

KİLİKYA FELSEFE DERGİSİ

KİLİKYA JOURNAL OF PHILOSOPHY

Yıl | Year: 2025

Sayı | Issue: 1

E-ISSN: 2148-9327



Kilikya Felsefe Dergisi – 2025 / 1 | Kilikya Journal of Philosophy – 2025 / 1

KİLİKYA FELSEFE DERGİSİ KİLİKYA JOURNAL OF PHILOSOPHY

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

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

Dizinler ve Platformlar | Indexes and Platforms

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

Kurucu | Founder

Eray YAÇANAK

Tasarım | Design

Selma AYDIN BAYRAM

Yazışma Adresi | Mailing Address

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

E-ISSN: 2148-9327

Yayın Kurulu | Editorial Board

Baş Editör | Editor-in-Chief

Eray YAÇANAK
Akdeniz University, Turkey

Editör | Editor

Serdar SAKINMAZ
Akdeniz University, Turkey

Editör | Editor

Anılcan TARAKCI
Akdeniz University, Turkey

İngilizce Dil Editörü | English Language Editor

Daria OR
Ankara, Turkey

Yayın Kurulu | Editorial Board

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

Danışma Kurulu | Advisory Board

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

Michael O’SULLIVAN
The Chinese University of Hong Kong, China
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 düzeltileri (*Proofreading* ve *Editing*) yapılmış/yaptırılmış olmalıdır. Olası dilbilgisi ve yazım hataları yazarlara aittir. Kilikya Felsefe Dergisi dil ve yazım hataları bakımından sorumlu değildir.
- 8) Çalışmalar, **100-250** kelime aralığında olmak üzere Türkçe ve İngilizce özet ile **beş (5)** adet **anahtar kelime** içermelidir.
- 9) Gönderilecek çalışmalar, kaynakça bölümü hariç, **3.000-6.000** kelime aralığında olmalıdır. Değerlendirmeyi yapan hakem(ler)in önerisiyle ve/veya yayın kurulunun uygun gördüğü durumlarda bu kelime sınırının üstündeki çalışmalar yayımlanabilir.
- 10) Gönderilecek çalışmalar derginin internet sayfasındaki **Makale Şablonu** kullanılarak hazırlanmalıdır. Şablon içinde yer alan Makale Geliş Tarihi, Makale Kabul Tarihi, Sayfa Numaraları, vb. eksik bilgiler, çalışma, hakem değerlendirmesi sonrasında yayımlanmak üzere kabul edildiği takdirde tarafımızdan eklenecektir.
- 11) Dergiye gönderilecek çalışmalar referans sistemi, dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzeni bakımından American Psychological Association (APA) 6.0 stiline uygun olarak hazırlanmalıdır. Yazarlar, kaynak gösterimi ve kaynakça oluşturma hakkında detaylı bilgi için derginin internet sayfasında yer alan **Kaynak Gösterme ve Kaynakça Oluşturma Rehberi**'ni esas almalıdır.
- 12) Ön değerlendirmeden geçen çalışmalar, çalışma dosyası üzerindeki her türlü kimlik bilgisi silinerek içerik bakımından değerlendirilmek üzere ilgili alanda çalışma yapmış en az iki hakeme gönderilir. Çalışmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin "olumlu" görüş bildirmesi gerekmektedir. İki hakemin de "olumsuz" görüş bildirmesi halinde çalışma reddedilir. Hakemlerden birisinin "olumsuz", diğerinin "olumlu" görüş bildirmesi durumunda çalışma üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmanın yayımlanmasında üçüncü hakemin raporu belirleyici olur. Ancak bazı durumlarda çalışma üçüncü hakeme gönderilmeden yayın kurulu kararı ile kabul veya reddedilebilir.

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

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

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

İÇİNDEKİLER

CONTENTS

Dergi Künyesi Front Matters	i
Yayın Kurulu Editorial Board	ii
Danışma Kurulu Advisory Board	iii
Yazarlara Bilgi Author Guidelines	v
 <u>Araştırma Makaleleri</u> Research Articles	
 Sosyal Medya Yapıları, Dezenformasyon ve Epistemik Suç Social Media Structures, Disinformation and Epistemic Blame	
Nusret Erdi ELMACI	1-19
 Euripedes'in Medea Tragedyası Üzerine: Kahraman ve İroni On the Tragedy of Medea by Euripedes: The Hero and Irony	
Mehmet Fatih DENİZ	20-35
 Tarihsel Anlayışın Diyalektik Dokusu: Çağdaş Hermenötikte Collingwood'un Soru ve Cevap Mantiği The Dialectical Tapestry of Historical Understanding: Collingwood's Logic of Question and Answer in Contemporary Hermeneutics	
Gürhan ÖZPOLAT & Ali Can TURAL	36-50
 Did Plato Write Republic I Against Socrates? Platon Devlet Birinci Kitap'ı Sokrates'e Karşı mı Yazdı?	
Süleyman Çağlar VAROL	51-72
 Leap to Faith, How and Why? İmana Sıçrayış, Nasıl ve Niçin?	
Umut ELDEM	73-84
 Will Kymlicka'nın Çokkültürlülük Teorisinin Bhikhu Parekh'in Eleştirileri Üzerinden Bir Değerlendirilmesi: Toplumsal Birliğin Geleceği An Evaluation of Will Kymlicka's Theory of Multiculturalism Through Bhikhu Parekh's Criticisms: The Future of Social Science	
Bahar Ok	85-104

Reflections of Scientific Paradigms in Ancient Greek and Egyptian Architecture
Bilimsel Paradigmaların Antik Yunan ve Mısır Mimarisindeki Yansımaları

Tonguç SEFEROĞLU 105 - 118

Bilim Felsefesi – Bilim ve Bilgisi Sosyolojisi İlişkisi Bağlamında Bilgi Sosyolojisinin Felsefi Temelleri

Philosophical Foundations of Sociology of Knowledge in the Context of the Relationship Between Philosophy of Science and Sociology of Knowledge

Serpil TİMUR & Tarık Tuna GÖZÜTOK 119 - 134

Kirazın Tadı (1997) Filmindeki İntihar Sorunu Üzerine Felsefi Bir Analiz

A Philosophical Analysis of the Suicide Problem in the Movie Taste of Cherry (1997)

Necip UYANIK 135 - 158

Fizikalist İndirgemeciliğin Bir Sonucu Olarak Qualia Problemi

The Qualia Problem as A Consequence of Physicalist Reductionism

Elif DURAN 159 - 176

SOSYAL MEDYA YAPILARI, DEZENFORMASYON VE EPİSTEMİK SUÇ

Nusret Erdi ELMACI¹

Öz: İnternet teknolojinin etkisiyle çağımızın önemli sorunlarından birisi dezenformasyondur. Yanlış enformasyonlar, sahte haberler veya saçmalıklar yoluyla gerçekler gizlenmekte veya gerçeği yansıtmayan inançlar toplum tarafından benimsenmektedir. Bunlar dezenformasyonun oluşmasının kaynaklarıdır, ama dezenformasyonun yayılımı için söz konusu kaynakların tüketilmesi gereklidir. Son yıllarda epistemik baloncuklar ya da yankı odaları gibi sosyal medya yapılarının dezenformasyon tüketimini mümkün hale getirdiğine dikkat çekilmektedir. Kişilerin kendi eğilimlerinin sonucunda oluşan bu yapılar enformasyonlara filtre uygulayarak karşıt düşünce ya da delilleri kısıtlar. Bundan dolayı, kişilerin herhangi bir konuda verdiği yargılar kısıtlı enformasyona dayanmakta, hatta bazen tamamen yanıltıcı enformasyonlardan destek almaktadır. O halde, böyle yapıların içerisindeki kişilerin yargıları epistemik anlamda kusurludur. Çalışmanın amacı dezenformasyonun yayılımına hizmet eden sosyal medya yapılarının işleyiş şeklini inceleyerek, bu yapıların içerisindeki öznelerin epistemik sorumluluk bakımından değerlendirmesini yapmaktır. Çalışmanın sonucunda, inanç oluşturmak için bazı normların ihlalinin veya cehaletin gelişmesine katkı sağlamanın epistemik suç olduğu ve epistemik suçu entelektüel bir kültür olarak kabul etmenin dezenformasyonla baş edebilmek için önemli olduğu ileri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Enformasyon, Yanıltıcı Delil, Epistemik Baloncuklar, Yankı Odaları, Epistemik Sorumluluk

SOCIAL MEDIA STRUCTURES, DISINFORMATION AND EPISTEMIC BLAME

Abstract: Disinformation is one of the major problems of our age with the impact of internet technology. Through misinformation, fake news or bullshit, facts are concealed or beliefs that do not reflect reality are adopted by society. These are the sources of disinformation, but for disinformation to spread, these sources must be consumed. In recent years, it has been pointed out that social media structures such as epistemic bubbles or echo chambers enable the

¹ Arş. Gör. Dr. | Research Assistant Dr.

Pamukkale Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Pamukkale University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Türkiye.
E-Posta: nusreterdi71@gmail.com
Orcid No: 0000-0001-6621-6005

consumption of disinformation. These structures, which are the result of people's own inclinations, filter information and limit opposing opinions or evidence. Therefore, people's judgments on any given issue are based on limited information, sometimes even supported by completely misleading information. The judgments of people within such structures, then, are epistemically flawed. The aim of the study is to examine the functioning of social media structures that serve the spread of disinformation and to evaluate the agents within these structures in terms of epistemic responsibility. The conclusion of the study argues that violating certain norms for belief formation or contributing to the development of ignorance is epistemic blame and that recognizing epistemic blame as an intellectual culture is important for dealing with disinformation.

Keywords: Information, Misleading Evidence, Epistemic Bubbles, Echo Chambers, Epistemic Responsibility

1. Giriş

Yargılarımızın meşruluğu pozitif epistemik statülere sahip olmayı gerektirir. Bir şeyi iddia etmek bilgiye sahip olduğumuzu söylemektir. Bir fikrimizin doğru olduğuna inanıyorsak bu fikrin gerekçeli veya rasyonel olması için epistemik anlamda iyi delillerin olup olmadığına bakılır. Bu bakımdan inanç oluşturma süreçleri birer epistemik yapı teşkil eder. Eğitim hayatımız boyunca enformasyon edinir, okulda öğrendiklerimizin doğru olduğuna inanırız. Benzer şekilde yakın çevremiz veya medyadan tanıklık yoluyla enformasyon ediniriz ve genellikle bunların doğru olduğuna inanabiliriz. Söz konusu enformasyonlara dayanarak yargılar geliştirmemiz bu yargıların oluşmasının yapısal yönüdür. Örneğin, yargılarımızın rastgele birinden veya bir uzmandan edinilen enformasyonlara dayanmasından doğacak fark epistemik yapıların pozitif statü üretmesi için hangi zeminde şekillendiğinin önemini açıkça gösterir.

İnternet teknolojisinin gelişimiyle birlikte doğru olduğuna inandığımız düşüncelere delil bulmak için yeni kaynaklar ortaya çıkmıştır. Özellikle sosyal medya araçları yargılarımızın meşruluğuna dayanak yapılabilecek deliller bulma işini kolaylaştırmaktadır. Fakat, sosyal medya araçları yanıltıcı delillerin de yayılımını kolaylaştırdığından yargılarımızın meşruluğu konusunda bir tehdit haline gelmektedir. Kişisel kanaat, inanç veya yakınlık nedeniyle enformasyon kaynaklarımızı “tercih etmeye” meyilliyizdir. Bunun yanı sıra, internet teknolojisi algoritmalar yoluyla tercihlerimizi dikkate alarak enformasyon kaynaklarımızı sınırlandırmaktadır. Hem bizim hem de algoritmanın getirdiği filtreler bir konu hakkında sahip olduğumuz delilleri zayıflatmaktadır. Dahası, yanıltıcı delillere karşı kişiler korunmasız hale gelmektedir. Bu bakımdan inançlarımızın gelişmesinde epistemik yapı işlevine sahip olan sosyal medya yapıları yanlış enformasyonların, sahte haberlerin veya saçmalık içeren beyanların yayılmasını sağlamaktayken, bu yapıların içerisindeki özneler bunları yargılarına delil olarak kabul ettiğinde dezenformasyon ciddi boyutlara ulaşabilmektedir.

Son yıllarda, teknolojiden kaynaklı filtrelemenin sonucu olan enformasyon kısırlığının ve yanıltıcılığının bizi gerçeklerden uzaklaştıran yönü oldukça tartışılmaktadır. Ancak, dezenformasyonun yayılımı ve etkisine odaklanmak problemin yalnızca bir yüzüdür.

Dezenformasyonu sağlayan unsurların yayılımı ve etkisinin diğer yüzü kişilerin eğilimleriyle ilgilidir. Epistemik baloncuklar ya da yankı odaları şeklinde betimlenen enformasyon kısıtlayan yapıların gelişmesi kişilerin halihazırda benimsediği fikirlerle doğrudan bağlantılıdır. Dolayısıyla, gündeme gelen olumsuz duruma öznelerin de önemli düzeyde katkısı bulunmaktadır. Öyleyse, bu katkının neden epistemik bir kusur olduğunu göstermek gerekir. Çalışmanın hedefi öznelerin entelektüel normları ihlal etme veya cehaleti yayma bakımından kusurlu sayılması gerektiğini, bu bağlamda bir epistemik suç fikrinin kültürel kabule dönüşmedikçe dezenformasyon sorunundan kaçışın mümkün olmadığını savunmaktır. Çalışmanın hedefine ulaşması için aşağıda dezenformasyon sürecinin nasıl işlediği ve epistemik yapıların bununla ilgili rolünün ne olduğu incelenmekte ve dezenformasyonla mücadelenin epistemik suç ve sorumluluk çerçevesinde nasıl ele alınabileceği tartışılmaktadır.

2. İnternet Teknolojisi ve Epistemik Yapılar

Sosyal medyanın gelişimi enformasyonlara erişimi radikal bir ölçüde hızlandırırken enformasyon yayılımını da çok ileri bir noktaya taşıdı. Doğru enformasyonlara erişim bakımından düşünüldüğünde bunun insanlık için önemli bir gelişme olduğunu öne sürmek makul görünmektedir. Fakat, yanlış enformasyonların yayılımı da aynı ölçüde kolaylaşmıştır. Pek çok yayın organı, Blog siteleri ya da kendisini uzman olarak tanıtan sosyal medya aktörleri toplumun yanlış enformasyon edinmesine neden olabilir. Aslında internet teknolojilerinden önceki zamanlarda bile yanlış enformasyon yayılımı bir sorun oluşturmaktaydı. İnternetin bununla ilgili rolü, süreci daha hızlı hale getirmesidir ve buraya kadar yanlış enformasyonların yayılımı sadece derece bakımından problemin artması olarak görülebilir. Yanlış enformasyon elbette bir sorundur ama bazı önlemler veya düzeltici nitelikte geliştirilmiş karşı yapılar aracılığıyla neden oldukları hasar giderilebilir. Buna karşın, sosyal medyanın gelişmesiyle birlikte son yıllarda problemin yanlış enformasyon yayılımından farklı bir doğası olduğu göze çarpmaktadır. Çünkü dezenformasyon sorunu basit bir yanlış enformasyon yayılımı değildir. Çağımızda kitlelerin enformasyon edinme kaynakları yalanların kitlesel yayılımını bireyselleştirilmiş algoritmalar yoluyla sağlayabilmektedir (Açıkalın ve Sarı, 2021, s. 1691). Bundan dolayı dezenformasyon, yanlış enformasyonların bilinçli olarak belirli tutumları geliştirmek için yayılması ve insanların gruplaştırılarak doğru enformasyonlara duyarsız hale getirilmesidir.

Süreci anlamak için Ruiz ve Nillson'un dikkat çektiği üzere dezenformasyonun yalnızca nasıl yayıldığı değil, ayrıca nasıl alındığını da tartışmak gerekmektedir (2023, s. 19). Sahte haberler gibi dezenformasyonu gizleme stratejileri dezenformasyonun hangi kaynaklardan yola çıktığını tespit etme bakımından bir araştırmadır. Ama sahte haber veya yalanların sosyal medya yoluyla nasıl ikna edici bir güç kazanarak benimsenebildiğini incelemek daha önemli görünmektedir. Dezenformasyonun gelişmesi sürecinin iki temel aşaması vardır. Birincisi dezenformasyonun kaynaklarıdır. Bunlar çoğunlukla sahte haber, yalan, yanlış beyan veya saçmalıklardır. Aşağıdaki ilk kısımda bunlardan ne anlaşılması gerektiği ve yanıltıcı delil rolüne sahip olmalarıyla kişileri gerçeklikten uzaklaştıran epistemik boyutları açıklanmaktadır. İkincisi ise

bunların nasıl yayıldıklarıdır. Özellikle epistemik baloncuklar ve yankı odaları gibi sosyal medyadaki epistemik yapılarla ilişkili olan bu durum aşağıdaki ikinci kısımda ele alınmaktadır.

2.1. Dezenformasyonun kaynakları ve yanıltıcı delil olarak epistemik rolü

Enformasyonlar inançlarımızın oluşumunda doğal bir zemin görevi görür. Hangi besinleri tüketmemiz gerektiği, yarınki hava durumu, dünyada yayılan hastalıklar ve bunlardan nasıl korunacağımız, belirli bir yerin adresi, bir kafenin yaptığı kahvenin iyi olup olmadığı gibi hem gündelik yaşamımızla ilgili hem de dünyada olup bitenlerle ilgili inanç, beklenti veya yargılarımızın hepsinin temelinde edindiğimiz enformasyonlar vardır. Bu noktada enformasyonların bilgi için bir malzemedan başka bir şey olmadığına dikkat edilmelidir. Özellikle Türkçe literatürde enformasyon ve bilgi eş anlamlı kullanılabilmektedir. Halbuki bu teorik bir hataya yol açar. Çünkü epistemolojik olarak enformasyon birer veridir ve doğru olduğu gibi yanlış ya da yanıltıcı olabilir. Bilgi ise pozitif bir epistemik statüdür. Yargılarımızın bilgi olmasının anlamı bunların yanlış olmaması, yanıltıcı delillere dayanmamasıdır. Bir öznenin herhangi bir yargısı enformasyona dayanabilir; ama bu yargının bilgi olması için enformasyonun doğru olması gerek şarttır. Yani, doğru veya yanlış bilgidan değil, doğruların bilgi olabileceğinden bahsedebiliriz. Bu husus dikkate alındığında dezenformasyonun neden bir problem olabildiği de açıklanabilmektedir. Şöyle ki, enformasyon yanlış, sahte, hatta saçmalık olarak ifade edilebilecek durumlarda göstermelik bir delil işlevine sahiptir. Enformasyon yayılımı yoluyla dezenformasyonun gelişmesi demek gerçeği yansıtmayan enformasyonların bir delil veya iyi birer epistemik sebep gibi sunulması anlamını taşır.

Dezenformasyon bağlamında düşünüldüğünde yanlış enformasyonların yayılımı kasıtlı bir sürecin sonucudur (Ruiz and Nillson, 2023, s. 18). Normalde enformasyonun yanlışlığı enformasyonun epistemik statüsünün ne olduğuyula ilgili bir belirlemeyken, yanlış enformasyonun topluma sunulması yalnızca epistemik statü bakımından mesele edilemez. Çünkü yanlış enformasyon böyle bir durumda insanların belirli bir şeye inanmasına destek görevi kazanır. Bunu bir politikacı, bilim insanı konumuna sahip bir kişi ya da medyada popülerlik kazanmış bir figür yapabilir. Dolayısıyla, stratejik bir amaç veya beklenen bir kazanç için her türden yanlış enformasyonun yayılımı dezenformasyon durumudur (Ruiz and Nillson, 2023, s. 20). Bahsedildiği gibi yanlış enformasyon doğası gereği bir enformasyonun taşıyabileceği özelliktir. Trenin kalkış saati konusunda yanlış bir enformasyona kazara sahip olabiliriz. Birisinin oturduğu adres konusunda bizden bağımsız sebeplerle yanlış enformasyon edinebiliriz. Hatta, eğer ölçüm yapan cihazlar bozuk durumdaysa ve bunun farkında değilsek bilimsel nitelikte edinilen veriler de yanlış olabilir. Böylece, yanlış enformasyon epistemik öznelere için yanıltıcı bir delil görevi görerek doğrulardan uzaklaşmamıza neden olabilir. Bu durum epistemik sorumluluğumuzu tam anlamıyla yerine getirdiğimiz, bir bakıma rasyonel olduğumuz bilişsel süreçleri doğrudan baltalayacak bir sorun değildir. Ama eldeki verilerin yanıltıcı delil görevi göreceği durumlarda bizi bilgidan uzaklaştırabileceği de göz ardı edilemez.

Enformasyonlar, inançlarımıza doğal bir destek sağladığından bunların yanlış veya doğru olduğu hakkında fikrimiz olmasa bile, tutumlarımızı etkilerler. Özellikle de enformasyonun doğru olduğuna veya güvenilir kaynaklardan geldiğine inanıyorsak bu etki daha büyük ölçekte kendisini gösterir. Bazen enformasyonun doğru olduğuna inanmak için iyi sebeplerimiz gerçekten olabilir. Böyle durumlarda elimizde belirli bir yargı için deliller olduğunu düşünürüz. Halbuki bazen deliller yanıltıcıdır ve gerçeği yakalamamıza engeldir. Yanıltıcı deliller bizim bir yargının doğru olduğuna inanmamız için sebepler sunan, ancak bu sebeplerin bizi doğrulardan uzaklaştırdığı türde delillerdir. Örneğin, meteoroloji haberleri yarın havanın açık olacağını söylemiş olsun. Bu enformasyon nedeniyle şemsiye taşımaya gerek duymadan evden çıkabiliriz, ama gün ortasında şiddetli bir yağmura maruz kalırsak meteoroloji haberleri nedeniyle yanılmış oluruz. Bu tür durumlar gündelik hayatta sık sık karşılaşılabileceğimiz ve çoğunlukla kimsenin kabahatli sayılmayacağı durumlardır. Buna karşın, eğer bir haber sitesi veya bir sosyal medya kanalındaki içerikler bilinçli olarak yanlış enformasyon yayıyorsa, bizim yargılarımızı etkileyebilecek yanıltıcı delilleri belirli amaçlar için sunuyordur.

Yanlış enformasyonun yanı sıra sahte haberler de yanıltıcı delillere örnektir. Gelfert'e göre sahte haberlerin dört boyutu vardır: Epistemik boyutu itibariyle sahte haber yanlışları yayar veya yanıltıcı rol oynar. Konuşmacı dinleyeni, yazar okuyucuyu manipüle etmeyi amaçlar, bu da sahte haberin kasıt-niyet boyutudur. Üçüncü olarak sahte haberin kişilerin inanmasını ne ölçüde başarabildiği hususu fonksiyonel yönüdür. Son olarak, sahte haberin hangi ortamda kullanıldığı bir başka boyutudur. Örneğin, sahte haber online ya da basılı olarak yayılabilir, güvenilir bir haber sitesini taklit eder şekilde sunulabilir (Gelfert, 2021, s. 173). Özellikle politik nedenlerle son yılların önemli meselelerinden biri olmakla birlikte, sahte haberler her zaman kasıtlı enformasyon yayılımı amaçlamayabilir. Bazen eksik kavrayış veya gerçeklere kısıtlı erişim sonucunda da haberler veya kişilerin beyanları hatalı olabilir. Bazen de tek amaç başka bir enformasyon yayıcının veya doğrudan belirli bir enformasyonun güvenilir olmadığına ikna etmektir (Mackenzie and Bhatt, 2020, s. 9-10). Özellikle politikacıların kendilerini suçlayan haberlerin yalan olduğunu dile getirmek yerine haberi yapanların sahtekarlığına vurgu yapması buna iyi bir örnektir. Burada gerçek bir haberin sahte olduğuna inandırılması yoluyla dezenformasyon mümkün hale gelir.

Yanıltıcı delil veya sebep olma özelliğine sahip ve son dönemde dikkat çeken bir başka dezenformasyon kaynağı da saçmalıklardır. Saçmalıkların yanıltıcı delil rolü kazanması veya belirli tutumlara sebep olması yalan haberden farklıdır. Yalan haber gerçek olmayan bir şeyden bahseder. Saçmalık ise bazen buna benzer olsa da genellikle gerçeği çarpıtmayı amaçlar. 2016'dan bu yana pek çok gazeteci ya da akademisyen saçmalığın ne kadar güçlendiğini vurgulamaktadır (Cassam, 2021, s. 49).² Birisini ya da bazı medya kaynaklarını hedef gösterme ya da haberin kaynağını itibardan yoksun bırakma çabasıyla ortaya atılan ve kişinin kendisinin bile inanıp inanmadığı belirsiz beyanlar meseleyi asıl noktadan uzaklaştırmayı başarır. Bu da aslında saçmalamanın bir

² Bunun nedeni 2016 yılında Birleşik Krallık'ta yapılan Brexit oylaması ve Amerika Birleşik Devletleri'nde yapılan seçimlerdir.

sonucudur. Bu tür saçmalama örnekleri daha çok yanlış beyanla ilgili görünmektedir. Gerçekte öyle olmadığı halde, bazı aktörler bir şeyleri doğruymuş gibi sunabilir. Öyle ki, kişiler aslında bir şeyi bilmiyor ya da anlamıyor, ama bunun böyle olduğunu da biliyor olmasına rağmen özgüvenli bir şekilde kendilerini bilgiye sahipmiş gibi gösterdiğinde saçmalık kaçınılmazdır (Cassam, 2021, s. 54). Buna göre, kişiler yanlış beyan ya da benzer ifadeler yoluyla saçmaladığında başkalarını ve belki de bazen kendisini ikna etmeye çalışmaktadır. Ruiz ve Nilsson'a göre bu durum dezenformasyonun özünün retorik olduğunu göstermektedir (2023, s. 20). Özellikle saçmalıklarda bu açıktır. Yanlış enformasyon ve sahte haberin retorik temelinde güç kazandığı tartışılabilir görünse de sonuçta saçmalık için olduğu gibi yanlış enformasyon ve sahte haberin asıl gayesi kişilerin bir şeye inanmasıdır. Bununla birlikte, kişilerin bunlara inanması gelişigüzel bir sürecin sonucu değildir. Sürecin nasıl işlediği sosyal medya yapıları incelendiğinde daha iyi anlaşılmaktadır.

2.2. Filtreler, epistemik baloncuklar ve yankı odaları

İnternet teknolojisinin gelişmesinin sonucunda çok yüklü bir enformasyon birikimi mevcut bulmuştur. Bir şeyi araştırmak istiyorsak incelenebilecek enformasyon yoğunluğu muazzam boyuttadır. Bir şeyi satın almak istiyorsak artık seçenekler adeta sınırsızdır. Zihinsel kapasitemizi ve sahip olduğumuz zamanı zorlayacak bu durumun oluşması karşısında bir çözüm olarak filtreler geliştirilmiştir. Filtreler sayesinde seçenekleri daraltabilmemiz mümkün hale gelir. Enformasyon edinmenin kolaylaşması ve aşırı enformasyon yükünü hafifletmek için yalnızca bizim isteyerek yaptığımız filtrelemenin dışında algoritmik filtrelemelerin de kullanıldığı artık herkesin malumudur. Nihayetinde geline nokta algoritmalar sayesinde hakkımızda bilinenlerin karşımıza çıkacak enformasyonları belirliyor olmasıdır (Watson, 2016, s. 48). Bireysel açıdan ilgi alanlarının belirlenmesiyle oluşan "enformasyon seçici" internet yapıları bizi eğilimlerimize uygun olan enformasyonlarla karşılaştırmaktadır (Watson, 2016, s. 50). Eli Pariser (2011) algoritmalar yoluyla enformasyonun kısıtlanmasını "filtre baloncuğu" ifadesiyle kavramlaştırmıştır. Bu filtreleme süreci nedeniyle artık medya da kendisini şekillendirmeye başlar. Eski ya da geleneksel medya kuruluşlarında elit bir azınlık çoğunluğa haber bildirmekteyken, yeni medya çoğunluğun ilgileri doğrultusunda haber bildirmeye odaklanmaktadır. Bunun anlamı üretici yerine tüketici merkezli haber kaynaklarının yayılmasıdır (Açıkalın ve Canbey, 2022, s.4-5). Böylece, eğer G gibi belirli bir görüş, inanç ya da politik yaklaşım çerçevesinden dünyaya bakıyorsa, G ile uyumlu enformasyonlar daha çok karşımıza çıkarken, buna karşıt olanlarla daha az sayıda karşılaşmaya başlarız.

Aynı düşünceleri benimseyen veya inançlara mensup olan kişilerin dünyada ve sanal dünyada bir araya gelme eğilimleri insani bir dürtüden, insanın kendi doğasından kaynaklanmaktadır. Kabilecilik olarak ifade edebileceğimiz psikolojik yönelme kendi başına kötü veya iyi şeklinde değerlendirilemez. Sorunu ortaya çıkaran şey, söz konusu eğilim nedeniyle enformasyon edinmede seçicilik ve dışlayıcılıktır. Yani, enformasyonu kısıtlama süreci yalnızca algoritmalarla kaynaklanmamakta, ayrıca kişilerin tercihleriyle de neyin kısıtlanacağı şekillenmektedir (Spohr, 2017, s. 153). Kabileci

eğilimin grup içi iltimas ve ideolojik epistemoloji yoluyla insan bilişselliğini ve davranışlarını etkilediği söylenebilir (Clark and Winegard, 2020, s. 2). Kabaca grup içi iltimas gruba dahil olanlara daha kucaklayıcı bir yaklaşım sergilenmesiyle, ideolojik epistemoloji ise inanç ve enformasyonun ideolojik yaklaşımlar nedeniyle etki altında olmasıdır. (Clark and Winegard, 2020, s. 3) Kabileciliğin bu iki eğilimi özellikle sosyal medya yapılarındaki işlevi sebebiyle doğrulardan uzaklaşacak bir zemine hizmet etmesi bakımından tartışma konusu edilmektedir. Özellikle ideolojik epistemoloji çok daha fazla hazara neden olabilir. Bununla ilgili olarak üç tip ideolojik epistemolojiden bahsedilebilir (Clark and Winegard, 2020, s. 3): Birincisi, enformasyonlara yaklaşım ya da kaçınma bakımından seçici maruziyettir. İkincisi insanların benzer sosyal dünyalarla ilişki kurmayı yeğlemesidir. Üçüncüsü ise kendi inanç veya düşünce ağları içerisinde motive edici unsurlara odaklanırken olası karşı argüman veya delillere duyarsızlıktır.

Watson internet teknolojisinin getirdiği filtre uygulamalarının görünmez hale geldiğinde epistemik sorumluluğu gündeme getirdiğine dikkat çeker (2016, s. 50). Çünkü internet filtreleri aynı zamanda kanıt toplama davranışını kısıtlayan bir etkiye sahiptir. Örneğin medyanın algoritmik filtrelemeye tabi tutulması epistemik sorumluluğumuza engel teşkil etmektedir (Watson, 2016, s. 52-53). Epistemik sorumluluk herhangi bir düşünceyi benimserken erişilebilir delilleri göz önünde tutmamızla ilgilidir. Ama biz filtreler yoluyla bu delillerin ulaşımına engel koyuyorsak sorumluluğumuzu aslında yerine getirmiyoruz. Bununla birlikte, filtreleme uygulamaları Watson'ın vurguladığı gibi farkında olmadan sorumlu davrandığımızı düşünmemize neden olmaktadır (2016, s. 53). Aslında, mesele doğrulara ulaşmamızla ilgili değil, inançlarımızı nasıl temellendirdiğimizle ilgilidir. Kabileci bir eğilim olarak ideolojik epistemoloji yolları enformasyon kaynaklarımıza filtre uyguladığında, inançlarımızı temellendirmemiz kısıtlı veya yanlış veriler üzerine kurulmaktadır.

Peki bundan nasıl kaçınabiliriz? Watson öncelikle filtre baloncuklarının farkında olmamız gerektiğini, bu anlamda kayıtsızlığa karşı dikkatin önemli olduğunu ileri sürer (2016, s. 55-56). Fakat, Nguyen'in internette oluşan epistemik yapılarla ilgili analizi farkında olmanın hiç de kolay olmadığı sistemler de olduğunu göstermektedir. Çünkü kabileci gruplaşma eğilimleri bir yandan enformasyon edinimini sınırlarken, diğer yandan enformasyon edinilecek kaynak hakkında da bazı tutumların gelişmesine neden olabilir. Eğer kişinin tutumu katı bir grup-dışı güvensizlik olarak gelişirse, kişi yalanlar yayan kaynaklara karşı oldukça duyarlı olduğunu iddia edebilecektir.

Yukarıda söylenildiği gibi, kişilerin özellikle sosyal medya platformları aracılığıyla benzer dünyaya sahip insanlarla veya güvenilir bulduğu enformasyon kaynaklarıyla yakınlaşması sosyal medya yapılarının oluşmasında temel etkidir. Nguyen iki tip sosyal medya yapısıyla karşılaştığımızı ifade eder: Epistemik baloncuklar ve yankı odaları. Epistemik baloncuklar kendi düşünce ve inanç sistemlerimizle yakınlığın sonucu olan yapılardır. Buradaki filtrenin amacı alternatif görüşleri sessize almaktır. Buna karşın, yankı odalarında alternatif görüş veya enformasyon kaynakları itimattan yoksun bırakılır. Böylece, yapının içindekiler belirli düşüncelere onay vermenin bir

gerekçesi olarak kullanılırken karşıt düşüncelerin haklı olma ihtimali dahi baltalanmaktadır (2020, s. 142).

Nguyen'e göre (2020, s. 142), epistemik baloncuklar ve yankı odaları hatalı bir şekilde birbiriyle eş anlamlı olarak kullanılabilir. Halbuki epistemik baloncuklarda enformasyon edinimi ve yayılımı bakımından zayıflık söz konusuyken, yankı odalarında alternatif kaynakların itibarsızlaştırılması hedeflenir. Bu nedenle yankı odaları yalnızca eğilimsel gruplaşmadan farklı bir tehdit olarak görülmelidir. Eğer bu ayrıma dikkat edilmezse iklim değişikliğini ya da pandemi döneminde aşılmanın gerekliliğini reddeden grupların nasıl kurulduğunu açıklayamayız. Bunların bariz kanıtlara bile direncinin izahı ancak yankı odaları şeklinde yapılabilir.

Epistemik baloncuklar nispeten kırılğandır, çünkü kişinin karşıt delille tanışması baloncuktan çıkmasını sağlayabilir (Nguyen, 2020, s. 145) Epistemik baloncuklarda kişi kendi eğilimleri yoluyla seçici bir maruziyete uğrayabilir veya devlet ya da başka aktörlerin medyaya müdahalesi yoluyla alternatif kaynakları dışarıda bırakabilir. Ama bu süreç dış unsurların itibarsızlaştırılmasını içermez. Bundan dolayı, epistemik baloncuklardaki kişiler karşıt görüş veya delilleri ihmal ederek yetersiz kapsama sahip olmuş sosyal yapılardır (Nguyen, 2020, s. 143-144). Yankı odaları ise farklı bir işleyişe sahiptir. Yankı odalarının meşrulaştırdığı iki yön bulunmaktadır. Bir yönüyle grup üyelerinin yargıları bizzat grupta olmak bakımından gerekçelendirme işlevine sahiptir. Diğer yönüyle, grup dışı unsurların güvenilmezliği grup dışında olmak bakımından gerekçelendirme işlevine sahiptir. Yankı odalarındaki kişiler yalnızca belirli bir konuda aynı düşünceye sahip olmakla kalmaz; ayrıca, grubun dışında kalan kişi veya kaynaklara itimat gösterilemeyeceği fikrinde de uyuşurlar. Öyle ki, grup içindekilerin birbirlerini destekliyor olması bir düşünceyi benimsemek için zemin olarak kullanılırken, buna karşıt düşüncelerin ya da benimsenen düşünceleri baltalayabilecek delillerin geldiği kaynak nedeniyle bir delil dahi olamayacağı konusunda tutum sergilemeyi de geliştirmek bir gereklilik halini alır. Bu yapısı nedeniyle yankı odalarının gücünü kırmak oldukça zor görünmektedir (Nguyen, 2020, s. 146)

Yankı odalarının yarattığı epistemik güçlük sosyal epistemoloji bağlamında düşünüldüğünde izah edilebilmektedir. Şöyle ki, normalde bilginin kümülatif bir yönü vardır ve çağlar boyunca insanlar birbirlerine enformasyon aktarırken bilgiyi korumayı amaçlamışlardır. Eğitimin de hedefi grup halinde insanlara doğruları aktarmaktır. Nguyen'in yankı odalarının işleyişinde dikkat çektiği husus budur (2020, s. 142). Yankı odaları aslında doğal bir eğilimimiz olan epistemik dayanışma özelliğimizi kullanarak gelişir. Yani, yankı odasındaki kişiler bilinçli failer olarak kendilerini yalnızca karşı koruduklarına inanmaktadırlar. En azından biçimsel olarak yankı odasındaki bir kişi epistemik bakımdan kusur işliyor gibi görünmeyebilir. Bazı insanlar kontrolleri dışında yankı odalarında kalabilir, hatta başından beri bir yankı odasında yetişmiş olabilir. Peki, yankı odalarındaki bir kişiyi nasıl yargılayabiliriz? Epistemik baloncuklar, yankı odaları veya bahsedilebilecek benzer türdeki herhangi bir sosyal medya yapısının dezenformasyonun yayılımı konusundaki işlevine rağmen yapıların içerisindeki kişilerin epistemik sorumluluklarından söz edilemez mi? Bu sorulara cevap verebilmek

için, grup olarak epistemik yapıların işleyiş şekline ve epistemik sorumluluğun nasıl ele alınabileceğine yönelik bir soruşturma gereklidir.

3. Grup Epistemolojisi ve Tanıklık Problemi

Epistemik baloncuklar ve yankı odalarını analiz etmek için bu yapıların grup epistemolojisi bakımından ele alınması yerinde olacaktır. Sonuçta, bu epistemik yapılar grup olarak belirli bir inancı benimsemek ve yine grup olarak bunu haklı çıkaracak gerekçeler sunmak, bulmak veya baştan bazı varsayımları kabul etmeyi amaçlamaktadır. Grup üyesi olmanın yolu da grup olarak hareket etmenin de nedeni aslında tam olarak budur. Grup olmanın epistemik boyutu inançları gerekçelendirmek için grup üyelerinin sunduğu destekle ilgilidir ve aslında insanlığın kolektif bilgi paylaşımının temel ögesi olan tanıklık başta gelen gerekçelendirme kaynağıdır.

Kollektif bir şekilde enformasyon paylaşımı sosyal epistemolojinin ana gündemidir. Başka bir deyişle grup epistemolojisi olarak incelenen çalışma alanı sosyal epistemoloji olarak ifade edilmektedir. Yakın zamanlara kadar epistemoloji tarihindeki ana konu öznenin p gibi bir inancın hangi koşullarda bilgi statüsü kazanacağı ve inancı bilgiye dönüştürecek kriterlerin neler olduğu üzerinedir. İnternet teknolojinin erişim ve etkileşim yönünde sağladığı gelişmelerin de etkisiyle epistemoloji çalışmalarında yalnızca bireyin değil, bir grubun inançları da incelenmeye başlamıştır. Goldman'ın vurguladığı gibi (2011, s. 16), sosyal epistemolojinin ilgi alanı kolektif inançsal faillerdir (doxastic agents). Kollektif epistemik failler kendi başlarına epistemik faillerden oluşmakla birlikte bir önerme hakkında küme olarak yargıda bulunur ve karar verme süreçlerinde deliller sosyal bağlamda kullanıma sahiptir (Goldman, 2011, s. 16). Kollektif epistemik failler bir küme olarak belirli inançları benimseyebilir, neyin delil olduğuna veya olmadığına karar verebilir, enformasyon edinimi konusunda filtre uygulayabilir. Aslında tüm düşünce tarihinin kolektif epistemik faillerden meydana geldiğini söylemek mümkündür. Yani, yalnızca sosyal medya türü yapılanmalar değil, baştan aşağı bir toplum olarak da epistemik gruplar oluştururuz. Her birey belirli bir toplumda yaşadığından çocukluğumuzdan itibaren eğitim sürecinde kolektif olarak enformasyon edinimine maruz kalırız. Bu esnada belirli inançlar geliştirir, hüküm vermede karar verici ölçütlere dair tutumlar geliştiririz. Dolayısıyla, kararlarımız için enformasyon edinimi ve delilsel belirleme süreçlerinde rol oynayan en önemli epistemik unsurlardan birisi tanıklık olarak görünmektedir.

Çoğu inancımızın temelinde başkalarının tanıklığı vardır. Nesnelerin isimlerini, dünyanın bir gezegen olduğunu, suyun kimyasal formülünün H_2O olduğunu başkaları aracılığıyla öğreniriz. Eğitim sürecinde kazandığımız enformasyonların genellikle doğru olduğunu varsayarsak, dünya hakkında pek çok şeyi bilmemizin yolunun tanıklık olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, tanıklığın bir şeyler biliyor olmak için ne düzeyde dayanak olabileceği konusu tartışmalıdır. Sorun özetle şudur: Tanıklık tek başına inançlarımızı gerekçelendirmek için yeterli bir kaynak mıdır?

Tanıklığın rolüne dair tartışmada öne çıkan iki ana kamp bulunmaktadır: İndirgemeciler ve indirgemeci olmayanlar. Bir yaklaşıma göre duyu algısı, hafıza, çıkarım gibi tanıklık

da gerekçelendirmenin temel bir kaynağıdır. Nasıl ki görsel veya işitsel algımız veya hafızamızdaki enformasyonlar dünya hakkındaki inançlarımız için doğal bir gerekçe sağlıyorsa, başkalarından edindiğimiz enformasyonlar da aynı işleve sahiptir (Lackey, 2011, s. 73). İndirgemecilere göre ise tanıklık tek başına gerekçelendirme için temel teşkil edemez. Tanıklığı edinenin tanıklığa dayanmayan pozitif sebeplere sahip olması gerekir. Bu sebepler tanıklığın geldiği kaynağın güvenilir olduğunu düşündürecek endüktif sonuçlar olmalıdır. Bir bakıma, tanıklık yoluyla edinilen enformasyon sıklıkla doğru olmalıdır. Sonuçta, tanıklığın epistemik rolü duyu verisi, hafıza ya da endüktif çıkarıma indirgenir (Lackey, 2011, s. 74).

İndirgemeci olmayan yaklaşımlara yönelik başlıca itirazlar entelektüel sorumsuzluğa ya da epistemik irrasyonelliğe kapı aralandığını vurgular. İndirgemeciler ise tanıklıktan istenen kriterin yüksek olduğu bakımından eleştirilmektedir. Örneğin küçük çocukların her şeyi başkalarından öğrendiği düşünülürse onlardan ayrıca başkalarının güvenilir olup olmadığını denetlemesi çok katı bir istek olarak görülebilir (Lackey, 2011, s. 75). Gerçekten de enformasyon kaynaklarımızın öğretmenler, uzmanlar veya ders kitapları olduğunu düşünürsek bunların güvenilir olduklarını düşünmek için sebeplere sahip olmamızın gerekliliği özellikle küçük yaşlardaki çocukların eğitimi açısından makul görünmeyebilir. Ama medyadan ya da internet platformlarından edinilen enformasyonların da çoğunlukla tanıklığa dayandığı göz önünde alındığında güvenilirlik talebi oldukça makul durmaktadır. Üstelik, yukarıda bahsi geçen sosyal medya yapılarının grup içi enformasyon tercihlerinin (gerçekte öyle olmasa bile) tam da güvenilir olduğu sebebiyle filtreleniyor olduğunu düşünürsek tanıklığın gerekçelendirici rolü indirgemeciliği haklılandıran bir örnek teşkil etmektedir.

Yine de epistemik bakımdan tanıklığın ayrıca tanıklık dışı sebeplere sahip olmasını düşünmek bazı inançlarımızın statü kazanmasını zorlaştırmaktadır. Örneğin suyun kimyasal formülünün H_2O olduğunu tanıklık yoluyla öğrenmiş olsak bile çoğumuz kimyacı değiliz ve bunun tam olarak ne anlama geldiğini aslında bilmiyoruz olabiliriz. Yine de suyun H_2O olduğunu iddia etmeye hakkımız var mı? Bir şeyi iddia etmek için onu biliyor olmamız gerekliyse ve bilgi, iyi gerekçeleri şart koşan bir statüye soruya olumsuz cevap verilebilir. Buna göre, bir şeyi iddia etmenin sağlaması gereken norm klasik olarak şudur: “Kişi ancak p’yi biliyorsa p’yi iddia etmelidir” (Lackey, 2007, s. 594). Lackey bunun hatalı olduğunu aşağıdaki örnekte görebileceğimizi düşünmektedir:

Sebastian, çocukluk çağı aşıları konusunda kapsamlı çalışmalar yapmış, son derece saygın bir çocuk doktoru ve araştırmacıdır. Tüm bilimsel kanıtların aşılar ile otizm arasında kesinlikle bir bağlantı olmadığını gösterdiğini kabul ve takdir etmektedir. Fakat görünüşte normal olan 18 aylık kızına aşılarından biri yapıldıktan kısa bir süre sonra, kızının davranışları giderek içine kapanmaya başlamış ve kısa süre sonra otizm teşhisi konmuştur. Sebastian, çocuğun aşı olup olmadığına bakılmaksızın otizm belirtilerinin tipik olarak bu yaşlarda ortaya çıktığının farkında olsa da kızının son teşhisinin getirdiği keder ve yorgunluk, aşılarla ilgili daha önce derinden sahip olduğu inançlarını terk etmesine neden olur. Bugün, bebek hastalarından birisine muayene yaparken, çocuğun ebeveynleri ona aşılar ve otizmle ilgili söylentilerin meşruiyetini sorar. Sebastian, hem aşılarla yönelik mevcut şüphesinin muhtemelen

kızının durumuyla başa çıkmanın duygusal travmasından kaynaklandığını hem de hastalarına doğru olma ihtimali en yüksek olanı sunma yükümlülüğü olduğunu kabul ederek, “aşılar ve otizm arasında hiçbir bağlantı yoktur” şeklinde karşılık verir. Buna rağmen, bu iddianın ortaya atıldığı sırada Sebastian’ın kendisinin bu önermeye inandığını veya bu önermeyi bildiğini söylemek doğru olmayacaktır. (Lackey, 2007, s. 598-599)

Örneğin gösterdiği şey bir iddia sunmak için bilginin gerek şart olmayabileceğidir. Üstelik, bilginin kriter olmaması iddianın meşruluğunu baltalamaz. Lackey’e göre iddia etmenin normu şudur (2007, s. 608): “Kişi ancak, (i) p’ye inanmak makul ve (ii) birisi p’yi iddia ederse, p’ye inanmak makul olduğundan dolayı, en azından kısmen p’yi iddia ederdi.” Önerme p’yi iddia etmek için Lackey’nin önerdiği norm p’nin makuliyetini belirleyen ölçütü kişinin mental durumundan bağımsız kılmaktadır. Fakat, P’nin gerçekte makul olması birisinin bunun iddia etmesini meşrulaştırmayabilir. Cassam’ın aşağıdaki örneğinde Lackey’nin önerdiği norm sağlansa bile, kişi saçmalamaktadır:

Tembel ve pek de akıllı olmayan bir hükümet bakanı, karmaşık bir konuyla ilgili parlamentodaki soruları yanıtlamaya hazırlanıyor. Yetenekli ve güvenilir bir yetkili tarafından bilgilendiriliyor ama hala meseleler hakkında gerçek bir kavrayışa sahip değil. Bilgilendirme görevlisine göre, mevcut deliller belirli bir p önermesini desteklemektedir. Parlamentoda, bakan kendinden emin bir şekilde p’yi ileri sürmektedir ve bunu yaparken otoriter görünmeye çalışmaktadır. Buna karşın, p’ye ya da onu çevreleyen konulara dair gerçek bir anlayışa sahip değil. (Cassam, 2021, s. 53)

Cassam’a göre hükümet bakanı burada bir bakıma saçmalamaktadır. Aslında cehaletini gizlemeye çalışarak biliyormuş izlenimi yaratmaya çabalamakta, yani blöf yapmaktadır. Yine de kişinin p’nin doğru olduğuna inanması makuldür, çünkü danışmanın tanıklığı bir güvencedir. Makul olmasaydı, danışmanı bunu söylerdi ve hükümet bakanı da bunu iddia etmezdi (Cassam, 2021, s. 53). O halde, Lackey’nin tezi bakımından hükümet bakanı norma uygun davranarak saçmalamayı başarmıştır. Ama saçmalamasının nedeni bilmediği bir şeyi iddia etmesi değildir. $E = mc^2$ gibi bir denklemin tam olarak ne anlama geldiğini anlamıyor olabiliriz. Yine de buna inanmak için uzman görüşleri gibi pek çok sebebimiz olduğu söylenebilir. Diğer yandan, danışmanın ilgili konuda uzman olduğunu varsayarsak hükümet bakanının kendi söylediklerinin doğruluğuna inanması akla yatkındır. Fakat, Cassam önemli bir fark olduğunu ifade eder. Bakan aslında kavramadığı bir şeyi öyleymiş gibi göstermeye çalışıyor. Bu da bir bakıma dinleyenleri kandırmayı amaçladığını gösterir. Halbuki, $E = mc^2$ ya da H_2O gibi ifadelerin içeriğini anlamıyor olsak bile, anlıyor gibi davranmadığımız sürece bunlara inanmamız saçmalık olmayacaktır (Cassam, 2021, s. 53).

Önceki kısımda incelendiği üzere saçmalık da yanlış enformasyon gibi dezenformasyonu sağlayan kaynaklardan birisidir. Sosyal medya yapılarının yalnızca bir kaynağa dayanan yanlış enformasyonu veya saçmalığı dolaşıma sokarak grup içi teyit mekanizmasına dönüştürebilmesi bir şeyleri iddia edenlerin tanıklığını, epistemik statülere destek olup olmadığı bakımından, problemli hale getirmektedir. Elbette, Lackey’nin önerisinde olduğu gibi bir şeyi iddia etmenin kriterinin, iddia eden ve

alıcıdan bağımsız olarak, iddia konusu olan içeriğin makul, güvenilir veya doğruluk konusunda yüksek olasılık taşıması olduğu söylenebilir. Eğer tanıklık yoluyla edindiğimiz enformasyonlara dayanarak bir önermeye inanırsak ve bu önerme genellikle doğru inanç üretmeyi sağlayan güvenilir enformasyon kaynaklarına dayanıyorsa, önermeye yönelik inancımızın bilgi statüsünde olduğunu veya en azından gerekçeli olduğunu söyleyebiliriz. Öyleyse, güvenilir kaynaklardan edinilen tanıklık pozitif epistemik statüler için bir dayanak olabilir. Böyle bir yaklaşım dışsalcı bir epistemolojinin savunusudur.³ Örneğin, Goldman'ın güvenilirliği bu düşünceyle paralel bir tez öne sürer (1979, s. 9-10). Ama şöyle bir problem var ki, inançlarımızı dayandırdığımız kaynaklar güvenilir olsa bile, eğer biz bunların güvenilir kaynaklar olmadığına inanıyorsak, enformasyonları dışlamamız en azından kendi bilişselliğimiz içinde rasyonel bir tutum olacaktır.

Sosyal medya yapıları, seçilen sosyal çevre ve enformasyon kaynakları bakımından kişinin güvenilir bulduğuna yönelmesinin sonucudur. Enformasyon edinimine getirilen filtre, nihayetinde güvenilir veya doğru kabul edilenleri içeriye almaya, edilmeyenleri dışarıda bırakmayı amaçlar. Bundan dolayı, sosyal medya gruplaşmalarını mümkün kılan şey, aslında başlangıçtaki eğilimlerdir. Yapının kendisi ise bu eğilimin ne kadar haklı olduğunu destekleme işlevine sahiptir. Başkalarından istediğimiz türde enformasyonu edinme olanağını artırmış ve karşıt tanıklık kaynaklarını sınırlandırmış oluruz. Bunun problemli olmasının nedeninin kısıtlı veya yanlış enformasyon yayılımını artırması olduğu düşünülürse, ilk bakışta dışsalcı bakış açısının problemi tespit ettiği düşünülebilir. Şöyle ki, eğer enformasyon kaynakları güvenilir, çoğunlukla doğruya yönelten, makul sebep veya deliller sunan kaynaklarsa, kişinin epistemik pozisyonu zayıflamayacaktır. Bu tespit doğru olmakla birlikte, epistemik baloncuklara girmiş veya yankı odalarına hapsolmuş bir kişinin yalnızca problemli yanını gösterir, ama kişilerin neden böyle yapılara teslim olduğunu ve nasıl kurtulabileceğine ilişkin pek bir şey söylemez. Çünkü bu yapıların içindeki bir kişi entelektüel olarak doğru bir tavır takındığını düşünmektedir. Yani, aslında gerçeği yakalayabileceği kaynakları tercih ederek kendisini yanıltabilecek olan kaynaklardan korunduğuna inanmaktadır. Buna inanan bir özne için, her ne kadar yanıltıyor ve inancının sebepleri iyi olmasa bile, onun gözünde güvenilir olmayan kaynaklardan gelen her enformasyonun dışarıda bırakılması kişinin mental durumları bakımından oldukça rasyoneldir.

Tartışmalı olsa da rasyonalitenin gerekliliklerinden birisi mental tutumların uyumdur (Worsnip, 2018, s. 3). Eğer özne bir grup delilin p için bir delil olduğuna inanıyorsa, p'ye inanması mental tutumlarının uyumlu olmasının tek yoludur. Özne X gibi bir medya aktörünün güvenilir haberlerin adresi olduğuna inanıyorsa, X'in sunduklarına da güvenmelidir. X gerçekten güvenilir olabilir. Ama öznenin buna inanması için aslında

³ İnançlarımızı nasıl gerekçelendirdiğimiz konusunda iki rakip teori vardır: İçselcilik ve dışsalcılık. İki teorinin de kendi içerisinde farklı varyasyonları olduğundan burada detaylı bir sunum yapılmamakta, teorilerin önde gelen varyasyonları ve yaygın olarak kabul edilen tezleri dikkate alınmaktadır. Kabaca ifade edilirse, içselciliğe göre bir inancın gerekçelendirmesi öznenin erişiminde olan iyi sebepler ile inanç arasındaki bağlantıyı kurabilmesiyle, dışsalcılık gerekçelendirme için öznenin böyle bir rolünü gerekli görmez, inancı oluşturan bilişsel süreçlerin çıktılarının doğru veya genellikle doğru olmasını yeterli bulur (Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Pritchard, 2016, s. 11; BonJour, 2010, s. 203-204).

iyi sebepleri yoksa, salt doğrulara ulaşması onu yankı odasındaki bir kişiden bilişsel olanaklarını kullanma anlamında daha iyi bir pozisyona getirmeyecektir. Şayet, güvenilir olmayan Y gibi bir kaynağın sunduklarına güveniyor olsaydı, yine her zaman Y'yi tercih edecekti. Sosyal medya yapılarının dezenformasyon açısından ortaya çıkardığı asıl problem kişilerin neye itimat gösterdiği veya göstermediğiyle ilgilidir. Kişiler bir şekilde neye itimat duyduklarını belirlerken sorumlu epistemik failer olmalıdır. Diğer açıdan, tesadüfen doğru aktaran kaynakları tercih eden öznelere de dahil her öznenin epistemik tutumlarının dezenformasyonun tüketimine katkı sağlamak veya sağlamamak bakımından epistemik anlamda suçunun açık olması önemlidir.

4. Dezenformasyon ve Epistemik Suç

Dezenformasyonun tehlikeli ölçüde ortaya çıkması için hem buna olanak tanıyan kaynaklar hem de bunu tüketen yapılar gereklidir. Yukarıda incelendiği üzere sosyal medya yapıları yanıltıcı türden enformasyon veya beyanları bilgi edinmemizin olağan yolları sayesinde tüketilir hale getirmektedir. Elbette, epistemik baloncuklar veya yankı odaları kaçınılmaz bir şekilde yanıltıcı enformasyonlara hizmet etmeyebilir. Varsayalım, öznenin tercih ettiği kaynaklar sınırlı olsa da genellikle doğru enformasyonlar yaymaktadır. Fakat, öznenin kaynakların güvenilir olduğunu düşünmesinin sebepleri bununla ilgili bir araştırma veya teyit mekanizmasına başvurusu değildir. Öznenin dezenformasyon ağından çıkmış olmasının nedeni tamamen tesadüftür ve böyle bir özne de yankı odalarında olmasa bile muhtemelen epistemik baloncukların içerisinde yer almaktadır. Şayet, öznenin keyfi nedenlerle tercih ettiği kaynaklar yanlış enformasyonlar yayıyor olsaydı, özne yine bunların güvenilir olduğuna inanacaktı. Bu durum, problemin merkezinde kişilerin araştırma alışkanlıklarının, tercihlerindeki dayanaklarının veya ihtiyat ve titizlik gibi sorumluluklarının olduğunu gösterir. Meseleyi bu açıdan değerlendirmek hem epistemik açıdan sorunun doğru tespit edilmesini hem de çıkış yolunun ne olabileceği konusunda öneri sunabilmektedir.

Öznelere epistemik sorumluluklarını yerine getirdiği düşünüldüğünde Nguyen epistemik baloncuklardan çıkış yolunun zor olmadığını vurgular (2020, s. 149). Eğer kişi yalnızca birkaç kaynağı takip ediyor, enformasyon edinimini kısıtlayarak epistemik anlamda sorumsuzca davranıyorsa yapacağı tek şey görevini yerine getirerek daha fazla enformasyonu sağlayacak kaynaklara da yönelmektir. Böylece, kişi dışarıda bırakılmış enformasyonlara da erişebilmeye başlar ve kanaatlerini bunları gözeterek belirleyebilir. O halde, ilk bakışta epistemik sorumluluk hem bir kişinin neden dezenformasyonun kurbanı olabildiğini hem de bundan nasıl kurtulabileceğini izah edebilmektedir.

Bununla birlikte, yankı odalarını değerlendirmek bu kadar kolay değildir. Öznenin kendisini yalnızca güvenilir bulduğu birkaç enformasyon kaynağına teslim ederken, bunun dışındaki tüm alternatif kaynakları güvenilirmez kabul etmesi epistemik kabahat veya kusur olarak değerlendirilebilir (Nguyen, 2020, s. 149). Buna karşın, Nguyen çoğu durumda öznelere suçsuz olabileceğini öne sürmektedir (2020, s. 154). Çünkü internette görülen gruplaşma veya kutuplaşma eğilimleri bazen gerçek hayatın bir yansıması olduğu gibi bazen de gerçek hayata sonradan yansiyabilir. Örneğin, ebeveynlerin çocuklarını eğitim bakımından yönlendirmesi bundan etkilenebilir ve çocuklar küçük

yaştan itibaren yankı odalarında büyümeye başlayabilir. Doğal olarak böyle yetişen bir çocuk yankı odasının dışındaki kaynakların güvenilir olmadığına inanacaktır (Nguyen, 2020, s. 155). Üstelik bunu epistemik bakımdan erdemli bulduğu veya gerçekten erdemli sayılabilecek yollarla yapmaya çalışacaktır. Yankı odasında yetişen birisi, araştırabilir, delil toplamaya çalışabilir, uzman olduğunu iddia eden kişileri sorgulayabilir. Sorun şu ki, bunun yaparken bir yankı odasında sıkışmış olduğunu farkında değilse, kendi hesabına sorumluluk sahibi biri olarak yankı odasına hizmet etmeye devam edebilir (Nguyen, 2020, s. 155).

Nguyen'e göre yankı odasındaki kişi edindiği her enformasyonu geçmiş inançlarıyla bağlantılı olarak ele alacağından bunlar yerinde kaldığı sürece kaçış mümkün değildir. Bu nedenle, yankı odasında büyümüş bir çocuğun tek kaçış yolu Descartes'ın yöntemsel şüphesine benzer bir tutum olabilir. Sosyal epistemolojinin gösterdiği gibi tanıklık bilgi edinmenin kaçınılmaz bir yoludur ve Descartes'ın yaptığı gibi radikal ve katı bir kesinlik talebine bağlı kalması gerekmeden de bunu yapabilir. Teorik olarak kaçış yolu bir anlamda kişinin yeniden doğması, yani sosyal anlamda yeniden kendisini oluşturmasıdır. Bu durum Descartes'ın entelektüel özerklik hayaliyle paralel bir yol sunar (Nguyen, 2020, s. 156-157).

Sorun şu ki, Nguyen'in de vurguladığı gibi (2020, s.157) böyle bir süreci başlatmak için ne gerekir? Yani, grup-dışı kaynakların güvenilir olmadığına inanan birisi neden böyle bir soruşturmaya, bir anlamda temiz bir entelektüel sayfa açmaya karar versin? Bunun kendi kendine olmasını beklemek makul görünmediğine göre, muhtemelen dışarıdan harekete geçirici unsurların gelmesi gerekir. Böyle bir unsur için en ideal aday entelektüel türde epistemik bir sosyal baskı kültürüdür. Çünkü yaygın kanaatler oluşturma ve epistemik tutum alma konusunda toplumun epistemik sorumluluğunu yerine getirdiği bir senaryo varsayıldığında, yankı odalarındaki kişilerin bile hem epistemik davranışlarını değiştirmeye itecek sosyal güçlerden hem de davranışların negatif karakterli olmasını suçlayacak sosyal kriterlerden bahsedebiliriz. Buna yönelik başvurulabilecek epistemik dayanaklar tartışmaya açık olmakla birlikte, entelektüel sorumluluk ve cehalet üzerinden aşağıda iki muhtemel öneri ele alınmaktadır.

4.1. Epistemik sorumluluk ve entelektüel normlar

Sosyal medya yapıları, yanlış ya da doğru enformasyona bakılmaksızın eldeki sebeplerin birtakım inançları benimsemek için gerekçelendirici bir rol oynamasını sağlamaktadır. Yapısal olarak düşünüldüğünde gerekçelerin iyi olduğunun da bilinmesi ya da en azından buna inanmak için güçlü delillere sahip olunması problemi ortadan kaldıracabilecek olanağı sunabilir. Buna göre, kişi inancının dayanaklarını değerlendirmekle yükümlüdür. Epistemolojide gerekçelendirmeyi deontolojik bakımdan ele alabileceğimizi öne süren görüşler vardır. Kişinin p'ye inanmaya epistemik anlamda yükümlü olduğu veya p'ye inanmasının suçlanabilir bir tutum olduğu söylenebilir (Steup, 2008, s. 475). Bu tez temelde gerekçelendirmeyi katı türde ele alan içselci yaklaşımların savunmasıdır. Ancak, epistemik yükümlülüğün gerekçelendirmeye bağlantısı hususunda iki önemli itiraz bulunmaktadır: Birisi, bazen delillerin veya delilleri değerlendirme yollarının erişime açık olmayabileceğidir. İzole

edilmiş bir topluluğun kültürü bilgi edinme yolları konusunda birtakım inançlara sahip olabilir ama izole edildikleri için bireyin bu inançları benimsemesi kusur sayılabilir mi? Bu soruyu yankı odaları bağlamında düşündüğümüzde yankı odasının kurbanı olan kişilerden bunu beklemek aşırı bir istek olabilir. Diğer itiraz ise, epistemik yükümlülüğün doxastic gönüllüğü içeriyor olmasıdır. Ama çoğu inancımız bilinçli bir gönüllüğün ürünü değildir (Steup, 2008, s. 476). Duyu algılarımıza dayanarak inandığımız çoğu inanç kendiliğinden gelişir. Benzer şekilde, tanıklığın da çoğunlukla kendiliğinden inançlara sebep olduğu açıktır. Eğer gönüllük, epistemik açıdan sorumlu olmak için gerek şart ise, elimizdeki kalemin gerçekten kırmızı olup olmadığını da araştırmamızın bir gereklilik olduğu söylenebilir. Gündelik hayatta tanıklığa dayanan inançlarımızın böyle yüksek kriterleri yerine getirmesini istemek makul değildir. Ama burada makul olmayanın sosyal medya üzerinden edinilen tanıklıkları neden şüpheli kılacağını söylemek de zordur. Basitçe ifade edilirse, okuldaki öğretmenin söylediklerinin doğruluğuna inanmamız akla yatkınken, milyonlarca kişinin takip ettiği bir sosyal medya figürünün söylediklerinin doğruluğuna inanmamız nasıl akla yatkın olmayabilir? Bu durumda, ya her türden inancımızı gerekçelendirmek için yüksek düzeyde kriterleri sağlamamız gerekecek ya da sosyal medya enformasyonlarını da kendiliğinden gelişen inançlarımız için pozitif bir kaynak olarak kabul edeceğiz.

Gerekçelendirme ve deontoloji arasında ilişki kuran yaklaşımlar bağlama göre hangi kriterin gerekli olduğu hususunda çıkmaza yol açmaktadır. Buna karşın, epistemik sorumluluğu gerekçelendirme bakımından ele almanın tek yolu deontolojik yaklaşım değildir. Örneğin, Feldman gönüllülük esasına dayanmadan da epistemik normları ifade edebileceğimizi ileri sürer. Feldman'a göre (1988, s. 254) kişinin doğrulara inanması ya da yanlışlardan kaçınmasının yolu delillerin desteklediği tutumları benimsemektir. O halde, bir inancın yükümlülük olması şu şekilde anlaşılmalıdır (1988, s. 254) : "T gibi bir zaman diliminde, herhangi bir S öznesi ve p önermesi için ancak ve ancak, S'nin T'de sahip olduğu deliller p'yi destekliyorsa S, p'ye inanmalıdır."

Feldman'ın yaklaşımı epistemolojide delilselcilik olarak bilinen teoridir ve kabaca ifade edilirse bir inancın gerekçelendirilmesi için öznenin delillerini izlemesi gerekir (Feldman and Conee, 1985). Delisel destek inanca bilgi statüsü kazandıracak unsur olduğundan delillerin iyi veya yeterli olması şarttır. Elbette, iyi ya da yeterli delilden ne anlaşılabileceği ayrı bir tartışma konusudur. Çalışma bakımından üzerinde durulacak mesele öznenin delisel destek olduğunda bir inancı benimsemesinin norm olarak sunulmasıdır. Çünkü, delilselciliğin klasik yorumu delillerin kişinin mental durumunu belirleyeceğini savunmaktadır. Bu bakımdan, kişi sahip olduğu delillere karşı yükümlüdür (Flores and Woodard, 2023, s. 2549). Eğer bir doktorsanız ve elinizdeki veriler H gibi bir hastalığa işaret ediyorsa, verilecek hüküm H olmalıdır. Bilginiz dışında elinizdeki verilerin hatalı olması sizin yükümlülüğünüzü yerine getirmediğinizi göstermez.

Eğer erişimimizdeki deliller konusunda yükümlülüğü kişinin şu anki mental durumunda sahip olduğu delilleriyle sınırlı düşünürsek, sosyal medya yapılarındaki epistemik davranışların problemli olduğunu söylemekte zorlanırız. Bu yüzden, Flores ve Woodard epistemik normların yalnızca sahip olunan delillere karşılık

uygulanabileceği tezine itiraz eder. Kısıtlı delil toplayan bir öznenin eleştirilebilir olması delil toplamanın da normla ilgisini göstermektedir. Özellikle sosyal bakımdan epistemik hastalıkları teşhis etmek ve epistemik balonların veya düşünmeye kapalı olmanın kusurlarını ortaya çıkarmak için delil toplamanın da normla ilişkisi kabul edilmelidir (2023, s. 2548). Varsayalım beslenme konusunda uzmanlığı belirsiz olan ama yine de popülerlik kazanmış bir sosyal medya figürünü takip ediyor ve onun önerilerini uyguluyoruz. Beslenme konusunda önerilerde bulunan bu figür diyet yapabilmek için her akşam yoğurt yememizi söylemiş olsun. Diyelim ki gerçekten de öneri bizim için yerindedir ve birçok uzmana gitseydik bize her akşam yoğurt yememiz tavsiye edilirdi. Bilgimiz dahilinde olmasa da bunun gerçekten böyle olması, sosyal medya figürünün yeterli olup olmadığı konusunda bir kanıt değildir. Eğer ilgili kanıtları toplamaya zahmet etmiyorsak, neden güvendiğimiz muğlak olduğu kaynağa itimat etmemiz eleştirilebilir. Delil toplamanın norm olması eleştirilebilir olmamızı açıklamaktadır (Flores and Woodard, 2023, s. 2559-2560). Buna göre, dezenformasyonun gelişimine olanak tanıyan sosyal medya faillerinin, delilleri toplama bakımından sorumluluklarını yerine getirmedikleri, inançlarımızı oluştururken delilsel desteğin norm olması dikkate alınarak söylenebilir.

4.2. Epistemik Cehalet

Sosyal medya yapıları aracılığıyla yanlış enformasyonları birer delil gibi kabul eden grupların bilgiden yoksun olması cehalete kapı açmaktadır. Cehaletin nasıl tarif edileceği hususunda farklı görüşler olmakla birlikte, Pritchard'ın cehaleti entelektüel başarısızlık olarak teorileştirmesi söz konusu dezenformasyon problemini değerlendirmek için bir bakış açısı sunmaktadır. Buna göre, bir kişinin cahilliği entelektüel bakımdan başarısızlıktır (Pritchard, 2021, s. 226). Eğer kişinin araştırması gereken bir şey olduğu halde bu araştırmayı yapmıyorsa, sorumluluğunu yerine getirmemiştir ve elinde yeterli veri, kanıt ya da enformasyon olmaması kişiyi sorumluktan muaf tutmaz (Pritchard, 2021, s. 234-235). Öyleyse, yargılarımızın zeminindeki kaynakların neler olduğu ve kaynakların güvenilirliği ile ilgili titiz davranmıyorsak, yargılarımız doğru olsa bile epistemik sorumluluk ihlal edilmiştir. Eğer erişilebilir deliller varsa ve biz epistemik baloncuklar veya yankı odalarına hapsolmanın etkisiyle bu delillere erişmiyorsak epistemik anlamda sorumsuz bireyler oluruz.

Santos da sosyal medya yapılarını cehalet bakımından ele alabileceğimizi düşünmektedir. Santos'a göre sosyal medya yapılarının sonucu olan enformasyon kısıtlılığı pasif değil, aktif bir cehalet durumudur (2021, s. 111-112). Nguyen'in yankı odalarına sunduğu perspektif durumun teşvik edici doğasını izah etmekte faydalıdır. "Bir özne, epistemik olarak inanç oluşturma süreçlerini karşı delillere şiddetle dirençli kılacak şekilde davranıyorsa aktif olarak cahildir" (2021, s. 113). Örneğin iklim değişikliği inkarcıları grup olarak idelolojik bir izolasyon yaratarak karşı taraftan gelebilecek her türden delili bir delil olarak görmemek üzerine şekillenmektedir. Bunun bir epistemik baloncuk değil de yankı odası olmasının nedeni toplumsal olarak epistemik itibarsızlaştırma amacıyla kurulan bir üst yapı olmasıdır. Böyle bir yapının

olması üyeliğin de belirleyicisi olduğundan üyeler neyin epistemik olarak uygun olduğu bakımından da baştan bir belirlemeye sahip olmaktadır. Tam da bundan dolayı üyelerin cahil bir şekilde davranması gerekir (2021, s. 114). Sosyal medya yapılarının, özellikle de yankı odalarının öznelere gerçeklikten ya da gerçekliğe ilişkin alternatif bir yorumdan kaçınmayı hedeflemektedir. Her ne kadar yapının üyesi bir kişi bunun aksini iddia edecek olsa da nihayetinde burada cehaleti belirleyen unsur enformasyon ediniminin isteyerek kısıtlanmasıdır. Öyle ki, grubun paylaştığı bir inanç doğru olabilir, ama alternatif her sesin güvenilir olmadığı için dinlenmemesi gerektiğine inanmak, aktif şekilde cahil kalma tutumundan başka bir şey değildir.

5. Sonuç

Dezenformasyon çağımızın önemli bir tehdidi haline gelmektedir. Bunu mümkün kılan şey internet teknolojisinin enformasyon yayılımını hız ve genişlik bakımından büyük boyutlara taşımasıdır. Enformasyonlar yanlış olduğunda, yargıların gerekçesi olabilecek bu tür enformasyonlar kötü birer epistemik kaynaktır. Bu durum epistemik kaynaklarımızı dikkatli seçmemiz gerektiğini, yani bununla ilgili bir sorumluluğumuz olduğunu gösterir. Hem kendimizin hem de başkalarının entelektüel gelişimi, bilgi edinimi veya rasyonel yargılar oluşturması için söz konusu sorumluluğun yerine getirilmesi önemlidir. Aksi halde, kitleleri yanıltacak yanlış enformasyonların, sahte haberlerin ya da saçmalıkların yayılmasının aracı ve başkalarında meşruluk algısı oluşturmasının dayanağı haline gelmekteyiz. Bunun gerçekleşmesi epistemik anlamda suç teşkil eder. Çünkü sosyal medya yapıları aracılığıyla kişilerin cehalet doğuran eğilimlerle gruplaşması, cehaletle mücadele etmeyi daha zor bir hale getirmektedir. Dolayısıyla, enformasyon edinimi ve yayılımı konusunda sorumsuzluk entelektüel bir kültür açısından suç teşkil etmezse, dezenformasyonla mücadele önemi bir güçlük olarak kalmaya devam edecektir.

