretildiği dilin o dönemdeki kullanımına vakıf olunmasının elzem olduğunu gösterir. Bu farkındalıklar ve gerekli donanım, Schleiermacher'e göre, yine de metnin yazar tarafından oluşturulan anlamını yakalamak için kâfi değildir. İkinci kuralın da ifade ettiği gibi, bağlamın da dikkate alınması gerekir çünkü "anlam bağlam tarafından belirlenir ve etkilenir" (Schleiermacher, 1998, s. 233). Aynı kelime farklı anlamlara sahip olabileceğinden, yazarın hangi anlamı kastettiğini yakalayabilmek için bağlamı dikkate almak icap eder. Bir diğer deyişle, ilk kural dilsel bir ögenin anlamının yazar ve onun hitap ettiği dinleyiciler tarafından paylaşılan dilden hareketle belirlenmesi gerektiğini ifade ederken; ikinci kural, bir kelimenin yazar tarafından kastedilen anlamının bağlamından (yani aynı ifadedeki diğer kelimelerden, içinde bulunduğu paragraftan ve genel olarak metnin kendisinden) hareketle belirlenmesi gerektiğine işaret eder. Ezcümle, gramatikal yorum, bir metni anlamaya çalışırken gramer kurallarını bilme, kelimelerin farklı anlamlarına vakıf olma ve metni oluşturan ifadelerin anlamlı bir bütün oluştururken dilsel unsurları nasıl birbiriyle ilişkilendirdiğine dikkat edilmesi gerektiğini vurgular.

Her ne kadar gramatikal yorum, metnin yazarının hangi anlamı kastettiğini yakalamamızda bize nesnel olarak yardımcı olsa da Schleiermacher'e göre bu kadarı yeterli değildir. Metinde yazarın kastettiği anlamın tam bir kavrayışına sahip olabilmek için Schleiermacher'ın psikolojik yorum olarak adlandırdığı yorum faaliyetinin de icra edilmesi gerekir. Bir diğer ifadeyle "ifadenin tüm ruhuna sahip olmak yalnızca teknik [yorum/psikolojik yorum] aracılığıyla sağlanır" (Schleiermacher, 1998, s. 254). Psikolojik yorum, yorum faaliyeti sürecinde gramatikal yorumun tamamlayıcı işlevini yerine

getirir (Schleiermacher, 1998, s. 254). Psikolojik yoruma ihtiyacın hasıl olmasının sebebini Schleiermacher şöyle ifade eder:

Psikolojik açıklamanın görevi, kendi terimleriyle, genel olarak her verili düşünce yapısını belirli bir kişinin yaşamının bir anı olarak anlamaktır. (Schleiermacher, 1998, s. 30).

Her bir düşünce yapısını kişinin yaşamının bir anı olarak anlayan psikolojik yorum, tamamlayıcı bir faaliyet olarak, metnin yazarının düşüncelerini ve onların ifade ediliş biçimini yeniden inşa etmeyi amaçladığı, kısaca “verili olanın yeniden inşasını” (Schleiermacher, 1998, s. 255) hedeflediği için bu yorumlama faaliyetinin ne olduğuna da daha yakından bakmak icap eder.

Yazarın düşüncesini ve onların metinde ifade ediliş biçimini ve böylece metinde ifade edildiği şekliyle yazarın bireyselliğini anlamayı amaçlayan psikolojik yorum iki kısımdan oluşur: Birinci kısım, salt anlamıyla yazarın psikolojik boyutuna odaklanırken; ikincisi, teknik boyutuna odaklanır (Schleiermacher, 1998, s. 90, dipnot 2). Schleiermacher’in ifadesiyle,

Salt psikolojik olan ile teknik olan arasındaki görelî karşıtlık, birincisinin daha çok bireyin yaşam anlarının bütünlüğünden düşüncelerin ortaya çıkmasıyla ilgili olması, ikincisinin ise daha çok düşünmeye ve sunmaya yönelik belirli bir arzuya geri götürmesi ve bu arzudan dizilerin gelişmesi açısından daha belirgin bir şekilde kavranabilir. (Schleiermacher, 1998, s. 104).

Teknik yorumlama, psikolojik yorumlamanın ikinci kısmıdır ve salt psikolojik olanı tamamlar. Bir diğer ifadeyle, salt psikolojik yorum yazarın o metni üretmesindeki motivasyonuna yoğunlaşırken; teknik boyut, yazarın düşüncesinin kompozisyonunun nasıl oluşturulduğuna bakar (Schleiermacher, 1998, s. 90).

Salt psikolojik yorum, yazarın özgür olduğunu varsayar ve yazarın eserinde ifade etmek istediği özgürce seçilmiş anafikri anlamayı ve onu belirleyen ilkelerin koşullarına geri dönmeyi hedefler (Schleiermacher, 1998, s. 106). Bu amaç doğrultusunda iki aşamadan oluşan salt psikolojik yorumda, ilk aşamada yorumcu, yazarın yazmasında temel motive edici fikri keşfetmeye odaklanırken; ikinci aşamada metnin içerdiği ikincil düşünceleri yazarın içinde yaşadığı ortamın etkisi dahilinde değerlendirilir (Schleiermacher, 1998, s. 90-91, 104). Özetle yorumcu, yorumlanacak eserin var olma sürecini psikolojik olarak yeniden inşa edebilmek için, yazarın ana ve ikincil düşüncelerinin oluşumunu anlamaya gayret gösterir. Böylece yorumcu, yazarın düşündüğü gibi düşünebilme imkânına sahip olur.

Salt psikolojik yorumu tamamlayıcı işleve sahip olan teknik yorum da salt psikolojik yorum gibi iki aşamadan oluşur: meditasyon ve kombinasyon (Schleiermacher, 1998, s. 105). Meditasyon aşamasında yorumcu yazarın, ele aldığı konu hakkında nasıl düşündüğü ve düşüncelerini eserinde nasıl biçimlendirdiğiyle ilgilenir. Örneğin yazılı metni, metin türü bakımından, makale, eleştiri, deneme gibi türler üzerinden değerlendirir. Kompozisyon aşamasında ise yorumcu, yazarın işlediği konuyu belirli bir



kitle/okuyucu/izleyici için nasıl biçimlendirip, ifade ettiği ile ilgilenir (Schleiermacher, 1998, s. 105-106). Yani fikirlerin düzenlenme tarzı anlamı değiştirebildiği için, yazarın fikirlerini nasıl düzenlediğine yoğunlaşır. Yazarın, fikirlerini tarihsel bir anlatı düzeni içinde mi, yoksa nedensel bir zincirle birbirine bağlı olarak mı yahut daha farklı tarzlar da mı biçimlendirdiğini bulmaya çalışır. Özetle diyebiliriz ki teknik yorum “yazarı yöneten biçim gücünü” dikkate alır (Schleiermacher, 1998, s. 106).

Şüphesiz bu makalenin konusu Schleiermacher’ın hermeneutik anlayışı olmadığı için yukarıda değinilen hususların detaylarına fazlaca girilmedi. Makalenin sınırlarının elverdiği ölçüde buraya kadar, analizini yaptığımız Schleiermacherci hermeneutik anlayışın bilgi problemine yaklaşımını gösteren hususlara değindik. Analizimizin sonucunda Schleiermacher’ın hermeneutiği, yazılı metinleri ve yazarın bireyselliğini anlamak ile sınırlı genel bir anlama sanatı olarak tesis etmeye çalıştığı görüldü. Hermeneutiğin bu tarzda kavranışında yorumcu, metinde kastedilen anlamı/verilen bilgiyi olduğu gibi yakalama çabası içindedir. Dolayısıyla Schleiermacher’e göre, bir metinde kastedilen anlamın (asli anlamın) olduğu gibi yakalanması mümkündür ve bunun da yolu gramatikal ve psikolojik yorumdan geçer. Hatta Schleiermacher, bu yöntem ile yazarın metinde bilinçli bir şekilde verdiği bilginin yanı sıra, farkında olunmayan dış faktörlerin metne etkisinin bile bilinebilme imkânı olduğunu iddia eder. Bu da asli anlamın/bilginin yazara ve okuyucuya göre farklılaşmadığı, nesnel olduğu ve o haliyle de yakalanabilecek bir yönteminin bulunduğunu gösterir. Elbette gramatikal yorumun ve özellikle psikolojik yorumun Schleiermacher’ın ileri sürdüğü gibi uygulanmasının mümkün olup olmadığı tartışmasına, konumuzla doğrudan bağlantılı olmadığı için bu çalışmada değinilmemiştir. Şimdi Schleiermacher’ın hermeneutik kavrayışının sunduğu bilgi problemine yaklaşımın, hermeneutiğin gelişim seyrinde korunup korunmadığına daha yakından bakmaya devam edelim.

### **3. İnsanbilimleri Yöntemi İçin Bir Anlama Modeli Olarak Hermeneutiğin Bilgi Sorununa Yaklaşımı**

Schleiermacher’ın, hermeneutiği genel anlama sanatı olarak temellendirme çabalarının ardından genel bir hermeneutik inşa projesinin zayıfladığını söyleyebiliriz. Hermeneutiğin Schleiermacher’dan öncesine geri döndüğünü yani tarih, filoloji veya hukuk disiplinlerinde yorum faaliyetini icra fonksiyonunu yerine getirmekle sınırlandırdığı görülmektedir (Palmer, 2002, s. 137).<sup>5</sup> Fakat Schleiermacher’ın çalışmasına vakıf olan Dilthey, hermeneutiğe yeni bir soluk kazandırmaya çalışmış, onu insanbilimlerinin yöntemi olarak konumlandırmıştır. Hermeneutiğin icra ettiği bu fonksiyon Dilthey’in insanbilimleri (*Geisteswissenschaften*) ve doğabilimleri (*Naturwissenschaften*) arasındaki içerik ve yöntem farkına dair yaptığı analizlerde kendini gösterir.<sup>6</sup> Bu analizlerin detayına vakıf olduğunda, Dilthey’in hermeneutiği

---

<sup>5</sup> Böckh ve Droysen’in hermeneutiği tarihselcilik bağlamındaki kullanımları için bkz. (Grondin, 1994, s. 76-84).

<sup>6</sup> Dilthey, bir “bilim” ile genellikle “1) unsurları tamamen tanımlanmış, yani genel mantık sistemi içinde kalıcı ve evrensel olarak geçerli kavramlar olan, 2) bağlantıları iyi temellendirilmiş ve 3) nihayetinde

konumlandığı haliyle bilgi problemine nasıl yaklaştığı da bariz bir şekilde kendini gösterecektir.

Dilthey, konusu sosyo-tarihsel gerçeklik olan tüm disiplinleri “insanbilimleri” adı altında konumlandırmaktadır (Dilthey, 1989, s. 56). Tüm insanbilimleri sosyo-tarihsel gerçekliği oluşturan “deneyimin ifadeleri”ni yorumlamayı hedeflemeleri hasebiyle yaşanmış somut deneyimleri inceleme alanı olarak belirler. Bu durumu şöyle ifade ediyor:

[İnsanbilimlerinin] aralarındaki yakınlık nerede yatıyor? [...] Onlar [insanbilimleri] deneyim/yaşam (*lived experience*),<sup>7</sup> deneyimlerin ifadesi ve bu ifadelerin anlaşılması üzerine kuruludur. Deneyim ve deneyimlerin her türlü ifadesinin anlaşılması, insan bilimlerinin ayırt edici özelliği olan tüm yargıların, kavramların ve bilginin temelini oluşturur. Böylece deneyimlenen ve anlaşılan şeylerin ve bunların kavramsal düşüncedeki temsillerinin birbiriyle bağlantılı olduğu bir bilgi ağı ortaya çıkar. (Dilthey, 2002, s. 92).

Dolayısıyla insanbilimlerinin odaklanması gereken alan yaşamın kendisidir çünkü, Dilthey’a göre, “düşünce yaşamın ötesine gidemez” (Dilthey, 1990, s. 5).<sup>8</sup> Deneyime temellenen bu bilimler deneyimin ifadesi olan olguların bütünlüğüne uygun bir yaklaşıma ihtiyaç duyar. Bundan dolayıdır ki Dilthey, insanbilimleri için uygun bir metodoloji geliştirmeye çalışır çünkü doğabilimlerinin indirgemeci ve mekanik bakışı insanbilimlerinin incelemekte olduğu yaşam/deneyim ifadelerine uygun düşmez.

Dilthey’a göre, yaşam olgularının çalışılması için “anlama” (*Verstehen*) yöntemini, doğa olgularını araştırmak için de “açıklama” (*Erklären*) yöntemini kullanmak gerekir. Bir diğer ifadeyle doğayı açıklar, yaşam ifadelerini anlarız.

Doğayı açıklarız, psişik<sup>9</sup> yaşamı anlarız. Çünkü içsel deneyimde [*innere Erfahrung*] bir şeyin diğerine etki etme süreçleri ve psişik yaşamın işlevlerinin veya bireysel üyelerinin bir bütün içindeki bağlantıları da verilir. Deneyimli [*erlebte*] bütün [*Zusammenhang*] burada önceliklidir, üyeleri arasındaki ayırım ancak sonradan gelir. Bundan şu sonuç çıkıyor ki, psişik yaşamı, tarihi ve toplumu incelemek için

parçaların iletişim amacıyla bir bütüne bağlandığı bir önermeler kompleksini” kastediyor (Dilthey, 1989, s. 56-57).

<sup>7</sup> Dilthey, deneyim ve yaşamı genelde aynı anlamda kullanmaktadır.

<sup>8</sup> “Hinter das Leben kann das Denken nicht zurückgehen.”

<sup>9</sup> Burada “psişik” terimi insan varoluşunun fiziksel yönüne karşıt olarak zihinsel yönü ifade etmek için kullanılır. Dilthey, insanı özne-nesne dikotomisi üzerinden ele almaz. Ona göre, insan “psikofiziksel bir yaşam birimi”dir. Bkz. (Dilthey, 1989, s. 67).

Fiziksel yönü itibariyle insan, fiziksel nesnelere ilişkili iken, psişik yönü itibariyle de öz-bilinçli bir varolan olarak mevcut olur. Bu nedenledir ki hem doğayı etkiler hem doğadan etkilenir. Örneğin, insan tarlaları sulamak, elektrik üretmek gibi faaliyetleri gerçekleştirmek amacıyla düşüncesi ve iradesiyle baraj yapmak suretiyle doğayı etkiler. Barajın inşa edileceği doğanın coğrafi yapısı da nasıl bir baraj yapılacağına dair insanın düşüncesini etkiler.

kullandığımız yöntemler, doğanın bilgisine yol açan yöntemlerden çok farklıdır. (Dilthey, 1977, s. 27-28).

Doğabilimleri bir olguyu doğal nedensel yasalara tabi tutarak açıklarken, insanbilimleri yaşam ifadelerini anlamaya çalışır. Doğabilimleri, indirgemeci yaklaşımlarının gereği olarak bireysel varlığı genele ulaşmanın bir aracı olarak görürken; insanbilimleri bireysel varlığı anlamaya yönelir.

Açıklama yönteminin kullandığı uzay, zaman, kütle, hareket gibi kategorilerin doğabilimleri için yeterli olduğunu kabul eden Dilthey, bu kategorilerin insanın yaşamını anlamak için uygun kategoriler olmadığını düşünür. Yaşam, bizzat yaşam deneyiminden hareketle anlaşılmalıdır (Dilthey, 1927, s. 136). Yaşam kategorileri, yaşanmış deneyimin gerçekliğinde kök saldıkları için, nedensellik normlarına ve mekanik, niceliksel düşüncenin katılığına tabi kılınmaz. Doğabilimlerinin kategorileri statiktir, zamansızdır, soyuttur oysa yaşam kategorileri özünde zamansal ve sonludur, yani tarihsellik açısından anlaşılmalıdır.

Yaşamı anlamak için kullanılan kategorilerin tarihsel olması Dilthey'a göre, insanın "tarihsel bir varlık" (*ein geschichtliches Wesen*) olmasından ve insan doğasının bütünlüğünün yalnızca tarih vasıtasıyla anlaşılabilir olmasından kaynaklanır (Palmer, 2002, s. 157-159). Dilthey, insanın içsel yönünün anlaşılması için psikolojiye başvurmanın hatalı olduğunu ifade eder (Dilthey, 2002, s. 106). Burada tarih, bir nesne olarak karşımızda duran geçmiş bir fenomen olarak düşünülmez. Tarihsellik de insanın zaman içinde doğduğu, yaşadığı ve öldüğü şeklindeki nesnel olarak açık gerçeğe işaret etmez. Dilthey tarihselliği (*Geschichtlichkeit*) iki anlamda kullanır: 1) "İnsanın ne olduğunu yalnızca tarih ona söyleyebilir" (Dilthey, 1962, s. 226).<sup>10</sup> 2) İnsan kendisinin ne olduğunu henüz belirlememiştir (Palmer, 2002, s. 158). Dolayısıyla insanın kendisini anlaması doğrudan değil dolaylıdır, bir diğer ifadeyle bu anlama iç gözlem yoluyla değil, yaşamın nesneleştirilmesi yoluyla mümkündür. Bu da insanın kendisini hem kişisel hem toplumsal tarihe bağlı olarak anlayabileceğini gösterir. Özetle insanın kendisini anlaması, zorunlu olarak tarihseldir. Ayrıca, özcü yaklaşımların ifadelerinin aksine, insan doğası sabit bir özden müteşekkil değildir. İnsan kendi özünü, kararları ve eylemleriyle oluşturabileceği gibi, süreç içinde de kendi özünü değiştirme gücüne sahiptir.

Şayet insan kendisini yalnızca nesneleştirilmiş yaşam ifadelerinden hareketle tanımakta ise insanı anlamaya yönelik insanbilimlerinin bu nesnelere üzerine odaklanması gerekir. Nitekim Dilthey'in bu analizlerinin amacı da "içsel yaşam ifadelerinin nesnel olarak geçerli" yorumlarını elde etmektir (Palmer, 2002, s. 137; Dilthey, 1996, s. 237-238). Burada hermeneutik devreye girmektedir. Dilthey'a göre hermeneutik, tarihsel yorumların evrensel geçerliliğini temellendiren felsefi bir kuram olarak belirir.

---

<sup>10</sup> "Was der Mensch sei, sagt ihm nur seine Geschichte."

Ayrıca bkz. "Was der Mensch sei, das erfährt er ja doch nicht durch Grübeleien über sich auch nicht durch psychologische Experimente, sondern durch die Geschichte" (İnsan ne olduğunu kendi üzerine düşünerek ya da psikolojik deneyler yaparak değil, tarih yoluyla öğrenir) (Dilthey, 1990, s. 180).

Hermeneutiğin anlama teorisiyle ilişkisi de bu noktada ortaya çıkar. Dilthey, hermeneutiğin temel amacını şöyle ifade eder:

Romantik kapris ve şüpheli özneliliğin saldırılarına karşı tarihsel yorumun evrensel geçerliliğini korumak ve tarihsel bilginin tüm kesinliğinin üzerine kurulduğu bu geçerliliğe teorik bir gerekçe sunmaktır. Epistemoloji, mantık ve insanbilimlerinin metodolojisiyle ilişkili olarak ele alındığında, yorum teorisi [hermeneutik] felsefe ile tarih bilimleri arasında önemli bir bağlantı, insan bilimlerinin temelinde önemli bir bileşen haline gelir. (Dilthey, 1996, s. 250).

Hermeneutik, Dilthey'a göre, insan yaşamının tam ve kapsamlı ifadesinin kendisini dışsallaştırdığı yazılı kayıtları yorumlama sanatına ilişkin sistematik düzenlenmiş ve gerekçelendirilmiş bir bilgi bütünü olarak kendisini gösterir (Dilthey, 1996, s. 238). Tarihsel yorumlamada evrensel geçerliliği sağlayacak olan felsefi gerekçelendirme, hermeneutik adını alır. Böylece hermeneutik, tarihsel dünyayı bilme ve bunu gerçekleştirecek araçların mümkün olduğunu gösterme fonksiyonunu icra etmek suretiyle (Dilthey, 1996, s. 237-238) *insanbilimlerini metodolojik olarak temellendiren anlama için bir model hizmeti görür*.

Anlama, Dilthey'in hermeneutiğini ifade eden üç kavramdan biridir. İnsanbilimlerinin "deneyim-ifade-anlama" kavramları arasındaki bağ üzerine kurulduğunu belirtir: "Bir bilim, ancak, onun incelediği nesne bize deneyim (*lived experience*), ifade (*expression*) ve anlama (*understanding*) arasındaki sistematik bir ilişkiye dayalı bir süreç ile sunuluyorsa, insanbilimlerine dahildir" (Dilthey, 2002, s. 109). "Deneyim-ifade-anlama" formülünün her bir terimi Dilthey'in yaşam felsefesi açısından oldukça farklı bir anlama sahiptir. Bu formülün her bir kavramını makale sınırlarının elverdiği ölçüde kısaca açıklığa kavuşturmak, hermeneutiğin özellikle insanbilimlerindeki bilgi sorununu gidermedeki rolünü daha sarıh kılacaktır.

Bu formülasyonun ilk kavramı olan deneyim kendisini doğrudan algılayamaz çünkü Dilthey'a göre deneyim öncelikle refleksif bir bilinç eyleminin "içeriği" olarak yorumlanmamalıdır (Palmer, 2002, s. 228). O sebeple deneyim, refleksif düşüncenin kullandığı özne-nesne ayrımı modelini önceler. "Deneyim" içinde verilen "ilişkiler bağlamı"nın zamansallığını varsaydığı için hem geçmişin hatırlanmasını hem geleceğin öngörülmesini kapsamaması hasebiyle durağan bir olgu değildir. Şimdide vuku bulan deneyimde geçmiş ve gelecek iç içedir. Deneyimde içerilen bu zamansallık şimdiki zamandaki herhangi bir algının yorumunun ufkunu da belirler (Dilthey, 2002, s. 214-218, 249).<sup>11</sup>

Deneyim-ifade-anlamadaki ikinci terim, "ifade", Dilthey için, öncelikle bir kişinin duygularının somutlaşması değil, daha ziyade bir "yaşam ifadesi"dir (Palmer, 2002, s. 112). Bir "ifade" bir fikre, yasaya, toplumsal bir biçime, dile, özetle insanın içsel yaşamın izini yansıtan herhangi bir şeye göndermede bulunabilir (Palmer, 2002, s. 153). Dilthey içsel deneyimin yani yaşamın ifadesini üç kategoride sınıflandırır: İlki "kavramlar, yargılar ve daha geniş düşünce formasyonlarından", ikincisi "eylemlerden", üçüncüsü

<sup>11</sup> Yaşamın zamansallığı için bkz. (Dilthey, 2002, s. 93-95).

de “deneyimlerden” oluşur (Dilthey, 2002, s. 226-227). Bu sonucusu yalnızca haykırış ve jestler gibi içsel yaşamın spontane ifadelerinden oluşmaz aynı zamanda somutlaşan bilinç ifadeleri olan yazınsal eserleri, sanat eserlerini ve kurumları da içerir. “İlk iki sınıf insan yaşamının teorik ve pratik boyutlarıyla özdeşleştirildiğinden, bu ifade sınıfının [üçüncüsünün] duygusal veya imgesel deneyimden kaynaklandığı varsayılır” (Makkreel, 1977, s. 14-15). Böylece hermeneutik, Schleiermacher’de olduğu gibi özellikle metin yorumlamanın değil, yaşamın kendini eserlerde nasıl ifşa ve ifade ettiğinin teorisi haline gelir.

“Anlama”, “deneyim-ifade-anlama” formülünün diğer iki anahtar kelimesi gibi, özel bir manada kullanılır. Anlama bir yaşamın bir diğer yaşamı anladığı andır. Anlama, iç gözlem yerine yaşanmış deneyimin sabit, “nesnel” ifadelerine odaklanır. Dilthey’e göre iç gözlem, insan çalışmalarında insanın kendini tanıması ya da insan hakkında bilgi sahibi olması için güvenilir bir yoldur. İnsan çalışmaları zorunlu olarak “yaşamın ifadeleri”ne odaklanmalıdır. Böylece insanın yaşamı iç gözlem yoluyla değil ancak tarih yoluyla tanınabilir. O sebeple Dilthey, anlamın özünde tarihsel olduğunu ve kişinin yaşam bağlamı açısından tanımlanabileceğini belirtir (Dilthey, 2002, s. 95).

Anlamanın belirtilen karakteristiği anlamayı, insanbilimlerinde nesnel geçerliliği elde etmenin yöntemi olarak belirler. Amaç yalnızca kendimizin ve başkalarının bireysel yaşamlarının tezahürlerinin anlaşılması değil, aynı zamanda gelenek, kültür, hukuk sistemleri gibi toplumsal ve tarihsel bütünlerin de anlaşılmasıdır. Bu amaç doğrultusunda hermeneutik, yaşamın söz konusu ifadelerini özellikle “metinsel olarak sabitlenmiş yaşam nesnelere”ni anlama kurallarının teorisi olarak kabul edilir (Dilthey, 1996, s. 252). Bu nedenle hermeneutik, insanbilimlerdeki tüm anlama faaliyetlerinin modeli olur. Böylece içsel yaşamın ifadelerini anlama modeli olarak iş gören hermeneutik, “insanbilimlerinde evrensel olarak geçerli bilginin olasılığını ve sınırlarını” sağlar (Dilthey, 1996, s. 237-238).

Yukarıda analizini yaptığımız hususların detayına, makalenin konusu Dilthey’in hermeneutik görüşü olmadığı için girilmemiştir. Yalnızca hermeneutiğin gelişim seyirinde önemli bir uğrağı temsil eden Dilthey’in hermeneutik anlayışının bilgi probleminde yaklaşımını aşikâr kılacak hususlarına değinilmiştir. Bu doğrultuda şu vargılara ulaşılmış oluyoruz: Dilthey’in insanbilimlerine ve doğabilimlerine dair hem inceleme nesnesi hem inceleme yöntemi bakımından yaptığı analizler ve bu bağlamda hermeneutiğe biçtiği görev gösteriyor ki Dilthey’in arayışı metafizik bir arayış değil, metodolojik yani epistemolojik bir arayıştır. Dilthey, insanbilimlerinin yaşamın ifadelerini anlama çabasında uygun bir yöntemle sahip olacağını ve insanbilimlerinin kullanacağı bu yöntemle yaşamın somut tezahürlerinin bilinebileceğinin mümkün olduğunu ifade eder. Nasıl ki doğabilimleri inceleme nesnelere dair evrensel nesnel bilgi iddiasında bulunabiliyorsa, insanbilimleri de kendi inceleme nesnelere alanında evrensel bir anlama iddiasında bulunabilir. Bu yaklaşımın hermeneutiğin üçüncü uğrağını temsil eden Gadamer’de de devam edip etmediğine yakından bakalım.

#### 4. Dünyada Bulunuşumuzun Temel Karakteristiğinin Analizi Olarak Hermeneutiğin Bilgi Sorununa Yaklaşımı

Hermeneutik kavramının gelişim sürecindeki üçüncü uğrağı, Dilthey'in hermeneutiğı yönteme indirgemesine bir reaksiyon olarak ortaya çıkar. Bu üçüncü yaklaşıma göre, anlama ve yorumlama yalnızca insanbilimlerinde karşılaştığımız bir yöntem değil aynı zamanda bizatihi yaşamın kalbinde bulunan temel süreçlerdir. Yorum, bizim dünyada bulunuşumuzun temel karakteristiğidir (Gadamer, 2008a, s. XLIII). Schleiermacher'in klasik hermeneutiğinden ve Dilthey'in metodolojik hermeneutiğinden farklılaşan bu anlayış özellikle Gadamer tarafından temsil edilir.<sup>12</sup> Gadamer ile hermeneutik, tüm anlama durumlarında yorumun zorunlu olarak içerildiğini iddia etmesiyle, yalnızca insanbilimlerinin değil tüm bilimlerin bilgi problemini ele alan geniş bir perspektife kavuşur (Schmidt, 2006, s. 2). Gadamer'in hermeneutik geleneği içinde ortaya çıkmasına sebep olduğu felsefi hermeneutik bizatihi anlamının kendisiyle ilgilidir ve "nasıl ve hangi koşullarda 'anlama' vuku bulur?" sorusunun peşine takılır. Bir diğer ifadeyle, felsefi hermeneutik, "anlamayı anlama" çabası olarak görülebilir (Gadamer, 2008a, s. XLIII).

Gadamer'e göre, anlama, yorumdan ve her ikisi de dilden bağımsız değildir (Gadamer, 2007b, s. 92). Anlamı taşıyan da yorumun vuku bulduğu yer de dildir. Yorum, insanın dünya tecrübesiyle ilişkili olduğu için bir tercih değil, dünyadaki varlığımızın en temel tarzıdır (Gadamer, 2008a, s. XXXIII-XXXIV, XLI, XLIII). Yorumun bizim isteğimize bağlı olmamasının sebebi, anlamayla doğrudan ilişkisinden kaynaklanır. Bu yaklaşıma göre, her anlama bir yorumu ön varsayar (Gadamer, 2008a, s. XLV). Eğer her anlamaya yorum eşlik ediyorsa, bilgiyi yorumdan bağımsız düşünemeyiz. Anlamı taşıyan dil olduğu, ayrıca anlam yorumu ön varsaydığı ve yorum da bir dilsel olay olduğu için bilgi doğrudan dille ilintilidir. Özetle Gadamer'e göre, bilgi bir dilsel olaydır. Gadamer yorum, olgu ve dil ilişkisini farklı metinlerinde şu biçimlerde ifade eder:

Kendimize dair tüm bilgimizde ve dünyaya dair tüm bilgimizde, her zaman zaten kendimize ait olan dil tarafından kuşatılmış durumdayızdır. (Gadamer, 2008b, s. 62-63).

İnsanın dünya hakkındaki tüm bilgisi dilsel olarak dolayımlandırılmıştır. Dünyaya ilk yönelimimiz dil öğreniminde kendini gerçekleştirir. Ama sadece bu değil. Dünya- içindeki varlığımızın dilselliği (*Sprachlichkeit*) sonunda deneyimimizin tüm alanını ifade eder. (Gadamer, 2007a, s. 65).

Yalnızca yorumun ışığında bir şey bir olgu haline gelebilir ve yalnızca yorum süreci içinde gözlem dile getirilebilir. (Gadamer, 2007c, s. 167).

Bu alıntılardan da anlaşılacağı üzere, Gadamer'in felsefi hermeneutiğinde bilginin dille doğrudan bağlantısı çok belirgindir. Hatta dil olmaksızın bilgiden bahsetmek mümkün değildir. Şayet durum böyle ise o takdirde Gadamer açısından dilin ne olduğuna ve

<sup>12</sup> Klasik hermeneutik ve metodolojik hermeneutik yaklaşımdan asıl kopuşu sağlayan Heidegger olmuştur. Heidegger'e göre hermeneutik, metinlerin yorumuyla değil bizatihi varoluşla ilgilidir. Gadamer, Heidegger' in açtığı yolda ilerleyerek, felsefi hermeneutiğin şekillenmesini sağlamıştır.

yaşamımızda icra ettiği yere daha yakından bakmak gerekir. Bunu da yine öncelikle kendi ifadeleriyle izah etmeye çalışalım. Gadamer şöyle der:

Dil hiçbir şekilde basit bir araç ya da alet değildir. Çünkü kullanımında ustalaşmamız, yani onu elimize almamız ve görevini tamamladığında bir kenara bırakmamız aletin doğasına aittir. Fakat dil böyle bir şey değildir. [...] Dil, bu-dünya-içindeki-varlığımızın temel işleyiş modu ve dünyanın oluşumu ile ilgili her şeyi içine alan formdur. (Gadamer, 2008c, s. 13).

Dil, konuşucusunun bilincinden daha fazla bir şey ve dolayısıyla aynı zamanda sübjektif bir eylemden daha fazla bir şeydir. (Gadamer, 2008a, s. LII).

Bütün bu alıntılardan anladığımız özetle şudur: Dil, bu-dünya-içindeki-varlığımızın temel modudur, o sebeple kendimize ve dünyaya dair bilgimiz de dil içinde vuku bulur. Dolayısıyla dil bir araç ya da alet değil, bizatihi varoluşumuzla ilintilidir. Ayrıca anlamın taşıyıcısı dil olduğu için anlam, dilin taşıyıcısı olduğu kültürden, tarihten, gelenekten gelir. Bir dili öğrenmek suretiyle bir anlam dünyasına dahil olmuş oluyoruz. Bununla birlikte her bilme çabasına bu dünyanın eşlik etmesinin kaçınılmaz olduğunu da varsaymış bulunuyoruz. Bu durumda “bir şeyin kendinde ne olduğundan ziyade bizim anlamlı dünyamızda nasıl görüldüğü problemi ortaya çıkmaz mı?” sorusunu sormamız gerekir. Böyle bir soru da bizi bilginin “görelî” olduğu iddiasıyla karşı karşıya bırakır. O halde herkes için geçerli olan “gerekçelendirilmiş doğru/hakiki bir inanç” olan bilgidен bahsetmek mümkün değil midir? Bu iddianın doğru olup olmadığına kısaca bakmak gerekir.

Bilindiği üzere görelilik, doğru olduğunu iddia ettiğimiz şeyin mutlak ve evrensel bir geçerliliğe sahip olmadığı iddiasıdır. Dolayısıyla göreliliğe göre, hakikat/bilgi bizim şahsi, tarihsel, dilsel ve kültürel koşullarımıza bağlıdır. Gadamer’in felsefi hermeneutiğinin bilgi ve hakikate dair göreliliği savunmadığına kendi ifadelerinden hareketle kısaca bakmaya çalışalım.

Tarihin akışı sırasında birbirini izleyen tarihsel “dünyalar”ın birbirlerinden ve bugünkü dünyadan farklı oldukları doğrudur; fakat hangi geleneği dikkate alırsak alalım kendisini bize sunan dünya daima insanî –yani sözel [dilsel] tarzda inşa edilmiş– dünyadır. (Gadamer, 2009, s. 258).

Gadamer’e göre tarihsel dünyaların birbirinden farklı oldukları kesindir. Fakat soru bu tarihsel dünyaların aynı zamanda her bakımdan bizi göreliliğe mahkûm edip etmediğidir. Bu sorunun cevabı da tarihsel dünyaların inşa edildiği dilde bulunmaktadır çünkü Gadamer’e göre farklı tarihsel dünyaların her biri dilsel tarzda inşa edilmiştir. O takdirde, bu inşa bizi dilsel göreliliğe mi götürmektedir? Gadamer’in ifadesiyle,

Anlamak dile-bağlıdır. Ancak bu iddia bizi herhangi bir dilsel göreliliğe götürmez... Bütünüyle bir dilin içinde yaşıyor olsak da bunu yapıyor olmamız dilsel görelilik teşkil etmez çünkü bir dilin içinde kesinlikle tutsaklık yoktur– anadilimizin içinde bile. (Gadamer, 2008c, s. 16).

Bu alıntılardan da anladığımız üzere, içinde bulunduğumuz yaşam dünyasının dilsel yapısı ve bizlerin bu dilsel yapıda hatta ana dilimizde tutsak olmadığımızın iddia edilmesi, mutlak görelilik anlayışının kabul edilmediğini gösterir. Peki, madem biz dilsel bir dünya içinde yaşıyoruz, bu dilin içinde tutsak olmama durumu nasıl gerçekleşiyor? Bu sorunun cevabı, Gadamer'e göre, sahici diyalogdan geçer. Gadamer'e göre bir şeyin hakikatini bize veren bilgiye ancak sahici bir diyalog sürecinde ulaşabiliriz (Gadamer, 2007b, s. 96-98). Böyle bir diyalog yalnızca iki insanın bir hususa dair konuşmalarında değil, okuyucu ile metin arasında, sanat eseri ile onun alımlayıcısı arasında, bilim insanı ile doğa arasında da vuku bulmaktadır.

Burada iki insan veya bilim insanı veya filozof arasındaki metinler üzerinden diyalogu ele alalım. Bu ikililer arasında vuku bulacak sahici bir diyalogda taraflar, üzerine konuştukları konu hakkında nihayetinde uzlaşmaya varırlarsa, bu herhangi birinin karşı tarafa kendi pozisyonunu empoze ettiği anlamına değil, mevzubahis tartışmanın ulaştığı aşamanın taraflarca kabul edildiği anlamına gelir. Diyalog, taraflardan her birinin savunduğu iddianın, daha kuşatıcı bir iddia çerçevesinde aşılması ile ilerlemektedir. Gadamer bu yakınlaşmaya/uzlaşmaya, "ufukların kaynaşması" adını verir (Gadamer, 2007c, s. 180; Gadamer, 2009, s. 311-312). Düşünce tarihine bakıldığında ufukların kaynaşmasını örnekleyen birçok felsefi diyalog görebiliriz. Detayını vermeksizin antik Yunan dünyasında "Evrenin oluştuğu ana unsur/temel madde nedir?" sorusu bağlamında Thales-Anaksimandros-Anaximenes-Herakleitos-Empedokles-Demokritos gibi filozofların tartışmalarına, etik ve metafizik gibi konularda Sokrates-Platon-Aristoteles'in tartışmalarına, modern dünyada Descartes-Spinoza-Leibniz gibi filozofların metafizik ve epistemoloji bağlamındaki tartışmalarına, Locke-Hume-Berkeley gibi filozofların keza metafizik ve epistemoloji bağlamındaki tartışmalarına, Kant-Fichte-Schelling-Hegel gibi filozofların Kant'ın açtığı ufuk içinde Alman İdealizmi'nin temel sorunları bağlamındaki tartışmalarına, Husserl-Heidegger-Sartre gibi filozofların fenomenolojik analizlerine bakmak yeterli olacaktır.

Verilen bu örneklerin kimi yüz yüze vuku bulmasa da bu diyalog sürecinde –bir metni okumak da diyalog sayılır– taraflar kendi bakış açılarını ve başkalarının yaklaşımını daha kuşatıcı bir bakış açısından değerlendirme imkânı bulurlar. Gadamer'e göre sahici bir diyalogda amaç tarafların birbirinin görüşlerini çürütmeye değil, mevzuya ilişkin hakikati bulmaya çabalamaları ve konuya ilişkin iddialarını daha üst bir çerçeveye taşıyabilme imkânı bulabilmeleridir (Gadamer, 2007b, s. 96-98; Gadamer, 2009, s. 135-140). Bunu mümkün kılan da Gadamer'e göre, diyalogu yönlendiren karşılıklı soru-cevap diyalektikidir (Gadamer, 2009, s. 143-144) (metin okurken metne sorulan soru ve bulunan cevap da bir soru-cevap diyalektikine örnektir). Çünkü soru sormak, hakikatin ortaya çıkmasına aracılık etmek anlamına gelir. Soru-cevap diyalektikine tabi olan, öznel çıkarları aşan sahici bir diyalogda, her ne kadar taraflar dilsel, tarihsel, kültürel bağlamlardan etkilense bile konunun hakikatinin ortaya çıkmasını mümkün kılabilirlerdir.

Bir diyalogu yürütmek, her şeyden önce diyalogun partnerlerinin birbirilerini dikkat almadan konuşmalarını gerektirir. Bu yüzden o zorunlu olarak soru-cevap yapısına sahiptir. [...] Bir söyleyişi yürütmek diyalogdaki partnerlerin



yöneldikleri konu tarafından yönetilmesine izin vermeleri demektir. (Gadamer, 2009, s. 148).

Nihayetinde Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin bilgi meselesine dair yaklaşımı görelilik ile malul olmadığı gibi, mutlak bir nesnellik vurgusu da yapmamaktadır. Tartışmaya konu olan meseleye dair tarafların ilk yaklaşımlarını soru-cevap diyalektiği içinde her bir aşamada daha kuşatıcı bir çerçeve için terk edeceği ve bu sürecin tarafların meseleye dair ortak noktalarını daha da genişletip, farklılıklarını daha da azaltacağı bir tarzda ilerleyeceği varsayılmaktadır.

## 5. Sonuç

Hermeneutik kavramının tarihi seyirindeki temel dönemeç noktalarını dikkate alarak bilgi probleminde yaklaşımını incelediğimiz bu makalede tek bir bakış açısının olmadığı belirginlik kazandı. Schleiermacher'in temsil ettiği klasik hermeneutik ve Dilthey'in temsil ettiği metodolojik hermeneutik, doğabilimlerinde olduğu gibi, insanbilimlerinde de bilginin nesnel olarak erişilebilir olduğunu iddia etmektedir. Fakat her ikisi de bu hususta farklı yöntemler uygulamaktadır. Schleiermacher'in önerdiği yöntem büyük oranda bir metnin yazar tarafından ifade edilen manasının yakalanması ve yazarın bireyselliğinin kavranmasıyla sınırlı kalmaktadır. Dilthey ise tüm insanbilimleri için "anlama" yöntemini önermekte ve bu öneride model olarak da hermeneutiğin icra ettiği fonksiyon gösterilmektedir. Nihayetinde her iki hermeneutik yaklaşım da nesnel bilginin imkânını ortaya koymakta ve doğabilimlerinde olduğu gibi insanbilimlerinde de belli kuralları takip ederek "doğru/hakiki" anlamı yakalama imkânımızın olduğunu iddia etmektedir.

Gadamer'in felsefi hermeneutiği, bir yanda tarafsız nesnel gerçeğin, diğer yanda öznel görüşün basit karşıtlığını reddeder. Her ne kadar her anlama fenomenine bir şekilde önyargılarımız eşlik etse ve her anlama olayı bir yorum bağlamında vuku bulsa da nihayetinde bu bilme faaliyetlerimiz insani-dilsel bir dünya içinde gerçekleşir. Dilsel bir zeminde hakiki bir diyalog içinde soru-cevap diyalektiği eşliğinde, mutlak bir nesnelliğe ulaşmasak bile mutlak bir göreliliğe de mahkûm değiliz. Bu soru-cevap diyalektiğinin eşlik ettiği hakiki bir diyalog içinde herhangi bir bilgi meselesine dair yaklaşımımızı daha kapsayıcı bir ufka taşıma imkânına sahibiz. Buradan hareketle de bilgi bağlamında mutlak bir nesnelğin olamayacağı ama görelilikten kurtulmak için hakiki bir diyalog vasıtasıyla her daim daha kapsayıcı bir bilme faaliyetinin icra edilebileceği savunulmaktadır.

Gadamer'in felsefi hermeneutiğinin çizdiği çerçeve kendi döneminde ve sonrasında benimsendiği gibi itirazlarla da karşılaşmıştır. Karşı çıkanlar Schleiermacherci ve özellikle Diltheyci yaklaşımlardan beslenerek insanbilimlerinde nesnel bilginin imkânının mümkün olduğunu ve bunun da ancak metodolojik bir yaklaşımdan geçtiğini belirtirler (Betti ve Hirsch örneğinde olduğu gibi). Bu düşünürlere göre öncelikle metinlerde kastedilen hakiki manayı (*meaning*) anlamak ve sonrasında onun bizim için ne anlama (*significance*) geldiğinin ayrımını yapmak gerekir. Bu şekilde bilgide görelilik yaklaşımının önüne geçilmiş olunur. Gadamer'e göre ise böyle bir ayrım yapmak pek mümkün değildir. Bir metni okurken, bir eseri anlamaya çalışırken

yetiştiğimiz dűnyanın bize kazandırdığı bakış açısını paranteze almamız olası görünmez. O sebeple de asli mana ve bu asli mananın bizim için taşıdığı anlamı ayırt etmek mümkün görünmese de, yukarıda gösterildiği gibi, bu ayırımın yapılamaması, nihayetinde mutlak bir göreliliğe düşüleceği anlamına gelmez. Çađdař dönemdeki bu tartışmaların detaylı analizi, bu makalenin sınırları dışında kaldığından, farklı bir çalışmanın konusu olarak ele alınmalıdır.

### KAYNAKÇA

Creel, R. E. (2001). *Thinking Philosophically: An Introduction to Critical Reflection and Rational Dialogue*. Massachusetts: Blackwell.

Descartes, R. (2008). *Meditation on First Philosophy*. (M. Moriarty, Çev.). Oxford: Oxford University Press.

Dilthey, W. (2002). *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*. (R. A. Makkreel, Çev.). Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Dilthey, W. (1996). The Rise of Hermeneutics. R. A. Makkreel & F. Rodi (Ed.), (F. R. Jameson & R. A. Makkreel, Çev.), *Hermeneutics and the Study of History* içinde (ss. 235-260). Princeton & New Jersey: Princeton University Press.

Dilthey, W. (1990). *Die Geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens*. (Gesammelte Schriften, Cilt V). Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft.

Dilthey, W. (1989). *Introduction to the Human Sciences*. R. A. Makkreel & F. Rodi (Ed.). Princeton & New Jersey: Princeton University Press.

Dilthey, W. (1977). Ideas Concerning A Descriptive and Analytic Psychology. (R. M. Zaner, Çev.), *Descriptive Psychology and Historical Understanding* içinde (ss. 21-120). The Hague: Martinus Hijhoff.

Dilthey, W. (1962). *Weltanschauungslehre: Abhandlungen Zur Philosophie Der Philosophie*. (Gesammelte Schriften, Cilt VIII). Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft.

Dilthey, W. (1927). *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. (Gesammelte Schriften, Cilt 7). Leibzig & Berlin: B. G. Teubner.

Gadamer, H.-G. (2009). *Hakikat ve Yöntem-II*. (H. Arslan & İ. Yavuzcan, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Gadamer, H.-G. (2008a). *Hakikat ve Yöntem-I*. (H. Arslan & İ. Yavuzcan, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Gadamer, H.-G. (2008b). Man and Language. (D. E. Linge, Çev.), *Philosophical Hermeneutics* içinde (ss. 59-69). Los Angeles: University of California Press.

Gadamer, H.-G. (2008c). The universality of the Hermeneutical Problem. (D. E. Linge, Çev.), *Philosophical Hermeneutics* içinde (ss. 72-89). Los Angeles: University of California Press.

Gadamer, H.-G. (2007a). Classical and Philosophical Hermeneutics. (R. E. Palmer, Çev.), *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writing* içinde (ss. 41-72). Illinois: Northwestern University Press.

Gadamer, H.-G. (2007b). Language and Understanding. (R. E. Palmer, Çev.), *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writing* içinde (ss. 89-108). Illinois: Northwestern University Press.

Gadamer, H.-G. (2007c). Text and Interpretation. (R. E. Palmer, Çev.), *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writing* içinde (ss. 156-192). Illinois: Northwestern University Press.

Grondin, J. (1994). *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. (J. Weinsheimer, Çev.). New Haven & London: Yale University Press.

Makkreel, R. A. (1977). Introduction. (R. M. Zaner & K. L. Heiges, Çev.), *Descriptive Psychology and Historical Understanding* içinde (ss. 3-20). The Hague: Martinus Hijhoff.

Önder, D. (2023). *Heidegger Felsefesinde Varlık ve Hakikat* (Yayımlanmamış Doktora tezi). İstanbul Üniversitesi, Türkiye.

Palmer, R. E. (1998). *Hermenötik*. (İ. Görener, Çev.). İstanbul: Anka Yayınları.

Schleiermacher, F. (1998). *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. (A. Bowie, Çev.). Cambridge: Cambridge University press.

Schmidt, L. K. (2006). *Understanding Hermeneutics*. Durham: Acumen.

Yılmaz, E. (2023). Bilinç, Hakikat ve Dile Dair Hermeneutik Yaklaşım. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* (54). doi: <https://doi.org/10.20519/divan.1220593>

Zimmermann, J. (2015). *Hermeneutics: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Makale Geliş Tarihi | Received: 30.05.2024

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 10.10.2024

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

Araştırma Makalesi | Research Article

## BİLİMSEL SOYUTLAMAYI HARİTALAR ARACILIĞIYLA DÜŞÜNMEK

Mustafa Efe ATEŞ<sup>1</sup>

**Öz:** Bilimsel soyutlama temsil edilecek belirli bir hedefin sahip olduğu bazı özelliklerin ihmal edilmesi işlemidir. Her temsil tanım gereği soyutlama içermektedir. Nitekim temsili yapılacak ya da modellenecek hedef sistemde ihmal edilmesi uygun görülen birçok faktör bulunmaktadır. Soyutlamanın bilimsel araştırma için vazgeçilmez bir unsur olduğu fikri tartışma götürmeyecek düzeyde bir hakikat olarak görülmektedir. Ne var ki temsile ilişkin bu işlemin doğası hususunda böylesi tartışmasız bir hakikate sahip değiliz. Bu makalede, ilk olarak, soyutlamaya ait felsefi literatürde yer alan kimi standart görüşleri ele alıyorum. Daha sonra standart görüşlere göre soyutlamanın çok daha rafine versiyonu detaylı olarak analiz edip bu görüşün, bilimde görsel temsillerden biri olan kartografik haritalar için yeterli bir kuramsal zemin sağlamadığını ileri sürüyorum.

**Anahtar Kelimeler:** Soyutlama, temsil, model, kartografik haritalar, görsel temsiller.

## THINKING ABOUT SCIENTIFIC ABSTRACTION THROUGH MAPS

**Abstract:** Abstraction in science is a process that allows scientists to omit some features of their specific target, which they aim to represent. All representations, by definition, consist of abstractions. This is because there are many factors that exist in the target systems which are appropriate to omit. The idea that abstraction is indispensable for scientific research is an indisputable truth. However, we do not have such a truth when it comes to the nature of abstraction. In this article, first, I will review some of the standard interpretations of abstraction in philosophical literature. Then, I will analyze a more refined approach to abstraction with respect to these standard interpretations. Lastly, using a visual representation example i.e. cartographic maps, I will present reasons why this refined approach is also problematic in a theoretical manner.

**Keywords:** Abstraction, representation, model, cartographic maps, visual representations.

<sup>1</sup> Arş. Gör. Dr. | Research Assistant

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü | Muğla Sıtkı Koçman University,

Faculty of Arts, Department of Philosophy

mefeates@mu.edu.tr

0000-0002-8927-6884

## 1. Giriş

Bilimsel bir model belirli bir hedef sistemi temsil etmek üzere tasarlanır. Bu temsil ilişkisi —tanım itibariyle— kısmidir. Öyle ki model, hedef sistemini bütünüyle temsil edemez; nitekim eğer böyle olsaydı model, hedef sistemin bir temsili değil doğrudan kendisi olurdu. O halde her model, bir temsil aracı olmakla beraber, modellediği hedefi kısmi olarak temsil etmektedir.

Kısmi temsil ilişkisi hedefe ait bazı parametreleri ya da kimi faktörleri dışarıda bırakmakla ilgilidir. Hangi unsurların dışarıda bırakılacağı ise soyutlama sayesinde olmaktadır. Bilim insanları modellerinde hedef sisteme ilişkin ilgisiz gördükleri parçaları dışarıda bırakıp, ilgili olan (ya da daha doğru tabirle ilgili olduklarını düşündükleri) unsurları modellerine dahil ederler. Bu yolla elde edilen modeller her ne kadar hedefi ile kısmi bir temsil ilişkisine sahip olsa da, yeterli açıklamalar ve hatta başarılı öndeyiler sunarlar.

Modeller ile hedefleri arasındaki temsil ilişkisine ya da kısmen temsil eden modellerin nasıl başarılı açıklamalar sunabildiği hususuna ilişkin meseleler, gerçi literatürde kapsamlı bir biçimde tartışılmış olsa da, hâlâ kendi başına incelenmeyi hak eden konulardır.<sup>2</sup> Bu yazı ise sözü geçen meselelerden farklı olarak bir düşün işlemini olan soyutlamaya odaklanmaktadır.

Bu metnin genel hatları şöyledir: İlk olarak soyutlama ile ilgili literatürde yer alan standart görüşler ele alınacaktır. Daha sonra standart görüşlere göre soyutlamanın çok daha rafine versiyonu —yani soyutlama meselesine dair kavramların çok daha incelikli olarak ele alındığı versiyonu— detaylı olarak analiz edilecektir. Takip eden kısımlarda ise analiz edilen rafine versiyonun problemleri olduğu kartografya biliminin temelinde yer alan haritalar aracılığıyla gösterilecek ve bu yolla daha kuşatıcı bir soyutlama görüşüne gereksinim olduğu fikri temellendirilecektir.

## 2. Soyutlama ile İlgili Standart Görüşler

Soyutlamanın doğasına ilişkin görüşlerin izi felsefe tarihinde Platon ve Aristoteles'e kadar sürülebilir (bkz. Horsten & Leitgeb, 2009; Cleary, 1985; Bäck, 2014). Ancak bilim felsefesi içinde konunun tartışılması nispeten yenidir. Soyutlamaya ilişkin detaylı incelemeyi yapan ilk isimlerden biri Nancy Cartwright olarak bilinmektedir. Cartwright *Nature's Capacities and Their Measurement* (2002) adlı eserinin bir bölümünü soyutlamaya ayırır. Bu bölümde soyutlama, idealizasyon ile karşıtlığı içinde ele alınmaktadır. Cartwright'a göre bu karşıtlığı belirgin kılmak önemlidir çünkü idealizasyon “çağdaş bilimde modeller ve uygulamaları arasındaki bağlantı hakkında” iken, soyutlama “modellerin gerçeklikle bağlantısı hakkındadır” (Cartwright, 2002: 186-187).

---

<sup>2</sup> İlgili literatürde önde gelen bazı görüşler için bkz. (van Fraassen, 1980; Giere, 1988; Suárez, 2003; Kennedy, 2012; Potochnik, 2015)

Bu görüşü açıklamak için örnekler üzerinden hareket etmek uygun olacaktır. Farz edelim ki, iki gezegen arasındaki kütleçekim kuvvetini hesaplamak istiyoruz. Oluşturulacak modele dahil edilmesi gereken unsurlar iki gezegenin kütlesi ve aralarındaki mesafedir. Bununla birlikte, gezegen gibi üç boyutlu cisimler arasındaki kütleçekim söz konusu olduğunda, hesaplanabilirliği mümkün kılmak için, cisimlerin sahip olduğu kütleler merkezlerinde yoğunlaşmış olarak belirlenir. Dolayısıyla da modellediğimiz iki cisimli sistemde yer alan gezegenlerin şekilleri kusursuz şekilde küresel kabul edilir. Ancak bilindiği üzere içinde bulunduğumuz Güneş sisteminde yer alan hiçbir gezegen kusursuz bir küre değildir. Fakat yine de göksel dinamikler üzerine araştırma yapan bilim insanları, aktüel olarak var olmayan ve küresel olma bakımından kusurlu olan cisimleri, düşünsel düzeyde, kusursuz küresel cisimlerle değiştirerek uygulayabileceği bir model oluşturur. Bu düşünsel strateji idealizasyondur.

Diğer taraftan, belirli bir sistemin özelliğini soyutladığımızda idealizasyondan farklı bir yol izlenmektedir. Cartwright'a göre soyutlamadaki mesele, idealizasyondan farklı olarak, "belirli bir özelliği ya da niteliği değiştirmek değil, [onu] somut bir materyalden çıkarma" meselesidir (Cartwright, 2002: 187). Dikkatli zihinler, Cartwright'ın bu ifadesinin, kendisinin de belirttiği üzere, Aristotelesçi bir pozisyon olduğunu hemen kavrayacaktır. Bunu daha belirgin kılmak adına Cartwright basit bir örnek sunar.

Masanızda duran bir deftere, elinizdeki siyah tükenmez kalemle bir üçgen çizdiğiniz varsayalım. Defterdeki bu geometrik objeye baktığımızda siyah renkte olduğunu, bir sayfa üzerine çizildiğini ve bu geometrik objenin üçgen olma niteliğine (property of being triangle) sahip olduğunu görürüz. Cartwright'a göre bu noktada soyutlama yapmak istersek, ilk olarak defterdeki geometrik objenin "hem ilineksel hem de özsel" niteliklerine odaklanmalıyız (Cartwright, 2002: 213, ayrıca bkz. Cartwright, 1984). Daha sonra zihnimize ilineksel sayılabilecek nitelikleri, yani defterin malzemesini ve siyah mürekkebi, tabir yerindeyse, soyup çıkarmalı ve geriye kalana —yani üçgenin kendisine— bir öz olarak muamele etmeliyiz. Zihnimize yapmış olduğumuz tüm bu operasyon, Cartwright'a göre, soyutlama olarak tanımlanabilir.

Cartwright'ın idealizasyon ve soyutlama ayrımı göz önüne alındığında soyutlamanın başlangıç noktası aktüel dünya olarak belirlenmektedir. Diğer bir ifadeyle, soyutlama yapmak, İdealizasyonun aksine, aktüel olmayan bir dünya tasarlamak değildir. Nitekim soyutlamada aktüel dünyanın ihmal edilmiş nitelikleri söz konusu dünyaya aittir.<sup>3</sup> Örneğe tekrar dönecek olursak, siyah mürekkep, üçgenin çizildiği sayfa ve üçgenin kendisi toplu olarak aktüel dünyada yer almaktadır. Soyutlanan özellikler idealizasyonda olduğu gibi aktüel dünyaya tekabül etmeyen özellikler değildir. Bu sebeple gerçek nitelikler değiştirilmez. Bu nitelikler, farklı olarak, doğrudan materyalden çıkartılır. Bu yolla modelin aktüel dünya ile arasındaki temsil ilişkisi problemsiz bir vaziyet alır. Nitekim model, aktüel dünyanın yalnızca bir parçasını

<sup>3</sup> Soyutlama aktüel dünyanın materyalinden hareketle yapılmaktadır. Cartwright tam da bu nedenle soyutlamayı aynı zamanda materyal soyutlama olarak ifade eder (bkz. Cartwright, 2002: 206-212).

içermekten yoksundur; idealizasyonda olduğu gibi bu dünyanın bir parçası tahrif edilmemiştir.<sup>4</sup>

İdealizasyon ile karşıtlığını hesaba katarak soyutlamayı açıklamaya çalışan bir diğer isim Martin R. Jones olmuştur. Jones'a göre "idealizasyon terimi, her şeyden önce, belirli bir temsilin saptırılmış halini içermektedir, oysa soyutlama terimi yalnızca ihmal etmeyi içermektedir" (Jones, 2005: 174). İdealizasyonun bir özelliği olarak saptırılmış temsil (misrepresentation), az çok Cartwright'ın görüşü ile paralellik göstermektedir. Öyle ki, modellenen hedef sistemin gerçek bir niteliğini değiştirmek aslında onu değişik bir şekilde temsil etmek, yani bir anlamda temsilin saptırılmış halini sunmak anlamına gelir. Ne var ki konu soyutlama olunca Jones'un görüşü Cartwright'tan farklılaşır. Nitekim burada kastedilen 'ihmal' salt bir ihmal etme değil, aynı zamanda temsilin saptırılmamış hali üzerinden bir ihmal etme edimidir.

Bu durumda, hedef sistemi temsil ettiğimiz modelde idealizasyona gidiyorsak gerçeği saptırmakta, bir "yalan bildirimde" bulunmaktayız (Jones, 2005: 175). Diğer bir ifadeyle, hedef sistemi aslında sahip olduğu bir özelliğe sahip değilmiş gibi ya da sahip olmadığı bir özelliğe sahipmiş gibi temsil etmekteyiz. Diğer taraftan, soyutlamada böylesi bir tahrif söz konusu değildir. Tersine, soyutlama aracılığıyla aslında sistemi uygun bir biçimde temsil etmekteyiz; ama bunu eksik ya da kısmi olarak yapmaktayız. Bu anlamda soyutlama özünde "bütünüyle sessiz kalma meselesidir" (Jones, 2005: 175).

Jones'un idealizasyon ve soyutlama kavrayışını netleştirmek adına kendisinin vermiş olduğu ve bilimde kullanılan bir model olan atış hareketi örneği takdim edilebilir. Varsayalım ki bir topçu ateşinde güllenin nereye düşeceği hususuna ilişkin bir öndevide bulunmak istiyoruz. Bilindiği üzere atış hareketi esasında eğik harekettir. Bu hareketi betimlemek için kurulan modellerde Kartezyen sistem içinde yatay ve dikey  $x$ - $y$  eksenleri belirlenir. Orijinden hareket ettiğini kabul ettiğimiz gülle düştüğü ana kadar  $x$ , yükselip tepe noktasına ulaşana ve bu noktadan alçalıp düştüğü ana kadar da  $y$  eksenini izler. Modeli kurarken hesaba katmamız gereken en önemli iki unsur gravitasyonel sabit ( $g=9,807$  m/sn) ve güllenin kütesidir (m). Bu güllenin  $y$  ekseninde izlediği yolda maruz kalacağı kuvvettir,  $x$  eksenini içerse bu etki sıfırdır. Newton'un ikinci hareket yasası<sup>5</sup> ile  $x$  eksenindeki hareketin maruz kalacağı kuvveti hesaplayabiliriz. Bunun neticesinde, güllenin neden tam da gerçekte izlediği yolu açıklayabilir ve bu anlamda eğik hareketi boyunca izlediği yolu hesaplayabiliriz.

Jones'un sunmuş olduğu bu örnekte, model hem idealizasyon hem de soyutlama içermektedir (Jones, 2005: 182-183). Örneğin gülle için yalnızca gravitasyonel kuvvet etki eder diyoruz, ne var ki sistemimizde yer alan diğer gezegenlerden çevredeki meraklı izleyicilere kadar her kütle ufak da olsa çekim anlamında gülle üzerinde etkilidir. Dahası

---

<sup>4</sup> Paul Humphreys'e göre, böyle bir iddia muhtemelen Cartwright'ın argümanına aykırı olacaktır, çünkü bu durumda tıpkı idealizasyonda yaptığımız gibi kusurlu üçgeni mükemmel olanla değiştirmemiz gerekecektir (bkz. Humphreys, 1995: 159).

<sup>5</sup> Newton'un ikinci yasası ( $F=ma$ ), bir kuvvetin bir cismin hareketi üzerinde yaratabileceği değişikliklerin niceliksel bir açıklaması olarak tanımlanabilir. Bir cismin momentumunun zaman içindeki değişim oranının hem büyüklük hem de yön olarak üzerine uygulanan kuvvete eşit olduğunu belirtir.

gülle  $x$ - $y$  eksenini boyunca bulunduğu her farklı noktada hava direncine maruz kalmıştır. Ayrıca güllenin ateşlendiği nokta bir orijin değildir. Neticede topun ağız kısmı zeminden yüksektir. Jones'a göre harekete tesir eden bütün bu etkili faktörler gerçek sistemin birer özellikleri iken idealizasyon vasıtasıyla atış hareketi modelinde yer almamıştır. Bu anlamda ortada saptırılmış bir temsil ilişkisi söz konusudur.

Diğer taraftan, atış hareketi modeli örneğinde yer alan soyutlamalarda böylesi saptırmalar söz konusu değildir. Model, yalnızca, hedef sistemin bazı özelliklerini içermemektedir. Örneğin model güllenin "rengi ve ısı" ya da "üstünde seyir gerçekleştirdiği zeminin yapısı" ya da "ateşlemenin hangi ülkede gerçekleştiği" hakkında bir şey söylememektedir (Jones, 2005: 182-184). Halbuki bütün bu özellikler gerçekte cereyan eden atış hareketleri için doğrudur. Ne var ki bu özelliklerin modelleyeceğimiz sistem için doğru olması, söz konusu özelliklerin zorunlu olarak modellenmesi anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla, bu örnekte, güllenin ısı ya da rengi gibi hakiki unsurlar ihmal edilmiştir. Bununla beraber, saptırılmış bir temsil ilişkisi ortaya koyulmamıştır. Tersine, bu özelliklerden hiç söz edilmeyerek –yani onlar hakkında bütünüyle sessiz kalarak– temsilin saptırılmamış hali üzerinden bir operasyon gerçekleştirilmektedir.

Jones'un görüşlerine son derece yakın bir yaklaşımı Peter Godfrey-Smith'de bulmaktayız. Godfrey-Smith de benzer şekilde soyutlamayı idealizasyon karşıtlığı üzerinden değerlendirir. Bunu yaparken iki zihinsel işlem arasındaki ayrımı gündelik bir analogiye dayandırır. Aslında neredeyse herkesin bildiği bu ayrım 'kısmen doğru olan' ile 'yalan' arasındadır. Kimilerine göre, bir kimse, kısmen doğruyu dile getiriyorsa yalancı olarak yaftalanamaz, öyle ki o kimse yalnızca doğru olanı eksik anlatmıştır. Öte yandan eğer bir kimse olanı saptırıp farklı şekilde anlatırsa, o kimse yalancı olarak nitelendirilebilir. Godfrey-Smith için soyutlama bahsi geçen ilk kişinin edimine tekabül ederken, idealizasyon ikincisine denk gelmektedir. Öyleyse "kimi şeyleri dışarıda bırakıp, yine de genel anlamıyla doğru bir tanım vermek" soyutlama iken, "şeyleri açık biçimde sahip olmadıkları özelliklere sahipmiş gibi ele almak" idealizasyondur (Godfrey-Smith, 2009: 47).

Godfrey-Smith bu görüşünü popülasyon genetiğinden<sup>6</sup> bir örnekle desteklemektedir. Örneğin doğal seçilimin rastgele çiftleşme modelinde "popülasyonun tek bir lokustaki gen frekansları açısından tanımlanması bir soyutlamadır... ancak model" aynı zamanda "popülasyon büyüklüğünü sonsuz olarak varsayar; ki bu [farklı olarak] bir idealizasyondur" (Godfrey-Smith, 2009: 50). Şüphesiz bu modelde, mutasyon unsuru gibi birçok farklı idealizasyon da bulunmaktadır; ancak bu idealizasyonlar sayıca ne kadar çok olursa olsun temel görüş bunların soyutlama olmadığıdır. Öyle ki, bu özellikler olmadığı halde varmış gibi değerlendirilmektedir. O halde Godfrey-Smith tarafından ortaya koyulan bu ayrım bize soyutlamanın eksik olsa da doğru şeyler hakkında konuştuğu ve aktüel olana bağlılık taşıdığını göstermektedir. Hedef sistemin soyut tanımını verdiğimizde aslında niyetimiz yanlış şeyler söylemek değildir. Aksine,

<sup>6</sup> Popülasyon genetiği, biyolojik popülasyonların genetik bileşimini ve doğal seçim de dahil olmak üzere çeşitli faktörlerin işleyişinden kaynaklanan genetik değişiklikleri inceleyen bir biyoloji disiplini.



niyet modelin açıklamayı hedeflediği sistemle ilgili fark yaratacak özelliklere odaklanmaktadır.

Jones'un ve Godfrey-Smith'in soyutlama meselesi üzerinde uzlaştıkları nokta oldukça belirgindir. Her iki görüş soyutlama için hedef sistemdeki bir özelliğin modelde ihmal edilmesi gerektiği fikrini barındırmaktadır. Bu ihmal, temel olarak, olanı temsil etme eğiliminden ayrılmadığımız bir zihinsel işlemi içermektedir. Farklı şekilde ifade edersek, soyutlama aktüel olanın bir kısmını (hatta çok büyük bir kısmını) göz ardı ettiğimiz ama göz ardı etmediğimiz kısımları da yanlış bir şekilde tanımladığımız bir düşünsel işlemidir. O halde model aracılığıyla temsil ettiğimiz hedef sistemin ihmal edilen kısımlarını ne saptırılmış halde ne de uygun bir biçimde temsil ederiz. Tek yaptığımız ihmal edilen bu kısımlar hakkında sessiz kalmaktır.

### 3. Soyutlama ve Soyutluk Ayrımı

Soyutlamaya ilişkin standart görüşe yönelik en önemli eleştirilerden biri Arnon Levy tarafından geliştirilmiştir. Bu eleştiriye göre standart görüş, tabir yerindeyse, soyutlamayı ham bir şekilde ele almıştır. Dolayısıyla modelleme pratiğinin merkezinde olan soyutlamanın anlaşılması güç hale gelmiştir. Yapılması gereken ise bu terimi daha rafine hale getirmektir. Levy, bu motivasyonla, bazı ayrımlara giderek, soyutlamanın doğasını daha iyi kavramayı hedeflemektedir.

Levy'nin başvurduğu ilk ayırım süreç-sonuç, ikincisi ise soyutlama ve soyutluk ayrımıdır. Buradan hareketle, Levy, süreç ile soyutlama ve sonuç ile soyutluk arasında bir eşleştirme yapar. "Soyutlama, ayrıntıdan yoksun bir temsile geçiş süreci olarak betimlenmektedir... Soyutluk [ise] söz konusu temsilin bir özelliğini, yani ayrıntı düzeyini tanımlamaktır" (Levy, 2021: 5858). Diğer bir ifadeyle, soyutlama düşünsel bir sürece gönderme yaparken, soyutluk yalnızca soyut bir temsili ve onun ayrıntı düzeyini imlemektedir.

Süreç-sonuç ayrımı, aynı zamanda, soyutlama ve soyutluk arasındaki ilişkinin de belirlenmesine yardımcı olur. Levy'e göre "soyutlama süreci, tanım gereği, soyut bir ürünle sonuçlanır" (Levy, 2021: 5858). Yani soyutlama yoluyla temsil etmeyi hedeflediğimiz her ne ise, elde ettiğimiz temsil –bir sonuç ürünü olarak– hedeflediğimiz şeyden daha soyut ve şüphesiz daha az ayrıntılı olacaktır. Diğer taraftan –bir sonuç ürünü olarak– elde ettiğimiz temsilin soyutlama süreci neticesinde elde edilmiş olup olmaması soyutluk konusunda karşılaştırma yapmak için elzem değildir. İki ayırımı temsil soyutluk bakımından karşılaştırılabilir.

Bu fikrini daha açık kılma adına, Levy, biyolojik taksonomide memeliler sınıfına ilişkin iki önermeden oluşan bir örnek vermektedir. İlk önerme 'Bu bir memelidir'; ikincisi ise 'Bu bir kırmızı kuyruklu sincaptır' formundadır. Soyutluk bakımından bu iki önermeyi ele aldığımızda ilki, ikincisine göre, daha az ayrıntılı ve dolayısıyla daha soyuttur. Nitekim ilk önerme geneldir ve bahsi geçen hayvan türüne belirli bir gönderme yapmaz. Diğer taraftan, ikinci önerme spesifiktir ve söz konusu hayvan türünün sincap olduğu bilgisini içerir. Bununla birlikte, buradaki kilit nokta, ilk önermenin soyutluğunun nasıl

türetildiğine göre değil, ayrıntı düzeyine göre belirlenmesidir. İlk önermenin ikinci önermeye göre soyutluğu ikinci önermede “yer alan bilgilerin dışarıda bırakılmasıyla mı yoksa başka bir yolla mı -örneğin genel öncüllerden türetilerek- ulaşıldığına bakılmaksızın” tespit edilebilir (Levy, 2021: 5858). O halde ilk önerme, ikinci önermedeki spesifik ayrıntıların ihmal edilmesiyle oluşturulsaydı —bilgideki azalma nedeniyle— yine daha soyut olacaktı. Keza, ilk önerme, belirli bir hayvan türüne atıfta bulunmaksızın, genel öncüllerden türetilmiş olsaydı, yine ikinci önermeden daha soyut olacaktı. Dolayısıyla, genel olan ifade (Bu bir memelidir) kendisine ulaşmak için kullanılan yöntem ne olursa olsun, ayrıntılı olan ifadeye (Bu bir kırmızı kuyruklu sincaptır) göre daha soyuttur; çünkü bize görece daha az spesifik bilgi aktarmaktadır.

Levy'nin görüşünün merkezinde yatan temel itirazın standart görüşlerin soyutlama yorumuna yönelik olduğunu bu kısmın hemen başında belirtmiştim. Standart yoruma göre soyutluk iki taraflı bir ilişkidir. Diğer bir ifadeyle Jones ve Godfrey-Smith soyutluğu temsil eden model ve hedef sistem arasında saptamaktadır. Halbuki Levy'nin anladığı soyutluk ise üç taraflı bir ilişkidir. Kendi ifadesiyle soyutluk model ile hedefin bir kısmı arasındaki temsil değil “iki [model] ve [aynı] hedefin bir kısmı arasındaki” ilişkidir (Levy, 2021: 5859). Dolayısıyla, aktüel dünyanın bir kısmı ile model arasındaki soyutluk düzeyi esas olarak zaten bellidir —model şüphesiz hedefinden daha soyuttur. Fakat iki modelin hangisinin daha soyut olduğuna dair bulunacağımız bir yargı, Levy'e göre, çok daha “ilgi çekici ve bilgilendirici” olacaktır (Levy, 2021: 5860). Nitekim bir modelin içerdiği belirli bir önermenin daha az soyut halinin neye benzeyeceğini görmek dünya hakkında çok daha fazla ilgi çekici bilgi edinmemize yardımcı olacaktır. Bununla birlikte iki önermenin de aynı hedefi temsil etmesi söz konusu edinimin önkoşuludur. Diğer bir ifadeyle, soyutluk bakımından karşılaştıracağımız iki önerme, üstte örneklendiği üzere, memeliler ile ilgili olmalıdır. Bir önermenin memeliler, diğerinin de böceklerle ilgili olması bu iki önermenin soyutluk bakımından eş-ölçülemez olduğunu gösterir.

#### 4. Soyutlama ve Üretim

Süreç-sonuç ayırımına dayanarak soyutlama ve soyutluk arasında belirgin bir ayrıma giden Levy, bu görüşünü daha sağlam bir temele oturtmayı hedefler. Bu bağlamda soyutlamaya ilişkin literatüre başvurur. Michael Strevens'in soyutluğun mantıksal gerektirim terimleriyle anlaşılacağı yönündeki önerisi, Levy'nin iddiaları için iyi bir çerçeve temin etmeye adaydır. Levy, Strevens'e atıfta bulunarak kendisinin ortaya koymuş olduğu görüşü potansiyel olarak güçlendirmeyi amaçlamaktadır.

Strevens'e göre herhangi “bir M modeli, M\* gibi başka bir modeli üretebildiği durumda” ilki (M), ikincisinin (M\*) “soyutlamasıdır” (Strevens, 2004: 167). İformel olarak ifade etmek gerekirse, ikinci model ilk modelden üretebiliyorsa, ilk model daha soyuttur. Burada takdim edilen “üretim” kavramı, anlaşılacağı üzere, “soyutlamanın tersi” bir operasyona tekabül etmektedir. (Strevens, 2004: 167). Strevens bu üretimin gerçekleşebilmesi için iki koşul ileri sürer. İlki “M tarafından tanımlanan tüm nedensel etkiler M\* tarafından da tanımlanmalı” ve ikincisi “M\* en azından M kadar şey söylemeli; [yani] M'deki her önerme M\*'deki önermelerin gerektirimi olmalıdır”

(Strevens, 2009: 97). Bu fikri daha açık ifade edebilmek adına, Strevens'in vermiş olduğu örnek üzerinden hareket etmek uygun olacaktır.

Varsayalım ki bir pencere camının bir tuğlayla kırılmasını açıklamak istiyoruz. Burada sormamız gereken camın kırılmasında fark yaratan faktörün ne olduğudur. Şüphesiz bu unsur tuğlanın kütlesidir, fakat sahip olduğu gerçek kütlesi değil. Tuğlanın gerçek kütlesinin 2 kg olduğunu varsayabiliriz. "Ancak tuğla 1 kg ya da 3 kg ağırlığında da olsaydı, pencere yine aynı şekilde kırılacaktır" (Strevens, 2004: 167). Dolayısıyla camın kırılmasında fark yaratan faktör tuğlanın (sahip olduğu gerçek kütle değil) örneğin 1 ile 5 kg arasında bir ağırlığa sahip olmasıdır.

Bu örnekte tuğlanın gerçekte 2 kg olmasının camın kırılması açısından fark yaratmadığı belirtiliyor; çünkü tuğla bu spesifik kilogramdan aşağı ya da yukarı olabilirdi. Elbette aşağı ve yukarı olmasının da bir limiti olmalıdır. Aksi takdirde çok düşük kiloda tuğla cama yetişmez, çok ağır kiloda da onu kaldıramayız. O halde camın kırılmasını açıklayabilecek yaklaşık ve anlamlı bir aralık tayin etmek çok daha açıklayıcı olacaktır. Strevens bu niteliklere sahip aralığı sağlayabilecek modelin en soyut model olduğunu savunur. Öyle ki bu modelle 2, 3 ya da 4 kg ağırlığa sahip farklı tuğlaların da camı kıracağı ayrıca açıklanabilir. Yani M modeli (1-5 kg tuğla modeli) daha soyut olduğundan M\* modelini (2 kg tuğla modeli) ya da M\*\* modelini (3 kg tuğla modeli) üretebilir. Strevens'in buradaki amacı bir fenomenin açıklanmasında fark yaratan unsuru belirgin kılmaktır. Bunun yolunu da –optimum olan– en genel ya da en soyut modelde bulur.

Strevens'in soyutlama ve üretim üzerine görüşleri esasında Levy'nin savları için uygun bir zemin gibi gözükmektedir. Ne var ki, Levy için bu zeminin kapsamı bir ölçüde dardır. Bunun başlıca nedeni Strevens'in soyutlama ve üretim süreçleri için sunmuş olduğu ikinci koşul olan önermelerin mantıksal gerektirimi ilkesidir. Rasyonel perspektiften oldukça anlamlı olan bu ilke diğer taraftan kısıtlayıcıdır; çünkü bu ilke soyutluğu yalnızca önermelere ilişkin bir karakter olarak ele almamıza yarar. Halbuki soyutluk yalnızca önermelere değil "kavramlara ve nosyonlara, hatta ... resimler gibi önerme olmayan temsillere" de atfedilebilir (Levy, 2021: 5860). Diğer bir ifadeyle soyutluğa ilişkin ileri sürülecek bir yaklaşım, örneğin, botanikğin konu alanına giren bitki fizyolojisi görsellerinden deprem haritalarına kadar önerme olmayan bilimsel objeleri de kapsamalıdır. Bu anlamda önermeler arası mantıksal gerektirim dışında bir ilke bulmak çok daha uygun olacaktır. Levy bu ilkeyi temsilin içerdiği bilginin düzeyi olarak belirler, kendi ifadesiyle "aynı konu hakkında bilginin göreceli olarak az" olduğu bir temsil, daha fazla bilgi içerene göre soyuttur (Levy, 2021: 5860). Böylelikle çok daha kuşatıcı bir soyutlama kuramı ortaya koymayı amaçlayan Levy, önermesel olan temsillerin dışındaki temsilleri de görüşünün içine dahil eder.

Bilimde temsil ilişkisi birçok araç vasıtasıyla gerçekleştirilebilir ve soyutlamaya ilişkin öne sürülecek her yaklaşımın bütün temsil araçları için geçerli olması gerektiği düşüncesi oldukça akla yatkındır. Levy tam da bu durumun farkında olduğu için Strevens'ten uyarladığı fikri genişletir. Strevens mantıksal gerektirim ilkesini soyutlama için bir koşul olarak ortaya koyar. Bilineceği üzere, mantıksal gerektirim, belirli

ifadelerin doğruluğunun başka bir ifadenin doğruluğunu gerektirmesini sağlayan ilkedir. Doğruluk salt önermelere atfedilebilecek bir özelliktir. Yani, önermesel temsiller doğruluk değeri taşıyan bildirimsel cümleler ya da ifadeler aracılığıyla bilgi aktarır.

Diğer taraftan önermesel olmayan temsiller için benzer bir yargıda bulunamayız. Nitekim bu kategorideki temsiller doğru ya da yanlış değeri almaktan ziyade uygun ya da uygun-olmayan nitelendirilmesiyle anılmaktadır (bkz. Giere, 1999: 92). Diyagramlar, infografikler ve günümüzde animasyonlar her biri bu nitelikleri taşıyan temsillerdir. Dolayısıyla bir diyagram, örneğin, hedefini doğru ya da yanlış temsil etmez; farklı olarak uygun ya da uygun-olmayan bir şekilde temsil eder. Bir diyagramın diğer bir diyagramı mantıksal olarak gerektirme durumu söz konusu değildir. Bu sebeple Levy görüşünü, genelde nedensel ilişkileri içeren önermesel temsillerle "sınırlamaz" (Levy, 2021: 5860, dipnot 5).

Bununla birlikte soyutluk hem önermesel hem de önermesel olmayan temsiller için geçerli bir özelliktir. Öyle ki bir ifade diğer bir ifadeye, bir diyagram diğer bir diyagrama göre soyut olabilir. Soyutluk, temsil eden her araç için geçerli bir niteliktir. Bu nedenle Levy, Strevens'in mantıksal gerektirme koşulunu benimsemeyerek farklı bir ölçüt ileri sürer. Ona göre en cazip ölçüt temsilin içerdiği bilgi düzeyidir. Önermesel olsun ya da olmasın tüm temsiller bir derece bilgi içerir ve temsillerin soyutluk derecesini karşılaştırabilmenin yolu bu bilgiyi karşılıklı olarak ölçmekten geçer. Aynı hedefin bir temsili yine aynı hedefin diğer temsiline göre daha az bilgi içeriyorsa ondan daha soyuttur.

İlk bakışta, Levy'nin soyutluğa ilişkin ölçütü oldukça kuşatıcı ve bir o kadar geçerli gözükmektedir. Ancak kendisi söz konusu görüşü için önermesel olmayan temsil örneği sunmamıştır. Diğer bir deyişle Levy, soyutluk üzerine kuşatıcı bir ölçüt sunduğunu ileri sürmekte fakat bu ölçütü yalnızca önermesel temsil örnekleri ile sınamaktadır. Halbuki eğer herhangi bir temsilin içerdiği bilgi düzeyi soyutluğu anlamamız için uygun bir ölçütse, bunun, kendisinin de ileri sürdüğü üzere, diyagramlar ya da grafikler gibi önermesel olmayan temsillere de uygulanabilmesi zorunludur. Takip eden kısımda Levy'nin ilgilenmediği ya da yarım bıraktığı yerden devam edip, önermesel olmayan temsillerden biri olan kartografik haritaları ele alacağım.<sup>7</sup> Amacım soyutlama ve soyutluk gibi ayrımların en azından, Levy'nin öne sürdüğü haliyle, haritalar için geçerli olmadığını göstermek olacaktır.

## 5. Haritalar

Rönesans Avrupası —genellikle— edebiyat ve güzel sanatlardaki gelişimle anılmaktadır. Ne var ki bu dönemde meydana gelen önemli bir diğer gelişme, kartografik harita üretiminin yaygın bir biçimde başlamış olmasıdır. Bu gelişimi tetikleyen majör faktörler bilimsel ilerleme ve genişleyen ticaret yollarıdır. Söz konusu faktörler haritaların yaratılması ve kullanımındaki artışa katkıda bulunmuştur. Bununla

<sup>7</sup> Haritaların neden önermesel olmayan temsiller olduğuna ilişkin bilgilendirici bir yazı için (bkz. Camp, 2018).

birlikte haritaların bilimsel birer obje olarak değer görmesi ve harita yapım usullülerinin zanaat olmaktan çıkıp bilimsel temellere oturtulması, yirminci yüzyılın başlarında, Max Eckert gibi coğrafyacıların katkılarıyla gerçekleşmiştir (bkz. Eckert, 1908; Scharfe, 1986).

Haritaların bilim felsefesine konu edilişi ise görece geç olmuştur. Ancak model ve temsil konuları üzerine yapılan çalışmaların bu alanda ivmelenmesiyle beraber, araştırmacılar yirminci yüzyılın sonlarına doğru ilgilerini kartografyanın ürünlerine çevirmişlerdir. Örneğin Ronald Giere, Amerikan Bilim Felsefesi Derneği'nin 1994 yılında gerçekleşen bienal toplantısının açılış konuşmasında bu konuya parmak basarak, haritaların bilim felsefesinde ciddi bir yer işgal etmesi gerektiği düşüncesini ileri sürer (bkz. Giere, 1994). Özellikle bu tarihten sonra bilim felsefecileri "kartografik haritaların modelleri anlamada iyi bir analogi" olacağı fikrini benimsemeye başlarlar (Nguyen & Frigg, 2022: 261). Bununla birlikte haritaların salt analogi düzeyinde modellerin hizmetinde değil, bilakis kendi başına temsil eden bilimsel birer model oldukları artık kabul edilen bir görüştür (Henrikson, 1999: 97-98).

Haritaların –ontolojik olarak farklı olsa da– matematiksel ya da fiziksel modeller gibi temsil edebilme kapasitesine sahip bilimsel araçlardan biri olarak kabul görmesi ve bilim felsefesinde dolaşıma girmesi kartografya alanının doğasına ilişkin ilgiyi artırmıştır. Kartografya belli başlı ilkeleri olan bir disiplindir. Ölçeklendirme, koordinat gridleri, lejantlar, yön işareti ve benzeri unsurlar kartografik bir harita için olmazsa olmazlardandır. Bununla birlikte her model gibi haritalar da hedeflediği sahayı kısmen temsil etmektedir. Kartograflar, amaçları doğrultusunda, temsil etmek istedikleri alanı ölçeklendirirler. Küçük ölçekli haritalar genelde ayrıntıdan yoksundur ancak büyük alanları temsil etmektedirler. Türkiye'nin haritası küçük ölçekli haritalara bir örnektir. Diğer taraftan büyük ölçekli haritalar ayrıntılıdır; çünkü bu haritalar, küçük ölçekli haritalara göre, çok daha dar bir alanı temsil ederler. Örneğin İzmir'in Özdere beldesi küçük ölçekli bir harita olarak temsil edilebilir.

Soyutlama söz konusu olduğunda küçük ölçekli haritaların büyük ölçekli olanlara göre çok daha soyut olduğu söylenebilir. Nitekim küçük ölçekli harita büyük ölçekliye göre çok daha az ayrıntı içermektedir. Ne var ki Levy'nin görüşü hesaba katıldığında böylesi bir iddiada bulunmak yanlış olacaktır. Öyle ki, örneğimizden hareketle, elimizde iki ayrı hedefin temsili bulunduğu soyutluğu ölçmenin yolu bulunmamaktadır. Soyutluk, aynı hedefin bir temsili ile aynı hedefin diğer temsili arasındaki karşılaştırma ile belirlenebilir. Halbuki Türkiye ile Özdere beldesinin haritaları iki ayrı hedefi temsil etmektedirler. Dolayısıyla, ayrıntı, soyutluk açısından farklı, ölçeklendirme açısından farklı anlamlar taşımaktadır. Levy'nin ayrıntıdan kastı *aynı* hedefin içerdiği iki ayrı temsil aracının taşıdığı bilgi düzeyi ile ilgilidir.

Bu bağlamda, örnek üzerinden devam edersek, ancak Özdere beldesinin iki ayrı haritası soyutluk bakımından incelenebilir. Levy'e göre bu incelemenin yolu, beldeyi temsil eden haritalardan hangisinin daha az ya da hangisinin daha fazla ayrıntı içerdiğini tespit etmekten geçmektedir. Daha az ayrıntı içeren harita, bu durumda, daha fazla ayrıntı içeren haritaya göre daha soyut olarak nitelendirilebilir. Örneğin elimizde ilgili beldenin yalnızca otoyollarının ve hem otoyollarının hem de ayrıca çocuk parklarının ve

iskelelerinin yer aldığı — aynı ölçekte— iki ayrı harita olduğunu düşünelim. Levy için bu ayrı haritaları karşılaştırdığımızda daha az ayrıntı içeren ilk harita, yani beldenin yalnızca otoyollarının bilgisinin yer aldığı harita daha soyut bir temsildir. Nitekim hem otoyolların hem de çocuk parkların ve iskelelerin yer aldığı ikinci harita, ilkinin göre, çok daha bilgilendirici ve ayrıntılıdır.

Son derece problemsiz gözükken bu görüşün altında yatan varsayım ise sorunludur. Hatırlayacak olursak Levy, iki temsilin birbirine göre soyutluğu hakkında konuşabilmek için söz konusu temsillerin nasıl oluşturulduğu meselesinin ilgisiz olduğunu öne sürmüştü. Nitekim burada iki sonuç karşılaştırılmaktaydı. Bununla birlikte, sonuç haricinde bir de soyutlama süreci bulunmaktaydı ve bu süreç neticesinde elde edilecek temsil her daim ayrıntıdan yoksun olacaktı. Bu durumda elimizdeki belde haritalarını elde etmenin iki yolu bulunmaktadır. İlki beldenin aktüel olarak var olan otoyollarının, çocuk parklarının ve iskelelerinin koordinatlarını belirleyip haritaya dahil etmek ve aynı zamanda, örneğin eczanelerini ve kıraathanelerini dışarıda bırakmaktır. Bu durumda Levy'nin belirttiği üzere bazı unsurlar haritada yer alırken bazı unsurlar soyutlanmıştır ve haritamız şüphesiz ayrıntı yoksundur. Diğer taraftan sözü geçen haritaların ilkinin, artık ikinci harita üzerinden elde etmenin yolu açılmıştır. Fazladan bir soyutlamaya daha giderek, ikinci haritadaki çocuk parklarını ve iskeleleri dışarıda bırakırsak yine ayrıntıdan yoksun bir haritaya, yani yalnızca beldenin otoyollarının bulunduğu daha soyut haritaya ulaşabiliriz.

Görüldüğü üzere, burada soyutlama bir tür ayrıntı eleme işlemi olarak ele alınabilmektedir. Ne kadar ayrıntı elersek, o kadar soyut bir temsile kavuşuruz. Öte yandan Levy'nin vermiş olduğu önermesel örneklerde soyutlama bu türden bir elemeye izin vermemektedir. Eğer kendisinden daha soyut olacak bir temsile ulaşmak için, belirli bir amaç doğrultusunda, hedefteki bazı bilgiler elenecekse kırmızı kuyruklu sincap türünden memelilere doğru ayrıntıların azalması gerekmektedir. Halbuki bu doğrultuda ilerlediğimizde ayrıntılar azalmaktan ziyade artmaktadır. Memeliler sınıfı, içermiş olduğu ayrıntı bakımından kırmızı kuyruklu sincap türünü bir hayli geride bırakmaktadır. Öyle ki bahsi geçen spesifik sincap türünü seçip ayıklamak (extract) için tüysüz, kuyruksuz, yüzgeçli ve benzeri memeliler dışarıda bırakılmalı ya da diğer bir ifadeyle soyutlanmalıdır. Böylece aynı hayvan türünü işaret ettiğimizde 'Bu bir memelidir' ve 'Bu bir kırmızı kuyruklu sincaptır' gibi iki bildirimde bulunabilmenin yolu açılır. Ne var ki, ilk bildirim ayrıntı düzeyi, ikinci bildirim ayrıntı düzeyinden oldukça fazladır.<sup>8</sup>

Bu noktada haritalara ilişkin de ilgi çekici sonuçlara ulaşmaktayız. Levy'nin görüşüne göre daha az soyut harita, yani örneğimizde otoyollara ek olarak çocuk parklarının ve

<sup>8</sup> Levy'nin görüşüne göre böylesi bir itiraz olası değildir, çünkü kendisine göre genellik ve soyutluk arasında önemli bir ayrım bulunmaktadır. Genellik, bir temsilin kapsadığı şeylerin sayısını ifade ederken; soyutluk, bir temsilin bu şeyler hakkında ne kadar bilgi sağladığına atıfta bulunur. (Levy, 2021: 5868-5870). Bana kalırsa bu ayrım oldukça yapay gözükmemektedir, çünkü genellik için temsilin kapsamında yer alacak şeyleri tam da neden o kategoriye sokabildiğimizi temellendirmenin tek yolu söz konusu şeylerin bilgisine sahip olmamamızdır.

iskelelerin yer aldığı ikinci harita, daha fazla ayrıntı içermeli ve aynı zamanda daha fazla “spesifik” olmalıdır (Levy, 2021: 5859). Öncelikle spesifik teriminin muğlak bir terim olduğunu belirtmek gerekiyor. Daha fazla ayrıntı içeren bir önerme belki spesifik sayılabilir; ancak daha fazla ayrıntı içeren bir haritanın da benzer şekilde spesifik olduğunu söylemek problemlili gözükmektedir. Yalnızca otoyolların bilgisinin yer aldığı bir haritanın, çok daha fazla ayrıntıya sahip bir diğer eş hedefli haritaya göre spesifik olduğu açıktır. Nitekim otoyol haritası özel bir amaçla, yeni yalnızca bir lokasyondan diğerine varmak amacıyla tasarlanmıştır. Diğer bir ifadeyle, spesifiklik hem ayrıntı bakımından hem de kullanım bakımından değerlendirilebileceği için referans bakımından muğlak bir terimdir ve soyutluk meselesini aydınlatmaya katkıda bulunmamaktadır.

Bununla birlikte, bir diğer ilgi çekici sonuç soyutlama sürecinin soyut bir ürün olarak temsillerle ilişkisidir. Levy’nin belirttiği ve benim de katıldığım fikir, aynı hedefi temsil eden iki ayrı haritayı soyutluk bakımından karşılaştırmanın pekâlâ mümkün olduğudur. Öyle ki Özdere beldesinin ki ayrı haritasına bakarak, hangisinin diğerine göre soyut olduğu, içerdikleri ayrıntı düzeyine bakılarak tespit edilebilir. Ancak soyutlama sürecinin de soyutluk ile ilgisi olduğu unutulmamalıdır. Levy’ye göre soyutlama daha soyut bir temsil oluşturmak için belirli “ayrıntılar”, yani “spesifik bir bilgi parçasının dışarıda bırakılması” ya da “ihmal edilmesi” sürecidir (Levy, 2021: 5857-5858).

Memeli ve kırmızı kuyruklu sincap örneğinde ‘Bu bir memelidir’ ve ‘Bu bir kırmızı kuyruklu sincaptır’ önermelerinden ikincisi, Levy için, daha spesiftir ve hayvanın türü hakkında ayrıntılı bilgi verir. Bu özel ayrıntıları (beslenme, yaşam alanı vb.) ihmal ederek, ilk ifadeye ulaşırız. Burada soyutlama süreci, daha soyut bir kavram olan memeliye ulaşmak için kırmızı kuyruklu sincabı tanımlayan özelliklerden sıyrılmayı içerir. Ne var ki bunun tersi bir soyutlama yapmakta mümkündür. Memeliler sınıfına ait özellikleri art arda soyutlayarak kırmızı kuyruklu sincaba ulaşabiliriz. Örneğin yüzme özelliğini soyutlayarak balinaları, etobur olma özelliğini soyutlayarak da aslanlar ve kediler gibi etobur memelileri dışarıda bırakıp, kırmızı kuyruklu sincabı dilsel bir ifade ile temsil edebiliriz.

Bununla birlikte haritalar için benzer şeyleri söylemek olası gözükmemektedir. Yalnızca otoyolların bilgisinin yer aldığı harita ile hem otoyolların hem de ayrıca çocuk parklarının ve iskelelerin yer aldığı aynı hedefin iki farklı haritası ancak daha asimetrik olarak elde edilebilir. Daha ayrıntılı olanın içindeki bilgilerin (çocuk parkları ve iskeleler) soyutlanmasıyla yalnızca otoyolların bilgisinin yer aldığı harita soyutlama vasıtasıyla oluşturulabilir. Ne var ki yalnızca otoyolların bilgisinin yer aldığı haritaya ait bilgiler soyutlanarak çocuk parklarının ve iskelelerin yer aldığı harita oluşturulamaz. Öyle ki bu haritayı Strevens’in tabiriyle soyutlamayla değil ancak ayrıntıların eklendiği (yani çocuk parkları ve iskelelerin eklendiği) bir üretimle elde edebiliriz.

## 6. Sonuç

Aynı hedefi temsil eden iki ayrı haritayı soyutluk bakımından karşılaştırmak mümkündür. Öyle ki, iki ayrı haritaya bakarak hangisinin diğerine göre soyut olduğu, içerdikleri ayrıntı düzeyi hesaba katılarak tespit edilebilir. Bununla birlikte soyut temsillerin soyutlama süreci neticesinde elde edildiği ve bu anlamda soyutluğu anlamada anahtar bir role sahip olduğu unutulmamalıdır.

Soyutlama süreci doğası itibarıyla temsil edilecek belirli bir hedefin sahip olduğu bazı bilgilerin ihmal edilmesi işlemi olarak görülmelidir. Bununla birlikte ihmal etme işleminin esasında bilgi artımı ve dolayısıyla ayrıntı düzeyi artımı olarak ele alınması soyutlamanın anti-simetrik özelliğine aykırıdır. A temsili B temsiline soyutlanması yoluyla elde edildiyse, B temsili A temsiline soyutlanması ile elde edilemez. Levy'nin soyutlama görüşünün liberalliği ise buna izin vermektedir. Örneğin, memelilerden kırmızı kuyruklu sincaba ve aynı zamanda kırmızı kuyruklu sincaptan memelilere doğru soyutlama mümkündür. İlk bakışta, 'Bu bir kırmızı kuyruklu sincaptır' önermesi 'Bu bir memelidir' önermesinden daha az soyut görülebilir, halbuki soyutlama eğer bilgedeki ayrıntı düzeyinin azaltılması ise ortada simetrik bir durum söz konusudur. Daha açık ifade etmek gerekirse, kırmızı kuyruklu sincabın sahip olduğu belirli ayrıntıları (örneğin tüylü olma, kuyruklu olma, yüzgeçli olmama ve benzeri ayrıntıları) soyutlayarak memeli kategorisine ulaşmak mümkündür. Diğer taraftan, simetrik olarak, sincaptan farklı olan memelilerin sahip olduğu belirli ayrıntıları (örneğin tüysüz olma, kuyruksuz olma, yüzgeçli olma ve benzeri ayrıntıları) soyutlayarak kırmızı kuyruklu sincaba ulaşmak da mümkündür. Dikkat edilirse her iki operasyonda da bilgi artımı ve dolayısıyla ayrıntı düzeyi artımı söz konusudur. İlkinde tüylü olma, kuyruklu olma, yüzgeçli olmama; ikincisinde ise tüysüz olma, kuyruksuz olma, yüzgeçli olma gibi bilgilerin spesifikize edildiği görülmektedir.

Haritalar ise bu türden simetrik bir ilişkiye izin vermemektedir. Eğer soyutlama Levy'nin ileri sürdüğü üzere asimetrik olmayan bir karaktere sahipse, aynı hedefi temsil eden iki harita —tabir yerindeyse— birbirine doğru soyutlanabilir. Ne var ki daha ayrıntılı olan haritadan daha ayrıntısız olana doğru bir soyutlama mümkün iken, daha ayrıntısız haritadan daha ayrıntılı olana doğru bir soyutlama mümkün değildir. Kartografik haritalar, bu özelliğiyle, bir süreç olan soyutlamanın liberal yorumu ile açıklanamamaktadır. Dolayısıyla Levy süreç-sonuç ayırımına dayanarak soyutlama ve soyutluk arasında belirgin bir ayrıma giderken, bu görüşünü —hedeflediği üzere— daha sağlam bir temele oturtmayı başaramamış gözükmektedir.

Soyutlama üzerine yapılan tüm bu felsefi incelemeden iki ders çıkarılabilir. İlki, ayırım yaparken dikkatli olmamız gerektiğidir. Soyutlama-soyutluk, süreç-sonuç ve benzeri ayrımlar —bir ölçüde— ele alınan meseleyi daha açık kılabilir. Diğer taraftan her ayırımın farklı sonuçları ya da implikasyonları bulunmaktadır. O halde yalnızca soyutlama hususunda değil, diğer tüm felsefi meselelerde belirli bir ayrıma giderken oldukça titiz olmalıyız. İkincisi ise bilimdeki modellerin çeşitliliğine özen göstermemizdir. Şüphesiz ilgili literatür, baskın bir biçimde, matematiksel modeller üzerine yoğunlaşmaktadır. Ne var ki bilimsel modeller salt matematiksel modellerden



oluşmamaktadır. Dolayısıyla, konumuz bağlamında, soyutlamaya ilişkin öne sürülecek her görüşün, bilimde yer alan model çeşitliliğini hesaba katması gerekir.

## KAYNAKÇA

- Bäck, A. (2014). *Aristotle's Theory of Abstraction*. Cham: Springer.
- Cartwright, N. (1984). What Makes Physics' Objects Abstract? J.T., Cushing, C.F. Delaney ve G.M. Gutting (Ed.), *Science and Reality: Recent Work in the Philosophy of Science Essays in Honor of Ernan McMullin* içinde (134–152). IN: Notre Dame University Press.
- Cartwright, N. (2002). *Nature's Capacities and Their Measurement*. Oxford: Oxford University Press.
- Cleary, J. J. (1985). On the Terminology of "Abstraction" in Aristotle. *Phronesis*, 30(1), 13–45.
- Eckert, M. (1908). On the Nature of Maps and Map Logic. *Bulletin of the American Geographical Society*, 40(6), 344–351.
- Giere, R. (1988) *Explaining Science: A Cognitive Approach*, Chicago: University of Chicago Press.
- Giere, R. (1994). Viewing Science. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, 1994*, 3–16.
- Giere, R. (1999) *Science without Laws*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Godfrey-Smith, P. (2009). Abstractions, Idealizations, and Evolutionary Biology. A., Barberousse, M. Morange ve T. Pradeu, (Ed.), *Mapping the Future of Biology* içinde (47–55) Dordrecht: Springer.
- Henrikson, A. K. (1999). The Power and Politics of Maps. G. J. Demko ve W. B. Wood (Ed.), *Reordering the World* içinde (94–117) Colorado: Westview Press.
- Horsten, L. & Leitgeb, H. (2009). How Abstraction Works. A. Hieke & H. Leitgeb (Ed.), *Reduction, abstraction, analysis: proceedings of the 31th International Ludwig Wittgenstein-Symposium* içinde (217–226). Frankfurt: de Gruyter.
- Humphreys, P. (1995). Abstract and Concrete. *Philosophy and Phenomenological Research*, 55, 157–161.
- Jones, M. R. (2005) Idealization and abstraction: A framework, M. R. Jones ve N. Cartwright (Ed.), *Idealization XII: Correcting the model. Idealization and abstraction in the sciences* içinde (173–218) Amsterdam: Rodopi.
- Kennedy, A. G. (2012) A non representationalist view of model explanation. *Studies in History and Philosophy of Science* (43), 326–332.
- Levy, A. (2021). Idealization and abstraction: refining the distinction. *Synthese* 198 (S24),

5855–5872.

Nguyen, J. & Frigg, R. (2022). Maps, Models, and Representation. I. Lawler, K. Khalifa ve E. Shech (Ed.), *Scientific Understanding and Representation* içinde (261–279) NY: Routledge.

Potochnik, A. (2015). The diverse aims of science. *Studies in History and Philosophy of Science* 53, 71–80.

Scharfe, W. (1986). Max Eckert's "Kartenwissenschaft". The Turning Point in German Cartography. *Imago Mundi*, 38, 61–66.

Strevens, M. (2004). The Causal and Unification Approaches to Explanation Unified: Causally. *Noûs* 38 (1), 154–176.

Strevens, M. (2009) *Depth: An account of scientific explanation*, Cambridge: Harvard University Press.

Suárez, M. (2003). Scientific representation: against similarity and isomorphism. *International Studies in the Philosophy of Science*, 17 (3), 225–244.

van Fraassen, B. (1980). *The Scientific Image*, Oxford: Oxford University Press.

Makale Geliş Tarihi | Received: 31.05.2024

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 10.09.2024

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

Araştırma Makalesi | Research Article

## ANTI-PLASTİK FACIALIS INTERMEDIUS VE PERSONA-YÜZÜN YIKIMI

Özlem Derin SAĞLAM<sup>1</sup>

**Öz:** Yüzün insan hayatındaki egemenliğini temele alan bu makalede öncelikle yüz ve öteki arasındaki ilişki incelenecektir. Yüz, dışarıya kendisini gösteren ve dışsal ötekilerle ilişkide bulunan bir persona-yüz olarak ele alınarak bunun ne denli plastik ve sınırlı bir deneyim ortaya koyduğu anlatılacaktır. Barthes'in rastlantısal ve yıkıcı Punctum düşüncesinden de yola çıkarak yüzün bir başkasındansa kendi içinde bastırıldığı ve içsel öteki olarak adlandırdığımız karanlık benliğiyle karşılaşması esasında bir belirleyici olarak ele alınacaktır. İçsel öteki ile karşılaşma bir aynada kendi bakışlarına maruz kalan insanın persona-yüzünün çatlamaya başlaması ve içinden gizli olan benliğinin çıkarak plastik ifadeyi yıkıma uğratması değerlendirilecektir. Bu yeni tavır kişinin kendisi olmasını sağlarken aynı zamanda farklı biçimlere dönüşse de kendisine geri dönmesini sağlayan anti-plastik / elastik bir yapıyı getirirken, bu aynı zamanda yüzü de bir ara form haline getirerek onu facialis-intermedius kılacaktır. Makalenin amacı yapısal olarak kendimize olan ötekiliğimizi aşmamız ve daha elastik bir yapıyla hem benliğimizi hem de gündelik olanı yapısökümsel olarak bir arada barındırabilmemiz noktasında şekillenecektir. Levinas, Barthes ve Malabou'nun görüşlerinden yararlanılarak oluşturulan çerçeve Narcissus'un öyküsü ve Douglas Gordon'un reproduksiyon örnekleri üzerinden imgesel olarak da kavranır hale getirilmeye çalışılmıştır. Tüm bu örneklerin sonucunda anlaşılır kılınmaya çalışılan şey, insanın gündelik olan akış içerisinde kendisini bir yüzün ardına gizlediği ve ilişkilerinde farklı yüzler kullandığı düşüncesinden yola çıkarak, bu yüzün yıkılması ve yapıbozuma uğraması halinde nasıl bir yeniden-varoluş kazanması gerektiğine dair bir deneyimi düşünmeye sunmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Öteki, Yüz, facialis intermedius, Punctum, Plastisite

## ANTI-PLASTIC FACIALIS INTERMEDIUS AND THE DESTRUCTION OF THE PERSONA-FACE

**Abstract:** This article depends on the dominance of the face in human life and the examination of the relationship between the face and the other. The face will be considered as persona-face that shows itself outwardly and engages with others, illustrating how this presents a plastic and limited experience. Building on Barthes' notion of the accidental and disruptive Punctum, the

<sup>1</sup> Doç. Dr. | Assoc. Prof.

İstanbul Gelişim Üniversitesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü | İstanbul  
Gelisim Universty, Faculty Of Economics, Administrative And Social Sciences, Sociology  
ozlemderin22@gmail.com  
0000-0002-5866-6628

encounter of the face with its suppressed dark self, which we call the internal other, rather than with another, will be taken as a determinant. The encounter with the internal other will be evaluated as the point where the persona-face of a person, exposed to their gaze in a mirror, begins to crack, and the hidden self emerges, destroying the plastic expression. While this new attitude enables the person to become themselves and transform into different forms, it brings an anti-plastic/elastistic structure that allows them to return to themselves. At the same time, it turns the face into an intermediate form, making it *facialis-intermedius*. The article aims to present our otherness to ourselves structurally and simultaneously embody our self and the everyday in a deconstructive manner with a more elastic structure. The framework, created by utilizing the views of Levinas, Barthes, and Malabou, will also be made comprehensible through the story of Narcissus and examples of reproduction by Douglas Gordon. The ultimate aim of these examples is to contemplate the experience of how a person should gain a re-existence in the event of the face's destruction and deconstruction, based on the idea that people hide behind a face and use different faces in their relationships within the flow of everyday life.

**Keywords:** Other, Face, *facialis intermedius*, Punctum, Plasticity

## 1. Giriş

'Eğer bir yabancı olsaydım, daha fazla hoşgörü ile kabul ederdin beni, [çünkü] senin gibi konuşmuyorum, kendime ait deyimlerim, kendime has konuşma tarzım var, ki bu teknik olmaktan, hukuki (*juridical*) olmaktan çok uzaktadır... yabancı, *xenos* basitçe mutlak anlamda dışlanmış ya da heterojen bir mutlak öteki, bir barbar, bir vahşi değildir. (Derrida, 2000: 15-17)

Hatta bir vahşi olmaksızın tanıdık olanın temsilidir. "Eğer bir yabancı olsaydım" söylemi aslında aynanın karşısında kendimize söylediğimiz bir ifadeden ibarettir. Karşımızda duran suret tam da tüm hayatımız boyunca maruz kaldığımız, her gün görüp bildiğimizi sandığımız yüzümüzden ibareten, onu bir yabancından daha yabancı kılan nedir? Tanıdık olanın içinde gömülü olan karanlığın ortaya çıkışı bir maske gibi taşıdığımız yüzümüzün üzerindeki imgeselliği ve plastikliği yok etmek üzereyken ortaya çıkan çatırdamaların ardından belki de hiç karşılaşmak istemediğimiz bir şeyle karşı karşıya kalırız: çıplak benliğimizle...

Ben'in ötekisi kimdir diye sorduğumuzda bu soru açıkça bir başkasına işaret ediyor gibi görünmektedir. Ancak Ben'i gerçekten tanıyıp bildiğimizi iddia etmek ne denli doğrudur? Ben'i tanımamızı sağlayan şey aynı zamanda Ben'i maskeleyen yüzden başkası değildir. Latince *visus, video, videre* kökünden gelen yüz (*visage*) burada "görülen, bakılan" anlamında (Le Breton, 2018: 12) kullanılırken, Latince "persona" kelimesinin Yunanca'da "*prosopon*" sözcüğünün karşılığıdır. Bu noktada "yüz, çehre, başkasının bakışına sunulan" gibi anlamlara gelirken, bunlara "maske" de eklenmektedir. Tiyatroda sahneye konulan roller (Paglia, 2004: 9) için de geçerli olan bu söylem farklılaşmaya işaret etmektedir. Bu tekinsiz bir ikilik yaratmaktadır. Bir çeşit ikiz imaj olarak değerlendirilebileceğimiz bu durum saklanmış ve üzeri örtülmüş olanın açığa

çıkması şeklinde ifade edilebilir. Persona<sup>2</sup> maskesinin ardına gizlenmiş olan benliğin açığa çıkması, persona'nın uzun süre gözlemlenmesi ve yüzün tüm çıplaklığıyla kendi ardında yatanı açığa çıkarmasıyla mümkün hale gelmektedir. Freud'a göre, "kişi kendisini başka biriyle tanımlayabilir ve böylece kendi esas benliğinden şüphe duymaya başlayabilir; ya da diğer benliği kendininmiş gibi üzerine giymeye kalkabilir. Benlik bu yolla ikiliğe düşer, bölünür ve yer değiştirir. Nihayet sürekli bir biçimde aynı şeyin sonsuz döngüsü, aynı yüz ifadelerinin, aynı özelliklerin [...] devamlı olarak tekrar edildiği görülür"(Freud, 2003: 142). Ancak bu her ne kadar insan sosyal bir varolan olarak kendi görünümünü elde etse de aynı zamanda bu imajlar başkalarının beklentilerini karşılamak üzerine üst üste inşa edilen katmanlar olarak da açığa çıkmaktadır. Burada ele alacağımız mesele dışsal katmanların altında kalarak aşağı itilen içsel katmanların egemenliği ele geçirmesi olacaktır. Persona "kişinin içsel benliğini muhafaza eden koruyucu bir yapı, bir kutu görevini gören ve kişilik için hayati bir öge"dir (Geist, 2018: par. 14). Bu bakımdan personalara sahip olmak elbette elzem bir durum olarak kendini gösterse de, personanın katmanı kalınlaştıkça içsel dünyanın ortaya çıkmaması ihtimali de bir o kadar artmaktadır. Bu anlamda dışsal "öteki" personayı beslerken, içsel öteki persona'yı kırıma uğratma çabasını korumaktadır. Bu aslında bir tehdit olarak yükselmektedir, zira persona'daki çatlaklar ne denli büyükse içsel katmanların taşkını da o denli büyük olmaktadır. Bu bağlamda göz önemli bir izleyici olmaktadır.

Dışsal ilişkilerde göz ve bakış esas belirleyicidir. Öteki'nin bakışı, ötekinin gözünün bizi izlemesi persona'yı uygun biçimde korumamız için bir bekçilik görevi sunmaktadır. İzleyici olan Öteki karşısında benliğimizin karanlık gizlerini açığa çıkarmak ayıplanacak ve dışlanmaya neden olacak bir akış kesintisi oluşturacaktır. Ancak mevcut yapıya uyumlu ve orada tuhaf bir mekansallık düzlemi kurgulamayan yapı tam anlamıyla mümkün olmasa da her zaman bir kabul ve tanınmayı, kısıda bir onayı getirmektedir. Yüz yüze, daha doğrusu göz göze olan bu ilişkide ortaya çıkan diyalog dışsal Öteki'nin tanınmasını ve kabul edilmesini sağlarken, aynı zamanda onun üzerine bir düşünce geliştirerek onun beklentilerine karşılık vermeyi de kapsamaktadır. Bu süreç karşılıklı ve süregelen bir sıradanlık içerisinde, gündelik hayatın sıradan ve normatif düzeni içinde neredeyse üzerine çok kafa yorulmadan verile bir tepkime gibi yükselmektedir. Diğer yandan içsel Öteki söz konusu olduğunda bakışları kaçırmak çok daha doğal bir yaklaşım haline gelmektedir. İçsel Öteki'ye ne denli uzun bakılırsa persona'nın parçalanması ve katmanların alınması o denli hızlı hale gelmektedir. Bununla birlikte gündelik düzlemde dışsal Öteki ile kurulan ilişki zaten belli başlı normlara dayandığı için daha genelleştirilmiş bir tavrın ortaya konmasıyla bu sürecin doğallaştırılması söz konusu olmaktadır. Ancak içsel Öteki'nin ortaya çıkardığı tehdit bir kapan gibi kişiyi içine çekerken, korku – kaygı, merak – şüphe gibi duyguların egemen olması durumu içinden çıkılmaz ve kaçınılmaz bir hale getirmektedir. Bu andan sonra yüzün parçalanması ve maskelemenin ortadan kalkması söz konusu olmaktadır. Bu

---

<sup>2</sup> "Persona'nın, insanın gerçekte olduğu şey değil, başkalarının ve kendisinin olduğunu düşündüğü şey olduğu söylenebilir" (Jung, 2003: 154).

“*prosopon*”un kökenine döndüğümüzde daha iyi anlayacağımız bir meseledir: “*Prosopon* sözü maske, dramatik öge, kişi ya da yüz anlamlarına gelebilir; aynı persona’nın yalnızca bir oyuncunun taktığı maske değil de, aynı zamanda rol yapan kişiyi ya da canlandırılan karakteri ifade edebildiği gibi, bunun örneği dramatik olarak canlandırılan roldür. [...] *Prosopon* Grekçe *pros*, “...a karşı” ya da “...e doğru” ve *opa*, “yüz”, “göz” anlamına gelen kelimelerin birleşmesiyle meydana gelmektedir” (Napier, 1986: 8). Yüze ya da göze doğru bir yolculuğu ve yönelimi anlatan bu kelime temelde kendimize doğru yürüdüğümüz bir patikanın temsilidir.

Leiris’in deyimiyle “Hiçbir maske ya da biçim-bozucu bir lens takmadığımda kendime bakmaya nasıl cesaret ederim? Benim yaşamım düz, yavan, tatsız. Yalnızca gözlerim onun içinde bir felaketi arıyor.” (Leiris, 1983: 104). Yavan ve tatsız olması gereken yaşantı, normal olana yatkın olan yaşantı söz konusu olduğunda, kendimize baktığımız yüzümüzden ve gözlerimizden ayıramadığımız bakışlarımız gündelik anlamdaki felaketi temellendirirken, ilk kez çıplak benliğine bakmanın dehşeti de bireyi esir almaktadır. Başkası ya da dışsal Öteki olarak gördüğümüz, Ben’den başka olanlar bir tezahür olarak açığa çıkıp karşımıza dikilirken bu durum Ben’i bozulmaya uğratmaktadır. Bu bozulmanın ilk yeri olan yüz karşılıklılık gösteren ilişkinin en belirgin kontrol mekanizmasıdır. Bu ilişkide yüzün bütün çıplaklığıyla ve tekilliğiyle kendini açığa vurması değil, dışsal Öteki’nin tavrından pay alması ve buna karşılık vermesi söz konusudur. Bu anlamda yüz dışsal Öteki’lerin izleriyle örülen bir maskeyi beslemektedir. Maskenin yoksunluğu bir sefalet ve yoksunluğu beslerken, karşılıklılık içeren maske ise aynılığı olmasa bile benzeşimi beslemektedir. Diğer yandan kendine bakan ve herhangi bir beklentiyi değil de yıkımı temellendiren bakışlarını gözünü dikip bakmaya devam eden ve yüzünün aksine hapsolan kişi için artık kulak tıkayamayacağı bir yakarış, korkutucu olana duyulan muhteşem bir merak ve mevcut maskesine karşı duyduğu şüphe yükselmektedir. Böylece ilk olarak bilincin yitimi kendisini gösterirken buna bastırılan bilinçaltının püskürmesi eşlik etmektedir. Bu şimşek çakması kadar kısa an ve kendi karanlığıyla olan ufak temas geri dönüşü olmayan bir sürecin ilk adımını temellendirmektedir. Öteki olarak açığa çıkan her şey beklenmedik ve zamansızdır. Tahmin edilemeyen bu ani ortaya çıkış aynı zamanda hazırlıksız biçimde yakalanmaya neden olmaktadır. Bu bakımdan durumun travmatik olması ya da süregelen durumu kesintiye uğratması büyük bir olasılıktır. “Freud için, “travmanın temel unsuru, ‘sürpriz’ faktörüdür ve bu haliyle o orijinal travmadır” (Lacan, 1991: 295). Travmanın kendisini sözel olarak ifade etmesi imkansızdır. Bu bakımdan çok ilkel ve hareket ya da hareketsizlik temelli bir yapı inşa ettiği söylenebilir. İçsel Öteki’nin ortaya koyduğu “zulüm uyarı veya olası bir özür olmaksızın oluveren bir travmadır; o, söz olmaksızın gerçekleşen önsel bir şiddettir” (Levinas, 2011:195).

Söz konusu önsel şiddetin hayat bulduğu yüz aslında imkânsız olanın da bir temsilidir. Ne dışsal ne de içsel Öteki yüzü tam anlamıyla eşe geçiremez ya da bütünsel biçimde kendi temsiline dönüştüremez. Benliğin iç boşluğu tam anlamıyla tezahür ederek imaja dönüşemeyeceği gibi, persona’nın yüzünün de tümüyle ortadan kaldırılması söz konusu olamayacaktır. Yüz bu bakımdan kendisiyle karşılaştığında ve yansımalarına gözünü dikip bakmaya başladığında çatlayan persona’sının arasından sızan içsel Öteki

arasında savrularak her ikisinden de pay alacak ve *facialis intermedius*'a dönüşecektir. *Facialis intermedius* iki durum arasında kalan, ne biri ne diğeri olan ancak aynı zamanda normal ya da normal-dışı olarak da sınıflandırılmayacak olandır. Bu anlamda bir belirsizlik ve mutlak bir geçiş evresinin temsili olarak kabul edilmelidir.

## 2. Facialis Intermedius, Punctum'un Yıkıcılığı ve Anti-Plastisite

Yüz başkaları tarafından açık seçik görülebilen bir alan olduğu için yolunda gitmeyen herhangi bir şeyi her an açığa vurma tehlikesini de taşımaktadır. Kendi yüzümüz başkaları için apaçık ortadayken bizim için saklı olanı göstermektedir. Yüzümüzün doğrudan giriş alanımıza girebilmesi ancak burada da bahsettiğimiz biçimiyle bir yansıma aracılığıyla mümkün olmaktadır. Seyredilen olmaktan, seyreden olmaya olan bu geçişte temelde değişen şey kişinin kendi bakışı tarafından izlenmesi olduğu için bu kez aradalık (*intermedius*) durumu çok daha belirgin biçimde kendini göstermektedir. Bu da her zaman yerleşik olan, bozulmamış ve takınılmış olan plastik ifadeyi dağıtarak burada bozulmalar olmasını sağlamaktadır.

Bu noktada plastisite özellikle önemli bir noktaya işaret etmektedir. Fr. *plasticité*, Alm. *Plastizität* ve aynı kökten oluşturulmuş plastik (*plastisch*) "modellemek, kalıplamak" anlamlarına gelen *plasein* kelimesinden türetilmiştir. Bir yandan biçim değişkenliğine karşı duyarlı olan bir yapının sembolü olan bu terim aynı zamanda şekillendirme gücüne sahip olmak anlamında bir etkiye de işaret etmektedir. (Malabou, 2005: 202) Bu bağlamda hem nesneyi hem de eylemi ortaya koyan özneyi temele alabileceğimiz bu yapılanmada üzerinden durduğumuz yüz bir yandan şekil değiştiren bir nesne gibi ele alınabilecekken yüzün sahibi olan öznenin yüz üzerindeki dominasyonu özellikle persona, yani dışarıya gösterilen ifadeleri temellendirdiğinde açıkça anlaşılır bir durum sergilemektedir. Larsen (2013: 13) kelimenin anlamına plastik maddeden yapılmış olma, heykelsi olma ve doğal olmama anlamlarını da ekleyerek yapaylık ve role girermiş gibi değişkenlik gösterme imgelerini güçlendirmektedir.

Plastisite üzerine çalışan Malabou plastik karakterli kurulan bütün diyalektiklere "*voir venir*" demektedir. Bu aslında "bekle ve gör" gibi süreç içerisinde kendisini gösterecek ve değişkenlik üzerinden aslında yalnızca belli başlı işaretler ve kavrayışlarla anlaşılabilir bir imajı göstermektedir. Olayların gelişimini dikkatli bir biçimde gözlemlemek anlamında kullanılan bu terime baktığımızda aslında burada karşılıklı bir etkileşimden sessizliğin oluşturduğu bir diyalog daha etkin görülmektedir. Zira gözlemlemek mutlak bir etkileşim düşüncesini değil, aksine biraz geri çekilip izleme ifadesini daha güçlü bir şekilde anımsatmaktadır. Diğer insanların dikkatle incelenmesi ve niyetlerinin saptanması, fikirlerine dair öngörülerde bulunulması daha ihtiyatlı bir çaba olarak ele alınmaktadır (Malabou, 2000: 206-207). Bir yandan beklenti oluşmasını sağlayan bu hal diğer yandan belirsizliği beslemektedir. Aslında karşılıklı bir yüz yüzelik tahayyül edildiğinde bu diyalektikte bir beklenti oluşması ya da bir seyirin izlenmesi kaçınılmaz olarak kendisini göstermektedir, zira buradaki ilişki gündelik hayatın akışı içerisinde çok da şaşırtıcı olmayan bir tekdüzeliğin hakim olduğu bir akışın ortasında gerçekleşmektedir. Diğer yandan beklentiye yıkıma uğratabilme düşüncesi, zihnin bir yerinde asılı kalmaktadır. Bunun da en temel nedeni karşıda asılı duran



persona'nın güvenilir olup olmadığının kestirilememesidir. Kısaca burada sabit bir tanım ya da belirlenim söz konusu değildir. Gündelik persona evrenine baktığımızda aslında beklenen rutin bir çizgide ilerleyen ve şaşırtıcı olma niteliğinden sıyrılmış bir sabitlik ve sıradanlığın kendisini göstermesidir. Bu kemikleşmiş bir yapı olarak aslında normatif olanın bir temsili gibidir. Ancak burada özellikle stabil ya da plastik niteliğinde olanın aslında dönüşümsel anlamda biçim almaya devam ettiği lakin asla eski haline dönemediğidir. Yüzle olan ilişki incelendiğinde süreç söz konusu olduğunda persona-yüzde mutlaka zamansal değişkenlikler olması ve her ilişkide kendisini yeniden biçimlendirmesi görülmektedir. Diğer yandan bu ilişki reflektif anlamda yüzün kendine bakışına döndüğünde bu kez plastisitenin tümüyle ortadan kalkması, eklemelerle değil doğrudan çatlaklarla ve kırılmalarla içsel ötekinin açığa çıkması söz konusu olmaktadır. Bu da aslında geri dönüşlü pek çok süreci içermek zorundadır, çünkü insanın kendisini keşfetmesi yeniden okunan ve her seferinde yeni bir noktası keşfedilen bir metin gibi kendisini ortaya koyacaktır. Plastisite noktasında incelediğimiz persona-yüz eninde sonunda "alabildiği veya yaratabildiği biçimi yok etme kapasitesi"ni açığa çıkarmaktadır. Bunun en temel nedeni dışarıdan gelen baskının çok fazla eğilip bükülemeyen bu formu eninde sonunda imha edecek olmasından kaynaklanmaktadır. Malabou formun patlayıcı bu imhasını, onarımını ve iyileşme sürecini gerekli görmektedir. Özgürleştirici ve yıkıcı olan bu form imhası temelde her insanın içinde her an bedenlenmeye ve dünyevileşmeye hazır olarak görülmektedir. İnsan kendini oluşturma sürecinin bir izi olarak görülmektedir (Crockett, 2018: 111). Yüz burada dışarıda ve görünür olmaklıkla aslında bir sınır oluşturmaktadır.

Yüzün dışardalık durumu, öznenin onun kendi görüntüsüne, nasıl görüldüğüne olan merakını her zaman canlı tutmuştur. Ele geçirilmesi zor varlığı ve anlaşılabilirliğiyle yüz, aynı zamanda bizi tehdit edendir. Özne, yüzün bu tehdidine, onun görsel temsil biçimleriyle yanıt vermeye çalışmıştır. Sanatçı, yüzün kendi gerçekliğine ulaşmak için tekrar tekrar portre çizer. Bu sonu gelmeyecek olan çabaya, Finkielkraut'ın "Yüz, imge avcısının asla erişemeyeceği tek avdır" sözü yanıt niteliğindedir (Finkielkraut'tan akt. Ergüven, 2007: 191; Aldemir, 2019: 51)

Sanatçının ortaya koyduğu resmetme tavrının yerini yansımaları izleyen insan aldığı anda onun yaptığı bir yandan çatlakları gizleme çabasıyken bir yandan da onların altında yatanı görme isteğidir. Agamben'e göre, "insanın çaresi olmayan sergilenme hali ve içinde saklandığı ve saklı kaldığı açıklığın ta kendisi" (Agamben, 2017) iken, Pessoa "kendi yüzünü görmemeli insan, bundan daha korkunç bir şey yok" (Pessoa, 2006: 808) sözlerini sarf etmektedir.

Bir yüze yakından bakmak mevcut yüzü bir izleyicinin bakışına sunar biçimde yakınlaştırarak bir okuma sunarken aynı zamanda dikkat dağıtabilecek bütün dışsal unsurların ortadan kaldırılmasına da önyak olmaktadır. Bu bakımdan yüze odaklanıldığında bu yüzün uzun süre incelenebilmesi ve yorumlanması mümkün hale gelmektedir. Karakteristik bütün ifadeler, seyirmeler ya da yüze anlam veren bütün işaretler bu şekilde görünür kılınmaktadır. (Balázs, 2013: 63-64). Dikkati üzerinde toplayan yüz ve takındığı ifadeler, imajları ortadan kaldırarak en sonunda yalnızca kendi varlığı kalana kadar her şeyi tek tek ortadan kaldırmakta ve sağaltmaktadır

(Grønstad, 2012: 24). Böyle bir sağaltım elbette yüzde bulunan bütün dışsal işaret ve ifadelerin silinip gitmesine ve belki de hiçbir dışsal Öteki'nin erişemeyeceği durulukta bir maskelemeyle baş başa kalmaya yarayacaktır. Bunun ardından kişinin kendine gözünü dikip bakması ile oluşan çatlaklarla *facialis intermedius* bir ara form olarak görünecektir. Burada meydana gelen duygusal değişimler ve yıkım ve inşa arasında gelgitler sunan süreç anlık ve ayrık biçimde kendini sunan sözcüklerin çok ötesine geçerek tümüyle saf olmasa da görünenin ardında yatan bir benlik imajına düşecektir. Bu istemsiz olduğu kadar, korkutucu ve merak uyandırıcı bir düşünüş anıdır. Mimikler ve ifadeler birbirinin içinde kayıp giderken duyguların karmaşasına tanık olan bu sahneleme duygular arasındaki geçişin gizil yapısını sahnelemeyi başaracaktır (Balázs, 2013: 56, 58-59). Bu geçişi yakalamayı başarmak kendini izleyen gözün ve yüz üzerinde gezinen kendi bakışlarının bir sonucudur. Rushton, insanın yüzünde giril bir yön olduğunu ve yüzde görünür hale gelen her bir imgenin ve çizginin kişinin ne hissettiği ya da düşündüğüne dair işaretler taşıdığını ifade etmektedir. (2002: 221-222) Bu noktada yüz düşen bir maske, içsellik ve dışsallık tarafından ele geçirilen bir yüzey haline gelmektedir (Coates, 2012: 2). Yüz ifadesi kendine has bir değer ortaya koyduğu için bir açıklık ifadesi olarak ele alınabilmektedir. Bu nedenle uzam ve zamandan bağımsız bir tanımlama ve anlaşılabilirliği kapsamaktadır. Çevresel bütün faktörlerden ve bunlara eşlik eden ve onları anlamlı kılan uzamsal ve zamansal formüllerden arınmış olan yüz ile böylesine bir karşılaşma izleyeni, yani kişinin kendisini de uzamın dışına çıkararak, uzama ilişkin bilincini ortadan kaldırmaktadır (Balázs, 1952: 62). Böyle bir kopuş elbette dışsal olan kaygı ve korkulardan da kopuşu getireceği için, bilinç düzeyinde mutlak olarak sergilenmesi gerektiği düşünülen koşullu normalliğin ötesine geçmek kolaylıkla sağlanabilecektir. Bundan dolayı çıplak benlik ya da yüzün ardında olanla karşılaşma korkutucu ve meraklı bir düzlemde kendi benliğinin inşası ile ve persona bağlamında yüzün yıkımı ile karşımızda yükselecektir. Yüzdeki değişimler yüzün birbiriyle bağlantılı olan segmentlerinin yansıra düşünce ve duygunun eşlik ettiği ruh hali değişimlerinin de bir portresi niteliği taşımaktadır. Ancak dışsal normalite ve dışsal Öteki ile ilişki söz konusu olduğunda persona bağlamında bu etkilerin açığa konması ya da makro düzeyde gösterimi her zaman uygun olmamaktadır Mikro ifadelerin makro biçimlerde gösterimi kişinin zihninden geçenlerin tam olarak anlaşılması bağlamında uzun bir bakışta kendini açığa vurmaktadır. Bunun için kişinin uzam ve zamandan sıyrılması aynı zamanda dışsal normalite ya da plastisite ile bağlarını da zayıflatması anlamına gelmektedir. Kişinin kendi yüzüne bakması ve onu bir ötekilik olarak karşısında bulduktan sonra bu ötekiliği yıkarak kendine yabancı olan bambaşka ve normal-dışı bir ötekilik kurgusuyla baş başa kalması temelde daha önce görmediği gizleri açığa çıkararak, kendi hakikatine erişmesini sağlayacaktır. Örtünün altında gizlenen<sup>3</sup> ve silüetini çatlaklardan seçebildiği bütün hakikat böylesine uzun ve dehşet verici bir bakışın ardından mümkün olabilecektir. Tam da bu andan sonra acı, mutluluk, öfke, korku, sevinç, hüznün, vahşet ve şiddet gibi duygulanımlar en ilkel görünüşleriyle açığa çıkabilecektir. Aslında yüzün yıkımı üzeri örtülen vahşi ve güdüsel yönlerin

<sup>3</sup> Aletheia “(ἀλήθεια: hakikat, doğruluk - İng. “truth” (F.E.P.) [meydana-çıkma, açığa-çıkma, gizinden-çıkma, görünürme; gerçek hakikat, sahici; gerçeği söyleyen, doğru veya sahici konuşan ( Peters, 2004: 32).

kabullenilmesi ve tanınmasıyla ilişkilidir. Yüz fiziksel anlamda uzamsal olmasına rağmen, bilinçaltında yatan bu ilkel ve norm-dışı yapılar çağrışımsal olarak varlığını sürdürürken bir anda apaçık biçimde görünür hale gelmektedir. “Karanlık olan, derinde gömülü olan ve akılda açığa çıkmayan her şey bir çeşit fiziksel ile açığa çıkartılmalıdır, tıpkı gerçekte olduğu gibi.” (Innes 2004: 112) Bu bağlamda insanın kendi karanlığıyla yüzleşerek bilinçaltını açığa çıkarması gerekmektedir. “Kendimizle, bilinçaltımıza attıklarımızla yüzleşmek. Onları oradan çıkarıp karşımıza koyabilmek, bunu kendimize gösterebilmek. Gerçek varoluş buradadır. Kaçmak değil, yüzleşmek. Tedavi etmek, onarmak. Kendimiz olabilme sürecini her türlü acıyı göz önüne alarak yaşamak. Çünkü bu bilinçaltına yapılacak olan yolculuk, acı dolu bir yolculuktur.” (Kılıç 2008: 1266).

Bu acı dolu yolculuk aynı zamanda bir metinselliğin de ifadesi olarak ele alınmalıdır. İnsan yüzünün farklı fiziksel niteliklere sahip olması ve yorumlamayı temellendirmesi onun metinsel görünümünün bir parçası haline gelmektedir.

Spivak, Derrida'nın yazıyı “müebbet bir başkalığın izini bünyesinde barındıran şey” (Spivak 2014: 60) olarak temellendirdiğini ifade etmektedir. Metinler her zaman verili anlamlarının ötesine geçerek kendilerini aşmaktadırlar (Derrida, 1981: 78). Metin tek başına düşünüldüğünde değişmez olarak görülmektedir. Aynı yasanın ya da normun değişmezliği gibi ya da genel geçer olan normal düşüncesinde sahip olunan sabitlik gibi kendisini devam ettirmektedir. Ancak burada söz konusu olan yine yasanın bahsi olduğu için bahsedilen her şey yasanın dışında da kalarak onunla özdeş olmayana bir vurgu yapmaktan geri durmamaktadır. Bir anlamda metin imkansız olanın temsilidir. Nasıl ki yüz *facialis intermedius* olarak bir ara form biçiminde ne tam anlamıyla içsel ne de tam anlamıyla dışsal bir formda aslında erişilemez ve kavranamaz olana işaret etmekteyse, metinsellik de bu anlamda bir imkansızlık hali olarak yüzle bütünleşmektedir. Yüzü okumak ve yorumlamak her yorumlama çabasında olduğu gibi her an yeni bir farkındalıkla ve her bakışta değişen bir formla kendini sergilemektedir. Bu bakımdan aksine bakan kişi her ne kadar içsel ve dışsal katmanların birbirine geçtiği bir Ötekilik anlayışından kendi benliğine doğru geçişler yapsa da, nihayet erişeceği nokta aslında rahatsız edici bir bitimsizlik ve değişkenlik düzlemine erişecektir. Derridacı bir söylemle öldüğümüz ana kadar olup biten her şeye rağmen kesinlikle dokunulamayan, tanımlanamayan ve içeriksiz sonsuz bir *différance*<sup>4</sup> ile karşı karşıya kalırız.

Ancak bu noktada anlaşılması gereken dışarıyı olmaksızın içerisinin varolamayacağı, dışarının en başından aslında içeride var olduğu olmalıdır (Küçükalp 2008: 294). Kişi zaten içindeki Ötekilikleri dışarıda kurulmuş ve beklentilere cevap vermekle yükümlü olan dışsal Ötekilikler sayesinde fark etmektedir. Ancak bu zaten içeride olan ve

<sup>4</sup> Différance Fransızca differer sözcüğüne dayanan bir kelime oyunudur, ki bu hem farklılık hem de erteleme anlamlarını taşımaktadır. Derrida difference kelimesindeki ‘e’ harfini ‘a’ ile değiştirerek difference kelimesine ulaşır; her iki kelime de aynı sesle ifade edilmektedir. Difference eş zamanlı olarak (1) (kendilerini belirleyen şeyler olarak) birbirlerinden ayrılan şeyler arasındaki karşıt hiyerarşiyi bildiren bir terimdir; (2) her bir terim hiyerarşi içinde diğerini erteler (bunun anlamı birinin diğerini beklemek zorunda kalmasıdır), ve (3) hiyerarşik düzende her bir terim diğerine erteleme getirir ( bu da her bir varolanın temel olarak diğerine bağımlı olmasından kaynaklanmaktadır (Balkin, 1987: 10-11).

içerideki katmanlardan pay alan Ötekiliklerle mümkün hale gelmektedir. Dışsal bütün persona yüzleri zaten içerideki ötekiliklerin sağaltılmış ya da dönüştürülmüş biçimleridir. Bu bağlamda dışsal ve içsel ötekilikler arasında tümüyle birbirinden kopuk ontolojik bir yapılanma öngörülemediği gibi, yüzün temelde bunlar arasında bir set görevi gördüğü bu nedenle *facialis intermedius* (iki oluşum arasında olan yüz) olarak kendini gösterdiği gözden kaçırılmamalıdır. Yine de bu ara formun kişinin kendi bakışı karşısında mutlak bir sertlik sunamayacağı ve yıkılmaya mahkum olduğu anlaşılmalıdır. Bu yıkımın ardından persona yüzde değişimler olacağı gibi, yüzün bütünsel biçimde ortadan kalkmayıp metamorfik bir yeni-biçim alacağı da kavranmalıdır. Bu bakımdan yüz “çoğalan, tomurcuklanan, tekrarlanan bir yorum faaliyeti olacak ve o da zamanımızın gerçek yazı faaliyeti olacaktır” (Barthes 2017: 131). Kısaca insan arada kalmışlığının bir eseri olarak her an yüzünü yeniden yazacaktır.

Yapısökümsel olarak kabul edebileceğimiz bu yüz-metinsel okuma ve yorumlama durumu ifadeyi tümüyle ortadan kaldıran bir bağlam sergilememektedir. Anlam sabit olmasa da yine de değişen formlar içinde bile anlamlı ilişkilerin işlenmesi mümkün hale gelmektedir. Değişimin bir anlam kaybı yarattığına dair düşünce aslında norm-al kabul edilen düzlemde sabit olan, zamana direnç gösteren her formun aslında özellikle kabul görmüş ve tanınırlık ilişkisi içinde kendi rüştünü ispat etmiş olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Ancak böyle bir varsayım akıp giden zaman ve mekan için bile doğru olmamakla birlikte; düşünce, duygu ve ruhsal değişimler bağlamında sabit kabul edemeyeceğimiz bir insan için nasıl normalleştirilebilir? Üstelik normatif düzlemde apaçık ve çıplak bir form olarak kabul edilen yüzün yapısına bakıldığında yüzün hem biçimsel hem de ifadesel anlamda değişkenlikleri temellendirdiği görülmektedir. Aslında tam da bu yüzden bu yüzü taşıyan kişinin kendi duygularını ve düşüncelerini açık etme potansiyeli olan mikro ifadelerden kaçınması olağandır. Yapısöküm tüm bu mikro yapılanmaları makro düzlemler olarak inşa ederek apaçık biçimde sergilemekten geri durmamaktadır. “Yapısökümsel metin okumanın tedirgin edici rengi, söylenecek şeyin söylenebilecek tek şey olmadığının bilincinin verdiği genel bir tedirginliği taşımasıdır” (Rutli 2016: 65). “Metinsellik farklardan ve farkların farklarından inşa edilmiş olduğundan, doğası yüzünden mutlak bir şekilde heterojendir ve onu yürürlükten kaldırmaya eğilimli güçlerle durmaksızın bileşir” (Derrida 2016: 80). Bu da yüzün *facialis intermedius* olarak her an kendini dönüştüren ve değişen bir zeminsizlik sunduğunu ve tekinsizliğinin yanı sıra, yersiz yurtsuz bir belirsizlik temellendirdiği düşüncesini güçlendirir.

Bu belirsizlik aslında belirlenimlerin alanı olarak kabul edilen normatif dünyanın tam karşısında durduğundan temelde birbirlerinin alanını gasp etmeyen ancak birbirlerine taşan alanları, dışsal ve içsel ötekilikleri temellendirmektedir. Buyurgan ve emreden normatif bir persona-yüz karşısında asla köleleştirilemeyecek olan yüzün içsel ötekisi salınmaktadır. Yüz benlik ile aynı dünyaya ait değildir. Yüzün görünümü her ne kadar dünyaya dönük olsa da, dünyanın dünyalaştırılması yüzün çatlakları arasından sızan içsel ötekilikle kendine işaret eden benliğin görünümüyle mümkündür. İçsel öteki, Benlik, yüz ve dışsal öteki birbirinden farklı dünyalarda bulunsalar da, Benlik mümkün tüm dünyaları dünyalaştırarak kendine katmakla yükümlüdür. Bu bağlamda karanlık

ve aydınlık bütün kesişimler gri bir alanın temsilinde yeniden yükselmektedir. Bu grilik her bir biçimden pay alan ancak içeriksiz ve biçimsiz bir inşayı ve bitimsiz bir *différance* olan Benliği işaret etmektedir. Bu benliğin açığa çıkması anti-plastik *facialis intermedius*'la mümkün hale gelmektedir. "Öteki ben'in dünyasına geldiğinde, bütünüyle mülksüz gelir. O bu dünyada yoksun, çıplak ve çaresizdir. Yüzün tüm çıplaklığı ve acizliğiyle ben'in karşısına çıkışı ve onun her türlü anlamın dışında oluşu, onun aşkınlığı onu aynı zamanda sonsuz yapar" (Apaydın, 2006: 96)

Yüzün ve benliğin sonsuzluğu hem içsel hem de dışsal olarak aç bırakılmış bir ötekiliğin sonucudur. Her iki yapının da açığa çıkmasında – ister yüze bakan dışsal Öteki'nin bakışları, ister yüze bakan kişinin kendi gözleriyle hükmü altına aldığı yüzün kapana kıştırılarak kendini imha etmesi söz konusu olsun;

Güç istenci görmede çok güçlüdür. Görmede çok güçlü bir kavrama ve sabitleme, şeyleştirme, totalize etme eğilimi vardır: Tahakküm etmeye, emniyete almaya ve kontrol etmeye yönelik bu eğilim, öylesine yaygın biçimde teşvik edildiği için, sonunda kültürümüz ve felsefi söylemimizde tartışmasız bir hegemonya sahibi olmuş, kültürümüzün araçsal aklı ve toplumumuzun teknolojik niteliğiyle el ele verip gözmerkezli mevcudiyet metafiziğimizi tesis etmiştir (Levin, akt. Pallasma, 2011: 22).

Bunun en temel nedeni görünüm ve imajın insanın en ilkel dönemlerinden beridir ilk etkileşim noktası olmasıdır. Hakikat arayışı ya da örtüyü kaldırarak gizin bilincine varma edimi bunun ötesinde kendini göstermektedir. Tam da bu nedenle *facialis intermedius* dehşet verici bir dönüşümün göstergesidir.

Görünümün üstünde ve ötesinde daha hakiki bir gerçeklik, içsel modelle dış dünyanın bir çeşit sentezini bulma arzusu vardır... İnsan figürleri ve nesnelere kendi doğal işlevlerinden koparılır ve bunlar beklenmeyen-belki de şoke edici olan- ve bu nedenle her birine yeni bir nitelik kazandıran başka türlü bir ilişki içinde karşı karşıya getirilirler (Waldberg, akt. Armes, 2011: 208).

Söz konusu bu yeni ilişki benliğin kendi hakikatine yönelmesi ve kendi gerçekliğini inşa etmesiyle açığa çıkmaktadır. Ancak bu inşa planlı ve bitimli olmanın çok ötesinde, sonsuzca kendisini gerçekleştiren mutlak bir kehanet gibi varlığını ve etkisini devam ettirmektedir. Etkilenimlerin, izlenim ve yorumlamaların çeşitliliği bu noktada devreye girmektedir. Antonioni'nin deyimiyle,

Gerçekliğin nasıl bir şey olduğunu bilmiyorum. Gerçeklik bizden kaçar, o devamlılığı değiştirir. Ona ulaştığımızı düşündüğümüz anda, durum tamamıyla başka bir şeye dönüşebilir. Ben her zaman gördüğüm şeye, ya da bana gösterilen imgeye karşı şüphe duyarım, çünkü bunun ardında ne olabileceğini 'hayal edebilirim'; ve bir imgenin arkasındaki anlam bilinmez (Antonioni, akt. Önal&Eşli, 2011: 140-141).

Bu türden bir bilinmezliği besleyen benliğin sonsuz hakikati aslında gözün egemenliğine bir kez daha vurgu yapmaktadır. Hayal etmek üzerinden de ele alınan bu durum içsel bir gözün hareketi ve dışsal bir bakışın hakimiyeti arasında yine ikili bir

konumu devralmaktadır. Ancak benlik bu kez normatif yüzün aksine *facialis intermedius* aracılığıyla benliğinin kendi dokusu üzerinde konumlanmaktadır. “Ben ilkel bir insan, bir çocuğum – ya da bir manyak; tüm bilgiyi, tüm kültürü dışlıyor, kendiminkinden başka bir gözden herhangi bir şey miras almayı reddediyorum.” (Barthes, 2016: 64) Barthes’in de dediği gibi oldukça çocuksu sayılabilecek bu eylem bu kez esas belirlenimi benliğin yaptığıın işaretidir. Zira personanın yıkımı homojen, yıkıcı ve kendi kurallarını koyan değişken bir benliğin açığa çıkmasına ve bir ara form oluşmasına zemin hazırlamaktadır.

Barthes zemininde durumu değerlendirecek olursak yüzün parçalanmamış olduğu normatif alan ve dışsal Öteki’nin bakışına maruz kalınan uzam ve zaman Studium’u sembolize etmektedir. Studium rasyonel ve normatif bir düzen anlayışını resmetmektedir. Studium’un karşısında yükselen Punctum ise tam anlamıyla rastlantısal ve yıkıcıdır. Latince ısırık, benek, kesik, küçük delik (Barthes, 2016: 40) gibi anlamlara gelen bu söz aynı zamanda rastlantısal ve değişkenliği de imlemektedir. Kişiyi özel olarak kendini açığa çıkaran Punctum değişken ve tekinsiz bir şimşek çakması gibi düşünülebilir. Anlık olduğundan bahsettiğimiz yüzün çatlaması ve beklenmedik olayların kendisini göstermesi durumu Punctum’un bu tanımlamasına oldukça benzerdir. Bütünsel, normatif ve normal olgusal dünya içerisinde neredeyse fark edilemeyecek kadar küçük bir anlık durumu kapsayan bu hal, ifade, jest ya da mimik unsurlarının rastlantısal görünümünde tezahür etmektedir. Fark edildiği anda bakan kişiyi yani izleyeni mevcut verili dünyadan kopararak onda muhteşem bir merak uyandırmaktadır. Bu anlık oluşumun yeniden görülebilmesi, yeniden yaşanmasına duyulan arzu çatlağı gitgide büyütmektedir. Basitçe tarifi mümkün olmayan bu duygusal taşkınlık hali neredeyse akıl-dışı bir yapıya sahiptir. İzleyeni yaralayan bu hal aynı zamanda dikkati kendisine çeker ve bütünsel olandan kopmayı çok daha kolay hale getirir. Böylece yüz kapana düşer ve *facialis intermedius* anti-plastik belirsizliği içerisinde kendisini var eder. Bakılarak askıya alınan ve çıplak bir gerçekliği, fark edilmemiş olanı askıya alan her an Barthes’in de *Camera Lucida*’da (2016) ifade ettiği gibi bakanın yüzünün ortasına patlama tehdidi bulunan bir deliliği temellendirmektedir. Gri alanları mümkün kılarken, tarifsiz hisler ve mevcut normlardan farklı yapılanmalarla Studium’a sızmaktadır.

## 2.1. Yüzün Özerkliği ve Benlik

Bachelard’ın deyimiyle “Ruhumuz bir konuttur. Ve ‘evleri’, ‘odaları’ hatırlayarak kendi içimizde konaklamayı öğreniriz. Eve ilişkin hayallerin iki yönde birden ilerlediği görülüyor. Biz onların içinde olduğumuz kadar, onlar da bizim içimizdedir” (2017: 31). Burada ele aldığı ruh aslında tam da bilinçaltımızda yatanlarla dışsal olanların arasında bir dönüşüm olarak kendisini gösteren benliktir. Bu bağlamda benlik kendisini var ettiği her oluşum ve süreci zaten kendinde taşımakta ancak bunlar ancak plastik persona-yüzün çatlaması ve *facialis intermedius*’un açığa çıkmasıyla mümkündür. Bu durum genel bir kaygının ve belirsizliğin, normatif alandaki bir tekinsizliğin ürünüdür. “Kaygı tehditkar olanın yaklaşacağı buradan ve şuradan gibi belirli yönleri görmez. Kaygının nedenini karakterize eden, tehditkar olanın hiçbir yerde olmayışıdır. Kaygı neden kaygı

duyduğunu ‘bilmez.’ Ancak buradaki ‘hiçbir yerde olmama, bir hiç demek değildir... O kadar yakınımdadır ki içimiz daralır ve nutkumuz tutulur” (Heidegger, 2018: 285-286). Elbette bunun ardından büyük çatırdamalarla persona-yüzün egemenliğinin dağılması ve hasara uğraması söz konusudur.

Levinas’ın beni başkası karşısındaki sorumluluğunun bilincine onun yüzüne bakarak erişmektedir. Benin konumunu tersyüz eden yüzle birlikte ben’in “öldürmeyeceksin!” buyruğu ile karşılaştığı görülmektedir. Levinas’a göre “yüz, benim ben olarak özdeşliğimin/kimliğimin yeterliliğini sorgular, başkasına karşı sonsuz bir sorumluluğa mecbur kılar. Asli aşkınlık, yüz’ün ilkin etik olan somutluğunda mana ifade eder” (Levinas, 2012: 167). Öteki ya da Başka yüzle olan karşılaşmasında benin derisine nüfuz etmiş olarak gösterilmektedir (2012: 167). Ona göre yüz ben yoksulu olarak görülmektedir. “Yüzün çıplaklığı, bir yoksunluk ve beni hedefleyen doğruluğunda (*droiture*) bir yakarmadır. Fakat bu yakarma bir taleptir. Alçakgönüllülük yüzde yükseklikle buluşur. Ve böylelikle de ziyaretin etik boyutu kendini duyurur” (Levinas, 2010: 138). Bu bir anlamda başkasının ben olmasıdır. Zira Levinas’a göre başkasıyla karşılaşmak bir edilgenlik halidir. Kendi olmanın en güzel ve en iyi yolu başkası için olmaktır. Ona göre öznellik bir zulümken, ben karşısındakine kendi “buradılığı” ile borçlanmaktadır (Levinas, 2011: 146). Levinas’a göre “Başkasının mevcudiyeti bize doğru gelmek, içeri girmektir.” (Levinas, 2010b, s. 137) Diğer yandan “yüzün mevcudiyeti, bilincin tasarrufunu sona erdiren reddedilemez bir düzen -bir emir- anlamı taşır.” (2010b, 138) Başkası yüz aracılığıyla bizim dünyamıza sızarken aynı zamanda onunla aramızda kurduğumuz diyalog ve plastik ilişki de aynı şekilde karşı karşıya duran yüzlerimiz aracılığıyla olmaktadır. Levinas bunu bir başkasının emrine girmemizi, onu öldürmeme güdüsüne sahip olmamızı sağlayan şey olarak inşa etmektedir. Bunu mutlak bir yabancılık, yüzü de bu mutlaka yabancılığın temsili olarak kabul etmektedir (Levinas, 2010a, 332). Mutlaklık aynı zamanda gizin temsili olarak da sunulmakta ve dışsal ötekiyi merak etmenin onu tanımaktan aynı zamanda korku duymanın da imgesini temellendirmektedir. Bir iz olarak görülen yüz ötekinin yüzü ardında saklanan ve bizim bildiğimizin dışında kalan birçok etmeni işaret etmektedir. Bu bakımdan başkası kendi benliğimizin farkına varmamızı temellendirirken aynı zamanda onunla yüzleşmenin bir anlamda kendiyi yüzleşmek olduğu algısı oluşmaktadır. Levinas’a göre bu karşılaşma diğerinden sorumlu olmamızın esas nedenidir.

Ancak tüm bunların yanında insan aslında bir diğeri üzerinden bir anlamlandırma yolculuğundan başka bir durumu ortaya koymaktan başka bir şey sunmamaktadır. Oysa yüzün egemenliği düşünüldüğünde bu sınırın aşılmasının çok zor olacağı ve gizin her zaman gizli kalacağı hususunun anlaşılması çok da zor değildir. Tüm bu dışsal ötekiliklerin inşa ettiği diyalektik ötekilik ilişkilerinin uzağında, kişi kendisiyle sessiz bir diyalektik kurarak bakışlarını kendi refleksiyonu üzerinden kendi yüzüne diktiğinde artık içsel ötekiliğinin taşkına boyun eğmekten başka bir seçeneği kalmamaktadır Bu giz sayfalarda yazılmış ve unutulmuş bir yazı gibi, zihnimizin bilmediğimiz bir yerinden taşan duygusal ve düşünsel bütün uyumsuzlukların ve belirsizliklerin yansıması haline gelmektedir. Bu noktada bütün gizlerin açıkça bir hakikate dönüşmesi, üzerlerindeki

örtünün bir şimşek çakması kadar kısa bir anda ancak bir o kadar hiddetli ve acı verici biçimde kalkması söz konusu olmaktadır. İnsan kendi gizini dışsal öteki karşısında koruma çabası içindeyken, içsel öteki yüzün bütün plastikliğini ortadan kaldırıp onu yıkıma uğratarak kişinin kendisinde olduğunu bile unuttuğu, hatta fark etmediği gizleri açığa çıkarmaktadır. Bu noktada dışsal öteki karşısında gizleri açığa serildiğinde onu öldürme güdüsünü taşıması beklenen Levinasçı Ben, aslında tam da bu gizler tarafından esir alınarak ölmeye mahkum hale gelmektedir. Bir caniden kurbanı dönüşme durumu olarak temellendirebileceğimiz bu yıkım, aslında yeni bir benliğin keşfinden başka bir şey değildir. Ancak bu benlik persona-yüzü yok ettiği için artık elastik olarak kabul etmemiz gereken anti-plastik *facialis intermedius* görünür olacaktır. Elastik olan değişime direnç göstermediği gibi yeni şekiller almaya da oldukça müsait bir yapılanma sergilemektedir. Dışsal baskılardan, form değişikliklerinden ya da müdahalelerden etkilenmeyen bu form aşınmaz ve kırılmaz olarak açığa çıkmaktadır (Malabou, 2008: 10-11). Pek çok yapılanmaya maruz kalmasına rağmen kendi özünü koruyabilen ve bunu devam ettirebilen elastik yapı esasen sınırların ortadan kalkmasını ve belli bir aidiyetin yıkılarak yerine kendine ait bir yapılanmanın ve özerkliğin gelmesini temsil etmektedir.

Bu durum aklımıza Narcissus'un hikayesini getirmektedir:

Narcissus, Boeotia'daki Thespieae'de, nehir tanrısı Kephissos ile su perisi Liriope'nin oğlu olarak doğdu. Kahin Teiresias bir gün Narcissus'un annesine, oğlunun "eğer kendini asla bilmezse" uzun bir ömrünün olacağına dair kehanette bulunur. Yakışıklı delikanlı gençlik yıllarına ulaştığında, arkasında birçok üzgün ve kalbi kırık kız ve bir iki de erkek bırakmış olmasına rağmen, gönül telini titretebilen birini henüz bulamamıştır. Sonra bir gün tesadüfen su birikintisindeki yansısıyla karşılaşır kendisine aşık olur ve böylece karşılıksız aşkı son noktasına kadar yaşar. Elbette, bu tek taraflı ilişki hiçbir yere varmaz ve Narcissus kendini bir türlü yansımından alamaz, çaresizce günden güne erir ve sonunda açlıktan ve susuzluktan ölür (Catwright, 2023).

Narcissus'un öyküsünde olduğu gibi insan kendi aksine gerçekten bakmaya başladığında, aslında onun tarafından avlanarak gözünü alamaz hale gelmektedir. Kendini bilmek bu öyküde de olduğu gibi aslında mevcut ve verili bir varoluşu sonlandırmaya işaret etmektedir. Bu anlamda kişinin kendisini bilmesi, benliğini keşfetmesi, anti-plastik (elastik) değişken bir *facialis intermedius*'a dönüşerek kendi içsel ötekiliğini ifşa etmesi persona-yüzünün ölümünü ilan etmesidir.

Benzer ve rahatsız edici bir deneyimi Douglas Gordon'un 2008 yılında oluşturduğu *Self Portrait of You + Me* sergisinde de deneyimlemenin mümkün olduğu görülecektir. Warhol'un pop-art imgelerini benzer biçimde kullanan Gordon James Dean, Marilyn Monroe ya da Elvis Presley gibi tanınan yüzlerin portrelerini alıp önce bunları ateşe verip daha sonra ise aynalar üzerine yapıştırılmıştır.





Şekil 1 Douglas Gordon, *Portrait of a Self Portrait of a Self, as Marilyn (Set of 3)*

Yanan görsellerin bazı kısımlarında boşluklar olması bu yüzün ona bakan kişinin yüzüyle tamamlanmasını sağlarken hem persona-yüze vurgu yapmaktadır, hem de gözün egemenliği söz konusu olduğundan özellikle Monroe üzerine yapmış olduğu hasarlı reproduksiyonda bir bölmeyi boş bırakarak izleyen kişinin birdenbire kendi çıplak yüzüne maruz kalmasını sağlaması tam da anti-plastik elastik bir ara deneyimi temellendirmektedir. Serginin geri kalan kısımlarına bakıldığında duvarlarda ayna ve metinlerle oluşturulan bazı çağruların olduğu görülmektedir.



Şekil 2 Douglas Gordon *Self-Portrait of You + Me (Six Marilyn's), 2008*

Bir duvarda “kapıyı aç ve beni içeri al” yazarken, diğerinde ise “kapıyı aç ve kendini içeri al” yazısı görülmektedir. (Hill, 2012) Warhol ve Gordon arasındaki hipotetik

diyalog bilinçaltının karanlık yönlerinin dışa vurduğu persona-yüz ve anti-plastik *facialis intermedius* ilişkisini görsel olarak algılamamızı sağlayan ve tam da bu noktada zihnimizi bilinçaltımızla dolduran bir referans olmaktadır.

### 3. Sonuç

Kendi bakışlarımıza maruz kaldığımız ve gözümüzü ayıramayarak, genelde görmediğimiz yüzümüze uzunca bakmamız genelde kaçtığımız şeyleri gün yüzüne çıkarmanın bir anahtarıdır. Korkulanla yüzleşmek, kapıyı açıp onu içeri almak bu nedenle benliği elastik ve ara-formda inşa edebilmenin en mümkün yolunu açığa çıkarmaktadır. Bu yazı Levinas'ın Ötekilik fikrini kişinin kendi içindeki Ötekilik düşüncesiyle birlikte işleyerek bunun bir yıkım halinde ortaya çıktığına işaret etmiştir. Punctum gibi yıkıcı bir evre ve ara forma dönüşen bir yüz yani *facialis intermedius* düşüncesiyle insan kendi yaşantısına yeni açılar katma cesaretini göstererek, toplumsal sınırlamaların ötesine geçebilmektedir. Bununla birlikte plastik ve sınırlandırıcı bir minvalde beliren persona-yüzün yıkımı anti-plastik/elastik yeni bir yapılanmayı inşa etmektedir. Böylece kişi kendisini imgesel anlamda yeniden var ederek artık talep edileni yansıtan bir görünümde kendi arzularını ve gizlerini açığa vurabilen özerk bir yapıya ulaşmaktadır. Tüm bunlar göz ve bakışın insanın kendi üzerine dönmesi durumuyla imkân kazanmaktadır.

Bu makalede yüzün, hem bireyin içsel dünyasında hem de toplumsal bağlamda üstlendiği merkezi rol, Levinas, Barthes ve Malabou'nun düşünceleri ışığında incelenmiştir. Yüz, dışsal ötekiyle ve içsel ötekiyle kurulan ilişkilerde, bireyin kimliğini nasıl şekillendirdiğini ve yeniden inşa ettiğini ortaya koyar. Barthes'ın Punctum kavramı, yüzün ani bir kırılma anında ortaya çıkan ve bireyi kendi içsel ötekisiyle yüzleşmeye zorlayan bir deneyim olarak ele alınmıştır. Bu yüzleşme, bireyin persona-yüz olarak adlandırılan sosyal maskesinin çatlamasına ve bu çatlaklardan içsel benliğinin, yani gizli ötekiliğinin ortaya çıkmasına neden olur. Bu süreç, bireyin kendisini sadece toplumsal bir varlık olarak değil, aynı zamanda kendi içsel gerçekliğiyle de yüzleşen ve onu yeniden tanımlayan bir varlık olarak inşa etmesiyle sonuçlanır.

Malabou'nun plastisite kavramı, yüzün sürekli değişen ve dönüşen yapısını anlamak için kritik bir kavramdır. Yüz, sabit bir kimlik değil, sürekli olarak yeniden şekillendirilen bir formdur. Bu yeniden şekillenme süreci, hem dışsal baskılarla hem de içsel çatışmalarla tetiklenir. Facialis intermedius olarak adlandırılan ara form, bu sürecin tam kalbinde yer alır ve bireyin sabit bir kimlik yerine, değişken ve elastik bir benlik yapısı oluşturduğunu gösterir. Bu esneklik, bireyin içsel ve dışsal ötekiliklerle sürekli bir etkileşim halinde olmasını, bu etkileşimlerden doğan çatışmaları ve krizleri de göğüsleyebilmesini sağlar. Bu noktada, Malabou'nun anti-plastisite kavramı, yüzün bu dönüşüm sürecindeki yıkıcı ama aynı zamanda yenileyici potansiyeline işaret eder.

Levinas'ın ötekilik kavramı, yüzün etik bir alan olarak nasıl işlev gördüğünü ve başkasıyla olan ilişkilerde nasıl bir sorumluluk doğurduğunu vurgular. Yüz, sadece bir dışsal görünüm değil, aynı zamanda başkasına karşı duyulan sorumluluğun

somutlaştığı bir yerdir. Levinas, yüzle karşılaşmayı, bireyin kendi benliğini aşarak, başkasına yönelmesi ve onunla bir diyalog kurması olarak değerlendirir. Bu diyalog, başkasının yüzüne bakmanın ötesine geçerek, bireyin kendi içsel ötekiliğiyle de hesaplaşmasını gerektirir. Bu hesaplaşma, bireyin kendi kimliğini yeniden tanımlamasına ve daha esnek, daha kapsayıcı bir benlik yapısı geliştirmesine yol açar. Bu süreç, etik sorumlulukların yeniden tanımlandığı ve bireyin kendini yeniden inşa ettiği bir alan olarak önem kazanır.

Sonuç olarak, bu makale yüzün, bireyin varoluşunu ve toplumsal ilişkilerini nasıl şekillendirdiğini derinlemesine ele almıştır. Yüz, sadece bir fiziksel varlık değil, aynı zamanda bireyin içsel çatışmalarını, toplumsal rollerini ve etik sorumluluklarını yansıtan dinamik bir alandır. *Facialis intermedius*, bu süreçte bireyin hem sabit hem de değişken bir varoluş biçimi geliştirdiği, normatif yapılarla içsel arzular arasında sürekli bir denge arayışında olduğu bir ara form olarak belirir. Bu, bireyin kendi kimliğini ve benliğini sürekli yeniden yazma, toplumsal maskelerin ötesine geçme ve içsel hakikatine ulaşma sürecidir. Bu süreç, bireyin toplumsal beklentilere yanıt veren bir persona-yüzden, kendi arzularını ve gizlerini açığa çıkarabilen özerk bir yapıya dönüşmesiyle tamamlanır.

## KAYNAKÇA

- Agamben, G. (2017). "Yüz" (M. Erşen, Çev.). Retrieved from <http://gazetekarınca.com/2017/06/yuz-giorgio-agamben/>. Accessed: 19.02.2019.
- Aldemir, A. (2019). Selfie: Yüzün Kaybı ve Metalaşması Bağlamında Postmodern Deneyim. *Intermedia International e-Journal*, 6(10), 48-62.
- Armes, R. (2011). *Sinema ve gerçeklik* (Z. Ö. Barkot, Çev.). Doruk.
- Bachelard, G. (2017). *Mekânın Poetikası* (A. Tümertekin, Çev.). İstanbul: Minotor Kitap.
- Balázs, B. (1952). *Theory of the Film (Character and Growth of a New Art)*. London: Dennis Dobson LTD.
- Balázs, B. (2013). *Görünen İnsan Ya da Sinema Kültürü* (O. Kasap, Çev.). İstanbul: Say.
- Balkin, J. M. (1987). Deconstructive Practice and Legal Theory. *Faculty Scholarship Series*, Paper 291.
- Barthes, R. (2016). *Camera Lucida*. İstanbul: Altıkkırkbeş Yayın.
- Barthes, R. (2017). *Sesin Rengi* (A. N. Bingöl, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Catwright, M. (2023). Narcissus (N. Kindik, Çev.). Retrieved from <https://www.worldhistory.org/trans/tr/1-15724/narcissus/>.
- Coates, P. (2012). *Screening the Face*. New York: Palgrave MacMillan.
- Crockett, C. (2018). *Derrida after the End of Writing: Political Theology and New Materialism*. Fordham University Press.
- Derrida, J. (2016). *Platon'un Eczanesi* (Z. Direk, Çev.). İstanbul: Alfa.
- Apaydın, E. (2006). Levinas Felsefesinde Öznellik ve Öteki Problemi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Levinas, E. (2012). *Aşkınlık ve Kötülük* (Ö. Gözel, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Levinas, E. (2011). *Otherwise Than Being or Beyond Essence* (A. Lingis, Çev.). Pennsylvania: Duquesne Univ. Press.
- Levinas, E. (2010). Yerine Geçme (H. İ. Mavituna, Çev.). *Monokl*, VIII-IX, 138.
- Freud, S. (2003). *The Uncanny* (D. McLintock, Çev.). London: Penguin Books.
- Geist, M. (2018). Carl Gustav Jung ve Analitik Psikolojiye Kısa Bir Giriş (İ. Türel, Çev.). *Gorgon Dergisi*.

Öztürk, G. (2019). Carl Gustav Jung' In Dört Arketip Kuramı Çerçevesinde Kadının Benlik Sunumu ve Sosyal Medyada Kadının Metalaştırılması Üzerine Bir Araştırma. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gazetecilik Bölümü, İstanbul.

Grønstad, A. (2012). Abbas Kiarostami's Shirin and the Aesthetics of Ethical Intimacy. *Film Criticism*, 37(2), 22-37.

Heidegger, M. (2018). *Varlık ve Zaman* (K. Ökten, Çev.). İstanbul: Alfa.

Hill, W. (2012). Douglas Gordon. *Frieze*, Issue 146. Retrieved from <https://www.frieze.com/article/douglas-gordon-3>.

Innes, C. (2004). *Avant-Garde Tiyatro* (A. V. Kahraman, Çev.). Ankara: Dost Yayınevi.

Derrida, J. (2000). *Of Hospitality* (R. Bowlby, Trans.). Stanford University Press.

Derrida, J. (1981). *Positions* (A. Bass, Trans.). Chicago: The University of Chicago Press.

Jung, C. G. (2003). *Dört Arketip* (Z. A. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Metis.

Kılıç, Ç. (2008). Antonin Artaud ve Şiddet. *Journal of Yasar University*, 3(10), 1253-1270.

Küçükalp, K. (2008). *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. Bursa: Sentez Yayıncılık.

Lacan, J. (1991). *The Seminar of Jacques Lacan: Book 1, Freud's Papers on Technique* (J. Forrester, Çev.). New York-London: Norton & Company.

Larsen, S. N. (2013). The plasticity of the brain—An analysis of the contemporary taste for and limits to neuroplasticity. *The Comparative Law Journal of the Pacific*.

Le Breton, D. (2018). *Yüz Üzerine Antropolojik Bir Deneme* (O. Türkay, Çev.). İstanbul: Boğaziçi University Press.

Paglia, C. (2004). *Cinsel Kimlikler: Nefertiti'den Emily Dickinson'a Sanat ve Dekadans* (D. Atay & A. Hazaryan, Çev.). Ankara: Epos Yayınları.

Leiris, M. (1983). *Entry in a Diary 1924, Manhood: A Journey From Childhood Into Fierce Order of Virility* (R. Howard, Trans.). London: The University of Chicago Press.

Levinas, E. (2010a). Etik ve Sonsuz (Ö. Gözel, Çev.), 2nd ed. In *Sonsuza Tanıklık* (pp. 295-345). İstanbul: Metis Yayınları.

Levinas, E. (2010b). Başka'nın İzi (E. Gökyaran, Çev.; Z. Direk, Ed.), 2nd ed. In *Sonsuza Tanıklık* (pp. 129-147). İstanbul: Metis Yayınları.

Malabou, C. (2000). The future of Hegel: Plasticity, temporality, dialectic. *Hypatia*, 15(4), 196-220.

Malabou, C. (2005). *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic* (L. During, Trans.). London: Routledge.

Malabou, C., & Vahanian, N. (2008). A conversation with Catherine Malabou. *Journal for Cultural and Religious Theory*, 9(1), 1-13.

Napier, A. D. (1986). *Masks, Transformation, and Paradox*. UK: University of California Press.

Özçınar Eşli, M., & Önal, H. (2011). İmgenin şairi. Mungam.

Paglia, C. (2004). *Cinsel Kimlikler: Nefertiti'den Emily Dickinson'a Sanat ve Dekadans* (A. Hazaryan & F. Demirci, Çev.). Ankara: Epos Yayınları.

Pallasmaa, J. (2011). *Tenin gözleri* (A. U. Kılıç, Çev.). Yem.

Pessoa, F. (2006). *Huzursuzluğun Kitabı* (S. Özen, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.

Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (H. Hünler, Çev. & Ed.). İstanbul: Paradigma.

Rushton, R. (2002). What Can a Face Do?: Deleuze and Faces. *Cultural Critique*, 51, 19-237.

Rutli, E. E. (2016). Derrida'nın Yapısökümü. *Temâşâ: Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 5, 49-68.

Spivak, G. C. (2014). *Gramatoloji'ye Önsöz* (İ. Yılmaz, Çev.). Ankara: Bilgesu.

Makale Geliş Tarihi | Received: 31.05.2024

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 23.10.2024

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

Araştırma Makalesi | Research Article

## NIETZSCHE'S RESENTIMENT: A PARADOX

Abdullah BAŞARAN<sup>1</sup>

**Abstract:** This essay explores Friedrich Nietzsche's critique of Judeo-Christian morality in his work, *On the Genealogy of Morality*. Nietzsche argues that Judeo-Christian slave morality, rooted in *ressentiment* (a festering resentment), inverts the values of the earlier, aristocratic master morality. However, Nietzsche acknowledges the enduring presence of Christianity and questions the possibility of entirely overcoming it. The essay analyzes the concept of *ressentiment* and explores how Nietzsche sees it as the foundation of slave morality. It then examines the co-existence of these contrasting morality systems within Western culture. Furthermore, the essay delves into the question of whether Nietzsche's own critique of Christianity is fueled by bitterness, particularly considering his own Christian heritage. It explores the arguments of Max Scheler, who suggests that Nietzsche mistakes a modern, humanitarian interpretation of Christianity for its core values. The essay concludes that Nietzsche's critique aims to expose the weaknesses of Judeo-Christian morality, not to eradicate it entirely. The essay argues that Nietzsche's critical stance stems from a strong intellectual impulse, rather than personal animosity.

**Keywords:** Friedrich Nietzsche, Max Scheler, Christianity, morality, *Ressentiment*

## NIETZSCHE'NİN HİNÇİ: BİR PARADOKS

**Öz:** Bu makale Friedrich Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü* adlı eserinde Yahudi-Hıristiyan ahlâkına yönelttiği eleştiriyi incelemektedir. Nietzsche, Yahudi-Hıristiyan köle ahlâkının, kökleri *ressentiment*'a (hınca dönük kızgınlık) dayanan, daha önceki aristokratik efendi ahlâkının değerlerini tersine çevirdiğini savunur. Bununla birlikte, Nietzsche Hıristiyanlığın kalıcı varlığını kabul eder ve onu tamamen aşma olasılığını sorgular. Bu makale *ressentiment* kavramını analiz etmekte ve Nietzsche'nin bunu nasıl köle ahlâkının temeli olarak gördüğünü araştırmaktadır. Daha sonra bu zıt ahlâk sistemlerinin Batı kültürü içinde bir arada varoluşunu incelemektedir. Makale ayrıca, Nietzsche'nin Hıristiyanlık eleştirisinin, özellikle de kendi Hıristiyan mirası göz önünde bulundurulduğunda, sert bir tutumdan beslenip beslenmediği sorusunu irdelemektedir. Nietzsche'nin Hıristiyanlığın temel değerleri yerine modern, insani bir yorumunu yanlış anladığını öne süren Max Scheler'in argümanlarını incelemektedir. Makale, Nietzsche'nin eleştirisinin Yahudi-Hıristiyan ahlâkını tamamen ortadan kaldırmayı değil, zayıflıklarını ortaya

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi | Assistant Professor

Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü | Hitit University, Faculty of

Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences

abdullahbasaran@hitit.edu.tr

0000-0001-9789-7456

çıkarmayı amaçladığı sonucuna varmaktadır. Makale, Nietzsche'nin eleştirel duruşunun kişisel husumetten ziyade güçlü bir entelektüel dürtüden kaynaklandığını savunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Friedrich Nietzsche, Max Scheler, Hıristiyanlık, ahlâk, huñç

## 1. Introduction

In *On the Genealogy of Morality*, Friedrich Nietzsche, using his genealogical method, concludes that all noble (aristocratic) values are reevaluated by the slave morality. What the system of noble or master morality calls something “good” is translated into “evil” in the slave morality. The main motivation of slaves, according to Nietzsche, is *ressentiment*, a lasting mental attitude surpassing simple emotions like revenge, hatred, or envy. As long as there exist masters, slaves have this embittered feeling, suggesting an endless slave revolt. Another consequence is that these two value systems—master/Greco-Roman and slave/Judeo-Christian—coexist in our modern culture. Just as master morality cannot be defeated by the slave revolt, slave morality cannot be overcome. Nietzsche rejected the Enlightenment's zeal for perfection and overcoming systems. Instead, he suggests embracing life's complexity and acknowledging the coexistence of multiple morality systems. However, this also means that Judeo-Christian morality survives—or rather, *must* survive—Nietzsche's attacks. If this is indeed the case, from his early works like *The Birth of Tragedy* to his later ones like *The Twilight of the Idols* and *The Antichrist*, does Nietzsche simply want to *weaken* Judeo-Christian values rather than completely *overcome* them?

An interesting question arises from this. If Nietzsche's critique allows Christian values to survive, does this not suggest a paradox? If what he opposes cannot be ultimately defeated, then does this not imply a *lasting* bitterness towards Christianity? Philosopher Max Scheler argues that Nietzsche's focus on *ressentiment* blinds him to the essence of Christian morality and distorts historical facts due to his misinterpretations. Thus, this essay will explore whether Christianity, as Nietzsche's own tradition and source (creditor) of concepts like bad conscience and sin, can be seen as influencing (debtor) his analysis. In other words, did Nietzsche fail to distinguish between the cultural aspects of Christianity and its core tenets? Finally, can we claim that the continued existence of Christianity, despite his criticisms and disappointment with Wagner, perpetuates bitterness in his philosophy? To pursue this line of questioning, this essay will focus on the concept of *ressentiment* and explore how Nietzsche's criticisms leave us with a paradox. Did Nietzsche, who describes Judeo-Christian *ressentiment* negatively, fail to distinguish Christian love from its amalgamation with a more general humanitarian love? Did his own background color his views on Christianity?<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Here I would like to express my gratitude to Reviewer-2, who rejected the essay. They not only identified technical issues with the pagination but also correctly identified the speculative and even manipulative nature of my reading of Nietzsche. This was intentional, and not to be “corrected” by any reading.



## 2. What Is *Ressentiment*?

In the first essay of *On the Genealogy of Morality*, Nietzsche discusses the revaluation of values by the slave revolt. The aristocratic scale of values is inverted in slave morality: “good” becomes “evil” and “bad” becomes “good” because the powerful impose their own terms (Nietzsche, 2006, I:2-6, p. 11-16; 2011, p. 189). This inversion is driven by *ressentiment*, which Allison (2001) defines as “the sense of the ongoing bite or sting of an embittered feeling, the lingering or resonating sentiment of a ‘sickly’ revenge.” (p. 205) *Ressentiment* goes beyond simple revenge in two ways. First, revenge can dissipate over time, whereas *ressentiment* is a permanent, festering reaction that grows within. Second, *ressentiment* distorts morality by inverting conventional rules (Scheler, 1994, p. 26).<sup>3</sup> Therefore, slave morality can be seen as “a negative creation of values” (Allison, 2001, p. 212).

Nietzsche uses the Jews as a historical example to elaborate on his concept of *ressentiment*. Their powerlessness for over two thousand years, living under various authorities, is, according to him, sufficient time for hatred and the feeling of revenge against those in power to fester. Because of their dwelling on the past, rather than actively forgetting like the noble class, this resentment grows. Therefore, as those who embody slave values, the Jews invert the values of their authorities, their enemies, or the noble ones. Nietzsche writes, “The Jews, that priestly people who in the end were only able to achieve satisfaction from their enemies and conquerors through a radical revaluation of their values, hence through an act of the most spiritual revenge” (Nietzsche, 2006, I:7, p. 17; cf. Nietzsche, 2011, p. 205). This “spiritual revenge,” i.e., *ressentiment*, is the key that initiates the slave revolt in morality.

Slaves, or the Jews in this case, being eminently defeated, humiliated, and weakened, have a desire for revenge that permeates their moral system. Fueled by powerful revenge and hatred, the Jews create new ideals and invert noble values. As Nietzsche points out, “The beginning of the slaves’ revolt in morality occurs when *ressentiment* itself turns creative and gives birth to values” (Nietzsche, 2006, I:10, p. 20). Thus, the negative creation of values driven by *ressentiment* becomes a suggestive victory: By devaluing aristocratic values, the slaves elevate their own system (Nietzsche, 2006, I:8, p. 18-19). However, Nietzsche views this victory as delusional. There is no true triumph; instead, slaves find an anesthetic purpose or meaning simply to survive and endure. In other words, the slave revolt driven by *ressentiment* is not an ultimate path to defeating aristocratic values, but rather an intoxication that keeps slaves living in a self-deception (Nietzsche, 2006, I:9, p. 19).<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> As Scheler defines it briefly, “Ressentiment brings about its most important achievement when it determines a whole ‘morality,’ perverting the rules of preference until what was ‘evil’ appears to be ‘good.’” (Scheler, 1994, p. 28)

<sup>4</sup> It should be noted that Nietzsche argues a slavish morality developed in response to oppression informed Christianity and, consequently, modernity. This system of values is often referred to as Judeo-Christian ethics. For an analysis of the ‘revenge instinct’ in Christianity, see Vattimo (2006, pp. 15-17). Călinescu (1977,

### 3. Overcoming Judeo-Christian Morality?

Nietzsche contrasts Judeo-Christian slave morality with the noble morality of the Greeks and Romans through historical examples. For instance, in the Trojan War, the Greeks never abandoned their respect for their worthy enemies, such as Hector (*Iliad*, Book XXII). Since both sides possessed equal power, they held each other in equally high regard, exemplifying noble morality (Allison, 2001, p. 207).<sup>5</sup> In contrast, slave morality, born from powerlessness, breeds envy and revenge. Respect for the enemy curdles into *ressentiment* against the ruling class. Through this inversion, slaves reframe their weakness as a virtue and a victory over their oppressors (Nietzsche, 2006, I:13, p. 25-27).

Following Nietzsche's genealogical analysis of how aristocratic "good and bad" is translated into slavish "good and evil" in the first essay of *On the Genealogy of Morality*, we may arrive at another consequence out of this delineation: These two different morality systems, which are master and Judeo-Christian slave morality, have coexisted in Western culture. This raises the question of how these contrasting value systems coexist. As Nietzsche (2006) writes in the section 16 of the first essay,

The two *opposing values* 'good and bad', 'good and evil' have fought a terrible battle for thousands of years on earth; and although the latter has been dominant for a long time, there is still no lack of places where the battle remains undecided. You could even say that, in the meantime, it has reached ever greater heights but at the same time has become ever deeper and more intellectual: so that there is, today, perhaps no more distinguishing feature of the '*higher nature*', the intellectual nature, than to be divided in this sense and really and truly a battle ground for these opposites. (I:16, p. 31-32; italics in original)

Nietzsche argues that master and slave morality, despite their fundamental opposition, coexist in a never-ending battle. This aligns with his view of overcoming, which implies assigning value to "newness" and "betterment," echoing Enlightenment ideals. Similarly, Hegel's attempt to overcome modernity's errors is essentially an extension of modernity itself, as he merely seeks to establish new values within its framework, rather than abandoning metaphysics altogether. Nietzsche, on the other hand, distances himself from the Judeo-Christian values, which he terms *decadence* (decline, exhaustion, and decay). However, as Călinescu states, Nietzsche recognizes that *decadence* is an inevitable aspect of every age. Therefore, instead of seeking to transcend it, he emphasizes the importance of recognizing it, becoming aware of its manipulative tactics, and resisting its influence. And Călinescu continues: "the most important thing is to recognize it, to become conscious of it, and to resist being misled by its various tricks and disguises" (p. 183). In simpler terms, Nietzsche advocates for confronting, critiquing, and weakening the principles of slave morality.

---

p. 193) briefly suggests that modernity inherited this resentment from Christianity in his book *Faces of Modernity: Avant-Garde, Decadence, Kitsch*.

<sup>5</sup> Nietzsche also considers Romans as the noble. That's why, hereinafter, we may use Greco-Roman morality for the system of master values.

Nietzsche's genealogical approach, however, rejects the idea of entirely overcoming existing moral systems. In other words, our historical context and connection to tradition are inescapable. The very fact that Judeo-Christian values persist despite critiques by modern philosophers serves as a key reason why Nietzsche does not advocate for complete eradication of these moral frameworks.

Nietzsche recognizes the enduring appeal of the Judeo-Christian worldview, where suffering can be alleviated through faith, even if it means a certain powerlessness. Rather than ignoring this human impulse, he argues that both master and slave morality coexist. Given the impossibility of complete eradication, Nietzsche proposes that his genealogical analysis, particularly in *On the Genealogy of Morality*, serves not to abolish Christian values, but to expose their weaknesses by meticulously dissecting their origins in slave morality.

#### 4. Deconstructing Nietzsche: A Paradox

Our analysis of Nietzsche's critique of morality reveals his core idea: that master and slave morality coexist. He demonstrates this through his exploration of how Judeo-Christian values, despite his attempts to weaken them, have demonstrably persisted. This raises a crucial question: Does the continued prevalence of Christianity necessarily imply an underlying bitterness in Nietzsche's own perspective?

Max Scheler (1994) critiques Nietzsche's view of *ressentiment* as the foundation of Christian morality. Scheler argues that Nietzsche overlooks the core of Christian ethics and confuses Christian love for one's neighbor with the modern concept of universal love for humanity (p. 49). Christian love, for Scheler, is an active spiritual movement, while modern humanitarian love is a passive feeling. Thus, Scheler contends that Nietzsche is not critiquing true Christian morality, but rather a modern, bourgeois interpretation of it, where Christian beliefs are combined with this more passive form of love (pp. 29, 37, 49). Scheler concludes that Nietzsche's criticisms only hold weight when applied to this specific, modern understanding of Christian moral values (p. 49). Because, "the humanitarian movement," writes Scheler (1994),

is in its essence a *ressentiment* phenomenon, as appears from the very fact that this socio-historical emotion is by no means based on a spontaneous and original *affirmation of a positive value*, but on a *protest, a counter-impulse* (hatred, envy, revenge, etc.) against ruling minorities that are known to be in the possession of positive values. "Mankind" is not the immediate object of love (it cannot be, for love can be aroused only by concrete objects)—it is merely a *trump card* against a hated thing. (p. 55; italics in original)

Therefore, Scheler (1994) argues that modern humanitarian love, also called "altruism" (p. 56), is a disguised form of *ressentiment* against God. According to Scheler, the Christianity Nietzsche encountered was merely a manifestation of this *ressentiment* within modern "decadent" society. In essence, Scheler believes Nietzsche is fundamentally wrong on two counts: (1) He fails to recognize the historical fact that

genuine Christian values, like love for one's neighbor, have been perverted throughout history into a culture of *ressentiment* embedded in modern humanitarianism, the very culture Nietzsche himself inhabited. (2) Consequently, Nietzsche mistakenly equates the core faith and original values of Christianity with the values that emerged within the culture of Christendom.<sup>6</sup>

Furthermore, the example of the economy between the creator and the debtor would also be helpful here (Nietzsche, 2006, II:4-8, p. 39-46). As Allison (2001) succinctly points out,

to say that I shall incur an obligation means that I must pay back the particular *debt* I have assumed. I must settle the terms of contract. Quite simply, I answer for, I am *responsible* for, the obligation I have incurred. Or else—or else!—I shall have to suffer the consequences for my breach of contract. Second, I *remember* all too well what these consequences can be, because *fear* has impressed this into my *memory*. (p. 222; italics in original)

In the second essay of *On the Genealogy of Morality*, Nietzsche uses the creditor-debtor relationship to illustrate the concept of indebtedness. He applies it in two ways: first, to the debt of the present generation to their ancestors. This debt signifies the responsibility each community member has to protect the state, a responsibility owed to those who came before (Nietzsche, 2006, II:19, p. 60-61). However, it is important to remember that Nietzsche also explores the flip side of this concept—the potential for resentment to fester within the debtor.

A key question emerges: How does Nietzsche reconcile his critique of morality with his own Christian heritage? As Nietzsche (1980) himself acknowledges, humans are shaped by history and tradition (“[historical men] do not know how unhistorically they think and act despite all their history”) (p. 13). Born into Christianity, Nietzsche cannot entirely escape its influence. However, rather than viewing himself as a passive debtor to his ancestors, it is more accurate to see him as a critical inheritor. His relentless critique of Christianity, evident from his early works like *The Birth of Tragedy* to his later writings (*The Genealogy of Morality*, *The Twilight of the Idols*, and *The Antichrist*), suggests a deep-seated feeling of *ressentiment*, a sense of resentment against the limitations imposed by this inherited tradition.

The enduring presence of Christianity within Nietzsche's framework poses a significant challenge. Despite his critique, Christian values persist, necessitating a continued critical engagement. This ongoing struggle might explain the intensity of his critique, evident in his works (consider including specific examples here). However, attributing his stance solely to personal bitterness obscures the core of his argument.

Despite all attacks, Christianity has still survived, and paradoxically must coexist with the master morality in Nietzsche's picture. This would only fuel Nietzsche's critique of

---

<sup>6</sup> For a philosophical discussion concerning the distinction between the faith of Christianity and the culture of Christendom, see Heidegger (1977, p. 63) and Vattimo (2002, p. 115).

Christianity. Furthermore, in his life, he bore witness to the decay of his only hope to gain a victory over decadence: Richard Wagner (Nietzsche, 2006, III:3-5, p. 70-73). Wagner effectively let him down by speaking the language of metaphysics. This disappointment, according to our reading, explicitly increases his embittered attitude, or *ressentiment*, toward the decadence of his time—the values of Christianity imbued with modernity (Babich, 2006, p. 187).<sup>7</sup>

Nietzsche's entire body of work grapples with core Christian values like reason, meaning, and concepts like guilt and sin. He positions these as antithetical to the master morality he champions. The opposition between the Dionysian spirit, emphasizing passion and instinct, and the Apollonian, focused on reason and order, exemplifies this conflict. Similarly, he contrasts Greco-Roman ideals with Judeo-Christian morality.<sup>8</sup> Finally, his concept of Zarathustra, the embodiment of the overman, stands in opposition to the Christian ideal. However, it is important to distinguish critique from *ressentiment*. While Nietzsche critiques Christianity, *ressentiment*, in his view, is a specific type of resentment stemming from a powerless position, not mere disagreement. He writes,

Whereas all noble morality grows out of a triumphant saying 'yes' to itself, slave morality says 'no' on principle to everything that is 'outside', 'other', 'non-self': and this 'no' is its creative deed. This reversal of the evaluating glance — this essential orientation to the outside instead of back onto itself — is a feature of *ressentiment*: in order to come about, slave morality first has to have *an opposing, external world, it needs, physiologically speaking, external stimuli in order to act at all*, — its action is basically a reaction. (Nietzsche, 2006, I:10, p. 20; my italics)

While Nietzsche critiques the phenomenon of Judeo-Christian *ressentiment* in harsh terms, a question arises: Does the intensity of his own critique against Christianity suggest a similar undercurrent of *ressentiment*? Perhaps his relentless criticism stems not from personal animosity, but from a strong critical impulse. For instance, his scathing analysis of pity (e.g., in *On the Genealogy of Morality*) could be seen as a challenge to a core Christian value, but not necessarily driven by personal resentment.

## 5. Conclusion

In conclusion, Nietzsche's critique of Judeo-Christian morality presents a fascinating paradox. Despite his relentless attacks, aimed at weakening if not eradicating these values, Christianity persists. This raises questions about the nature of his critique and the potential influence of his own background. Scheler's critique offers a compelling argument: Nietzsche might have misjudged the core of Christian ethics. He may have confused authentic Christian love with the modern, passive form of humanitarianism.

<sup>7</sup> Here Babich (2006) highlights Nietzsche's big frustration by saying that, "Nietzsche's words failed to arrest world history (in advance), just as his longing failed to bring back the Greece of the past (even in the form of a rebirth of the tragic art in the music of his age, whether Wagner or Bizet)." (p. 187)

<sup>8</sup> Giorgio Colli (2014) indicates in his "Afterword" to the *Beyond Good and Evil/On the Genealogy of Morality* collection, Dionysus is now an ethical-theoretical figure rather than an aesthetic symbol as in *The Birth of Tragedy* (p. 424).

This suggests that Nietzsche's target might not be genuine Christianity, but rather a distorted version of it prevalent in his time. Nietzsche's own heritage also plays a role. Born into Christianity, he can't entirely escape its influence. While acknowledging this debt, he positions himself not as a passive debtor but as a critical inheritor. This constant struggle with his heritage can explain the intensity of his critique, but attributing it solely to bitterness simplifies his complex argument.

Ultimately, Nietzsche's project goes beyond mere destruction. He challenges core Christian values like reason and guilt, contrasting them with his ideal of master morality. His entire body of work grapples with these concepts, offering alternative interpretations. While he critiques Christianity, it's crucial to distinguish his critique from *ressentiment*, a specific type of resentment stemming from a powerless position. Does Nietzsche's critique achieve his goal of weakening Judeo-Christian values? The answer remains open. Christianity persists, but perhaps its influence is transformed through critical engagement, a process that Nietzsche himself embodies. His work serves as a powerful challenge to established moral frameworks, inviting us to critically examine the values that guide our lives.

## REFERENCES

- Allison, D. B. (2001). *Reading the New Nietzsche: The Birth of Tragedy, The Gay Science, Thus Spoke Zarathustra, and On the Genealogy of Morals*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Babich, B. (2006). The Genealogy of Morals and the Right Reading. In Christa Davis Acampora (ed.), *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: Critical Essays*, (pp. 177-190). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Călinescu, M. (1977). *Faces of Modernity: Avant-Garde, Decadence, Kitsch*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Colli, G. (2014). Afterword to Beyond Good and Evil and On the Genealogy of Morality. In Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Beyond Good and Evil/On the Genealogy of Morality*, (pp. 423-429). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Heidegger, M. (1977). The Word of Nietzsche: 'God is Dead'. In *The Question Concerning Technology, and Other Essays*. (Tr. William Lovitt). New York: Harper & Row.
- Nietzsche, F.W. (1980). *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*. (Tr. Peter Preuss). Indianapolis: Hackett Pub. Co.
- Nietzsche, F.W. (2006). *On the Genealogy of Morality* (Tr. Carol Diethe; Ed. Keith Ansell-Pearson). Cambridge: Cambridge University Press.

Nietzsche, F.W. (2011). *Dawn: Thoughts on the Presumptions of Morality*. (Tr. Britain Smith). Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.

Scheler, M. (1994). *Ressentiment*. (Tr. Louis A. Coser). Milwaukee: Marquette University Press.

Vattimo, G. (2002). *After Christianity*. (Tr. Luca D'Isanto). New York: Columbia University Press.

Vattimo, G. (2006). *Dialogue with Nietzsche*. (Tr. William McCuaig). New York: Columbia University Press.

Makale Geliş Tarihi | Received: 31.05.2024  
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 20.09.2024

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

## TRANSANDANTAL FENOMENOLOJİ VE NESNENİN AŞKINLIĞI

Mehmet ESENDEMİR<sup>1</sup>

**Öz:** Edmund Husserl'in fenomenoloji projesi önvarsayımsız ve temellendirici transandantal bir bilimdir. Bu bilimin ilk hedefi metafizik kalınlardan kurtulmak ve kökensel bir başlangıç gerçekleştirmektir. Çünkü hatalı tanımlar ve temellendirilmemiş teorik yaklaşımlar felsefi çatışmaların ve anlaşmazlıkların doğmasına neden olmaktadır. Bu çatışma ve anlaşmazlıklardan biri de nesnenin aşkınına dair görüşler etrafında şekillenmektedir. Husserl için klasik anlamda nesnenin aşkını metafizik bir imada bulunmaktadır. Ancak fenomenoloji bu aşkını metafizik unsurlara göndermede bulunmayan transandantal bir aşkılık olarak görmektedir. Bu çalışma da Husserl'in aşkın nesne anlayışının metafizik bir zemine dayanıp dayanmadığı sorusundan yola çıkmaktadır. Bu çerçevede çalışma üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, metafizik kalıntıları eleştirmek bakımında bir doğalcılık eleştirisini incelemektedir. İkinci bölüm, doğalcılık eleştirisinin ardından incelenen konuların transandantal öznellik bağlamında ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır. Son bölümde ise nesnenin aşkını problemi fenomenolojik analizlerle ve metafizik olmayan bir transandantal öznelerarasılık zemininde yeniden anlamlandırıldığı ileri sürülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Edmund Husserl, Nesne, Aşkılık, Transandantal, Öznelerarasılık

### TRANSCENDENTAL PHENOMENOLOGY AND TRANSCENDENCE OF OBJECT

**Abstract:** Edmund Husserl's phenomenological project is a transcendental science that is presuppositionless and grounding. The first goal of this science is to get rid of metaphysical elements and to begin originally. This is because erroneous definitions and ungrounded theoretical approaches give rise to philosophical conflicts and disagreements. One of these conflicts and disagreements is about the views on the transcendence of the object. For Husserl, the transcendence of the object in the classical sense has a metaphysical implication. However, phenomenology sees this transcendence as a transcendental transcendence that does not refer to metaphysical components. This study starts from the question of whether Husserl's understanding of the transcendental object is based on a metaphysical ground. In this framework, the study consists of three parts. The first part examines a critique of naturalism in terms of criticizing metaphysical remnants. The second part reveals that the issues examined after the critique of naturalism should be addressed in the context of transcendental subjectivity. The final

<sup>1</sup>Araştırma Görevlisi | Research Assistant

Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe, Türkiye | Manisa Celal Bayar University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Türkiye  
mehmet.esendemir@cbu.edu.tr  
Orcid Id: 0000-0003-3478-1709



section argues that the problem of the transcendence of the object is reinterpreted through phenomenological analysis and on the basis of a non-metaphysical transcendental intersubjectivity.

**Keywords:** Edmund Husserl, Object, Transcendence, Transcendental, Intersubjectivity

## 1.Giriş

Modern dönemden itibaren felsefenin metafizik ile olan bağı güçlü bir şekilde sorgulanmaya başlanmıştır. Bazı filozoflar tarafından bu ilişki, felsefenin diğer disiplinleri için asli konumda iken bazı filozoflar için gerçek olanı keşfetme önünde bir engel ve yük olarak görülmüştür. Bir anlamıyla yeni başlamak isteyen birçok filozof felsefe tarihinin yüklerinden kurtulmak istemiştir. Descartes'ın şüphesi buna bir örnektir. Tıpkı bunun gibi Husserl de yeni başlamak isteyen filozoflardandır. Felsefe tarihinden gelen varsayımlar ve gerçeğe uymayan teoriler gerçek olanı elde etmemize engel olmaktadır. Bu nedenle tüm ön varsayımlardan kurtulmuş ve her şeyi kendi özüne uygun bir şekilde anlamaya çalışacak bir felsefe çabası içerisine girer. Bu bağlamda Husserl'in devre dışı bırakmak istediği unsurlardan biri metafizik varsayımlardır. Husserl kendi dönemindeki ampiristleri ve pozitivist bilim anlayışını, her ne kadar deneyci temele sahip görünseler de metafizik unsurlar barındırdıkları için eleştirmiştir. Bu metafizik unsurlar hem bilince hem de nesneye yönelik anlayışımızı hatalı bir duruma düşürmektedir. Ona göre yapılması gereken şey bu tür hatalı teorilerden kurtulmak suretiyle köktenci bir felsefe anlayışını tesis etmektir. Ancak bu tür felsefe sayesinde hem bilinci hem de nesneyi metafizik kalıntılara ve hatalı teorilere başvurmadan düşünebiliriz.

Bu çalışmamızda Husserl'in nesne anlayışının metafizik bir zemine dayanıp dayanmadığını sorgulayacağız. Başka bir deyişle Husserl'in eleştirdiği metafizik kalıntılardan bağımsız tesis edilen aşkın nesneliliği inceleyeceğiz. O halde sorumuz şu olacak: Husserl, aşkın alan olarak gördüğü nesnenin bu aşkınlığını metafizik unsurlara başvurmadan inşa etmeyi başarmış mıdır? Bu soru çerçevesinde çalışmamız üç bölüme ayrılacaktır. İlk bölümde Husserl'in başlangıç noktasına işaret eden, bize ne yapacağımızı öğreten doğalcı tavır eleştirisi olacaktır. İkinci bölümde başlangıcın ardından gideceğimiz yolu gösterecek olan, yani yöntemi öğretecek olan indirgeme yöntemine değiniyoruz. Üçüncü bölümde ise ilk iki bölümde sunulan zeminde nesneye yönelik anlayışımızı değerlendirmeye çalışıyoruz. Sonuçta Husserl'in nesnenin aşkınlığına yönelik tezlerinin transandantal bir çerçeveyi aşmış olduğunu yani metafizik bir zemine kayıp kaymadığını değerlendirerek bu konuda karar verebilmek için onun öznelarasılığa dair düşüncelerinin dikkate alınması gerektiğini öne sürüyoruz.

## 2.Husserl'in Doğal Tavır Eleştirisi

Husserl'in fenomenolojik hareketi nihayetinde kesin bir bilim olarak tesis edilmeyi hedeflemektedir. Ona göre kesin bilim olmanın yolu köktenci bir felsefe yapmakla mümkündür. Başka bir deyişle kesin bir bilim, köktenci felsefe anlayışına karşılık gelmektedir. Buradaki köktencilik vurgusu yeni felsefe yapma biçimine ve peşinen

kabul edilmiş hiçbir şeyi kendi içerisinde barındırmamasına yönelik vurgudur. Böyle bir felsefe anlayışı, kendisine konu edindiği şey ile bizzat ilgilenerek kendi çıktılarını kendisi elde eder. Bir anlamıyla Husserl'in niyeti eleştirel bir başlangıçtır. Dahası bu başlangıç aynı zamanda bir tür epistemolojik başlangıçtır. Çünkü Husserl'e göre kendisine fenomenleri konu edecek bir logosun öncelikle fenomenlere ilişkin hatalı varsayımları kaldırması gerekmektedir. Bu sayede ancak fenomenlerin anlamını ve gerçekliğini görebiliriz. Neticede Husserl bir tür nesnellik arayışı içerisinde. Bu arayış mevcut nesnellik anlayışlarının hatalarını göstermekle yola çıkmaktadır. Husserl bu çerçevede bir natüralizm eleştirisi gerçekleştirir.

Husserl *Mantıksal Araştırmalar*'da, nesnellığın sorunlu oluşunun nedeni olarak felsefe tarihindeki mantığın tanımına dair eksik ve hatalı görüşleri göstermektedir. Kendi döneminde mantığın tanımı ve temel öğretileri hakkında tam bir anlaşmadan uzak olduklarını ifade eder (Husserl, 1970: 11). Ona göre doğru bir mantık tanımına sahip olmak fenomenolojinin hedefi için elzem bir noktada durmaktadır. Bu nedenle hatalı tavrılardan kurtulmak gerekmektedir. *Mantıksal Araştırmalar*'ın bu bağlamda ilk hedefi psikolojizmdir. Psikolojizm, mantığın ilke ve yasalarının ampirik psikoloji temelli olduğunu savunur. Dolayısıyla bilmenin bilişsel doğası psikolojiktir ve bu nedenle de mantık psikolojinin bir parçası olmalıdır (Zahavi, 2018: 23). Sonraki dönemlerde Husserl, psikolojiye karşı tavrını ampirik bilimlerin geneline yaymak suretiyle bunu doğalcılık adı altında ele almaktadır. Buna göre eğer nesnellığı hedefliyorsak şu ana kadar nesneye dair hatalı teori ve anlayışlardan kurtulmak gerekir. Bu hatalı teori ve anlayışların kaynağını ise ampirik bilimlerin tavrı olan doğalcılık anlayışı olarak belirlemektedir. Ona göre deneyiciler ve pozitivistler nesneye dair bilgiyi öznel olandan tamamen kopararak nesnel olanın kendisine indirgemıştır. Bilincin bilgi sürecindeki rolü devre dışı bırakılarak insan doğallaştırılmış ve nesnesinden koparılmıştır. Doğalcı tavra göre bilginin koşulları a posteriori olarak doğal yasalardır. Var olan her şey de bu yasalara dayanır. Buna göre doğalcı tavrı idelerin ve normların doğallaştırılmasını savunmaktadır. Husserl'e göre doğalcılar ideleri olgular olarak yorumlamak ve bütün gerçekliği, bütün hayatı, anlaşılmaz, ideden yoksun bir olgular yığınınna dönüştürmek istemektedir (Husserl, 1995: 76). Bunu yaparken hiç şüphesiz kesin bir bilim hedeflenmekteydi. Ancak ampiristler burada ideolojik aşırılık ve skolastik tavra düşerek gerçek bilime engel olmuşlardır (Husserl, 1976: 35). Dolayısıyla ampirist anlayış kendisini köktenci bir temele dayandıramayarak hatalı teorilere bulanmıştır. Husserl'in deyimiyile ampirist argümantasyondaki temel hata, şeylerin kendilerine dönüş için temel talebi, tüm bilişin deneyim yoluyla meşrulaştırılması talebiyle özdeşleştirmek veya karıştırmaktan ibarettir (Husserl, 1976: 36).

Doğalcı tavrı nesneyi metafiziksel bir varlık alanına hapsederek bir anlamıyla nesneyi deneyimden koparmıştır. Bu haliyle nesne yalnızca temsillere konu olabilmektedir. Çünkü her şey doğaya ait kılınmış ve özneliğin kendisinden ayrıştırılmıştır. Ancak Husserl'e göre şeyler yalnızca doğaya ait değildir (Husserl, 1976: 36). Dolayısıyla vardığımız noktada Husserl için atılması gereken adım deneyim alanına geri dönmektir. Tüm bu önyargılardan kurtularak özleri elde edebileceğimiz saf deneyim alanını yeniden keşfetmek gerekmektedir. Husserl'in deyimiyile, rasyonel ve bilimsel

yargılardan, söylemlerden ve fikirlerden vazgeçip şeyleri kendi verilmişliklerinde soruşturma konusu yaparak, şeylerin kendisine dönmeliyiz (Husserl, 1976: 74). Çünkü deneyim alanının kendisi bir tür kendineliğe sahiptir. Husserl'e göre varolan her şey bana bir tür veriliş içerisindedir. Nesnenin bu verilişini ilkelerin ilkesi olarak adlandırmaktadır. Görüde bize her ne kendisini sunarsa kendisini olduğu gibi sunduğu kabul edilmelidir (Husserl, 1976: 83). Bu veriliş köktenci felsefenin ilgi alanını oluşturan asli veriliştir. Dolayısıyla yapılması gereken, her türlü teoriden kurtulmak suretiyle asli verilişin kendisini dikkate almaktır. Bu verilişin kendisi öncelikle bir dogmatizmden kurtulmayı hedefleyecektir. Doğalcı tavır bu dogmatizmden kurtulamaz. Öznelliğin bilişsel işlevlerinden gelen anlam verme faaliyetini fark edemediğinden deneyimin kurucu unsurlarını keşfedemez. O halde fenomenolojik tavır öncelikle söz konusu kurucu unsurlar için bize yöntemler sunmalıdır. Böylece Husserl, doğal tavır eleştirisi ile bize yapılacak olanı göstermektedir. Öyle ki deneyim alanını dikkate almak için deneyimi gerçekleştiren öznelğin edimlerinin devre dışı bırakılamayacağını savunmaktadır. Bu haliyle nesnel olanı öznel olan ile ilişkisinden soyutlayamayız. Bir anlamıyla herhangi bir doğal deneyimin zorunlu parçası olması nedeniyle öznel yaşamın içsel karakterine belirli bir epistemik ayrıcalık bağlanır (Smith, 2003: 42). Nihayetinde çalışmamız bağlamında doğalcı tavır eleştirisini, nesneye dair yanlış algının kaldırılmasına yönelik bir adım olarak görüyoruz. Her ne kadar bu tavır için de nesne aşkın bir karaktere sahip olsa da Husserl burada gerçek anlamıyla, nesnenin kendisini dikkate alarak elde edilmiş bir aşkınlık görmemektedir. Ona göre buradaki aşkınlık metafizik arka plana sahip bir aşkınlıktır. Bu tarz yüklem nesneyi aşan ve ona yabancı olan yüklemeldir. Bu anlamıyla nesnenin aşkınlığına yönelik ilk adım bu tarz yüklemelerin onun üzerinden kaldırılmasıdır. Ancak bu haliyle varılan nokta nesnenin aşkınlığının tamamıyla bir iptali gibi görünmektedir. Çünkü öznel olanın edimlerinden bağımsız ve idelerinden ayrıştırılmış bir nesne anlayışının içkinlik tehlikesi ile karşı karşıya kalması mümkündür. O halde doğal tavrın yönelimi devre dışı kaldığı takdirde fenomenolojik analiz için elde kalan şeyin irdelenmesi gerekmektedir. İlk bakışta bir tür içkinliği benimsemek durumunda kalıyormuş gibi görünen fenomenolojinin içkinlikten ne anladığı açıklığa kavuşturmalıdır. Bu doğrultuda fenomenoloji nasıl bir içkinlik anlayışı ile transandantal tutumunu sürdürecektir? Doğal tavrın elenmesi neticesinde devre dışı bırakılan aşkınlığın fenomenolojik düşünceye nasıl yeniden dahil olabilir? Bunu gerçekleştirecek fenomenolojik yöntem aşkınlık ve içkinlik kavramlarını transandantal bir tutum içerisinde kalarak ne yönde dönüştürecektir?

### 3. İndirgeme ve Transandantal Tavır

Husserl'in doğalcılık eleştirisi, nesnenin kendisinde özsel olarak bulunmayan her türlü yargıyı kaldırmakla beraber, özleri bilinç ile ilişki içerisinde aramız gerektiğini göstermiştir. Deneyim alanının kendisi bilince konu olmaya devam ederken bu alanda içerilmeyen her türlü tavır dışlanmalıdır. Dogmatik olmaktan kurtulmayı hedefleyen bu tavır şeylerin kendisini her türlü teorileştirmeden önce kabul eder. Bu bağlamda söz konusu nesnelere ile bilinç arasında doğrudan ilişkinin zemini ve yine bu nesnelere dair özleri elde edebileceğimiz bir yönteme ihtiyaç doğmuştur. Bir anlamıyla yönelimsel bilincin, nesnesi ile ilişkisinin her türlü önyargıdan temizlenmiş şekilde gözlemlemek

gerekir. Bu gözlem ancak indirgeyici bir tutum ile gerçekleşecektir. Husserl için indirgeme, her türlü teorik bakışın öncesindeki kökensel deneyimi açığa çıkarmayı hedefleyen sürekli bir tutumdur. Doğal tavrın nesnesine, ona herhangi bir yargıda bulunmadan mesafe alır. Ancak nesneyi dışlamaz, daha ziyade dışlanan şey doğal tavrın nesnelere dair algısıdır. Nesneye özsel olmayan teorik yargıların dışarıda bırakılması suretiyle deneyime içkin özleri görme ve anlamını açığa çıkarmak üzere transandantal tutumu sürdürmeye çalışır. Bu sayede şeyin kendisini bilincimin yöneliminde nasıl sunduğunu deneyimleme fırsatı elde ederim. Söz konusu tutum fenomenolojik bir yöntem olarak indirgeyici nitelik taşımakla birlikte Husserl, bunların farklı türlerinden de bahseder ve onlara misyonlar yükler. Husserl’de tek bir indirgeme biçimi yoktur. Husserl indirgeme türlerini farklı işlevsellikleri içerisinde ele alsa da transandantal fenomenolojiyi şekillendiren sistemli ve tutarlı birlik sergilerler. Nihayetinde indirgemenin temel amacı dünyaya kazanılmış naif algılarla bakmak yerine öznelliğin kurucu yapılarıyla tezahür eden bir dünya olarak onu analiz etmektir. Buradaki ilk hamle şeye dair tüm yargıların askıya alınması ile gerçekleşecektir. Husserl için bu yöntem, epokhe adını verdiği bir tür indirgeme yöntemidir. En genel haliyle epokhe, “bağlantıyı kesmek, paranteze almak” (Husserl, 1976: 98) gibi anlamlar içerisinde kullanılmaktadır. Bu çerçevede askıya alma, bir reddetme değil, her türlü varsayım karşısında nötr tavır takınmaktır. Epokhe ile doğal tavrın tüm argümanları askıya alınır. Böylece dışarıda olan her şey “bizim için” haline gelir. Dünyanın varlık iddiası askıya alındığı takdirde tüm deneyim alanı bilince ait deneyim haline gelir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta Husserl’in indirgeme ile hiçbir şekilde deneyimi sınırlamadığıdır. Fenomenolog, ne deneyimlenen gerçekliğin ve gerçekliğin bütününden ne de onun belirli alanlarından uzaklaşır; sadece yaşantıların gerçekliği veya geçerliliği ile ilgili yargıyı askıya alır (Schmitt, 1959: 240). Husserl buna teknik bir ad verir: Epokhe. Husserl için epokhe, bir indirgeme türüdür ve şeylerin her türlü dogmatik anlam verme faaliyetinden önce kökensel anlam alanını açmak için kullanılan bir yöntemin adıdır. İşlevsel olarak şeye dair yargı vermekten kaçınır ve onlara dair tüm hükümleri askıya alır. Nesnenin kendisini değiştirmeden kendisini bilince konu olduğu haliyle görmenin önünü açar. Ancak bunu nesnenin kendisi ile gerçekleştirmez. Daha ziyade nesneye dair temalaştırma faaliyetimizde değişiklik meydana gelir. Bu anlamıyla epokhe kökensel bir görme biçimidir. Bu sayede fenomenolojik görme biçimine uygun şekilde temalaştırılan deneyim alanı transandantal incelemeye açık hale gelir. Nitekim fenomenolojinin indirgeme yöntemini benimsemesi transandantal tutumun sürdürülmesini niyetler. Fenomenoloji indirgeme yöntemiyle, transandantal felsefe yöntemini benimser. Söz konusu yöntem buraya kadar uygulanan yöntemler neticesinde elde edilen bir sonuçtur. Böylece fenomenoloji artık transandantal bir tavır içerisinde nesnellik meselesine yöneleceğini göstermektedir. Fenomenolojiyi transandantal olmaya iten sebep ise indirgeme neticesinde, yani her şeyi askıya alma tutumu sonucunda elde kalan şeyin yalnızca bilinç yaşantıları olduğunu görmek olmuştur. Husserl bunu fenomenolojik kalıntı olarak adlandırmaktadır. Ona göre bizler de dahil olmak üzere tüm fiziksel nesnelere, canlılar ve tüm dünya dışlanmış olsa da geriye kalan şey, fenomenolojik kalıntıdır (Husserl, 1976: 113). Gerçek anlamıyla fenomenolojik kalıntı tüm verileriyle içkin yaşantılarımın bunların geçmiş, şimdi ve içinde akış halinde bütünlenmesinden başka bir şey olmayan transandantal bilincim,

tine bütün bu yaşantılarının öznesini gösteren her türlü olgusalıktan arınmış salt ben'imdir (Sözer, 1976: 24). Böylece şeylerin kendileri bir görünüş biçimine işaret eder. Burada bilinç tarafından varlığı açısından koyutlanmış olma durumu söz konusu değildir. Dünya var edilmez, bilince tezahür etmesi bakımından araştırma nesnesi haline döner. O halde doğal tavırdan soyutlanan nesne fenomenoloji için yeni bir konu haline gelmektedir.

Husserl'in nesne anlayışına yönelik analizin başlayacağı nokta da burasıdır. Başka bir deyişle Husserl için nesneyi anlamak onun konu olduğu bilinci transandantal bir bilinç olarak görmekle mümkündür. Çünkü kendisinin burada ileri sürdüğü şey indirgeme ile hiçbir şeyin kaybedilmediği, tersine doğru anlaşıldığında kendi içinde tüm dünyevi aşkınlıkları açığa çıkaran mutlak varlığın bütününe elde edilmesidir (Husserl, 1976: 113). Epokhe'nin yapmamıza izin vermediği tek şey herhangi bir varlık ortaya koymaktır. Epokhe ile belirli varlıkların varlığını ya da yokluğunu ortaya koymak yerine ilgili fenomenlerde "sezgisel olarak" verildiği şekliyle aşkın nesnenin içeriğiyle ilgilenebilir ve böylece genel olarak aşkın olanın özüne odaklanabiliriz (Mohanty, 2008: 202). Buraya kadar nesnenin metafizik olarak koyutlanmış aşkınlığının bir anlamıyla iptali söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu, temelli bir geçersizlik iddiası değildir. Buradaki niyet nesneye dair aşkınlığın metafizik varsayımlara dayanmadan transandantal bir tavır içerisinde yeniden inşa edilebilmesinin yolunu açmaktır. Başka bir deyişle bilincin mutlak içkinliğini keşfetmek suretiyle nesnenin aşkınlığının temellendirilmesi hedeflenmektedir. Dolayısıyla iyi anlaşıldığında indirgeme ne içselciliğe ne de dışsallığa yol açar, çünkü o epistemolojik veya ontolojik herhangi bir tözsel teze yol açmaz (O'Murchadha, 2008: 380). İndirgeme yalnızca şeylerin öze uygun bir şekilde görülmesinin imkanını açan ve özüne uygun bir şekilde tesisini mümkün kılan yöntemdir. Dünyevi nesneyle ilgilenmeye devam etsek de artık o nesneyi naif bir şekilde düşünmeyiz, bunun yerine, yöneldiğimiz ve verildiği şekliyle nesneye odaklanırsak (Zahavi, 2020: 53). Buradan hareketle bilinç ve dünya arasında bir kopukluk olmadan söz konusu ilişkinin ele alınmasının ip uçlarını da elde etmiş oluruz. Nihayetinde indirgeme her ne kadar radikal idealist tavır gibi görünse de Husserl için bu mutlak içkinliğin, aşkınlığın inşasında temel rol oynadığını keşfetmemize yarayan yöntemsel bir unsurdur. Dolayısıyla indirgeme nesneyi bilinç içeriklerine, edimlerine indirgemek suretiyle psikolojizme yapılan bir dönüş olarak görülmemelidir (Zahavi, 2018: 29). Bununla beraber indirgeme neticesinde elde edilen özler aracılığıyla bir nesnenin inşa edildiği de düşünülmemelidir. İleride göreceğimiz gibi konstitüsyon için bu özlerin açığa çıkarılmasına ihtiyaç vardır. Ancak bu açığa çıkma durumu deneyimin kendisinde keşfedilen bir durumdur. Kantçı transandantal tavır, konstitüsyon bağlamında tümel nesneyi tikel nesneye öncel kılmaktadır (Çitil, 2012: 91). Bu anlamıyla bir öz olarak görebilecek tümel nesnenin Husserlci bağlamda deneyimin kendisine bir önceliği bulunmamaktadır. En azından bilincin konstitüsyonu bağlamında bir önceliği söz konusu değildir. Çünkü bilinç, ancak deneyimin ardından bu öze sahip olmaktadır. Yani bu durumu bilinç ve dünya ilişki olarak yeniden formüle edilirse, arada bir korelasyon olduğunu düşünülürse bir önceliğin söz konusu olmayacağı gibi gözükmemektedir. Aksine burada bilinç ve dünyanın ayrılmaz birliğine metodolojik bir netlik kazandırılmış olur. (O'Murchadha, 2008: 381).

## 4. Bilincin İkinliğı ve Nesnenin Aşkınılığı

### 4.1. Yönelimsellik ve konstitüsyon

Husserl fenomenolojik niyetini gerçekleştirebilmek için indirgeme yöntemi ile transandantal bir yola girmiştir. Bu yolun Husserl'in kendisine konu olabilen her şeyi kendi özlerinde temellendirebilmenin imkanını kazandırdığını düşünüyöruz. Bu bağlamda çalışmamızın konusu olan nesnenin aşkınılığı sorununun da Husserl için transandantal bir çerçeveden dikkate alınması halinde bu niyet doğrutusunda çözülebileceğini düşünüyöruz. Dünya, bilincimden bağımsız var olduğu sürece ona dair algım hep temsili ve nesnenin kendisine uymayan bir algı olacaktı. Ancak Husserl bir anlamda Kantçı kopernik devrimini tekrarlayarak bilincin dünya karşısında pasif olmadığını tekrar savundu. Aksine bilinç, dünya ile olan ilişkisinde, kendi yapısı gereği bir zorunluluk ve süreklilik içerisindedir. Bu anlamıyla Husserl için bilinç ve dünya kopmaz bir bağ içerisindedir. Böylece epokhe sayesinde bilinçten bağımsız aşkın varlık alanı artık bilince dair bir aşkınılık alanı haline gelmiştir (Husserl, 1976: 162). Bu ilişki esnasında korunması gereken şey dış dünyanın bilince için temsillere indirgenemeyeceğidir. Dolayısıyla ilk adım Husserl'in *Ideen I*'de belirttiği gibi fiziksel şeyin algılarımıza, bilincimize aşkın olduğu, bu nedenle bilincin içsel bir bileşeni olarak bulunamayacağını göstermek olmuştur (Husserl, 1976: 89). Tüm bu çerçevede hem dünyanın aşkınılığını temel prensip olarak kabul edecek hem de bu aşkınılığın doğrudan ilişkisini de mümkün kılacak özsel bir yapıya ihtiyaç vardır. Bu anlamıyla Husserl için bilinç tam olarak bunu hedefleyen yönelimsellik yapısını haizdir.

Dünyanın bilince aşkınılığını kabul etmekle beraber ona yönelik ilişkimizin içkin olduğunu artık biliyöruz. Bu da bilincin temel yapısından kaynaklanmaktadır. Çünkü bilinç doğal olarak kendi dışına çıkma vasfına sahiptir. Bu vasıf yönelimsellikten gelmektedir. Bu anlamıyla yönelimsellik, kendi ötesini işaret etmeyi anlatan bir kavramdır (Zahavi, 2014: 168). Bilincimin yönelimselliğinin bu özelliği sayesinde yönelimim aşkınılığı iptal edilmiş, tamamıyla bir içkinlik değil, aşkın olan gerçekliktir. Başka bir deyişle dünyadaki gerçek nesnelere yönelebilmemin imkanındır. Bu noktada algılarım nesnenin bir imgesi ya da sureti değil, tam anlamıyla nesnenin kendisidir. (Zahavi, 2018: 42). Örneğin, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kütüphanesinin önünde durduğumda gördüğüm yapının kendisi aynı zamanda benim yönelimsel nesnem olmaktadır. Bu nesne, takındığım transandantal tavır nedeniyle belirli indirgemelere uğramış olsa da kendisinden bir şey kaybetmez. Yönelimsel nesnem olması onun bilinç içeriklerime indirgenmesi ve zihnimde bir kütüphane temsili olarak var olması anlamına gelmemektedir. Burada kütüphane hala gördüğüm İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kütüphanesidir. Husserl'e göre fiziksel şey onun algısına ve onunla ilgili her türlü bilince aşkındır. O yalnızca fiziksel şeyin aslında bilincin gerçekten içkin bir bileşeni olarak bulunamayacağı anlamında aşkın değildir; daha ziyade bütün durum bir eidetik içgörü nesnesidir (Husserl, 1976: 89). Yani burada elde ettiğim şey, bir anlamıyla kütüphanenin özüdür. Gerçek olan ise kütüphanenin aşkınılığıdır. İçkin olanda sadece anlamı yakalarım. Hatta aşkın olması sayesinde bir anlam elde ederim. Aksi takdirde aşkınılığın yitmesi halinde elde ettiğim şey öz olamazdı. Bu anlamıyla yönelimselliğin

aşkın olanı gerektirmesi ve aşkın olanın da yönelimsel bir yapıyı gerektirmesi birbirleriyle ilişkili durumdur.

Dünyanın özünün bilinç edimlerinde yakalandığını ifade ettik. Burada bir transandantal konstitüsyon söz konusudur. Husserl konstitüsyon terimini öznelğin anlam verme işlevini yerine getirme biçimini adlandırmak için kullanır (Sokolowski, 1970: 196). Bu nedenle söz konusu konstitüsyon öznelğin anlamlandırdığı dünyayı işaret eden transandantal bir unsurdur. Ancak bu unsur ne keyfi ne de öznedir, o nesnenin bütünlüğünün sezgisel olarak elde edildiği bir anlam birliğini açığa çıkarmamızı sağlar (Murphy, 1965: 102). Burada açığa çıkarma durumunun üzerinde durulması gerekir. Çünkü buraya kadar savunduğumuz şekliyle eğer nesnenin aşkın olduğunu savunuyorsak onu inşa etme, yaratma veya varlığa getirme gibi anlamlar içerisinde anlamamak gerekir. Husserl daha ziyade, açığa çıkarılmış nesnenin, onda gerçekleştirilen eylemden bağımsız olarak var olduğunu öne sürer (Huemer, 2003: 351). Yani dünyaya yönelimimizin, beraberinde bir konstitüsyon faaliyetini doğurması aslında aşkın olanın bilinç edimlerinde görünür kılınmasıdır. Dünyanın konstitüsyonu tüm dünyanın içkin öğelerden yüksek dereceden biresimler yaratan transandantal bilinç aktarıyla kendi özüne uygun olarak teorik bir biçimde kavranması demektir (Sözer, 1976: 27). Bu haliyle yönelimselliği dünyanın nesnelliğini, aşkınlığını garanti eden ve dünyanın a priori yapılarını açığa çıkarmak suretiyle onu göreceli tavırlardan koruyan özsel bir bilinç yapısı olarak tanımlayabiliriz. Nihayetinde bu bilinç yapısı dünyanın aşkınlığı ile ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla konstitüsyon kavramını ve onun felsefi değerini anlamak için hem gerçekliğin öznelliğe bağımlılığını hem de gerçekliğin öznelliğe olan aşkınlığını korumalıyız (Sokolowski, 1970: 197).

Söz konusu a priori yapıların açığa çıkması Husserl için bilinç ve dünya arasındaki korelasyon ilişkisidir. Bu açığa çıkarma, Kant'ın yargı verme faaliyetinin de gerisinde bulunmaktadır. Yapılması gereken saf görmeyi engelleyecek yanılsamalardan kurtulmaktır. Kant Birinci Kritik'inde *schein*'i üç farklı anlamda kullanır. (Çitil, 2012: 26). Bunlardan ilki kurmaca anlamındaki kullanımdır. Muhayyilenin kendiliğinden ürettiği şeylere işaret etmektedir. İkincisi ampirik muhayyilenin yargı yetisini yanıltması sonucu oluşan kullanımdır. Üçüncüsü ise metafizik yaparken içine düşülen durum olarak *schein*'dir. Husserl fenomenolojide bilince konu olan her şeyi yönelimsel nesne olarak gördüğü için *schein*'i tek bir anlamda kullandığını savunabiliriz. Buna göre söz konusu kullanım ancak a priori korelasyonu engelleyecek bir bilinç dünya ilişkisidir. Buradaki yanılsama tek bir *schein*'dir. Bununla beraber Kant'ın matematiğin ve fiziğin bir bilim olarak kurulabilmesi için bu *schein*'dan kurtulmak gerektiğini savunduğu gibi (Çitil, 2012: 30) Husserl için de kesin bilim olarak felsefenin imkanı fenomenolojik anlamda *schein*'dan kurtulmaktan geçmektedir. Başka bir deyişle bilinç ve dünya ilişkisini korelasyon ilişkisi olarak anlamak ve bu ilişkiyi açığa çıkarmaya engel olacak yanılsamalardan kurtulmak gerekmektedir. Bunun da bize göre birinci şartı Husserl'in, ilkelerin ilkesi olarak adlandırdığı argümana dayanmaktadır. Yukarıda korelasyon ilişkisi temelinde Husserl'in transandantal fenomenolojisinin bu ilişkiyi de bir tür *schein* olarak göreceğini savunabileceğimizi düşünüyoruz. Çünkü söz konusu ilişki ilkelerin ilkesini dikkate alan ilişki olmalıdır.

## 4.2. Veriliş ve perspektifsellik

Husserl'in transandantal fenomenolojisi bilincin içkinliğini mutlaklaştırırsa da nesnenin aşkınlığını iptal etmediğini ileri sürdük. Bu anlamıyla bilinç hep bir aşkın olan ile ilişki içerisindedir. Bu ilişki bir yandan öznel bakış açısını temele koysa da nesnel olanın aşkınlığı nedeniyle algı perspektifsel bir algı haline gelmektedir. Husserl'in doğal tavır eleştirisinde belirtildiği gibi fenomenoloji için ilkelerin ilkesi, şeylerin kendisini bana her ne iseler o şey olarak sunduklarıdır. Yani nesne benim bilemeyeceğim herhangi bir metafizik kalıntı barındırmamaktadır. Burada nesne kendisini bilince tam olarak sunmaktadır. Ancak bu, bilincin Kartezyen anlamda nesneyi bütün olarak kuşatabildiği anlamına gelmemektedir. Husserl için nesne kendisini bana aşkın bir bağlamda sunduğu için benim nesneye dair algım her zaman kısmi algıdır. Başka bir deyişle Husserl transandantal tavır ile nesnenin öznellik ile ilişkisini merkeze koysa da bu ilişkinin kuş bakışı bir ilişki olmadığını savunmak için nesnelere dair algının perspektifsel algı olduğunu ifade etmektedir. Her ne kadar perspektifsel algı aşkın olana yönelik bir vurgunun neticesi olsa da nesneye yönelik kısmi algımın nedeninin mekânsal bir zemine dayanması durumu bir noktada transandantal tavrı tehlikeye atan bir durumdur. Çünkü bu noktada nesne ve mekân ilişkisi hatta bilinç ve mekân ilişkisi de açığa çıkmaktadır. Eğer söz konusu algının kısmi algı olması gerçeği böyle bir zemine dayanacaksa Husserl'in metafizik yaptığını söyleyebilir miyiz? Dahası eğer nihai olarak nesnenin aşkınlığının sürdürülmesi için böyle bir metafizik zemine ihtiyaç olduğu savunulacaksa, burada transandantal tavidan vaz mı geçilmiştir? Ya da söz konusu aşkınlığın geldiği noktada metafiziğe düşmeden sürdürülebilmesi için nasıl bir çözüme ihtiyaç duyulmaktadır?

Bu çalışmada Husserl'in nesne anlayışını transandantal tavır içerisinde anlamaya çalışıyoruz. Bu nedenle transandantal tavrın metafizik ile karşılaştığı bu nokta Husserl'in içkinlik, aşkınlık ve nesne kavramlarının daha derinlemesine incelenmesini gerektirmektedir. Transandantal tavrın nesnellik anlayışı nesnelliğin özneliğin yapısıyla örtüştüğü ve deneyimin transandantal araştırmasının deneyim nesnelerinin kendi yapısının araştırılmasıyla doğrudan ilişkili olduğu arka planına dayanmaktadır (Loidolt, 2014: 191). Transandantal fenomenolojinin diğer transandantal tavlardan farkı ise söz konusu yapıların a priori yapılar olduğunu savunmakla beraber onların deneyimin öncesinde keşfedilen yapılar olmadığını, deneyim ile açığa çıkan yapılar olduğunu söylemektir. Bu anlamıyla mutlak içkin olanın formlarının aşkın olana dayatıldığı bir durum söz konusu değildir. Aksine böyle bir durumda aşkın olandan bahsedilemeyecektir. Nitekim söz konusu hamle aşkın olanı korumaya yönelik bir hamledir. Bu nedenle konstitüsyonun nesnesi ideal değil, gerçek gündelik şeylerdir (Franck, 2013: 259). Kısacası bir nesnenin varlığının onun varlığına ilişkin algısal deneyimimi aşması nesnelerin ve dünyanın aşkınlığına ilişkin ilk deneyimimdir (Held, 2003: 25). Söz konusu aşkınlık bilincin içkinliği nispetinde bir aşkınlıktır. Başka bir deyişle deneyimin mutlak içkinliği deneyimin nesnesi ile ilişkisindeki aşkınlığı ortaya çıkarır. Çünkü aşkınlık bilincin kendi içsel benliğinden başka bir şeyle ilişki kurmasından, dolayısıyla içkin olmayan "verili varlıklara" uzanmasından oluşur (Held, 2003: 26).



Bu aşkınlık kavrayışı algılama esnasında bir eksiklik meydana getirir. Ancak belirtmek gerekir ki bu eksiklik verilişten kaynaklanan bir eksiklik değildir. Nesne tüm açısıyla kendisini sunar, ancak her açı farklı bir açının sunumuna sahip olur. Burada söz konusu eksiklik, algılayanın perspektifsel olarak algılıyor olmasından kaynaklanır. İçkin deneyimlerin kendisi böyle bir eksiklik barındırmamaktadır. Ancak aşkın olana yönelik deneyim her zaman bu anlamıyla perspektifsel bir deneyim olur. Yani tek bir algı tek başına nesneyi aşamaz, tüketemez. Bu anlamıyla dünyanın askıya alınamaz aşkınlığı nesnenin bilincine eşlik etmektedir. Buradaki eşlik konstitüsyon bağlamında bir eşliktir. Nesnenin verilişleri bilinç edimleri ile açığa çıkmaktadır. Husserlci anlamıyla konstitüsyon, dünyanın bilinç ile olan bağıntı ontolojik bağlamdan koparmıştır (Tengelyi, 2014: 49). Buradan anladığımız kadarıyla fenomenolojinin aşkınlık anlayışı bilincin nesne ile olan ilişkisi temelinde yani aradaki algının analizi neticesinde ortaya çıkan sonuçtur. Bu sonuç bilincin mutlak içkinliği nispetinde aşkınlıktır. Fenomenolojik tabirle içkinlikteki aşkınlıktır. Husserl söz konusu aşkınlığı metafizik bir dil kullanmadan göstermeye çalışır. Bize göre aşkınlığın içkinlik bağlamındaki analizi böyle bir niyetin sonucudur. Nitekim fenomenolojinin hedefi diğer başka şeylerle beraber metafizik varsayımlardan da kurtulmaktır. Bilincin yapısını dikkate aldığımız vakit, Husserl eğer söz konusu aşkınlığı metafizik bir dil ile açıklamak zorunda kalsaydı bilincin yönelimselliği ve fenomenolojik indirgeme gibi özsel fenomenolojik unsurlar geçerliliğini kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya kalacaktı. Bunun farkında olan Husserl, transandantal tavidan vazgeçmemekte ısrarcı oldu. Bu nedenle yukarıda sorduğumuz soru çerçevesinde algının perspektifselliğinin metafizik bir kavram olan mekânsallıktan itibaren düşünmemenin bir imkanının ortaya çıktığını söyleyebiliriz. O halde her türlü sunumun mekânsal oluşu, kendisini konu edinecek öznelğin mekânsal bulunuşunu da gerektirecektir. Bu çerçevede şeylerin perspektifsel verilişi öznenin bedenli olmasıyla ilişki haline girmektedir. Nitekim bedenli özne mekânda konumlanmış bir öznedir. Bu anlamıyla veriliş ve perspektifsellik bedenli bir öznenin gerektirdiği sonuçlar olarak analiz edilebilir. Maddeselliği ve uzamsallığıyla duyumsayan ve hareket eden beden bu dünyaya, yani şeylerin kendilerinin" verili oluşuna deneyimsel erişimimizin giriş noktası olarak işlev görmesi doğal görünmektedir (Maren, 2022: 195). Çünkü beden artık öznelğin yapısal özelliğidir. Bunu transandantal tavır ile elde ederiz. Böylece bedenli özne transandantal öznenin kendisi olur. Öznelğin böyle bir dönüşümü ve nesnenin aşkınlığına dair kavrayışın dönüşümü birbirleri ile ilişki içerisinde gerçekleşmektedir. Bu analiz doğrultusunda eğer her nesne tekil bir veriliş olarak kendisini sunuyorsa onun konumsal oluşu metafizik bir töz değil, verilişin kaynağı olarak düşünülebilir. Söz konusu kaynak bedenli öznenin bilinç edimlerinde konstitüsyona uğrayan kaynaktır. Nihayetinde konstitüsyonun imkanı öznenin bedenli bulunuşu ve algısal deneyimleriyle birleşmektedir. Bu birleşim içkinlikteki aşkınlığın ancak bedenli bulunuşu ile açığa çıkabileceğini göstermektedir. Buraya kadar problematiği oluşturan temel kavramların bir dönüşümü hedeflenmiş ve bu dönüşümü gerçekleştirecek yöntemsel araçların analizi yapılmıştır. Ancak gelinen noktada nesneye dair deneyimler doğal tavrın yaklaşımından uzaklaştırılmakla birlikte tekil öznenin deneyimleri olmaktan öteye gidememiştir. Nesnenin aşkınlığının tekil öznenin deneyimleriyle sınırlı kalması durumunda gerçek bir aşkınlıktan söz edilebilir mi? Nitekim doğal tavrın a kavrayışı kendinde bir nesnenin tüm deneyimlerdeki ortak birliğini kabul eder. İndirgeme ile

gerçekleştirilen arınma beraberinde nesnelliliği de tehlikeye atmaktadır. Dahası öznenin bedenli bulunuşuna dayanan verililişin perspektifselliği gerçek anlamıyla aşkın bir nesnenin söz konusu olamayacağını ilk anlamıyla düşünödürebilir. Bu durumda fenomenoloji kartezyen bir özneliliği geri mi çağırılmaktadır? Başka bir deyişle kartezyen özneliliği aşmayı isteyen transandantal fenomenolojinin bunu başaramadığı mı söylenmelidir? Yoksa transandantal fenomenolojinin nesnenin aşkınlılığını tamamlayacak bir felsefi düşünme biçimi sunabilir mi?

### 4.3. Aşkınlılığın transandantal zemini olarak öznelarasılılık

Her ne kadar aşkın ve içkin olan arasındaki ilişkiyi mümkün kılacak bir aşkınlılık arayışıyla başlamış olsak da daha temelde aşkınlılık yalnızca bir aşma, uzanma sorunu değildir. Aşkınlılık aynı zamanda bilincin içkinliliğine yönelik doğrudan verililiştir. Başka bir deyişle bilincin doğası gereği nesne ile yönelimsel ilişkisi aynı zamanda nesnenin bilincin içkinliliğine doğrudan bir verililiş ile ortalık içerisindeydir. Bu nedenle aşkınlılık yalnızca hedeflenen bir şey değil aynı zamanda dolaysız bir verililiştir. Tam bu noktada aşkınlılık artık içkinlikten ayrı bir kavram olarak ele alınamazdır. Aşkınlılık ve içkinliliğin birbirini dışlamayan bu yapısı içkinlikteki aşkınlılığın doğuşudur (Patočka, 1996: 91). Husserl'in içkinlikteki aşkınlılık tabiri bir anlamıyla da nesnelliliği işaret etmektedir. Bu anlamıyla içkinlik ve aşkınlılık, iki farklı kavram çifti olmayı aşarak bilince verilen sunumların gerçek nesnesinin inşasını işaret eder. Söz konusu inşaya birlik kazandıran şeyin içkinlikteki aşkınlılık olmasıyla birlikte onun nesnelliliği burada hala daha sorgulanabilir. Nitekim Husserl'in transandantal tutumu algının kendisini yeniden düşünmek suretiyle dönüştürmekle beraber nesnellilik problemiyle karşı karşıya bırakır. Bu çerçevede her türlü algı bir başka algının uyumunu gerektirir. Bu uyum ancak bir başkasının algısı ile mümkün olmaktadır. Daha açık ifadeyle bir şeyin nesnel olduğunu söylemek onun algılayan tek bir tekil bir öznenin dışında başka tekil öznelere tarafından da aynı şekilde algılanabildiğini söylemektir. Bir anlamıyla nesnenin aşkınlılığı temin eden tam da bu gerekliliktir. Dolayısıyla fenomenolojinin nesnenin aşkınlılığı dair analizi zorunlu olarak bir başkasının analizini motive etmektedir.

Başkası temelde bedenli bir özne olarak deneyimlenir. Deneyimlenen, deneyimleyene benzerliliği ile kendisini gösterir. Husserl için söz konusu durumun analizi öznenin kendi bedeninin yapısal analizine benzerlik göstermektedir. Husserl bedende ikili bir yapı olduğunu düşünür. Hem görünen bir nesne olmak anlamında fiziksel beden (*körper*) hem de bedeninin psişik tarafını anlamlandıran yaşıyan beden (*leib*), bir bütün olarak bedenli özneyi tarif eder. Husserl bu analizi çiftte duyum teorisi ile güçlendirir. Öznelarasılılık analizinin bedenlenme ilişkisinin bir kaynağı dokunma duyusuna dayanır. Husserl dış duyular arasında dokunmayı bedeni anlamak için özel bir yere konumlandırır. Bedenin *körper* ve *leib* olarak ikili yapısı dokunma duyusunun dokunmak ve dokunulmak hallerine benzemektedir. Bu çerçevede vücut hem özne hem nesne olur. Bu ikili yapı benzer şekilde kendi bedenim ile başka bedeninin analizine dair incelemeler için fikir verir. Çünkü başkası öncelikle başka bir zihin olarak değil, başka bir vücut olarak karşımıza çıktığı için başkasına ilişkin deneyimimiz öncelikle onun vücutsallılığına yani vücut bulmuş bir özne olmasına bağlıdır (Zeynep, 2020: 62).

Husserl'in başkasını bedenli bir öznellik olarak düşünmesi ve söz konusu durumu bedenler ve bedensel aksiyonların benzerliği üzerinden analiz etmesi başkasının kurulmuş bir ego olmadığını vurgular. Çünkü ona göre benim gibi bedenli bir özne olarak başkası her zaman benim kurucu faaliyetlerimden kaçmaktadır. Herhangi bir fenomenden farklı olarak o kuşatabildiğim bir deneyim değildir. Başkası ile hep bir sınırdaki karşılaşılır. Başkasının karakteri kökensel olarak erişilebilir olmayışının kanıtlanabilir erişilebilirliğinde açığa çıkar (Husserl, 1960: 114). Başka bir deyişle başkası, ben olarak erişilebilir olmayanın deneyimidir. Böyle bir öznelerarası deneyim ise ancak empati (*emfühlung*) yoluyla düşünülebilir (Husserl, 2000: 101). Dolayısıyla empati aracılığında başkası ile kurulan ilişki gerçek olanın deneyimi için ilksel bir noktada durmaktadır. Bununla birlikte başkasının deneyiminde ortaya çıkan empati ilişkisinin kurucu bir unsuru da eşleşmedir (*Paarung*). Husserl öznelerarasılık analizinde bu kavramı da özelleştirir. Nitekim başka olarak bedenli öznelerin benim bedenime benzeyen canlı bir organizma olarak kavranmasını sürekli kılar. Başkasının vücudu benim yaşayan vücudum ile eşleşince başka kişinin yaşayan vücudu olarak tanınır. Bu kavrayış ile başkası her zaman bir eşleşme içerisinde verilir. Eşleşmenin karakteristik özelliği iki datanın sezgisel olarak bir bilincin birliği içinde verilmesi ve bu temelde esasen karşılıklı farklarla ortaya çıkan veriler olarak fakat, fenomenolojik olarak bir benzerlik birliği bulmaları ve böylece her zaman tam bir çift olarak oluşturulmalarıdır (Husserl, 1960: 112).

Bu çerçevede dünyada bulunuşum öncelikli bir şekilde öznelerarası bir dünyada bulunuşa işaret etmektedir. Husserl'e göre bu dünyada aşkın olanın oradallığı, herkes içindir (Husserl, 1960: 92). Dolayısıyla aşkınlığın temelleneceği yer de öznelerarasılık olmaktadır. Öznelerarası deneyimi açıklayan empati de şeyin ve dolayısıyla insanın öznelerarası nesnellüğünün inşasına yol açar (Husserl, 2000: 178). Husserl, *Ideen I* eserinden sonra öznelerarası konstitüsyona özel olarak yer vermeye başlamıştır. Ona göre eğer aşkın nesne içkinliğime indirgenemeyecekse o halde herkes için aşkın olmalıdır. Nesnenin öznelerarası deneyimlenebilirliği onun gerçek aşkınlığını güvence altına alır, böylece aşkın nesnelere dair deneyimim zorunlu olarak başka aşkın nesnenin verililiğini deneyimlememle yani başka dünyaya yönelmiş bir özneye ilişkin deneyimimle zorunlu olarak dolayımlanır (Zahavi, 2018: 183). Nesnenin benim yönelimsel edimlerime indirgenememesinin yolu başkalarınca da deneyimlenmesinden geçmektedir. Husserl nesnellik problemini öncelikle saf ben ile düşünürken, daha sonra öznelerarasılık içerisinde düşünmeye başlamıştır (Kern, 2019: 65). Bu tavır, bilinç ve dünya arasındaki korelasyon ilişkisine bir üçüncü unsur olan öznelerarasılığı dahil eden tavidir. Bu hamle ile beraber Husserl, konstitüsyonun imkanını da ancak öznelerarası mümkün hale getirmiştir (Husserl, 1960: 107).