KAYNAKÇA

- Açıkalın, Ş. N. ve Sarı, E. (2021). Post-Truth ve Dijital Diplomasi, *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*, 11(4), 1689-1701.
- Açıkalın, Ş. N. ve Canbey, M. (2022). Post-Truth Bağlamda Sosyal Medya, *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 57, 1-11.
- Bonjour, L. (2010). *Epistemology*. Plymouth: Rowman and Littlefield Publishers.
- Cassam, Q. (2021). Bullshit, Post-truth, and Propaganda. E. Edenberg and M. Hannon (Ed.), *Political Epistemology* içinde (49-63). New York: Oxford University Press.
- Clark, C. J. and Winegard B. M. (2020). Tribalism in War and Peace: The Nature and Evolution of Ideological Epistemology and Its Significance for Modern Social Science. *Psychological Inquiry* 31(1), 1-22.
- Feldman, R. and Conee, E. (1985). Evidentialism. *Philosophical Studies*, 48, 15-34.
- Feldman, R. (1988). Epistemic Obligations, *Philosophical Perspectives* 2, 235-256.
- Flores, C. and Woodard, E. (2023). Epistemic Norms on Evidence-Gathering. *Philosophical Studies* 180, 2547-2571.
- Gelfert, A. (2021). What is Fake News? M. Hannon and J. Ridder (Ed.), *The Routledge Handbook of Political Epistemology* içinde (171-180). New York: Routledge.
- Goldman, A. I. (1979). What is Justified Belief? G. S. Pappas (Ed.) *Justification and Knowledge* içinde (1-23). Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Goldman, A. I. (2011). A Guide to Social Epistemology. A. I. Goldman and D. Withcomb (Ed.), *Social Epistemology: Essential Readings* içinde (11-37). Oxford: Oxford University Press.
- Lackey, J. (2007). Norm of Assertion. *Nous* 41(4), 594-626.
- Lackey, J. (2011). Testimony: Acquiring Knowledge from Others. A. I. Goldman and D. Withcomb (Ed.), *Social Epistemology: Essential Readings* içinde (71-91). Oxford: Oxford University Press.
- Mackenzie A. and Bhatt I. (2020). Lies, Bullshit and Fake News: Some Epistemological Concerns. *Postdigital Science and Education* 2, 9-13.
- Nguyen, C. T. (2020). Echo Chambers and Epistemic Bubbles. *Episteme* 17 (2), 141-161.

Pariser, E. (2011). *The Filter Bubble: What the Internet Is Hidding From You*. London: Penguin.

Pritchard, D. (2016). *Epistemology*. New York: Palgrave Macmillian.

Pritchard, D. (2021). Ignorance and Normativity. *Philosophical Topics* 49(2), 225-244.

Ruiz, D. C. And Nilsson T. (2023). Disinformation and Echo Chambers: How Disinformation Circulates on Social Media Through Identity-Driven Controversies. *Journal of Public & Marketing* 42(1), 18-35.

Santos, B. R. G. (2021). Echo Chambers, Ignorance and Domination. *Social Epistemology* 35(2), 109-119.

Spohr, D. (2017). Fake News and Idelological Polarization: Filter Bubbles and Selective Exposure On Social Media, *Business Information Review* 34(3), 150-160.

Steup, M. (2008). Epistemology in the Twentieth Century. D. Moran (Ed.), *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy* içinde (469-521). New York: Routledge.

Watson, J. C. (2016). Filter Bubbles and the Public Use of Reason: Applying Epistemology to the Newsfeed. F. Scalambrino (Ed.), *Social Epistemology and Technology: Toward Public Self-Awareness Regarding Tecnological Mediation* içinde (47-57). London: Rowman & Littlefield.

Worsnip, A. (2018). The Conflict of Evidence and Coherence. *Philosophy and Phenomenological Research*, XCVI (1), 3-44.

EURİPEDES'İN MEDEA TRAGEDYASI ÜZERİNE: KAHRAMAN ve İRONİ

Mehmet Fatih DENİZ¹

ÖZ: Antik Yunan tragedyası, kendi çağına seslenirken halkın kültürel dağarında mevcut olan mitolojik öğelere başvurmuştur. Tragedya literatürünü borçlu olduğumuz Aiskhylos, Sophokles ve Euripides'in karakter ve epizotlarını Homeros ve Hesiodos'un anlatılarından seçmiş olmaları mitos-tragedya ilişkini teyit etmekle birlikte; bu durum, tragedya yazarına, mitolojik veriye sadık kalmak ile estetik kaygı arasında bir tercihte bulunmayı da dayatmış görünmektedir. Nitekim bu yazarlar, mitolojik öğeyi olduğu gibi tragedyalarına dahil edebildikleri gibi bazen de onu orijinal zemininden koparıp dönüştürerek tragedyalarına uyarlamışlardır. Tragedya yazarının seçtiği karakter ve olguları işleme biçimi ise tragedyanın malzemesini, mitolojiden almakla sınırlı olmayan niteliğini haber vermektedir. Öyle ki tragedyanın bu canlı niteliğini eleştiri oklarını bizzat beslenmiş olduğu mitolojik mirasa yöneltmesinde görmek mümkündür. Bu bağlamda Euripides'in *Medea* (MÖ 431) adlı tragedyası, sanatsal niteliği, karakter seçimi ve kurgusuyla eski ile hesaplaşmayı birçok açıdan temsil ediyor görünmektedir. Bu çalışmada, Euripides'in mitolojide çeşitli varyantlarına rastlanan Medea karakterine yeniden biçim verdiği tragedyasında, kahraman figürüne ve onu besleyen yerleşik değer sistemine yönelik itirazını anlamaya çalışıyorum. Sonuç olarak mitolojide barbar, büyücü ve katil bir kadın olarak geçen Medea karakterinin Euripides tragedyasında *deus ex machina* (ἀπὸ μηχανῆς θεός) ile onurlandırılması Euripides'in yerleşik değer dünyasına ayna tutan bir ironi olarak değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mitoloji, Tragedya, Euripides, Medea, Deus ex machina, Euripides ironisi.

ON THE TRAGEDY OF MEDEA BY EURİPEDES: THE HERO AND IRONY

ABSTRACT: Ancient Greek tragedy, while addressing its own time, drew on the mythological elements present in the cultural repertoire of the people. The fact that

¹ Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof. Dr.

Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı Türkiye |

Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of History of Philosophy, Türkiye

fatih.deniz@yahoo.com

Orcid Id: 0000-0002-2823-9836

Aeschylus, Sophocles and Euripides, to whom we owe the literature of tragedy, chose their characters and episodes from the stories of Homer and Hesiod, confirms the relationship between myth and tragedy. However, this situation also seems to have forced the tragedian to choose between fidelity to mythological data and aesthetic concerns. In fact, these authors could include the mythological element in their tragedies as it is, or sometimes they adapted it to their tragedies, removing it from its original ground and transforming it. The way in which the tragedian deals with the characters and phenomena he chooses gives us an idea of the quality of tragedy, which is not limited to taking its material from mythology. So much so, in fact, that it is possible to see this living quality of tragedy in the fact that it aims the arrows of criticism at the mythological heritage that feeds it. In this context, Euripides' tragedy *Medea* (431 BC), with its artistic quality, its choice of characters and its fiction, seems in many ways to represent the reckoning with tradition. In this study, I try to understand Euripides' objection to the heroic figure and the established value system that feeds it in his tragedy, in which he reshaped the character of *Medea*, who has several variants in mythology. As a result, the honouring of *Medea*, who is portrayed in mythology as a barbarian, sorceress and murderess, with the *deus ex machina* (ἀπὸ μηχανῆς θεός) in Euripides' tragedy is seen as an irony reflecting Euripides' criticism of the established values of his time.

Keywords: Mythology, Tragedy, Euripides, *Medea*, *Deus ex machina*, Euripides' irony.

1.Giriş

Antik Yunan tragedya literatürü MÖ 5. yüzyılda formunu bulmuş görünmektedir². İlk başlarda halkın geleneksel olarak Dionysos şenliklerinde koro şeklinde seslendirdikleri şarkıları ifade eden tragedyalar, bu dini şenliklerin Atina şehir devleti eliyle düzenlenmeye başlanmasıyla (polise ait bir kurum olmak bakımından) politik bir nitelik kazanmış ve günümüzde tiyatro oyunu olarak bilinen sanatı doğuran bir dönüşüm süreci geçirmiştir. Joachim Latacz, tragedyanın doğal halk dininden politik bir sanat kurumuna doğru evrilme sürecini detaylı bir şekilde incelemektedir³. Benzer şekilde

² Latacz, tragedyanın, 600 yılından 534 civarındaki ilk tragedya *agonuna* dek nasıl geliştiğine yönelik güvenilir belge bulunmadığına dikkat çekmektedir. Ancak kayıtlarda, bu aralıkta, eserleri günümüze ulaşmasa da Thespis, Khoirilos ve Förinikhos kayıtlardaki ilk tragedya yazarları olarak geçmektedir. Bundan sonraki en yakın tarih Aiskhylos'un ilk kez sahneye geldiği tarih olan bu kez 4999/98'dir Bkz. (Joachim Latacz, 2006, s. 67).

³ "İlk kez Aiskhylos tam olgun biçimiyle gördüğümüz tiyatro oyunun adı, eskiden beri hep tragedya olmuştur. Bu kavram, adı bu olan tiyatro oyununun ortaya çıkışını az çok ele verir herhalde (...) Sözcük, *trag* ve *odia* gibi iki bileşenden meydana geliyor (...) ikinci bileşen olan *odia*, 'şarkı' anlamına geliyor. Oysa *tragodia* sözcüğünün ifade ettiği anlam, bizim ulaşabildiğimiz en eski belgelerde bile salt şarkıdan ibaret değildir. Bunun çok fazlasıdır. Şarkı tragedyanın bir parçasıdır yalnızca (...) 'şarkı' ögesini en kapsamlı ve en yoğun biçimde temsil eden oyuncusu, Koro'dur. Yani tragedyanın başlangıç biçimi, Koro şarkısıydı...[ama] nasıl bir koro şarkısı? (...) öyleyse sözcüğün ilk bileşenine bakalım: *trag-tragos*, hiç tartışmasız olarak keçi demekti, hem de teke (...) [belki de] bir keçinin kurban ediliş şarkısı veya bedeli bir keçi olan şarkı (...) keçiler olarak şarkı söylemek ise çok farklıdır". Bkz. (Joachim Latacz, 2006, ss. 43-45).

Shomit Dutta, tragedyanın dini bir şarkı türünden sanatsal bir tiyatro oyununa doğru dönüşümünü Atina'da Akropol'un güney yamacında Dionysos tapınağının hemen yanındaki *theatronun* (Atina'daki Dinosos Tiyatrosu) Perikles tarafından inşa edilmesi (Shomit Dutta, 2004, s. xv) ve burada sahnelenen oyunların devlet tarafından ödüllendirilmesi süreciyle zirveye ulaştığını ifade eder. İfade edelim ki seyir yeri anlamında *theatronun*, yani tiyatronun henüz büyük masraflarla inşa edileceği resmi bir kurum haline gelmeden önceki faaliyeti de Dionysos kültürünün kutlandığı mütevazı bir yerdir. Nitekim Latatz'a göre Akropol'un güney yamacındaki *theatron*, ilk başlarda bir repertuar tiyatrosu ya da eğlence yeri değildi. Daha ziyade Dionysos kült bölgesinin bir bölümüydü ve dolayısıyla orada yapılanlar, kompleks bir kült sürecinin parçasıydı. Bununla birlikte *theatronun* devlet eliyle inşa edilip düzenlediği dönemde de görünür amaç her zaman Dionysos Şenlikleri'dir (Joachim Latatz, 2006, s. 16).

Theatronun devlet eliyle inşa edilmesi antik dünyada din (Dionysos dini), sanat (tiyatro) ve politikanın (Yunan kent aklı) kesiştiği bir noktayı temsil eder. Dionysos şenliklerini Atina iktidarının tasarrufuna dahil eden bu süreç, Apollon'a nazaran düzenle barışık olmayan ve çoğu zaman şen yüzüyle anılan Dionysos'un coşkulu karakterinin ehlileştirilmesine gönderme yapacak niteliktedir. Bununla birlikte, Dionysos şenliklerinde *theatronda* sahnelemek amacıyla tragedyaaların yazıldığı ve yönetildiği rekabetçi ortam Aiskhylos, Sophokles ve Euripides'in eserleri gibi zengin bir sanatsal miras bırakmıştır. Söz gelimi, Euripides'in *Medea* ile katıldığı yarışta (*agon*) ancak üçüncülük alabildiği MÖ 431 Dionysos Şenliği'nde birinciliği Sophokles, ikinciliği ise Philoktates almıştır (B. M. W. Knox, 2009, s. 193).

Yeri gelmişken oyunların yarışmaya kabul edilme süreci, *theatron* seyircisi, oturma düzeni ve aday eserlerin ödüllendirilme biçimine ilişkin fikir edinmek bu çalışmanın temel önermesi bakımından aydınlatıcı olabilir. Latatz'a göre her yıl devlet yönetiminin atadığı bir bürokrat (*archon*) tragedya yarışmasına (*agon*) katılmak için üç tiyatro oyunu seçer. Seçilen adayların koro gereksinimlerini ve finansmanını sağlar. *Theatrona* seyirci olarak kabul edilecek yurttaşların (günümüzde müzelerde görülen kurşun jeton şeklindeki bu) biletleri de yine devletin lokal yetkilileri (*deme*) tarafından ulaştırılırdı (Shomit Dutta, 2004, ss. xiv-xviii).

Tiyatro biletlerinin her birine Atina'nın on kabilesinden birinin adı yazılıydı (her *deme* bir kabilenin parçasıydı). Bu durum birçok araştırmacının, yurttaşların tiyatrodaki kabile bölümleri halinde oturduğuna inanmasına yol açmıştır: yani, antik tiyatrodaki oturma yerlerinden on tanesi, Devlet'in sosyo-politik bölümleri olan kabilelerden her biri için ayrılmıştır. Bu, diğer oturma düzenleriyle de uyumaktadır. Elçiler, rahipler ve diğer ileri gelen ziyaretçiler için 500 koltuklu merkezi bir blok ayrılmıştı. Bir diğer bölüm ise efelere (*ephebes*) -silahlı kuvvetlere katılmak üzere olan genç erkeklere- ayrılmıştı. Bir diğer bölüm ise ikamet hakkı olup tam vatandaşlık hakları bulunmayan yabancılara (*metics*) ayrılmıştı. Oturma düzeni seyircileri sosyo-politik konumlarına, yaşlarına ve statülerine göre ayırıyordu - yurttaş tiyatroya girdiğinde şehrin haritasına da girmiş oluyordu⁴ (Shomit Dutta, 2004, s. xvi).

Simon Goldhill'e göre ise seyircilerin çoğunluğu oy kullanma hakkına sahip erkek yurttaş Yunanlılardan oluşuyordu. Kadınların ise bu etkinliklere ne tiyatro

⁴ *Theatron*'un günümüzdeki hali de on dilimlik bu düzeni yansıtmaktadır.

oyuncusu ne seyirci olarak katılmış olduklarına dair kanıt bulunmaktadır. Kuvvetli ihtimal, politik bir edim olarak kabul edilen *theatron* organizasyonunda kadınlara herhangi bir şekilde yer verilmemiş olduğudur (Shomit Dutta, 2004, s. xviii). Bu ise Euripides'in, -her ne kadar tragedyada kadın karaktere yer veren ilk yazar olmasa da- soylu erkek figürünü ve onu besleyen değer sistemini sorgulama cesaretini haber vermesi açısından önemlidir.

Diğer taraftan Dionysos dini şenlikleri ile tragedya sanatı arasındaki ilişkiye paralel olarak; halka hitap eden tiyatronun etki gücünün bir nedeni de halk dağarında mevcut olan mitolojik öğelere ve politik malzemelere başvurusudur. Hatta tragedya yazarı, ortak malzeme havuzu içinden, en çok duyguyla yüklü olan öğeleri seçer: "öldürme, intihar, evliliğe ihanet, ensest, çıldırma, kendini sakatlama, aldatma, gammazlama, evlatlıktan ret, zorla ayrılma ve yıllar sonra birbirini yeniden bulma vb." (Joachim Latacz, 2006, s. 6). Ayrıca seçilen karakterlerin tanrılar, kahramanlar ve krallardan oluşması antik seyircinin ilgisini fazlasıyla çekmiş olmalıdır. Böylece tragedya, Troya savaşında adı geçen bir karakter üzerinden anlatıldığında Atina site devleti yurttaşı için insani ve sanatsal niteliğinin yanı sıra ortak tarih bilincinden süzülüp gelen siyasi bir duruma gönderme yapar (Joachim Latacz, 2006, s. 6).

2. Medea Tragedyası

Bu aşamada *Medea* tragedyasının olay örgüsünü hatırlamak tartışmaya katılma olanaklarını sağlamak açısından önemlidir. Oyundaki kişiler şunlardır: Medea, Sütine, Lala, Koro, Kreon (Korintos kralı), İason (Medea'nın kocası), Aegeas (Atina kralı), Haberci ve Medea'nın iki erkek çocuğu.

Tragedya Korintos'ta (Chorinth) Medea'nın evi önünde⁵ başlar. Medea kocasının onu aldattığını öğrendikten sonra bir şey yememekte ve kimseyle konuşmamaktadır. İhanete uğramış olmanın ıstırabı içinde eve kapanmıştır. Sütine Medea'nın evinden çıkarak sahneye girer (oyunun ilk sahnелendiğinde dönemin sahnesi ahşaptı ve en önde iki kanatlı bir kapı bulunuyordu). Sütine söze şöyle başlar:

Keşke hiç kanatlanıp geçmeseydi karanlık Symblegades
Kayalarının arasından, Kolkhis'e doğru yol alan Argo gemisi⁶
Ve Pelias'a getirmek üzere altın postu arayan yiğitlerin
Elinde kürek olmak için, toprağa serilmeseydi
Çam ağaçları Pelion'un dağ geçitlerinde.
O zaman İason'un aşkıyla yanıp tutuşan hanımım
Medea da hiç varmayacaktı İolkos surlarının önünde.
Pelias'ın kızlarını babalarını öldürmeye
İkna etmeyecek, kocası ve çocuklarıyla
Buraya, Korintos toprağına sürgün

⁵ Shomit Dutta'nın takip ettiği tragedya metni versiyonunda "Jason (İason) evi önünde" şeklinde geçer. Bkz. (Shomit Dutta, 2004)

⁶ İason'un Argos adlı ustaya yaptırdığı geminin adı "süratli" anlamına geliyordu. Odysseus'un emektar köpeğı Argos'un adı da aynı anlama gelir. Geminin elli beş ya da altmış tayfası (Argonotlar) vardı ve başta Herakles, Peleas ve Orpheas olmak üzere hepsi de başka mitlerden tanıdığımız önemli kahramanlardır. Bkz. (Euripides, 2010, s. 56)

Edilmeyecekti. Şimdi, hem şu yaban ilin
İnsanlarına hoş görünmek, hem de İason'un
Her dediğine hak vermek zorunda.
Zaten doğrusu da budur, erkeğine
Karşı gelmemesi gerekir kadının (Euripides, 2010, s. (1-5)⁷ 1).

Medea'nın İason'a duyduğu aşkı, büyük umutlarla ve türlü fedakârlıklarda bulunarak onunla nasıl evlenip büyük zorluklara rağmen Korintos'a, şu an hüznün içinde bulunduğu eve, geliş öyküsünü anlatan bu dizeler aynı zamanda büyük bir hayal kırıklığına gönderme yapmaktadır. Medea bu haldeyken; İason, Kreon'un kızıyla evlenme hazırlıklarına çoktan başlamıştır (Euripides, 2010, s. 2):

Onuru zedelenen zavallı Medea ise, bağırıp
Çağırıyor, İason'a yeminlerini hatırlatıyor
Ve tanrıların tanıklığına başvuruyor,
Fedakarlıklarına karşılık kendisine yapılanlar için.
Sadece, bazen, bembeyaz boynunu çevirerek,
Kendisini böylesine küçük düşüren bir erkekle
Buralara gelmek için ihanet ettiği sevgili babası,
Memleketi ve yuvası için ağlayıp dövünüyor.
Zavallı kadın, yaşadığı bu yıkımla, atalarının toprağını
Terk etmenin ne anlama geldiğini öğrenmiş bulunuyor.
Nefret ediyor çocuklarından, görmek istemiyor bile onları.
Aklına kötü düşünceler düşecek korkarım (Euripides, 2010, s. (15-45) 2).

Kente açılan girişten Medea'nın iki oğluyla, onlara eşlik eden Lala sahneye girerler. Lala, yaşlıların toplanıp zar attığı Kutsal Peirene çeşmesinin önünden geçerken ülkenin kralı Kreon'un, kadını ve çocuklarını Korintos'tan süreceğine dair söylentileri duymuştur. Sütüne ile Lala çocukların anneleriyle birlikte şehirden sürülmelerinin hakkaniyetli olup olmadığını ve bu durumda koca İason'un nasıl bir tavır takınabileceğini kendi aralarında tartışırken (Euripides, 2010, ss. 3-4) evin içinden Medea'nın sesi duyulur:

Ah, ah! Neler geldi başıma neler! Dövünmeye değer
Nice acılar çektim. Nefret edilen bir annenin
Lanetli çocukları; babanız da siz de yok olsaydınız,
Yeryüzünden silinseydi keşke soyunuz (Euripides, 2010, s. (110)5).

Tragedyanın başında yer alan bu ifadelerden anlaşılıyor ki Medea, Shomit Dutta'nın dikkat çektiğinin aksine, Aegeas ile karşılaştıktan sonra değil, aldatmayı öğrenmiş olduğu andan beri İason'la ortak bir soya hayat vermekten pişmanlık duymuş olmaktadır. Burada henüz açık bir cinayet planı olmasa da Medea İason'la evliliğinden onu onurlandıracak bir şey bırakmak istemediğini açıkça belli etmekte ve İason'u en çok

⁷ Euripides'in tragedyalarından yapılan direkt alıntılarda sayfa numarası yanında, parantez içinde, dize numarasına da yer verilmiştir.

acıtacak bir intikam üzerinde kafa yormaktadır. Sütনেরin aşağıdaki ifadeleri Medea'nın bu eğilimini daha görünür kılmaktadır:

Tanrılar korusun, zavallı kadın! Babalarının
İşlediği suçta payı mı var ki çocukların?
Neden nefret edersin onlardan? Ah çocuklar,
Başınıza bir kötülük gelecek diye ödüm kopuyor (Euripides, 2010, s. (115) 5).

Sahneye Korintoslu kadınlardan oluşan koronun girmesinden sonra Medea'nın ifadeleri artık bu kadınların ve onlar nezdinde kamuoyunun desteğini almaya yönelik mesajlara dönüşüyor görünmektedir: "Evimden çıktım işte, beni boş yere suçlayamasın diye"(Euripides, 2010, s. 9). Herkesin bildiği şeyi, kendisinin Korintoslu olmadığını vurgulayarak sözlerine başlayan Medea, bir yücelikleri de verilen sözlerin ve ahde vefanın teminatı olmaktan ileri gelen tanrılara yakarır:

Büyük yeminlerle kendime bağladığım
Lanetli kocamdan görüyor musunuz neler çektiğimi
Ah babam, ah memleketim, öz kardeşimi
Acımasızca öldürerek terk ettim sizleri (Euripides, 2010, s. (165) 7).

Sütnine, Medea'nın beklediği yardımın muhatabını şöyle seslenerek işaret eder:

Çılgık çılgıya haykırarak, duaları dinleyen Themis'e
Ve yeminlerin tutulmasını denetleyen Zeus'a
Duyuyor musunuz neler dediğini? (Euripides, 2010, s. (170) 7).

Euripides ahde vefa vurgusunu koroya da yaptırır:

İnlemelerle dolu feryatlar, çılgıklar duyduğum.
Medea, dayanılmaz acılar içinde, yatağına
İhanet eden kocasını suçlayan ağıtlar yakıyor.
Uğradığı haksızlıklar için tanrılara yakarıyor.
Karanlık dalgalarla dolu tuzlu Karadeniz'i
Geçerek boydan boya, kendisini karşıya,
Yunanistan'a getiren, yeminlerin şahidi
Zeus'un kızı Themis'e yakarıyor (Euripides, 2010, ss. 205-210) 9).

Takip eden diyaloglar Medea'nın yabancı evliliği uğruna kendi yurdunu terk etmiş olduktan sonra hem bir yabancı hem de bir kadın olarak karşılaştığı güçlükleri görünür kılar:

Yaşayan ve düşünebilen bütün varlıklar içinde
En acınacak halde olanı biz kadınlarız.
Bizim, evimizde, güya tehlikelerden uzak
Yaşadığımızı, oysa kendilerinin ellerinde silahlarla
Savaşıklarını söylerler. Büyük yanlışlar var!
Bir kez doğuracağıma, üç savaşta savaşmayı yeğlerdim.
Burası senin kentin, baba evin var, dostların var,
Yaşayabiliyorsun hayatın güzelliklerini. Oysa ben,

Yapayalnız ve vatansızım, yaban elden getirilmiş
Bir ganimetmişim gibi kocam beni küçük düşürüyor (Euripides, 2010, s. (260-265) 10).

Sahnenin kente açılan girişinden Korintos kralı Kreon'un girmesiyle Medea'nın içinde bulunduğu durumun güçlüğü resmi bir boyut kazanır:

Kocasına öfkelenen asık suratlı Medea,
Sana sesleniyorum: Yanına çocuklarını da alarak,
Zaman yitirmeden bu ülkeden gitmeni emrediyorum.
Emri uygulamak için bizzat
Buraya geldim ve seni ülkenin sınırları
Dışına göndermeden sarayıma dönmeyeceğim (Euripides, 2010, s. (275) 11).

Kreon'un Medea ile daha öncesine dayanan herhangi bir husumeti söz konusu değildir. Ancak sadece kızının mutluluğuna gölge düşmemesinin derdinde olan Kreon, bu olup bitenler karşısında zekasından korktuğu Medea'nın vereceği tepkiden çekinmektedir:

Zekisin, bir sürü kötülük gelebilir elinden,
Kocanın yatağını yitirdiğin için de öfkelisin.
Kulağıma çalınanlara göre, kayınbabaya, damat
Ve geline ağır tehditler savuruyormuşsun.
Başıma bir bela gelmeden kendimi korumalıyım (Euripides, 2010, s. (285)15).

Başına gelenler yetmiyormuş gibi artık sürgün kararı da ülkenin bizzat kralı tarafından bildirilen Medea, kendi yurduna olan özlemini ve bu evlilik için yaptığı fedakarlığı Zeus'un tanıklığında tekrarlar:

Güzel vatanım, nasıl arıyorum seni şimdi!
Ah! Aşk ne acılar yaşatıyormuş insanlara!
Zeus, sakın unutma çekilen bu acıların sorumlusunu (Euripides, 2010, s. (330)13).

Henüz tanrılardan veya insanlardan herhangi bir yardım görmemiş olan Medea, bir yandan yakınırken bir yandan da pasif ve çaresiz durumunu değiştirmeye yönelmektedir. Medea artık kafasında olup bitenleri tartarak harekete geçmeye karar vermiş biri olarak planını uygulamaya Kreon'u manipüle etmekle başlar. Medea krala, kendisi ve çocuklarının sürgün yolculuğu hazırlığını yapabilmesi için, Korintos'ta bir gün daha kalmasına izin vermesi için yalvarır. Kreon, Medea'dan emin olduğu için değilse de bir günlük sürenin Medea'dan beklediği tehlikeye yeterli imkânı sağlamayacağını düşündüğü için talebini kabul eder. Ancak uyarıyorum diyerek ekler: "Yarın, seninle çocuklarının üzerine ülkemin sınırları içinde doğarsa güneş, öleceksin"(Euripides, 2010, s. (350) 14).

Kreon maiyetiyle birlikte sahneden ayrılırken, Medea koroya "Aklımda bir şeytanlık, bir beklenti olmasa, Yaltaklanır mıydım sanırsınız bu adama?" (Euripides, 2010, s. (370) 15) diye sorarak bir girişimde bulunacağını haber vermiş olmaktadır. Ancak burada intikam tasarısı henüz şu şekildedir: "İşte bugün, düşmanlarımdan üçü

yaşamlarını yitirecek, babayla kızı ve benim kocam”(Euripides, 2010, s. (375) 15). Henüz Medea’nın ne şekilde eyleme geçeceğini bilmiyor olsak bile onun intikam almakta kararlı olduğundan emin olabiliriz: “Hekate adına yemin ediyorum! Kalbimi kıran hiç kimse cezasız kalmayacak”(Euripides, 2010, s. (395)15). Dahası, Medea, kendi kendine konuşan ve intikam tutkusuyla kafası bulanmış, ne yaptığını bilmeyen, sonraki adımını düşüneyemeyen panik içinde bir kadın da değildir:

Ama başarılı olursam, beni hangi kent kabul eder
Bundan sonra? Hayatımı korumak üzere hangi dostum
Bana güvenli bir köşe, sığınacak bir ev sağlar?(Euripides, 2010, s. (390) 15).

Bu nedenle Medea, kararsızlığa düşmüş de kafasındaki planı uygulamaya geçirmek için kendi kendini motive ediyormuş gibi Helios’un soyundan geldiğini ve bu aşağılanmışlık karşısında harekete geçmesi gerektiğini kendi kendine telkin eder. Sonra “Biz kadınlar”(Euripides, 2010, s. (405) 16) diye söze başlayarak koroyu oluşturan hemcinslerinin duygularını da harekete geçirmek ister. Nitekim Korodaki kadınlar, Medea’nın haksızlığa uğradığına ikna olurlar ve ortada bir adaletsizlik olduğunu teyit ederler:

Gerisin geri, dağlara doğru
Akar oldu kutsal nehirler,
Tersine döndü adalet
Ve onunla birlikte her şey.
Yalandır erkeklerin yeminleri,
Kalmadı artık tanrılara inanç (Euripides, 2010, s. (410-20) 16).

Medea, bir hamle daha yaparak, kendisi tanık gösterilerek yapılan yeminlerin gözetleyicisi Zeus’un onun tarafını tutacağını ve hatta artık böylece erkeklerin kadınlara kolayca çamur atamayacağı günlerin gelmesini diler (Euripides, 2010, s. 16). Fakat bu beklentinin gerçekleştiğinden emin olamıyoruz. Bu nedenle Euripides, Yunanlılara sahip oldukları inanç ve değer figürlerinin kendi yurtlarında kendilerinden bir erkek tarafından mağdur edilerek çaresiz bırakılan yabancı bir kadının durumuyla ilgili sessizliğine gönderme yapmak ister gibidir:

Musikinin piri Apollon,
Bahşetmedi ruhuma
İlahi şarkısını lyranın.
Ve sen Medea, yüreğinde bir ateşle,
Karadeniz’in ikiz kayaları arasından
Kendine yol açarak, baba evinden
Uzaklara yolculuk ettin.
Şimdi, yaban ellerde tek başınasın.
Evliliğin perişan yatağın erkeksiz
Ve utanç içinde sürgün ediliyorsun ülkeden.
Yeminlere kalmadı sadakat,
Havaya uçup yok oldu
Ar duygusu Büyük Yunanistan’da.

Bahtı kara kadın, bir limana sığınırcasına
Gidebileceğin bir baba evin yok (Euripides, 2010, s. (420-445) 16).

Bu yakarışların henüz bir karşılık bulmamış olduğunu, eve ilk defa gelmiş olan İason'un rahat halinden anlıyoruz. İason, kabahatli bir adamdan çok, kendinden emin ve güçlü bir soylu olarak konuşur. Medea'ya olup bitenlere aşırı tepki vermek yerine tanrıların çizmiş olduğu kaderine boyun eğmiş olması durumunda hiç değilse şimdi sürgün edilmemiş olacağını söyler. Daha doğrusu şöyle der İason: "Burası ülken olabilir, evinde kalabilirdin. Kabul etseydin eğer güçlülerin kararlarını"(Euripides, 2010, s. (450) 17-8). Buna karşılık, sözlerine "Rezil ödle!" diyerek başlayan Medea, bekleneneği üzere, İason'a olan aşkı için yaptığı fedakarlıkları hatırlatır. Medea, muhtemelen bütün Korintosluların de bildiği üzere İason'un altın postu alabilmesi için onu ejderhaya karşı nasıl koruduğunu, kendi babasına ihanet ederek prenses olduğu yurdunu nasıl terk ettiğini ve o esnada kendilerini takip eden üvey kardeşinin denizde ölümüne nasıl sebep olduğunu, sonra İason'a haksızlık eden Pelias'ı kendi kızlarına nasıl öldürttüğünü sıraladıktan sonra (Euripides, 2010, s. (465-500)18-19) şöyle devam eder:

Benden bunca iyilik gördükten sonra da bize ihanet ettin
Aşağılık adam.
Çocukların varken başka bir aşkın peşine düştün.
Onlar olmasaydı, belki de
Affedebilirdim böyle bir tutkuya kapılmanı.
Yeminlere sadakatin nerede? Tanrıların
Artık hiçbir hükmü kalmadı ya da insanların
Uyması için yeni yasalar mı geçerli sanıyorsun?
Nereye gideyim şimdi? Sana yaranmak için
İhanet ettiğim vatanıma ve babama mı?(Euripides, 2010, s. (500) 19).

Medea sadece Yunan toprağında değil, büsbütün kendi çağının değer sistemi içinde yüzüstü kalmış görünmektedir:

Başına gelen felakete hiçbir şehir,
Hiçbir dostun üzülmeydi.
Yerin dibine batsın (Euripides, 2010, s. (655) 34).

Buna rağmen Euripides'in ilk aşamada İason'a, türlü kepezeliklerine rağmen, tanrıların sırtını sıvazladığı kurnaz Odysseus ya da muktur Agamemnon gibi geleneğe yaslanan Yunanlı soylu erkeğin savunmasını yaptırması ironiktir.

Sana borçlu olduğum minneti böyle abarttıktan sonra,
Tanrılarla insanlar içinden, beni o macerada
Sadece Afrodit'in koruduğunu söylemeliyim.
Açık görüşlünün kuşkusuz, ama beni kurtaranın
Eros'un hedefini şaşmaz okları olduğunu
İtiraf etmek gelmiyor işine. Bana yararı
Dokunan neler yaptıysan iyi yapmışsın,
Nedenleri üzerinde duracak değilim (Euripides, 2010, s. (525-535) 20).

Burada dikkat çekici bir nokta, Medea'nın artık geleneksel değerlere yaslanmanın rahatlığı içindeki İason'un gözünde, özne olma vasfını yitirmesidir. Özne İason'dur. Medea ise aynı değer dünyasına referans oluşturan tanrılarla ilişki halindeki bu eril güç karşısında tali bir ögedir, kurbandır. İason'un kral olma serüveninde tanrıların ona bahsettiği bir araç, seferber ettiği bir izci, bir ganimettir. Kesin olan şu ki İason, birinin doğal olarak yüksekte diğerinin alçakta; birinin içeride, diğerinin dışarıda olduğu eşitsizliğe dayalı bir denkleme yaslanmaktadır. Böylece ihanete uğramış, sürgüne mahkûm edilmiş Medea; ailenin bir üyesi ve çocuklarının annesi olma vasıflarını da yitirerek, eğreti olarak sahip olduğu, medeni zeminden tamamen kovulmaktadır. Görünüşe göre bunu, İason'un tanrıları sağlamıştır. Kaldı ki İason'a göre Medea bu değer sisteminde bir hizmetkar olarak yer almış olmayı, lütuf olarak görmeliydi:

İlk olarak, barbar bir ülkede değil,
Yunan toprağında yaşıyorsun.
Adaletin ne olduğunu öğrendin ve hayatını,
Kaba güç değil adalet yönlendiriyor (Euripides, 2010, s. (540) 20).

Retorik zirvededir. Ancak İason'un şahsi emellerini dini ve milli değerlerle tahkim etmeye yeltendiği bu aşamayla birlikte; Euripides, tam olarak bu değer sistemini kökten sarsabilecek bir itirazın yolunu açmaya başlamaktadır.

Oyunun devamında sahneye nasıl çocuk sahip olacağı konusunda çare bulmak için Delphoi tapınağının kehanetine başvurmaktan geri dönmekte olan Atina Kralı Aegeas girer. Aegeas bir kadına, Medea'ya muhtaç düşen soylu bir erkektir. Aegeas, kâhinden aldığı muğlak cevabı yorumlayamamıştır. Bunun üzerine Medea Aegeas'a kendisini Atina'ya kabul etmesi durumunda ona çocuk sahibi olabilmesi için bazı iksirli otlar hazırlayabileceğini söyler (Euripides, 2010, s. (665-670) 25). Bu habere sevinen Aegeas, Medea'nın ülkesine sığınma talebini fazlasıyla kabul eder ve Atina'ya gelmesi durumunda onu koruyacağına söz verir (Euripides, 2010, s. (715-730) 28). Ancak, tutulmamış sözlerin mağduru, Medea, ısrarla Aegeas'un sözünü yeminle bağlamasını ister:

Gaia'nın toprağına, babamın babası olan Güneş'e
Ve bütün tanrıların soyu adına yemin et (...)
Beni ülkenden kovmayacağına ve sağ olduğun
Süre boyunca düşmanlarım beni kaçırmak
İstediklerinde onlara izin vermeyeceğine yemin et (Euripides, 2010, s. (750) 29).

Bunun üzerine Aegeas, kuşkuları bertaraf etmek istercesine, adına yemin edilen tanrı yelpazesini olabildiğince genişleterek şu yemini yapar:

Toprak ana, Güneş'in parlak ışığı
Ve bütün tanrılar adına bu söylediklerine
Sadık kalacağıma yemin ediyorum (Euripides, 2010, s. (750) 29).

Bu aşamayla birlikte Medea'nın planını gerçekleştirmek için önünde bir engel kalmamıştır. Euripides'in ifadeleriyle, Medea sinsi planını uygulamak için İason'u

çağırtır ve ondan özür dileyerek, aslında onun ne kadar haklı olduğunu, “kadın aklıyla” ilk başta kocasını anlayamadığını, fevri hareketlerinden ötürü kendisini affetmesini ister. Hemen peşinden, bu durum karşısında heyecanlanarak akıl melekesini yitirmiş görünen İason’a, kendisinin sürgüne razı olduğunu ancak çocukların sarayda büyümesi için yeni gelinden çocukları kabul etmesi konusunda ricada bulunmasını ister. İason ikna olmuştur. Plan işlemektedir. Medea’nın minnettarlığını ifade etme bahanesiyle gönderdiği zehirli düğün hediyeleri gelini ve babası Kreon’u öldürmeye yetmiştir. Gösterişli bir düğün hazırlığındaki sarayda panik, öfke ve galeyan havası vardır şimdi. İason, tragedyanın Eksodos (bitiş) bölümünde, nefes nefese koşarak sahneye girer. Amacı çocuklarını ve Medea’yı krallarının intikamını almak için harekete geçecek olan Korintosluların sıcak gazabından korumaktır.

Ne var ki Medea, çocukları öldürmüştür, kılıçla. İason’un derinden yaralananın tek yolu budur (Euripides, 2010, s. (815) 31). Bu haberi korodan öğrenen İason, bu sefer adaleti kendisi sağlamak, Medea’yı kendisi öldürmek için hiddetle kapıya yönelir. Kapı kapalıdır. Kapıyı açmak için kölelere bağırır ancak onlardan bile cevap alamaz. İason dışarıda, Medea içeridedir. Zeminini yitiren İason kapıyı çaresiz yumruklarken Medea, çatının üzerinde kanatlı ejderler tarafından çekilen uçan bir arabada, kucağında çocuklarının kanlı cesetleri olduğu halde görünür; yükselmekte ve yol almaktadır Medea (Euripides, 2010, ss. 33-50).

İfade edelim ki tragedya literatüründe daha çok Latince versiyonuyla *deus ex machina* olarak bilinen ve Türkçede “makineden tanrı” ya da “tanrıdan makine” şeklinde karşılanan bu teknik, aslında hikâyenin tıkanarak çıkmaza girdiği durumlarda yazarların başvurduğu kestirme bir çıkış yolu olarak karşımıza çıkar. Euripides’in *Elektra*, *Ion*, *İphigenia Touriste* ve *Bakkhalar* gibi oyunlarında da başvurduğu bu teknik, hikâyenin gidişi karmaşık ve içinden çıkılmaz bir hale geldiğinde, vinç yardımıyla yukarıdan bir tanrı karakterinin indirilmesi anlamına geliyordu. Tragedyaya bu şekilde dahil olan Tanrı, beklenmedik çözümler üretebiliyordu (Euripides, 2010, s. 63; Shomit Dutta, 2004, s. 178).

Ne var ki arabada *theatron* seyircisinin aşına olduğu tanrılardan biri yerine Medea’nın oturuyor olması ve yukarı doğru çıkıyor olması durumu daha da marjinal hale getirmektedir. Nitekim bu durum bazı araştırmacıları, Euripides’in Medea’yı bir tanrıça olarak göstermiş olduğu düşüncesine sevk etmiştir. Oysa Medea’nın yükselişini geleneksel değerler ve inanışlarla yüzleşmeyi dayatan bir kriz durumu olarak da görmek mümkündür. Böylesi bir yaklaşım, *Medea* tragedyasındaki yıkıcı etkiyi yerleşik değer dünyasına ayna tutan niteliğinde görecektir. Buna göre *deus ex machina* üzerinde çocuklarının kanlı cesetleriyle beliren Medea, bütün cürümlerine rağmen cezalandırılmayan ve buna rağmen yerleşik değerler ve tanrılar tarafında el üstünde tutulan toplumsal gaddarlığa ayna tutmaktadır. Yukarıdan Medea konuşmaktadır: “Babamın babası Güneş (Helios), düşmanlarımdan korunmam için bu arabayı gönderdi”(Euripides, 2010, (1320) s. 50).

İason’un tanrıları Medea’ya merhamette bulunmamıştır. Şimdi ise, haklı davasına rağmen ölçüsüz, intikam gaddarlığına düşmüş olan Medea, yine de kendi tanrısı tarafından kayırlmıştır. Fakat Euripides bu tanrıyı selamlamak yerine eylemin kişiye göreliği ile tanrıya göreliği konusunda bizi yalnızca bir şüphe ile baş başa

biraktırmaktadır. Ölçünün ne olduğunu söylemeyen Euripides, ahlaki ve teolojik himayeden alışıya ettiği İason'a şunu söyletmektedir:

Soyumu kurutmak uğruna nasıl saplamaya
Kıyabildin hançeri kendi çocuklarına?
İşlediğın bu korkunç günahıtan sonra da
Ne yüzle çıkıyorsun Güneş'in Toprağın karşısına? (Euripides, 2010, (1325), s. 50).

Katil Medea gözden kaybolarak yükselmeye devam ederken, çocuklarını defnetmek veya hiç değilse onlara dokunmak için yalvarışları bile reddedilen İason'un şu sözleri trajik dönümü görünür kılmaktadır: "Duyuyor musun Zeus beni nasıl kovduğunu?" (Euripides, 2010, s. (1405) 53).

Oysa artık biliyoruz ki Euripides'in hesaplaşmak istediği İason'un tanrıları da tam olarak şu belirsizliği besliyordu:

Çok şeye karışır Zeus Olympos Dağı'nda
Ve beklenmedik birçok karar verir tanrılar.
Olması beklenenler gerçekleşmezken,
Olmazları mümkün kılarlar (Euripides, 2010, s. (1415) 54).

3. Euripides İronisi

Burada Medea tragedyasının yerleşik değeri sistemine yönelik eleştirel niteliğini savunmak istiyorum. Ancak bunu literatürde güçlü bir yer edinen Bernard Knox'un yorumuyla hesaplaşmadan yapmak mümkün görünmemektedir. Knox, *The Medea of Euripides* adlı çalışmasında, birçok ufuk açıcı görüşler yanında, Euripides'in Medea karakteri ile kadın bir kahraman figürü yaratma amacı gütmüş olduğunu ileri sürmektedir.

Knox'a göre Euripides kuşkusuz farklı bir medea portresi çizebilirdi. Ona göre Medea'nın, öfkelenediği eşi Agamemnon'u tamamen cinsiyetçi çizgide kalarak öldüren Clymnistra gibi, nihayetinde cezalandırılmış olduğu bir kurgu vicdanları rahatlatılabildi. Hatta çocuklarını katletmiş bir kadın olan Medea polis değeriğine uygun olarak kral Kreon tarafından cezalandırılabilirdi. Ancak Euripides, bunun yerine, elindeki eski hikayelerden yeni bir hikâye yaratmıştır; gelenekte bulunduğu her şeyden daha şok edici, fiziksel ve psikolojik olarak daha şiddetli bir versiyonda karar kılmıştır. Daha da dikkat çekici olan, bunu ele alış biçimidir. Böylesine şok edici bir dizi eylemi Dionysos tiyatrosunda Atinalı bir seyirciye nasıl sunacaktı? (B. M. W. Knox, 2009, s. 194).

Knox, Euripides'in öylesi bir temayı göze almış olmasının ancak onun bir kadın kahraman figürü yaratma amacıyla açıklanabileceği sonucuna varmaktadır. Ona göre aslında Medea bize en başından beri kahramanlık terimleriyle sunulur. Dili ve eylemleri, içinde işledikleri tanıdık çerçeve gibi, onu kahraman bir karakter olarak resmeder: "İnatçı kararlılıkları, tehditlere ve tavsiyelere meydan okumaları ve kendi doğalarına dair ideal vizyonlarına ihanet etmeyi reddeden Sophokles tragedyasının baş figürleri olan o büyük bireylerden biridir" (B. M. W. Knox, 2009, s. 197). Doğrusu, Medea'nın kararlı ve gözü pek bir karakter olduğu açıktır. Ancak Euripides'in bu karakterle alternatif bir kahramanlık figürü yaratmaktan ziyade, Sophokles'in yücelttikleri de dahil olmak üzere, yerleşik soylu-erkek kahraman kültürünü altüst etmek istediği olasılığı daha

anlamalı görünmektedir. Böylece Euripides, toplumsal değerlerin görünür heybetine rağmen barındırdıkları yanlılığı ve mutlak görünümüne rağmen göreceli yanlarını belirginleştirmiş gibidir. Ayrıca, Medea'nın zeki olma ve düşmanlarından kararlı şekilde intikam alma nitelikleri ortalama bir erkek kahramanı andırsa da kendi masum çocuklarını katletme edimi, sonuçları bakımından olsa olsa kendi kendini küçük düşürücü bir intikam olurdu. Oysa, Knox'un anlaşılır bir şekilde tanımladığı üzere bir kahraman, dostlarını sevindirirken düşmanlarını kahreden kişidir (B. M. W. Knox, 2009, ss. 200-202). Oysa bu tragedyanın başından sonuna kadar zaferiyle gurur duyan herhangi bir karakter söz konusu değildir. Nitekim Knox da kendi çocuklarına kıymanın Sophokles'in erkek kahramanlarına bile yakışmayacak bir edim olduğunu kabul eder. Kahramanın tipik bir niteliği olduğu konusunda Knox'un haklı olduğu ama Euripides'in bir ironisi olarak anladığım nokta ise Medea'nın "yaptıklarının ilahi onaya sahip olduğuna dair inancından kuşku duymamasıdır" (B. M. W. Knox, 2009, s. 202). Ancak Euripides'in Medea'nın hizmetine vermiş olduğu tanrı makinası daha çok geleneksel eril kahraman figürün beslediği meşruiyet zeminini hedef alıyor görünmektedir. Demek ki Medea'yı göklere çıkaran kurgu, onu kahraman yapmak yerine, göklerin değilse, İason'u var eden geleneksel kahramanlık anlayışının boşluğunu göstermiştir. Ancak bu yükseliş, bazı yorumcuların sandığı gibi Medea'nın oyunun sonunda aslında bir tanrıça olduğunun ifşa olması şeklinde değil, Euripides'in ironik olarak Medea gibi bir karakterden bir tanrıça çıkarmış olmasıdır. Hatırlayalım ki İason sadece Medea karşısında zayıf düştüğünden kuşku duymadığı bir anda Zeus'un kendisini terk ettiğini kabullenmektedir. Bu yönüyle, Menander'in bir cümlesi, bu teogoni sanayisinin ardında yatan şeyin ne olduğunu göstermeye yardım edebilir: "Güce sahip olan her şeye artık tanrı olarak tapılıyor" (B. M. W. Knox, 2009, ss. 209-210). Euripides, erkek egemen bir kültürde, tam olarak bu teogoni-politiğin karşı tarafında yer alıyor görünmektedir. Belki de böylece "ineklerin, atların ve aslanların elleri olsaydı, resim yapabilselerdi ve heykel yontabilselerdi, kendilerine benzeyen tanrılar yaparlardı diyen Ksenophanes'in" (B. M. W. Knox, 2009, s. 223) ironisini sanata uyarlamak Euripides'e kalmıştır. Uğursuz olanı ise Euripides'in Medea tragedyasıyla kadınların tarihi yazacağı bir çağda hikayelerin nasıl olacağı kehanetinde bulunmuş olmasıdır.

Medea tragedyasına ilişkin bir dizi yoruma yer veren Latacz'a göre ise Euripides mitosu normal insan dünyasına taşımış ve orada sorgulamıştır. Ama yanıtı seyirci vermelidir. Ancak Euripides, seyircileri aristokratik bir hiyerarşiye uygun olarak dizilen Yunanlı erkeklerden oluşan *theatron*da, Medea'nın Atina'ya doğru yol aldığını⁸ gösteren sahnenin nasıl bir yankı uyandıracığını hesaba katmamış olamaz. Bu bağlamda Medea çocuklarının körpe bedenlerinde derinliklere kök salmış kültürel değerlere, toplumsal zihniyete, inanç-adalet ilişkisine kılıçla vurmuştur. Bir kadın olarak, hançerle değil, eril tarihi çizen kılıçla.

⁸ Efsaneye göre, Medea İason'dan olma iki oğlu Pheris ve Mermeros'u öldürdükten sonra Atina'ya giderek Kral Aegeas'la evlendi ve Medos adında bir oğlu oldu. Orada, münakaşa ettiği Theseus'u öldürmeye teşebbüs edince oğlu Medos'la Asya'ya kaçtı ve yerleştiği ülke kendi adını (Medya=İran) aldı. Oysa doğduğu yer Cholcis bugünkü Gürcistan sınırları içerisinde yer almaktadır Bkz. (Euripides, 2010, s. 58).

Buna karşın Euripides, olay yerine, *deus ex machina* aracılığıyla müdahalede bulunarak fail Medea ile yargılarımız arasında bir barikat kurmaktadır. Medea artık başka bir düzlemde. Euripides, Aiskhylos'un *Oresteia* adlı tragedyasında yaptığı gibi annesini öldüren erkek kahraman Orestes'i, Apollon ve Athena'nın yardımıyla akladığı gibi (Albin Lesky, 1978, s. 86) Medea'yı aklama zahmetine de girmemektedir. *Medea*'da kahramanı savunan bir tanrıdan çok, kahramana ilişkin geleneksel yargımızı, boşluğa sürükleyen bir tavır vardır. Medea'nın kılıcıyla darbeyi alan kahraman figürüyle aynı rahmi paylaşan eril hegemonya ve yerli ve milli tanrılarıdır.

Bu yönüyle Euripides ironisi, trajik olanı yargılayan verili değerlerin tragedyasına dönüşmektedir. Euripides son tahlilde gelenekle daha az problemlili olan Aiskhylos ve Sophokles gibi rakiplerinin pekiştirdiği ruhsal güvencenin karşısında asi bir karşı-ağırlık oluşturmuş görünmektedir. Bu ise yerleşik değerlere yaslanmaktan ileri gelen konformizmi sarsıcı niteliktedir (Joachim Latacz, 2006, s. 262). Dolayısıyla, Euripides'in tragedya yapıtlarına ilişkin olarak en sık kullanılan deyimlerin bazılarının "açığa çıkarma", "illüzyon kurma", "acımasız gerçeklik", "alaysılama" "eleştiri tutkusu", hatta "yergici taşlamacılık" ve "kiniklik" olmasına şaşmamalı (Joachim Latacz, 2006, s. 263). Belki de bu yüzden çoğu yorumcu, Euripides'in, Medea'nın aşağıdaki ifadeleriyle aslında kendi portresini çizmiş olduğunu düşünmekten kendilerini alamamıştır:

Ah, ah! İlk kez olmuyor bu Kreon,
Sıklıkla zarar verir bana şöhretim.
Alışkın olmadıkları yeni bilgiler sunarsın aptallara,
Sana bilge değil, işe yaramaz yaftasını yapıştırırlar.
Kendilerini bir şey sananlardan üstün olduğun anlaşırsa,
Kimseye yaranamazsın (Euripides, 2010, (305) s. 12).

Öyle anlaşıyor ki "sahnelerin filozofu" (Euripides, 2010, s. v) olarak tanınan ve ömrünün sonuna doğru toplumdan yalıtılmış bir hayat süren Euripides, Atinalıların mitolojik verilerden aşına olduğu Medea karakterini tragedyasına taşıdığında, ona Atinalıların kahraman algısını da sarsan yeni bir karakter kazandırmıştır. Bu ise "Euripides'i evrensel geçerliliği olan figürlerini halkın dağarında mevcut olanı dönüştürerek yaratırken klasik dünyadan bir isyanı gerçekten 'icat eden' ilk kişi yapmıştır" (Albin Lesky, 1978, s. 45-6).

Bu yönüyle Euripides, kahraman figürünün altını oyan ironisiyle günümüzde teo-politik (Saritaş, 2022), etik-politik (Odabaş, 2023) veya simülasyon (Çamcı & Atay, 2024) usulleriyle çalışan ama nihayetinde belli bir iktidar ilişkisine gönderme yapan değer sanayisinin antik köklerine de ışık tutmuş olmaktadır.

4.Sonuç

Antik Yunan tragedyası geleneksel olarak nesnesini mitostan almaktadır. Euripides de bu yolu izlemiştir. Ancak Euripides tragedyalarında çağının mitolojik tasavvurunun yanı sıra tragedya sanatının toplumsal değer sistemindeki arkaik bağlarını sorgulamaktan geri durmamıştır. Bunu da toplumsal değer bunalımının olay yerinde

tespit ettiği mitolojik ve sanatsal delil unsurlarını görmezden gelmeyecek yapmıştır. Bu nedenle Euripides, tragedyalarını beğenilerine sunduğu *theatron*daki Atinalıları trajik düğümün çözümüne davet ederken, yerleşik değer yargılarını gözden geçirmeye de davet etmiştir. Ancak Euripides, Atinalıların aşına olduğu mitolojik figürler dünyasına her gidişinde bu figürleri, seyircinin henüz yüzleşmeye hazır olmadığı biçimlerle sahneye çıkarmıştır.

Bununla birlikte şunu tespit etmek gerekir: Öncelikle (i) İason, gelenekte erkek olanı, güçlü ve kurnaz olanı, Tanrılar tarafından sürekli kayırılan Odysseus'u çağrıştırmaktadır. İason kendi çağının düzeni ve din anlayışı açısından makbul bir erkek Yunanlıdır. Kadın ve göçmen Medea ise bu yerleşik değer sistemi içinde vefasızlığa maruz kalmış, incitilmiş ve aşağılanmıştır. İkinci olarak (ii) Antik Yunan mitolojisinde ve kısmen tragedyasında Yunanlı erkek figürünün tanrılar tarafından, akıl almaz entrikalara başvurulularak, kayırılarak aklanmasına karşı yükseltelen bir Medea karakteri söz konusudur. Ancak *deus ex machina*nın *Medea*'daki fonksiyonu dikkate alındığında bu müdahaleyi bir tür Euripides feminizmi olarak anlamadan önce mevcut değerler sistemine ve makbul sanat anlayışına karşı agresif bir eleştiri olarak anlamak daha mümkün görünmektedir.

Böylece Euripides, bir yandan töreler ve tanrılar tarafından onaylanan makbul kahraman figürünü protesto ederken bir yandan da şüphe duyduğu cari değerler sisteminin yargı menzilinden çıkma arayışında bulunmuş gibidir. Nitekim burada Atinalı tanrılar ne tragedyadaki düğümü çözmeye ne de adalet dağıtmaya gelmektedir. Belki de antik vicdana yüklenmek yerine, *deus ex machina*yı her bir değerler dünyasında haklılaştırılmış gaddarlıkların üstesinden gelmenin ancak makineden bir tanrı tarafsızlığıyla mümkün olacağı bir çağın kehaneti olarak anlamamız gerekir.

KAYNAKÇA

- Albin Lesky. (1978). *Greek Tragedy* (H.A. Frankfort, Çev.). Ernest Benn Limited.
- B. M. W. Knox. (2009). *The Medea of Euripides*. İçinde T. F. Gould & C. J. Herington (Ed.), *Greek Tragedy* (ss. 193-226). Cambridge University Press.
- Çamcı, H., & Atay, R. (2024). Bir Simülakr ya da Eğitim Çıktısı Olarak Özgürlük: Jean Baudrillard'ın Simülasyon Kuramı Bağlamında Bir Okuma. *Turkish Academic Research Review*, 9(3), 298-318. <https://doi.org/10.30622/tarr.1491656>
- Euripides. (2010). *Medea* (Ari Çokona, Çev.). Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Joachim Latacz. (2006). *Antik Yunan Tragedyaları Tüm Oyunlar-Tarihçe-İnceleme-Yorum* (Yılmaz Onay, Çev.). Mitos-Boyut Yayınları.
- Odabaş, S. (2023). ETİK-POLİTİK ALAN ve ADİL ORTA BAĞLAMINDA ARİSTOTELES'İN EĞİTİM ANLAYIŞI. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 35, 281-298. <https://doi.org/10.53844/flsf.1236847>
- Saritaş, İ. (2022). Antik Yunan'dan Moderne: Batı'da Politik Teoloji. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 2022(59), 202-225. <https://doi.org/10.47998/ikad.1165791>
- Shomit Dutta (Ed.) (with Simon Goldhil). (2004). *Greek Tragedy*. Penguin Books.

Makale Geliş Tarihi | Received: 26.07.2024

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 29.04.2025

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

Araştırma Makalesi | Research Article

TARİHSEL ANLAYIŞIN DİYALEKTİK DOKUSU: ÇAĞDAŞ HERMENÖTİKTE COLLINGWOOD’UN SORU VE CEVAP MANTIĞI

Gürhan ÖZPOLAT¹Ali Can TURAL²

Öz: Robin George Collingwood, tarihsel bilginin dinamik ve öznel doğasını kabul ederek, doğa bilimlerinden farklı bir tarihsel metodolojinin gerekliliğini vurgulamıştır. Onun felsefesi, tüm insanlık tarihinin temelde insan düşüncesinin ve öz farkındalığının tarihi olduğunu ileri sürer. Collingwood, tarihsel aktörlerin düşüncelerini ve niyetlerini yakalama çabasında, geçmiş olayların “dışı” ve “içi” arasında ayrım yapar. Ona göre, tarihinin rolü sadece olayları kaydetmenin ötesine geçer; ilgili soruları formüle ederek geçmiş düşünceleri zihinsel olarak yeniden canlandırmayı içerir. Bu makale, Collingwood'un felsefesinin tarihsel kavrayış üzerindeki derin etkisini, özellikle de “soru ve cevap mantığı” olarak bilinen yaklaşımı aracılığıyla incelemektedir. Bu yöntem, tarihsel anlayışın temeli olarak sorular ve cevaplar arasındaki etkileşimin altını çizmektedir. Soru ve cevap mantığı, önermeler ve sorular arasındaki karmaşık bağı vurgulayarak geleneksel mantığa meydan okur ve böylece tarihsel sorgulamada anlam, hakikat ve anlayışı yeniden tanımlar. Ayrıca makale, bu yaklaşımı hermenötik gelenek içerisinde analiz ederek, anlamının süregelen ve sonsuz doğasını ele almaktadır. Heidegger'in döngüsel hermenötik anlayışıyla paralellikler kurarak, tarihsel yorumlamanın ve tarihsel anlam arayışının dinamik, diyalektik ve diyalojik doğasını vurgulamaktadır. Özetle, bu çalışma Collingwood'un çağdaş hermenötik üzerindeki etkisini incelemekte ve tarihsel yorumlama ve insan anlayışında soru ve cevap mantığının geçerliliğini yeniden teyit etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Soru ve Cevap Mantığı, Tarihin Yeniden Canlandırılması, Önermelerin Çelişkisi, Tarih Felsefesi, Hermenötik

¹ Dr. Araştırma Görevlisi | Research Assistant (PhD)

Munzur Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Türkiye
| Munzur University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Political Science
and Public Administration, Türkiye

gurhanozpolat@gmail.com

Orcid Id: 0000-0002-1404-2063

² Araştırma Görevlisi | Research Assistant

Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Dokuz Eylül University, Faculty of
Letters, Department of Philosophy, Türkiye

alican.tural@deu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0002-2564-0130

THE DIALECTICAL TAPESTRY OF HISTORICAL UNDERSTANDING: COLLINGWOOD'S LOGIC OF QUESTION AND ANSWER IN CONTEMPORARY HERMENEUTICS

Abstract: Robin George Collingwood, recognizing the dynamic and subjective nature of historical knowledge, emphasized the necessity for a historical methodology distinct from that of the natural sciences. His philosophy asserts that all human history is fundamentally the history of human thought and self-awareness. In his effort to capture the thoughts and intentions of historical actors, Collingwood differentiates between the "outside" and the "inside" of past events. According to him, the historian's role goes beyond merely recording events; it involves mentally re-enacting past thoughts by formulating relevant questions. This article explores the profound impact of Collingwood's philosophy on historical comprehension, particularly through his approach known as the "logic of question and answer." This method underscores the interplay between questions and answers as the foundation of historical understanding. By emphasizing the intricate link between propositions and questions, the logic of question and answer challenges conventional logic, thereby redefining meaning, truth, and understanding in historical inquiry. Furthermore, the article analyzes this approach within the hermeneutical tradition, addressing the ongoing, infinite nature of understanding. It draws parallels to Heidegger's circular conception of hermeneutics, highlighting the dynamic, dialectical, and dialogical nature of historical interpretation and the pursuit of historical meaning. In summary, this study examines Collingwood's influence on modern hermeneutics and reaffirms the validity of the logic of question and answer in historical interpretation and human understanding.

Keywords: Logic of Question and Answer, Re-enactment of History, Contradiction of Propositions, Philosophy of History, Hermeneutics

1. Giriş

Tarihsel olayların ve fikirlerin yorumlanması tarihsel olguları oluşturan şeylerin karmaşık doğaları nedeniyle felsefe tarihi boyunca filozoflar açısından özel bir sorun teşkil etmiştir. Bunun temel nedeni "tarihsel olgu nedir?" sorusunun görüldüğünden çok daha katmanlı olması ve bu soruya verilen tüm cevapların bir dizi felsefi ön kabule dayanıyor oluşudur (Collingwood, 1968: 81).

Olgu kavramı, sayısız gözlem ve deney sonucunda değişmezliği ve nesnelliği kanıtlanmış doğal bir fenomen anlamında ilk defa doğa bilimlerinde kullanılmıştır.³ Modern bilimin doğuşundan itibaren pozitif bilimciler, olguları saptamayı ve onların ardındaki yasaları açıklamayı doğa bilimlerinin temel amacı olarak görmüşlerdir. On yedinci yüzyıldan itibaren modern doğa bilimlerinin sağladığı üstün başarıdan etkilenen pek çok düşünür doğa bilimlerinin bilme modelini insan bilimlerinde de kullanmayı denemiştir. Özellikle on dokuzuncu yüzyılda, tarihsel olguları saptamayı ve bu olguların ardındaki yasaları göstermeyi amaçlayan pek çok kuram ortaya çıkmıştır:

³ Yirminci yüzyılda, modern bilimin ortaya çıkışından itibaren kabul edilen olgu anlayışını eleştiren, doğa bilimlerinde dahi yalın olguların olmadığı, olguların belirli varsayımlara dayandığını öne süren yeni bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım olguların kuram-yüklü olduğunu, bilimcilerin gözleme başlamadan nereye bakacaklarını ve neleri olgu olarak kabul edeceklerini belirlediklerini öne sürmüştür.

Auguste Comte'un pozitivist sosyolojisi ve Karl Marx'ın tarihsel materyalizmi, tarihsel olguların muhteva ettikleri düzenlilikleri açığa çıkararak tüm insan eylemlerinin gerisindeki nesnel zorunlulukları, değişmez yasaları göstermeyi amaçlamıştır. Bu yaklaşımların doğa bilimlerinin olgu tanımını temel aldıkları söylenebilir.

Yine on dokuzuncu yüzyılda, kökleri Johann Gottfried Herder'e kadar uzanan yeni bir tarih yaklaşımı ortaya çıkmış, bilinç ve irade sahibi bir varlık olan insanın eylemlerinin doğa bilimlerinin olgu anlayışıyla ve yöntemiyle anlaşılamayacağı öne sürülmüştür (Beiser, 2011: 98-166). Leopold von Ranke, Johann Gustav Droysen, Heinrich von Sybel ve Alexander von Humboldt gibi Alman Tarihseclilik geleneğinin temsilcileri bir sistem olarak doğanın, doğaya ilişkin tanımlamaların ve en önemlisi doğayı inceleme yöntemlerinin olduğu haliyle tarih bilimine aktarılamayacağını savunmuşlardır. Bu düşünürler, tarihsel bilginin öznel ve geçici bir doğaya sahip olduğunu ve dolayısıyla değişen toplumsal ve tarihsel bağlamların ışığında sürekli olarak yeniden değerlendirilmeyi gerektirdiğini vurgulamışlardır (Maclean, 1982; Iggers, 2011; Kinzel, 2020).

Bu yeni tarih anlayışının en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilebilecek olan Wilhelm Dilthey, insanın içinde yaşadığı dünyanın bir kültür dünyası olduğu, bu nedenle tarih biliminin bir olgu açıklama bilimi olmaktan çok kültürler tarafından temsil edilen anlam dünyalarını anlama bilimi olduğunu öne sürmüştür. Buna ek olarak Dilthey, tarihe ilişkin yargıların estetik ve öznel yargıları tümüyle dışarıda bırakamayacağını vurgulamıştır:

Estetik yargıyı tarihin bu kısmına dair kavrayışımızdan kurtaramayız; çünkü sonuçta bu yargı, bizim ilk başta kayıtsız kaldığımız şeylerin akışı içinde bir eseri değerlendirmeye almaya yönelen ilgimizin kökenindedir. Yargıyı dışarıda bırakacak kesin nedensel bilgi üretemeyiz. Bilen kişi tamamlanmış olmadığı sürece, bir tinsel kimya aracılığıyla yargıyı tarihsel bilgidan ayıramayız (Dilthey, 1988: 130).

Dilthey burada, tarihsel olguların doğal olgulardan farklı olduklarına vurgu yapmaktadır. Tarihsel gerçekliği anlamak isteyen tarihçi, onu üreten yaşamın iç bağlantılarını anlamaya çalışmalıdır. Dolayısıyla tarih, yalnızca olayların birbirini takip etmesi değildir; aynı zamanda insanın niyetleri, eylemleri ve deneyimlerinden oluşan karmaşık bir bütündür. İç içe geçmiş farklı bağları anlamak, bunların nasıl bir araya geldiğini ve tarihsel yaşamın dokusunu oluşturduğunu görmek tarihçinin görevidir. İnsan bir kültür varlığı olduğu için bilinci başkalarıyla birlikte yaşadığı toplumda şekillenir. Bir toplumun anlam dünyasını kültür ifade eder. Kültür ise tarihseldir. Dolayısıyla, özne eylemleriyle tarihi belirlerken tarih de özneyi belirlemektedir.

Özne, kültür ve tarih arasında son derece karmaşık bir ilişki vardır. Tarihsel bir olaya dair bir soru soran öznenin sorduğu soru, öznenin bulunduğu tarihsel noktaya sıkı sıkıya bağlıdır. Hatta öznenin bu tarihsel olaya ilişkin tanımı bile onun tarihteki konumuna göre değişecektir. Bu nedenle tarihsel bir olgu, incelendiği her dönemde yeni bir anlama kavuşacak, sorunun sorulduğu anın koşullarına ve gerekliliklerine göre

yeniden ele alınacaktır. Bunun kaçınılmaz bir sonucu olarak, tarihsel olgulara ilişkin açıklamalar doğa bilimlerinin olgu anlayışının dışına çıkarak bir anlama çabasına dönüşecektir. Tarihsel anlamının değişkenliği tarihsel bilgiyi de değişken kılmaktadır. Zira her tarihçi, kendi bulunduğu perspektiften, tarihsel ve kültürel konumdan hareketle daha önce oluşturulmuş tarihsel bilgiyi yorumlamaktadır. Bu nedenle tarih biliminin doğa bilimlerinin yönteminden ayrılan kendine has bir yöneme ihtiyacı vardır.

Tarih felsefesine⁴ yaptığı katkılarla tanınan Robin George Collingwood, tam da bu noktadan hareketle, yani tarihsel bilginin çağlar boyunca değişime uğradığı gerçeğinden yola çıkarak tarihsel olguları saptamamızı ve incelememizi mümkün kılan yeni bir yöntem oluşturmak istemiştir. Collingwood'un yaklaşımının merkezinde, tüm insanlık tarihinin insan düşüncesinin ve zihnin öz farkındalığının tarihi olduğu fikri yer almaktadır (Collingwood, 1999: 77). Ona göre, diğer disiplinlerde, özellikle de doğa bilimlerinde kullanılan yöntemler, tarihi analiz etmek için kullanışlı değildir.

Collingwood, doğal olgu ile tarihsel olgu arasında herhangi bir ayrım yapmaksızın doğa bilimlerinin metodolojisini tarihsel araştırmaya taşıyan realist ekolü eleştirmiş, bunun yerine tarihsel anlamayı mümkün kılacak daha pratik yaklaşımları savunmuştur. Savunduğu yöntemlerin başında "soru ve cevap mantığı" olarak adlandırılan diyalektik bir sorgulama süreci gelmektedir (Collingwood, 1939: 35). Bu yaklaşıma göre, belirli bir metnin veya tarihsel olayın altında yatan mantığı kavramak, cevaptan önce gelen soruyu anlamaya bağlıdır. "Tarihsel imgelem" ve "mutlak önermeler" Collingwood'un tarihsel metodolojisinin ayrılmaz bileşenleri olsa da (Naugle, 1993), soru ve cevap mantığı "Collingwood'un tarihsel hermenötiğinin ilk adımını" oluşturur (Ingilis, 2009: 156).

Bu makale, soru ve cevap mantığını tarihsel bir metodoloji olarak incelemekte ve tarihsel olguları ve metinleri yorumlamak için uygun bir araç olup olmadığını tartışmaktadır. Buna ek olarak, Collingwood'un bu mantığa ilişkin olarak hermenötik gelenek içindeki yerini tespit etmeye çalışmaktadır. Bu çabaya temel sağlamak için makale, Collingwood'un tarihe ve tarihçinin rolüne ilişkin bakış açısının kısa bir sunumu ile başlayacak ve "tarih nedir?", "tarih neden gereklidir?" ve "tarihsel olgular nasıl anlaşılabilir?" gibi temel sorulara yanıt verecektir. Soru ve cevap mantığıyla olan bağlantısı göz önünde bulundurulduğunda, "önermelerin çelişkisi" ve "tarihin yeniden canlandırılması" kavramları makalede ayrıca ele alınacaktır.

2. Tarihsel Yorumlama ve Tarihin Yeniden Canlandırılması

Collingwood'un tarih anlayışı bir dizi alternatif yorumu kapsamaktadır. Ona göre tarih yalnızca birbirini izleyen olayların bilgisini içermez; daha ziyade, başkalarının perspektiflerine dalmayı, onların bakış açısından koşullarını kavramayı ve zorluklara yaklaşımlarının uygunluğunu bağımsız olarak değerlendirmeyi içerir (Collingwood, 1939: 56). Bu bağlamda, Collingwood tüm tarihi "insan ilişkilerinin" bir anlatısı

⁴ Tarih ve felsefe arasındaki ilişkiye Collingwood'un perspektifini merkeze alarak odaklanan bir çalışma için ayrıca bkz. (Rotenstreich, 1957).

(Collingwood, 1951: 210, 212) ve tarihsel çalışmanın konusunu ise yalnızca “düşüncenin ifadesi olan insan eylemleri” (Boucher, 1997: 316) ya da kendi deyimiyle *Res Gestae* olarak görür (Collingwood, 1999: 40).

Collingwood, tarihin sadece geçmiş olayların bir derlemesi olduğu fikrini reddetmektedir. Bunun yerine tarihin her türlü eylemi değil, özellikle “rasyonel eylemleri” kapsadığını iddia ettiği *Res Gestae*’nin öneminin altını çizer (Collingwood, 1999: 50). Bu çerçevede, tarihçinin sorumluluğu sadece kim, nerede ve ne zaman gibi soruları yanıtlamanın ötesine geçer. Tarihçinin, incelediği tarihsel figürlerin zihinlerinin altında yatan niyetleri ortaya çıkarması gerekmektedir. Collingwood, Hegel’in tarihin kapsamının doğa alanına ya da evrim sürecine uzanmadığı yönündeki bakış açısına aynen katılır. Çağdaş bilim insanların sıklıkla başvurduğu gibi, olayları kronolojik olarak düzenlemenin onu özünde tarihsel kılmayacağını savunur. Ona göre bir anlatıyı tarih olarak adlandırmamızı sağlayan şey onun kronolojik yapısı değil, içeriğinin özüdür - olayların kendisi değil, *Res Gestae*, düşünceyi yansıtan eylemlerdir (Collingwood, 1999: 76). Bu bağlamda, Collingwood’un tüm tarihi bir fikirler tarihine indirgediğini söylersek fazla ileriye gitmiş sayılmayız.