Husserl'in öznelerarasılık düşüncesine gelmeden önce aşkın olanı deneyimin sahibi olan saf bilinç ile ele aldık. Ancak öznelerarasılık ile beraber, Husserl'in aşkınlığı, sadece saf bende inşa etmediğini görüyoruz. Görü, ben'e ait olduğu için görünümün bütünlüğü ancak başka benler için de bütün olması halinde mümkün olmaktadır. Çünkü ben'in perspektifelliği bir anlamıyla yalnız kalması halinde onun eksikliğine işaret etmektedir. Nesnenin verililiği ise bir özneler topluluğu içerisinde bütün olarak tesis edilmektedir. Bu

noktada Husserl'in nesnelliliğin, saf beni aşan öznelarası zeminine işaret ettiğini görmekteyiz. Husserl'in bu hamlesiyle beraber artık aşkın bir nesnenin deneyiminin her zaman en azından açık bir öznelarasılık içerdiğini söylemek, bir nesnenin aşkın olarak anlamının her zaman onun yalnızca benim için değil, bizim için bir nesne olduğu, başkaları tarafından da erişilebilir olduğu duygusunu içerdiğini söylemektir (Drummond, 2012: 122). Dahası Husserl, nesnelliliğin öznelarasılık ile ilişkisini vurgulamak için bu ilişkiyi aşamayacağını da belirtir. Nesnelliliğin bu ilişkiye içkin bir aşkınlık olarak içkin olduğunu söylemektedir (Husserl, 1960: 107). En nihayetinde aşkınlık, öznelarasılığın içerisinde inşa edilebilen bir aşkınlık olmuştur.

## 5.Sonuç

Husserl'in fenomenolojisi kendisini kökensel bir başlangıç olarak tanıtır. Bunun arka planında, Husserl'e göre, felsefe tarihindeki teorilerin ve kavramların yüklendiği metafizik kalınlardan kurtulmak niyeti bulunmaktadır. Fenomenoloji, bu açıdan bakıldığında, kesin bilim olmayı hedefleyen kökensel bir başlangıç projesi olarak görülebilir. Öyle ki Husserl, fenomenolojinin ilk ödevinin eleştirel bir tavır olduğunu söylemekle bunu haklılandırmaktadır. Bu çalışma bağlamında ele aldığımız nesnenin aşkınlığı tartışmasına bakış açımız böyle bir fenomenoloji anlayışına dayanmaktadır. Bu çerçevede nesnenin aşkınlığına yönelik incelememiz söz konusu aşkınlığın, fenomenolojinin kökensel bir başlangıç yapma niyeti bağlamında metafizik bir aşkınlık olmadığını göstermeyi hedeflemiştir. Bu çerçevede tüm tartışma Husserl'in bunu başarıp başaramadığını araştırmakla şekillenmiştir.

Çalışmaya öncelikle Husserl'in nesne ve nesneliliğe yönelik eleştirileri ile başlandı. İlk bölümde doğalcı tavır eleştirisi gerçekleştirerek Husserl'in ne yapmak istediğini göstermeye çalıştık. Nesneye yönelik yanlış anlaşılmanın temelindeki sorunları açığa çıkararak bunlardan kurtulmak için eleştiriye tabi tuttuk. İkinci bölümde, ilk bölümde elde ettiğimiz neticeleri hangi yöntemle, nasıl bir tavır içerisinde değerlendireceğimizi göstermek üzere fenomenolojinin transandantal boyutuna değindik. Bu çerçevede Husserl'in indirgeme ve transandantal felsefesinin nesneye yönelik geliştirdiği yaklaşımı inceledik. Bu inceleme neticesinde elde ettiğimiz fenomenolojik yöntemi üçüncü bölümde bilinç ve nesne analizi yaparken kullandık. Burada verilmişlik, perspektifsellik, yönelimsellik, konstitüsyon, içkinlik ve aşkınlık gibi kavramları söz konusu yöntem bağlamında ele aldık. Transandantal tavrı elde ederken ulaştığımız bilinç ve dünya ilişkisi bağlamında nesnenin aşkınlığını düşünmeye çalıştık. Yukarıda belirttiğimiz ve üçüncü bölümde tahkik ettiğimiz kavramlarla, söz konusu ilişki temelinde nesnenin aşkın varoluşunu transandantal öznelarasılık zemininde ortaya koymaya çalıştık. Bununla beraber Husserl'in bütüncül olarak çabasının fenomenolojik aşkınlığın metafizik bir aşkınlık olmadığını göstermeye çalışmak olduğunu iddia ettik. Tüm bu kavramlara yönelik incelemelerimiz bu çabayı açığa çıkarmak niyetiyle yapılmıştır. Sonuç olarak Husserl'in metafizik bir zeminden kaçma çabasıyla öznelarasılığa yöneldiğini ve aşkınlığı nihai olarak burada kurmaya çalıştığını gösterdik. Bu bağlamda en başta ifade ettiğimiz gibi, kavramları felsefe tarihinin yükünden kurtararak düşünmeye başladığımız anda söz konusu kavramların

referanslarının değiştiğini ve metafizik kalıntılara düşmeden fenomenolojik analizler için betimleyici bir dile dönüştürüldüğünü düşünöyoruz.

## KAYNAKÇA

- Çitil, A. A. (2012). *Matematik ve Metafizik, Kitap I: Sayı ve Nesne*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Drummond, J. J. (2012). "Imagination and Appresentation, Sympathy and Emphaty in Smith and Husserl". Christel Fricke, Dagfinn Føllesdal. Heusenstamm (Ed.), *Intersubjectivity and Objectivity in Adam Smith and Edmund Husserl* içinde (ss. 117-138). Frankfurt: Ontos Verlag.
- Esenyel, Z. Z. (2020). *Vücutun Fenomenolojisi*, Ankara: Nobel Yayınları.
- Franck, D. (2013). "The Object of Phenomenology". Élodie Boubli ve Christine Daigle (Ed.), *Nietzsche and Phenomenology* içinde (ss. 258-273). Bloomington: Indiana University Press.
- Held K. (2003). "Husserl's Phenomenological Method". Donn Welton (Ed.), *The New Husserl* içinde (ss. 3-31). Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- Huemer, W. (2003). "Husserl and Haugel and on Constitution". *Synthese* 137/3, 345-368.
- Husserl, E. (1960). *Cartesian Meditations: An Introduction To Phenomenology* (D. Cairns, Çev.). Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, E. (1970). *Logical Investigations I* (J.N.Findlay Çev.). London: Routledge.
- Husserl, E. (1976). *Ideas I General Introduction To A Pure Phenomenology*, (F. Kersten, Çev.). Boston: Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, E. (1995). *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe* (T. Mengüşoğlu, Çev.). İstanbul: Yapı ve Kredi Bankası Yayınları.
- Husserl, E. (2000). *Ideas II Studies In The Phenomenology of Constitution* (R. Rojcewicz ve A. Schruwer, Çev.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Kern, I. (2019). "Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity". Frode Kjosavik, Christian Beyer ve Christel Fricke (Ed.), *Husserl's Phenomenology of Intersubjectivity* içinde (ss.11-89). London: Routledge.
- Loidolt, S. (2014). "Phenomenological Sources Kantian Border: An Outline of Transcendental Philosophy as Object-Guided Philosophy". Sara Heinama, Mirja Hartimo ve Timo Miettinen (Ed.), *Phenomenology and the Transcendental* içinde (ss.190-217). London: Routledge.
- Mohanty, J. N. (2008). *The Philosophy of Edmund Husserl*. New Haven&London: Yale University Press.
- Murphy, R. T. (1965). "Husserl and Pre-Refleksive Constitution". *Philosophy and Phenomenological Research* 26/1, 100-105.

- O'Murchadha, F. (2008). "Externalism and Immanence in Husserl and Heidegger". *Synthese* 160/3, 375-395.
- Patočka, J. (1996). *An Introduction To Phenomenology* (Erazim Kohak Çev.). Chicago: Open Court Publishing.
- Schmitt, R. (1959). "Husserl's Transcendental-Phenomenological Reduction". *Philosophy and Phenomenological Research* 20/2, 238-245.
- Smith, A. D. (2003). *Husserl and Cartesian Meditations*. London: Routledge.
- Sokolowski, R. (1970). *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. Dordrecht: Springer.
- Sözer, Ö. (1976). *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelere Varlığı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Tengelyi, L. (2014). "Categories of Experience and The Transcendental". Sara Heinama, Mirja Hartimo, ve Timo Miettinen (Ed.), *Phenomenology and the Transcendental* içinde (ss: 49-60). London: Routledge.
- Wehrle, M. (2022). "Normality as Embodied Space: The Body as Transcendental Condition for Experience", Hanne Jacobs (Ed.), *The Husserlian Mind* içinde (ss. 195-207). London: Routledge.
- Zahavi, D. (2014). "Yönelimsellik ve Bilinç" (Ç. Koç, Çev.). *Kayı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 22, 167-182.
- Zahavi, D. (2018). *Husserl'in Fenomenolojisi* (S. Bayazit, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Zahavi, D. (2020). *Fenomenoloji: İlk Temeller* (S. Bayazit, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Makale Geliş Tarihi | Received: 31.05.2024

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 14.10.2024

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

Araştırma Makalesi | Research Article

## ARİSTOTELES'TE BİR AUTOMATON OLARAK KÖLE

Esra Çağrı MUTLU<sup>1</sup>

**Öz:** Türkçeye çoğunlukla otomat ve daha modern anlamıyla robot olarak çevrilen *automaton* kavramının Aristoteles için ne anlama geldiği, dahası bu kavramın *Politika* kitabında tartışılan doğal kölelikle bağlantısının ne olduğu çok yönlü bir incelemeyi gerektirir. Diğer bir ifadeyle, inceleme bir yandan *automaton* kavramının etimolojisini ve Aristoteles öncesi kullanımlarını bir yandan da kavramın gönderme yaptığı politik bağlamı içermek zorundadır. Çünkü *Politika* 1253b33-1254a1 arasında *automaton* kavramını, içinde yaşadığı toplumda ve onun gerisinde duran gelenekte tartışmasız bir biçimde olağan görülen doğal köleliği haklılandırmak için kullanan Aristoteles, *automatonun* olmadığı bir dünyada kölenin zorunluğuna vurgu yapar. Böylesi bir karşılıklı bağdan bahsetmesinin nedenlerinin daha derinlemesine incelenmesi gerekir ki bu makalenin de temel meselesi budur.

**Anahtar Kelimeler:** *Automaton*, Doğal Kölelik, Teleoloji, Mekanik Açıklama, Ruha Sahip Araç.

## SLAVE AS AN AUTOMATON IN ARISTOTLE

**Abstract:** What the concept of *automaton* means for Aristotle, and moreover, what is its connection to the natural slavery discussed in the *Politics*, requires a multifaceted analysis. In other words, the analysis must include the etymology and pre-Aristotelian uses of the concept of *automaton* on the one hand, and the political context to which the concept refers on the other. For Aristotle, who uses the concept of *automaton* in *Politics* 1253b33-1254a1 to justify natural slavery, which is unquestionably common in the society in which he lives and in the tradition that stands behind it, emphasizes the necessity of the slave in a world without *automaton*. The reasons why he speaks of such an interdependence need to be examined in more depth, which is the main concern of this article.

**Keywords:** *Automaton*, Natural Slavery, Teleology, Mechanical Explanation, Ensouled Instrument.

<sup>1</sup> Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü | Mehmet Akif Ersoy University,

Faculty of Arts, Department of Philosophy

ecagrimutlu@mehmetakif.edu.tr

0000-0002-3295-7531



## 1. Giriş

Aristoteles'in düşünce dünyası içinde *automaton* kavramının tam olarak ne anlamda kullanıldığı sorulduğunda, yanıt vermek adına birçok eserine başvurma şansına sahip olursa dahi asıl ele alınması gereken eseri, *Politika'dır*. Bunun başlıca nedeni, söz konusu eserde Türkçeye "otomat" ya da anakronik bir biçimde "robot" şeklinde çevrilebilen *automaton* kavramının en açık tanımının bulunmasıdır ki bu eserde de geçtiği şekliyle, Grekçe *automaton* çoğunlukla kendi kendine hareket eden bir şeye gönderme yapmaktadır. Bu anlam, günümüzde aşına olduğumuz şekliyle kendi kendine hareket eden bir makine ya da robot için kullanılan ve temelde *automatondan* bahsederken Grekler açısından da geçerli olan bir anlamdır. Onlar için *automata* genelde "harikulade otomatlar" ya da "harikalar" (*thaumata*) olarak adlandırılan, ipler ve makaralarla hareket ettirilen kuklalara gönderme yapmak adına kullanılmaktadır (Bianchi, 2014, s. 67). *Fizik* kitabında da Aristoteles *automatonun* etimolojik kökenini, kendi/kendilik/kendi kendine ile karşılanabilinecek *auto* ve amacı olmayan, boşuna ile karşılanabilinecek *matēn* sözcüklerinin bir araya gelmesi şeklinde açıklar. Breal ise kavramın kökeninde *maiomaiden* türetilen ve arzulamak, hevesli olmak anlamına gelen *memaōsun* bulunduğunu belirtir. Bunun yanında Homerik külliyata baktığında bu anlamların yanında ruhun iradesi ya da arzusu dışında gerçekleşen bir tür hızlı harekete gönderme yapıldığını ekler (akt. Bianchi, 2014, s. 70). Buna bağlı olarak bir yanda doğaya ait olan bir özellikken bir yanda dışarıdan zorla yüklenen bir özelliğe gönderme yapmaktadır. Bir yanda akılsal temele dayanan bir tür amaç ya da istek bulunmakta bir yanda ise akıl dışı, kontrol edilemeyen bir kullanımla karşı karşıyayızdır:

... Dolayısıyla etimolojik değerlendirmeler *automatonu*, ister doğal dünyanın durdurulamaz filizlenmelerinde, ister kadınların dans eden bedenlerinde ya da kahramanların ve tanrıçaların şiddetli duygulanımlarında olsun, bilinçli düşüncenin ötesinde hareket eden devinimsel bir dürtü olarak ortaya koymaktadır. *Automaton*, bilinçli kontrolümüzü ya da *logosun* bir araya gelişini aşan bir şekilde dünya boyunca ve bizim içimizde hareket eder. ... Bu tehditkar gücün, bu dürtünün nasıl ehlileştirildiğini ve ustalaştırıldığını açıkça görebiliriz, çünkü *automaton* teknik bir eser, son derece yetenekli bir zanaatin (*tekhnē*) ve *logosun* ürünü anlamına gelir, öyle ki zanaatkarın kendisi, kendi kendine hareket ediyormuş gibi görünen bir şey üretirken bir büyücü ya da sihirbaz olarak görünür. O halde *automaton* hareket eden, filizlenen, doğal, tamamen canlı ama aynı zamanda sadece görünüşte canlı olan, usta zanaatkar tarafından verilen yaşam yanılmasıdır (Bianchi, 2014, s. 72).

Şimdi eğer *automatondan* insanın yerine getireceği bir görevin ya da işin, ilgili görevi tamamlamak için kendi kendine hareket edebilen yapay araçlarla ikame edilmesinin koşullarını, sınırlarını ve sonuçlarını anlıyorsak hem kendinden öncekilerde hem de Aristoteles'te *automatona* dair bir teori olduğunu söylemek pek de mümkün olmayacaktır. Fakat, farklı anlamlar ve bağlamlar üzerinden, daha çok tanrısal, mucizevi ve mitolojik bir bağlam içerisinde Homeros'ta ve Hesiodos'ta da karşımıza çıkan bir kavram olan *automatonun* tarihi Antik Yunan'a kadar takip edilebilir ve bu geri dönüşte kavramın en belirgin kullanımını Aristoteles'te bulunmaktadır.

*Politika* 1253b33-1254a1 arasında *automaton* kavramını, içinde yaşadığı toplumda ve onun gerisinde duran gelenekte tartışmasız bir biçimde olağan görülen doğal köleliği haklılandırmak için kullanan Aristoteles, *automaton*un olmadığı bir dünyada kölenin zorunluğuna vurgu yapar. Yine de çok kolay bir akli yürütmenin sonucu gibi dursa da böylesi bir karşılıklı bağdan bahsetmesinin nedenlerinin daha derinlemesine incelenmesi gerekir. Bu bağlamda söz konusu pasajda Aristoteles, eğer elimizde *automata* yoksa ve toplumun devamlılığı için kimi işlerin yerine getirilmesi zorunluysa, bunları yapacak kölelere ihtiyacımızın olmasının son derece doğal olduğunu iddia etmektedir. Otomatik araçların gerçeklikten uzak bir hayal gücü ürünü olmaları, Aristoteles'in politikaya dair kabullerinde canlı araçlara olan bağımlılığı daha da pekiştirmek adına kullanılmaktadır. Bu noktada, Aristoteles'in argümanın daha iyi anlamak için *automaton* kavramının ona gelene kadarki tarihine bakmak yerinde olacaktır.

## 2. Mucizeler Yaratan Bir Organon Olarak Automaton

Yukarıda da belirtildiği üzere, *automaton* kavramı tek bir biçimde otomat ya da otomasyon olarak çevrildiğinde bu şekildeki bir karşılığın oldukça modern bir karşılık olacağı açıktır. Buna rağmen, her ne kadar Antik Yunan için fazlasıyla yabancı olan bir kullanım olsa da bu onların *automaton* kavramına dair bir düşünce dizgesine sahip olmadıkları anlamına gelmez. Örneğin Hellenistik dönemde karşımıza çıkan Antikiteralar mekanik bir düzene sahip olmaları bakımından ilk analog bilgisayarlar şeklinde görülebilir. Bu bağlamda Galenos'un, Heron'un kimi eserlerinde, kendi kendine hareket eden mekanizmalardan ve *automatadan* bahsedilmektedir. Fakat daha da geriye gidilecek olunursa mitoloji içinden, daha çok tanrısal bir yöne ve mucizevi bir yapıya işaret eden *automatona* dair örnekler bulmak da mümkündür. Hatta Grek *automata*, mekanik anlamlarından önce temelde mucizeler yaratan bir alet düzenine gönderme yapmaktaydılar (Bosak-Schroeder, 2016, s. 123). Bu anlama yönelik en eski referansı, Homeros'un *İlyada*'sında Hephaistos'un üç-ayaklı, kendi kendine hareket eden icadında buluruz:

... Vardı o sırada gümüş-ayaklı Thetis Hephaistos'un evine, ...  
Buldu onu ter içinde, körüğünün çevresinde  
büküyordu elindekileri  
büyük ciddiyetle, hepsi yirmi tane üç-ayak dövüyordu kendisi, ...  
Altından tekerlekler koymuştu her bir ayağın altına,  
ta ki kendiliklerinden (*automatoi*) gidip girsinler diye tanrısal içtimaa  
Ve geriye dönsünler diye onun sarayına... (Homeros, 2024, 18, 373-377).

Hephaistos'un icadı olan üç-ayaklılar birer mucize eseridir çünkü kendi kendilerine hareket etmektedirler. Metnin devamında yine onun icadı olan "altın nedimeler"den bahsedilmektedir. Fakat artık karşımızda yalnızca kendi kendine hareket etme yetisine sahip mekanik bir alet değil bundan ziyade akla ve sahiplerinin ihtiyaçlarına dair bir hisse sahip olan araçlar vardır: "... Yüreklerinde akılları vardır, sedaları da vardı, hem de güçleri, ölümsüz tanrılardan öğrenmişlerdi işlerini. Çırpınıyorlardı efendilerinin emri altında.... (Homeros, 2024, 18, 417-420). Açık ki bu altın nedimeler birer basit mekanik alet olmaktan ziyade "robot"lar olarak adlandıracağımız makinelere daha çok benzemektedirler. Fakat

onların bu şekilde yetilere sahip olmaları, Tanrı Hephaistos'un bir armağanıdır ve *İlyada*'da geçen çoğu anlatıya benzer biçimde bir kurgu gibi okunması da mümkündür.

Hesiodos'a döndüğümüzde de benzer kullanımlarla karşılaşmak mümkündür. *İşler ve Günler* kitabında Pandora'nın kutusuna dair bir kavram biçiminde kullanılan *automaton* daha çok kendinden, bir müdahale olmaksızın içindeki felaketlerin evrene yayılması bağlamında kullanılır. Bu anlamda Pandora, tanrıların bir kuklası, kendinde bir *automaton* olarak görülebilir (Bianchi, 2014, s. 69). Bu anlamı takiben zamanda daha ileri gidildiğinde ise İ.Ö. 1. yy.da İskenderiyeli Heron'un icatlarının gerçek otomatlara daha benzer bir yapı sergiledikleri görülecektir. Hidrolikten optiğe, arıtmaya kadar birçok alanda *automata* icat eden ya da bunlara dair talimatlara sahip olan Heron, *Spiritualia Pneumatica* eserinde yaklaşık 78 aletin hava veya suyun sıkıştırılması yoluyla nasıl yapılacağını anlatmaktadır. Fakat bu aletlerin belli bir özel kitlenin gösterimine sunulması gerektiğini ve bir anlamda korkuya ya da hayranlığa neden olacak mucizeler gibi görülmesi gerektiğini de ekler; metin boyunca birçok kez *automatanın* mekanizmasının bir sır olarak saklanması gerektiğini vurgular.

Dolayısıyla karşımızda duran, herkesin kullanımı adına yapılmış sıradan bir mekanik aletten ziyade bir mucize nesnesidir ki bu anlam daha sonraki Antik yazarların metinlerinde de defalarca tekrarlanır. *Automata* bir hayal gücü nesnesi olarak canlı varlıklara dair süreçleri taklit etmeye dayanmaktadır. Bu taklidin insanda belli bir duygu durumuna, çoğunlukla korku ya da hayranlık, yol açması adına da arkada duran mekanizma gözlerden saklanmalıdır. Çünkü bu mekanizma bir akılsal nesne olmak yerine akıllı, bir gerçeği gizlerken bir görünüme inanmaya itmelidir (Bosak-Schroeder, 2016, s. 128). Akılsal ve mucizevi olan arasındaki ayrım aslında akla olan erişimi belli bir kesimle sınırlamayı da beraberinde getirir. Dodds'un, Burkhardt'tan alıntıladığı üzere mesele, "birkaç kişi için rasyonalizm, çoğunluk için sihir" şeklindedir (Dodds, 1966, s. 192). Yine de Heron'un icatlarının Hephaistos'un icatları gibi tamamen kurgusal olmadığı eklenmelidir; ya da en azından bir kısmının gerçek bir mekanizmaya gönderme yaptığı söylenebilir. Hephaistos'un icatları büyüye dayalı işleyen tanrısal yaratımlar gibi görünürken Heron'unkiler kendilerinde yine de bir mekanizmaya sahiptirler. Buna rağmen, ilk Grek *automatanın* mekanik bir biçimde işleyen maddi yapılar olmadıkları bundan ziyade sihirli yaratımlar oldukları ve üretime dayalı bilim adına bir uygulama sunmadıkları ifade edilebilir. Böylesi bir anlam, Aristoteles'in *automatona* yönelik argümanlarına geçiş için de zemin hazırlar. Çünkü *Politika* kitabında Aristoteles, tam da *automatonun* bir hayal gücü nesnesi olması üzerinden işlerliğine dair bir öneri sunamayacağımızı, bu cansız nesnelere yerine getirmeleri gereken işlevler adına canlı varlıklara ama özne olmaktan ziyade nesneye indirgenmeye uygun canlı varlıklara ihtiyaç duyduğumuzu iddia eder. Bu akıl yürütmeden hareketle de doğal köleliği haklılandırmaya girişir.

### 3. Automaton Olarak Köle

Aristoteles'in *Politika* isimli eseri tarihte belki de ilk kez, daha çok hareket ilkesi ve türü bağlamında mitolojik ve sonrasında teknik bir anlamda kullanılan bir kavramla politik düzen bağlamında kullanılan bir kavram arasındaki ilişkiyi ortaya koyan eser olarak okunabilir. Böylesi bir kabulün en öncelikli nedeni, onun bu eserde otomatik araçlarla iş gücü ve köleliği politik bir bağlamda birbirlerine bağlamaya çalışıyor olmasıdır. Fakat

bu anlamdan önce onda *automaton* kavramının biyolojik bir bağlamda da kullanıldığı eklenmelidir. *Historia Animalium* kitabında *automaton* kavramının sıfat hali olan *automatos*, hiçbir müdahale olmaksızın, kendiliğinden ya da spontane meydana gelme anlamını karşılamaktadır (559a30-b6). Bu anlam, Aristoteles'in meydana gelmeye dair argümanları içinde spontane jenerasyonu açıklamak için kullandığı kavramı da karşılık ki temelde *automatos* bir amaç uğruna olan ama şans eseri meydana gelen bir şeye gönderme yapmaktadır (Dudley, 2012, s. 175). *De Generatione Animalium/De Gen. Ani.* III.11'de ostrakodermiler/kabuk derililer (kelimenin tam anlamıyla, toprak derili hayvanlar) olarak adlandırılan bir canlı sınıfı üzerinden salyangozlar, istiridyeler ve benzerlerinin kapsandığı Testacea'ya, çift kabuklular ve karından bacaklılar dahil olmak üzere kabuklu hayvanlara odaklanır. Bu canlılar Aristoteles için sorunludurlar çünkü açıkça hayvandır ve bu nedenle bitkiler gibi sadece besleyici ruha değil, aynı zamanda duyarlı ruha da sahip olmalıdırlar (üçüncü tür ruh, rasyonel ruh, sadece insan için ayrılmıştır). Bununla birlikte, erkek ve dişi olarak ayrılmazlar ve cinsel olarak üremezler. Bu yüzden de Aristoteles açısından söz konusu canlılar ya bitkiler gibi kendiliklerinden meydana gelen ya da çevreden spontane biçimde (*automatōn*) meydana getirilen canlılar sınıfına girerler. *Metafizik*'te bu farklı meydana gelme türlerine bir zanaat sonucu meydana gelenleri de ekleyen Aristoteles bazı şeylerin hem *automaton* olarak hem de zanaat sonucu varlığa gelebileceğini vurgular. Bu bağlamda Aristoteles meydana gelmeyi, doğal, yetenek yoluyla ve kendiliğinden olarak sıralar:

Meydana gelen şeyler bunu ya doğa yoluyla ya yetenek yoluyla ya da kendiliğinden (spontane) bir biçimde yaparlar ve hepsi bir şey olurlar, bir şeyden meydana gelirler ve bir şey tarafından getirilirler. (Bir şey olurlar dediğimde kastettiğim "bir şey" in herhangi bir kategoriye uygulanmasıdır; bu şey (*tode ti*) de olabilirler veya nitelendirilmiş, nicelendirilmiş veya yerleştirilmiş bir şeyde olabilirler.) (Aristoteles, 2006, 1032a12-14).

Şimdi bir şeyden meydana gelmeleri durumunda meydana geldikleri bu şeyi, Aristoteles "madde" (*hyle*) olarak adlandırmaktadır. Bir şey tarafından meydana getirilmesi durumunu, doğal olarak varolmak olarak kabul etmekte ve meydana geleni insan, bitki ya da bu çeşitten başka bir şey olarak görmektedir ki bu da onun için tözdür (*Met.* 1032a15-20). Fakat meydana gelen her şey için ortak olan, maddeye sahip olmaktır. Çünkü madde bir şeyin olma ya da olmama olanağını kendinde barındırır. Ama bu, bir elmadan bir armudun meydana gelmesi demek değildir. Doğa, forma (*eidōs*) referansla belirlenen bir şeyse bu aynı zamanda meydana gelme zinciri içindeki şeylerin aynı forma sahip olan şeyler olması anlamına da gelecektir. Diğer bir deyişle, insandan insan meydana gelir (*Met.* 1032a25) ki bu da şeylerin nasıl doğa yoluyla meydana geldiğini anlatır. Meydana gelmenin bir diğer türü üretme (*poiesis*) olarak adlandırılmaktadır ve tüm üretimler, ya zanaat (*tekhne*) ya belli bir olanaktan (*dynamis*) ya da bilgiden (*diainōia*) etkilenirler (*Met.* 1032a26). *Tekhne* yoluyla üretilen şeylerde form Aristoteles'e göre, üretenin yani zanaatkarın ruhunda (*psykhē*) bulunur.

Meydana gelmenin tüm bu şekildeki farklı anlamı yanında, daha geçerli biçimde canlı bir varlığın meydana gelmesi ve gelişmesiyle ilgili soruları yanıtlamaya çalışırken Aristoteles çoğunlukla vurguyu *telos* yani amaç kavramına yapmaktadır. Diğer bir

deyişle, teleolojik açıklama söz konusu olduğunda göz önüne alınması gereken söz konusu sürecin nasıl ve ne anlamda sonuçlandığıdır. Yani mesele, yapı ve ona uygun olan işlev (*ergon*) meselesidir (Kullmann, 1985, s. 170). Aristoteles kendinden önceki düşünürlerin, özellikle Demokritos'un varolan her şeyin hareketini ve değişimini atomlar üzerinden mekanik bir düzene bağladığını belirtir. Halbuki onun için böylesi bir maddi ya da mekanik açıklama doğaya ve onda varolan şeylere dair tam bir açıklama veremez. Bunun en temel nedeni, bir şeyi o şey yapanın, ona dair tam bir açıklama verenin madde değil form olduğunu kabul etmesidir. *Metafizik*'te tözün iki farklı yönü biçiminde kabul edilen madde ve form için Aristoteles, formun her zaman maddeye önce olduğunu belirtir; yine de maddesiz form, formsuz madde olmayacağını da ekler. Bir köpek ele alındığında köpek olmaklık bu şekilde tanımlanacak bütün canlılara ortak olan şeydir. Bu nedenle de bir köpeğe dair gerçek bilgi onun et veya kemikten meydana gelmesinden değil köpek olmaklığından gelir. Ama bu et ve kemiğin hiçbir biçimde önemli olmadığı anlamına gelmez. Et ve kemiği, köpeğin et ve kemiği yapan onların kendilerinde sahip oldukları bir şeyden dolayı değildir; bunu sağlayan köpek olmaklığın ne olduğu yani formdur. Formun bu işlevine rağmen Aristoteles'e göre kendinden önceki filozoflar tüm zamanlarını doğal varlıkları ve onların etkinliklerini daha aşağı düzeyde bulunan maddi bileşenlere göre açıklamaya çalışmışlardır. Aristoteles içinse tamamen maddi yapıya sahipmiş gibi görünen organlar bile daha üst düzey organlar için bir amaç oluştururlar. Bu nedenle de meydana gelmenin aşamalı bir düzeyinden bahseden Aristoteles bu aşamaları üçe ayırır:

1. Benzer/aynı tarzda/yapıda olmayan (*ahomoiomerous*) kısımlar (organlar) canlının maddesi olarak kabul edilir.
2. Benzer/aynı tarzda olan (*homoiomerous*) kısımlar (et, kan, kemik) organlar için maddedir.
3. Dört maddi öge (toprak, hava, ateş ve su) aynı tarzda olan kısımlar için maddedir (Aristoteles, 2004, 646a12-b10) (Aristoteles, 1984, 715a9-11).

Bu aşamalar çerçevesinde *De Gen. Ani.* adlı eserinin II. Bölümünde Aristoteles, belli maddelerin çeşitli organları meydana getirmek için uygun olduğundan bahseder. Bu uygun ve belli biçimde meydana gelen kısımlar daha ileri kısımların işlevlerini yerine getirmeleri adına rol oynarlar. Bu bağlamda üzerinde durulması gereken en önemli kavramlardan birisi, teleolojik açıklamaya bir alternatifmiş gibi sunulabilecek "koşullu gereklilik" (*hypothetical necessity/ anagke eks hypotheseos*) kavramıdır. Çünkü Aristoteles için, "gerekli olmak"la ilgili iki farklı bağlam söz konusu olabilir: ya bir şey uğruna olmak ya da böyle bir anlamı dışarıda bırakmak. Bir şey uğruna olmak, belli bir amaca ulaşmak için bir gereklilik içermekte ve bu gereklilik "koşullu gereklilik" olarak adlandırılmaktadır. *De Part. Ani.* 639b21-640a9'da koşulsuz gereklilik yüklenenler sonsuza kadar devam eden şeyler sınıfına aitken, koşullu gerekliliğin kapsamına girenler ise meydana gelen şeylerdir. Temelde koşullu gerekliliğin anlamı; bir şeyin, başka bir şeyin öyle olması nedeniyle gerekli bir biçimde onu takip etmesi ama kendinde alındığında aynı gerekliliğe sahip olmamasıdır (Cooper, 1985, s. 151). Bu açıklama *Politika*'daki köle-efendi ilişkisine dair verilen açıklamaya oldukça benzemektedir. Zira Aristoteles açısından özgür olan ve köle olan arasındaki en önemli fark; efendinin köleye

ait olmaması ama kölenin bir mal olarak tam anlamıyla efendiye ait olmasıdır. Diğer bir deyişle köle, efendinin bir parçasıdır ve onun peşinden gitmek zorundadır ama efendi, kölenin efendisi olsa da kendinde böyle bir zorunluluğa sahip değildir:

... Bahsi geçen araçlar üretim içindir, mal ise eylem içindir. Dokuma tezgahından onun kullanımından ayrı bir şey (bir kıyafet), yataktan ise sadece onun kullanımını elde ederiz. Ayrıca üretim ve eylem birbirlerinden nitelik olarak farklı olduğuna göre, aynı fark araçlar için de söz konusu olmalıdır. Ancak yaşam üretim değil eylemdir; dolayısıyla köle eylemle ilgili işlere [yardımcı olan] bir astır. Maldan [bahsederken ondan] bir parça gibi bahsederiz. Parça sadece başka bir şeyin parçası değil, aynı zamanda tamamen ona ait olandır ve mal da bunun gibidir. Dolayısıyla, efendi sadece kölesinin efendisidir ve ona ait değildir; köle ise sadece efendisinin kölesi değil, aynı zamanda tamamen ona aittir (Aristoteles, 2020: 1254a1-1254a13).

O halde köle ve efendi arasındaki gereklilik doğal bir gereklilik olarak daima bir amaca yönelen veya ona göre düzenlenen bir şeymiş gibi önümüzde durur. Bu da koşullu gerekliliğinin, her durumda amaca gönderme yapması nedeniyle, tam anlamıyla teleolojik açıklamaya alternatif bir açıklama olamayacağı sonucunu doğurur.

O zaman söz konusu olan teleolojik bir açıklama olduğunda sorulan temel soru, "bir şey uğruna olma"nın (*to hou heneka*) ne anlama geldiğidir. Aristoteles bu anlamı daha açık kılma adına ikili bir ayrıma başvurur: *hou heneka tinos* ve *hou heneka tini*. *Hou heneka tinos*, hareketsiz hareket ettiriciye yani olduğundan başka türlü olamayan varlığa gönderme yaparken; *hou heneka tini* en genel anlamıyla "bir şeyin yararına" şeklinde çevrilebilir ki bu da ay-altı dünyadaki canlılara ait teleolojiden bahsederken kullanılacak bir kavramdır (Kullmann, 1985, s. 171). Bir canlının kendine benzeyen bir başka canlı meydana getirmesi onun yararına olan ve belki de yaşamının uğruna olduğu şeydir ve bu ona doğduğu andan itibaren yüklenen temel özelliktir. Belki de bu anlamda doğası gereği canlıya ait olması ve onda kendiliğinden harekete geçirici bir özellikmiş gibi bulunması, böylesi bir canlıyı bir *automaton* olarak kabul etmeye neden olabilir. Fakat bu sonuç olası olsa da tam anlamıyla doğru olmayacaktır. Çünkü bu biçimdeki bir kendiliği nesnel bir doğa biçiminde okumak, bazı canlıların bazı canlılar uğruna olduğuna dair öznel okumaya giden yolu da açar.

Bu okumanın tehlikelerine Nussbaum da dikkat çeker. Ona göre "bir şey uğruna olma" iki farklı biçimde okunabilir:

a. X, Y uğrunadır ya da Y uğruna meydana gelmektedir.

b. A, X'i Y uğruna yapmaktadır.

Birinci olasılığı "nesnel" olarak adlandıran Nussbaum onun hem sürece hem de ereğe işaret ettiğini vurgular. "Öznel" olarak adlandırılan ikinci olasılık da X'i gerçekleştiren canlı, onu ne için yaptığının yani Y uğruna yaptığının farkındadır. Örneğin bir hayvan her otu yememekte çünkü hangisinin onun için daha yararlı olduğunun farkına varmaktadır. İkinci anlamı ise canlıların sahip olduğu kendini koruma/devam ettirme/sürekliliğini sağlama (*self-maintaining*) bağlamında ele alan Nussbaum, her canlının sahip olduğu karmaşık organik yapısını beslenme ve üreme yoluyla korumaya çalıştığını ve bunun onu, cansız şeyden ayırdığını

belirtmektedir (Nussbaum, 1978, s. 75). Bu ayrım üzerinden canlı bir varlık olan insan her şeyin kendisi uğruna olduğu sonucuna varabilir. Aristoteles, *Politika*'nın bir bölümünde buna benzer bir çıkarım yapar. Buna göre, bitkilerin hayvanlar uğruna, hayvanların ise insanlar uğruna olduğunu söylemek akla yakın durmaktadır (1256b15-22). Buradan da onların yiyecek ve giyecek sağlama anlamında insana tabi olduğu sonucunu çıkarır ki bu oldukça indirgeyici bir tavidir. Oysaki böylesi bir görüşün taraftarı olan D. Sedley, ay-altı dünyada varolan her şeyin insan uğruna var olduğunu iddia eder; doğa boşuna hiçbir şey yapmayacağından bundan onda varolan her şeye bir ereksellik yüklemenin kabul edilebilir olacağı; dolayısıyla da hayvanların, bitkilerin hatta mevsimler ve hava şartlarının bile insanın uğruna ve onun yararına olacak şekilde var oldukları sonucunu çıkarmak kaçınılmazdır (Sedley, 1991, s. 180). İşte tam da bu zorunluluğu, bazı insanların diğer insanlar uğruna olmasına kadar genişletmek son derece doğal hale gelecektir. Bu da Aristoteles'te doğal köleliğe geçiş için bir köprü görevi görür.

*Automatonun* amaçla, bir şey uğruna olmakla bağlantısı çerçevesinde biyolojik ve belki de ontolojik anlamından hareketle politikaya dönüldüğünde, ontolojik teleoloji üzerinden politik düzene dair bir teleolojiye geçişin izlerini görmek de kolay olacaktır. Diğer bir deyişle, *polis*in merkezinde duran ve onun düzenini koruması gerekenin ne olduğuna dair bir açıklama; kendinde bir *telos* olandan yani işlevini kendisi uğruna gerçekleştirenden, kendinde bir *telos* olmayandan yani kendi kendine hareket ederken aslında bu hareketi daha üstteki bir başkası uğruna gerçekleştiren köleye geçiş anlamına gelir. Fakat açıktır ki *polis*in karmaşık yapısı söz konusu olduğunda böyle bir açıklama, yalnızca rastlantısallık veya şansa dayalı etimolojik bir köken üzerinden verilemez. Her ne kadar *polis* çoğu zaman ideal biçimiyle, eşitler arasında meydana gelen ilişkiler ağı üzerinden kişilerin sırayla yönetimi paylaştıkları ve birbirlerine karşılıklı dostluk duygularıyla bağlı oldukları bütünlüklü, birlikli bir yapı olarak anlaşılabilir da Bianchi'ye göre bu biçimdeki bir açıklama Aristoteles için de pek de doğru olmayacaktır. Çünkü onun için *polis* birbirine indirgenemez bir çokluğa dayanır ve hiyerarşik bir düzene sahiptir (Bianchi, 2014, s. 225).

Aristoteles *Politika*'da kölenin varlığını adeta doğal bir zorunluluk olarak ortaya koyarken tam da bu noktadan hareket eder. 1252a24'te doğal gelişmenin türlerinden söz ederken bu türlerden ilkin, biyolojik bir nedenle yani üremek için bir araya gelen kadın ve erkek olarak kabul eder. Diğerisi ise hayatta kalmak adına zorunlu olan yöneten ve yönetilen ayrımı üzerinden efendi ve köledir:

Başka hususlarda olduğu gibi bu hususta da şeylerin en baştan nasıl doğal olarak geliştiklerini gözlemlersek onları en iyi şekilde inceleyebiliriz. Öyleyse ilkin birbirlerinden bağımsız var olamayacak kişiler çift olarak bir araya gelmelidir: Bir yandan üremek için "dişi" ve "erkek" (ki üreme bilinçli bir tercihten değil, diğer bitki ve hayvanlarda olduğu gibi, ardında kendi gibi bir varlık bırakma doğal güdüsünden kaynaklanır); diğer yandan hayatta kalabilmek için doğa gereği "yöneten" ve "yönetilen". Düşünce yoluyla öngörü kabiliyetine sahip olan doğa gereği yöneten ve efendi olandır; bunları bedenleriyle yerine getirme kabiliyetine sahip olan ise doğa gereği yönetilen ve köle olandır. Bu nedenle aynı şey hem efendi hem kölenin faydasınadır (Aristoteles, 2020, 1252a24-1252a34).

Alıntıdan da görüldüğü gibi, köle ve kadın ikincil olmak, yönetilen olmak üzerinden aynı pozisyona sahiplermiş gibi görünürler. Fakat Aristoteles doğaları arasında benzerlikler olsa da yine de ikisinin doğa bakımından birbirlerinden farklı olduklarını ekler. Buna göre:

Tabii ki kadın ve köle doğa gereği birbirinden farklıdır. Doğa hiçbir şeyi, demircilerin yaptığı Delphoi bıçağı gibi, cimrice yapmaz; aksine her iş için ayrı bir şey yapar. Zira böylelikle her araç birçok değil, tek bir işlev gördüğünde işini en güzel şekilde yerine getirebilir. Ancak barbarlar arasında dişi ve köle aynı konuma sahiptir. Bunun nedeni barbarlar arasında doğa gereği yönetilen olmaması, ortaklıklarının dişi ve erkek köleden meydana gelmesidir. Şairler bu nedenle "Yunanların barbarları yönetmesi uygundur" der, sanki barbar ve köle doğa gereği aynıymış gibi (Aristoteles, 2020, 1252a34-1252b9).

Görüleceği üzere Aristoteles, Antik Yunan toplumunu hiyerarşik bir düzene tabi kılsa dahi yine de ondaki düzenin barbarlardaki düzenden farklı olduğunu eklemekten geçemez. Bunu da her tür köleliğin kabul edilebilir olmadığı; yalnızca doğal köleliğin böylesi bir toplumda meşru olacağını söyleyerek temellendirir. Örneğin bir savaşın sonunda yenilen özgür bir insanın köle olması ya da böyle bir muameleye maruz bırakılması kabul edilebilir değildir:

... zira kölelik ve köleden iki şekilde bahsedilir: Köle ve kölelik yasa gereği de var olabilir. Bir nevi anlaşmaya dayanan yasaya göre, savaşta elde edilen ganimetlerin galibe ait olduğu söylenir. ... Kaba kuvvetle yenilenin zor kullanma gücüne sahip ve daha kuvvetli olanın kölesi olması ve onun tarafından yönetilmesi korkunç bir şeydir (Aristoteles, 2020: 1255a3-1255a11).

Böylesi bir şeyin korkunçluğunun nedeni olarak, savaşların hep adil olmadığını dolayısıyla bir savaşın sonucuna bakarak doğal biçimde köle olmayan birinin köle olması gerektiğinden bahsedilemeyeceğini gösterir. Ancak tam da bu noktada tüm bu söylenenlerin doğal köleyi dışarıda bıraktığını bir kez daha ekler: " ... Bunu söylediklerinde başta söylediğimiz doğa icabı köleden başkasını kastetmiş olmuyorlar, zira şunu demek gerekir: Kimisi her yerde köledir, kimisi de hiçbir yerde. Soyluluk söz konusu olunca da durum budur" (Aristoteles, 2020: 1255a29-1255b1).

Demek ki bir *automaton* olarak köleden bahsedeceksek bu kölenin, doğal bir köle olduğunu yani sonradan bir savaş ya da bir talihsizlik sonucu köle olmadığını eklemek zorundayız. Dahası bu, Aristoteles için savunduğu köle anlayışıyla bir barbarın, tiranın köle anlayışı arasındaki en büyük farktır. Oysaki böyle bir açıklama çoğu zaman bir mazeretten öteye gidemiyormuş gibi görünmektedir. Çünkü açıktır ki ne hayvanın ne bitkinin ne otomatik bir aracın ne de bir kölenin kendisi uğruna olan bir şeye ulaşmak adına bir çaba harcamak; bazı şeylerin kendileri uğruna olduğuna inanmak için geçerli bir nedene hatta buna dair ileri bir akılsal kapasiteye ihtiyaçları yoktur; yapmaları gereken tek şey, bir *automatona* benzer biçimde onlara söylenen ya da yüklenen görevi yerine getirmektir:

Nasıl belirli sanatlar işlevlerini yerine getirmek için kendilerine uygun araçlara sahip olmalıysa, hane yöneticisi için de aynı şey geçerlidir. Araçların bazıları cansız bazıları da canlıdır... Dolayısıyla, mal yaşam için bir araç, mülk bu araçların toplamı, köle (*doulōn*) de canlı bir maldır. ... Zira Daidalos hakkındaki rivayetlerde veya Hephaistos'un üç ayaklı sehparlarında (şair "tanrıların toplantısına kendi başlarına (*automatous*) geldiler" der) olduğu gibi, araçlar (*tōn organōn*) işlerini emir aldıklarında veya [kendiliğinden ne



yapılması gerektiğini] fark ettiklerinde (*proaisthanomenon*) yerine getiriyor olsalardı (ki böylelikle dokuma tezgahları kendi başına dokuma yapar ve mızrap kendi başına kithara çalardı), usta sanatkarların asta, efendilerin de köleye ihtiyacı kalmazdı (Aristoteles, 2020: 1253b33-1254a1).

Martin Devecka, doğal köleliğe dair böylesi bir açıklamanın *automatonun* olasılığı kapsamında fantastik bir önermeyi kullanan bir *reductio ad absurdum* olarak okunabileceğini ya da insana dair işleri otomatik biçimde kendiliğinde yapan aletlerle dolu, şimdiki zamanda olmasa bile geçmişte veya gelecekteki 'gerçekten mümkün' bir dünya olarak yorumlanabileceğini belirtmiştir (Devecka, 2013, s. 55). Hatta, M.Ö. III. yüzyılda yavaş yavaş ortaya çıkan yeni mekanik icatlardan önce bile Greklerin robotların neler yapabileceğini anlayabileceklerini söylemek mümkündür. Bunun nedeniyse robotlara dair bir modele, örneğe yani bir köleye sahip olmalarıdır. Eğer robot iş bölümüne dair siyasi katılımın ve malların, üretim araçlarının dağıtımını kontrol eden yasalar, kurallar bağlamında yararlı olan bir şeye onun, köle temelli bir ekonomide var olduğunu söylemek olasıdır (Devecka, 2013, s. 53-54). Aristoteles'in sözleriyle: "... Doğa gereği kendine değil, başkasına ait olan bir insan doğal köledir; başkasına ait olan bir insan, her ne kadar insan olsa da maldır; mal da eylem için [sahibinden] ayrı bir araçtır." (Aristoteles, 2020, 125a13-1254a17).

Dolayısıyla Aristoteles'in 'mekanik' bir hipotezi ciddiye aldığını söylemek adına sağlam hiçbir argümana sahip değiliz. Çünkü onun mekanik düzenden anladığı, biyoloji söz konusu olduğunda farklı; yapay, yapma bir nesne söz konusu olduğunda farklı işlevlere sahiptir. Diğer bir deyişle, hayvanların hareketine ilişkin açıklamalarında fiziksel bir yön olabilir ama bu hareket biçimi *automaton* ile karşılaştırıldığında kesinlikle mekanik değildir. *De Motu Animalium* 10. Kitapta, "... organik işlevlerin otomatik veya kendi kendini yöneten şeyler olduğunu söylediğinde kastettiği anlam, beden bir makine gibi işlediği değildir. Zaten söz konusu kitapta beden bir makineyle değil, iyi yönetilen bir şehirle karşılaştırılır." (Berryman, 2003, s. 360). Yukarıda da alıntılandığı üzere eğer dokuma tezgahları kendi başına dokuma yapsalar ve mızrap kendi başına kithara çalsaydı, kişinin işlerini yerine getirmek için insani aletlere ihtiyaç olmayacaktı. Bu yüzden de bir kölenin işini yapabilecek *automata*, Daidalos'un heykelleri ya da Hephaistos'un üçayakları gibi birer hayal ürünü olmak zorundadır.

Öte yandan bu şekildeki bir kabulde, yani makine ile köle arasında kurulan böyle bir bağda, modern teknolojik bir toplumun istese de istemese de köleliği bir biçimde nasıl haklı kılacağına nüvelerini de görmekteyiz. Tam da bundan dolayı halihazırda Aristoteles'in doğal köleliğe dair sözleri modern ve postmodern dünyada farklı kavramlar bağlamında defalarca tekrar edilmiş ve ediliyor durumdadır. Örneğin Lewis Mumford, otomasyonun politik bir otoriterliğe doğru gidişi nasıl hızlandıracağına vurgu yapar: "Artık kendimizi kandırmayalım. Batılı uluslar, bir zamanlar ilahi bir kralın yönetiminde işleyen antik mutlak hükümet rejimini terk ettikleri anda, aynı sistemi teknolojilerinde çok daha etkili bir biçimde yeniden kuruyorlardı..." (Mumford, 1964, s. 4).

Buna benzer bir şeyi Foucault da Bentham'dan ödünç aldığı *panoptikon* kavramı üzerinden tekrarlar. Ona göre, otomatik işleyen araçlar üzerine kurulan bir toplumda sahip olunan güç, kişiyi sürekli takip edilen ve adeta bir kuklaymış gibi hareket eden bir özneye dönüştürmektedir. Yalnızca iş gücü üzerinden alınır satılır bir değere sahip olan bedene indirgenmiş kişi, ortak kamu yararına karşı bir suç işlediğinde, feodal toplum düzeninde suçunun cezası ölümken modern zamanda bu cezanın yerine, belli bir süre kapatılma geçer. Çünkü kapitalist toplumun o bedene hala ihtiyacı vardır:

... Artık şu görkemli, ama yararsız cezalar yoktur. Gizli cezalar da yoktur; bunun yerine cezalar, suçlunun tüm yurttaşlara zarar vermesinin karşılığı olarak ödediği bir bedel olarak görülebilmektedir: “yurttaşların gözü önünde sürekli tekrarlanan” ve “ortaklaşa ve tekil hareketlerin kamusal yararını” ortaya çıkartan cezalar. İdeal olanı, mahkumun bir cins gelir getiren mülk olarak görülmesi olacaktır: herkesin hizmetinde olan bir köle. Bir toplum sahiplenebileceği bir hayatı ve bir bedeni neden yok etsin ki? Onu “suçunun cinsine göre az veya çok genişlikteki bir kölelik içinde, devlet hizmetinde kullanmak” daha yararlı olacaktır... “Her zaman görülen, özgürlüğü elinden alınmış olan ve hayatının geri kalanını topluma verdiği zararı telafi etmek için harcamaya zorlanan bir insanın örneği” (Foucault, 1992, s. 135).

Tam da bu bağlamda yani bedenın kapitalist toplumun yararına olan bir alete, araca indirgenmesi günümüzde yapay zeka ve robotlarla ilgili tartışmaların da merkezinde durmaktadır. Örneğin, yapay zekanın etik bağlamı üzerine yazan ünlü düşünürlerden Joanna Bryson, robotların birer köle olmasında bir sorun görmediğini söyler. Ona göre bir robot, “gerçek dünyada yer alan ve algıyı eyleme dönüştüren herhangi bir yapay varlıktır. Eğer bir dijital asistan bir insanı dinliyor ve onunla konuşuyorsa, o bir robottur- dünyada yaşayan ve dünyayı değiştiren bir fail, bir aktördür...” (Bryson, 2010, s. 63). Buradan hareketle de Bryson robotların birer yoldaş değil aksine birer köle gibi üretilmesinde, pazarlanmasında ve bu tüm süreçlerin yasal olarak kabul edilmesinde bir sakınca görmediğini ekler.

Aslında tüm bu söyledikleri Aristoteles'in doğal köleliğe dair argümanlarıyla da benzerlik göstermektedir. Çünkü *automaton* kavramı üzerinden Aristoteles köleyi despotik bir yönetim altında zorunlu bir biçimde kullanılan bir robota dönüştürür. Bazı bedenlerin başka bedenler için bir araç olmasını ve bunun üzerinden de kölenin doğası gereği bir *automaton* olmasını işlev ve maddi yapı arasında kurulabilecek bir analogiyle pekiştirmeye çalışır. İşlev (*ergon*) canlı ya da cansız bir varlığın bütünü göz önüne alınarak belirlenebilir ama bu belirlenim boyunca akılda tutulması gereken, varlığın maddi yapısının bu işlevi gerçekleştirmeye uygun doğal bir düzene ve olanağa sahip olup olmadığıdır. Diğer bir deyişle, işlev ve onun üzerinden yüklenen amaç, form maddi şeyin belirli bir şey olmasını sağlar. Bedenin işlevlerini yerine getirmesi için belli bir forma sahip olması kaçınılmaz bir zorunluluk olarak kendini ortaya koyar. Gotthelf bu zorunluluğu, “bir şey uğruna olma” kapsamında daha da açık kılmaya çalışır.

Gotthelf'e göre, eğer varolan her şeyin bir doğaya sahip olduğu kabul ediliyorsa, bu varlığın sahip olduğu maddi yapı da onun belli bir şekilde hareket etmesine dair doğasını göz önüne serecektir (Gotthelf, 1987, s. 210); çünkü doğa varlıktaki hareketin ve durağanlığın ilkesidir (Fizik 192b13-14). Bu da onun neden belli bir türde hareket ettiğine, hangi olanaklara sahip

olduğuna ve yaşamı boyunca bu olanaklardan ne kadarını etkin hale getirebileceğine dair akıl yurütme zincirine yol açar. Bir canlının yetişkin bir canlıya doğru gelişmesinin ne uğruna olduğuyla, bu gelişme sırasında meydana gelen kısımların işlevlerinin ne olduğu sorusu bir ve aynı sorudur. Kimi kısımlar ya da bunlara dair işlevler canlının iyi yaşamı için etkin bir biçimde zorunlu olmayabilir ama zorunluluk içinde işleyen bir bütünüün parçası biçiminde varolmak zorundadırlar:

Dolayısıyla eğer mümkünse insan olmak demek bu demektir demeliyiz; bu yuzden bu şeylere sahiptir çünkü bu kısımlar olmaksızın varolamaz. Bu konuda başarısız olursak ona mümkün olduğu kadar yaklaşmış oluruz: ya toptan başka türlü olamayacağını ya da en azından böyle olmasının iyi olduğunu söylemeliyiz. Ve bunlar önceki söylenenleri izler: insan olduğu gibi olduğundan meydana gelmesi zorunlu bir biçimde böyle gerçekleşecektir ve böyledir. Ve bu nedendir ki bu kısım daha önce meydana gelir, bu kısım daha sonra. Ve doğal olarak oluşan her şey hakkında bu şekilde konuşmamızın nedeni de budur (Aristoteles, 2004, 640a33-b3).

O halde kölenin belli bir insani doğaya sahip olması onu tam anlamıyla özgür bir insan olarak görmeye yeterli değildir. O, bir özne olmaktan ziyade bir ıkrık ya da gemi dümeni ile aynı anlamda bir *organon*dur, araçtır. Cansız bir araçtan farkı, ruha sahip bir araç, bir *empsykhon organon* olmasıdır fakat bu noktada yapılan vurgu ruha sahip olmasına değil araçsallığıdır. Bu nedenle de günün birinde ruha sahip olmayan bir robot icat edildiğinde ikisinin ortak biçimde sahip oldukları araçsallık üzerinden, kölenin yerini robota bırakması pek de zor olmayacaktır. Dolayısıyla köle doğal bir biçimde insan toplumunun ve hatta insan doğasının dışında bırakılmıştır (Devecka, 2013, s. 60).

Bu sonuç bir anlamda, mekanik ilerlemenin neden antik çağda felsefi bir bakış açısı haline gelmediğine de dair bir şeyler söyleyebilir. Çünkü, Antik Yunanda başlangıcından itibaren çoğunlukla boş zamanı, dış dünyanın gerekliliklerinden kopmayı, Sokratesçi ve Platoncu anlamda ölümsüz ruhla karşılaştırıldığında bedeni küçümsemeyi içeren aristokratik bir bakış açısına sahip olan felsefe, daha çok düşünmeye adanmış durumdaydı. Pythagoras ve Platon'un okullarında fazlasıyla ön planda olan matematiksel bilgiye dair arzu, teknolojik düşünce tarzını desteklemekten ziyade ontolojik bir düzeyde kalmıştı. Aynı zamanda tüm bu düşünce tarzının ardında duran sosyal-politik bir gerçekte vardır; o da tüm bu tefekkürle uğraşan ama aynı zamanda hayatını idame ettirmesi de gereken sınıf için gereksiz şeyleri yapacak kölelerin olmasıdır. Başka bir ifadeyle, mekanik araçlar yerine köleler insan aklı için "köleleştirilmiş" durumdadır. Aristoteles'in ifadesiyle;

... Doğa gereği köle olan başkasına ait olması mümkün olan (ki bu nedenle başkasına aittir) ve [konuşma ve] akıl yetisinden onu algılayacak kadar pay alan ama ona sahip olmayandır. Diğer hayvanlar [konuşma ve] akıl yetisini algılamaz; onun yerine hislerine riayet ederler. Her ikisine duyulan ihtiyaç pek farklı değildir: Zaruri şeylerin temininde bedensel yardımı hem evcil hayvanlardan hem kölelerden alırsız (Aristoteles, 2020, 1254b20-1254b27).

#### 4. Sonuç

Sonuç olarak; Aristoteles'in doğal bir kölenin ne olduğuna dair ortaya koyduğu görüşler pek çok farklı biçimde yorumlanabilmektedir. Bu yorumlar içinde en dikkat çekeni, köleyle

*automaton* arasında yaptığı karşılaştırma üzerinden doğal köleliği haklılandırmasına dair olandır. Çünkü böylesi bir karşılaştırma, hem kölenin teleolojik bir okuma üzerinden ne olduğunu ortaya koymayı hem de bu teleolojinin *automaton* söz konusu olduğunda mekanik bir açıklamayla olan bağını açık kılmayı gerektirir. Diğer bir ifadeyle; kendinden önceki ve kendinden sonraki *automaton* kavramına dair kabuller dikkate alındığında, Aristoteles'in doğal köle argümanının hepsinin bir birleşimi olduğunu söylemek mümkündür. Kendi kendine hareket eden mucizevi, tanrısal bir alete yapılan gönderme, bizi Homeros'a kadar geri gitmek zorunda bırakır. Mekanik olarak işleyen bir alet olma anlamı Heron ve sonrasında ortaya çıkan mekanik araçların icadını andırır. Kölenin akıldan yoksun biçimde yalnızca bedeni bağlamında bir alet, araç olması; kendinde bir varlığa sahip olmaması ise modern araçsallık tartışmalarının kökeninde durur gibidir. Tüm bu anlamlar içinde esas olan ise, Aristoteles'in bu açıklamaların hepsinin ortaklığı üzerinden köleyi, akıl sahibi özgür insan için bir alete, ruha sahip bir araca indiriyor olmasıdır.

**KAYNAKÇA**

- Aristoteles (2020). *Politika*. (Ö. Orhan, Çev.). İstanbul: Pinhan yay.
- Aristotle (1984). *Generation of Animals*, (A. Platt, Trans.), J. Barnes (Ed.), *The Complete Works of Aristotle, Vol. I* içinde. Princeton: Princeton University Press.
- Aristotle (2006). *Metaphysics Books Z and H*, (D. Bostock, Trans.). Oxford: Clarendon Press.
- Aristotle (2004). *On The Parts of The Animals*, (J. G. Lennox, Trans.). Oxford: Clarendon Press.
- Berryman, S. (2003). Ancient Automata and Mechanical Explanation. *Phronesis* (48), 4, 344-369.
- Bianchi, E. (2014). *The feminine symptom: aleatory matter in the Aristotelian cosmos*, NY: Fordham University Press
- Bryson, J. J. (2010). Robots should be slaves, Y. Wilks (Ed.), *Close engagements with artificial companions : key social, psychological, ethical and design issues* içinde (ss. 63-74). Oxford: OUP.
- Cooper, J. (1985). Hypothetical Necessity, A. Gotthelf (Ed.), *Aristotle on Nature and Living Things* içinde (ss. 150-167). Pittsburgh: Mathesis Publications.
- Devecka, M. (2013). Did The Greeks Believe In Their Robots?. *The Cambridge Classical Journal* (59), 52–69.
- Dodds, E. R. (1966). *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- Dudley, J. (2012). *Aristotle's Concept of Chance: Accidents, Cause, Necessity, and Determinism*. NY: State University of New York Press.
- Foucault, M. (1992). *Hapishanenin Doğuşu*. (M. A. Kılıçbay, Çev.). İstanbul: İmge yay.
- Gotthelf, A. (1987). Aristotle's Conception of Final Causality. A. Gotthelf, J. G. Lennox (Eds.) *Philosophical Issues in Aristotle Biology* içinde (ss. 204-242). Cambridge: Cambridge University Press.
- Homeros (2024). *İlyada*. (E. Gören, Çev.). İstanbul: Everest yay.
- Kullman, W. (1985). Different Concepts of the Final Cause in Aristotle, A. Gotthelf (Ed.). *Aristotle on Nature and Living Things* içinde (ss. 169-175). Pittsburgh: Mathesis Publications.

Mumford, L. (1964). Authoritarian and Democratic Technics. *Technology and Culture* (5), 1, 1-8.

Nussbaum, M. C. (1978). *Aristotle's De Motu Animalium: Text with Translation, Commentary and Interpretive Essays*. Princeton: Princeton University Press.

Sedley, D. (1991). Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?. *Phronesis* (36), 179-196.

Makale Geliş Tarihi | Received: 01.06.2024

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 16.09.2024

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

Araştırma Makalesi | Research Article

## ALMAN FELSEFESİNDE AYNİYETSİZLİK VE SANAT: WAGNER VE MAHLER'İN MÜZİĞİNE FELSEFİ BİR BAKIŞ

Diler Ezgi TARHAN<sup>1</sup>

**Öz:** Hiçbir sanatsal yaratım etkinliğinin, içinde bulunulan çağın entelektüel ikliminden ve tarihsel koşullarından soyutlanarak ele alınamayacağını düşünerek Wagner müziğinin Mahler üzerindeki etkisi ve bu etkileşimin müzik felsefesi tarihindeki kültürel ve estetik arkaplanı açıklanırken sözkonusu müzikal etkileşim, Alman felsefesinde o döneme damgasını vuran kültür krizi, tarihsel çöküş, estetik bir pathosa öykünme ve köksüzlük gibi temel felsefi tartışmalar etrafında değerlendirilmiştir. Bu amaçla salt Wagner ve Mahler'in o dönemki müzikal üretkenlikleri ve kurdukları etkileşimin tarihsel dayanakları değil, Alman felsefesinin o dönem yaşadığı varoluşsal sancılar, ayniyetsizlik krizinin toplumda yol açtığı yabancılaşma, Nazizm'in açtığı yaraları estetik bir pathosla iyileştirme tesellisi ve Almanlarda o dönem otantik sanata duyulan açlığın Antik Yunan sanatına öykünmeci bir tutumla aşılmaya çalışılması gibi konular da ele alınmış; tüm bu entelektüel ve kültürel hesaplaşmaların sanatsal üretim üzerindeki tesiri, büyük Alman düşünürlerinin estetik anlayışları ışığında yorumlanmıştır. Dolayısıyla Alman sanat felsefesinin Wagner ve Mahler'in yaşadığı döneme sirayet eden felsefi arkaplanı, o dönemin kültür dünyası ve sanat algısıyla ilişki içinde ele alınmaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** Müzik Felsefesi, Ayniyetsizlik, Yabancılaşma, Richard Wagner, Gustav Mahler.

### INDIVIDUALITY AND ART IN GERMAN PHILOSOPHY:

### A PHILOSOPHICAL VIEW OF WAGNER AND MAHLER'S MUSIC

**Abstract:** Considering that no artistic creation activity can be handled in isolation from the intellectual climate and historical conditions of the current era, the influence of Wagner's music on Mahler and the cultural and aesthetic background of this interaction in the history of music philosophy are explained, while the musical interaction in question is explained by the cultural crisis, historical collapse, and cultural crisis that marked that period in German philosophy. It has been evaluated around basic philosophical debates such as emulation of aesthetic pathos and rootlessness. For this purpose, not only the musical productivity of Wagner and Mahler at that

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi | Assistant Professor

İstanbul Gelişim Üniversitesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü | İstanbul

Gelisim Universty, Faculty Of Economics, Administrative And Social Sciences, Sociology

dilertarhan@gmail.com

0000-0003-3208-9962

time and the historical basis of their interaction, but also the existential pains that German philosophy experienced at that time, the alienation caused by the crisis of inauthenticity in society, the consolation of healing the wounds caused by Nazism with an aesthetic pathos, and the Germans' desire for authentic art at that time. Topics such as trying to overcome the hunger felt by imitating Ancient Greek art were also discussed; The impact of all these intellectual and cultural reckonings on artistic production has been interpreted in the light of the aesthetic understandings of the great German thinkers. Therefore, the philosophical background of the German philosophy of art, which spread to the period in which Wagner and Mahler lived, is discussed in relation to the cultural world and artistic perception of that period.

**Keywords:** Philosophy of Music, Indifference, Alienation, Richard Wagner, Gustav Mahler.

## 1. Giriş

Alman felsefesinin sanat ve doğa anlayışındaki Yunan öykünmeciliğinin izini sürüp Schiller, Hölderlin, Marx, Wagner, Nietzsche, Hegel ve Schopenhauer gibi figürlerin sanat, felsefe, tarih, müzik ve entelektüalizm açısından Alman dünyası üzerindeki etkilerini dikkate alarak Almanya'nın ayniyetsizliğini, kültürel bir yabancılaşma ve zamansızlıkla karakterize eden metinde, Almanların estetik *pathos* rehberliğinde gelişen yabancılaşma süreci tartışılmaktadır. Varoluşsal sancuların sanatsal yaratıcılık süreciyle kurduğu ilişkiyi bilhassa Nietzsche, Schopenhauer, Heidegger, Kant ve Hölderlin gibi isimler üzerinden tartışan çalışmada, Alman halkının "ayniyetsizlik" (*Uneigentlichkeit*) ile karakterize edilen sanat ve felsefe dünyası, bir *entelechia* olarak özgün bir kültürün oluşumuna dek dehanın izini sürer. Deha, kendisini yapıtlaştırmanın yanı sıra sanata normatif yaklaşan ve taklitçilikten ya da öykünmecilikten ziyade bizzat yaşamın kendisine bakılarak tasavvur edildiği bir *ethos* sahibidir. Modern öznenin postmodern özne-nesne geçişliliği karşısındaki pozisyonunu otantik sanat anlayışı üzerinden yorumlayan çalışmada sanatçı, kendisi olmayan bir kendilik üzerinden kendisi olanla özdeşleşerek yaşantısını yapıtlaştırmaktadır. Alman felsefe ve sanat anlayışının Yunan dünyasını referans alışı, bizzat kendisi yapıta dönüşmüş olan varoluşsal bir *energia* şeklinde gerçekleşmiş; Yunan sanat anlayışı Alman öykünmeciliğinin meşruiyet kazanmasına yol açarak mimetik sanatın Almanya'daki otantik yorumunu ortaya çıkarmıştır. Burada üzerinde durulması gereken en önemli hususlardan birisi ise elbette ki bu özgün mimetik yaratının, uyumsuz olana öykünme ilişkisi üzerinden kurulması ve uyumsuz olana öykünmenin de bizzat zaten 'yüce' olanı " (*das Erhabene*) işaret ediyor olmasıdır. Bu nokta elbette ki 'evde olma', 'Dasein', 'zamansallık', 'kaygı' ve 'tekinsizlik' gibi pek çok hermeneutik ve psikanalitik kavramın ontolojik bir perspektifle açığa çıktığı estetik bir yapıbozuma işaret etmektedir.

Estetik yapıbozumdan politize edilmiş estetiğe geçilerek *techne* sorununun aşılmasını toplumun kendi ayniyetini kazanması ve tinsel bütünlüğüne kavuşması için elzem gören Alman filozofların görüşleri doğrultusunda Antik Yunan'ın Alman sanat anlayışı ve felsefesi üzerindeki farklı izdüşümleri açıklanmaktadır. Şizoid bir sessizliğe gömülü Alman halkının yazgısı, tragedyadaki Dionizik temsiller üzerinden analiz edilmiş; dilin müziğe öykünmesi, Dionizik kültün Apolloncu külte baskın geldiği bir temsil ve öykünme anlayışı üzerinden Alman ulusunun ayniyetsizlikten kurtuluşunu



simgelemiştir. O dönem tiyatro, opera ve sahne sanatları alanındaki kültür emperyalizminin aşılabilmesi ise ancak dionizik ve apollonik kült arasındaki mimetik paradoksun tragedyadaki temsiliyle aşılacaktır. Platon, Hölderlin, Nietzsche, Schopenhauer ve Heidegger üzerinden sürdürülen bu soruşturma, nihayetinde bizi hiçleştirilen dünyanın müziğine ve kendini ölümlerle gerçekleştiren yaşamın trajedisine taşımaktadır. Tam da bu noktada tartışmaya müziğin eklenmesi bizi Wagner ve Mahler müziğinin ardında yatan felsefi arkaplanın baş mimarlarına, Sokrates, Euripides, Nietzsche, Schopenhauer, Schiller ve Schlegel'e götürmektedir. Alman felsefesinin genel olarak estetik, özel olarak da müzikle kurduğu ilişkiyi ayniyetsizlik üzerinden yorumlayan bu çalışmada *mitos*'tan *logos*'a geçiş süreci, mimetik sanatın Almanya'daki tezahürü ve gelecek mitosu üzerinden Nazizm ve tarihselcilikle de hesaplanmaktadır. Bu bağlamda Philippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy'nın "Nazi-Mitosu" adlı kitaplarına atıfta bulunularak sürdürülen tartışma, ayniyetsizlik ilişkisinin '*techne*' ve '*mitos*' ile kurduğu ilişkiye referansla açıklanmaktadır. Hegel, Nietzsche, Schopenhauer, Heidegger, Hölderlin, Bachofen, Schiller ve Benjamin gibi isimler üzerinden sorgulanan trajik ve mimetik temsilin mitos ile ilişkisi, öykünmecilik sanatın Yunan ve Alman geleneklerindeki farklı tezahürlerini mukayese ederek tartışmayı sanat dinine taşımaktadır. Politik olanın estetize edilmesiyle ilgili eleştiriler üzerinden sürdürülen *mimetik agon*, Wagner ve Mahler'in taban tabana zıt kabul edilebilecek dünya görüşlerine karşın müzikal anlamda nasıl olup de ayrı felsefi derinlikle bir etkileşim içerisine girdiklerini ve Schopenhauer felsefesi üzerine inşa edilmiş müzikal bir atonoliteyi benimsediklerini anlamaya çalışmaktadır.

## 2. Almanya'da Sanat Felsefesinin Ayniyetsizliği Sorunu:

Kant'tan sonra Alman felsefesinin özsel olarak bir tarih felsefesine indirgendiği herkesçe bilinmektedir. Peki Kant sonrası Alman felsefesi neden tarih için özselektir? Schiller'in estetik ve poetolojik çabaları, Hölderlin'in Sophokles'e dair yazdıkları, Marx'ın "18.Brumaire"i (Marx, 2016), Wagner'in "Tetraloji"si (Wagner, 2016), Nietzsche'nin yazdıkları ve Hegel'in felsefesi, neden tarih felsefesidir? Çünkü Almanya, kendi ayniyetini yitirmiş bir toplum olarak zamandışı olana uygunlukla; daha doğru bir deyişle zamansızlıkla karakterize edilmiştir. Schiller ve Hölderlin'den beri Almanlar'da baskın görülen özellik, çaresizlik duygusudur. Bu dönemde yaşam, ayniyet veya mülk üzerinden tanımlanmakta; Almanlar, *dynamis* şeklindeki bu yaşam enerjisinden de bir yaşam ve tin birliğinden de yoksun kabul edilmektedir. Keza siyasal bir birlikten de yoksun olan Alman halkının bu dönem "halk olmayı başaramamış bir halkın sancısı" şeklindeki görünümü, "ayniyetsizlik" (*Uneigentlichkeit*) üzerinden karakterize edilmektedir. Almanlar bu dönemde *ahlâkî pathos* yerine *estetik bir pathos*'u kendilerine kılavuz edinmiş olmakla kendilerine yabancı bir sanat, emanet bir felsefe, göstermelik bir din ve entelektüalizm kisvesi altında kendilik deneyimlerini kurmaya çalışmışlardır.

İnsanın varoluşunu, kendisini bir yapıya dönüşme süreci (*poiesis*) olarak nitelendiren Nietzsche, varoluşu, bir *dynamis*'in (*potentio*), *energeia*'ya dönüşme süreci olarak tanımlamaktadır. İnsanın içinde hasta bir hayvan bulunduğunu, bu hasta hayvan ile çocukluk arasındaki bağıntının ise en çok, yalanın icadına eşlik eden bir taklit ve sanat yetisi üzerinden sağlıklı analiz edilebileceğini düşünmektedir. Nietzsche'nin bu noktada

bir *onto-zoojoloji* mi, yoksa bir *onto-mimetoloji* mi yaptığı tartışmalıdır. Varlık görüşünü, bir *poiesis*'in meydana gelmesi anlamındaki *energia* üzerinden yorumlayan filozof, "yapıt olmak" ile "var olmak" arasındaki korelatif bağı, öznellik enerjisi üzerinden ele almıştır. Eğer insan, gerçekten de kendisini yapıtlaştıran bir sanatçı ise, o halde aynı zamanda sanata yasa koyan bir deha olarak da görülmelidir. Sanatın doğal üreticisi olarak deha, bir taklitçilikten veya öykünmecilikten ziyade sanata yasa koyan doğal bir enerjiye işaret eder.

Kant'ın *mimesis* anlayışına sadık biçimde sanatçı, eserine kusursuzlaştırılmış bir biçimsellik kazandırabilme yetisine sahiptir. Aynı şekilde Nietzsche'ye göre sanat, doğanın bir taklidi değildir; bilâkis yaşam, sanata göre tasavvur edilmektedir. Sanatçının kendini, kendinden hareketle inşa etme yetisi, bir *entelechia* olarak özgün bir kültürün oluşumuna hizmet etmektedir. Oysa Almanlarda bu özgünlükten ziyade öykünmecilik baskın geldiğinden Almanlar'ın büyük dünya sahnesinin oyuncularından ziyade seyircileri oldukları düşünülür. Almanlar, kendi sanatlarını kendileri tanımadıkları müddetçe bir halk olarak kendilerini canlı bir sanat yapıtına dönüştürmeleri de mümkün olamayacağına göre, ayniyetten mahrum kılan taklit müdavimliği terk edilerek sanatın, edilgin bir öykünmecilikten kurtarılması ihtiyacı doğmuştur. Tam da bu gereksinime hizmet edecek şekilde Nietzsche, öykünmenin Platoncu edilginliğini reddederek sanatta etkin öykünmenin imkânını savunmuş ve aynen Diderot'un "*Oyunculuk Dersleri*"nde (Diderot, 2014) olduğu gibi *pathos*'un *ethos*'a dönüştürülmesi gerektiğine inanmıştır. *Mimesis*'in tersine çevrilmesiyle birlikte bu kahramanca öykünme, *agonal* bir amaca bürünmüş ve kendim olmayan bir kahramana ne kadar öykünür; kendimi onunla ne kadar özdeşleştirirsem, o kadar kendim olacağıma dair bir inanç yerleşmiştir. Daha doğru bir deyişle: Kendim olmayana ne kadar çok öykünürsem, kendimi o kadar çok tasarlayacağıma ve o kadar çok, bir yapıt olarak kendimi tesis edeceğime inanılmaktadır. Böylece otantik *mimesis*, kendisi olmayan bir kendilik üzerinden kendisi olanla özdeşleşmeyi mümkün kılmaktadır.

Öte yandan Yunanlar, Almanlar'dan farklı olarak tarihe ait olmayan, kendileri dışında başvurulabilecek hiçbir örneği bulunmayan, kendilerini yapıta dönüştürmüş bir millet olarak öykünmeye değer bir toplumu sembolize etmektedir. Fakat ilginç olan şudur ki Yunanlar, tarihsel olmayan varlıklarıyla tarihsel bir ilişki kurulması üzerinden kendilerine öykünülen bir toplumdur. Bundan böyle Latin ve Katolik öykünmeciliğiyle rekabet hâlindeki neo-klasik Fransız öykünmeciliğinden ziyade Alman öykünmeciliği güçlenmiş ve Reform ile birlikte Alman öykünmeciliği, kendi yeniden doğuşunu müjdelemiştir. Nitekim Nietzsche'nin Almanlardan, Yunan dehaların izini takip etmelerini beklemesi boşuna değildir! Bundan böyle Yunanları, eskiye öykünmenin sorumlusu oldukları noktaya; artık kendisine öykünülemez olan biricikliklerine ve taklit edilemezliklerine dek taklit etmek, ancak ayniyetsizler tarafından mümkün görülmektedir. Nietzsche ve Hölderlin'in bile kurtulamadığı bu öykünmeye, yalnızca kendi özdeşliklerinden sürgün edilmiş kimsesizlerin; en büyük yabancılaşmanın pençesine düşmüş ayniyetsizlerin muktedir olduğu düşünülmektedir. Çünkü yeni bir başlangıcın gücüne inanmak ve onu mümkün kılacak gücü doğurmak, ancak tarih dışına çıkarak ayniyetsizleşmenin sunduğu bir yeniden doğma gücüne dayandırılabilir. Böylece verili bir örneğe öykünmekten ziyade kendi modelini kendi yaratan *mimetik*

yaratı, “yüceye öykünme” ilişkisi üzerinden kurulmaktadır. Benzer biçimde “yüce olan” (*das Erhabene*) da zaten Almanlarda “uyumsuz olana öykünme” üzerinden karakterize edilmektedir. Nietzsche’nin ‘yüce’si, *ekstasis* üzerinden sunulmakta ve bu ‘yüce’ anlayışıyla Nietzsche, Heidegger’e esin olmaktadır. Tarihsellik ise Heidegger’in *Dasein*’i için önceden verili zamanın üç *ekstasis*’i olarak geçmiş, şimdi ve gelecek üzerinden kurgulanmaktadır. Şimdiyi geçmiş üzerinden geleceğe bağlayan ve tarihin yeniden kurulmasını mümkün kılan yüce bir tekrar; Hölderlin, Sophokles ve Heidegger’de “evde olmayış” üzerinden ontolojik bir perspektife kapı aralamaktadır.

“*Die Nachahmung der Modernen*” (Lacoue-Labarthe, 1986) adlı kitabında Lacoue-Labarthe, Nietzsche estetiğinin yapıbozumunun aslında Platon’dan beri süregelen tüm sanat felsefesinin yapıbozumu olduğunu söylemektedir. Brecht ve Benjamin’in “siyasal olanın estetize edilmesi” dediği *techne* sorunu, sadece estetik açıdan değil, felsefi ve siyasi açıdan da hesaplaşılması gereken bir sorundur; nitekim siyasal olanın estetize edilmesinin tipik bir örneği olarak Nasyonal Sosyalizm, çok yönlü ele alınması gereken majör bir örnektir.

Heidegger; Nietzsche ile Hölderlin’i karşı karşıya getirerek, onların izinde Alman halkının kendi ayniyetini kazanması ve tinsel bütünlüğüne kavuşması için *techne*’yi tekrar edip bugüne taşımak gerektiğini öne sürmektedir. Ona göre Almanlar, Nietzsche’den ziyade Hölderlin’i dinlemelidir ki tarihsel olarak Schiller’den bu yana Alman toplumunda hüküm süren spekülatif-idealist gelenekle birlikte çaresizlik ve ayniyetsizlik de aşılabilsin! Heidegger’in Hegel’den devraldığı bu düşünceye, Schlegel’in filolojik metinlerinde, Heidegger’in *Antigone* okumasında ve tragedyayı eski tanrılarla yeni tanrılar arasındaki savaş olarak yorumlamasında da rastlanılmaktadır.

Genel olarak alışıldık Antik Yunan analizlerinde dışıl, arkaik, esrik, kendinden geçmiş, vahşi ve doğulu bir Yunanistan (Euripides’in Yunanistan’ı) ile eril, politik, aydınlık, epik, atletik bir Yunanistan karşı karşıya getirilmektedir. Hölderlin ve Nietzsche de işte bu karşıtlıktan hareketle, trajik kültür ile kuramsal kültürün farkını düşünerek Alman halkının, şizoid bir sessizliğe gömülü yazgısını tartışmaktadır. Schelling’in “*Dogmatizm ve Kritik Üzerine Mektuplar*”<sup>2</sup> adlı metninde ve Hegel’in Sophokles okumasında ortaya çıkan, korku ve merhamete dair yeni yorum, çifte *katharsis*’in yaşandığı tragedyaya bulmacasını, lirik ve dramatik temsillere taşımış; tiyatronun mekânı, orkestra ve sahne olmak üzere ikiye bölünmüştür. Bir halkın doğuşu için tiyatroya mutlaka ihtiyaç olduğu kabulünden hareketle Almanya da kendisini, kendi temsili sayesinde bulmaya; *Dionizik* ayinlere önem vermeye çalışmıştır. Ancak Heidegger, tiyatronun Hitler ve Wagner tarafından temellük edilmesinden rahatsızlık duyarak tarihin başlangıcını sadece şiirden, dilden ve söylenceden hareketle kurgulamak yolunu seçmiştir. Nitekim kültür emperyalizminin bir getirisi olarak Almanya’da *Hamburgische Dramaturgie*’den bu yana tiyatrodan söz edilirken bahsi geçen tiyatro prototipi, hep Fransız tiyatrosu olagelmiştir. Opera söz konusu olduğunda ise o dönem, İtalyan operası dururken Alman operasının esamesi bile okunmamaktadır. Yani Latin emperyalizmi, kültür alanındaki baskın

<sup>2</sup> Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, Ed. Otto Braun, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1914.

gücüyü tüm milletlere hükmetmeyi sürdürmektedir. Hakiki tragedyanın ayniyet sahibi olması için verilen savaş, aynı zamanda Yunanistan'ın Latin modele tabi kılınmasına karşı verilen savaştır. Bu savaş, her şeyden önce tiyatronun sahneye indirgenmesine, aynı zamanda koronun ve kutsal şarkının unutulmasına karşı verilen savaştır. Mistik Yunanistan'ı Latin kültürün hegemonyasından kurtarmakla onun diğer yüzünü keşfetmiş olacağımıza inanan Nietzsche'ye göre tragedyanın doğuşu, Almanlar'ın, Yunanlar'da asla olmamış olanı bulma arzusu sonucunda ortaya çıkmıştır.

Nietzsche, *apollonik* olanla *dionizik* olan arasındaki ilişkiyi 'öykünme' ilişkisi üzerinden kurmuş ve dilin, müziğe öykündüğünü savunmuştur. Müzik, *dionizik* unsur ve ilk refleksi; dil ise *apollonik* unsur ve ikincil refleksi olarak görülmektedir. *Mimetik* şemaya uygun olarak dünyanın ya da istencin ilk aynası statüsündeki müzik, kendisine öykünen dil ile çatışmakta ve bu çatışmadan doğan gebelik, tragedyayı doğurmaktadır. Yani tragedyaya, iki *mimetik* ilke arasındaki paradoksu ortadan kaldırmaktadır. Oysa Hölderlin bu iki ilkenin öykünmeci bir çatışmadan ziyade diyalektik bir mantık kurduğunu düşünmektedir. Hölderlin'e göre *mimesis*'in, trajik olanın özünde yatması ve tragedyada temsil edilmesi; insan ile Tanrı'yı ayıran sınırın aşılması ve Tanrı ile birleşme arzusunda, yani "trajik ıskalama" da (*hybris*) yatar. Daha doğru bir deyişle: Trajik ıskalama, Tanrı'ya öykünmedir. Nitekim Tanrı ile insanın hemhâl olması anlamında kullanılan "*to deinon*", en yüce birleşme olarak addedilir. Ancak bu birleşme, aynı zamanda en büyük ayrışmayı beraberinde getirmekte; trajik *katharsis* mantığı, artık diyalektik olmaktan ziyade *hiperbolik* ve *mimetik* nitelikteki psikanalitik bir yarılmaya götürmektedir. Diyalektiğin yarılması ve paradoksal mantıkta açığa çıkan dolaylılığın imkânsızlığı anlamında bu *katharsis*, öykünmeci aktarımın ve sözdizimin tersine çevrildiği bir ayrışmayı beraberinde getirir. Fakat bir şey, benzeştiği ölçüde ayrıştığı için bu paradoks, Platon'un *mimesis* kavramı için ilk teknik koşul olarak nitelendirdiği dramatik olayın yapısı ve *apokrif* metinlerle örtüşmektedir. Demek ki Hölderlin'in "trajik ıskalama" dediği şey, Nietzsche'nin estetik anlamda doğanın iki karşıt durumu olarak kavradığı *dionizik* – *apollonik* kutupların tersi bir yorumuyla tanımlanmakta ve *dionizik* istençte, hiçbir şey arzulamayan bir *moment* olarak görülmektedir. Görüldüğü üzere Hölderlin ile birlikte Platonizm tersine çevrilmiş ve *dionizik* olan, varlığa; *apollonik* olan ise yansımaya dair bir şey statüsüne indirgenmiştir. Heidegger, Hölderlin'in daha soylu ve kahramanca bir yorumlama becerisine sahip olduğunu düşünmektedir. Heidegger'e göre Hölderlin, görüşlerinde acıya daha güçlü biçimde katlanabilmekte ve kategorik ters-yüz etmeyi, Ödipus'un yazgısını ya da yazgısızlığını kabul etmesi bakımından daha soylu bir tutumu benimsemektedir.

### 3-Kendini Ölümde Gerçekleştiren Yaşamın Trajedisi: Hiçleştirilen Dünyanın Müziği

Nietzsche, Schopenhauer'in 'isteme' kuramını Yunan medeniyetine taşıyan, "*Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*" (1872) adlı kitabında (Nietzsche, 2020), tanrıların bile Dionysos'tan azâde olmadığını savunmaktadır. Yaşam, trajiktir, çünkü kendisini ölümde gerçekleştirir. Sanat, yaşamın içinde gizlenen işte bu trajik özü açığa çıkarır. Apollon, dünyanın yanılısama olarak simgesi iken Dionysos ise bu yanılısamayı yok eden temel simgesidir. Başka bir deyişle, dünyanın hiçleştirilmesinin nedeni olan Dionysos, -yanılısamayı doğrudan temsil eden- hakikati; Apollon ise -yanılısamayı kamufle eden-

yalanı temsil eder. Tragedyanın temel amacı, dünyayı yadsımak yerine en büyük dehşet ânında bile onu olumlamak; en büyük yıkılış ânındaki en büyük yaşam acısını bile yaşamın en güçlü etkinliği olarak görmek ve çöküntüyle yükselmenin *dionizik* mutluluğu olarak evetlemektir.

Bilindiği üzere Nietzsche için Schopenhauer ile Wagner'in yeri başkadır. Schopenhauer için müzik, 'isteme'nin kendi sesiyle tınlamasıdır. Müzik, 'isteme'nin içindeki metafizik özdür; görüntülerin değil, istemenin dolayimsız suretidir. Dolayısıyla dünya, müziğin cisim bulmuş hâlidir. Aynı şekilde Wagner'in Yunan tragedyasıyla olan bağlantısını da önemseyen Nietzsche, tragedyanın Orestes üçlemesi ve Aischylos'un Prometheus'u ile Wagner arasındaki etkileşimi incelemiştir; Aischylos'u çöküş; Euripides'i ise *dekadans* üzerinden okumuştur. Nietzsche, Dionysos'un dehşetinden, şiddetinden, zulmünden alınan haz ile uçurumun kenarında olma hissini estetize etmiş ve Homer'in klasik idealine yönelmiş bir Yunanistan idealinden uzaklaşarak modern nihilizmi, nihilizmin en uç noktasında yenebilme arzusunu ifade etmiştir.

Nietzsche, 1870'de Basel'de verdiği iki konferansta, tragedyayı oluşturan temel özelliğin satir koro olduğunu söylemiş ve tragedyanın gerçek kahramanı olan Dionysos için belirleyici olanın, onun müzikal unsurlarının etkisi olduğundan bahsetmiştir. *Dionizik* hakikatin karşısında *apollonik* yanılmasa yer almakta; bu ikisinin takımıydızı ise trajik sanatı doğurmaktadır. Fakat tragedyada, Sokrates ve Euripides'in '*demon*'uyla (*daimon*) çökmüştür. Kahramanın, yıkılmakla zafere ulaştığı tragedyada çelişkiden haz alınmakta ve kahramanın çöküşüyle birlikte duyduğu acıdan haz fışkırmaktadır. Tragedya, acıya *apollinik* biçim vermayla beraber dünyanın aydınlanması ve *apollinik* bir bayrama dönüşmesidir. İlksel acının ve ilksel hazzın dramı, burada müzikle beraber ortaya çıkar ki genç Nietzsche için bu, Wagner'in müziğinden başkası değildir.



Raphael – Raffaello Sanzio da Urbino, "Transfiguration" (Başkalaşım), 1520.

Aydınlık apollonik müzik (*kithara*) karşısında karamsar dionizik müziği (*aulos*) konumlandıran Nietzsche, bu karşıtlığı, ressam Raffael'in (1483-1520) yukarıdaki

"Başkalaşım" (*Transfiguration*, 1520) adlı tablosu üzerinden açık kılmaktadır. Resmin üst tarafı vizyonla, alt tarafı ise vizyonu gören azizle karakterize edilmekte ve sanat, parıldayan bir yansıma olarak estetize edilmiş varoluşu imlemektedir. Nietzsche'ye göre güzellik ve ölçü, ölümcül olanın ehlileştirilmesinde gizlidir ki zaten Yunanlar da tanrıları, çaresizlikten yaratmıştır... Herder ve Schopenhauer'in izinde "metafizik müzik" kavramıyla halk şiirinin ve halk müziğinin açığa çıktığını söyleyen Nietzsche, "*Tragedyanın Doğuşu*"nun altıncı bölümünde, Yunan edebiyatına halk ezgisini Archilochos'un kattığından söz etmektedir. Nietzsche'ye göre melodi, şiiri, her seferinde kendi içinden doğurmaktadır. Koro liriğinin *dithyrambos* türündeki ezgileriyle pekiştirilen satir kökenli tragedya, Dionysos-kültüne bağlıdır. Bu kült, *aulos* ile yapılan bir müzik ve *apollonik* maskelerin kullanımından beslenmekte, ayrıca tragedyalarda zaman zaman *kithara* ve *epos*'lara da yer verilmektedir. Koroyu tragedyanın ayrılmaz bir parçası olarak gören Nietzsche'nin aksine Schlegel'in koroyu ideal izleyiciye indirgediği yerde Schiller ise koronun, sanat dünyası ile gerçeklik arasındaki "canlı duvar" olduğunu söylemiştir.

#### 4- 'Mitos'tan Logos'a Geçişte Ayniyet Sorunu: Mimetik Sanat ve Gelecek Mitosu

Nietzsche'ye göre, Dionysos'un farklı yüzlerinden biri olan Prometheus, edilginliğin zaferine karşı etkinliğin zaferini müjdelemektedir. Gençliğinden beri Auschylos'un Prometheus'unu, Goethe'nin Prometheus ilahisiyle ilintilendiren Nietzsche'de Prometheus'un aryanlaştırılması ve oradan türeyen bir arî - semitik ırk karşıtlığı, Nietzsche'nin Yahudi düşmanlığından ziyade, Hristiyan düşmanlığı üzerinden yorumlanmalıdır. Çünkü Nietzsche'nin ilgilendiği; dişil, edilgen ve Yahudi günahının müsebbibi olandan (Havva) ziyade erkeksi, etkin, Yunan ve Prometheusçu bir çözümdür. Nietzsche "*Tragedyanın Doğuşu*"nun onuncu bölümünde tüm bu figürlerin Dionysos'un enkarnasyonları olduğunu söylemekte ve trajik karamanı, *orfik mysteria* türündeki dinlerin acı çeken kahramanı olarak nitelemektedir. Orfik teolojinin mitlerine gönderme yaparak Dionysos'un parçalanıp yeniden doğması merkezinde tragedyanın *mysteria* öğretisini geliştiren filozof, Dionysos'un gülüşünden tanrıların; gözyaşlarından ise insanların doğduğunu söylemektedir.

Philippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy, "*Nazi-Mitosu*" (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1994) adlı kitaplarında modern olanı, *mimetik* olan üzerinden tanımlamıştır. Her zaman bir tarihi başlatan, topluma ayniyet bahşeden mitoslar, Nazizm ile birlikte bir tükeniş çağına girmiştir. Çünkü Nazizm, bize mitosların üretilemeyeceğini öğretmekte; önceden düşünülmüş olan üzerinden geleceğin üretilemez ve imâl edilemez olduğunu dikte etmektedir. Nitekim tüm ırkçı tutumlar gibi Nazizm de gerici bir tutumla, geçmişte kalmış bir Cermen geleneğini yüceltmıştır. Almanların temel sorunu, sanatta ve felsefede olduğu gibi tarihsel olarak da bir özdeşlik ve ayniyet sorunu olup bu sorun nedeniyle Almanlar, 18.yy boyunca, mitos ile özdeşlik arasındaki tartışmayı ayakları yere basan bir çözüme kavuşturamamıştır. Şüphesiz ki "*mitos-logos*" karşıtlığının temel müsebbibi, Platon'dur. 'Mitos'un sorusu, 'mimesis'in sorusunu açığa çıkarır; çünkü Platon'a göre bir özdeşliği teyit edebilecek tek malzeme 'mitos'tur. Bu nedenle Platon, sanat ile tragedyayı, her ikisini de birer özdeşleşim aracı olarak görürken Almanlar ise Kant'tan sonra tragedyayı devralarak bu sorunlarla muhatap olmaya razı olmuştur.

Daha doğru bir deyişle Romanitisizm'den sonra birçok Alman filozof, 'logos'un 'mitos'u devirmesine savaş açmıştır; örneğin Heidegger, 'techne' ile bilim savaşı vermekten ziyade 'mitos' savaşı vermiştir vs.

1750 yılına dek Luther'in *İncil*'i dışında Alman dilini temsil eden hiçbir sanat yapıtı olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, Almanya'nın, Fransa ve İtalya'nın ithal ettiği öykünmeden farklı bir öykünmeye gitmesi gerektiği düşünülebilir. Ancak Almanlar'ın eksikliğini çektiği tek şey, ayniyet ve kimlik değil, aynı zamanda onlara bu kimliği kazandıracak olan 'mitos'tur. Bu nedenle, bir özdeşleşme enstrümanı olarak 'mitos'tan yoksun olan Almanya'da "*Kadimlerin ve Modernlerin Kavgası*" (*Querelle de Anciens et des Modernes*) adı verilen vakanın 19.yy'a dek sürmüş olması, tesadüf değildir. Alman tarihi, Nasyonal Sosyalizm'e dek, kendisine bir özdeşleşme aracı bulmaya çalışmıştır. Bu arayış, aslında aynı zamanda Almanya'nın kendi öznesini arayışının tarihidir, çünkü gerçekten de Almanya bu dönemde kendi oluşumunun öznesi olmaktan yoksundur. Nitekim 1930'da Walter Benjamin'in "sanat-istenci" ile kast ettiği şey de bu öznenin başkası değildir. Böylece Almanya, Yunanlar dışında öykünecek bir model bulamaması nedeniyle bir yandan onlara öykünen, fakat diğer yandan da kendi ayniyet araçlarını kazanmaya çalışan bir gerilim içerisinde Hegel ve Nietzsche'nin açtığı iki ana kanaldan yürümeyi denemiştir. Birinci kanat daha spekülatif bir İdealizm ile Schlegel, Hegel ve Schelling gibi isimler üzerinden ölçü ve düzenin, sanat ve epik güzelliğin, yasa ve 'polis'in Yunanistan'ına öykünmüştür. İkinci kanat ise Bachofen'in "*Ana Hukuk*"u (Bachofen, 2020), Heidegger'in 'techne'si, Hölderlin'in Sophokles analizi, Rhode'nin "*Ruh*" (Rohde, 2010) adlı yapıtı, Nietzsche'nin *apollonik-dionizik* karşılaştırması vs. üzerinden karanlığın, arkaikliğin, vahşiliğin, animist olmayan ritüellerin, kanlı kurbanların, kolektif esrimelerin, ölüm kültürünün ve toprak ananın mistik Yunanistan'ına öykünmüştür.

Demek ki Almanya'nın neo-klasik Fransız ve Rönesans Yunanistan'ından kurtulma çabası, Yunanistan ile özdeşleşme sonucunu doğurmaktadır. Yeni mitoloji arzusu, kaçınılmaz olarak "gelecek mitosunu" ile birleşmekte ve Nietzscheci bir dürtüyle özdeşleşme, eski mitlere geri dönülerek değil, yeni bir gelecek mitosunu üzerinden tesis edilmeye çalışılmaktadır. Schelling'den Nietzsche'ye dek sürdürülen bu çaba, Wagner'in "*Niebelungen'in Yüzüğü*" adlı eserinde ve Nietzsche'nin "*Zerdüş*"ünde olduğu gibi, alegoriyi ödünç almak zorunda kalmıştır. Bu sayede akılcı düşüncenin soyut evrenselliği olarak "logos" ile birlikte "*Aydınlanmacılık*" fikri de -bilinçsiz ve primitif nitelikteki- mitik üretimin zenginliğiyle diyalektik olarak aşılmaktadır. Schiller'in "*Naif ve Sentimental Güzeli Sanatlar Üzerine*" (Schiller, 2002) adlı metninde yazdığı gibi, modern mitosun ve modern sanat yapısının şeması, diyalektik bir sürecin şeması olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı diyalektik mantık, özdeşleşme mekanizmasında da geçerliliğini sürdürmekte; bu bakımdan Yunanistan'ın iki ayrı tezahürünün, birbirinden ayırt edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Mistik Yunanistan, dolaylı bir modeli gözler önüne sereceği yerde, özdeşleşmeyi mümkün kılıp işlevsel hâle getirecek bir enerji idesi sunmakta; yani özdeşleştiren güç olarak işlev görmektedir. Bu nedenle Alman geleneği, mitik öykünmenin klasik Yunan kuramına, bir esrime, kendinden geçme ve mitik katılım anlamında "*methexis*"i katmak

durumunda kalmıştır ki Nietzsche'nin betimlediği Dionysos tecrübesi, tam da bu katkı üzerinden okunmalıdır. Özdeşleşilen imge, Nietzsche'de bir "düş imgesi" olarak Yunan tragedyasının sahne figürüne tekabül etmekte ve müziğin ruhundan fıskırmaktadır. Diderot'nun da onaylayacağı üzere fıskırmanın bizzat kendisi, Nietzsche'de *dionizik* olanla *apollonik* olanın diyalektik flörtünden oluşmaktadır. Öte yandan Yunanların trajik kahramanlığı ise varlığını, kuzeyden gelen Dorlara borçludur. Tam da bu nedenle "opera sanatını müzikli dram biçimine dönüştüren Wagner" (Okan, 2024, 113), Almanya'ya Goethe'den daha uygun bir isimdir. Zira Bayreuth, "*Gesamtkunstwerk*" (toplu sanat eseri) kavramı üzerinden tiyatro ile ritüeli biraraya getirmiş; böylelikle siyasal olan, sanat yapıtı olarak yeniden üretilmeye başlamıştır.

Nazizm mitosu, argümantasyondan ziyade iddia odaklı üslûbu ile Alman tarihindeki yerleşik düşün özdeşleşilen imgesini karşılamaktadır. Goethe'nin değil ama Schiller'in Jena'sı; Schlegel kardeşlerin, Hölderlin'in, Schelling'in, genç Hegel'in, Wagner'in ve Nietzsche'nin Almanya'sı; Alfred Baeumler, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg ve Ernst Kriek gibi Nazi yandaşı isimler için karikatür sayılabilecek kadar sürreal bir Almanya'ya işaret etmektedir. Oysa Nasyonal Sosyalizm, düşüncenin ve dilin hakikatini de kendine tabi görmekte ve sanatı, bir ideoloji ve otorite aygıtına dönüştürerek siyaseti de estetize etmektedir. Nitekim 1935-1936 yılları arasında Brecht ve Benjamin'in "siyasetin estetize edilmesi" ile kast ettikleri şey, tam da budur. Keza bilindiği üzere Goebbels, politikanın da bir sanat olduğunu savunmuş ve Nazi Partisi tarafından propaganda filmi olarak seçilen - Berta Helene Amalie Leni Riefenstahl'a ait - "*İradenin Zaferi*" (*Triumph des Willens*) adlı filmi, siyasetin estetize edildiği en iyi film örneği olarak göstermiştir. Hatta bu zihniyete göre Hitler, gelmiş geçmiş en iyi film yönetmeni olarak görülmelidir!

Siyasal olanı estetikle eşleştiren ve böyle bir birleşmeyi "*mimetik agon*"un başlangıç noktası kabul eden Yunan arkaplânlı gelenek, Almanya için yegâne seçeneğin kendi özdeşliğine ulaşmak olduğunu düşünmüştür. Dahası sanat dininden söz ederken Hegel, dini geniş anlamıyla, "siyasal da bağlayan bir din" (*religare*) şeklinde kullanmıştır. Daha sonra Wagner de din tanımını buna yakın biçimde vermiş; Hegel'e rağmen, sanatın ölümünden sonra, sanatı doğurmuştur. Nitekim Wagner'in "*Gesamtkunstwerk*" (toplu sanat eseri) fenomeni, tek bir yapıtta toplanan tümel bir yapıt olarak müzik ile tragedya formlarının birleşimi olarak görülmektedir.

Heidegger'e gelindiğinde, Heidegger'in ne Schiller tarafından keşfedilmiş olan "*sentimental naif*" doğrultusunda, ne de Wagner ile Nietzsche tarafından benimsenen, eskiden kurtulma gayreti içinde düşündüğü görülür. Bilâkis Heidegger'e göre modernizmin başarılı olması, eskiyle olan bağlantısını korumasına bağlıdır. Hatta modernizm, bizzat bu bağın kurulmasının kendisidir. Fakat Heidegger'e hitap etmeyen Schillerci ve Wagnerci her iki strateji de Antik Yunan'ın köntürlerini çizdiği için Heidegger, dolayimsız olarak Hölderlin'in izinde, asla orada olmamış olan bir Yunanistan'ı keşfetmeye çalışmaktadır. Nitekim Heidegger açısından 'tekrar', asla olmamış olanın tekrarına tekabül etmekte; 'tekrar', henüz olmamış olanı tekrar ettiği sürece geleceği açmaktadır.

## 5-Wagner ve Mahler'in Müzikleri Arasındaki Etkileşime Felsefi ve Tarihsel Bir Bakış



Avrupa tarihinde geniş çaplı sonuçları olan 1848 Devrimlerinin bir yankısı olan ve Dresden’de gerçekleşen 1849 ayaklanmasında bir Dresden devrimcisi olarak aktif rol üstlenen Richard Wagner, bu döneminde sanatın amacının politik ilerlemeleri takip etmek ve sanat ile politika arasında bütünsel bir zemin oluşturmak olduğuna inanmıştır (Okan, 2024, 117). Bu düşünce biçimi, şüphesiz anti-Schopenhauerci olup, daha ziyade Hegel’in felsefesini sosyalizm perspektifinden değerlendiren Genç Hegelciler’e uygun düşmektedir (Okan, 2024, 117). Wagner’in deneyimlediği devrim başarısızlığı ve Zürih’te geçirdiği sürgün yaşamı, psikolojik bakımdan olumsuz sonuçlara yol açmış; bu dönemde henüz Schopenhauer’i keşfetmemiş olan besteci, Feuerbach’a duyduğu ilgiyle Genç Hegelcilere karşı sempati geliştirmiştir (Okan, 2024, 118). Wagner’in işte bu etkileşim altında ürettiği “*Der Ring des Nibelungen*” (1848 – 1874) başlıklı dört yapıtlık serinin ilk halkası olan “*Das Rheingold*”, kapitalizmden kaynaklanan sınıf çatışmalarını sergileyen politik bir eser olmasının yanı sıra; Tanrı mefhumunun insan zihninin üretimi olduğu yönündeki ‘dinin kurgusallığı’ düşüncesini temsil eden bir eser olması bakımından da Genç-Hegelcilerin Wagner üzerindeki etkisini göstermektedir (Okan, 2024, 118). Mikhail Bakunin ile yakın arkadaş olduğu bu dönemde Wagner, Schopenhauer’den ziyade Feuerbach’ın etkisi altında kalmıştır. 1854 yılında Schopenhauer’in “İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya” başlıklı yapıtını okuduktan sonra Schopenhauer’i “Kant’tan sonraki en büyük filozof” (Okan, 2024, 119) olarak niteleyen Wagner, kendisinin öne sürmeye hazırlandığı düşüncelerin çok önceden, Schopenhauer tarafından ifade edilmiş olduğunu fark etmiş (Okan, 2024, 120) ve Genç-Hegelcilere mesafe alarak kendi müzik anlayışını, Schopenhauer’in müzik metafiziğine yaklaştırmıştır.

Schopenhauer estetiğinde müzik, dünyanın bir kopyasını (*Abbild*) sunmak bakımından sanatların en üst konumunda yer almaktadır (Okan, 2024, 120). Nietzsche’nin müzik felsefesini bir yana ayırırsak, felsefe tarihinde müziğe en çok önem vermiş filozof, Schopenhauer olmuştur (Okan, 2024, 156). Özellikle müzik felsefesiyle Wagner’den başka Johannes Brahms, Gustav Mahler, Arnold Schönberg, Hans Pfitzner Richard Strauss, Aleksandr Skriyabin ve Igor Stravinsky gibi pek çok bestecinin dikkatini çekmiş olan Schopenhauer, var olmanın ve yaşamının anlamını en etkili şekilde tasavvura dönüştüren sanatın müzik olduğunu düşünmektedir (Okan, 2024, 156 & 1).

Arthur Schopenhauer (1788-1860) ve Ludwig Feuerbach (1804-1872) etkisi altında kendi müzikal dram anlayışını geliştiren Richard Wagner’in “*Tristan ve Isolde*” operasıyla birlikte artık trajik mitosun temsil yöntemi, Dionysosçu bilgelik üzerinden somutlaştırılmıştır. Geleneksel harmoni ve tonalite anlayışının aşılarak atonal-modern müziğin müjdecisi olan bu opera, Gustav Mahler, Richard Strauss, Karol Szymanowski, Alban Berg ve Arnold Schönberg gibi isimleri atonal müziğe yakınlaştıran milat olmuştur. “*Tristan ve Isolde*” adlı opera, müzik ile felsefenin iç içe geçtiği bir dram örneği olarak duygusal gelgitlerin müzikal temsilidir. Tonalitenin ve ölçülü ritim düzeninin askıya alındığı bu müzik, dinleyicide, tam anlamıyla Schopenhauer’in tanımladığı huzursuzluk hissini uyandırır; istemenin tatmin olma arzusunun giderek hararetlendirme fenomeni oluşur (Okan, 2024, 123). Bu eserde klasisizmin kuralcılığı, romantisizmin aşkınlığıyla aşılar ve Schopenhauer’in düşünce biçimi, devrimciliğini sosyalizmden estetik yöne çeviren Wagner’in müziğinde karşılık bulur (Okan, 2024,

126). "*Tristan ve Isolde*", yapıtın bütünlüğü göz önüne alınarak düşünüldüğünde, istemenin kör çabasının boşa çıkarılmasından kaynaklanan pozitif ızdıraba ve mutluluğun gelip geçiciliğine dair bir dramdır (Okan, 2024, 134). Müziğin operada tüm diğer unsurlardan öncelikli olmasının savunan Schopenhauerci görüşe, Wagner'in, "*Tristan ve Isolde*" eserinde sadık kalınmıştır (Okan, 2024, 137).

Gustav Mahler (1860-1911), henüz 15 yaşındayken Müzik Dostları Derneği'nin Viyana Konservatuvarı'nda öğrenci olmuş; bir ömür boyu sürecek olan Richard Wagner (1813-1883) hayranlığı da bu yıllarda (1875) başlamıştır. Rivayete göre Mahler'in kolej döneminde ev arkadaşı olan Rudolf Krzyzanowski ve Hugo Wolf ile evden atılmalarına sebep olan şey, Wagner'in '*Brünnhilde*', '*Gunther*' ve '*Hagen*' parçalarını evde yüksek sesle söylemeleri olmuştur. Ömrünün son yıllarında eşi Alma'ya yazdığı mektuplarda, Beethoven ve Wagner dışında hiçbir müzisyene bu denli büyük bir hayranlık beslemediğini (Mahler, 1997: 209) yazan Mahler, Viyana yıllarında, Albert Gutmann tarafından kurulan Wagner Topluluğu'nun müdavimleri arasında yerini almıştır. Viyana Wagner Topluluğu, Hans Richter yönetiminde "*Tristan und Isolde*" ile "*Die Walküre*"den kesitler sunan bir konser düzenlemiştir; ayrıca Wagner'in kendisi de 1875'te Viyana'da üç ayrı konser vermiş; bu konserlerde ilk kez "*Götterdämmerung*"dan kesitler çalınmıştır. Kısa bir süreliğine Wagner Derneği'ne katılan Mahler'in, Mart 1877'deki "*Die Walküre*"; Ocak 1878'deki "*Rheingold*"; Eylül 1878'deki "*Siegfried*" ve Mayıs 1879'daki "*Götterdämmerung*" performanslarını görüp görmediği konusunda ise net bir bilgi bulunmamaktadır.

Mahler, Wagner'in yalnızca müziğinden değil, yazılarından da etkilenmiştir. Nitekim Wagner'in 1880 yılında yazdığı "*Din ve Sanat*" (Wagner, 2015) yazısını okuduktan sonra vejeteryan olan Mahler, bu yazıda ifade edilen görüş ve önerilerin "insan ırkının yenilenmesine" (Blaukopf, 1969: 45) yol açacağı ümidine kapılmıştır. 1883 yazında Bayreuth Festivali'ne katılan Mahler, burada orkestra şefi olarak yalnızca Franz Fischer ve Hermann Levi'yi dinleyebilmiş; *Parsifal* olarak Heinrich Gudehus ve Hermann Winkelmann'ı; *Kundry* olarak Amalie Materna ve Therese Malten'i izleyebilmiştir. Bir yıl önce Richard Wagner yönetiminde sahnelenen oyunun başında ise *Gurnemanz* rolünü seslendiren Grazlı Emil Scaria vardır (Blaukopf, 1969: 68). Mahler, bu performansın kendisi üzerindeki büyüleyici etkisini şöyle ifade etmiştir: "*Wagner - Festspielhaus Bayreuth*"tan konuşamaz hâlde çıktığımda, en büyük ve acı verici şeyin başıma geldiğini ve bunu hayatım boyunca tarifsiz bir biçimde kendimde taşıyacağımı biliyordum" (Blaukopf, 1969: 68).

Mahler, 1885'te Prag'da *Das Rheingold* ve *Die Walküre*'nin ilk performanslarını yönetmiştir. 1888 yazında *Parsifal* ve *Die Meistersinger von Nürnberg*'in icra edildiği Bayreuth Festivali'ni tekrar ziyaret etmiş; sanatsal çalışmalarında Wagner'in tesirini, Olomouc (Çek Cumhuriyeti), Lüblıyana (Slovenya), Budapeşte (Macaristan), Viyana (Avusturya), Hamburg ve Kassel'de (Almanya) şef olarak çalıştığı dönemlerde sıklıkla ifade etmiştir. Nitekim 1888'de Budapeşte'de opera şefi olarak çalıştığı dönemde Mahler, *Nibelungen'in Yüzüğü* (*Ring des Nibelungen*) performansının Macarca icrası konusunda büyük bir titizlik göstermiş ve metnin Macarca'ya tercümesinin en iyi şekilde yapılması sürecini dikkatle takip etmiştir. Parçaların seslendirilmesinde, yabancı

opera sanatçılarıyla dil karmaşasını sürdürmek yerine, rolleri bilinçli bir biçimde oyanayabilmeleri için Macar opera sanatçılarını tercih etmiş ve diksiyon açısından herhangi bir sorun yaşanmaması adına bu konuda denetleyici bir uzman (*Vortragsmeister*) getirtmiştir. Nihayet 26-27 Ocak 1889'da *Rheingold* ve *Walküre*, Macar dilinde seslendirilmiştir. 1889/90 sezonunda icra edilen *Ring des Nibelungen*'in devamı ise seyircinin, Macarca'ya tercüme edildiği hâliyle Wagner'in metnini ana dilde dinlemekten ziyade eseri, İtalyanca-Almanca dillerinde uluslararası işlere imza atan büyük opera sanatçılarından dinlemek arzusu nedeniyle beklenen takdiri görememiştir. Bunun üzerine taktik değiştiren Mahler, 1891 itibariyle, ilk orkestra şefliğini yaptığı Hamburg Operası'nda 1878'den beri seslendirilen *Ring des Nibelungen*'in sahnelenme ve seslendirilme tarzını değiştirmiş; Hamburg Operası'nın müzisyenleri ve sanatçılarıyla birlikte verdiği Londra konuk oyun turnesindeki icra ile büyük beğeni toplamıştır. *Morning-Post* gazetesi, Mahler'in *Tristan* yorumu hakkında ise şöyle yazmıştır: "Mükemmel kelimesi, yalnızca Mahler şefliğinde mucizeler yaratan orkestraya yakışır" (Schreiber, 1971: 52).

Wagner'in *Tristan und Isolde* (1865) ile *Die Meistersinger von Nürnberg* (1868) operalarının ilk temsilini yöneten Hans Guido von Bülow'u, Felix Mottl ve Hans Richter gibi önemli orkestra şefleri kadar sözkonusu temsilleri önemseyen bir sponsor bulan Mahler, Bülow'un kendisini her fırsatta, sansasyonel biçimde halkın önünde onurlandırdığını ve kendisine büyük ilham sunduğunu söylemiş (Schreiber, 1971: 52); hatta bir yardım konserinde Bülow, Mahler'e, üzerinde "*Hamburg Operası'nın Pygmalion'u - Hans von Bülow*" (Blaukopf, 1969: 111) yazan bir defne çelengi hediye etmiştir. Mahler'in senfonilerinde kendini hissettiren, sınırları aşma konusundaki radikal estetik, Bülow tarafından fark edilmiş gibi görünmektedir. Nitekim Mahler, *Totenfeier* adlı bestesini Bülow'a çaldığında, Bülow'un büyük bir şaşkınlıkla, Wagner'in *Tristan*'ının bu besteye kıyasla bir Haydn senfonisinden ibaret olduğunu söylediğini aktarmaktadır (Schreiber, 1971: 61).

Mahler, *İkinci Senfoni*'sinin (*Ölümden sonra Diriliş Senfonisi*) koro finalinde Klopstock'un "*Aufersteh'n*" (Diriliş) adlı gazeline atıfta bulunmuş ve bu bölümü bestelerken Beethoven'in "*Koral Senfoni*"sinden ilham almıştır. *İkinci Senfoni*'nin beşinci bölümündeki "*Şaka*" (*Scherzo*) bölümünün birinci bölüm ("*Cenaze Töreni*") özetinde Mahler, von Bülow'un kendi bestelerine dair yorumlarına hak vermiştir: Burada gerçekten de karşıtlıkları yumuşatarak estetik açıdan radikal konunun geri çekilmesinden ziyade radikal çok sesli karşıtlığın zirve noktasına tırmandırılması ve "*Misterioso*" korosunun tekrarladığı büyük çağrıya yükseliş sözkonusudur.

"Şu an güncel dünya durumunun da bundan farksız olduğu üzere Yahudiliğim, herhangi bir saray tiyatrosuna girmemi engelliyor. Ne Viyana, ne Berlin, ne Dresden, ne de Münih bana açık, her yerde aynı rüzgâr esiyor" (Blaukopf, 1969: 128) diyen Mahler, 23 Şubat 1897'de Hamburg'da Katolikliğe geçmiş ve bu sayede 12 Ekim 1897'de Viyana Kraliyet Operası sanat yönetmenliği görevine atanmıştır.

Hamburglu drama sanatçısı Anna von Mildenburg, 1895 yılında Hamburg Şehir Tiyatrosu'nda, Wagner'in en zor rollerinden biri olan *Brünnhilde* rolünü seslendirmiştir. 1891'den itibaren burada orkestra şefliği yapan Gustav Mahler ile Anna von Mildenburg

arasında 1897'ye kadar bir aşk ilişkisi yaşanmıştır. Mahler, yüksek kontrastlar içeren üslûbu ile fark yaratmış; opera prodüksiyonlarında rollerin müzikal-dramatik anlamının hangi sanatçının sesinde daha doğru açığa çıkacağını her daim iyi öngörmüştür. "Eser, her performansta yeniden doğmalı" sloganıyla, diğer şeflere nispeten çok daha fazla prova alan Mahler, 1897 yılından sonra Wagner eserlerini en iyi seslendiren sanatçıları Viyana'da toplayıp eğitmiş; Mahler sayesinde 1897-1907 yılları arasında Viyana Kraliyet Operası'nda sergilenen opera performanslarının neredeyse dörtte biri, Richard Wagner eserlerine ayrılmıştır. Viyana yıllarında, Wagner eserlerinin kusursuz performanslarına imza atmış olan Mahler, titiz çalışma disipliniyle büyük takdir görmüştür.

Viyana Kraliyet Operası'nda 10 yıl boyunca görev yapan Mahler, operaların sahnelenişini sembolizm yoluyla sadeleştirmeye çalışmış, bu konuda sahne tasarımcısı olarak çalışan ressam Alfred Roller'dan destek almıştır. Mahler'in, Viyana Secession Sergi Sarayı Başkanı ve Gustav Klimt'in arkadaşı Alfred Roller ile efsanevi işbirliği, 1903'te Richard Wagner'in ölümünün yirminci yıldönümünde, *Tristan und Isolde*'nin yeniden sahnelenmesiyle başlamıştır. 1903'te Gustav Mahler, Alfred Roller'ı, Heinrich Lefler'in halefi olarak Viyana Kraliyet Operası'na getirmiş ve Roller, Mahler ile uyumlu bir işbirliği içinde, sahne dekorunu, mekân, renk ve ışığın etkileşimi açısından müzik, sözler ve jestlerle reforme etmiştir. 1909'dan sonra Burgtheater için set tasarımcısı olarak çalışan Roller, Richard Strauss'un Viyana'daki tüm prömiyerlerinden sorumlu tutulmuş; 1929'dan itibaren Max Reinhardt ile yakın bir işbirliğine girmiştir. Roller'in çalışmalarının en tanınmış hayranı ise Roller'e çıraklık yapmak isteyen Adolf Hitler olmuştur. Bu amaçla Linz'den bir arkadaşı, Roller'e, Hitler için bir tavsiye mektubu yazmış fakat Roller, bu talebi geri çevirmiştir. Ancak Werner Maser'in yazdığı "*Hitler*" (Maser, 2001) biyografisinde, Roller'in daha sonra bir konuşma için Hitler'i yanına çağırıp onu Panholzer adlı bir heykeltıraşın yanına gönderdiğini yazmaktadır. Brigitte Hamann'ın "*Hitler'in Viyanası*" (Hamann, 2012) adlı eserinde ise Hitler'in bu fırsatı değerlendiremediği ve Roller ile tanışmasının da ancak bu tekliften 25 yıl sonra, Alman Şansölyeliği esnasında gerçekleştiği aktarılmaktadır. 1920'de Roller, Richard Strauss ve Max Reinhardt ile birlikte Salzburg Festivali'ni kurmuş ve Hugo von Hofmannsthal'ın *Jedermann* oyunu için ilk sahneyi yaratmıştır. Özetle Mahler sayesinde 1903'te Viyana Kraliyet Operası'nın set tasarımcısı görevine getirilen Roller, Mahler'in sahne tasarımcısı ve senaristi olarak dönemin avangard Wagner düzenlemelerini sahneye koymada Mahler'e büyük katkı sunmuştur.

İsviçreli bir mimar ve sahne tasarımcısı olan Adolphe Appia'nın *Tristan und Isolde*'nin Bayreuth gösterimleri için önerdiği sahne ve aydınlatma tasarımları, 1903'te, Wagner'in ikinci eşi Cosima tarafından reddedildikten elli yıl sonra, Richard Wagner'in torunu Wieland Wagner tarafından kabul edilerek Bayreuth Festivali'nde kullanılmıştır. Wieland Wagner, II.Dünya Savaşı'ndan sonra yeniden açılan Bayreuth Festivali'nin eş direktörü ve opera müdürü olarak operaların doğal bir dekor ve ışıklandırma eşliğinde sahnelenmesini desteklemiştir. Adolphe Appia'nın *Tristan und Isolde* için yarattığı yeni sahne tasarımları ve aydınlatma fikirlerinin Wieland Wagner tarafından kabul edilmesi, daha sonra Mahler ve Roller'in yeni sahneleme ve döşeme stillerinin, Wagner eserlerinin icrasında büyük bir başarı kazanmasına zemin hazırlamıştır.

1904'te Gustav Mahler ile Alfred Roller, Wagner'in ilk kez 1879'da sahnelenen *Niebelungen'in Yüzüğü* adlı eserinin Viyana'daki prömiyeri için çalışmaya başlamıştır. Wagner'in eserlerinden birçok prelüd ve alıntıya yer veren Mahler icralarının ilk çıkışı, 1 Ocak 1908'de New York'taki Metropolitan Operası'nda *Tristan und Isolde* ile olmuştur. Bu icrada *Isolde*'yi, Olive Fremstad; *Tristan*'ı ise Heinrich Knote seslendirmiştir. *Die Walküre* ve *Siegfried* operalarının her ikisi de Şubat 1908'de iyi bir kadro ancak zayıf bir prodüksiyonla sahnelenmiş; akabinde Aralık ayında *Götterdämmerung* seslendirilmiştir. Yönetim kurulu, Mahler'i Metropolitan Operası'na müdür yapmak istemiş ancak Mahler, idari görev almak istemediği için bu teklifi reddetmiştir. Aynı şekilde tiyatrodan bıkmış olduğu için Buenos Aires'den gelen ve ondan elli adet Wagner sunumunu yönetmesini bekleyen teklifi de geri çevirmiştir. Mahler bunlarla uğraşmak yerine, kısa tatil dönemlerini Maiernigg ve Toblach'daki beste evlerinde geçirerek yazlık doğanın sessizliği ve konsantrasyonundan faydalanarak kendi eserlerini bestelemeyi tercih etmiştir.

Viyana yıllarında büyük bir anti-semitizm ortamında Yahudi kimliğiyle ayakta kalmaya çalışan Mahler, hayatı boyunca Yahudi düşmanlığından ötürü yaşadığı yabancılaşma duygusunu şöyle ifade etmiştir: "Ben üç kez evsizim. Avusturyalılar arasında bir Bohem, Almanlar arasında bir Avusturyalı ve dünyanın her yerinde bir Yahudi olarak" (Partsch & Pausch, 1997: 22). Mahler her ne kadar çocukluğunda sinagogda kantoryal şarkı söylemeyi protesto etmiş olmasına karşın Katolik kilise korosunda şarkı söylemeyi kabul etmiş olsa da Hasidik Yahudi türkülerini andıran Mahlerci besteleme tarzının semantiği her daim Mahler'in Yahudi kökeninden izler taşımaktadır. Max Brod'a göre *Revelge* bestesindeki hayalet ordusunda olduğu gibi Mahler'in tüm bestelerinde, Hasidik Yahudiliktekine benzer biçimde, huşu içindeki bir ruhun kendinden emin, kararlı ve dik yürüyüşünü simgeleyen marşların kolektif bir birliği sembolize edilmektedir. Mahler'in senfonilerindeki bu temel spiritüel temada, Mahler'in müzikal tarzının onun panteist tavrıyla uzlaşan ve daha sonra Hristiyan dininin motifleriyle asimile olan Yahudi mentalitesinin bir karakteristiğini ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. İlginç olan, Mahler'in kendi üzerinde büyük etki bırakmış olan Wagner'in anti-semitizmini pek de eleştirmemiş olmasıdır. Mahler, Wagner'in dar görüşlülük ve açgözlülük bakımından Yahudilerle alay etmeye kalkmasını eleştirmekle birlikte, bu eleştiriye radikalleşirmemiş ve Wagner'in anti-semitizminden ziyade müzikal perspektifiyle ilgilenmiştir ki şüphesiz bu da Mahler'in hümanist tavrının bir getirisi (Borchmeyer & Maayani & Vill, 2000).

Mahler, Weber'in "*Die drei Pintos und dem Trompeter von Säckingen*" adlı operasını tamamladıktan sonra artık müzikal tiyatro yazmayı bırakmış ve tiyatrodan kaçınmıştır. Nitekim Mahler'in *İkinci Senfoni*'sinden de anlaşılacağı üzere Mahler'in müzik anlayışı, insan sferinden başlayan, ancak daha sonra tiyatral drama ile müzikal drama arasındaki çatışma alanını aşan konuları hedeflemektedir. Mahler'in besteleri, metin, ses ve görüntü arasında zihinlerde diyoptri oluşturan mental bir tiyatrodur. Goethe, Mahler'in senfonilerindeki bu gizil mental yönü, "görünmez tiyatro" ifadesiyle betimler. Sahnesiz ve senaryosuz bu tiyatro, hayali fantazyanın zihindeki oyunudur. Wagner'e göre tiyatrodaki dekor somutluğundaki yetersizlik, hayal gücünün gelişmesine engel olmaktadır. Kostüm ve makyaj malzemelerinden tutun, tüm sahne dekorunun

bayağılığı karşısında tiksinti duyduğunu söyleyen Mahler, şöyle devam etmektedir: "...Kundry gibi ben de bu figürlerin artık susturulması gerektiğini düşündüğümde, hemen aklıma iğrenç sanatçı festivalleri geliyor ve görünmez orkestrayı yarattıktan sonra, görünmez tiyatrolar da icat etmek istiyorum! – Ve duyulmayan orkestra, diye ekliyor, kederli duyuları mizahla sona erdiriyor" (Wagner, 1977: 181).

*Parsifal*'den sonraki döneminde yalnızca tek bölümlük senfoniler bestelemek isteyen ve "mutlak müziğin kutsallaştırılması" düşüncesiyle tiyatrodan uzaklaşan Wagner gibi Mahler de görünmez operadan sonra görünmez bir tiyatroya olan özlemini dile getirmiş ve "geçiş" (*Durchbruch*) kategorisini ortaya koymuştur. Mahler monografisinde Adorno, Mahler'in somut toplumsal deneyim ile ütopyanın sanatsal vizyonu arasındaki diyalektik konumunu göstermek için "*Birinci Senfoni*"nin<sup>3</sup> başlangıcı üzerinden çığır açan "geçiş" kategorisini seçmiştir: "Müzik için kendinizi bunaltmak çok önemlidir. Müzik, ütopyayı kimsenin olmadığı bir yerde kurtarır. Toplumun içkinliğini engelleyen şey, öncekinden ödünç alınan formun içkinliğinde başarılı olamaz. Geçiş, ikisini de yerinden etmek istemiştir." Mahler'in müziği, bir âlemden diğerine geçişi sağlamakta, somut dramatik olanın aşkınlık formu olarak geçiş kategorisi, Mahler senfonilerinin merkezî hareket noktası kabul edilmektedir. Her zaman farklı imâları olan bir dönüm noktası veya *peripetia* olarak, neredeyse tüm senfonilerinde farklı formlarda bulunan bu geçiş fenomeni, sahnede sunulmaya pek uygun olmadığından Mahler, görünür tiyatrodan ziyade görünmez tiyatroyu tercih etmektedir. Adorno'nun açıkladığı üzere mutlak müzikte estetik açıdan hassas olan geçiş fenomeni, müzikal-dramatik bir *deus ex machina* (makineden Tanrı) olarak düşünüldüğünde, basite indirgenmiş olurdu. Bu nedenle Mahler senfonilerinde optik olan, sahnede tinsel olana teslim olmakta ve optik olandan metafizik olana geçiş sağlanmaktadır. Buradaki geçiş kategorisiyle Mahler, yumuşak bir yer değiştirmeden ziyade yıkıcı ve vurucu nitelikteki radikal bir kırılma noktasını imlemektedir. Yani *Durchbruch* fenomeni, yıkarak geçen, yerle bir eden, yeni bir keşif, yeni bir uğrak olarak eskiyi ardında bırakan bir sıçrayışa işaret etmektedir.

Mahler'de müzikal olarak sahnelenen geçiş fenomeninin amacı, operadaki mükemmel unsurun - *Lohengrin*'deki kuğunun veya *Parsifal*'deki güvercinin - geleneksel tezahürlerinde (görünüş formlarında) olduğu gibi mest olmuş bir yığın tablosunu çizmekten ziyade soyut bir mekân müzikal olarak sunan bir varoluş alanı olarak "soyut bir mekân vizyonu"dur. Örneğin Mahler'in *İkinci Senfoni*'sinde varoluşun anlamsızlığı korkusundan, başka bir dünyada sevgi dolu bir karşılaşmanın kesinliğine doğru bir geçiş varken aynı şekilde "*Dördüncü Senfoni*"de<sup>4</sup> de dünyevi hayatın sıkıntısından, manevi bir hayatın dinginliğine geçiş vardır vs.

Mahler'in şarkı ve senfonileri, kompozisyon ve enstrüman tekniği açısından Wagner'e sıkı sıkıya bağlıdır. Mahler'in varyant tekniği, Wagner'in "*Leitmotiv*" tekniği üzerine kuruludur. Mahler bu tekniği, senfonik eserlerinde daha da geliştirerek kendine özgü

---

<sup>3</sup> "*Titan*" başlıklı "*Birinci Senfoni*", 1884-1888 arasında bestelenmiş ve ilk kez 20 Kasım 1899'da Budapeşte'de seslendirilmiştir.

<sup>4</sup> 1899-1901 yılları arasında bestelenen "*Dördüncü Senfoni*", Mahler'in "*Das himmlische Leben*" adlı şarkısından esinlenerek bestelenmiş bir erken dönem eseridir.

müzikal bir semantik yaratmıştır. Mahler'in Nietzsche yorumu, "Üçüncü Senfoni"<sup>5</sup> "Gece Yarısı Şarkısı"nda (*Mitternachtslied*) hissedilmektedir. Keza *Kindertotenlieder*'i bestelerken de Mahler'in "Wesendonck'un Mektupları"nı (Wagner, 2018) okuduğu bilinmektedir. Wagner'in psikolojik ve ruhsal gelişim aşamalarını müzikal olarak tasvir ettiği eser ise *Parsifal*'dir. Mahler'in tekniği, Wagner'in müzikal dramadaki senfonik orkestra tarzına nazaran mutlak müziğin metafizik özgürlüğüne daha fazla sahiptir ve bu özgürlük alanı ile mutlak müzik arasında semantik bir spektrum kazanır. Fakat bu metafizik özgürlüğün gelişimi, Mahler'in eserlerinde tiyatral olanın ötesine geçer. Wagner, ilâhi küreden gelenin insanlar üzerindeki tezahürünü (*enkarnasyon*) temalaştırırken, Mahler'deki yol ise Wagner'dekinin aksine dünya üzerinden cennete giden yoldur. Mahler'e göre bu durum kendisini en açık hâliyle, evrenin küresel bir uzay sesi yarattığı *Sekizinci Senfoni*'de kendini gösterir. Mahler bu uzamsal ses ile kendi polifonisi için alan yaratır. Mahler, bu kozmik müzik anlayışını, Goethe'nin *Faust*'unun ikinci cildindeki sonuca dayandırmıştır. Daha açık bir deyişle *Faust*'taki netice, Mahler'e ses gruplarını dinamik olarak değişen sondaj unsurları olarak müzikalleştirme imkânı tanımıştır. Gerçekten de Mahler, üç bakımdan da evsiz olduğuna dair yukarıda alıntılanmış olduğumuz Yahudilik kaynaklı sürgünlüğüne kozmik olarak tınlayan bir evrenden daha iyi bir vatan bulamazdı! (Ayrıca bkz. Vill, 1979).

Mahler'de de gözümüze çarpan "görünmez tiyatro" talebi, Kleist'in sahneden uzak tiyatrosuna dair Goetheci eleştirilere varıncaya dek eski bir tartışma konusuna ilgi çekmektedir. Nitekim aynı tartışma, Wagner açısından da canlılığını korumuş ve Goethe'nin geleneksel tiyatro türlerine karşı antipatisi, onun Faust ile birlikte tüm sahne geleneklerini aşan yeni bir tip pratik tiyatro biçimini önermesine yol açmıştır. Wagner'in kendisine model aldığı bu yeni biçim, yaşamının son yıllarında, müzik tiyatrosunun başlatıcısı olarak Beethoven'ın, drama öncesi müziğin temsilcisi olarak Bach'a dönüşmesine tekabül etmektedir. Öte yandan Wagner'in geç dönem yazılarında karşımıza çıkan bu "görünmez tiyatro" fenomeni, kutsal olanı, müzikal ve estetik bir şekilde sunarak kültürün görselleştirilmesine baskın gelen, görünmez bir inanç alanının kurulması amacıyla hizmet etmektedir. Nitekim Mahler'in kozmik müzik anlayışını içeren *Sekizinci Senfoni*'ni büyük bir Goethe ilahisi olarak bestelemesi de bu yeni "görünmez tiyatro" fenomeninin etkisi altında gerçekleşmiştir.

#### 4. Sonuç

Şüphesiz ki hiçbir sanatçının sanatsal yaratıcılığı ve estetik algısı, içinde yaşadığı tarihsel koşullardan ve çağdaşı olan felsefi görüşlerden bağımsız değerlendirilemeyecek kadar sosyo-politik, ekonomik ve düşünsel arkaplânla iç içedir. Kimi sanatçıda yerleşik düzene bir tepki olarak kimi sanatçıda süregelen normlara ve değerlere bir katkı olarak ortaya çıkan sanatsal üretim, içinde filizlendiği toplumun felsefi ve tarihsel pozisyonundan ayrı değerlendirilemez. Bu bakımdan klasik müziğin duayenlerinden Richard Wagner'in Gustav Mahler üzerindeki etkisi de yalnızca müzikal açıdan ele alınamayacak kadar Beyreuth kültürüne ve Alman felsefesine (özellikle de

<sup>5</sup> 1893-1896 yılları arasında bestelenen "Üçüncü Senfoni", belki de gelmiş geçmiş en uzun senfoni olarak altı bölümden oluşmaktadır.

Schopenhauer felsefesine) yaslanan entelektüel bir arkaplâna ve sosyal çevre ortaklığına dayanmaktadır. Dolayısıyla Wagner ve Mahler'in müzik anlayışlarındaki ortaklıklar; Mahler'in Wagner'in eserlerinin icra edilmesi konusunda sarf ettiği gayret ve Wagner eserlerinin icrasına kattığı yorumlar, bu felsefi iklim ve tarihsel arkaplân hattında seyredildiğinde, Wagner ve Mahler dönemlerinde Alman felsefesinin sanatsal temsil ile kurduğu ilişkiye dair ilgi çekici noktalar bulgular ortaya çıkmaktadır. Bu kültürel, tarihsel ve felsefi birikim, Alman felsefesinde sanat üzerine yazıp çizmiş tüm önemli düşünürlerin katkılarıyla biçimlendirilerek müzik felsefesine uzanan hesaplaşmaların bir ürünüdür. Dolayısıyla bu bildiriyle, Wagner ve Mahler'in müzikal anlamda kurdukları ilişki, Mahler üzerindeki Wagner etkisiyle sınırlandırılmamış; Nietzscheci tabirle müziğin ruhundan tragedyanın doğuşu ışığında mimetik sanat anlayışı hakkındaki tartışmalar, Alman kültür felsefesindeki 'ayniyetsizlik' sorununa referansla tartışılmış ve Wagner ile Mahler'in müzik anlayışları üzerindeki felsefi arkaplân bilhassa Schopenhauer felsefesi üzerinden ele alınmıştır. Nitekim Wagner ile Mahler'in beraberce en çok etkisi altında kaldıkları filozofun Schopenhauer olduğu görülmektedir. Her iki besteci de Schopenhauer'in "İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya" yapıtından etkilenerek atonal bir müzik anlayışı geliştirmiştir. Wagner'in "*Tristan ve Isolde*" operası; Mahler'in ise - vokal partilere yer vermediği - (1, 5, 6, 7, 9 ve hatta tamamlanmamış 10 numaralı) senfonilerinde Schopenhauer'in müzik tanımlamasına uyan bir bestecilik perspektifi sundukları görülmektedir. Mahler'in müziğinde genel olarak bulunan 'trajik' ile 'komik' olan arasındaki çatışmanın Schopenhaueri dünya görüşüyle uyum içinde olduğunu görülmektedir. Bu nedenle hem Wagner'in hem de Mahler'in müziklerinin felsefi zemininde Schopenhauer'in etkisinin, tüm diğer filozoflardan daha fazla olduğu anlaşılmaktadır. Tüm bu tartışmaların yanında, Yunan ve Alman kültüründe sanat anlayışı bakımından yaşanan kopuşlar ve Almanlar tarafından yakalanması arzulanan Yunan sanatına dair kilometre taşları incelenmiş olup; Alman halkının tarihsel olarak totaliter Nazizim döneminde yaşadığı toplumsal travma ve patolojiyi estetik bir *pathos* ile aşma girişimi de ele alınmıştır. Varoluşsal sancılara ve ayniyetsizlik şeklinde zuhur eden bir "özgün kimlik bulamama" çıkmazına yol açan sosyal patoloji, otantik bir sanat felsefesiyle aşılmaya çalışılmış; estetik bir yapıbozumdan politize edilmiş estetiğe geçtiği tarihsel süreçte Alman kültürü, 'Nazizim' mitosunu bir 'gelecek mitosu' ile değiştirerek kendi tarihini ve kimliğini yapıtlaştırmıştır. Bu süreci, Wagner ve Mahler müziğinin ardında yatan felsefi arkaplanın baş mimarlarına, Sokrates, Euripides, Nietzsche, Feuerbach, Schiller, Schlegel ve özellikle de Schopenhauer'a götürerek ele aldığımız çalışmada, Alman felsefesinin genel olarak estetikle, özel olarak da müzikle kurduğu ilişkiyi ayniyetsizlik üzerinden yorumlamayı denedik. Hegel, Nietzsche, Heidegger, Hölderlin, Bachofen, Schiller ve Benjamin gibi isimler üzerinden sorgulanan trajik ve mimetik temsilin *mitos* ile ilişkisi, öykünmecî sanatın Yunan ve Alman geleneklerindeki farklı tezahürlerini mukayese ederek tartışmayı, çağın dini haline gelen sanat kültürünün kutsallığına eleştirel yaklaştığımız bir noktaya taşıdı ve tam da burada Wagner müziğinin Mahler üzerindeki etkisinin, Alman felsefesinde o dönemin ruhunu yansıtan 'yüce olana öykünme' ve 'mimetik yaratıcılık' ile ironik bir yakınlık içinde olduğunu ifade etmiş olduk.



**KAYNAKÇA**

- Bacofen, J.J. (2020). *Das Mutterrecht*. Kessinger Publishing.
- Blaukopf, K. (1969). *Gustav Mahler oder Der Zeitgenosse der Zukunft*. Viyana: Molden Yay.
- Borchmeyer, D. & Maayani, A. & Vill, S. (2000). *Richard Wagner und die Juden*. Stuttgart · Weimar: B. Metzler Yay.
- Diderot, D. (2014). *Oyunculuk Dersleri*, (T. Kanbur, Çev.) Kafekültür yay.
- Hamann, B. (2012) *Hitlers Wien. Lehrjahre eines Diktators*. Piper Yay.
- Lacoue-Labarthe, P. (1986). *Die Nachahmung der Modernen*. Berlin: Engeler yay.
- Lacoue-Labarthe, P. & Nancy, J.L. (1994) *Il Mito Nazi*, Genoa: Il Melangolo Yay.
- Mahler, G. (1997). *Ein Glück ohne Ruh'*. *Die Briefe Gustav Mahlers an Alma*. H.L.de LaGrange & G. Weiß (Ed.). Berlin: Btb yay.
- Marx, K. (2016). *Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire'i*, (T.Bora, Çev.) İstanbul: İletişim yay.
- Maser, W. (2001). *Adolf Hitler. Legende - Mythos – Wirklichkeit*. Bechtle Yay.
- Nietzsche, F. (2020) *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu*. (İ.Z.Eyüboğlu, Çev.) İstanbul: SAY yay.
- Okan, C. (2024) *Schopenhauer'in Metafizik Sistemi ve Bu Bağlamda İsteme Kavramının Wagner ile Richard Strauss'un Eserleri Üzerinden Analizi*, MSGSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi.
- Partsch, E.W. & Pausch, O. (1997). *Die Ära Gustav Mahler. Wiener Hofoperndirektion 1897–1907. Cortina I: Materialien aus dem Österreichischen Theatrumuseum und der Theatersammlung der Österreichischen Nationalbibliothek*, Viyana: Böhlau Yay.
- Rohde, E. (2010). *Psyche*, Nabu Press.
- Schelling, F.W.J. (1914). *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*. O. Braun (Ed.), Leipzig: Felix Meiner Verlag.
- Schiller, Friedrich, *Über naive und sentimentalische Dichtung*, Reclam, Philipp, jun. Verlag, I.Baskı, 2002.
- Schreiber, W. (1971). *Mahler*. Hamburg: Reinbek Yay.

Vill, S. (1979). *Vermittlungsformen verbalisierter und musikalischer Inhalte in der Musik Gustav Mahlers. Frankfurter Beiträge zur Musikwissenschaft içinde VI.Band*, Tutzing: Schneider Yay.

Wagner, C. (1977). *Die Tagebücher 1878–1883, II.Band*, Münih: Piper Yay.

Wagner, R. (2018). *Briefe Richard Wagner's an Otto Wesendonck*. Palala Yay. (Scholar Select)

Wagner, R. (2016). *Der Ring des Nibelungen, Das Rheingold / Die Walküre / Siegfried / Götterdämmerung (Vollständiges Textbuch)*. M. Holzinger (Ed.), Holzinger Yay.

Wagner, R. (2015). *Über Staat und Religion / Religion und Kunst*. Hofenberg Yay.

Makale Geliş Tarihi | Received: 01.06.2024

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 23.10.2024

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

Araştırma Makalesi | Research Article

## BİLİMSEL ÇOĞULCULUĞUN POLİTİK YANSIMALARI: FEYERABEND'İN BİLİM ANLAYIŞINDA ARAŞTIRMANIN DEMOKRATİKLEŞMESİ

Mehmet BÜYÜKTUNCAY<sup>1</sup>Mete Han ARITÜRK<sup>2</sup>

**Öz:** II. Dünya Savaşı sonrası Avusturya'sında ampirizm ve bilimsel yöntem üzerine yazmaya başlayan Feyerabend, önceleri mantıksal pozitivizmle uyum gösterse de daha sonra bu görüşleri eleştirmiş ve Batı biliminin metodolojik standartlarını sorgulamıştır. Batı biliminin iddia ettiği evrenselliğin ideolojik olduğunu ve bilimin birçok şekilde var olabildiğini savunmuştur. Feyerabend'in metodolojik anarşizmi, bilimin sıkı evrensel standartlarla değil, tesadüfler, sıçramalar ve öngörülemeyen olaylarla ilerlediğini öne sürmektedir. Ona göre, bilginin gelişimi için bilimsel yöntemlere çoğulcu bir yaklaşım esastır ve her kültürün kendi bilimsel uygulamasını belirlemesine izin verilmelidir. Bilimsel araştırma çerçevesi farklı tarihsel ve kültürel koşullara göre değişir; bu da mutlak kurallara bağlamsal olanların eklenmesini gerektirir. Feyerabend, buna ek olarak bilimin askeri, ekonomik ve siyasi güçlerin egemenliği altında kalmasını eleştirir. Bu çalışma, Feyerabend'in evrensel karakterli bilimsel teorilerin oluşumu aşamasında tarihsel değer ve bağlamsal girdilerin de etkili unsurlar olduğuna dair görüşlerinin dayanaklarını çözümlenme amacı taşımaktadır. Bunun ardından makale, filozofun pek çoklarıncı düşüncü olduğu gibi bir bilim düşmanı mı yoksa bilimselciliğin önemli bir rasyonel eleştirmeni mi olduğu meselesini ilgili tartışmalar ışığında aydınlatmaya çalışacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Paul Feyerabend, bilim düşmanı, metodolojik anarşizm, bilimsel çoğulculuk, bağlamsal kurallar, eşölçülemezlik

## THE POLITICAL IMPLICATIONS OF SCIENTIFIC PLURALISM: THE DEMOCRATISATION OF SCIENTIFIC INQUIRY IN FEYERABEND'S UNDERSTANDING OF SCIENCE

**Abstract:** Beginning his career in Austria after World War II with his writings on empiricism and scientific method, Feyerabend had initially written compatibly with logical positivism; but he later criticized these views and questioned the methodological standards of Western science. He argued that the claimed universality of Western science was ideological and that science could exist in many ways. Feyerabend's methodological anarchism suggests that science progresses not

<sup>1</sup> Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mütercim Tercümanlık Bölümü | Dokuz Eylül University, Faculty of Arts, Department of Translation and Interpreting  
mehmet.buyuktuncay@gmail.com  
0000-0002-2327-3488

<sup>2</sup> Dr. Öğr. Üyesi | Assistant Profesör

Afyon Kocatepe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü | Afyon Kocatepe University, Faculty Of Education, Department of Educatual Sciences  
metehanariturk@gmail.com  
0000-0003-3773-9610

through strict universal standards but through contingencies, leaps, and unforeseen events. He believes that pluralism of scientific methods is essential for the development of knowledge, and each culture should be allowed to determine its own scientific practice. According to Feyerabend, the framework of scientific research varies according to different historical and cultural conditions, necessitating the addition of contextual rules to absolute ones. He further criticizes the dominance of military, economic and political powers on science. This paper attempts to analyze the foundations of Feyerabend's views on the influence of historical values and contextual inputs in the formation of universal scientific theories. Subsequently, the article will seek to deal with the question as to whether the philosopher is an enemy of science or a significant rational critic of scientism, on the background of the relevant debates.

**Keywords:** Paul Feyerabend, enemy of science, methodological anarchism, scientific pluralism, contextual rules, incommensurability

## 1. Giriş

Karl Popper, Thomas Kuhn ve Imre Lakatos gibi önemli bilim felsefecilerinden gerek etkilenip gerekse farklı yönlerden onları eleştiren Paul Feyerabend, teorisinin temellerini bilim felsefesi açısından bereketli topraklar sayılabilecek II. Dünya Savaşı sonrası Avusturya'sında atmıştır. Bu dönemde bilim felsefesinde özellikle ampirizm ve bilimsel yöntem hususlarında yazılar kaleme almaya başlamıştır.<sup>3</sup> Kendisinin de kabul ettiği üzere bu dönemde yazdığı metinler mantıkçı pozitivistlerin tavrını tekrar etmekteydi: "Bilim bilginin temelidir; bilim deneyseldir; deneysel olmayan mevzular ya mantıktır ya da saçmalık." (Feyerabend, 1997, s. 74). Bir özeleştiri olarak erken dönemlerinde mantıkçı pozitivismeye yakın durduğunu belirten Feyerabend, ilerleyen felsefe kariyerinde mantıkçı pozitivismi eleştirerek teorisinin hedefine evrensel olma iddiasındaki Batı biliminin yöntembilimsel standartlarını koyar. Birinci Dünya Bilimi diye adlandırdığı Batı düşüncesindeki ilerleme fikrine dayanan bilim anlayışının evrensel geçerliliğinin kendinden menkul olduğunu ve aslında Batı biliminin de doğrudan evrensel olmayan fikirler içerdiğini savunur. Nesnellığe ve niceliğe dayandırılmak istenen bilgi, bu evrensellik iddiasının temelinde yatmaktadır. Fakat Feyerabend'e göre evrensel olarak geçerli bilim düşüncesi de tıpkı başka gelenekler gibi özel tarihsel şartlarda ortaya çıkmış bir düşünce geleneğidir. Bu çerçevede, 1960'larda tüm dünyada ve özellikle de akademiye meydana gelen çalkantılar Feyerabend'i önemli ölçüde etkilemiştir. Berkeley'deki öğrenci örgütlenmeleri ekseninde şekillenen Özgürlük Hareketi onun bakış açısını değiştirmiş ve dönüştürmüştür. Söz konusu hareket neticesinde, okul yönetimi kampüsteki çoğulcu siyasi katılım taleplerini kabul etmek ve yönetmeliklerini buna göre değiştirmek zorunda kalmıştır (Preston, 2020). Feyerabend'in bu toplumsal harekete yönelik düşünceleri dikkat çekicidir:

1964'te ve sonraki yıllarda, yeni eğitim politikaları sonucunda, üniversiteye Meksikalılar, Zenciler, Kızılderililer de girmeye başladı. Bir "eğitim" edinebilme umuduyla, bir miktar meraklı, bir miktar mağrur, bir miktar da kafaları karışık, öyle oturup duruyorlardı. Peşinden sürükleyecek insan arayan bir peygamber için ne bulunmaz bir fırsat! Usun yaygınlaştırılmasına ve insanlığın daha gelişmesine katkıda bulunmak için -ussalcı dostlarım böyle diyorlardı- ne bulunmaz bir fırsat!

---

<sup>3</sup> Feyerabend bu dönemini şu şekilde özetler: "Hayatımın seyri artık açıktı: gündüzleri teorik astronomi, tercihen pertürbasyon teorisi alanında; akşamları provalar, özel dersler, vokal çalışmaları ve opera [...] gece de astronomi gözlemleri. Buraya kadar çizdiğim bir tablo planımın bir yanını sergiliyor. Ta yukarılarda, erişilmez bir dağın tepesinde, teleskopla lekesiz bir gökyüzüne bakıyorum. Geriye kalan tek engel savaştı" (Feyerabend, 1997, s. 42-43).

Yeni bir aydınlanma dalgası için ne görkemli bir fırsat! Ama ben çok farklı düşünüyordum. Zira anlıyordum ki o güne kadar az çok yontulmuş dinleyicilerime anlatageldiğim o incelikli savlar ve güzel öyküler, fikirleriyle kendi dışında kalan herkesi köleleştirmeyi başarmış küçük bir grubun kendini beğenmiş düşlerinden, düşüncelerinden başka bir şey olmayabilirdi. Ben kim oluyordum da bu insanlara neyi nasıl düşünmeleri gerektiğini söylüyordum? [...] Eşitlik demek, farklı ırklara ve kültürlere mensup insanlann, şimdi artık beyaz adamın manyaklıklarına katılma gibi güzel bir şansa, onun bilimine, onun teknolojisine, onun tıbbına, onun politikasına katılma şansına sahip olmaları demektir. Dinleyicilerime baktıkça aklımdan geçen bu düşünceler, yerine getirmek durumunda olduğum görevden tiksintiyle ve dehşetle soğumama neden oldu. Zira bu görev - şimdi gayet iyi anlıyordum ki - çok usta, çok hilekâr bir köle çalıştırıcısının göreviydi. Ben ise, bir köle çalıştırıcısı olmak istemiyordum (Feyerabend, 1991, ss. 144-145).

Bu anlamda, farklı standartlarla işlemekte olan diğer bilim geleneklerini (nicel ölçümlere dayanmayan, alternatif tıp gibi geleneksel uygulamaları da içeren Üçüncü Dünya Bilimi) peşin hükümlerle çöpe atmamak gerekir. Zira bilimin birçok şekli ve dolayısıyla farklı bilimlerin farklı yöntemsel uygulamaları olduğundan, Feyerabend her kültürün önemli addettiği alanlarda başarılı olan bir bilim şeklini kullanabileceğini söyler (Feyerabend, 1999, s. 9). Dolayısıyla bilimin nihai olmaktan öte, gerçekliğe giden birçok görüşten yalnızca biri olduğunu kabul etmek durumunda kalırız. Ona göre bilimin evrenselliği düşüncesi başlı başına ideolojik bir düşüncedir ve Feyerabend'in yöntembilimsel eleştirisinin temel düsturlarından birisi de bilimleri her türlü ideolojinin esaretinden kurtarmaktır<sup>4</sup>. İdeolojilerin esaretinden kurtulan bir bilim daha özerk ve ilerlemeci olabilir. Feyerabend'in temel hedefi, mevcut bir bilimsel yöntemi yenisiyle değiştirmek değil, herhangi bir mutlak yöntemin sınırlayıcı doğasını göstermektir. Ona göre tüm yöntemler, kaçınılmaz olarak bilimsel araştırmayı bir şekilde kısıtlar. Diğer bir deyişle, Feyerabend kendi amacını entelektüel değil insancıl olarak tanımlar. Bilgiyi geliştirmekten çok insanlara yardımcı olmak niyetinde olduğunu vurgulayarak daha hümanist ve belki de işlevci bir tavır alır (Feyerabend, 1999, s. 18).

Feyerabend, bilimi anarşist bir teşebbüs olarak görür. Şöyle ki tıpkı tarih gibi bilim de rastlantılarla, boşluklarla, sıçramalarla ve tuhafılıklarla ilerler. Bu hususta bilim düşmanı olarak yaftalanmasında etkili olan *Yönteme Karşı* adlı çalışmasının giriş bölümünde şunları dile getirmektedir:

İspatların ve kullanılan retorik benim hiçbir "derin inancımı" ifade etmediğini hep akılda tutun. Onlar sadece insanları akılcı bir şekilde burnuna kanca takıp peşinden sürüklemenin ne kadar kolay olduğunu gösteriyorlar. Bir anarşist, Akıl (Gerçek, Dürüstlük, Adalet ve benzerlerinin) otoritesini baltalamak için Akıl oyunu oynayan gizli ajan gibidir. (Feyerabend, 1999, s. 48)

Düşünür yine aynı eserinin ilerleyen bölümlerinde yapmaya çalıştığı şeyin, bilimi eleştirmek veya bilimin otoritesini yok etmekten ziyade bilim yapma tarzını ve bu tarzın ardındaki zihniyeti eleştirmek olduğunu açıkça ifade eder: "Bir daha hatırlatmak isterim ki, verdiğim örnekler bilimi eleştirmiyor; bilimi kendi saftirik kurallarına tabi kılmak isteyenleri, böyle kuralların yaratacağı felaketleri göstererek, eleştiriyor" (Feyerabend,

<sup>4</sup> Marksizm türü siyasi ideolojilerin yanı sıra bilimin esas olarak Akılcılık ideolojisinden kurtarılması gerektiğini savunan filozof, akılcılığa karşı argümanlarını daha geniş bir çerçevede *Akla Veda* adlı eserinde ifade eder.

1999, s. 74). Bu anlamda, retorik kullanımını kendi eleştirel şüpheciliğinin hizmetine sokarak katı yöntembilimi ve rasyonalist ideoloji savunucularının da benzer şekilde bir retorik kullanımıyla ilerlediklerini ifşa etme yolunu tutar.

Benzer bir bağlamda, Feyerabend'e göre, bilim tarihinden örneklere başvurulduğunda görüleceği üzere birçok bilim insanı bilim pratiği içerisinde mevcut yönetsel çerçeveyi *ad hoc* hipotezlerle eğip bükmek veya doğrudan ihlal etmek suretiyle ilerlemektedir. Tam da bu yüzden Feyerabend, Einstein'ın, "bilim insanı sistematik bilgikuramcısına ilkesiz bir oportünist gibi görünecektir" sözüne kulak vererek, dışsal koşullar ve deney olgularının daima araştırmacıyı bilgikuramsal kısıtlamalardan kaçmaya zorladığını savunur<sup>5</sup> (Feyerabend, 1999: 34). Böylesi yönetsel ihlaller istisna değildir; bunlar bilakis normu oluşturur ve bilginin gelişmesi için zorunludur. Üstelik bilim tarihi de benzer yöntem ihlalleriyle doludur. Bu anlamda, bilim pratiği ve teori oluşturma sürecinde basitlik, zarafet ve özellikle de tutarlılık zorunlu şartlar olarak görülemezler. Tutarlılık şartı Feyerabend'e göre tektipleştiricidir çünkü çelişkileri bertaraf etmek pahasına alternatif görüşleri saf dışı bırakır. Bunun iki olumsuz sonucu olacaktır: Birincisi, tutarlılık şartı çoğul bir referans evrenine ve aslında çoğul bir yöntembilime ket vurarak indirgemeci ve tekçi bir yaklaşıma sebebiyet verir. İkinci olarak da Feyerabend'e göre bir bilimsel teori aslen olgularla değil ancak diğer teorilerle karşılaştırılarak ilerleyebileceğinden, tutarlılık şartı alternatif görüşleri saf dışı bırakmakla bilimsel ilerlemenin de önünü alır. Ona göre tutarlılık şartı, çekişen veya mukayese edilen teorilerden daha iyi olan teoriyi değil de daha eski olan teoriyi koruduğu için işlevsizdir:

Bir teoriyi veya hipotezi olgularla uyuşmadığı için değil de, diğer bir teoriyle, üstelik de doğrulayıcı örneklerini paylaştığı bir teoriyle uyuşmadığı için eliyor. Böylece o teorisinin henüz test edilmemiş bölümünü bir geçerlilik ölçüsü haline getiriyor. Böylesi bir ölçüyle daha yeni bir teori arasında tek fark yaş ve aşinalıktır. Daha genç teori önce gelseydi tutarlılık koşulu onun yararına işlerdi (Feyerabend, 1999: 50).

Feyerabend'in yöntembilimsel anarşizmini siyasal anarşizmden ayırt etmek elzemdir. Zira kimi siyasal anarşizm tezleri bilimci (*scientist*) bir yapı da sergileyebilmektedir. Oysa Feyerabend, toplumda olduğu gibi bilimde de yasa ve yöntem düşüncesinden bağımsız hareket etme cesareti gösteren her girişimin kaosa yol açabileceğinden korkmaya gerek olmadığını ileri sürer (Feyerabend, 1999, s. 37). Aksine bu yöntemi ve yasayı ihlal edebilen girişimler bize yöntemler çoğulluğunu sağlamak suretiyle içinde bulunduğumuz gerçekliğin özelliklerini veya kavram çerçevesinin sınırlarını keşfetme gücünü verir. Bu keşif de içeriden değil ancak alternatif kavram setleri ile dışarıdan bir yaklaşımla mümkün olabilir. Dolayısıyla yöntembilimsel anarşizm, keşif ve araştırma sürecini kısıtlamayan tek mümkün tavidir.

## 2. Bilimin Yapısı

Feyerabend için bilim yekpare ve homojen bir pratik değildir. Bilim kimi zaman beklendiği gibi çalışır ve işe yarar, kimi zaman ise yaramaz. Bilimleri oluşturan olay,

---

<sup>5</sup> Ancak Feyerabend *Akla Veda* adlı eserinin Ernst Mach ve Einstein'ın araştırma yöntemlerinin birbiriyle ilişkisini irdelediği 7. Bölümünde, pozitivist olan Mach'ın mevcut bilim tasvirlerinin uydurma karakterini teşhis ederek aslında pozitivistin kısıtlayıcılığından kurtulmaya çabalarken, Einstein gibi pozitivistme baştan karşı çıkmış birinin araştırmasında nasıl pozitivist yöntemin önemli bir kısmını kullanıyor olduğuna da dikkat çeker.

sonuç ve etmenler genel bir yapı göstermez; bilimsel araştırmaların hepsinde ortak olup başka yerde rastlanamayacak bir takım özel unsurlar yoktur (Feyerabend, 2012, s. 322). Bütün başarılı bilimsel araştırmalar, genel standartlara boyun eğmediği gibi araştırmayı ilerleten adımlar da her seferinde bilinçli bir şekilde atılıyor olmayabilir. Genel standartları çok önemseyip bilimi teorik bir çerçeve dışında göremeyenler yüzünden bilgi teorisi gerçeklik ile temasını kaybetme riskine maruz kalır. Bilim felsefesi ile bilimsel araştırma ve uygulamaların tarihi arasındaki yarıma göz ardı edilmemelidir. Bilimsel prosedürler ve rakip teoriler arasındaki değer yargısı farkları ne derecede keskin olursa olsun, bilim pratiği işlemeye devam etmektedir. Teoriler arasındaki uyuşmazlıklar ya da yöntembilimsel esnemeler, bir bakıma, bilim insanlarının değil felsefecilerin sorunudur. Feyerabend'e göre, bilgikuramsal teorilerin kısıtlılıklarını aşmaya dönük çabaları açık bir şekilde J. S. Mill ve kısmen de Wittgenstein gibi filozoflarda; Boltzmann, Mach, Duhem, Einstein ve Bohr gibi bilim insanlarında görmek mümkündür: "Onlar olmasaydı modern fizikteki devrimler, görelilik ve kuantum mekaniği ve daha sonra psikoloji, biyoloji, biyokimya ve yüksek enerji fiziğindeki gelişmeler imkânsızlaşardı" (Feyerabend, 2012, s. 323). Bilimin sözde evrensel ölçütlerinin ve bilgikuramsal teorilerin bağlayıcılığı ve kısırlığı üzerinde duran Feyerabend'e göre, eğer bir kısım pratik iş görme usullerine 'teori' denebilecekse, bu çeşit teorilere herkes sahiptir.<sup>6</sup> Ancak onun açıktan yadsıdığı, bilimsel pratik gücünü durağan yapılar içinde donduran büyük ve tekçi sistem inşalarıdır. Çünkü bir bilimsel araştırmayı yönlendiren ölçütler, bilimsel süreçleri yalnızca nesnel bir tartıya vurmaz; aksine bu ölçütler çoğu kez aynı süreçler tarafından oluşturulurlar (Feyerabend, 2012, ss. 324-325). Bu demektir ki monolitik teorilerin çalışmasına yardımcı olan ölçütler, zaten bizzat o teorinin kendisi tarafından belirlenmiş olduğu için, bu büyük teori sistemleri kendi içine kapalı ve kendi kendini zehirler bir hale bürünür. Feyerabend, böylesi yapı kurma çabalarının Mach, Einstein ve Wittgenstein'da bulunmadığını vurgular.

Feyerabend, Karl Popper'in 'eleştirel akılcılığı'nı elitist ve formalist olup insani öğe barındırmadığı için eleştirir. Popper'in yanlışlamacılığının bilimsel keşif sürecini tıkayacağını düşünür, çünkü Popper'e göre yanlışlığı ispatlanan bir teori tümenden elden çıkarılmalıdır. Fakat bu halde, teorik zorlukların üstesinden gelmek adına, gözlem sonuçlarıyla çelişmesine rağmen elde tutulmaya devam edilen teori veya hipotezler, basit bir yanlışlanma nedeniyle elimine edilip beraberinde getirdiği tüm kazanımlar çöpe yollanacaktır. Neticede, Feyerabend kısmen veya tamamen çürütölmüş teorilerin elde tutularak geliştirilmeye çalışılmasını gerekli görmüş; eldeki doğrulanmış teorilerle çelişen yeni hipotezlerin ise üretilerek çoğaltılmasını önermiştir (Mottolini, 2006, s. 307). Bunların eldeki kavram ve veri setleriyle her zaman eleştirel ve kontrol amaçlı bir ilişki içerisinde tutulması gerektiğini düşünmüştür. Feyerabend'in bahsettiği bu çoğaltım ilkesi, mevcut kavramsal çerçevemizi geliştirecek ve alternatif çerçeveler sunabilecek bir girişimi beraberinde getirecektir. Mevcut teorilerle uyuşmayan yeni teorileri çoğaltmaktaki bu ısrar, her bir yeni teoriyle birlikte empirik içerikte görölecek artışa paralel olarak mevcut teorilerin sınanabilirliğini sağlamanın garantisi haline gelmektedir. Eldeki teoriyle uyuşmayan alternatifler üretmeye başlamak için teorinin çıkmaza girmesini beklemeksizin yapılan bu çoğaltımlar, yanlışlanabilirlik ve dolayısıyla sınanabilirlik olanaklarını artırdığı gibi mevcut sorunların tespiti için de zaman kazandırmaktadır. Teorilerin yapısal öneme sahip en önemli unsurlarının analiz

<sup>6</sup> Feyerabend, mantıksal açıdan bakıldığında, tüm terimlerin teorik olarak kabul edilebileceğini şu şekilde dile getirmektedir: "Mantıksal olarak konuşursak, tüm terimler 'teoriktir'" (Feyerabend, 1981, s. 32).

sonucu değil de diğer teorilerle mukayese ve diğer görüşlerle karşılaştırma aracılığıyla elde edilmiş olması gibi tarihsel olgular, yanlışlanmış empirik içeriği ya da deneylerle çelişen hipotezleri ilk fırsatta elden çıkarmanın yanlışlığını ortaya koymaktadır (Anowai ve Okafor, 2018, s. 510). Şu hâlde, mevcut gözlem ve veri setleriyle çelişen hipotezler ve teoriler üretmeyi buyruk veren bu teorik çoğulculuk, Feyerabend'e göre, zannedilenin aksine bilimsel ilerlemeye somut katkıları olan bir ilkedir.

Feyerabend, bilgi biçimlerinin sınama ve yanılma ile ilerlediği görüşünü 'teorik gelenekler' ve 'tarihsel gelenekler' diye adlandırdığı iki geleneğe mal eder. Tarihsel gelenekler, adetlerin topluma ve kültüre göre değiştiğini göz önünde bulundurarak görece bilgi üretirler (ne var ki bu durum onları anlamsız kılmaz). Teorik gelenekler ise özel koşullara bağlı veya bölgesel bilgiyi kapsayıcı modellere sıkıştırarak nesnel bilgi üretme iddiasındadır. Feyerabend, Popper'i, bu ikinci gelenek içinde gördüğü için eleştirir çünkü Popper, örneğin pozitivism eleştirisi yaparken, tarihsel antagonizmaları basit formel alternatiflere indirgeyerek teorik geleneğe arka çıkmaktadır. Oysa bilim insanları, farklı teorilerin farklı kesitlerini bölük pörçük kullanmakta tereddüt etmeyerek bilimin ve bilimsel keşiflerin Popperci anlamda tündengelimsel sistemlere dayalı teorik bir geleneğe değil, aksine tarihsel bir geleneğe yaslandığı savına uygun daha çok örnek verirler bize (Feyerabend, 2012, ss. 193-196). Tam da bu noktada bilimin ve tarihin çizgisel bir ilerlemeye tabi olmadığı tekrar hatırlanmalıdır ki Feyerabend'in teorik geleneğin soyutluğuna dair eleştirisi anlaşılabilir. Böylelikle yanlışlanan ya da gözlem sonuçlarıyla uyuşmayan teorilerin doğruluk iddialarında nasıl ısrarcı olabildiği de ayrıca kavranabilecektir. Feyerabend için Atomcu teori bu duruma çok uygun düşen bir örnektir. Atomcu teori sık sık çürütülmüş ve ayrıca olgularla çelişir görülmüştür. On dokuzuncu yüzyıl sonunda ise neredeyse metafizik olarak addedilmiştir. Oysa bu teoriye 'inanın' Boltzmann ve Einstein ısrarla bu teoriyi savunmuşlardır. Bu sayede atomculuk her çürütüldüğünde, geri dönerek eleştirileri bertaraf etmiş ve saygın bir teori olarak bilim tarihinde yerini almıştır (Feyerabend, 2012, s. 300). Buradan şu iki dersi çıkarmak her zaman mümkündür: Birincisi nesnel olduğu düşünülen ölçütler ve standartlar tarih içinde ve deneylerle ilişkileri içerisinde kendileri de değişebilirler. İkincisi teorik geleneklerde önseziler dışlandığı için bu gelenekler kavramsal değişikliklere engel olur ve herhangi bir değişiklik meydana geldiğinde onu açıklamaktan aciz kalır (Feyerabend, 2012, s. 307).

Feyerabend'in etkilenecek eleştiriler yönelttiği bilim insanları ve bilim felsefecileriyle olan etkileşimine değinecek olursak, Boltzmann, Einstein ve Bohr gibi bilim insanlarının felsefe üzerinde kalıcı bir etki bırakmaması Feyerabend'i hayıflandırmıştır. Ona göre, 'mektepli felsefe' ile onun inceleme konusu olan bilim arasındaki uçurumu ve bilgikuramsal reçetelerin aldaticılığını Fleck, Polanyi ve Kuhn gibi düşünürlerin fark etmesi, ne yazık ki büyük bir dönüşüme yol açmamış ve felsefeciler tarihsel bir perspektifi benimsememişlerdir. Feyerabend, bilimsel gelişmeyi anlamada tarihsel bağlamın önemini vurgulayan Kuhn'un perspektifine katılmaktadır. Her iki düşünür de, bilimsel ilerlemenin ve rasyonelitenin doğasının, bilimsel teorilerin zaman içindeki değişimini ve dönüşümünü inceleyerek daha iyi kavranabileceği konusunda hemfikirdir. Başka bir deyişle, bilimsel bilgi üretiminin ve kabulünün tarihsel ve sosyal faktörlerden bağımsız olmadığını savunurlar. Metinde de referans verilen Michael Carrier, Kuhn ve Feyerabend gibi tarihselci yaklaşımların, teori seçimi, bilimsel ilerleme ve bilimin rasyonelliği arasında kendine özgü bir ilişki kurduğunu ifade eder. Bu, bilimsel yöntemin evrensel ve değişmez olmadığı, aksine bilimsel toplulukların tarihsel



ve sosyal bağlamı içerisinde şekillendiği anlamına gelir. Dolayısıyla, bilimsel ilerleme, basitçe bir doğruluk birikimi değil, aynı zamanda bilimsel paradigmlar arasındaki geçişler ve dönüşümlerle gerçekleşen bir süreçtir. Bu anlayış, bilimsel rasyonalitenin de bağlamsal ve tarihsel olarak değişebileceğini ima eder (Carrier, 2020, s. 209). Buna göre Kuhn'un paradigmlar ya da disipliner matrisler olarak adlandırdığı, birbirine rakip ya da birbirini zamansal olarak izleyen teorik açıklama çerçeveleri arasında bir seçimde bulunmayı gerektirecek ve teori değişimlerini çizgisel bir evrim şeması halinde haklılaştıracak değişmez metodolojik kriterlerin varlığının yadsınması, Feyerabend'in düşüncesinde de yankısını bulmaktadır. Teori seçimi ya da teori değişiminin rasyonelliğini mercek altına alan Kuhn ve Feyerabend gibi tarihsel yaklaşıma sahip düşünürler, tümevarımsal mantığa ve soyut doğrulamacı akıl yürütmeye karşı duruşlarında ortaklaşmaktadırlar (Carrier, 2020, s. 210; Nola ve Sankey, 2000, s. xi). Tümevarımcı ve doğrulamacı düşünce, bilimsel yöntemle ilişkin bağlayıcı ve evrensel kuralların varlığını savunmakla birlikte bu yöntemsel kuralların, nihai olarak, bilim ve bilim dışı bilme etkinlikleri (sahte-bilim) arasında bir ayrıma varmanın da kesin kriterlerini belirleyeceğini iddia etmektedir. Kuhn ve Feyerabend, yöntemsel tekçiliğe ilişkin şüphelerinin paralelinde, bahsi geçen ayrıma ilişkin kesin kriterlerin varlığını yadsımaya da yakın dururlar (Nola ve Sankey, 2000, s. 1). Feyerabend de tıpkı Kuhn gibi, teorilerin başarısının, olgulara deney ve gözlemlerle başvurularak ölçüldüğü on dokuzuncu yüzyıldaki yerleşik bilim tasarımıyla epeyce büyük bir mesafe almışlardır. Bu iki filozofun bilim etkinliğini anlayıp açıklamaya yönelik tarihsel yaklaşımlarına göre bilim, "katı-olgulara, insanlığın zaman içerisinde keşfettiği ve değişmez kurallarla belirlenmiş 'doğru yöntem' ile yönelmesi sonucu, gerçekliğin ona uygun (onunla örtüşen) bilgisini veren bir etkinlik değildir" (Anlı, 2013, s. 160). Gözlemin teoriye önceliği kabulünün zayıfladığı ve olguların teori ya da paradigmlara göreli sayılmaya başladığı bu yeni durumda, rakip paradigmların ya da çekişen teorilerin birbiriyle karşılaştırılabilirliği de sorunlu bir hal almaktadır. Bu noktada Kuhn'un, ilk kez 1962 tarihinde yayımlanan *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı temel metninde, farklı paradigmların kullandığı kavramların birbirine çevrilemezliği ya da devrim öncesi ve sonrası bilimlere ait teorik dillerin aynı olgu dünyasını kavrarken neredeyse birbirlerine hiç temas etmeyip uyumsuzluk arz etmesi olarak tanımladığı 'eşölçülemezlik' [İng. *incommensurability*] kavramı (Kuhn, 1970, ss. 4, 103, 148) büyük bir öneme sahiptir. Kuhn'dan bağımsız olmakla birlikte, ilginç bir tesadüfle<sup>7</sup>, Feyerabend'in de aynı yıl yayımladığı "Explanation, Reduction and Empiricism" başlıklı makalesinde yaklaşık olarak aynı probleme göndermede bulunmak amacıyla 'eşölçülemez kavramlar'dan ve teorilerin eşölçülemezliğinden (Feyerabend, 1962, ss. 31, 58-59, 74) bahsettiği dikkat çekmektedir. Bu kavramı literatüre sokmalarının devamında, iki düşünürün de bilimsel gelişme ya da ilerlemeyi hakikate yaklaşma ya da gerçekliğe artan oranda bir uygun düşme biçiminde tanımlamaktan benzer derecede uzak oldukları açıktır (Hoyningen-Huene, 2005, s. 164). Kuhn'a ait paradigma-öncesi dönem ve bilimsel devrim gibi kavramlar aracılığıyla bilimsel gelişmenin dönemselleştirmesini sıçramaları göz önüne alarak tasnifleyen yaklaşımın ruhundan faydalanan Feyerabend de, Kuhn gibi bilimsel realist olmaktan uzaktır. Gözlem tümcelerinin teori yükünden arındırılmış bir dil ile

<sup>7</sup> Feyerabend ve Kuhn'un birbirlerinden bağımsız ya da ancak birbirlerinin bu kavramı geliştirmekte olduklarından kısmen haberdar olarak eşölçülemezliğin türevlerini eşzamanlı olarak üretmelerinin biyografik bir açıklaması için bkz. Hoyningen-Huene, P. Three Biographies: Kuhn, Feyerabend, and Incommensurability. Rhetoric and Incommensurability (R. A. Harris, Ed.) içinde (ss. 150-175). Indiana: Parlor Press.

gerçekçi olarak yorumlanması olanağını yadsıyan adeta bir anti-realisttir (Oberheim, 2006, s. 205).

Ne var ki Feyerabend ile Kuhn arasında, eşölçülemezlik kavramı etrafında gelişen farklılıklar oldukça belirleyici olmak üzere, eleştirilenler tarafından pek çok ayrımdan bahsedilebilmiştir. Olağan bilim dönemlerinde bilimsel geleneklerin uyumsuzluğu Kuhn'un tasarımına göre bilimsel devrim ertesinde ardışık olarak gelişen teorilerin dünyaları arasındaki uyumsuzluk olarak anlaşılmaya başlamıştı. Bu uyumsuzluk ise ardışık teoriler arasında değinilen problem sahalarının, kavramların anlamlarının ve bağlı bulunulan anlam dünyalarının değişiminden kaynaklanmaktadır (Hoyningen-Huene, 1990, s. 488). Eşölçülemezlik kavramı, bilimsel devrimler sırasında kavramların anlamlarının değiştiğini ve rakip teorilerin karşılaştırılmasının zorlaştığını ifade eder. Bu genellikle Kuhn'a atfedilir. Ancak, Feyerabend'in eşölçülemezlik anlayışı daha radikaldir. Yeni teorinin eski teoriyi yer değiştirmesinin, sadece kavramsal bir değişim değil, aynı zamanda daha derin bir ontolojik kopuş olduğunu savunur. Kuhn, bir devrim esnasında yalnızca birbiriyle ilintili küçük kavram gruplarında anlam değişikliği meydana geldiğini söylerken, Feyerabend'in tanımladığı eşölçülemezlik durumu çok daha kapsamlı ve tekil örnekler ötesinde yüksek düzeyli evrensel teoriler arasında cereyan eden bir uyumsuzluğa işaret etmektedir (Hoyningen-Huene, 1990, ss. 488-489; Hoyningen-Huene, 2005, ss. 155, 161-162). Bu bakımdan, Kuhn'un kavramı ele alışı 'yerel/lokal eşölçülemezlik' başlığıyla anılırken, Feyerabend'in versiyonunu 'küresel/global eşölçülemezlik' adıyla anmak daha doğru olacaktır (Hoyningen-Huene, 1990, ss. 489; Hoyningen-Huene, 2005, ss. 160, 162). Hoyningen-Huene (1990), Feyerabend'in eşölçülemezlik kavramını, sahip olduğu toplam seçiklik, uygulama sahası genişliği, uygulanabileceği teorilerin kapsamı ve kavramın yaygınca kullanılma olanağı gibi ölçütler bakımından, Kuhn'un kavramı kullanımına oranla, yüzeysellikten daha uzak, daha odaklı ve derinlikli bulur (159-162).

Diğer yandan, Kuhn'a genelde atfedilen ilerlemecilik karşıtlığı ve irrasyonelizm yakıştırmalarının aksine, kimi eleştirilenler onun Feyerabend'e nispetle geleneksel bilimsel süreçlere daha yakın durduğunu da belirtmektedir. Onun özellikle *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nin 1970 tarihli ikinci baskısına eklediği son kısımda ("Postscript"), paradigma kopuşlarından ziyade araştırma süreçlerini yöneten ve herkesçe paylaşılan ortak değerlere yaptığı vurgu kimilerince eserin 1962 tarihli ilk baskısına oranla bir gerilemeye işaret etmektedir (Nola ve Sankey, 2000, ss. 27, 30). Teorileri değerlendirmeyi ve teori seçimini yöneten standartların değişkenliğinden bahseden erken dönem Kuhn yerine, artık bilimsel süreçleri ve teori seçimini yöneten kesinlik, kapsamlılık, yalınlık, tutarlılık ve verimlilik gibi ağırlıklı bilişsel değerleri ön plana çıkaran 1970'lerin Kuhn'unu görmek mümkündür. Araştırmacı topluluğunca paylaşılan bu türlü bir nesnel değerler seti zeminini benimsemiş haliyle Kuhn'un teori değişimi süreci hakkında ortodoks bilim felsefecilerinden farkı oldukça azalmaktadır. (Sankey, 2000, s. 212; Worrall, 2000, ss. 130-31). Feyerabend, Kuhn'un klasik bilim tasarımı ya da Popper'in eleştirel rasyonalizmi karşısında geliştirdiği yönelimlerden epeyce faydalanıp onları geliştirmişse de, ilerleyen dönemlerinde özellikle onun olağan bilim dönemi, bunalım, devrim gibi kavramlarını mantıksal pandomim olarak değerlendirdiği görülür. Kuhn'u öğretilerine karmaşık bir yapı ve karakter kazandırmakla suçlar ve gerçeklikle arasında bu yüzden kapanmayan bir mesafe olduğunu belirtir: "Kuhn öncesi pozitivizm henüz erginleşmemişti ama ne dediği görece belliydi. Kuhn sonrası

pozitivizm hala erginleşmemişti ama artık ne dediği de belli değildi” (Feyerabend, 2012, s. 324).

Feyerabend, Lakatos’u ise Kuhn’a kafa tutma gücü gösterdiği için över. Lakatos, doğrulamacılık ya da yanlışlamacılıkla ilerleyen pozitivizmin bilimleri aydınlatmadığını ortaya koymuştur. Lakatos’un metodolojisi teorik çoğulculuğun gerekliliğini dile getirmeyi başarmaktadır (Carrier, 2020, s. 203). Ancak Lakatos’u, tarihselliğin işin içine karıştığı noktada standartların görelileştiğini fark edememekle eleştirir Feyerabend. Bu anlamda, Lakatos’un bilimsel süreçlerin ardında ortak bir yapı görmesi ve buna dayalı bir akılcılık teorisi geliştirmesi Feyerabend’e göre onun en büyük hatasıdır (Feyerabend, 2012, s. 324; Nola ve Sankey, 2000, ss. 1, 31). Tüm bu sebeplerden ötürü Feyerabend bilimsel araştırmaların hiçbir zaman tamamlanmış bir tablo sunmadığını ileri süren Niehls Bohr’a düşünsel olarak kendini yakın hisseder. O, elde edilen sonuçlara müstakbel araştırmalar için yeni birer başlangıç noktası olmak dışında anlam ve değer yüklememektedir (Feyerabend, 1999, s. 39). Mademki bilimsel araştırma ve keşifler çizgisel olarak veya kapsayıcı soyut modeller dâhilinde her zaman ilerlememektedir, o halde argümana dayanmayan bir gelişme fikrine de olanak tanımak zorunludur. Çünkü argümanlar ileriye değil geriye de götürebilir (Feyerabend, 1999, s. 40). Hatta argümanlar, tıpkı ideolojiler gibi, belli bir hedef kitlesi gözetilerek yapılandırıldığı için adeta aynı dili konuşan dar bir cemiyeti kendisine muhatap alır; bu anlamda da argümanların evrenselliği şüphe götürür. Düşünür, argümanlar hususunda şunları yazar:

Herkeseye değil ancak uygun bir şekilde donatılmış kişilere hitap eder. Ve tüm ideolojik tartışmalarda ortak, genel bir özelliktir bu: Belirli bir görüşü savunmak üzere kurulmuş argümanlar belli kültürlerde kabul, belli kültürlerde ise reddedilen varsayımlara dayanır; fakat argüman sahibi taraf cehaleti yüzünden bunların evrensel geçerliliği olduğunu sanır (Feyerabend, 2012, s. 343).

Bilimsel araştırmada teorilerin veriler ya da gözlemler ile ters düştüğü durumlarda, Feyerabend mevcut teoriyi çürütecek argümanlara karşı-argümanlar ile yanıt vermek yerine daha radikal ve başarılı bir yolun var olduğunu bilim tarihine referansla saptar. Bu yol ‘karşı-tümevarım’dır. Karşı-tümevarım şöyle işler: Çağın aklına ve eldeki deneyimlere ters düşen bir inançla başlar bilim insanı. Bu aykırı inanç yayılır ve akla ters görünen diğer inançlarla kendine destek bulur. Yeni inanç/teoriye göre araç-gereçler yapılır ve elde edilen kanıtlar yeni biçimlerde teorilerle ilişkilendirilir. Böylece başta akla aykırı olan inanç bir çeşit akılsallık kazanır: “Kuramlar ancak manasız bölümleri uzun süre kullanıldıktan sonra açık ve ‘akla yatkın’ hale gelirler” (Feyerabend, 1999: 42). Bu ise istisna değil, aksine normal durumun ta kendisidir. Feyerabend’i böyle düşünmeye iten nedenlerden biri, onun ne kadar eski, saçma ve hatta mitsel olursa olsun bilginimizi geliştiremeyecek hiçbir düşünce olmadığına dair inancıdır. Bu karşı-tümevarımcı tutumun diğer bir nedeni ise hiçbir teorinin, alanındaki tüm olgularla uyuşamayacağı gerçeğidir (Anowai ve Okafor, 2018, s. 510). Geliştirilmekte olan teorinin sınıdığı ya da ele aldığı olgular her zaman eski ideolojiler tarafından kurulduğundan, olgularla teoriler arasında her zaman bir çatışma görülür. Özellikle sayısal uyuşmazlıkların bilimlerde çok yaygın olduğuna vurgu yapan Feyerabend, bu uyuşmazlıkların adeta teorileri çevreleyen bir ‘anomaliler okyanusu’ yarattığını ileri sürer. Öyle ki Newton’un yer çekimi teorisi dahi baştan reddedilmesine imkân verecek kadar zorluk ve çatışma barındırmaktadır (Feyerabend, 1999, s. 67). Böylesi durumlarda bilim insanlarının genel

tercihi, teorilerin nitel güçlüklerinin üzerini örten *ad hoc* yaklaşıkları yapmak yönündedir. Bilim insanlarının elindeki veri ve malzemeler müphem olabilir ve tarihi bağlamdan yalıtık düşünülemezler. Ayrıca gözlem dillerinin ideolojik ve kurgusal katmanlardan oluştuğu da göz ardı edilmemelidir. Bu zorlukları aşmak için bilim insanları farklı disiplinlere ya da yardımcı disiplinlere başvurabilirler. Bu sebeplerden ötürü bir teorinin kanıtlarla uyuşmaması durumunda hemen teorinin yanlışlığına hükmedilmemeli; aksine kanıtların *kirletilmiş* oldukları için mevcut uyuşmazlığa düşülmesi olasılığı da göz önünde bulundurulmalıdır:

Kanıtlar ya dışsal süreçlere ancak kısmen tekabül eden çözümlenmemiş duyular barındırdığı için, ya eski görüşlerin terimleriyle sunulduğu için, ya da gelişmemiş yardımcı konular aracılığıyla değerlendirildiği için, teori tehdit altındadır. Kopernikçi teorinin bunların *üçüyle de* başı beladaydı (vurgu aslında var, Feyerabend, 1999: 81).

Gerçekten de Kopernikçi görüş kendi döneminin gözlem ve sağduyusuna aykırı birtakım sonuçlar ifade etmekteydi. Kopernik'in gözlemlerinin ve görüşünün test edilebilmesi için, insanı ve bilme kapasitesini yeni bir biçimde ele alan bir dünya görüşüne ihtiyaç vardı. Açıkça söylenecek olursa, Kopernik'in teorisini ispatlamak ve gözlemlerini değerlendirmek için dünyanın hareketinin yeryüzündeki etkilerini açıklayabilecek yeni bir dinamik, yeni bir meteoroloji ve tüm gözlemleri görme olayının öznel ve nesnel yönlerine bağlayabilecek yeni bir fizyolojik optik bilgisine ihtiyaç vardı (Feyerabend, 1999, ss. 147-148). Feyerabend'e göre, Kopernikçi kozmoloji örneğinde de görüleceği üzere, yeni görüş kendisine gerekli yardımcı bilimlere eklenene kadar elde tutulmalıdır. Çünkü bir teorik gelişmenin ilk aşamalarında ortaya çıkan çelişki ve gözlem-teori çatışmaları sadece eski ve yeninin aralarında faz farkı olduğunu gösterir; hangi görüşün daha iyi olduğunu değil. Feyerabend'in Kopernik örneğinden yaptığı çıkarım şudur ki yeni bir bilimsel araştırma yerleşik algı teorisini akliselim düzleminde bertaraf edemeyeceği için, yeni teori 'metafizik' ya da spekülatif bir yapıya büründürülür. Bu sayede "bizi teorilerin daha belirsiz ve deneysel içerik olarak daha zayıf olduğu eski evreye götüren geriye doğru bir hareketle, bilim tarihinde yeni bir dönem başlar" (Feyerabend, 1999: 150). Yerleşik açıklama ve teorilerden şimdilik gelişigüzel biçimde ayrılan yeni görüş oluşumu aşaması, aynı zamanda yardımcı bilimlerin gelişimini de destekleyerek hızlandırır. Böylelikle Feyerabend'e göre yeni görüşlere bağlılık, şayet statüko aşılacak isteniyorsa, ancak argümanlardan farklı yollarla ve kimi zaman da ilk başta akıldışı görünebilecek stratejilere ve unsurlara başvurmak suretiyle sağlanır. Farklı teorilerin eleştirilmesini olanaklı kılan teori üstü ve ortak bir gözlem dilinin olmadığı bu noktada, görünürdeki akıldışı vasıtalara başvurmaktan kasıt, yukarıda açıklanmış olan çoğaltım ilkesidir. Bu ise öncelikle Feyerabend'in yöntemsel çoğulculuğuna, ardından da felsefi çoğulculuğuna işaret etmektedir (Demir, 2000, s 134; Carrier, 2020, s.205). Karşıt verilerin varlığının, bir teoriyi elden bırakmak için yeterli olmadığını keşfi militan bir yanlışlamacılıktan ayrılır. homas Kuhn, rakip ve eşölçülemez teoriler arasında karşılaştırma yaparken, irrasyonalizmden kaçınarak yalınlık, doğruluk ve verimlilik gibi nesnel değerlere başvurur (Hoyningen-Huene, 1990, s. 490). Benzer şekilde, Feyerabend da yanlışlanan teorilerin korunması ve çoğaltım ilkesi gibi değerlere vurgu yapar. Ancak Feyerabend, Kuhn'dan belirli noktalarda ayrılır. Feyerabend'in bu yaklaşımı, onun teori seçimi sürecinde mutlak bir irrasyonalizme düşmekten kaçındığını gösterir. Eşölçülemez teorilerin çoğaltılması ve bakış açılarının artırımına gidilmesi, teori seçimi sürecini

rasyonel yapmaya yetmese bile, en azından Feyerabend'in bilimsel gelişmeyi hala ilerlemeci bir tutumla değerlendirdiğine kanıt teşkil eder (Hoyningen-Huene, 2005, ss. 163-164). Çünkü teorilerin çoğalmas ve bakış açılarının artışıyla, bunların her birinin bir diğerini daha belirgin bir hale gelmeye zorlayacak türden bir ilişkilene biçimi de artış gösterecektir.

Oberheim'a göre, Feyerabend, bilgi arayışında alternatiflerin çokluğunu ve bu çoğulluğun gelişmeyi sağladığını savunarak teorik çoğulculuğu; bu çoğulluğu uygulamak için çeşitli yöntemler önererek de metodolojik çoğulculuğu benimseyen bir düşündürdür (Oberheim, 2006, s. 206). Tekil bir metodoloji geliştirmekten özellikle kaçınan Feyerabend'in metodolojik bir çoğulculuğu uygulama biçimine, en başında, onun bilgi arayışında ve teori analizlerinde pek çok pozisyondan içkin eleştiri geliştirebiliyor olması örnek gösterilebilir. Eldeki konuya tekil ve tutarlı bir pozisyondan yaklaşmayan Feyerabend'in ısrarla sürdürdüğü yöntemlerin başında, eleştirdiği felsefi pozisyonların dilinden meseleye bakarak *ad hominem* argümanlar geliştirmek gelir. Aynı konuyu farklı yönlerden ve kendi teorik önvarsayımlarını minimize ederek ele almasına yarayan bu *ad hominem* argümanlar, onun bilimsel bilgiye çoğulcu yaklaşımının zemininde yatmaktadır (Oberheim, 2006, ss. 220, 226, 284). Öyle ki pek çok kez tekil bir pozisyonu savunuyor olduğu varsayımıyla okunarak tutarsızlıklarla dolu olduğu yönündeki eleştirilere maruz kalan *Yönteme Karşı* adlı kitabı, aslen bir kolajlar bütünü olup onun *ad hominem* argümanlarla ördüğü adeta bir yöntemli tutarsızlık dersi niteliğindedir. Bu anlamda aklın otoritesine karşı aklın yöntemleriyle savaşan bir ajan retorığı kullanmasının mantığı da onun bu çoğulculuk ısrarında anlaşılır hale gelir. Gözlem tümcelerinin teori yüklü olmasına dayanan Feyerabend'in empirizm eleştirisi, eşölçülemezliğe yaslanan bir çoğulculuk ve rasyonel çekişme olanağını ön plana çıkarmaktadır (Oberheim, 2006, s. 234). Onun çoğulcu bilimsel yönteminin zeminini teşkil eden şey, rakip teorilerin olguları ortaya koyma biçimlerinin çekişmesine dayalı bir sınama modeline sahip oluşudur. Buna göre, teoriler olgularla karşılaştırılarak değil, başka teorilerle karşılaştırılarak ölçülür (Oberheim, 2006, s. 229). Çünkü olgular daha en baştan teorik yorum olma niteliği taşırlar ve buna göre bilimsel ilerleme de kabul görmüş olguların bir yeniden-yorumlanmasıyla olanaklıdır. Eşölçülemez alternatiflerin karşılaştırılması ise teori karşılaştırmasının daha verimli bir yoludur. Bir T teorisi olmaksızın, dirençli bir K kanıtı asla T teorisini çürütmek için deneye sokulmayacak, buna gerek görülmecektir. Empirik içerik artışını beraberinde getiren bu çoğulculuk tutumu teorilerin sınama koşullarını da artıracaktır (Oberheim, 2006, s. 248). İşte, en başta akıldışı, metafizik ya da spekülatif alternatiflerin çoğaltımı gibi görünen şey aslında bilimsel ilerlemenin bir desteği haline gelmektedir. Aksi halde, bir teoriyi yanlışlamalardan koruyup onlara dirençli hale getirmek onu dogmalaştırmakla eş anlamlıdır. Spekülatif hipotezlere açık oluşu, Feyerabend'in, bu hipotezleri bir örtüşme ya da kesinlik kriterine göre değil, bir verimlilik kriterine göre değerlendirdiği anlamına gelmektedir (Oberheim, 2006, s. 266). Onun eşölçülemez kavramlar kavrayışından hareketle savunduğu metodolojik ve epistemolojik çoğulculuk ve buna bağlı bilimsel gelişme fikri, farklı teorilerin mutlak anlamda karşılaştırılmaz olduklarına asla işaret etmemektedir (Hoyningen-Huene, 2005, s. 162). Eşölçülemezliğin teorilerin karşılaştırılmazlığı ile aynı anlama gelmemesi Kuhn için de Feyerabend için de farklı gerekçelerle, geçerlidir. Kuhn'un geliştirdiği eşölçülemezliğin yerel ve kısıtlı kapsamından dolayı bu eşölçülemez teorilerin empirik sonuçlarının bir kısmı rasyonel bir biçimde karşılaştırılabilir. Hatta farklı teorilerin daha genel kapsamda yalınlık, verimlilik ya da öngörü güçlerine dayalı olarak sahip olduğu beceriler zemininde

karşılaştırmaları da olanaklıdır (Hoyningen-Huene, 1990, ss. 489-490). Feyerabend'in daha evrensel kapsamlı eşölçülemezlik anlayışına göre ise teoriler ne içerik ne mantıksal ilişkiler ne de gerçeğe uygunluk üzerinden karşılaştırılabilmektedir. Teorilerin neredeyse tüm sonuçları ona göre eşölçülemezlik ile kirlenmiştir. Ancak Feyerabend'e göre de rakip teoriler arasında hala çeşitli biçimsel karşılaştırma ölçütleri bulmak mümkündür. Teorilerin ilk ilkelerden gözlemlere uzanan türetimlerinin uzunlukları, yaptıkları yaklaşıkları türleri ya da iç çelişkilerinin ortaya çıkma sıklığı gibi karşılaştırılabilecek unsurlar hala mevcuttur. Bu listeye metafizik, toplumsal ya da öznel yargıların teorilere sızma biçimlerinin karşılaştırılması ve dolayısıyla teori seçimini etkilemesinin ele alınışı da katılabilir (Oberheim, 2006, ss. 236, 239, 241, 243).

### 3. Feyerabend'de Bilimsel Yöntem ve Galileo Örneği

Feyerabend'e göre Galileo'nun da Kopernikçi teoriyi geliştirirken yaptığı tam olarak yukarıda sözü edilen akıl dışı vasıtalarla başvurmakta oluşudur. Çünkü Galileo'nun zamanında Kopernikçi görüş çok aşikâr bir biçimde olgulara ters düşmekte idi ve revaçta değildi. Hatta Galileo'nun kendisi bile Kopernikçi görüşe yanlı demek zorunda kaldı (Feyerabend, 1999, s. 67). Ancak Galileo, Kopernik'i hem olgular hem de mevcut teoriler karşısında pes etmediği ve karşı-tümevarımcı şekilde davrandığı için takdir eder. Feyerabend'e göre, Galileo da tıpkı Kopernik gibi deneyimlerin yeni bir görüşle en baştan değerlendirilmesini gerektiren, sağduyusal hakikatlere karşı spekülâtif düşüncüyü içinde barındıran ve hatta metafizik unsurlar içeren bir 'deneyim' icat etmiştir (Feyerabend, 1999, s. 107). Galileo, Kopernik'in teorisini tehdit eden duyuları değiştirmeye girişir ve teleskop aracılığıyla bu duyuların çıkardığı zorluğu bertaraf ettiğini ilan eder. Ancak teleskopun gökyüzünün doğru görüntüsünü veriyor olduğu herhangi bir teorik zemine dayanıyor değildir. Galileo'nun başarısı sıklıkla bilimsel rasyonalizmin dini dogmatizme karşı bir zaferi olarak kutlanır. Ancak Feyerabend, Galileo'nun başarılarının yalnızca ampirik deneyler ve mantıksal akıl yürütmenin sonucu olmadığını, aynı zamanda önemli miktarda stratejik ikna ve yerleşik normlar ile fikirlerin yeniden yorumlanmasını da içerdiğini vurgular (Farrell, 2011, ss. 18-24). Feyerabend'e göre bu, bilimin gerçekte katı bir metodolojik süreçten ziyade fikirlerin, metodolojilerin ve sosyokültürel faktörlerin karmaşık bir etkileşimi yoluyla ilerlediğinin bir ifadesidir. Feyerabend'in eleştirilerinin bilimin altını oymayı değil, metodolojik çoğulculuğu<sup>8</sup> savunarak onu zenginleştirmeyi amaçladığını kabul etmek çok önemlidir. Bu çoğulcu görüş, dinamik ve kapsayıcı bir anlayışın önünü açar ve zannedilenin aksine bilimde bütünselliği zayıflatmaz; daha sağlam, esnek ve bağlama duyarlı bir uygulamaya olanak tanır.

Galileo, bu yeni deneyimi inşa ederken ad hoc hipotezlerden yararlanmakta ve bir tür savunuculuk faaliyeti yürütmektedir. Gözlem sonuçlarıyla çelişse bile, akla yatkın görünen teorik ilkeleri hiçe sayan bir karşı-tümevarım yaklaşımı sergilemektedir. Galileo'nun Kopernik'i destekleme biçimini ve yürüttüğü bu savunuculuk çabalarını, Feyerabend'in kendi ifadeleriyle daha detaylı inceleyelim:

---

<sup>8</sup> Metodolojik çoğulculuk, hiçbir araştırma yönteminin doğası gereği diğerlerinden üstün olmadığına inanmak da dahil olmak üzere çeşitli bilgi kaynaklarında değer bulmayı içerir (Barker ve Pistrang, 2005; Barker, Pistrang ve Elliott, 2002).

Kopernikçi görüşün doğruluğuna kanaat getiren ve evrensel olmasa da oldukça yaygın bir inancı, istikrarlı bir deneyime duyulan inancı paylaşmayan Galileo, Kopernik'i destekleyebilecek, ama herkesin de kabul edebileceği türde olgular aramaya başladı. Aradıklarına iki farklı yoldan kavuştu. İlk olarak günlük deneyimin *duyusal çekirdeğini* değiştiren ve yerine şaşırtıcı ve açıklanmamış olaylar koyan *teleskopun icadıyla*; ve aynı deneyimin *kavramsal bileşenlerini* değiştiren, kendi imalatı bir *görelilik ilkesi ve dinamikle*. Ne teleskopik görüngüler ne de yeni hareket düşüncesi sağduyuya (veya Aristoculara) uygundu. Zaten bu bağlamda geliştirilen teorilerin yanlışlığı da kolayca gösterilebilirdi. Yine de bu yanlış teoriler, kabul edilemez görüngüler, Galileo'nun elinde, Kopernik'e arka çıkan güçlü kanıtlara dönüştüler [...] günlük deneyimin zengin ambarında ne varsa argümanlara boca edildi [...] hatırlatılmak istenen olgular yeni bir şekilde düzenlendi, yaklaşıkları yapıldı [...] öyle ki sonunda *yeni bir tür deneyim* ortaya çıktı, neredeyse yoktan *imal edilmiş* bir deneyim. Sonra yeni deneyim okuyucunun zaten onunla yatıp kalktığı duygusu uyandırılarak *sağlamlaştırıldı*. . . oysa bu deneyimin kavramsal bileşenleri, sağduyunun kavramsal bileşenlerinden çok daha spekülatafi [...] Galileo'nun biliminin *örneklemeli bir metafizik* üzerine kurulu olduğunu söyleyebiliriz [...] Ben Galileo'nun gerçekte yaptığı şeyin çürütülmüş teorilerin [Kopernikçi yerin hareketi düşüncesi ile teleskopik görüntünün gökyüzünü sadık biçimde yansıttığı görüşü] birbirini desteklemesini sağlamak, bu şekilde önceki kozmolojiyle (gündelik deneyim dahil) oldukça zayıf bağları (belki de hiç) olan bir dünya görüşü inşa etmek, bu kozmolojinin algısal elemanlarıyla ancak bugün hakiki teorilerle (fizyolojik optik ve süreklilik teorisi) değiştirmekte olduğumuz sahte bağlantılar tesis etmek ve mümkün olan her yerde eski olguların yerine salt Kopernik'i desteklemek amacıyla *icat ettiği* yeni bir deney türünü koymak olduğunu öne sürüyorum (vurgular aslında var, Feyerabend, 1999: 157-58).

Süregelen Kopernik-Galileo çizgisindeki tartışmalardan da hareketle, Feyerabend, çeşitli yöntembilimsel tartışmalarda sorunlara adeta zaman-üstü bir ortamda yaklaşıldığını ve farklı tarihsel katmanların dikkate alınmadığını tespit eder. Her şeyi kapsayan mutlak akli kuralların olmadığını ve standartların sınırlı olduğunu savunan Feyerabend, kendini bağlamsal açıklamalardan yana görür. Ancak Feyerabend ne tamamıyla standartsız bir bilim pratiğinden ne de bağlamsal kuralların mutlak kuralların yerine konmasından yanadır. Onun düşüncesine göre bağlamsal kurallar mutlak kurallara eklenmelidir. Bilim tek bir gelenekten müteşekkil değildir ve çoğul olduğu için birçok ve kısmen bağdaştırılamaz standartlar üretir (Akpan, 2005; Anowai ve Okafor, 2018). Kullanılacak standartlar ve izlenecek kurallar ancak belirli bir yapısı olan bir dünyada anlamlıdır. Bu da Feyerabend'in bağlamsalcı ve görelilikçi yanına vurgu yapmaktadır. Feyerabend, aklın tümüyle araştırma tarafından belirlendiği fikrini reddederek doğalcılığı; aklın araştırmaya tümüyle hükmettiğini kabul etmeyerek de idealizmi eleştirir (Feyerabend, 1999, ss. 288-289). Onun için doğru yol bu iki eğilimi birleştirmekten geçer: "*rehberlik edilen etkinliğin parçası olan ve onun tarafından değiştirilen bir rehber* düşüncesine varıyoruz" (vurgu aslında var, Feyerabend, 1999: 288). Yani ne pratikten tamamen kurtulmuş soyut bir rehber standartlar ya da kurallar seti ne de üstünkörü bir rehber aracılığıyla düzene kavuşacak olan karışık yapıda ve ayrıksı bir pratik tanımlar. Aksine bunların etkileşimini öngörerek, pratikler ve kurallar arasında yeni bir ilişki ortaya koyar.

Feyerabend'in Galileo'ya dair değindiği argümanlardan bir tanesi de meşhur kule argümanıdır. Eğer dünya gerçekten hareket ediyor olsaydı, herhangi bir yükseklikten bırakılan bir cismin hafif bir yatay kayma göstermesi gerekirdi. Ancak, nesnelerin doğrudan aşağıya doğru düştüğünü gözlemliyoruz ve bu da dünyanın sabit olduğu

sonucuna götürüyor. Bu neredeyse tartışılmaz ya da Feyerabend'in deyimiyile doğal bir yorum olarak kabul ediliyordu. Ancak şimdi anlıyoruz ki Galileo sonunda düşen nesnelerin davranışına bakışımızı değiştirmeyi başarmıştır. Düşününürün *Yönteme Karşı*'daki yaklaşımına göre, Galileo'nun bu başarısı onun eşsiz kanıtlara ya da olgulara sahip olmasından kaynaklanmıyordu:

Galileo'nun ifadelerinin de sadece görünüşte argümanlar olduğu seziliyor. Çünkü Galileo propaganda kullanıyor. Söylemek zorunda olduğu entelektüel nedenler yanında psikolojik hilelerden de yararlanıyor. Bu hileler çok başarılı: Onu zafere götürüyorlar. Fakat onlar deneye karşı oluşan yeni tavrı bulandırıyor ve akla yatkın bir felsefe olanağını yüzlerce yıl erteliyorlar. Galileo'nun Kopernikçi görüşü temellendirmek istediği deneyimin kendi verimli hayal gücünün bir imalatından başka bir şey olmadığı ve bunun icat edildiği olgusunu bulandırıyorlar (Feyerabend, 1999, ss. 95-96).

Feyerabend'in *Yönteme Karşı* adlı eserindeki temel argümanı, bilimsel bilgiyi güvenilir bir şekilde üretebilecek evrensel bir yöntemin mevcut olmadığıdır. Bu, bir aşcının mükemmel bir yemek için tek bir tarif olmadığını iddia etmesine benzer. Başarı, bireysel değerlendirme ve adaptasyon gerektiren çeşitli malzemelere ve koşullara bağlıdır. Dahası Feyerabend, Karl Popper özelinde örneklediği metodolojik tekçilik ve dogmatik yanıtlama tutumlarını içerdikleri çelişkiler nedeniyle eleştirmiştir. Bu tutumlardan mustarip filozoflar Galileo'nun dehasını kutlarken, Galileo'nun akranları olsalardı muhtemelen onu sapkın olarak damgalayacak katı metodolojik görüşlere sahiptiler. Bu paradoks, yenilikçi düşüncüyü boğan normlara katı bir şekilde bağlı kalırken genellikle tarihi figürlere saygı gösteren bilimsel ortodoksiye yönelik Feyerabend'in daha geniş kapsamlı bir eleştirisini ortaya koymaktadır (Preston, 2020).

Gözlem ve test etme süreci birbirinden kesin sınırlarla ayrılmış görünmektedir. Zira doğrulama veya eleştiri ancak bilimsel keşifler yapıldıktan sonra başlar. Feyerabend bu kesin görünen ayrımı doğru bulmaz. Araştırmanın bu iki terimi arasında bir etkileşim olmadan bilimin ilerleyebileceğinden şüphe duyar. Yani keşif bağlamı ile doğrulama bağlamı ona göre birbirinden ayrılmaz. Bilimsel teorilerin ortaya konmasını, doğrulanmasını ya da reddini husule getiren siyasi ve ekonomik şartları inceleme teşebbüsü ise bizi test standartlarının bir bilgisine ve hatta eleştirisine götürür. Önemli olan tarihsel (bağlamsal) araştırma ile test usullerinin araştırmasının birbirinden ayrı tutulmamasıdır.

Feyerabend'e göre kesinkes ayrı ele alınması gelenek olmuş ve artık işlevi kalmamış bir diğer ikili karşıtlık da gözlem terimleri ve teorik terimler ayrımıdır. Ona göre öğrenme gözlemden teoriye gitmez; aksine her iki öğeyi de içerir. Dolayısıyla deney, teorik varsayımlardan bağımsız ve ondan önce değildir; aksine teorik varsayımlarla birlikte ortaya çıkar. Teorisiz bir deney ise, tıpkı deneyimsiz bir teori gibi, anlaşılabilir bir şey olacaktır (Feyerabend, 1999, s. 191). Böylece anlaşılabilir ki gözlem önermeleri ve betimlemeler teori-yüklü olmanın da ötesinde tümüyle teoriktir ve gözlem önermeleri ile teorik önermeler arasındaki ayrım anlambilimsel değil tamamen pragmatik bir ayrımdır. Gözlem önermelerinin (Viyana Çevresi terminolojisi ile söylenecek olursa *protokol önermelerinin*) özel 'gözlemsel anlamları' yoktur (Feyerabend, 1999, s. 264-265). Tüm bunlardan hareketle de iddia edilen şudur ki dil bir betimleme aracı değil, bizzat olguların ve gerçekliğin şekillendiricisidir.



Feyerabend'e göre bilimsel standartların evrensel olarak geçerli ve sabit bir biçimde alınamayacağını gördük. Bu durum hem doğa bilimsel araştırmalar hem de kültürel araştırmalar için geçerlidir. Fiziksel ölçüm araçları bile bir fiziksel bölgeden ve bir tarihsel dönemden diğerine değişebiliyor ise " 'gerçekliği' 'görünüştünden' ayıran (kültürel) ölçüm araçları da bir kültürden diğerine veya bir tarihsel evrenden diğerine değişir ve değişmelidir" (Feyerabend, 1999: s. 294). Ölçüm standartlarını bu şekilde algıladığımızda şunu görürüz; en kesin bilimsel olguların bile, onları olgu olarak kavramayı sağlayan değerler boşa çıktığında, kesinlikleri alışıya olur. Bir kültürde hangi bilgi türünün ayrıcalıklı olacağı bizzat o kültürün dinamiklerine, değerlerine ve hatta o kültürde bilgiyi kullanan 'kültürel liderlere' bağlıdır (Feyerabend, 1999, s. 294). Standartların kültürden kültüre değişebilen şeyler olması, yani nesnel standartların olmayışı, Feyerabend'e göre onların "daha az çalışılacağı anlamına gelmez; bilim insanlarının, sadece felsefeci ve ileri gelen bilim insanları tarafından karakteristik bir şekilde bilimsel addedilen bileşenleri değil akla gelebilecek tüm bileşenleri incelemek zorunda oldukları anlamına gelir" (vurgu aslında var, Feyerabend, 2012, s. 326).

Feyerabend, standartların neye göre belirlendiği sorunsalından hareketle bilimin 'teorik otoritesi'ni de aşan bilimin 'toplumsal otoritesi'ne odaklanır. Ve çoğunlukla bu toplumsal otorite devletçe desteklenmekte olduğundan, tıpkı devlet-kilise ayrımı gibi, devlet ve bilim de birbirinden ayrılmalıdır. Bilim, insanların çevre ile başa çıkabilme araçlarından ve geleneklerinden sadece biridir; yegâne değildir. Bu yüzden özgür bir toplum tüm geleneklere eşit haklar tanıyan ve iktidar mevkilerinde tüm gelenekleri eşit temsil edebilen bir toplumdur (Feyerabend, 1999, s. 284). Acaba göz ardı edilen alternatif gelenekler eşit rekabet şartları içinde ve tarafsız bir ortamda gerçekten bilimle boy tme imkânı verilerek ve akılcı bir temelde mi gözden düşmüşlerdir; yoksa bu gözden düşme baskılar sonucu mu olmuştur? Feyerabend'in yanıtı tabii ki bu gözden düşürülmenin askeri, siyasi ve ekonomik baskılar sonucu oluştuğu yönündedir. Bilim dışı geleneklere hiçbir zaman bilim karşısında eşit bir şans verilmemiştir. Dahası, Batı bilimi standartları dışındaki bölgesel uygulamalar ve yerel tıp yöntemleri, bilim standartları dairesi dışında tutulmuş; Hopi, Çin, Hint ve Afrika örneklerinde olduğu gibi kadim geleneklerin kazanımlarının neredeyse tamamı göz ardı edilmiştir (Feyerabend, 1991, ss. 164-166, 207, 216; Akpan, 2005, ss. 56-59; Anowai ve Okafor, 2018, ss. 56-59). Dolayısıyla, der Feyerabend, beğendikleri gelenekleri seçip onlara tabi olmak bir topluluktaki yurttaşların işidir. Böylelikle Feyerabend buraya dek ifade edilen yönleme ilişkin tespitlerini şu iki yargıda toplar:

A- bilimsel sorunlarda yaklaşım ve çözüm tarzı sorunların ortaya çıktığı ortam ve koşullara; dönemin mevcut (formel, deneysel, ideolojik) araçlarına; uğraş sahiplerinin arzularına bağlıdır; bilimsel araştırmanın hiçbir daimî sınır koşulu yoktur.

B- toplumsal sorunlarda ve kültürler arası etkileşim sorunlarında yaklaşım ve çözüm tarzı da sorunların ortaya çıktığı ortam ve koşullara; dönemin mevcut araçlarına; uğraş sahiplerinin arzularına bağlıdır; insani eylemin hiçbir daimî sınır koşulu yoktur (Feyerabend, 2012, s. 349).

#### 4. Feyerabend ve Rasyonalizm

Feyerabend'in rasyonalite kavramına yaklaşımı, onun bilim felsefesindeki genel eleştirel duruşunu yansıtan karmaşık ve çok yönlü bir görünüş sergiler. Feyerabend, sabit veya tekçi karakterdeki bir rasyonalite kavramını benimsemekten ziyade rasyonalizmin,

özellikle de Batı tarzı bir bilimsel rasyonalitenin mutlaklaştırılmasına ve dayatılmasına karşı çıkar (Feyerabend, 1999, ss. 8-9). Onun düşüncesinde rasyonalite, çoğulcu bir anlayışla ele alınır. Bilimsel araştırma ve uygulamaları yöneten evrensel bir yapı ya da değişmez standartlardan ziyade, farklı bağlamlarda farklı ihtiyaçlara yanıt verebilecek şekilde gelişmiş yerel rasyonalite biçimlerinin varlığı kabul edilir (Motterlini, s. 308; Akpan, 2005, s. 61). Feyerabend'e göre modern akıl da dahil olmak üzere tüm akılcı gelenekler, tarihsel ve kültürel olarak şekillenmiş olup görelidir (Feyerabend, 1999, ss. 6-11). Bu bağlamda Feyerabend Batı tarzı olarak nitelendirebileceğimiz türden bir rasyonalizmi yoğun şekilde eleştirmekle birlikte kendisinin de bir tür rasyonalist olduğunu kabul etmekten geri kalmaz.

Feyerabend, rasyonalizmi Batı biliminin ayrılmaz bir parçası, hatta onun ideolojik temeli olarak görür. Bu bağlamda, bilimsel rasyonalitenin diğer bilgi biçimleri, özellikle de bilimsel olmayan veya yerel bilgi sistemleri üzerinde kurduğu tahakküme şiddetle karşı çıkar. Ona göre bilimsel rasyonalite, kendisini evrensel ve üstün bir bilgi formu olarak sunarak diğer bilgi biçimlerini değersizleştirmekte ve marjinalleştirmektedir. Bu durum hem epistemolojik hem de etik açıdan sorunludur, çünkü farklı bilgi biçimlerinin kendi bağlamları içinde değerli olabileceğini ve insanlığın bilgi mirasının çeşitliliğini yansıttığını göz ardı eder (Feyerabend, 1999, s. 8). Ona göre bilim, kendi sınırları içinde değerli bir uğraştır, ancak bilimsel yöntemin ve rasyonalitenin diğer bilgi biçimleri üzerinde dayatılması, insanın özgürlüğünü ve yaratıcılığını sınırlar. Feyerabend, bilimin kendisine değil, onun akılcı bir kalıba hapsedilerek yöntembilimsel bir cendere içinde sunulmasına ve bu şekilde bir vesayet aracı olarak kullanılmasına karşıdır (Demir, 2000, s. 132). Çünkü bu durum, bilimin demokratikleşmesi ve halkın bilimsel süreçlere katılımına engel teşkil eder. (Feyerabend, 1999, s. 23). Sayılan olumsuz yönleriyle rasyonalizm, "tüm bilim insanlarının ve bilim severlerin kapıldığı bir çılgınlık" haline gelmiştir (Feyerabend, 2015, s. 46).

Feyerabend'in rasyonalizm eleştirisi, onun bu kavramı sadece söyleyecek sözü olmayanların bir sığınağı ve sıklıkla insanların kontrol altına alınması için kullanılan bir araç olarak görmesinin ötesine geçer. Ona göre, rasyonalizm, karmaşık ve çok katmanlı gerçekliği basitleştiren, farklı bakış açıları arasındaki anlayış ve iletişimi engelleyen, hatta bazen bu farklılıkları abartarak çatışmaları körükleyen bir dogmatizm aracıdır. Feyerabend, Kuhn'la neredeyse aynı dönemlerde geliştirdiği eşölçülemezlik kavramını, bu türden bir indirgemeci anlayışı eleştirmek adına önemsemiş ve kullanmıştır. *Bilim Üzerine Üç Söyleşi'*de düşünürün dile getirdiği üzere, farklı kültürler veya bilimsel paradigmlar arasındaki farklılıklar, bir anlaşmazlık veya karşılaştırmazlık (ölçüştürülemezlik) sorunu yaratmaz; aksine bu farklılıklar, karşılıklı öğrenme ve içerik zenginleşmesi için bir fırsat sunar (Feyerabend, 1995, ss. 172-174).

Tüm bunlarla birlikte Feyerabend, kendisinin de bir tür rasyonalist olduğunu kabul eder. Ancak onun rasyonalizm anlayışı, bilimsel rasyonalizmden önemli ölçüde farklıdır. Bilimsel rasyonalistler, evrensel ve değişmez kuralların varlığına inanırken, Feyerabend bu tür kuralların reddedilmesi gerektiğini ve insanların kendi normlarını kendilerinin belirlemesi gerektiğini savunur (Feyerabend, 2007, ss. 110-111). Ona göre normlar, yeni deneyimler ve bilgiler ışığında sürekli olarak yeniden değerlendirilmeli

ve gerektiğinde değiştirilmelidir. Feyerabend, insanın yeni rasyonalite biçimleri yaratma potansiyeline sahip olduğunu vurgular ve bu görüşü nedeniyle kendisini bulunduğu döneme ait "rasyonalizmin amansız bir düşmanı" olarak tanımlar (Feyerabend, 2007, s. 120). Onun bu sözde akılcılık düşmanlığı aslında ne gerçek anlamda bir bilim düşmanlığı ne de görüldüğü gibi bir akılcılık düşmanlığıdır. Feyerabend, esasen bilimsel bilginin yapısal temelleri ve sınırlarına dair eleştiri geliştirirken mevcut bilimsel rasyonalizmin kimi belirgin türlerine karşı rasyonalizmin kendi olanaklarıyla hücum eden bir şüpheci ve bir retorik ustasıdır (Motterlini, 2006, s. 309). Döneminin Popper gibi varsayım-yanlışlama çizgisini benimsemiş ya da hakikate birikimsel bir ilerlemecilikle yaklaşan bir bilimsel bilgi kavrayışına sahip klasik ekoldeki rasyonalistlere düşman olmakla birlikte Feyerabend, kendisini 'çok özel bir akılcı' olarak tanımlamaktadır. Buna göre o, hâkim rasyonalizm anlayışını eleştirirken Lessing ve Heine gibi figürleri örnek göstererek kendi rasyonalizm anlayışını ortaya koymaktadır. Rasyonalizm, değişime açık, dogmalardan uzak, sorgulayıcı, bağlamsal problemlere ve yerel çözüm uygulamalarına duyarlı olmalı ve özgür düşüncüyü teşvik etmelidir. Bu nedenle Feyerabend, katı kurallara dayalı geleneksel rasyonalizm anlayışına karşı çıkarak, kendisinin de bir tür rasyonalist olduğunu, ancak bu rasyonalizmin daha özgürlükçü, çoğulcu ve insan odaklı bir anlayış olduğunu savunur (Feyerabend, 2007, ss. 126-128). *Anarşizm Üzerine Tezler*'in Türkçe basımına editörün önsözünde bu hususta önemli bir tespit yer almaktadır:

Her ne kadar sık sık 'aklı' ortadan kaldırmaya çalışmakla suçlandıysa da, Feyerabend'in amacı bu değildi. O, daha çok, "akılcılık satanların" (örneğin, Popper'in) maskesini düşürmek ve aklın, sadece insanlara günlük yaşamlarında karşılaştıkları sorunların çözümünde yardımcı olan bir şey olduğunu göstermek istiyordu. Bu nedenle, bütün akıl satıcılarını hem anlaşılır bir dille konuşmaya hem de yazmaya çağırmıştır. Züppece sözcük kullanımları onda ya korkunç bir nefret ya da şüphe uyandırıyordu (Feyerabend, 2007, s. 14).

Nihayetinde Feyerabend'in rasyonalite kavramına yaklaşımı, onun bilim felsefesindeki genel eleştirel duruşunu yansıtmaktadır. Onun düşüncesinde rasyonalite, statik ve evrensel bir kavram değil, sürekli olarak yeniden değerlendirilmesi ve yeniden yaratılması gereken dinamik bir süreçtir. Bu yaklaşım, Feyerabend'in genel olarak bilimsel dogmatizme ve bilimsel yöntemin katı bir şekilde uygulanmasına karşı çıkışıyla da uyumludur. Ona göre, bilimsel ilerleme, çeşitli düşünce ve yöntemlerin serbestçe rekabet edebildiği bir ortamda daha iyi gerçekleşebilir. Bu nedenle Feyerabend, rasyonalitenin de tek bir kalıba sığdırılmayacağını ve farklı bağlamlarda farklı rasyonalite biçimlerinin geçerli olabileceğini savunur.

## 5. Feyerabend'in Alımlanışı ve Mirası

Feyerabend'in fikirlerinin kimi eleştirmenler tarafından bilime karşı bir saldırı olarak algılanması, onun zaman zaman polemikçi ve alışılmışın dışında bir üslup kullanmasından da etkilenmiş olabilir. Örneğin *Özgür Bir Toplumda Bilim* adlı kitabının bir bölümüne "Bilim Birçok İdeolojiden Yalnızca Biridir ve Din Devletten Artık Nasıl Ayrılsa Bilim de Devletten Ayrılmalıdır" (Feyerabend, 1991, s. 130) başlığını vermiştir. Yine aynı kitabında eleştirmenlerine doğrudan yanıt verdiği bölüme "Cahillerle Konuşmalar" başlığını atmasının da Feyerabend'in tartışmacı retorikini yansıttığı

söylenabilir (Feyerabend, 1991, s. 150). Bu da bizi Paul Feyerabend'in gerçekten de bilimin en zorlu muhalifi olup olmadığını yeniden değerlendirmeye sevk etmektedir. Galileo'ya benzer şekilde, Feyerabend'in *Yönteme Karşı* kitabı da gerçek karşı argümanlar yerine yerleşik tepkilerden oluşan bir bariyerle karşılaşmıştır. Bu nedenle Feyerabend, görüşlerini etkili bir şekilde aktarmak için psikolojik taktikler kullanarak Galileo'yu taklit etmiştir. Bu durum şu soruyu akla getirmektedir: Feyerabend de Galileo'nun yöntemsel ilerleyişine benzer şekilde bağlamsal manevralardan ve teoriksal yamalardan istifade etmiş midir? Süreç içerisinde mantıkçı pozitivistten uzaklaşan Feyerabend, radikal bir değişim sürecine girmiştir. Feyerabend'deki değişimin ürünü olan *Yönteme Karşı* da felsefe camiasında infial yaratmış olan önemli bir eserdir. Ancak Feyerabend'in bilim felsefesi alanında ufuk açıcı bir eser olan bu kitabı genellikle yanlış bir şekilde doğrudan bilimin kendisine yönelik bir saldırı olarak yorumlanır. Ancak bu yorum Feyerabend'in argümanının nüansını gözden kaçırmaktadır. Feyerabend bilimi bir bütün olarak gözden düşürmekten ziyade, bilimin ne olması gerektiğini tanımlayan katı teorik yapıları ve evrensel geçerlilik iddiasındaki metodolojileri eleştirmektedir. 'Anarşist' bir bilgi teorisini savunan yaklaşımı, bilimsel araştırmanın reddedilmesi için değil, kapsamının genişletilmesi için bir çağrıdır.

Çeşitli bitkilerle ilgilenen bir bahçıvan örneği Feyerabend'in tavrını aydınlatmaya yardımcı olabilir. Eğer bahçıvan sadece tek bir bakım yöntemi kullanacak olursa - örneğin birbirinden çok farklı gereksinimleri olan bitki toplulukları için ısrarla aynı su miktarı kullanıldığında görüleceği gibi - birçok bitki kaçınılmaz olarak yok olacaktır. Feyerabend, bilimin çeşitli uygulamalarına ve disiplinlerine tek bir bilimsel yöntem dayatmanın da benzer şekilde kısıtlayıcı ve potansiyel olarak zararlı olduğunu savunur. Bilimin de tıpkı bahçecilik gibi esneklik gerektirdiğini ve herkese uyan tek bir yaklaşıma değil, çeşitli alanların bağlam ve ihtiyaçlarına uyum sağlamaya gereksinim duyduğunu öne sürer (Anetoh, 2022, s. 11-15). Feyerabend'in en önemli eleştirisi, bilimsel araştırma yapmanın tek bir doğru yolu olduğu fikri olarak niteleyebileceğimiz metodolojik monizm kavramı etrafında odaklanır. Bu sınırlı görüş, düşünürü göre bilimsel ilerlemelerin gerçekte nasıl elde edildiğine dair çoğu zaman gerçeğin karmaşık yapısını göz ardı etmektedir. Feyerabend'e atfedilen 'Ne olursa uyar' (Anything goes) sloganıyla özetlenerek yerilen epistemolojik anarşizm, aslında tüm görüşlerin eşit derecede geçerli olduğu bir göreceliliği onaylamaktan ziyade, bilimsel uygulamada çok sayıda yöntem ve yaklaşımın tanınması, böylece bilimsel araştırmaya dahil edilmesine yönelik bir teşvihtir.

Yanlışlanmış teoriyi koruma ve eşölçülemez görüşleri çoğaltma ilkesinin bilimsel araştırma sürecine kesin pratik faydaları vardır. Ancak, Carrier'a göre hiçbir filozof Feyerabend kadar radikal bir pozisyon benimsememiştir. Carrier, Feyerabend'in metodolojik çoğulculuk ve bilgibilimsel anarşizm görüşleriyle kendi davasını abarttığını ifade eder. (Carrier, 2020, s. 207). Teorilerin sınanma koşullarını artırmaya büyük önem vermesi nedeniyle, teorilerin empirik içeriğini kaybederek dogmaya dönmemesine büyük bir ısrarla odaklanır. Ancak onun bu kuvvetli ısrarı, çoğaltım ilkesi dışındaki teorik erdemleri gölgede bırakmakla sonuçlanır. Bu bakımdan, onun değerlendirmelerinin, sahip olduğu görecelilik yanlısı duruşa ikna gücü yüksek bir dayanak ve haklılaştırma sağlamadığı, kendisine yöneltilen eleştirilerin başında gelmektedir. Öte yandan, Feyerabend'in yaptığı gibi, bilimsel geleneğin diğer gelenekler üzerindeki siyasi ve toplumsal otoritesini paranteze almak adına "tüm gelenekleri birer seçenek olarak tedavülde tutmak. . . felsefi ve epistemolojik tartışmaların ve tezlerin

ötesinde en çarpıcı (ve tehlikeli) karşıt-bilim tezi olarak görünür” (Anlı, 2013, ss. 167-168). Buna göre, tüm geleneklere eşit değer veren bir görecelilik, bilime karşıt siyasi müdahalelere meşruiyet zemini sunacak bir fırsat olarak da görülebilir. Anlı, bundan böyle ancak farklı söylemsel icatlar olarak değerlendirilebilecek olan farklı doğruluk iddialarının ancak bağlamsal olarak karşılaştırılabilir bir mahiyetle sınırlı kaldığını vurgulayarak Feyerabend’i eleştirir. Öyle ki bu bağlamla sınırlı doğrulamalar neticesinde, artık sadece önsel olarak belirlenmiş bir gerçekliğe uygulanan ve “önsel olarak belirlenmiş bir amaç bağlamında en iyi sonucu almaya” yarayan teorik araç gereçlerden bahsedilebilecektir (Anlı, 2013, s. 166).

Ne var ki bu eleştirilere, yine aynı tespitlerden hareketle yanıt vermek ve Feyerabend’in neden bir rasyonalizm karşıtı olmadığını açıklamak mümkündür. Onun felsefi pozisyonuna göre yönetime ilişkin bağlamsal ve yanlışlanıp geçersiz kılınması mümkün pek çok kural mevcuttur; bu kurallar bilim pratiği denen oyunda kimi hamleleri belirliyor olsa da oyunun tüm kurallarını belirleyebilecek tek bir evrensel kural setinden bahsedilemez (Nola ve Sankey, 2000, s. xv-xvi). Tüm geleneklere hakemlik yapacak yüksek düzeyli bir meta-metodoloji de yoktur. Feyerabend’in rakiplerine rasyonalist olmaları nedeniyle saldırıyor olması, onların bilim tarihindeki sapma ve karmaşalarla uğraşmaya devam ederken hala evrensel bir metodoloji peşinde koşma çelişkisi göstermekte olmalarına bağlıdır. Bu bakımdan rakiplerini suçlama tarzı, onun büyük bir rasyonalizm düşmanı olduğu anlamına gelmez; aksine Feyerabend bilimsel araştırma sürecinde kural yokluğundan değil, bağlamsal da olsa uyulması gereken birtakım kuralların varlığından bahsetmektedir (Nola ve Sankey, 2000, ss. 32-33). Sankey, aynı zamanda Feyerabend’in çekişen teori ve geleneklerin çoğulluğunu savunmasından doğrudan bir görecelilik türetilmeyeceğini ileri sürmektedir. Metodolojik kuralların çeşitlenmesine bağlı rasyonel görüş ayrılıkları, insanı doğrudan bir göreceliliğin kucağına atmayacaktır. Bu argüman, bilim sürecinde yürürlükteki metodolojik ve etkin kurallara uyuyor olmanın rasyonel bir haklılaştırma için yeterli olacağı varsayımına dayanmaktadır; bu nedenle de farklı kuralları işleten bilim insanları zihinlere hemen bir görecelilik imgesi getirmektedir. Oysa başvurulmuş tüm metodolojik kurallar rasyonel haklılaştırma gücüne sahip olamayabilir ve bu nedenle metodolojik çoğulculuk doğrudan göreceliliği gerektirmekte değildir (Sankey, 2000, ss. 213-214). Feyerabend’in vurgusu, birbirinden yalıtılmış gelenek ve görüşlerin kendi başlarına varlığını devam ettirmesini savunan bir görecelilikten ziyade, farklı gelenek, uygulama ve kural setlerinin eleştirel olarak çekişip ‘diyalektik bir etkileşim’ içinde bulunmasını öne çıkaran bir çoğulculuk üzerindedir (Nola ve Sankey, 2000, s. 35).

Nihayetinde Paul Feyerabend’in bilim üzerine düşünceleri oldukça radikal bulunmakla kalmamış, aralarında felsefeciler ve bilim insanlarının da yer aldığı pek çok isim düşünürü bir bilim düşmanı olarak tanımlamıştır.<sup>9</sup> 1987 yılında meşhur bir bilim dergisi olan *Nature*’da iki fizikçi tarafından kaleme alınan “Where Science Has Gone Wrong” (“Bilim Nerede Hataya Düştü?”) adlı makale ise daha da ileri giderek Feyerabend’i

<sup>9</sup> Bkz. Horgan, J. (2016). Was Philosopher Paul Feyerabend Really Science’s ‘Worst Enemy’? *Scientific American*. Erişim Tarihi: 06 Mart 2024, <https://www.scientificamerican.com/blog/cross-check/was-philosopher-paul-feyerabend-really-science-s-worst-enemy/> ve Munévar, G. (2000). Preface. *The Worst Enemy of Science? Essays in Memory of Paul Feyerabend* (J. Preston, G. Munévar, D. Lamb, Ed.) içinde (ss. v-vi). New York; Oxford: Oxford University Press.

“akademik felsefenin Salvador Dali'si ve şu anda bilimin en büyük düşmanı” olarak tanımlamıştır (Theocharis & Psimopoulos, 1987, s. 596). Cemal Güzel'in Feyerabend eleştirisi de bu sert değerlendirmelerin bir örneğini sunar. Güzel, Feyerabend'in bilimsel yöntemlere yönelik eleştirilerini, onu adeta "postmodernist" ve hatta "anti-semitist" gibi aşırı uçlara çekebilecek bir anlamda kurgular. Örneğin, Feyerabend'in bilimsel normlara eleştirilerini, her türlü görüşün -anti-semitizm de dahil- savunulabilir olduğu anlamına gelecek şekilde farklı bir konuma doğru çeker (Güzel, 2008, s. 4-7). Bu, Feyerabend'in düşüncelerine yönelik oldukça indirgemeci bir yaklaşım kabul edilebilir. Feyerabend, elbette ki bilim anlamında daha demokratik ve çoğulcu bir yapıyı savunmaktadır, ancak bu onun etik ve ahlaki değerleri hiçe saydığı anlamına gelmez.

Günümüzde Feyerabend'i halen bilim düşmanı olarak kabul eden görüş oldukça yaygın olsa da tersi yönde görüş bildiren çalışmaların sayısı da giderek artmaktadır. Örneğin J. Preston, G. Munévar, & D. Lamb tarafından editörlüğü üstlenilen *The Worst Enemy of Science? (Bilimin En Büyük Düşmanı mı?)* adlı kitabın girişinde yukarıdaki iddialara atıfla şöyle denmektedir: “Bir zamanlar *Nature*'da ‘bilimin en büyük düşmanı’ olarak tanımlanan Paul Feyerabend, bilimin düşmanı değildi. Aksine, bilimin ne kadar karmaşık ve heyecan verici olduğunu ve nasıl hem daha verimli hem de daha insancıl olabileceğini göstermekteydi.” (Munévar, 2000, s. v-vi) Yine *Interpreting Feyerabend (Feyerabend'i Anlamak)* başlıklı benzer bir çalışmada şu görüş dile getirilmektedir: “O zamandan bu yana Feyerabend'in felsefesine olan ilgi katlanarak artmış [...] Feyerabend'e adanmış çok sayıda konferans ve makale ortaya çıkmıştır. Görünüme göre şimdi, her zamankinden daha fazla, Feyerabend'i yeniden ciddiye almaya başlayabilecek durumdayız” (Bschr vd., 2021, s. 7). Feyerabend yalnızca evrensel açıklamaları değil, bağlamsal ve tarihsel unsurları da hesaba katmaktan yanadır. Yeni bilim teorileri ve alternatif yöntem bilgisi üretmek peşinde de koşmaz, zira bu çabanın akla yatkın olmadığını savunur. Ona göre ihtiyaç duyulan bilgi, teorilerden değil ancak bilim pratiğine katılarak elde edilebilir. Bu anlamda bilim pratiğini bilim felsefesi ve yöntemsel düşünüşün önüne koyar. Kendisini bilime karşıymış gibi gösteren eleştirmen yorumlarına, bilim pratiğine olan saygısını belirterek yanıt verir. Aynı zamanda yönteme karşı tutumundan ötürü kendisine yakıştırılan ‘ne olsa uyar’ şiarının kendisine ait bir slogan olmadığını vurgular. *Yönteme Karşı ve Özgür Bir Toplumda Bilim* adlı kitaplarındaki vaka incelemelerinin ‘ne olsa uyar’ sloganıyla özetlenemeyeceğini belirtir (Feyerabend, 2012, s. 325). Feyerabend, yönteme ilişkin her kuralın kendi uygulama bağlamı dışında mutlaka karşıt-örneklerle yüz yüze geldiği durumların çokluğu karşısında, evrensel yöntem kuralları aramaya düşkün olan rasyonalistlere uyabilecekleri tek evrensel kuralı şaka yoluyla bu sloganı kullanarak ifade eder. Ne var ki, büyük bir ironinin sonucu olarak, slogan kendi felsefesini özetleyen bir formül olarak kendi üzerine yapışıp kalır. Bu bakımdan Feyerabend, bilim tarihindeki çizgisel olmayan ilerlemelere vurgu yapıp bilimi tek tipleştirici bir akılcılığın ve siyasi iktidarların tahakkümünden kurtarmaya çalışan, Lakatos'un yakıştırmasıyla, bir bilim ‘anarşisti’dir. Onun bu tutumu, demokrat ve özgürlükçü bir tutumdur. Feyerabend'i eleştirenler, onu tutarsızlık ve görecelilikle suçlamakta, görüşlerinin nesnel bilgi arayışını baltaladığını öne sürmektedirler. Bilim felsefesinde bir ‘anarşistin’ çelişkilerle düşmeden rasyonel eleştirilere karşı nasıl savunma yapabileceğini sorgularlar. Ancak bu şüphecilik, Feyerabend'in bilimsel araştırmanın daha esnek bir şekilde anlaşılmasını teşvik eden felsefesinin özünü gözden kaçırmaktadır. O, tekçi metodolojik akılcılığı savunan kimi rasyonalizm tiplerini elimine ederken, sanıldığı gibi irrasyonalizm lehine pozitif önermeler ileri sürüyor değildir (Munévar'dan aktaran Motterlini, 309). Bu

bakımdan o, rasyonelliğin terk edilmesini savunmamakta, ancak ilerlemenin çoğu zaman yerleşik yöntemlerden sapmaktan geçtiğini öne sürmektedir.

## 6. Sonuç

Feyerabend, bilimsel araştırma süreçlerine etki ettiği göz ardı edilegelmiş kimi toplumsal ve siyasi unsurları önemseyen bir bilim felsefecisidir. Onun bu tarihsel tutumu sonucu ileri sürdüğü tespitler, bilim sosyolojisine uzun bir süre katkı sağlamıştır. O, bilimsel rasyonelitenin tekçi metodolojisini, yöntemsel ve felsefi bir çoğulculuk perspektifinden eleştirmiştir. Epistemolojik ve felsefi çoğulculuğunu ise demokratik (ve toplumsal göreceliğe uygun) bir tavırla birleştiren, toplumda farklı bakış açılarına eşit değer vermeyi buyuran liberal bir düşündürüdür. Bilim pratiği ile bilim felsefesini birbirinden ayırarak, teorilerin tıkanıp çözümsüz kaldığı noktada bilimsel süreçlerin hep işleyegeldiğine vurgu yapar. Bu anlamda bilim felsefesi metodolojilerinin ve ultra rasyonalist modellerin tarihsel sıçramaları ve yön değişimlerini açıklamakta yetersiz kaldığını dikkatlere sunar. Epistemolojik meselelerin altında yatan metafizik ya da spekülative karakterli varsayımları açığa çıkarmaya çalışarak, bilim tarihinin zannedildiği gibi çizgisel ilerleyişe sahip ve yekpare bir mantık şemasıyla işleyen tutarlı bir bütün olmadığını gözler önüne serer. Bunu yaparken ise belirgin bir felsefi pozisyona bağlı kalmaksızın, çeşitli konulara yerleşerek yazmayı sürdürmüştür. Cesur ve yaratıcı iddialarda bulunmaktan, spekülative karşılaştırmalar yapmaktan ve birbiriyle çelişen bakış açılarını geçici olarak benimseyebilmekten asla çekinmemiştir. Kitap uzunluğundaki yapıtlarının kimileri, konusuna ilişkin bir dizi içkin eleştiriden oluşan, parçalı ilerleyişe sahip yazılardır.