Collingwood’un tarihi insan düşüncesinin ve öz farkındalığının tarihi olarak görmesi, salt kronolojik olayların ötesine geçme konusundaki kararlılığını yansıtmaktadır. Düşünür geçmiş olayların “dışı” ve “içi” arasında bir ayrıma gider ve bu ayrımın tarihsel ve doğal olayları birbirinden ayırmak için zorunlu olduğunu ileri sürer (Collingwood, 1951: 213). Tarihsel olayların yüzeyinin ötesine geçerek, tarihsel aktörlerin güdülerini, niyetlerini ve düşüncelerini tespit etmenin önemini vurgular. Geçmişte yaşanmış bir olay için “dışarı” gözlemlenebilir yönleri, “içeri” ise tarihsel aktörlerin güdülerini, düşüncelerini ve niyetlerini ifade eder. Tarihsel olayların barındırdığı bu karşıtlık onları doğal olaylardan ayırır ve tarihte olgunun ne olduğunu açık bir biçimde ortaya koyar. Geçmiş olayların “dışı” ve “içi” arasında yaptığı bu ayrım, tarihsel olayların özünü doğal benzerleri karşısında anlamak için güçlü bir çerçeve sağlar.

Nesnelerin ideal varlıklar olarak kategorize edilebildiği doğa bilimlerinin aksine, tarih farklı işler; “nesnelere”, ki tarihsel araştırma bağlamında onlar “özneler”dir, nesneler olarak yaklaşamaz (Gadamer, 2004). Doğa bilimleri alanı olayların gözlemlenmesine ve açıklanmasına izin verirken, tarih yorumlama faaliyeti gerektirir. Başka bir ifadeyle, doğa bilimleri açıklama, tarih ise anlama ve yorumlama etkinlikleridir. Tarihsel anlama ve yorumlama yalnızca geçmiş üzerine düşünmek değildir. Dolayısıyla geçmiş anlama isteyen şimdiyi de anlamak zorundadır. Benzer şekilde bugünü aydınlatmak için ise tarihsel kavrayış ve anlayış zorunludur.

Collingwood, geçmiş ve şimdi arasında tözsel bir bağ kurar ve şimdiki zamanın ontolojik öneminin altını çizer. Geçmiş “şimdinin tözsel varlığı” olarak kavramsallaştıran Collingwood, zamansal boyutlar arasındaki sürekliliği ifade etmek için Hegelci terminolojiyi kullanır (Collingwood, 1999: 141). Ona göre, geçmiş kavramak yalnızca şimdinin kökenlerini aydınlatmanın bir yolu değil, daha ziyade onun mevcut durumunu kavramanın bir yoludur. Bu doğrultuda, tarihçinin temel görevi yalnızca geçmiş kavramak ya da tarihsel metinleri çağdaş terimlerle yorumlamak değil;

şimdinin kendisini kavramak suretiyle geçmişe bakmaktır. Böylelikle Collignwood'un (1999: 140) felsefesinde tarih, geçmişin salt bir kroniği ya da tarihsel düşünceyi anlamamanın bir aracı olmanın da ötesinde "şimdinin anlaşılmasına" dönüşür (Ahlskog, 2017).

Tarihçinin tarihsel ifadelerle ilişkisi, bu ifadelerin zihinsel olarak yeniden canlandırıldığı kendine özgü bir süreçle belirlenir. Doğa bilimcilerin çalışma nesnelerine doğrudan erişimleri vardır. Tarihçilerin ise mevcut eserlere ve kalıntılara dayanarak "geçmiş yeniden yaratma" sürecine girmeleri gerekir (Bevir, 2004: 31). Pozitif bilimcilerin olguları, genel yasaların örnekleri olarak kavramaları ontolojik olarak mümkünken; tarihçiler ele aldıkları meseleler üzerine düşünürken başvurulabilecek genel yasalardan mahrumdur (Collingwood, 1951: 192). Bu nedenle, tarihsel araştırma bağlamında, tarihçinin amacı tarihsel hakikatlerin özünü ortaya koymak veya geçmişe ilişkin mutlak doğruları teyit etmeye çalışmak değildir. Tarihçi her şeyden önce, doğa bilimcisinin ele aldığı konuların karmaşıklık düzeyini aşan bir meseleyle ilgilendiğini idrak etmelidir (Collingwood, 1951). Örneğin geçmişe ait bir metin şimdiden uzak olması bakımından tarihçinin çözmesi gereken birtakım sorunlar barındırır. Bu metin tarihçinin metni incelediği zamandan ve tarihçinin ait olduğu kültürden ne kadar uzaksa, onun anlamlandırmak ve yorumlamak da o kadar zorlaşır. Metin ve tarihçi arasındaki bu mesafe tarih biliminin aşması gereken en önemli sorunlardan biridir (Phillips, 2004; 2011).

Collingwood, tarihçileri "kesip-yapıştırıcı tarihçi" ve "bilimsel tarihçi" olmak üzere iki gruba ayırır. Her iki grup da aynı tarihsel metinlerle meşgul olsalar da, yaklaşımları önemli ölçüde farklılaşır. "Kesip-yapıştırıcı tarihçi" incelediği metinde bulunan bilgiyi basitçe ezberleyen pasif bir duruş benimser. Tarih yazımına ve felsefesine ilişkin ele aldığımız temel zorlukların ayırıcısında değildir. Buna karşılık, bilimsel tarihçi incelediği metinlere sorgulayıcı bir zihniyetle yaklaşması gerektiğinin farkındadır (Collingwood, 1951: 213).

Tarihçinin sorgulaması bir soru sorma sürecini içerir. Bilimsel tarihçi metin ve okuyucu arasındaki mesafeyi kapatacak, metinde geçen olaylarının anlamını ortaya koyacak sorular sormalı ve sorduğu sorularla incelenen tarihsel olayların faili olan figürlerin düşüncelerini kavramayı denemelidir. Bu da, söz konusu figürlerin düşüncelerini zihinsel olarak "yeniden canlandırma" sürecini gerektirir ki Collingwood bu eylemi "geçmiş deneyimin yeniden canlandırılması" olarak adlandırır (Collingwood, 1951: 282). Düşünürün temel iddiası, tarihin, özellikle de düşünce tarihinin, tarihçinin kendi bilişsel çerçevesi içinde geçmiş fikirlerin yeniden canlandırılmasından ibaret olduğudur (Collingwood, 1999: 77). Ona göre tarihçi geçmiş düşüncelerin başarıyla yeniden canlandırabilmek için, uygun soruları formüle etmelidir. Soruların ve cevapların karşılıklı etkileşiminin, geçmiş anlamak ve yeniden canlandırmak için gerekli olan bağlamsal zemini sağladığını iddia eder (McIntyre, 2008: 144). Bu bakış açısı, bilimsel tarihçinin hazırlığının yalnızca tarihsel figürleri anlamaya değil, aynı zamanda onların fikirlerini anlamaya da uzandığının altını çizerek. Tarihçi inceleme konusu yaptığı tarihsel

öznenin zihniyetini kendi bilişsel alanı içinde yeniden canlandırmayı deneyerek geçmiş anlamaya çalışır (Nielsen, 1981).

Özetle, tarihsel metinlerin veya olayların yorumlanması, geçmiş düşüncelerin yeniden canlandırılması gibi karmaşık bir sürece dayanır. Bu bilişsel yeniden canlandırma, soru ve cevap mantığı ile özetlenen diyalektik bir süreç gerektirir ki bu çerçeve, tarihsel anlayışın üzerine inşa edildiği bir iskele vazifesi görür.

3. Tarihsel Yorumlamada Soru ve Cevap Mantiğı

Collingwood'un arkeolojiyle olan ilişkisi, gerçek bilgiye ulaşmada "sorgulama faaliyeti"nin içsel önemini hatırlatır (Lowther, 1961; van der Dussen, 1981: 201-253; Leach, 2009). Collingwood'a göre anlama, hem soru sorma eylemini hem de buna karşılık gelen cevap verme eylemini içeren diyalektik bir süreçtir (Collingwood, 1939: 26). Onun yaklaşımının alametifarikası, tüm soruların doğal olarak cevap vermeyi amaçlandığını ve dolayısıyla cevaba ulaşmak için sorunun kendisinin net bir şekilde anlaşılmasını gerektiğini fark etmesinden kaynaklanmaktadır. Kendi ifadesiyle, "anlamı anlamak, bir ifadenin veya metnin yanıt olarak hizmet ettiği temel sorunun farkında olmayı" gerektirir (Collingwood, 1939: 30-31). Bu açıdan bakıldığında, yorumcunun temel rolü doğru cevapları vermek değil, daha ziyade doğru soruları formüle etmektir. Sorular ve yanıtları arasındaki mantıksal karşılıklı bağımlılık bir sorunun özünü kavramanın onu sorma eylemini gerektirdiğinin altını çizer (Somerville, 1989).

Anlamanın pek çok veçhesi vardır. Örneğin bir diyalog halinde muhatabı anlama; tarihsel süreç içerisinde meydana gelmiş bir geleneği anlama; eski bir dönemde yazılmış bir metni anlama veya çağdaş bir yazar tarafından yazılmış çağdaş bir yapıtı anlama... Anlama edimi çoğu zaman kendiliğinden açılmış gibi görünse de aslında çok katmanlı ve karmaşıktır. Anlama hem sözlü etkileşimde hem de bir metinle kurduğumuz ilişkide çözülmesi gereken önemli sorunlar barındırır: Sözlü iletişim söz konusu olduğunda muhatabın tam olarak ne kastettiğini anlamak mümkün müdür? Konuşmacıların zihinlerindeki fikirleri tam olarak oldukları halleri ile karşısındaki kişilere aktarmaları ne ölçüde olanaklıdır? Daha da temele inersek, genel olarak iletişim ve anlama ne demektir? Anlama karşıdaki insanın düşünceleri olduğu gibi kavramak mıdır yoksa bu düşünceleri yorumlamak mıdır? Benzer sorular yazılı bir metin ile karşılaşmamızda da sorulabilir: Metnin bir hakikati var mıdır yoksa her okuma bir yorum mudur? Okuma edimi tıpkı bir arkeoloğun yaptığı gibi okuyucunun kazı yaptığı bir etkinlik midir yoksa insanın kendi güncelliğini kavramak için geçmişle girdiği bir etkileşim midir?

Collingwood'un önerdiği çözüm bir metnin anlamını kavramanın ilk basamağı olarak anlamı bir soru karşısında verilmiş bir yanıt olarak görmektir. Geleneksel yaklaşımlar bir metinde veya tarihsel bir olguda değişmez bir hakikat olduğunu, araştırmacının bu hakikati bulup çıkarması gerektiğini öne sürer. Bu anlayışta metin edilgendir ve metnin hakikati istiridye kabuğunun içindeki inci misali keşfedilmeyi beklemektedir. Soru ve cevap mantığı ise araştırmacı ve metin arasında dinamik bir ilişki olduğunu vurgular. Metin sorulan soruya cevap verir ve metin ve araştırmacı arasında bir diyalog başlar. Soru ve cevap arasındaki diyalektik anlamanın oluşması için temel dayanak noktasıdır.

Sonuç olarak, soruyu yeniden inşa etmek, Gadamer'in (2004: 367-368) de öne sürdüğü gibi, yorumcu için "hermenötik bir gereklilik" olarak ortaya çıkar. Sorunun bu zorunlu yeniden yapılandırma süreci, yorumcunun rolünün vazgeçilmez bir yönünü oluşturur. Tarihsel sorgulama alanında da, dolayısıyla, tarihsel hakikatleri kavramak için metinsel analiz tek başına yeterli değildir. Soruların ve cevapların birbirine bağlılığından hareketle, tarihsel olayları veya fikirleri çözmenin kesin soruların formüle edilmesini gerektirdiği açıktır.⁵

Tarihçinin temel çabası, bir metnin, tarihsel olayın ya da geçmiş düşüncenin cevap olarak hizmet ettiği soruyu tanımlamak etrafında döner. Özünde, tarihçinin arayışı bu konulardan bilgi çıkarmakla sınırlı değildir; bilakis tarihçi soruyu ortaya çıkarmalıdır. Başka bir ifadeyle tarihsel özneleri anlamak, doğaları gereği yanıtlamaya çalıştıkları soruyu kavramaya bağlıdır (Bleicher, 1987). Meselenin özü, metinlerin, tarihsel olayların ya da geçmiş düşüncelerin tarihçiler tarafından ancak kendilerini yanıtlar olarak ortaya koyduklarında ve özgün bir yanıt biçimi oluşturduklarında etkili bir şekilde kavranabileceğini kabul etmekte yatar. Tarihsel kavrayışa ulaşmak, soru ve cevap mantığı içinde sorunun ufkunu araştırmayı gerektirir. Dolayısıyla bu mantıksal çerçeveyi tarih alanına uygulamak tarihçiler için metodolojik bir tercih değil zorunluluktur. Zira geçmişin ufkuna ancak soru ve cevap mantığının prizmasından erişilebilir (Gadamer, 2004).

Soruyu yeniden inşa etme görevi tarihçiler için bir takım zorluklar teşkil etse de, soru ve cevap arasındaki diyalektik etkileşim, geçmişle anlamlı bir diyaloga girmenin yegane kanalı olarak durmaktadır. Tarihçinin amacı tarihsel bir metni incelerken onu bir mercek altına alıp onda var olan değişmez nitelikleri ortaya koymak ve bunu tarihsel bir bilgi olarak sunmak değildir. Tarihçi bunun ötesine geçerek metne birtakım sorular sormalıdır. Bu sorular karşısında metinden aldığı cevaplardan hareketle yeni sorular formüle etmelidir. Böylelikle metinle dinamik, nereye evrileceği belli olmayan bir diyaloga girer. Tarihçi kendi sorularını şimdiden hareketle sorarken metin ona geçmişten cevaplar verir. Başka bir ifade ile tarihçi metni konuşturur. Böylece, şimdi ve geçmiş arasında bir bağlantı kurulmuş olur.

Gadamer, Collingwood'u takiben, anlamanın "metni konuşturma sanatı"na sıkı sıkıya bağlı olduğunu iddia ederken bu hususun altını çizmektedir (Gadamer, 2004: 370). Ancak bu süreç, salt sorgulamaya dayalı bir yaklaşımın ötesine uzanır. Konuşmanın itici gücü olan soru, hem sorgulayanı hem de sorgulanan konuyu uyumlu bir şekilde kapsamalıdır (Aysevener, 2001). Dolayısıyla metni konuşturmak ona rastgele sorular sormak değildir. Soru sorma çabası samimi olmalı, retorik düzeyinde kalmamalıdır; aksi takdirde tarihçinin geçmişin ufkunu kavrama girişimi hüsrana uğrayabilir. Özünde,

⁵ Collingwood'a benzer şekilde, MacIntyre (1998: 199) da soru ve cevap mantığının özgün bilgiye ulaşma ve felsefi değerlendirme yapmadaki önemli rolünü vurgular ve bu diyalektik sürecin sadece metinlerle kurulan ilişkiyle sınırlı olmadığını dile getirir. Ona göre, herhangi bir tezi ve argümanı anlamanın ve değerlendirmenin yolu, ele almayı amaçladıkları soruları anlamaktan geçer.

soru ve cevap mantığı, tarihle anlamlı bir diyalog kurmanın aracıdır ve nihayetinde tıpkı dinamik bir sohbetle olduğu gibi zenginleştirilmiş bir kavrayışla sonuçlanır.⁶

4. Önergelerin Çelişkisi: Collingwood'un Hermenötik Mantığını Açığa Çıkarmak

Collingwood'un soru-cevap mantığı, tarihsel meseleleri anlamak için salt metodolojik bir araçtan fazlasına hizmet eder. Mink ve Naugle gibi araştırmacılar soru-cevap mantığını yalnızca bir mantık ya da semantik teorisi olarak görmenin de ötesinde onu hermenötik disiplini açısından kurucu bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir (Mink, 1969; Naugle, 1993). Aslına bakılırsa Collingwood'un niyeti yalnızca formel mantığın yerini alacak yeni bir mantık kurmak değil bizatihi onun temellerine meydan okumaktır (Cragg, 1948).

Onun yönteminin merkezinde, bir önermenin yalnızca bir yanıt değil, aynı zamanda yanlış bir yanıt da olabileceği iddiası vardır. İngiliz düşünür bir önermenin bir soruya verilmiş yanlış bir yanıt olabilme ihtimalini “önergelerin çelişkisi” kavramı ile tanımlar. Klasik mantıktan farklı olarak Collingwood önergelerin ancak aynı soruyu ele aldıklarında birbirleriyle çelişebileceğini ifade eder (Collingwood, 1939: 31-32). Ona göre birbiriyle çelişmiş gibi görünen iki önermenin şayet aynı soruya cevap vermiyorlarsa çelişik olarak değerlendirilmeleri mümkün değildir. Önergelerin kendi başlarına bir anlamları yoktur. Önergelerin anlamları yanıtlamayı amaçladıkları soruların bağlamından ortaya çıkar. Collingwood'un felsefesi, önergeler arasındaki mantıksal ilişkilerin yalnızca ortak bir soru kapsamında var olduğunu öne sürer (Naugle, 1993: 11).

Şimdi, soru-cevap mantığına bir örnek olarak, “Bu akşam evde bir film izleyeceğim” önermesini ele alalım. Bu önerme, “Bu akşam ne yapıyorsun?” sorusuna yanıt verirken, “Bu akşam tiyatroya gidecek misin?” sorusuna da yanıt verebilir. İlk durumda soruya cevap verenin akşam ne yapacağı sorulurken ikinci soruda sorunun muhatabının tiyatroya gidip gitmeyeceği sorulmaktadır. “Bu akşam evde bir film izleyeceğim” önermesi birinci soruya cevap olarak verildiğinde cevap veren kişinin akşam planlarını öğrenmiş oluruz; ikinci soruya cevap olarak verildiğinde ise kişinin “akşam tiyatroya gitmeyeceğini ve evde bir film izleyeceğini” öğrenmiş oluruz. “Bu akşam bir film izleyeceğim” önermesi ikinci soruya bir cevap olduğunda aslında “Bu akşam tiyatroya

⁶ Gadamer'in burada tam olarak ne demek istediği, birbirleriyle samimi ve verimli bir diyaloga girmek isteyen iki muhatabı zihnimize canlandırdığımızda daha net bir biçimde anlaşılabilir. Gerçek bir diyaloga girmek isteyen iki kişi, birbirlerini alt etme veya ele geçirme isteklerini bir kenara bırakırlar ve anlamak ve anlaşılma için sorular sorarlar. İki konuşmacı da diyalogun nereye evrileceği ve nasıl sonuçlanacağı konusunda emin olamaz. Diyalog baştan belirlenmemiştir. Burada muhatapların ufukları karşı karşıya gelir ve dinamik bir alışveriş halini alır. Diyalog doğru sorularla ilerlemesi durumunda iki tarafın düşünce dünyasının zenginleşmesiyle sonuçlanır. Gadamer, *Hakikat ve Yöntem* adlı eserinde, anlama arayışı için standart bir metodoloji sunmaktan kaçınırken, Collingwood'un soru ve cevap mantığının tarihsel anlamı kavramak için bir araç olarak önemini kabul eder: “Tarihsel ufuk” olarak adlandırdığı bir kavramla, tarihsel bir olayı anlamak için kendini uygun bir bağlama yerleştirmenin gerekliliğinin altını çizer. Gadamer'e (2004: 302) göre tarihsel anlamın özü, uygun bir tarihsel ufkun edinilmesini kapsar. Dahası, bir metnin özünün kavranmasının, soru ufkunun özümsemesine bağlı olduğunu ileri sürer (Gadamer, 2004: 363). Bu açıdan bakıldığında, soru ve cevap mantığı sadece tarihi yorumlamak için değil, insan bilimlerinin geneli için de uygulanabilir bir yöntem olarak değerlendirilebilir.

gitmeyeceğim” anlamına gelir. Bu örnek soru-cevap mantığında bir önermenin tam olarak anlamının ne olduğu cevap verdiği soruya bağlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Collingwood bir önermenin doğruluğunu değerlendirmek için dört ilke belirler (1939: 38):

- a) Bir soru-cevap çerçevesine uyar.
- b) Bu çerçeve içinde belirli bir soruya yanıt verir.
- c) Soru mantıklı bir şekilde oluşturulmuştur.
- d) Önerme soruyu doğru bir şekilde yanıtlar.

Collingwood’un yaklaşımı biçimsel önerme yapılarının ötesine uzanarak önermelerin içeriğini araştırır. Düşünürün ısrarla vurguladığı üzere anlam, çelişki, doğruluk ve yanlışlık önermelere *içkin* özellikler değildir (Collingwood, 1939: 33). Bu özelliklerin anlaşılması bir soru ve cevap kompleksi içindeki bağlamlarına bağlıdır. Eğer elimizde yalnızca önerme varsa ve önermenin cevap verdiği soru bilinmiyorsa önermenin ne anlamından, ne doğruluğundan ne de yanlışlığından söz edilemez.⁷

Collingwood klasik mantığın tarih bilimi için uygun olmadığını düşünür. Çünkü klasik mantık, önermeleri doğruluk değerlerine göre ele alır. Bu ise tarihsel önermelerin geçiciliği (*temporariness*) nedeniyle yetersiz bir yaklaşımdır. Soru ve cevap mantığı tarihsel araştırmalar için daha uygun bir çerçeve sunar. Soru-cevap mantığının diyalektik yapısı, sorular ve yanıtları arasındaki etkileşimin altını çizer (Aysevener, 2001). Collingwood, bu bağlamda, önermelerin ve soruların karmaşık bir ağ içinde iç içe geçtiği fikrine öncülük eder (Peters, 1999). Hatta bir önermenin doğruluğunun, çerçevelenen soruya bağlı olarak değişebileceğini öne sürer ki bu klasik mantık açısından neredeyse düşünülemez bir fikirdir (Agassi, 1970).

Özetle, soru ve cevap mantığının üç şeyi öne çıkardığını söyleyebiliriz: Bağlamsal anlama, bilginin dinamikliği ve karşılıklı bağlılık. Önergeler ancak ait oldukları bağlamdan hareketle anlaşılır, bağlam ise sorularla ortaya çıkar. Bilgi keşfedilmeyi bekleyen durağan bir şey değildir. Tıpkı sorgulama ve bilgiye ulaşma süreci gibi bilginin kendisi de dinamiktir ve sorulan sorulara göre evrilir. Son olarak, sorular ve cevaplar arasında karşılıklı bir bağlılık ilişkisi vardır. Her sorulan soruya verilen cevap yeni bir soruya kapı açar. Collingwood’un soru ve cevap mantığı, klasik mantığın katılığını ortadan kaldırarak tarihsel sorgulamada anlam, hakikat ve anlayışı iç içe geçirir. Bu hermenötik bakış açısı, tarihsel olguların daha derinlemesine anlaşılmasını sağladığı gibi geleneksel mantık paradigmalarından da derin bir kopuşu temsil etmektedir.

⁷ Bevir (2004) de benzer şekilde soyut önermeler için doğruluk koşullarını tartışmanın beyhude olduğunu savunur. Bunun yerine, anlamın belirli ifadeler bağlamında incelenmesi gerektiğini ileri sürer.

5. Collingwood'un Kalıcı Mirası

Collingwood'un etkisi İngiliz idealizminin sınırlarının çok ötesine uzanarak siyaset felsefesi, tarih felsefesi ve sosyal bilimler üzerinde derin izler bırakmıştır. Fikirleri çağdaş araştırmacıların dikkatini çekmiş ve Arendt, MacIntyre, Taylor ve Rorty gibi yirminci yüzyılda etkili olmuş düşünürler üzerinde kalıcı izler bırakmıştır (Boucher ve Vincent, 2000). Collingwood'un soru ve cevap mantığının süregelen geçerliliği, onu tarihsel hermenötik ve insan bilimlerinin daha geniş spektrumu içinde merkezi bir figür olarak konumlandırmıştır. Gadamer (2004: 363) "insan bilimlerinin mantığı bir soru mantığıdır" derken Collingwood'un kalıcı önemini vurgulamaktadır.

Collingwood "idealist" etiketini reddetmiş olsa da (Collingwood, 1939: 56), genellikle İngiliz idealizmi içinde önemli bir figür olarak kabul edilir. Zira onun fikirleri ile İngiliz idealistlerinin fikirleri arasında bazı önemli paralellikler mevcuttur. Her iki bakış açısı da gerçekliğin düşüncenin bir konusu değil, bir sonucu olduğunu vurgulamaktadır: Hakikat düşünceden ayrılamaz, mutlak bütünün bağlamı olmaksızın bağımsız bir varoluş ve anlaşılabilirlikten yoksundur (Aysever, 2001).

Collingwood (1946: 230) tarihi, somut düşüncenin tamamlanmamış gerçekleşmesi, soyuttan somuta ve faydadan sorumluluğa geçiş olarak tanımlar. Anlama yaklaşımı Dilthey'in izlerini taşır ve farklı epistemolojileri uzlaştırmayı amaçlayan metodolojik bir keşifle sonuçlanır. Sonuç olarak, onun çalışması yalnızca felsefe ve tarih arasındaki boşluğu doldurmakla kalmaz, aynı zamanda on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda kullanılan tarihsel metodolojilerin eleştirel bir incelemesini de sunar. (Collingwood, 1939: 77).

Collingwood felsefi hermenötik üzerine yapılan pek çok çalışmada önemli bir yer işgal etmiyor gibi görünse ve hermenötik tartışmalarda bazen göz ardı edilse de, yirminci yüzyıl hermenötik geleneği üzerindeki etkisi kayda değerdir (Naugle, 1993: 1; Hogan, 1989). Bu etki özellikle Skinner ve Gadamer gibi düşünce tarihi ve hermenötik geleneğin önemli isimlerinin çalışmalarında belirgindir. Skinner, Collingwood'un tarih felsefesine katkılarını kabul eder ve metinlerin tarihsel bağlamını anlamada soru ve cevap mantığının rolünü vurgular (MacIntyre, 2008: 145; Fear, 2013). Gadamer, Collingwood'un soru ve cevap mantığını modern ontolojik hermenötiğin gelişiminde bir mihenk taşı olduğunu vurgulamakta ve insan anlayışının diyalektik doğasını tasvir ettiğini belirtmektedir (MacIntyre, 2008: 166).

Bununla birlikte Gadamer, Collingwood'un soru ve cevap mantığını sistematik olarak geliştirmedigine de işaret eder. Benzer şekilde Somerville (1989: 538), Collingwood'un soru ve cevaplar arasındaki asimetriyi fark edemediğini ileri sürerek Collingwood'un yaklaşımına bir eleştiri getirir. Somerville, soruların cevapları önerebileceğini, ancak bunun tersinin doğru olmadığını savunur. Tarihsel olayların anlamlarını kavramak zorlu bir çaba olduğundan, tarihsel önermeler çoğu zaman potansiyel yanlış anlamalara yol açabilir.

6. Sonuç

Collingwood'a göre düşünme, soru sorma ve cevap verme ile iç içe geçmiş çok katmanlı bir süreçtir. Düşünmenin amacı anlama ulaşmaktır. Düşünme süreci soru ve cevapların birbirini takip ettiği dinamik bir süreçtir. Bu nedenle bir anlam teorisi, bir önerme gibi açık bir biçimde doğru veya yanlış olmasalar bile, soru cümlelerinin anlama nasıl etki ettiğini hesaba katmak zorundadır. Collingwood yalıtılmış önermelerin doğruluk değerlerine göre ele alınmasına odaklanan klasik mantığın tarih bilimi için uygun olmadığını savunur. Bunun yerine, soruların ve bunlara karşılık gelen yanıtların karmaşık etkileşimini merkeze alan soru ve cevap mantığını öne sürer.

Collingwood'un hermenötik söylemdeki mütevazı varlığına rağmen, fikirleri yirminci yüzyıl hermenötiğinin gidişatını derinden şekillendirmiştir. Bu alana yönelik katkıları, pek çok etkili düşünürün eserlerinde yankı bulmuş ve bu düşünürler soru ve cevap mantığının tarihsel bağlamları ve insan anlayışının doğasını kavramadaki kalıcı öneminin altını çizmiştir. Ezcümle, Collingwood'un soru ve cevap mantığı yalnızca çağdaş hermenötiği şekillendirmekle kalmamış, aynı zamanda tarih, felsefe ve mantık gibi alanları da etkilemiştir. Ancak bu yaklaşım bilhassa tarih felsefesi üzerine çalışan düşünürler arasında geniş bir mutabakat bulsa da, tarihçi ile öznesi arasındaki zamansal boşluğu tam olarak kapatma konusunda zorluklar devam etmektedir.

Gadamer bu zamansal mesafenin tamamen ortadan kaldırılması gerekmediğini öne sürerken, Collingwood bu mesafeyi kapatmak için tarihin yeniden canlandırılmasını kullanarak meseleyi daha da girift hale getirmiştir (Kobayashi & Marion, 2011). Velhasıl, soru ve cevap mantığı tarihsel yorumlama için güçlü bir yöntem olsa da, Gadamer'in anlamının devam eden, sonsuz bir süreç olduğu görüşü de dikkate alınmalıdır. Bu, Heidegger'in hermenötiği, anlamının ontolojik yapısına dayanan döngüsel bir çaba olarak betimlemesiyle uyumludur (Gadamer, 2004: 293-294). Sisyphus'un daimi görevine benzer şekilde, tarihsel anlama da sürekli gelişen bir arayışı yansıtır; yorumcu sürekli olarak yorum tepesine çıkar, ancak taş geri yuvarlanır ve tarihsel anlamın derinliklerine doğru daha fazla keşif yapılmasını teşvik eder.

Sonuç olarak, Collingwood'un "soru ve cevap mantığı" ile özetlediği tarih felsefesi, tarihsel hermenötik alanına temel ve kalıcı bir katkı sunmaktadır. Collingwood'un tarihsel bilginin dinamik ve öznel doğasının farkına varması, onu doğa bilimlerinin yöntemlerini aşan yeni bir yaklaşım geliştirmeye yöneltmiş ve tarihsel yorumlamanın altında yatan soruları anlamının önemini vurgulamıştır. Yaklaşımı, soru ve cevapların simetrisi konusunda eleştirilerden muaf olmasa da, tarihsel anlamın inceliklerini çözmeye çalışan tarihçiler için değerli bir araç olduğunu kanıtlamıştır. Collingwood'un sorulara ve bunların tarihsel yorumlamadaki önemine yaptığı özel vurgu, tarihinin geçmişle olan ilişkisinin dinamik, diyalektik ve diyalojik karakterinin altını çizmekte ve bu da onun mirasını tarihsel hermenötik alanında süregelen çağdaş tartışmaların temel referans noktası haline getirmektedir.

KAYNAKÇA

- Ahlskog, J. (2017). R. G. Collingwood and the Presence of the Past. *Journal of the Philosophy of History* (11) 3, 289–305.
- Agassi, J. (1975). Questions of Science and Metaphysics, Science in Flux, *Boston Studies in the Philosophy of Science* (28), 240–269.
- Aysevener, K. (2001). *Collingwood'un Tarih Felsefesi*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Beiser, F. C. (2012). *The German Historicist Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Bevir, M. (2004). *The Logic of the History of Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bleicher, J. (1980). *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method: Philosophy and Critique*. London & New York: Routledge & Kegan Paul Inc.
- Boucher, D. (1997). The Significance of R. G. Collingwood's "Principles of History". *Journal of the History of Ideas* (58) 2, 309–330.
- Boucher, D. (2010). Collingwood Robin George (1889-1943). Bevir, M. (Ed.) *Encyclopedia of Political Theory* içinde (ss. 227–228), Los Angeles, London, New Delhi, Singapore & Washington DC: SAGE Publications.
- Boucher, D. & Vincent, A. (2000). *British Idealism and Political Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Pres.
- Collingwood, R. G. (1939). *An Autobiography*. Oxford: Oxford University Press.
- Collingwood, R. G. (1946). *Speculum Mentis or The Map of Knowledge*. Oxford: Clarendon Press.
- Collingwood, R. G. (1951). *The Idea of History*. London: Oxford University Press.
- Collingwood, R. G. (1968). *Faith and Reason: Essays on the Philosophy of Religion*. Edited by Lionel Rubinoff. Chicago: Quadrangle Books.
- Collingwood, R. G. (1999). *The Principles of History and other writings in philosophy of history*. Oxford: Oxford University Press.
- Cragg, R. G. (1948). *Collingwood's Logic of Question and Answers: A Study of its Logical and Philosophical Implications, and it bearing on Historical Method* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). University of Toronto. Kanada.
- Dilthey, W. (1988). *Introduction to the Human Sciences: An attempt to Lay a Foundation for the Study of Society and History* (Ramon J. Btanzos, Çev.). Detroit: Wayne State Universty.

Fear, C. (2013). The question-and-answer logic of historical context. *History of the Human Sciences* (26) 3, 68–81.

Gadamer, H. G. (2004). *Truth and Method*. London & New York: Continuum Books.

Hogan, J. P. (1989). *Collingwood and Theological Hermeneutics*. New York: University Press of America.

Iggers, G. G. (2011). The Intellectual Foundations of Nineteenth-Century ‘Scientific’ History: The German Model. Macintyre, S., Maiguashca, J. & Pók, A. (Ed.), *The Oxford History of Historical Writing: Volume 4: 1800-1945 içinde* (ss. 41–58). Oxford: Oxford University Press.

Inglis, F. (2009). *History Man: The Life R. G. Collingwood*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Kinzel, K. (2020). Method and Meaning: Ranke and Droysen on the Historian's Disciplinary Ethos. *History and Theory* (59) 1, 22–41.

Kobayashi, C. & Marion, M. (2011). Gadamer and Collingwood on temporal distance and understanding. *History and Theory* (50) 4, 81–103.

Leach, S., (2009) R. G. Collingwood – An Early Archaeological Theorist?. *Theoretical Roman Archaeology Journal* (19), 14–20.

Lowther, G. R. (1961). Relations between Historical Theory and Archaeological Practice in the Work of R. G. Collingwood. *Anthropologica* (3) 2, 173–180.

Macintyre, A. M. (1998). *The MacIntyre Reader*. Knight, K. (Ed.). Notre Dame & Indiana: University of Notre Dame Press.

Macintyre, K. B. (2008). Historicity as Methodology or Hermeneutics: Collingwood's Influence on Skinner and Gadamer. *Journal of the Philosophy of History* (2) 2, 138–166.

Maclean, M. J. (1982). Johann Gustav Droysen and the Development of Historical Hermeneutics. *History and Theory* (21) 3, 347–365.

Mink, L. O. (1969). *Mind, History, and Dialectic: The Philosophy of R. G. Collingwood*. Bloomington: Indiana University Press.

Naugle, D. (1993). ‘R. G. Collingwood and the Hermeneutic Tradition’, 1–29. <https://www3.dbu.edu/naugle/pdf/collingwood.pdf> (Erişim Tarihi 7 Kasım 2023).

Nielsen, M. H. (1981). Re-Enactment and Reconstruction in Collingwood's Philosophy of History. *History and Theory* (20) 1, 1–31.

Peters, R. (1999). Collingwood's Logic of Question and Answer, its Relation to Absolute Presuppositions: another brief history. Boucher, D. & Haddock, B. (Ed.) *Collingwood Studies* (6), (ss. 1–28). Llandybie: Dinefwr Press.

Phillips, M. S. (2004). Distance and Historical Representation. *History Workshop Journal* (57), 123–141.

Phillips, M. S. (2011). Rethinking historical distance: From doctrine to heuristic. *History and Theory* (50) 4, 11–23.

Rotenstreich, N. (1957). Historicism and Philosophy: Reflections on R. G. Collingwood. *Revue Internationale de Philosophie* 11, No. 42/4, 401–419.

Somerville, J. (1989). Collingwood's Logic of Question and Answer. *The Monist* (72) 4, 526–541.

van der Dussen, J. W. (1981). *History as a Science The Philosophy of R.G. Collingwood*. Boston & London: Kluwer Academic Publishers.

PLATON *DEVLET* BİRİNCİ KİTAP'I SOKRATES'E KARŞI MI YAZDI?Süleyman Çağlar VAROL¹

Öz: Felsefe eserlerinin giriş bölümleri eserin kalanı ve konusu hakkında önemli ipuçları sağlamaktadır. Bu sebeple es geçilmemeleri, eserin bütünü bağlamında değerlendirmeleri ve açıklanmaları önem arz etmektedir. İzleyen bölümlerin hangi motivasyonla yazıldığını anlamak ve bölümlerin arasındaki bütünlüğü kavramak için de bu nokta geçerlidir. Felsefe tarihinin en önemli eserlerinden olan Platon'un *Devlet*'inin Birinci Kitap'ı, bir giriş bölümüne oldukça benzemektedir ve dolayısıyla yukarıda saydığım çerçevede değerlendirilmelidir. Her ne kadar araştırmalar genellikle eserin devamında Platon tarafından öne sürülen fikirlerin incelenmesine ayrıldıysa da Birinci Kitap'ın kalanlardan belli nitelikler bakımından farklı olduğu da saptanmıştır. Hem bu niteliğiyle hem de diğer bölümlerin yanıtlamaya çalıştığı sorunların kavranmasına katkı sağlayacağı için Birinci Kitap da benzer bir araştırmayı hak etmektedir. Bu çalışma, Platon'un eserinin ilgili bölümünde başlıca elen alınan ve çoğunlukla dilimize "adalet" olarak çevrilen *dikaioσynē* (δικαιοσύνη) kavramını, bu kavramın farklı isimler (Kephalos, Polemarkhos ve Thrasymakhos) tarafından nasıl anlaşıp yorumlandığı, Sokrates'in (veya Platon'un) bu kavrama dair söyledikleri ve bahsedilen isimlerin bu kavramla ilgili görüşlerine verdiği karşılıkları, bu tartışmanın niçin önemli olduğunu ve izleyen bölümler (kitaplar) için neden temel olduğunu açıklamaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Devlet, Adalet, Sokrates, Thrasymakhos, Platon

DID PLATO WRITE *REPUBLIC* I AGAINST SOCRATES?

Abstract: The introduction sections of philosophical works provide important insights into the subject and the rest of the work. It is therefore crucial not to dismiss them but to evaluate and explain them within the scope of the whole work. This remark is also valid for understanding the motivation behind the following sections and grasping the integrity of all sections. Book I of Plato's *Republic* is akin to an introduction section and should be evaluated and explained in this light. Although research has generally been devoted to investigating the thoughts and philosophical/political doctrines put forward by Plato in the rest of the work, it has also been asserted that Book I differs from the rest in certain aspects. Considering this difference and the possible contribution of the book in question to the comprehension of the problems that the other books attempt to answer, Book I deserves similar scrutiny. This study aims to explain the concept

¹ Lisans Öğrencisi | Undergraduate Student

Koç Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Koç University, College of Social Sciences and Humanities, Philosophy Department, Türkiye.

svarol19@ku.edu.tr

Orcid Id: 0009-0000-2177-648X

of *dikaiosynē* (δικαιοσύνη), a Greek term mostly rendered into English as “justice”, which is mainly discussed in the relevant book of Plato’s work, how this concept was understood and interpreted by various figures (Cephalus, Polemarchus, and Thrasymachus), what Socrates (or Plato) considered regarding this concept and how he replied to these figures’ accounts of this concept, why this discussion is important and also fundamental for the following books.

Keywords: Republic, Justice, Socrates, Thrasymachus, Plato

1. Introduction

Plato’s (positive) philosophical thoughts and political doctrines as they are presented in the *Republic* have attracted vast scholarly attention.² Similar attention should be paid to Book I of the *Republic* so that the following books may be better comprehended and situated. Recent scholarship has argued that Book I may be approached as a proem, a very condensed, carefully worded, formal introduction to an extensive work that acts programmatically (Thanassas, 2021). In this light, Book I serves a purpose similar to the contemporary tool of a literature review since it showcases the conventional ideas popular among laymen side-by-side with the more sophisticated ideas that had recently emerged and developed among intellectuals in Plato’s time.

In this essay, I aim to analyze the central concept of the *Republic*, namely *dikaiosynē* (δικαιοσύνη), by outlining the different views on this concept expressed by the collocutors of Socrates (viz., Cephalus, Polemarchus, and Thrasymachus), as well as Socrates’ (and perhaps Plato’s) objections to these views in Book I. I will also address the question of why this discussion is important both independently and as a part of the *Republic*’s wider philosophical program.

Much scholarly attention has been concentrated on the discussion between Socrates and Thrasymachus, who seriously challenged Socrates and Plato. However, as I will argue, the discussions between Socrates and his collocutors have further significance since Socrates’ claims and objections to these collocutors might have been some possible sources of Plato’s dissatisfaction with Socrates (or Socratic philosophy) which might have motivated Plato to write the subsequent books of the *Republic*. Accordingly, in this essay, I will attempt to underline these possible sources and argue that Book I can be read as a critique of Socrates which might signal a divergence of Plato’s philosophy from Socrates’ and shed light on how the former goes beyond the latter. Therefore, in line with this attempt, I aspire not only to offer a mere exposition of Socrates’ claims and objections, exploring their connections with common Socratic themes found in other dialogues and so forth as often done in literature, but also, in fact primarily, I intend to rigorously reflect on Socrates’ claims and objections and to investigate whether he succeeds in defending his position, responding to the opposing views of his collocutors, settling the disagreements and most importantly, gets his message to the reader of Book I convincingly.

² Unless otherwise stated, all translations from Greek are mine.

2. A Remark on the Translation of “*dikaiosynē*”

The central concept of *dikaiosynē* has been commonly rendered into English as “justice”, though “fairness” and “righteousness” may be closer to the original Greek term.³ The English term “justice”, I believe, doubles as a legal and/or a moral term, yet as is evident in the rest of the *Republic*, *dikaiosynē* is primarily meant by Plato as a psychological state, a type of harmony within the soul, which eventually leads people to act as they are supposed to act—in the just right manner (Cooper, 1977).⁴ Being in the psychological state of *dikaiosynē* and acting in the right manner as a result of being in this state is important both for a person’s life in general and for his social interactions with others. As Annas (1981) observes, Aristotle would later break this term into two distinguishable qualities, those of “law-abidingness” and “virtuous behavior to others in general”; for Plato, however, this holistic understanding of *dikaiosynē* provides us with a conception of “the good life in general”, not necessarily confined to various sorts of social interactions (Annas, 1981, pp. 12-13). In short, the meaning of the Greek term extends beyond the legal and moral connotations of “justice”.⁵ In this essay, I will therefore opt for the more inclusive translation of *dikaiosynē* as “fairness” so as to avoid such connotations.⁶

3. On the Dialogue Form

Although the entire discussion of the *Republic* is related to the concept of *dikaiosynē*, it is plain that Book I differs from the rest of Plato’s work in format and outlook, in that it resembles more the tone of other (earlier) Socratic dialogues, which could, in fact, be read as a stand-alone dialogue (Irwin, 1995).⁷ For instance, here too, Socrates engages in

³ See Annas (1981) for arguments for and against each translation option (pp. 10-13).

⁴ The state in question is not presented by Plato as a momentary one like pain, but rather as a long-term, character trait. Perhaps *dikaiosynē* should be considered as “the disposition to do what is right or fair” (Schofield, 2008, p. 199).

⁵ Reeve (2004) also acknowledges that the Greek term is broader than “justice” but thinks that it is closer to “ethical rightness in general” (p. 328). In opposition to Reeve, Chappell (1993) states that for Socrates and Thrasymachus, *dikaiosynē* is not “simply a (rough) synonym for the phrase ‘moral rightness’” and adds that they do not conceive of *dikaiosynē* as “a concept which might be used in the justification of particular deeds or ways of living. It is a concept which itself stands in need of justification, by reference to the more basic notion of that flourishing human life to which [fairness] or [unfairness] may or may not be seen as contributing” (pp. 4-5). Chappell’s observation is pertinent because, as will be discussed later in this essay (see §5), towards the end of Book I, Socrates and Thrasymachus discuss whether fairness or unfairness paves the way for a good and happy life.

⁶ The translation of *dikaiosynē* as “fairness” is suggested to me by Haris Theodorelis-Rigas.

⁷ To clarify, I do not argue for (or against) the hypothesis that Book I was initially written as an independent dialogue on *dikaiosynē*, and Plato later integrated it into the alleged original books of the *Republic*. The question concerning whether this hypothesis is true or not is not my concern in this essay because regardless of whether Book I was initially an independent dialogue, I aim to study it as a part of the *Republic*. As Kahn (1993), who strictly argues against this hypothesis and claims that Book I has always been a prelude to the *Republic* for Book I largely anticipates the issues that will be addressed in the following books, points out, even if this hypothesis was true, we should still ask why Plato preferred to commence his work with a Socratic dialogue.

a dialogue with some collocutors who take themselves to be knowledgeable about a certain virtue, moves to show that they are wrong but does not offer a satisfying alternative view. This similarity is meaningful and presupposes a firm grasp of the essential features of these dialogues.⁸

Before focusing on these features, it is worth noting that due to the dialogue format enacted by various characters but never by Plato himself, it is not always easy to identify the views expressed by the characters as belonging to these historical personalities, most notably Socrates, or Plato himself (Frede, 1992). That is, given the fictitious nature of these dialogues (there seems to be no straightforward criterion to maintain whether Plato depicts some authentic encounters between Socrates and numerous figures or whether the characters in the dialogues, including Socrates, perfectly match the historical personalities, i.e., the real Socrates or, for instance, the real Thrasymachus), there is no warrant for claiming that the articulated views belong to Plato or other people seen in dialogues (Frede, 1992).

The commonly held view is that at least in certain dialogues, the character of Socrates is there to present Plato's views, while in others he is closer to the historical Socrates.⁹ The problem concerning the *Republic* is that we find Socrates both in Book I and the rest of the work. If there is indeed a difference between Book I and the rest, we should be cautious about the role played by Socrates. Moreover, if Annas (1981) is right when she says that Book I is a dialogue whereas the rest is mostly a monologue, this contrast between Book I and other books must serve a purpose.¹⁰ This contrast, I believe, indicates that Plato does not fully abide by any of the views stated in Book I, including those expressed by Socrates. The reason is that Plato argues for his own views in detail in the following books, where we find Socrates almost in the role of an instructor or even a theoretician who articulates Plato's views. The question concerning whether the views presented in Book I belong to actual people does not undermine the book's value and purpose. What is crucial is the views themselves and probably the group of people each of these characters come to represent.

⁸ Aygün (2018) rightly points out that Plato consistently and purposefully preferred the dialogue form for producing philosophical works. He argues that any reading of Plato that fails to recognize the pivotal role of the dialogue form in Plato's philosophizing is bound to be invalid given Plato's explicit preference.

⁹ The problem addressed here concerning whether Plato faithfully represented the historical Socrates in his dialogues is part of the famous "Socratic Problem". Our information about the historical Socrates comes from a variety of texts predominantly by Plato but also by Aristotle, Aristophanes, and Xenophon. This raises the question, "What was the historical Socrates really like?" since it is a formidable challenge to distinguish the historical Socrates from the literary character of Socrates in these texts given that the authors of these texts did not intend to portray the historical Socrates accurately, but rather mostly use the character of Socrates "as a kind of mouthpiece through which the author is advancing some agenda of his own that had little or nothing to do with the historical Socrates" (Brickhouse & Smith, 2000, p. 15). Guthrie (1971) argues that "there is, and always, will be a 'Socratic problem'" in as much as we are left with no written work by Socrates himself (p. 6). See Brickhouse and Smith (2000) for an evaluation of the representations of Socrates by Aristophanes, Xenophon, and Plato, respectively (pp. 33-49).

¹⁰ Kahn (1993) characterizes the contrast between Book I and the rest of the books by describing Book I as "polemical, as in earlier works", whereas the rest as "didactic, as in later dialogues" (p. 134).

We can now return to the features of Socratic dialogues. In these dialogues, including Book I, the crossexaminer, i.e. Socrates, who employs the method of *elenchus*, is presented as defending no particular position, but rather as challenging the initial views of a certain respondent, leading him (the respondent) to contradict himself based on some other beliefs he “sincerely holds and is unwilling to abandon” by constantly raising questions and eventually showing that these initial views cannot be true in light of these sincerely held beliefs (Reeve, 2004, p. xi) and that he, therefore, has an inconsistent set of beliefs (Brickhouse & Smith, 2000).¹¹ In other words, these dialogues are *elenctic* in the sense that Socrates questions “whether the respondent on a given subject matter has any claim to authority, to knowledge, to expertise” (Frede, 1992, p. 211). Furthermore, these dialogues are *aporetic* in the sense that the issues discussed by Socrates and his respondents remain unresolved, the respondents’ authority and opinions about the subject matter of the discussion are proven to be wrong and the respondents cannot continue discussing it, yet no positive alternative is offered by Socrates instead. The main conclusion drawn therefore is that being knowledgeable about the thorny subject matters discussed in these dialogues and becoming an expert on these matters is quite an ambitious task, in which most people fail. This difficulty has a special significance.

Beliefs about these subject-matters, like virtue, reality, justice, evil, do not form relatively small, isolated clusters; they form sheer endless chains which, and this is of equal importance, determine, or help to determine, our whole life and the life of the society we live in (Frede, 1992, p. 215).

Such fundamental ethical matters deeply shape our lives and societies. And yet, (the presumable Athenian) people usually have false beliefs about these matters. Therefore, the wrong beliefs must first be eliminated and only then replaced by new ones, which have resulted from a rigorous (philosophical) investigation. From this standpoint, a revision and refinement of these commonly held beliefs may result in a (hopefully positive) change in the way people live. I am inclined to think that this is exactly what Plato aims to accomplish in the *Republic*. In line with the *elenctic* and *aporetic* natures of his earlier works, Plato employs Book I as an opportunity for Socrates (or rather for himself) to question and even perhaps disprove the views held by Cephalus, Polemarchus, and Thrasymachus, respectively, thus revealing the ineptitude of the beliefs held both by common folk and self-styled experts like the sophists (or intellectuals in a broader sense).¹² Such commonly held views are more often than not false and fallacious, or at best misleading and not well-grounded. By instructing people

¹¹ See Irwin (1995, pp. 17-20), Benson (2002), and Brickhouse and Smith (2002) on Socrates’ method of *elenchus*.

¹² Reeve (2004), confirming these points, argues that the *elenctic* nature of Socratic dialogues serves the crucial overarching purpose of “moral reform” (so, this is not peculiar to Book I, nor is to the *Republic*) (p. xii). This is because “Socrates believes that, by curing people of the hubris of thinking they know when they do not, leading the *elenctically* examined life makes them happier and more virtuous than anything else” (Reeve, p. xii). Penner (2008) seems to agree on this point for he claims that according to Socrates, “*only philosophical dialogue* can improve one’s fellow citizens” (p. 164, original emphasis). In a similar vein, Scott (1999) states that Socrates discussed philosophical issues with his respondents mainly with the intention to morally better not only his respondents but also himself.

in these subject matters, such as fairness, Plato aims to reorganize the *polis* accordingly because, as it can be seen in the rest of his work, “[h]is ideal person is dedicated to a social ideal, and identified with a social role” (Annas, 1981, p. 2). Once one provides people with some cogent reasons and arguments as to why their beliefs are mistaken and reforms their beliefs about fairness (remember its connection with people’s acts and behaviors, and relations with each other) by proposing convincing alternatives, one can create a fair society and a fair state. In this respect, there is a significant common ground shared by the cross-examiner and the respondent and, in turn by the author (Plato) and the (presumable Athenian) reader, within which Plato’s works, including Book I of course, “are supposed to teach us a philosophical lesson” (Frede, 1992, p. 219).

It is worth noting the specific socio-cultural milieu in which Plato wrote the *Republic*, with the explicit aim of bringing about positive changes through the revision and refinement of commonly held beliefs. First and foremost, the intellectual atmosphere of fifth-century Athens witnessed a clash between traditional values and a rising relativism and skepticism targeting both cultural and moral norms. As intellectuals began to question traditional values, they paved the way for moral skepticism and relativism and “replace[d] the question of how to live a good life with the question of how best to get on in the world” (Annas, 1981, p. 8). Plato did not endorse these trends and was in search of disproving them. He wanted to argue for moral objectivism but was aware that the dissatisfaction among these intellectuals was not altogether unfair, groundless, and pointless. So, “[t]raditional confidence in traditional values is to be re-established” (Annas, 1981, p. 8). This seems to outline Plato’s overarching project well.

With this aim in mind, by having Socrates talk, Plato first shows some problems with the traditional views prevalent among Athenians and demonstrates the unsatisfactory sides of the accounts of fairness presented by Cephalus and Polemarchus. Accordingly, Book I, where wrong beliefs are expected to be eliminated, can be considered a first step in Plato’s overarching project. I will not examine these accounts or Socrates’ objections against them in full. Rather, I will examine them in the context of what the concept of fairness is not.

4. Cephalus and Polemarchus on Fairness

Cephalus’ response to the question “What is fairness?” is basically a set of actions including, but possibly not limited to, “speaking the truth” and “giving back what is borrowed” (Socrates needs to paraphrase Cephalus’ words as they are not direct or to the point) (331c). Socrates easily rejects this account by showing that although under certain circumstances a particular fair act can be identical to a particular act of giving back what is borrowed, under other circumstances, it is not fair to give back what is borrowed. For example, when some weapons are borrowed from a friend, even if he asks, it will not be fair to give them back if he becomes mad (331c-d). This divergence suggests that a fair act and the act of giving back what is borrowed are not type identical which means that what Cephalus suggests cannot be the definition or ultimate characterization of fairness.

Cephalus' response may be poor, and Socrates' objection simple but nevertheless, both the response and the objection show two important things. First, we should note that Cephalus, in fact, does not say that whenever the owner demands what is borrowed back, one should return it immediately. The timing of returning it may vary, for instance, one may wait until the owner recovers from madness, but ultimately, one must return what has been borrowed. Socrates is right that Cephalus' account is poor, but he is not being fair to Cephalus because he distorts his collocutor's words. This flaw in Socrates' objection can be interpreted as a "Platonic gesture" which is, according to Aygün (2018), a moment in a dialogue where the dramatic and argumentative aspects of the dialogue intervene with one another (pp. 81-82). He claims that in a dialogue where the notion of fairness is examined in depth, if one of the characters is unfair to another character, this unfair behavior is a Platonic gesture, which signals that a discussion concerning fairness cannot be pursued in isolation from the collocutors. In this light, when a collocutor commits unfair behavior in a discussion concerning fairness, his behavior creates the impression that the presupposition that one should possess an adequate understanding of what fairness is to articulate one's opinions about fairness is not satisfied, that is, this collocutor lacks such an understanding. So, the nature of Socrates' objection might illustrate Plato's own dissatisfaction with Socrates' position and some of his views or the manner in which he argues for these views. Moreover, Aygün (2018) thinks that in this way the reader is encouraged to reflect on and scrutinize the views articulated by the collocutors instead of passively following an abstract, theoretical discussion.¹³ If the reader is supposed to learn a philosophical lesson from the dialogue, such encouragement can serve as a (didactic) facilitator.

Second, Cephalus is an ordinary but rich old man whose conception of fairness is limited to performing certain actions and obeying certain rules. He claims that his wealth helps him to pursue a fair life and is quite complacent, but his conception of fairness is so limited that he is not concerned at all about "the kind of person" he is (Annas, 1981, p. 20). However, fairness cannot be reduced to the mere chronicling and/or performance of some actions.¹⁴ On the contrary, it is what leads one to perform fair actions.

¹³ According to a certain approach to the interpretation of Plato's dialogues, these dialogues are produced so as to encourage the reader to pursue her own philosophical investigation concerning the subject matter of a given dialogue (Gill, 2006). Sedley (1996) mentions a similar way of interpreting Plato's *Theaetetus* due to Platonist commentators of antiquity according to which the dialogue itself exemplifies a philosophical (midwifery, in other words, maieutic) method that aims to encourage the reader to form her own opinions concerning the subject matter of the dialogue. See also Sayre (1992) and Leigh (2007) on this method.

¹⁴ Another possible reading of Cephalus' response might be that Cephalus chronicles a set of actions with a view to showing what is common (if anything at all) to all these actions or the agents of these actions, that is, it is perfectly possible that Cephalus in fact "gives examples and intends them to be taken in a particular way", i.e., inviting Socrates to see what is common (Wittgenstein, *PI*, §§71-72). After all, giving examples in this way and with such an intention can be a valid way of explaining a concept, such as fairness and Wittgenstein (*PI*, §71, original emphasis) argues that "giving examples is not an *indirect* way of explaining — in default of a better one", e.g., providing a full-fledged definition. I nevertheless said that Cephalus' account cannot be the definition of fairness because even if it is a proper explanation of what fairness is, it is still not the *kind* of explanation that Socrates seeks given his (and possibly Plato's) obsession with definitions as the sole means of explanation of concepts. The underlying assumption behind this obsession

For all his ignorance, Cephalus maintains that being fair is in fact beneficial because, otherwise, one will be punished (presumably in his afterlife). Here, the crucial point is that the motive behind Cephalus' eagerness to be fair, namely his fear of punishment, is not satisfactory. On the face of it, Cephalus' motive implies that if there is no punishment for unfairness, one does not need to be fair. Or if one's benefit from being unfair exceeds the harm one receives from being punished, one can prefer to be unfair. If being fair is beneficial for someone (also in one's lifetime), Plato needs to demonstrate that this is true yet for a different reason than Cephalus'; otherwise, he cannot re-establish the traditional understanding that fairness is beneficial.

Polemarchus gives a somewhat more sophisticated and general account than Cephalus' but relies on and recites the poet Simonides (or he claims that Cephalus relies on Simonides, and he builds on Simonides' words). He first says that fairness is "giving back what we owe to each other" (331e). Then, with the help of Socrates, he revises his account and says that fairness is "benefiting one's friends and harming one's enemies" (332d). As Steadman (2011) illustrates, this view was shared by others or seen in other works and "was part of popular Greek morality" (p. 19).¹⁵

I will not consider each of Socrates' counterarguments and will mention only the ones I find relevant to the current essay. In a nutshell, Socrates claims that for helping one's friends to be a fair act, these friends must be good people and for harming one's enemies to be an unfair act, these enemies must be bad people, but given our fallibility, we may mistakenly think that a friend of ours is a good person while he is actually not, which is tantamount to believing that it is fair to benefit someone bad (334c-e). Socrates thereby shows that Polemarchus contradicts himself because it is obviously not fair to benefit a bad person (or equivalently harm a good person).

In the course of Socrates' elenchus, Polemarchus eventually acknowledges some contradictions with his initial position. The points that he concedes to Socrates stem from his own genuine beliefs, which he is unwilling to abandon.¹⁶ For instance, he sincerely

seems to be that, as Brickhouse and Smith (2000) neatly state, "Only if one knows the definition of some quality (F-ness) can one know anything about F-ness or F-things, including whether any instance of F-ness is really an instance" (p. 100). Thus, Socrates wants his respondents to provide him with an explanation that renders one able to judge whether any particular instance is an instance of the concept in question, say, fairness, but not a few actual instances of this concept. See Brickhouse and Smith (2000, pp. 99-120) on the Socratic priority of definitions, Wolfsdorf (2003) on how Socrates quest for definitions, and Ben-Yami (2017) on Wittgenstein and the Socratic/Platonic view that definitions are the sole explanations of (meanings of) concepts.

¹⁵ For instance, in *Meno*, Meno says in response to Socrates' question concerning what virtue is: "It is not hard to tell you, Socrates. First, if you want the virtue of a man, it is easy to say that a man's virtue consists of being able to manage public affairs and in so doing to *benefit his friends and harm his enemies* and to be careful that no harm comes to himself..." (71e-72a, my emphasis, trans. G. M. A. Grube, 1997).

¹⁶ Vlastos (1994) argues that Socrates requires his respondent to "say what you believe", that is, Socrates does not intend to force his respondent to agree with him on the points he makes just for the sake of agreement without genuinely endorsing them while they are discussing, but rather he encourages his respondent to affirm the points that this respondent himself does consider to be true (p. 7). See, e.g., Book I, 346a.

believes that it is unfair to harm good people. Instead of abandoning this belief, he abandons (or modifies, as will be explained below) the one he initially held, namely that fairness is to benefit friends and harm enemies. So, through examination, Socrates helps him to see that some of his beliefs cannot be held simultaneously with his other beliefs. However, one concern might be whether there exists an established criterion for eliminating which of these beliefs that one cannot hold simultaneously in case of inconsistency. Can holding a belief sincerely be a criterion? As Reeve (2004) aptly notes:

Socrates must be presupposing, therefore, that some of Polemarchus' sincerely held ethical beliefs [about fairness] are true, since inconsistency with false beliefs is no guarantee of falsehood. The problem is that there seems to be little reason to accept this presupposition (p. xiii).

Reeve argues that just because a belief contradicts another belief, we cannot say that one of them must be true. To illustrate, one cannot (or should not) believe that the surface of a table is all red and also that it is all yellow. Conceivably both of these contradicting beliefs can be wrong if the surface is, say, black. In other words, just because two beliefs are contradicting, we cannot safely conclude that one of them must be true. So, he claims that for inconsistency to be a criterion for the elimination of *merely* some beliefs and maintenance of others, Socrates must presuppose that other beliefs are true, and these beliefs are the ones that are sincerely held by Polemarchus, or any respondent. However, Reeve finds this presupposition almost groundless. I disagree.

The agent has only to reflect on what a belief is to appreciate that most of his basic beliefs are true, and among his beliefs, those most securely held and that cohere with the main body of his beliefs are the most apt to be true. The question 'how do I know my beliefs are generally true?' thus answers itself, simply because beliefs are by nature generally true (Davidson, 2006, pp. 237-238).

Davidson thinks that if a certain belief is securely held by someone and coheres with more fundamental beliefs, this particular belief has a higher probability of being true.¹⁷ Socrates seems to share a similar view and favors the belief held more securely or sincerely by Polemarchus over the one that Polemarchus is ready to abandon, which is therefore a belief that is held less securely and coheres less with the more fundamental ones.¹⁸ If his belief that fairness is to benefit friends and harm enemies was held more securely and received more support from the rest of his beliefs, then Polemarchus would have kept this belief and rejected the belief that it is unfair to harm good people. But he did not. So, in light of Davidson's view, Socrates and Polemarchus appear to be justified to a fairly large extent in eliminating the beliefs that were held less securely and sincerely in case of an inconsistency among Polemarchus' beliefs.

¹⁷ Very roughly, we can consider coherence as mutual support among beliefs. Two consistent beliefs may not cohere. For example, it is dubious whether a belief that 3 is a number and a belief that red is a color cohere or not. However, if two beliefs are inconsistent, such as a belief that 3 is a number and a belief that 3 is a color, they presumably do not cohere.

¹⁸ I simply assume that there is not much (if any at all) difference between securely and sincerely held beliefs.

It may be beneficial to ponder over the method of elenchus a bit further. However plausible this method might appear from this Davidsonian viewpoint, we should admit that it has certain limitations. If a particular belief does not cohere with the main body of beliefs, what can at most be said is that it is likely to be false, but in spite of this likelihood, it can still be true. Accordingly, what this method can at most achieve is the elimination of a particular belief that tends to prove false, compared to the remaining ones that an agent holds more sincerely and securely in a given set of beliefs, which are more likely to be true. (In a similar vein, we should notice that an agent may not know which subset of a given set of beliefs contains all and only the true beliefs, or, in other words, she may not know exactly which of these beliefs forming a coherent set of beliefs are true. That is, even if a particular belief does cohere with the main body of beliefs, an agent cannot ensure that that very belief is true. She can at most say that it is likely to be true.) These considerations seem to suggest that Socrates' method, from a Davidsonian viewpoint, cannot be employed in the establishment of the truth or the falsity of a particular belief with full warrant.¹⁹ Having sufficiently understood the rationale of Socrates' (cross-)examination, we may now return to his discussion with Polemarchus.²⁰

Polemarchus subsequently modifies his account: one must benefit (harm) his friend (enemy) "provided that he is good [bad]" (335a). Socrates then moves on to claim that fairness cannot involve harming even if the one who is to be harmed is a bad person. For him, fairness is a sort of human excellence or virtue, and when people are harmed, they become worse in terms of their excellence or virtue and become unfair as a result. However, people cannot use fairness to bring about its opposite, just like a horse trainer cannot make people unsuitable for riding using his horse training (i.e., his craft or skill), therefore, Polemarchus' account is false (335b-c), despite its popularity. Moreover, Socrates thinks that a fair man is not supposed to harm others at all since a good man is not supposed to harm people just like "dryness [is not supposed] to wet, but the

¹⁹ The problem addressed by Reeve (2004) above in the text is the notorious "problem of elenchus". Vlastos (1994) writes: "What Socrates in fact does in any given elenchus is to convict *p* of being a member of an inconsistent premise-set; and to do this is not to show that *p* is false but only that either *p* is false or that some or all of the premises are false. The question then becomes how Socrates can claim...to have proved that the refutand is false, when all he has established is its inconsistency with premises whose truth he has not tried to establish in that argument: they have entered the argument simply as propositions on which he and the interlocutor are agreed. This is the problem of the Socratic elenchus..." (pp. 3-4, original emphasis). I am, on the other hand, inclined to believe that, according to the account of elenchus I offered, elenchus is never meant to show that *p* is false. Vlastos has definitely a point: Socrates shows only that his respondent simultaneously holds inconsistent beliefs. Given that some of these beliefs must be abandoned as the belief that *p* is inconsistent with the others, Socrates and his respondent have to decide which of these beliefs must be abandoned. As Vlastos notes, they basically favor the ones about the propositions they are in agreement on, which are, I think, the beliefs that the respondent holds more securely and sincerely, and therefore they abandon the belief that *p*. So, according to the account of elenchus I offered, the purported problem of elenchus simply dissolves as the employer of this method never claims to have proved that *p* is false.

²⁰ Cf. Brickhouse and Smith (2000) who, in reply to the problem of elenchus (see fn. 18), defend an "inductivist" account of elenchus according to which previous philosophical discussions in which Socrates took part taught him which belief(s) must be eliminated (pp. 87-89) and Doyle (2010) who argues that contra Vlastos (see fn. 18), there is no problem of elenchus and provides another Davidsonian approach to the method of elenchus.

opposite” and that a fair man is a good man and concludes that “in no case, it is fair to harm anyone” contra Polemarchus (335d-e).

With this answer, Socrates shows that fairness is not a principle or an imperative that governs our actions but something internal to a human, namely an excellence or virtue. Here, it might be fruitful to reflect on the notion of virtue in more detail. The Greek notion translated as “virtue” is *aretē* (ἀρετή), which is not limited to morality, or even human beings, but includes presumably all entities. It is sometimes translated as “excellence” in the sense that it is the quality that makes something an excellent instance of the type of thing it is an instance of. There is no counterpart of this notion in English, and it may seem that Socrates’ position is stillborn, as the extension of the notion includes qualities of non-human beings. It is important to note that this problem did not arise from the perspective of an ordinary Greek. That is, the way Socrates uses *aretē* is compatible with the way it was used in the ordinary (Greek) language, where the word, *aretē*, “is at home” (Wittgenstein, *PI*, §116).

Having said that, I am not claiming that Socrates’ view that fairness is a virtue is by definition free from error. That is, upon philosophical reflection, his view might prove to be erroneous. Still, it seems reasonable that fairness is a virtue but the sense in which it is a virtue should be clarified. Socrates uses the example of dogs (335b) and talks as though the virtue of dogs is what makes a dog a good dog. Thus, the sense Socrates has in mind is apparently not moral, provided that he does not attribute morality to animals. In fact, he is not required at all to conceive of fairness as a moral virtue given the broader meaning of the original Greek term.²¹ However, even then, it is far from obvious why fairness should be a human virtue (but not a human vice, for instance, or even none of these two) and one must accept this without questioning. If fairness is not considered a moral virtue *per se*, one could claim that the ultimate human virtue is, say, rationality and if it clashes with fairness, one must pursue his reason. (This line of reasoning is similar to that of Thrasymachus which will be discussed in the next section.) To dispel and avoid such counterarguments and criticisms, Plato needs to show that fairness *qua* virtue does not or cannot clash with rationality *qua* virtue. We can now return to Socrates’ answer.

Socrates’ answer reveals that he in fact considers fairness as a craft or skill. Given that he sees fairness as both an excellence or virtue and a craft or skill, we can say that for Socrates, an excellence or virtue is a craft or skill. Penner (1973) acknowledges this point and states that “on the Socratic view it is also the case that virtue is an art or skill” (p. 149).²²

²¹ Still, Vlastos (1994) notes that despite the fact that “[f]or ‘moral’ Socrates has no special word”, Socrates’ investigation is a moral one (pp. 6-7) and adds that “in expounding Socratic doctrine he [Socrates] uses ἀρετή [*aretē*] to mean ‘moral virtue’” (fn. 25).

²² See Irwin (1995, pp. 68-70) on Socrates on the relation between crafts and virtues.

Although one may find the craft or skill analogy²³ (i.e., Socrates' move to draw similarities between virtues and crafts or skills or equate virtues with crafts or skills) misleading for various reasons, I do not believe that the term *technē* (τέχνη) creates a particular problem since it means "skill", "art", and "craft". From our perspective, it seems problematic to think that fairness is a *craft*. However, I think, that for a Greek this term is not composite (A+B+C), but rather inclusive ABC, that is, it is we who divide it into subcomponents as we do not have a concept perfectly corresponding to *technē*, so we use more than one concept to render it into English. This is why the claim that fairness is a craft seems quite unreasonable or odd. Apparently, this claim would not have seemed as such to a Greek, otherwise, Polemarchus would have presumably denied this claim immediately. On the contrary, he sees Socrates' point and follows the steps Socrates takes in the course of their discussion though he grants this analogy for the sake of Socrates' arguments without genuinely endorsing it.

The mention of crafts and skills has further significance. Annas (1981), neatly defines a craft or skill as "an organized body of knowledge of the ways to achieve a certain end" and adds that it is something "impartible" (p. 25). This may imply that those who have such knowledge can impart it to others. That is, people can undergo training to acquire any skill or knowledge and come to possess some skills, including fairness.²⁴ Without any doubt, training or education is a crucial topic and Plato devotes a significant role to it in the rest of his work.²⁵

Having said that, a skill is *prima facie* different than a psychological state. So, if Plato is to give a novel account of fairness as a psychological state, the view that fairness is a skill can hardly be the view Plato will argue for in the rest of the *Republic*. As Reeve (1985) observes, Plato does not use this craft or skill analogy in the rest of the *Republic*. If so, this is a disagreement between Plato and Socrates and can be seen as an objection to Socrates; in fact, "the very arguments of the dialogues in which Socrates is made to be the main speaker also reflect some of that criticism [of Socrates]" (Frede, 1992, p. 205).

Furthermore, this disagreement may also be rallied to support the claim that there are in fact two Socrateses in Plato's dialogues in general and in Book I and the rest of the *Republic* in particular.²⁶ Socrates in Book I seems to be closer to the historical Socrates, while in the rest, he serves as Plato's "mouthpiece" for Plato's own views (Reeve, 2004;

²³ The use of the skill analogy in the discussions concerning virtues is not peculiar to Socrates, rather it is quite prevalent among ancient philosophers (Dougherty, 2020).

²⁴ See Penner (2008) on the question concerning whether virtues, which are crafts or skills according to Socrates, are impartible.

²⁵ Reeve (2004) touches upon the relationship between education and Plato's famous cave allegory (pp. xiv-xv). See Aygün (2015) for a phenomenological reading of the cave allegory from the perspective of the prisoners with an emphasis on the notion of education. See also Storey (2022).

²⁶ The consensus among the analytically oriented scholars seems to be that the character of Socrates in Plato's early (Socratic) dialogues is a faithful representation of the historical Socrates as well as, possibly, in Book I of the *Republic* (Wolfsdorf, 2019).

Lane, 2008).²⁷ (Perhaps this more-Socratic Socrates of Book I may be seen as Plato's tribute to his teacher's influence on his early works.²⁸)

Overall, the discussions between Socrates and his two collocutors, Cephalus and Polemarchus reveal that a behavioralist approach falls short of capturing the nature of fairness as fairness is not exhausted in following certain rules and performing certain actions. It is rather something internal (an excellence or virtue according to Socrates). This can be considered to be preliminary to Plato's own account of fairness: "as a matter of not the performance of certain defined actions, but of the state of a person's soul" and "a matter of knowledge, not of blindly following convention" (Annas, 1981, p. 34). The second point signals that Plato wants to place moral objectivism on firmer grounds, in this way he may hopefully contribute to alleviating dissatisfaction with the traditional view.

5. A Tough One: Thrasymachus

Then, Thrasymachus joins the conversation. He is a much more serious opponent with dangerous views, and it is often claimed that the other books are written in response to his philosophy or the kind of philosophy that his philosophy exemplifies (Annas, 1981; Reeve, 2004).