Feyerabend farklı gelenekler arasında diyalogu teşvik ederek – tıpkı doğada biyoçeşitliliği ve dayanıklılığı artıran çapraz tozlaşma gibi – bilimin daha sağlam ve kapsamlı hale gelebileceğine inanmaktadır. Bu yaklaşım kesinliği ve ampirik gücü çok değerli olsa da bilimin, bilginin tek hakemi olmadığını kabul eder. Diğer anlayış biçimleri, bilimin tek başına gözden kaçırabileceği veya hafife alabileceği içgörüler sunabilir. Dahası, bilim ve felsefe arasında karşılıklı fayda sağlayan bir ilişkiyi teşvik etmek çok önemlidir. Her bir disiplin bir diğerini aydınlatıp bilgilendirebilir; böylece hiçbirinin tek başına başaramayacağı ilerlemelerin önü açılmış olur. Böyle bir sinerji, karmaşık küresel sorunların tek bir alanın sağlayamayacağı çok yönlü çözümler gerektirdiği bir çağda özellikle hayati önem taşımaktadır. Dolayısıyla, Feyerabend'in eleştirisi bilimin değerini azaltmak yerine bizi daha geniş bir felsefi angajmanın bilimsel araştırmayı nasıl zenginleştirebileceğini yeniden düşünmeye davet etmektedir. Feyerabend'in anarşist yöntem(sizlik) çağrısı, temelde bilimde alçakgönüllülük, açıklık ve kapsayıcılık çağrısıdır. Bilgi arayışının farklı yaklaşım ve bakış açılarından büyük fayda sağlayan kolektif bir çaba olduğunu kabul etmeye yönelik bir davettir. Bu karşılıklı bağımlılığın tanınması ve benimsenmesi, çağımızın en acil sorunlarından bazılarını ele almanın anahtarı olabilir ve felsefe ile bilim arasındaki iş birliğini yalnızca yararlı değil, aynı zamanda gerekli kılar. Zira Feyerabend'in bilim felsefesine katkıları, onun bilimsel bilginin doğası, sınırları ve toplumsal etkileri hakkındaki derinlikli ve eleştirel düşüncesiyle şekillenmiştir. Feyerabend, bilimsel araştırmanın sadece epistemolojik bir süreç olmadığını aynı zamanda derin bir şekilde sosyal ve politik bir süreç olduğunu savunarak, bilimsel rasyonalizmin ve metodolojik monizmin eleştirel bir analizini sunmuştur. Bu bağlamda, sıklıkla "bilim düşmanı" olarak nitelendirilse de bu yakıştırmanın onun düşüncelerinin karmaşıklığını ve nüanslarını göz ardı ettiği

söylenebilir. Feyerabend, bilimi bir bütün olarak reddetmek yerine onu tek bir doğru metodolojiye hapseden katı yaklaşımları eleştirir. Onun "metodolojik anarşizm" olarak adlandırdığı yaklaşımı, bilimsel araştırmada çeşitlilik ve yaratıcılığı teşvik etmeyi amaçlar. Feyerabend, bilim insanlarını dogmatik düşünce kalıplarından kurtulmaya ve farklı yöntemleri, hatta bazen sezgisel ve spekülatif yaklaşımları denemekten çekinmemeye çağırır. Ona göre bilimsel ilerleme, katı kurallara bağlı kalmak yerine, farklı fikirlerin ve yöntemlerin serbestçe rekabet edebildiği bir ortamda daha iyi gerçekleşebilir. Bu nedenle Feyerabend'in metodolojik anarşizmi, aslında bir kaos veya keyfilik çağrısı değil, bilimsel araştırmanın doğasında var olan çeşitliliği ve yaratıcılığı tanıma ve teşvik etme çağrısıdır.

Feyerabend'in bilimsel çoğulculuk anlayışı, onun metodolojik anarşizminin doğal bir uzantısıdır. O, bilimsel bilginin tek bir doğru yöntemle elde edilemeyeceğini, farklı disiplinlerin ve hatta farklı kültürlerin kendi bilgi üretim biçimlerine sahip olabileceğini savunur. Bu bağlamda, Batı merkezli bilim anlayışının evrensellik iddiasını eleştirerek, farklı bilgi sistemlerinin kendi bağlamları içinde değerli olabileceğini vurgular. Feyerabend'e göre, bilimsel araştırma, farklı perspektiflerin ve yöntemlerin bir arada var olabildiği, birbirleriyle etkileşime girebildiği ve hatta çatışabildiği dinamik bir süreçtir. Bu çoğulcu yaklaşım, bilimsel bilginin daha zengin, kapsamlı ve yaratıcı olmasını sağlayabilir.

Feyerabend'in bilim felsefesine bir diğer önemli katkısı, bağlamsal kuralların önemini vurgulamasıdır. O, bilimsel araştırmanın sadece soyut ve evrensel ilkelere göre değil, aynı zamanda belirli tarihsel, kültürel ve sosyal bağlamlar içinde şekillendiğini savunur. Dolayısıyla, bilimsel yöntemlerin ve standartların da bu bağlamlara duyarlı olması gerektiğini belirtir. Feyerabend'e göre, bilimsel araştırmanın belirli bir bağlamdan soyutlanması, onun gerçek dünya sorunlarına çözüm üretme kapasitesini sınırlayabilir. Bu nedenle, bilim insanlarını sadece teorik düşünceyle değil, pratik uygulamalarla da ilgilenmeye ve bilimsel bilgiyi toplumun ihtiyaçlarına hizmet edecek şekilde kullanmaya teşvik eder.

Feyerabend'in eşölçülemezlik kavramı, onun da kullandığı bilimsel bilginin göreliliğini ve tarihselliğini vurgulayan önemli bir kavramdır. Ona göre, farklı bilimsel paradigmlar veya teoriler, sadece farklı kavramsal çerçevelere sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda farklı ontolojik varsayımlara da dayanabilir. Bu nedenle, bu paradigmlar veya teoriler arasında tam bir karşılaştırma veya ölçme yapmak mümkün değildir. Feyerabend bu eşölçülemezlik durumunun, bilimsel ilerlemenin doğasında var olan bir özellik olduğunu ve farklı paradigmlar arasındaki geçişlerin, sadece rasyonel argümanlara değil, aynı zamanda sosyal, psikolojik ve hatta retorik faktörlere de bağlı olduğunu savunur. Bu yaklaşımı, bilimsel bilginin nesnellik ve kesinlik iddialarına meydan okuyarak, bilimsel araştırmanın daha karmaşık ve çok boyutlu bir süreç olduğunu gösterir.

Feyerabend'in bilim felsefesine katkıları, onun bilimsel bilginin doğası, sınırları ve toplumsal etkileri hakkındaki derinlikli ve eleştirel düşüncesiyle şekillenmiştir. Onun metodolojik anarşizm ve bilimsel çoğulculuk gibi kavramları, bilimsel araştırmanın daha yaratıcı, esnek ve kapsayıcı bir şekilde yürütülmesi gerektiğini savunur. Feyerabend'in mirası, bilim felsefesi ve bilim sosyolojisi alanlarında yankılanmaya devam etmekte ve bilimsel bilginin sadece teknik bir uzmanlık alanı değil, bunun



yanısıra toplumsal ve etik sorumlulukları olan bir insan etkinliği olduğunu hatırlatmaktadır. Onun fikirleri, bilim insanlarını ve filozofları, bilimsel uygulamaların ardındaki varsayımlarla değerleri sorgulamaya ve bilimin toplumla daha demokratik ve kapsayıcı bir ilişki kurmasına yardımcı olacak yeni yollar aramaya teşvik etmeye devam etmektedir.

## KAYNAKÇA

- Akpan, C. O. (2005). Feyerabend's Philosophy of Science and its Implications for National Development in Africa. *Journal of Indian Council of Philosophical Research (JICPR)* (4), 45-55. <https://philarchive.org/rec/AKPFPO>
- Anetoh, B. C. (2022). An Evaluation of Paul Feyerabend's Anarchical Approach in Philosophy of Science. *Aquino Journal of Philosophy*, 2 (1), 11-21.
- Anlı, Ö. F. (2013). Bir Karşıt-Bilim Tezi Olarak Dilsel Görelilik: Wittgenstein, Kuhn, Rorty, Feyerabend. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 15, 145-169.
- Anowai, E., Okafor C. (2018). Relevance of Feyerabend's Scientific Anarchism to Scientific Advancement in Nigeria. *Open Journal of Philosophy*, 8, 506-521. <https://doi.org/10.4236/ojpp.2018.85035>
- Barker C., Pistrang N. (2005). Quality Criteria Under Methodological Pluralism: Implications for Conducting and Evaluating Research. *American Journal of Community Psychology*. 35 (3), 201-212.
- Barker C., Pistrang N., Elliott R. (2002). *Research Methods in Clinical Psychology: An Introduction for Students and Practitioners*. Malden: Wiley Blackwell.
- Bschir, K., Shaw, J. (2021). Introduction: Paul Feyerabend's Philosophy in the Twenty-First Century. *Interpreting Feyerabend: Critical Essays* (K. Bschir, & J. Shaw, Ed.) içinde (ss. 1-10). Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Carrier, M. (2020). Tarihsel Yaklaşımlar: Kuhn, Lakatos ve Feyerabend. (Ö. F. Anlı, Çev.) *Bilim Felsefesi*, (J. R. Brown, Ed.) içinde (ss. 187-212). Ankara: Fol Kitap.
- Demir, Ö. (2000). *Bilim Felsefesi*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Farrell, R. P. (2011). *Feyerabend and Scientific Values: Tightrope-Walking Rationality*. Dordrecht: Springer.
- Feyerabend, P. (1962). Explanation, Reduction and Empiricism. *Scientific Explanation, Space, and Time. Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. III*. (H. Feigl and G. Maxwell, Ed.) içinde (28-97). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Feyerabend, P. (1981). *Realism, Rationalism and Scientific Method: Philosophical Papers: Volume 1*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Feyerabend, P. (1991). *Özgür Bir Toplumda Bilim* (A. Kardam, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Feyerabend, P. (1995). *Bilgi Üzerine Üç Söyleşi* (C. Güzel, L. Kavas, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Feyerabend, P. (1997). *Vakit Öldürmek: Otobiyografi* (N. Çatlı, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Feyerabend, P. (1999). *Yönteme Karşı* (E. Başer, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Feyerabend, P. (2007). *Anarşizm Üzerine Tezler* (E. Altınsöz, Çev.). İstanbul: Öteki Yayınevi.

Feyerabend, P. (2012). *Akla Veda* (E. Başer, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Feyerabend, P. (2015). *Bilimin Tiranlığı* (B. Yıldırım, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Güzel, C. (2008). Postmodern Bilim Anlayışının Olumsuz Sonuçları. *Yeditepe'de Felsefe*. 7, 1-14.

Horgan, J. (2016). Was Philosopher Paul Feyerabend Really Science's 'Worst Enemy'? *Scientific American*. Erişim Tarihi: 06 Mart 2024, <https://www.scientificamerican.com/blog/cross-check/was-philosopher-paul-feyerabend-really-science-s-worst-enemy/>

Hoyningen-Huene, P. (1990). Kuhn's Conception of Incommensurability. *Studies in History and Philosophy of Science*, 21 (3), 481-492. DOI: 10.1016/0039-3681(90)90006-T

Hoyningen-Huene, P. (2005). Three Biographies: Kuhn, Feyerabend, and Incommensurability. *Rhetoric and Incommensurability* (R. A. Harris, Ed.) içinde (ss. 150-175). Indiana: Parlor Press.

Kuhn, T. S. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. İkinci basım. Chicago: The University of Chicago Press.

Motterlini, M. (2006). Paul K. Feyerabend. *The Philosophy of Science: An Encyclopedia Vol. 1* (S. Sarkar, J. Pfeifer, Ed.) içinde (ss. 304-310). New York; London: Routledge.

Munévar, G. (2000). Preface. *The Worst Enemy of Science? Essays in Memory of Paul Feyerabend* (J. Preston, G. Munévar, D. Lamb, Ed.) içinde (ss. v-vi). New York; Oxford: Oxford University Press.

Nola, R., Sankey H. (2000). A Selective Survey of Theories of Scientific Method. *After Popper, Kuhn and Feyerabend: Recent Issues in Theories of Scientific Method* (R. Nola, H. Sankey, Ed.) içinde (ss. 1-65). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Nola, R., Sankey H. (2000). Introduction. *After Popper, Kuhn and Feyerabend: Recent Issues in Theories of Scientific Method* (R. Nola, H. Sankey, Ed.) içinde (ss. xi-xix). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Oberheim, E. (2006). *Feyerabend's Philosophy*. Berlin: Walter de Gruyter.

Preston, J. (2020). Paul Feyerabend. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (E. N. Zalta, Ed.). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/feyerabend/>

Sankey, H. (2000). Methodological Pluralism, Normative Naturalism and the Realist Aim of Science. *After Popper, Kuhn and Feyerabend: Recent Issues in Theories of Scientific Method* (R. Nola, H. Sankey, Ed.) içinde (ss. 211-229). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Theocharis, T., Psimopoulos, M. (1987). Where Science Has Gone Wrong. *Nature*, 329 (6140), 595-598.

Worrall, J. (2000). Kuhn, Bayes, and 'Theory-Choice': How Revolutionary is Kuhn's Account of Theoretical Change? *After Popper, Kuhn and Feyerabend: Recent Issues in Theories of Scientific Method* (R. Nola, H. Sankey, Ed.) içinde (ss. 125-151). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Makale Geliş Tarihi | Received: 01.06.2024

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 17.09.2024

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

Araştırma Makalesi | Research Article

## ÖLÜMLÜ DOSTLARLA EBEDİ SOHBETLER: DERRIDA DÜŞÜNÇESİNDE APORETİK BİR DENEYİM OLARAK ÖLÜM

Özge Ejder JOHNSON<sup>1</sup>

**Öz:** Bu çalışma merkezine Jacques Derrida'nın, düşüncesini kateden dostluk, ölüm, *aporia* gibi kavramları almakta ve bu kavramların düşüncesine ve yazın hayatına güçlü bir şekilde etki etmiş olan filozoflarla düşünsel diyaloglarındaki yerini göstermeyi amaçlamaktadır. Derrida'nın düşüncesinde ölüm kavramı, hiçbir zaman merkezine yerleşmediği felsefe alanında, filozof dostları ve felsefi metinler yoluyla işaret ettiği performatif bir işleve sahiptir. Derrida, felsefe tarihinin bu kadim kavramına bir olay, bir imkân, bir imkânsızlık ve bir limit deneyimi olarak yaklaşır. Bu kavram yoluyla düşüncenin bizi götürebileceği en uç sınırlara gidebilmenin imkânını arar. Ölüm kavramı Derrida'nın düşüncesine özellikle iki düşünürün metinleri ve kavramları yoluyla yerleşir. Bunlardan ilki Martin Heidegger diğeri ise Maurice Blanchot'dur. Bu makalede Derrida'nın okumasının her iki filozofun da metinlerini nasıl katettiğine bakılmaktadır. Herhangi bir kavramı salt o kavramın hakikatini ortaya koymak amacıyla, sistematik bir tarzda işleten bir düşünür olmayan Derrida, ölüm kavramı yoluyla düşünceye taşıdığı sorunsallar konusunda da kavramın göstergesel boyutlarını ısrarla ihlal etmektedir. Bu çalışma, aporetik bir deneyim olarak ele alındığında ölüm temasının özne ya da hümanizm eleştirisinin de zemini haline gelebileceğini ve felsefeyi bir mevcudiyet metafizikliğine indirgemeyen okumaların odak kavramı olarak ele alınabileceğini iddia etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Ölüm, Dostluk, İmkânsızlık, Aporia, Deneyim

## ETERNAL CONVERSATIONS WITH MORTAL FRIENDS: DEATH AS AN APORETIC EXPERIENCE IN DERRIDEAN THOUGHT

**Abstract:** This study centers on concepts that cut across Jacques Derrida's thought such as friendship, death and *aporia* and aims to show the eminence of these concepts in his intellectual dialogues with philosophers who have strongly influenced his thought and literary life. Derrida's thought gives the concept of death a performative function in the field of philosophy, which has never been at the center of his thought and pointed at through his philosopher friends and philosophical texts. Derrida approaches this ancient concept in the history of philosophy as an

<sup>1</sup> Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü | Mimar Sinan Fine Arts University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy

ozge.ejder@msgsu.edu.tr

0000-0002-0918-2088

event, a possibility, an impossibility and limit experience. Through this concept, he seeks the possibility of transgressing the limits of thought. The concept of death is embedded in Derrida's thought through the texts and concepts of two thinkers in particular. The first of these is Martin Heidegger and the second is Maurice Blanchot. This article looks at how Derrida's reading traverses the texts of both philosophers. Derrida, who is not a thinker who operates any concept in a systematic manner for the sole purpose of revealing the truth of that concept, insistently violates the semiotic dimensions of the concept in terms of the problematics he brings to thought through the concept of death. This study argues that the theme of death, when taken as an aporetic experience, can also become the ground for a critique of the subject or humanism and can be taken as the focal concept of readings that do not reduce philosophy to a metaphysics of being.

**Keywords:** Death, Friendship, Impossibility, Aporia, Experience.

## 1. Giriş

Ölmek şu anlama gelir: Zaten sizin olmayan, dolayısıyla ne tanıdığınız ne de yaşadığınız, ancak yaşamaya çağrıldığınıza inandığınız bir ölümün çok eski bir evresinde ölmüşsünüz; bundan böyle gelecekte onu mümkün kılacak, gerçekleşecek ve gerçek deneyim alanına ait olacak bir şey olarak geleceği inşa etmeyi bekliyorsunuz.

—Maurice Blanchot, *Felaket yazısı*

Jacques Derrida 1994'te yayınladığı *Politiques de l'amitié*<sup>2</sup> adlı eserinde şöyle der; "Philia hayatta kalmanın olanağı ile başlar. Hayatta kalma, başka deyişle yas tutma asla hazır olmadığımız bir olanaktır."<sup>3</sup> Biri diğerinden önce gider, dostluğun yasası budur, yas tutmanın da. Bir dost diğerinden önce ölür, hayatta kalana bu ölüme tanıklık etmek, dostunun yasını tutmak, onu gömmek, anmak ve artık onsuz bir hayata tutunmak kalır. 2004'te kendi ölümüne dek Derrida çağdaşı ve dostu olan nice filozofun ardından, her biri ile olan dostluğunu tekilliklerine vurguyla andığı yazılar yazdı. Roland Barthes, Paul de Man, Michel Foucault, Louis Althusser, Gilles Deleuze, Emmanuel Levinas, Jean François Lyotard, kendi yaşamının son birkaç onyılında birbiri ardına ölürken Derrida'ya onların yasını tutarak hayatta kalmak düştü. Bu birçok bakımdan beraber anılabilecek filozoflar topluluğunda adını arayabileceğimiz, hepsini istisnasız etkilemiş ve onlarla düşünsel diyalogunu hep ölüm kavramı etrafında sürdürmüş olan bir diğer düşünür Maurice Blanchot'nun hepsininkinden uzun süren yaşamı 2003 yılında 96 yaşında son buldu. Derrida'nın söz konusu ölümlerin ardından yazdığı metinlerindeki

---

<sup>2</sup> *Politiques de l'amitié; suivi de l'oreille de Heidegger*

<sup>3</sup> Derrida, J. (1997). *The politics of friendship* (G. Collins, Çev.). New York: Verso. s.48.

ortak vurgu, yas halinde doğru kelimeleri bulmak ve söylemenin zorluğuna dairdir. Derrida, söylenecek onca söz arasından yas anının, bir dostu kaybetmenin, ölümün tekilliğine dokunan bir çift söz belirmediğinden ya da o sözü söylemeyi insanın yüreği kaldırmadığından olmalı ki her seferinde ölümden “başımıza gelen bu olay” olarak bahseder. Sözgelisi Lyotard’ın ardından şöyle yazmaktadır: “Bu öyle bir kayıp ki, başımıza geleni ifade edecek sözleri bulmakta zorluk çekiyorum zira onun yokluğu benim için ebediyen düşünülemez kalacak.”<sup>4</sup>

Derrida, felsefeye düşünülemez ve söylenemezi düşünmenin ve söylemenin arzusunu armağan eden filozofun ölümünü düşünülemez ilan eder. Ölümünden sonra yazdığı yazılarda diğer filozoflara da aynısını yapacak, ölümlerini düşüncelerine şekil veren kavramlar yoluyla konuşacak, dostunun felsefi sohbetlerindeki yerini düşüncesinin ötekindeki iziyle dolduracaktır. Yastayken hissettiğimiz kayıp sadece yitip gidenin kaybı değildir. Bu kaybı kayda geçirebileceğimiz zemin de kayar altımızdan. Bir dostun ölümü ne kadar düşünülemez ve üzerine konuşulamaz olursa olsun yine de başımıza gelen benzersiz olaya dair ses çıkarmak, sessizliği ve yokluğu bozmak, acıyı konuşmak ve yas merasimine bir yerden katılmak gerekir.

Derrida’nın düşüncesinde ölüm kavramı, onu hiçbir zaman merkezine yerleşmediği felsefeye, filozof dostları ve felsefi metinler üzerinden iade eden (*restitution* anlamında<sup>5</sup>) performatif bir işleve sahiptir. Derrida’nın felsefe tarihinin bu kadim kavramı ile ilişkisinde ölüm üzerine bir meditasyondan ve geleneksel *memento mori*<sup>6</sup> anlatsından uzak durduğunun altını çizmek gerekir. Derrida ölümün felsefenin en çarpıcı kavramlarından birisi olduğunu yadsımadan fakat bir olay, bir imkân, bir imkânsızlık ve bir limit deneyimi olarak ölümü yazar. Bu kavram yoluyla düşüncenin bizi götürebileceği en uç sınırlara gidebilmenin imkânını arar. Bir insan etkinliği olarak felsefe temelde insanı insansal varlığında, yaşamsallığında ve bu yaşamsallığın açıldığı etkinliklerinde sorunsallaştırır. Ölüm bir bakıma insana dair açılacak her bahsin kapandığı yer gibidir, öte yandan yaşamı sorunsallaştırmanın ölümü düşünmekten geçmeyen bir yolu yoktur. Yaşam ve ölüm tanrısı *Eros* ve *Thanatos* çatışan ama birbirlerinden vazgeçemeyen tanrılardır. Ölüm ona doğru gittiğimiz, yaşansa bu yolculukta bize eşlik eden şeydir. Hatta yolun kendisidir. Bu iki olayı ya da kavramı birbirinden bağımsız düşünmek mümkün değildir zira birbirlerinin olanağını yaratırlar. İnsan varlığı bu varlığın zamansal oluşunda, zamansallığı ise sonlu olmağında anlaşılır. Dolayısıyla farklı bağlam ve kavramlarla ilişkide ölüm kavramının felsefesini dokuyan Derrida’nın nihayet bir ölüm felsefesi yapmadan düşüncesinin adıyla anılan kavramlarını yazdığı söylenebilir.

<sup>4</sup> Derrida, J. (2001). *The work of mourning*. P.-A. Brault ve M. Naas. (Eds). Chicago, IL: University of Chicago Press. s. 214.

<sup>5</sup> Derrida *restitution*’u herhangi bir kavram ya da problemi daha iyi konumlandırmak için uygun bağlamına geri getirmeyi amaçlamak anlamında kullanır. Yeniden konumlandırmak için restore etmek de denebilir.

<sup>6</sup> *Memento mori*, Latince, “ölümlü olduğunu, ölümü hatırla” anlamına gelen şekillerde çevrilebilecek bir deyimdir.

Ölüm kavramı Derrida'nın düşüncesine özellikle iki düşünürün metinleri ve kavramları yoluyla yerleşir. Bunlardan ilki Martin Heidegger diğeri ise Maurice Blanchot'dur. Bu makalede Derrida'nın okumasının her iki filozofun da metinlerini nasıl katettiğine bakılacaktır. İlerlemeden şunu eklemekte fayda var; Derrida herhangi bir kavramı salt o kavramın hakikatini ortaya koymak amacıyla sistematik bir tarzda işleyen bir düşünür olmadığından, ölüm kavramı yoluyla düşünceye taşıdığı sorunsallar da kavramın göstergesel boyutlarını ısrarla ihlal etmiştir. Ölüm kavramı ile söz konusu şekilde ilişkilendirilen ve daha sonra yapısökümün önemli kavramlarından birine dönüşen imkânsızlık, Derrida'nın özellikle son dönem çalışmalarında kilit roldedir. Konukseverlik, sır, tanıklık, affetme gibi kavramlar, düşüncesinin özellikle son 20 yılında öne çıkan etik perspektiften, aporetik olarak nitelendirilmiş ve imkânsızın bir ifadesi olarak okunmuştur. Derrida bu kavramı yapısöküm açısından tam da Heidegger okuması üzerinden geliştirir ve işleme koyar. Zira kavram *Sein und Zeit*'ta (*Varlık ve Zaman*) tematik bir öneme sahiptir ve Derrida doğrudan alıntılanmamış da olsa Heidegger'in metnine olan borcunu *Apories*<sup>7</sup> de ödemiştir. Yapısöküm için nadir verdiği tanımlardan biri onun imkânsızın deneyimi olduğu şeklindedir. Öte taraftan, "imkânsızın imkânı" Heidegger'in metninde sıkça tekrar edilir. *Varlık ve Zaman*'daki ontolojik temayı Derrida, yapısökümün mevcudiyet metafiziği eleştirisine tercüme eder. Fenomenolojik yöntemi de yapısökümün göstergebilim ve psikanalikle birlikte en çok uğradığı kaynakla ilişkilendirir. Buradan Derrida hem bir özne ya da hümanizm eleştirisi çıkarır, hem de mevcudiyet ve zamansallık temalarıyla örülmüş felsefe tarihine kararsızlık anları hediye eder. Ya da belki var olanları görünüre çıkarır, okunur kılar diyebiliriz.

## 2. Heidegger'in Birinci Tekil Şahsı İçin Ölüm

Martin Heidegger otantik (sahih) insan varlığının Dasein'in kendine dair hakikati, anlamı ancak bir ölüme doğrulukta, ölümü ufkuna yerleştirerek bulabileceğini iddia etmektedir. Felsefe yapmak, ölmeyi öğrenmektir. İnsan varlığının bir mevcudiyete indirgenemeyeceğini hatırlatan Heidegger, ölümü de salt yokluk olarak anlamayacaktır. Ölümün bizi yaklaştırdığı kavram *Hiçlik*'tir ve ona başka hiçbir şekilde nüfuz edemeyiz. Öte yandan, yaşam ve ölümü mantıksal bir karşıtlıkta düşünemeyeceğimiz gibi varlık ve hiçliği de böyle düşünemeyiz dahası bu kavramlarla ilişkide düşünülür olan imkân ve imkânsızlık da ne Heidegger için ne de daha sonra Derrida için bir karşıtlıktan itibaren düşünülmez. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da şöyle der:

"Dasein'in temel konstitüsyonunun özünde, daimi tamamlanmamışlık yatmaktadır...Dasein bir varolan olarak var olduğu müddetçe, kendi 'tamlığına' asla erişmiş olmaz. Bu tamlığı kazandığındaysa, kazanımı bizatihi dünya-içindeki-

---

<sup>7</sup> Apories: mourir—s'attendre aux "limites de la vérité"



varoluşunu kaybetmeye dönüşür. O zaman da bu, bir varolan olarak asla deneyimlenemez olur.”<sup>8</sup>

Diğer bir deyişle, tamamlanmışlık Dasein’ın ancak varlık ufkunda vardır. Heidegger tamamlanmışlığın Dasein için ancak bir imkân olarak öne sürer. Diğer bir deyişle, tamamlanmış bir Dasein imkânsızdır. *Varlık ve Zaman*’da Heidegger Dasein’ı nitelikleri bakımından değil, bir imkân çokluğu olarak ele alır. Buna göre tamamlanmamışlığı niteliklerinin negatif bir belirlenimiyken, tamlığa erişme Dasein için pozitif bir belirlenim olmakla birlikte bir imkânsızlıktır. Kısaca, kategorik bir varolan yani *existentiell* olarak insanla farkında düşünülür kılmaya giriştiği Dasein, *existential*, yani varoluşsal bir kavrama, imkânla imkânsızlık, tamamlanmamışlıkla tamlık arasındaki, düşünsel gerginlikte dönüşür. Heidegger’e göre ontik ile ontolojik olan arasındaki farkta insan varlığı, varlığın hakikatini ifşa eder tarzda sorunsallaşır. Heidegger için bütün bu varlık ve zaman hattını katetmenin önemli bir kavramsal aracı olan ölüm, yol boyu başka kıvrımlar da açar.

Heidegger ölümü ilişkisellikten azade, kesin, belirsiz ve üstesinden gelinemez olarak tanımlar. İlişkisel değildir zira başkalarının ölümü yoluyla ölüm tecrübe edilemez, bu başka bir şeydir. Başkalarının ölümü mevcudiyetlerinin son bulmasıdır. Sadece onların yokluğunu tecrübeye katar. Kesindir zira yok da saksak, ertelemek için elimizden geleni de yapsak, kaçsak da unutamayacağımız şey yaşamın ölümle sona ereceğidir. Belirsizdir zira öleceğimiz kesindir ama ne zaman öleceğimiz belirsizdir. Onun zamanı her an ve hiçbir zamandır. Üstesinden gelinemezdir zira o benim ama sadece benim olan bir imkândır. İnsan varlığını bir imkân çokluğu olarak tarif eden Heidegger açısından ölümün en çarpıcı vurgusu budur; kendi ölümüm benim için bir imkândır fakat başkaları açısından başlarına gelen şeydir. Buradaki paradoksu Heidegger “imkânsızlığın imkânı” olarak ifade eder. Böylece insan varlığının kalbine ölümü bir paradoks olarak yerleştirir. Buna Derrida *aporia* yani açmaz diyecektir. Ölümün kendisini değil ama yaşamda bu aporiayı tecrübe edebiliriz. Bu tecrübenin imkânının peşine Blanchot yazıda, dilde düşer. Heidegger’in paradoksunu tersine çevirir ve ölümü imkânın imkânsızlığı olarak okumayı önerir. Ancak Blanchot’ya geçmeden, Derrida’nın Heidegger’i takiben bir *aporia* olarak ölümü gerek fundamental ontoloji açısından gerekse de yapısöküm açısından nasıl okuduğuna biraz daha yakından bakmalıyız.

Heidegger insan varlığı olarak Dasein’ı tanımlayamayacağımızı söylese de bu varlığın kendisini birtakım minvallerde ortaya koyduğunu söyleyerek, ölüme doğrululuğu bu türden bir minval olarak okur. İnsan, varlığın hakikatini bu tür bir yönelimsellikte karşısında bulur. Bu, birbirleriyle düşünsel diyalog içindeki filozoflarda hep bir tür karşılığını bulabileceğimiz limit deneyimini Derrida’nın aporetik deneyim olarak ortaya koymaya çalıştığını görüyoruz.<sup>9</sup> Aporia’larla meşguliyeti ise Heidegger okumasına ad vermeden çok önce Paul de Man’ın ardından yazdığı anılarda halihazırda belirgindir.

<sup>8</sup> Heidegger, M. (2008) .*Varlık ve zaman*. (K. H. Ökten, Çev.). Agora Kitaplığı: İstanbul. s. 251.

<sup>9</sup> Derrida, J. (1993). *Aporias*. (T. Dutoit, Çev.). Stanford University Press: Stanford California.

Derrida bu metnin farklı yerlerinde aporia ile ne kastettiğini açıklamaya girişir. Bu teşebbüslerden birinde şöyle yazar;

Kelime anlamı üzerinden hareket edersek yanlış anlayabileceğimize inanıyorum zira bu anlam bize onu gidilecek bir yolun yokluğu, engeller önünde bir felç durumu, düşüncenin hareketsizliği olarak sunar. Tam tersi, bana göre aporia deneyimi Paul De Man'ın anladığı anlamıyla bir düşünce patikasını ya da en azından bunun sözünü verir. Bizi düşünülmemiş, düşünülmez olanın, hatta imkânsız olanın olanağı üzerine düşünmeye kıskırtır.<sup>10</sup>

Demek ki Derrida'nın sonradan yapısökümün tanımı olarak tekrar edeceği imkânsızın deneyimi, hep bir limit etrafında ama kışkırtılmış düşüncenin zorunlu olarak yönelmediği, bir aşma eylemine maruz bırakmadığı bir limit etrafında gerçekleşen aporetik bir deneyim. Dolayısıyla, limitin berisinde kalarak düşünmenin, düşüncenin unuttuğu, bastırıldığı ya da muhafaza ederek aştığı imkânlarına kendini tekrar açması olarak anladığımızda aporetik deneyimde bizler için şu soru belirir; ölüm, yaşayan bir öznde nasıl mümkündür? Ölüm ve aporetik deneyim özelde metnin imkânsızlığın imkânına nasıl mekân açtığının kanıtlarıdır. Derrida'nın, metnin dışı olmadığını söylerken bunu kastettiği iddia edilebilir.

*Apories*<sup>11</sup> Derrida'nın Heidegger'i Heidegger'e karşı da okuduğu bir metne dönüşür. Yukarıda sözü edilen ontik-ontolojik farkın *Varlık ve Zaman*'da Dasein'ı *Sein zum Tode* kavramsallaştırması yoluyla ölüme doğru bir varlık olarak bütün diğer varolanların karşısına getirdiği söylenebilir. Ölüme doğruluk Dasein'ın bir minvalidir fakat bir diğer minvali olan *Mitsein* bu ölümlü varlığı diğer ölümlü varlıkların arasına bırakır. Diğerleriyle birlikte varolan Dasein, diğerlerinden sadece ölümlü olmak bakımından ayrılamaz. Diğer insanların ölümü ile benim ölümüm arasındaki farkı açmadan, varlık (*das Sein des Seienden*) ve varolan (*Seienden als Seienden*) arasındaki farkı düşünülür kılamaz Heidegger. Ölümün herkesin başına gelecek olması, herkesin kendi ölümünü ancak kendisinin bir imkânı olarak deneyimleyebilir olması, bu kendiyi herkesten ayırır. Derrida *Apories*'de, Heidegger'in ölümün, başkasının ölümü olması ile kendimin ölümü olması durumunda farklı türden deneyimlendiği vurgusunu ve öleni farklı ontolojik kategorilerin altına sokmasını sorgular. Bu sorgulamadan bir hayvan problemi çıkarır. Dasein'ı diğer insanlardan ayıran ölümle ilişkisi, insanla hayvanı da ayırır.

Derrida, hayvan sorusunu, *Varlık ve Zaman* okuması yoluyla ve o okumanın, Heidegger'in gerek orjinal metninde gerekse de çeşitli çevirilerinde içinde çıkılamaz hale gelmiş olan terminolojisinin de yardımıyla dokur. Şöyle ki; *sterben*, *verenden* ve *ableben* Heidegger'in Dasein'ın ölümü (*der Tod*) dışındaki ölümler için kullandığı kelimelerdir. Yaşamın sona ermesinden, zail olmaya, telef olmaktan can vermeye, ölmek yerine kullanılabilir başka kelimeler ölümü adeta sadece Dasein için mümkün kılmaktadır. Diğerlerinin (insanların) hayatları son bulur, ya da (hayvanlar) can verirler, telef olurlar. Derrida böylece, Dasein'dan başlayarak diğerleri (*Das Man*) ve onları takiben hayvanları

---

<sup>10</sup> Derrida, J. (1989). *Memoires for Paul de Man*. (C. Lindsay, J. Culler, ve E. Cadava. Çev.). New York: Columbia University Press. s. 132.

<sup>11</sup> Derrida'nın metninin İngilizcesinde *Aporias* kullanılmıştır. Türkçeye "açmaz" olarak çevrilebilir.

adeta birer *vorhandenheit* ya da *zuhandenheit* olarak varolanlar piramitinin altına yerleştirirken ifşa eder Heidegger'i.<sup>12</sup> Ölümü hayvandan esirgeyen Heidegger, böylece imkânsızın deneyimine hakikatle ilişki açısından tekil bir değer atfetmiş olur.

*Apories*'de Derrida, *Varlık ve Zaman*'ın insan varlığını ayrıcalıklı tarzda ele alan yaklaşımındaki çelişkiyi ortaya çıkarmakla kalmaz, yapısökümün bağlam çerçevesini de genişletmiş olur. Nihayet bu Derrida düşüncesinde bir sapma olmakla birlikte öngörülmesi zor bir okuma hamlesinin sonucu değildir. Derrida'nın aporialardan beklentisini karşılayacak ve nihayet aporetik deneyimi yapısökümün olmazsa olmazı kılacak okuma, imkânsızlık ve imkân ilişkisine kararsızlığı dahil eder. Heidegger'in adeta ölümün değişmez tanımı olarak ortaya attığı kavram çiftini ters çevirir. Her ne kadar ölüm Dasein'in bir imkânı da olsa, Dasein asla ölü olamaz. Ölüm onun için gerçekleşmiş bir olay haline gelemez. Can çekişebilir ancak canından olamaz. Heidegger'in *Varlık Zaman*'da işlettiği fenomenolojik yöntem özne kategorisini reddetmekle birlikte Dasein'i birinci tekil şahsın dil ve deneyim alanına yerleştirir. Dasein ölümü ne dilsel ne de varoluşsal olarak yüklenemez. Öldüğünde artık "Ben öldüm" ya da "Ben ölüyüm" ifadesinin taşıyıcısı olarak Dasein'dan bahsedilemez. O halde ölüm Dasein için sadece bir imkândır, asla gerçekleşmeyecek bir imkân. Böyle olmak bakımından da bir imkânsızlıktır. Derrida'nın yapısöküm yoluyla bu imkânı imkânsızlık olarak okur ve imkânsızlığı deneyimin kalbine yerleştirir. *Apories*, açmazı tam olarak imkân ve imkânsızın geçişliliği ve kararsızlığı olarak tekrar tekrar işletir.

Derrida'nın *Apories*'de *Varlık ve Zaman*'ın başına gelen bu olayı 1986'da kurguladığını söyleyebiliriz. Şöyle ki; yapısökümün vefakar temsilcilerinden biri olan Paul de Man'ın şaibelerle dolu yaşamının 1983'te sona ermesinin ardından, ona karşı bir saygı duruşunun yanı sıra bellek, ölüm ve dostluk üzerine uzun bir makale olarak "Like the Sound of the Sea Deep Within a Shell: Paul de Man's War"<sup>13</sup> başlığıyla kaleme aldığı ve daha sonra "Paul de Man için Anılar"<sup>14</sup> olarak kitaplaşan metinde Derrida, hem içimizde hem de ötemizde olan, bakışlarıyla bizi sorumluluğa ve dönüşüme çağırın ölümlerle süregiden bir konuşma olarak yeni bir yas modeli kurar.

Bu deneyimi ancak bir aporia biçiminde yaşayabiliriz: mümkün olanın imkânsız kaldığı yas ve *prosopopeia* aporia'sı. Başarının başarısız olduğu yer. Ve sadık içselleştirmenin ötekini taşıdığı ve onu bende (bizde), aynı anda hem canlı hem de ölü olarak oluşturduğu yer. Diğerini aramızda, bizim bir parçamız haline getiriyor-ve o zaman diğeri artık tam olarak öteki gibi görünmüyor çünkü onun için üzülüyoruz ve onu, doğmamış bir çocuk gibi, bir gelecek gibi içimizde taşıyoruz. Ve böylece tersine, başarısızlık başarıya ulaşır: yarıda bırakılmış bir içselleştirme aynı

<sup>12</sup> *Aporias*, 31.

<sup>13</sup> Derrida, J. (1988a). Like the sound of the sea deep within a shell: Paul de Man's war. *Critical Inquiry*, 14(3), 590–652.

<sup>14</sup> Derrida, J. (1989). *Memoires for Paul de Man*. (C. Lindsay, J. Culler, ve E. Cadava. Çev.). New York: Columbia University Press.

zamanda ötekine öteki olarak saygıdır, bir tür şefkatli reddiyedir, ötekini dışarıda, orada, ölümünde yalnız bırakan bir feragat hareketidir, bizim dışımızda. <sup>15</sup>

Derrida için felsefeyi, yazanı ve okuyanı ayrı ayrı tam da metin tarafından felç edildiği, meydan okunduğu anlarda teşvik eden, yazdıran, düşünceyi kışkırtan ve metnin alanları arasındaki sınırları karıştıran bir aporia açısından düşünmek gerekir.

Böyle bir karar verilemezlik her türlü yapısökümün koşuludur: imkân koşulu anlamında, tam da etkililik anlamında ve aynı zamanda durum ya da kader anlamında. Yapı sökümlü bu şartla ve bu şarttadır. Bunda bir güç (bir olasılık) ve bir sınır vardır. Ama bu sınır, bu sonluluk insanı güçlendirir ve yazdırır; bir bakıma yapısökümü yazmaya, kendi "eylemini" birbirine bağlayarak kendi yolunu çizmeye mecbur eder. Her zaman imzalanacak bir metnin vaat edilen geleceğine dair bir bellek eylemidir. Karar verilemezliğin salınımı ileri geri gider ve bir metin dokur; eğer mümkünse, aporia yoluyla yazmanın bir yolunu açar. Bu imkânsızdır, ancak şimdiye kadar hiç kimse yapısökümün bir teknik veya yöntem olarak mümkün olduğunu söylemedi; yalnızca imkânsız olan ve hâlâ düşünülemez olarak anılan şeyler üzerine düşünmedir. <sup>16</sup>

### 2.1. Blanchot'da kişisiz bir deneyim olarak ölüm

Derrida'nın yukarıda alıntılananlar bakımından Maurice Blanchot'un anlatisından oldukça etkilendiği açıktır. Blanchot'yu felsefi ve edebi metinleri üzerinden de okumakla birlikte anlatı formu üzerinden gerçekleştirdiği işi daha yaratıcı bulduğu söylenebilir. Blanchot Derrida'ya göre limite kendisine aporialar üzerinden edebi bir mekân açar ve o mekâna yerleşir, okuyucuyu da yanına katar. Heidegger'in birinci tekil şahsını, o özne (Dasein) için imkânsız olan deneyimi yazabilmek adına kişisizleştirir. Bunun için anlatı formunu kullanır Blanchot. Derrida'nın önceleri sessiz bir diyalog içinde sürdürdüğü ilgisi nihayet Blanchot'un Türkçeye "ölüm anım" olarak çevrilebilecek 1994'te kaleme aldığı kısa anlatisi *L'instant de ma mort*<sup>17</sup> a 1996 yılında yazdığı "Demeure: fiction et témoignage"<sup>18</sup> da anlatıya kendisini dahil etmesiyle devam eder. Blanchot'un janrları kateden, edebi eleştiri, felsefi aforizma, kurgusal anlatı, otobiyografi arasındaki sınırları tümünden ihlal eden metni Derrida için metinde aporetik olan üzerinden gerçekleştirilecek her tür yapısöküm müdahalesini imkânsız hale getirmiştir denebilir. Bunun Derrida açısından Blanchot söz konusu olduğunda hiç vazgeçmediği ısrarlı ve vefalı okuyucu pozisyonunu güçlendiren bir meydan okuma olduğu açıktır. 1986 yılında yayınlanan *Parages*'da *Thomas l'obscur*, *L'arret de mort* ve *La folie du jour* üzerine yazmış olan Derrida'nın *L'instant de ma mort*'da yapısöküm açısından yeni bir ufuk gördüğü iddia edilebilir. Bununla kastedileni açmadan önce Blanchot'un

---

<sup>15</sup> A.g.e, 35.

<sup>16</sup> A.g.e.135.

<sup>17</sup> Blanchot, M. (1998). *The instant of my death*. (E. Rottenberg, Çev.). Stanford, California: Stanford University Press.

<sup>18</sup> Derrida, J. (1998). *Demeure: fiction and testimony*. (E. Rottenberg, Çev.). Stanford, California: Stanford University Press.

Derrida ile sınırlandıramayacak felsefi ve edebi etki alanını nasıl kurduğuna bakmakta fayda var.

Maurice Blanchot'un ölüm üzerine bir başyapıt olarak okunabilecek kitabı *L'arrêt de mort*, [*Ölüm Hükmü*] bir anlatıdır. Fransızca *récit* Türkçede anlatı ile karşılanmaktadır. Tek bir olayı anlatan edebi bir janrdır anlatı. Hatta olayı anlatmaz gerçekleştirir. "The Song of the Sirens"<sup>19</sup> ta anlatının gerçekleşmiş olağanüstü bir olayın doğruluk içeren türden aktarımı olmadığını altını çizer. Buna göre anlatı, bir olayın anlatımı değil, kendisidir. Olayın olageleceği yere yaklaşmadır- henüz olmamış olan ve çekim gücü yoluyla hikayenin de varlık bulacağına dair umutlanabilmesini sağlayan olayın. Anlatı, sadece henüz bilinmeyen, ihmal edilmiş ya da yabancı bir noktaya doğru bir hareket değildir, aynı zamanda bu hareketten önce ve onun dışında bir gerçeklik taşımaz. Sözcüğü, Odysseus'un yolculuğu, Homeros tarafından hatırlanır ve aktarılır. Ancak kendi başına bir olay olarak Odysseus'un yolculuğu, yine kendi başına başka bir olay olarak Homeros'un onu anlatmasından ayrıdır. Ancak Blanchot'ya göre anlatı gerçek ya da kurgu olsun bir olayın belli bir mesafeden temsilini sunmaz ya da basitçe anlatmaz, onu gerçekleştirir. Odysseus ve Homeros bu anlamda birdirler, oysa ki olay gerçekleşmek için anlatıya ihtiyaç duyar ve anlatının içeriği yerine geçtiği olayın bir alegorisinden ibarettir. Blanchot'ya göre anlatıyı diğer anlatım formlarından ayıran, öncelikle onun bir temsil sunmaması, dolayısıyla kendisini gerçekte ya da yazarın hayal gücünde yaşanmış bir modelle ilişkide ortaya koymamasıdır. Henüz bilinmeyen, ihmal edilmiş ya da yabancı bir noktaya doğru bir hareket olarak anlatı bu noktayı bir limit olarak düşündüğümüzde bir limit deneyimidir. İnsan için ölümünün temsil ettiği türden bir limit. Heidegger'in insan varlığının son olanağı olan ölümü yerleştirdiği yer olarak limit. Blanchot'un anlatısının belirsizleştirdiği içerisi ve dışarı, anlatılan sınırlarını metin özelinde Derrida, bu kez anlamı metne, metnin okuyucuda kendini açığa çıkartacak olan imkânları şeklinde yerleştirerek yapar. Kabaca anlam bazen bir imkânsızlık olarak belirir demektir. Ancak bu anlam araştırmasına nokta koymayı gerektirmez. Tersine onu kışkırtır. Blanchot'un anlatısı dünya üzerinde yaşayan öznenin deneyimindeki aporileri açığa çıkaran bunları temsile taşınamayan deneyimler olarak öznenin koparan bir limit deneyimi olarak kurgulanır. *Ölüm Hükmü*, bir olanak olarak ölümün, bir olay, bir gerçekleşme olarak ölümün özneye ait olduğunu ancak bir taraftan da öznenin deneyimine indirgenemeyeceğini gösterir. İmkânın imkânsızlığı olarak ölüm imkânsız sıkışmış bir modelin mümkün temsili dışında düşünülemez. Heidegger'in *Dasein*'i ölümü deneyimlediğinde artık yoktur. Onu dile getirecek bir öznenin yokluğunda ölüm deneyimleyeninin imkânsız mekanına, ölüm mekanına sıkışmıştır. Bize kendi ölümümüzü ancak başkalarının ölümü üzerinden, ölümün temsilleri olarak deneyimlemek kalmaktadır. Oysaki Blanchot'un anlatısı yaşamın kendisini ölümün içkin mekânı olarak serimler. Blanchot'ya göre limit deneyimi dünyanın deneyiminin koşulu olan gücü ve imkânın deneyiminden ayırır. Zira aktüel olandan yani olmuş olandan daha güçlüdür mümkün olan. Dünya kendini insanın güç ve imkânlarının mekânı olarak açar ancak yapı ve tutarlılığının temelini hep

<sup>19</sup> Blanchot, M. (2003). *The book to come*. (C. Mandell, Çev.). Stanford, California: Stanford University Press. ss. 6-7.

bir potansiyel olarak olanda bulur. Ancak Heidegger'in de belirttiği gibi bu garip bir tutarlılıktır zira belirsiz olan olanak halinde olan, henüz olmamış olan üzerinden temellendirilen bir tutarlılık. Dünya olmakta olandır, Modernitenin arzu ettiği gibi ona doğru gittiği bir modeli olmayandır. Heidegger'in *Hiçlik* diye andığı, dünyanın tam da böyle olmaklığının yarattığı, bir gücün ve belirlenimin elden gidişinin korkusunun yarattığı durumdur.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da ölüm üzerinden ilerlettiği soruşturmayı ancak ilerleyen yaşlarında dil üzerinden de düşünmeyi önerecektir. Zira dil varlığın evidir diyecektir. Blanchot da dilde ölümü, dünya üzerinde olmanın aporialarını içinde barındıran bir karakter olarak kullanır. Dilde, *Hiçlik*'tekine benzer, belirlenimin, gücün elden kayması türünden bir deneyimin olanağını görür. Deneyimlenen olarak dünyayı anlatmaya direndiği zamanlardır bunlar ki Blanchot bunu imkânın içindeki imkânsızlık olarak okur zira dünya ve dil ayrı şeyler değildirler, ironik olarak bir araya geldikleri mekân deneyimdir. Dünya ve dil arasına sınır çizen insandır. Dünyayı dile tercüme etme girişimlerimiz basitçe deneyimde bir olanı model ve kopya olarak ayırmadır. Bu suni bir ayırmadır. Temsil bir problem olmaya böyle başlar. Tıpkı ölümün Heidegger'de Dasein'in varlığının ötesine düşmemesi aksine onu tamamlaması gibi. Dil de dünyanın ötesinde durmamaktadır. Dünyanın deneyimi dilde temsil edilemez zira dilin deneyimi de dünyanın deneyiminin içindedir.

Blanchot yazar açısından bunu, anlatının kendisini bir deneyim olarak yazarda ortaya koyması olarak görür. Buna göre anlatı, yazarın anlattığı şeye bir ektir. Anlatılanın hep eksik kalması, dilin anlatmaya yeterli olmaması değildir sorun, zira anlatı da hep eksiktir. Bir anlatı yazmak ya da okumak bu türden bir deneyimdir. Blanchot hem olayı hem de olmamış olanı anlatır, bunların bir aradalığının kendisinin bir olay olarak deneyimini sunar. Bu onu daha da belirsiz, şüpheli kılar, tıpkı kendisini bize imkânsızlık olarak sunan biricik imkânımız ölüme doğru giderken yaşadığımız türden bir belirsizlik ve kaygı verici şüphelilik gibi. Tıpkı insanı insan yapanın ölümlü olması ama ölümün hep bir bilinmeyen, henüz deneyimlenmemiş olan olarak önümüze düşmesi gibi, anlatı da anlatılanın hep önünden gider.

*Ölüm Hükümü*'nün ilk sayfalarında Blanchot, anlatıcının bize son derece önemli olduğunu düşündüğü bir şeyi anlatacağını yazar, daha önce defalarca başarısızlığa uğradığı bir şeydir bu. Oysa birkaç kelimeyle anlatılabilir. Aslında ne yazdığının da önemi yoktur artık zira üzerine konuşmaya çalıştığı şeyin ancak yetersiz bir yedeği olacaktır. Blanchot'un elinde talepkar bir forma dönüşen anlatı bu talepkarlığı anlatılanın anlamının sürekli ertelenmesi olarak iletir okuyucuya. Yazar, yazar olarak işi bittiğinde bu ertelenip duran anlamı kovalayan okuyucuya benzer artık. Anlatı bir olay olarak her bir okuyucuda tekil olarak deneyimlenir. Anlam kendisini imkânsızlık olarak mümkün bir okuma deneyiminin içine yerleştirmiştir. Tıpkı ölümün kendisini imkânsız olarak imkânlarla örülü insan varlığına yerleştirmesi gibi.

Blanchot için anlatı edebi bir janr olmanın ötesine geçer, dilin deneyimine, varlığın dünyasında açılan yer olur. Belki herhangi bir metni de anlatı gibi okuyabiliriz. Ne edebiyat ne de felsefe kendi ölümlülüğümüzün tesellisi olacak şekilde nihai bir anlamın

taşıyıcısı değildir, ya da olmuş olanı olanaklı bir forma taşıyıp imkânsız olanı karşısına alacak bir gücü yoktur. Zira anlatı, bütün bunların belirlenemez, sınırlandırılmaz ve sonlandırılmaz mekanıdır. Anlatının sonunun deneyimi ancak anlatının kendisi için mümkündür. Tıpkı kendi ölümümüzün deneyiminin bir imkânsızlık olarak dahi olsa sadece bize ait olması gibi.

Blanchot'un anlatı formu ile yukarıda serimlenenden farklı bir şeyin peşine düşmesi *L'instant de ma mort* ile olur. Derrida'nın kurgu ve tanıklık sınırlarını yoklayan müdahalesi de bu radikal olmayan farkı olumlar. Zira Derrida halihazırda *Apories'*de Blanchot ve Heidegger'in aynı şeyi söylemeye ne kadar yaklaşıp sonra birbirlerinden ne kadar uzaklaştıklarına bir dipnotta değinmektedir. Bu iki düşünür arasındaki farkın açıldığı ilk yer Derrida'nın tespitine göre ölümün ilişkilendirildiği öznedir. Özneyi Dasein kavramsallaştırması ile ikame eden Heidegger, Dasein'in ölümünü salt kendisi için bir imkân olarak, başkalarının başına gelen şeyden ayırır. Hatta Dasein'in kendisini Dasein olmayanlardan (diğer insanlardan) ölümle ilişkisi bakımından ayırma tarzındaki şiddeti Derrida insanın kendisini insan olmayandan (sözgelişi, hayvandan) ayırma tarzında görür ve tanır. Böylece *Varlık ve Zaman'*daki ölüm teması 1. tekil şahsın anlatısına yerleşir. Blanchot'un anlatı formu bu 1. tekil şahs anlatısını sonsuzca belirsizleştirir ve nihayet bu yolla deneyimi kişisizleştirir. Derrida bunu aporetik deneyim olarak okur zira deneyimlenenin deneyimleyenden bağımsızlaşması, deneyimin imkân ve imkânsızlık sınırlarında yarattığı kararsızlık yoluyla gerçekleşir. İmkân ve imkânsızlık, sınırın iki taraftan birden ihlali anlamına gelir.

### 3. Sonuç

*L'instant de ma mort* kısacık bir anlatıdır. Blanchot'un anlatı tarzına aşına olanlar için dahi olayın ne olduğu bütün açıklığına rağmen şaibeli hale gelir. Blanchot Heidegger'in esirgediği ölümü bu kısa metinde ötekine iade eder. Fakat ölmekte olan için imkânsız olan bu deneyimi kendi imkânına tercüme ederek yapar bunu. Derrida Blanchot'un metnindeki soruyu şöyle formüle eder;<sup>20</sup> ölümün, benim ölümümün öyle bir anı var mıdır ki benim için ölümü benim tanık olabileceğim bir olay olarak karşıma koysun? Şahit olabileceğim, şimdi, burada ve şimdi ya da olaydan sonra bir "an" olabilir mi, özellikle de benim ölümümün şahidi olabilir miyim? Bu "an" her zaman -ve her zaman zaten, doğumdan bile önce, gelmekte olandan başka bir şey olabilir mi? Bu an'ın deneyimi Derrida açısından Blanchot'un açtığı edebi uzamda aporetik olarak mümkündür. Belirsizleşen ve kişisizleşen bu deneyim, bir öznenin deneyimi olmaktan çıktığında, imkânsız da olsa bir imkân olarak ya da el altında ya da gerçekleşmiş bir modelle benzerliğinde olumlanmadığında, yapısöküm halihazırda "yalnızca imkânsız olan ve hâlâ düşünülemez olarak anılan şeyler üzerine düşünme" olarak çalışmaktadır. Blanchot'un söz konusu anlatısının son paragrafları gerek yazar gerekse de okuyucu için bu türden bir deneyimi anlatır. Bu yazıyı, deneyimi mümkün olmayan ölüm

<sup>20</sup> *Demeure*, s. 34.

kavramının anlatı formunda okuyucunun benliğine bir *arche*-deneyim olarak kaydedildiği bu paragrafla bitirmek istiyorum:

Bu sayfalar burada sona erebilir ve yazmış olduklarımı izleyen hiçbir şey beni onlara bir şey eklemeye ya da çıkarmaya zorlayamaz. Kalan bu ve en sonuna kadar böyle kalacak. Boş yere aradığım son için benden bunu silmeye kalkışan kişi, benim kendi öykümün başlangıcı ve benim kurbanım olacaktır. Karanlıkta beni görecektir: sözcüklerim onun sessizliği olacaktır ve dünyanın hâkimi olduğunu düşünecektir, ama mutlak hakimiyet yine benim elimdedir. Onun hiçliği benimdir ve o da yalnız ölmek isteyen biri için ölüm olmadığını anlayacaktır.

Bu yüzden bu sayfaları mutsuzluk düşüncesiyle okuyan herkes bunu bilmeli. Ve dahası, onları yazan eli hayal etmeye çalışsın: eğer görebilirse, belki okumak da onun için ciddi bir ödeve dönüşecektir.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Blanchot, M. (1999). *Ölüm hükmü*. (B. Kılınçer, Çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi. s.110.



**KAYNAKÇA**

Blanchot, M. (1998). *The instant of my death*. (E. Rottenberg, Çev.). Stanford, California: Stanford University Press.

Blanchot, M. (1999). *Ölüm hükmü*. (B. Kılınçer, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Blanchot, M. (2003). *The book to come*. (C. Mandell, Çev.). Stanford, California: Stanford University Press.

Derrida, J. (1976). *Of grammatology*. (G. Chakravorty Spivak, Çev.). Baltimore MD: Johns Hopkins University Press.

Derrida, J. (1988a). Like the sound of the sea deep within a shell: Paul de Man's war. *Critical Inquiry*, 14(3), 590–652.

Derrida, J. (1989). *Memoires for Paul de Man*. (C. Lindsay, J. Culler, ve E. Cadava, Çev.). New York: Columbia University Press.

Derrida, J. (1993). *Aporias*. (T. Dutoit, Çev.). Stanford University Press: Stanford California.

Derrida, J. (1997). *The politics of friendship* (G. Collins, Çev.). New York: Verso. s.48.

Derrida, J. (1998). *Demeure: fiction and testimony*. (E. Rottenberg, Çev.). Stanford, California: Stanford University Press.

Derrida, J. (2001). *The work of mourning*. P.-A. Brault ve M. Naas. (Eds). Chicago, IL: University of Chicago Press. s. 214.

Heidegger, M. (2008). *Varlık ve zaman*. (K. H. Ökten, Çev.). Agora Kitaplığı: İstanbul.

## DERİN EKOLOJİ VE ANTROPOSENTRİZM TARTIŞMALARI ARASINDA ALTERNATİF BİR SPİNOZACI ÇEVRE ETİĞİ

Enes DAĞ<sup>1</sup>

Öz:

Çevre etiği için metafiziksel bir temel arayışında olan ve Spinoza'yı bir referans olarak gören çevre etikçileri arasında öne çıkmış iki isim vardır. Bunlardan birincisi, "derin ekoloji" görüşünün de kurucuları arasında olan ve Spinoza felsefesinin *ekosentrik* bir doğa görüşü için elverişli bir dayanak sunduğunu iddia eden Norveçli filozof Arne Naess'tir. Diğer önemli bir Spinoza yorumcusu olan ve Spinoza sisteminin "insan-merkezli" bir ahlak görüşünü öne çıkardığı, diğer türleri ahlaki topluluğun bir üyesi olarak görmediği için *antroposentrik* bir ekolojik etik için daha uygun olduğunu savunan Genevieve Lloyd'dur. Bu makale, öncelikle çevre etiği açısından değerlendirildiğinde Spinoza felsefesinde bulunan iki farklı görüşün bir gerilim ya da problem teşkil ettiğini savunmaktadır. Makalenin temel iddiası, Spinoza felsefesinin "derin ekoloji"den ziyade *antroposentrik* bir çevre etiği için daha elverişli bir zemin sunduğuna dairdir. Bu doğrultuda Naess'in Spinozacı "derin ekoloji" görüşü irdelenmekte ve alternatif argümanlarla bu gerekçelendirmenin sorunlu yönleri saptanmaya çalışılmaktadır. Makale, Spinozacı *antroposentrizm* bakımından Lloyd ile aynı çizgide, ancak söz konusu gerilimin çözümü için farklı bir tez sunma iddiasındadır. Bu doğrultuda Lloyd'un argümantasyonunda yanıldığı noktalar tespit edilmekte ve alternatif bir Spinoza okumasıyla probleme yönelik bir çözüm önerisi araştırılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Çevre Etiği, Spinoza, Naess, Derin Ekoloji, Sığ Ekoloji, *Antroposentrizm*, *Ecosentrizm*.

<sup>1</sup> Dr.

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü | Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty Of Humanities And Social Sciences, Department Of Philosophy  
dagenes06@gmail.com  
0000-0003-3339-2242

## AN ALTERNATIVE SPINOZIST ENVIRONMENTAL ETHICS BETWEEN THE DEBATES ON DEEP ECOLOGY AND ANTHROPOCENTRISM

### Abstract:

Among environmental ethicists who seek a metaphysical basis for environmental ethics and look to Spinoza as a source of inspiration, there are two prominent names. The first is Arne Naess, one of the founders of “deep ecology”, who argues that Spinoza’s philosophy offers a favorable basis for an ecocentric view of nature. The other is Genevieve Lloyd, an important Spinoza commentator, who argues that Spinoza’s system is more suitable for an anthropocentric ecological ethics because it emphasizes a “man-centred morality” and does not consider other species as members of the moral community. This article first argues that two different views in Spinoza’s philosophy present a tension or problem when analyzed in terms of environmental ethics. The main claim of the article is that Spinoza’s philosophy offers a more favorable ground for an anthropocentric environmental ethics rather than a “deep ecology”. Accordingly, Naess's Spinozian view of “deep ecology” is analyzed and the problematic aspects of this justification are tried to be identified with alternative arguments. The article agrees with Lloyd in terms of Spinozian anthropocentrism, but claims to present a different argument for the resolution of the tension in question. Accordingly, it identifies the points where Lloyd is wrong in his argumentation and aims to alleviate the tension with an alternative reading of Spinoza.

**Keywords:** Environmental Ethics, Spinoza, Naess, Deep Ecology, Shallow Ecology, Anthropocentrism, Ecocentrism.

### 1. Giriş

1960’ten sonra gelişim kaydeden çevre etiği önemli bir felsefi disiplin haline gelmiştir. Bugün çevre etiğinde diğerleriyle kıyaslandığında daha fazla öne çıkan iki önemli ahlaki dünya görüşü söz konusudur. Bunlardan birincisi, “sığ ekoloji” (*shallow ecology*) olarak ifade edilen ve doğadaki diğer türlerin refahının insan refahı için olduğunu savunan antroposentrik (*anthropocentric*) ya da “insan-merkezli” (*human-centredness*) görüşüdür. İkincisi, “derin ekoloji” (*deep ecology*) olarak bir harekete dönüşen, insana ayrıcalıklı bir konum tahsis etmeyen, insani iyilik için diğer türlerin sömürülmesine de izin vermeyen eşitlikçi bir doğa görüşünü savunan ekosentrik (*ecocentric*) ya da evreni doğa-merkezli (*ecocentrism*) olarak gören anlayıştır (Naess, 1995, s. 151-155). Spinoza felsefesi ilk bakışta bu iki görüş için de elverişli olabilecek bir dayanak sunar. Spinoza bir yandan ‘insan tıpkı diğer tüm varlıklar gibi Tanrı ya da Doğanın bir parçasıdır’ (*Ep.30*, s. 14)<sup>2</sup> derken

<sup>2</sup> Spinoza’nın metinlerine atıfta bulunmak için literatürde geçtiği şekliyle şu kısaltmalar kullanılmıştır: “E” *Ethica* (hemen ardından bölüm numarası gelir; “P” önerme; “Dem.” kanıtlama; “S” scholium; “C” önerme sonucu; “L” lemma; “Post.” postulat; “Def.” tanım; “Ax.” aksiyom; “Apx.” ek; “Pref.” önsöz; “Def.Aff.” duygu tanımı; “Exp.” Açıklama); “TIE” *Treatise on the Emendation of the Intellect*; “Ep” Letters; “TTP” *Theologico-Political Treatise*; “KV” *Short Treatise on God, Man, and His Well-Being*. Tüm referanslar Curley çevirisinden alınmıştır, bkz. (Spinoza, 1985-2016). *Ethica*’nın Latince versiyonu için (Spruit – Totaro, 2011) edisyonundan yararlanılmıştır. Latince metinden alınan referansların başında “Lat.” ibaresiyle birlikte *Ethica* ile aynı kısaltmalar kullanılmıştır.

aynı zamanda da kendi varlığını aklın rehberliğinde korumak için 'insanın başta hayvanlar olmak üzere diğer doğal varlıklardan kendi faydası uğruna yararlanabileceğini' söyler (EIVP37S1, s. 566).

Her ne kadar çevre etiğinde farklı görüşler ortaya çıkmış olsa da özellikle "derin ekoloji" hareketiyle birlikte çevre etiğinin daha belirgin hale geldiği görülmektedir. "Derin ekoloji" hareketine kadar ve hatta ondan sonrasında da insan-merkezli evren, dünya, çevre ve kültür görüşü hâkim olmuştur. Çevre etiği, ancak "derin ekoloji"yle birlikte, "insan-merkezli" bir anlayışın insanların çevreye verdikleri hesapsız zarara neden olduğuna karşı bir tepki ya da en azından insanı ahlaki olarak sorumlu kılan bir çalışma alanı olarak belirginlik kazanmıştır. (Brennan – Lo, 2002). Özellikle "derin ekoloji"nin insana ayrıcalıklı bir konum tahsis etmemesi ve insani yararın gözetilmesinden bağımsız tüm yaşam formlarını sahip oldukları bir "içsel değer"e göre değerlendirmesi önemli bir adım olmuş ve bu "radikal çevrecilik"<sup>3</sup> anlayışı farklı yankılarıyla çeşitli tartışmaların doğmasına sebep olmuştur. "Derin ekoloji"yle birlikte insan-merkezli görüşün ekolojik bakış açısı da yeniden konumlandırılmış, ihtiyatlı bir *antroposentrizm* ve ahlaki açıdan sorumlu bir insan algısı daha çok ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır.

Çevre etiğindeki diğer görüşlerin yanı sıra hâkim iki görüş, yalnızca çevreye yönelik bir ahlaki bilinç, ortak yaşam farkındalığı değil, daha çok savundukları fikirleri felsefi bir arka planla ortaya koymaya çalışan birer düşünce hareketidir. Naess ve Sessions'un "derin ekoloji" için çabaları (Naess, 1989; Sessions, 1998), Light ve Katz'ın ihtiyatlı "insan-merkezli" görüş için yaptıkları kolektif çalışmaları (Light-Katz, 1996) bu açıdan örnek girişimleri ifade eder. Bununla birlikte, çevre etiğine dair temel bir kavrayış için farklı filozofların görüşlerini referans almak noktasında da genel bir eğilim söz konusudur. Bu filozoflardan birisi, belki de en önemlisi Spinoza'dır. Spinoza'nın önemi, burada söz konusu edilen çevre etiğinin iki farklı görüşü için de sisteminde referans teşkil edecek unsurların bulunmasıdır.<sup>4</sup> Örneğin 'insan diğer tüm var olanlar gibi Doğanın/Tanrı'nın ayrılmaz bir parçasıdır' (EIVP4Dem., s. 548-549; *Ep.30*, s. 14) fikri "derin ekoloji"nin aradığı önemli bir metafiziksel temel sağladığı gibi, "insan kendi varlığını korumak ve sürdürmek için hayvanlardan istediği gibi yararlanmalıdır" (EIVP37S1, s. 566) düşüncesinde ise tamamen *antroposentrik* bir ekolojik görüş için

---

<sup>3</sup> Radikal çevrecilik (*radical environmentalism*) anlayışı yalnızca "derin ekoloji" ile sınırlı olmayıp "ekofeminizm" ya da "feminist çevre etiği" ile "sosyal ekoloji"yi de içermektedir. Bu çevrecilik anlayışlarını bir radikalizmde birleştiren saik "insan-merkezli" bir çevre anlayışının çevreye verdiği zarara karşı ortak tepkidir. Söz konusu ortak tepkinin ayrıntıları için bkz. (Eckersley, 1992).

<sup>4</sup> Literatürde bu fikre muhalif yazarlar da vardır. Örneğin Kober, bugün çevre etiğinin iki görüşü için Spinoza felsefesinin tam bir referans olamayacağını düşünür. Ona göre Spinoza felsefesi ile "derin ekoloji" arasında metafiziksel tam bir mutabakat söz konusu olabilir, ancak "derin ekoloji"deki "ahlaki yükümlülük" ve "bağlılık" Spinoza'da olmadığı için iki düşünce birbirinden temel şekilde uzaklaşır. Spinoza'da "insan doğanın bir parçasıdır" dediğimizde, bu doğa görüşünün *ekosentrik* olduğu anlamına gelmez. Bu ikisi arasındaki ayırım Spinoza'nın dünyasında anlamsızdır. İnsanlar, hayvanlar ve biyosferin geri kalanı Tanrı'nın birer tavrıdır. Bu sebeple her şey eşit derecede merkezi bir konuma sahiptir. Böylece Kober insan-merkezli ekoloji görüşünün de Spinoza sisteminden çıkarılmayacağını kaydeder (Kober, 2013, s. 58).

metafiziksel bir zemin bulunabilir. Peki bu ikileme Spinoza felsefesi açısından bir çıkmaz ya da gerilim midir? Gerilim ise nasıl çözümlenmelidir? Naess, böylesi bir gerileme takılmaksızın Spinoza felsefesinde tamamen bir “derin ekoloji”nin bulunduğunu iddia eder. Buna karşın Lloyd ise bunun bir gerilim olduğunu görerek önce bu gerilimi çözmeye, ardından bu temelden hareketle de Spinoza sisteminden *antroposentrik* bir ekolojik görüşün çıkarılabileceğini savunur.

Çevre felsefesi ve çevre etiği üzerine oluşmakta olan önemli bir literatür söz konusudur. Ayrıca çevre etiği için metafiziksel bir zemin bulmak umuduyla Spinoza’ya bakan pek çok çalışma da mevcuttur.<sup>5</sup> Bunun yanı sıra Naessçi “derin ekoloji” çizgisini sürdüren çalışmaların daha fazla olduğu göze çarpmaktadır.<sup>6</sup> Bu makale söz konusu literatürü de hesaba katarak bu konuda en fazla öne çıkan iki karşıt yorum olan Naess ve Lloyd’a özellikle odaklanmaktadır.<sup>7</sup> Çevre etiği hareketini “derin ekoloji” adına başlatması ve Spinoza’dan ilham alması açısından Naess, Spinoza felsefesinin geneli için önemli bir yorumcu olan, aynı zamanda Spinoza’nın çevre etiği üzerine yazan ve literatürdeki önemli tartışmaların fitilini ateşleyen biri olduğu için de Lloyd tercih sebebi olmuştur.

Bu makale, “derin ekoloji”den ziyade Spinoza sisteminden itidalli ya da ihtiyatlı bir “insan-merkezli” ekolojik görüşün çıkarılabileceğini savunarak Naess’ten ayrılmakta ve Lloyd ile aynı tarafta durmaktadır. Lloyd, çevre felsefesi açısından Spinoza sisteminde var olan gerilimin “insan Doğanın bir parçasıdır” metafiziksel ön kabulüyle “insan merkezli ahlak” fikri arasında olduğunu söyleyerek bu gerilimi “hakikatin sonsuzca insandan saklandığı” tezi üzerinden çözmeye girişmektedir (Lloyd, 1980, s. 293, 298-299). Makalede Lloyd’un bu teziyle yanılığa düştüğü tespit edilmekte ve söz konusu gerilimin “insan bedeninin üstünlüğü” teziyle çözümlenmesinin daha elverişli olacağı

<sup>5</sup> Örneğin “derin ekoloji” için Spinoza’ya bakan eleştirel bir çalışma için bkz. (de Jonge, 2016). Buna karşın Naess tarzı “derin ekoloji”nin insan dışındaki diğer varlıklara yüklediği “içsel değer”in gerekçelendirilmesi için Spinoza felsefesinin bir dayanak olarak görülmesinin sorun teşkil ettiğini, onun sisteminin insan-merkezci etik ile uyumlu olduğunu göstermeye çalışan bir çalışma için de bkz. (Merçon, 2011).

<sup>6</sup> Bu konuda kolektif bir çalışma için bkz. (Witoszek – Brennan, 1999).

<sup>7</sup> Literatürde Naess ve Lloyd’un Spinoza’nın çevre etiği açısından görüşlerini kritik eden bir çalışma John Clark tarafından yapılmıştır. Clark, Lloyd’a karşı Naess’in tarafını tutmaktadır. Ona göre Naess haklı bir şekilde Spinoza’nın ekolojik düşünceye katkısının mevcut “çevresel” söylemde ifade edildiği şekliyle insanlık ve doğa için belirli sonuçların “sığ” düzeyinden ziyade, bu alanlara dair kavramlarımızın oluşmasını sağlayan “derin” bir içerikte olduğunu göstermiştir (Clark, 1999, s. 104). Clark, Lloyd’un ironik bir şekilde Spinoza’ya daha az hak ettiği alanlarda daha fazla kredi verdiğini ve onun ekolojik düşünceye yaptığı en belirgin katkıları küçümsediğini ifade etmektedir (Clark, 1999, s. 105). Dahası Clark, Naess’in Spinozacı “entelektüel Tanrı sevgisi”nin aslında “doğa sevgisi” olduğu görüşünü özellikle ön plana çıkarmakta ve bunun doğada var olan her bir varlığın kendi içinde bir değer taşıdığı sonucunu çıkarmanın dayanağını teşkil ettiğini söylemektedir (Clark, 1999, s. 105). Onun öne çıkardığı bir diğer Naessçi Spinoza yorumu ise Spinoza’nın hayvanlara yönelik sert sözlerinin onun sisteminin bütünüyle çeliştiğine dair tespittir. Bu çerçevede Clark’ın, çalışmasında neden Lloyd’a karşı olduğunu ve niçin Naess’i desteklediğini kendisine ait argümantasyonlarla yeterli bir şekilde ortaya koymaktan ziyade Naess’i tekrarlayan birtakım tespitlerde bulunmakla yetindiği görülmektedir. Dolayısıyla Naess’e yönelik eleştirilerin Clark’ın tespitlerini de kolayca bertaraf edeceği açıktır. Aşağıda 4. başlığın Naess’e yönelik eleştiriler kısmında, özellikle Clark’ın tekrarladığı, Spinoza’nın Naess’in savunduğu şekliyle “entelektüel Tanrı sevgisi” kavramının “derin ekoloji” için yeterli bir temel sağlayıp sağlamadığına yeniden döneceğim.

savunulmaktadır. Bu sebeple makale, Spinoza sisteminden *antroposentrik* bir ekolojik görüşün çıkarılabileceği konusunda Lloyd ile hemfikirken söz konusu gerilimin çözülmesini sağlayan argümantasyon bakımından ayrılmaktadır.

Bu çerçeveden hareketle makale üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde çevre etiğinde öne çıkan iki görüş olan “derin ekoloji” hareketi ile *antroposentrik* ekoloji görüşü mercek altına alınmaktadır. Bu bölümde söz konusu iki görüşün temel tezleri, anahtar kavramları öz bir şekilde aydınlatılmaya çalışılmaktadır. İkinci bölümde çevre etiğinin bu iki görüşüne de referans olma ihtimali bulunan Spinoza’nın fikirleri açık kılınmaktadır. Burada kısaca Spinoza’nın metafizik sistemi tanıtılmakta, insanın bu sistemdeki konumuna işaret edilmekte ve söz konusu gerilime yol açan iki tezin çerçevesi çizilmektedir. Makalenin son veya üçüncü bölümü iki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda birinci başlık ile ikinci başlıkta ele alınan dört farklı bileşenin (“derin ekoloji”, *antroposentrizm*, “insan her şey gibi Doğanın bir parçasıdır” ve “insan kendi yararı için hayvanlardan veya diğer varlıklardan yararlanmalıdır”) kesişim kümesi ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Bu kesişim kümesinde Spinozacı “derin ekoloji” görüşünü savunan Naess’in fikirleri irdelenmekte, ardından ona karşı eleştiriler yöneltilmektedir. Daha sonra benzer şekilde Lloyd’un Spinozacı *antroposentrizm* görüşü mercek altına alınmakta ve onun söz konusu gerilimin çözümü için öne sürdüğü bağlantının zayıflığına ve bunun yol açtığı yanılgıya işaret edilmektedir. Burada tartışmanın daha da alevlenmesine yol açan Naess’in Lloyd eleştirisine de ayrıca yer verilmektedir.

Anılan eleştirilerle birlikte, makalenin üçüncü bölümünün “çözüm önerisi” alt başlığını taşıyan ikinci kısmında, alternatif bir Spinoza okuması sunulmaktadır. Burada “Tanrı ya da Doğa” (*Des sive Natura*) ile kurulan özdeşlikte yer alan *Natura*’nın çevrecilerin anladığı şekliyle “maddi doğa” olmadığı tespit edilmekte ve bu sayede “derin ekoloji”nin en önemli Spinozacı tezinin sağlam bir dayanak teşkil etmediği gösterilmeye çalışılmaktadır. Bunun hemen ardından *Ethica*’nın “insan bedeninin üstünlüğü” tezinin *antroposentrik* bir Spinozacı çevre etiği için önemli bir metafiziksel zemin sağladığı iddia edilmektedir. Burada ayrıca bu tezin bizi hem Lloyd’un düştüğü tarzda bir yanılgıdan nasıl kurtardığı savunulmakta hem de hangi yolla söz konusu gerilimi hafifletmeye çare olduğu açık kılınmaktadır.

## 2. Derin Ekoloji ve Antroposentrizm

Farklı kültür, gelenek veya dinlerde çevreye ya da doğaya yönelik yaklaşımlarda, ekseriyetle insan yaşamını daha fazla önemseyen, diğer var olanları onun hizmetinde gören insan-merkezli (*antroposentrik*) bir görüş hakimdir. Buna karşın “derin ekoloji” (*deep ecology*) kavramı ise nispeten daha yenidir ve ilk olarak Naess tarafından ortaya atıldığı kabul edilir. Temel çabası “derin ekoloji” hareketini yaygınlaştırmak olan Naess’in, onun karşıtı olan *antroposentrik* görüşün de kapsamını belirlemeye çalıştığı görülür:

Ekolojistlerin eski göreceli bilinmezliklerinden sıyrılıp ortaya çıkmaları, bilim topluluklarımızda bir dönüm noktasına işaret etmektedir. Ancak verdikleri mesaj çarpıtılmakta ve kötüye kullanılmaktadır. Sığ [*shallow*] ama şu anda oldukça güçlü bir hareket ile derin [*deep*] ama daha az etkili bir hareket dikkatimizi çekmek için yarışmaktadır. Bu ikisini karakterize etmek için çaba sarf edeceğim. (Naess, 1995, s. 151).

Naess, böylece “sığ ekoloji hareketi” (*shallow ecology movement*) olarak nitelediği antroposentrik ekolojik görüşü, temel hedefi gelişmiş ülkelerdeki insanların sağlığı ve refahı olan, kirliliğe ve kaynakların tükenmesine karşı mücadele eden bir hareket olarak niteler. Onun savunucusu olduğu “derin ekoloji hareketi” (*deep ecology movement*) ise daha çok tüm varlığı kuşatan ilişkisel bir yapıda ve biyosferik eşitliği savunan bir dinamikte ele alınır. Bu hareket, tüm varlık alanı lehine çevre içindeki özel insan imajını reddeder, yani insan-merkezci değil tüm unsurlarıyla doğa ya da çevre-merkezidir (*econsentrizm*). Burada organizmalar içsel ilişkiler alanındaki düğümler olarak görülür. Tüm yaşam biçimlerine ve yollarına karşı köklü bir saygı ve derin bir hürmet şart koşulur. Eşit yaşama ve gelişme hakkı sezgisel olarak açık ve net bir değer aksiyomu olarak ifade edilir (Naess, 1995, s. 151-152). “Derin ekoloji hareketi”, ilk başta insan-merkezli çevre anlayışına bir baş kaldırı olarak ortaya çıksa da sonraki süreçlerde daha fazla karşılık bulmuş ve savunduğu tezlerle daha fazla gelişim kaydederek büyük bir harekete dönüşmüştür.<sup>8</sup>

“Derin ekoloji hareketi”, Naess ile Sessions ortaklığında “derin ekoloji platformu” olarak nitelenen ve bu görüşün temel ve ortak prensiplerini ifade eden sekiz maddelik bir dünya görüşü olarak daha somut hale getirilmeye çalışılmıştır. Söz konusu sekiz maddede, çevreyi oluşturan her bir varlığa atfedilen bir “içsel değer” görüşüyle organik ve bütünlükçü bir doğa görüşünün savunulduğu görülür. İnsan dışı yaşam formlarının dar insani amaçlara sağladığı faydadan bağımsız olduğu vurgulanan bu prensiplerde, yaşam formlarının zenginliğinin ve çeşitliliğinin kendi içinde korunması, insan ve insan dışı yaşamın gelişimi için zaruri olarak nitelenir. İnsanların çevreye verdiği zararın engellenmesi ve yaşam formlarının korunmasının sağlanması için ideolojik değişimin şart olduğu, bunun da politika değişiklikleriyle mümkün olması gerekliliği göze çarpan önemli bir başka husustur.<sup>9</sup>

Naess için derin ekoloji, yalnızca çevrenin korunması için çaba sarf eden bir tür aktivizm değil, ondan ziyade felsefi alt yapıya sahip bir düşünce hareketidir.<sup>10</sup> Onun tarafından

<sup>8</sup> “Derin ekoloji” hareketinin “insan-merkezli” çevre anlayışına karşıtlığı, yükselişi ve süreç içerisinde kaydettiği gelişimi hakkında detaylar için bkz. (Sessions, 1998).

<sup>9</sup> Derin ekoloji platformunu oluşturan temel prensipler ve onu kabul edenlere yüklenen yükümlülüklerin içeriği için bkz. (Naess, 1989, s.29-32).

<sup>10</sup> Derin ekolojinin felsefi yönlerine dar bir sorgulama için bkz. (Naess, 1998). Naess bu çalışmasında aynı zamanda “kirlilik”, “kaynakların kullanımı”, “nüfus”, “kültürel çeşitlilik ve uygun teknoloji”, “toprak ve deniz etiği”, “eğitim ve bilimsel yatırım” gibi konularda “derin ekoloji” ile “sığ” ya da insan-merkezli ekoloji arasında bir karşılaştırma yapmaktadır bkz. (Naess, 1998, 200-202).

önerilen ekofelsefe (*ecophilosophy*) veya ekoloji (*ecosophy*)<sup>11</sup> kavramları söz konusu hareketin felsefi olarak gerekçelendirilebilir ve savunulabilir temeline işaret etmektedir:

Ekoloji çalışması, 'her şey birbirine bağlıdır' basit özdeyişiyle önerilebilecek bir yaklaşıma, bir metodolojiye işaret eder. Bu, insanlığın doğaya yerleştirilmesi ve bunun sistemler ve ilişkisel perspektifler kullanılarak açıklanmasına yönelik yeni arayışlar olarak felsefedeki sorunlara uygulanabilir ve onlarla örtüşür. Ekoloji ve felsefe için ortak olan bu sorunların incelenmesi ekofelsefe olarak adlandırılacaktır. Bu, örneğin bir üniversite ortamına uygun, tanımlayıcı bir çalışmadır. Temel değer öncelikleri arasında bir seçim yapmaz, sadece iyi tanınan iki disiplin arasındaki geniş kavşakta belirli bir tür sorunu incelemeye çalışır. Ancak bu tür değer öncelikleri her türlü pragmatik tartışmada esastır. 'Felsefe' kelimesinin kendisi iki anlama gelebilir: (1) bir çalışma alanı, bilgiye dair bir yaklaşım; (2) kişinin kendi kişisel değerler kodu ve kendi kararlarına rehberlik eden bir dünya görüşü (kişi bunların doğru kararlar olduğunu tüm kalbiyle hissettiği ve düşündüğü sürece). Kendimizi ve doğayı ilgilendiren sorulara uygulandığında, 'felsefe' kelimesinin bu ikinci anlamına ekoloji diyoruz (Naess, 1989, s. 36).

"Derin ekoloji"nin karşısında olan *antroposentrik* görüş ise çevre felsefesi ya da çevre etiği çalışmalarının modern bir disiplin olarak ortaya çıkmasından önce ve ondan bağımsız varolan hâkim bir görüştür. Doğayı ve evreni akıl sahibi tek varlık olan insan-merkezli olarak görmek, insanın kendi varoluşunu anlamlandırmasının bir yolu olarak görülmüş ve sunulmuştur. Bu sebeple *antroposentrik* görüşün alanını, kapsamını belirlemek daha zordur. Çevre etiği açısından, en azından antroposentrik görüş ile kıyaslandığında, daha fazla ilgiye konu olan "derin ekoloji"dir. Ancak "derin ekoloji", deyim yerindeyse *antroposentrik* görüşü ironik bir şekilde görünür kılmıştır. Çünkü, doğa ve çevre zaten insan merkezliydi ve var olan her şey insan için bir "araçsal değer"e sahipti. Çevre etiğinin bir disiplin olarak gelişimiyle birlikte daha çok ön plana çıkan "derin ekoloji", 'insan dahil tüm evreni oluşturan her bir varlığın kendinde bir "içsel değer"i vardır, hiçbir varlık insan için bir "araçsal değer" taşıyamaz' görüşünü öne çıkarırken aslında hâkim görüş olan insan-merkezli anlayışın nasıl bir içeriğe sahip olduğunu da belirgin hale getirmiştir. "Her şey zıddıyla kaimdir" ilkesi gereği, "derin ekoloji"nin karşısında olan *antroposentrik* ekolojik görüşün de çevre etiği açısından değeri bu sayede yeniden konumlandırılmıştır. Bu değer, insanın diğer türlerden kendi yaşamını sürdürmek uğruna yararlanırken aşırıya kaçmaması ve bu amaç dışında kalan diğer yaşam alanlarının çeşitliliğini ve zenginliğini ya koruması ya da ona müdahale etmemesi olarak netlik kazanır. Bunu sağlayan şey ise öncelikle bireysel "ahlak", daha sonra devlet

---

<sup>11</sup> Naess'in ekosofisinin Budist temellerini ve iki düşünce arasındaki ilişkiyi ortaya koyma arayışında olan bir çalışma için bkz. (Cavazza, 2014).



tarafından yapılan “politikalar” ve bu politikalarla birlikte işlerlik kazanan hukuki zemindir.<sup>12</sup>

Bununla birlikte “derin ekoloji”nin felsefi temelleri ya da yönleri yeni yeni kurulmaya çalışılırken geçmişten günümüze dek var olan felsefelerin büyük çoğunluğu antroposentriktir. Bir filozofun ortaya koyduğu felsefi birikimin çevre etiği açısından bir dayanak teşkil edip etmemesi, bir yandan söz konusu felsefi sistemi oluşturan içeriğe bağlıyken diğer yandan da bu arayışta olan çevre etikçisinin “derin ekolojik” görüşe mi, antroposentrik görüşe mi sahip olduğuna bağlı olarak şekillenir. Bu ise felsefi açıdan ilgi uyandıran tartışmaların doğmasına sebep olmuştur. Bu filozoflardan birisi de Spinoza’dır. Şimdi Spinoza’nın çevre etiğindeki iki görüşe de konu ve dayanak olan fikirlerinin anlaşılması açısından metafizik sisteminin kısa bir tanıtımı yapılacaktır.

### 3. Spinoza’nın Metafiziği

Spinoza felsefesi, parçaların bütünlüyle ilişkili olduğu, bütünü parçaları oluşturduğu ancak parçalara bağlı olmadığı (EIP1, s. 410) dinamik bir metafizik sistem üzerine kuruludur. Bu “bütün” tek bir tözdür; töz ise Tanrı’dır (EIP14, s. 420). Tek töz olan Tanrı’nın insan aklı tarafından kavranan biri “düşünce” (*thought*) diğeri “yer kaplama” (*extension*) olmak üzere iki sıfatı vardır (EIDef.4, s. 408; EIIP1-P2, s. 493-497). Töz, Tanrı ve onun sıfatları sonsuzdur (EIP8, s. 412; EP11, s. 417; EP19, s. 428). Tanrı, bu sıfatlar üzerinden tezahür eder; bu tezahürler “tavır” (*modes*) olarak nitelenir ve her bir tavır yer kaplama ve düşünce niteliklerine sahiptir (EIDef.5, s.409; EIIP7S, s. EIIP7S, s. 451). “Varolan her şey Tanrı’dadır ve Tanrı olmaksızın hiçbir şey varolamaz ve kavranamaz” (EIP15, s. 420). Bu sebeple Tanrı her şeyin geçici değil “içkin” nedenidir (EIP18, s.428). Bu belirlenim, ilahi doğanın zorunluluğu tarafından var olma ve belli bir şekilde eylemde bulunma zorunluluğudur (EIP29, s. 433).

Tanrı’nın sıfatlarından tavırlar olarak çıkan tüm varlık doğayı oluşturur (EIP5+Dem., s. 411; EIP8S2, s. 415). Doğa, Spinoza’da ayrı bir varlık alanı değil, tüm varlığın yekûnu olarak Tanrı’dadır. Bir şeyi anlamanın yolu, onun bir parçası olduğu doğayı ve onda işleyen yasaları anlamakla mümkündür:

[...] doğada, herhangi bir kusurun atfedilebileceği hiçbir şey meydana gelmez, çünkü doğa her zaman aynıdır ve onun yetkinliği ve işleyiş gücü her yerde bir ve aynıdır, diğer bir deyişle, her şeyin meydana gelmesini ve bir biçimden diğerine geçmesini sağlayan doğa yasaları ve kuralları her zaman ve her yerde aynıdır. Dolayısıyla, hangi türden olursa olsun herhangi bir şeyin doğasını anlamanın yolu

<sup>12</sup> Örneğin Light ve Katz’ın çevresel pragmatizm adını verdikleri hareket antroposentrik görüşün bu tarz bir yansımasını ifade eder. Bu harekete göre, teorik tartışmalar, çevre hareketinin temel politika zorunlulukları üzerinde uzlaşma sağlama becerisini engellemektedir. Dolayısıyla teorinin ötesine geçerek ahlaki çoğulculuğun erdemleriyle harekete geçilmelidir (Light-Katz, 1996, s. 2-5).

da aynı olmalıdır, yani her şey doğanın evrensel yasaları ve kuralları aracılığıyla anlaşılır. (EIIIPref., s. 492).

Spinoza sisteminde insan, bir tavır olarak Tanrı'da olan, doğanın bütününe bir parçasını teşkil eden, zihni itibariyle düşünce sıfatının, bedeni itibariyle yer kaplama sıfatının altında kavranan bir varlıktır (KV, Apx.II, s. 152-153). İnsanın Tanrı'da olmak, doğanın bir parçası olmak ve aynı nedensel yasalara tabi olmak bakımından diğer varlıklardan bir farkı yoktur. Bu sebeple Spinoza "insanı bütün diğer şeyler gibi doğanın bir parçası olarak görüyorum" (Ep.30, s. 14) demektedir. Spinoza, önceki felsefelerin insanı "doğada krallık içinde bir krallık" olarak görmelerini eleştirir ve insanı anlamının yolunun doğayı anlamaktan geçtiğinin altını çizer (EIIIPref. S. 491).

İnsanın da bir parçasını teşkil ettiği doğa, yer kaplayan ve düşünen cisimlerden meydana gelmektedir. Spinoza, cisimleri "basit cisimler" (*simplest bodies*), "bileşik cisimler" (*composite bodies*) ve bileşik cisimlerden müteşekkil daha "üst türden bileşik cisimler" olarak sınıflar. Bütün cisimler ya hareket ya da sükûnet halindedir (EIIAx.1, s. 458), bir cisim diğerine nazaran daha hızlı-yavaş ya da tamamen hareketsiz olabilir (EIIAx.2, s. 458), bir cismi diğerinden ayıran şey hareket-sükûnet "oran"ı (*ratio/proportion*) ile hızlilik ve yavaşlık durumudur (EIIIL1, s. 458). Bütün cisimler yer kaplama sıfatı altında kavrandıkları için örtüşürler, fakat bir cismin hareket ve sükûneti bir başka cisim tarafından belirlendiği için cisimler birbirinden ayrılırlar. Bu örtüşme ve ayrılma neticesinde cisimler birbirlerini sonsuz şekilde etkiler ve biri diğerinin hareket ve sükûnetine sebep olur.

Spinoza, farklı büyüklükteki birkaç cismin bir araya gelerek belli bir sabit orana göre birbirlerine hareketlerini iletmeleri neticesinde oluşan cisimlerin birliğine ya da birleşimine "birey" der (IIAx.2'den sonraki Def., 460). "Birey", bileşik bir cismi ya da organik bir yapıyı (organizma) ifade eder ve böylece diğer cisimlerden ayrılır. Örneğin insan bedeni diğer sonlu bireylerle kıyaslandığında, farklı doğaya sahip pek çok cismin bir araya gelerek oluşturduğu en kompleks cisim, en karmaşık yapı veya en fazla parçayı bir araya getiren bir organizmadır (IIPost.I, 462). Spinoza bileşik cisimlerin bir araya gelerek üst türde yeni bileşikler oluşturduğunu ve bu bileşimin sonsuzca devam ederek her seferinde yeni bileşik cisimler ya da bireyler meydana getirdiğini ifade etmektedir. Ona göre, bir bileşik cisim (birey), kendisini oluşturan cisimlerin bir kısmı kendisinden ayrılrsa ve ayrılan bu cisimlerle aynı sayıda ve aynı doğada başka cisimler kendisine eklense, bu "birey" bir şey kaybetmeyecektir (EIIIL4, s. 461).

Bileşik cisimlerin yapısı iki şeye borçludur: i) farklı parçalardan meydana gelmek ya da parçaların birlikteliğine sahip olmak ve bu ii) parçaların her birinin hareket ve sükûnet oranlarını devam ettirmesi ve birbirleri arasındaki etkileşimi sürdürmesidir. Bu iki şeyi kendi bünyesinde barındıran bileşik bir cisim, farklı yönlerde, farklı açılarda hareket etse de veya tamamen hareketsiz kalsa da neticede kendi doğasını olduğu gibi korumaktadır (EIIIL7, s. 461). Spinoza buradan hareketle şu sonuca ulaşır:

Böylece, bileşik bir Birey'in nasıl birçok yönden etkilenebileceğini ve yine de doğasını koruyabileceğini görüyoruz. Şimdiye kadar, yalnızca hareket ve sükûnet, hızlılık ve yavaşlılık ile birbirinden ayrılan cisimlerden oluşan, yani en basit cisimlerden oluşan bir Birey tasarladık. Ama şimdi farklı doğaya sahip bir dizi Bireyden oluşan başka bir Birey tasavvur edersek, onun pek çok başka şekilde etkilenebileceğini ve yine de doğasını koruyabileceğini görürüz. Çünkü her bir parçası bir dizi cisimden oluştuğu için, her bir parça doğasında herhangi bir değişiklik olmaksızın, şimdi daha yavaş, daha sonra daha hızlı hareket edebilecek ve sonuç olarak hareketini diğerlerine daha hızlı ya da daha yavaş iletebilecektir. Ama eğer bu ikinci türden birçok bireyden oluşan üçüncü tür bir Birey tasavvur edersek, onun biçiminde herhangi bir değişiklik olmaksızın birçok başka şekilde etkilenebileceğini de görürüz. Bu şekilde sonsuza kadar ilerlersek, doğanın bir Birey olduğunu, parçaları, yani tüm cisimleri, sonsuz şekilde değişse bile bu Bireyin bütünlüğünde herhangi bir değişim olmadığını kolayca kavrarız (EIIIL7S, s. 461-462).

Spinoza, bu sonuca bileşik cisimlerin yapısından hareketle ulaşmaktadır. Bileşik cisimlerin bir araya gelerek oluşturduğu yeni bileşik cisimler ve onlardan meydana gelen ve böylece sonsuza gidecek şekilde oluşan nihai sonsuz bileşik cisim "Sonsuz Birey"dir (*Infinite Individual*). Bu Birey maddi doğanın bizzat kendisi olarak Tanrı'nın yer kaplama sıfatının dolaylı sonsuz tavrı olan ve sonsuz çeşitlilik sergilese de daima aynı kalan "tüm evrenin asıl çehresi"dir. (*the face of the whole Universe*) (Ep.64, s. 439).

Yukarıdaki panoramada "insan beden"i de "Sonsuz Birey"i oluşturan bir birey olmak bakımından Doğadaki diğer şeyler ile aynıdır. Ancak insan bedeni söz konusu "Doğa Birey"ini meydana getiren "birey"ler arasında, yapısında en fazla bileşiği barındıran, en kompleks veya en karmaşık cisimdir. İnsan bedeni, farklı doğalara sahip sıvı, yumuşak, sert gibi pek çok bireysel kısımdan oluşan, kendisini korumak ve yenilemek için çok sayıda dış cisme ihtiyaç duyan, bu sebeple dış cisimlerden çok değişik şekilde etkiler alan ve kendisi de dış cisimleri çok farklı şekillerde etkileyen bir yapıya sahiptir (EIIIPost.I-VI, s. 462).<sup>13</sup> Spinoza için, bir beden diğerleriyle kıyaslandığında birçok şeyi bir anda yapmaya ya da bir anda birçok şeyden etkilenmeye ne kadar yetenekliyse o beden diğerlerinden daha "üstün" olarak görülmektedir. Bir başka ifadeyle, bir beden kendi başına ne kadar fazla eylemde bulunabiliyorsa ve eyleminde kendisine ne kadar az başka beden eşlik ediyorsa o beden diğer bedenlerden daha üst bir forma sahiptir (EIIIP13S, s. 458). Buradan yola çıkarak insan bedeni ile diğer bedenler arasındaki fark görülebilir, örneğin, bir hayvan bedeni ile kıyaslandığında insan bedeninin birçok şeyi aynı anda yapmaya ve birçok şeyden aynı anda etkilenmeye muktedir bir yapıya sahip olduğu için hayvan bedeninden daha "üstün" olduğu kolaylıkla söylenebilir.

<sup>13</sup> İnsan bedenindeki söz konusu karmaşık yapıya dair daha geniş açıklamalar ve bu karmaşık yapının doğrudan tekabül ettiği zihinsel karşılıklar için bkz. (Dağ, 2022a).

İnsan, beden itibariyle her ne kadar diğer varlıklardan üstün olsa da kendi varlığını sürdürmek için her zaman diğer var olanlara ihtiyaç duyar. Ancak doğada aklın rehberliğinde yaşayan, kendi doğasına göre etki eden, bu sebeple kendi varlığını korumak için kendisine yararlı olanı arayan bir insan için en faydalı varlık yine bir başka insandır (EIVP35C1, s. 563). Dolayısıyla aklın rehberliğinde bu fayda arayışı insanları ortaklaştırır. İnsan kendi yaşamını sürdürmek ve mükemmelleştirmek için insan dışındaki diğer varlıklara da ihtiyaç duyar. Örneğin ısınacağı ve aydınlanacağı güneşe, içeceği suya, türlü nimetlerinden yararlanacağı denize, besinlerini karşılayacağı bitki ve hayvanlara ihtiyaç duyar (EIApx. s. 440). Spinoza söz konusu insanın kendi varlığını korumak ve geliştirmek olduğunda onun bu tür haklarından mahrum edilemeyeceğinin altını çizer:

[...] hayvanların öldürülmesini yasaklayan yasanın sağlam bir mantıktan ziyade boş bir batıl inanca ve kadınsı bir merhamete dayandığı anlaşılmaktadır. Kendi yararımıza olanı aramanın rasyonel ilkesi, bize insanlarla birleşme gerekliliğini öğretir, ama daha aşağı olan hayvanlarla ya da doğası insan doğasından farklı olan şeylerle değil. Onların bize karşı sahip olduğu haklara biz de onlara karşı sahibiz. Gerçekten de her birinin hakkı, erdemi ya da gücüyle tanımlandığı için, insanlar aşağı hayvanlara karşı, onların insanlara karşı sahip olduğundan çok daha fazla hakka sahiptir. [Bunu] aşağı hayvanların hisleri olduğunu inkâr ettiğimden [dolayı söylemiyorum]. Ama [sırf] bu nedenle kendi yararımızı düşünmemize, onları zevkimize göre kullanmamıza ve onlara bizim için en uygun şekilde davranmamıza izin verilmemesini reddediyorum. Çünkü onların doğası bizimkiyle örtüşmüyor ve duyguları doğaları gereği insan duygularından farklıdır (EIVP37S1, s. 566).

Spinoza, insanın kendi yararına olanı aramasını ve bulmasını ahlakın ve erdemin temeli olarak görür (EIVP35C2, s. 563). Aklın kılavuzluğunda bu arayış, insanın insana yardım ettiği, diğer var olanları ihtiyacı doğrultusunda ihtiyatlı bir şekilde kullandığı vazgeçilmez bir gereksinim olarak karşımıza çıkar. Elbette “insan diğer her şey gibi doğanın bir parçasıdır”; ama bedeni itibariyle diğer her şeyden üstün bir varlıktır. Bu üstünlük bir nebze de olsa, en azından diğer türlerden kendi yararı doğrultusunda yararlanmak için insana mecburi bir hak tanımaktadır. Diğer taraftan bireysel yararın gözetilmesini öneren Spinozacı ahlakın insan-merkezli olduğu açıktır. İnsana verilen bir “üstünlük” olmaksızın onu diğer var olanlarla bütünüyle eşit bir şekilde doğanın bir parçası olarak görmek Spinoza felsefesinde çözülmez bir gerilime yol açmaktadır. Aşağıda tartışmalar ışığında Spinozacı ahlakın insana diğer türlerle ilişkisinde nasıl bir çerçeve çizdiğine yeniden dönülecektir.

Çevre felsefesi açısından değerlendirildiğinde, Spinoza'nın “Tanrı ya da Doğa” ve ‘insan diğer her şey gibi doğanın bir parçasıdır’ şeklinde eşitlikçi kullanımı “derin ekoloji” için, aklın rehberliğinde kendi yararını gözetmek ve varlığını sürdürmek için diğer türlerden yararlanan insan algısı da *antroposentrik* ekoloji için bir temel sağlamaktadır. Spinoza

felsefesi bu iki ihtimale de kapı aralamaktadır. Bu sebeple iki çıkarım arasındaki gerilim tartışmalara yol açmıştır. Aşağıda söz konusu tartışmalar çerçevesinde bu gerilimin ayrıntıları ortaya konulacaktır.

#### 4. Çevre Etiği Açısından Spinoza Sistemindeki Gerilime Dair Tartışmalar ve Çözüm Önerisi

Bu başlığın ilk kısmında Naess'in Spinozacı "derin ekoloji" düşüncesi ile Lloyd'un Spinozacı *antroposentrik* ekolojik etik görüşü kritik edilmektedir. İkinci kısımda ise Spinoza metafiziğine yeniden dönülmekte ve alternatif bir Spinoza okuması sunulmaktadır. Söz konusu problemin *antroposentrizm* lehine çözülmesine çalışılmaktadır.

##### 4.1. Tartışmalar

###### 4.1.1. Naess ve Spinoza'nın Çevre Etiği

Spinoza sisteminden bir çevre etiğinin çıkarılabileceğine dair ilk kapsamlı çalışmalardan biri Naess'e aittir. Naess, bu konudaki ilk çalışmasında Spinoza'da bir "derin ekoloji" fikrinin çıkarılabileceğini savunmakta ve bu fikirlerini on altı madde şeklinde listelemektedir. Naess'in savunusu, Spinoza sisteminin hangi unsurlarından bir çevre etiğinin çıkarılabileceğini göstermesi kadar, bu sistemde çevre etiği açısından gerilime yol açan bariz bir sorunun daha sonra gündeme getirilmesine de zemin hazırlaması açısından önemlidir. Aşağıda Naess'in argümanı, onun "derin ekoloji" düşüncesi ile Spinoza düşüncesi arasında kurduğu benzerlik üzerinden ortaya konulacaktır. Onun bu benzerlik arayışını "derin ekoloji" üzerinden sürdürmesi *antroposentrik* ekoloji için bir karşıtlık oluşturmaktadır.

Naess sanayi sonrası toplumların belli bir dengede kurulması gerektiğine yönelik artan anlayışta Spinoza'nın önemli bir ilham kaynağı olduğunu ve onun felsefesinin "derin ekoloji hareketi" ile uyumlu olduğunu söyler (Naess, 1977, s. 418-419). Naess'in iki düşünce hareketi arasında kurduğu benzerlik ya da uyum özetle şu şekilde belirginleştirilebilir:

- i) Derin ekoloji hareketini benimseyen saha ekolojistlerinin tasarladığı doğa, mekanistik bilimin pasif, değerden bağımsız doğası değil, Spinoza'nın *Deus sive Natura* (Tanrı ya da Doğa) düşüncesine benzerdir. Büyük harf ile Doğa, Spinoza ve saha ekolojistlerinin ortak olduğu sezgisel bir mükemmelliği ifade eder. İkisinde de sonsuz çeşitlilik, *panpsişizmin* geniş anlamıyla canlı ve doğa yasalarını da kapsayan bir yapı vardır.
- ii) Nasıl ki ruh/madde-beden ikiliği Spinoza'da yoksa, aynı şekilde bu düalizm saha ekolojisinde de işe yaramaz.
- iii) İki düşüncede de Doğa zaman içinde değildir; zaman sadece ilişkiler ağında tanımlanabilir, dolayısıyla Doğanın zamana atıfta bulunan amaçları-hedefleri yoktur. Dolayısıyla iki düşüncede de erekselliğe karşı bir tavır vardır.
- iv) Spinoza'da yerleşik bir ahlaki dünya düzeni yoktur; insani adalet bir doğa yasası değildir, ancak özgür insanlardan oluşan bir toplumda adalet alanını sınırlayan hiçbir

- doğa yasası da yoktur. Bu tarz Spinozacı düşünceler, yaşam mücadelesine karşı ahlak-dışı tutum sergileyenler ile sığ ahlakçı ve düşmanca tutum sergileyenler arasındaki dengeyi kurmak açısından önemlidir. Ekolojik denge içindeki geleceğin toplumları böyle bir yolu benimserler.
- v) Spinoza'da iyilik ve kötülüğün ilişkisel olması alan ekolojistlerinin her kültürü "kendi içinden" anlama çabalarıyla uyumludur. Bu özellikler endüstriyel toplumlarda hâkim olan belli değer kodlarından hareketle açıklama yapmanın, ahlak dersi vermenin önüne geçer.
- vi) İki düşüncede de her şey birbiriyle bağlantılıdır. Hiçbir şey nedensel olarak etkin değildir ve neden olmak suretiyle ifade ettiği özden yoksun değildir. Ekolojist Berry Commaner "her şey birbirine bağlıdır" ilkesini ekolojinin ilk ilkesi olarak adlandırır. Dolayısıyla dışsal ilişkilerden ziyade genel anlamda birbirine bağlılık ekolojik-ontolojiyi karakterize eder.
- vii) Her varlığın kendi doğasına özgü özünü korumak-geliştirmek için çabaladığı, sonsuz sayıdaki her özün "Tanrı ya da Doğa"nın bir tezahürü olduğu yönündeki Spinozacı düşünce, alan ekolojisi tarafından şu şekilde benimsenir: Her tarafa yayılan kendini koruma temel çabası, yalnızca dışsal uyarıcılara karşı uyum sağlama çabası değil, daha çok çevrenin aktif bir şekilde şekillendirilmesidir. Burada başarılı eylemler daha geniş organizma veya çevrelerin birliğini oluşturur. Bütünü sağlayan parçaların temel dürtüsü kendi kendine neden olmanın kapsam ve yoğunluğudur. Dolayısıyla "kendini-gerçekleştirme" (*self-realization*) "kendini-koruma" (*self-preservation*) teriminden daha iyidir. İlki aktifliği ve yaratıcılığı, ikincisi pasif, muhafazakâr veya savunmacı bir tutumu ifade eder.
- viii) Her şeyin gücünün Tanrı'nın gücünün bir parçası olduğunu, "Tanrı ya da Doğa"nın bireysel varlıklardan başka bir gücünün olmadığını ifade eden Spinozacı düşünce, "derin ekoloji"de bu varlıkların söz konusu gücünün hükmetme, bastırma, şiddet gösterme anlamında olmadığı şeklinde karşılanır. Dolayısıyla iki düşüncede de kıyasıya rekabet yerine "ortak" ya da "birlikte yaşam"ın tesisi güç kazanımına işaret eder. Burada "kendini gerçekleştirme"nin daha yüksek seviyesinde benlik, "başka canlılarla ortak yaşam" (*symbiosis*) genişlemesi halinde diğerlerini de kapsar.
- ix) Spinozacı "her varlık kendi gücü dahilinde olanı yapma hakkına sahiptir" şeklindeki "doğal hak öğretisi", saha ekolojisi tarafından "bireyin kendi doğasını doğal koşulların izin verdiği ölçüde ifade etme hakkı" olarak benimsenir. Tıpkı Spinoza'da olduğu gibi saha ekolojisinde de "bizim hayvanlar üzerinde nasıl hakkımız varsa, onların da bizim üzerimizde öyle bir hakkı vardır". Dolayısıyla saha ekolojistleri her varlığın "yaşama ve gelişme hakkı"nı savunurken insanların öldürmek, yaralamak vb. özel haklarının bulunmadığının, çünkü Doğanın yalnızca insana ait olmadığını altını çizerekler.
- x) Spinoza'da insan doğasında kendini başkasına zarar vererek ifade eden bir şey yoktur. İnsanların bazı hayvan türlerine yönelik şiddet-düşmanlık içeren tutumları saha ekolojistlerinin bu hayvanlar üzerine çalışma yapmalarını imkânsız hale getirmektedir. Saha ekolojistlerinin üzerine çalıştığı türle derinden özdeşleşmesi, her

türlü vahşi hayvanla barış içinde yaşaması Spinoza'nın "özgür insan" (*homo liber*) öğretisiyle uyumludur.

- xi) Spinoza'daki "en büyük iyilik, zihnimizin tüm Doğayla olan birliğini idrak etmesidir" düşüncesi saha ekolojistlerinin memnun olduğu bir başka önemli fikirdir.
- xii) Zihnin Doğayla birliğini idrak etmesi, tüm tikel şeylerin Doğanın/Tanrı'nın bir parçası, birer ifadesi/tezahürü olduğunu anlamasıyla gerçekleşir. Bu, ekolojik düşüncedeki tikellerin birbirleriyle olan içsel ilişkilerindeki özdeşleşme ile aynıdır. Spinoza'da aklın geliştirilmesinin en üstün formu "entelektüel Tanrı sevgisi" dir; bu sevgi, Doğaya sevgi dolu bakmak ve bu şekilde onunla etkileşim kurmak anlamına gelir (Naess, 1977, s. 419-422).

Naess, diğer üç maddede de yukarıdaki fikirlere paralel şeyler söyler (Naess, 1977, s. 422-423). Böylece Naess "derin ekoloji" için Spinoza sistemini önemli bir metafiziksel temel olarak gerekçelendirdiğini düşünür.

Naess'in gerekçelendirmesi mercek altına alındığında, onun kurduğu benzerliğin temelinde *Deus sive Natura* fikrinin yer aldığı görülmektedir. Bu, her şeyden önce onun Spinoza sisteminde yer alan *antroposentrik* tezlerin yol açtığı gerilimi görmediği ya da önemsemediği anlamına gelir. Yukarıdaki açıklamada *Deus sive Natura* temeline dayanan maddeler (i, iii, vi, vii, viii, xi, xii) hariç, diğerleri "derin ekoloji"de olduğu kadar *antroposentrik* ekoloji için de geçerli görünmektedir. Örneğin (ii.) maddede yer aldığı şekliyle, ruh/madde-beden düalizminin benimsenmemesinin doğrudan "derin ekoloji" ile bir ilgisi yok gibidir. Zira insanın kendisini ve diğer varolanları ruh/zihin ayrı, beden ayrı görüp görmemesi onun doğaya yönelik tutumunda bir sığlığa ya da derinliğe yol açmaz. Benzer şekilde (v.) maddedeki iyiliğin ve kötülüğün ilişkisel olduğu, dolayısıyla her toplumun "kendi içinden" değerlendirilmesi gerektiği görüşü *antroposentrik* ekoloji ile ortaktır. Zira her toplumdaki insanların ihtiyaçları birbirinden farklıdır ve onların doğadan yararlanma biçimleri çeşitlilik sergiler. (ix.) maddede Naess, "hayvanlarla insanlar birbirleri üzerinde 'eşit' haklara sahiptir" şeklinde bir Spinozacı sonuç çıkarır; ancak Spinoza IVP37S1'in devamında insanın kendi yararına olabilecek en iyi şekilde hayvanlardan yararlanabileceğini söyler. Naess'in buna dair söz konusu makalesi kapsamında bir yorumda bulunmadığı görülür. Onun tespitleri Spinoza felsefesiyle çevre felsefesi arasında bir uyum ya da benzerlik kurmak açısından önemlidir. Ancak Spinoza sisteminden çıkarılacak bir çevre etiğinin tamamen "derin ekolojik" bir özellikte olduğunu söylemek, *antroposentrik* unsurları görmezden gelmek, dahası bu gerilimle pek fazla ilgilenmemek problemlili olmasa bile taraflıdır.<sup>14</sup> Ancak Naess'in söz konusu gerilimle tam olarak yüzleşmesi için Lloyd'un makalesini

<sup>14</sup> Naess'in tespitlerindeki bir başka sorun da onun "derin ekoloji"yi ilişkilendirdiği Spinoza görüşlerine dair referans eksikliğidir. Naess'i okurken iyi bir Spinoza okuru olmaksızın ya da en azından eserlerinin içeriğinden haberdar olmadan onun Spinoza'nın hangi fikirlerini kastettiğini, bunları nereden aldığını kestirmek oldukça güç gözükmektedir.

beklemesi gerekecekti. Aşağıda bu noktaya temas edeceğim. Şimdi karşıt kutupta bulunan Lloyd'un çevre etiği adına Spinoza'dan neyi nasıl anladığına geçiyorum.

#### 4.1.2. Lloyd ve Spinoza'nın Çevre Etiği

Spinoza sisteminden çıkarılabilecek bir çevre etiği imkanını sorgulayan Lloyd, ilk başta bu tarz bir imkânın ironik bir çekiciliğe sahip olduğunu, ancak Spinoza'yı çevre hareketinin koruyucu filozofu olarak görmenin yersiz olduğunu düşünür (Lloyd, 1980, s. 294). Ona göre bunun iki sebebi vardır: i) Bir yandan insanın *Deus sive Natura* olarak adlandırılan tek ve bütün yapının bir parçası olması, ayrıcalıklı bir yere sahip olmaması ve aklını geliştirdikçe söz konusu bütünü bir parçası olduğunu idrak etmesi yer alır. ii) Diğer yandan ise Spinoza'nın bireysel tözü reddetmesi ve ahlakı yalnızca insan türünün iyiliği için sınıflandırıp diğer türlerin insani amaçlar için sömürülebileceğine izin vermesidir. Diğer bir deyişle Lloyd ikinci başlıkta ifade edilen gerilimi ilk ortaya koyan kişi olmuş ve bu gerilim devam ettikçe Spinoza'da bir çevre etiği olanağının bulunamayacağına işaret etmiştir. Buna rağmen Lloyd ısrarcı davranır ve Spinozacı bir çevre etiğini ortaya koyma çabasıyla söz konusu gerilimi çözmeye girişir.

Lloyd'a göre, metafizik ön kabullerden kaynaklanan bu iki düşünce ("Doğanın bir parçası olarak insan" ve "insan-merkezli ahlak") Spinoza tarafından birbirine bağlanmıştır. Lloyd, bu bağlılığı göstermek, söz konusu çelişkiyi gidermek için Spinoza'nın fikirlerini şu argümantatif yolla sunar: İnsan merkezli ahlak görüşünün temelinde akıl vardır. Zira insanların paylaştığı "ortak doğa"nın ahlaki önemi aklın ortaklığıyla mümkündür; ancak insanlar çoğunlukla aklın rehberliğinde yaşayamazlar ve akıldan çok tutkular devrededir (Lloyd, 1980, s. 297). Lloyd *Ethica*'daki bu görüşleri *TTP* ile bağlayarak argümanını şu şekilde sürdürür: Her bireyin yaşamı doğa tarafından koşullandırılmıştır. Herkesin doğduğu ve yaşadığı doğanın hakkı ve kurulu düzeni, kimsenin arzu etmeyeceği ve yapamayacağı şey dışında hiçbir şeyi yasaklamaz. Doğa edilgin duyguları, iştahın yönlendirdiği tutkuları dışlamaz. Çünkü doğa sadece insanın yararını ve korunmasını amaçlayan insan aklının yasalarıyla sınırlı olmayacak kadar geniştir.<sup>15</sup> Lloyd'a göre burası, "doğanın bir parçası olarak insan" ile "insan-merkezli ahlak" arasındaki gerilimi çözen bağlantıyı sağlayan noktadır (Lloyd, 1980, s. 298). Çünkü ona göre Spinoza'da her şeyin insan aklına göre düzenlendiğini söylemek bir yanılsamadır. Akıl insan için iyi olana ulaşmak için bir araçtır ve aklın hakikatin geri kalanı için neyin iyi olduğu konusunda hiçbir etkisi yoktur. Akıl yalnızca hakikatin küçük zerresinden oluşan insan yaşamı için önemlidir. Ona göre Spinoza akli ancak böyle bir açıklamayla yerine koyduktan sonra onun insan yaşamı için öneminden söz eder (Lloyd, 1980, s. 299). Lloyd bu görüşünü, Spinoza'nın doğada bir ereksellik olduğu ya da Tanrı'nın bir amaç uğruna hareket ettiği yanılsamasına düşen insanlardan ve insani önyargı ile batıl inançtan bahsettiği EIAPx. ile destekleyerek "hakikatin sonsuzca insandan saklandığına" işaret etmektedir.

---

<sup>15</sup> Lloyd'un *TTP*'den aldığı bu fikirler için bkz. (*TTP*, XVI, s. 284).



Kısaca Lloyd, insan doğanın diğerlerinden farksız bir parçasıdır; onun akıl sahibi olması yalnızca kendi yaşamı kapsamında değerli ve geçerlidir; aklın doğayı oluşturan diğer varlıklara dair bilgisi ya da etkisi yoktur; dolayısıyla insan-merkezli ahlak aklın yalnızca orada geçerli olduğu insan yaşamı içindir, diyerek çevre etiği açısından bir ikilik doğuran gerilimi çözdüğünü iddia etmektedir. Ancak önemle vurgulamak gerekir ki Lloyd bu gerilimi *antroposentrizm* lehine çözmektedir. Onun ifadelerinden Spinozacı çevre etiğinin *ekosentrik* ya da “derin ekolojik” bir anlatım olduğu fikri çıkarılamaz. Anılan gerilimin çözümünden sonra Lloyd şu sonuca ulaşır: Spinoza etiğinde ahlak insan türüne özgüdür. Bu etik diğer türleri de “ahlaki topluluğun” bir parçası olarak görmeyi imkânsız kılar. Bizim doğanın bekçisi olarak onun refahından ahlaki olarak sorumlu olduğumuz bir düşünce Spinoza’dan çıkarılamaz (Lloyd, 1980, s. 299).

Lloyd’un argümanı mercek altına alındığında, Spinoza sisteminden “derin ekoloji” fikri yerine *antroposentrik* bir ekolojik etik düşüncenin çıkarılabileceği konusunda haklı olduğu görülmektedir. Ancak çevre etiği açısından değerlendirildiğinde gerilime ya da çelişkiye yol açan söz konusu problemin çözümü noktasında aşağıda Lloyd’dan farklı bir argüman ya da alternatif bir okuma önereceğim. İlk olarak şunu belirtmeliyim ki Lloyd’un okumasında tuhaf bir ironi göze çarpmaktadır. Onun *Ethica-TTP-Ethica* bağlantısıyla gerekçelendirdiği argümanda “insanın doğanın bir parçası olduğu” vurgusu ön plana çıkarılmaktadır. Ancak argümanın sonuç kısmında insan tıpkı her şey gibi doğada ayrıcalıklı bir konuma sahip değildir diyerek Lloyd’un bunu “derin ekoloji” ile ilişkilendirmesi beklenirken onun bunu *antroposentrik* ekoloji ile ilişkilendirmesi yanıltıcı olduğu kadar şaşırtıcıdır!

İkinci olarak eğer hakikat kendi yaşamı dışında sonsuzca insandan saklanmışsa, o halde Lloyd'un şu sorularımı cevaplandırması gerekir:

- i) *TIE*'de geçtiği üzere, insan zihni bu durumda Doğanın geri kalanıyla birleştiğinin bilgisine nasıl erişecektir?<sup>16</sup>
- ii) Yine *TIE* (*TIE*, s. 33) ve *Ethica*'da (EIP11C, s. 456) geçtiği üzere, bireysel insan zihni tanrısal anlama yetisinin bir parçasıdır. Eğer hakikatin geri kalanı insandan gizlendiyse, o halde insan zihni Tanrı'nın sonsuz aklının bir parçası olduğunu nasıl kavrayacaktır?
- iii) Yalnızca insanın kendi yaşamı içinde geçerli olan bir akıl, insana hangi yolla kendisini Doğanın bir parçası olarak görmesini ve ondaki nedenselliğe ve zorunluluğa tabi olduğunu idrak etmesini sağlayacaktır?