²⁷ See Aygün (2018) and Mulhern (1971) for arguments against the "mouthpiece view". Aygün, echoing Mulhern, argues that the attribution of the views expressed by the characters of a work (e.g., the *Republic*) to the author of that work (e.g. Plato) is a logical mistake. He also questions the tendency among scholars to attribute the views of only some of the characters (e.g., the views of Socrates but not Thrasymachus or Glaucon) to the author and accuses this tendency of being arbitrary. This is a legitimate objection, and I agree with Aygün that it does not deductively follow that a writer holds the views that she has her characters express. However, I am inclined to think that we can come up with abductive (i.e., inference to the best explanation) arguments in favor of the claim that Socrates, in the *Republic* except Book I, serves as Plato's "mouthpiece" for Plato's own views. I do not have enough space to develop such an argument here.

²⁸ Some scholars argue that Plato's philosophy consists of developmental stages and that the earliest stage is considered to be Socratic in the sense that the dialogues written during this stage faithfully display "the philosophy of the historical Socrates" (Wolfsdorf, 2019, p. 980). In this regard, Book I is akin to the dialogues written in this stage. Yet, Gill (2006) classifies Book I as one of the middle dialogues in which Plato does not restrict himself to displaying the philosophy of the historical Socrates, instead he exceeds the thought of the historical Socrates by preserving the philosophical kinship with the historical Socrates. However, unless this is not a claim only about the periodization of Book I, which does not seem so, if, as noted previously in the text, Plato argues for his own views in detail in the following books, it is dubious whether he would feel the need, while writing Book I, to exceed the views of the historical Socrates. That is, it is not clear to me why Plato would have bothered to develop and offer new views in conjunction with the ones belonging to the historical Socrates if he was going to replace them or offer some other new views instead in the following books. Moreover, on most points, e.g., being elenctic and aporetic, Book I resembles the other early Socratic dialogues (Cooper, 1997, p. 971), but this issue requires a detailed comparison of Book I with the other dialogues, which is beyond the scope of this essay. See Kahn (1993) on some close similarities between Book I and the earlier Socratic dialogues (p. 135). See Cooper (1997), who argues that we simply lack evidence to hold a clear-cut periodization as often held in the literature, for arguments against the chronicling of Plato's dialogues based on the abovementioned view that Plato's philosophy consists of developmental stages (pp. xii-xviii).

Scholars' opinions differ as to what Thrasymachus' real account is. This is because he first claims that "fairness is nothing other than the advantage of the stronger" (338c) but then reformulates his position as "fairness is the good of another one" (343c). The first thing we should notice is that he does not mention only some purportedly fair actions, but rather he provides a proper definition that displays what is common to all fair acts (Beverluis, 2000, pp. 224-225). This fact seems to imply that Socrates is now facing a more powerful opponent compared to the two previous.

To explain his position, Thrasymachus considers various *poleis* where legislation promotes the benefits of the rulers, who are in power and are identified as "the stronger ones". His account is therefore founded on a relationship of power between rulers and their subjects. This is important because, through Thrasymachus' account, Plato, in a sense, draws attention to the fact that as something deeply relational, fairness cannot be considered in isolation, that is, solely from an individual's perspective.

Socrates, in reply, says that every craft or skill has its object (e.g., horse training and horses, respectively) and it benefits its object; therefore, since rulers practice a certain skill (i.e., ruling) and the objects of this skill are their subjects, they benefit their subjects (341d-342e). Regardless of whether this view is true or not, one merit of it is that it preserves the insight that fairness, which is a craft or skill for Socrates, cannot be considered in isolation because this view presumes that where there is a craft or a skill, there are two parties—one who practices the craft or skill, and another person (or object) on or for whose benefit the craft or skill is about to be practiced. So, we are provided with another ground to maintain that fairness, for Plato, has to be relational.

At first glance, Socrates appears to have a point. For instance, medicine can be considered a skill that is exercised on the ill with the explicit purpose of healing them. That is, it indeed benefits the objects of medicine, not its practitioners. On the other hand, assassination can be considered another skill that requires practice for one to master it. The object of assassination seems to be the victim, and it would be implausible to maintain that an assassin seeks the victim's benefit. This observation raises the following question. Why should the (craft or skill of) ruling be similar to medicine but not assassination?

Variety in skills does not allow one to make a broad generalization, namely that all skills are beneficial to the object that they are exercised on. Socrates builds his argument on some shaky ground and takes some questionable theses for granted. However, I do not claim that Socrates is totally wrong; he might be right in maintaining that a ruler is not necessarily an exploiter (but he may very well be so) (Annas 1981, p. 51). In the course of their discussion, Thrasymachus detects similar flaws in Socrates' reasoning and arguments. In this respect, it would not be wrong to say once again that if fairness as a traditional value is to be re-established, one must do it properly and with more convincing arguments than the ones Socrates offers in Book I.

As a response to Socrates, Thrasymachus says that the relationship between rulers and their subjects parallels the relation between shepherds and sheep; the shepherds benefit

their sheep but primarily for their own interests (343b-c). He makes another important move and claims that “fairness and what is fair are actually the good of another one, [namely] the advantage of the stronger and the ruler” (343c). This claim is actually less controversial than it appears. Kerferd (1964), Nicholson (1974), and Annas (1981) agree that this claim is true only from a weak person’s standpoint. When the stronger one is the “other”, fairness is the advantage of the stronger. Otherwise, including the stronger one’s standpoint, the ultimate characterization of fairness is the good of another one.²⁹ It is plain that Thrasymachus’ account is so dangerous for Plato’s purposes that, among these three scholars, the consensus is that the rest of the books are written so as to provide a reply to this account, which equates being fair with prioritizing someone else’s advantage or benefit over one’s own. In other words, once one pursues one’s own benefit, one acts unfairly.

For Thrasymachus, the ultimate end of acting unfairly is being a tyrant who is in a sense stronger than everyone and rules them and simultaneously pursues his own advantage (344a-b). Indeed, Thrasymachus says that someone who commits tyranny “is called happy and blessed instead of shameful names not only by citizens but also by others who might learn by hearsay that he committed the ultimate unfairness” (344c). We can rightly say that Thrasymachus is an “immoralist” since, unlike a skeptic, for instance, he does not deny that fairness “has a real existence all right” (Annas, 1981, p. 37). On the contrary, he does believe fairness has a real existence but thinks that fairness is not worth pursuing. That is, from his perspective, fairness is not beneficial for the people themselves, so it is more rational to be unfair and prioritize one’s own benefit.³⁰

Another crucial point Thrasymachus makes, knowingly or unknowingly, is that what fairness is and whether it is beneficial or not for the people are so tightly interwoven that it is almost inconceivable to think of one without the other (Annas, 1981). Thrasymachus considers fairness “a noble naiveté” and unfairness as “prudence” (in response to Socrates’ question concerning whether fairness is a virtue or an excellence), reaffirming that acting fairly is not quite rational (348c).³¹ This view, I believe, must be seriously addressed by Plato if he is to show that fairness is favorable.

The debate between Socrates and Thrasymachus is long, and I prefer to briefly mention a few other points crucial to the rest of Plato’s work. As opposed to Thrasymachus, Socrates claims that unfairness is not beneficial for it “will render one unable to act by rebelling and not being of the same mind with himself, then [will make him] both his

²⁹ Needless to say, this point about Thrasymachus’ account of fairness requires a more detailed discussion which is beyond the scope of this essay.

³⁰ See Chappell (1993) on the question concerning whether Thrasymachus makes a descriptive claim, namely that those who act unfairly prioritize one’s own benefit, or a prescriptive claim, namely that one ought to do what is unfair. Chappell argues that Thrasymachus’ claim is a descriptive one. I do not opt for either option and will not address this issue because regardless of whether he makes a descriptive or a prescriptive claim, in either form, his claim is so detrimental to Plato’s purpose that Plato needs to disprove it in the following books, and it is sufficient to highlight this need for the current essay.

³¹ The Greek term translated as “prudence” is *euboulia* (εὐβουλία). Chappell (1993) translates it as “practical intelligence” (p. 9), which can be a better alternative.

own enemy and enemy of fair ones" (352a), that is, unfairness will end up with an "internal conflict" (Annas, 1981, p. 53). To illustrate, "a city, an army, robbers" cannot succeed if their members treat each other unfairly because unfairness stirs up hatred and creates friction among the people and consequently divides them into rival groups; when an individual is unfair, the same things will happen within himself (351c-e). However, if, say, denizens of a city manage to be unfair to one another and benefit from it, they will probably continue to do so. After all, a tyrant, whom Thrasymachus idolizes, is someone who manages to become completely unfair and benefits from it. If Socrates were right, in other words, if unfairness created the same problems within the individual, a tyrant would not be able to act and therefore could not become a tyrant. Yet, a tyrant *ex hypothesi* did become one in the first place. Socrates might nevertheless be right that unfairness might result in an internal conflict. However, some other well-grounded reasons are required to demonstrate that being unfair is not to one's benefit, assuming that those stated by Socrates do not succeed in this task.

Furthermore, towards the end of the book, Socrates concludes that "the fair soul and the fair man will live well, while the unfair man will badly" (353e) and that "the fair man is happy, while the unfair man is miserable" (354a). He argues that everything is supposed to have a function which can be characterized as a duty or an aim that something must fulfill (353a).³² Each function, according to Socrates, comes with a certain virtue without which nothing can perform its function properly (353b-c). As a further claim, he thinks that the soul's function is living, and the accompanying virtue is fairness. Therefore, provided that a man or his soul has this virtue, "the fair soul and the fair man will live well, while the unfair will badly" (353e), and living well makes one happy (353e-354a).³³ In other words, one cannot be happy unless one is fair because one cannot live well when one does not possess the accompanying virtue, namely fairness.

However, it is far from obvious why fairness should be the relevant virtue that is required for one to live well even if we grant that living is the function of the soul. Why, for instance, not rationality? Again, if rationality suggests pursuing one's own benefits as Thrasymachus suggests, then to survive and thrive, rationality can be a more appropriate virtue via which the soul functions well. Yet Thrasymachus does not state a similar counterargument, despite believing that fairness does not contribute to one's thriving as one does not benefit from it (Chappell, 1993, p. 8). It is worth noting that, towards the end, Thrasymachus ceases arguing against Socrates. He now only affirms what Socrates says and gives the responses Socrates wants him to give. Socrates takes his own philosophical views as commonplace and uses them as premises while arguing against Thrasymachus and reaching a conclusion.

³² The Greek term for function is *ergon* (ἔργον). Annas (1981) explains the term as "what a thing does qua a thing of that kind" (p. 54) and Irwin (1995) explains it as the "essential activity" of something (p. 179).

³³ Socrates claims that he and Thrasymachus agreed that fairness is the soul's virtue. However, as also Annas (1981) points out, there is no part in the dialogue confirming Socrates' claim. This inconsistency on Socrates' part would have been obvious to the reader, making it perhaps another instance of a Platonic gesture.

Putting aside similar concerns as to whether fairness is the accompanying virtue, we can conclude that, from Socrates' standpoint, it is best to pursue fairness because fairness is more beneficial than unfairness. This is the view Plato intends to argue for in the rest of the *Republic* primarily because he notices the charm of Thrasymachus' immoralist account and also because he notices that Socrates' arguments against Thrasymachus' immoralist account are not satisfactory; after all, Thrasymachus masquerades as the defeated side of this debate, nonetheless, he is not convinced at all by Socrates' arguments (Annas, 1981).³⁴

We should not therefore confuse Thrasymachus' unwillingness to carry on resisting Socrates with a possible concession to Socrates' points or an abandonment of his own beliefs; in fact, it would not be wrong to assert that "Thrasymachus remains doggedly unconvinced" during the whole discussion between him and Socrates (Scott, 1999, p. 24). In this light, it can be said that Socrates, in the course of his discussion with Thrasymachus, could not employ his method of elenchus as neatly and successfully as he did in the course of his discussions with Cephalus and Polemarchus, respectively. After all, only the latter two are convinced by Socrates and abandon their initial claims. Scott (1999) argues that Plato purposefully creates this contrast between Thrasymachus on the one side and Cephalus and Polemarchus on the other to show that "some interlocutors are so enamoured of their opinions that they will never relinquish them" (p. 25). Moreover, he claims that through this contrast, Plato aims to demonstrate that Socrates' method (i.e., elenchus), in particular, or philosophical discussion (as Socrates opts for), in general, proves to be fruitless when the respondent is someone akin to

³⁴ Evrigenis (2010) argues that Socrates' triumph over Thrasymachus is, despite appearing as a triumph, is in reality a defeat (almost like a Pyrrhic victory) and is from the very beginning meant to be a defeat, in other words, Socrates' attempt to face the challenge posed by Thrasymachus is doomed to be abortive. He claims that the discussions between Socrates and sophists like Thrasymachus are perceived "as shows of superiority in [argumentative] skill" from the standpoint of the spectators in the dialogues (and presumable readers of these dialogues): "Time and again, in Plato's works, curious interlocutors seek to find out from eye witness how Socrates performed against this or that opponent. In this case, therefore, Socrates' failure is necessary if Thrasymachus' contention that justice [fairness] is the advantage of the more powerful is to be disproved in fact [...] because if Socrates merely overpowers his opponent in argument, then in an important sense Thrasymachus will have been proven right. A defeat at the hands of Socrates would merely show that Socrates was mightier than Thrasymachus, but such an outcome would paradoxically confirm that 'might makes right'" (p. 371). In other words, Evrigenis' point is that given that Thrasymachus opines that fairness is the advantage of the stronger one, Socrates would indirectly confirm Thrasymachus if he defeated Thrasymachus by having greater argumentative skills or strength and had the last word on the matter since now he is the stronger one in this debate and what fairness is is what he advocates for. I am unsure how tenable this claim is. Although, on the face of it, Thrasymachus seems to argue that the might makes right, we saw that the ultimate characterization of fairness, according to him, is the good or advantage of another person. It is not obvious whether Socrates' having the last word directly or indirectly shows that Thrasymachus is right in claiming that fairness is the good or advantage of another one. Putting aside this controversial point as to what Thrasymachus' real account is, the major problem I observe with Evrigenis' claim is that, if, as he claims, defeating one's opponent in a discussion proves Thrasymachus' view, then Plato takes himself to a dead-end as the whole *Republic*, which is supposed to argue against Thrasymachus' views, turns out to be a very long proof of these views. That said, I agree with Evrigenis that Socrates' Pyrrhic victory has some significance since it can mayhap be interpreted as yet another instance of a Platonic gesture for Socrates on occasion is being unfair while arguing against Thrasymachus and Plato might have intended to show that by discussing unfairly or acting thusly, in a broader sense, one could not achieve much.

Thrasymachus. If he is right in his observation that Plato does not utilize the method of elenchus in the following books, this preference might illustrate Plato's own dissatisfaction with not only Socrates' position and some of his views *per se* but also with the manner in which he defends his position and argues for his views.³⁵ (After all, I argued that the method of elenchus cannot establish or reveal the truth but at most eliminates the beliefs that have a higher chance of being false, though they are not guaranteed to be so at all. Yet, from Plato's standpoint, this much is by no means sufficient; although both Socrates and Plato are in search of the truth, Socrates' method falls short of revealing it, which is unsuitable for Plato's purpose.) Therefore, a proper — not à la Socrates — argumentation is needed if Plato is to convince people that fairness is worth pursuing.³⁶

At the end of Book I, Socrates admits his mistake in that he engaged in the question concerning whether fairness is beneficial before having a clear grasp of what fairness is and suggests that without answering the latter, one cannot answer the former (354b-c).³⁷ So, the problem concerning what fairness is remains unsolved. Moreover, Socrates' last remark again reveals that these two questions are inextricably interwoven, so the subsequent books are expected to deal with these two issues.

6. Conclusion

In conclusion, in Book I, (Plato's) Socrates examines "the authority of tradition, the authority of the many, the authority of self-styled experts" (Frede, 1992, p. 217). Cephalus' and Polemarchus' views may correspond to the first two, while Thrasymachus' views may correspond to the third sort of authority. Plato knows that traditional views contain a degree of truth and validity but are so weakly defended that they can come under serious attacks from skeptics, relativists, or immoralists like Thrasymachus. Among the three, Socrates' discussion with Thrasymachus is of primary importance because, as I tried to argue in this essay, the rest of the *Republic* has been

³⁵ Gill (2006) seems to agree with Scott: "Book I shows Socrates refuting the immoralist [Thrasymachus] through *elenchus* – though leaving him quite unconvinced; Books II–X show him constructing a complex argument, combining ethics, epistemology, psychology, and politics in a quite new way that seeks to meet and answer the immoralist's substantive claims" (p. 146, original emphasis). This observation also supports the claims that Book I differs from the rest of the *Republic* and that we are faced with two different Socrateses.

³⁶ In Book II, we are presented with a critical stance toward the arguments marshaled by Socrates in Book I for Glaucon takes over Thrasymachus' view so as to receive a new response from Socrates that fares better than the one Socrates provides in Book I. Irwin (1995) argues that through Glaucon's dissatisfaction with Socrates' response to Thrasymachus, "Plato intends to provoke dissatisfaction" with this response among the readers (p. 169).

³⁷ Schofield (2008) claims, in opposition to my claim (see §3), that Book I "does not end in formal *aporia*" as Socrates and Thrasymachus agree on certain points such as a fair one lives happily but cautiously adds that this agreement is only in appearance, whereas in reality, Thrasymachus does not agree with Socrates (pp. 203–204, original emphasis). I agree with Schofield on the second point that there is no genuine agreement between Socrates and Thrasymachus. Still, I disagree with him on the first point that Book I does not end in formal *aporia* because we must not forget that the initial problem that Socrates and others grapple with is the problem of what fairness is, and this problem, as I mentioned in the text, remains unsolved as Socrates himself confesses. In this regard, Book I does end in *aporia*.

designed as a novel detailed response to the intellectualist challenge of traditional values. As such, this point concerning Book I, albeit accurate, is incomplete since it disregards the fact that Socrates' examination itself is also (perhaps indirectly) placed under examination through the articulation of some of Socrates' controversial and ill-grounded claims and certain Platonic gestures, for instance. In other words, although it is to a certain extent standardized to acknowledge that the subsequent books of the *Republic* respond to Thrasymachus, the fact that inasmuch as they respond to Thrasymachus, they also respond to Socrates is often overlooked. In this way, Plato seems to justify his search for a novel defense of what is attacked by Thrasymachus, namely the traditional values. After all, Plato might have started the *Republic* directly from Book II by having Glaucon report Thrasymachus' views to push (the character) Socrates to contemplate whether these views were accurate—"O Socrates, have you heard about Thrasymachus? For I once heard that he said..."—and then might have moved to disprove them by bypassing (the historical) Socrates' (possible) answers to the Thrasymachean challenge. But Plato did not bypass Socrates, so there must be a reason that he devoted some time to exhibiting Socrates' answers. I argued in this essay that Plato might have intended to question Socrates himself (in addition to Cephalus and Polemarchus) by commencing the *Republic* with a Socratic dialogue. In this light, Book I serves purposes similar to an introduction section of a contemporary academic essay. It presents the current literature (already existing, mutually contradictory ideas), points out the gaps in it, and poses the fundamental themes and questions to be addressed in the rest of the work.

Thanks

I would like to thank my dear professor Haris Theodorelis-Rigas for his extremely valuable comments on the earlier drafts of this essay, from which I benefited a lot. I also thank the two anonymous referees for their highly beneficial comments.

REFERENCES

- Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.
- Aygün, Ö. (2015). A Phenomenology of the Cave. Retrieved from https://www.academia.edu/40288576/2015b_Sunum_%C3%96mer_Ayg%C3%BCn_A_Phenomenology_of_the_Cave
- Aygün, Ö. (2018). Yaygın Platon Okumasının Bir Eleştirisi. [A Critique of the Standard Plato Reading]. *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* (31), 57-91.
- Benson, H. H. (2002). Problems with Socratic Method. In G. A. Scott (Ed.), *Does Socrates Have a Method?* (pp. 101-113). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Ben-Yami, H. (2017). Vagueness and Family Resemblance. In H.-J. Glock & J. Hyman (Eds.), *A Companion to Wittgenstein* (pp. 407-419). John Wiley & Sons, Ltd.
- Beverluis, J. (2000). *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brickhouse, T. C. & Smith, N. D. (2000). *The Philosophy of Socrates*. Boulder: Westview Press.
- Brickhouse, T. C. & Smith, N. D. (2002). The Socratic *Elenchos*?. In G. A. Scott (Ed.), *Does Socrates Have a Method?* (pp. 145-157). Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press
- Chappell, T. D. J. (1993). The Virtues of Thrasymachus. *Phronesis*, 38(1), 1-17.
- Cooper, J. M. (1977). The Psychology of Justice in Plato. *American Philosophical Quarterly* 14(2), 151-157.
- Cooper, J. M. (1997). *Plato: Complete Works* (J. M. Cooper & D. S. Hutchinson, Eds.). Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Davidson, D. (2006). A Coherence Theory of Truth and Knowledge. In D. Davidson (Ed.), *The Essential Davidson* (pp. 225-241). Oxford: Calderon Press.
- Dougherty, M. (2020). The Importance of Roles in the Skill Analogy. *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 17(1): 75-102.
- Doyle, J. (2010). The Socratic Elenchus: No Problem. In J. Lear & A. Oliver (Eds.), *The Force of Argument: Essays in Honor of Timothy Smiley* (pp. 68-81). New York: Routledge.
- Evrigenis, I. D. (2010). The Power Struggle of "Republic" I. *History of Political Thought*, 31(3), 367-382.

Frede, M. (1992). Plato's Arguments and the Dialogue Form. In J. C. Klagge & N. D. Smith (Eds.), *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues* (pp. 201-219). Oxford Studies in Ancient Philosophy: Supplementary Volume. Oxford: Clarendon Press.

Gill, C. (2006). The Platonic Dialogue. In M. L. Gill & P. Pellegrin (Eds.), *A Companion to Ancient Philosophy* (pp. 136-150). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

Guthrie, W. K. C. (1971). *Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.

Irwin, T. (1995). *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press.

Kahn, C. H. (1993). Proleptic Composition in the *Republic*, or Why Book 1 Was Never a Separate Dialogue. *The Classical Quarterly*, 43(1), 131-142.

Kerferd, G. B. (1964). Thrasymachus and Justice: A Reply. *Phronesis*, 9(1), 12-16.

Lane, M. (2008). Socrates and Plato: An Introduction. In C. Rowe, M. Schofield, S. Harrison, & M. Lane (Eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (pp. 155-163). Cambridge: Cambridge University Press.

Leigh, F. (2007). Platonic Dialogue, Maieutic Method and Critical Thinking. *Journal of Philosophy of Education*, 41(3), 309-323.

Mulhern, J. J. (1971). Two Interpretative Fallacies. *Systematics*, 9(3), 168-172.

Nicholson, P. P. (1974). Unravelling Thrasymachus' Arguments in "The Republic". *Phronesis* 19(3), 210-232.

Penner, T. (1973). Socrates on Virtue and Motivation. In E. N. Lee, A. P. Mourelatos & R. Rorty (Eds.), *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos* (pp. 133-151). Phronesis Supplementary Vol. I. Assen: Van Gorcum.

Penner, T. (2008). Socrates. In C. Rowe, M. Schofield, S. Harrison, & M. Lane (Eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (pp. 164-189). Cambridge: Cambridge University Press.

Plato. (1997). Meno (G. M. A. Grube Trans.). In J. M. Cooper & D. S. Hutchinson (Eds.), *Plato: Complete Works* (pp. 870-897). Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company.

Reeve, C. D. C. (1985). Socrates Meets Thrasymachus. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67(3), 246-265.

Reeve, C. D. C. (2004). Introduction. In Plato, *Republic* (C. D. C. Reeve Trans.) (pp. ix-xxvii). Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company.

Sayre, K. (1992). A Maieutic View of Five Late Dialogues. In J. C. Klagge & N. D. Smith (Eds.), *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues* (pp. 221-242). Oxford Studies in Ancient Philosophy Supplementary Volume. New York: Oxford University Press.

Schofield, M. (2008). Approaching the *Republic*. In C. Rowe, M. Schofield, S. Harrison, & M. Lane (Eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought* (pp. 190-232). Cambridge: Cambridge University Press.

Scott, D. (1999). Platonic Pessimism and Moral Education. In D. Sedley (Ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (pp. 15-36). Oxford: Oxford University Press.

Sedley, D. (1996). Three Platonist Interpretations of the *Theaetetus*. In C. Gill & M. M. McCabe (Eds.), *Form and Argument in Late Plato* (pp. 79-103). New York: Oxford University Press.

Steadman, G. D. (2011). *Plato's Republic I: Greek Text with Facing Vocabulary and Commentary*. Retrieved from <https://geoffreysteadman.com/wp-content/uploads/2012/06/platorepublic-july12.pdf>

Storey, D. (2022). The Soul-Turning Metaphor in Plato's *Republic* Book 7. *Classical Philology* 177(3), 525-542.

Thanassas, P. (2021) Justice as Happiness: *Republic* and Its Proems. In E. Kaklamanou, M. Pavlou & A. Tsakmakis (Eds.), *Framing the Dialogues: How to Read Openings and Closures in Plato* (pp. 107-139). Brill's Plato Studies Series Vol. 6. Leiden and Boston: Brill.

Vlastos, G. (1994). *Socratic Studies* (M. Burnyeat, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical Investigations* (4th ed.) (G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, & J. Schulte, Trans.). Oxford: Wiley-Blackwell. (Original work published 1953)

Wolfsdorf, D. (2003). Socrates' Pursuit of Definitions. *Phronesis*, 48(4), 271–312.

Wolfsdorf, D. C. (2019). Socrates, Vlastos, and Analytic Philosophy. In C. Moore (Ed.), *Brill's Companion to the Reception of Socrates* (pp. 973-993). Brill's Companion to Classical Reception, Series Vol. 18. Leiden and Boston: Brill.

Makale Geliş Tarihi | Received: 23.10.2024

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 29.05.2025

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

Araştırma Makalesi | Research Article

İMANA SIÇRAYIŞ, NASIL VE NİÇİN?

Umut ELDEM¹

Öz: Bu makalede Kierkegaard'ın çeşitli metinlerinde "imana sıçrayış" olarak ifade ettiği hususun olası farklı kullanımlarını tartışmaya açıyorum. İlk bölümde epistemolojik ve pratik bağlamları ayırt edebilmek adına önemli bir ayrıma odaklanıyorum: ve bir olguya ve bir kişiye iman etme arasındaki farkı vurguluyorum. İkinci bölümde bu sıçrayışın ana hatlarıyla nasıl gerçekleştiğine ilişkin bir inceleme yürütüyorum: Bu sıçrayış neye tekabül ediyor? Böyle bir sıçrayışın ön koşulları nelerdir? Bu sıçrayışta bulunmak nasıl bir karaktere sahip olmak anlamına gelir? Bu ve benzeri sorulara ilişkin cevapları ele aldıktan sonra Kierkegaard'ın özellikle Hristiyan dini için uygun gördüğü bu kavramsallaştırmayı özgürlük ve aşk kavramlarına doğru da açmanın mümkün olup olmadığına ilişkin bir tartışma yürütüyorum.

Anahtar Kelimeler: Kierkegaard, İman, Akıl, Etik, Din Felsefesi

LEAP TO FAITH, HOW AND WHY?

Abstract: In this paper, I discuss the possibility of the different usages of the notion of leap to faith that is found abundantly in Kierkegaard's writings. In the first part I focus on a significant distinction between faith-in and faith-that to differentiate between an epistemological and a practical context. In the second section I discuss the mechanism of the leap; what does the leap consist of? What are the requisite conditions for such a leap? What kind of a character ought one to perform it? These questions then led me to a discussion of whether we could envisage something beyond Christianity to which this conceptual framework might apply, and I especially focus on freedom and love.

Keywords: Kierkegaard, Faith, Reason, Ethics, Philosophy of Religion

¹ Doktor Öğretim Üyesi | Assistant Professor

Doğuş Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Türkiye | Doğuş University, Faculty of Science and Letters, Sociology Department, Türkiye.

ueldem@dogus.edu.tr

Orcid Id: 0000-0003-2507-149X

1. Introduction

In *Fear and Trembling*², Kierkegaard puts forward the notion of a ‘teleological suspension of the ethical’, through his interpretation of the story of Abraham. In *Philosophical Fragments*, he investigates the means of going beyond what he calls “Socratic rationality”. He argues that, to find eternal happiness, one must embrace the paradox of Christianity. Some commentators claim that Kierkegaard’s position, when taken seriously, is irrational and misologistic (Allison 1967: 432). Others try to bring out the “rational” in Kierkegaard by pointing to the role of understanding and imagination in relation to the paradoxical (Ferreira 1994), Westphal 1996). It is safe to assume that no matter which side you take on this debate, one of Kierkegaard’s main points is that there is more to human existence than Reason (see Evans 1989, Schacht 1973, Friedman 1982).

My goal in this paper is two-fold: the first is to understand how the concept of leap to³ faith functions in Kierkegaard’s three main texts (namely CUP, *Fragments* and *Fear and Trembling*) in order that one might understand how one is supposed to suspend the ethical⁴. As we shall see, for Kierkegaard, suspending the ethical is the requisite condition of being in faith, which can only be accomplished by a leap. My second aim concerns the practical implications of the leap to faith. I shall investigate whether the leap to faith is an ethical requirement and whether we have good reasons to think of it as such.

Let us start with the concept of faith, for it is integral to get a sense of this concept so that we might understand what suspending the ethical means. The ordinary usage of the concept of faith, cannot be restricted to the religious aspect of life. Faith can, indeed, be found in everyday contexts. There seem to be many uses of the word faith that pertain to social, political, subjective as well as religious aspects of human life. Concurrently, there are many ways in which the word “faith” is used; it can refer to a religious system (e.g. Christian faith), it can refer to a disposition or an attitude or a *state* of one’s mind.

I shall clarify this concept by proposing two kinds of uses for the concept of faith, namely faith-*that* and faith-*in*, so that we might see how Kierkegaard’s usage differs from the ordinary usage. Having “faith-*that*” points towards a strong conviction or an unshakable belief about a situation, which may or may not be directly accessible to human cognition,

² The discussions about Kierkegaard and his pseudonymous writings are beyond the scope of this paper. For the sake of simplicity I treat Climacus’s and Silentio’s writings as Kierkegaard’s own. For the sake of arguments, I will also take these writings and the arguments therein at face value; I will return to the discussion of the seriousness of these writings towards the end of the paper. As for shorthands, I use CUP for *Concluding Unscientific Postscript*, FT for *Fear and Trembling* and *Fragments* for *Philosophical Fragments*.

³ As Alastair Hannay points out in his Introduction to CUP, the notorious phrase “leap of faith” is nowhere to be found in Kierkegaard’s writings. I use this phrase to stress the point that for him, faith is not a means (something which helps along with the leap) but rather an end (something which one leaps to).

⁴ This is equivalent to getting out of Socratic rationality and any universally accepted ethical norms and rules that may follow from such rationality.

such as the existence of God; while faith-*in* implies something more fundamental about *trust, hope, and action*.⁵

Now, what does faith-*in* entail? Taken as something more than ordinary trust, faith-*in* seems to implicate a strong sense of “hope”. Having faith-*in* another person, suggests that I have a special kind of trust, which commits me to rely on that person entirely. “I have faith in you” means that one is, in some sense, *more than sure* that the person in question will be able to do what he intends to do or is required to do. But what does it mean to be more than sure? There seems to be an implication of transcendence in this phrase, a kind of “going beyond” our ordinary ways of conduct. However, being more than sure involves a risk; just because we are sure, doesn’t mean that things will go as planned, e.g. we might be mistaken in having faith-*in* someone.

The other usage of faith that I propose, namely faith-*that*, seems to point towards a different kind of “going beyond”. This pertains to an epistemological problem; no matter how smart or wise or knowledgeable we might be, there are going to be things or states of affairs that remain unknown to us. It is this abundance of unknown things in the universe that may lead one to have faith-*that* there is a perfect being, for instance, which is responsible for orchestrating how the entire universe functions⁶. We may, of course, deny all this and be content with the fact that there are things unknown.

Most literature on Kierkegaard’s concept of the leap to faith focuses on this epistemological aspect of the leap. One core issue is the extent to which our will plays a role in having faith. Quanbeck argues that Kierkegaard is committed to what he calls “direct doxastic voluntarism”, which means that the subject has significant control over her beliefs (Quanbeck, 2024, 548, see also Venkataraman 2018). Other scholars insist that in order for the condition of the leap to faith to occur, we need some divine assistance and hence they subscribe to a more indirect kind of voluntarism with regard to belief (see Ferreira 1994 and Westphal 1996). Since my focus will be on the ethical issues implied by the leap, which emphasizes the aspect of responsibility, I shall assume that Kierkegaard subscribes to some version of direct doxastic voluntarism.

Kierkegaard’s usage of the concept of faith, brings together the abovementioned usages of faith and thereby go beyond it. On top of these two kinds, I propose that Kierkegaard brings forth a third one, and that is being *in-faith*: “The investigating subject...must either be in faith and convinced of the truth of Christianity and of his own relation to it.” (Kierkegaard 2009: 19). This quote points toward the main elements involved in suspending the ethical as well: being in faith is about being convinced of the truth of Christianity and of having a certain relation to that truth.

Before going further into what these two elements may entail, let us point out what is common in all three usages of the concept of faith. It seems clear that they all imply a

⁵ Indeed, etymologically speaking, faith comes from the Latin *fides*, which means trust.

⁶ This is, of course, a Kantian point in that “leaving room for faith” requires restricting the “jurisdiction” of Reason, so to speak.

certain relation to the unknown, to what is “Other”⁷, and a risk-factor (precisely because there is no direct access to the Other, so your attitude towards it always carries a risk) and a kind of “going beyond”, whether in terms of metaphysics, epistemology, ethics or existence.

The best way to distinguish between ordinary beliefs and faith is to think within a religious context, as Kierkegaard himself chose to do. This is because religion always pertains to what is (supposedly) beyond human cognition and ability. To be a member of a certain system of faith is, basically, to view the nature of the whole universe from a certain perspective and to act by certain laws or doctrines. Religious systems offer explanations for the mysteries of the universe, such as its origins or meaning. Taking a glance at the history of mankind reveals that this kind of metaphysical view grounds a lot of subsequent beliefs about immortality, heaven, hell, and the general conduct of one’s life, including ethical convictions, prayer, responsibility, punishment, worship, and so on.

Religious life, in the usual sense, is led with reference to a holy being. What is it that makes a being holy? Religions postulate something other-worldly, something miraculous, some perfect and eternal being that is the total answer to everything that remains unknown in the universe. A typical deity is a being which is higher than humans in every respect, with perfect ethical conduct, with the purity of the soul, access to the utmost good, and most of all, the direct knowledge of what remains unknown to human beings. It is safe to assume that we require a kind of faith-*that* because we don’t *know* or don’t have access to this big Other.

With each religion, we find definite rules and practices which govern certain aspects of the general conduct of society. The practice of sacrifice, for instance, *serves as a bridge between the sacred and the non-sacred* (Akal 2012: 145 -my translation). People of the same faith sacrifice something that is important or dear to them (in ancient times people were sacrificed as well as animals. Animals are still sacrificed today). Religious sacrifice is a way of showing gratitude to a holy being or beings, and a way to ensure that those beings will be benevolent and providential in the times to come. This kind of trust is implicit in the ordinary usage of the concept of faith.

However, one must point to the fact that this is not the way in which Kierkegaard regards the religious. For him, one does not get to know the secrets of the universe when one has faith. Prayer is not about asking God to give us some advantage or benefits, nor is it asking for the good of the community. In Kierkegaard’s view, what is Other remains as Other, but with faith, one changes his/her attitude towards the Other. ‘Faith is not a kind of knowledge, nor is it an act of will’ (Kierkegaard 1962: 76-77). What is it, then?

Kierkegaard speaks of a struggle which is required to be *in*-faith. As he writes: “If I wish to stay in my faith, I must take constant care to keep hold of the objective uncertainty, to

⁷ I wish to avoid romanticizing this concept of the other, I shall refer to it in terms of events or beings that are simply unknown.

be ‘on the 70,000 fathoms deep’ but still have faith.” (Kierkegaard 2012: 72). This sentence suggests that faith is a kind of state which one finds oneself in. However, this state is never permanent and never finished, so faith becomes a constant strife throughout one’s life. Being in faith is also an inward state, it has less to do with universally practiced religious doctrines than being personally committed to a sense of “responsibility towards the Other/towards God” even in the face of apparent contradictions⁸.

Here’s the catch: When it comes down to a specific action, or to how one is supposed to lead one’s life, we all have faith-*in* “something” or faith-*that* something is the case, a higher order of things. We already judge our actions, as well as the actions of others, according to some higher principles of morality. We all have concepts or beliefs or people or things which are most dear to us, and which we would never compromise. Surely there must be parts of our culture and our convictions that we can never give up, no matter what, e.g. love, friendship, human rights, integrity, welfare etc. This suggests that we all have a system of values *embedded*, so to speak, within each of us and that it shapes our character as well as our actions. We all have a limit where the questioning of values simply comes to an end. So, what would the leap enable us to do, on top of what we are already capable of?

Kierkegaard suggests that the system of values that are embedded in us, which we have acquired through our practical reason, is not enough to reach eternal happiness. As Richard Schacht (1973: 308) points out, “Man, for Kierkegaard, is a being whose most profound desire is for what he calls “an eternal happiness” - an extremely intense (“infinite”) happiness, which is in no way dependent circumstances, upon external and which therefore cannot be shaken by the loss of anything finite”. Therefore, the leap to faith requires that one leaves the common sensical understanding of values behind. This is also the sense in which the suspension of the ethical is “teleological”-it is supposed to bring the existing individual to its ultimate completion, i.e. eternal happiness.

Now, why make this leap to faith? What exactly is eternal happiness? Would the leap to faith provide a specific kind of freedom, a new kind of subjectivity that is emancipated from all outer determinations and the “embedded values” of society? Is it the case that only the total rejection of my entire value system could set me free? How does one make *that* move? And what remains when we do make it? Let us now turn to the mechanism of the leap to answer these questions.

2. The Mechanism of The Leap to Faith

Before we discuss the reasons why one could choose to leap to faith, it is important to discern what exactly the leap consists of. Kierkegaard lays out the basic mechanism of the leap to faith in many ways throughout his writings. In *Stages of Life*, we see the three modes of existence of the subject, going from the aesthetic, to the ethical and to the religious. In *Philosophical Fragments*, we see a contrast between the Socratic attitude towards the unknown and the Christian inwardness as a step beyond the Socratic way

⁸ I shall return to the concept of “objective uncertainty” and contradictions in the next part.

of life. In *Fear and Trembling*, we see the story of Abraham as the epitome of the leap to faith.

What does the leap involve? Leaping implies a sudden move from one place to another. In one sense, when we leap towards faith, we leave Reason behind. This is what provides the break from the universal and, concurrently, the ethical. One motif we often find in Kierkegaard is his intention to carry his readers beyond the Hegelian rational spirit (hence his frequent satire of the Hegelian system). For that reason, he points toward an act that cannot be understood by Reason alone, but requires something further, something that immediately pertains to the existence of the single individual.

Now, what is it that awaits us on the other side of the leap? The state of being in-faith. However, understanding the leap itself is crucial. Let us consider two phrases that play a significant role in Kierkegaard's writings: the infinite resignation and the dying away from the self. Through this inspection, we shall see that what awaits on the other side of the leap is a different kind of self, a new subjectivity.

Kierkegaard gives us the structure of the leap to faith in terms of a passage from non-being to being. This transition happens in the Moment. There are two components to the moment: infinite resignation and eternal condition. The infinite resignation is the duty of the subject, whereas the eternal condition can only be given by God. As Kierkegaard (1962: 19) puts it: "The Teacher, then, is the God and he gives the learner the requisite condition and the truth". It is important to notice that the leap itself doesn't constitute being in-faith. The leap is the first requirement, and one can do the leap without necessarily going into a state of being in-faith. The opposite, however, is not possible.

What exactly is dying away from the self? In Kierkegaard's (1962: 39) own words, "he who is begotten by a progressive dying away from self, of him it becomes increasingly clear that he can less and less be said to be begotten, since he only becomes more and more reminded of his existence". This "self" is, of course, the rational self, the self which accepts the system of values and the ethical convictions of his/her society. As Stephen Mulhall (1994: 59) puts it: "In dying to immediacy, dying to the world's absolute valuation of its relative goods, one is asked to die to the self."

In this death of the self, the ethical becomes a temptation for the person of infinite resignation. At the critical Moment, one wants to return to the universal, where values and meanings are guaranteed and where one knows for sure how one is supposed to act. However, one cannot wish to win all without risking all. The man of infinite resignation, thus, marches onward even in the face of apparent moral or rational contradictions, holding fast to the 'objective uncertainty' that lies in the Other. What is unknown here is precisely God's role in the Moment. It can never be known beforehand whether God will give the eternal condition. You must do your part in infinite resignation.

The perfect example of the leap to faith (or, the Moment of transition) can be found in the story of Abraham. However, immediately there is an obstacle: we really can't

understand what Abraham does. Kierkegaard brings us as far as the infinite resignation of Abraham because that's the point where the ordinary person can go. It is also the point which can be communicated via language. Beyond that lies being in-faith. And that state can only be reached with the help of God and only the person who reaches it has access to it.

This is clear from the fact that, in the Moment, "Abraham cannot speak" (Kierkegaard 2013: 206). Because language itself would imply a relation to something external, something universally accessible that bridges the inner (subjective) and the outer (objective). Being in faith requires that one becomes extremely internal to the point that the outer is not relevant anymore. This is why there is constant objective uncertainty in this critical situation. What is objective, loses its objectivity, so to speak.

At the Moment, Abraham is struck with the most powerful contradiction of emotions: His love for his son and his faith in God. Even if one gets a sense of what kind of conflict this is, the paradox itself cannot be put into words. Let us consider the risk involved here in terms of objective uncertainty. If Abraham knew for sure that Isaac would live, what he did would not have been a sacrifice and, hence, would not have been a leap at all. Precisely by risking everything, Abraham ends up with eternal happiness and he is rejoined with his beloved son. In this context, too, Abraham's sacrifice is a relation between the sacred and the non-sacred. But the relation itself has been internalized; Abraham relates to himself eternally-or he relates to the eternal in himself-a relation which only God, as the infinitely Other, can guarantee.

From these examples, one can see that the leap is not arbitrary, i.e. there is a certain method to it. As Friedman (1982: 165) explains, "The leap of faith is specifically and exclusively a movement from morality understood as rational command to religion understood as paradoxical promise". In that regard, the leap requires a certain amount of preparation, going through specific phases in life and struggling with difficulties. It requires that one becomes a person of perfect ethical conduct: only for the ethically self-mastered individual can there be a suspension of the ethical. The leap of faith is not the decision of a morally weak individual who finds himself in a difficult spot and seeks to resolve his difficulty by arguing that morality does not apply to him.

This brings us to the point of singularity about the leap. It is not the case that each person is 'eligible' for being tested in faith. It may even be the case that Abraham was the only human being that ever existed in faith. Kierkegaard (2013: 68) points to this singularity in this way: "I would begin by showing what a pious and God-fearing man Abraham was, worthy to be called God's elect. Only upon such a man is imposed such a test". This means that the story of Abraham is unique, it will never happen to someone else in the same way again; that's why one can't derive a universal "lesson" from it, but one can admire the dedication; the infinite resignation of Abraham. Therefore, after the leap, you find an individual in faith and you find faith in the individual: "For faith is this paradox, that the particular is higher than the universal" (Kierkegaard 2013: 108).

The point is to give up that which is most dear to you, and only through that very act of resignation, reuniting with the very thing that you have given up. This paradox is precisely what faith is. The important part on the side of the subject is resignation. As Kierkegaard (2013: 94) explains “The infinite resignation is the last stage prior to faith, so that one who has not made this movement has no faith; for only in the infinite resignation do I become clear to myself concerning my eternal validity, and only then can there be any question of grasping existence by virtue of faith.”

Thus, the leap to faith is not arbitrary and it is certainly not about conducting your life as you please. Here, the ethical is “suspended” which implies that it will be “resumed” at some point. The ethical resumes precisely after the “Moment” in which the infinite resignation is made and a person is in-faith. In other words, one doesn’t really change the way one acts, but one changes the general perspective on how to act. Every action has a new meaning after the transformation. What is important is the relation we acquire towards our values and towards what remains unknown; the Other.

The message of the story of Abraham is very clear here: The reward of letting that which is dearest to you go is precisely getting it back in such a way that you wouldn’t have been able to be reconciled with that thing in this very special way, had you not sacrificed it. In other words, faith changes the very mode of reconciliation, by carrying you to a higher level of subjective experience. You become a different person, you start to see your ordinary existence and experience in a different light. So, a kind of submission is required to become a different person. You must literally “let go” in an immediate fashion. This immediacy implies that there is no mediation, no operation of our reason, no reflection, etc. at the Moment of this life-altering action. And that is how you can truly unite with the one you love.

Crucially Abraham’s decision is not the result of a long reflection upon competing reasons, nor is there any necessity that forces the decision out of him, so to speak. As Jamie Ferreira explains, “the conclusion is not the issue of a continuous movement; it is not the gradual or cumulative product of, nor compelled by, any reasoning process” (Ferreira, 1994, 390). This means that the decision can not be predicted by referring to antecedent maxims, reasons, actions or even character. If this were possible, one would be able to explain it rationally.

Now, what do we submit ourselves to, so that we become a different person, or, ideally, a knight of faith? We have thus analyzed the leap in terms of infinite resignation. However, this will not suffice. As I’ve mentioned before, one of the key elements of being in faith for Kierkegaard (1962: 137) is that one accepts the truth of Christianity as well as one’s relation to it: “It is well known that Christianity is the only historical phenomenon which in spite of the historical, nay precisely by means of the historical, has intended itself to be for the single individual the point of departure for his eternal consciousness, has intended to interest him otherwise than merely historically, has intended to base his

eternal happiness on his relationship to something historical." Can we transpose the leap to faith to other historical or moral phenomena?⁹

3. Conclusion

As Merold Westphal points out "'the leap" is a generic category referring to all qualitative transitions, of which the transition to faith is but one specific example" (Westphal, 70, 1996). Thus it is possible to use the conceptual framework that Kierkegaard provides in different contexts.

The key question is, then, why would we want to leap "beyond the universal/common sensical"? Is it to find eternal happiness? But what would a subjectively existing person do with eternal happiness? Wouldn't it be quite a meaningless sort of happiness if it was eternal? Wouldn't we become indifferent to it? Perhaps we only want the promise of eternal happiness and not fulfillment. Similarly, we may not want to suspend the ethical, but we may want the ability to do it.

As I have stated before, for Kierkegaard, there is no triumph of faith because it is never finished. How, then, do we come across eternal happiness? Perhaps we don't. Perhaps all we do is strive for a promise, leaping away from the universal to the very core of our existence, only to find that we need to leap again. In that sense, eternal happiness may act as a regulative idea, in the Kantian sense. It seems that we need to leave behind Reason to find ourselves as existing subjects. But what good is existence if I don't have the means to make sense of it?

Instead of constantly trying to make sense of life, Kierkegaard invites us to experience it. As Johnson puts it, "objectivity is a wrong turn because to take the stance of objectivity towards one's own life is to refuse to live it" (Johnson, 1997, 165). The gamble, then, is this: Here's the ultimate promise, the promise of eternal happiness. Are you willing to make the ultimate sacrifice? From a rational point of view, one would have a risk-calculation of sorts. Subjectively, however, one might want to "go beyond" what is ordinary for the sake of the ultimate promise.

Besides, no matter what I think or how hard I think, deliberation only works to a certain extent. At one point, I just must decide and act. The leap is like a test of trust among a group of friends or colleagues. You close your eyes and just let go of your body, and you are confident that the people around you are going to hold you before you hit the ground. Normally, this act would be considered irrational and harmful, just like Abraham's sacrifice. But this kind of resignation allows you to make that leap, and you are rewarded for doing so. Abraham gets his son back. You get to know the feeling of having faith-in other people.

Notice the risk factor here as well. We do not know whether the people around us are going to save us from falling. They might be pulling a prank on us. Still, we let go, we

⁹. What is important is that there may be other notions besides Christianity, such as love or freedom, that may instigate the leap itself and that is what I discuss in this last part.

submit ourselves to a test where we make a sacrifice. If we keep thinking about the risks involved, if we keep calculating all the possibilities, we may never be able to make the move, we will be stuck with deliberation.

In terms of action, religion presupposes a free self. Denying this would seem to pose an objection to Kierkegaard; if we were to argue that there is no free-self, that we are all predetermined by our culture, our physical/genetic composition, our family, our place in history and if it is established that what makes us a subject is the intersection and overlap of all these external effects; we might say that the leap itself is something determined, therefore is a continuation of the universal. In that case, there won't be any real choices in life, no real either/or situation. However, this is precisely Kierkegaard's point: that we are not free to begin with and that is why we need to go beyond.

There is a sense in which the leap itself is bound to the problem of freedom. Even if I produced my own principles for my actions, what would autonomy mean if that same I was a construct of the outside world all along, with its embedded values and inherited ethics? Is there a way for me to transcend the boundaries of this society that I'm living in? When we look from a historical perspective, we can see why Kierkegaard struggles with the concept of Reason so much: it is the symbol of what is common in terms of philosophy at that time. It would be helpful to keep in our minds the famous Hegelian idea that "everyone is a child of their time". Kierkegaard wants to put forward another way of philosophizing, which brings the subject above what is common and historical. This can only be done through a break with universality and historicity. What is left after the leap, is the existing human individual.

Is this human individual free, in every sense of the term? Let us remember what Kierkegaard says about faith: it is never finished. Can we not say the same about freedom? it is never finished, one must keep working on it, discovering new ways in which one is unfree and trying to transcend ever-new limits. Still, the existing human individual is beyond our grasp at the moment; we are still in language, still trying to examine the limits to human thought. Near the limit, within the proximity of an absolute Other, one finds another purpose for which the leap may prove to be useful, and that is love.

Does love necessarily require an object? Or is it a relation one has within oneself? Isn't love also beyond reason? Aren't we tempted to leave behind our ethical convictions for the sake of love? True love, like faith, seems to be based on a contradiction, a paradox. An impossible, paradoxical reconciliation of the lover with the paradoxical Other, the beloved. Think about the overwhelming feeling of hope that you carry inside when you are in love. In a sense, the status of the beloved is similar to the status of God. You can never know whether that person is a figment of your imagination or an infinite source of external power that can decide your whole fate. It is both inner and outer in a sense. And true love, just like faith, is bereft of any mediation. This is where you get close to the story of Abraham. Here, love involves sacrificing everything without expecting something in return. It is at this point that the external object of love becomes irrelevant-the unity with the beloved becomes internal. "Love finds its satisfaction within and not

without" (Kierkegaard 1962: 30). How can we relate to the eternal through loving someone? By relating to love itself, or through loving love itself.

We rarely find true love in this world. Similarly, freedom is seldom found. Should we just give it all up and be content with what is finite? I think not. There is a sense in which we act in this world, strictly convinced that we are, indeed, a free self, that we do have free will, and that we can create our laws for action. We go on in this life as if we have a private self that is safe from the influences of the outside world.

There is always room for recreating yourself, becoming someone new, someone authentic maybe, because there always remains something unknown and undetermined, both within us and outside us. It is this unknown Other which enables us to invent ourselves anew, this Other is the ground for new determinations insofar as something always remains undetermined.

As long as we live, we are, at every point, becoming something. We do this by choosing and acting. Not all our actions are rational or calculated. It seems clear that chance, emotions, contingency, and even contradiction is involved in becoming who we are. This is what gives us the potential for being free. What is required is a decisive act, a leap from the common to the unknown. Still, one cannot help but think about the risk involved here. Freedom doesn't come cheap if it comes at all.

Kierkegaard thus gives us the possibility of suspending universality, reason, society, language, the ethics for the sake of love and freedom. Turning that possibility into actuality is up to us. Should one make the leap? A passionate relation to the Other-one that is beyond universality-is where the possibility of true freedom and true love lies. This is what could instigate a move such as a leap to faith. Alas, everyone must decide for him/herself whether one is willing to make the move. What I did was, simply, to lay out 'the problem'.

BIBLIOGRAPHY

- Akal, C. B. (2012). *İktidarın Üç Yüzü*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Allison, H. E. (1967). Christianity and Nonsense. *The Review of Metaphysics* (20), 3, 432-460.
- Evans, C.S. (1989) Is Kierkegaard an Irrationalist? Reason, Paradox, and Faith. *Religious Studies* (25), 3, 347-362.
- Ferreira, M. J. (1994). Leaps and Circles: Kierkegaard and Newman on Faith and Reason. *Religious Studies* (30), 4, 379-397.
- Friedman, R. Z. (1982). Kierkegaard: First Existentialist or Last Kantian? *Religious Studies* (18), 2, 159-170.
- Johnson, R. R. (1997). The Logic of Leaping: Kierkegaard's Use of Hegelian Sublation. *History of Philosophy Quarterly* (14), 1, 155-170.
- Kierkegaard, S. (2013). *Fear and Trembling and Sickness unto Death*. (W. Lowrie tr.) Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1962). *Philosophical Fragments or A Fragment of Philosophy*, (D. Swenson tr.). Princeton: Princeton University Press
- Kierkegaard, S. (2009). *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments* (A. Hannay tr.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Mulhall, S. (1994). *Faith and Reason*. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd.
- Quanbeck, Z. (2024). Resolving to Believe: Kierkegaard's Direct Doxastic Voluntarism. *Philosophy and Phenomenological Research* (109), 2, 548-574.
- Schacht, R. (1973). Kierkegaard on 'Truth Is Subjectivity' and 'The Leap of Faith'. *Canadian Journal of Philosophy* (2), 3, 297-313.
- Venkataraman, P. (2018). Johannes Climacus and the Leap to Faith. *Horizons* (45), 347-374.
- Westphal, M. (1996). *Becoming a Self: A Reading of Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript*. Indiana: Purdue University Press

Makale Geliş Tarihi | Received: 07.11.2024

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 26.04.2025

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

Araştırma Makalesi | Research Article

WILL KYMLİCKA'NIN ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK TEORİSİNİN BHİKHU PAREKH'İN ELEŞTİRİLERİ ÜZERİNDEN BİR DEĞERLENDİRMESİ: TOPLUMSAL BİRLİĞİN GELECEĞİ¹

Bahar OK²

Öz:

Bu makalede, Will Kymlicka'nın "liberal azınlık teorisi" ile Bhikhu Parekh'in "esnek çokkültürlülük" anlayışı karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Bu bağlamda, çokkültürlü toplumlarda toplumsal birliği sağlamanın mümkün olup olmadığı ve eğer mümkünse hangi teorik çerçevenin bunu en iyi şekilde destekleyebileceği temel sorunsalı üzerinden bir tartışma yürütülecektir. Kymlicka, çokkültürlülük kavramının siyasi yansımalarını incelemiş ve liberal siyasi bir teori oluşturmuştur. Geçmişte azınlık gruplarına yapılan muamelelerden yola çıkarak, çokkültürlü toplumlarda azınlık gruplarının haklarının korunması ve tanınmasının nasıl sağlayacağını ele almıştır. Bu amaçla geliştirdiği teorisinin amacını çokkültürlü toplumlarda toplumsal birliğin oluşumu olarak açıklamıştır. Kymlicka'nın çokkültürlülük anlayışı genel olarak kabul görmüş olsa da çeşitli eleştirilerle karşılaşmıştır. Bu eleştirilerden en dikkat çeken, Kymlicka'nın da belirttiği gibi, Parekh tarafından yapılmıştır. Parekh, Kymlicka'nın liberal çokkültürlülük teorisinin, çokkültürlülük için dar bir çerçeve çizdiğini savunur. Kymlicka'nın çokkültürlülük teorisine liberalizm ile çerçeve çizmesini "paradoksal ve tutarsız bir girişim" olarak nitelendirir ve bu çerçevesinin genişletilmesi gerektiğini belirterek alternatif yaklaşımlar sunar. Parekh'e göre, Kymlicka çokkültürlülük teorisine liberalizm ile sınır çizerek esas amacı olan toplumsal birlik idealinden uzaklaşmakta ve bu ideale engel olmaktadır. Özetle, bu çalışmanın amacı, çokkültürlü toplumlarda uyum ve entegrasyonun teorik ve pratik temellerinin neler olabileceği ve kültürel çoğulculuk içinde birliğin nasıl sağlanabileceği sorunsalına Kymlicka ve Parekh tartışmasının yaptığı katkıları anlamaktır. Metodolojik olarak çalışma karşılaştırmalı felsefi analiz yöntemine dayalıdır. Öncelikle, Kymlicka'nın liberal azınlık teorisi, kendi liberal çerçevesine bağlı kalınarak aktarılmıştır. Parekh'in Kymlicka'nın teorisine getirdiği eleştiriler ve önerdiği esnek çokkültürlülük görüşleri ele alınmıştır. Daha sonra, her iki düşünürün sunduğu modellerin çokkültürlü toplumlarda toplumsal birlik inşası açısından ne ölçüde tutarlı ve

¹ Bu çalışmanın küçük bir kısmı 24-25 Ekim 2024 tarihlerinde, Gaziantep Üniversitesi'nde yapılan SWIP-TR VII. Türkiye Kadın Felsefeciler Topluluğu Konferansı'nda özet bildiri olarak sunulmuştur.

² Doktora Öğrencisi | PhD Student

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, Türkiye | Ankara Yıldırım Beyazıt University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy, Türkiye.

baharokbahar@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0006-5523-114X>

uygulanabilir olduğu irdelenmiştir. Son olarak, Kymlicka ve Parekh'in çokkültürlülük teorileri, toplumsal birlik arayışına önemli katkılar sunup birbirlerinin eksiklerini tamamlasa da pratikte bazı eksikler barındırdığı ortaya konmuştur. Kymlicka'nın liberal çerçevesi kültürel çeşitliliğe yeterince esneklik tanımamış; Parekh ise esnek çokkültürlülük teorisinde bireysel hakları yeterince korumadığı için yetersiz kalmıştır. Sonuç olarak, toplumsal birliği sağlayabilecek daha kapsayıcı ve sürdürülebilir politikalar geliştirmek, çağdaş çokkültürlü toplumların en büyük ihtiyacı olmaya devam etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Çokkültürlülük, Toplumsal Birlik, Liberal Azınlık Teorisi, Entegrasyon, Asimilasyon.

AN EVALUATION OF WILL KYMLICKA'S THEORY OF MULTICULTURALISM THROUGH BHIKHU PAREKH'S CRITICISMS: THE FUTURE OF SOCIAL UNITY

Abstract:

In this article, Will Kymlicka's "liberal minority theory" and Bhikhu Parekh's "flexible multiculturalism" will be discussed comparatively. In this context, a discussion will be conducted on the basic problematic of whether it is possible to achieve social unity in multicultural societies and, if so, which theoretical framework can best support this. Kymlicka analyzed the political implications of the concept of multiculturalism and created a liberal political theory. Based on the treatment of minority groups in the past, he discussed how to ensure the protection and recognition of the rights of minority groups in multicultural societies. He explained the aim of the theory he developed for this purpose as the formation of social unity in multicultural societies. Although Kymlicka's understanding of multiculturalism has been generally accepted, it has faced various criticisms. The most prominent of these criticisms, as Kymlicka notes, was made by Parekh. Parekh argues that Kymlicka's liberal theory of multiculturalism draws a narrow framework for multiculturalism. He characterizes Kymlicka's framing of multiculturalism theory with liberalism as a "paradoxical and inconsistent attempt" and offers alternative approaches by stating that this framework should be expanded. According to Parekh, Kymlicka, by demarcating the theory of multiculturalism with liberalism, moves away from and hinders the ideal of social unity, which was its main purpose. In sum, the aim of this study is to understand the contributions of the Kymlicka and Parekh debate to the problematic of the possible theoretical and practical foundations of cohesion and integration in multicultural societies and the ways unity can be achieved within cultural pluralism. Methodologically, the study is based on comparative philosophical analysis. Firstly, Kymlicka's liberal minority theory is presented by adhering to his own liberal framework. Parekh's criticisms of Kymlicka's theory and the flexible multiculturalism views he proposes are discussed. Then, the extent to which the models presented by both thinkers are consistent and applicable in terms of building social unity in multicultural societies is examined. Finally, although Kymlicka and Parekh's theories of multiculturalism make important contributions to the search for social unity and complement each other's shortcomings, it is revealed that they have some practical shortcomings. Kymlicka's liberal framework does not allow enough flexibility to cultural diversity, while Parekh's flexible

multiculturalism theory is inadequate because it does not adequately protect individual rights. In conclusion, developing more inclusive and sustainable policies that can ensure social cohesion remains the greatest need of contemporary multicultural societies.

Keywords: Multiculturalism, Social Unity, Liberal Minority Theory, Integration, Assimilation.

1. Giriş

Çokkültürlülük, modern toplumların artan etnik, dinsel ve kültürel çeşitliliğiyle önemli bir sosyal ve politik konu haline gelmiştir. Günümüzde liberal demokratik devletlerin azınlık haklarını nasıl ele alması ve çokkültürlü toplumlarda toplumsal birliğin nasıl sağlanması gerektiği üzerine tartışmalar sürmektedir. Bu tartışmaların önde gelen isimlerinden biri, gerek kendi liberal azınlık teorisiyle gerek kendisine yapılan eleştirilerle dikkat çeken Will Kymlicka'dır. Kymlicka'ya göre azınlık hakları liberal ilkeler çerçevesinde korunmalı ve bu grupların kültürel kimlikleri özel düzenlemeler ile güvence altına alınmalıdır. Azınlık gruplarının maruz kaldığı olumsuz muamelelerden hareketle Kymlicka, geliştirdiği teorisiyle toplumsal birlik tahayyül etmiştir. Kymlicka, liberal demokrasilerin bireysel özgürlükleri korumasının yanı sıra azınlıkların kolektif haklarını da tanıması gerektiğini savunmuştur.

Ancak Kymlicka'nın geliştirmiş olduğu teorisi yetersiz bulunarak çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirilerin başında Bhikhu Parekh'in eleştirileri gelir. Parekh, Kymlicka'nın teorisinin, liberalizmin evrensel ilkelerine aşırı vurgu yaparak sınırlı kaldığını ve tüm azınlık gruplarına eşit hak sağlayamadığı için vaat ettiği toplumsal birliği sağlayamayacağını öne sürmüştür (Parekh, 2003, s. 239, 2007, s. 46). O, liberalizmin kendisinin kültürün bir parçası durumundayken, çokkültürlülük için bir çatı haline getirilmesini kabul edilebilir bulmamıştır. Parekh'e göre, çokkültürlülük, farklı kültürel grupların kendi değer ve normlarını sürdürebilmeleri için daha esnek ve kapsayıcı olmalıdır. Kymlicka'nın teorisi kültürel farklılıkları tanımada yetersiz kalmakta ve toplumsal birliğe zarar verecek potansiyel riskler taşımaktadır (Parekh, 1999a, ss. 69-75, 2003, s. 239).

Bu çalışma, Kymlicka'nın liberal azınlık teorisini, Parekh'in eleştirileri çerçevesinde yeniden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. İlk olarak Kymlicka'nın teorisi detaylı bir şekilde ele alınacak ve onun, liberal demokratik devletlerin azınlık haklarını güvence altına alma konusundaki yetersizliklerini nasıl eleştirdiği incelenecektir. Daha sonra Parekh'in bu teoriye yönelttiği eleştiriler ve sunduğu alternatif yaklaşım tartışılacaktır. Kymlicka ve Parekh arasındaki temel ayrışma noktaları değerlendirildikten sonra, her iki teorinin toplumsal birlik açısından sunduğu çözümler analiz edilecektir. Son olarak Kymlicka'nın kendisine yöneltilen eleştirilere verdiği yanıtlar ışığında, çokkültürlülük ve toplumsal birlik arasındaki ilişki ele alınacaktır.

Bu çalışmayı mevcut literatürden ayıran temel nokta, Kymlicka'nın teorisini yalnızca Parekh'in eleştirileri üzerinden incelemekle kalmayıp her iki düşünürün toplumsal birlik tahayyüllerini karşılaştırarak teorik ve pratik düzeyde değerlendirme yapmasıdır. Literatürde Kymlicka ve Parekh'in görüşlerini ele alan çeşitli çalışmalar mevcut olsa da bu makale, normatif ve pratik karşılaştırma yöntemi ile her iki düşünürün toplumsal birlik anlayışlarının uygulanabilirliğini eleştirel bir bakış açısıyla analiz etmeyi hedeflemektedir. Böylece, çokkültürlü toplumlarda toplumsal birliği sağlamak için hangi politikaların daha kapsayıcı ve sürdürülebilir olabileceği sorusuna yeni bir perspektif sunulması amaçlanmaktadır.

2. Kymlicka'nın Liberal Azınlık Teorisi: Toplumsal Birlik ve Azınlık Hakları

Çokkültürlülük; yalnızca soyut bir ideoloji değil, toplumsal ve siyasal gerçekliklere dayanan, kendine özgü söylemleriyle çağdaş siyaset felsefesinin sınırlarını genişleten bir olgudur (Modood, 2014, s. 168). Bu alanda önemli çalışmalara imza atan Will Kymlicka, kültürel çoğulculuğun farklı biçimlerde var olabileceğini öne sürmüştür. Bu farklı biçimlerin karışıklıklara yol açmaması için kültürel çoğulculuğun iki ana başlık altında incelenmesi gerektiğini savunmuş, “çokuluslu” ve “çoketnikli” terimlerini kullanacağını ifade etmiştir (Kymlicka, 1991, ss. 239-240). Birden çok kültürel ulusu bünyesinde barındıran ülkelerin ulusal devlet olmadığını, çokuluslu devletler olduğunu savunmuş ve bu devletlerin bünyesindeki küçük kültürleri “ulusal azınlıklar” olarak tanımlamıştır. Başka kültürlerden büyük sayılarda kişi veya aileyi göçmen olarak etnik özelliklerinin bir kısmını korumalarına yardımcı olan ülkeleri çoketnikli ülkeler olarak tanımlamış ve bu göçmen azınlıkları da “etnik azınlıklar (göçmenler)” diye nitelendirmiştir (Kymlicka, 2020, ss. 41-64). Kymlicka ulusal azınlıkları, ülke içi azınlıklar ve yerli halklar (Kymlicka, 2002, s. 349, 2004, s. 485); etnik azınlıkları ise vatandaş olabilme hakkına sahip göçmenler ve bu haktan yoksun bulunan göçmenler (Kymlicka, 2002, ss. 352-353, 2004, s. 491) olarak kendi içlerinde de ikiye ayırmıştır. Ulusal azınlıkların bir kategorisi olan ülke içi azınlıklar, devlet altı azınlıklar olup çoğunluğunu oluşturdukları devlete sahip olmayan, ancak geçmişte böyle bir devlete sahip olmuş ya da olmaya çalışmış azınlıklardır. Yerli halklar ise, toprakları yerleşimciler tarafından işgal edilen, zorla veya anlaşma yoluyla yabancı olarak nitelendirdikleri insanlar tarafından devletlerin bir parçası durumuna gelen halklardır. Kymlicka, etnik azınlıklar içinde yer alan ve vatandaşlık hakkına sahip göçmenleri “göçmen grup” olarak adlandırmaktadır. Göçmen gruplar, belirli asgari koşulları sağladıklarında vatandaşlık hakkı kazanabilen gruplardır. Bu süreç, kısa sürede vatandaşlık verilmesini öngören bir göçmen politikası çerçevesinde gerçekleşmektedir. (Kymlicka, 2004, s. 500). Vatandaşlık hakkı olmayan göçmen azınlıklara ise “metikler” denir. Bunlar, kendi ülkelerindeki vatandaşlıklarından gönüllü olarak vazgeçmişlerdir. Göç ettikleri yerlerde bunlara, vatandaşlık hakkı tanınmaz. Temel istemleri katıldıkları ülkede kalıcı oturma izniyle statülerini düzeltmektir. (Kymlicka, 2004, ss. 497-498). Kymlicka'ya göre bu azınlık

grupları içerisinde yer aldıkları devlet yapılanmalarından çeşitli haklar talep etmektedirler. Ulusal azınlıklar, çoğunluk kültürü ile entegrasyon süreçlerine dahil edilmeden özerklik, öz yönetim, gibi siyasal haklar talep ederek kendi kimliklerini devam ettirmek ister. Etnik azınlıklar ise çoğunluk kültürüne entegre olup kendilerini ayrı bir kültürel yapı olarak görmezler, daha çok gelenek ve göreneklerinin devamlılığını sağlamaya yönelik kültürel ve etnik haklar talep ederler. Kymlicka'ya göre, azınlıkların bu talepleri toplumsal birlik için bir tehdit olarak algılanmakta (Kymlicka, 2001a, s. 323), toplumsal birliği yok edeceği düşünülmektedir. Fakat bu düşüncenin aksine Kymlicka, azınlıklara talep ettikleri hakların verilmesinin siyasi istikrarı ve toplumsal birliği güçlendireceğini savunmuştur (Kymlicka, 2002, ss. 367-368, 2004, ss. 512-513).

Kymlicka'ya göre, kültürel çoğulculuğu barındıracak bir toplumsal birlik modeli belirlemek hayati önem taşımaktadır (Kymlicka, 1996, s. 1). Ona göre, bu siyasi teorilerin ilk görevlerinden biri olmalıdır, fakat çoğu liberal siyasi teorisyen bu soruyu açıkça ele almada yetersiz kalmış, toplumsal birliğin doğasını ve etnik çeşitliliğin ortaya çıkardığı zorlukları yanlış yorumlamışlardır. Bu liberal teorisyenlerin yanlış yorumlamalarının kaynağında, liberalizmin özgürlükçülüğü ile çelişkili olarak, ulus devletler ile çoketnikli veya çokuluslu devletler arasındaki farkı yeterince dikkate almamaları yatmaktadır (Kymlicka, 1991, s. 241). Kymlicka'ya göre, Chandran Kukathas ve Nathan Glazer gibi bazı liberaller, azınlık gruplarının hakların tanınmasına yönelik taleplerini, liberalizmden sapma olarak değerlendirmiştir. Kymlicka, söz konusu liberallerin çokkültürlülüğe karşı bir duruş sergilemesinin nedenlerini incelemiş ve ona göre, liberallerin bu yaklaşımları, azınlıkların sesinin sistematik bir şekilde göz ardı edildiği fikrine dönüşmüştür (Kymlicka ve Norman, 1994, ss. 372-373, 2008, s. 212). Kymlicka, liberalizmin azınlık haklarına yönelik bu bakış açılarını eleştirmiş ve azınlık haklarını tanımayan herhangi bir liberal teorinin ciddi şekilde eksik kalacağını savunmuştur (Kymlicka, 1992, s. 144).

Kymlicka, liberalizme yönelik eleştirilerini temellendirmek için çokkültürlülük kavramının liberalizm ile olan tarihsel serüvenini ele almıştır. Ona göre, çokkültürlülük, başlangıçta cemaatçilik ve liberalizm arasında yaşanan anlaşmazlığa karşı, liberalizme yönelik gelişen cemaatçi eleştiriyi ve cemaatçi azınlıkların liberalizmden korunmasını desteklemek amacıyla kullanılmıştır. Bu anlaşmazlıkta, liberalizm, bireysel özgürlüğün ayrıcalıklı olduğu ve toplumun önünde yer aldığı düşüncesiyle çokkültürlülüğe karşı bir duruş sergilerken; cemaatçiler cemaatin değerini koruyabilmek adına çokkültürlülüğün gerekliliğini savunmuştur. Tartışma cemaatçi ve liberaller arasındaki çatışmalı durumdan, liberal ilkeleri paylaşan azınlık gruplarının azınlık haklarına ihtiyaç duyup duymayacağına dönüşmüş, azınlık haklarının verilmesinin istikrarı bozacağı kaygısı yaşanmıştır. Kymlicka'ya göre, burada üzerinde durulması gereken, azınlık haklarının verilmesinin istikrarı bozucu bir etkiye sahip olduğu düşüncesidir. Kymlicka, daha önce de vurgulandığı gibi azınlık haklarının verilmemesinin istikrarı

bozacağını savunur. O aynı zamanda istikrarı bozacak bir diğer unsuru, bireysel özgürlüklerin toplumsal değerler ile sınırlandırılmasına bağlamıştır. Ona göre, bireysel özgürlük ile milliyet arasındaki hassas ilişki liberal teorisyenler için her zaman açık değildir (Kymlicka, 2020, s. 102). Kymlicka, bir liberalin bireysel haklardan çok, ulusal haklara bağlılığı garip görünse de yaşananın bu olduğunu savunmuştur. O böyle bir liberalizmin, özelde bireysel özgürlüğün genelde ise azınlık kültürünün siyasi gücünü ve canlılığını azaltacağını düşünmüştür.

Kymlicka, liberal bir azınlık hakları savunusunun iki temel iddia üzerine inşa edildiğini belirtmiştir. İlk olarak, bireysel özgürlüğün, bireyin ulusal grubuna aidiyetiyle yakından ilişkili olduğunu savunmuştur. İkinci olarak, azınlık gruplarına özgü hakların, azınlık ve çoğunluk arasındaki eşitliği güçlendireceğini öne sürmüştür (Kymlicka, 2020, s. 104). Liberalizmin temel ilkesi olan bireysel özgürlük, liberallerin azınlık haklarını ancak bireylerin özgürlüğü ve özerkliğiyle uyumlu olduğu sürece desteklemesine neden olmuştur. Kymlicka; azınlık haklarının yalnızca bireysel özgürlüklere uyumlu olmadığını, aynı zamanda bu özgürlükleri desteklediğini ileri sürmüştür. Ancak bazı azınlık gruplarında grup dayanışmasının bireysel özgürlüğü kısıtlama riski taşıdığını da kabul etmiştir (Kymlicka, 2020, s. 141). Özellikle liberal olmayan gruplarda bireyler üzerindeki baskılar, özgürlüğün ihlal edilmesine ve aidiyetin zayıflamasına yol açabilir. Buna karşın, bireysel özgürlüğün korunduğu liberal toplumlarda bireyin gruba olan aidiyeti güçlenecektir. Kymlicka, bu durumu din örneğiyle açıklar. Liberal toplumlar bireylere yalnızca inançlarını değiştirme özgürlüğü tanımakla kalmaz, aynı zamanda mevcut inançlarını sorgulama hakkı da sunar (Kymlicka, 1995, s. 85). Ancak liberal olmayan toplumlarda bireyler hak ihlali yaşadıklarında gruba karşı tepki geliştirebilir ve bu tepki zamanla toplumsal eylemlere dönüşebilir.

Kymlicka'ya göre, liberal düşünce içinde azınlık gruplarının talep ettiği kolektif haklar, bireysel haklarla çelişebileceği endişesiyle sıklıkla eleştirilir. Ancak, bireysel ve kolektif haklar arasındaki bu retorik, meseleyi anlamada yetersiz kalmaktadır. Azınlık gruplarının hak talepleri, iki temel iddiaya dayanır: birincisi, grubun kendi üyeleri üzerindeki hak iddiası; ikincisi ise, grubun dahil olduğu çoğunluk topluma yönelik hak iddiasıdır. Kymlicka, bu iki iddiayı ayırt etmek için "iç kısıtlamalar" ve "dış korumalar" kavramlarını kullanmıştır (Kymlicka, 2020, s. 76; Yack, 2002, s. 113). İç kısıtlamalar, grubun geleneksel uygulamaları takip etmeme kararı, grup yapısını tehdit edici olarak görülebilir. Bu kısıtlamalar, grubun normatif yapısını ve bütünlüğünü korumayı hedefler. Buna karşılık, dış korumalar, azınlık grubunun içerisinde yer aldığı çoğunluk toplumun ekonomi, siyaset ve kültürel kararlarından bağımsızlığını sürdürmesini sağlamak için talep edilir (Kymlicka, 1995, s. 35). Ancak iç kısıtlamaların aşırı biçimde uygulanması, bireysel hakların ihlaline yol açabilir. Örneğin, bir grubun çocuklarına eğitim veya sağlık hizmeti verilmesini reddetmesi ya da kadınların kamusal yaşamdan dışlanması gibi uygulamalar, bireysel özgürlükleri ciddi şekilde tehdit edebilir.

(Kymlicka, 2004, s. 472). Göçmen grupların, kadınları dezavantajlı konuma sokan geleneksel evlilik ve boşanma pratiklerini sürdürmek istemesi de bu bağlamda değerlendirilir. Kymlicka, azınlık haklarının bireysel özgürlüklerle uyumlu bir şekilde ele alınmaması ve bireysel hakları ihlal etmesi ya da dış korumaların azınlık haklarına sağlanmaması durumunda toplumsal bütünlüğün bozulacağını ve toplumda sorunlar çıkabileceğini belirtmiştir.

Söz konusu sorunlar, zaman içerisinde evrensellik iddialarının kültürel farklılık ifadeleriyle nasıl uzlaştırılabileceği tartışmalarına evrilmiş ve bu bağlamda kamusal söylemde *insan hakları dili* olarak yer bulmuştur. (Ş. Benhabib, 2013, s. 90). Kymlicka, insan haklarının bu sorunlar karşısında iki rolü olduğunu dile getirmiştir: mücadele için ilham kaynağı olması ve mücadelenin izin verilebilir amaçları ve araçları üzerinde sınırlayıcı olması (Kymlicka, 2012, s. 303). Fakat Kymlicka'ya göre, liberal demokratik devletlerin çözüm olarak sunduğu insan hakları, bu iki rolüyle azınlık hakları sorunu için yetersizdir. İnsan haklarındaki bu yetersizlik, çokkültürlü toplumlarda ayrılıkçı sorunları beraberinde getirmiş, toplumsal birlik için tehdit oluşturmıştır. Bu toplumlarda azınlık gruplarının haklarının inisiyatifinin egemen kültüre bırakılması, dışlandıklarını hissetmelerine ve asimilasyona maruz kaldıklarını düşünmelerine neden olmuştur. Kymlicka'ya göre, bu sorunlara adil bir çözüm üretmek için geleneksel insan hakları hukukuna, bir azınlık hakları teorisi eklenmelidir (Kymlicka, 1995, s. 5, 2012, s. 303, 2020, s. 32). Bu haklar ile azınlık gruplarına pozitif ayrımcılık (Terzioğlu, 2007, s. 9) tanınacak, çoğunluk kültürünün baskı ve asimilasyonundan korunmaları sağlanacaktır.

Kymlicka, liberal azınlık teorisinde azınlık gruplarına tanınması gereken hakları üç ana başlık altında ele almaktadır: özyönetim hakları, çoketniklilik hakları ve özel temsil hakları (Kymlicka, 1995, ss. 27-33, 2020, ss. 66-76). O, her bir hak kategorisinin farklı azınlık gruplarının ihtiyaçlarına yönelik olarak nasıl şekilleneceğini ve bu hakların toplumsal birliği desteklemedeki önemini vurgular. Birinci kategoride yer alan özyönetim hakları, genellikle çokuluslu devletlerin bir parçası olan ulusal azınlıkların kendi kaderini tayin hakkını içerir. Bu hakların verilmesi, ulusal azınlıkların tarihsel olarak yerleşik oldukları coğrafi bölgelerde, kendi yasalarını ve yönetim politikalarını belirleyebilmelerini sağlamaktadır. Bu bağlamda, özyönetim hakları, ulusal azınlıkların eğitim, sağlık ve sosyal hizmetler gibi temel alanlarda özerk bir şekilde kendi politikalarını oluşturmalarına imkân tanır. Kymlicka'ya göre, bu haklar azınlık gruplarının kimliklerini koruma ve sürdürme mücadelesinde kritik bir öneme sahiptir. İkinci olarak çoketniklilik hakları, etnik ve dinsel azınlıkların kültürel özgünlüklerini sürdürmelerine yönelik olarak tanınan haklardır. Bu haklar, etnik grupların egemen kültüre entegre olma sürecini desteklerken, aynı zamanda kendi kültürel pratiklerini koruyabilmelerine olanak tanımaktadır. Kymlicka'ya göre, çoketniklilik hakları etnik azınlıkların geleneklerini, dini bayramlarını ve dil farklılıklarını koruma noktasında önemli bir rol oynar. Bu tür haklar, azınlık gruplarının kültürel kimliklerini baskı altında hissetmeden yaşayabilmelerine imkân tanımaktadır. Üçüncü haklar olan, özel temsil

hakları, hem ulusal hem etnik azınlıkların politik süreçlerdeki temsilini güvence altına almak amacıyla tanınan haklardır. Bu haklar, çoğunluk kültürünün kamu kurumları ve karar alma mekanizmalarındaki egemenliğini dengeleyerek azınlık gruplarının siyasi temsilini artırmayı hedefler. Kymlicka, bu hakların azınlıkların yerel ve ulusal düzeyde politik süreçlere katılımını sağladığını ve azınlıkların çıkarlarının daha adil bir şekilde temsil edilmesine katkıda bulunduğunu ileri sürer. Bu bağlamda, özel temsil hakları, azınlık gruplarının politik sisteme katılımı ve karar alma süreçlerine dahil olma mekanizmaları olarak işlev görmektedir.

Kymlicka, ulusal azınlıkların öz yönetim istemleriyle ilgili hak talepleri doğrultusunda, egemen kültür içerisinde ayrı kurumlar oluşturma ve bağımsız bir ulusal kimliği güçlendirme düşüncesinin siyasi istikrar için bir tehdit olarak algılandığını ifade etmiştir (Kymlicka, 2002, s. 368, 2004, s. 513). Kymlicka, bu düşüncelerin aksine, tam da özyönetim hakları taleplerinin reddedilmesinin ulusal azınlıklar arasında yabancılaşmayı körükleyeceğini ve ayrılma arzusunu artıracaklarını ifade etmiştir (Kymlicka, 1996, s. 123). Bu hakların tanınması siyasi istikrarı güçlendirecek ve toplumsal birliğe katkı sunacaktır. Ona göre, etnik azınlıklarda entegrasyon söz konusu olduğu için durum farklıdır (Kymlicka, 1996, s. 116). Göçmenler, entegrasyon dolayısıyla kendilerini ulusal azınlık olarak değil, büyük ulus içindeki alt gruplar olarak görmektedir. Ulusal azınlıkların temel amacı asimilasyonu engellemek ve kendilerini ayrı bir toplum olarak kabul ettirmektir. Etnik azınlıkların amacı ise hızlı bir şekilde egemen kültüre entegrasyonu sağlamak ve kendilerini var olan toplumun bir parçası olarak kabul ettirmektir (Kymlicka, 2001a, ss. 176-177). Bu yüzden ulusal azınlıkların siyasi istikrara ve toplumsal birliğe daha fazla tehdit oluşturduğu düşünülmektedir (S. Benhabib, 2006, s. 125). Kymlicka, ulusal ve etnik farklılıkların bir tehdit olduğunu kabul etmez ve bu farklılıkların çokuluslu devletlerde toplumsal birliğin kaynağı olduğunu ileri sürer (Kymlicka, 1996, s. 128). O, toplumsal birlik ile ilgili geçerli liberal yaklaşımları ele almış ve sorunlu olduğuna değinmiştir. Kymlicka'ya göre, bu yaklaşımların temel sorunu, toplumsal birliği adalet ve iyi yaşamla ilgili normatif değerlere dayandırmalarıdır. Oysa toplumsal birlik, ortak inançlara dayandırılmaz; ancak ortak kimlik anlayışına dayanır. Ortak kimlik ise çokuluslu tarih, dil ve belki de din ortaklığından kaynaklanır. Kymlicka, çokuluslu devletlerde özyönetim hakkının sağlanması durumunda ortak kimliğin nasıl oluşturulacağını ele alarak devam etmiştir. Ona göre, ulusal azınlık teorisi ile sağlanan haklar ile ulusal azınlıklar ya da etnik azınlıkların çokuluslu devlete dayanışma ve ortak amaç duygusu ile bağlılığı sağlanacaktır.

Kymlicka'nın liberal azınlık teorisi, azınlık haklarını liberalizmin temel ilkeleriyle uyumlu bir şekilde ele almakta ve bireysel özgürlük ile kollektif haklar arasındaki dengeyi kurarak çokkültürlülüğe teorik bir temel sunmaktadır. Onun yaklaşımı, farklı azınlık gruplarına yönelik hak kategorileri belirleyerek, bu hakların toplumsal birlik

üzerindeki etkisini vurgular. Kymlicka'ya göre, azınlık haklarının tanınması yalnızca adalet ve eşitlik ilkesinin bir gereği değil, aynı zamanda demokratik toplumların uzun vadeli uyumu ve istikrarı açısından bir zorunluluktur. Bu bağlamda, Kymlicka'nın teorisi, hem çokkültürlülüğün meşruiyetini savunanlar hem de ulus-devlet yapılarının devamlılığını önemseyenler için kritik bir tartışma alanı yaratmıştır. Klasik liberalizmin birey merkezli yapısını muhafaza ederken kültürel grupların kimliklerini koruma hakkını tanımasıyla özgün bir pozisyon oluşturur. Ancak bu yaklaşım, her ne kadar çoğulculuğu desteklese de, kültürel kimliklerin dinamik ve müzakereye açık doğasını tam anlamıyla kapsamakta zorlanır. Özellikle grupların içindeki farklılıkları ve içsel baskı mekanizmalarını göz ardı ettiği eleştirisi, teorinin pratik uygulanabilirliğini sorgulamamıza neden olur. Kymlicka'nın çalışmaları, liberal demokratik devletlerde azınlık hakları konusunda yürütülen tartışmalara yön vermeye devam etmektedir. Çokkültürlülük anlayışını derinleştirmekle birlikte, kültürel çoğulculuğun karmaşıklığını tam anlamıyla kuşatabilmek için eleştirel bir yeniden değerlendirmeye ihtiyaç duymaktadır.

3. Kymlicka'nın Çokkültürlülüğüne Eleştirel Bir Bakış: Parekh'in Esnek Çokkültürlülük Teorisi

Kymlicka'nın çokkültürlülük teorisi, günümüz çokkültürlülük tartışmalarında önemli bir yer tutmaktadır ve geniş kabul görmüştür. Bununla birlikte, özellikle çokkültürlülük teorisi üzerine çalışan bazı filozoflar tarafından eleştirilmiştir. Bu filozoflar arasında Bhikhu Parekh'in teoriyi derinlemesine incelemesi önemli yer tutar. Parekh, Kymlicka'nın çokkültürlülük teorisini dikkate değer bulsa da bazı temel noktaları eksik ve problemli olduğu gerekçesiyle eleştirmiştir (Parekh, 2003, s. 239, 2019, ss. 8-9). Parekh için çokkültürlülük, insanların hayatlarını sürdürdüğü kültürel çoğulculuk durumuna karşı tek makul yanıtı temsil etmektedir (Yack, 2002, s. 111). Parekh'in Kymlicka'ya yönelttiği eleştiriler dört başlık altında toplanabilir. O, ilk olarak Kymlicka'nın liberal temelli çokkültürlülüğünü eleştirerek işe başlamıştır. Parekh'e göre, Kymlicka'nın çokkültürlülük teorisi, liberalizmin üç temel ilkesine dayanmaktadır: "insanların iyi yaşam sürmekte büyük çıkarlarının olduğu, iyi yaşamın içten yaşanması gerektiği ve amaç ve tasarımlarının gözden geçirilebilir olması gerektiği" (Parekh, 2002, s. 135). Parekh'e göre, Kymlicka, bu ilkeleri zaman zaman temel liberal değerler, bazen de insan hayatına ait genel gerçekler olarak sunmaktadır. Ancak Parekh, bu ilkelerin yeterince açık bir şekilde açıklanmadığını ve bu belirsizliklerin Kymlicka'nın teorisini sınırlandırdığını savunur. Parekh, bu yaklaşımın liberalizmin sınırlarına hapsolmuş bir teori oluşturduğunu ileri sürer. Parekh, Kymlicka'nın liberalizme dayalı bu ilkelerinin, toplumun liberal olmayan üyeleri üzerinde bir etkisi olmayacağını vurgular. Liberal olmayan bireylerden, çoğunluğun ahlaki değerlerine saygı duymalarının beklenmesi, Parekh'e göre, çoğunluğun ahlaki değerlerini dayatan bir otorite haline gelmesine neden olacaktır. Bu durum, liberalizmin farklı kültürel gruplar arasında adaleti sağlama amacına aykırı düşmektedir. Kymlicka'nın teorisinin liberal çerçevesi, Parekh'e göre,

liberal olmayan kültürel toplulukları yeterince kapsayamamakta ve onları dışlamakta, böylece teoriyi dar bir ideolojik çerçeveye indirgemektedir (Parekh, 2003, s. 240). Parekh, Kymlicka'nın çokkültürlülüğü bireysel haklar ve liberal değerler temelinde kurgulamasının liberal bir hegemonya oluşturduğunu savunmaktadır. Parekh'e göre, Kymlicka'nın liberalizm üzerine kurulu teorisi, liberal değerlerin tüm kültürel gruplar için geçerli evrensel değerler olduğu varsayımına dayanmaktadır. Parekh, böyle bir yaklaşımın, tıpkı Hristiyanlığı dayatmak gibi, liberal değerleri de dayatma niteliği taşıdığını ifade eder. O, bu durumu "paradoksal ve tutarsız bir girişim" (Parekh, 1997, s. 59) olarak tanımlamış; Kymlicka'nın teorisinin kültürel çeşitliliği yeterince dikkate almadığını ve çokkültürlülüğü liberalizm çerçevesine hapseden bir model sunduğunu öne sürmüştür. Parekh, liberalizmin kendisinin tarihsel ve kültürel bir ürün olduğunu hatırlatarak liberalizmin çokkültürlülük teorisinin temel çatısı olamayacağını vurgulamış (Parekh, 1999a, s. 73) ve çokkültürlü toplumun daha kapsayıcı bir yaklaşımla ele alınması gerektiğini savunmuştur. Parekh, kapsayıcı çokkültürlülük teorisini şu cümlelerle açıklamaktadır: "Ben çokkültürlülüğü farklı bir anlamda alıyorum: Hiçbir kültürün bilgelik üzerinde tekeli yoktur, hiçbir kültür tüm büyük değerleri bünyesinde barındırmaz ve bu nedenle her kültürün diyalog yoluyla diğerlerinden öğreneceği çok şey vardır. Diyalogun yaptığı şey, her kültürün kendi varsayımlarının, kendi güçlü ve zayıf yönlerinin bilincine varmasını ve diğerlerinden bir şey öğrenmesini sağlamaktır" (Parekh, 2007, s. 46).

Parekh ikinci olarak Kymlicka'nın azınlık grupları arasındaki ayrımını eleştirerek, geleneksel siyasi teorilerin göçmen gruplarının haklarını yeterince dikkate almadığına dikkat çekmiştir. O, Kymlicka'nın azınlıkları ulusal ve etnik gruplar olarak ayırarak bu gruplara farklı derecelerde haklar tanıdığını, ancak bu ayrımın fazlasıyla keskin olduğunu belirtmiştir (Parekh, 2002, s. 135). Parekh'e göre, bu tür bir sınıflandırma, tüm azınlık gruplarının kültürel haklardan yararlanmasını zorlaştıracak ve özellikle etnik grupların kimlik oluşum sürecinde karmaşaya yol açacaktır. Parekh, Kymlicka'nın teorisinin azınlık grupları arasında bir ikilik yarattığını; bu nedenle, göçmen grupların toplumun ulusal azınlıklara duyduğu bağlılığı hissetmeyeceklerini ve çokkültürlü toplumun gerilimlerini ulusal azınlıklardan daha fazla yaşamalarına rağmen ikinci plana atılacaklarını ileri sürmüştür (Parekh, 2008, s. 81). Bu bağlamda Parekh, Kymlicka'nın teorisinde özellikle dezavantajlı bir konumda kalan göçmenleri ele alacağını belirtmiştir. Parekh, çokuluslu ve çoketnikli bir toplumun bir arada tutulabilmesi için Kymlicka'nın önerdiği toplumsal birlik idealinin yeterli olmadığını savunmuştur (Parekh, 2002, s. 134). Ona göre, etnik azınlıklara ulusal azınlıklardan daha sınırlı haklar tanınması, onların dışlanmışlık hissine kapılmalarına ve asimilasyona zorlandıklarını düşünmelerine neden olur. Bu durum, Kymlicka'nın amaçladığı toplumsal birliği güçlendirmek yerine zayıflatacaktır.

Parekh; Kymlicka'nın çokkültürlülük teorisine yönelttiği üçüncü eleştiriyi, Kymlicka'nın bireysel özerklik vurgusu üzerinden şekillendirmiştir (Parekh, 1997, s. 55). Parekh'e göre, Kymlicka insanları "kültürel varlıklar" olarak ele alsa da insanların kültürleri tarafından şekillendirildiği anlamında değil, kültürlerin onların insan olarak gelişimleri için gerekli temelleri sağladığını savunmuştur. Parekh, Kymlicka'nın bireysel özerkliği ön planda tutan yaklaşımının, bireyin kimliğinin toplumsal bağlamda şekillendiğini göz ardı etmesi nedeniyle işlevsel zayıflıklar barındırdığını savunmuştur. Özellikle bazı durumlarda birey, toplumsal baskı altında kaldığında veya topluluğundan bağımsızlaştırıldığında, bu teorinin önerdiği bireysel özerklik kavramı yetersiz kalmaktadır. Bu bağlamda, Parekh, Kymlicka'nın birey toplum ilişkisini yalnızca bireyin özerk seçimleri üzerinden açıklamasının, çokkültürlü toplumlarda karmaşık bir yapı arz eden toplumsal dengeyi yeterince kavrayamadığını öne sürmüştür. Parekh'e göre, kültürün iki temel işlevi vardır. Kültürün birinci işlevi, bireylerin dünyalarını tanımlayıp yapılandırmasına, onlara kendilerini ve başkalarını görmeleri için çeşitli bakış açıları sunmasına ve bu sayede onların değerli olanı ayırt edebilmesine, anlamlı rollere sahip olmasına, hayatlarını nasıl sürdüreceklerine dair kararlar alabilmesine rehberlik etmesidir. Kültür; seçim kapasitelerinin geliştirebilmesi için gerekli olan güvenli bir zemin sağlar ve bireylerin, özerklik ve tercihlerinin vazgeçilmez bağlamını oluşturur. Kültürün ikinci işlevi ise, bireylere bir kimlik duygusu vermesi, koşulsuz ve başarı temelli olmayan bir aidiyet sağlaması, karşılıklı anlaşılabilirliği kolaylaştırması, karşılıklı dayanışmayı ve güveni teşvik etmesi, nesiller arası bağları güçlendirmesi ve insan refahına katkıda bulunmasıdır. Birinci işlev, kültürün bireylerin özerkliklerini geliştirme rolüne vurgu yaparken ikincisi kültürün toplum oluşturmadaki önemini vurgulamaktadır. Parekh, kültürün her iki işlevini önemli bulsa da eşit derecede önemli olmadığını savunmuştur. Ona göre, kültürün topluluk oluşturma işlevi daha çok vurgulanmalıdır. Bu işlev, farklı nesillerdeki üyeler arasında ve içinde derin dayanışma bağları kurma, karşılıklı ilgi ve sadakat ruhu aşılama, güçlü bir güven ve birlik duygusu geliştirme noktasında derin etkiye sahiptir (Parekh, 1997, s. 56).

Parekh, kültürün ikinci işlevi bağlamında, çokkültürlü toplumlarda bireylerin ait oldukları ulusal kimliklerin önemini savunacaklarına dikkat çekmiştir (Parekh, 2000, s. 230). Ona göre, ulusal kimliklerin doğası ve değeri, yalnızca bireysel özerkliğe dayalı bir kültür anlayışıyla yeterince anlaşılamaz. Bu doğrultuda Parekh, Kymlicka'nın bireysel özerkliğe dayalı bir kültür kavramına eleştirel bir yaklaşım sunmuş ve ulusal kimliklerin toplumsal yapıyı şekillendirmedeki işlevine odaklanan çalışmalar yapmıştır (Uberoi, 2015, s. 510). Parekh'e göre, bireysel özerklik ile ulusal kimlik arasında hassas bir denge bulunmakta olup bu dengenin sağlanabilmesi karşılıklı diyalogla mümkün olabilir. Ayrıca, toplumların sürekliliğini sağlamak amacıyla toplumsal normlar ve kurallar oluşturulsa da bu kurallar bazen bireysel özerklik temelinde yapılan tercihlerle çelişebilir. Bu tür durumlar, birey ile toplum arasında uyumsuzluklara ve çatışmalara yol açabilmektedir.

Parekh, Kymlicka'nın çokkültürlülük teorisine yönelik son eleştirisini Kymlicka'nın toplumsal birliği sağlama hedefinin yetersiz kaldığı iddiası üzerinden şekillendirmiştir. Parekh'e göre, Kymlicka'nın çokkültürlülük teorisi bireysel tercihler ve liberal demokratik ilkelerle temellendirildiği için, farklı toplulukların ihtiyaç ve taleplerini göz ardı ederek toplumsal birliği engellemiştir. Parekh, farklı çeşitlilik türlerinin kendine özgü sorunlar doğurduğunu ve dolayısıyla farklı çözümler gerektirdiğini savunmuştur (Parekh, 1999b, s. 88). O; toplumsal birliğin sağlanmasında önemli bir rol oynayan göçmenlerin çoğunluk kültürle kurdukları ilişkinin, asimilasyon ya da entegrasyon yoluyla geliştiğini belirtmiş ve bunları gerekli süreçler olarak görmüştür (Parekh, 2005, s. 14). Göçmen azınlık gruplarına yönelik asimilasyonun toplumsal birliği sağlamada yetersiz kaldığını öne süren Parekh, asimilasyonculuğun temel hedefinin, toplum üyeleri arasında belirli inanç ve değerlerin paylaşılması yoluyla birliği sağlamak olduğunu kabul etmekle birlikte, bu sürecin sanıldığı kadar basit ve sorunsuz işlemediğini vurgulamıştır (Parekh, 2008, s. 83).

Parekh; asimilasyonun çeşitli biçimlerde ortaya çıktığını, bazı asimilasyoncu yaklaşımların azınlıkların çoğunluğun yaşam biçimini benimsemelerini gerektiğini savunduğunu belirtmiştir. Ona göre, diğer bazı asimilasyoncular ise bu süreci daha ileriye taşıyarak azınlıkların çoğulcu topluma koşulsuz bağlılık göstermelerini ve çoğulcu toplumun tarihini kendi tarihleri olarak kabul etmelerini talep eder (Parekh, 1999b, s. 88). Parekh, bu tür bir asimilasyonu "milliyetçi asimilasyon" (Parekh, 1999c, s. 88) olarak adlandırır ve doğası gereği farklılıklara karşı hoşgörüsüz olan bu tür bir yaklaşımın, zamanla sınırsız bir hâl alarak küçük farklılıklara bile kaygı ve düşmanlık beslemesine yol açacağını ifade etmiştir (Parekh, 2008, s. 84). Oysa, insanların birbirine karşı olan duruşlarını ortak bir paydada buluşturmanın tek yolu veya alternatifi "hoşgörü"dür (Bağlı ve Özensel, 2005, s. 49). Bu bağlamda, Parekh toplumsal birliğin sağlanması için asimilasyon yerine entegrasyonun daha makul bir yaklaşım olduğunu savunur. Ancak Parekh, entegrasyonistlerin göçmenlerin katıldıkları topluma sadakatlerini göstermek amacıyla, o toplumun değer ve inançlarını benimsemelerini beklemelerini eleştirmiştir. Ona göre entegrasyon, tek yönlü bir süreç olmaktan ziyade, göçmenlerin ve ev sahibi toplumun birbirine uyum sağlamasını gerektiren iki yönlü bir süreç olmalıdır (Parekh, 2008, s. 85). Parekh, Kymlicka'nın teorisinde göçmen gruplarına tanınmayan hakların, milliyetçi olmayan bir asimilasyon ve karşılıklı diyaloga dayalı bir entegrasyon süreciyle çözüme kavuşabileceğini savunmuştur.

Parekh'in Kymlicka'ya yönelik eleştirileri, çokkültürlülük teorisinin sınırlarını ve potansiyel eksiklerini ortaya koyması açısından önemli bir katkı sunmaktadır. Bu başlıkta, Parekh'in eleştirileri temelinde Kymlicka'nın teorisinin ne ölçüde kapsayıcı ve uygulanabilir olduğu sorgulanmıştır. Kymlicka'nın bireysel özerkliği merkeze alan liberal yaklaşımının, kültürel toplulukların iç dinamiklerini yeterince dikkate almadığı, ulusal ve etnik azınlıklar arasındaki ayrımın katı bir çerçeve sunduğu ve bu durumun

toplumsal birlik açısından sorunlar doğurabileceği görülmektedir. Öte yandan, Parekh'in esnek ve diyalog temelli çokkültürlülük anlayışı, farklı kültürel gruplar arasındaki etkileşimi daha bütüncül bir perspektifle ele almakta ve bu yönüyle Kymlicka'nın teorisine alternatif çerçeve sunmaktadır. Ancak Parekh'in yaklaşımı da toplumsal pratikler açısından yeterince somut mekanizmalar önermediği için eleştirilebilir. Bu bağlamda, Kymlicka ve Parekh'in çokkültürlülük teorilerinin günümüz toplumlarındaki işlevselliğini ve uygulanabilirliğini değerlendirmek, farklı teorik yaklaşımlar arasındaki gerilimleri ortaya koyarak bu tartışmalara yeni açılımlar sunmaktır. Bu yeni açılımlar, çokkültürlü toplumların toplumsal birlik için kapsayıcı bir teorisinin geliştirilmesi gerekliliğini vurgulamakta ve yeni teorik ve pratik yaklaşımlara duyulan ihtiyacı ortaya koymaktadır.

4. Kymlicka'nın Parekh Eleştirilerine Yanıtları ve Toplumsal Birliğin Geleceği

Kymlicka'nın liberal azınlık hakları teorisi, birçok çokkültürlülük çalışmaları yürüten filozof tarafından eleştirilmiş ve çeşitli sorularla sınanmıştır. Bu eleştiriler arasında, Parekh'in eleştirileri Kymlicka tarafından özellikle dikkate değer, geliştirici ve yanıtlanabilir bulunmuştur. Kymlicka, teorisine yöneltilen sorulara yanıt verirken yaklaşımıyla bazı zor seçimler yapması gerektiğini, bulanık sularda net çizgiler çizmeye çalışarak kimi zaman hoşlanmadığı durumlara tahammül etmesi, kimi zaman da sempati duyduğu talepleri reddetmesi gerektiğini vurgulamıştır (Kymlicka, 1997, s. 72). O, liberal azınlık teorisine yöneltilen eleştirileri iki temel başlık altında toplamıştır. Ona göre, teorisi Rainer Forst gibi bazı eleştirmenler tarafından yeterince liberal bulunmayarak evrensel liberal ilkelere ödün verdiği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Joseph Carens, Iris Young, Bhikhu Parekh gibi bazı eleştirmenler ise, teorisinin evrensel liberal ilkelere gereğinden fazla bağlı olduğunu, bu nedenle kültürel farklılıklara yeterince duyarlı olmadığını savunmuştur (Kymlicka, 2001a, ss. 60-61). Kymlicka'ya göre, teorisini savunmanın tek yolu, onun tüm çokkültürlü toplumlara her istediklerini sağlayacak bir yaklaşım olmadığını kabul etmektir. Bu kabulle birlikte eleştirileri ele almış, teorisini diğer yaklaşımlarla karşılaştırarak güçlü ve zayıf yönlerini değerlendirmiştir. Kymlicka, kendisini eleştirenlerin önde gelenlerinden biri olan Parekh'in eleştirilerine yanıt vererek teorisinin sınırları ve esnekliğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Kymlicka'ya göre, teorisinin normatif temelini sorgulayan eleştiriler önemli bir yer tutmaktadır. O; yapılan eleştiriler içerisinde özellikle, liberalizmin kültürel bir ürün olduğu ve liberal değerlerin çokkültürlülük için yeterli bir temel oluşturamayacağı, ve bireysel özerkliğin bireye ayrıcalık tanıyarak toplumsal birliği engelleyeceği üzerine odaklanmıştır (Kymlicka, 1997, s. 77, 2020, s. 334). Kymlicka, öncelikle bu eleştirilere, liberal azınlık teorisindeki azınlık grupları arasında yaptığı ayrım üzerinden Parekh'in eleştirilerine yanıt vermiştir. Parekh'e göre, bu gruplara tanınan hakların farklı olması ayrımcılığa yol açarak toplumda ikilik yaratacaktır. Ancak Kymlicka, bu durumun

liberal eşitlik ilkeleriyle uyumlu olduğunu savunmuştur (Kymlicka, 1992, s. 140). Ona göre, Batı'daki azınlık grupları arasındaki çatışmalar, liberal ilkelerin meşruiyeti üzerine değildir; aksine bu grupların çoğu liberal demokratik ilkeleri benimsemektedir. Buradan hareketle, Parekh'in Batı'daki azınlık gruplarının genel olarak liberal olmadığı iddiası, açık bir biçimde yanlışlanmaktadır (Kymlicka, 1997, s. 81, 2020, s. 341).

Kymlicka'ya göre, teorisinde farklı azınlık grupları arasında yaptığı ayrımın eleştiri kabul edecek yönü, vatandaşlık hakkı olmayan yasa dışı göçmenler, misafir işçiler ve Romanlar gibi gruplara ilişkin çok az şey söylemiş olması ve bu konuda teorisini açık bırakmasıdır (Kymlicka, 1997, s. 77, 2020, s. 335). Ona göre, Batı demokrasilerinde en yaygın rastlanan kültürel çoğulculuk türlerini oluşturan etnik azınlıklar ve ulusal azınlıklar, adaletsizlik sonucu oluşan gruplar oldukları için bu ayrım önemlidir. Kymlicka, teorisinin etnik ve kültürel ilişkilerin özgürlük ve eşitlik normları olarak nasıl değerlendirilebileceğine odaklandığını ileri sürmüştür. Ona göre, birçok Batılı demokraside, göçmenler ve ulusal azınlıklar için geliştirilen kalıplar, farklı kültürel toplulukların "özgür ve eşit vatandaşlar" olabileceğini gösteren alternatif ancak geçerli anlayışlar sunmaktadır. Bu grupların tarihsel ayrımcılığa tabii olduğu gerçektir, ancak bu miras çoğu durumda meşru düzenlemelerin evrimini engellememektedir. (Kymlicka, 1997, s. 78, 2020, s. 336).

Kymlicka, daha sonra bireylerin kendi kültürlerinden bağımsız olarak özerk seçimler yapabilmeleri gerektiğine dair vurgusuna yönelik eleştirileri yanıtlamıştır. Ona göre, bireylerin özgürlüğü kısıtlanmadan karar verebilmeleri, aynı zamanda toplumsal kurallara uyum sağlayabilmeleri mümkündür. Bu durumda, bireylerin kararlarına saygı gösterildiğinde, toplumsal aidiyet duygusu gelişecek ve bireyler toplumla uyum içinde yaşayabilecektir. Kymlicka, aynı ilkenin farklı kültürel gruplar arasında da geçerli olduğunu savunur; her kültürün kendi geleneklerine sahip olduğunu, ancak karşılıklı saygı sayesinde farklı kültürlerin barış içinde bir arada var olabileceğini öne sürmüştür. Parekh ise Kymlicka'nın bu özerklik anlayışının her azınlık grubu tarafından kabul edilmeyebileceğini savunmuştur. Ona göre, bazı geleneksel toplumlar, iç yapılarında özerkliği kabul etmemekte, bu nedenle özerk olmak isteyen bireyler üzerinde baskı kurmaktadır. Parekh, bu baskının toplumsal birliği zedeleyeceğine ve çatışmalara yol açabileceğine dikkat çekmiştir. Kymlicka, Parekh'in bu endişelerini yanıtlarken özerkliğin Parekh'in ele aldığı ölçüde kaygı verici bir kavram olmadığını savunmuştur. Ona göre, özerkliğe dair yanlış anlaşılmalara, bazı toplumların özerkliği yücelterek evrensel bir değer olarak görmesinden kaynaklanmıştır. Kymlicka, bu tür bir bakış açısıyla, çokkültürlü vatandaşlık anlayışını liberal değerlere dayandırmaya çalışmanın, Parekh'in iddia ettiği gibi "paradoksal ve tutarsız bir girişim" olacağını ifade eder (Kymlicka, 1997, s. 81, 2020, s. 340).

Kymlicka; teorisinin bazı açılardan eleştiriye hak ettiğini kabul etmekle birlikte, bu eleştirilerin abartıldığını savunmuştur. Ona göre, bazı gruplar kültürel özerklik

anlayışını aşırı bir şekilde sahiplenmiş ve rasyonel düşünmeyi erteleyerek üyelerinin korunması ve savunmasını neredeyse kutsal bir inanç haline getirmiştir. Parekh, Kymlicka'nın bu tür bir kutsal inancı teorisinde göz ardı ettiğini iddia etmektedir; ancak Kymlicka, Parekh'in bu değerlendirmede yanıldığını ileri sürmüştür. Kymlicka'ya göre, teorisinde bireylerin bu tür bir yaklaşımı benimsemelerini engelleyen herhangi bir ilke bulunmamaktadır. Kültürün kutsal bir inanca dönüşmesi, liberal bir toplumda bireylerin sergileyebileceği birçok tutumdan biri olarak görülebilir ve bu tutum bazı toplumlarda zaman zaman bir dayatma olarak algılanabilmektedir. Parekh, çokkültürlü toplumlarda bu tür bir algının önlenmesi adına bireylerin ulusal kimliklerini savunmalarının gerekliliğini vurgulamıştır. Ona göre, ulusal kimlik toplumsal yapıyı şekillendiren en temel unsurlardan biridir (Uberoi, 2015, s. 510). Kymlicka ise Parekh'in kültürün en önemli işlevi olarak gördüğü bu ulusal kimlik kavramını ele almış ve farklı bir şekilde formüle etmeye çalışmıştır. Kymlicka'ya göre, bireylerin bir kültürel topluluğa aidiyeti, özünde liberal benlik ile toplum arasındaki ilişkinin dengesini koruma amacını taşır (Kymlicka, 1989, ss. 135-136). Ulusal kimlik ise toplumsal birlik için gerekli olan dayanışma için katkı sağlamaktadır. Ancak, başkalarının acısına kaygı duymamız ve bu acıyı atlatması için dayanışma içerisine girmemiz için ortak ulusal kimliğe sahip olmamıza gerek yoktur (Kymlicka, 2015, ss. 3-4, 2022, s. 11). Kymlicka'ya göre; ulusal kimlikler sabit ve değişmez karakterde değil, sürekli gelişen ve değişen dinamiklerdir (Sevinç, 2022, s. 462). Bu sebeple, ulusal kimlik, bünyesine dahil olan kültürel gruplar ile zenginleşmekte ve sürekli bir dönüşüm geçirmektedir.

Kymlicka'ya göre, Parekh kendi teorisini azınlık grupları arasındaki sorunların çözümü için yetersiz ve önemsiz bulmuş ve hem liberal olan hem liberal olmayan grupları kapsayacak daha yüksek bir çokkültürlülük teorisine ulaşmamız gerektiğini savunmuştur (Kymlicka, 2001b, s. 128). Parekh, çokkültürlülüğü liberal olan ve liberal olmayanlar arasındaki diyalog kültürü ve ahlaki açısından tanımlamak gerektiğini ileri sürmüş ve bu diyalog sürecinin önceden belirlenemez olduğunu savunmuştur. Kymlicka ise tutarlı bir liberal teori geliştirmenin Parekh'in düşündüğü kadar basit bir eylem olmadığını ve bu tür bir düşüncenin ciddi bir hata olduğunu ileri sürmüştür (Kymlicka, 1997, s. 84, 2020, s. 346). Bir kültürün liberal olup olmaması ile büyüklüğü arasında bir ilişki olmadığını belirten Kymlicka, amacının liberalliğin temel ilkelerini anlamak olduğunu ifade etmiştir (Kymlicka, 1992, s. 145). Ona göre, liberal adalet ilkeleri, azınlık gruplarının haklarının tanınması için gereklidir. Ancak, bazı azınlık gruplarının liberalizmi kabul etmediği durumlarda, liberallerin kendi görüşlerini dayatmaması; çoğunluk kültür üyeleri ile azınlıkların birlikte yaşamının yollarını bulması gerekmektedir (Kymlicka, 2001b, s. 129). Kymlicka'ya göre, liberal çokkültürlülük teorisi bazı toplumların karşılaştığı zorluklar için yeterli çözüm sunsa da Parekh'in belirttiği gibi eksiksiz bir çözüm sağlayamamıştır. Kymlicka ve Parekh başta olmak üzere bazı kuramcılar, teorilerinin toplumsal birliği sağlamada yetersiz olduğunu görünce alternatif toplumsal birlik projeleri ya da hoşgörü modelleri aramaya başlamıştır (Erincik, 2011, s. 237).

Kymlicka ve Parekh arasındaki tartışmalar üzerinden liberal çokkültürlülük teorisinin sınırları ele alınmış, Kymlicka'nın Parekh'e verdiği yanıtlar ışığında teorik açılımları ve eleştirilere karşı savunma stratejileri incelenmiştir. Bu konunun ele alınmasının temel nedeni, çokkültürlü toplumların günümüzde karşılaştığı temel sorunlara yönelik farklı teorik perspektiflerin sunduğu çözüm önerilerini değerlendirmek ve özellikle liberal çerçevede azınlık haklarının nasıl temellendirildiğini sorgulamaktır. Kymlicka'nın liberal azınlık hakları teorisi, birçok yönüyle güçlü bir teorik temel sunarken, Parekh'in vurguladığı gibi, her kültürel bağlamda uygulanabilirliği tartışmalıdır. Özellikle kültürel gruplar arasındaki diyalog süreçlerinin dinamik ve öngörülemez doğası, Kymlicka'nın teorisinin evrensel bir çözüm sunma kapasitesini sınırlandırmaktadır. Bununla birlikte, Kymlicka ve Parekh'in karşılıklı eleştirileri, sadece teorik bir tartışma olmanın ötesine geçerek, çokkültürlülük politikalarının pratikte nasıl şekillenebileceğine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Bu bağlamda, toplumsal birliğin farklı kültürel grupların karşılıklı tanınması ve eşit katılımı temelinde nasıl inşa edilebileceği üzerinde durulmaktadır. Ancak, liberal olan ve liberal olmayan perspektifler arasında köprü kurmanın zorlukları göz önünde bulundurulduğunda, çokkültürlülük teorilerinin toplumsal birliği sağlamada ne ölçüde başarılı olabileceği sorusu, üzerinde daha fazla çalışılması gereken bir mesele olarak varlığını korumaktadır.

5. Sonuç

Toplumsal birliğin ne olduğu ve çokkültürlü toplumlarda toplumsal birliğin nasıl sağlanacağı günümüzde de kritik bir sorun olarak varlığını sürdürmektedir. Toplumsal birliğin nasıl sağlanacağına dair geleneksel iki yaklaşım mevcuttur. Bu yaklaşımlardan ilki, toplumsal birliğin vatandaşlar arasındaki doğal bağlardan ve bağlılıklardan kaynaklandığını savunur. İkinci yaklaşım ise, toplumsal birliğin doğal kaynaklardan değil, vatandaşların sahip olduğu ortak ilke ve değerlerden kaynaklandığı öne sürmektedir. Bu iki yaklaşımı yeterince kapsamlı olmadığı yönü eleştiren ve güncel üçüncü bir yaklaşım olarak karşımıza çıkan "ortak etkinlik yaklaşımı"nda ise, vatandaşların ortaklaşa katıldıkları faaliyetlere odaklanıldığı görülmektedir (Sevinç, 2022, s. 459). Her üç yaklaşımda da toplum yapısı içerisindeki vatandaşların birlikte yaşam vurgusu şüphesiz birlikte yaşamayı toplumsal birliğin en temel kavramı haline getirmiştir. İnsanın sosyal bir varlık olarak kendini anlamaya başladığı andan itibaren, başkalarıyla bir arada yaşama düşüncesi doğrultusunda varlık göstermesi, kimi zaman dayanışmayı teşvik ederken çoğu durumda çatışmayı da kaçınılmaz kılmıştır (Bayraktar, 2016, s. 43). Söz konusu çatışmalar, daha çok çokkültürlü toplumlarda karşımıza çıkmakta ve toplumsal birliğin sağlanması için çözüm arayışı ile günümüzde de devam etmektedir. Toplumsal birlik sorununa çözüm arayışı, çağdaş siyaset felsefesi alanında Kymlicka ve Parekh'in teorilerinde derinlemesine yer edinmiştir.

Kymlicka ve Parekh'in çokkültürlülük yaklaşımları, azınlık haklarının korunması ve toplumsal birliğin sağlanması gibi çağdaş toplumların karşılaştığı önemli sorunları

çözmeyi amaçlasa da her iki teorinin de pratikte belirli eksikleri olduğu görülmektedir. Kymlicka, Liberal Azınlık Teorisi ile liberal demokratik devletlerin azınlık haklarını bireysel özgürlüklerle uyumlu bir şekilde güvence altına almasını savunarak bu grupların kültürel kimliklerini korumaya yönelik bir çerçeve oluşturmuştur. Ancak, teorisinin odak noktasında yer alan liberal ilkeler, Parekh ve bazı siyaset felsefesi terorisyenlerince çokkültürlü toplumların çeşitliliğini yeterince kapsamadığı için eleştirilmiştir. Parekh'e göre, çokkültürlülük farklı kültürlerin kendi değer ve normlarını sürdürebilmesine izin veren daha esnek bir yapı gerektirirken Kymlicka'nın modeli, evrensel değerlere aşırı bağlılığı nedeniyle bu esnekliği sağlamamıştır. Parekh'in eleştirilerine göre, liberalizmin evrensel bir çatı olarak dayatılması, tüm kültürel gruplara eşitlik sağlayamayacağı gibi, toplumsal birliğe zarar verebilecek çatışma riskleri de taşır. Özellikle liberal olmayan ya da geleneksel değerleri korumak isteyen grupların ihtiyaçları, Kymlicka'nın modelinde yeterince karşılanamamıştır. Parekh, çokkültürlülüğü liberal olmayan grupları da kapsayacak bir diyalog ve karşılıklı anlayış çerçevesinde tanımlama gerekliliğine vurgu yapmıştır. Ancak, Parekh'in esnek çokkültürlülük yaklaşımı da Kymlicka tarafından, bireysel hakların ihlal edilmesi tehlikesi taşıması nedeniyle eleştirilmiştir.

Bu eksikler, Kymlicka ve Parekh'in teorilerinin modern çokkültürlü toplumlarda toplumsal birliği sağlama konusunda tam anlamıyla yeterli olmadığını ortaya koymuştur. Günümüzde çokkültürlülük politikaları, toplumsal birliği sağlamada hâlâ çeşitli zorluklarla karşılaşmaktadır. Farklı azınlık grupları ile çoğunluk kültürün uyum içinde bir arada yaşamasını sağlayacak etkili bir model ise henüz tam anlamıyla geliştirilmemiştir. Bu durum, toplumsal birliği sağlayabilecek daha kapsayıcı ve sürdürülebilir politikaların gerekliliğine dikkat çekmiştir. Bu bağlamda, gelecekteki çalışmaların, bireysel hakları koruyan ancak kültürel farklılıkları tanıyan bir yaklaşımı dengeleyen yeni stratejilere ihtiyaç olduğunu göstermiştir. Sonuç olarak, Kymlicka ve Parekh'in çokkültürlülük ve toplumsal birlik arayışına yönelik geliştirdikleri teoriler, toplumsal birliği sağlayacak politikaların nasıl geliştirilmesi gerektiğine dair önemli katkılar sunmuştur. Ancak günümüz çokkültürlü toplumlarının ihtiyaç duyduğu kapsayıcı bir birlik anlayışını tam anlamıyla karşılayacak yeni yaklaşımlara ihtiyaç duyulduğu açıktır.

TEŞEKKÜR

Bu çalışma, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK) tarafından 122K779 numaralı proje kapsamında desteklenmiştir. Projeye verdiği destekten ötürü TÜBİTAK'a teşekkürlerimizi sunarız. Ayrıca yazar, çalışmaya sundukları değerli katkılar ve yapıcı geri bildirimler için Dr. Öğretim Üyesi Tuğba Sevinç'e ve Zeynep Altok'a ve makalenin biçimsel düzenlemelerine sağladığı katkılar dolayısıyla Murat Taşdelen'e içten teşekkürlerini sunar.

KAYNAKÇA

Bağlı, M. ve Özensel, E. (2005). *Çokkültürlü Vatandaşlık Kanadalı Türklerin Aidiyet Çabaları ve Değer Yapıları*. Konya: Çizgi Kitabevi.

Bayraktar, L. (2016). *Medeniyet ve Felsefe*. Ankara: Aktif Düşünce Yayıncılık.

Benhabib, S. (2006). *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar [The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens]*. (B. Akkayal, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Benhabib, Ş. (2013). *Buhran Çağında Haysiyet Zor Zamanlarda İnsan Hakları [Dignity in adversity: Human rights in troubled times]*. (B. Yıldırım, Çev.) (1. Baskı.). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Erincik, S. (2011). Kimlik ve Çokkültürcülük Sorunu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52(2), 219-241. doi:10.1501/Ilhfak_0000001086

Kymlicka, W. (1989). *Liberalism Community and Culture*. New York: Oxford Univ. Press.

Kymlicka, W. (1991). Liberalism and the Politicization of Ethnicity. *Canadian Journal of Law & Jurisprudence*, 4(2), 239-256. doi:10.1017/S0841820900002927

Kymlicka, W. (1992). The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas. *Political Theory*, 20(1), 140-146. doi:10.1177/0090591792020001007

Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford Political Theory. Oxford : New York: Clarendon Press ; Oxford University Press.

Kymlicka, W. (1996). Social Unity in a Liberal State. *Social Philosophy and Policy*, 13(1), 105-136. doi:10.1017/S0265052500001540

Kymlicka, W. (1997). Do We Need a Liberal Theory of Minority Rights? Reply to Carens, Young, Parekh and Forst. *Constellations*, 4(1), 72-87. doi:10.1111/1467-8675.00038

Kymlicka, W. (2001a). *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford, UK New York: Oxford University Press.

Kymlicka, W. (2001b). Liberalism, Dialogue and Multiculturalism. *Ethnicities*, 1(1), 128-137. <http://www.jstor.org/stable/23890388> adresinden erişildi.

Kymlicka, W. (2002). *Contemporary political Philosophy: An Introduction* (Second edition.). Oxford: Oxford University Press.

Kymlicka, W. (2004). *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş [Contemporary Political Philosophy An Introduction]*. (E. Kılıç, Çev.) (1. Baskı.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Kymlicka, W. (2012). Çok Kültürlülük: Başarı, Başarısızlık ve Gelecek [Multiculturalism: Success, Failure, and the Future]. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 70(2), 297-332.

Kymlicka, W. (2015). Solidarity in diverse societies: Beyond Neoliberal Multiculturalism and Welfare Chauvinism. *Comparative Migration Studies*, 3(1), 1-19. doi:10.1186/s40878-015-0017-4

Kymlicka, W. (2020). *Çok Kültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi [Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights]*. (A. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kymlicka, W. (2022). The Ethics of Membership in Multicultural Societies. *Raison Publique La Revue Des Humanites Politiques*, 1-43. <https://raison-publique.fr/3034/> adresinden erişildi.

Kymlicka, W. ve Norman, W. (1994). Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory. *Ethics*, 104(2), 352-381. doi:10.1086/293605

Kymlicka, W. ve Norman, W. (2008). Vatandaşın Dönüşü: Vatandaşlık Kuramındaki Yeni Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme [Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory]. A. Kadioğlu (Ed.), *Vatandaşlığın Dönüşümü Üyelikten Haklara* içinde (1. Baskı.). İstanbul: Metis Yayınları.

Modood, T. (2014). *Çokkültürcülük: Bir Yurttaşlık Tasarımı [Multiculturalism: A Civic Idea]*. (İ. Yılmaz, Çev.). Ankara: Phoenix Yayınevi.

Parekh, B. C. (1997). Dilemmas of a Multicultural Theory of Citizenship. *Constellations*, 4(1), 54-62. doi:10.1111/1467-8675.00036

Parekh, B. C. (1999a). A Varied Moral World. J. Cohen ve M. Howard (Ed.), *Is Multiculturalism Bad for Women?* içinde (ss. 69-75). Princeton University Press. doi:10.1515/9781400840991-011

Parekh, B. C. (1999b). Unity and Diversity in Multicultural Societies. D. Avnon ve A. De-Shalit (Ed.), *Liberalism and its Practice* içinde (ss. 85-100). London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203014516> adresinden erişildi.

Parekh, B. C. (1999c). Balancing Unity and Diversity in Multicultural Societies. A. De-Shalit ve D. Avnon (Ed.), *Liberalism and Its Practice* içinde (ss. 54-62). London ; New York: Routledge.

Parekh, B. C. (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Parekh, B. C. (2002). Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori [*Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*]. (Tannriseven, Bilge, Çev.). Ankara: Phoenix Yayınevi.

Parekh, B. C. (2003). Contemporary Liberal Responses to Diversity. D. Matravers ve J. E. Pike (Ed.), *Debates in Contemporary Political Philosophy: An Anthology* içinde (ss. 239-247). London New York: Routledge, in Association with the Open University.

Parekh, B. C. (2005). Dialogue Between Cultures. R. Máiz ve F. Requejo (Ed.), *Democracy, Nationalism and Multiculturalism* içinde , Routledge Innovations in Political Theory (ss. 13-24). London New York: Routledge.

Parekh, B. C. (2007). Multiculturalism. J. Baggin ve J. Stangroom (Ed.), *What More Philosophers Think* içinde (s. 197). London New York: Continuum.

Parekh, B. C. (2008). *A New politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Parekh, B. C. (2019). *Ethnocentric Political Theory: The Pursuit of Fawed Universals*. International Political Theory. Cham: Palgrave Macmillan.

Sevinç, T. (2022). Three Approaches to Social Unity and Solidarity. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 25(4), 459-479. doi:10.1080/13698230.2019.1697843

Terzioğlu, S. S. (2007). *Uluslararası Hukukta Azınlıklar ve Anadilde Eğitim Hakkı* (1. basım.). Ankara: Alp Yayınevi.

Uberoi, V. (2015). The 'Parekh Report' – National Identities Without Nations and Nationalism. *Ethnicities*, 15(4), 509-526. doi:10.1177/1468796815577706

Yack, B. (2002). Multiculturalism and the Political Theorists. *European Journal of Political Theory*, 1(1), 107-119. doi:10.1177/1474885102001001008

Makale Geliş Tarihi | Received: 22.11.2024

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 29.04.2025

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

Araştırma Makalesi | Research Article

BİLİMSEL PARADİGMALARIN ANTİK YUNAN VE MİSİR MİMARİSİNDEKİ YANSIMALARI

Tonguç SEFEROĞLU¹

Öz: Bilimin sanat üzerindeki etkisi ciddi eleştirel ilgi çekmektedir. Bu iki uğraş arasındaki ilişkiye dair yapılan son çalışmalar, bilimsel paradigmanın içerdiği metafizik, epistemolojik ve teorilerin değerlerine dair kabullerin estetik algıyı ve sanatsal üretimi nasıl şekillendirdiğini göstermektedir. Ancak bu etkilerin ortaya çıkmasına neden olan mekanizmalar hâlâ yeterince anlaşılmamıştır. Bu makalenin temel amacı, bir bilimsel paradigmanın, bir disipliner matriksin, sanat üzerindeki etkisini Mısır ve Yunan mimarisinden bazı örnekleri bu açıdan gözden geçirmektir. Bu inceleme, bir paradigmanın metafizik ve teknik kabullerinin, mimari eserlerin tasarımını şekillendirmede önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Bu inceleme ışığında, bilimdeki paradigma değişimlerinin, yeni sanat biçimlerinin ortaya çıkışını etkilediğini ve bir paradigmaya ait kabullerin yansımaların sanat eserlerinde, özellikle mimaride, bulanabileceği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: bilim, sanat, paradigma, estetik algı, mimari

REFLECTIONS OF SCIENTIFIC PARADIGMS IN ANCIENT GREEK AND EGYPTION ARCHITECTURE

Abstract: The influence of science on art is attracting considerable critical attention. Recent studies on their relationship have shown how the metaphysical, epistemological and evaluative commitments embedded in a scientific paradigm shape aesthetic perception and artistic production. However, the mechanisms underlying those influences remain poorly understood. The primary aim of this paper is to explore the influence of a scientific paradigm, or a disciplinary matrix, on art and to review briefly available evidence from Egyptian and Greek architecture. This review indicates that the metaphysical and technical commitments of a paradigm play a pivotal role in structuring the design of architectural works. As a result of this analysis, it can be stated that paradigm shifts in science influence the emergence of novel art forms and the assumptions that comprise a paradigm are reflected in works of art, especially in architecture.

¹ Doktor Öğretim Üyesi | Assistant Professor

Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat, Felsefe, Türkiye | Ardahan University, Faculty of Humanities and Literature, Philosophy, Turkey

tongucseferoglu@gmail.com

Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0001-8604-7851>

Keywords: science, art, paradigm, aesthetic perception, architecture

1. Introduction

The influence of science on aesthetic perception and art has received increased attention in recent years. Since the 1960s, there has been a surge of interest in the effects of “scientific paradigms” on aesthetic perception because these paradigms may play a crucial role in determining the way in which we perceive the world and how we express it through art. There are several published studies (e.g., Bohm, 2012; Strosberg, 1999; Wuppuluri & Wu, 2019) that describe the intricate relationship between art and science, how science has transformed and shaped arts, how aesthetic perception is deeply intertwined with our cognitive and perceptual capacities, and the role of imagination in art and science. Other studies have shown “the codependence of the arts and the sciences” where these two cultures are linked through “networks of cognitive, social, and technological interactions between artistic and scientific phenomena” (Bulot *et al.*, 2017, p. 453-454). Recently, it has been documented how the arts and the revolutions in art can be analysed from the perspective of Kuhn’s paradigm theory (Yıldırım, 2024).

It has also been argued that architectural representations—such as drawings, models, and digital environments—possess a paradigmatic character, which can be understood through Kuhn’s concept of paradigms as exemplary models or disciplinary matrixes. In this sense, paradigm changes in architectural representation due to changes in sciences, for example in optics and geometry in Renaissance or the use of computer technology in architecture, alter the way in which artists perceive the world and the way in which it can be represented (Gürer & Yücel, 2005, 88-93). However, the precise effects of scientific paradigms—including their ontological commitments and epistemological frameworks—on art and aesthetic perception is a much-disputed subject. While research has acknowledged science’s influence on art, there has been some exploration of the historical interplay between science and art by making case studies, it is still not very clear to what extent scientific paradigms may have shaped aesthetic perception and artistic production throughout the history of science and art.

This paper aims to show that the core theories, values and metaphysical commitments of a scientific paradigm influence works of arts by examining the relationship between philosophy, cosmology, and architecture in ancient Egypt and Greece. These two ancient civilizations were chosen for two main reasons. First, both Greek and Egyptian sciences, particularly in the areas of mathematics, astronomy, and cosmology, were in their formative stages and relatively simple. This simplicity makes it easier to trace the influence of underlying metaphysical, epistemological, and mathematical assumptions on their architectural works. In contrast, such connections are more difficult to detect in more advanced civilizations, such as those of the Renaissance or modern era, where scientific and architectural developments are more complex and specialized. Secondly, both ancient Greek and Egyptian civilizations have well-preserved architectural works that reflect a profound integration of artistic and scientific knowledge systems. Their monumental structures are embodiments of scientific understanding, particularly in

cosmology and astronomy, and epistemological commitments, such as harmony and mathematical principles of cosmic order. Thus, these structures provide concrete evidence of how scientific principles were embedded in works of art. and historically robust case for the relationship between science and art from the perspective of Kuhn's paradigm theory.

To this aim, the paper firstly provides a brief overview of Kuhn's (1962/1970) "the Structure of Scientific Revolutions" by focusing on the structure of "paradigms" to outline his ideas on the history and philosophy of science. Secondly, this paper explores the ways in which metaphysical and ontological commitments of a paradigm impact aesthetic perception and artistic production. It lastly reviews some examples of Egyptian and Greek architecture to highlight the relationship between art and science on the assumptions that "astronomy and art were linked from very early" and that "by definition, architecture is an applied art with functional, technical and aesthetic requirements" (Strosberg, 1999, p. 40). In doing so, I aim to provide evidence for the claim that a scientific paradigm, along with its values and assumptions, shapes art forms. It should be noted that this paper does not engage much with the critical reception of the "the Structure of Scientific Revolutions"; instead, Kuhn's concept of paradigm is used as a heuristic tool to help understand the nature of the commitments of science and its potential effects on fields beyond science. Moreover, I will not engage with the questions such as how art and science diverge or converge, what are the affinities between some forms of art and scientific disciplines, what is the role of inspiration in art and science, how the formal education in art and science differs (see Strosberg, 1999, p. 14-22). Lastly, I will not address the question of distinguishing between an artist and a scientist, which Kuhn (1977, p. 305) describes as a difficult and "elusive problem", nor I will discuss how Kuhn's paradigm theory can be applied to the history of arts.

2. Paradigms and Commitments

In this section, I will evaluate some of the key concepts that Kuhn (1962/1970) introduced in his influential and controversial work, "the Structure of Scientific Revolutions (hereafter the *SSR*)". However, since a comprehensive analysis of Kuhn's theses in the *SSR* is not the primary objective of this short paper because I will use his ideas to establish a framework to discuss the influence of a scientific paradigm or a "disciplinary matrix" on artistic production and aesthetic perception. I will provide only a brief discussion of the book's main themes before briefly turning to the critiques that emerged following its publication.

In the *SSR*, Kuhn offers a new model for the development of a science, which gives a non-uniform picture of scientific development in contrast with the traditional view that takes scientific development uniform and accumulative. Firstly, Kuhn (1962/1970) talks about a "mature" or "normal" science in which one can found the accepted "methods, problem-field, and standards of solution" (p. 103). Retrospectively, there is an immature science where no "consensus" among practitioners of a specialty can be found concerning methodological and metaphysical commitments (Kuhn, 1962/1970, p. 15). This is also considered the period pre-paradigm period which involves "frequent and

deep debates over legitimate methods, problems, and standards of solution, though these serve rather to define schools than to produce agreement" (Kuhn, 1962/1970, p. 47-48). During the pre-paradigm period, there is no established set of shared criteria or a defined framework—apart from language—through which scientists could develop theories and use these criteria as a guide to do science. For instance, Kuhn (1962/1970) claims that it was only after Newton's contributions that "physical optics" gained a standardized methodology and foundational structure while before Newton "though the field's practitioners were scientists, the net result of their activity was something less than science" (p. 13).

Secondly, following the initial period of methodological freedom, when practitioners operated without established standards, comes the phase of normal science. Kuhn (1962/1970) defines normal science—or its related concept the "paradigm"—as "research firmly based upon one or more past scientific achievements, achievements that some particular scientific community acknowledges for a time as supplying the foundation for its further practice": Examples of paradigms include foundational works like "Aristotle's *Physica*, Ptolemy's *Almagest*, Newton's *Principia* and *Opticks*, Franklin's *Electricity*, Lavoisier's *Chemistry*" or any significant contemporary "science textbook" (p. 10). In this phase, consensus among specialists arises when a particular scientific achievement surpasses all competing theories and becomes the dominant framework for practice. This framework involves not only "commitments preferred types of instrumentation" but also "commitments proved to be both metaphysical and methodological" (Kuhn, 1962/1970, p. 40-41)".

Thirdly, the most important concept in the SSR is that of "scientific revolutions". According to Kuhn, "the successive transition from one paradigm to another via revolution is the usual developmental pattern of mature science" (Kuhn, 1962/1970, p. 12)". This is because each paradigm has limited explanatory power, as every theory is shaped by its foundational tools—such as mathematics—which set epistemological boundaries. One of the most prominent examples of this is the challenge posed by Euclidean geometry in explaining the curvature of physical space as described by the general theory of relativity. This has led to the adoption of non-Euclidean geometry in fields like physics and astronomy (see Kragh, 2012). Consequently, each paradigm eventually encounters anomalies which it cannot solve, and "an anomaly comes to seem more than just another puzzle of normal science, the transition to crisis and to extraordinary science has begun" (Kuhn, 1962/1970, s. 82). This illustrates that the puzzle-solving capacity of a paradigm is constrained by its own tools and commitments. Therefore, in normal science, it is not the theories themselves that are tested but rather "the experimenter's puzzle-solving skill" (Watkins, 1970, p. 27). At this point, a crisis emerges because "certain phenomena arise which, despite repeated attempts, cannot be explained by the currently accepted paradigm" (Purtill, 1967, p. 53). A vivid example of a revolution is "the transition from Newtonian to Einsteinian mechanics" which "illustrates with particular clarity the scientific revolution as a displacement of the conceptual network through which scientists view the world" (Kuhn, 1962/1970, p. 82).

With a paradigm change, although the world itself remains the same, “the scientist afterward works in a different world” (Kuhn, 1962/1970, p. 121).

Nevertheless, it is fair to argue that Kuhn does not provide sufficient criteria for determining when a paradigm has become intolerable prior to “a paradigm-switch” (Watkins, 1970, p. 30). Similarly, Shapere (1964) argues that “anything that allows science to accomplish anything can be part of (or somehow involved) a paradigm” (p. 385). Marcum (2005) thinks that the explanation for revolution is inadequate and criticizes Kuhn for “labeling revolutions rather than yielding a mechanism for explaining them” (p. 88). Lakatos (1970) blames Kuhn for making science an irrational practice since “for Kuhn, scientific change is mystical conversion which is not and cannot be governed by the rules of reason (...) scientific change is a kind of religious change” (p. 93; see also Watkins, 1970, p. 33). In fact, Kuhn (1977) in his later work “The Essential Tension” discusses some of these conditions in detail, such as accuracy and simplicity, though I will not examine them here. For now, it will suffice to say that Kuhn acknowledges that, as seen in the case of Copernicus, the initiation of a paradigm shift is influenced by “external social, economic, and intellectual conditions in the development of the sciences” (Kuhn, 1962/1970, p. X). By implication, as the paradigm shifts, these conditions—and the broader society shaped by them—must also undergo transformation.

What is important for my purposes is that a scientific revolution “alters the historical perspective of the community that experiences it” (Kuhn, 1962/1970, p. IX). With “community”, Kuhn has in mind scientific community he does not assert that an entire society adopts a new perspective and clearly distinguishes the scientific community from other intellectual groups, such as doctors and theologians. Kuhn (1962/1970, p. 164) argues that scientists are insulated from larger society, allowing them to focus on problems they have “good reason to believe” they can solve, while society expects other intellectuals to address urgent issues, regardless of whether they possess “the tools available to solve them”. However, it is plausible that a paradigm shift affects at least the broader intellectual community, extending beyond scientists to include philosophers and artists. While scientists may work in relative isolation—a notion that itself is debatable—the initiation of a paradigm shift cannot be limited to conditions internal to it. Kuhn himself acknowledges the role of “intellectual, quasi-metaphysical movement”, such as Hermeticism, “in the early stages of the Scientific Revolution” and expresses his hope that “the study of the Scientific Revolution will become multidimensional cultural history” (Kuhn, 1977, p. 150).

3. The Influence of Science on Aesthetic Perception and Art

Despite the internal challenges within the history and philosophy of scientific revolutions or paradigm shifts, a paradigm can be defined as “a whole tradition,” “a successful metaphysical speculation,” “a device or type of instrumentation,” or “a

general epistemological viewpoint” (Masterman, 1970, p. 61-65). Viewed in this way, it becomes easier to understand how a scientific paradigm might influence aesthetic perception and works of art. Accordingly, the aim of this section is to show that the methodological, epistemological and ontological commitments of a scientific paradigm does not only define the way scientists practice their speciality, but also effects our aesthetic perception and artistic production.

Above all, we should also acknowledge the structural similarities between art and science since “both have really been concerned mainly with the creation of paradigms, rather than with a mere reflection or description of subject matter” (Bohm, 2012, p. 57). That said, a new artistic paradigm, unlike paradigm shifts in science, do not destroy the previous paradigm or its past, just as “Picasso’s success has not relegated Rembrandt’s paintings to the storage vaults of art museums” (Kuhn, 1977, p. 309). Nevertheless, the structural influence of a scientific paradigm and the commitments it involves on scientific activity become more apparent during scientific revolutions– moments when the paradigm begins to dissolve. That is, the paradigm shifts are not simply changes in specific theories; they bring forth new frameworks of epistemology, logic, and sometimes even mathematics. In doing so, these revolutions reshape the entire structure and practice of science by redefining the modes and frameworks through which we engage with the world. As Kuhn explains:

[W]hen paradigms change, the world itself changes with them. Led by a new paradigm, scientists adopt new instruments and look in new places. Even more important, during revolutions scientists see new and different things when looking with familiar instruments in places they have looked before (Kuhn, 1970, p. 111).

This aspect is less debatable. For instance, people would hardly disagree that Galileo’s scientific revelations and effective explanations opened new research areas, such as “mathematical astronomy, mathematical physics, and physical astronomy”, that constitute “the very base of modern physical science” (Drake, 1970, p. 97). The evolutionary theory advanced by Darwin and Wallace in late 20th century leads people to understand arts and aesthetic perception in evolutionary and naturalistic terms (Bullot et al., 2017, p. 457). However, whether the influence of a scientific paradigm extends beyond scientific practice and reaches into other domains, including philosophy, religion, and art warrants further scrutiny. After a paradigm shift, scientists begin to perceive the world in a new way. But what about the rest of society? I’m not suggesting that the impact of such a shift permeates society immediately; however, artists are likely to feel these changes relatively quickly and profoundly especially before 19th century not only because *the* “pursuit of scientific knowledge and the production of art were still not clearly separated” but also because “many of those we think of as artists were equally concerned with scientific matters”, such as Piero della Francesca and Leonardo da Vinci (Bullot et al., 2017, p. 456).

Consider the Copernican Revolution. Kuhn argues that “a convert to the new astronomy says ‘I once saw the moon as a planet, but I was mistaken’” (Kuhn, 1970, p. 115). The recognition of the moon as a satellite does more than revise a particular theory; it can also lead to a mental transformation. For instance, an artist gazing at the moon may, though not necessarily, experience a new aesthetic response. This shift in perception would be impossible without the paradigm shift, hence even a specific element within a larger paradigm can reshape aesthetic sensibilities. On this point, Bohm writes:

With Copernican Revolution, the Earth came to be regarded as a grain of dust in an immense, meaningless, mechanical universe, while man was seen as less than a microbe on this grain of dust. Surely, this view has had a very great psychological impact on mankind quite generally (Bohm, 2012, p. 55).

At this point, we encounter another concept that sheds light on the relationship between art and science, “imagination”. The emergence of theoretical science and the study of non-observable phenomena, such as quantum physics, require the use of imaginative constructs that cannot be directly observed. In this context, the imaginative capacity of a scientist plays a pivotal role in conducting scientific research and developing new theories. Thus, a contemporary scientist should not underestimate the importance of imagination. As Kepes articulated:

Artistic expressions which convey a sense of relatedness can provide science with new resources for visualization. In a closer communion between artist and scientists, it may be possible to work out new visual idioms to reinforce the abstract concept by the powerful, immediate sensory image which conveys the same meaning (Kepes, 1956, p. 26).

As a result, when the epistemological and ontological framework that defines our relationship to nature shifts, nothing shaped by the previous framework remains stable. We understand the universe, at least at a primitive level, through a lens crafted by the prevailing epistemological and logical structures provided by scientific explanations. Just as a paradigm shift offers scientists a specific model for conducting science, it also shapes an artist’s approach within the context of a prevailing paradigm or style. In other words, the paradigm in which both scientists and artists live shapes their approach to nature. For this reason, artistic activity is closely linked to the prevailing epistemological and ontological understanding of the universe. An artwork is supposed to reflect our knowledge of the world and conveys a broader cosmological understanding as William Gilpin in late eighteenth century says, “if we could only discover their principles of proportions, we should have the arcanum of the science, and might settle all our disputes about taste with good ease” (in Rossi, 2003, p. 4).

In this context, an artist's work is shaped not only by personal preferences but also by the prevailing scientific, epistemological, and methodological paradigms. This aligns with the notion that art functions, or ideally should function, under the principle that “art without knowledge is puerile...” (Hafner, 1969, p. 390). Furthermore, it has been

suggested that both art and science strive to capture the essential characteristics of natural phenomena (Kepes, 1956, p. 24). The relationship between art and science is, therefore, reciprocal:

Artists of the Renaissance were concerned not only to make the objects that they represented convincing in visual appearance but to locate them convincingly in simulated space. In solving this problem they developed procedures which spread far beyond the boundaries of the world of art and, communicated to mathematicians, laid foundations of analytical and projective geometry (Kepes, 1956, p. 48).

Accordingly, mathematical and geometrical knowledge can be regarded as fundamental in elucidating the relationship between art and science. This type of knowledge, along with the methodologies used to develop it, directly influences the practice of both disciplines. As Hafner asserts:

The Pythagorean notion that pure mathematics is a common key to science and art is perhaps the earliest example of this view of creative unity...For example, artists have always derived stimulus from pure geometry, as can be seen in the paintings of Kandinsky, and analogous stimulus has influenced astronomy, as in the evolution of general relativity (Hafner, 1969, p. 391).

For this reason, when a new mathematical structure that can more effectively explain natural phenomena is discovered, both scientific and aesthetic perceptions of the world are transformed. Here, we should not that the change of aesthetic perception is the result of the influence of science on art. Unlike artists, the beautiful is not the goal of a scientist and an aesthetic preference only can lead to a significant scientific discovery (Kuhn, 1977, p. 131). A scientist aims to find a solution to an “intractable technical puzzle”, although the aesthetic preference of a scientist, such as “Kepler’s Pythagorean vision of the mathematical harmonies in nature”, can be instrumental for his/her solution for a technical puzzle (Kuhn, 1977, p. 306). However, artistic production is influenced by science in two main ways: first, through the internal methodology of applying mathematics and geometry in the creation of artworks, and second, through the reshaping of perception by new cosmological, ontological, and epistemological frameworks. As the epistemic model of nature evolves, so do one’s imagination and symbolic representations of nature.

4. Architectural Forms, Scientific Paradigms and Aesthetic Perception

The architecture of the classical temple in Ancient Greece is a text of the epistemological structures of its culture, the formation of its cosmological and philosophical knowledge...Reading the architecture of the classical temple demonstrates the transitions from the worship of chthonic gods of the archaic cultures to the Olympian Gods (Hendrix, 2003, p. 50).