<sup>16</sup> Spinoza *TIE*'de, insanın gerçekleşen her şeyin sonsuz bir düzene ve doğanın değişmez yasalarına göre gerçekleştiğini anlaması için onun kendi doğasından daha güçlü bir doğa tasavvur edebilmesi gerektiğini öne sürer. Buna vesile olabilecek her şeye “gerçek iyi” ve insanın başka bireylerle daha büyük bir doğaya kavuşmasına da “en üstün iyi” der. Ona göre insanın diğerleriyle olan bu doğa birleşimi “zihnin Doğanın bütünüyle sağladığı birliğin bilgisi”ne erişmesini ifade eder. (*TIE*, s. 10, 11).

Tüm bu soruların aksi cevabı, hakikatin sonsuzca insandan gizlenmediği, insan aklının gelişerek kendisinin, diğer var olanların ve Tanrı'nın bilincine varacak bir tekâmül potansiyeline sahip olduğu gerekçesiyle reddedilir.<sup>17</sup>

İnsanın doğanın bir parçası olarak edilgin duygulara daha fazla kapılmak bakımından aciz, bütünüyle aklın emirlerine göre yaşama başarısızlığından dolayı eksik bir varlık olduğu doğrudur. Onun bu eksikliğini gidermesinin yolu diğer varlıklardan yararlanmakla bir nebze giderilebilir. Bu yararlanma, kendi türdeşleri olan insanlarla ortaklık kurup birlikte daha fazla akla ulaşma, aklın rehberliğine göre yaşama konusunda iş birliğidir. Ancak aynı şekilde insanın kendi bedeninin, dolayısıyla da zihninin varlığını sürdürmesi için ona faydalı olabilecek, besin sağlayacak ya da yaşamını kolaylaştıracak diğer varlıklardan türlü şekillerde yararlanması gerekir. Yaşamın biyolojik olarak sürmesi için insanın ihtiyacı doğrultusunda hayvan etlerinden ve bitkilerin sağladığı besinlerden yararlanması kaçınılmazdır. Zaten doğayı oluşturan ve yenilmesi mümkün olan varlıklar insan, hayvan ve bitkidir. Doğada canlılığın sürmesi için bu bireylerden birinin diğerinden beslenmesi gerekir. İnsan, insanı yiyemeyeceğine göre, insan ya hayvanları ya bitkileri yer; hayvanlar ya insanları ya bitkileri ya da birbirlerini yer (büyük balık küçük balıktan beslenir vb.); bitkiler de yaşamda kalmak için (tozlaşma sürecinde olduğu gibi) hayvanlara, insanlara veya diğer doğal varlıklara (güneşe, suya) ihtiyaç duyar. Bu doğal işleyiş, Spinozacı doğa tasarımında doğanın hakkı ve düzenini sağlayan “doğa yasaları” sayesinde mümkündür. Dolayısıyla insan, yaşamda kalmak ve varlığını sürdürmek için kendi türdeşlerine olduğu kadar diğer tür varlıklara da ihtiyaç duyar.

EIApx.'de Spinoza doğanın bir amaca göre hareket etmediğini, böyle düşünenlerin bir ön yargıya sahip olduğunu söyler. Bu ön yargı, insanın doğa sırf onların faydasını gözettiği için onlara görmelerini sağlayacak gözler, yiyeceklerini çiğneyecek dişler, besinlerini karşılayacak bitkiler ve hayvanlar, aydınlanacakları bir güneş, balığıyla beslenecekleri bir deniz gibi pek çok şeyi verdiğini zannetme yanılsamasıdır (EIApx., s. 440). Ancak burada metni tersten okuduğumuzda, her ne kadar doğanın bu tarz bir amacı olmasa da insanın kendi yararı için, doğada olan, onun gibi doğayı oluşturan bu tarz varlıklara ihtiyaç duyduğu, dolayısıyla amaçları uğruna onlardan yararlanması gerektiği sonucuna ulaşırız. Söz konusu ön yargı ve yanılsama doğanın böyle bir amacı olduğunu düşünmektir. Ancak doğanın bir amacı olup olmadığını bir kenara bıraktığımızda, burada asıl nokta insanın ihtiyaçları doğrultusunda doğanın geri kalanından istifade etme olanağına Spinoza'nın izin vermesidir. Burada mesele doğanın insanlar yararlınsınlar diye bunları meydana getirmedeği olsa bile, aklın rehberliğindeki insanlar bunların kendilerine yarar sağladığını, varlıklarını sürdürmek için bunlara

---

<sup>17</sup> Spinoza sisteminde insanın kendisinin, diğer var olanların ve Tanrı'nın bilincine nasıl eriştiğine, panpsişizmin hâkim olduğu bir Doğa tasarımında insani bilinç ile diğer varlıkların bilinç dereceleri arasındaki farka, “kendilik-bilinci”ne ve bilincin kapsam ve sınırına dair bir çalışma için bkz. (Dağ, 2022b).

ihtiyaç duyduklarını bilirler. Bu çıkarım Spinoza'nın hayvanlarla ilgili açıkça söylediği EIVP37S1 ile de desteklenir.

Yukarıdaki gerekçelerle Lloyd'un argümanının yanıltıcı olduğunu, gerilimin iki ucu arasındaki bağlantının kurulmasında zayıf kaldığı görülmektedir. Ancak bu durumda, çevre etiği açısından değerlendirildiğinde, Spinoza sisteminde var olan gerilimle hala karşı karşıyayız! Pekiyi bu gerilim nasıl çözülecektir? Gerilimin çözümüne geçmeden önce tartışmayı daha da alevlendiren bir noktayı gündeme getireceğim. O da Naess'in Lloyd yorumu ya da eleştirisidir. Bu eleştirinin gerilimin çözümünü daha da cazip hale getireceği kanaatindeyim.

#### 4.1.3. Naess'in Lloyd Eleştirisi

Naess "derin ekoloji" lehine, Lloyd'un Spinozacı *antroposentrik* ekolojik etik görüşünü pek çok noktadan eleştirir. Bu eleştiride en çok dikkat çeken noktalar, Lloyd'un Spinoza'yı Hobbes'a fazla benzettiği; insan *Deus sive Natura*'yı tikellerden farklı bir şekilde sevebilmiş gibi bir düşünceyle "Tanrı'ya yönelik entelektüel sevgi"yi tikel varlıklarla ilişkiden uzak bir sevgi haline getirdiği ve argümantasyonu boyunca "ahlaki" kelimesini sıklıkla kullandığıdır (Naess, 1980, s. 314, 315).

Bu eleştirel ikinci yorumunda Naess, Spinoza'da tatmin edici bir çevrecilik metafiziği bulmak için ahlakçılığa geçmemizin gereksiz olduğunu kaydeder. Naess, Spinoza'nın *Ethica*'da "ahlak" anlamında *moralis*'i kullanmadığını, bu anlama en yakın kavramın *pietas* olduğunu hatırlatır. Ancak ona göre, *pietas* kelimesi *moralis* kelimesine nazaran akla daha yakın bir ilişkiindedir ve *Ethica*'da *pietas*'a *moralis* anlamında vereceğimiz "ahlak" karşılığının yeterli olup olmadığı şüphelidir. Bu doğrultuda Naess, Lloyd'un kullandığı "ahlaki hak", "ahlak topluluğu" vb. kavramların kullanımının da yanıltıcı olduğunu söyler. Dahası Naess insan topluluklarının da pek de ahlaki topluluklar olmadığını düşünür. Spinozacı sistemde yasalar, insanları (yurttaşları) korur; günümüzde ise yasalar hayvanları da koruma altına alır. Hayvanların belli yasalar kapsamında belli haklara sahip olmaları Spinozacı terminolojide kabul edilemezdir; ancak bunun nedeni sadece insanların ahlaki haklara sahip olması değildir (Naess, 1980, s. 315, 316).

Lloyd'a karşı Naess, "ahlak" kavramının öne çıkarılmasından ziyade, "yüce gönüllülük" (*generosity*), "karakter sağlamlığı" (*fortitude*), ve "sevgi" (*love*) kavramlarının Spinoza felsefesi açısından daha elverişli olduğunu söyler (Naess, 1980, s. 315). Ayrıca Naess her ne kadar yanlışlıkla EIVP37S referansı verse de aslında EIIP57S'de tam ifadesini bulan fikirlerden yola çıkarak Spinoza'nın üzerinde pek durmadığı hayvanların da insanlar gibi hislere/duygulara sahip olduğu görüşünü büyük bir çabayla savunmaya çalışır.<sup>18</sup> Ona göre burada Spinoza hayvanların insanlarla

<sup>18</sup> Descartes'in hayvanları bilinçten yoksun, tamamen mekanik ve maddi varlıklar olarak görmesine karşın Spinoza onları zihne ve duygulara sahip varlıklar olarak görmektedir. Ancak bu, Spinoza'nın sistemi gereği, insan dışındaki tüm diğer varlıklara da "canlılık" atfetmesinden kaynaklanır. Dolayısıyla bu doğrudan

ortak özelliklere sahip olduğunu vurgulamakta ve ikisi arasında yalnızca “özel” bir farklılık olduğunu söylemektedir. Dahası Naess, bu “özel” ya da doğa itibarıyla farklılığın yalnızca insan ile hayvan arasında değil insan ile insan arasında da olabileceğini ifade etmekte ve gerekçe olarak da Spinoza’nın aynı yerde geçen “sarhoşun neşesi ile filozofun neşesi arasında önemli bir fark vardır” görüşünü referans vermektedir (Naess, 1980, s. 318). Naess, buradan insan ile hayvan arasındaki ortaklığın “yurttaş olarak ortak olmak” anlamında olmasa da “yaşam ortaklığı” bakımından değerlendirilmesi gerektiği sonucuna varır. Ona göre bu sonuç, insan olmayanların iyiliği için bir şeyler yapabileceğimize de işaret eder. Spinoza sistemi insan ile hayvan doğasının farklı olduğunu ima edebilir, ama doğalarının tamamen farklı olduğunu söylemez. Böylelikle Naess, hayvanlar ile insanların aynı “ahlaki topluluğun” üyesi olmasalar bile, eşit düzeyde “yaşam toplulukları”nın üyeleri olduğunu söyleyerek Lloyd’un “insan doğanın bekçisi değildir” görüşüne karşıt, hayvan veya doğanın geri kalanını oluşturan gayri insani varlıklara karşı sorumluluğumuza işaret eder (Naess, 1980, s. 319).

Naess, Lloyd’un “ahlak” vurgusunu yukarıdaki gerekçelerle geçersiz kıldığını düşünerek bu sefer de onun “insan-merkezli” ifadesine takılır. Ona göre, bir varlık ne kadar çok kendi doğasından kaynaklı hareket ederse o kadar çok özgürdür ve bu, bir kendiliği-koruma meselesidir, bir tür egoya ya da ben merkezliğe de işaret etmez. Naess, bu kendini koruma güdüsünün Lloyd’un benzeştirmesinden farklı olarak Hobbes’taki ile aynı olmadığının özellikle altına çizer. Ona göre bireyin kendi mükemmelliğini artırma çabasında egosantrik hiçbir şey yoktur. Cömert olarak başka bireylerin iyiliği için yaptığımız şeyler özümüzden vazgeçmemizi gerektirmez, tam tersine Spinoza’da özümüzden hareketle ne kadar çok eylemde bulunursak o kadar çok sevgi ve cömertlikle hareket etmiş oluruz (Naess, 1980, s. 319). Dolayısıyla Spinoza’da “sevgi”nin yalnızca belirli varlıkların küçük alt kümesiyle (insanlarla) ilişkili olarak mümkün olduğuna dair hiçbir gösterge yoktur. Zira her şey Tanrı’nın birer canlı ifadesidir. “Tanrı’ya duyulan entelektüel sevgi”, tikel varlıklara duyulan entelektüel sevgidir ya da bu varlıklara duyulan sevginin altında yatan nedendir (Naess, 1980, s. 321). Böylece Spinoza sisteminden bir “derin ekoloji” fikrinin çıkarılabileceğini Lloyd eleştirisi üzerinden de ısrarla sürdüren Naess, bu sistemin ekolojik kriz karşısında pasif olmayı gerektirmediğini, doğanın tahrifinin tüm topluluklar için kötü olacağını kaydeder.

Naess’in eleştirisi mercek altına alındığında, onun bu ikinci argümantasyonunda Lloyd’a katılmadığı noktalar açısından haklı olduğu yerler vardır. Ancak Naess’e

---

Spinoza’nın gündemi değildir. Descartes, Spinoza ve Darwinci teoriyle birlikte hayvanlara yönelik yaklaşımın, onlar ile insanlar arasında radikal bir ontolojik uçurumun olup olmadığı yönünde nasıl bir değişim geçirdiği ve bu değişimde Spinoza’nın katı kartezyen pozisyonu düzeltici rolünün ne olduğu ile ilgilenen bir çalışma için bkz. (Wilson, 1999, 179 vd.).

yönelik “derin ekoloji” eleştirisi dışında burada üç noktaya daha katılmadığımı belirtmek isterim.

Birincisi, *Ethica*’nın etiği göz önünde bulundurulduğunda “ahlak” olarak çevirebileceğimiz kavramın *moralis* olmayıp *pietas* olmasının bir fark doğurmayacağıdır. Ayrıca Naess, ikincisi ilkinin göre akla daha yakındır derken hiçbir gerekçe sunmaz. Onun ahlak yerine önerdiği “yüce-gönüllülük”, “karakter sağlamlığı” ve “sevgi” gibi kavramlar Spinoza’da birer “etkin duygu” türü olarak ele alınır. Bu duygular aşağıda da görüleceği üzere “ahlak”tan bağımsız değildirler.<sup>19</sup> Aksi durumda bu duygular ile onları besleyen temel motivasyon arasındaki bağ kopartılmış olacaktır.

İkincisi Naess’in EIIIP57S’deki insanlar ve hayvanların his/duygu ortaklığını “derin ekoloji” için bir açıklama olarak sunması zayıf bir temel olarak görülmektedir. Bunun iki sebebi vardır: i) Spinoza’nın bu konuyu sistemi açısından önemli görmemesi, üzerinde fazla durmak istememesi, hatta geçerken şöyle bir değindiğini ifade etmesidir; ii) insanlar ile hayvanların doğa ortaklığından insanların bütünüyle hayvanları koruması değil, daha çok onlardan kendi ihtiyaçları doğrultusunda yararlanması gerektiği sonucu çıkar. Zira Spinoza’nın şu sözü neredeyse veciz bir ifadeye dönmüş durumdadır: “İnsana en fazla yararlı olan, doğasına en fazla uyumlu olandır” (EIVP35C1, 563). Dolayısıyla insan doğasına en yararlı olan şey onun doğasıyla en çok ortak özelliklere sahip bir başka doğadır. Bu açıdan bir insan doğasıyla en fazla ortak olan şey bir başka insanın doğasıdır. Bu sayede insanlar akıl arayışında birbirlerinden yararlanırlar, ortaklık kurarlar. (EIVP35C1+C2, 563). Bir insan doğasına bir insandan sonra en fazla ortak olan doğa ise hayvan doğasıdır. Bu sayede insanlar hayvanların belli türlerinden ölçülü olmak kaydıyla besin olarak yararlanabilir ve bu yolla hayvan doğası insan doğasına katkı sağlayabilir. İnsan, besin ihtiyacı dışında kalan diğer hayvanları da farklı ihtiyaçları doğrultusunda kullanabilir; ancak bu ihtiyaçlar söz konusu olmadığında, onların yaşam alanlarının korunmasına katkıda bulunarak kendi varlıklarını sürdürmelerine yardımcı olabilir. Elbette bütün bunlar *antroposentrik* bir görüşün Spinoza sisteminden çıkarılmaya daha elverişli olduğunu gerekçelendirmek ile mümkündür.

Üçüncüsü, -Clark’ın da savunduğu- Naess’in Spinozacı “entelektüel Tanrı sevgisi”ni (*amor Dei intellectualis/intellectual love of God*) tikellere yönelik bir sevgi olarak görmesi Spinoza sistemi açısından sorunlu bir değerlendirme olarak göze çarpmaktadır.

---

<sup>19</sup> Spinoza’nın *pietas* olarak kullandığı “ahlak” kavramı, “akıl kılavuzluğunda yaşadığımız için, içimizde doğan iyiyi gerçekleştirme arzusu” (EIV37S1, 565; *Lat.*EIVP37S1, s. 256) olarak tanımlanır. Tüm duygular Spinoza’da “arzu”, “keder” ve “sevinç”ten doğar (EIIIP11S, 501). Ahlaki iki önemli kavram olan “iyi”, bilincinde olduğumuz sevinç, “kötü” ise bilincinde olduğumuz keder olarak ifade edilir (EIVP8, 550). Dolayısıyla Spinoza’da ahlak ile duygular birbirinden ayrılmaz bir ilişki içindedir. Naess’in yaptığı tarzda, ahlaki geri plana itip duyguları öne çıkarmak hatalı bir yaklaşım olarak görülmektedir. Bu çerçevede, Spinoza’da “iyi” ve “kötü” gibi ahlaki kavramların insanın bilincinde olduğu “sevinç” ve “keder” duygularıyla ilişkisini inceleyen, “ahlak”ı Spinoza’da etkin bir duygu ve upuygun bir fikir olarak ele alan ve bu farkındalığı da “ahlaki bilinç” olarak ortaya koyan bir çalışma için bkz. (Dağ, 2022c).

*Ethica*'nın özellikle V. bölümünün konusu olan bu "en üstün sevgi", zihnin ulaştığı upuygun fikirler neticesinde sevincinin nedeni olarak Tanrı'yı görmesidir (VP15Dem., s. 604). Bu sevgi her şeyden önce sonsuz bir sevgidir, dolayısıyla bu tarz bir sevginin nesnesi de sonsuz olmak durumundadır (VP33, s. 611). Bu sevginin "Yaratan Doğa"ya (*Natura Naturata*) yönelik bir sevgi olduğu ifade edilse bile, "Yaratılan Doğa"ya (*Natura Naturans*) yönelik olduğu doğrudan söylenemez. Çünkü *Natura Naturans* doğayı oluşturan, tikel, sonlu ve yaratılan bireysel varlıkları ifade eder. Bugün Naess tarzı "derin ekoloji"nin savunduğu doğa görüşü, her biri kendisine ait içsel bir değere sahip tüm yaşam formlarını kapsamaktadır. Ancak bu yaşam formlarının her biri birer sonlu ve tikel varlık olarak *Natura Naturans*'ı oluştururlar. Bu sebeple doğayı *Natura Naturata* ve *Natura Naturans* olarak ayırmadan "entelektüel Tanrı sevgisi"ni "doğa sevgisi" olarak ifade etmek problemlidir. Her ne kadar *Natura Naturata* olarak Tanrı, sonlu-tikel varlıklardan, yani *Natura Naturans*'dan ayrı olarak düşünülemese bile, son tahlilde Tanrı'ya duyulan entelektüel ya da akli sevgi, doğası gereği sonsuz bir sevgi olduğu için sonlu-tikel varlıklara yönelik bir sevgi ile eşitlenemez. Ayrıca bu sevgi zihnin ancak üçüncü tarz bilgi olan "sezgisel bilgi" sayesinde eriştiği üstün bir duygudur (VP31Dem., s. 610; VP32Dem., s. 611). Spinoza sisteminde bu tarz bir bilgiye sıradan insanların ya da çoğunluğun erişmesi de oldukça zordur. Bu sebeple Spinoza bu tarz bilgiye veya bilince erişenleri "bilge insan" olarak niteler. Dolayısıyla yukarıdaki doğa ayırımını bir kenara bırakıp yine de Naess'e kulak vermek istiyorsak, söz konusu sevginin doğadaki tikellere yönelik bir sevgi olduğunu görmek veya kabul etmek için "sezgisel bilgi"ye sahip olmamız ve Spinoza'nın "bilge insan"ı aşamasına erişmemiz gerekir! Ancak bu durum sürdürülebilir bir çevre pratiği için çoğunluğun mutabakatına ihtiyaç duyulan bir zeminde pek de olanaklı gözükmemektedir.<sup>20</sup>

Bu eleştiriler neticesinde, geriye Spinoza'da alternatif bir *antroposentrik* ekolojinin varlığını gösterebilmek kalıyor. Yukarıda Lloyd'un çözümünün yetersiz kaldığı tespitinden devam ederek aşağıda söz konusu gerilimin çözümü için öncelikle alternatif bir Spinoza okuması sunacağım. Ardından bu okumanın hangi saikle Naess'e karşıt, Lloyd'tan ise farklı bir *antroposentrik* ekolojik etik sağladığının nihai çerçevesini belirleyeceğim.

#### 4.2. Çözüm Önerisi

Burada çeşitli tartışmalara neden olan ve farklı yorumlara olanak sağlayan Spinoza metafiziğine dair üç farklı noktayla ilgili bir okuma önereceğim.

Birincisi, Spinoza'da doğa kavramıyla ilgilidir. Spinoza, hemen yukarıda kısmen değinildiği gibi, "Yaratan Doğa" (*Natura Naturata*) ve "Yaratılan Doğa" (*Natura Naturans*) ayırımıyla "doğa"nın iki farklı yönüne işaret eder. "Yaratan Doğa", kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranandır. Yani özgür neden olarak tasavvur edilen Tanrı'dır. "Yaratılan Doğa" ise Tanrı'nın doğasından ya da herhangi bir sıfatından

---

<sup>20</sup> Spinoza'da "entelektüel Tanrı sevgisi"ne dair daha ayrıntılı açıklamalar için bkz. (Dağ, 2023, s. 248-250).

zorunlu olarak çıkan şeylerdir. İlkinin nedeni kendisidir; ikincisinin varlığı kendi dışında olan bir şeye bağlı olan, Tanrı olmaksızın var olamayan ve kavranamayandır (EIP29S, s. 434). Kısacası ilki Tanrı, ikincisi Tanrı'nın tavırları yani onda varolan tüm varlıktır.

Spinoza *KV*'de (*KV*, Apx.II, s. 153) ve *Ethica*'nın birkaç yerinde (EIVPref., s. 544; EIVP4Dem., s. 548-549) "Tanrı ya da Doğa" (*Deus sive Natura*<sup>21</sup>/*God or Nature*) kavramını kullanır. Onun bu kullanımları pek çok tartışmayı beraberinde getirmiş ve Tanrı'nın tüm doğaya, dolayısıyla fiziki dünyaya eşitlendiğine yönelik çıkarımlara neden olmuştur.<sup>22</sup> Ancak Spinoza'nın "Yaratan Doğa" ve "Yaratılan Doğa" ayrımının meseleyi çözdüğü kanaatindeyim. Yukarıda da ifade edildiği üzere, ilkini Tanrı'yla, ikincisini yer kaplayan ve düşünsel özelliklere sahip diğer tüm var olanlarla ilişkilendirdiğimizde daha net bir kavrayış elde etmekteyiz. Bu durumda Spinoza'nın "Tanrı ya da Doğa" kullanımındaki "Doğa"nın "Yaratılan Doğa"yı doğrudan ifade etmediğini, onun yerine sadece "Yaratan Doğa"yı belirttiğini görmek mümkündür. Spinoza'nın 73. Mektup'ta yer alan şu ifadeleri bu sonucun önemli bir dayanağıdır:

"[...] bazı insanlar *TTP*'nin Tanrı'nın Doğa ile bir ve aynı olduğu varsayımına dayandığını düşünürler (Doğayla belirli bir kütleyle ya da cismani maddeyle anırlar). Bu tamamen bir hatadır" (*Ep.73*, s. 467).

Spinoza burada "Doğa"yla cismani bir şey anlaşıldığı sürece Tanrı'nın Doğayla bir ve aynı olmadığını ifade etmektedir. Bu açıklama, aynı zamanda *KV* ve *Ethica*'daki "Tanrı ya da Doğa" kullanımlarına da açıklık getirmektedir. Bu sayede biz bu kullanımındaki "Doğa"nın cismani, fiziksel veya "Yaratılan Doğa" anlamında olmadığını, "kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranan" "Yaratan Doğa" olduğunu görebiliyoruz. Dolayısıyla "Tanrı ya da Doğa" ifadesindeki "Doğa", bugün "çevre" anlamında kullandığımız fiziki dünyayı, insan, hayvan, bitki, deniz, güneş vb. şeyleri ifade etmemektedir.

İkinci olarak yukarıda detayları ele alınan Spinoza'nın "birey" teorisi de bize "Tanrı ya da Doğa" ifadesindeki özdeşliğin maddi doğa anlamında olmadığını bir başka açıklamasını sunmaktadır. Bileşik cisimlerin bir araya gelerek oluşturduğu yeni cisimler ve onlardan nihai olarak meydana gelen "Sonsuz Birey" bu doğayı, yani cismani varlığın tamamını oluşturmaktadır. Dolayısıyla Spinoza'nın doğayı bir "Birey" olarak ifade ettiği açıklama, "Yaratan" ve "Yaratılan Doğa" ayrımı yapmaksızın "Tanrı ya da Doğa" özdeşliğini kuran çıkarımları geçersiz kılmaktadır. Çünkü doğa bir bireydir ve

<sup>21</sup> Bu kullanımların *Ethica*'daki Latinceleleri için bkz. *Lat.EIVPref.*, s. 230; *Lat.EIVP4Dem.*, s. 235)

<sup>22</sup> Örneğin böyle düşünenlerden biri Curley'dir bkz. (Curley, 1988, s. 33). Curley'den referansla Kober, *Deu sive Natura* kavramına eş olarak *Deus sive Physical Nature* kavramını kullanır. Ona göre "Tanrı ile Fiziki Doğa" özdeştir. Kober, Spinoza'nın *Ethica*'da "Tanrı ile Doğa" eşitliğini doğrudan türetmediğini, ancak onun farklı kullanımları sayesinde bu özdeşliği çıkarabilmemizin iyi nedenleri olduğunu söyler (Kober, 2013, s. 58). Ancak Kober bu özdeşliği "derin ekoloji" adına yapmadığı gibi "insan-merkezli" ekolojik görüş için de yapmaz (Kober, 2013, s. 58).

parçalardan oluşur; ancak Tanrı bir birey değildir, zira Tanrı parçalardan oluşmaz ve bölünemezdir (EIP13, s. 420; EIIP10S, s. 454). Bu sebeple çevrecilerin kullandığı anlamda *Deus sive Natura* kullanımındaki *Natura* maddi doğa, evren ya da çevre değildir. Bu kullanımındaki özdeşliği oluşturan *Natura* “Yaratan Doğa” anlamındadır ve ancak bu haliyle Tanrı ile Doğa bir ve aynıdır.

“Yaratan Doğa” ve “Yaratılan Doğa” ayrımı ile “birey teorisi”nin bize sunduğu açıklama sayesinde, eğer “Tanrı ya da Doğa” kullanımındaki “Doğa” fiziki dünya anlamında değilse o halde Spinoza felsefesi “derin ekoloji” için metafizik bir temel sunmaya elverişli değildir. Daha açık bir ifadeyle, her ne kadar “Tanrı ya da Doğa” özdeşliğindeki “Doğa”nın “Yaratan Doğa” anlamında Tanrı ile eşit olduğu yukarıda gerekçelendirilmiş olsa da, bu kullanım pek çok farklı gerekçelere açık, dolayısıyla çeşitli tartışmaların odağında olmuştur. O nedenle böylesi belirsiz, kaygan ve tartışmalı bir zeminin Naess tarafından başlatılan “derin ekoloji” ve bu alanda çalışanlar için tatmin edici bir açıklama sunamayacağı görülmektedir.

Önceki başlıklarda da ifade edildiği üzere Spinoza sistemi, *antroposentrik* ekolojik görüş için daha elverişli gözükmektedir. Aşağıda Lloyd’un anılan gerilimin çözümü için “hakikatin sonsuzca insandan saklandığı” tezine karşı, yukarıda da kısmen değinilen “insan bedeninin üstünlüğü” tezini öne süreceğim. Bu tez, “Doğanın bir parçası olarak insan” ile “insan-merkezli ahlak” arasındaki bağlantıyı, insanı hakikatten uzaklaştırmayan daha makul bir açıklamayla kurma iddiasına sahiptir.

Spinoza’da “insan bedeninin üstünlüğü” tezi en iyi ifadesini EIIP13S’de bulmaktadır:

Bununla birlikte, nesnelere kendileri aralarında olduğu gibi fikirlerin de kendi aralarında farklılık gösterdiğini ve tıpkı birinin nesnesinin diğerinin nesnesinden daha mükemmel olduğu ve daha fazla gerçeklik içerdiği gibi, bir fikrin diğerinden daha mükemmel olduğunu ve daha fazla gerçeklik içerdiğini reddedemeyiz. Böylece insan zihni ile diğerleri arasındaki farkın ne olduğunu ve onları nasıl aştığını belirlemek için, daha önce de söylediğimiz gibi, zihnin nesnesinin, yani insan bedeninin doğasını bilmemiz gerekir. [...] bir beden aynı anda birçok şeyi yapma veya aynı anda birçok şekilde etkilenme konusunda diğerlerinden daha yetenekli olduğu oranda, onun zihni de diğerlerine göre aynı anda birçok şeyi algılama konusunda daha yetenekli olur. Bir bedenin eylemleri ne kadar çok yalnızca kendisine bağlıysa ve eyleminde ne kadar az başka beden eşlik ediyorsa, onun zihni de o kadar çok apaçık bir anlayışa sahip olur. Bu gerçeklerden, bir zihnin diğerlerinden üstünlüğünü bilebilir, ayrıca bedenimiz hakkında niçin bu kadar çok bulanık bilgilere sahip olduğumuzu görebiliriz [...] (EIIP13S, 458).

Bu pasaj, insan bedeninin sahip olduğu karmaşıklık sayesinde elde ettiği “üstünlük” ile diğer var olanlardan ayrıldığı noktaya işaret etmektedir. Tüm doğayı bir dairesel grafik olarak düşünürsek, insan elbette bu grafiği oluşturan üçgen bir dilim olarak doğanın bir parçasıdır; ancak bu grafikte en büyük üçgen dilimi oluşturduğu için diğer var



olanlardan daha büyük (üstün) olması onu bütünü/doğanın bir parçası olmaktan alıkoyamaz.

Tüm üstünlüğüne rağmen, yukarıda da ifade edildiği üzere, insan yine de yardıma muhtaç, eksik bir varlıktır. Ancak Spinoza felsefesi insana bu acizliğini gidermesi için bir olanak sunmaktadır. Her ne kadar insan çoğunlukla edilgin duygulara ve bulanık fikirlere sahip olsa da onun rasyonel bilgiye ve aklın rehberliğinde yaşadığı süreç eylemine yön veren birtakım etkin duygulara sahip olma imkânı vardır (EIIIP40S2, s. 477, 478; EIIIP58+P59, s. 529, 530). Bu imkân, Spinoza felsefesinde insanın hakikate; yani kendisi, diğer varolanlar ve Tanrı hakkında bir bilince ulaşmasının temelidir (EVP42S, s. 616, 617). Ancak bunun için söz konusu temelin anlaşılır kılması gerekir. Bu ise öncelikle “uygun fikir”lere sahip olan bir insan zihninin etkin duygulara sahip olmasıyla mümkündür.

Etkin ve kapsayıcı duygulardan biri “yürekli” (*animosity/tenacity*) diğeri “yüce gönüllülük” (*generosity/nobility*) ve bu iki duygudan meydana gelen tüm eylemleri gerçekleştiren insanın bir üst duygusu da “karakter sağlamlığı”dır (*strength of character/fortitude*). “Yürekli” insanın kendi yararına olanı yapması anlamında “itidal” (*moderation*), “vakurluk” (*sobriety*) ve “tehlike anında soğukkanlılık” (*presence of mind in danger*) gibi başka duygulara da yol açar. “Yüce-gönüllülük” ise insanın başkasının yararına veya hayrına yönelik eylemler ortaya koymasına yol açan “nezaket” (*courtesy*) ve “merhamet” (*mercy*) gibi duyguları kapsar (EIIIP59S, s. 529, 530). Aklın rehberliği sayesinde ulaşılan bu duygular “ahlak” ile ilişkilidir.

Spinoza sisteminde “ahlak”, doğayı oluşturan diğer varlıklar arasında yalnızca insana özgüdür. Ancak insana özgü olan bu ahlak, insanın yalnızca kendi çıkarını düşündüğü, diğerlerini hesaba katmadığı bencillik ahlakı değildir. Bu ahlak diğer insanların da yararını gözetmeyi gerektirdiği için sosyal bir ahlaktır. Etkin duygulardaki “yüce-gönüllülük” diğer insanlara karşı eylemlerimizde sahip olacağımız bir duygudur; “nezaket” ve “merhamet” hep ötekiyle olan ilişkide gözetilecek duygulardır. “İyi gerçekleştirme arzusu” olarak ahlak, insanın kendisinin ve başkalarının yararına olacak iyileri istemesidir. Bu nokta diğer insanları kapsadığı için önemlidir.

Bununla birlikte söz konusu noktanın bir başka daha önemli bir yönü vardır ki, o da etkin duygulara ve ahlaka doğada var olan insan dışı diğer varlıklara karşı da sahip olmayı sürdürmemizdir. İnsan, hayvanlardan, bitkilerden güneşten, denizden ve diğer doğal varlıklardan yararlanabilir, onları kendi yararına olacak kadar kullanabilir, geriye kalanını ise hem diğer hem cinslerinin kullanımı için hem de söz konusu varlıkların kendi varlığını sürdürmesi için koruyabilir ve onlara zarar vermekten geri durabilir. İnsanın “aklın rehberliğinde içinden gerçekleşen iyiyi gerçekleştirme arzusu”nu ifade eden “ahlak”, insanın diğer varlıkların da yararına olacak iyilikler gerçekleştirmesini sağlayabilir. “Yürekli” duygusu insanın diğer varlıklardan kendi yararı için yararlanırken “itidal”li olmasına neden olabilir. Aynı üst duygu, vahşi ya da zararlı herhangi bir hayvan saldırısına maruz kalan bir insanın ona zarar vererek onu yok

etmek yerine, “tehlike anında soğukkanlılık” duygusuyla söz konusu tehlikeyi zarar vermeksizin ve görmeksizin bertaraf etmesini sağlayabilir. “Yüce-gönüllülük” üst duygusunun altında yer alan “nezaket” ve “merhamet” duyguları, diğer insanlara yönelik olduğu kadar hayvanlara, bitkilere ve diğer doğal varlıklara karşı da açığa çıkabilecek bir yetkinliği içerir. Dolayısıyla doğanın bir parçası olan insan, diğer var olanlardan kendi varlığını korumak ve geliştirmek için ihtiyacı doğrultusunda yararlanabilir. Geriye kalanına ise zarar vermeden, onları koruyabilir ve onların *conatus*una destek olabilir. Bu, Spinoza’nın hayvanlar söz konusu olunca “onların da bizim üzerimizde hakkı vardır” şeklinde ifade ettiği insani sorumluluk gereğidir. İnsanın diğer varlıklardan yararlanma ihtiyacının ölçülülüğünü ya da sınırını belirleyen kriter, insanın sahip olduğu etkin duygular ve ahlakıdır. Bu yaklaşım, Spinozacı *antroposentrik* ekolojik etiğin kapsamını göstermek açısından yeterli bir temel sağlamaktadır.

Sonuç olarak “insan doğanın bir parçasıdır” ancak diğerleriyle kıyaslandığında bedeni, dolayısıyla da zihni itibarıyla “en üstün parçası”dır. Bedenin karmaşıklığını yansıtan insan zihninin üstünlüğü, diğer varlıklarda bulunmayan “anlama yetisi” ya da “akıl” sayesinde insana hakikatin geri kalanına nüfuz etme olanağı sunar. Aynı şekilde zihnin bu üstünlüğü, insanın yine diğer varlıkların erişemeyeceği “ahlak” ve etkin duygulara ulaşmasını sağlar. Bu üstünlük ve hakikate ulaşma olanağı, zihnin doğayı oluşturan diğer varlıklarla ilişkisini, sınırını ve sorumluluğunu belirler. Lloyd, hakikatin insandan sonsuzca saklandığını söylediği için, “insan doğanın bekçisi olarak onun refahından sorumlu değildir” demektedir. Tam da buna karşıt olarak, insan, hakikate ulaşma olanağına sahip olduğu için, onun önce kendisi, sonra diğer hemcinsleri ve nihayet diğer doğal varlıkları kendi içinde, sahip oldukları mükemmellik oranınca koruma sorumluluğuna sahip olduğu açık değil midir?

## Sonuç

“Derin ekoloji” ve *antroposentrizm* açısından değerlendirildiğinde Spinoza sisteminde gerilime yol açan ikircikli fikirler vardır. Spinoza’nın *Deus sive Natura* özdeşliğindeki *Natura*’yı maddi doğayla eşit gören Naess ve onun gibi düşünenler Spinoza’yı “derin ekoloji”ye yaklaştırır. Buna karşıt Spinoza’nın “insan merkezli ahlak” görüşünden yola çıkan Lloyd tarzı bir okuma ise *antroposentrik* bir ekolojik etik görüşün Spinoza’da bulunduğunu gerekçelendirmeye çalışır.

Bu makale, ilk olarak *Deus sive Natura*’daki *Natura*’nın “Yaratılan Doğa” ya da “maddi doğa”dan ziyade “Yaratan Doğa” anlamında olduğunu savunur. İkinci olarak Spinoza’nın “birey teorisi”nden hareketle doğanın bir birey olarak parçalardan meydana geldiğini, Tanrı’nın ise parçalardan meydana gelmediğini, bölünemez olduğunu, dolayısıyla Tanrı’nın “Sonsuz Birey” olan fiziki doğayla eş ya da özdeş kabul edilemeyeceğini iddia eder. Bu iki düşünceyi hareketle, makale, Naess’e, dolayısıyla da “derin ekoloji”ye karşıt bir tavır ortaya koymaktadır. İkinci olarak makale, Spinoza’da *antroposentrik* bir ekolojik etiğin olduğunu gerekçelendiren Lloyd ile aynı

tarafıta durmaktadır. Ancak “insan Doğanın bir parçasıdır” ve “insan-merkezli ahlak” arasındaki gerilimi “hakikatin sonsuzca insandan saklandığı” tezi üzerinden çözdüğünü iddia eden Lloyd’un argümanı eleştirilmektedir. Buna karşın “insan bedeninin üstünlüğü” tezinin söz konusu gerilimin çözümlü için daha elverişli olduğu iddia edilmektedir.

Çevre etiğindeki iki ayrı görüş ile Spinoza sistemindeki iki farklı fikri bir arada değerlendirme çabasında olan makale, bu dört farklı unsurun bir kesişim kümesini sorgulamaktadır. Yorumcuların argümanlarına yönelik eleştiriler ve alternatif bir Spinoza okumasıyla, Spinoza’da itidalli ve ihtiyatlı bir *antrosopsentrik* ekolojik etiğin olduğu sonucuna varılmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Brennan, A. – Lo, N. Y. S. (2002). Environmental Ethics. Edward N. Zalta vd. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Url: <https://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental/> (Erişim 04.04. 2024).
- Cavazza, E. (2014). Environmental Ethics as a Question of Environmental Ontology: Naess' *Ecosophy T* and Buddhist Traditions. *De Ethica. A Journal of Philosophical, Theological and Applied Ethics*. 1(2). 23-48.
- Clark, J. (1999) Comment: Lloyd and Naess on Spinoza as Ecophilosopher. Ninna Witoszek-Andrew Brennan (Ed.), *Philosophical Dialogues: Arne Naess and the Progress of Eco-Philosophy* içinde (ss. 103-106). New York: Rowan-Littlefield.
- Curley, E. (1988). *Behind the Geometrical Method A Reading of Spinoza's Ethics*. New Jersey: Princeton University Press.
- Dağ, E. (2022a). Spinoza'nın Hafıza Teorisi: İmgesel Çağrışım, 'Gelişen Bellek' ve 'Kişisel-Aynılık' Problemi. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZIFDER]* 22. 229-258
- Dağ, E. (2022b). Spinoza'nın Bilinç Teorisi: 'Fikrin Fikri', Bilinçte Derece Farkları ve 'Kendilik Bilinci'. *Hitit İlahiyat Dergisi* 21(2). 885-920.
- Dağ, E. (2022c). Spinoza Etiğinde Uygun Bir Fikir Olarak 'Ahlaki Farkındalık': Bilinç mi, Vicdan mı?'. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26(3). 1181-1196.
- Dağ, E. (2023). Spinoza'nın 'İçsel Huzur' Teorisi: Duygusal Doyum ve Zihinsel Dinginlik. *Hitit İlahiyat Dergisi* 22(1). 229-266.
- de Jonge, E. (2016). *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*. London-New York: Routledge
- Eckersley, R. (1992). *Environmentalism and Political Theory, Toward an Ecocentric Approach*. London: UCL Press.
- Light, A. - Katz, E. (1996). Introduction. Andrew Light- Eric Katz (Ed.), *Environmental Pragmatism* içinde (ss. 1-18). London: Routledge.
- Lloyd G. (1980). Spinoza's Environmental Ethics. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 23(3). 293-311
- Kober, G. (2013). For They Do Not Agree in Nature: Spinoza and Deep Ecology. *Ethics & Environment* 18(1). 43-65.
- Merçon, J. (2011). Environmental Ethics and Spinoza's Critique of Antropocentrism. *Rio de Janeiro* 18(2). 161-173.

Naess, A. (1977). Spinoza and Ecology. Siegfried Hessing (Ed.), *Speculum Spinozanum 1677–1977* içinde (ss. 418-425). London-NewYork: Routledge.

Naess, A. (1980). Environmental Ethics and Spinoza's Ethics. Comments on Genevieve Lloyd's Article. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 23(3). 313-325.

Naess, A. (1989). *Ecology, Community and Lifestyle*, David Rothenberg (Çev.). Cambridge: Cambridge University Press

Naess, A. (1995). The Shallow and The Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summery. George Sessions (Ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century* içinde (ss. 151-155). Boston-London: Shambala.

Naess, A. (1998). The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects. Micheal Zimmerman vd. (Ed.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology* içinde (ss. 193-211). New Jersey: Prentice Hall.

Sessions, G. (1998). Introduction. Micheal Zimmerman vd. (Ed.), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology* içinde (ss. 165-182). New Jersey: Prentice Hall.

Spinoza, B. (1985-2016). *The Collected Works of Spinoza I-II*, Edwin Curley (Çev.). Princeton: Princeton University Press.

Spruit L. – Totaro P. (2011). *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica, Latin Transcription and Notes*. Leiden-Boston: Brill.

Wilson, M. D. (1999). For They Do Not Agree in Nature With Us: Spinoza on The Lower Animals. *Ideas and Mechanism: Essays on Early Modern Philosophy* içinde (ss. 178–95). New Jersey Princeton University Press.

Witoszek, N. - Brennan, A. (Ed.). (1999). *Philosophical Dialogues: Arne Naess and the Progress of Eco-Philosophy*, New York: Rowan-Littlefield.

Makale Geliş Tarihi | Received: 06.06.2024

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 08.10.2024

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

Araştırma Makalesi | Research Article

## 2024 YILINDA SİYASAL İDEALLERİN ÇARPIŞMASI: UYUM MU, ÇATIŞMA MI? JOHN RAWLS VE CARL SCHMITT'İN POLİTİK TEORİLERİNİN KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ

Emre AYDİLEK<sup>1</sup>

**Öz:** Makro düzeyde sosyal bilimlerin mikro düzeyde ise siyaset, felsefe, sosyoloji, uluslararası ilişkiler gibi disiplinlerin temel ilgi alanlarından biri, bireylerin bir toplum içerisinde nasıl birlikte yaşayabileceği üzerinedir. Bu sorunsal, günümüzde daha da anlamlı bir konumdadır. 2024 yılı, Üçüncü Dünya Savaşı çığırkanlıklarının ve uluslararası/ülke içi siyaset kutuplaşmaların zirve yaptığı bir yıl olmuştur. Bu makale, modern siyasetin temel dinamiklerini ve birlikte yaşamın prensiplerini açıklama iddiasındaki iki zıt teori -John Rawls ve Carl Schmitt'in politik düşünce sistemleri- üzerinden günümüz reel politikasını anlama çabasına odaklanmaktadır. Rawls ve Schmitt'in siyasal alana ilişkin yaklaşımları arasında yapay bir tartışma inşa etmek, modern siyasetin doğası ve bir arada yaşamın ilkeleri hakkında derin bir bakış açısı sunma potansiyeline sahiptir. Çalışmada, her iki düşünürün teorik çerçeveleri, uyum ve çatışma temaları üzerinden ele alınmakta, modern toplumların birlikte yaşama pratiklerine ilişkin öne sürdükleri farklı fikirler felsefi, politik ve karşılaştırmalı bir düzeyde incelenmektedir. Bu karşılaştırma, bir yandan her iki düşünürün teorilerini analitik bir şekilde değerlendirerek, modern siyasetin en temel sorununa nasıl yaklaştıklarına dair farklı vizyonlarını ortaya koymayı diğer taraftan Rawls ve Schmitt'in teorilerindeki uyum ve çatışma temalarından yola çıkarak, güncel siyasi konjonktürü analiz etmeyi amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Modern siyaset, uyum, çatışma, siyasal kavramı, siyasal liberalizm.

## THE CLASH OF POLITICAL IDEALS IN 2024: HARMONY OR CONFLICT? A COMPARATIVE ANALYSIS OF THE THEORIES OF JOHN RAWLS AND CARL SCHMITT

**Abstract:** One of the main interests of social sciences at the macro level and disciplines such as politics, philosophy, sociology and international relations at the micro level is how individuals

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi | Assistant Professor

Antalya Belek Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası Ticaret ve İşletmecilik Bölümü  
| Antalya Belek University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of  
International Trade and Business  
emreaydilek@hotmail.com  
0000-0002-4767-2424

can live together in a society. This problematic is even more relevant today. The year 2024 has been a year in which the rhetoric of the Third World War and international/international political polarization peaked. This article focuses on an attempt to understand contemporary realpolitik through two contrasting theories - the political thought systems of John Rawls and Carl Schmitt - that purport to explain the basic dynamics of modern politics and the principles of coexistence. Constructing an artificial debate between Rawls and Schmitt's approaches to the political has the potential to offer a profound insight into the nature of modern politics and the principles of coexistence. In this study, the theoretical frameworks of both thinkers are analyzed through the themes of harmony and conflict, and their different ideas on the coexistence practices of modern societies are analyzed on a philosophical, political and comparative level. This comparison aims, on the one hand, to reveal the different visions of how both thinkers approach the most fundamental problem of modern politics by analytically evaluating their theories, and on the other hand, to analyze the current political conjuncture based on the themes of harmony and conflict in Rawls and Schmitt's theories.

**Keywords:** Modern politics, harmony, conflict, the concept of the political, political liberalism.

## 1. Giriş

Siyaset kavramı üzerine sayısız kitap yazılmış ve çok sayıda bilimsel çalışma gerçekleştirilmiştir. İdeolojiler (liberalizm, muhafazakârlık, Marksizm, anarşizm ve diğerleri), farklı yaklaşımları paradigmatikleştirmiş; birçok düşünür (Platon'dan Machiavelli'e, Bodin'den Locke'a, Kant'dan, Hobbes'a ve Rawls'a kadar) kavramın çeşitli tezahürlerini teorileştirmiştir. Bu bağlamda, siyaset kavramına ilişkin geniş bir literatürün ve akademik ilginin mevcut olduğu söylenebilir.

Modern siyaset literatürünün öncelikli konuları arasında yer alan 'birlikte yaşamın ilkeleri' üzerinde derin tartışmalar mevcuttur. Birlikte yaşama sorunsalı, hem tarihsel hem de güncel bir mesele olarak araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Modern siyaseti ve toplumsal düzenin ontolojisini açıklama çabalarında, devletin kökeniyle başlayan tartışmalar önemli bir yer tutmaktadır.

Bu tartışmalar kapsamında ilk aşamada şu soru göze çarpmaktadır: Toplumsal yaşamı görünmez iperle birbirine bağlayan ve bireyleri kendilerine yabancı ve yapay bir iradeye boyun eğmeye zorlayan unsur nedir? (Fişek, 2015, s. 84). Devletin kökeni ve siyasi kurumların başlangıcına dair açıklama girişimleri, antropolojik, felsefi, politik ve sosyolojik çerçevelerde şekillenmektedir. Antropolojik yaklaşımlarda, devletin ortaya çıkışı genellikle toplumsal karmaşıklığın artması ve kaynakların merkezi otorite tarafından kontrol edilmesiyle ilişkilendirilir. Bu yaklaşımlar, tarım toplumlarının büyümesiyle birlikte artan nüfus ve kaynak yönetimi ihtiyaçlarının merkezi bir otoriteyi zorunlu kıldığını öne sürmektedir (Service, 1975). Devletin kökenine dair açıklamaları Raymond Gettell felsefi düzeyde üç kategoriye ayırır: (1) İlahi teori, devletin Tanrı'nın otoritesi tarafından kurulduğunu öne sürer; (2) güç teorisi, devletin kökenini zayıfların güçlüler tarafından zorunlu olarak tabi kılınmasında bulur; (3) sosyal sözleşme (toplum sözleşmesi) teorisi, devletin bireylerin gönüllü anlaşma veya rıza yoluyla kasıtlı olarak yaratıldığını savunur (Gettell, 1923, s. 205). Münici Kapani ise politik bir bakış açısıyla,

bugünkü anlamı ve unsurlarıyla devletin modern çağın yeni bir icadı olduğunu ve ancak 15. ve 16. yüzyıllar içinde ortaya çıktığını savunarak (Kapani, 2014, s. 42) aynı zamanda konjunktürel bir perspektif sunar. Bu yaklaşımlar, hem birlikte yaşamının tarihsel ve disiplinler tezahürlerine vurgu yapar hem de toplumsal zemindeki uyum ve çatışma diyalektiğini açıklamayı gerektirir.

Bu çalışma, 2024 yılında toplumsal düzenin uyum mu yoksa çatışma mı üzerinden inşa edildiği sorunsalını, John Rawls ve Carl Schmitt'in politik teorilerinin uyum-çatışma temaları ve felsefi-pratik temelde karşılaştırılması üzerinden tartışma amacı gütmektedir.

Bu tartışma ideal olan arayışından ziyade reel olana odaklanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle en iyi devlet biçimi, en ideal birlikte yaşama modeli gibi idealizasyonları aşarak, toplumsal gerçekliğe en yakın ve en çok uyan pratiği tespit etme arayışı, sorunsala yön veren temel unsurdur.

Çalışmanın temel yöntemi formüle edilmiş teorilerin geçerliliğinin analizine dayanmaktadır. Mikro düzeyde tümdengelsel teorik tematik analiz, karşılaştırma yöntemi ve doküman analizi de yararlanılan diğer metodolojik unsurlardır. Ayrıca veri toplama tekniği olarak güvenilir, saygın ve açık kaynak olarak yayınlanan çok sayıda uluslararası rapordan ve akademik veritabanı incelemelerinden yararlanılmıştır.

Çalışmanın başlangıçta belirtilen sorgulamaları, Rawls'un "uyum" ve Schmitt'in "çatışma" kavram setleri üzerinden sınanacaktır. Elbette söz konusu alandaki diğer ilgili teorik önermelerden ve argümanlardan da yararlanılacaktır.

Her iki teorisyenin de "siyasal" olanın/alanın/düzenin özüne ilişkin kapsamlı bir külliyat inşa etmiş olmaları, dereceleri farklı olmakla birlikte her ikisinin de yakın döneme ilişkin modern toplum sözleşmeleri/idealizasyonlar/argümanlar geliştirmeleri; örneklem olarak seçilmelerinde tercih sebebi olmuştur.

Esasen uyum ve çatışma temaları farklı yaklaşımlarda/paradigmalarda ve ekollerde de ele alınmaktadır. Bu alanda en bilinen ve ilk temsilcilerden olan Marks ve Mill, on dokuzuncu yüzyılda toplum hakkında birbirine zıt iki düşünce üretmeye en yakın olanlarıdır (Checkland, 1975, s. 339). Onları takiben çok sayıda düşünür ve ekol, toplumsal uyum ve toplumsal çatışma meseleleri üzerine farklı ve analitik yaklaşımlar geliştirmiştir.

Uyum temasının Rawls üzerinden temellendirilmesinin nedeni; onun küresel düzenin tarihsel hegemonik sistemleri olan klasik liberalizmin, refah liberalizminin ya da neo-liberalizmin açmazlarını 'içeriden' çözmeye en yakın ve en makul kişi olmasıdır. Çatışma temasının Schmitt'in teorik argümanları çerçevesinde ele alınmasının nedeni ise Neocleous'un da belirttiği gibi (1996, s. 13-14) Marksist yaklaşımların ekonomizme dayanan indirgemeciliğinin ve salt sınıf çatışması gerekçelendirmesinin alternatifi olarak daha makul görünmesidir: "Sözde klasik Marksizmden farklı olarak Schmitt'in



siyaseti ciddiye alması, liberalizme yönelik en etkili eleştirilerden birini sunması ve kimlik, heterojenlik ve bunların demokrasideki kurucu rolüne ilişkin soruların yeniden düşünülmesini teşvik etmesi", onu toplumsal çatışma kuramının açıklanmasında önemli bir referans kaynağına dönüştürmektedir.

Bu çerçevede, makale şu şekilde ilerlemektedir: Araştırmanın teorik altyapısını inşa edebilmek için modern siyasetin doğası ve uzlaşma-çatışma diyalektiği açısından birlikte yaşama meseleleri üzerine literatürdeki temel yaklaşımlar analitik olarak ele alınmaktadır. Ardından, çatışma temasının temellendirildiği "Carl Schmitt'in Siyasal Kavramı" ve uyum temasının temellendirildiği "John Rawls'un Siyasal Liberalizmi" başlıkları yer almaktadır. Bu bölümleri takiben, çalışmanın bulgularını içeren "teorik argümanlara yönelik felsefi bir tartışma", "güncel araştırmalar açısından günümüz siyasalı" ve "akademik çalışmaların yönelimi bağlamında günümüz siyasalı" başlıkları izlemektedir. Sonuç bölümü ile araştırma sonlandırılmaktadır.

## 2. Modern Siyasetin Doğası ve Özerkliği

Björn Wittrock'a göre tarihsel olarak siyasal düşüncenin odak noktası, birbirine bağlı üç temel sorun üzerinde yoğunlaşmıştır: Normatif bir düzene dayalı bir topluluk oluşturmak, bu düzenin meşruiyetini ve uygulanma koşullarını belirlemek; kaynakların tahsisi ile hakların dağılımını sağlamak (Wittrock, 2001). Getteli ise, siyasal düşüncenin ilgi alanlarını dönemselsel bir çerçevede ele almıştır. Ortaçağ'da siyasi tartışmaların odak noktası, manevi ve dünyevi otoriteler arasındaki üstünlük mücadelesine yoğunlaşırken, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda siyasal düşünce, monarşik ve demokratik siyasal örgütlenme teorileri arasındaki çatışmaya odaklanmıştır. Günümüzde ise, devletin faaliyetlerinin boyutu ve siyasi ile ekonomik çıkarlar arasındaki bağlantı önemli hale gelmiştir (Getteli, 1923, s. 204).

Bu perspektifleri modern siyasete uyarladığımızda, modern siyasetin doğasına ilişkin temel sorulardan biri "siyaset özerk midir?" olarak karşımıza çıkar. Birlikte yaşamın getirdiği sorunlar, siyasetin yalnızca aktörler (bireyler, uluslar, kurumlar gibi) ve ideolojiler arasındaki bir eylem olarak algılanmasının aşılmasını gerekli kılar (Öztürk ve Satıcı, 2019, s. 5). Giovanni Sartori, ünlü makalesi "What is Politics" [Siyaset Nedir] de siyasetin; etikten, ahlaktan, ekonomiden, hukuktan ve hatta sosyal sistemden farklı olduğunu savunmaktadır. Bu argümanın tarihsel izleri Machiavelli'ye kadar uzanmaktadır. Machiavelli ile birlikte siyaset, 15. yüzyılın sonlarından itibaren ahlak ve dinden bağımsız bir alan olarak kendini kanıtlamıştır (Sartori, 1973, s. 16):

"Bir prens devleti elinde tutmak için sık sık verdiği söze, iyilikseverliğe, insanlığa ve dine karşı hareket etmek zorunda kalabilir" (Machiavelli, 1994, s. 111).

Elbette Machiavelli'den sonraki yaklaşık 500 yıllık zaman diliminde hem bu tartışma sürmüş hem de devlet başta olmak üzere politika, toplum, ekonomi, kültür gibi tüm alanlar yapısal dönüşümlere uğramıştır. Son birkaç yüzyıldır liberalizmin çeşitli formları ve demokratik yönetim anlayışı, entegre bir model oluşturarak (liberal

demokrasi olarak adlandırılabilir) ve küresel mecrada birçok alanı ele geçirerek hegemonikleşmiştir.

Berkowitz bu süreci çok iyi özetler (2002, s. 60):

“Liberalizm, yönetme iddiasını her zaman üstün rasyonalitesine dayandırmıştır. Modern liberal gelenek, herkesin doğal özgürlüğü ve eşitliği önermesiyle, 17. yüzyılda kısmen Avrupa'nın din savaşlarının kargaşasına yanıt olarak ortaya çıkmıştır. John Locke, Hoşgörü Üzerine İlk Mektup'ta (1689) dine ait olan yaşam alanı ile seküler otoritelere ait olan yaşam alanının sınırlarını çizmek için yola çıktığında, sınırları çizmek için dinden ziyade akla güveniyordu. 18. ve 19. yüzyıllarda Montesquieu, James Madison, John Stuart Mill ve diğerlerinin yazılarında liberalizm ticari ruh, bilim ve demokrasi ile bir ittifak kurdu. Bunlar ilerlemeyle ilişkilendirilen güçler olurken, din genellikle gericilikle eş tutulmuştur. 20. yüzyılda liberal gelenek, akıl dışı güçlerin iğrenç(!) seküler formlarda -Nazizm ve komünizm- patlak vermesiyle yüzleşti ve onları mağlup etti. Ancak 21. yüzyılın başında liberal geleneğe yönelik bir tehdit yeniden patlak verdi ve bu kez gücünü dinden alıyor. Tıpkı yüzyıllar boyunca olduğu gibi. Locke, evrensel ve nesnel olarak gördüğü ahlaki bir yasa olan akıl yasasını Tanrı'nın ebedi düzeninin bir ifadesi olarak görmüştür. Ayrıca dinin, en az akıl kadar, hoşgörüyü öğrettiğini savunmuştur. 19. yüzyılda Tocqueville, Amerika'daki liberal demokrasinin halkın dini inancının canlılığına bağlı olduğunu savunmuştur. Hegel, liberal devletin seküler ve siyasi formdaki Hıristiyanlık olduğunu göstermeye çalışmıştır”.

Özellikle yakın tarihin küresel düzeninde (1990 sonrasının yeni dünya düzeni olarak da sınırlandırılabilir) toplumsal örgütlenme sorununun nihai çözümü, kendilerini dünya çapında hızla ve aralıksız olarak kopyalayan liberal parlamenter hükümet yapıları ve liberal piyasa ekonomisi biçiminde ve demokrasinin temel ilkesi temelinde halkların kendi kaderini tayin etmesi olarak belirlemiştir. Bu düzen ideolojik olarak, bireysel başarıyı ve bireysel kendini gerçekleştirme kutsallaştırıcı güçlü bir idealizm ve egoizm karışımına; jeopolitik olarak ise dolaylı ve görünüşte rızaya dayalı bir Amerikan hegemonyasının genişlemesine dayandırılmıştır (Rasch, 2005, s. 177)

Liberal demokrasinin kurumsal biçiminde, örgütlü bir siyasi birimin istikrarını üretebilecek sosyal, siyasi ve ekonomik işbirliği koşullarını tanımlamak her zaman tartışmalıdır, çünkü amaç, düzeni garanti eden bir varlık olarak devlete duyulan ihtiyaç, aynı zamanda temel hak ve özgürlükleri garanti altına almak (insan bireyciliğini güçlendirir) ve insanları eşit olarak tanımanın önemi (birlikte yaşamın topluluk yönünü vurgular) gibi karşıt unsurları uzlaştırmaktır. Kurumsal düzeyde, bu terimlerin tanımı hukukun üstünlüğü (hukuk sistemi), istikrarlı bir hükümet ve parlamento (siyasi sistem) arasındaki bağlantı yoluyla gerçekleşir; çoğunluğun iradesine dayanan usulcülük, bu özgürlükler için temel koruma sağlamayı amaçlayan bir uzlaşmayla sonuçlanmalı ve aynı zamanda insanların bir arada yaşamasının doğasında var olan çatışmalara hakemlik edecek yasal bir referans bulmalıdır. Ancak bu şartlar üzerinde uzlaşmaya varmak son derece tartışmalı olduğundan ve kurumlar her zaman düzgün çalışmadığından (ya da belki de sistemin doğası gereği), liberal demokrasiler sürekli

olarak istikrarsızlığa maruz kalmaktadır (Arraes, 2019, s. 206). Dolayısıyla, birlikte yaşamının en doğru yolunun ne olduğu sorusu sıklıkla gündeme gelmektedir.

### 3. Birlikte Yaşamak ve Toplumsal Uzlaşma-Çatışma Meselesi

Schmitt, siyaset üzerine her düşüncenin, insan doğası meselesine ilişkin bir tutumun benimsenmesini zorunlu kıldığını ileri sürmüştür (Sepczyńska, 2010, s. 180). Baruch Spinoza, siyasi konuları işlerken insan doğasından yararlandığını belirtmiştir (Spinoza, 2008). David Hume siyaseti insan doğası ve tutkularının bir ürünü olarak göstermiştir (Hume, 2009). Helmuth Plessner çalışmasında “politikanın ne ölçüde insanın özüne ait olduğu” sorusunu araştırmıştır (Plessner, 1931, s. 139). Siyaset-insan doğası ilişkisine yönelik ilişkilendirmeler çok eski bir tarihsel geçmişe sahip olup Platon’da Farabi’de, Hobbes, Rousseau ve Locke gibi toplum sözleşmecilerinde ve daha birçoklarında da temel bir sorunsal olarak ele alınır.

Görüldüğü üzere siyasetin özüne yönelik tartışmalar genellikle insan doğası kavramından hareketle başlar. Bu tartışmaların merkezinde, insanların ‘doğal olarak’ bencil olup olmadığı ve toplumların oluşumu ve devamlılığında işbirliğinin ‘doğal’ bir unsur olup olmadığı gibi temel sorular yer alır (Masters, 1984, s. 120). Sosyoloji disiplini, bireyin egemenliği üzerine kurulu toplumlarda toplumsal bağların nasıl sürdürüleceği veya iyileştirileceği endişesiyle şekillenmiştir (Schnapper, 2005, s. 4). Kültür çalışmaları, ekonomi ve politika bilimleri de benzer bir niteliktedir.

Biyolojik unsurların dışında kalan bir perspektiften bakıldığında, insan doğası kültürel ve çevresel faktörlerle biçimlenir. Bu görüşü temellendiren Locke’a göre, insanlar doğduklarında bir ‘boş levha’ (tabula rasa) gibidir ve hayatları boyunca sosyal, kültürel ve çevresel etkilerle (deneyimlerle) şekillenirler. Sosyal bilimciler, özellikle antropologlar ve sosyologlar, farklı kültürlerde insan davranışlarının büyük farklılıklar gösterdiğini ve bunun salt biyolojik determinizmle açıklanamayacağını öne sürerler. Örneğin, bazı toplumlarda agresif davranışlar ödüllendirilirken, diğerlerinde işbirliği ve barış teşvik edilir. Dolayısıyla, insan doğasının esnek ve değişken olduğu, kültürel normlar ve sosyal öğrenme süreçleriyle sürekli olarak yeniden şekillendiği, sıklıkla vurgulanan bir argüman olarak görülmektedir (Locke, 2023; Mead, 1935; Geertz, 1973).

İnsanların kendi doğalarına ilişkin daha fazla bilgiye sahip olmaları durumunda, toplumsal ilişkilerin daha uyumlu ve sağlıklı olacağını ifade eden Alfred Adler, insani duyguları bölücü ve birleştirici olarak iki ana kategoriye ayırır. Bölücü duygulara kızgınlık, keder, tiksinti ve korkuyu; birleştirici duygulara ise neşe, sempati ve alçakgönüllülüğü örnek gösterir (Adler, 2004, s. 10, 13). Bu duyguların toplumsal zemindeki yansıması, işbirliği ve çatışma kavramlarıdır.

Devletlerin çöküşünün ana nedeni olarak toplumsal uyumun olmayışı (yani fikir birliği eksikliği) sıklıkla dile getirilen bir nedenselliklerdir. Janusz Tazbir, “uyumun varlığı her zaman uygarlığın gelişmesine yardımcı olan bir faktör müydü, yoksa modern dünyanın

ortaya çıkışı aslında daha çok görüş çeşitliliğinin bir ürünü müydü" (Tazbir, 2006, s. 4) sorusuyla meseleyi dikotomikleştirmiştir. Benzer bir perspektifle William Rash 'özgürlük', 'demokrasi' ve 'refah', inanç ve arzu farklılıklarını gerçekten kabul edebilir ve hoş görebilir mi? (Rasch, 2005, s. 179) sorusuna yanıt arayarak modern siyasetin açmazlarından birini vurgulamıştır.

Andrew Heywood'a göre siyaset, çatışma ve işbirliği olgularıyla karmaşık bir bağlantı içindedir, çünkü insanlar arasında anlaşmazlıklar kaçınılmazdır. İnsanlar, yaşamlarına dair temel konularda hemfikir değillerdir. Bu bağlamda, "kim neyi elde etmelidir?; iktidar ve kaynaklar nasıl dağıtılmalıdır?; toplum, işbirliği mi yoksa çatışma mı temelinde mi örgütlenmelidir?" gibi can alıcı sorular ortaya çıkar. Çeşitli düşünce sistemleri, farklı talepler, rekabet eden ihtiyaçlar ve çatışan çıkarlar, insanların ortak kabul ettiği kurallar konusunda farklı görüşlere sahip olmalarına neden olur. Ancak, bireyler bu kuralları etkilemek veya sürdürmek için yine de bir araya gelmek zorundadırlar (Heywood, 2017, s. 23-24).

Robert Greene, toplumu "bölük pörçük ve çatışmayla dolu" bir yapı olarak görme eğilimindedir (Greene, 2006, s. 379). Greene'e göre gerçekten de tarihten günümüze, ülkelerarası veya halklar arası ilişkilerde derin çatışmalar hep olagelmıştır. Her toplumun kendine özgü bir kültürü vardır ve bu kültürel farklılıklar toplumsal çatışmaların temel kaynaklarından biri olabilir. Kültür; kapitalist, sosyalist veya başka bir sistemde farklı şekillerde ortaya çıkar ve bu farklılıklar sosyal çatışmalara yol açabilir (Atılğan, 2014, s. 188).

Böylece modern siyasetin karşı karşıya olduğu en acil ve zorlu meselelerden biri, toplumsal birliğin etno-kültürel, ırksal ve dini çeşitlilikle nasıl uzlaştırılacağı olarak somutlaşır (Antonsich, 2014, s. 317). Alain Touraine, "Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?" adlı eserinde, "bütün gezegende bir ölçüde birlikte yaşıyoruz. Ancak birlikte yaşarken hemen hemen hiç ortak yanımız yok, bizden farklı olanları reddediyoruz. Bu bölünmüşlükte nasıl birlikte yaşayabileceğiz?" ifadesiyle birlikte yaşamının zorluklarını vurgular (Touraine, 2011, s. 13). Michael Sandel'in "Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?" isimli eserinde de benzer sorular yer alır. Sandel, demokratik toplumlarda hayatın doğru, yanlış, adil ve adaletsiz üzerine anlaşmazlıklarla dolu olduğunu ortaya koyar. Bu tür ahlaki ve sosyal çatışmalar, toplum içinde derin yarılmalara yol açar (Sandel, 2017, s. 51). Rawls, "Siyasal Liberalizm" adlı eserinde, makul dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerle ciddi biçimde bölünmüş özgür ve eşit vatandaşların oluşturduğu bir toplumun adalet ve istikrar içerisinde varlığını sürdürebilmesinin yollarını arar (Rawls, 2007, s. 50). Immanuel Kant "Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme" (2020) isimli kitabında, birlikte barış içinde yaşamının teorik temelini geliştirmeye çalışmıştır.

Bu metinlerde de yanıt arandığı gibi, birlikte yaşamak ve ideal toplumsal düzen arayışı üzerine oluşan tartışmalar, ilk aşamada, içinde birçok problemlili alanı barındıran karmaşık bir düzenin ana hatlarının çözümlenmesini zorunlu kılar.

Hem politik alanda hem de kişiler arası ilişkilerde hakkaniyete, özgürlüğe ve yaşam tarzlarına yeterli düzeyde saygı gösterildiğini iddia etmek fazla iyimser olur. Tarihin her döneminde ve dünyanın birçok yerinde dünya görüşleri, yaşam tarzları ve dini-ideolojik eğilimleri nedeniyle yurttaşlar; işkence, idam edilme, fişlenme, işten çıkarılma, işe girememe, toplumdan dışlanma, kamu hizmeti alamama gibi mağduriyetlere uğramıştır. Seçilmiş meşru iktidarlar darbe, muhtıra vb. gayri-meşru uygulamalarla görevden uzaklaştırılmıştır. Bireyler giyim kuşamları, şiddet içermeyen düşünceleri, hatta sadece yakınları/akrabaları nedeniyle önemli sıkıntılar yaşamıştır.

Bireylerin, iyi ve doğru hayat hakkındaki düşüncelerini mutlak olarak uzlaştırmak, tekdüzeleştirmek, mekanikleştirmek hem doğru hem de mümkün değildir. Bugün makul çerçevede olsa dahi, iyi hayatın tabiatı hakkındaki tartışmalar, çeşitli din ve mezheplere mensup insanlar arasındaki anlaşmazlıklardan, bu gruplar ve bireyler arasındaki çatışmalara kadar yayılmıştır. Bu farklı 'iyi hayat' anlamlandırmalarında neyin gerçek ve doğru olduğu sorusu toplumsal zeminde çatışma ve şiddete yol açabilmektedir. Dolayısıyla farklı inanç, ideoloji ve ahlaki anlayışları benimseyen bireylerin barış içerisinde bir arada yaşamalarını sağlamaya yönelik bir asgari düzen fikri geliştirme çabası, uzun ve yorucu bir uğraş gerektirir (Bilgin, 2007, s. xi).

Siyaseti, iki farklı pencereden görmek bu çabaya katkı sağlayabilir. Birinci bakış açısına göre, siyaset çatışmayı çözümlen belirlir bir yolunu temsil eder; yani, zor veya açık güç kullanmadan, uzlaşma, uyum ve müzakere yoluyla çözümlenmeyi amaçlar. Bu yaklaşım, siyaseti "mümkün olanın sanatı" olarak tanımlayan bir perspektifi içermektedir. Diğer bakış açısı ise, siyaseti farklılık ve çatışma ile ilgili görürken, meselenin temelinde kaynakların sınırlı olması gerçeği bulunmaktadır. İnsan arzuları ve ihtiyaçları sonsuzdur, ancak bu ihtiyaçları karşılamak için kullanılabilir kaynaklar her zaman sınırlıdır. Bu bağlamda, siyaset kıt kaynaklar üzerindeki bir mücadele olarak görülürken, iktidar da bu mücadelenin bir aracı olarak algılanır (Heywood, 2017, s. 28-30).

Siyasi ideolojilerin uyum ve çatışma kavramlarına bakış açıları da bu perspektife katkı sunabilir. Örneğin liberaller, bencil çıkar ve bencilliğin etkisini kabul ederler. Bu kaçınılmaz olarak rekabet ve çatışmayla sonuçlanır. Bireyler sınırlı kaynaklar üzerinde mücadele ederler, iş dünyası kâr elde etmek için rekabet eder, devletler ise güvenlik veya stratejik avantaj elde etmek amacıyla çatışma içine girerler. Liberal tercih, bu çatışmaların kesinlikle tartışma ve müzakere yoluyla çözülmesi yönündedir. Geleneksel sosyalizm, çatışmacı bir toplum modelini benimser. Marksistler, toplumun temel belirleyicisinin sınıf çatışması olduğuna inanırlar ve istikrarlı, birleşik toplumun sınıfsız bir yapıyı zorunlu kıldığını iddia ederler. Anarşistler ise toplumu, doğal insan eğilimine dayalı olarak sosyallik ve işbirliğiyle uyum içinde bir doğal düzen olarak görürler. Bu bağlamda, sosyal çatışma ve uyumsuzluk doğal değildir; politik yönetim ve ekonomik eşitsizliğin bir sonucudur. Muhafazakârlık, ahlaki, sosyal ve kültürel farklılığı düzensizlik ve istikrarsızlıkla ilişkilendirir. Milliyetçilik, çok-kültürlülüğün istikrarsızlık ve çatışma potansiyeli yaratacağı endişesinden hareket eder. Ütopycılık ise; ideal veya mükemmel toplum anlamına gelmektedir. Arzunun yok edilmesi,

çatışmanın olmaması, baskı ve şiddetin engellenmesi ile karakterize edilir (Heywood, 2013, s. 48, 52, 92, 178, 197).

Thomas Hobbes ve Adam Smith gibi modern filozoflar, insanların doğal olarak bireysel kazanca yöneldiğini savunmuşlardır. İşbirlikçi davranışlar, bu arzular üzerinde kültürel olarak kazanılmış bir kısıtlama olarak görülmektedir. Öte yandan, Platon, Aristoteles, Hegel ve Marks gibi düşünürler, insanları doğal olarak sosyal varlıklar olarak değerlendirerek işbirliği ve fedakarlığın insan doğasının bir yansıması olduğunu savunurlar (Masters, 1989, s. 83).

Konfüçyüs'ten ilham alan uyum ideali; aile üyeleri, vatandaşlar, ülkeler arasındaki ilişkilerin yanı sıra insanlar ve doğa arasındaki ilişkilerin hem refah hem de ahlaki anlamda insan gelişiminin anahtarı olduğudur (Bell ve Mo, 2014, s. 805). Marco Antonsich siyasal ve toplumsal uyum için ortak bir 'biz' duygusunu zorunlu görür ve bunun, ortak bir yaşam tarzında (cemaatçilik), paylaşılan bir ulusal kimlikte (liberal milliyetçilik) veya bileşik ve çoğul bir ulusal kimlikte (çokkültürlülük) tezahür edebileceğini savunur (Antonsich, 2014, s. 325).

Devleti araç olarak gören yaklaşımlar, çatışmanın kaçınılmaz olduğu argümanına dayanır. Flaherty'ye göre siyasal olanın özerkliğini savunanlar, -dinsel, ahlaki, sınıfsal- çatışmaların ve anlaşmazlıkların hem kaçınılmaz hem de giderilemez olduğu inancında birleşirler. Herhangi bir siyaset teorisyeni, sosyal dünyanın, periyodik olarak açık çatışmaya dönüşen ve bu nedenle siyasi bir sorun teşkil eden bir inanç ve çıkar çoğulculuğu ile pratikleştirdiğini kabul edecektir. Siyasetin özerkliği iki önemli sonuç ortaya çıkarır. Birincisi, toplumsal çatışmanın süregelen bir sorun olması ve bunun sonucunda toplumsal grupların kendi toplumsal gündemlerini hegemonikleştirmek için siyasi iktidarı ele geçirmeye çalışma tehlikesinin devam etmesidir. İkinci sonuç ise, bir doktrininin siyasi üstünlüğünün, çok ciddi baskılar ve belki de kan dökülmesi olmaksızın toplumsal çatışmaya son vermesinin pek mümkün olmamasıdır. Dolayısıyla araçsalcılığın karakteri, toplumsal çatışmanın kaçınılmazlığı ve düzeltilemezliği üzerine kuruludur (Flaherty, 2003, s.10).

Bu çerçevede Rawls ve Schmitt, uyum ve çatışma teması üzerine, iki farklı bakış açısının iki uç temsilcileri olarak karşılaştırmaya değer bir potansiyel sunmaktadır.

### 3.1. Carl Schmitt'in 'siyasal kavramı'

Carl Schmitt'in<sup>2</sup> "Siyasal Kavramı" adlı kitabı<sup>3</sup>, politika biliminin klasik metinleri arasında yer alan incelemeye değer bir eserdir. Kimilerine göre bir idol, kimilerine göre bir faşist/otoriteriyen olarak görülmüş Schmitt'in "Siyasal Kavramı" kitabı, siyaset bilimi disiplinine ve devlet teorisine katkı sunan döneminin (ve tarihin) özgün yapıtları arasında yer almaktadır.

Schmitt, belirli bir alanda barışı, güvenliği ve insan davranışının düzenini güvence altına alan ve dolayısıyla bireysel çıkarları, ahlaki, dini veya kültürel farklılıkları dışlayan tekdüzelik yoluyla istikrarlı bir devlet öngörüsünden yola çıkar (Sepczyńska, 2010, s. 184). Devlet ile siyaset olgularının farklılığı<sup>4</sup> üzerine argümanlardan oluşan siyaset kavramını 'devlet nedir' tartışması üzerinden açıklamaya çalışan Schmitt, buradan hareketle siyasal, devletle ilişkili olmakla birlikte özgül bir kavram olarak nitelenmektedir. Siyasal alanın belirleyici unsuru olarak gösterdiği ve kendi özgün katkısı olarak bilinen 'dost-düşman ayrımı' anahtar kavramının önemine işaret eden Schmitt, tüm insani etkinlikleri bu ayrıma indirgeyerek temellendirme çabasıdadır.

Schmitt'in üzerinde durduğu yapı, basit ama güçlü ve görünüşte kaçınılmaz bir içerme ve dışlama diyalektiği ile, insan ilişkilerinin 'iyi' ve 'kötü' önkabullerinin mutlak ölçüde gerekli bir şekilde iç içe geçmesidir (Rasch, 2005, s.180). Bu bağlamda, Dominique Schnapper'in 'öteki' kavramı, Schmitt'in düşüncelerini açıklamada önemli bir referans kaynağıdır. Schnapper, 'öteki'ne değer biçerken kendi kültürünün ölçütlerini kullanır. Bu durumda 'öteki', yalnızca kendisinin eksik bir versiyonu olarak görülebilir ve saldırgan biçimiyle 'öteki'nin reddini öneren özgün bir şekilde ortaya çıkmıştır: Kendi ile 'öteki' arasındaki fark, farklı olanın dışlanması ya da en uç durumda yok edilmesiyle korunmaya çalışılmıştır (Schnapper, 2005, s. 25-27). Böylece Schnapperin yaklaşımı, Schmitt'i anlamlandırmada önem kazanır.

Schmitt bir devletin temel işlevini, "kendi egemenlik alanında mutlak memnuniyeti, huzur, güven ve düzeni sağlamak, bu yolla hukuk normlarının geçerliliği için önkoşul niteliğindeki düzeni tesis etmek" olarak konumlandırmaktadır. Dost-düşman ayrımının, "insanlardan hayatlarını feda etmelerini talep edebilecek, insanlara kan dökme ya da başkalarını öldürme yetkisi veren bir karşıtlık" yarattığını ifade eden Schmitt, siyasal kavramını ancak böyle anlayabileceğimizi savunmaktadır. Ona göre bir toplumdaki dinsel, ahlaki ve diğer karşıtlıklar, siyasal karşıtlıklara evrilmekte ve akabinde belirleyici olan dost-düşman ayrımının nedeni haline getirilmektedir. Böylece

<sup>2</sup> Prof.Dr. Carl Schmitt, 1888 doğumlu Alman hukukçu, siyaset teorisyenidir. Nazi Partisi'ne (Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi) üye olmuş, Berlin Üniversitesi'nde akademisyenlik yapmıştır. Parlamenter Demokrasinin Krizi, Siyasi İlahiyat, Partizan Teorisi, Kanunilik ve Meşruiyet, Değerlerin Tiranlığı gibi çok sayıda bilinen ve önemli eseri bulunmaktadır.

<sup>3</sup> Eser 1927-1963 yılları arasında 4 kez revize edilerek metinleştirilmiş ve Ece Göztepe tarafından 2006 yılında Türkçeye çevrilerek Metis Yayınları'na yayınlanmıştır.

<sup>4</sup> Bu alandaki ilk kaydedeğer çalışma, yönetim-siyaset ayrılığının sistematik biçimde ele alındığı Woodrow Wilson'a ait 1887 yılında yayımlanan "İdarenin İncelenmesi" kitabıdır. Wilson'un ardından çok sayıda yönetim ve hukuk bilimcisi (Goodnow, White, Gullick ve Urwick gibi) bu ayrışma üzerine çalışmaları devam ettirmiş ve Schmitt'in kavramına altyapı oluşturmuştur.

“siyasal olanın kendine özgü bir alanı olmayıp sadece değişik zamanlarda insanlar arasındaki dinsel, ulusal, (etnik ya da kültürel anlamda), ekonomik ya da diğer alanlardaki birleşme ya da ayrılıklardaki yoğunluk derecesine işaret eder” sonucuna ulaşmaktadır (Schmitt, 2006, s. 65, 66, 68, 75).

Schmitt'in temel iddialarından biri, devlet varsa, dost-düşman ayrımının ve dolayısıyla siyasalın da var olacağıdır. Ancak tüm insanların tek bir devlet çatısı altında yaşadığı -tıpkı Kant ve More'un tasvir ettiği gibi- ütöpik bir dünyada<sup>5</sup> bu gerçekliğin ortadan kalkacağını savunmaktadır. Ne Birleşmiş Milletler gibi barış vaad eden ulus-üstü kurumlar ne de liberal özgürlükçü ana akım fikirlerin dost-düşman ayrımına dayanan siyasallığı ortadan kaldırmadığını, sadece perde işlevi gördüğünü savunan Schmitt, devletin ve insanın doğasının bu ayrımı zorunlu kıldığını savunmaktadır (Schmitt, 2006, s. 84, 87).

Kitleleri korku kültüründe yaşatarak ve topluma dış düşmanlar göstererek korkuya dayalı bir politik propaganda (Yalman, 2020, s. 390) modelini benimseyen Schmitt'in, bir yandan “insan özünde kötü olmaya meyilli ve tehlikelidir” (Schmitt, 2006, s. 91) görüşüyle hümanist çizgiden ayrıştığı; diğer taraftan uluslararası politikanın ana akım paradigmalarından olan realizmin “uluslararası politika merkezinde anarşi, savaş ve güç kullanımı bulunan ve temel aktörü devlet olan bir kaotik yapıdır” (Nye ve Welch, 2017) tezini temel aldığı görülmektedir. Bu nedenle çatışma ve gruplaşmayı reel politığın ve toplumsal yapının doğası olarak kabul etmektedir. Yine bu doğrultuda ona göre halkın “ben düşmanı kabul etmiyorum” deme hakkı olmadığını savunur (Schmitt, 2006, s. 81): “Eğer bir halk siyasal varoluşun gerektirdiği çaba ve risklerden korkuyorsa, onun yerine bu yükü taşıyacak, bu halkı ‘dış düşmana karşı’ koruyacak ve böylece siyasi egemenliği ele geçirecek başka bir halk mutlaka bulunur. Bu durumda koruyucu halk koruma ve itaat arasındaki ebedi ilişkiye dayanarak düşmanın kim olduğunu tayin edecektir” (Schmitt, 2006, s. 82). Dolayısıyla siyasal düşman ilan edilme (Schmitt, 2006, s. 72) politikasını her şeyi belirleyen siyasetin temeline soyutlayan yazar, halkı da tarafsızlık ediminden mahrum bırakmaktadır.

Schmitt'e göre (2005, s. 17) her düzen bir karara dayanır. İnsanları içgüdüleri ile hareket eden, dizginlenemeyen, tehlikeli ve dinamik varlıklar olarak kabul eden Schmitt bunun doğal bir sonucu olarak toplumsal yaşamı sürekli bir tehdit altında olarak görür. Bu noktada devleti farklı toplumsal gruplar arasındaki fikir çatışmasına “egemen bir kararlar” son vererek toplumsal birliği sağlaması gereken güç olarak konumlandırır (Schmitt, 2005, s.72-73). Egemen ise, yalnızca siyasi düzenin yaratıcısı ve koruyucusu değil, aynı zamanda her şeye gücü yeten yasa koyucu ve hukukun uygulayıcısıdır (Sepczyńska, 2010, s. 186). Egemenlik anlayışını, “Siyasi Teoloji” adlı eserinin açılış cümlesinde “egemen istisnaya karar verendir” diyerek tanımlamıştır. Egemenin asli görevi bir anlaşmazlık durumunda kamusal çıkarı veya devletin çıkarını, kamu güvenliği ve düzenini, kamusal selameti vb. neyin oluşturduğuna karar verendir

---

<sup>5</sup> Immanuel Kant'ın Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı ve Thomas More'un Ütopya adlı eserlerinde, bu antitezin örneklerine rastlanır.



(Schmitt, 2005, s.14). Böylece egemen, temel yapının ve toplumun üzerinde mutlak güç olarak konumlanır.

Schmitt, halk egemenliği ve liberal demokrasiyi benimsemiş bir devletin savunduğu temel hak ve özgürlüklere ve çoğulculuğa karşı çıkar (Rüthers, 2006, s. 137). Schmitt'e göre eşitlik yoktur çünkü siyasi alanda, siyasi olandan soyutlama yapmak ve geriye yalnızca evrensel bir insanlar arası eşitliğin kalmasını sağlamak mümkün değildir. Liberal demokrasilerde parlamento ve partiler içindeki siyasal yaşamın gerçekliği ve genel kanaatler, günümüzde bu tür inançlardan oldukça uzaktır. Bugün, insanların kaderini belirleyen büyük siyasal ve ekonomik kararlar, kamusal tartışmalar ve parlamentodaki müzakereler sonucu ortaya çıkmaz. Partilerin ve koalisyonların oluşturduğu küçük bir kesim, kararlarını kapalı kapılar ardında almakta ve büyük kapitalist çıkar gruplarının temsilcilerinin bu komitelerde aldığı kararlar, milyonlarca insanın günlük yaşamı ve kaderi için belki de her türlü siyasal karardan daha önemli hale gelmektedir. Bunun doğal bir sonucu olarak müzakere devri tamamen kapanmakta ve parlamenter işleyiş sonucu aleniyet ve müzakere, boş ve gereksiz bir formaliteye dönüşmektedir. Bu nedenle, siyasal çatışmaların müzakere edilemez olduğunu savunur (Schmitt, 2014, s. 15, 28, 29, 76, 77). Özetle müzakereyi reddetmez ama pratikte mümkün olmadığını ileri sürer.

Dolayısıyla Schmitt, liberal değerlerin siyasal kavramların özgül anlamlarını yok ettiğinden şikayet etmektedir. İdealize ettiği "siyasal birliğin, gerektiğinde yaşamın feda edilmesini talep edebilmesi gerektiği" düşüncesinin, liberal bireycilikle uyumsuz görüldüğünü, liberallerin bu talebi asla dile getiremeyeceğini ve gerekçelendiremeyeceğini (Schmitt, 2006, s. 101, 103) ileri sürmektedir. Yakındığı husus, liberallerin siyasal realitenin geçerliliğini gaspedip, ahlak, hukuk ve ekonominin norm ve düzenlerine tâbi kılmış olmasıdır. Ancak esasen liberalizmin de dost-düşman ayrımına dayandığını belirtmektedir. Buna şu örnekleri gösterir: 'özgürlük, ilerleme ve akıl karşıtı - feodalizm, gericilik ve şiddet'; 'ekonomi, sanayi ve teknik karşıtı - devlet, savaş ve siyaset'; 'parlamentarizm karşıtı - diktatörlük' olarak konumlandırılmaktadır. Dolayısıyla "ekonomi çevresinde dönen bu türden tanım ve kurgularla devleti ve siyaseti ortadan kaldırmanın ya da dünyayı depolitize etmenin mümkün olmadığını" ifade etmektedir. Ona göre bu durum, olsa olsa, siyasal kavramına ekonomiden yola çıkılarak da ulaşılabileceğini kanıtlamaktadır. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, "liberal argümanlar şaşırtıcı bir sistematığe ve tutarlılığa sahip olsa da, bu apolitik (ya da anti-politik) olarak adlandırılan sistemin, ya mevcut dost-düşman ayrımına hizmet ettiği ya da yeni dost-düşman gruplaşmaları yarattığı, sonuçta bu sistemin de siyasal olanın sonuçlarından kaçamayacağı" öngörüsünde bulunur (Schmitt, 2006, s. 103-109). Dolayısıyla liberal teori, siyasal alanın belirleyici özelliği olan dost-düşman ayrımını görmezden gelerek, siyaseti bu realist bakış açısıyla tanımlamasa da, pratikte böyle değildir.

Schmitt, Avrupa tarihinin son dört yüzyıldaki gelişiminin toplumsaldan politığe, ekonomiden kültüre yarattığı dönüşümleri vurgularak, liberalizm eleştirilerini temellendirmektedir: "19. yüzyıldaki teknik gelişmeler o denli şaşırtıcı hale gelmiş ve

buna paralel olarak sosyal ve ekonomik koşullar o denli çabuk değişmiştir ki, bütün ahlaki, siyasal, sosyal ve ekonomik sorunlar bu teknik gelişmeden etkilenmiştir". Esasen metafizik değerlere dayalı teolojik argümanların yönlendirdiği gündelik yaşamın, üretim ve tüketime dayanan bireyci bir yapıya evrilmesinin yol açtığı yeni dinamikleri göstererek, tüm diğer yapıları bu belirleyiciğin hegemonyasına sokan liberal küresel düzenin ana akımlaştığını ima etmektedir Schmitt. Bu yeni düzenin belirleyicisini -birçoklarının yaptığı gibi- ekonomi olarak sunar ve böylece Marksist teorideki altyapı-üstyapı diyalektiğine yaklaşır: "Her bir yüzyılın özgül kavramları karakteristik anlamlarını, ait oldukları yüzyılın merkezi alanları aracılığıyla kazanır. Bir alan merkezi alana dönüştükten sonra, diğer alanların sorunları bu merkezi alan eksen alınarak çözülür; diğer alanların sorunları ikincil önemde kabul edilir, merkezi alandaki sorunlara çözüm bulunduğu oranda, ikincil alanların sorunlarının da kendiliğinden halledileceği varsayılır". Böylece devletin de gerçekliğini ve gücünü ilgili merkezi alandan aldığı, dost-düşman ayrımı için belirleyici nitelikteki tartışma konularının ilgili alana göre belirlendiği sonucuna ulaşmaktadır (Schmitt, 2006, s. 114-116).

Daha önce değindiği 'devletin tarafsız bir liberal örgüte dönüştüğü kanısı'nın yanlışlığını tekrarlayan ve detaylandıran Schmitt, siyasalın doğası gereği her zaman yeni kavga alanlarının zorunlu olduğu tezini liberal sistem açısından örneklendirmektedir. Bugünün dost-düşman ayrımının, ekonomik savaşlar olarak tezahür ettiğini, barış getirdiğine inanılan teknik buluşların, aslında "kitleler üzerinde iktidar kurmanın müthiş bir aracı haline geldiğini" (Schmitt, 2006, s. 119, 121) -belki de Marks ve Gramsci'den etkilenerek- ileri sürdüğü tezleriyle tartışmayı derinleştirmektedir. Schmitt'in böylece tarihsel ilerleme sürecini bir kısır döngü olarak gördüğü ve geleceğin yeni çağlarının da kendi kutuplaşmalarını yaratacağında ısrarcı olduğunu gözlemliyoruz.

Schmitt'in "Siyasal Kavramı", hem politik ve toplumsal, hem de hukuki bir yorumlama düzeyi içermekte, anlatımda az da olsa tarihsel somut örneklerden ve kuramsal önermelerden yararlanılmaktadır. Modern siyasetin doğasını realist bir perspektifle ve tüm acımasızlığıyla açıklayan Schmitt'in, Makyavelli, Hobbes, Hegel gibi teorisyenlerden ve konjonktürel gelişmelerden (Dünya Savaşları gibi) önemli ölçüde etkilendiği söylenebilir. Liberal paradigma ve hümanist yaklaşımların yoğun eleştirisini gözlemlediğimiz çalışmada Schmitt'in, hikmeti-i hükümet, aşkın devlet, makbul vatandaş gibi yaklaşımlara yakın durduğu çıkarımı yapılabilir. Schmitt, apolitikliği milli birliğe bir tehdit olarak görürken, hümanizm ve romantizm akımlarına ters düştüğü açıktır.

### 3.2. John Rawls'un 'siyasal liberalizmi'

Ed Quish (2017) bir makalesinde şöyle yazmıştır: “Birçok sosyalist için sosyalizm yalnızca adil bir anayasal rejim teorisi değil, Rawls’un “kapsamlı bir doktrin” olarak adlandırdığı şeydi: Toplumsal ilerlemenin ahlaki bir vizyonu, insanlığın doğru yürüyüşünü öğrenmesi”. Bu çerçevede John Rawls’un “Siyasal Liberalizm” isimli kitabı<sup>6</sup>, siyaset felsefesinin klasik metinleri arasında öne çıkan bir eserdir.

Rawls'a göre siyasetin özü uyumdur; işbirliğini yönlendiren kurallar veya adalet ilkeleri üzerinde anlaşmayla sonuçlanan toplumsal işbirliği (örtüşen görüş birliği olarak adlandırılır) ve müzakereye katılımdır (Sepczyńska, 2010, s. 197). Onun “gerçekçi ütopyası”, demokratik çoğulculuk koşulları altında istikrarlı, iyi düzenlenmiş bir toplumun inşa edilebileceği öngörüsüne dayanmaktadır. Temel sorunsalı ise çoğulcu bir toplumda nasıl birlikte yaşayabileceğimizdir. Bu soruya yanıt olarak Rawls, modern, konjunktürel ve görece ütöpik bir toplum sözleşmesi sunmuştur.

Rawls, her toplumda yaşayan bireylerin kendi çıkarları, değerleri, yönelimleri ve inançları olduğunu kabul eder. İnsanlar kendi özel hayatlarında bunları temsil eden dünya görüşü paradigmalarına (makul kapsamlı doktrinler olarak adlandırılır) göre yaşar. Makul doktrinler bireylerin değerlerini, birbirleriyle uyumlu hale getirip anlaşılır bir dünya görüşü çerçevesinde organize eder. Her bir doktrin belli değerlere, sembollere, yaşam tarzlarına özel bir öncelik ve ağırlık tanır. Bireyler bu doktrinlerden birini benimser ve/veya diğerlerini benimsemez. Yine de bu durum benimsemediği doktrinlerin makul olmadığını göstermez. Çünkü toplumda bu doktrinleri benimseyenler vardır ve toplumun üyeleri bu farklılıklarla birlikte yaşamak zorundadır. Dolayısıyla bireyler başkalarının dünya görüşlerini bastıramaz, kendi doktrinlerini dayatamaz ya da herkesin belli bir kapsamlı görüşü benimsemesini isteyemezler: “Anayasal bir rejim belli bir kapsamlı doktrin üzerinde anlaşmayı gerektirmez: Toplumsal birliğin temeli başka yerdedir” (Rawls, 2007, s. 102-106).

Rawls, inşa etmeyi planladığı düzeni (siyasal liberalizm anlayışı olarak adlandırılır) toplumdaki kurumların daha iyi düzenlenmesi için düşünülmüş ahlaki ve siyasal bir anlayış olarak tanımlar. Bu, toplumdaki tüm siyasi ayrışan fikirlere (makul kapsamlı doktrinler) uyan, ancak aynı zamanda ondan ayrı duran bir üst anlayıştır. Rawls’un siyasal liberalizmi, düzenlediği toplumun temel unsurları olan makul kapsamlı doktrinlere uygun ve bunlar tarafından desteklenebilen bir modüldür, bir asli kurucu parçadır (anayasa gibi düşünülebilir). Bu rejimde, herkes kendi benimsediği doktrinden kopmadan ve onunla çelişmeden üst siyasal anlayışı benimseyebilmeli ve onaylamalıdır (Rawls, 2007, s. 58, 59).

İyi düzenlenmiş bir toplumu, birlik veya cemaat değil, yurttaşlar topluluğu olarak niteleyen Rawls’a göre toplumun tüm fertleri aynı adalet ilkelerini<sup>7</sup> kabul ederek bir

<sup>6</sup> 1993 yılında metinleştirilmiş ve Mehmet Fevzi Bilgin tarafından 2007 yılında Türkçe’ye çevrilerek Bilgi Üniversitesi Yayınları’na yayınlanmıştır.

<sup>7</sup> Rawls’un ortaya koyduğu iki adalet ilkesi şunlardır: i. Herkese yeterli eşit temel hak ve özgürlüklerin verilmesi. ii. Toplumsal eşitliklerin toplumdaki dezavantajlı kesimlerin lehine uygulanması ve kurumlardaki makamların herkese açık hale getirilmesi (Rawls, 2007, s. 51).

konsensüs oluşturmali, temel yapısı (siyasal ve toplumsal kurumları) işbirliğine yatkın olmalı ve toplumun üyeleri etkin bir adalet hissine sahip olmalıdır. Bu nedenle, adil olarak gördükleri toplumun temel kurumlarına uygun hareket etmelidirler (Rawls, 2007, s.79).

Rawls, özgürlük ve eşitliği gerçekleştirecek bir hoşgörü zemini inşa etmek için "başlangıç durumu" adını verdiği bir düşünce deneyi tasarlar. Başlangıç durumu, unvan, ekonomik durum, cinsiyet gibi kişisel imtiyazlardan soyutlanarak ve hiçbir şeye sahip olmadan düşünülerek "temel hak ve özgürlükleri nasıl dağıtalım?" sorusuna cevap aramaktır. Bu durum aynı zamanda "bilgisizlik peçesi" olarak adlandırılır, çünkü insanlar kendi özel durumlarını bilmedikleri için diğer insanları da düşünmeye mecbur kalırlar. Başlangıç durumu, toplumsal işbirliğinin kurulması gerektiği durumu tasvir eden bir temsil aracıdır ve özgür, eşit bireylerin işbirliği içindeki rollerini ve çıkarlarını temsil eder (Rawls, 2007, s. 67-70).

Rawls'un formüle etmeye çalıştığı toplum sözleşmesinde vatandaşların nitelikleri yaşamsal derece önemli bir yer tutar. Rawls vatandaşları, özgür ve eşit siyasal kişiler olarak konumlandırmaktadır. Vatandaşlar ayrıca makuldur. Kişiler, bir yönüyle, eşitler arasında, diğerlerinin de aynı şekilde hareket edeceğini düşünerek, işbirliğinin hakkaniyetli şartları olmak üzere ilkeler ve standartlar önermeye ve bunlara isteyerek uymaya hazırlardır. Ayrıca rasyonel bir hayat planına sahiptir. Vatandaşlar iki ahlaki yeteneğe, adalet hissi ve iyi anlayışı kapasitesine sahiptir. Vatandaşlar toplumun hayat boyu işbirliğine girecek üyeleri olmasını sağlayan gerekli kapasite ve kabiliyetlere sahiptir. Başkalarının da makul olarak onaylayabileceği hakkaniyetli işbirliği şartları önermeye hazırdırlar ve başkaları da aynı şekilde davrandığında bu şartlara uymaya isteklidirler. Vatandaşlar muhakeme zorluklarının farkındadır ve sadece makul kapsamlı doktrinleri benimserler (Rawls, 2007, s. 87, 93, 124, 212).

Rawls iyi düzenlenmiş bir toplumun nasıl birlik ve istikrar içerisinde olduğunu göstermek için örtüşen görüş birliği fikrini ortaya atar. Böyle bir ortak anlayışta toplumdaki tüm makul doktrinleri benimseyenler ortak bir siyasal anlayış üzerinde uzlaşırlar ya da bu siyasal anlayışı onaylarlar. Makul olsun olmasın, kendimize ya da başka bir gruba ait olsun, doğruluğuna kesin bir inanç olsa dahi herhangi bir doktrin bir siyasal güç aracılığıyla topluma dayatılmaması, empoze edilmemesi gerekir. Bizimle aynı fikirde olmayanları düzeltmek veya cezalandırmak üzere devletin yaptırımlarını kullanmayı istemek makul değildir. Bu kapsamda siyasal değerler, diğer değerlerin nasıl üstüne çıkabilir, siyasal liberalizm nasıl mümkün olabilir sorusunun cevabı, siyasal değerlerin yüksek değerler olduğu<sup>8</sup> çünkü toplumsal hayatın temel çerçevesini dizayn ettiği ve kolaylıkla alt edilemeyeceği gerçeğine dayanır. Ayrıca vatandaşlar kapsamlı görüş ve siyasal görüş olmak üzere daima iki temel görüşe sahip olup, bu iki görüş birbiriyle bir şekilde uzlaşır, uyumludur ve çok ciddi çatışmalar yaşamaz. Çünkü siyasal adalet anlayışı o denli kapsayıcı ve hoşgörülüdür. Yani siyasal ve diğer değerler

---

<sup>8</sup> Bunları şöyle sıralar; eşit siyasal ve medeni özgürlük değerleri, adil fırsat eşitliği, ekonomik karşılıklılık değerleri, karşılık saygı değeri, kamusal aklın değerleri gibi (Rawls, 2007, s. 176).

arasındaki gerilimi azaltacak örtüşen görüş birliği ortaya çıkar. Bu öyle bir siyasal anlayıştır ki onu reddedenler bile saygı duymalı ve onu üst siyasal anlayış olarak kabullenebilmelidir (Rawls, 2007, s. 172-177).

Müzakerenin de önemli bir yer edindiği kuramında 'kamusal akıl' kavramını tartışmalı siyasal konularda müzakere etmenin ve örtüşen görüş birliğine varmanın temel yolu olarak temellendiren Rawls'a göre herkes kendi açısından doğru gördüğü durumu başkalarıyla müzakere eder ve üst norm olması için argüman sunar (Rawls, 2007, s. 249, 460,473, 476). Asıl amaç her doktrindeki en iyi yönün bulunarak üst norma dönüştürülmesi, vatandaşların politik süreçlere katılımı, siyasal sistemin meşruiyetinin sağlanmasıdır (Sepczyńska, 2010, s. 192).

#### 4. Teorik Argümanları Tartışmak

Siyasi alanın özerk olduğu iddiası, siyasi alan içindeki (devlet, devlet organları, erkler, siyasi partiler ve bireyler ya da toplum içindeki gruplar, hizipler, mezhepler gibi) aktörler arasındaki kaçınılmaz, düzeltilemez ve potansiyel olarak istikrarsızlaştırıcı çatışmaların üzerine/dışına çıkarılması gerektiği üzerinedir. Bu yönüyle devlet, diğer kurum ve aktörlerden niceliksel olarak ayrılır. Dolayısıyla devletin gerçekleştirmek ya da ilerletmek için kullanacağı ve toplumsal hedeflerle herhangi bir şekilde çatışacak kendine özgü amaçları ya da değerleri yoktur. Siyasal olanın özerkliğine ilişkin argümanlar, her durumda, çeşitli siyasal aktörlerin kendi özel amaçlarını ilerletmek adına siyasal kontrolü gasp etme çabalarının yarattığı pratik bir soruna ve tehlikeye verilen yanıtlardır (Flaherty, 2003, s. 7-9).

Modern dünyada birlikte yaşama sorununa ilişkin çözüm önerileri, farklı yaklaşımlar ve ekoller arasında çeşitlilik göstermektedir. İstikrar ve güvenlik, Machiavelli, Bodin, Hobbes ve Schmitt tarafından sunulan argümanların temel motivasyonları/kayguları arasında yer almaktadır. Machiavelli ve Bodin için bu, siyasi rejimin kendisidir. Hobbes için, vatandaşların birbirleriyle barışçıl bir şekilde etkileşim ve ilişkide bulunabildikleri, yasal olarak düzenlenmiş bir forum olan toplumsal işbirliği olgusudur. Schmitt'e göre ise, bir toplumu oluşturan somut normlar ve ortak değerler ağı olarak konumlanır. Dolayısıyla devletin siyasi işlevi, "yaşam biçiminin" güvenliği ve devamlılığı olarak görülmektedir (Flaherty, 2003, s. 11). Örneğin Schmitt Avrupa'yı, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun kuruluşundan bu yana, tarihi boyunca etnik, dilsel, kültürel, ekonomik ve diğer ayırt edici faktörlerle huzursuz bir şekilde çatışan ve çarpışan iç siyasi farklılıkların gerçekliğini her zaman kabul etmiş olsa bile, kendisini her zaman bir birlik olarak sunmaya çalışan bir Hıristiyan bir birlik olarak görür (Rasch, 2005, s. 180).

Son birkaç yüzyılda, liberal-demokratik kapitalizm modern toplumların örgütlenmesi sorununa tek akılcı çözüm olarak kendisini dayatmıştır ve meşruiyeti ancak 'makul olmayan' unsurlar tarafından sorgulanabilir hale gelmiştir. Bu durum, hem tarihsel olarak hem de son dönemlerde, 'liberalizmin krizi' olarak tartışmalara konu olmaktadır. Bu krizin aşılmasının tek yolu, mevcut dayatmaların ya da sağ ve solun ötesinde,

merkezde uzlaşmaya dayalı siyasetin modası geçmiş çatışmaların yerini alacağı 'üçüncü bir yol' olarak görülmektedir. Böyle bir model, siyasi olanın (Schmitt'in dost-düşman ilişkileri anlamında) ortadan kaldırıldığını ve 'halk' arasında kapsayıcı bir fikir birliğinin artık mümkün olduğunu varsayar. Bu tür mutabakata dayalı siyaset, liberal-demokratik siyaset teorisinin 'müzakereci demokrasi' adıyla önerdiği çözümle örtüşmektedir (Mouffe, 1999, s. 3). Bu noktada Rawls'un siyasal liberalizmi önemli bir referans olarak belirlemektedir.

Rawls, liberalizmi demokrasi açısından yeniden düşünmeye ve inşa etmeye çalışır. Demokrasiyi liberalizme oturtmak yerine, liberalizmi içine yerleştirdiği demokratik bir çerçeveden yola çıkar. Siyasal Liberalizmin önemi, demokratik değerleri liberalizmin içine işleyerek onunla uzlaştırmaya çalışma girişiminde yatmaktadır (Skorupski, 2017, s. 191-198). Böyle bir model, sosyal ve ekonomik eşitlik adına zenginliği yeniden dağıtarken bireysel özgürlüğü korumaya çalışan, tanıdık modern ilerici refah devletidir (Berkowitz, 2002, s. 63). Rawls özgürleştirici ve eşitlikçi bir siyaset felsefesini temsil eder; kişisel özgürlüğü maddi eşitlikle, ekonomik verimliliği sosyal adaletle, ekonomik özgürlüğü ekonomiye hükümet müdahaleleriyle, negatif özgürlükleri pozitif özgürlüklerle birleştirmeye çalışır. Böylece liberalizmi demokrasiyle birleştirmeyi ve gerçekliğe, özgürlüğe ve en zayıflara yardıma ulaşmayı amaçlayan yapısal bir kapitalizm reformunu öne sürmüş olur (Sepczyńska, 2010, s. 192).

Modern toplumlarda birlikte yaşama üzerine Rawls ve Schmitt'in kurgulamayı amaçladığı düzen taban tabana zıttır. Rawls'un uzlaşmaya dayalı bir ütopya arayışı ile Schmitt'in ötekileştirmeden beslenen ve düşman yaratmaya dayanan politik tasavvuru derin karşıtlıklar içerir. Esasen her iki düşünür de istikrarlı bir toplum inşa etmeyi hedeflese de, bu süreçteki yolları birbirinden farklıdır.

Rawls, toplumdaki bölünmüşlüğü kabul eder ve bunun birlikte yaşamaya engel olmaması için herkesi kucaklayan bir yapı öngörür. Schmitt ise bunun (yani liberal çoğulculuğun) tam karşıtı olarak siyasetin doğasını dost-düşman ayrımı olarak kavramsallaştırır. Devletin meşruiyeti, onu var eden düşmanlarına borçludur. Düşman doğru tanımlanmazsa, devletin yok olacağını savunur. Yani Schmitt, birlikte yaşamak için kucaklayıcı bir devlet anlayışı yerine, kutuplaştırıcı bir model öngörür.

Schmitt her zaman anarşiye karşı düzenin, tekilliğe karşı homojenliğin yanında yer almıştır. Buna karşılık Rawls, sivil itaatsizlik ve hükümet politikalarına karşı aşırı muhalefet biçimlerini dile getirme hakkı konularını sık sık tartışmasının da gösterdiği gibi, çalışmalarının başından itibaren, bir siyasi birliğin istikrarı için azınlık nedenlerinin bastırılması veya dışlanması yarattığı sorunu ciddiye almıştır (Vatter, 2008, s. 261).

Rawls'un 'siyasi' anlayışı rasyonel müzakere ve adalete dayanırken, Schmitt'inki radikal antagonizmaya, siyasi kararlara ve güce dayanır (Tümay ve Mutlu, 2017, s. 108). Rawls, istikrarlı bir toplumsal işbirliğinin koşullarının adalet ilkeleri temeline dayandırırken; Schmitt, dost ve düşman siyasi kategorileri arasındaki ortadan kaldırılamaz temel ayrımla ilişkilendirir. Schmitt için bir kurumun istikrarı, yani zaman içindeki otantik ve

özerk kalıcılığı, ancak varoluşsal anlamda dost-düşman karşıtlığının, kendi yönetimi altında olan ve bağıntılı bir itaat yükümlülüğü karşısında siyasi ve hukuki koruma alacak olanlar ile bu siyasi yönetim altında olmadıkları ya da bunu kökten reddettikleri için potansiyel olarak düşman olanlar arasında net bir ayırım yapan bir devlette mevcut olmasıyla mümkündür. Rawls tarafından temsil edilen gelenek krizleri ve kurumsal gerilimleri uzlaşma yoluyla önlemeyi amaçlarken, Schmitt tarafından temsil edilen gelenek çatışmanın öncelik varsayımı yoluyla bunları aşmayı amaçlar. Schmitt, “rasyonel olmalarına rağmen tehlikeli, bencil ve kendi çıkarlarının peşinde koşan bireylerin bakış açısından bir uzlaşmaya nasıl varılabilir?; toplumu aşan ve onu üretmek için gerekli koşulları garanti eden güçlü bir varlık olmadan toplumsal içkinlikten ve ekonomik çıkarlardan bir uzlaşma nasıl inşa edilebilir?” sorularıyla karşıtlığı derinleştirirken, kurumların bozulmasını önlemek için belli bir otoriterlik talep ettiği için muhafazakârdır ve önerileri temelinde kurumsal istikrarı teşvik etme ve sürdürme konusunda yetersiz olduğu kanıtlanan uzlaşmaya öncelik verdiği için geleneksel normativist liberal düşünceyi eleştirmektedir. Rawls ise buna; insanların bu ilkelerin şartlarını ve etkilerini sadece kendi bencil bakış açılarından değil, aynı zamanda bunlardan etkilenen diğer insanların bakış açılarından da tarttığı, böylece makul vatandaşların, doğum koşullarından kaynaklanan kazaları ve yaşamın talihsizliklerini ortadan kaldıran kurumsal modelleri kabul etmeleri gerektiğini, bunun, her bireyin makul bir yaşam şansına sahip olmasını sağlayacağı savunusuyla cevap verir (Arraes, 2019, s. 212).

Anlatılanlar çerçevesinde Rawls ve Schmitt’in siyasi düzenlerine ilişkin karşılaştırmalı tasnif şöyle tablolandırılabilir:

	<b>Schmitt</b>	<b>Rawls</b>
<b>Siyasetin özü</b>	Zıtlıklar/çatışma ve dost-düşman ayırımı (apolitiklik karşıtı)	Uzlaşma ve depolitikleştirme (özel alanı kamusal alandan ayırma)
<b>Toplum anlayışı</b>	Farklılıkları minimize eden homojen toplum	Makul farklılıklara dayanan çoğulcu toplum
<b>İnsan doğası anlayışı</b>	İnsan doğası kötü ve u.a. ortam kaotik	İnsan doğası uzlaşma içinde yaşayabilir
<b>Eşitlik anlayışı</b>	Gerçek eşitliğe inanmaz ve eşitsizlik yok edilemez	Herkes eşittir ve gerçek eşitlik mümkündür
<b>Devletin işlevi</b>	Radikal antogonizma/ Mekanik bir toplumsal birliği sağlamak	Hoşgörülü / farklı yaşam tarzlarına saygılı
<b>Temel prensip/siyasal anlayış</b>	Dayatılan yönetim anlayışı	Hakkaniyet olarak adalet / siyasi liberalizm
<b>Toplumsal yaşamın belirleyicisi</b>	Egemen otorite	Kapsamlı doktrinler
<b>Temel yapının inşası</b>	Koşullu haklar	Başlangıç durumu
<b>Siyasi çatışmaların çözüm yolu</b>	Siyasi karar	Kamusal akıl / örtüşen görüş birliği
<b>Dünyayı algılayış biçimi</b>	Realist	İdealits / ütopyik

## 5. Güncel Araştırmalar Çerçevesinde Günümüz 'Siyasal'ı

Belirli bir alandaki kapsamlı, saygın ve uluslararası araştırmaları/raporları incelemek, sorunsalın pratik ve somut durumunu ortaya koyabilir ve analiz için altyapı sağlayabilir. Bu çerçevede uyum ve çatışma temalarına ilişkin nitel ya da nicel verilerin yer aldığı (ön araştırma sonucu bulunan) sekiz adet bağımsız rapordan elde edilen bulgular günümüz siyasalını anlamaya yardımcı olabilir.

Uluslararası düşünce kuruluşu the Institute for Economics & Peace'in (IEP-Ekonomi ve Barış Enstitüsü) bu yıl on sekizincisi yayınlanan Global Peace Index (Küresel Barış Endeksi) 2024'e göre öne çıkan bazı bulgular şöyledir (2024, s. 2-5):

"Dünya, son 17 yılda siyasi istikrarsızlık, çatışma sayısı, çatışmalardan kaynaklanan ölümler ve şiddetli gösterilerdeki önemli artışlarla daha az istikrarlı hale geldi. Rapor, büyük çatışmaları önceleyen koşulların birçoğunun İkinci Dünya Savaşı'nın sonundan bu yana olduğundan daha yüksek olduğunu ortaya koymaktadır. Çatışmalar daha yaygın hale geliyor ve her zamankinden daha fazla ülke kendi sınırları dışında çatışmalara dâhil oluyor. Çatışmalar da giderek daha fazla uluslararasılaşmaktadır. 2022'de 92 ülke dış çatışmaya dâhil oldu. Bu, endeksin 2008'de başlamasından bu yana en yüksek sayı. Hâlihazırda 56 aktif çatışma bulunmaktadır; bu sayı İkinci Dünya Savaşı'nın sonundan bu yana en yüksek sayıdır ve daha az sayıda çatışma askeri olarak ya da barış anlaşmaları yoluyla çözüme kavuşturulmaktadır. Son yirmi yılda hem çatışmalarda hem de savaş ölümlerinde önemli bir artış yaşanmış, savaş ölümleri 2022'de son otuz yılın en yüksek seviyesine ulaşmıştır. Aktif çatışma sayısı II. Dünya Savaşı'nın sonundan bu yana en yüksek seviyeye ulaştı. GPI'nın ilk 16 yılında askerileşme ölçütleri iyileşme göstermiş olsa da, bu eğilim artık tersine dönmüş ve 2024 yılında 108 ülkede askerileşme kötüleşmiştir. Bu faktörlerin birleşimi, başka bir büyük çatışma olasılığının GPI'nin başlangıcından bu yana herhangi bir zamandan daha yüksek olduğu anlamına geliyor. Dünya son 16 yılda daha az barışçıl hale geldi. Göstergelerdeki en büyük bozulmalardan bazıları; dış çatışmalar, iç çatışmalar, mülteci ve yerinden edilmiş kişi sayısı ve şiddet içeren gösteriler olmuştur. Şiddetin küresel ekonomi üzerindeki ekonomik etkisi, satın alma gücü paritesi (SAGP) açısından 2023'te 19,1 trilyon dolardı. Bu rakam, dünya ekonomik faaliyetinin (gayri safi dünya ürünü) yüzde 13,5'ine veya kişi başına 2.380 dolara eşdeğerdir. Askeri harcamalar GPI'nın başlangıcından bu yana en büyük yıllık kötüleşmeyi kaydetmiştir. 86 ülke görece askeri harcamalarını artırırken, sadece 50 ülke azaltmıştır. 95 milyondan fazla insan şu anda ya mülteci ya da şiddetli çatışmalar nedeniyle ülke içinde yerinden edilmiş durumda. Şu anda nüfusun %5'inden fazlasının zorla yerinden edildiği 16 ülke var".

Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP) tarafından 1993 yılından bu yana yıllık olarak yayınlanan Human Development Report (İnsani Gelişme Raporu) 2023/2024 dönemi, "tıkanıklığı aşmak, kutuplaşmış bir dünyada iş birliğini yeniden şekillendirmek" başlığını taşımaktadır. Rapordaki ana bulgular şöyledir (UNDP, 2024):



“Sıkıca bağlanmış bir dünyada yaşıyoruz, ancak bağlantılarımızdan istifade etmek yerine ortak zorlukları ele alma konusunda başarısız oluyoruz. Dünyanın farklı bölgelerinde son zamanlarda ortaya çıkan şiddetli çatışmalar ve bunların daha uzun vadeli ve potansiyel olarak daha büyük ölçekli çatışmalara doğru tırmanması, ülkeler arasında yayılan tehditlerin yoğunlaştığına işaret ediyor. 2022 yılı, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana en çok sayıda devletlerarası silahlı çatışmanın ve 1984'ten bu yana, artan sivil ölümleri dâhil olmak üzere, en yüksek sayıda savaş kaynaklı ölümün yaşandığı yıl oldu. 2022 yılında, Orta Doğu ve Afrika'da yakın zamanda yaşanan çatışmaların başlamasından önce bile 1,2 milyar insan (dünya nüfusunun yüzde 15'i) çevrelerindeki çatışmalardan etkilendi. Çatışmalar, zulüm ve insan hakları ihlalleri nedeniyle evlerini terk etmek zorunda kalan insan sayısı 2010 yılındaki sayının iki buçuk katına çıkarak 2022 yılı itibarıyla tüm zamanların en yüksek seviyesi olan 108 milyona ulaştı. Ülkelerimiz içindeki artan kutuplaşmanın daha da kötüleştirdiği ve uluslararası iş birliğine engellere dönüşen "küresel bir çıkmazla" karşı karşıyayız. Savaşta ölümler ve şiddetli çatışmalardan kaynaklanan yerinden edilmeler artıyor ve II. Dünya Savaşı'ndan bu yana en yüksek seviyelere ulaşıyor. Kutuplaşma 2011 yılından bu yana yükselişe geçti ve küresel olarak ülkelerin üçte ikisinde artış gösteriyor. Kutuplaşma neredeyse dokunduğu her şeyi zehirliyor ve uluslararası iş birliğine sekte vuruyor”

World Economic Forum'un (Dünya Ekonomik Forumu) hazırladığı ve on dokuzuncusu yayınlanan Global Risks Report (Küresel Riskler Raporu) 2024'e göre, rapordaki ana bulgular şöyledir (Weforum, 2024):

“2023 yılında Toplumsal hoşnutsuzluk birçok ülkede elle tutulur haldeydi ve haber döngülerine kutuplaşma, şiddetli protestolar, isyanlar ve grevler hakimdi. Dünya, geçtiğimiz on yılda önemli ölçüde daha az barışçıl hale geldi ve geçen yıl birçok bölgede çatışmalar patlak verdi.30 Aktif çatışmalar on yıllardır en yüksek seviyelerde seyrederken, ilgili ölümler büyük bir artış gösterdi ve 2020'den 2022'ye kadar olan iki yıllık dönemde neredeyse dört katına çıktı. Yeni ve mevcut düşmanlıkların alevlenme olasılığının daha yüksek olduğu yanıcı bir ortamı körükleyebilir. Çatışmalar yayıldıkça, bunların kontrol altına alınmasına yönelik bariyerler aşılıyor ve uzun vadeli çözümler için çözüm duraklıyor”.

Küresel bir sivil düşünce kuruluşu olan Freedom House tarafından hazırlanan “Nations in Transit 2024: A Region Reordered by Autocracy and Democracy” raporunun ana bulguları şöyledir (Smeltzer & Karppi, 2024, s. 1, 14):

“Son yıllardaki bazı olaylar, ülkelerin kendilerini iki karşıt bloğa ayırmasıyla bölgede jeopolitik bir yeniden düzenlemeyi hızlandırdı: liberal, demokratik bir düzene bağlı olanlar ve bunu şiddetle reddedenler. Otokrasiler, uluslararası normları altüst etmek için işbirliği yaparken baskılarını derinleştirmeye devam ettiler. Bu rejimler, yaptırımlardan kaçınmak, iç muhalefeti ezmek ve askeri saldırganlık ve diğer uluslararası hukuk ihlalleri için herhangi bir hesap verebilirliği köreltmek için birbirlerini aktif olarak desteklediler. Orta ve Doğu Avrupa demokrasileri Moskova'nın baskısı karşısında özgürlüklerini korumaya çalışırken, sonuç onları Avrasya'nın otokrasilerinden ayıran ve bölgeyi etkili bir şekilde düşman kamplara bölen derinleşen bir jeopolitik ve normatif uçurum oldu. Bu

ayrışma, daha fazla askeri çatışma riskini artırmanın yanı sıra, otokratik liderlerin kendi rejim güvenlikleri için birbirlerine olan bağımlılıklarını da güçlendiriyor”.