An architectural structure as a work of art can embody the epistemological and cosmological framework of the scientific era in which it was created. *De architectura* by Vitruvius shows how the classical sciences underpinned architectural thinking and the

architectonic design-applications in place-making (El-Bizri, 2019, p.14). This integration allows architecture not only to serve as an aesthetic entity but also to encapsulate intellectual and scientific paradigm of its period. Thus, one can discern the influence of scientific paradigm within the structure of an architectural work by revealing the deep interconnection between art and the scientific paradigm it mirrors. This relation is more prevalent in primitive societies:

The architectural forms are more closely tied to the written and spoken word, philosophical structures, empirical observations, scientific investigations, and cosmological hierarchies (...) architecture served as an instrument in the development of the knowledge, as visual and spatial representation of ideas, of way of conceiving life and universe, and as demonstration and enactment of the ideas...In ancient Egypt, architectural structures are cosmological, and cosmological structures are architectural (Hendrix, 2003, p. 5).

In this sense, observing an architectural work evokes more than just an aesthetic response. An artwork can serve as a valuable source of information since it conveys insights into the scientific advancements and allows us to understand epistemological, ontological and cosmological commitments of its time. Here, I do not intend to suggest that art makes knowledge claims in the same way science does. However, it is at least plausible—and increasingly supported by evidence from cognitive science—that the arts and sciences perform many of the same cognitive functions in advancing human understanding (Bullot et al., 2017, 454). In other words, through its structure and design, an architectural piece reflects not only the artistic vision but also the broader scientific and metaphysical context that shaped its conception. To illustrate, the connection between cosmology, geometry and architecture in Ancient Egypt is evident, particularly in the construction of the pyramids, which were designed in alignment with the tripartite structure of the cosmos: “heaven, earth, and under- world or world of the gods, world of the living and world of the dead” (Assmann, 2002, p. 134). This architectural embodiment shows how the scientific and cosmological understanding was integrated into architectural works:

The internal passageways of the smallest pyramid, Mykerinos, are below ground level; the passageways of the middle pyramid, Chefren, are on ground level, the passageways of the largest pyramid, Cheops, rise vertically above ground level (...) this tripartite physical and hierarchical division is represented in many places in the architecture and cosmology of Ancient Egypt (Hendrix, 2003, p. 13).

The study of architectural provides valuable insights into the relationship astronomy and arts in Ancient Egypt. The crucial aspect here is not only that these artworks served as a medium for expressing scientific understanding, but more importantly, that they were created through the application of mathematical, geometrical, and metaphysical principles. The astronomical ceilings within the pyramids, for instance, were not just superficial displays of scientific motifs; rather, they embodied a profound integration of scientific knowledge. In fact, works of arts interpreted “in scientific terms” and “extrapolating cosmic observations to buildings (...) was the expression of a broad conceptual system” (Strosberg, 1999, p. 44).

In addition, this type of production is not simply a reflection of a theory or observation about the cosmos, it involves deep metaphysical and epistemological commitments to a paradigm. The formation of Egyptian cosmology was intertwined with the geometric and symbolic calculations of the triangle. This emphasis on the number three showcased their belief in balance and harmony, embodying the essence of their worldview through both cosmic and architectural expressions. Number three is the most sacred and perfect number as Plutarch in Plutarch's *Isis and Osiris* notes that "the better and more divine nature consists of three elements" and "the Egyptians liken the nature of the universe especially to this supremely beautiful of the triangles [the 3-4-5 triangle]" (in Rossi, 2003, p. 64). This is probably why "the most successful among the geometrical figures applied to ancient Egyptian architecture (...) was the triangle" (Rossi, 2003, p. 10). For instance, the sanctuary of Cheops is also divided into three parts (...) the proportions of the space are based on the sacred proportions of lengths of three, four, five, what is known as Pythagorean triangle" (Hendrix, 2003, p. 13).

After discussing the relationship between Egyptian science and art, I would like to shift focus to another influential civilization, the Greeks, and the architecture of Greek temples. According to Hendrix,

The Olympian gods were seen as dwelling in the aither, a region of heaven that is also a part of the visible world (...) As heaven and earth were part of the same visible world, they could be combined in the temple construction (...) The Olympian gods of classical Greece represent an ordered and rationalized visual world (Hendrix, 2003, p. 48).

This statement introduces the idea that temple designs reflect certain philosophical and cosmological beliefs but does not say anything about the connection between science and art. However, while the visible features of a temple reveal religious, metaphysical, and cosmological commitments, the underlying mathematical framework might provide clear evidence of how a "disciplinary matrix" or "a paradigm" influence art. Disciplinary matrix involves the shared elements or commitments in a scientific paradigm including "symbolic generalizations", e.g., " $f = ma$ " or "action equals reaction", metaphysical commitments, e.g., "all perceptible phenomena are due to the interaction of qualitatively neutral atoms in the void"), and values, e.g., "simplicity, consistency, plausibility" (Kuhn, 1962/1970, 182-187).

A compelling example of the relationship between a scientific paradigm, or the shared commitments in a disciplinary matrix, and art can be found in Greek temples:

The architectural elements of the classical temple were designed according to strict numerical proportions in geometry. Prevalent proportions are 2:1, 3:2, and 4:3 (...) Relations between the proportions were derived from archaic mythologies, and were incorporated into structural cosmologies (Hendrix, 2003, p. 45).

For understanding why the temples were designed in this way, we can look at the scientific paradigm behind it. The origins of Greek mathematics and the discovery of musical proportions are tied to Pythagoras and the early Pythagorean school, as well as

Thales of Miletus, who is recognized as the first Greek astronomer and mathematician (Zhמוד *et al*, 2012, p. 240). These early figures introduced methods that transcended the practical knowledge of Egyptians, as well as Babylonians, and Eudemus in History of Geometry (fr. 133) reports that “Thales, having visited Egypt, was the first to bring geometry to Greece, while Pythagoras was the first to turn it into a theoretical science”, although Aristotle (*Metaphysics* 981b23), argued that “theoretical mathematics also had its origin in Egypt” (Zhמוד *et al*, 2012, p. 241). It is well-documented that early Greek mathematics was influenced by the scientific achievements of the Egyptians, though this influence should not be exaggerated. Historical evidence underscores that it was the Greeks who developed a “logically clear and consistent system of demonstrations” (Zhמוד *et al*, 2012, p. 242).

Notably, the Pythagorean tetractys, or tetrad, “which traditionally symbolizes the connection between harmonics, arithmology and religion” epitomizes the blend of science, metaphysics and theology and the Pythagorean idea that the number ten is the “perfect” number (Zhמוד, 2012, p. 300) aligns with the Egyptian tradition. This harmony between mathematics, art, and cosmology in Greek temples underscores the influence of a technical and metaphysical elements in scientific paradigm influences art: The peculiar design of Greek temples demonstrates the interplay between science and art, particularly how the commitment to instruments, techniques and metaphysics are reflected on aesthetic perception and artistic design.

5. Conclusion

This study set out to investigate the influence of science on art from the perspective of Kuhn’s concept of paradigm and briefly review available evidence from Egyptian and Greek architecture. The examples of the interaction between science and art as an instance of artistic expression or aesthetic perception can be extended to different cultures and periods, for instance, to the church design in the 15th and 16th century (see Hendrix, 2003, p. 63-66), to the influence of optical and geometrical research on perspective projections in Renaissance architecture (see El-Bizri, 2019, p. 16-18), or to the emerging quantum paradigm which challenged classical definitions of objective reality-subjective experience dualism, rationality and introduced new elements such observer-participant, indeterminacy, randomness (Voss-Andreae & Weissmann, 2019, p. 171-177).

This study has highlighted how the theoretical, metaphysical, and symbolic commitments of a scientific paradigm influence the creation of architectural works. The findings of this study provide insights for how cosmological and metaphysical commitments are embedded in the design of temples and reveal how artists were often aligned with the symbolic generalizations and metaphysical underpinnings of a scientific paradigm. This understanding provides a foundation for exploring new perspectives on the interplay between art and science. However, the study’s scope was limited in its coverage of historical periods and artistic domains. Further research might focus on other time periods and art forms to examine more closely the links between metaphysics, theology, science, aesthetic perception and artistic creation. Another

possible area of future research would be to investigate how shifts in scientific paradigms influence artistic expression and production.

BIBLIOGRAPHY

- Assmann, J. (2002). Resurrection in Ancient Egypt. In T. Peters, R.J. Russell & M. Welker, Michael (Ed.), *Resurrection: Theological and Scientific Assessments*, (pp. 124-135). Grand Rapids, Mich: Eerdmans.
- Bohm, D. (2012). *On Creativity*. London and New York: Routledge.
- Bullot, N.J., Seeley, W.P. and Davies, S. (2017), Art and Science: A Philosophical Sketch of Their Historical Complexity and Codependence. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 75, 453-463.
- Drake, S. (1970). *Galileo Studies: Personality, Tradition, and Revolution*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- El-Bizri, N. (2019). Art and Science: Historical Confluences and Modern Dialectics. In S. Wuppuluri & D. Wu (Ed.), *On Art and Science*, (pp. 11-30). Cham, CH: Springer.
- Gürer, T. K. and Yücel, A. (2005). Bir Paradigma Olarak Mimari Temsilin İncelenmesi. *İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Dergisi*, 4(1), 84-96.
- Hafner, E. M. (1969). The New Reality in Art and Science. *Comparative Studies in Society and History*, 11(4), 385–397.
- Hendrix, J. (2003). *Architectural Forms and Philosophical Structures*. New York: Peter Lang Publishing.
- Kepes, G. (1956). *The New Landscape in Art and Science*. Chicago: P. Theobald.
- Kragh, H. (2012). *Geometry and Astronomy: Pre-Einstein Speculations of Non-Euclidean Space*. <http://arxiv.org/abs/1205.4909>
- Kuhn, T. (1962/1970). *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press.
- Kuhn, T. (1977). *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakatos, I. (1970). Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. In I. Lakatos & A. Musgrave (Ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge: Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965*, (pp. 91–196). Cambridge: Cambridge University Press.
- Masterman, M. (1970). The Nature of a Paradigm. In I. Lakatos & A. Musgrave (Ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge: Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965*, (pp. 59–90). Cambridge: Cambridge University Press.

Purtill, R. L. (1967). Discussion Kuhn on Scientific Revolutions. *Philosophy of Science*, 34(1), 53–58.

Corinna, R. (2004). *Architecture and Mathematics in Ancient Egypt*. Cambridge/New York: Cambridge University Press.

Shapere, D. (1964). The Structure of Scientific Revolutions. *The Philosophical Review*, 73(3), 383–394.

Strosberg, E. (1999). *Art and Science*. Unesco Publishing.

Voss-Andreae, J. & Weissmann, G. (2019). Finally Fresh Air: Towards a Quantum Paradigm for Artists and Other Observers. In S. Wuppuluri & D. Wu (Ed.), *On Art and Science*, (pp. 157-180). Cham, CH: Springer.

Watkins, J. W. N. (1970). Against 'Normal Science'. In I. Lakatos & A. Musgrave (Ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge: Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965*, (pp. 25–38). Cambridge: Cambridge University Press.

Yıldırım, B. (2024). Sanatın Thomas Kuhn'un Paradigma Kavramı Bağlamında Değerlendirilmesi. *AHBVÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 11, 31-42.

Zhmud, L., Windle, K., & Ireland, R. (2012). *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Oxford: Oxford University Press.

Makale Geliş Tarihi | Received: 08.01.2025

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 26.04.2025

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

Araştırma Makalesi | Research Article

BİLİM FELSEFESİ-BİLİM VE BİLGİ SOSYOLOJİSİ İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA BİLGİ SOSYOLOJİSİNİN FELSEFİ TEMELLERİ

Serpil TİMUR¹ Tarık Tuna GÖZÜTOK²

Öz: Bilimin işleyişine ve açıklamasına dair 1940-50'ler ve 1960-70'lerde olmak üzere felsefeciler ve sosyologlar tarafından iki farklı açıklama getirilmiştir. 1940-50'ler boyunca bilimin işleyişine dair felsefî açıklamalar mantıksal ampiristlere, sosyolojik açıklamalar ise Robert K. Merton'a aitti. Her iki disiplinin de bilimin işleyişine dair paylaştığı kaygılar ve çözümler ortaktı. Buna göre bu iki disiplin bir taraftan bilimin felsefe, teoloji, estetik gibi diğer disiplinlerden keskin bir şekilde ayrılması gerektiğini düşünürken, diğer taraftan ise bilimdeki fikir birliğinin nasıl sağlandığına dair kendilerince çözüm yolları bulmuşlardı. Felsefeciler bilim insanlarının ortak olarak paylaşılan "bilimsel yöntem"i, sosyologlarsa yine bilim insanlarının ortak olarak paylaşılan "bilimsel norm"ların bilimdeki fikir birliğini açıklayabildiklerini düşünmüşlerdi. 1960-70'lerde ise bilimin açıklamasına ve işleyişine ilişkin dönüşümler meydana gelmiş, önceki dönemde bilimin açıklanmasında ve işleyişinde parantez içine alınması gereken toplumsal unsurlar bilime dahil edilmişti. Dahası bu dönemin sosyologları kendi alanlarını felsefi sorunlarla çerçevelemiş olup, temelde onların önde gelen kaygıları ise felsefi ve epistemolojiktir. Geleneksel felsefenin zeminini oluşturan tarafsızlık, hakikat, kesinlik gibi temel ilkeler son dönem sosyologları tarafından eleştirilmeye başlanmış, bunların yerine felsefî görelilik anlayışını temel almışlardır. Bu makalede bilimin işleyişine dair farklı zamanlarda iki farklı disiplin tarafından yapılmış olan açıklamaların temelde felsefi gündemle çerçevelenmiş olduğu iddia edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Bilim sosyolojisi, bilgi sosyolojisi, bilim felsefesi, hakikat, görelilik.

¹Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.

Ardahan Üniversitesi, İnsani Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Ardahan University, Ardahan Faculty of Humanities and Letters, Department of Philosophy, Türkiye.

serpilahmetkocaoglu@gmail.com

Orcid Id: 000-0002-5784-2028

² Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Karaman Türkiye |

Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Arts, Department of Philosophy, Karaman Türkiye

tunatg@gmail.com

Orcid Id: 0000-0003-0525-8214

PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS OF SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE IN THE CONTEXT OF THE RELATIONSHIP BETWEEN PHILOSOPHY OF SCIENCE AND SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE

Abstract: Philosophers and sociologists had come up with two different explanations for the functioning and explanation of science in the 1940s-50s and 1960s-70s. During the 1940s-50s, the philosophical explanations for the functioning of science belonged to logical empiricists, while the sociological explanations belonged to Robert K. Merton. Both disciplines shared concerns and solutions for the functioning of science. Accordingly, on the one hand, these two disciplines thought that science should be sharply separated from other disciplines such as philosophy, theology, and aesthetics, and on the other hand, they found their own solutions for how consensus in science was achieved. Philosophers thought that the “scientific method” shared by scientists, while sociologists thought that the “scientific norms” shared by scientists could explain consensus in science. In the 1960s and 1970s, transformations occurred in the explanation and functioning of science, and social elements that had to be included in parentheses in the explanation and functioning of science in the previous period were included in science. Moreover, sociologists of this period framed their fields with philosophical problems, and their main concerns were philosophical and epistemological. The basic principles that formed the basis of traditional philosophy, such as impartiality, truth, and certainty, began to be criticized by recent sociologists, and instead they were based on the philosophical understanding of relativity. In this article, it is argued that the explanations made by two different disciplines at different times regarding the functioning of science were fundamentally framed by the philosophical agenda.

Keywords: Sociology of science, sociology of knowledge, philosophy of science, truth, relativity.

1. Giriş

Son yarım yüzyıldır birçok önemli filozof ve sosyolog, bilimin işleyişini anlamaya ve açıklamaya çalışmış, bu sürecin farklı iki döneminde (1940-50’ler ve 1960-70’ler) hem filozoflar hem de sosyologlarca ortak olarak paylaşılan benzer sorunlar ve çözümler olmuştur. 1940 ve 1950’ler boyunca, her bir disiplin bilimin nasıl davrandığına dair kendi resmini çizmiş ve detaylandırmıştır. Felsefi açıklamalar mantıksal ampiristlere aitken; sosyolojik model ise başlıca Robert K. Merton ve okuluyla ilişkilendirilmişti. O yıllarda bilime dair felsefi ve sosyolojik açıklamalar arasında vurgu farklılıkları olmasına rağmen temelde benzer ve tamamlayıcı kaygılar ve çözümler paylaşmışlardı. Buna göre bilim felsefe, teoloji, estetik gibi diğer entelektüel faaliyetler arasında benzersiz olup, bilimin onlardan keskin bir şekilde ayrılması gerekiyordu. Diğer taraftan her iki disiplinin açıklamaya çalıştığı temel sorun ise, bilimdeki yüksek düzeydeki “mutabakatın/fikir birliğinin” nasıl sağlandığını ortaya çıkarmaktı. 1960’lar ve 1970’lerde ise birçok filozof ve sosyoloğun bu konulardaki görüşleri dönüşüm geçirmeye başlamıştı. 1970’lerin ortalarına gelindiğinde, mantıksal ampirizmin ve Mertoncu sosyolojinin bilindik tezleri yok olmuş, yerini ciddi bir karmaşaya bırakmıştır. Artık bilime ilişkin selefleriyle kökten çelişen yeni felsefi ve sosyolojik bakış açıları geliştirilmiştir. Tıpkı 1940-50’lerde olduğu gibi 1960 ve 70’lerde de bilime ilişkin bu yeni felsefi ve sosyolojik görüşler arasında uzlaşmalar bulunmaktaydı (Laudan, 1982, s. 253).

Dahası bu dönemin sosyologları kendi alanlarını felsefi sorunlarla çerçevelemiş olup, temelde onların önde gelen kaygıları ise felsefi ve epistemolojiktir. Bilime ilişkin bu yeni dalganın ortak ilgi noktası ise, bilimsel bilginin inşa edilme sürecine etki eden sosyolojik unsurları açıklamaktır. Nitekim mantıkçı ampiristlere ve Merton'a göre bilimsel yargı ve bilginin büyümesi, kanıt, mantık, rasyonalite ve özellikle "bilimsel yöntem" in kişisel olmayan kurallarıyla yeterince açıklanabiliyordu, o zaman, gerçekten de bilimsel bilginin yorumlanması veya açıklanması için ne sosyolojik ne de tarihsel olarak bağlamsal bir açıklama uygun olmazdı.

Filozoflar, "yöntem-hikayelerini" tarihsel olarak yeterliymiş gibi yazmışlar ve sosyolojik düşünceleri, gerçek bilimin potansiyel "kirleticileri" olarak ele almışlardır. Dolayısıyla bilim bunlara karşı korunmalıydı veya bilime etki eden bu kirleticili sosyolojik etkileri "keşif bağlamları"nın rastlantısal alanına sürülmeliydi. Bunun aksine bu yeni dalga bilimsel bilginin yorumlanması veya açıklanmasında daha önce izin verilmeyen bir sosyoloji alanı yaratmayı birincil görev olarak üstlenmişti. Tam da bu anlamda, bir "anti-epistemoloji" inşa etmeye, "keşif ve gerekçelendirme bağlamları" arasındaki ayrımın meşruiyetini yıkmaya ve "toplumsal faktörlerin" kirleticiler olarak değil, bilimsel bilginin kurucu unsurları olarak sayıldığı bilgi sosyolojisi için anti-bireyci ve anti-ampirist bir çerçeve geliştirmeye koyulmuşlardı (Law, 1975).

Bu makalede bilimin işleyişini anlamaya ve açıklamaya çalışan bu iki farklı disiplin ve iki farklı bakış açısının temelde aynı sorunları paylaştıkları, daha da ötesi 1960-70'lerde ortaya çıkan bilgi sosyolojisinin sorunlarının dönemin felsefi ve epistemolojik sorunlarla aynı olduğu betimsel bir biçimde ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ayrıca bu çalışmada savunulan temel tez, bilimin işleyişine dair farklı dönemlerde geliştirilmiş açıklamaların, görünürde farklılaşsa da, esasen ortak bir felsefi gündem tarafından biçimlendirilmiştir.

2. 1940-1950'lerde Bilimin İşleyişine İlişkin Felsefi ve Sosyolojik Yaklaşımlar

Sosyal bilimlerden farklı olarak doğa bilimleri kendi disiplinlerinin iddiaları konusunda hep bir fikir birliği içerisindeydiler. Filozoflar ve sosyologlar ise bilimin bu yüksek derecedeki mutabakatından hep etkilenmişlerdi. Zira hem filozoflar hem de sosyologlar kendi alanlarıyla ilgili bazı temel meselelerde ortak uzlaşıya varamamışlardı. Dahası birçok filozof ve sosyolog bilimdeki mutabakatı, bilimin merkezi, hatta tanımlayıcı, epistemik ve bilişsel özelliği olarak görmüşlerdi. Bu konuda N. R. Campbell şunu söylemiştir: "Bilim, evrensel mutabakat sağlanabilen yargıların incelenmesidir." (Campbell, 1952, s. 27). Yine sosyolog olan fizikçi John Ziman benzer şeyler dile getirmişti: "(Mutabakat) bilimin üzerine kurulduğu temel ilkedir. Bilimsel yöntemin bir yan sonucu değildir. Bilimsel yöntemin kendisidir." (Ziman, 1968, s. 9). Bilimdeki geniş fikir birliği derecesini şaşırtıcı kılan şey, fikir birliğinin oluşturduğu teorilerin kendilerinin hızla gelip gitmesidir. Bilim tarihi bize, eski görüşlerin oldukça hızlı ve sık bir şekilde yenileriyle yer değiştirdiğini göstermiştir. Dahası, değişim her düzeyde gerçekleşmiştir; disiplinin temel sorunları, hipotezler ve hatta araştırma kuralları bile değişebilirdi. Böyle bir akışkanlığın ortasında yeniden bir fikir birliğinin şekillenmesi dikkat çekiciydi. Dolayısıyla filozoflar ve sosyologlar, bilimdeki fikir birliğini bir veri

olarak alıp, bilimde karar almanın modellerini oluşturmuşlardı. Bu modeller, bilimin sosyal, politik ve metafizik gibi değerlendirme açısından yüklü alanlardan yapısal ve metodolojik olarak nasıl farklılaştığını açıklamak için tasarlanmıştı (Laudan, 1982, s. 255).

1930'lardan 1950'lere kadar çoğu bilim filozofu, bilimin nasıl mutabakata dayalı bir etkinlik olabileceğini açıklamaya çalışmış ve "Leibnizci ideal" anlayışına tutunmuşlardı. Bu anlayışa göre bilim tamamen olgusal konular hakkındaki iddialardan oluşup, doğal fenomenler dünyasında meydana gelen nesnel süreçlerin ve ilişkilerin doğru bir açıklamasını sağlamakla ilgilenen entelektüel bir girişimdir. Bilimsel bilgi geçerli olduğu ölçüde sistematik ifadelerinde bu dünyanın gerçek karakterini ortaya çıkarır ve kapsar. Galileo'nun dediği gibi "Doğa biliminin sonuçları doğru ve kaçınılmazdır ve insan yargısının onlarla hiçbir ilgisi yoktur." (Galileo, 1953, s. 63). Doğal dünya belirli bir anlamda sürekli değişim içinde olsa da altta yatan ve değişmeyen tekbiçimlilikler vardır. Bu temel empirik düzenlilikler bize her zaman ve her yerde durumun ne olduğunu söyleyen evrensel ve kalıcı doğa yasaları şeklinde ifade edilebilirler. Önyargısız, tarafsız gözlem, bu yasaların dayandıkları delilleri sağlar. Bilimsel bilginin yaratılışı "duyuların açık ve abartısız kanıtlarıyla saf peşin hükümsüz gözlemle başlar... ve onun üzerine büyük bir doğa yasası binasını inşa eder." (Medawar, 1969, s. 147).

Bilimdeki anlaşmazlıkların ise temelde olgusal konular hakkındaki anlaşmazlıklar olduğu düşünüldüğünden bu tür anlaşmazlıkların mekanik olarak çözülebileceği düşünülmüştür. Özellikle bilimsel etkinliği oluşturan rasyonel bir toplulukta fikir birliğine varmaktan sorumlu bilimsel yöntem kuralları olduğunu savunmuşlardı. Bilim insanları iki rakip teorinin değerleri konusunda fikir ayrılığına düşerse, hangi teorinin daha iyi desteklendiğini görmek için uygun yöntemsel kurallara başvurmaları yeterliydi. Bu kurallar konuyu çözmede başarısız olursa, yani her iki teorinin de mevcut veriler tarafından eşit derecede iyi desteklendiği kanıtlanırsa, o zaman anlaşmazlığı sona erdirmek için gereken tek şey, ele alınan teorilerden birini farklı şekilde doğrulayacak veya çürütecek yeni ve daha ayırt edici kanıtların toplanmasıydı. Bu konuya bu açıdan bakıldığında, bilimsel anlaşmazlık her zaman geçici ve istikrarsız bir durumdu. "Gerçekler" hakkındaki anlaşmazlıklar, yalnızca belirli bir alandaki kanıtlar nispeten zayıf veya eksik olduğunda rasyonel insanlar arasında ortaya çıkabilirdi. Anlaşmazlık bir kez tespit edildiğinde, daha fazla kanıt toplanarak ve kanıt desteğini değerlendirmek için uygun kurallara uyulması konusunda ısrar edilerek rasyonel bir sonuca ulaşılabilirdi. Filozoflar, bilimin fikir birliğine dayalı bir faaliyet olduğunu savunmuşlardı, çünkü bilim insanları, inançlarını örtük olarak paylaşılan bir "bilimsel yöntem" veya "tümevarımsal mantık" kurallarına göre şekillendiriyorlardı ve bu kuralların gerçek olgular hakkındaki herhangi bir anlaşmazlığı çözmek için fazlasıyla yeterli olduğu düşünülüyordu. Bu amaçla, bu dönemin Rudolf Carnap, Hans Reichenbach ve Karl Popper gibi birçok önde gelen bilim filozofları, birincil görevlerinin tam olarak bilim insanlarının teori seçimlerini yaparken örtük olarak kullandıkları kanıtsal çıkarım kurallarını açık hale getirmek olduğunu görmüşlerdi. Mantıksal ampiristler, uzun zamandır bilimsel çıkarımın bir mantığı olduğunu ve bu

tümevarımsal mantığın zamanla tüm olgusal meseleleri çözecek kadar zengin olduğunu kabul edebiliyorlardı. Bilimi fiziksel dünya hakkında inançların üretilmesi için kural yönetimli bir faaliyet olarak görmek, filozoflar arasında uzun zamandır normdu. Bu yaklaşım aynı zamanda bu konudaki rasyonel felsefi ortodoksiyi temsil ediyordu (Laudan, 1982, s. 256-257). Ayrıca mantıkçı ampiristlerin ortaya koyduğu bilgi teorileri, bilimsel bilginin ayrıcalıklı statüsünü tesis etmek için bilimsel bilginin keşif bağlamı ile gerekçelendirme bağlamını birbirinden ayırmışlardı (Reichenbach, 2019, s. 248). Bilimsel bilgiyi üreten kişiye/gruba etki eden sosyal/psikolojik, siyasi ve tarihsel belirleyenleri keşif bağlamının içine kapatmış, bilimsel bilginin geçerliliği ise gerekçelendirme bağlamının içine sevk etmişlerdi (Mulkay, 2023, s. 11). Sonuç olarak bilimsel bilginin içeriğini dışsal unsur diyebileceğimiz her türlü toplumsal, siyasal vb. etkilerden arındırmışlardı. Böylece 1940'lar ve 1950'ler boyunca, bilim felsefecilerinin çoğu, bilimin bilişsel olarak yüksek düzeydeki mutabakatla karakterize edildiği ve bu fikir birliğinin devamlılığı için bilim insanları teorilerin tarafsız bir mantık ve yöntemle değerlendirilmesi gerektiği konusunda hemfikir idi. Bu tabloyu bozacak herhangi bir rahatsız edici bilimsel anlaşmazlık karşısında ise bilimsel teorilerin hızla buharlaşmadıkları da bir gerçektir. Sonuçta, Kopernikçiler ve Batlamyusçular bir asırdan uzun bir süre boyunca birbirleriyle savaşmaya devam etmişlerdi. Işığın dalga ve parçacık teorilerinin savunucuları, on dokuzuncu yüzyılda elli yıldan fazla bir süre boyunca anlaşmazlık içindeydiler. Bilimde, hatta yakın bilimde bu kadar uzun tartışmaların varlığı, Leibnizci ideali kendi başına çürütmüyordu. Dahası bazı tartışmaların devam etmesi, teorilerin seçimi için kuralların belirsizliğinden ziyade bilim insanlarının inatçılığına atfedilebildiği sürece, Leibnizci ideal çekici görünmeye devam etmişti. Alternatif ve daha yaygın olarak, Leibnizci idealin savunucularına göre tartışan tarafların teorileri arasında gerçek bir fark yoktu (yani teoriler deneysel olarak eşdeğerdi); anlaşmazlıklar, tartışanların modellerinin eşdeğerliğini fark edememeleri nedeniyle devam etmişti. Tam olarak bu görüş, 1950'lerde, örneğin, Batlamyusçu ve Kopernik hipotezleri arasındaki uzun süreli tartışmayı açıklamak için bir dizi filozof ve tarihçi tarafından benimsenmişti. İki sistemin "gözlemsel olarak eşdeğer" olduğunu göstermek için ayrıntılı kanıtlar ortaya konmuştu. Oysa tüm bu argümanlar sahteydi (Laudan, 1982, s. 257-258). Böylece, bilimsel norm olarak fikir birliğinin felsefi savunucuları, fikir birliğine hemen ulaşamadığında, bunun ya kesin kanıt aranmadığı ya da bilim insanlarının "rakip" teorilerinin gerçekten aynı şeye denk geldiğini fark etmedikleri ya da son çare olarak bilim insanlarının rasyonel davranmadıkları için olduğunu ısrar ederek, bu fikir birliğinin görünürdeki istisnalarını açıklayabiliyorlardı.

Felsefeciler bilimin fikir birliğine dayalı karakterinin açıklamasını bilimsel çıkarım mantığının kurallarına varsayılan bir bağlılıkta bulurken, sosyologlar bilimin bu kadar yüksek bir mutabakat derecesi sergilemesini büyük ölçüde bilim insanları topluluğunun profesyonel yaşamını yöneten bir dizi ortak norm veya standardı paylaşmasından kaynaklandığını savunmuştu. Bu alanda öne çıkan isimlerden en önemlisi bilim sosyolojisinin kurucu babası olarak sayılan Robert K. Merton'dur. Merton, bilimsel alt kültürlerin "evrenselcilik, komünizm, tarafsızlık ve örgütlü şüphecilik" normlarını paylaştığını savunmuştu (Merton, 1973, s. 267-268). "Bilim insanı için bağlayıcı olduğu düşünülen bu normlar ... reçeteler, yasaklamalar, tercihler ve izinler" di (Merton, a.g.e.,

s. 268-269). Kısacası, bilim insanları aynı değerleri veya standartları paylaşmaları nedeniyle istikrarlı fikir birliği kalıpları oluşturabiliyorlardı. Merton'un öne sürdüğü normlar bilimsel çalışmanın "rehber ilkeleri", bilim insanlarına yapılan taleplerle ifade edilen "kanonlardır": bilimsel bulgular yayınlanmalıdır (komünizmin normu), bilgi iddiaları kişisel olmayan değerlendirme kriterlerine tabi tutulmalıdır (evrenselcilik), kişisel çıkarlar uygun bilimsel prosedürlerden hariç tutulmalıdır (tarafsızlık) ve eleştiriye izin verilmeli ve teşvik edilmelidir (örgütlü şüphecilik) (Cetina, 1991, 523).

Merton'un öne sürmüştüğü geleneksel bilim sosyolojisine referans çerçevesi özünde antik felsefi söylemden miras alınmıştır. Yunan felsefi geleneğinden erken Hristiyanlığa ve on yedinci yüzyıl İngiliz ampirizminden on dokuzuncu yüzyıl yüksek romantizminin kültürüne kadar, bilgi, elde edilme koşulları pratik ve politik alanlardan çıkarıldığı sürece tam anlamıyla felsefi, kutsal veya gerçek olarak kabul edilmişti (Shapin, 1991a; Shapin, 1991b). Bağlantıyı koparma ve bedensizleştirme, antik değer kalıplarıydı: Bilgiyi polis'ten çıkarmak, bir aşkınlık tekniği olarak görülüyordu. Buna göre, bilginin insanlar arasındaki ve insanlar ile gerçeklik arasındaki sıradan etkileşimler içinde ve aracılığıyla üretildiğini söylemek, onun hakikatinin, nesnelliğinin, evrenselliğinin ve gücünün tehlikeye atıldığını söylemek anlamına geliyordu. Gerçek felsefi bilgi söz konusu olduğunda, siyaset bir kirleticiydi. Bacon'ın tiyatro ve pazar yeri putları, bilginin toplumsal kirlenmesini işaret etmişti. 1930'ların sonlarından 1960'lara ve sonrasına kadar, bilim sosyolojisi "toplumsal" (dışsalcılık) ile "rasyonel" (içselcilik) arasındaki ikili karşıtlığı kabul etmişti. "Toplumsal", bilimin "dışsal" olanı olarak kabul edilmiş ve gerçek bilimin "toplumsal"ı nasıl uzak tuttuğu, "toplumsal etkilerin" zararlı etkiler olmadan bilime nasıl ve ne ölçüde sızdığı veya bilimsel bilgi gibi görünen şeyin "aslında" toplumsal olarak işaretlenmiş ideoloji olduğu sürekli tartışılmıştı (Shapin, 1992).

Merton ise bilimde beklenen fikir birliğinden sapmaları, "önyargı ve batıl inançların" bazen bilim insanlarının kendilerinden beklenen "bilimsel" normları takip etmelerine kurumsal ve entelektüel engeller teşkil edebileceğini savunarak açıklama eğilimindeydi. Dahası felsefe ve teolojinin bazen bilime müdahale ettiğini ve bilim insanlarının mesleklerinin normlarına bilinçli bir şekilde uymasını zorlaştırdığını, hatta imkânsız hale getirdiğini öne sürmüştü. Dolayısıyla, aynı normları paylaşan astronomların Batlamyus ve Kopernik hakkında bir buçuk yüzyıl boyunca fikir ayrılığına düşmeleri tuhaf görünüyorsa, Merton'cu görüşe sahip bir sosyolog, Batlamyus'un takipçilerinin "önyargılı" insanlar olduğunu ve bilimin uygun normlarını yalnızca kısmen içselleştirdiklerini öne sürerek bu tartışmayı açıklar. Kopernikçiler, bu açıklamanın da belirttiği gibi, bilim insanları olarak hareket etmekte daha başarılı olmuşlardır. 1960'larda bu tür açıklamaların yaygın olduğunu ve dönemin sosyologları ve filozofları tarafından büyük ölçüde kabul edildiğini fark etmek önemlidir. Bu yaklaşımların sosyolojik savunucularının, uygun "bilimsel" normlar kendilerini yeniden kanıtladığında, belirli bilimsel tartışmaların kesin bir şekilde sona erebileceğine ikna olduklarını anlamak önemlidir. Bu bağlamda, Leibnizci idealin sosyolojik versiyonunu kabul etmişler; ancak bu versiyonda, paylaşılan değerler, metodolojik bir algoritma

yerine, kolektif bir ödül ve ceza sistemi şeklinde kurumsallaştırılarak, anlaşmazlıktan uyum çıkarmak için gerekli mekanizmayı sağlıyordu (Laudan, 1982, s. 260).

Nitekim Merton, bilimin kurumsal hedefinin onaylanmış bilginin genişletilmesi olarak tanımlar; “bu amaçla kullanılan teknik yöntemler, bilginin ilgili tanımını sağlar. . . Kurumsal zorunluluklar (töreler) hedeften ve yöntemlerden türemiştir. . . Teknik ve ahlaki normların tüm yapısı, nihai hedefi uygular. . . Bilimin gelenekleri, metodolojik bir gerekçeye sahiptir... Ahlaki ve teknik reçetelerdir. . .” (Merton, 1957, s. 552-553).

İyi bir işlevci olan Merton’a göre bilim topluluğuna sosyolojik açıdan özgünlüğünü veren şey, o topluluğa has normlar sistemiydi. Merton’un bilim sosyolojisi, keşif ve gerekçelendirme bağlamları arasındaki pozitivist ayrımı koruyarak bilimsel bilgiyi değil ama bilim topluluğunu sosyolojikleştirdiği için, yani bilginin kendisini değil sadece o bilgiyi üreten topluluğu sosyolojiye açtığı için (Mulkay, 2023, s. 12) geleneksel Leibnizci ideali korumaktadır. Dahası sosyolojiyi bilimsel olarak kurmaya çalışan Merton, “bilimsel olmak” olarak sayılan şeyin, esasında doğal bilimsel “yöntem”in resmi felsefi modellerinden alınması gerektiğini öne sürmüştür (Parsons, 1949, Bölüm 1).

Bu dönemin felsefi ve sosyolojik bilim hesapları arasında bir özdeşlik söz konusudur; o dönemin hem sosyologları hem de filozoflarının, bilim insanları arasındaki “şeylerin hakikati” (facts of the matter) hakkındaki anlaşmanın doğal bir durum olduğunu düşünmeye meyilli oldukları ve bu tür olgusal anlaşmanın bilim insanları arasında “daha derin” düzeydeki bir anlaşmanın doğrudan sonucu olduğunu, yani filozofların ifade edeceği gibi prosedürler ve yöntemler düzeyindeki veya sosyologların iddia edeceği gibi kurumsal bir ödül sistemine dahil edilen normlar ve standartlar düzeyindeki anlaşmanın doğrudan sonucu olduğunu ısrarla söyleyerek açıklamaya meyilli oldukları açıktır. Her iki grup da bilimsel mutabakatların önceki metodolojik ve aksiyolojik bir anlaşmanın yan ürünü olduğunu ileri sürmüştü (Laudan, 1982, 260-261).

Sonuç olarak, 1940-50’ler boyunca hem filozoflar hem de sosyologlar, bilimdeki fikir birliğini epistemik bir değer olarak görmüşler ve bu birliğin kaynağını sırasıyla mantıksal yöntem ya da toplumsal normlar olarak açıklamışlardır. Her iki yaklaşım da, bilimsel bilginin içeriğini dışsal etkilerden bağımsız ve nesnel bir yapıya kavuşturma gayretinde birleşmiştir.

3. 1960-70’lerde Bilimin İşleyişine İlişkin Felsefî ve Sosyolojik Yaklaşımlar

Tarafsızlık, nesnellik ve rasyonellik gibi uygun normları takip etmek için ellerinden gelenin en iyisini yapan bilim insanlarının, 1960’lardan itibaren kendilerini çok farklı sonuçlara götürülmüş halde bulmaları sıklıkla görülen bir durumdu. Artık mantıksal ampiristlerin, tüm bilim insanlarının aynı metodolojik ve değerlendirme standartlarına uyduğuna inanmakla yanıldığını biliyoruz. Zira bilimde teoriler hızla değişiyordu-dünün bilim kurgusu bugünün bilimsel ortodoksisi haline gelmişti. Bu değişimler genellikle bilimsel topluluk içinde inanç ve sadakat konusunda temel bölünmelere yol açan meselelerdi. Bunlardan bir tanesi yukarıda belirttiğimiz gibi Kopernik-Batlamyus örneğiydi. Her biri her iki tarafta da önemli bilim insanlarını içeriyordu; her iki tarafta

da mantıklı insanlar sayılıyor gibi görünüyordular. Bu gibi durumlar, bilimin kuralları ve normlarının gücü ne olursa olsun, aslında bu tartışmaları kesin bir çözüme hızla ulaştırmak için yetersiz olduklarını açıkça ortaya koyuyordu. Bu tartışmalarda, bilimsel fikir birliğinin oluşumuna dair daha önce hâkim olan fikirlerle açıklanabilecek olandan daha fazlası oluyordu. Yine bilim insanlarının sıklıkla Merton'ın bilimsel davranış için önerdiği normları ihlal ettiğini ve hatta bu ihlaller için ödüllendirildiğini öne süren çok fazla bilgi birikmişti. Daha da önemlisi, bu normları bozmaya istekli olmanın bilimin ilerlemesi için önemli olduğu durumları belirtmek kolaydı (Laudan, 1982, s. 261-262). Dolayısıyla sosyologlar da bilimdeki yaygın tartışmaların varlığının kendi alanlarındaki eski bilim modelleriyle uyuşmadığını hemen fark etmişlerdi.

Merton sonrası yeni canlandırılmış bilimsel bilgi sosyolojileri, o dönemde felsefenin içinden geçtiği derin temel krizlerden bazılarını nasıl çözebileceğini ve dolayısıyla onu nasıl ikame edebileceğini tartışmaya başlamışlardı. Barry Barnes (1974), David Bloor (1976) ve diğerleri gibi teorisyenler tarafından geliştirilen bilim sosyolojisinin “güçlü programı”, toplumsal açıklamaların kapsamını bilimsel bilginin içeriğine açıkça genişleterek önceki bilim sosyolojileriyle kesin bir kopuş sağlamıştı. Simetri ilkesi (simetri tezi, sadece yanlış bilginin değil doğru bilginin özsel içeriğinin de sosyolojik araştırmaya açık olması gerektiğini öne sürmüştü) (Mulkay, 2023, s. 23) ve refleksivite gibi güçlü program ilkeleri, filozoflar tarafından özellikle düşmanca karşılanmıştı (Riesch, 2014, s. 32). Ancak, güçlü programın yalnızca Mertoncu işlevselcilik ve pozitivist bilim felsefesiyle bağları koparmakla kalmayıp aynı zamanda bilim felsefesinin yerini almak gibi belirtilen amacı, filozoflar ve yeni sosyologlar arasında bir miktar sürtüşme yaratmıştı (Riesch, a.g.e., s. 32). Bir yandan, bu program, modern bilimin evrimindeki önemli olaylara toplumsal tarih yöntemlerini uygulayarak bu olayların daha geniş toplumsal, kültürel ve politik bağlamının olağanüstü zengin tasvirlerini ortaya koyan bilim tarihinde yenilikçi çalışmalara ilham kaynağı olmuştu. Öte yandan hem teorik hem de uygulamalı bilimsel bilgi sosyolojisi, açıkça felsefi bir gündemle çerçevelenmişti -evrensel rasyonalite, nesnellik ve hakikat standartlarına ilişkin geleneksel felsefi ideali reddetmeyi amaçlayan bir gündem -bu aynı zamanda mantıkçı ampiristlerin temel aldığı Leibnizci idealdi- ve bu kavramları sonunda yerel ve özel, toplumsal ve kültürel koşullar altında ele almıştı. Bilgi sosyolojisinin felsefi gündeminde, rasyonellik, nesnellik ve hakikat kavramlarının belirli sosyokültürel gruplar tarafından benimsenen ve uygulanan yerel sosyokültürel normlardan oluştuğu fikri yatmaktadır (Friedman, 1998, s. 239-240). Bu konuyla ilgili Barnes şunları söylemişti:

“Bilim, farklı belirli kültürel bağlamlarda gerçek açıklamaları ve geçerli çıkarımları sürdüren bir dizi evrensel standart değildir; bilimdeki otorite ve kontrol, yalnızca “akıl” ile deneyim arasında engellenmemiş bir etkileşimi garantilemek için çalışmaz. Bilimsel standartların kendisi belirli bir kültür biçiminin parçasıdır; otorite ve kontrol, o belirli biçimin makullüğüne dair bir duyguyu sürdürmek için esastır. Bu nedenle... bilim, temelde diğer herhangi bir bilgi veya kültür biçimiyle aynı şekilde sosyolojik çalışmaya uygun olmalıdır.” (Barnes, 1982, s. 10).

Görelilik, Rasyonalite ve Bilgi Sosyolojisi” adlı çalışmasında Barnes ve Bloor, göreliliğe dair düşüncelerini şu şekilde belirtmişti:

“[Görececi] tercihlerinin gerekçelerinin hiçbirinin mutlak veya bağlamdan bağımsız terimlerle formüle edilemeyeceğini kabul eder. Son analizde, gerekçelerinin yalnızca yerel güvenilirliği olan bir ilke veya iddia edilen olguda duracağını kabul eder. Görececi için bazı standartların veya inançların yalnızca yerel olarak kabul edilenlerden farklı olarak gerçekten rasyonel olduğu fikrine bağlı bir anlam yoktur. Bağlamdan bağımsız veya süper-kültürel rasyonellik normları olmadığını düşündüğü için rasyonel ve irrasyonel olarak kabul edilen inançların iki ayrı ve niteliksel olarak farklı şey sınıfını oluşturduğunu görmez.” (Barnes and Bloor, 1982, s. 27-28).

Harry Collins ise bakış açısını “Göreliliğin Ampirik Programı” olarak adlandırmış ve eserinin ilk bölümünü epistemolojik olarak göreliliğe işaret eden “felsefi şüphecilik”ten gelen temaları ele almaya ayırmıştı (Collins, 1992, Chapter 1). Dahası Collins, teorik fizikteki bazı son tartışmaların incelenmesine çok çaba harcamıştı. Collins’in incelediği her vakada, yaratıcı bilim insanları, tercih ettikleri teorilere karşı argümanları ve kanıtları atlatmanın bir yolunu uydurabildiklerini bulmuştu. Aslında, deneysel kanıtların her zaman o kadar belirli olmadığını ve neredeyse her teorisinin herhangi bir kanıt karşısında sürdürülebileceğini iddia etmişti. Kendisinin de belirttiği gibi, “doğal dünya, inanılanı hiçbir şekilde kısıtlamaz” (Collins, 1981, s. 54) ya da “doğal dünyanın bilimsel bilginin inşasında küçük veya var olmayan bir rolü vardır.” (Collins, 1981, s. 3). Collins fiziksel dünyayı inançlarımız üzerinde bir kısıtlama olarak görmekte ve bilimde fikir birliğinin oluşumunu açıklamak için tek görünür yolun, “retorik ve sunum araçlarının kullanımına” (Collins, 1981, s. 5) atfetmektedir. Ona göre, bilimsel bir tartışmada kazananları kaybedenlerden ayırabilecek tek şey, retorik hilelerinin etkili bir şekilde kullanılmasıdır. Collins, bilim insanlarının nasıl fikir ayrılığına düşebileceğini o kadar sağlam bir şekilde açıklamış olması nedeniyle garip bir konumdadır ki, bilim insanlarının dünyanın “gerçekleri” ve bu gerçekleri açıklamak için hangi teorilerin en umut verici veya makul olduğu konusunda sıklıkla geniş bir fikir birliğine varabilmesi neredeyse mucizevi bir hal almaktadır (Laudan, 1982, s. 131-132).

Bu göreliliğe ve gelenek karşıtı felsefi gündemin hem teorik hem de uygulamalı versiyonlarında bilimsel bilgi sosyolojisini çevreleyen entelektüel heyecanın büyük bir kısmından sorumlu olduğunu söylemek abartı olmaz (Friedman, 1998, s. 240). Dahası, bilimsel bilgi sosyolojisinin bu felsefi gündemi hem teorik hem de uygulamalı versiyonlarında, bilim felsefesinde son zamanlarda yaşanan gelişmelere ve özellikle yirminci yüzyıl felsefesinin devlerinden biri olan Ludwig Wittgenstein’in çalışmalarına dayanmaktadır. 18. yüzyılın sonlarında Immanuel Kant “bilimsel nesnelliği” temel bir felsefi tema haline getiren ilk filozof olup, döneminin en iyi bilimsel bilgisinin - Newton’un *Principia*’sının matematiksel fiziği- nasıl mümkün olduğunu açıklama görevini üstlenmişti. Kant’a göre, gelecekteki tüm bilimsel bilgi, Newtoncu paradigmanın giderek daha fazla deneysel olarak verili doğa bölgesine doğru bir uzantısı olarak ortaya çıkmalıdır. Böyle sürekli ilerleme fikri Kant’ın “düzenleyici bir ideal” olarak adlandırdığı şeydir. Bu, gerçekte elde edemeyeceğimiz veya gelecekte

güvenle bekleyemeyeceğimiz bir şeydir. Bunu yalnızca bilimsel bilgimizi bir araya getirmeye çalıştığımız bir hedef veya norm olarak önümüze koyabiliriz. Bu anlamda Kant'ın bilimsel nesnellik anlayışı gerçek anlamda normatif veya buyurucudur, ona göre tüm ileri bilimsel gelişmeler için gerekli çerçeve, Newton mekaniğinin uzaysal-zamansal yapısı üzerine modellenmiştir -matematiksel ifadesi bir yandan Öklid geometrisinin yasalarına, diğer yandan da Newton'un üç hareket yasasına dayanmaktadır. Oysa on dokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başındaki matematik ve matematiksel fizikteki büyük devrimler, Newton'un ötesine geçmek istiyorsak tam da bu yasalardan vazgeçilmesi gerektiğini göstermişti. Özellikle, Einstein'ın görelilik kuramının uzaysal-zamansal çerçevesi hem Öklid-dışı bir geometri hem de uzay ve zamanın hareket kavramı aracılığıyla esasen nasıl birbiriyle ilişkili olduğuna dair temelde Newton dışı bir anlayış kullanmıştı: "Şimdi görelî uzay-zaman dediğimiz şeyin, Newton uzay-zamanından farklı bir matematiksel yapısı vardır." (Friedman, a.g.e., s. 248). Ve bu, Kant'ın bilimsel nesnellik anlayışının -salt düzenleyici bir ideal olarak düşünülse bile-prensipde imkânsız olduğunu artık bildiğimiz anlamına gelir.

Bir yandan bilgi sosyolojisinin açıkça felsefi gündemi ile diğer yandan felsefi gelenek arasındaki çelişki açık bir şekilde görülebilir. Felsefi gelenek, bilimin gerçek tarihsel evrimini nedensel olarak açıklamak için rekabetçi bir model oluşturmaz. Aksine, felsefi gelenek, tamamen normatif bilimsel rasyonalite idealleriyle ilgilenir, böylece bunu nesnellik ve rasyonalite için bir model olarak sunar. Yine de gördüğümüz gibi, çağdaş bilim gelişip değiştikçe, filozoflar da bilimsel rasyonalitenin ortaya çıkan ideallerini kökten değiştirmeye zorlandılar. Ve felsefi gelenek aslında bu şekilde, bilimin gerçek tarihsel evrimiyle esasen iç içe geçmişti. Son olarak, gördüğümüz gibi, bu aynı karşılıklı bilimsel ve felsefi evrim süreci, sonunda, bilimsel rasyonalitenin tamamen görelileştirilmiş ve gelenekselci bir anlayışıyla sonuçlanmıştı; bu anlayış da bilgi sosyolojisinin felsefi gündeminin yolunu hazırlamıştı. Yapmamız gereken tek şey, yönümüzü bilimsel mutabakata götüren toplumsal faktörlere çevirmektir (Friedman, 1998, s. 251). Bilgi sosyolojisi uygulayıcıları felsefi gündemlerini ifade etme ve savunma konusunda Ludwig Wittgenstein'a başvurmuşlardı. Özellikle David Bloor tüm çalışmalarını Wittgenstein'ın sosyolojik (ve görelî) bir okumasına ayırmış ve bilgi sosyolojisinin geleneksel felsefenin yerini alması gerektiği sonucuna ulaşmıştı (Bloor, 1983, s. 183). Bloor'a göre, felsefenin geleneksel sorunları (özellikle "rasyonalitenin, nesnelliğin, mantıksal zorunluluğun ve gerçeğin doğası" ile ilgilidir) sonuçta deneysel sosyolojik araçlarla çözülebilir sorunlardı (Friedman, 1998, s. 240-241). Başlıca felsefi kahramanları olan Wittgenstein'ın özellikle de sonraki felsefi eseri *Felsefi Soruşturmalar*'ı (*Philosophical Investigations*) temele almışlardı. Wittgenstein bu eserinde "dil oyunu" kavramını tam olarak "dil konuşmanın bir etkinliğin veya bir yaşam biçiminin parçası olduğunu vurgulamak için ortaya koymaktadır" (Wittgenstein, 1953, s. 23). Dilin kendisi ve dolayısıyla tüm insan düşüncesi ve bilgisi, yalnızca özünde toplumsal ve pratik "yaşam akışları" bağlamında anlam kazanır. Wittgenstein'ın sonraki felsefesinin altında yatan felsefi anlayışı anlamaya çalışırken, *Tractatus Logico-Philosophicus*'ta ifade edilen önceki anlayışıyla başlamak çok faydalıdır. Gerçekten de Wittgenstein'ın kendisi de *Felsefi Soruşturmalar* için hazırladığı Önsöz'de bunu söylüyor: "[Yeni düşüncelerim]

yalnızca eski düşünme biçiminin arka planına karşıt olarak ve onunla karşılaştırılarak uygun ışıktaki görülebilir.” (Wittgenstein, 1953, s. x). *Tractatus*’ta Wittgenstein yeni matematiksel mantığın felsefi temellerini sunmaya çalışmıştı; *Tractatus*’a göre bu mantık, herhangi bir dilsel temsilin mümkün olduğu tek evrensel ve kesinlikle gerekli çerçeveyi tasvir etmişti. Dünyayı temsil etmek, bu mantıksal çerçeve sayesinde mümkündür. Bu nedenle, Wittgenstein’in *Tractatus*’taki mantık anlayışı, Kant’ın evrensel akıl anlayışının açık bir devamıdır; gerçeklik hakkında herhangi bir düşünce için kesinlikle gerekli ön varsayımları veya olasılık koşullarını sağlayan bir akıl. Ancak, *Tractatus* anlayışının Kant’tan önemli ölçüde ayrıldığı önemli bir husus vardır. *Tractatus*’un sonunda Wittgenstein kendi felsefi düşüncelerini paradoksal bir şekilde “saçma”, “tırmandıktan sonra atılması gereken” bir “merdiven” olarak nitelendirmişti (Wittgenstein, 1922, 6.54). Dolayısıyla, Kant’ın aksine, Wittgenstein evrensel aklın “aşkın” felsefi bir teorisi için hiçbir yer bulamaz. Wittgenstein bunun yerine *Felsefi Soruşturamalar*’da tamamen farklı yol izlemiş, *Felsefi Soruşturamalar*’da, *Tractatus*’un mantıksal mutlakçılığını bir tür dilsel çoğulculuk lehine terk etmişti. Wittgenstein’in dilsel çoğulculuğu, mantıksal-matematiksel düşüncenin kendi başına dilin bir bütün olarak işleyişi için hiçbir şekilde temel olmadığı şeklindeki radikal bir fikri içermektedir. Özellikle, dilin olguları ifade eden, iddialı veya betimleyici kullanımını ele almamalıyız. Aksine, dil sonunda sadece insan yaşam biçimlerinin belirsiz çokluğuna dayanır ve dilin olguları ifade eden, iddialı veya betimleyici kullanımı bu muazzam çokluğun yalnızca bir parçasıdır (Wittgenstein, 1953, s. 22). Wittgenstein’in *Felsefi Soruşturamalar*’ının merkezinde yer alan “dil oyunu” ve “yaşam biçimi” kavramları, belirli sosyo-dilbilimsel faaliyetlere ve belirli sosyo-kültürel gruplarla ilişkili uygulamalara atıfta bulunuyormuş gibi yorumlanmıştı. Wittgenstein’in, belirli “yaşam biçimlerini” ifade eden belirli “dil oyunlarının” dikkatli bir şekilde tanımlanması lehine geleneksel felsefeden vazgeçme ihtiyacı konusundaki ısrarı, daha sonra, geleneksel bilgi, nesnellik ve hakikat kategorilerinin belirli sosyo-kültürel grupların normları, ihtiyaçları ve çıkarları tarafından toplumsal olarak nasıl oluşturulduğu ve belirlendiği konusunda ampirik bir sosyolojik araştırma çağrısı olarak okunmuştu. Dolayısıyla Bloor’un çalışmaları Wittgenstein’in fikirleriyle derinlemesine bir diyalogun ürünü olup bu fikirlerin bir tür uzantısı ve uygulamasıydı. Bir bütün olarak bilgi sosyolojisi, sosyolojik araştırmayı aslen epistemolojik bir ajandanın hizmetine sunmuştu (Mulkay, 2023, s. 13).

Bilgi sosyolojisi, geleneksel bilim sosyolojisine dönük bir tepkiden oluşmamakta, yani Merton’la bir alıp veremedikleri yoktu; kapsamlı rölativist perspektifin savusuna odaklanmış, tamamen felsefi köklerden beslenmektedir. Buna göre, bilimsel bilgi sosyolojisinin natüralist ve salt betimleyici amaçları, geleneksel felsefenin normatif ve buyurucu- “ahlaki”- amaçlarıyla açıkça karşılaştırılır (Barnes, 1982, s. 59-63). Ve bu anlamda, bilimsel bilgi sosyolojisi, tarihsel olarak verili bilimsel uygulamaları “evrensel bir akıl” bakış açısından değerlendirme cazibesinden kaçınır ve kendini bu uygulamaları gerçekte var oldukları gibi tanımlamakla sınırlar: “Sosyoloji, buyurucu veya normatif bir yönelimden ziyade natüralist bir yönelime sahip bir konudur; sadece farklı kültürlerin inançlarını ve kavramlarını deneysel olgular olarak anlamaya çalışır. İnançların ve kavramların dışarıdan değerlendirilmesi, bu natüralist kaygıyla ilgisizdir; önemli olan, aslında neden sürdürüldükleridir.” (Barnes, a.g.e., s. 5). Dahası, bilgi

sosyolojisi uygulayıcıları, “bilgi” ve “hakikat”ın sosyolojik açıklamalarını, geleneksel felsefede kullanıldığı gibi kullanmamaktadır. Geleneksel felsefede bilgi, “gerekçelendirilmiş doğru inanç” olarak tanımlanır. Bilimsel bilgi sosyologları için ise “bilgi” daha çok “toplumsal olarak kabul edilmiş herhangi bir inanç sistemi” (Barnes and Bloor, 1982, s. 47) veya “insanların bilgi olarak kabul ettiği her şey... insanların güvenle benimsediği ve yaşadığı inançlar” (Bloor, 1991, s. 5) anlamına gelir.

Kısaca ifade edecek olursak, 1960 ve 70’lerde bilimsel bilgiye dair ortaya konan sosyolojik yaklaşımlar, yalnızca bilim insanların davranışlarını açıklamakla kalmamış; aynı zamanda bilgi, hakikat ve rasyonalite gibi geleneksel felsefî kavramların doğasını da sorgulayarak, bilgi sosyolojisini açıkça felsefî bir gündemle çerçevelemiştir.

3. Sonuç

Bilimin işleyişine ve açıklamasına dair 1940’lar ve 1950’lerde ortaya çıkan felsefi ve sosyolojik bilim hesapları arasında bir özdeşlik söz konusudur; o dönemin hem sosyologları hem de filozoflarının, bilim insanları arasındaki “şeylerin hakikati” (facts of the matter) hakkındaki anlaşmanın doğal bir durum olduğunu düşünmüşlerdi. Felsefeciler (mantıksal ampiristler) bilimin fikir birliğine dayalı karakterinin açıklamasını bilimsel çıkarım mantığının kurallarına varsayılan bir bağlılıkta bulurken, bilim sosyolojisinin önde gelen isimlerinden biri olan Merton ise bilimin bu kadar yüksek bir mutabakat derecesi sergilemesini büyük ölçüde bilim insanları topluluğunun profesyonel yaşamını yöneten bir dizi ortak norm veya standardı -“evrenselcilik, komünizm, tarafsızlık ve örgütlü şüphecilik” normlarını- paylaşmasından kaynaklandığını savunmuştu. Her iki grup da bilimsel mutabakatların önceki metodolojik ve aksiyolojik bir anlaşmanın yan ürünü olduğunu ileri sürmüştü. Bu bakımdan geleneksel “bilgi” ve “hakikat” kavramları betimleyici olmaktan çok normatifti. Bu imge ise, bilimin nesnel ve evrensel oluşuna gönderimlidir. Bu iki özellik felsefi temellerini empirizme dayandırırken, bilimsel yöntem olarak da deneyim – kuram – deneyim zincirini esas alır. Buna göre, bilimsel çalışma deneyim (ve gözlem) ile başlar. Belirli olguların gözlemlenmesinin ardından tespit edilen olgu ile diğer olguların nasıl ilişkili olduğuna dair bir genellemeye gidilerek bu olgulara ilişkin bir kuram oluşturulur. Oluşturulan kuram, yine deneyime (deneye), diğer bir deyişle, olguya başvurularak doğrulanır ya da yanlışlanır. Bu yöntem anlayışı, kendisinden yola çıkılan ve yine kendisine dönülen olgunun verili olduğu kabulünü temele alır (Anlı, 2011, s. 60). Dolayısıyla keşif bağlamının da nesnel süreçlerden yola çıkılarak elde edilmesine önem verilir. Diğer taraftan mantıkçı pozitivistlerle birlikte keşif bağlamı parantez içine alınmış, bilimsel bilginin değerinde ortaya konulan hipotezin empirik bir süreçle gerekçelendirilmesinin önemi vurgulanmıştır. Bilimdeki bu felsefi süreç dönemin bilim sosyologları tarafından da kabul görmüş, Merton ortaya koyduğu bilimin ethosunda bilimsel normların altını çizmiştir.

Diğer taraftan 1960’lardan itibaren ortaya çıkan bilimsel bilgi sosyologları “bilgi”, “hakikat” ve “rasyonalite”nin geleneksel normatif veya değerlendirci kullanımlarını bilimin işleyişine dair açıklamalarda hesaba katmamıştı. Amaç, inançların rasyonel veya

doğru bir şekilde neden kabul edildiğini değil, sadece inançların neden kabul edildiğini açıklamaktı. Bu noktada, bilgi sosyolojisi kendisini geleneksel felsefeyle çatışma veya rekabet içindeymiş gibi göstermişti; “Bilim, farklı belirli kültürel bağlamlarda gerçek açıklamaları ve geçerli çıkarımları sürdüren bir dizi evrensel standart değildir”; “bazı standartların veya inançların, yalnızca yerel olarak kabul edilmekten farklı olarak gerçekten rasyonel olduğu fikrine bağlı hiçbir anlam yoktur”; “bağlamdan bağımsız veya süper-kültürel rasyonellik normları yoktur”; vb. Dahası, tam da bu tür olumsuz felsefi sonuçlarda ısrar ederek, bilgi sosyolojisi savunucuları, salt normatif ampirik araştırmanın sınırlarının ötesine geçen felsefi bir gündem benimsemişlerdi. Böylelikle modern bilimin evrimindeki önemli olaylara toplumsal tarih yöntemlerini uygulayarak bu olayların daha geniş toplumsal, kültürel ve politik bağlamının olağanüstü zengin tasvirlerini ortaya koyan bilim tarihinde yenilikçi çalışmalara ilham kaynağı olmuştu. Öte yandan hem teorik hem de uygulamalı bilimsel bilgi sosyolojisi, açıkça felsefi bir gündemle çerçevelenmiştir -evrensel rasyonelite, nesnellik ve hakikat standartlarına ilişkin geleneksel felsefi ideali reddetmeyi amaçlayan ve bu kavramların sonunda yerel ve özel toplumsal ve kültürel koşullarca oluşturulduğunu öne süren bir gündem. Bilimsel bilgi sosyologlarının felsefi gündemi olarak adlandıracağım şeye göre, yani, rasyonellik, nesnellik ve hakikat kavramlarının nihai olarak sahip olduğu tek şey, belirli sosyokültürel gruplar tarafından geleneksel olarak benimsenen ve uygulanan yerel sosyokültürel normlardır. Bilgi sosyolojisi uygulayıcıları bu felsefi gündemlerini ifade etme ve savunma konusunda Ludwig Wittgenstein’a başvurmuşlardı. Bu nedenle, ‘rasyonelite’, ‘nesnellik’ ve ‘doğruluk’ kavramlarının kendisi, bir veya başka biçimsel dil veya ‘dilsel çerçeve’ seçimine görelileştirilmelidir. Belirli bir dilsel çerçevenin belirli mantıksal kuralları, o belirli çerçeve içinde neyin ‘doğru’ ve dolayısıyla rasyonel olarak sayıldığını tanımlar ve bundan, farklı bu tür çerçeveler arasındaki seçimi yönetebilecek hiçbir kapsayıcı rasyonellik veya ‘doğruluk’ kavramının olmadığı sonucu çıkar. Özellikle David Bloor tüm çalışmalarını Wittgenstein’ın sosyolojik (ve görelî) bir okumasına ayırmış ve bilgi sosyolojisinin geleneksel felsefenin yerini alması gerektiği sonucuna ulaşmıştı. Sonuç olarak, bilgi sosyolojisinin önde gelen kaygıları dönemin felsefi gündemle belirlenmiş olup ve temelde aynı epistemolojik kaygıları paylaşmışlardır.

Sonuç olarak, 1940-50’lerdeki bilim anlayışı, bilimin yüksek düzeydeki fikir birliğini rasyonel yöntem kurallarına veya bilim insanların paylaştığı normatif değerlere dayandıran felsefi ve sosyolojik çerçevelerle açıklanmıştır. Filozoflar, bilimsel yöntem ve mantık aracılığıyla objektif ve evrensel bilgiye ulaşılabilceğini savunurken; sosyologlar, bu fikir birliğini Merton’un tanımladığı normlar sistemi üzerinden değerlendirmiştir. Her iki yaklaşım da bilimi aşkın, nesnel ve toplumsal etkilerden arındırılmış bir etkinlik olarak konumlandırmıştır.

Bu çalışma, bilgi sosyolojisinin sadece bir sosyolojik kuram değil, aynı zamanda derin bir felsefi içerim taşıyan bir yaklaşım olduğunu ortaya koymaktadır. 1940’lardan 1970’lere uzanan bu dönüşüm, yalnızca bilim anlayışının evrimiyle değil, aynı zamanda felsefi zeminlerin radikal biçimde yeniden tanımlanmasıyla ilgilidir. Bilgi sosyolojisi, bilim felsefesine alternatif bir zemin sunmakla kalmamış; onun normatif gücünü,

ampirik ve bağlamsal bir temele dayandırma iddiasında bulunmuştur. Bu yönüyle bilgi sosyolojisi, hem bilimsel bilgiye dair eleştirel bir bilinç inşa etmiş, hem de çağdaş bilgi tartışmalarına felsefî derinlik kazandırmıştır.

KAYNAKÇA

Anlı, Ömer F. (2011). Sosyal Bir Fenomen Olarak Bilimsel Bilgi -Bilim Sosyolojisinden Bilimsel Bilginin Sosyolojisine. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 12, 53-78.

Barnes, Barry. (1982). *T. S. Kuhn and Social Science*. London: Macmillan.

Barnes, B. and Bloor, D. (1982). "Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge". *Rationality and Relativism*. in M. Hollis and S. Lukes, eds. Oxford: Blackwell.

Bloor, D. (1991). *Knowledge and Social Imagery*. Chicago: University of Chicago Press.

Bloor, D. (1983). *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. New York: Columbia University Press.

Campbell, N.R. (1952). *What is Science?*. New York: Dover.

Cetina, Karin Knorr. (1991). "Merton's Sociology of Science: The First and the Last Sociology of Science". *American Sociological Association Stable* (20) 4, 522-526.

Collins, H. M. (1992). *Changing Order*. Chicago: University of Chicago Press.

Friedman, Micheal. (1998). "On the Sociology of Scientific Knowledge and its Philosophical Agenda". *Stud. Hist. Phil. Sci.* (29) 2, 239-271.

Galileo, G. (1953). *A Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*. ed. Santillana, G. De. Chicago: University of Chicago Press.

Laudan, Larry. (1982). "Two Puzzles about Science: Reflections on Some Crises in the Philosophy and Sociology of Science". *Springer* (20), 253-268.

Laudan, Larry. (1982). "Collins' Blend of Relativism and Empiricism". *Social Studies of Science* (XII).

Law, John. (1975). "Is epistemology redundant? A sociological view". *Philosophy of the Social Sciences* (5), 317-337.

Medawar, (1969). P. *The Art of Soluble*. Harmondsworth: Penguin.

Merton, Robert. (1973). "The Normative structure of Science". *The Sociology of Science*. Chicago: University of Chicago Press.

Merton, Robert K. (1957). "Science and Democratic Social Structure". *Social Theory and Social Structure*, New York: Free Press.

Mulkay, Michael. (2023). *Bilim ve Bilgi Sosyolojisi*, Çev. Abdulkadir Öncel, Ebru Açık Turguter Ankara: Fol Kitapevi.

Parsons, T. (1949). *The Structure of Social Action*. New York: Free Press.

Reichenbach, Hans. (2019). *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, çev. Cemal Yıldırım. Ankara: Fol Yayinevi.

Riesch, Hauke. (2014). "Philosophy, history and sociology of science: Interdisciplinary relations and complex social identities". *Studies in History and Philosophy of Science* (48), 30-37.

Shapin, Steven. (1991a). "'The mind is its own place'; science and solitude in seventeenth-century England". *Science Context* (4), 191-218.

Shapin, Steven. (1991b). "'A scholar and a gentleman': the problematic identity of the scientific practitioner in early modern England". *History of Science* (29), 279-327.

Shapin, Steven. (1992). "Discipline and bounding: the history and sociology of science as seen through the externalism-internalism debate". *History of Science* (30), 333-369.

Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. ed. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.

Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. trans. C. K. Ogden. London: Routledge.

Ziman, John. (1968). *Public Knowledge*. Cambridge University Press.

Makale Geliş Tarihi | Received: 25.01.2025

E-ISSN: 2148-9327

Makale Kabul Tarihi | Accepted: 29.04.2025

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

Araştırma Makalesi | Research Article

KİRAZIN TADI (1997) FİLMİNDEKİ İNTİHAR SORUNU ÜZERİNE FELSEFİ BİR ANALİZ

Necip UYANIK¹

Öz: Bu makalede Abbas Kiarostami'nin *Ta'm-e Gılās* (*Kirazın Tadı* 1997) filminde öne çıkarılan intihar sorunu felsefî açıdan analiz edilmiştir. Filmde intiharın çeşitli bağlamlarda tartışıldığı görülmektedir. Buradan hareketle intihar etmeye karar vermiş olan Badii'nin arayışı ve bu arayış neticesinde gelişen olaylar varoluşsal bir sorun olarak değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda film, yaşam karşısında kayıtsızlık, kaderin insan üzerine etkisi ve ölüm teması Stoacı ve Epiküros felsefesi bağlamında yorumlanmıştır. Bununla birlikte bedenın hor görülmesi üzerine yapılan yorumlarla intihar ilişkisi değerlendirilmiş olup yaşam ve ölüm karşısında bireyin içine düştüğü kaygı ve hiçlik ele alınmıştır. Çünkü intihar aynı zamanda varoluşsal bir sorundur. Filmde intihar sorununun bir araç içine (epokhe) alındığı da gözlemlenmektedir. Bu çerçevede film, intihar sorununu olgusal, kültürel ve dinî içeriklerinden sıyırmak suretiyle işlemektedir. Makalede uygulanan yöntem, filmde geçen diyalogları felsefî açıdan incelemek ve filmde sergilenen yöntemin içeriğini analiz etmektir.

Anahtar kelimeler: İnsan, Felsefe, İntihar, Kirazın Tadı (1997)

A PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE SUICIDE PROBLEM IN THE MOVIE *TASTE OF CHERRY* (1997)

Abstract: In this article, suicide highlighted in Abbas Kiarostami's *Ta'm-e Gılās* (*Taste of Cherry*, 1997) has been analyzed from a philosophical perspective. It is seen that suicide is discussed in various contexts in the movie. Based on this, the search for Badii, who has decided to commit suicide, and the events that develop because of this search have been evaluated as an existential problem. The film's themes of indifference to life, the influence of fate of people, and death are interpreted in Stoic and Epicurean philosophy. In addition, the relationship between suicide has been evaluated with the comments made on the contempt of the body, and the anxiety and nothingness that the individual experiences in the face of life and death have been addressed. Because suicide is also an existential issue, it is also observed that the issue of suicide is put in a bracket (epoch) in the film. In this context, the film deals with the concern of suicide by stripping

¹ Doktor Öğretim Üyesi | Assistant Professor,

Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | Mardin Artuklu University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Turkey

uyaniknecip@artuklu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0001-5763-3421

it of its factual, cultural, and religious contents. The method applied in the article is to examine the dialogues in the film from a philosophical perspective and to analyze the content of the technique exhibited in the movie.