2014 yılından bu yana faaliyet gösteren ve bağımsız bir düşünce kuruluşu olan V-Dem Institute tarafından hazırlanan “Democracy Report 2024: Democracy Winning And Losing At The Ballot” raporunda şu ifadeler dikkat çekicidir:

“Dünya 91 demokrasi ve 88 otokrasi arasında neredeyse eşit olarak bölünmüştür. Dünya nüfusunun %71'i -5,7 milyar kişi- otokrasilerde yaşıyor - on yıl öncesine göre %48'lik bir artış. 2009'dan bu yana -yaklaşık 15 yıldır üst üste- dünya nüfusunun otokratik ülkelerde yaşayanların oranı, demokratikleşen ülkelerde yaşayanların oranını gölgede bıraktı”.

Dünyadaki tüm ülke ve bölgelerdeki çatışmalar hakkında veriler sunan bir kuruluş olan Armed Conflict Location & Event Data Project'in (ACLED) Conflict Index (Çatışma Endeksi) Temmuz 2024 raporunda benzer ifadeler yer almaktadır:

“Bu dönemde dünya çapında 165.273'ten fazla siyasi şiddet olayı kaydedildi ve bu, önceki 12 aya (Temmuz 2023 - Haziran 2024) göre %15'lik bir artışı işaret ediyor. Dünya çapında yedi kişiden birinin Temmuz 2023 ile 2024 arasında çatışmaya maruz kaldığı tahmin ediliyor. Temmuz 2024 itibarıyla ve geçen yıl ve son beş yıllara karşılaştırıldığında, çatışma oranları kötüleşmeye devam ediyor. 50 ülke aşırı, yüksek veya çalkantılı çatışma düzeylerine sahip”.

The World in 2024 isimli raporda küresel gerilimleri vurgulayan şu ifadeler kayıt altına alınmıştır:

“Mevcut koşullar göz önüne alındığında, ulusların kötüleşen güvenlik ortamına ve güven aşınmasına yanıt olarak askeri yeteneklerini güçlendirmeleri şaşırtıcı değil. Askeri harcamaları artırma kararlarına katkıda bulunan bir faktör olan tehdit algısı yüksek kalmaya devam ediyor. bu eylemler ve harcamalar, dünya çapında gözlemlenen çatışma ve rekabet dinamiklerini yansıtan bir eylem-tepki biçiminde ortaya çıkıyor” (Tian, 2024, s. 19-20)

Stockholm International Peace Research Institute (Stockholm Uluslararası Barış Araştırmaları Enstitüsü) tarafından yıllık olarak yayınlanan SIPRI Yearbook'un 2024 döneminde şu ifadeler yer almaktadır:

“Küresel güvenlik, son on yıldır olduğu gibi 2023 boyunca bozulmaya devam etti. Askeri harcamalar üst üste dokuzuncu yılda en yüksek seviyesine çıktı. Uluslararası istikrar, büyük güçler arasındaki yoğunlaşan çatışmadan dolayı baskı altındaydı. Dünya çapında çatışmayla ilgili tahmini ölüm sayısı 2022'de 153.100'den 2023'te 170.700'e yükselerek 2019'dan bu yana en yüksek seviyeye ulaştı”.

23 yıldır düzenli olarak yayınlanan Edelman adlı kuruluşun Trust Barometer Global Report 2023'e göre, son yıllarda dünya genelinde artan kutuplaşma eğilimleri belirginleşmiştir. Anketin "ülkeler ne kadar bölünmüş durumda?" ve "ayrım ne kadar

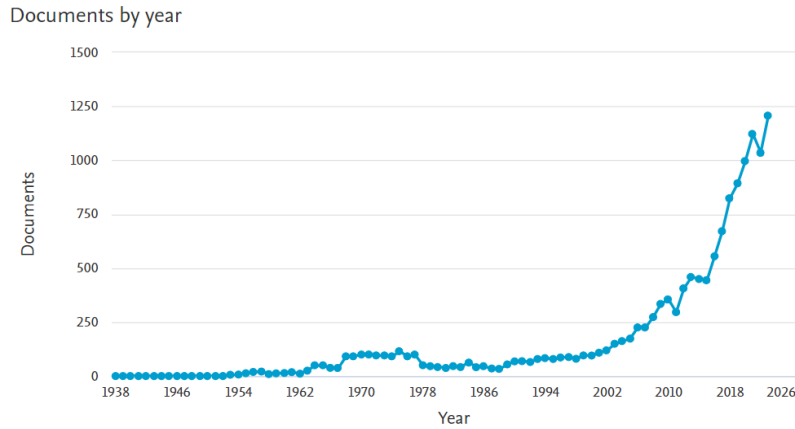
derin?" gibi sorularına verilen yanıtlar, birçok ülkede toplumsal kutuplaşmanın siyasi ve ideolojik farklılıklar nedeniyle arttığını göstermektedir (Edelman, 2023, s. 57-60).

Tüm raporların ortak noktası, küresel güvenliğin 2. Dünya Savaşı'ndan bu yana en gerilimli düzeye geldiği, iç ve dış çatışmaların arttığı, demokrasinin gerilediği ve otoriterlerin yükseldiği yönündedir.

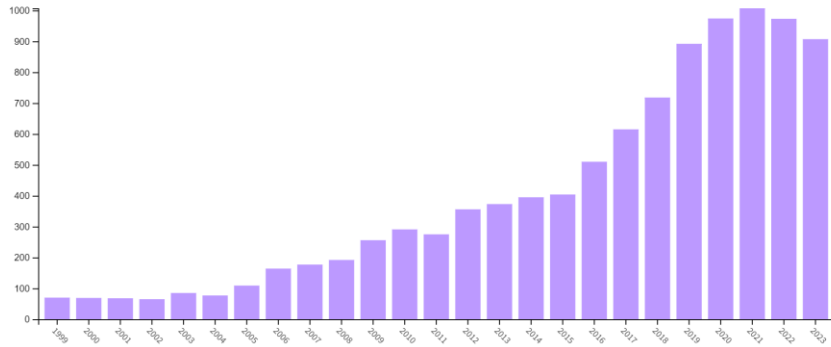
## 6. Akademik Çalışmaların Yönelimi Bağlamında Günümüz 'Siyasal'ı

Belirli bir alandaki akademik çalışmaların yıllara göre yöneylemini göstermek, güncel ve konjonktürel trendleri ortaya koyabilir ve analiz için altyapı sağlayabilir. Bu çerçevede Sosyal Bilimler alanında en prestijli akademik yayınları tarayan 'Scopus' ve Web of Science veritabanlarında uygun konu başlıkları üzerine gerçekleştirilecek bir bibliyometrik araştırma, bu çalışmanın amaç ve hipotezlerinin sınanmasına yönelik ek bulgular ortaya çıkarma potansiyeli sunabilir.

Otoriterlik, sosyal uyum, sosyal çatışma anahtar kelimeleri ile gerçekleştirilen bibliyometrik taramada aşağıdaki grafikler elde edilmiştir.

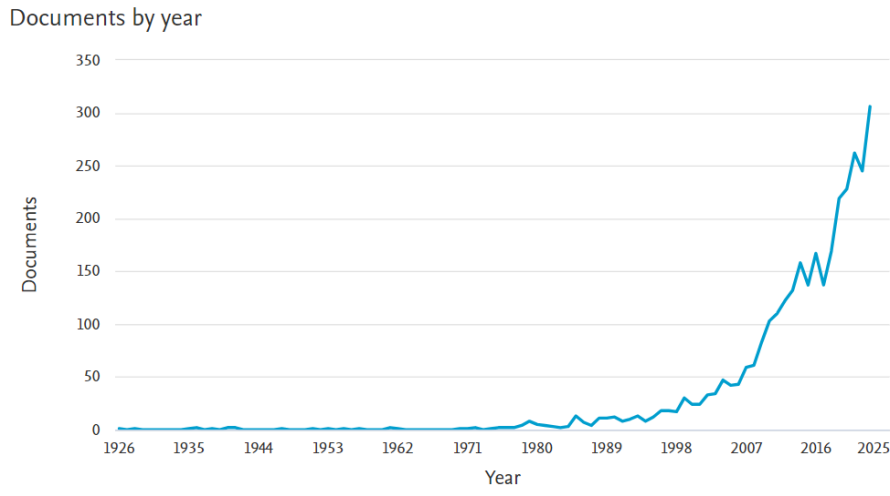


Şekil 1. Scopus veritabanı "authoritarianism" (otoriterlik) anahtar kelimesini içeren çalışmaların yıllara göre dağılımı

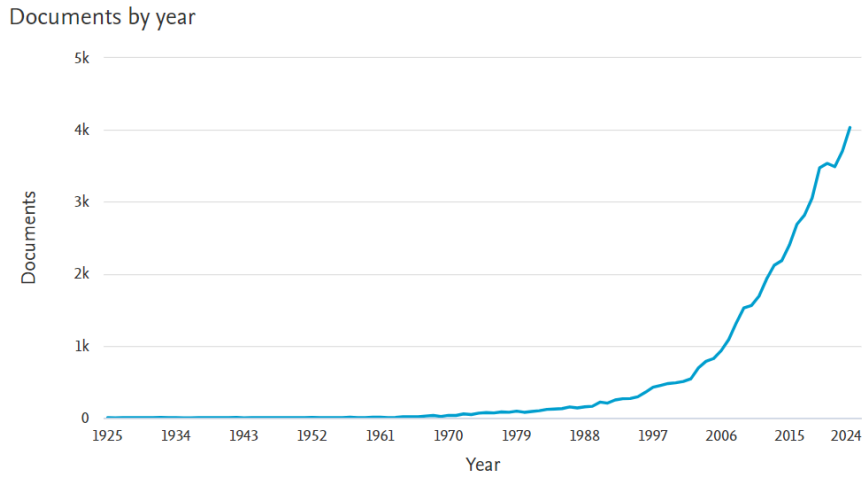


Şekil 2. WoS veritabanı "authoritarianism" (otoriterlik) anahtar kelimesini içeren çalışmaların yıllara göre dağılımı

Otoriterlik anahtar kelimesi üzerine (4 Ağustos 2024 tarihli bulgulara göre) Scopus veritabanında 14.877, WoS veritabanında ise 11.528 bilimsel çalışmaya rastlanmaktadır. Şekil-1 ve Şekil-2 incelendiğinde, anahtar kelimelere yıldan yıla artan bir ilginin olduğu ve söz konusu alandaki yayınların niceliksel olarak fazlalığı dikkat çekmektedir.



Şekil 3. Scopus veritabanı "social harmony" (sosyal uyum) anahtar kelimesini içeren çalışmaların yıllara göre dağılımı



Şekil 4. Scopus veritabanı "social conflict" (sosyal çatışma) anahtar kelimesini içeren çalışmaların yıllara göre dağılımı

Scopus veritabanında sosyal bilimler alan kısıtlaması ile gerçekleştirilen aramada (4 Ağustos 2024 tarihli bulgulara göre) "social harmony" anahtar kelimesi ile 3.380 dokümana, "social conflict" anahtar kelimesi ile 54.938 dokümana rastlanmıştır. Çalışmaların yıldan yıla artış eğiliminde olmasının yanında, sosyal çatışma konusundaki çalışmaların sosyal uyum çalışmalarına göre yaklaşık 16 kat fazla olması dikkat çekicidir.

WoS veritabanı üzerinden gerçekleştirilen tarama da benzer sonuçlara rastlanmaktadır. "Social harmony" anahtar kelimesi ile 5.441 sonuca, "social conflict" anahtar kelimesi ile 90.545 sonuca ulaşılmıştır. İki anahtar kavram arasındaki çalışma sayısı yoğunluğu farkı, WoS veritabanında da gözlemlenmektedir.

## 7. Sonuç

Chantal Mouffe, *The Challenge of Carl Schmitt* isimli kitabının giriş bölümünde (1999, s. 1) "bugün neden Carl Schmitt'i okumalıyız? Onun dost-düşman siyaset anlayışı, 'post-politik' çağımızda bir ölçüde geçerliliğini koruyor mu?" sorusunu sormaktadır. J. Donald Moon ise şu anlamlı soruyu gündeme getirmektedir (2022, s. 257): "Siyasi düşünce tarihi bize bir dizi çatışan kapsamlı görüş sunar, ancak hiçbiri diğerlerinden üstün olduğu kesin olarak gösterilmemiştir. Öyleyse, siyasi teori veya felsefe durumumuza nasıl hitap edebilir? En azından çözülemez görünen bir çatışma karşısında nasıl bir yol sunabilir?"

Samuel Huntington'a göre, Soğuk Savaş sonrasında ortamı, küresel nüfusun %15'ini temsil eden Batı ile diğer geri kalan arasında genel bir kutuplaşma içindedir. Bunun sonucunda günümüz dünyasında, medeniyetler arası çatışma dünya barışının en büyük

tehdidi olarak ortaya çıkmakta ve medeniyetlere dayalı uluslararası düzen, bir dünya savaşına karşı en büyük güvence olarak kabul edilmektedir (Huntington, 2015, s. 484).

Schmittyan bir perspektiften bakıldığında, birey yaşadığı ülke içindeki toplumsal kutuplaşmaların ve kamplaşmaların, siyasetin doğası olduğunu kavrayabilir. Varoluşsal bir tehdit yaratmanın (ortak düşman) önemini görür. Ötekileştirmenin, dışlamanın, biz-onlar siyasetinin, normal-anormal tasnifinin hayati ama bir o kadar da çirkin yönünü keşfedebilir. Düşman olmadan siyaset olmayacağını, düşmana karar veren devletin aynı zamanda bu düşmanın bertaraf edilmesi için milletini seferber ve kanalize ettiği örnekleri anlamlandırır. En önemlisi de, bir sistem eleştirisi olarak liberal değerler tarafından bize sunulan çoğulculuğun ve tarafsız devletin perde arkasını keşfeder.

Literatürde Schmitt'in anlayışını destekleyen görüş ve argümanlara sıklıkla rastlanır. Örneğin Robert Greene çatışmayı gücün anahtarı olarak konumlandırır. "Düşmanları kullanmayı öğrenmeniz gereken dokunulmamış altın madeni" olarak niteleyen Greene etrafta düşman olmazsa insanın tembelleşeceğini, peşimizdeki düşmanların zekamızı keskinleştiren, bizi dikkatli ve uyanık tutan bir araç olduğunu savunur (Greene, 2006, s. 35-36). Machiavelli'den Horkheimer'a, Marks'tan Tönnies'e ve Simmel'e kadar birçok çatışma kuramcısı, toplumdaki karşıtlıkların ve kutuplaşmaların, hayatın doğasında içkin olduğunu belirtmiştir.

Elbette tarihsel süreçte ve günümüzde, tam aksine farklılıklara ve çeşitliliklere saygının var olduğu anti-Schmitt'ci örnekler de mevcuttur. Bugünün İskandinav toplumları ve (kısmen) Kuzey Avrupa ülkeleri, BM, AB gibi küresel birlikler, iklim değişikliğiyle mücadele ortaklıkları ve insani yardım programları gibi alanlarda işbirlikleri Schmitt'in hipotezlerinin aksinin de mümkün olabileceğinin ispatıdır. Rawls'un (Siyasal Liberalizm) buna cevap niteliğindeki eserini bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.

Netice olarak bugünün dünyasında ülkeler içi ve dışı dost-düşman ayrımları üzerinden şekillenen siyasetin giderek hegemonikleştiği görülüyor. Dolayısıyla Rawls'un uzlaşısı ve kapsayıcı yaklaşımından ziyade galip Schmitt gibi görünüyor. 2024'ün dünyası bir ölçüde kutuplaşmalar, kamplaşmalar, çatışmalar üzerinden şekilleniyor. Çin-Tayvan; Kuzey Kore-Güney Kore; Rusya-NATO ülkeleri; İran-İsrail; İsrail-Hamas, Sırbistan-Kosova gibi ülkeler (ve diğer sayısız örnek) birbirlerini düşman olarak deklare ediyor. Demokratik olarak nitelenen Batı toplumlarından dahi bu örnekler artmakta. İtalya ve Hollanda meşru hükümetleri ile Almanya için Alternatif Parti, Fransa'da Ulusal Birlik partisi, Macaristan'da Jobbik partisi gibi aşırı sağ politik hareketler Müslüman göçmenleri düşman olarak sunuyor. İran'da, Afganistan'da ve birçok İslam ülkesinde reform yanlıları benzer bir ayrıştırmaya dâhil ediliyor. Türkiye Cumhuriyeti tarihinde seküler-muhafazakâr mücadeleler dost-düşman ayrımına uygun bir yerel pratik örnek olarak göze çarpıyor. Avrupa Birliği ülkelerinde aşırı sağın ve faşist partilerin iktidarlara gelmesi de benzer bir diyalektikten besleniyor. Popüler tartışmalarda "Üçüncü Dünya Savaşı" ve "nükleer yokoluş" çığırkanlıkları da benzer örnekler olarak göze çarpıyor.

Çeşitli uluslararası raporlarda da bu hipotezi destekleyen veri ve bulgulara rastlamak mümkündür. Çok çeşitli raporlardan elde edilen istatistiklere göre, 2024 yılı için bizim ve dünyanın güvenliği gerçek bir tehlike altında. Institute for Economics & Peace'in Küresel Barış Endeksi Raporu'na göre çatışmalar yaygınlaşmış ve uluslararasılaşmış durumda; bununla birlikte UNDP İnsani Gelişme Raporu ve Dünya Ekonomik Forumu Küresel Riskler raporuna göre sosyopolitik zorluklarla birlikte kutuplaşma da arttı. Buna ek olarak, Freedom House ve V-Dem Institute gibi kuruluşların otoriter rejimlerin artmasıyla birlikte demokratik gerilemeyi rapor ettiklerini, ACLED ve SIPRI'nin ise çatışmanın (her ölçekte) kayıtlara geçen en yüksek seviyelerde olduğunu belirttiklerini görüyoruz. Bu durum, uyum ve çatışmanın küresel dinamiklerini anlamamız ve Rawls'un ve Schmitt'in siyaset teorileriyle karşılaştırma yapabilmemiz için zengin veriler sunmaktadır.

Akademik çalışmalar hakkında bibliyometrik datalar sunan veri tabanlarının incelemesi sonucu benzer bulgulara ulaşılmaktadır. Sosyal Bilimler alanında en prestijli veritabanlarından Scopus ve Web of Science kullanılarak 6. bölümde yer verilen bibliyometrik araştırmalar, 'otoriterlik', 'sosyal uyum' ve 'sosyal çatışma' anahtar kelimeleriyle ilgili verileri içermektedir. Yıllara göre yapılan karşılaştırmalar sonucu, otoriterlikle ilgili çalışmaların her iki veritabanında da önemli ölçüde artış gösterdiğini ve bu alandaki yayınların artış eğiliminde olduğu tespit edilmiştir. Özellikle, sosyal uyum ve sosyal çatışma anahtar kelimeleri arasındaki fark, sosyal çatışma konusunda yapılan araştırmanın, bu alanda yapılan çalışmalara göre yaklaşık 16 kat daha fazla olduğunu ortaya koyması açısından önemlidir. Bu durum, sosyal çatışma konusunda büyük ilgi olduğunu ve bu alanda yapılan araştırma yoğunluğuna işaret etmektedir.

Tüm bu veriler/bilgiler, çatışmanın günümüz dünyasında modern siyasetin doğasına dönüştüğü ve hegemonikleştiğini göstermektedir. Bu çerçevede Tazbir'in "uyumun bana biraz şüpheli bir ideal gibi görüldüğü gerçeğini gizlemeyeceğim. Özellikle dini ya da siyasi tüm anlaşmazlıkların sona ermesini gerektirdiği düşünüldüğünde" (Tazbir, 2006, s. 8) argümanı gerçekmiş gibi duruyor. Günümüz dünyasında siyasi ayrışma ve düşmanlık kavramlarının giderek hegemonikleştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Rawls'un uzlaşi ve çeşitlilik vurgusu, pratikte, ulusal ve uluslararası düzeyde giderek artan düşmanlık ve kamplaşma eğilimlerine karşı sınırlı bir etki göstermektedir. Dolayısıyla, günümüz küresel siyasi arenasında, Schmitt'in öne sürdüğü düşmanlaştırma ve kutuplaşma paradigması, toplumsal ilişkilerin temel dinamiklerinden biri olarak öne çıktığı tespiti daha makul gözükmemektedir.

## KAYNAKÇA

- ACLED. (2024, July). *Conflict Index Results*. <https://acleddata.com/conflict-index/index-july-2024/>
- Adler, A. (2004). *İnsanın Doğası* (A.T. Kapkın, Çev.). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Antonsich, M. (2014). Living Together in Diversity: A Journey from Scholarly Views to People's Voices and Back. *Bollettino della Società Geografica Italiana*, 7, 317-337.
- Arraes, R. (2019). *Consenso e Conflito Na Liberal Democracia: John Rawls e Carl Schmitt* (Master's Thesis). Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil.
- Atılğan, G. (2014). Kültür. (G. Atılğan, Ed.). *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinlerarası İlişkiler* içinde (ss. 187–199). İstanbul: Yordam Kitap.
- Bell, D. A., & Mo, Y. (2014). Harmony in the World 2013: The Ideal and the Reality. *Social Indicators Research* 118(2), 797-818.
- Berkowitz, P. (2002). John Rawls and the Liberal Faith. *The Wilson Quarterly* 26(2), 60–69.
- Bilgin, M. F. (2007). Çevirmenin Sunuşu. *Siyasal Liberalizm* içinde (s. ix–xxiv). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Checkland, S. G. (1975). Review of the book Marx and Mill: Two views of social harmony and social conflict, by G. Duncan. *The Economic History Review* 28(2), 339-340.
- Edelman. (2023). 2023 Edelman Trust Barometer Global Report. <https://www.edelman.com/trust/2023/trust-barometer>
- Fişek, K. (2015). *Yönetim*. Ankara: Kilit Yayınları.
- Flaherty, J. (2003). *The Autonomy of the Political* (Doctora Tezi). Massachusetts Institute of Technology, USA.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books Publishing.
- Gettell, R. G. (1923). The Nature of Political Thought. *The American Political Science Review* 17(2), 204–215.
- Greene, R. (2006). *İktidar: Güç Sahibi Olmanın 48 Yasası* (Z.İ. Babayiğit, Çev.). İstanbul: Altın Kitaplar.
- Heywood, A. (2013). *Siyasi İdeolojiler* (A.K. Bayram v.d., Çev.). Ankara: Adres Yayınları.



- Heywood, A. (2017). *Siyaset* (B.B. Özipek, Çev.). Ankara: Adres Yayınları.
- Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (E. Baylan, Çev.). Ankara: Bilgesu.
- Huntington, S. P. (2015). *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması* (M. Turhan ve C. Soydemir, Çev.). İstanbul: Okyanus Yayınevi.
- Institute for Economics & Peace. (2023, June). *Global Peace Index 2023: Measuring peace in a complex world*. Sydney. <http://visionofhumanity.org/resources>
- Kant, I. (2020). *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme* (Ö.C. Azman, Çev.). Ankara: Gece Kitaplığı.
- Kapani, M. (2014). *Politika Bilimine Giriş*. İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Locke, J. (2023). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (V. Hacıradioğlu, Çev.). Ankara: Serbest Kitaplar.
- Machiavelli, N. (1994). *Prens* (N. Güvenç, Çev.). İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Masters, R. D. (1984). Human Nature and Political Theory: Can Biology Contribute to the Study of Politics? *Politics and the Life Sciences* 2(2), 120–150.
- Masters, R. D. (1989). Animal Behavior and Human Altruism (R. D. Masters, Ed.). *The Nature of Politics* içinde (ss. 3–28). New Haven: Yale University Publishing..
- Mead, M. (1935). *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: William Morrow and Company Publishing..
- Moon, J. D. (2024). Political Liberalism Today. *Journal of Social Philosophy* 55(2), 257-277.
- Mouffe, C. (1999). *The Challenge of Carl Schmitt*. London & NY: Verso Publishing.
- Neocleous, M. (1996) Friend or enemy? Reading Schmitt politically. *Radical Philosophy* 79, 13-23.
- Nye, J. & Welch, D. (2017). *Understanding Global Conflict and Cooperation*. London: Pearson Publishing.
- Öztürk, A. & Satici, M. (2019). Introduction. Öztürk, A. & Satici, M. (Ed), *Living Together Discourses on Citizenship in Turkey*, içinde (ss.11-25). Baden: Nomos Publishing.
- Plessner, H. (1931). *Macht und Menschliche Natur*. Berlin: Junker & Dünhaupt Verlag.
- Quish, E. (2018, August). John Rawls, socialist? *Jacobin*. <https://jacobin.com/2018/08/john-rawls-reticent-socialist-review-theory-of-justice>

Rasch, W. (2005). Introduction: Carl Schmitt and the New World Order. *South Atlantic Quarterly* 104(2), 177-183.

Rawls, J. (2007). *Siyasal Liberalizm* (M.F. Bilgin, Çev.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Rüthers, B. (2006). 20'nci yüzyılın siyasi düşünürü: Carl Schmitt (H. Özcan & M. Şeker, Çev.). *Kamu Hukuku Arşivi* 9(2), 135-145.

Sandel, M. (2017). *Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?* (M. Kocaoğlu, Çev.). Ankara: Eksi Kitaplar.

Sartori, G. (1973). What Is 'Politics.' *Political Theory* 1(1), 5-26.

Schmitt, C. (2005). *Siyasi İlahiyat* (E. Zeybekoğlu, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.

Schmitt, C. (2006). *Siyasal Kavramı* (E. Göztepe, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Schmitt, C. (2014). *Parlamentar Demokrasinin Krizi* (E. Zeybekoğlu, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.

Schnapper, D. (2005). *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki İle İlişki* (A. Sönmezay, Çev.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Scopus. (n.d.). Search Documents: Authoritarianism; Social Harmony; Social Conflict. <https://www.scopus.com/search/form.uri?zone=TopNavBar&origin=&display=basic#basic>

Sepczyńska, D. (2010). W Poszukiwaniu Najlepszego Modelu Polityki: C. Schmitt, J. Rawls, Ch. Mouffe. J. Błahut-Prusik, D. Sepczyńska, & P. Wasyluk (Eds.), *Współczesne Dylematy Filozofii i Kultury* içinde (ss. 177-221). Olsztyn: IF – CBEW UWM.

Service, E. R. (1975). *Origins of the State and Civilization*. New York: W. W. Norton & Company.

Skorupski, J. (2017). Rawls, Liberalism, and Democracy. *Ethics* 128(1), 173-198.

Smeltzer, M., & Karppi, A. (2024). *Nations in Transit 2024: A Region Reordered by Autocracy and Democracy*. Freedom House. Retrieved from [https://freedomhouse.org/sites/default/files/2024-04/NIT\\_2024\\_Digital\\_Booklet.pdf](https://freedomhouse.org/sites/default/files/2024-04/NIT_2024_Digital_Booklet.pdf)

Spinoza, B. (2008). *Teolojik-Politik İnceleme* (C.B. Akal & R. Ergün, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.

Stockholm International Peace Research Institute. (2024). *SIPRI Yearbook 2024 Summary: Armaments, Disarmament and International Security*.

Tazbir, J. (2006). Politics and Harmony. *ACADEMIA-The Magazine of the Polish Academy of Sciences* 3(11), 4-8.

Tian, N. (2024). *Trust Failing, Arms Racing*. In *The World in 2024: The Great Fragmentation*. Italy: ISPI.

Touraine, A. (2011). *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek Miyiz?* (O. Kunal, Çev.). İstanbul: YKY.

Tümay, M. & Mutlu, İ. (2017). Avrupa'daki Müslümanların Yeni Kimliği; Rawls'un Veya Schmitt'in Perspektifi. *SDÜHFD* 7(2), 93–112.

UNDP (Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı). (2024, 13 Mart). *Human Development Report 2023/2024: Breaking the gridlock: Reimagining cooperation in a polarized world*. <https://www.undp.org/tr/turkiye/publications/human-development-report-2023>

Vatter, M. (2008). The Idea of Public Reason and the Reason of State: Schmitt and Rawls on the Political. *Political Theory* 36(2), 239–271.

V-Dem Institute. (2024). *Democracy Report 2024: Democracy winning and losing at the ballot*. <https://www.v-dem.net/publications/democracy-reports/>

Web of Science. (n.d.). Search for topic: authoritarianism; social harmony; social conflict. <https://www.webofscience.com/wos/woscc/basic-search>

Wilson, W. (1961). *İdarenin İncelenmesi* (Çev. Abadan, N.). İstanbul: Yenilik Basımevi.

Wittrock, B. (2001). Political Theory, History Of (J. D. Wright, Ed.). *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences (Second Edition)* içinde (ss. 480–485). Elsevier.

World Economic Forum. (2024, January). *The Global Risks Report 2024*. <https://www.weforum.org/publications/global-risks-report-2024/>

Yalman, A. (2020). *Yüzyıllık Kutuplaşma*. Ankara: ASAM Yayınları.

Makale Geliş Tarihi | Received: 24.06.2024  
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 14.10.2024

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

## INGMAR BERGMAN'IN *VIRGIN SPRING* FILMI VE ÜÇLEME'SİNDE "TANRI", "UMUTSUZLUK", "VAROLUŞ" VE "KÖTÜLÜK" KAVRAMLARI

Gökhan GÜRDAL<sup>1</sup>

**Öz:**Bu çalışmada Ingmar Bergman'ın Üçleme'sini oluşturan *Aynadaki Gibi*, *Kış Işığı* ve *Sessizlik* filmlerine ek olarak *Genç Kız Pınarı* filmini Varoluşçu felsefe açısından incelemeye çalıştık. Bunu yaparken Varoluşçu felsefenin temel kavramlarından olan "Tanrı", "Umutsuzluk", "Varoluş" ve "Kötülük" kavramlarına odaklandık. Filmleri analiz ederken onların etkilendikleri Varoluşçu düşünceye ait kaynakları da göstermeye çalıştık. Bergman, Üçleme'yi belirli bir plan dâhilinde çekmeyi tasarlamış ve bu plana uygun biçimde sinemaya aktarmıştır. İlk film olan *Aynadaki Gibi* filmi, birbirinden farklı insanların hayatında Tanrı'nın ne anlama geldiğini sorgulamaya odaklanmıştır. İçinde sevgi olmayan her türlü Tanrı anlayışının aslında yanlış ve korkutucu olduğunu mesajını vermeyi amaçlar. Bu sebeple filmdeki sevgi yoksunluğu çeken karakterlerin Tanrı imgeleri rahatsız edici derecede korkutucudur. Ayrıca filmde sanata ve sanatçının varoluşa ilişkin görüşlerine eleştiriler mevcuttur. Sanatçının kendisini yaşamdan izole etmesi ve gerçek anlamda yaşam hakkında cahil olduğu eleştirisi bu eleştirilerin ilkidir. Bununla bağlantılı olarak ikinci eleştiri ise; Sonsuzluğun peşinde koştuğunu düşünen sanatçının aslında boş hayaller ve dünyevi şeyler peşinde olduğu olgusudur. Üçleme'nin ikinci filmi olan *Kış Işığı*'nda ise temel konu "umutsuzluk"tur. Shaw'a göre filmde Kierkegaard'ın felsefesi, özellikle de *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı eser üzerinden tanımlanan bir "ben'e sahip olmama/olamama umutsuzluğu" açık bir biçimde bulunabilir. Kierkegaard, eserinde üç türlü umutsuzluk tipini tanımlar ve çıkış yolunu göstermeye çalışır. Bu üç tür umutsuzluk: (1) Bir Ben'e Sahip Olmama Bilincinde Olmama Umutsuzluğu, (2) Kendi Olmayı İstememe Umutsuzluğu ve (3) Kendi Olmayı İsteme Umutsuzluğu'dur. Filmin başkarakterlerinin yaşadıkları umutsuzluk türleri Varoluşçu sinema açısından ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Ingmar Bergman, Üçleme, Varoluşçu felsefe, Tanrı, Umutsuzluk, Varoluş, Kötülük, Varoluşçu sinema

### THE CONCEPT OF 'GOD', 'DESPAIR', 'EXISTENCE' AND 'EVIL' IN INGMAR BERGMAN'S *TRILOGY* AND *VIRGIN SPRING*

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi | Assistant Profesör

İstanbul Esenyurt Üniversitesi, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü | İstanbul Esenyurt University, Faculty of Arts and Social Sciences, Department of Sociology  
gkhngirdl@gmail.com  
0000-0003-1068-9967

**Abstract:** In this study, we have tried to analyze the movies *Through Glass Darkly*, *Winter Light*, and *The Silence* which constitute Bergman's Trilogy, and *The Virgin Spring* from the point of Existentialist philosophy. While doing that, we have focused on the fundamental concepts of Existentialist philosophy: "God", "Despair", "Existence" and "Evil". We have also tried to show the sources from Existentialist thought which the movies are influenced by. Bergman had planned to make Trilogy with a pre-determined plan and acted accordingly. The first movie, *Through Glass Darkly*, focused on interrogating the meaning of God in people's lives who are very different from one another. It purposes to convey the message that any kind of view of God which does not have love in it is wrong and scary. For this reason, the movie's characters who lack love have very disturbing images of God. Additionally, there are some critiques of artists' views of existence and art itself. Isolating himself/herself from life and being ignorant about real life is the first critique. And relatedly the second critique is the fact that the artist who thinks that he is striving for eternity is striving for empty goals and mundane things. In the last movie of the Trilogy, *Winter Light*, the main topic is "despair". According to D. Shaw, Kierkegaardian philosophy especially the "despair at not/ can not have a self" defined over *Sickness Unto Death* can be found in the movie. Kierkegaard tries to define three types of despair and show the way out in his book. Those three types of despair are (1) Despair at not being conscious of having a self, (2) Despair at not being willing to be oneself, and (3) Despair at being willing to be oneself. Types of despair that the main characters of the movie had have been analyzed from the point of Existentialist cinema, detailedly

**Keywords:** Ingmar Bergman, Trilogy, Existentialist philosophy, God, Despair, Existence, Evil, Existentialist cinema

## I. Giriş

Bir papaz çocuğu olan Bergman için dinsel problemler tüm yaşamı boyunca çok fazla anlam ifade etmiştir. O, filmlerinin büyük bir bölümünde doğrudan ya da dolaylı olarak dinsel meseleleri tartışmıştır. Bergman sanatsal üretiminin içerisinde Tanrı sorgulaması ve dinin hayatın içerisindeki rolü o kadar çok fazla alan kaplar ki bu onu dinselliğin filmlerinde kapladığı alanı arkadaşlarına sormaya kadar götürmüştür (Bergman, 1960, s. 21). Bu yazı içerisinde ayrıntılı bir biçimde bahsedeceğimiz "üçleme" ve *Virgin Spring* filmlerinden sonra Bergman çok belirgin bir biçimde felsefi ve dinsel sorgulamanın yönetmeni olmuştur, diyebiliriz.

Bergman'a göre üçlemenin filmleri aslında ne bir uyum ne de bir sebep birliğine sahip olmadıklarından ötürü yanlış-yönlendiricidir. Bu fikrin aslında bir *Schnaps-Idee*<sup>2</sup> olduğunu ve filmlerin üzerinden geçen 30 yıla yakın zamandan sonra bunu fark ettiğini belirtir (Bergman, 1995). Bu tespiti katılmamak elde değildir. Çünkü Bergman'ın bu döneme ait filmleri zaten kendi içinde bir uyuma sahiptir. Bu uyumu en fazla bozacak olan film *The Silence* filmi olmasına karşın üçlemenin içerisinde yer alması tuhaftır. Bununla birlikte Bergman bu filmlerin senaryolarını kitap olarak yayımladığında üçünden tek bir kitapta bahsetmesi de ayrıca dikkate değerdir. Dolayısıyla bugün üçleme içerisinde yer alan filmler aslında başka türlü de olabilir ya da bugün adına üçleme diyeceğimiz filmler serisi başka filmlerden oluşuyor olabilir. Akla ilk gelen

---

<sup>2</sup>Bavyeralıların; ayık bir gözle gözden geçirilmeden bir bardak içkinin dibindeyken bulunan fikirlere verdiği ad. *Schnaps* alkollü bir Alman içkisinin adıdır.

durum ise *Yedinci Mühür/Seventh Seal* filminin neden bu üçlemenin içinde yer almıyor oluşudur.

Bize göre, yaşamının son on yıllarını açık bir biçimde Hristiyan inancını terk etmiş biçimde geçiren Bergman'ın *immanentizm* denilen bir tür *içkinici* inanca sahip olduğunu iddia edenler araştırmacılar da vardır. Örneğin Kalin'e göre Bergman'ın dinsel düşüncesi Varoluşçuluğun ne dinsel ne de ateist kanadı ile açıklanabilir. Bunun yerine Bergman'ın içerisinde bulunduğu "dinsel tereddüt"ten çıkışını sağlayan düşünsel akım bir tür panteizm olan *immanentizm* olarak adlandırılabilir (Kalin, 2003, ss. 191-201). Buna karşın ölmeden önceki son belgesel/röportajında Bergman, dinin kavramları olan "cennet, cehennem, ceza gibi kavramlara inanmayı bıraktığını" söyler.

Bu yazının amacı Bergman'ın dört filmi üzerinden "Tanrı", "Ölüm" ve "Sessizlik" gibi Varoluşçuluğun en temel kavramlarını nasıl derinlemesine işlediğini ortaya koymaktır. Bunu yaparken filmleri belirli kritik sahnelerle atıfta bulunarak analiz etmeye çalışacağız. Elimizdeki malzemenin çok fazla olmasından dolayı filmlerin, bize göre en kritik noktalarına atıfta bulunmayı ve bazı kısımlara hiç değinmemeyi tercih ettik. Buna ek olarak okuyucunun tüm filmleri izlediğini ve Bergman'ın "Varoluşçu" diline az çok aşina olduğunu varsayıyoruz. Aksi halde bu yazıyı okumak ve yazının okuyucuya ulaşması zorlaşacaktır.

## II. *Through a Glass Darkly/Aynadaki Gibi*

Üçlemenin ilk filmi *Through a Glass Darkly* adlı filmidir. Aslında Bergman bu filmle birlikte 'kafasındaki Tanrı sorununa bir çözüm bulmuştur'. Filmde dört kişiden başkasını görmeyiz. David çocukları ile çok az ilgilenen, kendisini sanata adanmış gibi görünen ama aslında bencil bir yazardır ve eski eşi de tıpkı kızı Karin gibi şizofreni hastasıdır. David, Karin'in hastalığını bir baba gibi değil bir sanatçı edasıyla incelemek ve bundan faydalanmak arzusundadır. Minus ise 17 yaşında bir erkektir ve diğer tüm ergenler gibi cinsellikle ilgili büyük problemler yaşamaktadır. Babasının Minus'a ilgisizliği ise birkaç kez vurgulanır. Filmin başlarında Karin'e cinsellik ile ilgili sıkıntılarını ve onun kendisinin yanındaki rahat davranışlarından rahatsızlığını dile getirirken 'keşke babamla konuşabilseydim' diye iç geçirir. Filmin sonunda ise babasının kendisiyle olgun bir bireymiş gibi konuşmasına o kadar sevinir ki, gülerek 'babam benimle konuştu' der. Martin ise bir tıp doktorudur. Eşi, Karin'i hem çok sevmektedir hem de ona yardım edebilmek adına elinden geleni yapmaktadır. David'le balığa çıktıklarında her şeyin farkında olduğunu David'in yüzüne vurmaktan çekinmez. Tüm bunlara ek olarak David'in tüm kaygısı bir şair olmaktır ve onu mutlu edecek tek şey insanların ondan övgüyle bahsetmesi arzusudur.

Filmin Türkçe adı birebir çeviriyle *Aynadaki Gibi*'dir ve aslında Havarî Paul'ün sevginin üstünlüğü üzerine mektubunda geçer. Mektup özetle, bir insan her şeyin bilgisine, her şeye yetecek kadar güce bile sahip olsa sevgisiz bir hiç olduğu fikri üzerinedir. Havarî Paul, mektubun sonunda şimdilik "aynadaki gibi silik" gördüğünü - bu İsa'nın ya da Tanrı'nın kendisi olsa gerektir-ama nihayetinde onu "yüz yüze" göreceğini söyler. Üçleme "Tanrı sevgidir, sevgi de Tanrı'dır" doktrinine yaslanır. Bize

göre Bergman, insanların Tanrı üzerine geliştirdikleri kavramların aslında sevgi olmadan boş, hatta korkutucu olduğunu söylemeye çalışır.

Filmde psikolojik rahatsızlığı olan Karin duvardaki çatlağı kardeşi Minus'a göstererek Tanrı'nın oradan geleceğini, bir sürü ses duyduğunu ve Tanrı'nın gelişine her an hazır olmayı istediğini söyler. Buna karşın filmin sonuna doğru oradan gelen bir "örümcek Tanrı"dır. *Winter Light*'ta da Papaz Tomas "canavar Tanrı" tanımlamasını telaffuz etmişti. Bu örümcek Tanrı, Karin'in içine girmeye çalışır yüzü çok çirkindir. Sevgiden yoksun olan bir kızın, eşiyile pek yakın olmayan ve eşinin inançsızlığına da içten içe sinirli birinin zihnindeki Tanrı imajı bir hayli ürkütücüdür.

Filmde, sanatın işlevi ve sanatçının da nasıl olması ya da olmaması gerektiği konusunda iki eleştiri mevcuttur. David, iyi bir romancı ve şair olmak için çırpınan çevresindeki herkese adeta birer meta gözüyle bakan biridir. Martin'le balığa çıktıklarında sandalda yaptıkları sohbetle Martin, Karin'in günlüğünü okuduğunu ve kendisine de bundan bahsettiğini söyler. Günlükte David, Karin'in hastalığını gün be gün bir sanatçı bakışıyla izlemenin ilginç olacağını yazmıştır. Kendi kızını hem de sevgisiz bırakarak daha da hastalanmasına yol açtığı kızını incelemek isteyen bir baba haliyle Martin'i kızdırmıştır. Onu "senin boş dünyanda duygulara yer yok, sen hangi kelimelerle neyi ifade edeceğini çok iyi biliyorsun ama bilmediğin bir şey var o da yaşamın kendisi" diyerek azarlar. Burada Bergman'ın, tıpkı birkaç diğer filminde yaptığı gibi, örneğin *Yaban Çilekleri* ve *Yedinci Mühür* filmleri- "başarılı, kariyer sahibi bir kişinin aslında yaşamın kendisine dair pek de bir şey bilmediği" düşüncesi izleyiciye hissettirmeye çalışılmıştır.

İkinci eleştiri ise Minus'un yazdığı ve Karin'le birlikte oynadıkları, tek seyircinin David olduğu -Martin piyesin müziğini yapmaktadır- piyesle yapılan eleştiridir. Piyes'in adı oldukça anlamlıdır: *Sanatsal Hortlak Gösterisi ya da İlüzyonların Mezar Türbesi*. Piyes'te mezarlıkta aslında ölü olan Kastilyen Prensini ruhunu bekleyen sanatçı, ondan sadakatini sınamasını ister. Çünkü onu gerçekten sevdiğini iddia etmektedir. Prens saat tam on ikide kilisenin kapısından içeri girmesini ve ardından kapının kapanması gerektiğini söyler. Böylece sanatçı da aşkı uğruna ölüme gidecektir. İlk başta bunun çok kolay olduğunu düşünen sanatçı yavaş yavaş korku ve dehşete kapılır. Kendisinin asla bilinmeyecek oluşu, unutulacak olması onu derinden kaygılandırır ve aşkı uğruna ölüme gitmekten vazgeçer. Birkaç kez "unutulmak sahibim olacak ve beni yalnızca ölüm sevecek" der. Piyesin sonunda ise prensesle ilgili bir şiir yazabileceğini, bir resim yapabileceğini ya da bir opera bile yazabileceğini söyleyen sanatçı yalnızca sonucu kahramanlıkla bitecek biçimde değiştirmek gerektiğini söyler. Bize göre Bergman, aslında sanatçıların düşüncelerini kendi hayatlarına yansıtma konusunda ne denli "korkak" olduklarını,ölüm korkusunun en büyük aşka bile galip gelebildiğini seyirciye göstermeye çalışır.

Bu sahneyle birlikte David'in de başarısız ve belki de kendisinin bile inanmadığı intihar girişimi de daha kuvvetli bir biçimde yüzüne vurulmaktadır. Tüm sorunlardan kaçmak için sanatı öne sürmeyi, en yakındaki insanları bile sevgisiz bırakmak adına sahte ünler peşinde koşmayı gerçek aşka veya sevgiye tercih eden David için hayat gerçekten de acıdır ve ölüm korkusuyla doludur. Buna karşın filmin son sahnesinde

yanına gelen oğlu Minus, gemi enkazında Karin'in yanında olduğunu ve gerçekliğin paramparça olduğunu -yüksek ihtimalle aralarında cinsellik içeren ve Minus'u utandıracak bir yakınlaşma olmuştur- artık yaşamayacağını babasına itiraf eder. David ise kendisinden beklenmeyecek bir şekilde olgun davranır ve oğluna yaşayabileceğini bir şeylere tutunması gerektiğini söyler.

Minus ima edilen şeyin Tanrı olduğunu bilir ve babasından Tanrı'yı kanıtlamasını ister. David ise ona yalnızca kendi inancından bahsedebileceğini söyler ve bu dünyada en gülünç olanından en küçüğüne aşkın var olduğunu ve bunun Tanrı'yı kanıtladığını mı yoksa aşkın veya sevginin Tanrı'nın kendisi mi olduğunu bilmediğini söyler. Daha sonra ise David aşk ile Tanrı'nın aynı şey olduğunu ve bununla umutsuzluğunun yaşama dönüştüğünü ve yine bunun aslında ölüm cezasından başışlanmak olduğunu söyler. Minus babasına Karin'in çepeçevre Tanrı'yla sarıldığını çünkü onu sevdiklerini söyler ve babasından onay beklercesine bakar. Her ne kadar David bunu onaylar gibi görünse de aslında Karin'i yalnızca gerçekten seven Minus'tur, babası hiç bir zaman kızına gerçek anlamda sevgi duymamıştır.

### III. *WinterLight/Kış Işığı*

Üçleme içerisinde *Winter Light* filmi Bergman için ayrı bir öneme sahiptir. Filmle beraber Bergman'ın nasıl film yaptığına dair Vilgot Sjöman ile birlikte *Ingmar Bergman Makes a Movie* (1963) adında bir belgesel de yapılmıştır. Fazlaca otobiyografik öğeler içermesine karşın filmin çıkış noktası bir gazete haberidir. Asıl adı birebir çevirisiyle "Son Yemeğin Misafiri" olması gereken filmin İngiltere'deki başlığı *The Communicants*'tır ve Türkçe'de *Kış Işığı* olarak birebir ABD'deki başlığından çevrilmiştir(Steene, 2005, s. 254).

Shaw'a göre filmde Kierkegaard'ın felsefesi, özellikle de *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk* adlı eser üzerinden yapılan bir ben'e sahip olmama/olamama umutsuzluğu açık bir biçimde bulunabilir. Kierkegaard, eserinde üç türlü umutsuzluk tipini tanımlar ve çıkış yolunu göstermeye çalışır. Bu üç tür umutsuzluk: (1) *Bir Ben'e Sahip Olmama Bilincinde Olmama Umutsuzluğu*, (2) *Kendi Olmayı İstememe Umutsuzluğu* ve (3) *Kendi Olmayı İsteme Umutsuzluğu*'dur(Shaw, 2017, s. 50).

Filmin papaz karakteri olan Tomas film boyunca hastadır, sürekli burnu akmakta ve kendisini toparlamakta zorlanmaktadır. Tomas adeta ölümcül bir hastalık olan umutsuzluğa düşmüş gibidir ve bunu onun solgun yüzünden okumak mümkündür. Bu hastalığın farkı insanı ölmeden ölmüş gibi yapmasıdır. Tomas'ın umutsuzluğu, yukarıda ayırt edilen umutsuzluk türlerinden en fenası olan kendi olmayı isteme umutsuzluğudur. Çok şeyin farkında olan Tomas gerçek anlamda iman edemediği için olsa gerek dünyevi meselelerden geçememiştir.

Komünyon sonrası, Karin ve Jonas Persson, Papaz Tomas ile konuşmak ve Jonas'ın derin varoluş kaygısına ve umutsuzluğuna çare bulmak istemektedir. Balıkçılık yapan ve eşinin hamile olduğunu öğrenen ve yüksek ihtimalle geçim sıkıntısı yaşayan Jonas, gazetede Çin'in atom bombası geliştirdiğini ve Avrupa'da hiç kimsenin güvende olmadığını dair bir haber okumuştur. Tanrı'nın neden sessiz kaldığını ve yaşamlarına



veya ölmelerine, kendilerinden kilometrelerce uzaktaki insanlar tarafından karar verilmesine anlam verememektedir.

Shaw filmdeki her bir ana karakterin Kierkegaard'ın tespit ettiği umutsuzluk türlerinden birine düştüğünü oldukça açık bir biçimde gözler önüne serer. İlk olarak Jonas Persson'un içine düştüğü umutsuzluğun dünyevi kaygılardan kaynaklanan, umutsuzluğun en alt türü olan bir ben'e sahip olmama bilincine sahip olmama umutsuzluğun belirtilmesi gereklidir. Jonas'ın yaşadığı psikolojik bunalım tam anlamıyla yaşamsal kaygılardan ötürüdür. Papaza kendisini adeta bir köle kılan Marta Lindblom'un yaşadığı umutsuzluk ise kendi olmayı istememe umutsuzluğudur. Bunun en belirgin göstergesi de Martha'nın, tıpkı Papaz Tomas'ın İspanyol İç Savaşı'nda kaybettiği eski eşine benzemeye çalışmasıdır. Papaz Tomas'ın içine düştüğü umutsuzluk ise umutsuzluğun en şeytani biçimi olan kendi olmayı isteme umutsuzluğudur. Bu tip umutsuzluğun şeytaniliği ise tüm yaratımın, Tanrı'nın ve onun tüm eserinin iyiliğine karşı bir nefreti içermesindedir (Shaw, 2017, ss. 60-61). Tomas bir papaz olmasına karşın Tanrı'nın tüm yaratımından nefret eder. Eski eşine duyduğu özlem onu aslında Tanrı'ya karşı bir nefret geliştirmeye itmiştir.

Balıkçı Jonas'ın "neden yaşamaya devam etmeliyiz?" diyerek sorduğu soruya Papaz Tomas "herkesin bir şekilde kaygı hissettiğini ancak Tanrı'ya güvenmemiz gerektiğini" söylediğinde Jonas'la göz göze gelir ve kendisi de aslında söylediği şeye inanmıyormuşçasına bakar ve utanır. Daha sonra Marta'nın mektubundan da anlaşılacağı üzere ikisinin arasında sürekli olarak bir tartışma konusu olan Marta'nın egzaması için Marta ondan dua etmesini ister ve duasının tutmadığını ve onun da duanın gücüne inanmadığı gösterdiğini anlatır.

Pamerleau, Paul Tillich'ten yola çıkarak dinsel ile dini olanı ayırır ve aslında ateist olan insanların bile dinsellik ile ilişkili olabileceğini söyler. Bize göre oldukça yerinde olan bu tespiti göre dinin geçtiğimiz yüzyıldaki toplumsal ve bireysel hayatımızdaki etkisi giderek azalmakta aslında -bunun en iyi örneği İskandinav ülkeleri olmasına karşın Batı Avrupa'nın da sayılabileceği biçimde- dinin bir süs, bir tür gelenek gibi anlaşılmaya başlanması artmaktadır (William Charles Pamerleau, 2009, s. 129). Dünyevi hayatın yalnızca bilim ve akılla açıklanıyor oluşu kuşkusuz tüm dinsel kurumları davranışlarını ve anlayışını değiştirmeye zorlamaktadır.

Filmde Papaz Tomas'ın ne denli dünyevi ve iman-dışı olduğunu anlamak için Jonas'ın ona ikinci kez geldiği sahneyi ele almak yerindedir. Papaz Tomas Jonas'a ilk olarak ne kadar zamandan beri intiharı düşündüğünü ve daha sonra para sıkıntısı çekip çekmediğini sorar. Parasızlığın umutsuzluk yarattığını ve bunun doğal olduğunu söyler. Oysa bu düşünüş Hristiyanlığın tam aksine bir düşüştür. Daha sonra da bedensel olarak sağlıklı olup olmadığını ve karısıyla herhangi bir cinsel problem yaşayıp yaşamadığını üstü kapalı bir biçimde sorar. Papaz Tomas adeta bir psikiyatr gibi davranmakta ve imandan ve Tanrı'ya duyulması gereken güvenden hiç bahsetmemektedir. Daha sonra da kendi durumundan söz açar ve karısının İspanyol İç Savaşı'nda ölmesinin ne denli acımasızca olduğundan, Tanrı'nın var olsa bile bunun bir fark yaratmayacağından hatta Tanrı'nın olmadığını kabul etmenin büyük bir rahatlama ve anlayış yükselmesi yaratacağından bahseder. Papaz Tomas'ın zihnindeki Tanrı

yalnızca sessiz bir Tanrı değil aynı zamanda kötüdür de. Çünkü Papaz'ın çok sevdiği eşini, hiçbir şekilde anlam verilemeyecek şekilde yanına almıştır.

Martha karakteri mektubunda ailesinin dinden uzak olduğundan ve kendisinin de Tanrı'nın varlığına pek inanmadığından bahseder. Onun ateizmi bazı sahnelerde de tekrarlanarak dile getirilmesine karşın filmin en fazla dinsel karakteri yine odur. Tomas'a aşık olduğuna ve ona hizmet etmeyle görevlendirildiğine inanır. Tomas'ın onun egzaması için dua edemediğini -çünkü duanın gücüne inanmaz- görünce oldukça samimi bir biçimde sitemlerle dolu bir dua eder.

Okulda geçen sahnede dahi Papaz ile Martha'nın hayata bakışlarının ne denli farklı olduğunu görebiliriz. Dergisini unutup almaya gelen çocukla konuşmasında Papaz'ın tavrı sanki bir cezaevi gardiyanı gibi sert ve azarlayıcıdır. Buna karşın Martha çocuğun ailesine sevgilerini iletmesini söyler ve ona karşı oldukça nazik ve yumuşak davranır. Filmdeki en dinsel ve tıpkı bir Hristiyan'ın olması gerektiği gibi sevgi dolu olan karakter ateist Martha'dır. Filmin son sahnesindeki içten duasını gerçekten onu duyan bir Tanrı varmışçasına etmesi de ayrıca anlamlıdır.

Jonas ise daha ilk adımda alması gereken teselliye almadığı için umutsuzluğa yenik düşmüştür ve Papaz Tomas'la konuştuğundan sonra bırakın Tanrı'ya hiç bir kaygı duymadan iman etmeyi, Papaz'ın kendisinden bile daha umutsuz bir durumda olduğunu görür. Tanrı'nın yeryüzündeki hizmetkârı ve temsilcisi olan bir Papaz bile en ufak bir umut taşımazken kendisinin buna inanması beklenemez. İntihar etmek herhalde en kesin çözümdür ve çok geçmeden tüfekte kendisini başından vurarak öldürür.

Filmin en ilgi çekici ve aslında Bergman'ın aklında olanı ifşa etmek için seçilmiş gibi duran karakteri ise Zangoç Algot'tur. Zangoç Algot eskiden bir demiryolu işçiliği yapmıştır. Geçirdiği bir tren kazası sonucunda defalarca ameliyat olmuş ve hala daha fiziksel acılar çeken biridir. Acıdan dolayı uyuyamadığı geceler için Papaz tarafından okuma tavsiye edildiği belirtilen Algot, İsa'nın aslında ne demek istediğini en güzel ve en farklı biçimde yorumlayan karakterdir. Ona göre insanlar İsa'nın fiziksel acısına çok fazla vurgu yapmaktadırlar ve asıl olan "anlaşılmama ve güvenilecek kimse olmaması acısını" ya görmezden gelmektedirler ya da hiç anlamamaktadırlar. Havarilerinden birinin İsa'yı "otuz şekel" gibi çok küçük bir paraya satması diğerlerinin onu inkâr etmesi düşünüldüğünde bu oldukça akla yatkın görünmektedir.

Bir insanın değerli bir şey bulduğunu, anladığını veya öğrendiğini düşünüp bunu diğer insanlara aktarmak istemesine karşı insanların ilgisizliği ve anlamamak istemesi büyük ihtimalle herkeste hayal kırıklığı yaratır. İsa'nın onca eyleminden ve vaazlarından hiçbir şey anlamayıp yalnızca onun dört-beş saat çektiği fiziksel acıya odaklanmak herhalde saflıktır. Algot'un oldukça büyük bir alçakgönüllülükle söylediği gibi kendi fiziksel acısı bunun kat be kat fazlası olmasına karşın anlamamamak ve güvenecek, inanacak kimseyi bulamamak herhalde acıların en büyüğü olsa gerektir.

Bize göre bir insan için "anlaşılmamak" büyük bir varoluşsal kederi de beraberinde getirir. Her insan varlığı da bunu az çok tecrübe etmiştir. İsa, havarileriyle üç yıldır birlikte olmasına karşın onu hiç anlamamışlardır. Ne son yemeği -komünyon ayının

temel fikri son yemeğe gönderme yapmaktadır- ne de İsa'nın söylediği diğer temel iman esaslarını anlamamışlardır. İsa onların kendisine ihanet edeceğini bilir ve gerçekten Roma'nın devlet güçleri geldiğinde ortalıkta kimse kalmamış, Peter dahi onu inkâr etmiştir. Ancak en kötüsü ise İsa'nın çarmıha gerildiğinde söylediği son sözlerden yola çıkarak Algot'un dikkat çektiği durumdur.

İsa'nın çarmıhta "Tanrım, Tanrım beni neden bıraktın!" diye bağırdığı yazar ve bu durum çoğunlukla Tanrı'nın İsa'nın *sadece* bedenini terk ettiğine -çünkü Tanrı İsa'nın bedeninde cisimleşmiş bu dünyada kanlı-canlı beden halinde yürüyerek insanlara nasıl yaşamaları gerektiğini göstermiştir- yorumludur. Tanrı, ruhsal anlamda İsa'yı terk etmemiştir çünkü Jesus'un bedenine onun öğretisini söyleten aslında Tanrı'nın kendisidir. Buna karşı Algot'a göre İsa, çarmıhtaki son anlarında şüpheye düşmüş ve Tanrı'sının kendisini terk ettiği, vaaz ettiği her şeyin bir yalan olduğu düşüncesine kapılmıştır. İsa'nın yaşadığı en büyük zorluk bu olsa gerektir: Tanrı'nın sessizliği.

Filmin sonunda organ çalan umarsız şahıs önce Martha'yı henüz vakit varken kaçıp kurtulması konusunda uyarır ve aslında Bergman'ın seyirciye söylemek istediği şeyi söyler. "Tanrı sevgidir ve sevgi de Tanrı'dır. Sevginin varlığı başlı başına Tanrı'nın kanıtıdır. İnsan yaşamının en büyük itkisi sevgidir." Tüm bu olumsuzluklara ve Tanrı'nın sessizliğine rağmen yine de inanmak için bir şans bir olasılık var mıdır?

İçeride yalnızca Martha olmasından dolayı ilk olarak ayini düzenlemeyeceğini söyleyen Papaz Tomas, Martha'nın "keşke inanabilsek" ile biten duası ve Algot'un "eğer çanı çalarsak dışarıdakiler de içeri gelebilir" demesi ile Tomas fikrini değiştirir ve ayini başlatır. Film, "Kutsal, Kutsal, Kutsal meleklerin ordusunun Efendisi, tüm dünya senin zaferinle dolu" diyerek aslında "umut"la biter.

Shaw'a göre filmdeki en az umutsuzluğa düşmüş ve en fazla iman sahibi karakter Zangoç Algot'tur. Algot bedensel zayıflık ve rahatsızlıklarını kiliseye yardım ederek aşmak istemiştir. Papaz Tomas'ın kendisini Hristiyan inancına adanmış gibi görünmesine rağmen aslında iman sahibi kişi Algot'tur(Shaw, 2017, s. 62). Bu durum, Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme*'de bahsettiği iman şövalyesi arayışında ulaştığı sonuca çok benzemektedir. "İnsanlar çoğunlukla dağa, taşla, denize, şelaleye, yıldızlara, gezegenlere kısaca içinde insan olmayan şeylere şaşırırken ben bir iman şövalyesi bulma peşindeyim. Tıpkı İbrahim gibi çocuğunu kurban etmeyi dahi göze alacak denli iman sahibi olan bir kişinin yaşadığını bilmek beni şaşırır(Kierkegaard, 2009, s. 82)".

Algot, Kierkegaard'ın "aman Tanrım vergi tahsildarı gibi görünüyor" dediği kişidir. Daha sonra bu iman şövalyesinin nasıl davrandığını nasıl düşündüğünü şu şekilde anlatır: "bir Pazar öğle sonrası yeri ayakkabılarıyla çiğneyerek Fresberg'e doğru gezintiye çıkan olağan giyimli bir kasabalı...Kimse onda sonsuzluk şövalyesinin işareti olan hiçbir yabancılık ve üstünlük işareti bulamaz...İşlerine önem veriyor. Onu isteyken görerseniz, detaylara o kadar özen verir ki, onun ruhunu İtalyan muhasebe sisteminde kaybetmiş bir katip olduğunu düşünürdünüz...Bu adam sonsuzluk hamlesini yapmış ve her an da yapmaktadır... Her şeyi sonsuza terk etmiştir ve sonra her şeyi absürdün gücüyle geri almıştır(Kierkegaard, 2009, ss. 83-84)."

Algot'un tüm özellikleri ve işlerindeki titizliği de düşünülürse onun tam anlamıyla bir sonsuzluk şövalyesi olduğu görülecektir. Algot, diğer birçok Hrsitiyan'ın aslında yanlış bir biçimde yaptığı gibi İsa'nın çektiği fiziksel acıya odaklanmaz. Kendisi bu acıların kat be kat fazlasını çekmiştir ve çekmeye de devam etmektedir. Buna karşın bir insanın canını herhalde en çok yakan şey onu hiç kimsenin anlamamasıdır. Bu açıdan İsa'nın gerçekte ne anlama geldiğini gören ve bunu anlayabilen biri olarak Zangoç Algot aslında bir iman şövalyesidir.

#### IV. *The Silence/Sessizlik*

Üçlemenin son filmi olan *The Silence*'da sanki farklı bir konu işlenir ve bu film ahengi bozar gibidir. Ancak önceki iki filme göndermelerin olduğu şüphesizdir. Film kısaca özetleyecek olursak; iki üvey olmaları kuvvetle muhtemel kız kardeş ve 8-9 yaşlarında bir çocuğun ne adı ne de milliyetleri hakkında bilgi sahibi olduğumuz bir ülkedeki çoğunluğu bir otelde geçen sahnelerden oluşur. Film *Tiimoka* adında bir şehirde geçmektedir. Bu kelime Estonca "Cellata Ait Olan/Celladın Yeri" anlamına gelir.

Filmde bir Tanrı'dan, onun varlığından ya da yokluğundan bahsedilmez. Buna karşın sanki Tanrı bu film içerisinde adeta gizlenmiştir. Aslında ondan bahsetmeyerek ya da susarak bahsedilmektedir. Bu sebeple filmin adı *Sessizlik*'tir. Bergman *İmgeler* adlı kitabında üçlemekten bahsederken her bir film için şu ifadeleri kullanır: Bu üç filmin konusu bir 'indirgeme'dir- sözcüğün metafizik anlamında. *Through a Glass Darkly*- kesinlik (certainty) başarıldı, *The Communicants*- kesinlik ifşa edildi, *The Silence*- Tanrı'nın sessizliği- negatif etkilenim(Bergman, 1995).

*The Silence* filmi yalnızca İsveç'te değil tüm dünyada yankı uyandırmıştır. Özellikle içerdiği cinsel içerikli sahneler yüzünden birçok ülkede sansür kurullarının devreye girmesine neden olmuştur. Hatta filmin Arjantin'deki dağıtıcısı şartlı olarak bir yıl hapis cezası almıştır(Steene, 2005, s. 252). Film ilk sahnesinden itibaren bir anne ile 8-9 yaşlarındaki oğlu arasındaki kuvvetli bağı yakalamak mümkündür. Bergman'ın annesine duyduğu derin sevgiyi hatırlayacak olursak Johan'ın annesinin sırtını keselerken annesini koklaması ve adeta donakalması bir tür annesine âşık olan çocuğun tasviridir.

Anna'ya âşık olan Ester'in yalvarmasına ve kendisini aşağılanıyormuş hissettiğini söylemesine rağmen Anna giyinip, süslenip dışarı çıkar ve bir garsonu baştan çıkarmaya çalışır. Gittiği tiyatro benzeri yerde kendi kaldığı otelde kalan cüceler gösteri yapmaktadır. Anna hemen yanında kendisine aldırış etmeden sevişen çiftten fazlaca etkilenir ve mekânı terk eder. Asıl amacı garsonla sevişmek olan Anna için Ester'in kıskançlığı çekilmezdir.

Bu sırada Johan otelde kendince hayatı keşfetmektedir. Dilinden anlamasa da otelin yaşlı hizmetçisi onunla çikolatasını paylaşır ve ona kendi ölmüş karısının resimlerini gösterir. Daha sonra garsonla birlikte otele gelen Anna boş bir odaya geçer ancak Johan onları anahtar deliğinden izlemiştir ve hem kızmış hem de üzülmüştür. Ester bir çevirmendir ve birden fazla dili bilen kendine güvenen bir entelektüeldir. Film boyunca sürekli içki ve sigara içen Ester hep hastadır. Sürekli nefessiz kalır ve ataklar geçirir.

En ilginç sahnelerden biri de Anna'nın garsonla otel odasında seks yaptığı sahnedir. Bu sahnede Anna sürekli olarak konuşur ve garsona onu anlamamasının mutluluk verici olduğunu söyler. Sonra, adeta bir itiraf gibi en içten gelecek şekilde Ester'in ölmesini diler. En kötüsü ise Ester'in de oraya gelerek bir tür hem aşağılanma hem de aydınlanma konuşması yapılır. Birbirlerine karşı Hristiyanlık'ın itirafına benzer bir biçimde içlerini dökerler. Anna'nın en büyük amacı Ester'i yaralamak gibi görünür. Çünkü Ester'den ve onu her şey üstten bakan kişiliğinden nefret etmektedir.

Filmin sonuna doğru Anna ile Johan İsveç'e dönmek üzere tren bileti almışlardır ve Ester Johan'a söz verdiği üzere içinde yaşadıkları yabancı dilden bazı kelimeleri içeren bir mektup yazmaya çalışmaktadır. Bu sahnede Ester kendi hastalığını "euphoria" yani gereksiz bir biçimde "aşırı neşe hali" olarak niteler ve bu hastalığın babasında da olduğunu söyler. Buna karşın Ester hiç de öförik değildir. Trende annesiyle birlikte yolculuk eden Johan mektubu çıkarır ve annesi onu alarak bakar, geri verir. Anna tren camını açar yağın yağmurda yüzünü ıslatıp ferahlamaya çalışır ama sanki çocuğuna karşı utanç içindedir. Çocuğun dudaklarının oynayışından filmin daha önceki sahnelerinde de karşımıza çıkan birkaç yabancı kelime olan *hand-kasi* ve *face-najgo* kelimelerini okuduğunu görürüz ve film sonlanır.

William Alexander'a göre her filmin ortak noktası aslında bir biçimde çocuğun bakış açısından yansıtılan ve yetişkinlerin karşısında çaresiz kaldıkları iletişimsizlik ve yalnızlıktır. Üçlemenin tamamında Bergman'ın elleri ve yüzleri birer anlatım aracı olarak kullandığını da görebiliriz. *Through a Glass Darkly*'de Karin'in ellerine sürekli vurgu yapılır hatta Martin bira açarken elini yaralar. *Winter Light* filminde de Papaz Tomas'ın ellerine yakın-çekim yapılır ve Martha'nın elleri egzama dolayısıyla hep gündemdedir. *The Silence*'da da Ester'in ellerine vurgu yapılır hatta o bilinmeyen ülkenin dilinde ilk öğrenilen kelimeler *el* ve *yüz* olur. Üçlemenin içerisindeki her film birbirine göndermelerde bulunur. *Winter Light*'daki balıkçı Jonas Persson *The Silence*'da da zikredilir. Ester, Johan'a dönünce Persson amcasıyla balığa gidebileceğini söyler. *Through a Glass Darkly*'de Johann Sebastian Bach çalınır, *The Silence*'da odaya gelen yaşlı hizmetçiye sadece "Johann Sebastian Bach", "el", ve "yüz" kelimeleri telaffuz edilir(William Alexander, 1974).

Üçlemedeki her filmin en fazla göze çarpan ortak noktalarından biri de çocukların gözünden anlamlandırılmaya çalışılan yetişkinler dünyasıdır. *Through a Glass Darkly*'de ergenliğin kıyasında olan ve babasıyla konuşmaya can atan Minus, *Winter Light*'ta abisi hakkında sorguya çekilen Strandlar'ın çocuğu, Algot'un çocuksuluğu, *The Silence*'da annesinin her fırsatta ortadan kaybolması yüzünden kendi başına dünyayı keşfetmeye çalışan Johan. Tüm bu karakterlerin içerisinde buldukları dünya gerçekliğin korkutuculuğu ve ıssızlığıyla doludur. Anne ve babanın yokluğuna Tanrı'nın sessizliğini ya da umursamaz hatta düşmanca olduğunu da eklersek Bergman'ın çocukluk dünyası hakkında fikir edinebiliriz.

W. Alexander'a göre bu dünyanın ne denli soğuk, ürkütücü, hastalıkla dolu, enest ilişkiye yol açacak denli yalnız ve psikolojik olarak rahatsız, ölüm korkusuyla dolu, hoşgörüsüz, cinsel şehvetin nefret uğruna yaşandığı bir dünya olduğunu satırlar boyunca her üç filme de atıflarla anlatır ve Jonas'ın can alıcı sorusunu sorar: "Neden

yaşayalım ki?" D. Wimberley için de Bergman'ın sineması tam anlamıyla Albert Camus felsefesinin temele alındığı bir sinema üretimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü onun için de Bergman için de, özellikle üçlemede temel soru bu olsa gerektir (Amos Darryl Wimberley, 1978, ss. 1-2).

Bergman için *Üçleme*'nin filmlerinin en belirgin noktalarından biri de karakterlerin içinde bulunduğu iletişim ya da tam olarak ifade etmek istedikleri şeyi ifade edememe sorunlarıdır. Buna karşın yine her filmde bu iletişimsizliği bertaraf eden anlar mevcuttur. Bu anlar çoğunlukla kısa olsa da çok kritiktirler. *Through a Glass Darkly*'de "babam benimle konuştu", *Winter Light*'in sonunda yalnızca Martha için komünyon ayinini yapan Papaz Tomas'ın bir tür aydınlandığı sahne, *The Silence*'in son sahnesinde Ester'in mektubunu okuyan Johan. Bergman için hayattaki en önemli şeylerden biri de diğer insanlarla konuşmaktır, öteki türlü ölüsünüzdür, tıpkı günümüzdeki birçok insanın ölü olduğu gibi. Ancak iletişime, anlamaya ve sevgiye yönelik ilk adım atıldığında gelecek ne kadar çetin olursa olsun artık kurtulmuşsunuzdur (Playboy, 1964).

## V. *Virgin Spring/Genç Kız Pınarı*

Bergman'ın filmlerinin içerisinde en fazla teolojik ve dindar Varoluşçu öğeler barındıran filmlerinden biri de Bergman'a ilk Oscar Ödülü'nü kazandıran *Virgin Spring* filmidir. Filmin konusu 13. Yüzyıl'a ait *Töre'nin Kızı Vange'de* adlı halk türküsünden esinlenilerek oluşturulmuş kısa hikayeye dayanmaktadır. Senaryo Ulla Isakson'a aittir. Filmde güçlü bir aile babası olan Hristiyan Töre'nin bakire kızı kiliseye kutsal bir ayin olan mum getirme ayinini gerçekleştirmek üzere evin hizmetçisi Ingeri ile birlikte yola çıkar. Henüz Hristiyanlık'la yeni tanışmış olan İsveç'te hala daha Odin kültü devam etmektedir ve Ingeri, Odin'e referansla bakire genç kız Karin'i kıskandığı için ona büyü yapmayı denemiştir.

Yolda başıboş çobanlarla karşılaşan Karin onlarla yemeğini paylaşacağı esnada her nasılsa kötülük çobanları esir alır ve iki çoban Karin'e tecavüz ettikten sonra onu vahşice öldürürler. Tüm bu sahnelere Ingeri de tanık olmakla birlikte pek fazla birşey yapmak istemez. Karin'in kıymetli elbiselerini yanlarına alırlar ve güneye doğru giderken Karin'in evine varırlar. Geceleri çok soğuk olduğu için burada konaklamayı teklif ederler. Töre'nin yanıtı olumludur hem onlara da iş de teklif etmeyi planlamaktadır. Ancak çobanlardan biri henüz eve dönmemiş ve bu haliyle büyük bir endişeye neden olan Karin'in elbisesini yine Karin'in annesine satmaya çalışınca Mareta hiç renk vermez ve kocasına danışması gerektiği söyleyerek odadan çıkar. Çobanları uyudukları yere kilitler ve Töre'ye durumu anlatır. Töre'nin intikamı gerçekten vahşice olur.

Töre'nin, aslında masum olan ve olanlara anlam veremeyen küçük çocuğu da duvara çarparak öldürmesi insan ruhunda bir burukluk yaratır. Daha sonra Ingeri'nin yol göstermesiyle birlikte Karin'in cesedinin olduğu yere doğru yola çıkılır ve cesede ulaşıldığında yaşananlar gerçekten Hristiyan Tanrı'sının neden sessiz olduğuna dair en derin sitemi resmeder. Ancak Töre olanları anlamlandıramasa da inanmaya devam edeceğini tam da oraya bir kilise inşa edeceğinin sözünü verir. Filme ismini veren durum ise Karin'in cesedi yerinden oynatıldığında yaşanır.

Karin'in cansız bedeni yerinden oynatıldığında tam altından bir pınar fışkırmaya başlar ve Ingeri bu sudan içer, Mareta da Karin'in yüzünü bu pınarın suyuyla yıkar. Filmin İsveççe adı *Junfrukellan* yani *Gençlik Pınarı'* dir. Ancak filmin vermek istediği mesaj Hristiyanlık ile Paganizm arasında yaşanan savaşın galibinin Odin olduğu yönündedir. Andrew Franz'ın oldukça yerinde bir biçimde tespit ettiği gibi film aslında birbirlerine rakip olan iki kültürün çatışmasını anlatır.

Franz'a göre *Virgin Spring* filmi tam anlamıyla kültürlerin çatışmasını ifade etmektedir. İskandinavya ve özelinde günümüz İsveç topraklarının Hristiyanlığa geçişi hem çok geç hem de şiddet yoluyla olmuştur. Milattan sonra 1000'li yıllarda bile Hristiyanlık İsveç'te sadece bölgesel biçimde yayılabilmektedir. Bu sebeple Pagan kültürden dönüş diğer Avrupa ülkelerine nazaran çetin olmuştur. İsveç hem Hristiyanlığa hem coğrafi olarak uzak kalmıştır hem de tarihsel anlamda geç bir dönemde Hristiyanlığa geçilmiştir. Filmin işlediği bu inanç ve düşünce değişimini en güzel "Nordik ırkların vahşi ve savaşçı Pagan kültürüne karşı Hristiyanlığın affediciliği ve lütuflarlığı" ekseninde okunabilir(Andrew Franz, 2008).

Eskiden Pagan tanrılarına tapılan Uppsala'daki Yüksek Tapınak'ın yerine -ki şu anda Gamla Uppsala denilen eski ya da antik şehrin bulunduğu yerdedir- şu anda bulunan dev, gotik katedral Cistercian rahipleri tarafından yapılmıştır. İsveç'teki en eski ve en yüksek katedral olan bu bina Bergman'ın doğduğu eve çocukluğunu geçirdiği sokağa çok yakındır. Bu katedrali *The Fanny and Alexander* ve *The Blessed Ones* filmlerinde sıklıkla görebiliriz. Katedralin asıl temsil ettiği şey ise Pagan kültürünün mağlubiyete uğratıldığı ve Hristiyan kültürünün galip geldiği düşüncesidir. Uppsala'nın adeta tek simgesi haline gelen katedrali şehrin en uzak noktasından bile görmek mümkündür ve yaklaşık 119 metre yüksekliğiyle önünden duran bir kişiye, Hristiyan Tanrı'sının mabedinin devasılığı karşısında, bir küçüklük hissi yaşatır.

Cistercian rahiplerine ait olan tüm özellikler ve ritüeller filmde gösterilmiştir. Karin'in annesi Mareta'nın asketik tutumları, Töre'nin yemek öncesi aileye liderlik eden duası ve Hristiyan gelenekler konundaki katılığı ve sürekli olarak suçlu, itiraf ederek kurtulmaya yatkın vicdanlar örnek olarak gösterilebilir. Bunak karşın Odin bir savaş tanrısıdır. Asıldığı ağaçtan yeniden dirilmesinin nedeni insanlık için değil kendisi içindir. Yüceltilen değerler ise savaş, intikam, vahşi avlar gibi Hristiyanlığın karşı çıktığı pagan adetleridir. Odin çok farklı biçimlerde kendini gösterebilir. Sembol olarak ağaçlar, siyah kargalar, ateş ve duman gibi semboller Odin'i temsil eder(Andrew Franz, 2008).

Filmi Kierkegaardçı felsefe ışığında değerlendirdiğimizde göze çarpan iki önemli husus bulunmaktadır. Bunlardan birincisi insanın düşünsel dünyasının Pagan ve Hristiyan olmak üzere iki farklı temel kategori altında değerlendirilebileceği düşüncesidir. Kierkegaard için bu ayırım en temel ayırimlardan birisidir. Aslında bu ayırımı kısaca Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyeti de içine alacak biçimde Göksel dinler veya Ortadoğu din geleneği karşısında Paganizm olarak da düşünmek mümkündür. İkinci husus da filmin "credo quia absurdum est" yani "inanıyorum çünkü saçma" düşüncesini birebir yansıtır olmasındadır(Steene, 2005, s. 243).

Film, evin hizmetine bir lutuf olarak kabul edilmiş karnı burnunda hizmetçi Ingeri'nin ateş başında çalışırken Odin'e gelmesi için çağrı yaptığı sahneyle başlar.

Ingeri Odin'e inanan alt sınıf işçiyi temsil eder. Töre'nin kızı Karin'i ölesiye kıskanmaktadır çünkü beğendiği adamın dans teklifini kabul edip onunla dans etmiştir. Bütün ilgi bu güzel ve bakire kızın üzerindedir. Ertesi gün gideceği yolculuktaki azıklık ekmeğinin içerisine bir kurbağa yerleştiren Ingeri -siyah kurbağalar da Odin'in birçok sembolünden birisidir- aslında Karin'e kara büyü yapmaya çalışıyordu.

Töre ve Mareta Hristiyanlığa son derece bağlı bir çifttir ve Mareta elini mumla yakmak gibi çileci ritüelleri de devam ettirmektedir. Töre ise kızını çok fazla seven bir baba görünümündedir ve bu durum Mareta'yı bile kıskandıracak kadar ileridir. Kiliseden mumları alması için gitmesi gereken kişi evin genç kızıdır ve Töre bu kurala uyulmasını ister. Karin Ingeri'yle birlikte yola çıkarlar ve ormanın içine doğru Ingeri bir karabüyücü ile karşılaşır. bu kara büyücü aslında Odin'in ta kendisidir ve Ingeri'yle aralarına geçen konuşmadan onun halihazırda Karin'e tecavüz ettikten sonra öldürecek olan çobanların öleceğini bildiğini anlarız.

İkisi yetişkin biri 9-10 yaşlarında bir çocuktan oluşan üç kişilik kardeş çobanlar Karin'i birlikte yemek yeme bahanesiyle kandırır. Kısa süre sonra dilsiz olan çoban asıl isteğini açığa vurur. Tecavüz ve öldürme eyleminin başlaması Ingeri'nin ekmeğe arasına koyduğu kurbağanın kazara ortaya çıkmasıyla mı başladığı yoksa halihazırda Odin'in filmin başından beri bu suç ve intikam sarmalını hazırladığını bilemeyiz. Asıl ilgi çekici olan şey ise yetişkin çobanların Karin'e tecavüz edip onu öldürdükten sonra küçük kardeşi orada nöbetçi bırakıp keçilerini almaya gittiklerinde küçük kardeşin yaşananlar karşısında midesinin bulanması ve kusmasıdır. Karin'in çıplak cesedini de toprakla biraz olsun örtmeye çalışır ama midesi sürekli bulanır.

Töre'nin canından çok sevdiği kızını öldüren çobanları öldürürken küçük çocuk da Mareta'ya sığınmıştır ancak Töre'nin öfkesi öyle büyüktür ki, çocuk olmasına bakmaksızın onu da duvara çarparak öldürür. Bu kuşkusuz seyircinin de içini acıtır ve intikamın her koşulda ileri gittiğini simgeler. Gözden kaçmaması gereken bir nokta da Töre ve Mareta'nın aksine pagan Ingeri'nin Hristiyan eğilimler göstermesidir. Töre'nin çobanları öldürmeden biraz önce Ingeri'yle karşılaşması Ingeri'nin yaptığı ve dilediği her şeyi itiraf etmesi oldukça Hristiyanca'dır.

Filmin son sahnesinde Töre kızının cesedine biraz baktıktan sonra uzaklaşır ve yere yığıldıktan sonra şu sözleri söyler: "Tanrım, bunu gördüm. Masum bir kızın ölümünü ve benim intikamımı. Bunların olmasına izin verdin. Seni anlamıyorum. Seni anlamıyorum ama yine de günahım için af diliyorum...Sana söz veriyorum Tanrım, burada, tek çocuğumun öldüğü yerde bir kilise inşa edeceğim, kendi ellerimle."

## VI. Sonuç

*Kötülük problemi* olarak da adlandırılan felsefi problemin bir parçası olarak Tanrı'nın neden kötülüğe izin verdiğine ilişkin bir tavır olarak da okunabilecek olan bu sahne aslında tam anlamıyla imancılık/fideizm akımının söylediğiyle uyuşur. Kullar aslında Tanrı'nın sonsuz gücü ve bilgisi karşısında acizdirler ve onu anlama konusundaki tüm çabaları sonuçsuz kalacaktır. Yapılabilecek olan tek şey sebatla iman etmek ve af dilemektir. Absürd olana inanmak Hristiyan imanının özüdür. Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme* adlı eserinde tartıştığı problem bundan ibarettir. İbrahim nasıl olur da mucizevi



bir biçimde gelen tek erkek evladını gözünü kırpmadan öldürecek kadar cani ve ahlak-dışı olabilir? Yanıt ise İbrahim'in absürdün gücüne inanması ve etiği teleolojik olarak askıya almasıdır. Onun imanında zerre güvensizlik, umutsuzluk ve kuşku olmamıştır. Tanrı'nın bir koç göndereceğini hiçbir biçimde bilmemesine karşın yine de kararlı bir biçimde Tanrı'nın isteğini yerine getirmeye çalışır ve çocuğunu bu yolla geri alır.

Kierkegaard'ın düşünsel tasarımında en büyük yeri tutan kavramlardan biri de 'absürd' kavramıdır ve bu absürd olan iman etmek aslında gerçek anlamda bir Hristiyan olmanın ilk koşuludur. Absürd olan aslında saçma olan demek değildir. Saçma kavramı ile absürd kavramını ayıran ince çizgi; absürdün, aklın artık sonuna gelinen yerde başlamasıdır. Buna karşın saçma ise aslında akledilemeyecek olan akla aykırı olan demektir. Her ne kadar absürd bir anlamda bu özellikleri içerse de sadece saçmaya indirgenemez. Nasıl İbrahim hiç tereddüt etmeden çocuğunu kurban etmeye götürdüyse Töre de aynı biçimde Tanrı'ya inanmaya devam edecektir. Acıların belki de en büyüğünü yaşamış olsa da absürdün gücüne iman eden Töre aslında 'sonsuz teslimiyetin şövalyesi'dir.

Ingmar Bergman oldukça uzun sanat yaşamı boyunca belirli kategorilere ayrılabilir biçimde filmler çekmiştir. 1950'li yıllarından başından itibaren başlayıp 1960'ların sonuna değin çekilen filmlerin çok büyük bir bölümü, eğer ticari kaygı temelde değilse, Varoluşçu düşüncenin etkisi altındadır ve yine bu filmlerde işlenen tüm konular öyle ya da böyle Varoluşçu düşüncenin temel kavramlarıdır. Bu döneme genellikle 'Dinsel, Varoluşsal dönem' denmektedir(Steene, 2005, s. 144).

Bergman yalnızca kötülük probleminde dair sorgulamalar yapmaz. Bununla birlikte aslında Teoloji ve Felsefe'nin temel kavramlarını incelemeye çalışır. Örneğin 'Tanrı'nın mahiyeti nedir? İman etmek ne demektir? Tanrı tüm bu acılara neden sessiz kalmaktadır? Umutsuzluk neden günahdır? Modern insan neden bu denli varoluş kaygısı içindedir? Tüm bu varoluşsal bunlamı aşmanın yolu imandan mı geçer yoksa başka türlü bir farkındalık mümkün müdür?' vs. benzeri soruların cevapları aranır. Yukarıda incelemeye çalıştığımız her film aslında Varoluşçu düşüncenin temel bir kavramın sorgulanmasına yöneliktir.

*Aynadaki Gibi* filmi tam manasıyla Tanrı'nın mahiyetinin incelenmesine yönelik bir filmidir. Bu açıdan bakıldığında belirli belirsiz bir Tanrı kavramı yerine aslında Tanrı'nın sonsuz sevgi olduğu sonucuna ulaşılır. Her ne kadar Bergman Tanrı hakkındaki düşüncelerini ilerleyen yaşlarında değiştirecek olsa da filmin çekildiği yıllar açısından bu durum böyledir. *Kış Işığ* filmi ise umutsuzluk kavramını adtea tüm yönleri ve türleriyle birlikte inceler ve bize umutsuzluğun aslında hiç kimsenin kaçamayacağı varoluşsal bir durum olduğunu, ondan en uzaktaymış gibi duran bir kişinin bile aslında en derin umutsuzluklar içinde olabileceğini gösterir. *Sessizlik* filmi ise neredeyse tüm Varoluşçu düşünürlerin ortaya attığı bir fikir olan 'insanı kendisini değerlendirmesi' ya da 'insanın kendi varoluşunu bir problem olarak ele alması' olarak okunabilir. Burada dilini bilmediği bir ülkenin bir şehrinde kendi varoluşlarını bulmaya çalışan iki kız kardeş ve bir çocuğun yaşadıkları çocuğun gözünden anlatılır. Film tam anlamıyla insanın kendi varoluşunu değerlendirebilmek ve anlayabilmek için durması gerektiğini

anlatmaya çalışır. İki kız kardeşin seyahati, yaşadıkları ve birbirilerine itiraf ettikleri şeyler, birbirlerini suçlamaları bir 'tür varoluşsal değerlendirme' olarak görülebilir.

*Genç Kız Pınarı* filmi sadece kötülük değil, daha önce de söylendiği üzere, absürd kavramını da inceler. Filmde Hristiyanlık ile Paganizm karşıt iki kültür, güç gibi gösterilmiş ve bir anlamda Hristiyanlığın lehine olacak şekilde sonuçlanmıştır. Töre yıllar yılı Hristiyanlık adına elinde kılıçla savaşarak elde edemediği ya da edemeyeceği 'sonsuz teslimiyetin şövalyesi' ünvanını çok daha zorlu olan bir sınavdaki tavrından dolayı alır. Evladı öldürülmüş olmasına ve Tanrı'nın bununla neyi kast etmiş olabileceğine dair en ufak bir fikrinin olmamasına karşına yine de ona inanmaya devam edecektir. Töre böylelikle gerçek anlamda 'şövalye' olmuştur.

**KAYNAKÇA**

- Amos Darryl Wimberley. (1978). *Bergman and the Existentialists: A Study in Subjectivity*. The University of Texas.
- Andrew Franz. (2008). Ingmar Bergman's *The Virgin Spring*: Cultures in Conflict. *Contemporary Justice Review, Routledge, 11(2)*, 187-191.
- Bergman, I. (1960). *Four Screenplays: Translated from the Swedish by Lars Malmstrom and David Kushner*. Simon and Schuster.
- Bergman, I. (1995). *Images: My Life In Film* (M. Ruuth, Çev.). Arcade Publishing.
- Kalin, J. (2003). *The Films of Ingmar Bergman*. Cambridge University Press.
- Kierkegaard, S. (2009). *Korku ve Titreme* (İ. Kapaklıkaya, Çev.). Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Playboy. (1964). *PLAYBOY Magazine Volume 11 Number 6 (June 1964)—Ingmar Bergman interview*. Playboy.
- Shaw, D. (2017). *Movies with Meaning: Existentialism through Film*. Bloomsbury Academic.
- Steene, B. (2005). *Ingmar Bergman: A Reference Guide*. Amsterdam University Press.
- William Alexander. (1974). Devils in the Cathedral: Bergman's Trilogy. *Cinema Journal, 13(2 Spring)*, 23-33.
- William Charles Pamerleau. (2009). *Existentialist Cinema*. Palgrave & Mac Millan.

Makale Geliş Tarihi | Received: 28.06.2024

E-ISSN: 2148 - 9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 23.09.2024

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

Araştırma Makalesi | Research Article

## DÖNÜŞÜMÜ DÜŞÜNMEK:

## ARŞİV, TELE-TEKNOLOJİLER VE YAPISÖKÜM

Tacettin ERTUĞRUL<sup>1</sup>

**Öz:** Bu makalede tele-teknolojiler, yapısöküm ve arşiv temaları arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusuna yanıt vermeye yöneliyoruz. Soruyu Jacques Derrida'nın düşünsel mirasına referansla yanıtlamayı deniyoruz. Böyle bir ilişkinin tespit edilişi insanın dünyada teknik/teknolojik dolayimlarla birlikte varoluşu hakkında bir değerlendirmeye iç içe geçmektedir. Söz konusu değerlendirmenin temel niteliği ise teknik/teknolojik dolayimların bizzat dünya deneyiminin kendisini dönüştürdüğü iddiasında yatmaktadır. Makalede Derrida külliyatının teknik/teknoloji meselesini düşünmek için taşıdığı zengin kaynağa işaret edilmekte; yapısöküm terimine ilişkin bir açıklama sunulmakta, yapısökümün yalnızca dar anlamıyla metinde değil ama geniş anlamıyla metinde de iş başında olduğu, dolayısıyla tarihte ve toplumda da iş başında olduğu vurgulanmakta; teknolojilerin ve tele-teknolojilerin yapısökücü veçhesine ilişkin bir saptama sunulmakta; arşiv meselesi teknolojilerin söz konusu yapısökücü veçhesi çerçevesinde bir örnek tema olarak ele alınmakta; tele-teknolojileri teknolojinin terapötik ve toksik çifte karakterine ilişkin bir kavramsal zemin üzerinden değerlendirmenin önemine dikkat çekilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Arşiv, Tele-teknolojiler, Teknik, Yapısöküm, Derrida

## THINKING ABOUT TRANSFORMATION:

## ARCHIVE, TELE-TECHNOLOGIES AND DECONSTRUCTION

**Abstract:** In this article, we aim to answer the question: what is the relationship between tele-technologies, deconstruction and archive themes? We try to answer the question with reference to Jacques Derrida's intellectual heritage. Determining such a relationship is intertwined with an evaluation of the existence of humans in the world with technical/technological mediations. The basis of this evaluation lies in the claim that technical/technological mediations transform the experience of the world itself. In this article, the rich source of Derrida's works for thinking about the technics/technology will be pointed out; an explanation of the term deconstruction will be presented, emphasizing that deconstruction is at work not only in the text in its narrow sense,

<sup>1</sup> Doç. Dr. | Assoc. Prof.

İstanbul Esenyurt Üniversitesi, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü | İstanbul Esenyurt University, Faculty of Arts and Social Sciences, Department of Sociology  
tacettinertugrul@esenyurt.edu.tr  
0000-0003-3407-2451

but also in the text in its broad sense, and therefore in history and society; a determination will be made regarding the deconstructive aspect of technologies and tele-technologies; the archive issue will be discussed as an exemplary theme within the framework of the deconstructive aspect of technologies; attention will be drawn to the importance of evaluating tele-technologies on a conceptual basis regarding the therapeutic and toxic dual character of technology.

**Keywords:** Archive, Tele-technologies, Teknik, Deconstruction, Derrida

Bernard Stiegler'in değerli hatırası için,

## 1. Giriş

Jacques Derrida Çağdaş Fransız Felsefesi'nin son derece üretken ve yaratıcı bir figürüdür. Ardında büyük bir düşünsel miras bırakmış olan düşünürün yayımlanmış çok sayıda eserinin yanı sıra, dersleri ve seminerleri için hazırladığı kimi metinler de halen yayımlanmayı beklemektedir. <sup>2</sup> Derrida'nın yazısı okurları tarafından değerlendirilmekte, yorumlanmakta ve dolayısıyla yeniden yazılmaktadır. Onun düşünsel mirası üzerine dünya üzerinde çok sayıda çalışma ve eserin varlığına tanıklık ediyoruz. Filozofun düşüncesi katettiği alanın enginliğine uygun olarak muazzam bir genişlikte yankılanmayı ve yeniden şekillenmeyi sürdürmektedir. Edebiyat eleştirisinden mimariye, hukuk teorisinden sanata, feminist teoriden dilbilime dek bu yankıları takip etmek mümkündür. 1970'lerden itibaren Derrida'nın eserleriyle farklı eksenler üzerinden yakın temaslar kuran metinler bugün büyük bir külliyat oluşturmaktadır.

Bu çalışmada biz Jacques Derrida'nın muhtelif eserlerinde takip etme imkanı bulabildiğimiz tele-teknolojiler, yapısöküm ve arşiv temalarını ön plana çıkaran bir düşünce geliştirmeye yöneliyoruz. Bu temalar arasında dikkat çekici bir ilişki bulunduğunu ileri sürüyoruz ve söz konusu ilişkiyi belli bir güzergah içinde ortaya koymayı hedefliyoruz. Böyle bir ilişkinin saptanmasının aynı zamanda şu anlamı taşıdığını da ifade etmek uygun olur: Genel olarak teknolojilerdeki ve özel olarak da arşivleyen tele-teknolojilerdeki dönüşüm insanın yanında ve dışında gerçekleşen bir dönüşüm olmaktan ziyade bizzat insanın dünyada olma biçiminin kendisindeki bir dönüşümdür. Teknolojilerdeki dönüşümle birlikte insanın dünyada olma biçimi, dünya tasarımı, dünyayla kurduğu ilişki, yaşam dünyası, başkalarıyla birlikte var olma modalitesi dönüşüme uğramaktadır. Bu çalışmada Derrida'nın düşünsel mirasını hareket noktası olarak ilk planda Derrida külliyatının teknik/teknoloji üzerine yeniden düşünmek için taşıdığı zengin olanağa işaret ediyoruz. Bu bakımdan söz konusu zenginliği gösteren bir dizi temayı dikkatlere sunuyoruz. Ardından Derrida'da yapısöküm terimi etrafında genel bir değerlendirme sunuyoruz. Daha sonra bu genel

---

<sup>2</sup> Derrida'nın seminerlerinin bir dökümü için Pierre Delain'in dikkat çekici web sitesine başvurulabilir. Bkz. <https://www.idixa.net/Pixa/pagixa-1310010000.html>

değerlendirme zemini üzerinde tele-teknolojilerin yapısökücü bir karakter taşıdığını iddia ederek bu karakteri hangi anlamda taşıdığını gerekçelendirmeye yöneliyoruz. Arşiv temasını ise söz konusu yapısökücü etki çerçevesinde bir örnek olarak gündeme getiriyoruz. Bu çerçevede arşivleyen tertibatın yapısındaki dönüşümün deneyimin kendisini dönüştürdüğünü saptıyoruz. Son olarak çağımızın arşivleyen tele-teknolojilerinin zehirli (toksik) ve sağaltıcı (terapötik) etkilerini bir arada düşünmek bakımından bir kavramsal zemin sunmak amacıyla *pharmakon* ve *ilavelikame (supplément)* kavrayışlarının önemine işaret ediyoruz.

Bu çalışma dikkate sunduğu üç terim – tele-teknolojiler, yapısöküm ve arşiv- arasındaki bağıntıyı ortaya koymaya yönelirken Derrida düşüncesiyle bu çerçevede kurulabilecek temas olanaklarının çoğulluğunu tüketme iddiasında değildir. Dolayısıyla bu meseleye ilişkin olası güzergahlardan birinden geçildiğini ve aslında bir güzergahın inşa edildiğini not etmek önemlidir. Burada gerçekleştirdiğimiz soruşturma Derrida'nın metinleri içinden geçerek kendi yolunu açmaktadır. Girişilen iş sadece odaklanılan bir bağıntıya ait verili ipliklerin üzerini belli bir renkle boyayarak Derrida külliyatındaki bir deseni açığa çıkarmaktan ibaret değildir. Kendilerinden hareket edilen felsefi metinler kendi özgün örgülerine sahiptir. O metinlerin bu makalede bir soru etrafında yeniden değerlendirilmesi, ipliklerin yeniden örülmesiyle ve dolayısıyla da yeni ipliklerin örülmesiyle gerçekleşmektedir.

## 2. Derrida'da Teknik Sorusu İçin Başlangıç Notları

Yaygın alımlama hesaba katıldığında, Jacques Derrida'nın adı anıldığında ilk planda bir teknoloji düşünürü akla gelmez. Bununla birlikte filozofun muhtelif metinlerinde teknik meselesinin yer aldığını görürüz. Aslında bu durumun da ötesinde eserlerinde teknik sorusuyla ilişkilendirilmeyi bekleyen bir çok düşünce çizgisi bulunmaktadır. Gerçekten de Derrida külliyatında bulunan dağılmış iplikleri takip ederek ve yeniden örerek Derrida'da teknik meselesinin izini sürmek verimli sonuçlara yol açar. Bu zenginliği açığa çıkarabilmek için Derrida'nın eserlerinde dar anlamıyla teknik konusunun belirlediği noktalarla sınırlı kalmaksızın Derrida mirasıyla birlikte tekniği düşünmenin imkanlarına yönelmek de önem taşımaktadır.

Derrida düşüncesini teknik/teknoloji meselesi etrafında değerlendiren çalışmaların geçmişte de var olmakla birlikte görece daha yakın bir dönemde daha büyük bir ivme kazandığını ifade edebiliriz.<sup>3</sup> Düşünmenin talep ettiği ihtimamı gösteren okur Derrida

---

<sup>3</sup> Derrida düşüncesinde teknik meselesine erken yönelişlere bir örnek olarak Fransız filozof Bernard Stiegler'i anabiliriz. Stiegler'in erken dönem çalışmalarından son dönem eserlerine dek Derrida düşüncesiyle teknik/teknoloji meselesi etrafında önemli bir ilişkiyi sürdürmüş olduğunu görüyoruz. Genel olarak ise Derrida ve teknik konusunda son yıllarda giderek artan bir ilgi göze çarpıyor. Muhtelif makaleler ve kitap bölümlerinin yanı sıra şu çalışmaları da bu çerçevede anabiliriz: Bkz.: Arthur Bradley, *Originary Technicity: The Theory of Technology from Marx to Derrida*, Palgrave Macmillan, 2011; Tacettin Ertuğrul, *Jacques Derrida et le problème de la technique*, Paris: L'Harmattan, 2020; Björn

düşüncesini teknik meselesi etrafında yorumlamanın üretici karakterine tanıklık eder. Üzerinde durulabilecek alanın zenginliğine işaret etmek amacıyla, Derrida'nın yapıtında teknik meselesiyle ilişkili olan, ilişkinin doğrudan Derrida tarafından kurulduğu ya da ilişkiyi okurun kurabilecek olduğu kimi temaları anmak uygun olacaktır. Burada vereceğimiz listenin ucu açıktır. Bir son söz imkansızdır zira her okuma girişimi kaçınılmaz olarak kendisiyle birlikte getirdiği ilavelerle bir metni yeniden icat edebilir. Herhangi bir yeniden icat ise ancak kendisini gerekçelendirme gücü ölçüsünde ciddiye alınmayı hak edecek ya da etmeyecektir. Burada işaret edeceğimiz temaların her birinin Derrida tarafından teknik kavramının vurgulanması suretiyle teknik üzerine bir düşünüm olarak ön plana çıkarılmış olduğunu söyleyemeyiz. Bazen Derrida metinlerinde teknik kavramının satır arasında geçip gittiği görülebilir; bununla birlikte metinleri teknik kavramına ya da kavrayışına odaklanarak yeniden değerlendirdiğimizde bir ağ belirmektedir. Dolayısıyla burada sunduğumuz dökümden Derrida'nın kendisi tarafından formüle edilmemiş olan ancak Derrida okumamızın neticesi olan bağıntıların ve kavramsallaştırmaların da var olduğunu belirtmeliyiz. Bu ön açıklamalarla birlikte teknik/teknoloji meselesiyle ilişkilendiğini düşündüğümüz kimi bölgeleri dikkate sunacağız. Burada söz konusu bölgelere ilişkin olarak detaylı bir argümantatif yapı sunma imkanı bulunmadığı için vereceğimiz dökümün daha ziyade bir işaret etme karakteri sergilediğini kabul ediyoruz.

Derrida'nın eserleri gösteren (signifiant)/gösterilen (signifié) ayrımı çerçevesinde gösterenin düşünce tarihinde teknik bir araç olarak kavranılmasının problematizasyonuna imkan vermektedir.<sup>4</sup> Yine Derrida düşüncesinde karşılaştığımız mutlak gösterilenin yokluğu tezi ve dilin bir tele-teknik oluşu saptaması çerçevesinde felsefenin bir hakikat tekniği olarak değerlendirilmesi olanağı açıktır. Bu hususla bir bağıntı içinde, Derrida düşüncesinin yorumlanması suretiyle felsefe tarihinin farkın/ertelemenin (différance) teknik olarak hakimiyet altına alınması çabası şeklinde okunması da mümkündür.<sup>5</sup> Derrida'da Martin Heidegger düşüncesiyle bir diyalog ve tartışma içinde tekniğin özünün teknikten azade olduğu tezinin tartışmaya açıldığını da

---

Sjöstrand, Derrida and Technology: Life, Politics and Religion, Translated by Stephen Donovan, Switzerland: Springer, 2021; Anne Alombert, Penser l'humain et la technique, Simondon et Derrida après la métaphysique, Lyon: Ens Éditions, 2023. 2019 yılında Joseph Cohen ve R.Z. Orly'nin Derrida ve teknik sorusu etrafında düzenlediği kolokyumu da anabiliriz: Derrida et la Technologie, 2,3,4 mai 2019, Reid Hall, Columbia Global Centers, Paris.

<sup>4</sup> Özellikle *De la grammatologie*'den hareketle bu çerçevede gerçekleştirilen bir okuma için bkz.: Ertuğrul, 2020: 23-31.

<sup>5</sup> Derrida'nın *La voix et le phénomène* metninden aktardığımız aşağıdaki ifadeyi de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür: "metafizik, felsefe, varlığın mevcudiyet olarak belirlenimi nesne-varlığın teknik hakimiyet altına alınışı olarak sesin çağıdır" (Derrida, 1993a: 84).

görürüz.<sup>6</sup> Bir başka husus yapısökümün teknikleri meselesi olarak saptanabilir.<sup>7</sup> Derrida'nın Platon okumasından hareketle *pharmakon* olarak yazı (Derrida, 1972) ve *pharmakon* olarak teknik bahsini gündeme getirmek ve tekniklerin *pharmakon* karakterini filozofun başka metinlerinde de takip etmek mümkündür. Derrida'nın Rousseau okumasından yola çıkarak Derrida'nın söz ve yazı, doğa ve kültür ekseninde geliştirdiği değerlendirmeleri (Derrida, 1967a) teknik bahsine doğru genişletmek suretiyle tekniğin *supplément* olarak yani *ilavelikame* olarak değerlendirilmesi imkanı ve doğanın ilavesel olmayan kavranışının problematizasyonu da mümkündür. Filozofun Rousseau okumasında doğrudan karşımıza çıkmamakla birlikte değerlendirme hattına yerleşerek geliştirilebilecek bir yorumla Rousseau'daki bedensel kendine mevcudiyet kavrayışının ötesinde beden ve yapay enstrümanlar ilişkisinin yeniden düşünülmesi olanağı da dikkat çekmektedir. Yine Derrida'da tele-teknolojiler ve yazı arasındaki bağıntı; iz, arşiv ve teknik arasındaki ilişki; artefaktüalite ve teknik; olay ve tele-teknolojiler; yapısöküm ve teknoloji; kameralar önünde felsefe yapmak; piyasa, homojenleştirme ve teknik; teknikler vasıtasıyla ortak-kayıtlar (co-inscriptions); tanıklık meselesi ve yeni teknolojiler (Derrida ve Stiegler, 1996a); makede bir hesaplanamazlığın varlığı<sup>8</sup> gibi hususlar değerlendirmeye açıktır. Derrida'nın kendi formülasyonu olmamakla birlikte farkın/ertelemenin (*différance*) arşi-teknicite (*archi-technicité*) olarak değerlendirilmesi ve yine yaşam ile tarihin pharmako-ilavesel teknografi olarak yorumlanması da bir kavrayış hattı açmaktadır (Ertuğrul, 2020). Derrida'nın Hobbes okuması çerçevesinde ortaya koyduğu protez-devlet, robot-devlet değerlendirmesi ise politik felsefe ve teknik ilişkisi düzleminde özel bir ilgiyi hak etmektedir (Derrida, 2007; Derrida, 2008). Teknoloji, hesaplanabilirlik ve geleceğe açıklık ilişkisi yine dikkate alınması gereken bir tema olarak karşımıza çıkmaktadır. Teknikler ve arşiv bağıntısı ise son derece zengin bir diğer konu olarak belirlemektedir (Derrida ve Stiegler, 1996a; Derrida, 1995a; Derrida, 1967b). Bu noktada duruyoruz ve daha önce işaret ettiğimiz gibi tematik zenginliğe işaret etmek amacıyla gündeme getirdiğimiz bu listenin ucunu açık bırakıyoruz.

Bu makalede az önce andığımız kimi temalarla da ilişkilenen bir metinsel ağdan geçerek tele-teknolojiler, yapısöküm ve arşiv arasındaki bağıntıyı belirli bir güzergah içinde kavramayı deneyeceğiz. Bu güzergah dünyada teknolojilerle birlikte gerçekleşen dönüşümü değerlendirmeye yönelik bir kavrayış da sunmaktadır.

### 3. Yapısöküm ve Tele-teknolojiler

---

<sup>6</sup> Örneğin Derrida şöyle demektedir: “Bana öyle geliyor ki düşünülebilir olanın bu saflaştırılması apaçık değildir” (Derrida ve Stiegler, 1996a: 149-150). Ayrıca bkz.: “Düşünce ve teknik arasındaki ayrımı (gizli, incelikli, yüce ya da inkar edilmiş olsa bile, bilhassa hiyerarşi kurucu bir eğilime sahip olduğu zaman) sorunsallaştırmakla başlamayan ve onunla boy ölçüşmekle ya da boy ölçüşmeye hazırlanmakla başlamamış olan bir yapısöküm yoktur” (Derrida, 1988: 109).

<sup>7</sup> Örneğin bkz.: “Az ya da çok, her halükarda bir eleştiriden başka bir şey olan yapısöküm” (Derrida, 1998: 123). Ayrıca bkz.: Derrida, 1967a: 25, 113, 114, 227.

<sup>8</sup> Örneğin bkz.: “Makede makinenin kendisine nazaran bir fazlalık vardır: hem düzeneğin [machination] sonucu hem de mekanik hesabı başarısızlığa uğratan şey” (Derrida ve Roudinesco, 2001a: 86).



Yapısökümün (déconstruction) teknolojiyle ve özel olarak da tele-teknolojilerle bağıntısına yönelmeden önce yapısöküm terimi hakkında bir değerlendirme sunmak uygun olur. Yapısökümün Jacques Derrida adı anıldığında akla gelen ilk terimlerden birisi olduğu kuşku götürmez. Terimin bir klişeye dönüşme riskine ve metinlerin tekilliğini her daim hesaba katma zorunluluğuna ilişkin olarak başta Derrida'nın kendisinden gelen kimi uyarılara karşın, yapısöküm teriminin ön plana çıkışının anlaşılır bir sebebi vardır: Derrida felsefe tarihiyle ve daha genel olarak da metinlerle yapısökücü (déconstructif) temaslar kurmaktadır. *Déconstruction* teriminin Türkçe'ye "yapısöküm", "yapıçözüm", "yapıbozum" , "yapıbozma" sözcükleriyle çevrildiğini görüyoruz. *Lettre à un ami japonais (Bir Japon Dosta Mektup)* metninde Derrida yapısökümün ne olduğundan çok ne olmadığını açıklarken yapısökümün (dekonstrüksiyon) imha anlamında bir destrüksiyon olmadığına işaret etmektedir (Derrida, 2003). Yapısöküm bir imhadan ziyade bir kompozisyonun, inşa olmuş bir tertibatın örgüsünü deşifre etmeye yönelmekte, bir metnin bastırılmış çoğul dinamiklerine geçit açarak tezlerin uyguladığı şiddeti açığa sermektedir. Filozofun *De la grammatologie (Gramatoloji Üzerine)* adlı eserinde karşılaştığımız bir tespite göre yapısöküm bir metne ait şu iki veçhe ile birlikte düşünülebilir: Bir metnin yazarı bir takım betimlemeler (déscriptions) yapmaktadır ve bir şey söylemek istemektedir (vouloir-dire). Yazar betimlemekte, takdim etmektedir ve ileri sürmek istediği, kanıtlamak istediği tez veya tezler vardır. Kuşkusuz söz konusu iki veçhe yazının hareketi içinde karmaşık bir biçimde birbiri içine geçmiş haldedir. Yapısökücü jest bu karmaşık örgünün içinde betimleme ve söylemek istenilen arasındaki mesafeyi, örtüşmezliği saptama iddiasındadır (Derrida, 1967a: 348). Bu saptama aynı zamanda bir metnin inşa edilirken kendi yapısöküm olanaklarını da eş zamanlı olarak oluşturduğunun tespitidir. Yapısöküm ikilik mantığını deşifre ederek ikilikleri muhafaza etme gayretiyle iç içe geçen illüzyonlara dikkat çekmekte; kadın-erkek, insan-hayvan, akıl-beden, doğal-yapay vb. ikilikleri sorunsallaştırırken, dolayısıyla da ikiliklerle çalışan bir metnin ekonomisini deşifre ederken az önce söz ettiğimiz mesafeden, makastan yararlanmaktadır. Derrida düşüncesinde dil hakkındaki belli bir kavrayış da bu çerçevede değerlendirilebilir: Bir yazar konuşmakta, yazmakta olduğu dilin mutlak anlamda hükümrani değildir. Dolayısıyla ifadelerini ortaya koyduğu dil sistemi kendisine rağmen, kendi hedef ve istikametlerinin ötesinde şeyler de söylemektedir (Derrida, 1967a: 227). Bu saptama betimleme ve söylenmek istenen arasındaki makasın kaçınılmazlığına ilişkin bir kavrayışla örtüşmektedir. Dil bir tele-tekniktir ancak basitçe hakimiyet altındaki bir vasıta değildir. Metin yazarın söylemeye niyetlendiklerinden fazlasını söylemektedir ve yazarın niyetlerine indirgenemez.

Yapısöküm bir metnin açmazlarını açığa sermektedir. Bir metin kavramlarla, öne çıkardığı değerlerle, tezlerle, pozisyon alışlarla, argümantatif zincirlerle örülüdür. Yapısöküm nihayetinde bu örgünün içinde iş görmektedir. Derrida'da yapısökümün bir virüse benzetildiğini de görürüz. Bir virüs nedir? Bir tekrar mekanizmasına düzensizlik getiren bir parazittir; metnin içinde ayrıcalıklı kılınmış kod üretme ve kod çözme mekanizmalarını sarsıntıya uğratmaktadır: Virüs "yazıyı, kaydı ve kaydın kodlanmasını (codage) ve kod çözümünü (décodage) kesintiye uğratan parazit" tir (Derrida, 2013: 21).

Yapısöküm bu sarsıntıyı üretmek için bizzat metnin kendi içindeki öğeleri harekete geçirmektedir.

Öte yandan yapısöküm terimi bizi doğallık izlenimi ve inşa karakteri hakkında bir değerlendirmeye de çağırılmaktadır. Yapısöküm tarihsel olarak kurulmuş olduğu halde doğallık görünümüne bürünmüş unsurların inşa karakterlerini farketmeye yönelik bir hamle içerir. Doğal oldukları varsayılan yerleşik yapıların, kurumların, tutumların ve olgular adı verilen şeylerin hiç de doğal olmadıklarını bize hatırlatır. Doğal kabul edilen şeyin aslında hangi yolla inşa olduğuna dair kaydın açığa çıkarılması söz konusudur. Bu anlamda yapısökümün bir arşivi çalıştırdığı ya da arşiv üzerine bir çalışma olduğunu ileri sürebiliriz (Ertuğrul, 2023). Bir doğallaştırma eğiliminin sarsıntıya uğratılması bir arşiv çalışması olarak okunabilir. Yapısöküm şeylerin ezeli, ebedi ve doğal olmadığını hatırlatır.

Yapısöküm metinlerde iş başındadır. Ancak ilave etmek gerekir ki her şey metinsel bir karakter taşır. Her şey unsurlardan oluşmakta, unsurların bir araya gelişiyle şekillenmektedir. Nihayetinde bir terkip söz konusudur. Metin (texte) sözcüğü dokuma, kumaş (texture) anlamlarını da hemen akla getirir. Bir metin bir örgüdür. Yapısöküm bir metnin (texte), bir dokumanın (texture) ipliklerini sökerken o örgünün yapısını açığa sermeye yönelir. Bu işlem metinlerin inşasında hüküm süren ikilikleri, hiyerarşik dizilimleri, iç gerilimleri deşifre eder ve bastırılmış, ikincil kılınmış terimleri görünür kılar. Yapısöküm bir metnin bizzat kendi tezlerini değerli kılmak için uyguladığı şiddetin farkına varmaya yönelik bir çağrıdır. Derrida'ya göre yazının logosantrik bastırılması gayreti felsefe tarihinde baskın bir tutumdur. Ancak bu başarıya ulaşamamış bir bastırma çalışması olup yapısöküm bu çalışmayı saptamaktadır.

Öte yandan yapısökümün 20. yüzyılda ortaya çıkmamış olduğunu da not etmek gerekir; yapısöküm felsefe tarihinde zaten çoktan iş başındadır (Derrida, 2011: 114). Ancak yalnızca felsefe tarihinde değil genel olarak tarihte de iş başındadır. Bu çerçevede öncelikle Derrida düşüncesinde metin kavramının dar anlamıyla yazılı metnin ötesine geçtiğini vurgulamak uygun olur. Yazıyı genel bir kayıt manasında düşündüğüne göre, Derrida'nın metin kavrayışını da daha geniş bir düzlemde değerlendirmek gerekir. Muhtelif kompozisyonlar olarak toplumsal kurumlar, aile kurumu, devlet yapılanması ve nihayetinde her türlü örgü yazılı metin gibi birer metindir. Yapısöküm felsefe tarihiyle sınırlı kalmaksızın genel çerçevede tarihte de vuku bulmaktadır. Tarih yapıların kuruluşuna ve parçalanışına, mevcut ilişkilerin, dünyada olma usüllerinin dönüşümüne sahne olmaktadır. Vereceğimiz alıntı bu çerçevede değerlendirilebilir: "Batı söyleminde, verili bir andaki söylemsel kuralların görece tutarlı bütünü olarak 'yapısöküm' adı verilen şey, yalnızca bir semptomdur: tarih adı verilen şeyin içinde (jeopolitik sarsıntılar bütünü, 1917 devrimi, iki dünya savaşı, psikanaliz, Üçüncü Dünya, tekno-ekonomik-bilimsel ve askeri dönüşümler, vb.) iş başında olan yapısökümün bir etkisi. Tüm bunlar, dünyanın kendine özdeş olmayan ve açık olan bu totalitesi, yapısökümdür. Bu, eylem halindeki ya da iş başındaki yapısökümdür" (Derrida, 2011: 113-114).

Yapısökümün toplumda da iş başında olduğu saptamasıyla karşılaşılıyor. Böylelikle yapısöküm ve teknoloji arasındaki bağıntıyı değerlendirebileceğimiz bir bölgeye ulaşıyoruz. Derrida teknolojilerin yapısökücü bir karakter taşıyabildiklerine dikkat çekmektedir. Çok sayıda metninde, gerçekleştirdiği konferanslarda içinde bulunduğu çağın teknolojik dönüşümlerini vurgulayan düşünür yeni teknikler ve teknolojiler sayesinde yeni bir yaşamın açılabilirliğini unutmamamız gerektiğini hatırlatmaktadır. Tekniklerin açtığı yeni olanakların metafizik geleneklerin kimi ikiliklerini tarihsel kuruluşları ve stabiliteleriyle birlikte sarsma gücü taşıdıklarını belirtmek gerekir. Öte yandan Derrida yeni teknolojilerin bu teknolojiler üzerine düşünmeye yönelen teknoloji felsefelerinin kendilerini de dönüştürdüğünü hatırlatmaktadır. Teknoloji basitçe felsefenin konusu olmanın ötesinde felsefe üzerinde de dönüştürücü bir etkiye sahiptir: “Öncelikle kabul etmek gerekir ki bu dönüşümler oldukları haliyle onto-teolojik sistemleri ya da teknik felsefelerini sarsıntıya uğratmaktadır” (Derrida, 1993b: 119-120). Metinler olarak yerleşik yapıların, ilişki biçimlerinin, kavrayış biçimlerinin, bireysel ve toplumsal (ki onları ayırmak sanıldığından da zordur) inşaların sökülmesi ve yeniden şekillenmesi anlamında teknolojiler yapısökücü bir karaktere sahiptir. Şimdi bu çerçevede Derrida’nın kimi saptamalarını örnek niteliğinde dikkate sunacağız.

Derrida dünya adını verdiğimiz şeyin başına ciddi olaylar geldiğini vurgulamaktadır. Yeni iletişim, enformasyon, arşivleme teknikleri kamusal alanı dönüşüme uğratmakta; virtüalizasyon ve yersizleştirme çalışma olgusunu dönüştürmektedir (Derrida, 2001b: 57). Yeni teknolojiler stabiliteleri yıkmakta, doğallaşmış inşaları sarsmaktadır. Yeni teknolojiler “yerleri yerinden ediyor (yerlerin yerini değiştiriyor; *déplace les lieux*): sınır artık sınır değil, görüntüler gümrüklerden geçiyor, politik ve yerel olan arasındaki ilişki, topolitik bir şekilde yerinden çıkıyor” (Derrida ve Stiegler, 1996a: 68). Siberuzamda ya da siber dünyada, iletişim, tartışma, yayınlama, arşivleme uzamının yersizleştirici bir virtüalizasyonu söz konusudur. Derrida’ya göre virtüalizasyon yeni bir olay olmamakla birlikte siber dünyada yeni formlar almaktadır: “[...] bir izin varolduğu andan itibaren, virtüalizasyon iş başındadır; işte yapısökümün abc’si. Yeni olan, böyle bir hayaletselleştirici virtüalitenin, niceliksel olarak, ritmindeki hızlanma, genişliği ve kapitalizasyon güçleridir” (Derrida, 2001b: 25). Bu virtüalizasyon çalışmanın yapısını, politikayı, yurttaşlık ve sınır kavramlarını derinden etkilemektedir: “Teleteknolojilerin, siber-uzamın, ‘virtüel’in yeni topolojisinin hızlanan gelişiminin ürettiği şey, bir yerin (*territoire*) aktüalitesiyle bağlantıları içinde geleneksel ve baskın Devlet ve yurttaş (dolayısıyla ‘politika’) kavramlarımızın pratik bir yapısökümüdür” (Derrida ve Stiegler, 1996a: 45). Görüldüğü gibi tele-teknolojilerin pratik bir yapısöküme yol açtıkları iddia edilmektedir.