Keywords: *Human, Philosophy, Suicide, Taste of Cherry (1997)*

1.Giriş

İntiharın özgürce bir ölüm mü yoksa bir öz cinayet mi olduğu sorunu bizi paradoksal bir zorlukla karşı karşıya bırakır. İnsanın özgür olması gerektiği düşüncesi kişinin kendisine ait olan yaşamını sonlandırması söz konusu olduğunda da geçerli midir? İntihar, bir ölüm şekli olarak görülebilir mi? İntihar eden kişi kaderci midir yoksa kadere karşı duran bir özgürlükçü müdür? Tüm bu soruların felsefî açıdan tartışılması gerektiğini belirtmek gerekir. Çünkü ele alınan sorun insan için çetrefilli bir konudur. Bu konuda Cioran'ın "kendi hükmünü mutlak olarak elinde bulundurmak ve bunu kullanmamak... bundan daha esrarengiz bir yetenek var mıdır?" (2013: 39) diyerek öz öldürmenin (suicide) paradoksal durumunu açıklar. Kendini öldürmek kolaydır ve seçenekler oldukça fazladır, ancak bu olanakların çokluğu ve basitliği aynı zamanda ürkütücüdür. Zira kendimiz hakkında geri dönüşsüz bir şekilde karar verdiğimiz intihar eyleminden daha korkunç bir şey yoktur (Cioran, 2013: 39). İntihar eylemi, bu paradoksal yönünden ötürü farklı disiplinler tarafından ele alınmaktadır. Böylece intihar sorununu psikanaliz, sosyoloji, edebiyat, hukuk vd. açısından değerlendirmek mümkündür. Felsefî bir bakış açısıyla konu incelendiğinde ise intiharın metafizik, etik ve varoluşsal boyutu gündeme gelir. Son zamanlarda felsefe-sinema ilişkisinin de yoğunluklu bir şekilde ele alındığı göz önünde tutulursa intihar konusunu bu ilişki bağlamında ele almanın önemi ortaya çıkar. Çünkü felsefe ve sinema yakın iki düşünme zeminidir. Bu konuda Deleuze'ün "büyük sinema yönetmenleri büyük ressamlar veya büyük müzisyenler gibidir: kendi yaptıkları hakkında en iyi konuşacak olan onlardır. Fakat konuşurken başka bir şey haline gelirler; filozof veya kuramcı olurlar" (2021: 340) ifadesi önemli olup felsefe-sinema ilişkisini açık bir şekilde ortaya koyar.

Felsefî olarak analiz edilebilecek birçok diyalog içeren *Kirazın Tadı* (1997), aynı zamanda, fenomenolojik bir yöntem bağlamında da incelenebilir. Fenomenolojik yöntem, ister istemez, bir bakış açısını veya bir tercihi de açığa çıkarmaktadır. Hatta önyargısızlığı bir önyargı haline getirmekten kaçınmayarak bir tür tavır almaya dönüşebilmesi söz konusudur. Film, ayraç içine aldığı sorunu yeniden ayraç dışına çıkararak yepyeni bir düşünce olarak sunar. Bu amaçla Deleuze'ün şu yorumuna dikkat kesilmek gerekir: "...sinemanın özü, ki bu genel olarak filmler demek değildir, en üstün amacı olarak düşünceyi, yalnızca düşünceyi ve düşüncenin işleyişini hedef alır" (2021: 207). *Kirazın Tadı*'nda intihar sorunu üzerine felsefî bir tartışmaya girilmiştir. Ancak bu sorunun sanıldığı kadar kolay olmadığı ortadadır. Çünkü sinema zor olanı başarmak ister. Deleuze, bunu yaşamın basitliği ve zamanın değişmeksizin akıp gitmesi (Deleuze, 2021: 25-26) şeklinde yorumlar. Tüm bunlara direnç gösteren ise sinemadır ve bu nedenle sinema diğer sanatların içinde bir fark oluşturur. Bu yönüyle sinema gerçekliğin yeniden

kurgulanmasıdır ve bu kurgunun yaşama bir ayraç açmasıdır. *Kirazın Tadı*'nda, bu ayraç, intihar sorunu için kullanılmış ve tartışılmıştır. Bu bağlamda intiharın salt teorik bir tartışmayla sınırlandırılmasının doğru olmadığı somut bir olay örgüsüyle gösterilmek istenmiştir. Filmde, aynı zamanda, intiharın fiili olarak gerçekleştirilmesiyle teorik olarak tartışılması arasındaki zorluğun farkına varılmasına işaret edilmiştir. Bu zorluk, intiharın neye karşılık gelebileceğinin kodlarını kültür içinde aramak kadar doğrudan bireyin kendisiyle ilgisini araştırmak gerektiğini ve belki de zor olanın bu olduğunu gösterebilmektir. Rollo May'e göre var olmamayı seçme kararını, diğer bir deyişle intiharı irdelemenin aynı zamanda benlik ve varlık üzerine bir tür kabullenme olduğunu ve bunun ne anlam ifade ettiğini ele almak gerekir (1997: 158). Ancak felsefi yönden intiharın neye karşılık gelebileceği kesin bir yargıyla ortaya konulamaz. Filmde Badii karakteri, bu belirsizliği yaşar.

2. Amaç, Yöntem ve Sınırlılıklar

Çalışma, intihar sorununun felsefi açıdan ne anlam taşıdığını ve filozoflar tarafından nasıl ele alındığını sorgulamayı amaç edinmiştir. Bu sorgulamayı yaparken *Kirazın Tadı* (1997) filmi örneklem alınmış olup filmdeki felsefi diyaloglar açığa çıkartılmaya çalışılmıştır. Böylelikle çalışmamız şu soruların cevabını almayı hedeflemiştir: İntihar nedir? İntiharı seçen bireylerin içinde bulunduğu etik ve varoluşsal krizlerin kaynağı nedir? İntihar bir sorumsuzluk mudur? İntihar sorunu neden kendi başına ele alınan bir sorun olamaz? Bu sorular çoğaltılabilir ve intiharın kökeni hakkında geniş bir araştırma yapılabilir. Ancak çalışmamız, örnek filmde ele alınan intiharın felsefi açıdan yorumlanması ve fenomenolojik yöntem doğrultusunda değerlendirilmesiyle sınırlandırılmıştır. Bu yönüyle çalışma, filmdeki diyalogların kendine karşılık bulduğu başta Epiküros Felsefesi, Stoacılık, Egzistansiyalizm olmak üzere intihar üzerine görüş bildiren diğer bakış açılarına odaklanmıştır. Bunun yanında filmdeki diyalogların ve genel durumun değerlendirilmesi için Fenomenolojik yönteme başvurulmuştur.

3. *Kirazın Tadı* (1997) Filminin Künyesi ve Kısa Öyküsü

Orijinal ismi *Ta'm-e Gilās (Taste of Cherry)* olan *Kirazın Tadı* (1997) filminin yönetmenliğini ve senaryosunu Abbas Kiarostami yapmış olup Homayoun Ershadi (Badii rolünde), Safir Ali Moradi (asker rolünde), Mir Hossain Noori (ilahiyatçı rolünde), Abdolhossein Bagheri (müze çalışanı-tahnitçi rolünde) şeklinde oyuncu kadrosuyla öne çıkar. Kiarostami'nin bu filmdeki başarısı hakkında birçok yorum yapılmıştır. Bunlardan birini analiz etmek gerekirse o da onun doğu ve batı kültürünü birlikte ele alan bir yönetmen olması şeklindedir. Bu yönüyle Kiarostami, yüzyıllardır intihar etmenin yanlış olduğu fikrine takılıp kalmış doğun ve batı dünyasının zihni üzerine bir tartışma başlatır. Kiarostami'nin yaklaşımı, bazı açılardan John Keats'in, kendi ölümünü hayal eden bir şair tarafından kullanılan, çok iyi bilinen bir edebiyat terimi olan "olumsuz yetenek" kavramına benzer. Hem Batı (Sokrates/İncil) hem de Doğu (Kur'an/İmamlar), intiharın insan hayatında meşru bir seçenek olarak görülmesine katı bir yasak getirmiş olmasına rağmen Kiarostami *Kirazın Tadı*'nda bu seçeneğin önünü açmakta ve sorunu mercek altına almaktadır (Santas, 2000: <https://www.sensesofcinema.com/2000/abbas-kiarostami-9/taste/>).

Kirazın Tadı filminde olaylar, kişiler ve durumlar olduğu gibi aktarılması hususu başarıyla uygulanmıştır. Zira Kiarostami bu konuda son derece titiz çalışan bir yönetmendir. Örneğin 1989'da yaklaşık otuz öğrenci ile görüşmeler yaparak onların ortak sorunları üzerine gerçekleştirdiği belgesel tarzındaki *Ev Ödevi Homework (Mashgh-e Shab, 1988)* filminde bu tavır veya yöntem gösterilmiştir. Bahsi geçen film, ön yargılardan uzak ve doğal olana daha yakın olmasıyla öne çıkar (Yeres, 2006: 9). Onun sinemasında gerçeklik ve sinemasal anlatımın arasında olan ve filmlerin biçimlerine yansıyan karşıtlıklar, çelişkiler, yönetmenin ele aldığı yaşam parçasının içinde vardır. Mahkeme salonunda aslında sorgulayan sinemadır, Kiarostami'dir ve sinema, mahkeme salonunda kendini sorgular. Karar verecek olan seyircidir (Yeres, 2006: 11).

Kiarostami'ye göre sinema yoluyla doğrudan mesaj vermek anlaşılabilir bir yöntemdir. O, eğer bu yolu denemek isteyen yönetmenler var ise film yapmaktansa izleyicilerine bir telgraf çekmesinin daha uygun olacağını öne sürer (Yeres, 2006: 8). Ancak filmde şehir dışına taşan molozlar ve demir yığınlar arasında oynayan çocuklardan modern atıkların oluşturduğu sorunlara ve yarım bırakılmış yüksek katlı binalara kadar birçok olumsuzluğa dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda Kiarostami, Badii üzerinden tekno-şehir karşıtı bir anlayışı anlatmaya çalışır. Aynı zamanda, şehir yaşamından doğaya dönüş yapmak isteyen bir anlayış öne çıkarılmıştır. Badii'nin durumunun bu yönde olduğuna dair çok sayıda işaret gösterilmiştir. Kiarostami, "içinde bulunduğu yaşam alanının başka bir bölümüne geçtiği, bir köprü'nün üzerinden geçişi ile anlaşılır. Artık şehrin karmaşasından uzaklaşmış asfaltta değil toprak yoldadır" (Uğurlu, 2019: 178).

Kirazın Tadı'nda çalışan makinaların canavarlaşan görüntüleri, toz ve duman arasında kalan insanların yaşama tutunması, şehrin teknolojik gürültüsü gündeme getirilmiştir. Badii bu karmaşadan uzaklaşmak istemektedir: "Köprü iki şey arasındaki bağlantı, bir bağlaçtır aslında. İleride görüleceği üzere altına gömülmek istediği ağaç köprü'nün bir tarafında, şehir diğer tarafındadır. Şehir hayatı kırsal hayatla karşılaştırılınca yapay olarak tanımlanabilir" (Uğurlu, 2019: 178). Filmde toz toprak içinde talim yapan askerlerden fide diken yeşil kıyafetli işçilere kadar her şey olduğu şekliyle verilirken aynı zamanda panoramik bir gözlem yapılmıştır. Bu ise filmde başlayarak genellikle hayatın yolculuğuyla alegorik bir ilginin felsefî ve belki de mizahî bir yön barındırdığı (Rosenbaum, 2018: 17) anlamına gelir.

Badii, toz toprak içindeki yaşamın içinden geçerken çalışan makinaların tam olarak ne yaptıklarına anlam verememektedir. Durmaksızın bir yerden başka bir yere toz ve toprak taşınmakta, ancak çok da büyük bir değişiklik meydana gelmemektedir. Bölge yine toz ve toprak içindedir, kısacası hem bir şey yapılmakta hem de hiçbir şey yapılmamaktadır. Böylece şehrin kenar yerleşim yerlerindeki birçok soruna vurgu yapılmış ve orada başka yaşamların hüküm sürdüğü aktarılmıştır. Plastik atık toplayan insanlar ve tepelerden yuvarlanan çocuklara dikkat çekilmiş olup genel olarak insanlardaki yalnızlık ve çaresizlik gösterilmiştir. Böylece kendi yaşamlarının içine gömülmüşlerin mücadelesine vurgu yapılmıştır. Tüm bu bunlar, yaşamın yaşanmaya değip değmeyeceği üzerine kurgulanmıştır. Badii, hayattaki olumsuzlukları görmekte ve bu olumsuzluklar onun yaşama isteğini azaltmaktadır.

Filmde İran-Afganistan ve genel olarak yakın coğrafyada oluşan kaostan ötürü bir umutsuzluk hâkimdir. Örneğin Afganların İran'daki sayılarının her geçen gün arttığına gönderme yapılarak bunun temel nedeni olarak oradaki iç savaş gösterilmiştir. Badii, Afganistan'da savaş var iken neden bu kadar insanın savaşmayıp burada olduğunu sorgularken Afgan işçi ise İran-Irak Savaşını gündeme getirir ve her ülkenin savaşının farklı nedenleri ve zorlukları olduğunu belirtir. Badii ise buna itiraz ederek oradaki savaşın sonuçlarının İran'a yansıdığını belirtir. Filmde, ayrıca, İran'da oluşan pahalılıktan ve sosyal yapıdan söz edilmiştir. Mermer atölyesinin önünden geçerken telefonla konuşan işçinin "bir yemeğin fiyatı kaç para, sen biliyor musun?" deyişiyle bu durum ortaya serilmiştir. Bölgede bitmeyen çatışma ve savaş halî insanlar üzerinde kalıcı bir umutsuzluk bırakmıştır. Bununla birlikte yaşam koşullarının sürekli zorlaşması, artan pahalılık, güvensizlik ve yolsuzluk gibi etmenler de yaşama tutunma motivasyonunu düşürmektedir.

Filmde İran'ın etnik yapısı üzerinden yaşamdaki anlamsızlıklara dikkat çekilmiştir. Buna göre İran'daki İranîler dışındaki etnik ve kültürel unsurların yaşadıkları olumsuzluklar gündeme getirilmiştir. Söz konusu etnik yapılar Lûri, Kürt, Afgan ve Türk olup onların acılarından ve içinde bulunduğu şartlardan söz edilmiştir. Kürt genç, İran ordusunda askerlik yapmakta ve kardeşleriyle iletişimi kısıtlı olan biridir. Afgan ise inşaatlarda çalışan diğer Afgan arkadaşlarını ziyaret gelen bir ilahiyat öğrencisidir ve kendisi de bazen inşaatlarda çalışmaktadır. Lûri olan genç ise kimbilir ne kadar vakittir göremediği ailesini geçindirmek için zor şartlarda plastik atık toplamaktadır. Filmin sonunda Badii'nin diyalog kurduğu Bagherî ise müzede tahnitçilik yapan bir Türk'tür. Etkili bir konuşma kabiliyetine sahip olan Bagherî otuz beş yıldan beri bu çölün mahkûmu olduğunu ve kendisinin de çocuğunun amansız hastalığı nedeniyle derin sorunlarla karşı karşıya kaldığını söyler. Ancak onun açısından eğer her sorun yaşayan kendi yaşamına son vermeyi düşünseydi ve yapsaydı yeryüzünde tek bir kişi kalmazdı. Çarpıcı olan ise kendisi de bir zamanlar intihar etmeyi düşünmüş ve dut ağacına bir ip atarak bunu gerçekleştirmek istemiştir. Ancak eline gelen sulu bir dut yüzünden intihar etmekten nasıl vazgeçtiğini, son derece etkileyici bir şekilde, yol boyunca anlatır. Filmdeki tüm bu yaşananları ve buna ilişkin diyalogları felsefî açıdan analiz edebilmemiz için felsefede intihar sorununu tartışmamız gerekecektir.

4. Felsefede İntihar Sorunu

Felsefenin sınırlandırılmış bazı metafizik problemlerin yanında, insanı doğrudan ilgilendiren sorunları da gündemine alması gerektiği ortadadır. Bu konuda Camus'ya göre "yaşamın yaşanmaya değip değmediği konusunda bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir. Gerisi, dünyanın üç boyutlu olup olmadığı düşüncesinin dokuz mu, yoksa on iki ulamı mı bulunduğu, sonra gelir" (2010: 15). Fakat, eğer bu sorunları somut yaşamdan ayrı ve bağımsız bir şekilde ele alırsak, metafizik tuzaklara yeniden düşmemiz kaçınılmaz olur. Öyleyse pratik ve somut olayları teorik açıdan değerlendirmek suretiyle felsefenin bu sorunları yakalaması ve kavraması gerekmektedir. İnsan yaşamında umut kadar ölüm de bir gerçektir ve bu sorunların felsefede daha fazla ele alınması gerekir.

Felsefe tarihinde ölüm ve bununla bağlantılı intihar üzerine görüş bildiren filozofların içinde Epiküros'un görüşlerine bakıldığında onun bu konudaki "...ölümün, bizim için bir hiç olduğu düşüncesine de kendini alıştırdı" (2014: 53) deyişi öne çıkar. Epiküros'un düşüncesinde ölüm ve yaşam bir arada olamaz. Buna göre kişi hayatta iken onun için ölüm yoktur; kişi ölü iken de yaşam yoktur (2014: 54). Ölüm ve intihar üzerine bir başka Antik Çağ düşünürü Hegesias'ın görüşlerini ele aldığımızda ise ona göre intihar rasyoneldir ve mantıklı olan her şey yapılmalıdır. Hegesias, yaşam koşuluna rasyonel bir çözüm olarak intiharı olumlu bir şekilde savunmuştur (Lampe, 2014: 124). Çünkü Hegesias, bu dünyada mutlu olmanın imkânsız olduğunu düşünen kötümser (kinik) bir felsefeye sahipti (Zeller, 2008: 184). Benzer bir görüşün modern düşüncenin önemli filozoflarından biri olarak kabul edilen David Hume tarafından yapıldığını söylemek gerekir. O, intiharın insan için bir hak olduğunu öne sürer ve bunu doğadan ve hayvandan yola çıkarak kanıtlamaya çalışır. Nasıl ki doğanın işleyişinde bir değişiklik veya yönlendirme yapıyor ise insanın da kendi yaşamındaki bazı şeyleri değiştirme hakkı vardır (2010: 48-49). Ancak intihar konusunu rasyonel veya çıkarıma dayalı bir yöntemle savunmak her zaman geçerli bir yol olamaz. Camus'ya göre böyle konularda mantıklı olmak her zaman kolay gibi görünse de sonuna kadar mantıklı olmak, neredeyse olanaksız bir şeydir. Çünkü kendi elleriyle kendini öldürenlerde duyguların ağırlığı daha fazladır ve bu durum onları sonuna kadar takip eder (2010: 20).

Felsefe tarihinde ölüm ve intihar üzerine çarpıcı görüş bildiren Stoa felsefesini incelemek gerekir. Stoacıların ölmek için ölümü beklemedileri ve bu konuda gerekli girişimlerde bulunduklarını belirtmek mümkündür. Onlar, kaderci bir anlayışa sahip olmalarına rağmen intiharı destekleyen pratiklere yer vermişlerdir. Jones'a göre kimi Stoacı metinlerde çileci (ascetic) ve özgeci (altruistic) bir düşünce hâkim olmuştur ve bu metinlerin çoğunda belirgin bir şekilde ikircimli bir tavır takınır. Örneğin intihar, özgür ayrılış olarak görülür ve gerçekten cesurluluğa bir işaret olarak kabul edilir. Cesur kişi ise sarsılmazlık içinde politik ödevlerini ciddiye alan ve yılmadan bu ödevleri yerine getiren biri olarak tasvir edilir (Jones, 2006: 491). İntihar eden kişi cesur kişidir ve kendi bedenine yönelik bir öz-öldürme gerçekleştirir ki bu kişinin yaşamındaki en ağır eylemidir. Ancak bu eylem, tıpkı özgürlüğün keyfi bir şekilde uygulanmaması gerektiği gibi, keyfi bir şekilde uygulanmamalıdır. Dolayısıyla hem intihar hem özgürlük, bu bağlamda, aynı kriterlere tabidir. O halde eğer yaşam kişiyi erdemden uzaklaştırıyorsa onu sonlandırma fikri Stoacılar tarafından benimsenmiştir. Benzer şekilde kişiyi erdemden uzaklaştıracak bir özgürlük de kısıtlanmalıdır. Bu durumda, söz konusu kısıtlanma gerekirse ölümü kapsayacak şekilde bir probleme dönüşür. Böylelikle Stoacılar vakit geldiğinde ölümü gönül rızasıyla kabul etmemizin gerektiği üzerine görüş beyan etmişlerdir. Bu konuda Marcus Aurelius, hayat koşulları erdemi imkânsız kıldığında intiharı bir seçenek olarak onaylamıştır. Jones'un aktardığına göre Aurelius "...yeryüzünde, buradan ayrılınca yaşamayı amaçladığın şekilde yaşayabilirsin. Fakat insanlar bunu böyle yaşayamayacaklarsa, o vakit hayattan çıkıp gitmenin zamanı gelmiştir..." (2006: 507) diyerek tavrını ortaya koyar. Aurelius, *Düşünceler*'de "doğum gibi ölüm de doğanın bir gizemidir: aynı öğelerin birleşip ayrışması. Öyleyse, bunda utanç duyulacak bir şey yoktur, çünkü ussal yaratıkların ne doğasına, ne de yapısına aykırıdır bu" (2012: 60) şeklinde görüş bildirmiştir. Aurelius gibi, başka bir Stoacı olan

Epiktetos da hayatın dört duvarını istediğimiz her an terk edebilmemiz için kapının bize daima açık durduğunu söylemiştir (Jones, 2006: 507). Ancak Kenny'nin aktardığına göre Epiktetos, intiharı bir hak olarak görenlere karşı "insanlar Tanrı adına sabrederler. Ondan işaret alıp da görevlerinden azat edildiklerinde ona dönebilirler. Ama şimdilik, sizi hangi göreve tayin ettiyse o vazifede kalın" (Kenny, 2017: 133) demiştir. Böylece tanrısal bir buyrukla yaşama devam etme önerisi belirgin olarak tercih edilirken etik bir yaşam hedefinden uzaklaşıldığında ve buna bağlı olarak sorumlulukların yerine getirilmediği durumlarda ise insanın yaşamasının bir anlamı olmadığı görüşü öne çıkarılır.

Stoacı felsefenin onurlu bir yaşam sürmenin imkânsız olduğunda yaşamın durdurulması gerektiği görüşüne karşın Yeni-Platoncu felsefenin önemli önemli filozoflarından Plotinus ise yaşamın her koşulda sürdürülmesi gerektiğini savunur. Plotinus *The Enneads*'ta kader tarafından herkes için tahsis edilmiş bir süre varsa bunun beklenmesi gerektiğini ve buna bağlı olarak mutlak bir zorunluluk olmadığı sürece saati önceden tahmin etmek, mutlu bir eylem olamayacağını savunur (1916: 79). Plotinus açısından umut devam ettiği sürece yaşam sürdürülmelidir. Nitekim o, öğrencisi Porphyrius'un intihara meyil gösterdiğini fark etmiş ve onu kararından vazgeçirmek için çaba göstererek Sicilya'ya seyahat etmesini ona önermiştir. Zira Plotinus için ölüm, ruhun kurtuluşu ve mutluluğu anlamına gelmez. Çünkü kötü ruhları ölümden sonra daha kötü bir hayat beklemektedir. Öyleyse bu dünyada yaşarken ruhu yükseltmek ve arındırmak önem arz eder (Arslan, 2010: 225). Yaşamın sürdürülmesi gerektiği fikri, Immanuel Kant tarafından da savunulmuştur. Onun açısından, tıpkı Stoacılar gibi, göre eğer uzun süren bir yaşam hoş şeyleri öngörmesinden çok felâketler getirecekse, kişide ben sevgisinde azalma oluşmuşsa ve umutsuzluk baş göstermişse yaşamın kısaltılması düşünülebilir. Ancak bunun genel bir doğa yasasına uygun olup olmadığı sorunu etrafında tartışılması gerekir. Yaşamın sürdürülmesi gerektiği açık iken onu durdurmak bir çelişkidir. O halde bu eylemin bir maksim olamayacağı ve buna bağlı olarak genel bir doğa yasası olabilmesinin olanaksız olduğu görüşü savunulur (Kant, 2002: 38-39).

Kant gibi intiharı olumsuz olarak gören başka görüşler de vardır. İntihar üzerine analiz yapan egzistansiyalist filozoflardan biri olan Søren Kierkegaard, intiharı yaşamdan kaçma olarak değerlendirir ve Tinin en üst derecedeki günahı olarak görür (2010: 57). Çünkü Kierkegaard açısından başkası, Tanrı ve kendisiyle ilişkisi olan benliğin sorumlulukları vardır. Ancak Kierkegaard, intiharın tüm bu sorumlulukları ihmal etmek anlamına geldiğini öne sürer. O halde hem dinî hem de etik açıdan Kierkegaard intiharı reddeder ve kınar (Mjaaland, 2011: 84). Schopenhauer da intihar üzerine derin analizlerde bulunur ve bu intihara karşı olumsuz bir tavır takınır. Onun açısından intihar eden kişi ıstırap karşısında yeni bir direnç gösterememiştir. (Schopenhauer'dan akt. Neiman, 2006: 232). İntihar eden kişi de yaşamayı ister, ancak yaşamın ona sağladığı koşullar onu doyuracak durumda değildir. O halde intihar eden kişi bir yandan yaşama isteğini sürdürmeye devam ederken diğer yandan da bireysel oluşu ortadan kaldırmaya karar vermiş biridir (Schopenhauer, 2009: 294).

İntiharın bir zorunluluk nedeniyle imkân dâhilinde olduğunu iddia eden görüşlere karşın Sartre'ın görüşü önemlidir. Sartre, intiharın neden başvurulması gereken bir eylem olmaması gerektiğini şöyle tartışır:

...zorunluluktan kurtulmak için intihara başvurmak beyhudedir. İntihar, benim özgün temeli olduğum bir son gibi, bir yaşam sonu gibi düşünülemez. Nitekim intihar yaşamımın edimi olduğundan, intiharın kendisi de yalnızca geleceğin verebileceği bir imlem kazanır; ama yaşamımın sonuncu edimi olduğundan, bu geleceği kendi yasaklar; böylece tümüyle belirsiz kalır. Gerçekten de, eğer ölümden kurtulur, ya da “kendimi ıskalarsam”, daha sonra intiharımı bir korkaklık olarak yargılamayacak mıyım? Olay, daha başka çözümlerin de mümkün olduklarını bana gösteremez mi? Ama bu çözümler benim kendi projelerimden başka şeyler olmadıklarından, ancak ben yaşarsam ortaya çıkabilirler. İntihar yaşamımı saçma içine gömen bir saçmalaktır (2011: 672).

Sartre'ın görüşünü değerlendirdiğimizde intihar, bir çözüm üretmediği ve kişinin sorunlarına karşı güçlü olmasını kesin olarak ortadan kaldıracığı için gereksiz bir eylemdir.

Egzistansiyalist filozof Camus'ya göre intihar, absürd olanın karşısına çıkma cesaretini gösteremeyip yaşamına son vermek, yani yaşamın absürtlüğüne yenilmektir: “İntiharın, başkaldırıdan sonra geldiği sanılabilir. Ama yanlış olarak. Çünkü intihar başkaldırının mantıksal sonucu değildir. İçerdiği razı oluş dolayısıyla intihar, onun tam tersidir. Sıçrama gibi, en son noktasına götürülmüş kabullenmedir. Her şey tükenmiştir, insan temel tarihine geri döner. Geleceğini, biricik ve korkunç geleceğini fark eder, ona atılır” (2010: 61). Öyleyse intihar etme, yaşamı seçmeyerek yenilmeyi kabullenmektir. Yaşam akıp dururken onu bir bıçak darbesiyle durdurmak korkaklık değil midir? Camus, kişiyi somut olarak intihara götüren nedenler üzerine şöyle bir değerlendirme yapar:

Bir gün bana intihar etmiş bir emlak yöneticisinden söz ederken, beş yıl önce kızını yitirdiğini, o zamandan beri çok değiştiğini, bu olayın onu 'için için yediğini' söylemişlerdi. Bundan daha uygun bir sözcük bulunamaz. Düşünmeye başlamak, için için yemeye başlamaktır. Bu başlangıçlarda toplumun fazla bir etkisi yoktur. Kurt, insanın yüreğindedir. Yürekte aramak gerekir onu. Yaşam karşısında uyanıklıktan ışık dışına kaçışa götüren bu ölümcül oyunu izlemek ve anlamak gerekir (2010: 16).

Görüldüğü üzere, Camus, yaşamı durdurmanın nedenleri olduğunu ve bunun da içsel bir bunalım sonucunda meydana geldiğini savunur.

Romanlarında insan üzerine derin varoluşsal analizler yapan Dostoyevski'nin roman karakterlerinden biri olan Kirillov'un “çok mutsuzum çünkü çok korkuyorum. Korku insanın lanetidir. Ama ben irademi ortaya koyacağım, inanmadığıma inanmak zorundayım” (2014: 779) deyişi insan-korku ilişkisini ve buradan da intihar sorununu anlatır. İnsanın korktuğu şey dünyadaki diğer insanlardır. İntihar, diğer insanların düşmanlıklarından kaçış ve bu kaçış yoluyla onları, bir bakıma, cezalandırmaktır. Adler'e göre intihar bir tür öç alma olup topluma karşı yöneltilmiş bir suçlamadır (2000:

158). Bu yüzden olmalı ki Sartre, ötekini cehennem olarak (1965: 50) tarif etmiştir. İntihar bir bakıma yeryüzü cehenneminden uzaklaşmaktır. Öyleyse ölüm sadece bu dünyayı terk ediş değildir, aynı zamanda başkasından kurtulmaktır. Zira “ölüm tümüyle olumsuz olsaydı, ölmek mümkün olmazdı” (Cioran, 2001: 18).

İntihar üzerine değerlendirmelerde bulunan İspanyol varoluşçu filozof Migeul de Unamuno’un aşağıda verilen pasajını incelemek gerekir:

Bir adamın kaçarak yaşadığı çok sık görülür -ama bu üstünde pek az kafa yorulan bir olgudur. Kendisiyle karşılaşmamak için nereye gidebilir insan? Koşar, gene koşar, kaçar, umutsuzdur ve hep kendisini bulmamaya çalışır. Kendisini kendisinden kurtarmak ve benliğinin farkında olmadan hayatını düşleyebilmek için kendisini dünyaya ve yanılısamanın hayaline koyuverir. İntihar edenlerden kimbilir kaç tanesi bunu ağır gelen bir hayattan değil de kendilerinden kurtulmak için yapar! İntihar eden kendisinden sıyrılmak ister, hayatından değil; ruhundan ve bilincinden; Havari’nin kurtarılmak istediği bu sefil ölü bedeninden değil... Ve birçokları da ahlaken intihar eder, ruhlarını gürültü-patırtıda ve sefahat içinde boğmaya çabalarlar. Zihinlerini uyuşturmak ve göbeklerini şişirmek için içip sarhoş olan o zavallılar gibi...(2008: 28-29).

Bu nedenle intihar, kişinin kendisinden kaçması veya kendini kendisinden kurtarması olarak anlaşılabilir. Ancak Unamuno’dan çok daha önce bu düşünce etkin bir şekilde savunulmuştur. Capelle’e göre kökleri Trakya’da bulunan Orpheusçuluktan alınmış ve daha da geliştirilmiş olan beden düşmanlığı, Tanrı’dan türemiş olan dünyevi bedenden ve duyular dünyasından kurtulmayı hedefler (1994a: 30). Pythagorasçı filozof Philolaos da ruhun bu dünyada zindanda olduğunu düşünmesine (Guthrie, 2011: 316) rağmen onun intihar konusundaki tavrında farklılıklar bulunur. Onun açısından intihar aşağılık bir şeydir ve bunu da insanların sahibinin insanlar olmayıp Tanrılar olduğuna dayanan gizli bir logos’a ait olduğunu açıklayarak savunur (Guthrie, 2011: 178). Philolaos’a göre bizi bu dünyaya Tanrılar koydular ve burada Tanrılar tarafından gözetiliriz. Dolayısıyla onlar buyurmadığı sürece dünyayı terk edemeyiz (Guthrie, 2011: 316). *Phaidon* eserinde Platon da Philolaos’un düşüncesine atıfta bulunur ve Tanrı’nın emri dışında insanın kendini öldürmeye hakkı olmadığını öne sürer (2015: 62c-d). İntiharın bu şekilde değerlendirilmesini Stoacı filozof Cicero da “...tapınağı her yer olan tanrı seni bedeninin bu zincirlerinden kurtarmadıkça, senin buraya gelme iznin olamaz” (2014: 229) diyerek tartışır ve bu görüşü onaylar.

Görüldüğü üzere felsefe tarihinde intihar üzerine birbirine karşıt sayılabilecek görüşler söz konusudur. Ancak genel olarak intiharın istenmeyen bir eylem olarak görülmesi gerektiğine dair düşünce baskındır. İntihar, insanın ölüm anına karar vermemesi gereken bir durumdur. Buna karşın kişinin kendi yaşamı üzerine kendisinin karar vermesi gerektiği düşüncesinden hareketle intiharın da seçilebilir olduğuna yönelik fikirler de bulunmaktadır. Şüphesiz bunun böyle olmasının nedeni ölümün insan için hem mutlak anlamda zorunlu hem de istenmeyen bir hakikat olarak görülmesidir.

5. Kirazın Tadı (1997) Filmindeki İntihar Sorununun Felsefî Açısından Analiz Edilmesi

Kirazın Tadı filminde yaşam içinde yapılan kısa ve belki de çok önem arz etmeyen yolculuklar öncesinde hazırlık yapmamıza rağmen ölüm yolculuğu için herhangi bir hazırlığın neden yapılmadığı sorgulanır. Bu nedenle Badii, ölmeden önce son hazırlıklarını yapmıştır ve bu dünyadan kendi isteğiyle ayrılmaya karar vermiştir. Nereye gömüleceğini seçtikten sonra üzerine toprak atacak birini bulup ona bu iş karşılığında para vermek için bir arayış içine girmiştir. Öncesinde ise Badii'nin ne türden hazırlık yaptığı, kimlerle nasıl vedalaştığı ise bilinmez. En doğru ifadeyle onun önceki yaşamında ne yaptığına yer verilmez. Buradaki amaç, yaşamdaki belirsizliğe veya sır oluşa işaret etmek ve bunu da intihar fenomenine uygulamaktır. Badii, geleceğini görmek istemeyen bir umutsuzdur. Çünkü geleceğin kendisi de *belirsizdir*. İntihar, bu yönüyle, gelecekteki kendini ve benliğini askıya almak veya onu tasfiye etmek olup kimim veya gelecekte kim olacağım sorusunun cevabını şimdiden verebilmeyi amaçlamaktır. Çünkü insan zaten ölüme tahsis edilmiş değil midir? Heidegger bunu “ölüme yönelik varlık, ihtimam-göstermeklik üzerine temellenir. Fırlatılmış dünya-içinde-varolan olarak Dasein, zaten hep ölüme tevdi edilmiştir” (2008: 275) diyerek açıklar.

Badii, beden gücüyle çalışmayı bekleyen işçilerin toplandığı yerden geçer. Burada kazma, kürek gibi aletlerle çalışacak ve yük taşıyacak insanlar kendilerine gelecek iş tekliflerini beklemektedir. Ancak intihar edecek birinin üzerine toprak serpecek birini aramak son derece *saçma* bir durumdur. Kurgulamak gerekirse, bir kişi gelecek ve oradaki işçilerden birine intihar etmek istediğini ve üzerine toprak atacak birini aradığını söyleyecektir. Bu teklif birçok yönden sorunludur. Zira gerçek hayatta üzerine toprak atacak birini aramak dehşet verici bir varoluşsal krize işaret eder. Bu aynı zamanda uygulanması kadar düşünülmesi de büyük bir zorluğu beraberinde getiren aykırı bir bakış açıdır. Ancak filmde bu kriz paranteze alınarak işlenmektedir. Badii intiharına yardımcı olacak kişiye iki yüz bin toman para verecektir. Burada bir epokhe uygulanmış olup intihar ederken bile bir yöntemin olması gerektiği ortaya çıkar. Bu yönüyle intihar farklı bir perspektifle yorumlanır. Badii, yolculuk boyunca bu yöntemi kullanır ve yolda gördüğü kişilere bunu uygular. Dolayısıyla bu girişim hem fenomenolojik hem varoluşsal bir yön barındırmaktadır. Badii de bu anlaşılamaz ve tuhaf teklifin farkındadır ki görüştüğü kişilerle paraya ihtiyacı olup olmadığını sorarak diyalog kurmaya çalışır ve söz konusu diyalog aynı zamanda psikolojik, sosyolojik ve dinî açıdan bir tahlile de ihtiyaç duymaktadır. Ancak temel amacımız, filmdeki intihar sorununu felsefî açıdan incelemektir.

Filmde gerçeğin üzerini örten düşüncelere karşı ayraç yöntemini kullanılır. Çünkü Kiarostami, gerçeğe bağlı bir yönetmen olarak gerçek öykülerden yola çıkar, hatta gerçeğin sinemadan önce geldiğini bile vurgular (Yeres, 2006: 16). Filmde bilgilerin, önyargıların hüküm sürdüğü yaklaşımlardan çok gerçek yaşayışa önem verilmiştir. Bu bağlamda Husserl'in epokhe kuramı incelendiğinde dış dünyadaki gerçekliğin üzerine herhangi bir ekleme, yakıştırma vs. yapılmaması gerektiğinden yararlanarak *Kirazın Tadı*'nı analiz edebiliriz. Çünkü bu sistemde fenomenin kendisini sunduğu gibi

görünmesi sağlanırken, aynı zamanda gerçeğe ulaşmamızı engelleyen düşüncelerden kurtulmamıza da imkân tanır. Redüksiyon sonrasında fenomen, diğer dış unsurlardan kurtarılıp açık bir şekilde kendisini ortaya koyar. Çünkü transendental fenomenolojinin temel yöntemi olan redüksiyon işleminde dış dünyaya ait bilgimizin, inançlarımızın, düşüncelerimizin ayrıca alınması mümkün olmaktadır (Sacıhan, 2022: 528).

Bu bağlamda Husserl, felsefenin gereksinimini *epokhe* adını verdiği yöntem ile şeylere önyargısız bakmayı ve onları bilmeyi öngörmektedir. Bu doğrultuda önyargısızlık ilkesi, her türlü hazır bilginin bir yana bırakılması (Husserl, 2003: 16) şeklinde anlaşılabilir. Zira fenomenoloji, insanların tüm yargılarını bir kenara bırakmasını şart koşar ve bu yönde bir umut barındırır (Çağlıyan, 2018: 294).

Husserl'in olgucu bilimsel ideolojilere yönelik tüm itirazlarının temelinde yatan gerekçe ne ise *Kirazın Tadı*'ndaki intihar üzerine hâkim söylemlerden kaçışın benzer bir yolda olduğunu belirtmek gerekir. Filmde intihar sorunu, a priori bir bilgi olarak karşımıza çıkar. İntihar intihardır ve sadece bu şekliyle ele alınabilir mi sorgulamasına girer. Neden intihar denince intihar dışındaki tüm herşey devreye girer? İntihar üzerine konuşmak, intihar üzerine konuşamamaya nasıl dönüşür? Badii, filmde bunun mücadelesini verir ve intihar üzerine doğrudan konuşmayı tüm algılamalardan ve hayal kurmalardan kurtulmak suretiyle başarmak ister. Böylece filmde Badii'nin Husserlci askıya almayla (*epokhe*) karşısındakine yaklaştığını belirtmek mümkündür:

Badii, nedenini sorgulamadan ve önyargılı davranmadan, kim olduğunu, nereden geldiğini ve neden bu talebi ilettiğini sorulmasını istemeden kişilere yaklaşır. Askerle olan diyalogunda bu fenomenolojik tavır sergilenir. Asker, kendisini oyaladığını ve ne yapması gerektiğini neden söylemediğini sorunca Badii, işin ne olduğunu sormasını istememesini belirterek iş kavramına fenomenolojik bir yöntemle yaklaşır. İşin ne olduğunu sormadan sadece işin kendisine odaklanmasını ister. O, intihar eden birisinin üzerine toprak atılmasını sıradan veya kolay bir iş olarak görmezse de, tıpkı diğer işler gibi bunun da bir iş olduğunu savunur. Askerin daha önce çiftçilik yaptığını hatırlatarak kendisinin üzerine toprak atarken ağacın köküne atacağı bir gübre gibi görmesini ister. Badii, burada, bu işi askerin tüm diğer işler gibi görmesini istemesi intihara toplumsal ve dinî açıdan bir *epokhe* uygular. Ancak, intihar etmiş veya ölmüş birinin üzerine toprak atıp yaşamına olduğu gibi devam etmek kolay değildir. Bundan ötürü şaşırtıcı bir iş teklifi karşısında dehşete düşen asker fırsatını bulup arkasına bakmadan kaçır.

Badii, ilahiyatçı ile görüşürken paranteze alma yöntemini uygulamaya devam eder ve ondan kendini anlamasını ister. İlahiyatçıyı gerçek bir mü'min olarak gördüğünden bu işi en iyi yapacak kişinin kendisi olduğunu iletir. Ancak anlamak ile hissetmeyi birbirinden ayırır. İntihar edecek birini anlayabilirsiniz ancak onun hissettiklerini hissedemezsiniz. Çünkü hiçkimse başkasının acısını hissedemez. Bu nedenle filmde Badii'nin hangi acılardan geçip intihar etmek istediğini bilmemiz mümkün değildir. İlahiyatçı, tahmin edebileceğimiz gibi, konuyu dinî açıdan ele alır ve intiharın başta Kur'an olmak üzere tüm dinî referanslarda günah olduğunu bildirir. Bedenin bir emanet olarak verildiğini ve ona eziyet etmenin doğru olmadığını söyler, ancak Badii, buna karşılık, kendisine nasihat edilmesini istemez. O, sadece intihar üzerinden bir sorgulama

yapılması gerektiğini savunur. Burada, tam olarak, ilahiyatçıdan sözleri yerine ellerine ihtiyaç duyduğunu açıklar ve bunun dışına çıkılmamasını ister.

Badii'nin yardım talebine en çok karşılık veren ise müze çalışanı Bagherî olacaktır. Her ne kadar o, Badii'nin bakış açısını değiştirmesini ve iyimser olmasını tavsiye etse de sonunda onu olduğu gibi anlamaya çalışır. Bagherî bu anlamda önyargılarından sıyrılmış bir şekilde diyalogu sürdürür ve deyiş yerindeyse fenomenolojik bir yöntem çerçevesinde hareket ederek bu tavrını sonuna kadar kullanır ve Badii'nin talebini anlamak için uğraşır. Bu, aynı zamanda, *doğal tavır alma*'dır ve Husserl'in fenomenolojik yönteminde varolan bir bakış açısıdır. *Doğal tavır alma*, içinde yaşadığım dünyanın onun hakkındaki tüm söylediklerimden, benim dışımda, bağımsız olarak var olmasıdır (Husserl, 2003: 18). Filmde Badii'nin tavrını en iyi anlayanlardan biri olan Bagherî, intihar üzerine kökleşen yaklaşımlara rağmen doğrudan intiharı kendisine yoğunlaşmayı ve söz konusu eylemin bizatihi kendisine yönelmeyi önerir. Bu tavır, kişinin bizatihi kendi bedenini veya bir bütün olarak şahsiyetini kendisini kuşatan her şeyden kurtarmayı ve öyle görmeyi salık verir. "Herhangi bir fenomenin öz bilgisine ulaşabilmek için paranteze alma adı verilen ayıklama işlemi gerekmektedir. Burada amaç saf özlere ulaşmaktır. Bir nesnenin özüne ulaşabilmek, onun özüne ait olmayan öğeleri yok saymakla mümkün olmaktadır. Var oluş, tarih ve ideler bu işleme tabi tutulduktan sonra fenomenolojik redüksiyon başlar" (Sacihan, 2022: 528). Badii'nin isteği de, aşağı yukarı, bu şekildedir. O, intihar konusuna bir tür ayıklama işlemi yapmakta ve sorunu sadece kendi içinde kalarak değerlendirmeye çaba göstermektedir. O halde bu *ayıklama işlemi* (paranteze alma) nasıl ifade edilmektedir? Bu konuda üç farklı yorum yapılmıştır: Bir yoruma göre, şeylerin kendilerine geri dönüş, teorilerden, yorumlardan ve yapılardan uzaklaşmaktır. Parantez içinde tutmamız gereken şey önyargılı fikirler, düşünce alışkanlıkları ve teorik varsayımlardır. İkinci yorumda, parantez içinde tutulması ya da gözardı edilmesi gereken şey sadece geleneksel teoriler ve önyargılar değil, aynı zamanda dünyevî nesneler ve şeylerle alışılmış doğal meşguliyetlerdir. Üçüncü yoruma göreyse, parantez içinde tutulması ve dikkate alınması gereken şey var olan dünyadır (Gür, 2021: 353). Öyleyse Badii, intiharı üzerine bir yolculuğa çıkarken geleneksel yaklaşımlar ve katı hale gelmiş önyargıları paranteze alabilmenin mümkün olup olmadığını sorgulamaktadır.

Badii'nin intihara bakışında ve bu eylemi seçme isteyişinde bir belirsizliğin ve bunun neticesinde bir umutsuzluğun etkili olduğunu varsaymak gerekir. Bu ruhsal durum, Yeni İran Sinemasında ele alınan konuların varoluşsal öykülemelere yer verilmesiyle de ilişkilidir. Burada hayat, ölüm, aşk, ayrılık ve yoksulluğa dair temalar daha fazla öne çıkarılmıştır (Sözen, 2012: 19). Dolayısıyla son dönem İran Sinemasının öne çıkan özelliği sıkıntı ve içsel bunalımlar içeren çalışmalara yer verilmiş olmasıdır. Bunun da nedeni hiçbir zaman bilinemez olan *hiçlik*ti. Bu durum sadece sinemada değil, İran entelektüel, düşünür veya aydınlarında içsel bir sıkıntının oluşan toplumsal ve politik etmenlerle birlikte daha çok belirgin hale geldiği şeklinde yorumlanabilir. İran Sinemasına yansımış bu ruh halinin modernleşen İran'ın kültürel tercihleriyle ve buna bağlı olarak çıkmazlar içinde kalan bireylerin içinde bulunduğu durumla ilişkisi olabilir mi? Örneğin Sadık Hidayet'in intihar etmek için uzun süre Paris'te gazlı bir otel odası aramasıyla Badii'nin

intihar etmek için yaptığı yolculuk ve arayış arasında bir bağ kurulabilir mi? Badii tıpkı Hidayet gibi bir nihilist miydi ve yaşamdan alacağı bir şey kalmamış mıydı? Bu türden ayrıntıları filmde çıkarsamak doğrudan mümkün olmayabilir, ancak bunların imkân dâhilinde düşünülebilir olduğunu da belirtmek gerekir. İnsan bu dünyadan kaçmak isterse, nerede ve nasıl yaşadığının bir önemi yoktur. İnsanın içini bir kerecik de olsa hiçlik duygusu sardı mı bu dünyada mutlu olmak imkânsız hale gelir ve intihar fikri oluşur. Ancak Hidayet, *Diri Gömülen* eserinde intihar üzerine görüşlerini açıklarken intiharın bazı insanlarda zaten önceden varolduğunu savunur:

Hayır, hiç kimse intihar kararına varmaz. İntihar bazılarında birlikte bulunur. Onların yaradılışında mevcuttur ve onun elinden kaçamazlar. İşte bu alın yazısının hâkimiyet gücü vardır. İnsana hükmeder. Fakat aynı zamanda bu, benim. Kendi kaderimi kendim yarattım. Şimdi artık elinden kaçamam, kendimden kaçamam (2020: 8).

Her ne kadar bazı insanların intihara daha yakın veya yatkın olduğu iddia edilse de, burada kast edilen şey ölümün içimizde var olduğudur. Çünkü ölüm dışsal değil içseldir ve bu nedenle *çıkış* (ex) olarak ifade edilir. Dolayısıyla Hidayet, intiharı ölmenin bir türü veya eşdeğeri görür. Ancak bu eşdeğerlilik gözönünde bulundurulduğunda ölüm tüm insanları kapsayan bir durumdur. Nitekim Cioran her birimizin kendi içinde intiharı taşıdığını öne sürer (2013: 40) Bu tespitler, Badii'nin intihara bakışındaki duruşa karşılık gelebilecek yönler barındırır. Onun intihara karşı tavrı kendisinde bizatihi bulunan ve onunla yaşayan bir gerçeklik gibi dursa da bu herkes için geçerli olabilecek bir durumdur ve Badii için de bu dünyada bir yaşam sürmek mümkün görünmemektedir. Hidâyet için dünya ve tüm insanlar bir rezillik içinde olup boş ve anlamsız bir şeydir. Bu nedenle uyumak ve bir daha uyanmamak kendisi için en doğru olanıdır (2020: 8). Benzer şekilde Badii'ye baktığımızda onun da bu dünyada hiçliğe bulaşmış biri olduğu fikri insanda oluşmaktadır. İnsan kadar bu hiçlik illetine bulaşmış başka bir varlık yoktur. Hiçlik kendisini sıkıntı veya içsel bunalım olarak insanda gösterir. Bu konuda şöyle bir yoruma bakılabilir: "İnsanların sıkıntıdan dolayı yapmadıkları ne var! Sıkıntıdan öğrenim yapıyorlar, sıkıntıdan ibadet ediyorlar, sıkıntıdan birbirlerini sevip, evleniyor ve çocuk sahibi oluyorlar ve nihayet sıkıntıdan ölüyorlar..." (Svendsen, 2008: 34). Öyleyse insan sıkıntıdan ötürü mü intiharı seçer? Bu eylem, kişinin kendi bedeni üzerinde bir tasarrufu olarak görülebilir mi? İntihar ciddi bir eylem midir yoksa değil midir? "İntiharın ciddiyeti, her sene pek çok insanın bu yolla yeryüzünden ayrılıyor olması değildir. Hatta intihar uç düzeyde nevroza girmiş olanlar haricinde ender rastlanan bir olaydır" (May, 1997: 158). Ancak intihar eden kişinin patolojik bir rahatsızlığı olmasına gerek yoktur. Zira kişideki rahatsızlık patolojik olmanın ötesinde bir sorun olan umutsuzluktur ve varoluşçu felsefe tarafından ele alınır. Kierkegaard açısından bu sorun çaresi olmayan bir hastalıktır (2010: 26). Bu yönüyle intihar kültürel, ruhsal ve psikolojik bir hastalığın rahatsız edici bir belirtisi olup en gerçek anlamıyla ölüme götüren bir hastalıktır (Mjaaland, 2011: 81). Nitekim filmde Bagherî, Badii için şöyle der: "Hasta olan sizin fikirlerinizdir." Bu yaklaşım, Schopenhauer'un intihar edenin hasta olduğu ve kendi hastalığına karşı bir çare üretmekten kaçtığı (2009: 296) şeklindeki görüşüyle örtüşür. Öyleyse Badii ölümcül bir hastalık olan umutsuzluğa mı kapılmıştır? O, intiharı düşünmekle varoluşunu anlamlandırmaya çalışmış olabilir mi

veya özgürlüğünün kısıtlanmış olduğu bir durum karşısında intiharı bir çözüm olarak öngörmüş müdür? May'e göre varoluşçu felsefe bireyin özgürlüğüne önem verir, ancak eğer bu özgürlük durumu ortadan kalkarsa intihar etmekten çekinilmez. Örneğin Sartre gibi özgürlüğü savunan varoluşçular gerekirse ölmeyi göze alarak Almanlara karşı savaşmıştır (May, 1997: 156). İntihar, bu bağlamda, önemli bir sorumluluk olan kahramanca savaşıp ölmeyi gerektirir ve bu adanmışlıkla ilişkilendirilebilir: "İntihar olaylarına başka bir örnek ise kendini belli amaçlara adanmış insanlarda görülüyor" (May, 1997: 159). Bu durumda intihar, yaşamdan ve kendisinden bir beklentisi olmayan insanın kendisini birisinin veya birilerinin uğruna feda etmesi anlamına gelir. Filmde Badii de böyle bir tavır içinde olabilir mi? Kendisini feda ederek birisi veya birilerine iyilik etmeyi istemiş olabilir mi? Filmin başından sonuna kadar Badii, intiharında kendisinde yardımcı olacak birine yardımcı olmayı teklif ederken, bir bakıma, bu düşüncesini gerçekleştirmek ister. Dolayısıyla o, ölümlük boşuna ölmeyi ve bir iz bırakmayı amaçlamıştır. Ancak Badii bir kere yapacağı iyiliği öldükten sonra bir daha yapamayacaktır. Öyleyse o, ölüme hemen teslim olarak yaşamda geride kalan sorumluluklarına yenilmiş sayılacaktır.

Dostoyevski *Ecinniler*'de Kirillov'un tanrılaşmak için intiharı seçtiğini anlatır (2014: 779-780). Camus'ya göre Kirillov bir düşüncenin sonucunda intihar etmek istediğini ve düşüncesinin bu yönde olduğunu bildirir. O, bir görüş veya bir düşünce bağlamında intiharı ele alır ve bu yönüyle onun yapmaya çalıştığı şey, tam olarak, *üstün* intihar'dır (2010: 112). Badii, bu şekilde ölümü seçerek Kirillov gibi olmayı tercih etmiş olabilir mi? Çünkü o, planlı ve sistematik bir intiharı seçmiştir. Bu yönüyle Badii, intihar etmek zorunda olan biri değil, tersine intihar etmeye inanan ve intiharı bir düşünce olarak savunan biridir. Bu bağlamda Badii, ilahiyatçıyla konuşurken intihar üzerine dinî bir tartışmaya girer ve intiharın inanca aykırı olduğunu kabullenir. Ancak o, Tanrı hakkında çok keskin yorumda bulunmazken intiharı kendi çıkarımları doğrultusunda değerlendirerek insanın devam edemeyeceği bir anın geldiğini öne sürer. Bu konuda o, hem Antik Çağ filozofu Hegesias hem modern zamanın filozofu Hume ile yakın bir düşünce içindedir. Fakat Badii, bu düşüncenin ayrıntısına girmeyerek gizemli bir hal takınır ve niçin yaşama devam edemeyecek durumda olduğunu anlatmaz. Anlatsa da kimsenin anlamayacağını öne sürer. Bu yönüyle Badii, intiharı tıpkı Kirillov gibi bir düşünce olarak görür ve bunu başkasına anlatmanın zor olacağını fark eder. Filmde son derece etkili bir karakter olan Bagherî ise aile içi mesele ya da borçlardan ötürü kişinin yaşamına son vermek isteyebileceğini vurgular. Bagherî, eğer kişi konuşmazsa kimsenin kendisine yardımcı olamayacağını söylemesine karşın Badii sessiz kalmayı tercih eder. Zira onun açısından intihar etmek için somut bir olaya gerek yoktur. İntiharın kendisi başlı başına bir eylemdir. Onun bu ruh halini ve Bagherî'nin bakış açısını doğru anlayabilmek için Kierkegaard'ın şu betimlemesine başvurabiliriz:

...sessizliği içinde debelenmekten başka bir şey yapmayan bu sessize son bir bakış atalım. Eğer sessizliğini el değmeden, her bakımdan mükemmel olarak korursa, intihar ilk riskidir. Genelde insanların doğal olarak böyle bir kapalı insanın maruz kalabileceği şey hakkında en ufak bir fikirleri yoktur; bunu öğrenselerdi şaşkına dönerlerdi. Her şeyden önce intihar tehlikesi taşıdıkları doğrudur. Aksine biri ile

konuşsun, birine açılsın, kesinlikle kendisinde öyle bir rahatlama, öyle bir yatışma olur ki intihar kapalılığın sonucu olmaktan çıkar (2010: 78).

Badii, susmayı tercih ederek Kierkegaard'ın suskunluk ve intihar arasındaki bağın içinde bir tavır takınır. Bagherî bu konuda hem endişelerini hem de yumuşak bir şekilde olsa ona kızgınlığını dile getirir. Oysaki Bagherî'nin Badii'yi düşüncesinden kurtaracağı umudu söz konusudur ve böyle bir beklenti oluşmaktadır. Bahgerî yaşama sıkıca tutunan ve intihara karşı yaşamı överken hedonist bir coşku içindedir. Epiküros'un elindekilerle yetinerek yaşamı olumlaması (2014: 57) Bagherî'de karşılığı bulunan bir anlayıştır. Bir görüşe göre Bagherî'nin konuşması, Badii'i ikna etmemiş olsa da bu durum tam açık değildir (Abbott, 2017: 2). Ancak şurası kesin ki Bagherî'nin söylemlerinden sonra Badii'nin bu eyleminden vazgeçeceği beklentisi güçlü bir şekilde oluşmaktadır. Nitekim müzeye koşarak onu araması, bu işten vazgeçtiğini dair bir beklentiyi oluşturur. Badii, eğer çukurda kendisini görürse belki henüz ölmemiş olabileceğini ve kendisini uyandırmak için iki taş atmasını ondan ister. Bagherî ise iki değil üç tane taş atacağını ifade ederek bu konudaki umudunu ve yaşama coşkusunu sürdürür.

Badii'nin sessiz kalması ve Bagherî'nin tüm çabasına rağmen bu tavrını sürdürmesi, İbrahim'in oğlunu kurban etme kıssasıyla bir benzerlik gösterir mi? İbrahim de Moria dağına sabahın erken saatlerinde bir yolculuk yapmıştı ve bu yolculuk esnasında büyük bir kaygıyla karşı karşıyaydı. Nitekim ona yüklenen sorumluluk nedeniyle içsel bir bunalıma yakalanmış biriydi. Çünkü insana yüklenebilecek en büyük kaygı taşımaktaydı. İbrahim, toplumsallık karşısında içinde bulunduğu paradoksal durumu anlatamamış ve susmayı tercih ederek acısını içten yaşamıştır (Kierkegaard, 2017: 41-42). İbrahim susar ki bu suskunluk bir mesajdır. Yaşam o kadar bunaltıcı ve saçma ki susmaktan başka çıkar yol olamaz. Susmak ve yaşamak, bir bakıma yaşarken ölmektir. Ölüm, fiziki olarak bu dünyadan gitmek değildir. Susarak ölmeyi de düşünmek gerekir. Bu bağlamda İbrahim kıssası *susma* üzerine bir metafordur. Badii'de de İbrahim'in yaşamış olduğu kaygıyı ve bunun ondaki yansıması olan susarak yaşamayı gözlemlemek mümkündür. Ancak ondaki kaygının somut kökeni hakkında herhangi bilgidен söz edilmez. O, içinde bulunduğu hislerinin başkasına aktarılamaz olduğunu iddia eder. Bununla sofist Gorgias'ın agnostik tavrına yakındır. Nitekim Gorgias, başkasına aktarılabilecek olanın olduğu gibi başkası tarafından algılanmasının mümkün olmadığını öne sürer. Gorgias'ın bu konudaki iddiası şu şekilde aktarılmıştır: "...aynı anda tek ve aynı kişi diğerleri gibi aynı şekilde algılamaz" (Capelle, 1994b: 1089). Bu bağlamda filmde intihar sorunu başkasına anlatılamayacak derecede gerçekçi ve öznel bir şekilde tartışmaya açılmıştır. Bu gerçeklikte intiharı seçen bireyin ruh halinin somut gerçekliği ve bu gerçekliğin başkası tarafından anlaşılmasının mümkün olmayışı söz konusudur. Zira Kiarostami, filmlerinde gerçek insanları oldukları gibi kaydetmeyi önemseyerek (Yeres, 2006: 21) bu konudaki tavrını belli eder. Çünkü onun filmlerinin ana unsuru gerçekliğin katıksız tasviridir (Mujeeb, 2022: <https://thecompanion.in/film-review-taste-of-cherry-engulfs-you-into-the-absurdity-of-suicide>). Bu yönüyle onun yöntemi olaylara, kökleşmiş düşünce ve inançlara yönelik bir tür eleştiridir. Bu eleştiri,

bir yöntem olarak askıya alma veya baskın düşüncelerin yok sayılması şeklinde kendini ortaya koyar.

Filmde geçen ölüm ve intihar üzerine yapılan diyaloglara yoğunlaştığımızda Badii'nin tavrı, Antik Çağ'ın filozofları Epiküros'un ve Hegesias'ın ölümüne bakışıyla örtüşen yönler barındırmaktadır. Ölümüne karşı kayıtsızlık veya ölümün hiçliği görüşü burada kendini göstermektedir. Bu yönüyle ele alındığında Badii, hayatta iken ölümün kendisi için bir anlam ifade etmediğini düşünür gibidir. Ondaki sorun bir belirsizliğin içinde olduğunun farkında olmasıdır. Filmde bu belirsizliğin kökeni veya kökenleri hakkında somut herhangi bir kanıtı yer verilmemesine rağmen Badii'nin ölümü ve dolayısıyla intiharı savunduğu da bir gerçektir. Nitekim ısrarla yaşamın olumsuz şartlarında kişinin yaşamını durdurması gerektiğini akıl yürütmelerle ortaya koymaya çalışır.

Filmin hikâyesinde görülen odur ki Badii, ölümü gayet normal bir eylem olarak görmektedir. Nitekim Heidegger'in ifadesiyle can vermek dünya içinde varolmaklığı kaybetmek olsa da, bu aynı zamanda, dünyadan göç etmek anlamına gelir (2008: 253). Öyleyse ölmek bir bakıma bir yerden başka bir yere göç etmektir. Ölmeyi erken seçmek sıradan bir göç olarak görülebilir mi? Ölümü beklemek mi gerekir yoksa seçmek mi gerekir? Ölme eyleminin diğer eylemlerden ne farkı vardır? Eylemlerimizi seçmiyor muyuz? Seçemediğimiz eylemlerimiz olduğunda bu kendi gücü yetememek olarak anlaşılır ve bir dahaki sefere daha iyisini yapmak için bekleriz. Ancak ölümün bir dahaki seferi yoktur ve bir kere ölürüz. Dolayısıyla bu bir kerelik gerçekleşecek olan ölümü seçmek kişiye verilen bir hak olabilir mi? Badii, bu soruların peşinden giden bir karakter olup Heidegger'in ölümü bir göç olarak görmesine yakın bir anlayışla hareket etmektedir.

Badii bir kaderci midir, yoksa buna karşı çıkan ölümünü seçme özgürlüğünü savunan biri midir? Başka bir deyişle ölümün en belirgin kader olduğu konusunda bir tavır içinde midir? Aslında, intihar bir bakıma ölümü kabullenmektir. O, bir insanın yaşamına son vermesinin insanın karşı karşıya kaldığı mecburi bir durum karşısında bir tercih olduğunu savunur ve "Allah belki de bizi zorla yaşamaya mecbur etmeyeceğinden çok yücedir" der. Bu bağlamda Badii'nin bakış açısı Stoacı felsefeye karşılık gelir. Daha önce de ifade edildiği gibi Stoacı felsefede yaşam kadar ölüm de anlamlı bir eylemdir. Çünkü yaşamak da ölüm de karışmış iki gerçekliktir. Bu şekliyle her şey içiçe geçmiş bir vaziyette olup dünya, doğa ve insanla karışmış bir varlıktır. Çünkü yaşamda "herşey birbiriyle kaynaşmış, herşey birlikte, herşey, varlık gereği bu böyle, canlıyla cansız, insanla toprak, havayla ateş, ölümle yaşam" (Uygur, 1993: 17). Bu konuda Unamuno'nun "Stoacılığın etkin olduğu dönemde intiharın normal sayıldığı ve bu doğrultuda Stoacılıkta ruhların dondurulmasından söz edilir" (2008: 67) deyişiyle yapmış olduğu Stoa felsefesi analizi, Badii'nin içinde bulunduğu durumu anlamamıza yardımcı olabilir. Badii, tıpkı Stoacılar gibi kötülüğe bulaşmak istemediği için mi ölümü tercih etmiştir? Stoacılar erdemli bir yaşam sürmenin imkânsız olduğu durumlarda intiharın bir çözüm olabileceğini iddia eder ve bunun cesurca bir girişim olduğunu savunurlar. Buna karşın intihar eden kişiyi yaşamdan kaçan bir korkak ve öfkesi sona ermiş biri olarak değerlendirmek mümkün müdür? "Nefret etme ve öfke duyma birey

açısından ruhsal intiharı önlemenin tek yoludur. Kişinin onurunu kaybetmemesine, kimliğinden utanç duymamasına ve özgürlüğünü ele geçirenlere karşı *beni ele geçirdiniz ama bu sizden nefret etmeme engel olamıyor* diyebilmesine olanak tanır” (May, 1997: 141.)

Filmde her ne kadar toplumsal ve dinî açıdan intihar istenmeyen bir eylem olduğu öne sürülse de Stoacı Marcus Aurelius gibi düşünen Badii, tam olarak, şöyle der:

İntiharın, en büyük günahlardan biri olduğunu biliyorum. Fakat mutsuz olmak da büyük bir günah. Mutsuzken başka insanları incitirsiniz. Bu da günah değil mi? Başkalarını incittiğinizde bu bir günah değil midir? Aileni incitiyorsun, arkadaşlarını... Kendini incitiyorsun. Bu bir günah değil mi? Eğer seni incitirsem bu bir günah değildir. Fakat kendimi öldürürsem, öyle midir?

Buna karşın intihar, birçok açıdan ret edilmesi tavsiye edilen ama hemen hemen herkesin en az bir kere de olsa düşündüğü bir durumdur. O halde intihar, neden kabul edilmesi uygun görülmeyen bir eylemdir? Bu konuda Schopenhauer’a göre felsefî, dinî ve etik öğretilerin intihara karşı olmasının temel nedeni bireyde oluşan sorunun çözüm yollarının ret edilmesi veya çözümün askıya alınmasıyla ilişkilidir (2009: 296). Şüphesiz kişinin intihardan önce mutlu olduğu zamanları olmuştur ve bu enerjiyle karşılaştığı sorunların üstesinden gelebilmiştir. Ancak bu neden tekrarlanmaz? Genel kanıya göre intihar bu açıdan kaçınılması gereken bir kötülüktür. Çünkü insanın mutlaka tutunacağı bir şey (dinî inanç, felsefî görüş, dünyada sevdiği bir nesne) vardır. Badii’nin de, herkes gibi, geçmişte mutlu olduğu günleri olmuştur. Birlikte vakit geçirdiği arkadaşlarıyla eğlendiğini söylemek mümkündür. Askerle yapılan yolculukta kendisinin askerlik yaptığı zamanlardan söz etmesi buna örnektir. Ancak tüm bunların yerine onda umutsuzluk gözlenmekte ve yaşamın sonlandırılması fikri en üst seviyede tutulmakta ve buna kendini inandırmış kararlı bir ruh hali bulunmaktadır.

Camus’nün yaşama ve intihar sorunu üzerine yaptığı analizlerine bakıldığında Badii’nin de mutsuz ve uyumsuz bir karakter olduğundan ve *saçma* nedenlerden ötürü yaşamına devam etmek istemediğini düşünmemiz mümkündür. İnsan bir kere mutsuzluk çukuruna düştüyse kurtulması kolay değildir. Kaçış en uygun yoldur. Badii de kaçmaktadır ve bu dünyayı terk etme isteği kararlı bir şekilde onda kök salmıştır. Eğer kişi mutsuz ise *içdaralması* yaşayacaktır ve bundan uzaklaşması gerekir ve eğer uzaklaştığı her yerde bu durum devam ediyorsa yine uzaklaşması gerekir ve eğer gidecek başka bir yer kalmamış ise yapılacak olan bu dünyayı tümüyle terk etmektir. Sartre’ın bu konudaki tespitine bakılırsa intiharın içdaralmasını sona erdireceği (2011: 83) beklentisi söz konusudur. Çünkü intihar etmeyi düşünen kişi için dünya bir korku nesnesine dönüşmüştür. Bu durumda Badii de intihar etmeyi seçen bir korkak mıdır? Bu yaşamın içinde olmayı ret ederek korkuya yenilmiş biri midir? Filmde Badii’nin neden ölmek istediği konusunda her ne kadar açık bir bilgiye ulaşamazsak da onun kendini veya kendi bedenini sevmediğini düşünmek gerekir. Bu sevememe hali sadece bedene yönelik olmayıp, aynı zamanda, düşüncelerinin çürümüşlüğüne karşı bir durumdur. Unamuno’nun kişinin kendinden kaçması bağlamında intiharı analiz etmesi Badii için uygun bir tasviri içermektedir. Badii’de de böyle bir ruh hali olmuş olabilir mi? Kendi bedeniyle barışık olmadığı ve yaşamayı hak etmediği düşüncesi, onu kendi bedeni ve

en nihayetinde maddi olan bu dünyayı terk etmesine karar vermesine neden olmuş mudur? Buna göre kişi beden olarak her türlü kötülüğe açıktır. Bedene sahip olmasıyla insanın ruhunda bozulmalar meydana gelir. Öyleyse beden, bu dünyada ruhun hapsedildiği bir zindandır. Şüphesiz bu düşünce eski çağlarda Orpeusçu, Pythagorasçı, Kinik ve Yeni-Platoncu felsefeye karşılık gelir ve bedenın iştahı ve yaşamı devam ettirme için gösterdiği aşırılıklar olumsuzlanmıştır. Ancak Sinema, bedeni ortaya koyarak yapılan bir sanattır. Deleuze açısından “sinema zihinle, düşünceyle olan bağlarını (artık bedenın aracılığıyla değil) bedenle kurar” (2021: 231). Neticede, söz konusu olan bir bedenın üzerine toprak atmaktır. Bedenın üzerine toprak atmak, aynı zamanda bir düşüncenin de üzerini örtmek demektir. Ancak felsefî yönden ele alındığında, bedende yaşadığımız sürece arınmamız mümkün olmayacaktır. Sinemada ise bu durum, tersine çevrilmiştir. Beden olmaksızın sinema mümkün olmayacaktır. Sinemada “gündelik tavır, önceyi ve sonrayı, yani zamanı bedene koyandır” (Deleuze, 2021: 231). Bu yönüyle beden üzerine yüklenen ağır bir yük söz konusudur. Bu durumda şunu sorgulamak gerekir: İntihar bedene mi yöneliktir? Yoksa düşünceye mi? Bedenın bitmeyen iştahını sonlandırmak için yapılan bir eylem midir? Badii’nin böyle bir iştaha sahip olduğunu söylemek mümkün müdür? Badii düşüncelerini mi yoksa bedenini mi ortadan kaldırmak istemektedir? Afgan ilahiyatçıyla olan diyalogunda “kendimi bu hayattan kurtarmaya karar verdim” diyerek bedenden ve maddi dünyadan kurtulma isteğini onaylar. Bu düşüncesi, aynı zamanda, kendi üzerine bir tür dönüşü gerçekleştiren öz öldürmedir veya özünü ortadan kaldırmadır.

6. Sonuç ve Değerlendirme

Filmde intihar destekleyici bir tavır içinde mi sunulmakta mıdır yoksa sadece bu konuya bir ayna mı tutulmaktadır? Bunu anlamak zor olmakla birlikte filmde intiharın sadece bir vaka üzerinden ele alındığını ve intihar ile ilgili bir görüş öne sürülmediğini belirtmek gerekir. Bunun yanında filmde ölüm üzerine bakışın sorgulandığı açık olmakla birlikte intihar ve ölüm arasındaki bağ da ele alınmıştır. O halde, ölmek ve intihar etmek arasında bir ayırımın olup olmadığı sorgulanmıştır. Bunun yanında ölüm olmasaydı intihar veya intihar fikrinin oluşup oluşmadığı da tartışılmıştır. Buradan hareketle ölüm felsefi, dinî ve kültürel bir gerçeklik olarak ele alınırken intihar da bu bağlamda değerlendirilmiştir. İntiharın kutsal olan özgürlüğe karşı bir saldırı olup olmadığı veya dinî açıdan uygun olup olmadığı analiz edilmiştir. Çünkü özgürlük insanın omuzlarındaki en büyük değerdir ve insandan başka bir varlıkta bulunmayan bir şeydir. O halde insanın neden bu kadar değerli olan bir şeyi ret ederek ölümü seçtiği hususu önemli bulunmuştur. Bu konuda Sartre’ın intiharın da bir tür seçim olduğunu ifade etmesi (2011: 603) Badii’nin tercihiyle yakından ilişkilidir. Zira insanın bunca paradoks ve problemle sonuna kadar savaşmasının mümkün olmadığını ve intiharın bir çözüm olarak seçilmesi gerektiği görüşü öne çıkarılmıştır. Her ölüm doğal bir ölüm değildir ve her insan, bir nedenden ötürü, ölecektir. İntihar da bu nedenlerden biridir ve kişinin kendi öz seçimidir. Dolayısıyla film, toplumda hemen hemen herkesin olumsuz olarak gördüğü intihar üzerine bir tartışma ve buradan hareketle bir sonuca ulaşabilme amacı içindedir. Bu doğrultuda intihar sorunu çarpıcı ve cesur bir şekilde tartışılmıştır. Badii intihar edecektir ama kendisine yirmi kürek toprak atacak birini ikna etmek ister.

Bunun için kiraz ağacının altında kazdığı bir çukura gömülmek istemektedir. Ancak intihar etmiş birinin üzerine defin işlemi esnasında zaten toprak atılmayacak mıdır? Badii neden bunu görmezden gelir veya neden herkesin bir arada olduğu bir mezarlığa uygun bir merasimle gömülmek istemez? Şüphesiz bunların hepsi kişinin kendi ölümü ve sonrasındaki işlemleri seçme özgürlüğüne sahip olması gerektiği savunusuyla ilişkilidir.