Paylaşmak istediğim bir diğer saptama dokunma deneyimi çerçevesinde gündeme gelmektedir. Yeni “dokunsal” teknolojilerin dokunma, virtüel ve aktüel hakkındaki kimi geleneksel düşünceleri sarstığını Derrida şöyle vurgulamaktadır: “Dokunmanın virtüalizasyona direnç gösterdiğine inanmak yönünde kendiliğinden bir eğilimimiz var. [...] Aslında dokunmanın virtüalize olmadığına nasıl inanabiliriz ki? Ve orada ‘teknğin bir kökeni’ gibi bir şey olduğu nasıl görmezden gelinebilir? Bir kanıt getirmek için değil ama yalnızca bir gösterge olarak Kaliforniya’da bir Dokunsal Müze’nin varolduğuna

işaret edelim. Los Angeles'ta, Güney Kaliforniya Üniversitesi'nin Bütünleşik Medya Sistemleri Merkezi bir Web sitesini amatörlerin kullanımına sunuyor ki bu site üzerinde uzaktan dokunma, 'remote touching' deneyimleri, sanat yapıtlarına 'gerçekçi' 'dokunma' duyuları mümkündür" (Derrida, 2000: 337). Verilen örnekte bir sanat eserine ilişkin olarak yeni bir uzaktan dokunma deneyiminin varlığına dikkat çekilmektedir. İşaret edilen olay bize bir şey söylemektedir: Bir teknolojik yenilik sanat eserleriyle karşılaşmanın olanaklarında bir dönüşüme yol açabilmektedir. Teknolojinin ürettiği yapısökücü etki normal ya da doğal olarak adlandırılan alışıldık ilişki biçimlerinin farklılaşması yönünde bir imkan oluşturmaktadır. Bu örnek özelinde söylenecek olursa, sanat eseri bir tele-teknoloji vasıtasıyla bir dokunsal deneyime konu olabilmektedir.

Teknolojilerin yapısökücü etkileri üzerine paylaşmak istediğim bir başka örnek ise dünyadaki farklı görüntülerin tele-teknolojiler yoluyla yayılmasının yarattığı sonuçlar hakkındadır. Tele-teknolojilerin yapısökücü etkilerinden birisi halklar için ülkeler ve dolayısıyla yaşam biçimleri arasında bir karşılaştırmayı mümkün kılmakla ilgilidir. Tele-teknolojiler çok farklı yaşam biçimlerini erişilebilir kılmak suretiyle yeni yaşam olanakları açabilmektedir: "Biliyoruz ki yeni usüllere göre arşivlenebilen yeniden üretim tekniklerinin, televizyon imajlarının, müzik ve filmlerin, söylemlerin [...] ve bilhassa da bu söylem ve imajları üretenlerin imajlarının nihayetinde karşı konulamaz olan dolaşımı (sirkülasyonu) olmaksızın, sosyo-politik modeller, halkların gündelik yaşamına ilişkin sahneler, 'maddi kültür' adı verilen şeye ilişkin şemalar az çok kendiliğinden gerçekleşen bu karşılaştırmalı analize imkan veremezdi ki bu analiz kimi halklar için kendi yaşam biçimlerini katlanılmaz hale getirmektedir [...]" (Derrida, 1995b: 34). Kendi yaşam biçimlerini karşılaştırma yoluyla katlanılmaz bulmaları ise başka bir yaşam talebiyle ilişkilenebilir. Söylem ve imajların dolaşımı toplumlara kendi yaşamlarını başkalarıyla karşılaştırma imkanı vermektedir. Dolayısıyla da başka bir yaşamı düşünme ve isteme olanağı sunmaktadır.

Ulaştığımız bu aşamada tele-teknolojiler terimine teknolojilerin yapısökücü karakterine dair bu arka plan üzerinden yakından bakmak uygun olacaktır. Tele-teknolojileri Derrida'nın yapıtından hareketle düşünmek bakımından Derrida ve Stiegler arasında gerçekleşen bir söyleşinin kitaplaşmış hali olan *Échographies de la télévision* (Derrida ve Stiegler, 1996a) zengin bir kaynak oluşturmaktadır. Kuşkusuz tele-teknolojiler meselesinin genel olarak Derrida külliyatının zengin kavramsalar ağıyla ilişkilendiğini de belirtmek gerekir. Derrida'da, tele-teknolojiler sözcüğü bir yandan medya adını verdiğimiz şeyi; telgraf, telefon, radyo, televizyon, internet vb. iletişim araçlarını kuşatır. Öte yandan Derrida'nın tele-teknoloji kavrayışı alışıldık medya ya da telekomünikasyon belirlenimlerini aşmaktadır. Tele-teknik kavramını farkın/ertelemenin (différance) hareketi ile birlikte değerlendirmek mümkündür. Bu türden bir hamle, "tele-teknolojilerin ontolojisi" gibi bir adlandırma için belli bir çekinceyi korusak bile onların hem ilaç hem zehir karakteri taşıyan eklentisel/ikamesel tekno-grafisinden bahsetme olanağını açmaktadır. Derrida'nın tele-teknoloji kavrayışı "araç olarak medya" kavrayışının ötesine geçmeye imkan verir. Tele-teknik kavramını sadece halihazırda verili bir anlamı taşıyan vasıtalar ya da dolayimler çerçevesinde düşünmek yetersiz

olacaktır, çünkü anlam her zaman ve kaçınılmaz olarak zaten bir taşımada ve bir dolayımında kurulmaktadır. Bir telefon ya da internet bağlantısı söz konusu olmadığında dahi “doğrudan” adı verilen bir yaşam deneyiminin içinde ya da algıda da tele-teknikler zaten iş başındadır. Bu saptamaya ilişkin bir veçheyi Derrida fotoğrafla bağıntı içinde şöyle gündeme getirmektedir: “Algıda daima seçme, pozlandırma süresi, filtreleme, fotoğraf tabı işlemleri vardır; psişik aygıt bir kayıt ve fotografik arşiv aygıtı gibi ya da olarak [like, or as] işler” (Derrida, 2010a: 15).

Derrida düşüncesinde, tele-teknolojiler bahsinin bizi bir yazı kavrayışına gönderdiğini görürüz. Bir yandan güncel tele-teknolojiler yeni kayıt ve ortak-kayıt modaliteleri olmak bakımından Derrida'nın genel yazı düşüncesiyle ilişkilendirilir. Öte yandan dar anlamıyla yazı da nihayetinde bir tele-tekniktir. Genel bir yazı-kayıt kavrayışı ekseninde “tele” sözcüğü Derrida düşüncesindeki mesafelenme ve mutlak özdeşliğin yokluğu bahsiyle de buluşmaktadır.

Derrida'nın yazı düşüncesi mutlak mevcudiyetin ve özdeşliğin imkansızlığına bağlı olarak yasamanın (vivre) kaçınılmaz bir biçimde yaşamda-kalmak (survivre) şeklinde değerlendirilmesini olanaklı kılmaktadır. Canlı benin (moi vivant) dışı açık karakteri onun daima ilaveler/ikameler, protezler edinmesini ve teknikler vasıtasıyla bir farklılaşma içinde yaşamasını gerekli kılar. Canlı ben ilaç/zehir çifte etkileri üreten ilavelere/ikamelere kaçınılmaz olarak başvurmaktadır. Bizim yorumumuz farkın/ertelemenin (différance) arke-teknesite olarak değerlendirilebileceği yönündedir. Farkın/ertelemenin hareketini ise ilavesel/ikamesel karakterdeki bir ilaç/zehir grafiği olarak düşünmeyi öneriyoruz. Canlı ben farksal/ertelemeseli bir yazıdır ve daima kendisini önceleyen bir kayıtlar ağı içinde varolmaktadır. Bu yazı-ben, daima kendisinden daha önce varolan, kurulmuş olan kayıtlar vasıtasıyla varolmakta ve bununla birlikte geleceğe bir açıklık taşımaktadır. Kendisini korumak için protezlere, dolayımına, tekniklere başvuran insan kendisini kaçınılmaz olarak yeni tehlikelere de açık bırakmaktadır: “Canlı ben otoimmündür, bunu bilmek istememektedir. Yaşamını korumak için, kendisini birlik halinde canlı ben olarak kurmak için, kendisiyle aynı olarak ilişkilenecek için, ötekini içeriye kabul etmeye zorunlulukla teslim olur [...], dolayısıyla görünürde ben-olmayana, düşmana, karşıt olana, hasıma yönelik olan immün savunmaları hem kendisi için hem de kendisine karşı yöneltmek zorundadır” (Derrida, 1993a, 224). Getirdikleri yeni kayıt ve arşiv usülleriyle yeni tele-teknolojiler hem *pharmakon* karakteri taşımaktadır hem de *ilavesel/ikamesel* niteliktedir. İnternet, telefon, mobil cihazlar, televizyon vb. tele-teknolojiler varlıklar çokluğunun birbirine örüldüğü büyük bir kayıt alanı oluşturmaktadır.

#### 4. Arşiv ve Tele-teknolojiler

İnsan teknik dolayımın vasıtasıyla dünyadadır. Dolayımın dönüşümüyle birlikte insanın dünya deneyimi de dönüşmektedir. Yeni tekniklerin dolayımıyla dünyayla ilişkilenen insanın dünyadan geçişi de artık eskisiyle aynı geçiş değildir. İşte bu noktada bir yapısöküm iş başındadır. Şimdi bu dönüşüm vurgusuyla birlikte arşiv meselesini devreye sokmak istiyoruz. Bu çerçevede hedeflerimizden birisi arşiv teknolojilerindeki

dönüşüme dünyada olma biçimlerimizdeki bir dönüşümün eşlik ettiğine dikkat çekmektir.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki arşiv üzerine Derrida ile birlikte düşünmek büyük bir serüvene kalkışmaktır. Sahip olduğu bir mektubu dahi yaktığı için kabuslar gören, hemen her yazışmayı ve üniversitedeki odasının kapısına yapılandırılmış notları dahi saklayan bir arşiv tutkununun kendi arşiviyle ilişkisi, yapısökümün bir arşiv çalışması olarak okunması, *Mal d'Archive* (Derrida, 1995a) ve başkaca metinlerdeki bahisler ile Derrida'da arşiv konusu muazzam ve göz kamaştırıcı bir zenginlik arzeder. Biz burada, bir makalenin sınırları çerçevesinde, soruşturma güzergahımıza uygun olarak arşiv ve teknoloji arasındaki belli bir ilgiyi takip etmekle yetineceğiz.

Derrida bir yazı düşünürü olduğu kadar bir arşiv düşünürüdür. Düşünür her canlının iz (trace) bıraktığını vurguladıktan sonra iz ve arşiv arasındaki farka işaret eder. İzler bir kapitalizasyon gücü tarafından kendine mal edilip organize edildiğinde arşiv ortaya çıkmaktadır: “[...] iz olmadan arşiv yoktur, fakat tüm izler arşiv değildir zira arşiv yalnızca izi değil ama izin politik olarak kontrol altında, temellük edilmiş, kontrol edilmiş, organize edilmiş olmasını da gerektirir. İz olarak tanınmış anıtsal izler üzerinde kapitalizasyon gücü ya da monopol gücü, neredeyse-monopol gücü, bir araya getirme gücü olmaksızın arşiv yoktur” (Derrida, 2013: 113-114). Öyleyse arşiv denilen şey bir takım izlerin yeniden erişilebilir kılınmasıyla ilgilidir. Bir arşivin inşası tasnifleme, seçme, eleme, bir yerde toplama işlemleriyle gerçekleşir. Bu işlemleri bir hedef doğrultusunda, belirli prensipler uyarınca gerçekleştiren karar vericiler de söz konusudur (Derrida, 1995a). Günümüz dünyasında yaşam akışlarını kayda geçiren muazzam dijital arşivler üzerinde etki sahibi olan hegemonik güçleri ve karar vericileri hesaba katmak özel bir önem taşımaktadır.

Arşiv konusu hakkında kritik önemde bir saptamaya yönelmek üzere bir soruyla ilerleyelim. Arşivlemenin işlevi nedir? Mesela verili bir içeriğin stoklanması mıdır? Derrida'nın arşiv hakkındaki değerlendirmeleri bu türden bir soru için dikkat çekici bir cevap sunmaktadır: Bir arşivleme tekniği basitçe varolan şeyi arşive almakla kalmaz. Başka bir şey daha yapar. Arşivleme teknikleri bir şeyi arşivlenebilir hale getirmektedir, dolayısıyla neyin arşivlenebilir olduğunu da eş-belirlemektedir: “Baskı (impression), yazı, protez ya da genel olarak hypomnezik teknik olarak arşiv, yalnızca arşivlenebilir geçmiş bir içeriğin muhafaza ve stoklama yeri değildir” (Derrida, 1995a: 34). Arşivin olay yaratmayla ilgisini düşünmek bu bakımdan açıklayıcı olabilir. *Échographies de la télévision*'da Derrida, Rodney King olayını hatırlatmaktadır. ABD'de polis şiddetine maruz kalmış olan siyah bir vatandaşı bir amatör kameraman kayda almıştır. Derrida bu kamera kaydı olmasaydı ve bu kayıttaki görüntüler yayılmasaydı, bu olayın bir *olay* haline gelemeyeceğine dikkat çeker. *Sıradan bir olay, adi bir vaka* olarak geçilip gidilecek bir şey, bir arşiv tekniği sayesinde bir *olaya* dönüşmüştür (Derrida ve Stiegler, 1996a: 103-104).<sup>9</sup> Arşivleme aynı zamanda bir olayı yaratmayla ilgilidir. Arşivleme dediğimiz

---

<sup>9</sup> Rodney King olayının Derrida tarafından *Copy, Archive, Signature* adlı eserde de aynı eksenle anıldığını belirtelim (Derrida, 2010a: 44-45).

şey olayın anlamına ilişkin yaratıcı, katılımcı bir etkiye sahiptir. Arşivlenmiş bir olay, arşivlenmiş bir olay olmak itibarıyla kendi özgün etkilerini içermektedir. Derrida'nın 11 Eylül üzerine metninde, olayın büyüklüğüne ilişkin etkide imajların medya mekanizması içinde dolaşımının rolünü dikkate sunduğunu da işte bu çerçevede hatırlatabiliriz. 11 Eylül vakasının küçük bir olay olduğunu düşünmemektedir kuşkusuz ama olayın büyüklüğüne ilişkin izlenimde tele-teknolojik tertibatın kurucu rolüne dikkat çekmektedir (Derrida, 2004: 134).

Arşivleyici tertibatı basit bir kopyalama mekanizması olarak göremeyiz: "arşivleyen (archivante) arşivin teknik yapısı arşivlenebilir içeriğin yapısını da, bizzat ortaya çıkışında ve gelecekle ilişkisi içinde, belirler" (Derrida, 1995a: 34). Arşiv aygıtının yapısı, arşivleme biçim ve kapasitesi arşivlenecek olan şeyi de belirlemektedir. Bu temel saptama üzerinden günümüz teknolojilerinin belli bir veçhesini değerlendirmek mümkündür: Bugün bir arşivleme aygıtı olarak fotoğraf-video-ses kaydetme kapasitesine sahip akıllı telefonların taşıdığı söz konusu kayıt olanaklarının, varoluşu güçlü bir etkiyle kaydedilebilirlik imkanı üzerinden yeniden yapılandırıldığını görüyoruz. Şu ifade bu ekseninde değerlendirilebilir: "Arşivleme olayı kaydettiği kadar üretiyor da" (Derrida, 1995a: 34). Buna ilaveten kaydedilmiş olayın artık kaydedilmiş bir olay olduğunu ve olayın kaydedilmemiş haliyle aynı şey olmadığını da eklemek mümkündür. Teknik kayıt tertibatı içinde yeniden beliren olay varsayılabileceği gibi tertibatın dışındaki olayla aynı değildir. Dolayısıyla da olay basitçe yeniden belirmemiştir, ancak yeni bir belirme söz konusudur. Doğrusu bir başka bakımdan da basit bir kopya söz konusu değildir: "Bir arşiv kalacaktır; arşivi olduğu şey ortadan kaybolmuşken o hayatta kalacaktır - normal bir olgu - ancak bu durumda arşiv basitçe başka bir şimdinin kopyası, yeniden üretimi ya da damgası olmayacaktır" (Derrida, 2010a: 2-3).

Arşivlemeyi gerçekleştirdiğimiz teknik yapının neyi arşivleyeceğimizi belirlediğine işaret etmiştik. Günümüzde aynı zamanda arşivleme aygıtları olan muazzam kayıt kapasitelerine sahip akıllı telefonları, maliyet ve işlem zahmetleri hesaba katıldığında sınırlı kayda izin veren eski fotoğraf makineleriyle karşılaştırdığımızda, "Neyin fotoğrafı çekilebilir?", "Arşivlenebilecek içerik nedir?" sorularına verilebilecek cevapların radikal olarak değiştiğini görüyoruz. Son derece sınırlı bir kayıt olanağı her yemek yediğinizde fotoğraf çekmenize müsaade etmez. Ancak bu sınırlılık radikal olarak farklılaştığında kayda alınabilecek olan şeylere ilişkin perspektif de dönüşüme uğramaktadır. Arşivleme kapasitesi ve yapısıyla bir arşivleme aygıtının sunduğu olanak arşivlenebilecek içeriği bu bakımdan belirlemiş olmaktadır. Günümüzde varoluşu arşivlenebilirlik zemini üzerinden tecrübe ediyoruz. Bugün muazzam ölçeklerde oto-biyo-fotografiler üretiyoruz. Kayıt, arşiv tertibatları tarafından, bir başka deyişle şimdii ve mevcut olanı hayaletsel olarak ölümsüz kılma olanağı tarafından mümkün kılınan arşiv-anıtlar aynı zamanda kişilerin kendi yokluklarıyla sürekli bir karşılaşma alanı açmaktadır. Burada izlerin arşivlere dönüşmesine eşlik eden bir cenaze merasimi havası

da sezilebilir. Çünkü nihayetinde hatıralar şatosu yitip giden anlardan teşekkür etmektedir.

Arşiv tertibatları dünyada oluşumuzun tam olarak kendisini dönüşüme uğratmaktadır. Varoluş kaydedilebilirlik, yeniden ulaşılabilirlik, transfer edilebilirlik yük ve imkânları ile tecrübe edilmektedir. Teknik aygıt arşivlenecek içeriği radikal bir dönüşüme uğrattırırken tecrübenin kendisini de farklılaştırmış olmaktadır. Öte yandan kendi geçmişimizle kurduğumuz ilişkinin bu topyekün arşiv üretim çağında bir başka çağdakinden ne ölçüde farklılaşmış olduğu da cevaplanmayı bekleyen bir sorudur. Dünyada olma biçimimize ilişkin bir kavrayış çabası içindeyse arşiv meselesi sorular arasında herhangi bir soru olmanın ötesinde, bu çabanın merkezinde yer almayı hak etmektedir. Arşivleme biçimindeki dönüşümün, yaşama biçiminde bir dönüşüme yol açtığı Derrida tarafından şu şekilde vurgulanmaktadır: “Artık aynı biçimde arşivlenmeyen şeyi artık aynı biçimde yaşamıyoruz. Arşivlenebilir anlam arşivleyen yapı tarafından eş-belirlenmeye bırakıyor kendisini, hem aynı zamanda hem de önceden” (Derrida, 1995a: 37).

*Échographies de la télévision* adlı yapıtta arşivleme tekniklerindeki dönüşüme ilişkin olarak bir başka saptama da karşımıza çıkmaktadır. Derrida'nın vurguladığı husus, modern arşiv teknolojilerinin geçmişe nazaran asıllara çok daha sadık bir iz röprodüksiyonuna olanak verdikleridir (Derrida ve Stiegler, 1996a: 102). Artık yalnızca bırakılan iz kaydedilmemekte, izin üretilme anı da kayda alınabilmektedir. Örneğin bir kişinin söylediği şarkı hem görsel hem de işitsel olarak kaydedildiğinde, onun şarkıyı söylerkenki jestlerini, mimiğini, görüntülerini ve elbette ses tonunu yakalamak söz konusudur. Oysa bir ses-görüntü arşivleme teknik imkânının henüz var olmadığı bir çağda şarkıcıdan yayılan izin bu türden bir kaydı da mümkün değildir. Bir iz, üretilme anındakine daha benzer bir biçimde kayda geçirilebilmektedir. Kuşkusuz en iyi arşiv teknolojilerinde bile kişinin kendisini canlı bir biçimde yeniden üreterek tekrar karşımıza koyamayız, bununla birlikte söz konusu izi bırakan kişiyi iz bırakma sürecindeki haline daha uygun şekilde görebilmekte ve işitebilmekteyiz.

Bu çerçevede ifade etmenin uygun olacağı bir başka husus, aslına sadakat olanağını veren arşiv teknolojilerinin manipülasyon olanağını da aynı güçle mümkün kıldığıdır. Derrida sözcüğü anmasa bile *pharmakon* etkisini bir kez daha hatırlayacağımız bir saptama sunmaktadır: “Bugün sahip olduğumuz arşivleme araçlarının iki ucu keskindir: bir yandan, bize ‘olmuş olduğu haliyle şimdinin/mevcut olanın’ yeniden üretimini her zamankinden daha ‘otantik biçimde’, daha sadık biçimde verebilirler; fakat öte yandan, aynı şekilde, bu aynı güç sayesinde, bize sentez görüntülerini manipüle etme, kesme, yeniden oluşturma, üretme, vb. bakımından daha rafine olanaklar sunmaktadırlar. [...] Bu otantiklik değeri hem teknik tarafından mümkün kılınmaktadır hem de onun tarafından tehdit edilmektedir, birbirinden ayrılmaz bir biçimde” (Derrida ve Stiegler, 1996a: 110-111). Böylelikle tekniğin *pharmakografik* karakteriyle bir kez daha karşılaşırız. Teknikler bu çifte veçheye sahiptir.



Arşivleyen teknik yapının ve kapasitenin bir olayın inşasına etkisi çerçevesinde bir başka örnek için André Bazin'e başvuracağız. André Bazin *Qu'est-ce que le cinéma ? (Sinema nedir?)* adlı yapıtında son derece üzücü bir vakayı anmaktadır (Bazin, 1969). Henry François Reichelt adında bir Fransız terzi, 1912 yılında Eysel Kulesi'nden paraşüt adına layık olmayan bir paraşütle atlamayı denemiştir. Reichelt'in kim olduğunu araştırdığımızda daha önce de bu tip girişimlerde bulunduğunu görüyoruz. Kendisine bir yarasa görüntüsü veren, aslında hiç de ikna edici görünmeyen, kendi diktiği bol bir kıyafeti giymiş olan bu kişi Eysel Kulesi'nden atlayıp yere inebileceğini ummaktadır. Olaya ilişkin bir video kaydı mevcuttur. Bazin kameranın -dolayısıyla da bir hareketli görüntü arşivleme tekniğinin- bu olaydaki rolüne dikkat çekmektedir. Bazin'e göre kamera karşısındaki terzi bir an için atlamak konusunda tereddüt içeren bir görüntü verir. Sanki korkmuş ve girdiği bahsin ne derece çılginca olduğunu farketmiş gibidir. Video kaydı YouTube üzerinde ulaşılabilir durumda. İzlediğimizde gerçekten de böyle bir an söz konusuymuş gibi bir izlenime kapılıyoruz. Acaba kamera karşısında olmasaydı terzi atlamaktan vazgeçer miydi? Bu soruyu sorabiliriz çünkü bir an için şüpheye düşmüş gibi görünüyor, kamerayla göz göze geliyor ve atlıyor. Terzi yumuşak bir inişi mümkün kılmayan kıyafetiyle yere çakılıyor, hayatını kaybediyor. Kendisini kaydeden kamera karşısında atlamayı seçiyor. Kamera olmasaydı belki vazgeçebilirdi. Birbiriyle buluşan iki olanak aklımıza gelebilir: Tarihe bir korkak olarak geçme ihtimalini göğüsleyemeyip cesaretini toplayarak atlamış olabileceği gibi bu kayıt olanağını kaçırmak istemediği için de atlamış olabilir. Şu değerlendirmeyi yapabiliriz: Bu arşivleyici aparatın kendisi, bu arşivlenebilme olanağının kendisi tutumu etkiliyor.

Arşivlenebilir olmak dünyayla kurduğumuz ilişkiyi dönüştürüyor, davranışlarımızı belirliyor. Arşivleyen teknolojilerdeki dönüşümün dünyada olma biçimini ve yaşam deneyiminin kendisini başkalaşıma uğrattığı saptaması çerçevesinde başka bir bahsi gündeme getirmek de uygundur. Derrida kendi çağının arşiv teknolojilerinin dönüştürücü etkilerini vurgularken e-mail'i de anmaktadır. E-mail yalnızca özel ve kamusal alanı dönüştürmekle kalmamakta, ayrıca "özel" ve "kamusal" arasındaki yerleşik sınırları da dönüşüme uğratmaktadır. Derrida e-mail'i hukuki ve politik transformasyonlara yol açması beklenebilecek bir teknik olarak değerlendirmektedir: "Bu yalnızca sözcüğün yaygın ve sınırlı anlamında bir teknik değildir: Yeni bir ritimle, neredeyse anlık biçimde, arşivi bu üretme, basma, muhafaza etme ve yıkma olanağına hukuki ve dolayısıyla politik transformasyonların eşlik etmemesi mümkün değildir. Bunlar, hiç değilse, mülkiyet hakkını, yayınlama ve yeniden üretme hakkını etkiler" (Derrida, 1995a: 35).

Arşivleme teknolojilerindeki dönüşümün psişik tertibat üzerindeki etkisi meselesi de gündeme getirilmeyi fazlasıyla hak etmektedir. Freud psişik tertibatı açıklamak için *Wunderblock* adlı bir tür yazboz tahtasını model olarak sunmuştur (Freud, 1961). Derrida Freud 20. Yüzyılda yaşasaydı ve psişik tertibatın modeli olarak bilgisayarı alsaydı sonucun ne olacağını sorar. Ancak bu soruya soruşturmamız açısından önemli bir ekleme yaptığını da görürüz. *Wunderblock* ve bilgisayarın aynı psişik tertibatı açıklamak için başvurulacak modeller olduğuna çok da emin olmamak gerekir, zira yeni tele-teknolojilerin psişik tertibatın bizzat kendisi üzerindeki dönüştürücü etkilerini de

hesaba katmamız zaruridir: “Zira yürürlükteki altüst oluşlar bizzat psişik aygıtın yapılarını etkiliyorsa, örneğin uzamsal mimarileri içinde ve hız ekonomileri içinde, aralıklanma ve zamansallaşma isleyişleri içinde, artık temsilde, modelin temsili değerinde basit bir sürekli gelişim söz konusu olmayacaktır, ancak tümüyle başka bir mantık söz konusu olacaktır” (Derrida, 1995a: 32).

Teknolojilerle birlikte farklı ölçeklerde etkilere sahip olan ve değerlendirilmeyi bekleyen dönüşümler karşımıza çıkar. Heidegger’in el yazısı bir mektubun ve daktiloda yazılmış bir mektubun alınışındaki tarihsel dönüşüme ilişkin saptaması da bu çerçevede hatırlatılabilir. Derrida Heidegger’in yaptığı saptamayı şöyle dikkatimize sunmaktadır: “Heidegger şöyle yazmaktadır: ‘Daktilonun ilk kez ortaya çıktığı dönemde, bu makinede yazılan bir mektup hala görgü kurallarının ihlali anlamına geliyordu. Bugün elle yazılmış bir mektup modası geçmiş ve istenmeyen bir şeydir; hızlı okumayı aksatmaktadır.’” (Derrida, 2010a: 24). Derrida alıntının hemen ardından parantez içinde şu eklemeyi yapmaktadır: “Bir nezaket tarihi. Her nezaket tarihi bir teknoloji tarihidir ve her şeyden önce de bir ritüalizasyon olan teknoloji tarihidir. Nezaket hakkında söylenenler işaretten ve kişinin kullandığı dilden başlayarak, genel olarak kültür için de geçerlidir” (Derrida, 2010a: 24).

Teknolojilerin yapısökücü ve dönüştürücü gücüne ilişkin örnekler kuşkusuz çoğaltılabilir. Bununla birlikte makalenin sınırlarını gözeterek bir yerde durmalıyız. Bu noktada, şimdiye kadar açtığımız hatlar üzerinden bir genel değerlendirme yapmak uygun olur: Derrida külliyatı bize genel olarak teknik üzerine bir kavrayış olanağı sunmaktadır. Bu kavrayışa göre teknikler basitçe kullandığımız araçlar olarak düşünülemez. İnsan yaşamı daima dolayımmlarla ve ilavelerle örülüdür. Dolayısıyla bu dolayımmlardaki dönüşümlerle birlikte o yaşamın kendisi de dönüşmektedir. Dünyada olma modalitesinin kendisi dönüşmektedir. *Séminaire La bête et le souverain Volume II*’de Derrida insanın dünyadan geçerken kendisine özdeş kalan bir aks gibi düşünülmemeyeceğini hatırlatır. Bir tekerlek örneği vermektedir ve insan yaşamının sabit bir eksen etrafında yuvarlanarak dünyadan geçerken kendisine özdeş kalan bir şey olmadığını vurgulamaktadır (Derrida, 2010b: 119-120). Bir adım atarak şunu söylemek uygun olur: İnsan dünyadan geçen sabit şey olmanın ötesinde dünyadan geçişin tam olarak kendisidir. Dünyadan geçiş ise dolayımmlar içinde bir geçiştir. Öyleyse teknikler/teknolojiler de dolayımmlar olarak bu geçişin bileşenleridir. Tekniklerin/teknolojilerin dönüşümüyle birlikte dünyada olma usüllerinin kendisi dönüşmektedir.

## 5. Açılan ve Kapanan Yollar: Sağaltım ve Zehirleme

Arşiv teknolojileriyle iç içe geçmiş olan yeni tele-teknolojilerin transformatör, dönüştürücü, yapısökücü bir etkiye sahip olduklarını belirttik. Bu dönüşümler olumlu veçheler taşıyabileceği gibi riskler de barındırır. Mesela Derrida onların toplumlar üzerinde daha rafine denetim mekanizmalarına izin verdiklerini de belirtmektedir (Derrida, 1997).

Derrida Hobbes okumasında yapay bir inşa olarak, bir artefakt, bir robot olarak devletin protetik karakterine dikkat çekmektedir. Bugün biz bu otomatın yapay zekanın olanaklarıyla donanmış olarak, Hobbes'un çağında olduğundan çok daha yüksek kapasitelere sahip bir otomat olduğunu ifade edebiliyoruz. Egemenlik aygıtları ve kapitalizasyon güçleri yurttaşların yaşam akışlarının muazzam bir arşivini üretmekte ve kullanmaktadır. Rousseau Hobbes'un teorisine yönelttiği eleştiride, Hobbes'un betimlemesi çerçevesinde doğa durumundaki kurtların devleti kuran sözleşme sayesinde yurttaşlardan ziyade sürüye ve kuzulara dönüştüğünü ileri sürüyordu. Günümüzde Leviathan arşivleyen yeni tele-teknolojileri kullanarak denetleme kapasitelerine ilişkin muazzam bir artışla karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla yeni tele-teknolojilerle birlikte beliren yeni riskleri bu bakımdan da hesaba katmak gerekir. Teknolojilerin dönüştürücü güçlerinin yalnızca olumlu veçheler taşımadığını saptamak zorunludur. Burada yalnızca dikkat çekmekle kendimizi sınırlandırmak zorundayız. Bununla birlikte yeni teknolojilerin toksik veçheleri geniş bir tartışmayı hak etmektedir. Ayrıca şimdiye kadar teknolojilerin yapısökücü etkilerine vurgu yapılmış olmakla birlikte onların ortak dünya kayıtları (dolayısıyla da bir takım yeni stabilite) üretme işlevleri de hesaba katılmalıdır. Hegemonik kapitalizasyon güçlerinin yaşam akışları üzerindeki tahakküm gayreti bu bakımdan dikkat çekicidir.

Teknoloji bir yandan geleceği açma olanağı taşımaktadır. Bununla birlikte hesaplamayla (calculation) birlikte ilerleyen teknoloji bir yandan da geleceği kapatma riski barındırmaktadır. Bugün içinde bulunduğumuz dönüşümler de kimi veçheleriyle yeni yaşam deneyimleri, yeni dünyada olma modaliteleri açmaktadır ama öte yandan muazzam bir hesaplama çalışması içinde ortaya çıkan tekrar mekanizmalarının varlığı da saptanabilir durumdadır. Derrida'nın iki tip gelecekte bahsederek gelecek adını hak eden bir geleceğin öngörülebilirliğin ötesindeki karakterine işaret ettiğini belirtmeliyiz. Öngörülebilir olan bir gelecek zaten şimdiye indirgenmiştir. Günümüz dünyasında teknolojilerin ve hesaplamanın rolünü bu bakımdan da düşünmek gerekiyor.

Teknolojilerin etkisinin tek yönlü olmamasını onların *pharmakon* (ilaç/zehir) karakteri çerçevesinde düşünmek mümkündür. Bu ilaç/zehir çifte etkisine dikkat çekmek amacıyla üç örneği gündeme getirmeyi önemli görüyoruz. İlk olarak Platon'a başvuracağız. Derrida *Platon'un Eczanesi* metninde *pharmakon* üzerine bir okuma sunarak Platon'un yazı karşısındaki tutumlarının özgün bir değerlendirmesini sunmaktadır. Burada yalnızca Platon'un metninde aktarılan bir efsaneye işaret etmekle yetiniyoruz. Platon'un *Phaidros* diyalogunda aktarılan bir Mısır efsanesinde yazının mucidi olan Tanrı Theuth tarafından yazının hem belleğin hem de öğretimin devası (*pharmakon*) olarak sunulmasına karşın Tanrı Kral Thamus'a göre bir *tekhne* olan bu *pharmakon* kendisinden umulan etkilerin tam tersi etkiler üretecektir. Yani hafızayı (*mneme*) zayıflatıp yalnızca hatırlamayı (*hypomnesis*) destekleyecektir. Zira insanların ona güvenerek hafızalarını kendilerine yabancı bir şeye emanet etmeleri, kendi hafızalarını çalıştırmamalarına yol açacaktır. Dolayısıyla yazı ancak kendi zehrine deva olabilmektedir. Öte yandan yazı sayesinde, derin bir öğrenmeden mahrum oldukları halde bir çok bilgiye sahip kişiler çoğalacaktır ki bunlar eğitilmiş insanların yalnızca benzerleri olacaklardır (Platon'dan aktaran Derrida, 1972).

*Pharmakon* kavrayışı üzerine ikinci örnek için Jean-Jacques Rousseau'ya başvuruyoruz. Aşağıda paylaşacağımız paragraf, Rousseau'nun *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kökeni ve Temelleri Üzerine Söylev* eserinde yer almaktadır. Bu paragraf Derrida'nın *De la grammatologie*'deki Rousseau okumasında gündeme getirmediği ancak bize göre onun Rousseau okuması hattına kolaylıkla yerleştirebileceğimiz problematik bir tez içermektedir. Rousseau şöyle demektedir: “Vahşi insanın vücudu bildiği biricik âlet olduğundan, onu çeşitli kullanımlarda kullanır; bizim vücutlarımız ise idman yokluğundan, buna elverişsizdir ve de zorunluluğun onu edinmeye zorladığı güç ve çevikliği, bizim hünerlerimiz ve ustalığımız elimizden alıyor. O, bir baltaya sahip olsaydı, bileği o kadar sağlam dalları kırıp koparabilir miydi? [...] o vahşi insanla bu uygar insanı, çırılçıplak ve silâhsız olarak birbirinin karşısına koyunuz; bütün güçlerini aralıksız olarak el altında bulundurmanın, her türlü olaya karşı her zaman hazırlıklı bulunmanın ve her zaman başdaşık bir bütün olarak kendini göstermenin üstünlüğünü hemen anlayacaksınız” (Rousseau, 1990: 95).

Burada ileri sürülen tez teknik enstrümanların insanı diğer hayvanlar ve bu enstrümanlara sahip olmayan insanlar karşısında üstün kılarken aynı zamanda doğal bir beden gücünü gerilettikleri şeklinde özetlenebilir. Böylelikle ilaveler/ikameler (*supplément*) olan teknikler ilaç/zehir (*pharmakon*) etkisine sahiptir. Rousseau'nun betimlemesine göre yapay bir güç artışına doğal düzlemde bir kapasite düşüşü eşlik etmektedir. Ayrıca burada bedensel güçlerin bütünsel olarak el altında oluşunun avantajı ile enstrümanın ilave karakterinin taşıdığı kırılabilirlik arasında (kuşkusuz tartışmaya açık) bir ayırım ortaya koyulmaktadır.

Üçüncü örnek için Sigmund Freud'un *Kültürdeki Huzursuzluk* metnine başvuruyoruz. Söz konusu eserinde yer alan bir pasajda Freud tarihte teknolojilerin insan mutluluğunun artışına katkısı olup olmadığını sormaktadır. Verdiği yanıtta *supplément* (ilave/ikame) ve *pharmakon* (ilaç/zehir) kavrayışına yakındır. Bazı insanların tekniklerdeki ilerlemenin bir mutluluk artışına yol açtığını ileri sürerken verebilecekleri bir cevabı zihninde canlandırmaktadır: Mesela insanlar trenle uzaklara giden çocuklarının sesini telefon sayesinde duyarak mutlu olmaktadır, telgrafla transatlantığı aşan arkadaşından haber alarak bir kaygıyı gidermektedir. İşte bunlar teknolojilerin sunduğu ve insanları mutlu kılan imkanlara örneklerdir. Ancak Freud başkalarının bu cevaba şöyle itiraz edebileceğini de hatırlatır: “Uzaklıkları aşan tren olmasa çocuğum zaten şehri terk etmemiş olacaktı, dolayısıyla sesini işitmek için telefona gerek duymayacaktım. Okyanusaşırı gemi seferleri düzenlenmiş olmasa arkadaşım yolculuğa çıkmayacak, ben de huzursuzluğumun dinmesi için ondan gelecek telgrafı beklemek zorunda kalmayacaktım” (Freud, 2011: 47). Bu betimlemenin mantığına göre şunu söylemek mümkündür: Bir teknik bir diğer tekniğin yol açtığı zehrin devası olmakta ama bu devanın da başka bir zehire dönüşme imkanı açık kalmaktadır.

Zengin tartışmalara açılacak bu örneklerle ilişkin olarak geniş bir değerlendirme sunmak, bu örneklerde içerilen tezlere yapılabilecek itirazlar ile eleştirileri ortaya koymak bir başka çalışmamızın konusu olacaktır. Şunu ifade etmekle yetinelim: Verdiğimiz üç örnek genel olarak tekniklerin ilave/ikame ve ilaç/zehir karakterine ilişkin

bir kavrayış için belirleyici oldukları ölçüde arşiv meselesini ve tele-teknolojileri değerlendirmek için de bir zemin sunmaktadır.

Derrida'dan hareketle tekniklerin/teknolojilerin ve aslında genel olarak yaşamın kaçınılmaz olarak dolayımından, ilavelerden/ikamelerden geçen ve terapötik ve toksik veçheler içeren diferansiyel bir harekete sahip olduğunu belirtebiliriz. Bu çerçevede 2020 yılında yitirdiğimiz Fransız filozof Bernard Stiegler'i anmak gerekir. Stiegler Derrida'dan hareketle teknolojileri *pharmakon*lar olarak düşünmeyi denemekte ve uygun dozaja karar vererek teknolojilerin toplumlar üzerindeki terapötik ve toksik etkilerini saptayacak bir farmakoloji geliştirmeye yönelmektedir. Stiegler örneğinde bir teknoloji felsefesinin politik felsefeyle iç içe geçtiğini görürüz. Öte yandan *pharmakon* bizi öyle bir zorunluluk yapısına gönderir ki Bernard Stiegler *pharmakon*un toksik veçhesinin hiçbir terapötik çözümleri içinde *mutlak* anlamda ortadan kaldırılamayacağını ve uygun dozaj arayışının gerekliliğine karşın zehir etkisinin kaçınılmazlığının farkındadır. Jean-Luc Nancy ise *La peau fragile du monde* adlı eserinde güçlü bir saptamayla karşımıza çıkmaktadır: " 'Teknik' hakkındaki düşünce tekniklerin iyi ya da kötü kullanımları üzerine bir düşünümünden ibaret olamaz, sanki 'iyi'yi ve 'kötü'yü kendisine göre belirleyebileceğimiz bir referans ufkuna sahipmişiz gibi" (Nancy, J.-L., 2020: 71). Uygarlığımızın bir duvara çarpma üzere olduğuna işaret eden bir Nancy'nin herhangi bir referans ufkundan yoksun olduğunu düşünmek ise aslında zordur. Teknolojilerin zehirleyici ve sağaltıcı veçhelerinin tespit edilmesine yönelik çabadan vazgeçilemez ve hatta bu çaba üstlenilmesi gereken bir sorumluluktur. Ancak bu sorumluluğun kabul edilmesinin sonucu ilacın ve zehrin *mutlak* olarak saptanması olamayacaktır, zira referans noktaları vardır ama mutlak referans noktası yoktur. Üstelik örneğin bugün iyi kabul edilen tekniklerin gelecekte olumsuz veçhelerinin farkına varılması gibi bir olanak da daima açık kalacaktır. Belki daha da çarpıcı olan bir husus ise olumsuz bir özellik atfedilen bir tekniğin tam olarak verili düzlemin değerlendirme ufku içinde olumsuz görülmesine karşın bizzat söz konusu düzlemi dönüştürdüğü takdirde artık başka bir sığara kavuşma olanağı taşımasıyla ilgilidir. Her halükarda düşünce, teknolojilerin olumlu ve olumsuz etkilerini saptama çabasıyla vazgeçemeyecek olsa da, bu işe girişirken kendi tarihselliğini ve inşa olmuşluğunu hesaba katmak mecburiyetindedir.

## 6. Sonuç

Derrida'nın düşünsel mirası teknik/teknoloji hakkında zengin bir değerlendirme olanağı barındırmaktadır. Bu çerçevede teknolojileri zehir/ilac karakterine sahip ilavesel/ikamesel bir grafik ya da yazı olarak düşünme olanağı bilhassa göze çarpmaktadır. Genelde teknolojik dönüşümler ve özelde arşiv teknolojilerindeki dönüşümler dünyada oluşumuzun bizzat kendisindeki dönüşümlerdir, ancak etkileri çoğuldur ve geleceğe ilişkin üretecekleri sonuçlar da tümüyle hesaplanabilir olmanın ötesindedir. Derrida'nın genel olarak teknolojilerin ve özel olarak da tele-teknolojilerin yapısökücü karakterine yönelik vurgusu onların mevcut stabiliteleri sarsarak yeni yaşam olanakları açma potansiyelleriyle ilişkilidir. Bununla birlikte mevcut stabilitelerin sarsılması yeni teknolojilerle birlikte yeni stabilizeleme eğilimlerinin var olmadığı

anlamına gelmez. Tele-teknolojilerin hem toplumsal hem de bireysel hegemonik kapitalizasyon güçlerinin tasarrufu altında yeni düzenekler üreterek başka yaşam olanaklarını kapatmaya yönelik çizgiler barındırdığını bu çerçevede not etmek gerekir. Günümüz teknolojilerinin taşıyabilecek olduğu terapötik potansiyellerin neler olduğu sorusu kaçınılmaz olarak kapitalist tekno-ekonomik makinenin işleyişinin ve işleyiş ufkunun sorunsallaştırılması gerekliliğiyle ilişkilendirilmektedir.

“Gelecekteki tüm olanakların ve tüm gelecek olanaklarının ufku olarak anlaşılan teknik” (Stiegler, 2018: 17) üzerine düşünme özenini göstermeliyiz. Bugün felsefeden yaşam üzerindeki kurucu rolleriyle arşivleyen tele-teknolojiler alanındaki dönüşümlerin çoğul veçhelerini kavrama gayretini talep etmek, felsefeyi hem insanın dünyayla kurduğu ilişkiyi hem de kendi çağını düşünmeye davet etmektir. Uzun hikayesi boyunca felsefe insanın, içinde kurulduğu ve örüldüğü kayıtlara/düzeneklere uyanık olmasını istemiştir. Öyleyse biz de bir biçimde bu talebi yineliyoruz.

## KAYNAKÇA

Bazin, A. (1969). *Qu'est-ce que le cinéma ? I. ontologie et langage*. Paris: Édition du Cerf.

Derrida, J. (1967a). *De la grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit.

Derrida, J. (1967b). Freud et la scène de l'écriture. *L'Écriture et la différance* içinde (ss. 293-341). Paris: Édition du Seuil.

Derrida, J. (1972). La pharmacie de Platon. *La Dissémination* içinde (ss. 77-213). Paris: Éditions du Seuil.

Derrida, J. (1988). *Mémoires pour Paul de Man*. Paris: Éditions Galilée.

Derrida, J. (1993a). *La Voix et le phénomène, Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Quadrige/PUF.

Derrida, J. (1993b). *Spectres de Marx, L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*. Paris: Éditions Galilée.

Derrida, J. (1995a). *Mal d'archive: une impression freudienne*. Paris: Éditions Galilée.

Derrida, J. (1995b). *Moscou Aller Retour, Suivi d'un entretien avec N. Avtonomova, V. Podoroga, M. Ryklin*. Paris: Édition de l'aube.

Derrida, J., & Stiegler, B. (1996a). *Échographies de la télévision: entretiens filmés*. Paris: Éditions Galilée.

Derrida, J. (1996b). *Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris: Éditions Galilée.

Derrida, J. (1997). *De l'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy.

Derrida, J. (2000). *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris: Édition Galilée.

Derrida, J., & Roudinesco, É. (2001a). *De quoi demain, Dialogue*. Paris: Fayard et Galilée.

Derrida, J. (2001b). *L'Université sans condition*. Paris: Édition Galilée.

Derrida, J. (2003). Lettre à un ami japonais. *Psyché, Invention de l'autre II Nouvelle édition revue et augmentée* içinde (ss. 387-394). Paris: Éditions Galilée.

Derrida, J. (2004). Auto-immunités, suicides reels et symboliques. *Jacques Derrida, Jürgen Habermas, Le «concept» du 11 septembre, Dialogues à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori* içinde. (Traduction de l'anglais (États-Unis) par Sylvette Gleize). Paris: Édition Galilée.

Derrida, J. (2007). Le souverain bien - ou l'Europe en mal de souveraineté. La conférence de Strasbourg 8 juin 2004. Presses Universitaires de France. *Cités*, 30, 2007/2.

Derrida, J. (2008). *Séminaire La bête et le souverain Volume I*. Édition établie par M. Lisse, M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris: Éditions Galilée.

Derrida, J. (2010a). *Copy, Archive, Signature: A Conversation on Photography*. (Translated by Jeff Fort). Stanford: Stanford University Press.

Derrida, J. (2010b). *Séminaire La bête et le souverain Volume II*. Édition établie par M. Lisse, M.-L. Mallet et G. Michaud. Paris: Éditions Galilée.

Derrida, J. (2011). *Politique et amitié, Entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser*. Paris: Éditions Galilée.

Derrida, J. (2013). *Penser à ne pas voir, Écrits sur les arts du visible 1979-2004*. Paris: Éditions de la différence.

Ertuğrul, T. (2020). *Jacques Derrida et le problème de la technique*. Paris: L'Harmattan.

Ertuğrul, T. (2023). Jacques Derrida'nın 'Arşiv Humması'. A. Davaz ve T. K. Birsen (Ed.), *Arşivcilikte Yeni Yaklaşımlar Yeni Yöntemler* içinde (ss. 211-305). İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı.

Freud, S. (1961). A Note Upon The 'Mystic Writing-Pad'. *Volume XIX (1923-1925) The Ego and the Id and Other Works*. (Translated from the German under the General Editorship of James Strachey, In Collaboration with Anna Freud). London: The Hogarth Press.

Freud, S. (2011). *Uygarlığın Huzursuzluğu*. (H. Barışcan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Nancy, J.-L. (2020). *La peau fragile du monde*. Paris: Éditions Galilée.

Rousseau, J.-J. (1990). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*. (Rasih Nuri İleri, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Stiegler, B. (2018). *La technique et le temps. 1. La faute d'Épiméthée*. Paris: Fayard.



Makale Geliş Tarihi | Received: 27.08.2024

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 16.09.2024

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

Araştırma Makalesi | Research Article

## YAŞAM KRİZLERİNE FELSEFİ DANIŞMANLIKLA MÜDAHALENİN İMKÂNI: ALBERT CAMUS ABSÜRT KAVRAMI VE YAZGI FİLMİ VAKASI

Nebile EROĞUL<sup>1</sup>Mustafa ÇEVİK<sup>2</sup>

**Öz:** Bu çalışmada Zeki Demirkubuz tarafından Albert Camus'nün "Yabancı" adlı romanından esinlenerek senaryolaştırılan Yazgı (2001) filmindeki başkarakter Musa'nın hayatı "yaşam krizlerine felsefi danışmanlıkla müdahalenin imkânı" bağlamında değerlendirilmiş olup nitel bir yöntem benimsenmiştir. Çalışmada Musa'nın yaşamı bir vaka olarak ele alınırken, varoluşçuluk ve bu görüşün önemli filozoflarından biri olan Albert Camus merkezinde bir felsefi danışmanlık sürecinin nasıl yürütüleceğine odaklanılmıştır. Bu çerçevede psikolojinin temelinde yer alan felsefi bir bağlam olarak insanın biricik oluşu ve özgün otantik bir varlık oluşu gerçeğinden hareket edilmiştir. Çalışmada Musa'nın yaşamı Camus felsefesi kavramları olan uyumsuzluk, yabancılaşma, absürt, özgürlük ve sorumluluk kavramları merkezinde değerlendirilmiştir. Çalışmanın felsefi danışmanlık temelinde değerlendirilmesi kapsamında Musa'nın hayatın anlamsız olduğuna inanan bir kişi olarak kendince bir anlam üretmesi beklendiği ifade edilmektedir. Çalışmada Camus'nün felsefesi çerçevesinde bireylerin, yaşamın absürtlüğü karşısında bir anlam üretmesinin gerekliliğinden söz edilirken Musa'nın arzuları için mücadele eden, arzu nesnesini belirlemeye çalışan, onun peşinde koşan bir kişiye doğru değişiminin felsefi danışmanlık aracılığıyla gerçekleştirilebileceği vurgulanmaktadır. Bununla birlikte çalışmada, varoluşun biricik ve özgün oluşunun, çevresindeki insanların değerlerini ödünç alarak gerçekleştirilemeyeceği vurgulanmaktadır. Bu bağlamda da Camus temelli felsefi danışmanlık uygulayacak danışmanların herhangi bir vakayı değerlendirirken ilk hareket noktalarının kişilerin kendi varoluşuna yön verecek değerler sistemini inşa etmelerine rehber olacak bir terapi sürecini uygulamalarının gerekliliğinden söz edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefi danışmanlık, varoluşçuluk, absürt, özgürlük, sorumluluk.

<sup>1</sup> Dr.

Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitim Bakanlığı | Ministry of National Education of the Republic of Türkiye  
nebileerogul@gmail.com

0000-0002-8099-5559

<sup>2</sup> Prof. Dr.

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü | Ankara Social Sciences University, Faculty of Social and Human Sciences, Department of Philosophy

mustafa.cevik@asbu.edu.tr

0000-0002-7343-178X

## POSSİBİLİTY OF INTERVENTİON İN LIFE CRİSES WITH PHİLOSOPHİCAL COUNSELİNG: ALBERT CAMUS' CONCEPT OF ABSURD AND CASE OF THE FİLM FATE

**Abstract:** In this study, the life of Musa, main character in Fate (2001), a film by Zeki Demirkubuz inspired by Albert Camus' novel "The Stranger" was evaluated within the context of "possibility of intervention in life crises with philosophical counseling" adopting a qualitative method. In the study, the life of Musa was discussed as a case. The study focused on existentialism and how to implement Albert Camus based philosophical counseling, one of the noteworthy philosophers of this thought. In this framework, the study was grounded on the uniqueness and authenticity of human as a philosophical context at the center of psychology. In the study, the life of Musa was evaluated on the basis of incompatibility, alienation, absurd, freedom and responsibility, which are among the philosophical concepts of Camus. In a part of the study where it is evaluated on the basis of philosophical counseling, it is expressed that Musa as a person believing in the meaninglessness of life is expected to somehow deduce a meaning. In the study, it is stated that individuals need to deduce a meaning against the absurdity of life within the frame of Camus' philosophy. It is also stressed that it will be possible for Musa to change into a person striving for his desires, trying to determine his object of desire and chasing that object of desire only through philosophical counseling. In addition, the study stresses that uniqueness and authenticity of existence will not be accomplished by borrowing other people's values. In this context, the starting point for counselors to implement Camus based philosophical counseling when evaluating any case will be to apply a therapy process that may guide individuals build a system of values to direct their existence.

**Keywords:** Philosophical counseling, existentialism, absurd, freedom, responsibility.

### 1. Giriş

Almanya'da 1981 yılında Gerd Achenbach tarafından başlatılan yeni bir felsefe yapma tarzı olarak felsefi danışmanlık, çok süre geçmeden pek çok ülkede felsefi danışmanlık kuruluşlarının etkinlikleri ile yapılmaya başlamıştır. Felsefi danışmanlık kuruluşları Almanya, Fransa, Hollanda, İngiltere, İsrail ve Amerika Birleşik Devletleri'nde çalışmalarına devam etmektedir. Felsefi danışmanlar ise akademik bir kuruluş olan The American Society for Philosophy, Counseling, and Psychotherapy (ASPCP), mesleki kuruluşlar, The American Philosophical Practitioners Association (APPA) ve The American Philosophical Counseling Association (APCA) bünyesinde çalışmalarına devam etmektedirler (Altunbaşak, 2019, s. 410).

Yeni bir felsefe yapma tarzı olarak felsefi danışmanlıkta felsefe, danışanın kendi kendini anlamasına yardım etmek için kullanılmaktadır. Her bireyin kendi felsefesine bağlı olarak yaşadığı gerçekliğinden hareketle onların duyguları, inançları, umutları, fantezileri ve yaşam tarzlarına göre örtük bir yaşam felsefesine sahip olduğu düşünülür. Felsefi danışmanlığın amacı ve bu bağlamda felsefi danışmanın görevi, danışanların yaşamlarının temelinde yer alan kavram ve fikir ağını ortaya çıkarmalarına, gizli varsayımlarını keşfetmelerine, kavramsal bağlantılarını bulmalarına yardımcı olmaktır (Lahav, 2001, s. 14)

Felsefe; düşünce ve düşünme tekniği ile ilgili olduğundan yöneldiği her şeyi felsefileştirmektedir (Çotuksöken & İyi, 2006). Bu bağlamda danışmanlığa yönelen felsefenin de danışmanlık sürecini felsefileştirdiği düşünülmektedir. Felsefi danışmanlık sürecinde ise Sokratik sorularla insanların bilgileri sorgulanarak doğurtma yöntemiyle kendi içlerinde var olan en doğru çıkarımlara ulaşmaları sağlanmaktadır (Skırbekk & Gilje, 2006)

Felsefi danışmanlar için felsefi danışmanlığı felsefi yapan onun bir felsefe yapma etkinliği olmasıdır. Danışmanlık sürecinde danışan ile danışman felsefe yaparlar. Felsefi danışmanlık sürecinde danışanlara ne yapmaları, nasıl davranmaları, ne gibi bir yol izlemeleri gerektiğiyle ilgili onlara yol gösterecek, önceden düşünülmüş, tasarlanmış hazır reçetelere veya bazı hazır felsefi öğretilere başvurulmadığı vurgulanmaktadır. Felsefi danışmanlık bağlamında felsefe yapmak, bireylerin dünya ve hayat görüşlerinin eleştirel bir biçimde sorgulanmasıdır. Danışman ile danışan arasında yapılan felsefenin içeriğini bütün yönleriyle danışanın yaşam-dünyası oluşturur (Altunbaşak, 2019, s. 413).

Psikoloji, insanın biricik oluşu ve özgün otantik bir varlık oluşu temel görüşünden hareket etmektedir. Bu görüş aynı zamanda varoluşçuluğun da temel iddiasıdır. İnsan, varoluş kaygısı yaşayan bir varlık olarak yaşamında özgür seçimler yapmakta, varoluşunu ve kimliğini seçimleri ile inşa etmektedir. Çalışmada başkarakter Musa'nın yaşamı kapsamında varoluşçuluk ve bu görüşün önemli filozoflarından biri olan Albert Camus merkezinde bir değerlendirme yapılmasının nedeni psikolojinin temelinde yer alan felsefi bağlam olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte Yazgı (2001) filminin seçilmesinin temel nedeni filmin Albert Camus'nün "Yabancı" isimli romanından esinlenerek senaryolaştırılmış olmasıdır.

## 2. Albert Camus ve Felsefesi

Albert Camus, felsefe tarihinde varoluşçu filozoflar arasında yer alan bir filozof olarak değerlendirilse de o kendisini varoluşçu bir filozof olarak nitelendirmemektedir. Onun felsefesinde önemli olan kavramları ise uyumsuzluk, yabancılaşma, absürd, başkaldırı, özgürlük ve sorumluluktur. Bu bağlamda uyumsuzluk birey yaşamında birdenbire ortaya çıkan bir ruh hali olarak nitelendirilebilir. Uyumsuzluğun ortaya çıkışının dört aşamalı bir durum olduğu söylenebilir:

"1. Hayatın monotonluğu ve mekanikliği insana hem kendinin hem de diğer varlıkların anlamını sordurur. Bu, uyumsuzun ilk habercisidir. Özellikle günümüz modern toplumunda yaşayan insanlar ve modern kentler bunun güzel bir örneğini oluşturur. 2. Zamanın geçmesi, onun öldürücü bir algılanması ve geleceği değiştiremez oluşumuzun bilincine varılması. 3. İnsanların bu dünyada tek başına olması, kendine, dünyaya ve başkalarına karşı yabancı oluşu ve başkalarıyla ayrılığının keskin biçimde bilincine varılması. 4. Ölümün zorunlu ve kaçınılmaz bir son oluşunun ve ölümlerle birlikte her şeyin sona ereceğinin anlaşılması." (Gündoğan, 1995, s. 64).

Monotonluk gündelik yaşamda birçok kişinin yoğun olarak hissettiği bir deneyimdir. Camus bu durumu “yataktan kalkma, tramvay, dört saat çalışma, yemek, uyku ve aynı durum içinde salı, çarşamba, perşembe, cuma, cumartesi...(Camus, 2006a, s. 24) şeklinde ifade eder. Tüm günlerin aynı geçmesi ve ilişkilerin önceden tahmin edilebilirliği bir bulantı ortaya çıkarmaktadır. Kişi zamanda yer aldığını ve zamanının sınırlı olduğunu farkında olan bir varlık olarak ise bu dünyada hep ileriye dönük bir şekilde yaşamaktadır. Camus bunu “geleceğe dayanarak yaşarız: ‘yarın’, ‘ileride’, ‘iyi bir işim olunca’, ‘yaşlandıkça anlarsın’. Bu tutarsızlığa hayran kalmamak elde değil, çünkü ne de olsa ölmek var işin içinde (Camus, 2006a, s. 24)” şeklinde ifade eder. İnsan bu perspektifte her zaman geleceğe dönük yaşamaktadır, zamanı ise hızla geçmektedir. Birdenbire yaşlılık ve ölüm gelir, zamanının kısıtlı olduğunu bilse de insan ideallerini, hedeflerini ve yapacaklarını her zaman geleceğe erteleme açmazı ile yaşamında yol alır. İnsan, yaşlılık ve ölümle yüz yüze geldiğinde her zaman daha yapamadığı pek çok planının olduğu gerçeği ile yüz yüzedir. Zamanın aynı olması, ilişkilerin önceden tahmin edilebilirliği, monotonluğun içerisinde insan kendine, diğer insanlara ve dünyaya yabancılaşır, her şeyin mekanikliği hissine kapılmıştır artık. Bu aşamadan sonra insan istekleri karşısında kayıtsızlaşır ki bu da bir uyumsuzluk durumudur. Camus’ya göre tüm bilimsel ve akılsal çabalar dünyayı anlamlandırmada çabası kalmaktadır. Camus, ussal anlamdaki çabaların boşa çıktığını, “Bir insan için dünyayı anlamak, onu insanlara indirgemek, ona damgasını basmaktır. Kendinin evreni, karıncaların evreni değildir. Her düşünce, insan biçimseldir gerçeğinin başka anlamı yok... İnsan evrenin de sevip, acı çekebileceğini benimseseydi, uzlaşmış olurdu (Camus, 2006a, s. 28)” ifadeleri ile açıklarken; bilimsel çabaların boşa çıktığını, “Bilim yoluyla olguları kavrayıp, sayabilirsem de dünyayı kavrayamam. Bütün engebeleri parmağımla izleyecek olsam, bundan fazlasını bilemezdim... O zaman dönüp dolaşıp şiire geldiğinizi anlıyorum... Böylece bana her şeyi öğretmesi gereken bilim, varsayımla sona eriyor... (Camus, 2006a, s. 30)” ifadeleri ile açıklamaktadır.

İnsan yaşamının anlamsızlığı, sonsuza kadar hep yeni baştan aşağı yuvarlanan ağır bir taşı yukarıya doğru itmeye mahkûm edilmiş, “Sisyphos” imgesinde somutlaşmıştır. Başkaldıran insan bu anlamsızlığı taşıyamayan insandır. Başkaldıran insan örgütlü bir hazırlıkla bir devrimi kendi anlayışına karşı bulmaktadır. Bununla birlikte o devrimi insanın içinde bulunduğu durumdan bir çıkış yolu olarak gören bütün umutları da yanıltıcı bulmaktadır. Başkaldıran insan, saçma bir dünya içinde yalnızlıktan kurtulma umudu olmadan yaşayan insandır (Frolov, 1997, s. 76).

Camus’e göre başkaldıran insan, tüm yaşamı her türlü emre evet dedikten sonra, birdenbire kendisine bir eşit gibi davranılmasını isteyerek hayır diyen bir köle ya da bir köle değilse; başka birinin köleliğine, tüm insanlığı bağlayan ortak bir değer ya da doğa üstü bir değer oluşturabilmek adına hayır diyen kişidir (Camus, 2004, s. 21-24). Başkaldıran insan ya hep ya hiç olunacağını (Camus, 2002, s. 225) bilen, tüm haksızlıklara karşı, bireysel de olsa insanlık adına hayır diyen ve çözüm arayan; ancak sadece dokunulabilen insani gerçeklikler üzerine mücadele eden bir kişidir. Camus “başkaldıran insan” kavramı ile diğer varoluşçu felsefelerden ayrılır. Ona göre kişi

uyumsuzluğu anladığı an ne fiziki ne de felsefi bir intiharı önerir, O tüm uyumsuzluk ve absürde rağmen bu uyumsuzluk ve absürt hissini yaşamayı önerir. Hayatın anlamsızlığı içerisinde uyumsuza rağmen yaşamak bir ironi ve mutluluk kaynağıdır.

### 2.1. Albert Camus Felsefesinin Felsefi Danışmanlıkta Kullanımı

Camus felsefesinde absürt, insanın varoluşunun anlamsızlığını ve mantıksızlığını kabul etme durumunu ifade eder. Camus'a göre, hayatın temelinde anlamlı bir evrensel amaç veya anlam aramak anlamsızdır. Camus'un felsefesi, insanın varoluşsal uyumsuzluğu ile yüzleşme ve absürt gerçekliği kabul etme üzerine odaklanır. Bir felsefi yaklaşım olarak Camus felsefesi, felsefi danışmanlıkta uygulamalarında da kullanılabilir. Camus temelli felsefi danışmanlık, bireylerin hayatın absürt oluşunu ve absürt içindeki anlamsızlığı kabul etmelerine ve bu gerçeklikle nasıl başa çıkacaklarını bulmalarına yardımcı olmada bir alternatif terapi olarak önerilebilir.

Camus temelli felsefi danışmanlığın öncelikle kişinin anlamsızlığı fark etmesi, ardından ise kabul etmesi gerekmektedir. Kişi anlamsızlığı kabul ettiğinde varoluşsal çelişkileriyle yüzleşecek, böylelikle absürt gerçekliği kabul etmeye başlayacaktır. Kişi hayatın anlamsızlığını kabul ettikten sonra özgürlük ve sorumluluğu yaşayacaktır. Kişi hayatının anlamını kendisi yaratacak ve bu değerleri üzerine gerçekleştirdiği seçimlerinin sorumluluğunu üzerine alacaktır. Bireyler, hayatlarının anlamını kendileri yaratma ve kararlarının sorumluluğunu üstlenme özgürlüğüne sahiptirler. Bu aşamadan sonra kişi kendi seçimleri ile kendinin inşa ettiği kimliğini yaşama ve kendini ifade etmenin mutluluğunu yaşayacaktır. Bu bağlamda mutluluk aynı zamanda bireylerin absürt gerçeklikle başa çıkabilmeleri için kullandıkları bir yoldur. Başka bir deyişle kişi absürt gerçekliği kendi özgür seçimleri ile inşa ettiği hayatını yaşarken mutlu olacaktır. Felsefi danışmanlık sürecinde, son olarak bireylerin absürt gerçekliği hafifletmeleri ve kendi hayatlarını mizahi bir şekilde ele alabilmeleri için ironi ve mizah kullanmaları teşvik edilebilir.

Camus temelli felsefi danışmanlıkta bireyler yaşamlarının anlamsızlığını kabul etmekte ve bu anlamsızlıkla başa çıkmaktadırlar. Bu süreçte de özgürlük, sorumluluk, mutluluk ve mizah gibi olumlu yaşam değerleri işe koşulmaktadır. Terapi sürecinde kişinin anlamsızlığı görmezden gelmemesi, anlamsızlığa karşı bir sorumluluk alması, bu sorumluluğu da özgürce yaptığı seçimleri ile inşa ettiği kimliğine göre gerçekleştirmesine yardımcı olunmaktadır. Anlamsızlık ve absürt bir gerçekliktir, inkâr ve reddedilemez, bu gerçeklikle baş edebilmek gerekir. Anlamsızlıkla baş etme sürecinde içsel bir barış ve uyum olmalı, kişisel bütünlük sağlanmalıdır. Bu süreçte kişi hayatının anlamını ve değerini kendi içsel kaynaklarına dayalı olarak bulmalı, anlamsızlığı kabul ettikten sonra bile yaşamın tadını çıkarabilmelidir. Kişinin bu süreçte kendi inşa ettiği değerlerine sadık kalarak seçimler yapması gerekmektedir.

### 3. Yöntem

Araştırmada psikolojik olarak belirlenen kimi semptomların, absürtlük bağlamında ortaya çıktığı, varoluşsal bunalımların ise felsefi danışmanların genelde karşılaştıkları

sorunlar olması (Marinoff, 2004, s. 97) gerçeğinden hareket edilmiştir. Bu bağlamda felsefe tarihinde absürt kavramı ile bilinen Albert Camus felsefesi temel alınmıştır. Camus'nün "Yabancı" isimli romanını Türkçe'ye çeviren Vedat Günyol, önsözde, "Yabancı, sevip sevmemek, evlenip evlenmemek, Tanrı'ya inanıp inanmamak, bir hiç yüzünden adam öldürüp elini kana bulamak gibi sorunları kendine dert edinmeyen, saçmalıkların içinde saçma bir yaşam düzeyine kendini kaptırmış bir insancığın romanıdır. (Camus,2006b:10)" demiştir. Dolayısıyla araştırmada örneklem olarak Camus'nün "Yabancı" isimli romanından esinlenerek senaryolaştırılmış Yazgı(2001) filmi seçilmiştir. Bu araştırmada olasılığa dayanmayan örneklem belirleme yöntemi kullanılmıştır. Araştırmacı güdümlü örnekleme tekniği ile araştırma evreni içinde araştırma probleminin en tipik biçimde gözlenebileceği bir alt grubu örneklem olarak seçmiştir (Sencer ve Sencer, 1978, s. 486).

Bu amaçla araştırmada nitel bir yöntem kullanılarak Yazgı (2001) isimli Türk sinema filminin başkarakteri olan Musa'nın yaşamı bir vaka olarak ele alınmıştır. Vaka metinleştirildikten sonra içerik analizi ile çözümlenmiştir. Vakanın Camus merkezli felsefi danışmanlıkta kullanımı aşağıdaki araştırma soruları çerçevesinde değerlendirilmiştir:

- Başkarakter hayatın anlamsızlığını yani absürdü fark etmiş mi?
- Başkarakter absürtlük nedeniyle günlük yaşantı içinde kendine ve yakınlarına zarar veriyor mu?
- Başkarakterin absürtlük farkındalığı onun ilişkilerine ve rutinlerine zarar veriyor mu?
- Başkarakter karşılaşılan absürtlük karşısında nasıl bir yaşam süreceğine karar vermiş mi?
- Başkarakter seçimlerini özgür olarak gerçekleştirebiliyor mu?
- Başkarakter seçimlerinin sorumluluğunu alabiliyor mu?
- Başkarakter hayatın anlamsızlığına rağmen mutlu olunabileceği bir hayatın imkân dâhilinde olduğunun farkında mıdır?
- Başkarakter mutlu olmak istiyor mu veya böyle bir amaç taşıyor mu?
- Başkarakter anlamsızlığa rağmen kişisel anlam ve tatmin sağlayabiliyor mu?
- Başkarakter hayatın anlamsızlığı duygusuna hafifletmek için ironi ve mizah duygusunu yaşayabiliyor mu?

#### 4. Musa Vakası

Yazgı filmi, Zeki Demirkubuz tarafından Albert Camus'nün "Yabancı" adlı romanından esinlenerek senaryolaştırılmıştır. Başkarakter Musa mütevazı bir evde yaşlı annesi ile yaşamakta, masa başı rutin bir iş yapmaktadır. Annesi bir sabah uyanmaz, annesini uyandırmaya çalışır ve annesi kalkmayınca her günkü gibi işine gider. Eve gelir annesi hâlâ yataktadır, öldüğünü anlar ama tepkisiz kalır, her akşamki gibi sütlü kahvesini içer. Ertesi gün ofiste bir sürü işi vardır ancak biraz gecikse de yine de işine gider. Patronu ona kızarak neden işe geciktiğini sorar, bunun üzerine Musa annesinin öldüğünü söyler. Bu gibi durumlarda ne yapılması gerektiğini bilmediğini de ekler. Musa annesinin ölümüne kayıtsız kalmıştır. Ayrıca o annesinin ölümü karşısında sevinç diye açıklayamadığı ama üzüntü de diyemeyeceği bir duygu hissetmiştir.

Musa kapı komşusu olan esasında ambarcı olduğunu bildiği ancak illegal işler yapan kişi ile arkadaşlık etmektedir. Arkadaşının sevgilisi onu aldatmaktadır, Musa'dan yardım ister. Musa arkadaşının ağzından kadını eve dönmeye ikna etmek için etkili bir mektup yazacak, arkadaşı sevgilisi ile birlikte olacak ve ardından kadını kapı dışarı edecektir. Bu şekilde de intikamını alacaktır. Musa'nın arkadaşı bu planını Musa'ya anlattığında kabul eder. Sonuç olarak plan hayata geçirilir. Bu olaydan sonra kadının kardeşleri Musa ve arkadaşını kahvede takip ederler. Ve yine arkadaşı bir plan yapar, arkadaşı adamlara küfredecektir ve onlar da karşılık verirse silahla onları öldürecektir. Musa da bu planı duyar duymaz, arkadaşından silahı alır, "Sen küfret, karşılık verilerse ben onlara ateş ederim." der. Bu plan da gerçekleşir. Musa bir insana ateş etmek gibi kararları alırken de önemli kararlar alıyor gibi görünmemektedir. Bu bağlamda Musa'nın kendi özgür iradesi ile bu seçimler yapmadığı, çevresindeki insanların seçimlerine tabi olduğu, seçim sürecini sağlam bir şekilde değerlendirmedeği söylenebilir.

Musa'nın evliliği de kendi kararı değildir. Ofislerinde çalışan bir kız ona gelmiş, aralarında bir yakınlaşma yaşanmıştır. Bunun üzerine kız Musa ile evlenmek istemiştir. O da evlenip evlenmemenin kendisi için fark etmediğini, evlenmek istiyorsa istediği zaman evlenebileceklerini söylemiştir ve evlenmişlerdir. Musa bir gün erkenden eve geldiğinde eşinin yatakta çıplak bir şekilde uyduğunu, banyoda ise birinin duş aldığını görür, evinin ayakkabılığında ise bir erkek ayakkabısı vardır. Buna rağmen evde kimin olduğunu görmek için banyoya girip bakmaz, eşinin kendisini aldatmasına herhangi bir tepki göstermez. Ayrıca bu duruma "eşim beni aldatıyor" gibi bir anlam da yüklemeyiz. Musa hayat karşısında kayıtsızdır, her şeyi akışına bırakmış görünmektedir, kendisine ve yaşama ait değerlere yabancılaşmıştır. O artık ortalama bir insanın değerli, güvenli veya gerekli bulduğu her şeye karşı kayıtsız bir kişidir.

Musa, nedeni olmaksızın kendisini suçlu hisseden ve iradesini kullanmayı reddeden bir kişidir. Musa, gümrük ofisinde her insanın yakınlarının ölümüne biraz sevinebileceğini, annesinin ölümü karşısında sevinç diye açıklayamadığı ama üzüntü de diyemeyeceği bir duygu hissettiğini, Tanrı'ya inanmadığını, patronu ile karısının

ilişkisinden şüphelense de bunu sorgulamaya gerek duymadığını anlatır. Hayat karşısında takınılan bu kayıtsızlık karşısında savcı çok şaşırır.

Filmde Musa, patronun eşi ve çocuklarının ölümü ile ilgili cinayetten suçlanmaktadır ancak suçlamalarını reddetmez. Savcı mahkeme kararını, Musa'ya okur, serbest bırakıldığını bildirir ve Musa kayıtsız kalmaya devam eder. Savcı Musa'nın kayıtsızlığı karşısında şaşırır. İdam cezasından dönen, dört yıldır mahkûmiyet çeken bir mahkûmun sevinmesi gerektiğini ve niçin suçu kabul etmiş olduğunu merak ettiğini söyler. Musa ise kayıtsız kalmaya devam eder.

Tahliye kararı sonrasında savcı medyada fazlasıyla konuşulan davanın sanığı Musa ile tanışmak ve konuşmak ister. Bu konuşma sırasında Tanrı'nın var olup olmadığı, hayatın bir anlamının olup olmadığı konusunda bir tartışma başlar. Musa, Tanrı'nın ve hayatın hiçbir anlamının da olmadığını, hayatı idare ettirmek için isteklerin belirleyici olduğunu savunur. Savcı ise, Tanrı'nın var olduğunu ve hayatın anlamını belirleyen tek şeyin bu olduğunu, aksi hâlde insan ruhunun bomboş kalacağını ve böyle bir ruh için dua etmekten başka bir çare olmadığını savunur. Tartışma biter. Musa boş gözlerle savcıya bakar.

Filmde Musa'nın son konuşması: "Sonra yatıp seviştik. Sabaha karşı uyanıp kalktım. Pencereyi açıp sokağı seyrettim. Birden her şey artık sona eriyormuş gibi geldi ve uzun zamandan beri ilk defa annemi anımsadım. Bu uzun ve saçma yıllardan sonra, o gece ölüm o kadar yakinken neler hissetmişti acaba, aklımdan neler geçmişti, diye düşündüm. O an içimde bir şeyler kımıldanır gibi oldu. Heyecanlanıp dinledim ama ruhum hâlâ bomboştu."

## 5. Tanı

### 5.1. Musa'nın Komiserle İlk Sorgusunun Değerlendirilmesi



Musa tutuklandıktan sonra ilk sorgusunda kendisine neden avukat tutmadığını soran komisere gerek görmediğini söylemiştir. Komiser de “Sen avukat tutmasan da devlet sana bir avukat tayin eder.” demiştir. Musa da “Etsin o zaman...” diyerek kayıtsız kalmıştır. Bu ilk sorguda Musa genellikle konuşacak çok şeyi olmadığı için sustuğunu da söyler. Eşi hakkında ise “Eşimi iş ortamından tanırım, sevgilim değildi, kendisini pek tanımam.” demiştir. Buna ilaveten eşi Sinem istediği için evlendiklerini, pek tanımadığını, kimdir nedir merak etmediğini, ona çok düşkün sayılamayacağını da söylemiştir. Ayrıca eşi Sinem’in patronu Naim Beyle ilişkisi olduğunu sandığını, bunu fark edince eşi ile konuşmanın aklına gelmediğini de eklemiştir.

İlk sorguda komiser komşusu Necati hakkında da Musa’dan bilgi almak ister. Musa “Benim arkadaşım yoktur, ama kendisini severim.” demiştir. Komiser arkadaşları Necati’nin ne iş yaptığını Musa’nın bilip bilmediğini merak eder. “Ne ambarcısı bunu bilmem, hiç sormadım.” demiştir. Musa sevdiği bir kişi olarak komşusu Necati’nin ne iş yaptığını da kayıtsızdır.

Yine ilk sorguda komiser Musa’nın annesinin ölümü hakkında da bir şeyler sorar. Musa annesinin öldüğü sabah uyuduğunu düşündüğünü, arkadaşları “Gidip annene bir bak istersen.” dediklerinde de üşendiği için eve gidip bakmadığını ifade eder. Eve gidip annesine bakınca öldüğünü anladığını, bir şey yapmadığını, patrona söylemek için sabahı beklediğini, böyle durumlarda ne yapılır bilmediğini de ekler. O akşam evde koltukta televizyon seyrettiğini, geç saatlere kadar iki sütlü kahve içtiğini, koltukta da sızıp uyuduğunu aktarır. Musa herkes gibi annesini sevdiği, ölümüne üzüldüğünü söyler. Komiser de ona “Eşin Sinem’e annemi sevmiyordum.” demişsin diye ekler. Bu Musa’ya göre anlatması zor bir durumdur. Ona göre “İnsan sevmesine sever annesini ama bazen de sıkılır. Ya da yalnız olmayı ister. Yani ölmesini istemez ama böyle böyle de olsun ister yani bunun gibi bir şey...” der. O annesi ölünce rahatlamıştır.

Yine aynı sorguda komiser Musa’ya hukuk fakültesi son sınıf öğrencisi iken neden okulu bıraktığını sormuştur. O da “Sıkıldım herhalde... diye cevap vermiştir. İnancı konusunda da Tanrı’ya inanmadığını ve hatta hiçbir şeye inanmadığını da söylemiştir. O karısı ile patronu arasındaki ilişkide de patronuna öfke duymadığını, bunu o zamanlarda kendi kendine sorduğunu ama hiçbir şey hissetmediğini eklemiştir. Musa bu konuda da kayıtsızdır.

## 5.2. Musa’nın Avukatıyla İlk Görüşmesinin Değerlendirilmesi

Avukatı Musa'ya toplum ve ahlak dışılık ile suçlandığını söylemiştir. Ondan annesinin ölümüne üzülme, Tanrı'ya inanmama gibi konularda konuşmamasını istemiştir. Avukat hukukun sevinme-üzülme gibi meselelerle ilgilenmediğini yineler. Avukatta komiser gibi ona annesi öldüğünde ne hissettiğini sorar. O da "Annem ölmeseydi daha iyi olurdu. Böyle şeyler elimizde değil (ölüm)." demiştir. Musa avukatına "Ben annem öldüğü için üzülmediğim için mi yoksa üç kişiyi öldürmekle mi yargılanacağım?" diye sormuştur.

### 5.3. Musa'nın Tahliye Kararı Sonrası Savcıyla Görüşmesinin Değerlendirilmesi

Musa patronu Naim Beyin intihar öncesi yazmış olduğu itiraf mektubu ile tahliye olur. Aslında patronu eşini ve çocuklarını öldürmüştür. Musa itiraf mektubunun kendisi ile ilgili olmadığını düşünmektedir. İtiraf mektubunu okuyup okumama kararını savcıya bırakan Musa mektupla pek de ilgilenmemekte, odadaki nesnelere izlemeye devam etmektedir.

Naim Bey mektupta sebebini anlayamasa da Musa'nın cinayeti üstlenmesinin işine geldiğini ancak bu olaydan sonra mutsuz olduğunu, işlerinin bozulduğunu, uyumadığını, yemek yemediğini, Sinem'in kendisini terk ettiğini yazmıştır. Mektupta da cinayeti kendisinin işlediğini itiraf edip vicdan azabı çektiği için af dilemiştir.

Savcı Musa'nın cinayeti işlemediği hâlde neden suçsuz olduğunu hiçbir yerde söylemediğini merak etmektedir. Musa suçlanmaktan dolayı şikayetçi olmamasının kendi hakkı olduğunu, kendisini suçlu ya da suçsuz hissetmediğini, insanın suçluyum diyebileceğini ama suçsuzum diyemeyeceğini ifade eder. Savcı ile görüşmede Tanrı meselesine de girilir. Musa'ya göre Tanrı üzerine düşünmeyi gerektiren bir şey değildir. Musa Tanrı'nın varlığını ispatlayacak durumda olmadığını düşünmektedir. Savcı yine de ona uğruna eğilip bükülebileceği bir şeyler olup olmadığını sorar. O da: "Hiçbir şeye inanmam ama umutsuz da değilim. Bilakis bazı konularda çok umutluyum. Beni doğrudan ilgilendiren şeyler konusunda. Arzularım ve isteklerim. Ben kendiminkileri bilirim. Başkalarınınki de beni ilgilendirmez." diye cevap verir.

Savcı "Kişi arzularına göre davrandığında cinayet dahi işlese onu olduğu gibi kabul mü edeceğiz?" diye sormuştur. Musa keşke bu kötülükler olmasaydı, cinayetler işlenmeseydi demiyor. Bu durumda kendisini ilgilendiren bir şey olmadığını düşünüyor. Musa'ya göre cinayet öldüren için iyidir. Çocuklar için iyi değildir. Ayrıca savcıya bir itirafta bulunan Musa o gün patronunun karısının evine bir iş için gittiğinde patronunun karısını ve eşini öldürmek istediğini, bunun bir nedeni olmadığını, kadının sürekli ağlayıp zırladığını, çocuklarının ise hiçbir şeyi umursamadıklarını, bir an öldürerek onlara iyilik yapacağını düşündüğünü söyler. Ama sonuç olarak kendisi için değişen bir sonuç olmadığını düşünerek öldürmediğini ifade eder.

Musa savcıya önünde eğilip büküleceği bir şey olmadığını, eğilip bükülecek şeylerin zengin olmak, çok iyi bilgisayar kullanmak, tüm kadınların hayır diyemeyeceği bir erkek olmak kadar önemi olmadığını söyler. Ona göre insan olmak bu kadar basittir.

Savcı bir davranışın ne amaçla yapıldığının önemine vurgu yapar. Bir davranış vicdan adına ya da kötülük adına yapılmış olabilir. Musa'ya göre vicdan denen şey bir kötülükten doğar bu nedenle de kötülük adına yapılan davranış daha önemlidir. Musa son olarak savcıya üç insanın ölümü ile suçlandığını ama sonuç olarak annemin ölümüne üzülmediği, karısının kendisini aldatmasına kayıtsız kaldığı için cezalandırıldığını, buna ek olarak savcının da onu Tanrı'nın mahkemesine havale etmeye çalıştığını vurgular. Ona göre bu durum bir iki yüzlülüktür, ona göre âdeta tüm insanlık, insan olmanın yükünü kendisi gibi insanların üstüne yüklüyor gibidir. İnsanlar çileyi değil kötülüğü göstererek kurtulurken, Musa âdeta çile çekmeyi, yaşamı kötü de olsa kabullenmeyi istemektedir. Ancak kendi özgür seçimlerini değil de çevresindeki insanların kararlarına uyarak kendi iradesini ortaya koymamaktadır. Seçim yapmayarak yaşamın kendisine sunduğu yaşamı deneyimlemektedir. Kendisinin seçim yapmaması da bir seçim olarak değerlendirilebilir ancak seçim yapmaması ve kendisine sunulan seçenekleri deneyimlemesi esaret altına alınmasına neden olmaktadır. Bu durum ise kişiyi özgürlük gibi en temel yaşam deneyimlerinden alı koymaktadır.

## 6. Terapi

Musa arkadaşı için birine ateş etmek, sürekli ağlayan bir kadını öldürmenin ona iyilik olacağını düşünmek ve biri istiyor diye onunla evlenip evine almak gibi absürtlükle izah edilmesi zor tutarsız seçimler yapmaktadır. Bunun yerine hayatın anlamsız olduğuna inanan birinin kendince bir anlam üretmesi beklenir. Üretilen anlam sistemlerinin bir parçası olmak yerine sistemlere "isyan" etmesi ve kendi anlamını ve varoluşunu gerçekleştirilmesi onu yaşamda mutlu kişi yapabilir.

Musa bir çocuğun öldürülmesinin hem iyi hem kötü olacağını söylerken bir iyi ve kötü fikrine sahip olmadığını ortaya koymuştur. Bu durumda bütün insanlığın yükünün "annesinin ölümüne sevinmesi" nedeniyle onun üstüne yıkılmak istenmesi ve "iki yüzlü olmayı" kötü olarak nitelemesi bir tür değer yargısı belirlemesi anlamına geliyor. Bu da Musa'nın absürd yaşam tutumu ile tutarlı görünmemektedir.

Musa "Hiçbir şeye inanmam. Umutsuz değilim. Arzularım için umutluyum." demekte ancak aslında arzuları için mücadele eden, arzu nesnesini belirlemeye çalışan, onun peşinde koşan bir Musa profili ortaya koymamaktadır. Bu da Musa'nın asıl sorununun absürd değil seçim yapmaktan çekinen ve özgürlüğünü kullanmayan bir kişi olduğuna işaret etmektedir. Özgür olmak, kişi olmak için şart iken Musa Sinem'in, komşusunun ve patronunun yönlendirmesi altında iradesiz hareket eden bir canlı gibi görünmektedir.

Terapide bu tutarsızlıklarla Musa'nın yüzleştirilmesi, böylece özgürlüğünü kullanma cesareti kazanması ve Camus'cu felsefe bağlamında var olan sistemlere isyan içinde

kendi anlamını inşa etmesine yönelik sorgulamalar ve terapötik müdahaleler yapmak daha doğru görünmektedir.

Musa ile Sinem'in Evlilik üzerine diyalogu:

"Sinem: benimle evlenmek ister misin?

Musa: Benim için fark etmez, eğer sen istiyorsan evleniriz.

Sinem: Beni seviyor musun?

Musa: Bilmiyorum.

Sinem: Öyleyse neden evleneceksin.

Musa: Bunun bir önemi yok, istiyorsan evleniriz.

Sinem: Evlilik ciddi bir iştir.

Musa: Değildir."

Burada Musa her ne kadar evliliği absürd bulmuş gibi görünse de terapistin bu durumda Musa'ya iki temel soru sorması gerekmektedir:

1-Evlilik neden ciddi değil? (İyi demek istiyor.)

2-Evlilik ciddi bir iş değilse neden Sinem istiyor diye kabul ediyorsun? Burada başkasının değer sistemine teslim olmak vardır.

Aynı şey arkadaşının hatırı için tanımadığı birine ateş etmeyi doğru bulması, aldattığı için arkadaşının kız arkadaşını cezalandırmaya ortaklık etmesi için de söylenebilir. Bütün bunlar Musa'nın absürdü tam içselleştirmede, bazen olaylara karşı kayıtsız kalsa da başkasının değerler sisteminin içinden hareket ettiği anlamına gelmektedir. Bunun için de yaşamı zorluklar içine girmekte ve hem kendisi hem de hayatında olan kişiler için hayatı sürdürülemez kılmaktadır. Bu yaklaşım bir taraftan yaşamdaki değerleri reddederken öte yandan yaşamına giren kişilerin değerlerini ödünç alarak kendi yaşamını berbat etmeye sebep olmaktadır.

Buradaki temel sorun Musa'nın kendini değerli bulmaması ve kendisiyle yaşam arasında gerçekçi ve kendine ait bir ilişki biçimi gerçekleştirememesidir. Başka bir deyişle Musa varoluşçuluğun en temel ilkesi olan kendi olmak ve otantik olmak becerisini geliştirmemiştir. Felsefi danışmanlık sürecinde Musa'nın kendini tanıması, kendisine ait değerlerini inşa etmesi ve bu değerlerle yaşam arasında bir ilişki kurması için terapötik müdahale yapılması gerekir. Musa'nın terapisi onun varoluşsal boşluk durumu olan bu sıfır noktasından yukarıya çıkaracak, onu kendi yapacak yönlendirmeler ile tamamlanabilir.

Musa'nın genel olarak seçimlerinde ve başına gelenlerde kayıtsızlığı dikkat çekmektedir. Musa rutin hayatı içerisinde hayatın anlamsızlığını yani absürdü deneyimlemektedir. Musa'nın annesinin ölümüne üzülmemesi, "Bu gibi şeyler bizim

elimizde değil" diye düşünmesi ölümü mutlak son olarak algıladığını göstermektedir. Eşi ile ise onu tanımadığı hâlde ve o istiyor diye evlenmesi seçimlerini askıya aldığını göstermektedir.

Musa'nın suçsuz olduğu hâlde mahkemede "Ben suçsuzum." dememeyi kendi hakkı olarak görmesi, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğunun üzerinde düşünülecek bir şey olmadığını düşünmesi, kötülük ve cinayetler konusunda kendisini ilgilendiren bir durum olmadığını ifade etmesi seçimler yaparak iradesini ortaya koyamayan bir yaşam sürdürdüğünü göstermektedir.

Musa savcıya "Kişi suçsuzum diyemez ama suçluyum diyebilir." derken içten içe "Suçsuz değilim." demekte, bu davranışının altında "Suçsuz olup olmadığımı bilemem." gibi bir algı yer almaktadır. Dolayısıyla insanların sadece yaptıklarından değil yapmadıklarından da sorumlu olabileceklerini düşünmüş gibi görünse de hayatındaki diğer kişilerin değer yargılarını ödünç alarak yaşamına yön vermesi ve ancak savcı kendisi ile görüşmek istediğinde düşüncelerini ifade etmesi varoluşuna yabancılaşmış bir insan profili çizmesine neden olmaktadır. Felsefi danışmanlık sürecinde Musa'nın var olan bu değer yargılarından yola çıkarak kişisel tercihlerin yaşadığımız hayat olaylarını şekillendirdiği, seçim yapmamanın ve haksızlığa uğrandığında hakkını savunmamamın özgürlüğü kaybetmeye neden olabileceği gösterilmelidir.

## 7. Sonuç

Zeki Demirkubuz tarafından Albert Camus'nün "Yabancı" adlı romanından esinlenerek senaryolaştırılan Yazgı (2001) isimli Türk sinema filminin başkarakteri Musa'nın hayatının bir vaka örneği olarak ele alındığı bu çalışmada, felsefi danışmanlık merkezinde bir değerlendirme yapmak amaçlanmıştır. Çalışmada filozof Camus'nün felsefesinin temelinde yer alan uyumsuzluk, absürt, başkaldırı, özgürlük ve sorumluluk gibi kavramların bir vaka özelinde nasıl işe koşulacağını değerlendirilmiştir.

Camus felsefesi merkezinde felsefi danışmanlıkta vaka değerlendirilirken öncelikle danışanın yaşamında bir anlamsızlık, uyumsuzluk ve absürt duygusu olduğuna yönelik bir algı ile danışmana gelmesi önemlidir. Bu bağlamda kişi değerlendirilirken öncelikle hayatın anlamsızlığını, uyumsuzu, absürdü fark etmiş olup olmadığı değerlendirilmelidir. Kişinin absürtlük karşısında nasıl bir yaşam süreceğine, seçimlerini özgür olarak gerçekleştirip gerçekleştirmediğine, özgür seçimlerinin sorumluluğunu alıp almadığına bakılmalıdır. Bu aşamadan sonra ise kişinin hayatın anlamsızlığına rağmen mutlu olabileceği bir hayatın imkân dâhilinde olduğunun fark ettirilmesi, seçeneklerinin farkında olması gereklidir. Bu bağlamda kişinin, kişisel anlam ve tatmin sağlayabilmesi önemlidir.

Tüm bu çerçevede araştırma özelinde ele alınan Yazgı (2001) filmi başkarakteri Musa'nın kendi hayatına, seçimlerine ve çevresinde gelişen olaylara bakış açısındaki kayıtsızlık terapi sürecinde ilk hareket noktası olabilir. Musa seçimlerde bulunmasa da

hayatında “hayır” demeyerek de seçimler yapmakta, birilerinin hayatına dâhil olmakta (Sinem ile evlenerek) ya da hayatına bu yolla birileri dâhil olmaktadır (Komşusunu arkadaşı olarak nitelendirmese de görüşmeye devam ederek ve onun planlarına evet diyerek). Bu bağlamda Musa absürdün farkında olsa da seçim yapmayarak hayatını akışına bırakmış görünmekte, hayatını başkalarının değer yargılarına göre yaşamaktadır. Musa’nın seçimlerinin kendi yaşamını ve kişiliğini var ettiğinin farkına varmaya, bu konuda muhakeme yapmaya ihtiyacı olduğu düşünülmektedir.

Musa toplumsal normlar ve ahlak değerleri ile çelişmektedir, annenin ölümüne üzülmemeye, eşinin kendisini aldatmasına kayıtsız kalma gibi nedenlerle toplumdaki genel beklentilerin dışında kalan sıra dışı bir karakterdir. Tüm bunlar düşünüldüğünün aksine, Musa’nın kişiliğini inşa eden bir değer yargısına sahip olmaması neden olmamıştır. O toplumda yaygın olan değer yargılarının absürtlüğünü fark ettiği için mevcut normlardan kopmaktadır. Bu bağlamda O, vicdan duygusunun genellikle bir kötülükten sonra geliştirilen bir duygu olduğunu, bu nedenle de kötülüğün daha önemli olduğunu düşünülmektedir. “Çocuklar ölmesin” derken aslında kötülük olmasın da demektedir. Kötülük olmazsa vicdan olmayacaktır ve aslında kötülüğün olmaması da iyi bir şeydir. Ancak nihayetinde Musa’ya göre bir kişi kendi arzu ve isteklerine göre kötülük yapmaktadır. O arzu istekleri olan yanına “umutlu olan yanım” demiştir. Bu bağlamda onun hayat görüşü üzerinde bir değerlendirmeye, temel aldığı değerler skalasının üzerinde konuşmaya ihtiyacı vardır. Filmde Musa’nın kişiliğini inşa eden değerler komiser, avukat ve savcı ile diyaloglarının yer aldığı sahnelerde üzerinde konuşulduğu kadarıyla izleyici ile paylaşılmaktadır. Bu nedenle izleyici ile sınırlı bir içerikle paylaşılan Musa karakterinin yaşamı felsefi danışmanlık bağlamında değerlendirilirken sınırlılıklar söz konusudur. Bununla birlikte çalışmanın sonuçları, gerçek bir vakayı Albert Camus felsefesi merkezinde ele alma amacıyla olan felsefi danışmanlara bir bakış açısı sunabilir.

**KAYNAKÇA**

- Altunbaşak, İ. (2019). Felsefi Danışmanlığı 'Felsefi' Yapan Nedir?. *Flsf Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 27, 409-426.
- Camus. (2002). *Veiba*, (Ç. Toral, Çev.), Ankara: ÜBL Yayınları.
- Camus. (2004). *Başkaldıran İnsan*, (T. Yücel, Çev.), İstanbul: Can Yayınları.
- Camus. (2006a). *Sisifos Söyleni*, (T. Yücel, Çev.), İstanbul: Can Yayınları.
- Camus. (2006b). *Yabancı*, (V. Günyol, Çev.), İstanbul: Can Yayınları.
- Çotuksöken, B., ve İyi, S. (2006). *Kimin için felsefe*. İstanbul: Heyamola Yayınları.
- Frolov, İ. (1997). *Felsefe Sözlüğü*. (A. Çalışlar, Çev.) İstanbul: Cem Yayınevi.
- Gündoğan, A. O. (1995). *Albert Camus ve Başkaldırma Felsefesi*, Erzurum: Birey Yayıncılık.
- Lahav, R. (2001). Philosophical counseling as a quest for wisdom. *Practical Philosophy*, 4(1), 7-19.
- Marinoof, L. (2004). *Felsefe Terapisi*. (E. Sökmen, Çev.), İstanbul: Gendaş Kültür Yayınları.
- Sencer, M. ve Sencer, Y. (1978). *Toplumsal Araştırmalarda Yöntembilim*. Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları.
- Skırbekk, G. ve Gilje, N. (2006). *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. (E. Akbaş ve Ş. Mutlu, Çev.) İstanbul: Kesit Yayınları.

Makale Geliş Tarihi | Received: 05.10.2024

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 08.10.2024

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

Araştırma Makalesi | Research Article

## KANT'IN ELEŞTİREL FELSEFESİNDE AŞKINSAL MANTIK

İsmail SERİN<sup>1</sup>

**Öz:** Felsefe ile mantık arasında eski ve köklü bir ilişki olduğu bilinen bir gerçektir. Ne var ki, çoğu felsefi dizgenin ele aldığı sorunların öncelikle bir mantık eleştirisi ya da yorumuyla betimlendiği söylenemez. Filozofların büyük çoğunluğu Aristoteles mantığının kusursuzluğu ve tamlığı karşısında mantıksal bir eleştiriye girişmeyi gereksiz bulmuşlardır. Ne var ki, Kant eleştirel felsefesinin ana erekleri bakımından genel mantık olarak andığı Aristoteles mantığının biçimselliğinin anlama yetimizin işleyişini açıklamaya engel oluşturduğunu savlar. Kavramlarımızın oluşumunu ve kullanımını yalnızca genel mantıkla açıklamak ampirizm ile akılcılık arasında sıkışıp kalmaya neden olmaktadır. Kant'ın aşkınsal mantık adıyla anacağı yeni bir mantık alanını açması onun *Arı Usun Eleştirisi*'nin belkemiğini oluşturmaktadır. Bu çalışmada Kant'ın eleştirel felsefesinde aşkınsal mantığın oynadığı rol açıklanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Deneyim, Uslamlama, Anlama, Kavram, Bilgi

## TRANSCENDENTAL LOGIC IN KANT'S CRITICAL PHILOSOPHY

**Abstract:** It is known that there is an old and deep-rooted relationship between philosophy and logic. However, it cannot be said that the problems addressed by most philosophical systems are primarily described with a critique or interpretation of logic. Most philosophers have found it unnecessary to attempt logical criticism in the face of the perfection and completeness of Aristotle's logic. However, Kant argues that the formality of Aristotelian logic, which he refers to as general logic in terms of the main aims of his critical philosophy, poses an obstacle to explaining the functioning of our understanding. Explaining the formation and use of our concepts only with general logic causes us to get stuck between empiricism and rationalism. Kant's opening of a new field of logic, which he calls transcendental logic, forms the backbone of his *Critique of Pure Reason*. This study will explain the role played by transcendental logic in Kant's critical philosophy.

**Keywords:** Experience, Reasoning, Understanding, Concept, Knowledge

<sup>1</sup> Doç. Dr. | Assoc. Prof.

On Dokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü | Ondokuz Mayıs University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy

ismail.serin@omu.edu.tr

0000-0002-3164-5181



## 1. Giriş

Kant'ın eleştirel felsefesinin, günümüz okurlarını meşgul etmeyi sürdüren kilit kavramlarından bir tanesi de aşkınsal mantıktır. Felsefe ile mantık arasındaki ilişkinin uzun geçmişinin neredeyse tamamına damgasını vurmuş olan Aristoteles mantığının kusursuzluğu, mantık üzerine düşünmeyi, mantığın felsefedeki rolünü sorgulamayı gereksiz kılmış görünmektedir. Klasik mantık diye de adlandırılan genel mantığın Kant'ın eleştirel tutumunda göz ardı edilemez bir ağırlığı olmasına karşın, onun tüm eleştirel felsefesi için genel mantığın dışında başka bir mantık alanı açmaya giriştiği anlaşılmaktadır. Aşkınsal mantık bu bakımdan özellikle *Arı Usun Eleştirisi*<sup>2</sup> adlı yapıtının çözümlenmesi ve savlarının açıklığı kavuşturulması için kilit bir öneme sahiptir.

Ne var ki, aşkınsal mantık aynı zamanda Kant'ın felsefesindeki kavramlardan en yanlış anlaşılan ve en az önemsenenlerden biridir. *Arı Usun Eleştirisi* ana hatlarıyla incelendiğinde bile hem Analitik hem de Diyalektik bölümlerinde aşkınsal mantık kavramına yoğun bir biçimde başvurulduğu görülecektir. Öte yandan, söz konusu yapıtın hem Analitik hem de Diyalektik bölümleri, sürekli yinelenen tartışmaların ve yorumların değişmeyen konuları haline gelmişse, bu durumun başlıca nedeni aşkınsal mantık kavramının Kant'ın eleştirel felsefesindeki işlevinin genellikle yadsınmış olmasıdır.

Aşkınsal mantığa duyulan gereksinimin altında büyük ölçüde, bir nesnenin kendisinin olası herhangi bir bilginin konusu olmak üzere, o nesnenin ne türden koşullar taşıması gerektiğinin en başından itibaren belirlenmesi ilkesi yatmaktadır. Nitekim *Arı Usun Eleştirisi*'nin Aşkınsal Diyalektik bölümünde Kant şu çarpıcı tespitte bulunur:

Tüm şeylerin enson taşıyıcıları olarak vazgeçilemeyecek denli gereksindiğimiz koşulsuz zorunluk insan usu için gerçek uçurumdur. Bengiliğin kendisi, Haller tarafından betimlendiği gibi, tüm ürkütücü yüceliği ile, çoktandır an üzerinde o başdöndürücü izlenimi bırakamıyor; çünkü yalnızca şeylerin süresini ölçer, ama onları taşımaz. Tüm olanaklı varlıklar arasında en yükseği olarak tasarımıladığımız bir varlığın bir bakıma kendine 'Bengilikten gelir, bengiliğe giderim, dışımda yalnızca istencim yoluyla olandan başka hiçbirşey yoktur; *ama öyleyse ben neredenim?*' demesi gerektiği düşüncesini bir yana atamayız; ama buna dayanmak da olanaksızdır. Burada ayağımızın altındaki herşey çöker, ve en büyük eksiksizlik, tıpkı en küçüğü gibi, birini olduğu gibi ötekini de en küçük bir engel olmaksızın yitmeye bırakmakla hiçbir zarara uğramayan kurgul usun önünde tüm destekten yoksun askıda kalır. (Kant, 1993: 298 / KrV, B641)

Nesnenin, bilen öznenin kendisine ilişkin bilgisini önceleyen varlığı, özneyi kısıtlı varlığıyla bilmeye çalıştığı öncesiz sonrasız bir evren karşısında dehşetli bir çatışma içine sokacaktır. Ancak, olası bir bilginin başkaca bir dayanak gerektirmeyecek bir

<sup>2</sup> Bu çalışmada Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi* adlı yapıtından yapılan alıntılarda 1993 tarihli Aziz Yardımlı'nın çevirisi esas alınmıştır. Ayrıca Kant'ın yapıtlarının akademi baskısının genel kabul gören kaynakça gösterimi de eklenmiştir.

dayanağının olmasıyla sonsuz bir döngüden kurtulmak mümkündür. Bilginin böylesi bir dayanaksız dayanakla temellendirmeye çalışmak Kant'ın eleştirel felsefesine uygun düşmeyecektir. Zira Kant için epistemolojik nesnenin ontolojik nesneden önce geldiği bir felsefi dizge kurmak gerekmektedir. İnsan deneyiminin fizik evrenle sınırlı oluşunun açıklığı, eleştirel bir felsefenin ilkin deneyimden hareket etmesinin meşru kaynağı olmaktadır. Böylelikle bilgi konusu nesnenin kendisi eleştirel bir felsefenin çalışma alanı haline gelmekle ontolojik anlamda bir nesnenin varlığından söz edilebilmesinin de olanağı haline gelir. Bir bakıma görünüşün bilgisi, gerçekliğin varlığından söz edebilmenin ön koşulu olmaktadır.

Düşünme yetisiyle yakından ilişkili bir biçimde nesnenin biliniş sürecinin tümüyle deneyimin öncülüğünde yürütülmesi kuşkuyu gidermede başarısız kalacağı için eksik bir bilişe neden olur. Nesnelliği daha incelikli gözlem ya da deney yaparak inşa etmeye kalkıştığımızda her aşamada karşımıza kuşku çıkacaktır. O halde bilginin konusu olan nesnenin fizik dünyadaki nesnenin ta kendisi olmaktan farklı bir nesne olmasıyla kuşkuyu giderebileceğimizi düşünmeye başlayabiliriz. Kant'ın eleştirel felsefesinde tam da insan düşüncesinin kendisi epistemolojik anlamda nesnenin ortaya çıktığı yer olarak tanınmaktadır. Bu aynı zamanda aşkınsal mantığın karşılık bulduğu yerdir. Kant'a göre aşkınsal mantık, insan bilgisinin nesnelere varolduğu yerin yine insan düşüncesi olduğu kabulüne dayanır; yani fizik dünyaya doğrudan erişimin bir yolunu bulsak bile o erişimin sonucunda elde edebileceğimiz bilgi yine düşünsel bir nitelik taşıyacaktır. Kant açısından aşkınsal mantık, görünüşün ötesinde yatan gerçekliğin neye benzeğini betimlemeye çalışmadığı gibi, görünüşleri yok sayan saf bir düşünmenin eseri bir alan tanımlamaya da girişmez. Aşkınsal mantık, bilginin nesnesini oluştururken başvurduğumuz yordamı açıklama çabasıdır. Düşünme yetisi ile düşünülür olanın arasındaki ilişki aşkınsal mantığın konusudur. Düşünmeye uygun düşen nesnelere neler olduğunun araştırılması değildir. "Bir nesneyi düşünmek nedir ve bir nesne hangi formlar altında düşünülebilir? Kant'ın aşkınsal mantık düşüncesinin temelinde yatan arka plan sorusu budur." (Alves, 2008: 115)

## 2. Genel Olarak Mantık ve Aşkınsal Mantık İlişkisi

Kant, doğrudan ve sadece mantığa odaklandığı bir eser kaleme almamış olsa da kariyeri boyunca düzenli olarak mantık dersleri vermiştir; ayrıca özellikle *Arı Usun Eleştirisi'*nde ele aldığı konuların arka planında ciddi bir mantık sorunsalı olduğunu, kitabın en uzun bölümünün aşkınsal mantık olarak adlandırıldığı gözetildiğinde bu durum iyice netlik kazanmaktadır,<sup>3</sup> ortaya sermiştir. *Arı Usun Eleştirisi'*nin Aşkınsal Öğeler Öğretisi<sup>4</sup> başlığını taşıyan bölümünde Kant, genel olarak mantığın insanın düşünsel etkinliklerindeki yerini betimler. Bilgimizin, deneyimleme ve deneyimden gelen verilerin tasarlanmasıyla oluştuğu evrede mantığın kilit bir rolü olduğu görülür. Sistemli düşünmenin bir aracı olarak genel mantık hem her bir bilimi izleyeceği yöntemin doğruluğunun ölçütü hem de her bir insanın uslamaya yetisini

---

<sup>3</sup> KrV A50-704/B74-732.

<sup>4</sup> Özellikle KrV, A 50 – 55/B 74 – 80 arasında kalan metin.

duygularına kapılmaksızın kullanıp kullanmadığının yargıdır. Genel mantık bu bakımdan düşünme yetimizin ve daha genel olarak aklın *kanonu* sayılır. Günümüz Kant yorumcuları açısından da eleştirel döneminde Kant'ın mantık ile anlama yetisi arasında kurduğu ilişki onun felsefeyi bir tür epistemoloji diye yorumlanabilecek şekilde yeniden kurgulamasına yol açacaktır.<sup>5</sup> O nedenle Kant için mantığı, kitabını mantık derslerinde okuttuğu Georg Meier gibi yazarların ileri sürdüğü üzere bir düşünme sanatı olarak değil, düşünme yetisinin bir bilimi olarak ele almak öncelik taşıyacaktır.

Elbette mantıksal yönden düşünmenin uslamlamaya bağımlı olmasından ötürü ilkin düşünsel yetimizin mantığa uygunluğunu denetlemek isteriz; bu durum bilen öznenin hangi biliş süreçlerine tabii olduğunu serimlediğimiz öznel bir karakter taşır. Oysa Kant'a göre mantığın bu özne tabanlı yüzü kadar geçerli bir de nesne tabanlı yüzü vardır. Mantığın bu ikinci yüzü, deneyim dünyasındaki nesnelere zihnimize nasıl tasarlanarak kavramsal bir çerçeve inşa edecek şekilde bir yapıya dönüştürüldüğünü anlamakla ilgili olacaktır. Sonuçta bilgisini elde ettiğimiz nesnelere nasıl düşünebildiğimize yönelik "saltık olarak zorunlu düşünme kuralları" (Kant, 1993: 67 / KrV A52/B76) mantığa özgü sayılacaktır. Geleneksel olarak felsefede mantığın konumu bu haliyle hiçbir içeriği olmayan şu ya da bu nesneyle ilişkisiz saf ve evrensel bir düşünme alanına işaret eder. Oysa başta doğa bilimleri olmak üzere genel olarak insan deneyimi "içeriksiz" bırakılmaz. Nesnenin biliniş süreçlerinin odağa alındığı yeni bir mantıktan söz etmek kaçınılmaz olacaktır. Açıkçası "sırf düşünmenin biçimiyle ilgilenen" ve "tüm içerikten soyutlanmış"(Kant, 1993: 111 / KrV A131/B170) bir "basit formel mantık" olan "saf genel" mantığın aksine Kant'ın "aşkınsal mantık" (Kant, 1993: 68 / KrV A57/B81) adını verdiği nesnelere saf düşüncesini olanaklı kılan temel a priori içeriklerin yeni bir bilimi söz konusudur.

Kant'ın aşkınsal mantığının özel bir nesne veya içerik alanına sahip saf bir mantık olarak uzun süredir devam eden okumasına rağmen, Kant'ın kendisi aşkınsal mantığı "özel bir mantık" olarak adlandırmaz. Elbette, aşkınsal mantığı "genel mantık"tan ayırırken, bunların ortak, ampirik olmayan ("saf") karakterini vurguluyor. Ancak aşkınsal mantık fikrinin ortaya atılmasından hemen önce sunulan mantıksal tipolojinin, şimdiye kadar bilinen mantık türlerini yansıtan geleneksel taksonominin Kant tarafından tanıtılmak üzere olan yeni mantık türünü kolayca içinde barındırabileceğini önerdiği düşünülmemelidir. Bunun yerine, saf-uygulamalı ve genel-özel olmak üzere mantığın ikili bir tasnifi Aristotelesçi mantığı saf genel mantık olarak tanımlamaya izin verecek şekilde düşünülebilir. Tam olarak bu tasnif "saf genel mantık" olarak Aristotelesçi mantıktan ayrışacak biçimde Kant'ın aşkınsal mantığı kullanmasına hizmet eden ve aşkınsal mantığın mevcut sınıflandırıcı mantık şemasından da tamamen ayrıldığını gösteren bir çıkışı noktası olacaktır. Öyleyse saflik bakımından Aristotelesçi mantık ile aşkınsal mantık arasındaki benzerlik, her iki mantığın etkinlik gösterdiği alanın nesnesi ya da içeriği söz konusu olduğunda,

<sup>5</sup> Sözelimi C. Tolley "The Place of Logic within Kant's Philosophy" adlı makalesinde Kant'ın eleştirel döneminde genel olarak mantığın oynadığı rolü serimlemesi dikkat çekici örnek olarak anılabilir.

farklılığın düzeyden ya da içerikten ziyade aşkınsal mantığın kendi konusuna yaklaşım tarzından kaynaklandığını ileri sürmek uygun düşecektir. (Zöllner, 2017: 5)

### 3. Bir Bilgi Eleştirisi Olarak Aşkınsal Mantık

Genel mantığın tümüyle biçimsel olması, onu deneyimin içeriğini oluşturan nesnel dünyadan koparmaktadır. Genel mantığın vargılarının geçerliliği bu anlamda maddi gerçeklikle ilişkili değildir. Oysa Kant'a göre özelde insanın düşünsel etkinlikleri genelde bilimlerin ele aldıkları sorunlar maddi içerikten ayrı düşünülemezler için tümüyle biçimsel değildirler. Aşkınsal mantığın olanaklı olduğunu kavramasıyla birlikte Kant, mantık içinde genel olarak düşünmeye yönelik farklı bir yaklaşım açısı olduğunu ortaya çıkarır. Bu farklı yaklaşıma göre düşünme ne tüm içeriğinden ne de nesnelere olan tüm ilişkilerinden soyutlanmıştır; veya düşünme yalnızca şu veya bu bilimsel alanın nesnelere olan ilişkisine odaklanmaz. C. Tolley'e göre "daha ziyade aşkınsal mantık, düşünmenin 'genel olarak' nesnelere ilişkili oluşuna; düşünmenin kendi etkinliğinin biçimleri sayesinde tasarımlarımıza 'getirdiği' nesnelere olan ayırt edici tasarımsal ilişkiye bakar." (Tolley, 2017: 177)

Kant'ın eleştirel felsefesinde, yalnızca o nesnenin düşünülmesiyle ya da deneyimlenmesiyle bir nesnenin bilinişi olanaklı değildir. Bir nesneyi düşünmekle bilmek farklı şeylerdir:

Bir nesneyi düşünmek ve bir nesneyi bilmek öyleyse aynı şey değildir. Bilgiye iki etmen düşer: ilk olarak kavram, ki onun yoluyla genel olarak bir nesne düşünülür (kategori); ve ikinci olarak sezgi, ki bu nesne onun yoluyla verilir. Çünkü kavrama karşılık düşen bir sezgi verilemeseydi, kavram biçim açısından bir düşünce olur ama hiçbir nesnesi olmaz ve onunla herhangi bir şeye ilişkin hiçbir bilgi olanaklı olmazdı. Çünkü, bildiğim denlisiyle, üzerine düşüncemin uygulanabileceği hiçbir şey olmaz, ne de olabilirdi. (Kant, 1993: 103 / KrV B146)

İnsanın anlama yetisi kendi başına görümlerin kaynağı olamaz; ancak duyarlıktan gelen görümlerle bir nesnenin bilinişinden söz edilebilir. Bu anlamda bir nesneyi bilmek demek, onun olasılığını kanıtlayabilmek demektir. Öte yandan bir nesneyi düşünmek, kendimizle çelişmediğimiz sürece dilediğimizce yürütebileceğimiz düşünsel bir etkinliktir. Kant'ın savlarını eleştirel sorgulamaya dayalı tutarlı bir biçimde gerekçelendirmesi hem genel mantığa hem de aşkınsal mantığa dayanmaktadır. Genel mantık, düşünmeyi içeriğinden ayıran biçimsel işleyişle uslamamalarımızı geçerlilik yönünde denetler. Oysa aşkınsal mantık, kavramlarımızın saf niteliklerini açıklamak üzere anlama yetimizin edimlerini irdeler. Her iki mantığın Kant'ın eleştirel felsefesinin ana ereklerine erişmede başat bir rolü vardır. Genel olarak düşünme yetimizin, özelde anlama yetimizin nesnelere bilinmesi sürecinde kendi başlarına yetersiz kalacağını fark eden Kant'a göre düşünmenin genel mantıkla sınanması a priori bir nitelik sınırlı kalır; oysa nesnenin a priori bilinişinin koşullarının da açığa vurulması gerekir. Kant'ın eleştirel felsefesinin ana gövdesi, böylece, anlama yetisinin dışında kalan alana aklın erişimini açıklama çabası oluşturmak olacaktır. Yani

düşünmenin içeriğinden ziyade düşünmeyi olanaklı kılan koşulları ortaya sermek aşkınsal mantığın görevi olacaktır.

Öyle anlaşılıyor ki, aşkınsal mantık, hangi nesne olduğuna bakılmaksızın, her türden düşünmeyi ve yargılamayı yöneten ilkelerle ilgilenmektedir; belirli bir yargıda bulunmak ya da belirli türden bir nesneyi düşünmek üzere gerek duyduğumuz kuralları temin etmek aşkınsal mantığı görevi değildir. C. Tolley'in özlü bir biçimde betimlediği üzere her iki mantığın Kant'ın felsefesi için elzem olduğu açıktır:

Ancak bir düşünce nesnesine ilişkin genel kavram tam da aşkınsal mantığın konusu olduğundan, aşkınsal mantık, geleneksel mantıktan daha az olmamak üzere, herhangi bir düşünme ve anlama durumu için olmazsa olmaz bir koşul sağlar. Bu nedenle her iki mantık da kapsamları açısından eşit derecede ve sınırsız bir şekilde geneldir; bu da onların alanlarının tamamen çakışık olarak görülmesi gerektiği anlamına gelir. Mantıklar arasındaki karşıtlık, türler arasındaki fark ya da cins ve tür arasındaki fark açısından değil, daha ziyade ele alınan düşünme veya yargı tavırlarının arasındaki fark açısından, yani anlama yetimizin biçimi ile içeriği arasındaki fark açısından anlaşılmalıdır. (Tolley, 2012: 441)

### 3. Sonuç

Kant'ın eleştirel felsefesinin yalnızca günümüzdeki adıyla biçimsel mantıkla yetinmeyip filozofun inşa etmeye çalıştığı dizgenin bir gereği olarak aşkınsal mantık adında başka bir mantığa yer açması felsefenin sonraki gidişatında da önemli bir yer tutacaktır:

Kant, modern mantığın üç önemli yapısal özelliğinin temelini atar: kavram ve nesne arasındaki ayırım, mantıksal çözümleme birimi olarak önermenin (veya tümcenin) önceliği ve yalnızca bireysel çıkarımların geçerliliğini değil, mantıksal sistemlerin yapısını araştıran mantık anlayışı. Dahası Kant'ın çalışması, mantıksal pozitivistlerin tuttuğu ve sonradan analitik felsefede takip edilen yolların dışındaki yolları ortaya çıkaran eleştirel perspektifi bakımından çok önemlidir. (Tiles, 2004: 85)

Günümüzde baskın felsefe yapma yordamlarından birisi olan analitik felsefenin gereksinim duyacağı mantıksal açılımların köklerini Kant'ta bulmak Tiles'ın vurguladığı haliyle filozofun görmezden gelinemeyecek bir mantıksal çerçevenin ilk örneği olduğunu göstermektedir.

Biçimsel mantığın çözümlemeyle, aşkınsal mantığın ise sentezle yükümlü sayıldığı eleştirel felsefede özne-nesne arasındaki zorunlu biçimsel bağlantıları irdelemek biçimsel mantığa düşerken, bilgi nesnelerini inşa eden yapıyı ele almak ise aşkınsal mantığın alanına girmektedir. Sonuçta Gilead'ın de altını çizdiği üzere her iki mantık da birbirinden ayrılamaz, biri diğerinin yerine geçemez. (Gilead, 1992: 441) İki mantık arasındaki bu ilişkinin özbilinç konusunda Kartezyen yaklaşımdan ayrılan özgün bir yorum habercisi de sayılabilir. Doğrudan ve en iyi kendimizi bildiğimize yönelik Kartezyen varsayımın aksine dolayım gerektiren bir özbilinç deneyimi söz konusudur.

## KAYNAKÇA

Alves, P. M. S. (2008). The Concept of a Transcendental Logic. *Law and Peace in Kant's Philosophy* in (s. 113–126). Walter de Gruyter. doi:10.1515/9783110210347.5.113

Gilead, A. (1982). The Relationship Between Formal and Transcendental-Metaphysical Logic According to Kant. *Monist*, 65(4), 437–443. doi:10.5840/monist198265429

Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea.

Tiles, M. (2004). Kant: From General to Transcendental Logic. *The Rise of Modern Logic: From Leibniz to Frege* (s. 85–130). Elsevier. doi:10.1016/s1874-5857(04)80015-3

Tolley, C. (2012). The Generality of Kant's Transcendental Logic. *Journal of the History of Philosophy*, 50(3), 417–446. doi:10.1353/hph.2012.0054

Tolley, C. (2017). The Place of Logic within Kant's Philosophy. *The Palgrave Kant Handbook* in (pp. 165–187). Palgrave Macmillan UK. doi:10.1057/978-1-137-54656-2\_8

Zöllner, G. (2017). Conditions of Objectivity. Kant's Critical Conception of Transcendental Logic. *Logik / Logic* in (pp. 3–28). De Gruyter. doi:10.1515/9783110521047-001