Film için seçilen mekânlar, kişiler, eşyalar tam olarak gerçek yaşamda ne ise öyle olmasına özen gösterilmiş olmasının yanında filmde ölüm ve yaşam diyalektiğine dikkat çekilmiştir. Dolambaçlı yollardan geçen veya dönen arabanın ortaya çıkmasından önce mekâna odaklanılmıştır. Araba birden tepelerin arasında uzanan yolda belirir ve aniden başka bir tepenin ardına saklanır. Bu çekim hem gündüz hem gece yapılarak yaşamdaki karşıtlıklar anlatılmak istenmiştir. Gündüz çekilen kısım yaşamı, gece çekilen kısım ise ölümü anlatır. Çünkü gece çekilen görüntü son gecedir ve aynı zamanda ölümdür. Bunun yanında arabanın tepelerin arasında kaybolup ortaya çıkması, yaşamdaki ani değişim veya dönüşümlere dikkat çekilmesi için uygulanan bir metafordur. Filmin sonunda Badii, şehrin titrek ışıklarına son bir kere bakar. Bu tepeden şehre bakan son bir ölümcül bakıştır.

Badii'nin yapmış olduğu yolculuk, yaşamın içinde geçen kesitler barındırmaktadır. Onun yolda karşılaştığı üç kişi üzerinden dile getirilemeyen dile getirmeye çalışmış olduğunu belirtmek gerekir. Her biri sosyo-ekonomik nedenler ve bireysel sorunların içinde varolma çabası içinde olan üç kişiye Badii sorular sormakta ve onlarda gelen cevaplardan yola çıkarak bir karar vermeye çalışmaktadır. Bu yaşam trajik bir deneyim sahasıdır ve bu durum üç karakterde de kendini belli etmektedir. Askerin kardeşlerinden uzak kalması veya uzaklaşması, ilahiyat öğrencisinin inşaat işlerinde çalışması, tahnitçi Bagherî'nin hasta olan çocuğuyla imtihanı... Hepsi de içine çekilmiş dünyalarda yaşamaktadır ki Badii'nin neden bu dünyayı terk etmek istediğini de anlatır. Bu nedenle yaşam, taşıdığı sayısı ölçsüzlük ve haksızlıklardan ötürü daha fazla tahammül edilemez olandır.

Filmde intihar, düşünce olarak kişinin yapmasının uygun olmadığı görüşü hem asker hem ilahiyatçı hem de tahnitçi tarafından dile getirilir. Bu üç kişi üç görüş bildirir: Asker bu işin tehlikesine dikkat çeker ve böyle bir şeye bulaşmak istemez. Birinin kendini öldürmesini bir cinayet olarak değerlendirir ve yapılan teklif karşısında dehşete düşer. Bu dehşet anı bir şaşkınlığa ve absürt duruma dönüşür. İlahiyatçı ise kendini öldürmenin dinî referanslar doğrultusunda kesinlikle yapılmaması gerektiğini bildirir. Kendisinin de içinde bulunduğu olumsuz koşullara rağmen yaşama tutunmak gerektiğini önerir. Tahnitçi ise yaşamın coşkusundan, dutların sululuğundan ve yapılması gereken çok şey olduğunda söz ederek intiharı onaylamaz. O halde intiharı tüm bu değerlendirmelerden ayrı bir şekilde değerlendirmek mümkün müdür? Filmde salt intihardan söz edilmemiş olup bir kültürde aykırı görünen bir şeyin tartışılmaya açıldığı görülmektedir.

Her ne kadar intihar krizi sadece tıbbi-fiziksel bir sorunun yanında ruhsal ve sosyal boyutları da içeren kapsamlı bir konu olarak değerlendirilse de (Nurdiyanto & Subandi,

2021: 253) Badii'nin söz konusu sosyal boyuta karşı bir epokhe uyguladığını belirtmek gerekir. Öyleyse *Kirazın Tadı*'nda intihar konusu Husserlci fenomenolojik bir bakış açısıyla incelenmektedir. İntihar edecek veya eden birisinin bir isteği veya bir vasiyeti diğer tüm işler gibi yapılması gereken bir iştir. Burada ölüm sonrası gerçek bir vaka ile karşı karşıyayız ve bu durum tüm ön kabullerden sıyrılmış bir şekilde analiz edilmektedir. İntihar eden birinin işlemlerini yapan bir hekim veya bir din görevlisinin intihar edenin tercihini sorgulamadığı (paranteze alma) bir hakikattir. Film ekibinin filmin sonunda gerçek bir çekim yaparak, aslında, film boyunca bir epokhe uyguladığını ortaya koymaya çalışır. Öyleyse bir sinema filminin bizzatı kendisi bir tür *paranteze alma*'dır. Konuşan ve birbiriyle şakalaşan askerler, filmde koşan askerlerdir. Manzara aynıdır, şehrin uzaktan silüeti görünmektedir ve yaşam devam etmektedir. Böylelikle sinema yaşam içinde hem kurgusal hem gerçekliğe dayanır. Bu ise bakış açısıyla ilgili bir durumdur. Her sinema aslında bir düşünceye dayalıdır ve en nihayetinde söz konusu düşünceyi aktarmak ister: "Sinema ile felsefenin ortak noktası düşüncedir. Film nesnelerin görsel temsilini sunarken onlara ilişkin bir görme biçimi de ortaya koyar. Bu görme biçimini şekillendiren ise düşünce yapısıdır. Kamera bir dünya görür ancak, onun görme tarzını düşünce yapısı belirler" (Özçınar, 2014: 12).

Badii çukuruna girdiğine göre uyku haplarını içmiş olmalıdır ve uzak bir yolculuğa çıkacaktır. Gök gürlemesiyle birlikte yağmur damlaları onun alınına, kısacası en yakınına düşer. Damla yüzüne düşünce yakın bir çekimle onun ne düşündüğü anlamaya çalışmamız istenir. Üzerine toprak beklerken damlalar düşer. Burada toprak ve su üzerinden felsefî bir görüş ortaya konulmaktadır. İnsan toprağın içindedir ve onu besleyecek olan ise bir su damlasıdır. Öte yandan Bagheri'nin gelip gelmediğini merak etmemize rağmen filmde buna yer verilmez. Ancak onun gelip görevini yaptığına dair güçlü bir inanç oluşur. Çünkü Bagheri'nin sorunun kendisini ve kaynağını paranteze alarak hareket ettiği ve insanın seçimine değer verdiği anlaşılmaktadır. Hatta insanın neyi ve nasıl seçtiğine bakmaksızın sadece bir seçim yapmış olduğuna dikkat ettiğini ve buna saygı duyduğunu belirtmemiz gerekir.

KAYNAKÇA

- Abbott, M. (2017). *Abbas Kiarostami And Film-Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Adler, A. (2000). *Yaşama Sanatı*, (K. Şipal, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Arslan, A. (2010). *İlkçağ Felsefe Tarihi 5 Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aurelius, A. (2012). *Düşünceler*. (Ş. Karadeniz, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Camus, A. (2010). *Sisifos Söyleni*. (T. Yücel, Çev.) İstanbul: Can Yayınları.
- Capelle, W. (1994a). *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksograflar-I)*. (O. Özügül, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi,
- Capelle, W. (1994b). *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksograflar-II)*. (O. Özügül, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Cicero. (2014). *Devlet Üzerine*. (C. C. Çevik, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Cioran, E. M. (2013). *Çürümenin Kitabı*. (H. Bayri, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Cioran, E. M. (2001). *Doğmuş Olmanın Sakıncası Üzerine*. (K. Sarıalioğlu, Çev.). İstanbul: Gendaş Kültür Yayınları.
- Çağlıyan, Çağdaş E. (2018). "Ortak Bir Anlam Zemini Kurmaya Yönelik Bir Çaba Olarak Edmund Husserl'in Fenomenolojik Yöntemi", *Kaygı*, (31), 279-298.
- Deleuze, G. (2021). *Sinema II: Zaman İmge*. (B. Yalım & E. Koyuncu, Çev.). İstanbul: Norgunk Yayınları.
- Dostoyevski, F. M. (2014). *Ecinniler*. (M. Beyhan, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Epiküros. (2014). *Özdeyişler Mektuplar ve Aforizmalar*. (G. Renas, Çev.). İstanbul: Arya Yayıncılık.
- Guthrie, W. K. C. (2011). *Yunan Felsefesi Tarihi-I Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. (E. Akça, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

- Gür, A. (2021). "Husserl Fenomenolojisinde Köprüler Kurmak", *Kaygı*, 20(1): 346-367.
<https://doi.org/10.20981/kaygi.894362>
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman*. (K. H. Ökten, Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Hidâyet, S. (2020). *Diri Gömülen*. (M. Kanar, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hume, D. (2010). İntihar Üzerine. (D. B. Kılınç, Çev.). *Felsefe Yazın Dergisi* 6/15, 47-50.
- Husserl, E. (2003). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. (H. Tepe, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Jones, W. T. (2006). *Klasik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi*. (H. Ünler, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Kant, I. (2002). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (İ. Kuçuradi, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kenny, A. (2017). *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Antik Felsefe* (S. Uslu, Çev.). İstanbul: Küre Yayınları.
- Kiarostami, A. (1997). (Yöneten). *Ta'm-e Gılâs* [Sinema Filmi].
- Kierkegaard, S. (2017). *Korku ve Titreme*. (N. Beier, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Kierkegaard, S. (2010). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. (M. M. Yakupoğlu, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Lampe, K. (2014). *The Birth Of Hedonism: The Cyrenaic Philosophers and Pleasure As A Way Of Life*. New Jersey: Princeton University Press.
- May, R. (1997). *Kendini Arayan İnsan*. (A. Karpat, Çev.). İstanbul: Kuraldışı Yayınları.
- Mjaaland, M. T. (2011). Suicide and Despair. In *Kierkegaard and Death* (Ed. P. Stokes and A. Buben): 81-100. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Mujeeb, I. (2022). Film Review: 'Taste Of Cherry' Engulfs You Into The Absurdity Of Suicide, <https://thecompanion.in/film-review-taste-of-cherry-engulfs-you-into-the-absurdity-of-suicide>

- Neiman, S. (2006). *Modem Düşüncede Kötülük- Alternatif Bir Felsefe Tarihi*. (A. Sargüney, Çev.). İstanbul:
- Nurdiyanto, F. A. & Subandi, S. (2021). I'm Not Alone: A Phenomenological Study Of Psychological Help Sources In Suicide Crisis, *Gadjah Mada Journal of Psychology*, 7/2, 245-258, <https://jurnal.ugm.ac.id/gamajop/article/view/67687>
- Platon. (2015). *Phaidon*. (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Plotinus. (1916). *The Enneads*. (S. MacKenna, Trans.). London: Faber and Faber Press.
- Rosenbaum, J. (2018). Abbas Kiarostami. In *Abbas Kiarostami* ed. Mehrnaz Saeed-Vafa & Jonathan Rosenbaum. Urbana: University of Illinois Press.
- Özçınar, M. (2014). Bir Düşünme Alanı Olarak Sinema. *Özne Dergisi*, 11(20): 7-20.
- Santas, C. (2000). Concepts of Suicide In Kiarostami's *Taste Of Cherry*, (9) <https://www.sensesofcinema.com/2000/abbas-kiarostami-9/taste/>
- Sartre, J. P. (1985). *Gizli Oturum*. (B. Onaran, Çev.) İstanbul: De Yayınları.
- Sartre, J. P. (2011). *Varlık ve Hiçlik (Fenomenolojik Ontoloji Denemesi)*. (T. İlğaz ve G. Ç. Eksen, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2009). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. (L. Özşar, Çev.). Bursa: Biblos Yayınları.
- Svendsen, L. Fr. H. (2008). *Sıkıntının Felsefesi*. (M. Erşen, Çev.). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Sözen, M. (2012). İran Yeni Dalga Sinemasında Varoluşsal Temalar ve Yönelimler. *Selçuk İletişim*, 7(3), 218-233. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/josc/issue/19025/200571>
- Uğurlu, E. G. (2019). Göstergebilimsel Analizle *Kirazın Tadı'nı* Anlamaya Çalışmak, *Social Sciences Research Journal*, 8(1), 176-188. <https://drive.google.com/file/d/16Jbw7S1uwDDjxXofGZL7Scig2Hjo7WW2/view?pli=1>
- Unamuno, M. (2008). *Günlükler*. (A. B. Zeybek, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Uygur, N. (1993). *Yaşama Felsefesi Denemeler*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

West, D. (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. (A. Cevizci, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Yeres, A. (2006). *Bir Abbas Kiyarostemi Klasığı, Kirazın Tadı, Ta'm-E Gılas Çekim Senaryosu*. İstanbul: Es Yayınları.

Zeller, E. (2008). *Greک Felsefesi Tarihi*. (A. Aydoğan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

FİZİKALİST İNDİRGEMECİLİĞİN BİR SONUCU OLARAK KUALİA PROBLEMİ¹

Elif DURAN²

Öz: Descartes'ın zihni "düşünme" ve maddeyi "uzamlılık" nitelikleriyle tanımlayarak iki farklı töz olarak ortaya koyması, zihin-beden probleminin klasik formülasyonunun temelini oluştururken, hem Descartes hem de ardılları bu probleme daha sonra çeşitli çözümler getirmeye çalışmışlarsa bile, bu çabalar yetersiz kalmıştır. 20. Yüzyıla geldiğimizde ise Kartezyen geleneğe bir tepki olarak ortaya çıkan indirgemeci fizikalizm bu problemin klasik formülasyonunu reddederek ve odak noktasını "etkileşim" sorunundan "indirgeme" sorununa kaydırarak, problemle yeni bir perspektiften baş etmeyi hedefler. Bu çalışmanın amacı, indirgemeci fizikalizmin zihin-beden problemi bağlamında nasıl radikal bir odak değişikliği yaptığını, bu yaklaşımın arkasındaki felsefi motifleri ve fizikalizmin erken dönemindeki yükselişine rağmen neden istikrarlı bir kuramsal başarıya dönüşemediğini incelemektir. Çalışmada, zihinselliğin fizikselliğe indirgenememesi sorununun, Descartes'ın zihin ile bedeni iki ayrı töz olarak tanımlamasından kaynaklanan etkileşim sorununun çözümsüzlüğünden farklı bir temele dayandığı savunulmaktadır. Bu temel, çağdaş zihin felsefesini bugün hâlâ meşgul eden "kualia problemi"nde en açık ifadesini bulmaktadır. Çalışma, mantıksal davranışçılık, özdeşlik kuramı ve işlevselcilik gibi indirgemeci fizikalist yaklaşımlara yöneltilen anti-indirgemeci itirazları ayrı ayrı ele alarak, kualia probleminin çözülemeliğinin temelinde yatan sorunu ortaya koymaktadır. Bu sorunun kökeninde, zihnin nesnelleştirilemeyen fenomenal niteliklerinin, indirgemeci bir perspektifle nesnelleştirilmeye zorlanması yatmaktadır. Ancak öznel deneyime içkin olan bu fenomenal nitelikler, indirgemeci fizikalist kuramların her birinde bir direnç noktası oluşturarak, nesnelleştirme çabalarını geri püskürtmektedir. Bu durum, indirgemeci yaklaşımların kualia problemini çözemesinin ana nedenini oluşturmakta ve bu neden, Kartezyen etkileşim sorununun çözülememiş olmasının dayandığı "töz düalizmi" perspektifinin kendine özgü dinamiklerinden belirgin biçimde ayrılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Zihin, Beden, Kualia, Kartezyen Düalizmi, Zihin Felsefesi

¹Bu çalışma, Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı Doktora programında Prof. Dr. Hakan Çörekçiöğlü'nün danışmanlığında yürütülen kualia problemi konulu doktora tezinden türetilmiştir.

² Arş. Gör. | RA

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye | İzmir Katip Çelebi University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Turkey

elif.duran@ikcu.edu.tr

Orcid Id: 0000-0001-9359-5805

THE QUALIA PROBLEM AS A CONSEQUENCE OF PHYSICALIST REDUCTIONISM

Abstract: By defining the mind through the property of “thought” and matter through the property of “extension,” Descartes laid the groundwork for the classical formulation of the mind-body problem. While both Descartes and his intellectual successors attempted to provide various solutions to this problem, these efforts ultimately proved insufficient. By the 20th century, in response to the Cartesian tradition, reductionist physicalism emerged as a radical alternative, shifting the focus from the problem of “interaction” to the problem of “reduction.” This study aims to examine how reductionist physicalism reorients the discourse surrounding the mind-body problem, the philosophical motives underpinning this shift, and why—despite its initial theoretical ascendancy—it failed to achieve a stable conceptual victory. It argues that the problem of the irreducibility of the mental to the physical is grounded in an issue fundamentally distinct from the unsolved Cartesian interaction problem. This distinction finds its clearest expression in the contemporary philosophy of mind through the “qualia problem.” At the core of this dilemma lies the inherent tension between phenomenal qualities, which resist objectification, and the reductionist physicalist endeavor to assimilate them into an objective framework. However, these phenomenal aspects—intrinsically embedded within subjective experience—constitute a persistent point of resistance against reductionist strategies, inevitably repelling attempts at objectification. This, in turn, constitutes the fundamental reason why reductionist approaches fail to resolve the qualia problem—a failure that is conceptually distinct from the challenges posed by Cartesian substance dualism and its unresolved interaction dilemma.

Keywords: Mind, Body, Qualia, Cartesian Dualism, Philosophy of Mind

1. Giriş

Zihin-beden probleminin izini, 17. yüzyıldaki Kartezyen düalizm formülasyonundan başlayarak günümüze doğru sürdüğümüzde, bu klasik probleme verilen adın artık çağdaş zihin felsefesinde çözülmeye çalışılan temel problemin adı olmaktan çıktığı ve bunun yerini “kualia problemi” olarak adlandırılan bir probleme bıraktığı gözlemlenir. Bunun basit bir terminolojik değişiklik olmadığı ve bu iki problemin tamamıyla özdeş olmadığı konusunda çoğu zihin felsefecisi uzlaşmakla birlikte, problemlerin birbiriyle ilişkisiz olduğu gibi uç noktadaki bir tespiti de çoğunluk yine katılmayacaktır. O halde, zihin-beden problemi ile kualia problemi arasındaki ilişkiyi nasıl kurmak gerekir? Aralarında ne ölçüde bir süreklilik, özdeşlik ya da ne ölçüde bir kopuş, bir ayrım olduğu söylenebilir? Bu çalışma, bu sorulara bir yanıt sağlayarak kualia problemi ile zihin-beden problemi arasındaki ayrımı ortaya koymayı olmasa bile, böyle bir ayrım yapabilmenin ön koşulunu sağlayabilecek bir analiz ve buna bağlı bir saptama yapmayı hedeflemektedir. Analizimizin göstereceği gibi, Kartezyen “zihin-beden etkileşimi” sorununun, indirgemeci fizikalizm tarafından reddedilerek bunun yerine “zihinselliğin bedenselliğe indirgenmesi” sorununu odak noktasına taşımış olmasının, çağdaş zihin felsefesindeki kualia probleminin açık formülasyonuna doğru ilerleyen kaçınılmaz bir düşünce hattının açılmasını tetiklediğini söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle, indirgeme sorununun çözülemeyişinin arkasında yatan temel bir dinamik vardır ve bu dinamik, anti-indirgemeci yaklaşımların indirgemeci paradigmaya getirdiği güçlü itirazların işaret ettiği bir noktada düğümlenmektedir. “Kualia problemi”, işte tam da

“öznel deneyimlerin nesnelliğe indirgenmesi çabasında ortaya çıkan bu güçlü direnç noktası”nı ifade etmektedir. Dolayısıyla, bu çalışma, Kartezyen zihin-beden probleminin erken zihin felsefesini temsil eden indirgemeci fizikalizm tarafından nasıl alımlandığı, ne şekilde dönüştürüldüğü, bu sürecin neden indirgemeci fizikalizme zihin-beden problemini aşmasında kuramsal bir yarar sağlamamış olduğu sorularına odaklanacaktır. Böylelikle, zihinselliğin fizikselliğe indirgenememesi meselesinin, Descartes’ın zihin ve bedeni iki ayrı töz olarak ele almasından kaynaklanan etkileşim probleminin çözümsüzlüğünden farklı bir zemine dayandığı açıklığa kavuşacaktır.

Çalışmanın kapsamı, indirgemeci fizikalist kuramların incelenmesiyle; onların etkileşim sorununu indirgeme sorununa dönüştürmüş olmalarının, onlardaki başarısızlığın temel nedeni olduğunun ve bu indirgemeci yaklaşımın kualia probleminin formülasyonuna neden olduğunun gösterilmesiyle sınırlıdır. Kualia probleminde açıkça ortaya konulan sorunsal unsurun, indirgemeciliğin tüm versiyonlarına yapılan itirazların tümünde mevcut olmakla birlikte, henüz kualia probleminde olduğu kadar açıkça ve analitik bir sistematik içerisinde formüle edilmemiş olduğu savını öne sürmenin ötesinde, problemin bu formel yapısının nasıl içeriklendirildiğine yönelik farklı yorumları tartışmak veya probleme karşı geliştirilen felsefi pozisyonların neler olduklarının bir incelenmesi, bu çalışmanın kapsam alanı dışında kalmaktadır.

Bu çalışmanın amacını, olası bazı yanlış anlaşılmalara önüne en baştan geçmek için, açıkça ifade etmemiz gerekir. Öncelikle, bu çalışma, *herhangi bir normatif felsefi kuramı savunma, inşa etme, eleştirme ya da geliştirme iddiası taşımamaktadır*. Metnimizin tek hedefi, yalın biçimde, indirgemeci fizikalizmin, zihin-beden probleminin kualia problemine doğru evrilmesinde, *kendi metafiziksel, ontolojik varsayımlarının* oynadığı rolü ayrıntılı olarak irdelerken, aynı varsayımların, bir yandan da indirgemeci fizikalizm için bu problemi prensipte çözülemez kıldığını, anti-indirgemeci filozofların itirazları üzerinden göstermekten ibarettir. Bu itirazları gündeme getiriyor olmamız, ilk bakışta, indirgemeci fizikalizme bu çalışmanın bir eleştiri geliştirerek anti-indirgemeci bir pozisyonu normatif olarak savunduğu yönünde yanlış bir izlenime neden olmamalıdır. Buradaki yaklaşım “eleştiri yapmayan bir felsefe tarihçiliği” değil, kualia probleminin zihin-beden probleminin yerini hangi felsefi motiflerle aldığını gösterebilmek için, iki problem arasındaki geçiş sürecini bu amaca hizmet eden bir uğrak noktası olarak kullanmaktan ibarettir.

Çalışmamızda ele aldığımız problem olan odak kayması, nihayetinde “kualia problemi” diye adlandırılan güncel meselenin tohumlarını, başından beri “kurak” bir pozitivist düşünce ikliminin varlığında yeşertmiştir. Bu iklimin başlıca unsurları arasında, doğalcılık (natüralizm) anlayışıyla olan yakın ilişki göze çarpar. Doğalcılık en geniş anlamıyla, Hegel sonrası yükselişe geçen büyük bir felsefe paradigması olarak 20. yüzyıla damgasını vurmuştur ve fizikalizm, doğalcılığın yalnızca olanaklı biçimlerinden birisi olarak anlaşılabilir. Doğalcılık bu bağlamda, en geniş anlamıyla, meşru bilginin ve açıklamanın tek geçerli kaynağının “doğa” olduğu inancını dile getirerek doğaüstü tüm unsurları dışlar. Bu çerçevede, örneğin Hegel’in *Geist* (tin) kavramına benzer, doğaya aşkın herhangi bir varlık, ne ontolojik ne de epistemolojik olarak kabul görür. Pek çok

indirgemeci filozof ve bilim insanı da, zihnin de dahil olduğu tüm olguların, fiziksel veya biyolojik temelde, doğa yasaları çerçevesinde açıklanabileceği fikrini benimser.

O halde, fizikalizm, doğalcılığın şemsiyesi altında gelişen ve “her şey doğaldır” savına ek olarak “doğal olan her şey fizikseldir” tezini de öne süren doğalcı bir yaklaşım olarak kavranmalıdır. Dolayısıyla, genel olarak doğalcılık, fiziksel olmayan başka bir doğal türün de var olabileceği ihtimalini dışlanmazken, fizikalizm zihin dâhil her şeyin fiziksel bir temel üzerinden açıklanabileceğini savunur. Bu nedenle, indirgemeci fizikalizmde “zihinsel olan” başka doğalcılık biçimlerinde olmayacak denli problematik ve ontolojik söylem alanından tamamen dışlanması gereken bir kavrama dönüşür. Bundan doğal olarak, indirgemeci fizikalizme yöneltilen anti-indirgemeci eleştirilerin, doğalcılığa da aynı ölçüde yöneltilmiş olmadığı sonucu çıkmaktadır; zira doğalcılık, zihin olgusunu indirgeme haricindeki stratejilerle—örneğin belirimcilik, panpsişizm veya nörofenomenoloji—doğa bütünlüğüne dahil etmenin yollarını aralamaktadır. Bu çalışma ise, doğalcı çerçeveyi sabit bir arka plan olarak almakla birlikte, kualia sorununun esas tetikleyicisinin “doğalcılığın kendisi” olmaktan ziyade, onun özel bir türü olan “indirgemeci fizikalizm” olduğu tezini işlediğinden, doğalcılık akımına bu nedenle özellikle odaklanmamaktadır; çünkü anti-indirgemeci doğalcı bir pozisyonu, daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, normatif olarak fizikalizme karşı daha güçlü bir alternatif olarak sunmayı hedeflememektedir.

Buraya kadar çizdiğimiz kavramsal çerçeve üzerinden oluşturulan çalışmamızın birinci bölümde Descartes’ın düalizmi ve bunun ürettiği zihin-beden probleminin ne olduğu formüle edilerek, Descartes ve ardıllarının getirdiği çözüm çabaları ortaya konulurken bu çabaların neden başarısızlığa uğramış oldukları gösterilecektir. İkinci bölümde, Kartezyen geleneğe karşı yükselen indirgemeci fizikalist yaklaşımların geliştirdiği “mantıksal davranışçılık”, “özdeşlik kuramı” ve “işlevselcilik” akımlarının öne sürdüğü argümanlar ve bunların karşılaştıkları anti-indirgemeci itirazlar ele alınacaktır. Zihin-beden problemi, düalist bir töz ontolojisinden ortaya çıkan ve iki farklı töz olarak tanımlanan zihin ile beden arasındaki “etkileşim sorunundan” kaynaklanırken, bu sorun monist bir töz ontolojisi öne süren indirgemeci fizikalizm tarafından zihnin tüm özelliklerini fiziksel özelliklere “indirgeme sorunu” olarak yeniden formüle edilmiştir. Etkileşim sorunu, zihin-beden probleminin Kartezyen düalist töz ontolojisindeki açılımına denk düşerken; indirgeme sorunu, aynı problemin monist bir fizikalist töz ontolojisindeki tezahür biçimini temsil etmektedir. Bu iklimde, birbiri ardına başarısızlıkla sonuçlanan indirgemeci zihin modelleri sunan “mantıksal davranışçılık”, “özdeşlik kuramı” ve “işlevselciliğin” hızla zirveye tırmanış ve düşüş süreçlerine girmeleri, en sonunda indirgemeci paradigmanın zayıflamasıyla ve oluşan kuramsal boşlukta kendini apaçık biçimde görünür kılan kualia probleminin temeli üzerinde anti-indirgemeci yaklaşımların yükselişe geçmesiyle sonuçlanmıştır.

2. Bir “Etkileşim” Sorunu Olarak Kartezyen Zihin-Beden Problemi

2.1. Descartes’ın töz düalizmi

Rönesans sonrası Avrupa’da, Kopernik (1543), Kepler (1619), Galileo (1632) gibi öncü bilim insanlarının çalışmaları, evrenin mekanistik bir tasvirini gitgide daha da hâkim kılarken, Rene Descartes, bir yandan bu yeni bilimsel dünya görüşünden etkilenmekte, diğer yandan Orta Çağ’ın skolastik mirası ile boğuşmakta olduğu bir tablo içerisinde felsefe tarihinin sahnesinde belirlemektedir (Garber, 1992, s. 12-15). Geleneksel Aristotelesçi doğa felsefesinin, “form” ve “öz” gibi kavramlar etrafında şekillenmesi karşısında, Descartes’ın doğanın mekanistik betimlenişi ve açıklanışı karşısında duyduğu kuramsal hayranlığın etkisi altında çığır açıcı iki çalışması, *Discourse on the Method* (1637) ve *Meditations on First Philosophy* (1641) dikkat çeker. Aristotelesçi doğa anlayışından büyük bir kopuşu temsil eden bu eserlerinde Descartes bir yandan mekanikçi bir doğa kavramı üzerine inşa edilen modern bilimsel bilginin teminatını ararken, diğer yandan, bu teminatı, şüpheden hareketle postüle ettiği ve onun gelenekten kopmasını sağlayan düşünsel zemini, “düşünüyorum, öyleyse varım” (*cogito ergo sum*) ilkesinde bulur. Bu ilke, bizzat Descartes’ın kendisinde “düşünmekte olduğunun” açık-seçik bir bilgisi üzerinden, onun kendi zihninin varlığını kanıtlamaya giriştiği felsefesinde, zihinsel varlığının dışında kalan fiziksel dünyanın, mekanist doğa yasalarına uygun biçimde inşa edilebileceği bilgiyi elde etmenin biricik sarsılmaz başlangıç noktası olarak ortaya çıkmıştır (Descartes, 1641, s. 18-19).

Bedenin -daha genel anlamda maddenin- temel niteliğini “uzamsallık” (*extension*), zihnin ise “düşünmek” (*cogitatio*) olarak belirleyen Descartes, böylece, zihnin bu “düşünen” yönü ile maddenin “uzamsal” yönü arasındaki farkı, tözsel bir ayrım olarak yorumlamıştır. Bu devrimci yorum, zihin ile madde arasındaki farkı mutlaklaştırarak farkın birbirinden ayırdığı iki kutbu, birbiriyle uzlaşmaz olacakları bir keskin karşıtlık içinde konumlandırır (Descartes, 1641, s. 21-22). Descartes’ın metinlerinde açıkça gözlemlenebildiği gibi, zihin-beden probleminin modern felsefedeki en net başlangıç noktası, onun geliştirdiği töz düalizmidir. Çünkü bu düalizmin içindeki iki ayrı “töz” (*substantia*) olan *res cogitans* (düşünen şey) ve *res extensa* (uzamlı şey), birbirlerini sahip oldukları bu ayırt edici biricik karakteristikleri ile, yani düşünmeye ve uzanıma sahip olma nitelikleri üzerinden mutlak anlamda dışlarlar. (Descartes, 1641, s. 27), Bu nedenle, bu ayrım, eş zamanlı olarak zihin ile beden arasında hem ontolojik hem de epistemolojik bir uçurum yaratır: Zihin bilincin içsel dünyasında, beden ise mekanik fizik yasalarının hâkim olduğu uzamsal bir dünyada, hiçbir ortak özellik taşımayan, birbirine tamamen yabancı iki töz biçiminde karşı karşıya geldikleri için, haklı olarak bu ikisinin birbirleriyle nasıl *etkileştikleri* sorusu ortaya çıkar.

Descartes, zihin ile maddenin birbirlerini dışladıkları bir pozisyona yerleştirmiş olmasının günlük yaşamımızın sağ duyusal deneyimiyle girdiği gerilimin farkındadır: Eğer bu ikisi birbirleriyle hiçbir ortak özelliği paylaşmayan, bu denli kopuk ve yalıtılmış iki töz olarak anlaşılmalıysa, o halde zihinsel olayların fiziksel olaylarla yadsınamayacak kadar güçlü ve sürekli bir *etkileşim* olduğu yönündeki gözlemimiz nasıl açıklanabilir? Örneğin su içme isteğimiz ve düşüncemiz zihinsel olduğu halde, fiziksel uzama sahip olan kolumuzu ve elimizi kullanarak bir bardağa su koymamızı ve o suyu içme eylemimizi fiziksel bedenimizle yapmamızı sağlamaktadır. Ya da fiziksel bir nesneyle etkileştiklerimizde, bu nesneyle ilgili olarak zihnimizde çeşitli düşünceler, duygular

tetiklenmektedir. Burada hafife alınamayacak düzeyde kuvvetli bir ilişki vardır ve bu ilişki, sağ duyuşal olarak salt bir korelasyon olmanın ötesinde, insanlarca bir “etkileşim” (interaction) olarak deneyimleniyor gibi görünmektedir. Bu *etkileşim sorununun* ciddiyetinin farkında olan Descartes, VI. Meditasyon’da, iki tözün nasıl etkileşebildiğini açıklamaya çalışır: Ona göre, beyinde bulunan epifiz bezi (*pineal gland*), zihnimiz ile bedenimiz arasındaki etkileşimin gerçekleştiği müstesna bir noktadır. Çünkü bu aracı organ sayesinde zihin ile beden “yakından birleşik”tir ve ruh (zihin) bedene belirli bir konum üzerinden etki edebilmektedir (Descartes, 1641, s. 50-56).

Descartes’ın epifiz bezi açıklaması, her ne kadar ilk bakışta 17. yüzyılda mevcut fizyoloji ve anatomi bilgisiyle belli ölçüde desteklenebilir ve zekice öne sürülmüş bir hipotez gibi gözüксе de, çözmeye giriştiği problemi yalnızca daha karmaşık hale getirir; çünkü epifiz bezi en nihayetinde yine insanın bedenine ait bir lokasyon olması nedeniyle, zihin ile beden gibi hiçbir ortak özellik taşımayan iki tözün, epifiz bezinde bir çeşit etkileşime girebildiği varsayımı, zihin-beden arasındaki etkileşimi açıklamak yerine, etkileşim problemini, zihin-epifiz bezi arasındaki etkileşimin nasıl gerçekleştiği sorusuna doğru kaydırmaktan başka bir işe yaramaz. Birbirinden tamamen ayrı iki töz, insanın bedenindeki bir lokasyon olan epifiz bezinde nasıl birbiri ile etkileşebilir? Epifiz bezinin Descartes tarafından bedenimizin belirli bir bölgesine böylesine gizemli bir statü yükleyerek etkileşim olgusunu açıklayabileceği yönündeki düşüncesi, onun titiz metodolojik şüpheciliği ile bağdaşmaz görünmektedir.

2.2. Descartes’ın ardılları: Okasyonalistler, Leibniz, Spinoza, Kant, Hegel

Kendisiyle birlikte “zihin-beden etkileşimi” olarak kronikleşecek olan bu probleme karşı Descartes’ın epifiz beziyle getirdiği *sözde-çözüm* (*pseudo-solution*) modern felsefede ne çağdaşlarını ne de ardıllarını tatmin etmiştir. Bu nedenle, onu eleştirenler, düalizmine farklı yönlerden itiraz eder ya da onu dönüştürürler. Örneğin, Nicolas Malebranche (1674), “ara-neden” (*occasion*) vasıtasıyla zihin-beden etkileşimini Tanrı’nın doğrudan müdahalesi şeklinde açıklayan “okasyonalist” bir yaklaşım benimser (Malebranche, 1674, s. 117-119). Gottfried Wilhelm Leibniz (1714), “önceden kurulmuş uyum” (*pre-established harmony*) ile zihin ve beden arasındaki görünürdeki etkileşimin aslında Tanrı tarafından en baştan senkronize edildiğini savlar (Leibniz, 1714, s. 49-52). Bu tarihsel süreçte, Baruch Spinoza (1677), kendi çağının belki de oldukça ötesine işaret edebilecek, örneğin günümüzdeki nötr monist eğilimi gösteren kuramlara esin kaynağı oluşturabilecek düzeyde alternatif bir çözüm sunuyor olmasıyla, okasyonalist ve Leibnizci felsefi pozisyonlardan belirgin biçimde ayrılır; çünkü Spinoza zihin ve maddeyi kendi çağının filozoflarından farklı olarak, iki farklı töz olarak düşünmediğinden, onun felsefesinde klasik zihin-beden düalizminin “etkileşim odaklı” bir problem olarak alımlanmadığı, öne sürdüğü savlarda açıkça gözlemlenir. Spinoza, tek bir töz olduğunu, zihin ve bedenin aslında aynı tözün (Tanrı veya Doğa) farklı sıfatları olduğunu öne sürmesiyle (Spinoza, 1677, s. 44-48), çağdaş zihin felsefesindeki bazı yaklaşımlarca “çift yönlülük kuramı” (*two aspect theory*) olarak öne sürülecek olan

pozisyonların yararlanabileceği bir felsefi alt-yapı inşa etmiştir. Spinoza'nın ontolojisi, düalizmi reddeden bir çeşit "nötr monizm" türü olarak karşımıza çıkar.

En nihayetinde, 17. ve 18. yüzyıl, zihin-beden meselesinin metafiziksel olarak son derece tartışmalı olan Tanrı, ruh, töz vb. gibi kavramlarla iç içe geçirilerek tartışıldığı bir döneme işaret eder ve tüm bu çözümler, modern felsefede sürekli yükselişe geçen bilimlerin gittikçe hâkimiyet kazandığı yeni dünya anlayışı açısından, cazip alternatifler gibi parlamış olsalar da etkilerinin kalıcı olduğunu söylemek oldukça güçtür. Burada belki de tek istisna, Spinoza'dır; çünkü öne sürdüğü nötr töz kuramı, kendi çağının zihin-beden ikiliği karşısında aldığı yaygın tavırla kıyaslandığında oldukça özgün kalır. Spinoza'nın istisnai felsefesini bir kenara ayıracak olursak "zihin-madde" problemini bir etkileşim sorunu üzerinden kavrayan Kartezyen geleneğe ait düalizmin Kant ya da Hegel gibi büyük filozofların felsefelerinde büyük ölçüde dönüştüğünü görürüz. Kant'ın ustalıkla biçimde dış dünyanın formel yapısını insanın zihnindeki transandantal bir yapı olarak konumlandırarak, zihin ile madde arasındaki ilişkiyi, zihni maddenin içine onun formu olarak geçirmekle tesis etme çabası da, Hegel'in maddeyi kendi içinde Tin'in (*Geist*) bir uğrak noktası olarak eriten mutlak idealizminin zihin-madde problemini aşma gayreti de 20. yüzyıla girmenin uğrak noktasında, zihin-madde ikililiği problemine yönelik tartışmalardaki harareti azaltmamıştır. Felsefenin karşısında ivmelenen bir yükseliş sergileyen bilimlerin felsefeyi içine doğru sürüklediği pozitivistizmin ve onun da temelindeki doğalcı paradigmanın talep ettiği düzeyde "bilimsel olmayan" tüm bu Kantçı-Hegelci yaklaşımlar, zihin felsefesinin doğuşunu müjdeleyen düşünce ikliminden dışlanacaktır.

20. Yüzyılın ilk yarısına geldiğimizde, artık bilimin evrenimizdeki ideal bilgi biçimi olduğu fikrinin hem bilimsel hem de felsefi yaklaşımlarda pozitivist bir düşünce iklimini baskın kılması, gözlemlenemeyen fenomenlerin varlığının yadsındığı ve evrenimizin tamamıyla fiziksel bir yapısı olduğu yönündeki görüşün, yani fizikalizmin popülerlik kazanarak, çözüme ulaşmayan zihin-beden problemine karşı radikal bir anti-metafiziksel tepki olarak ortaya çıktığı görülür. Bu geleneksel Kartezyen problemi aşmak için "zihin", "ruh", "Tanrı" gibi varlığı gözlemsel olarak gösterilemeyen varlık türlerinin köktenci bir tutumla reddedilmesi, pozitivistizmin etkisi altına giren felsefenin de bu tür metafiziksel kavramları meşru söylem alanından çıkarması zorunluluğu ile yeniden yapılandırılma çabası, her şeyin gözlemlenebilir olması gerektiği fikrine en uygun yaklaşımın her şeyin fiziksel olduğu yönündeki ontolojik bir angajman olması fikrinin analitik felsefede popüler hale gelmesiyle sonuçlanır. Bu katı metafizik-karşıtlığı, Spinoza gibi çok daha özgün ve dikkat yöneltmeyi hak eden yaklaşımları, sırf "Tanrı" gibi metafiziksel olarak "sabıkalı" bir kavramı sıradan ve metafiziksel anlamının oldukça dışında ve devrimci bir biçimde kendisine entegre ediyor olsa bile, onu Kartezyen düalistleri ile aynı kefeye koyarak dışlar. Dolayısıyla, zihin felsefesinin belirgin bir felsefe alt-disiplini olarak özerklik kazanmaya başladığı en erken dönemde zihnin, "fiziksel" olana indirgenerek açıklanma motivasyonu ile ortaya çıkmış olması bir tesadüf değildir. Söz konusu felsefe tarihi bağlamında, çalışmamızın bu ilk bölümünü takip eden ikinci bölümünde, zihnin de aslında evrenimizin temel yapıtaşını oluşturan fiziksel gerçekliğin bir parçası olduğu ve ayrıcalıklı bir tözsel statüye sahip olmadığı

fikrini ilk olarak ortaya koyan “mantıksal davranışçılık” akımı, sırasıyla onu takip eden “özdeşlik kuramı” ve “işlevselcilik”, “indirgemeci fizikalizm”in üç ardışık örneği olarak öne sürdükleri temel argümanlar ve bunların anti-indirgemeci eleştiriler karşısındaki başarısızlıkları açısından irdelenecektir. Üçüncü bölümde görüleceği üzere, bu indirgemeci fizikalist yaklaşımlar, Kartezyen felsefedeki iki bağımsız tözün etkileşimi sorununu, tek bir töz önererek zihinselliği fizikselliğe indirgeme sorununa dönüştürmüş ve zihin-beden arasındaki ilişkiyi bu yeni problemin bağlamında çözmeye çalışmışlardır.

3.Fizikalizmin Zihin-Beden Etkileşimi Sorununu Zihinselliği Bedenselliğe İndirgeme Sorununa Dönüştürmesi

3.1. Mantıksal davranışçılık

19. Yüzyıldaki idealist eğilimli metafizik yaklaşımlara karşı kökten bir itirazı dillendiren pozitivist felsefenin bağrından doğan “mantıksal davranışçılık”, zihin felsefesinin bağımsız bir disiplin olarak belirmesindeki ilk uğrak noktasını temsil eder. Her ne kadar kendi yaklaşımını nitelendirmek için bu terminolojiyi açıkça kullanmayı tercih etmese bile, mantıksal davranışçılık öğretisinin en temel unsurlarını barındıran isimler arasında karşımıza çıkan Gilbert Ryle’in *The Concept of Mind* eseri, zihin-beden ayrımının spekülatif ve ortadan kaldırılması gereken bir metafiziksel düşünceye dayandığını en açık biçimde dile getiren bir başyapıt olarak ortaya çıkar. Bu kitapta Ryle, Descartes’ın “zihin”i “makine içindeki hayalet” (*the ghost in the machine*) gibi kurguladığını ve bunun bir “kategorik hata” olduğunu ileri sürmüştür (Ryle, 1949, s. 15-17).³ Ryle’a göre, “zihinsel durumlar” dediğimiz şeyler, gerçekte bedensel/bedenli organizmanın eğilimleri, davranış biçimleri veya olası davranış potansiyelleridir. Zihni “davranış eğilimi” olarak çözümlemeye, “içsel” olan her şey, gözlemlenebilir dışsal pratiklerle eşleştirilebilir. Böylece, Descartes’ın düalizminin çetrefilli metafiziğinden uzaklaşan, daha bilimle uzlaşır bir çözüm elde edildiği düşünülür (Ryle, 1949, s. 27-29). Çünkü zihin eğer davranışa indirgenebilirse, zihin ampirik olarak gözleme açık, nesnel bir statüye kavuşmuş olacaktır. Bu, örneğin “ben acı hissediyorum” gibi muğlak kalan öznel ifadeleri, “ben şu anda acıya bağlı belirli tür davranış eğilimleri sergilemekteyim” şeklindeki nesnel ifadelere tercüme etme çabasıdır (Place, 1956, s. 44).

Mantıksal davranışçılık, zihni objektif gözleme dayalı bir dizi önermeyle açıklanabilir bir fiziksel olguya dönüştürmeyi hedefliyor olmasıyla, pozitivist düşünce ikliminde büyük bir heyecan ve ilgi uyandırır. Ancak bu tutumun, zihnin “ne olduğunu” tatmin edici biçimde açıklayamadığı yönünde ciddi eleştirilerle karşılaşması da fazla zaman almaz. Örneğin, “kırmızı rengi görmenin nasıl bir şey olduğu” meselesi, davranışçı düzleme kolayca sığamayacak, içsel bir öznel durumu ima etmektedir (Block, 1980, s. 19-21). Davranışçılığa yönelen en büyük eleştiriler, bilinç ve deneyim olgusunun ihmal

³ Diğer bir deyişle, aslında burada kategorik hata olan zihni bir “şey” veya “töz” olarak görmek, yani zihin ve beden farklı olsalar da aynı mantıksal düzleme ait gibi kabul ediliyor olmalarıdır. Bu yüzden zihni maddesel bir töz ile mesela beyin ile özdeşleştiren kuramlar da aynı hataya düşmektedirler.

edilmesi noktasında yoğunlaşır. Bazı zihin felsefecileri, “acının salt gözlenebilir davranıştan ibaret kılınamayacağı” veya “acıyı betimleyen içsel deneyimin göz ardı edilemeyeceği” iddiasıyla davranışçılığı reddederler (Chisholm, 1957, s. 35-37). Böylelikle, mantıksal davranışçılığa getirilen çeşitli eleştirilerle beraber, bu eleştirilerin büyük çoğunluğu, mantıksal davranışçılığa yöneltilen en temel ve genel eleştiri olan sağ duyuşal olarak zihinsel durumların, davranışların “nedeni” olarak görülmesi gerektiği, yani zihinsel durumlar ile davranışların birbirlerinden ayrılması gerektiği üzerindendir.

3.2. Özdeşlik kuramı

1950’lerin sonları ve 1960’ların başlarında mantıksal davranışçılığın yerini daha nörofizyolojik temelli ya da sentaks-semantik ayrımlarını dikkate alan karmaşık kuramlara bıraktığı gözlemlenir. Böylelikle, zihin-beden probleminin yeni odağı, “zihinsel durumlarla beyin durumlarının özdeşliği” fikrine doğru kayarak zihnin ontolojik statüsünün ne olduğu sorusuna yeni bir bakış açısıyla çözüm aramaya koyulur. Mantıksal davranışçılığın gerilemesi sürecinde bu sefer ön plana çıkan yaklaşım, “zihinsel durumlar/olaylar, beyindeki olaylara/ durumlara indirgenebilir” şeklinde özetlenebilecek olan “özdeşlik kuramı”dır (*identity theory*). U. T. Place, “Is Consciousness a Brain Process?” adlı makalesinde özdeşlik kuramına örnek verilebilecek ilk yaklaşımı sergiler ve bilincin aslında beyin süreçlerinden ibaret olabileceği tezini öne sürer (Place, 1956, s. 44-45). J. J. C. Smart (1959), Herbert Feigl (1958) ve D. M. Armstrong (1968), zihin ile beyin arasındaki özdeşliğin felsefi ve bilimsel boyutlarını ortaya koyarak kuramı olgunlaştırırlar. Örneğin, Armstrong, “ağrı, C-liflerinin aktive olmasıdır” gibi örnekler kullanarak, zihinsel durumların fiziksel durumlar ile tip (type) veya tikel (token) bazında özdeşleşebileceğini göstermeye çalışır (Armstrong, 1968, s. 74).

İlk başta, özdeşlik kuramı, Descartes’ın zihin-beden ikiliğine, mantıksal davranışçılığın vurmayı başaramadığı büyük darbeyi daha sofistike bir kuram geliştirmesi sayesinde vurmayı başardığı, bu ikiliğin yarattığı problemi aşabildiği şeklinde yorumlanmıştır. Çünkü bu kurama göre, tıpkı mantıksal davranışçılıkta olduğu gibi, ortada *bağımsız bir zihinsel töz* yoktur. Ancak mantıksal davranışçılıktan farklı olarak, özdeşlik kuramı, zihni insanın bedensel davranışları gibi bilimsel açıdan yeterince incelikli olmayan, hatta gözlemsel açıdan zihnin karmaşık yapısıyla oldukça uyumsuz gözükken kaba davranışsal olgular yerine, onun beynindeki çok daha incelikli fiziksel, nörolojik durum ve olaylara indirgemeye çalışıyor olması, bu kuramın, mantıksal davranışçılığın içine düştüğü problemleri aşabileceği konusunda bir umut doğurur. Çünkü beyin gibi oldukça karmaşık bir organın ürettiği fiziksel olay ve durumlarla zihni özdeşleştirmek, bir insanın bedenindeki davranışlarıyla zihni özdeşleştirmenin kaba ve sığ olduğu izlenimini veren gözlemcilik anlayışı karşısında, zihnin öznel doğasını açıklama konusunda çok daha sofistike bir bilimsel altyapıya dayanması açısından oldukça vaatkar görünür. Bu yaklaşım, nörobilimdeki ilerlemelerin de desteğiyle epey popülerlik kazanmayı başarır. Ancak mantıksal davranışçılığın parlaması nasıl bir süre sonra ciddi eleştirilerle durmuş ve bu akım gerileyerek gücünü yitirmişse, özdeşlik kuramının da benzer bir akıbetle karşılaşması kaçınılmaz olmuştur.

Özdeşlik kuramına belki de en güçlü meydan okuma olarak görülebilecek olan Hilary Putnam tarafından öne sürülen “çoklu gerçekleştirilebilirlik” (*multiple realizability*) argümanıdır (Putnam, 1967, s. 436-438). Farklı biyolojik yapılara veya hatta yapay zekâ sistemlerine sahip organizmaların aynı zihinsel durumu yaşayabilmesi, zihinsel bir durumun tekil bir beyin durumuna özdeş olduğu yönündeki düşünceyi kökünden sarsan, güçlü bir itiraz olarak belirir. Böylece, “zihin-beyin özdeşliği”ni savunanların ya çoklu gerçekleştirilebilirlik sorununu aşacak bir açıklama bulması ya da “tip özdeşlik” (type identity) yerine “tikel özdeşlik” (token identity) düzeyinde bir özdeşlik kuramını savunması gerekir. Ancak bu her iki seçenek de özdeşlik kuramının ilk baştaki güçlü iddiasını zayıflatarak kuramın kendi alternatiflerine olan üstünlüğünü sarsar. Çünkü özdeşliğin tip düzeyinde savunulmasından vazgeçilerek tek tek insanların kendi zihinlerindeki durumlar ile yine onların kendi beyinlerinde cereyan eden fiziksel olaylarla özdeş olduğunu öne süren bir “tikel özdeşlik” olarak öne sürülmesi, zihin ile ilgili ne felsefenin ne de nörolojinin talep ettiği düzeyde *genel* bir açıklama olacaktır.

Özdeşlik kuramında, çoklu gerçekleştirilebilirlik itirazının yarattığı sarsıntı etkisini sürdürürken, Saul Kripke (1972) “Naming and Necessity” çalışmasında, analitik-felsefi bir çerçevede, “ağrı = C-liflerinin ateşlenmesi” gibi özdeşliklerin zorunluluk statüsünü sorgulayarak indirgemeci fizikalist açıklamalara meydan okuması, bu kuram için ikinci büyük bir darbe olur. Kripke bu çalışmasıyla, felsefi bir kuram olma iddiasıyla çıkan özdeşlik kuramının, zihinsel durumların fiziksel durumlarla özdeşliğini “kavramsal” olarak gösteremediğini, her zihinsel durumun, kavramsal bir zorunluluk ile fiziksel bir durumla özdeş olmadığı fikrini destekleyen argümanlarıyla özdeşlik kuramının zihne yönelik bir “tanım” yapmaktan uzak olduğunu altını çizer.

3.3. İşlevselcilik

Bu güçlü eleştirilere karşı tatmin edici yanıtlar üretmekte zorlanan özdeşlik kuramının çekiciliği gittikçe azalırken, bir yandan da çoklu gerçekleştirilebilirlik itirazı, Hilary Putnam (1967), Jerry Fodor (1974), Daniel Dennett (1978, 1988, 1991) gibi isimlerin işlevselcilik (*functionalism*) akımını şekillendirmesine yol açarak zihni, temel olarak “belirli bir girdi-çıkış ilişkisi veya sistem içi nedensel rol” üzerinden tanımlamaya girişir. Böylelikle, zihinsel durum, belirli bir fiziksel sistemin işlevsel örgütlenmesinin bir unsuru olarak yorumlanır. Bilgisayar metaforuyla ifade edecek olursak, “zihin” yazılım düzeyinde, “beyin” donanım düzeyinde iş birliği içinde olan bir ikili yapı olarak düşünülebilir (Fodor, 1974, s. 104). Bu sayede, aynı zihinsel durum, farklı fiziksel taşıyıcılarda (beyin, silikon çip, vs.) “çoklu” olarak gerçekleştirilebilir. Böylelikle, işlevselcilik, gerek mantıksal davranışçılığın gerekse özdeşlik kuramının, zihin gibi sofistike bir fenomen karşısında yetersiz kalan açıklama biçimlerine oranla çok daha incelikli bir yaklaşımı temsil etme iddiasıyla, oldukça gelişmiş bir zihin modeli sunuyor olması nedeniyle felsefe ve bilim alanında büyük bir iyimserlik ile karşılanır. Zihin-beyin problemi bu açıdan ilk bakışta işlevselcilik sayesinde çözülebilir gibi görünmektedir; çünkü zihin, hangi maddi yapıya dayanırsa dayansın, “işlevsel organizasyon” olarak anlaşıldığında, zihni mantıksal davranışçılık ve özdeşlik kuramı gibi bedendeki ya da beyindeki olaylara kaba bir tutumla doğrudan indirgenmemekte,

bunun yerine bu olayların doğrudan gözlemlenebilir olmayan işlevlerine indirgemektedir. Bunun ilk bakıştaki avantajı, bedensel ve nörolojik olay ve durumlar ile zihnin bilinçli deneyimleri arasındaki benzerliğin yarattığı uçurumu aşmak açısından, “işlev” fenomeninin, “bedensel ya da beyinsel olaylar” ile kıyaslandığında, zihnin ne olduğu konusunda bize sağ duyusal olarak daha makul bir aday açıklama sunuyor olmasıdır. Ancak yarattığı tüm bu kuramsal heyecana ve incelikli yapısına karşın, işlevselciliğin, zihin-beyin ilişkisini fizikalist bir çerçevede tutmaya devam ettiği ve fizikalist paradigmanın bir uzantısı olması, fizikalizm için ortaya çıkan temel bir sorunun yeniden gün yüzüne çıkmasına neden olur: Zihin, bu modelde, “işlevsel açıklama,” genellikle “neden-sonuç” ve “girdi-çıkı” (input-output) şemasıyla çalışırken, “deneyimsel nitelik” (phenomenal quality) söz konusu olduğunda, bu nitelikleri sayısal veya sentaktik yapılara, işlevlere indirgemenin sanıldığı kadar kolay olmadığı anlaşılır (Block ve Fodor, 1972, s. 171).

İşlevselcilik söz konusu olduğunda, göz ardı edilmemesi gereken önemli bir unsur da, onun her ne kadar literatürde sıklıkla “indirgemeci” ve “fizikalist indirgemeci” başlıkları altında ele alınsa bile, bu kaba sınıflandırmanın, bu yaklaşımın zihin felsefesinde sahip olduğu konumu doğru yansıttığını söylemek güçtür. “Çoklu gerçekleştirilebilirlik” tezini “indirgemeci fizikalizm” bağlamına tek başına odaklanarak sunmak, işlevselciliği daha da zengin kılan başka unsurlar üzerinden bu tezin tam olarak ne ifade ettiğini anlamak açısından yetersiz kalan bir sunum biçimidir. Bu akımı, mantıksal davranışçılık ve özdeşlik kuramından oldukça farklı kılan bir yönü olduğu için, onu kabaca bu terimlerle nitelendirmek, kuramdaki çekiciliği sağlayan unsurları tam olarak ifade edememek anlamına gelir. *“İşlevselci” yaklaşımı savunanların tamamına yakınının aynı zamanda fizikalist olmasına rağmen, bu pozisyon özünde, mantıksal olarak “fizikalist” bir tutumu ima etmemekte ve zorunlu kılmamaktadır.* Bazı işlevselci teoriler, zihni doğrudan beyin süreçlerine özdeş kılmak yerine, sistemi tanımlayan ‘işlevsel örgütlenme’ veya ‘hesaplama düzeyi’ üzerinden açıklamayı tercih eder (Fodor, 1974; Putnam, 1967). Bu yaklaşım, prensipte metafizik olarak farklı yönelimlerin, farklı ontolojik pozisyonların (örneğin belirimcilik, panpsişizm veya nörofenomenoloji) işlevselcilikle belli ölçülerde uzlaşabileceği kapılar açar. Yine de işlevselcilik literatüründe yaygın eğilim, yazılım-donanım metaforuna dayanarak “zihin”i biyolojik ya da fiziksel sistem içinde gerçekleşen bir işlev dizgesi olarak görmekten (Dennett, 1978) yanadır. Dolayısıyla çoğu işlevselci, fizikalist bir arka plana dayansa da, yöntemi itibarıyla indirgeme fikrinin daha “soyut” ve yapısal bir versiyonunu savunan, daha “ılımlı” bir indirgeme kavramını sahiplenmeleri açısından, kendinden önceki indirgemeci yaklaşımlardan büyük ölçüde ayrışır. Ancak tüm bu sofistike yapısına rağmen, işlevselcilik, zihni eninde sonunda beyinsel olayların ve durumların bir işlevi olarak düşünmeye kendi iç öncüllerince zorlandığından, “indirgemecilik”in o temel mantığından kendisini, anti-indirgemeci argümanlar karşısında koruyabilecek düzeyde dönüştüremediğinden bu itirazlar ile ciddi bir kuramsal yara almaktan kaçamaz.

İşlevselciliğin kuramsal sınırlarının ve zihni açıklamasındaki yetersizliğin keşfedilmesinde, Nagel’in “Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?” eseri, “işlevsel” betimlemeyi aşan ve her türlü indirgemeye kararlı biçimde direnen, insan bilincine içkin

öznel boyuta dikkat çeker (Nagel, 1974, s. 436-438). Zihni, beyinsel olay ya da durumların bir işlevi olarak açıklamak, zihinsel ve bilinçli deneyimleri yaşantılayan canlı bir organizmanın kendi var olma biçiminden ayrıştırılması mümkün görünmeyen ve “işlev” gibi nesnel birtakım süreçlere prensipte indirgenemez salt öznel unsurları dışarda bırakmaktadır. İşlevsellik zihnin ne olduğu konusunda felsefecilere ya da bilim insanlarına son derece önemli bir ipucu sağlamakla birlikte, onun doğasıyla ilgili söylenecek son söz, kendisine indirgenebileceği nihai felsefi kavram olmaktan uzak görünüyor olmasıyla, Nagel’in tetiklediği ve daha sonra gerisi hızla gelecek olan güçlü anti-indirgemeci argümanlar karşısında ideal bir zihin kuramı olma adaylığını yitirmeye başlar. Böylece, zihin-beden problemindeki odak, yavaş yavaş “öznel deneyimin” kendisinin, indirgeme gibi bir yöntem kullanmadan açıklanması gerekliliğine doğru kayarak indirgemeci paradigmanın terk edilmesine ve anti-indirgemeci yaklaşımların güç kazanmasına neden olmuştur (Demirci, 2024, s. 7). Anti-indirgemeci yaklaşımlarda ise artık karşımıza çıkan yeni problem odağı, ‘kualia’ terimi altında anlaşılabacaktır.

Yukarıda değinmiş olduğumuz, Nagel’in “What Is It Like to Be a Bat?” (1974) makalesi, zihin felsefesinde paradigmatik bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Nagel, fiziksel açıklamaların veya işlevsel analizlerin, “öznel bakış açısı” (subjective viewpoint) içeren bilinç olgusunu açıklamada eksik kalmaya mahkûm olduğunu öne sürer (Nagel, 1974, s. 435-436). “Yarasa olmak nasıl bir şeydir?” sorusu, yarasanın ekolokasyon üzerinden deneyimlediği dünyayı, üçüncü tekil şahıs (dışsal) perspektifi yerine, birinci tekil şahıs (içsel) perspektifinden anlamayı gerektirir. Nagel’e göre, bu içsel veya “fenomenal” dediğimiz bileşen, fizikalist veya işlevselci kuramların dillerine tam olarak tercüme edilemez (Nagel, 1974, s. 439-440). Nagel, tıpkı Descartes gibi “özbilinç” veya “içebakış” vurgusu yapar, fakat bu fikri, ondan farklı olarak “düşünmek” kavramı üzerine değil, “fenomenal deneyim” kavramı üzerine kurar. Descartes’tan farklı olarak, Nagel tipik bir düalist değildir; yine de bilincin fenomenal yönünün fiziksel teorilere indirgenemeyeceği konusunda kararlı bir anti-indirgemecilik sergiler (Nagel, 1986, s. 52-56). Böylece “zihin-beden” meselesi, Nagel ile birlikte öznel niteliklerin indirgenemez olduğu halde yine de nasıl açıklanacağı sorusuna doğru hızlı bir odak kaymasına maruz kalır. İşte, bu yeni odak, çağdaş zihin felsefesinde ‘kualia’ kavramı altında konumlanacak ve artık tartışmalar, bu yeni odağın etrafında biçimlenecektir.

4. ‘Kualia’nın Anlamı

Bu noktada, *kualia* terimini daha ayrıntılı ele almak ve bu kavrama yönelik farklı yorumları göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Çalışmanın odaklandığı temel sorun, *kualia probleminin*, indirgemeci fizikalizme yöneltilen eleştirilerin etkisiyle nasıl şekillendiğidir. Bu eleştiriler, *kualia probleminin* erken belirtilerini neden içerdiği sorusuna yanıt sunarak, sorunun gelişim sürecini anlamamız açısından önemli bir çerçeve sağlamaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, bu çalışmada ele alınan iki temel soru şunlardır: (1) Klasik anlamda “etkileşim” sorunu etrafında şekillenen Kartezyen zihin-beden problemi, indirgemeci fizikalizm çerçevesinde nasıl “indirgeme” sorununa dönüşmüştür? (2) Bu dönüşüm, zihinsel fenomenleri anlama sürecine neden kayda değer bir katkı sunmadan indirgemeci paradigmanın gerilemesiyle sonuçlanmıştır? İşte

tam da bu bağlamda, *kualia* probleminin erken semptomlarının, indirgemeci paradigmanın düşüş sürecini hazırlayan eleştirilerde nasıl ortaya çıktığını gözlemlemek önem kazanır. Bu noktadan hareketle, indirgemeci paradigmanın kaçınılmaz gerileyişi, onun hazırladığı *kualia problemi* perspektifinden geriye doğru değerlendirmenin sağlayabileceği kazanımlara dikkat çekmek gerekir. Çalışmanın geri kalan kısmında, bu tür bir geriye doğru bakış fırlatmamızı sağlayacak ve yukarıda sorduğumuz iki soruya daha net yanıt vermemizi mümkün kılacak bazı temel saptamalar yapmak yerinde olacaktır.

Çağdaş zihin felsefesinde ‘*kualia*’ (tekil biçimi “*quale*”, çoğul biçimi “*qualia*”), deneyimlerin öznel, niteliksel/fenomenal yönlerini ifade eder. Örneğin, “kırmızının kendine has tonu”, “acı hissinin niteliksel acılığı”, “biber yediğimde dilimdeki yanma hissi”, “çiçek kokusunun yarattığı hoş duyum” vb. hepsi *kualia* örnekleridir (Block, 1980, s. 21-23). *Kualia*, birinci-şahıs deneyimi ile üçüncü-şahıs betimlemeleri arasındaki farkı net biçimde ortaya koyar: Bir doktor beyin tarama sonuçlarıyla, çiçeğin hoş kokusunu deneyimlediğim zaman “senin beyninde şu nöronlar aktive oluyor” diyebilir, ama “kırmızı görünümü”nün nasıl bir his olduğunu bilimin gerektirdiği üçüncü şahıs nesnel diliyle asla ifade edemez. Beynimdeki hangi nöronların benim hoş bir çiçek kokusu deneyimime eşlik ettiği, bu koku deneyiminin benim için ne olduğu ile ilgili en ufak bir fikir vermediği gibi, bu öznel deneyimin bana sunduğu kokunun gerçekliği ile nöronların aktive olmasının gerçekliği arasında herhangi bir benzerlik, iki olay arasında bir ilişki kurmamızı sağlayabilecek herhangi bir içeriksel ilişki söz konusu değildir. Adeta beyindeki olay ile zihindeki olay arasındaki kopukluk, alâkasızlık, bunların neden birlikte gerçekleştikleri konusunda felsefi en ufak bir kavramsal bağ kurmamıza yardımcı olmanın önünü tamamen tıkamaktadır. Bu aradaki kavramsal boşluk felsefi olarak neden bu kadar kritiktir? Çünkü zihin kuramları genellikle “fiziksel,” “kavramsal,” “dilsel” ya da “işlevsel” seviyede açıklama çabalarına yaslanır. Ancak *kualia*, tüm bu açıklamaların üstüne, deneyimin “içsel yaşantısını” ek bir boyut olarak getirir. Eğer bu boyut gerçekten bilimi yapılabilecek nesnel olgulara indirgenemezse, zihin-beden probleminin bilinen cevaplarından hiçbirisi tam anlamıyla yeterli olmayacaktır (Shoemaker, 1975, s. 235-236).

Yukarıda kabaca verdiğimiz ve farklı anlamlarını, bu çalışmanın sınırlarını aştığı için tartışmadan bıraktığımız, ama genel olarak standart bir kabul gören ‘*kualia*’ tanımı, fark edilebileceği gibi, Nagel’in “bilincin indirgenemez öznelliği” olarak nitelendirdiği niteliğiyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Kuşkusuz, Nagel henüz ‘*kualia*’ terimini kullanmamakta⁴, yalnızca bilincin indirgenemez öznelliğinden bahsetmektedir; ancak onun bu kilit metni bu terimi açıkça kullanmasa bile, ‘*kualia*’ terminolojisini doğrudan kullanarak bu problemi ayrıntılı biçimde formüle edecek olan David Chalmers ya da Joseph Levine gibi filozoflar için kritik bir kavramsal çerçeve ve *kualia* probleminin oluşması için gereken felsefi derinliği sağlıyor olmasıyla ayrıcalıklı bir yere sahiptir.

⁴ Nagel, *Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?* adlı makalesinde “*kualia*” terimini kullanmasa da daha sonra kaleme aldığı yapıtlarında “*kualia*” terimini kullanır. Nagel’in *Zihin ve Evren* adlı kitabı bu açıklama için bir örnektir (Nagel, 2021).

Burada, Nagel'in işlevselcilik başta olmak üzere tüm indirgemeci zihin modellerine getirdiği eleştirinin hem işlevselciliğe hem de genel olarak indirgemeci paradigmaya büyük bir darbe vurmak amacıyla geliştirilmekle birlikte, daha sonraki zihin filozoflarının felsefesinde merkezi hale gelecek olan 'kualia' terimine örtük olarak gönderme yaptığı ve 'kualia problemi'nin çağdaş çehresinin erken bir formülasyonunu geliştirdiği açıktır. Bu süreçte, indirgemeci fizikalizmin yaşadığı gerileme, genel olarak alternatif doğalcı kuramların ön plana çıkmasını sağlamıştır.

5. Sonuç

Giriş'te de belirtmiş olduğumuz gibi, çalışma boyunca ele almış olduğumuz indirgemeci modellerin anti-indirgemeci itirazlar karşısında büyük ölçüde cazibelerini yitirmeleri, "doğalcılık" adını verdiğimiz geniş felsefi ve bilimsel çerçevenin bütünüyle terk edilmesi gerektiği anlamına gelmez: Zira doğalcı perspektif, yalnızca katı "fizikalist" veya "indirgemeci" pozisyonları değil, fenomenal bilinci de doğa yasaları dâhilinde ele almayı hedefleyen nörofenomenoloji, belirimcilik veya panpsişizm gibi yaklaşımları da kapsamaktadır. Ayrıca, "indirgemeciliğin" yirminci yüzyılın ilk yarısındaki versiyonlarını irdelemiş olmamıza karşı, açıkça ifade edilmesi gerekir ki, Tononi ve Koch'un "Bütünleşik Bilgi Kuramı" (IIT) gibi, bilinci beyindeki entegrasyon ve bilgi kuramsal parametreler üzerinden izah eden yeni kuşak açıklamalar, geleneksel özdeşlik kuramlarını aşacak derecede karmaşık indirgeme stratejileri geliştirmektedir. Dolayısıyla çalışma boyunca fizikalist kuramlarda karşılaşılan "indirgeme" stratejilerindeki başarısızlık, "erken dönem zihin felsefesi" olarak karşımıza çıkan belirli bir tarihsel dönemdeki kuramlar üzerinden incelenmiş olan kuramsal başarısızlıklar, *mutlak anlamda* bir başarısızlık olarak görülmemiştir. Bunun dışında, "indirgemeci fizikalizm"den, ait olduğu kavramsal çerçeveyi oluşturan "doğalcılık" özenle ayırt edilmiş ve birincisinin içine düştüğü kuramsal çıkmazların, doğrudan ikincisi üzerinde bir etkisi olmadığının da altı çizilmiştir. Doğalcı çerçevede kalıp bilincin özgül niteliğini kabul eden kuramsal modeller, indirgemeciliğe alternatif çeşitli monist veya kuasi-monist yollar sunmaktadır. Ancak bu doğalcı olup indirgemeci ya da fizikalist olmayan modeller üzerine bir değerlendirmede bulunmak, bilinçli olarak bu çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Bu noktada, bu çalışmaya yöneltilebilecek en güçlü eleştirilerden birisi, onun özellikle dar tutulan kapsamının neden indirgemeci fizikalizme yöneltilen ilk kuşak anti-indirgemeci eleştirilerine bu denli ayrıntılı biçimde odaklanırken, yukarıda işaret etmiş olduğumuz güncel yaklaşımlarla diyalog içine sokulmadığı şeklinde karşımıza çıkabilir: Mademki indirgemeci fizikalizmin kendisi kualia probleminin kaynağı olarak saptanmakta ve bu saptanırken Nagel gibi daha erken döneme ait anti-indirgemeci filozofların eleştirilerinden destek alınmaktadır, o halde bununla yetinilmesi yerine, zihin felsefesindeki güncel tartışmalarla ve anti-indirgemeci alternatiflerle eleştiriye daha da güçlü ve özgün hale getirmek, hatta belki de kualia problemine ilişkin somut bir çözüm önerisine işaret etmekten niye kaçınılmıştır? Zihin felsefesindeki güncel tartışmalarla — örneğin "Free Energy Principle" ve "Integrated Information Theory" gibi son kuramsal gelişmelerle — çalışmanın ilişkilendirilmesi, ona büyük bir kuramsal

yarar sağlamaz mıydı? Benzer şekilde, Chalmers'ın "bilincin zor problemi" çerçevesinde kualaia'nın ne ifade ettiği ve bu konuyla ilgili olarak onun pozisyonunun ayrıntılı biçimde ele alınmaması, indirgemeci yaklaşımlara yönelik dar kapsamlı bırakılan eleştiriyi daha güçlü ve geniş kapsamlı hale getirebilecekken, bunun yapılmamış olması ya da çağdaş nörobilimle ilgili daha güncel literatüre değinilmemiş olması çalışmadaki "anti-fizikalist ya da anti-indirgemeci eleştiri"yi zayıf ve eksik bırakmamakta mıdır?

Kanımızca bu olası eleştiriler, çalışmanın daha güncel tartışmalarla desteklenerek genişletilmesinin onu daha güçlü kılacağını vurgulamak amacıyla yapıldığı ölçüde son derece kıymetlidir. Bununla birlikte bu eleştirilere, çalışmamız artık sonuçlanmış olduğu için, makul bir karşılık vermek mümkündür. Giriş kısmında da vurgulamış olduğumuz gibi, çalışma anti-fizikalist ya da anti-indirgemeci bir felsefi pozisyonu *normatif* olarak savunma amacıyla yazılmamıştır. "İndirgemeci fizikalizm" in, klasik zihin-beden problemine sanki bir çözüm önerisi imiş gibi ortaya çıkarken, aslında bu problemi "çözmek" için indirgemeci yaklaşımı geliştirirken, bizzat kendi temel metafizik/ontolojik varsayımları ile "kualaia" problemi şeklinde yeniden biçimlenen problemin kaynağına dönüştüğü gösterilmiştir. Bu yapılırken, doğal olarak anti-indirgemeci eleştirilerden yararlanılmıştır; ancak bu, çalışmamızın anti-indirgemeci bir doğalcılığı indirgemeci bir fizikalist pozisyonu savunmak için başvurduğu bir "temellendirme" olarak yorumlanırsa, bu yorum yalnızca bir yanılsamadan ibaret olacaktır. Çünkü çalışma, ne indirgemeciliği, ne anti-indirgemeciliği ne de doğalcılığı *normatif* anlamda sahiplenmiş ve onun savunusunu yapmıştır: Anti-indirgemeci eleştirilere başvurmasının nedeni, indirgemeci fizikalizmin, en temelinde yatan ontolojik varsayımın, "indirgeme" yönteminin kendisini daha en baştan anlamsız ve işlevsiz kılıyor olduğu gerçeğini, bu çalışmanın gösterebilmesi için bir gereklilik arz etmesinde yatmaktadır. Bu temel ve problematik ontolojik/metafiziksel varsayım, evrenimizdeki her şeyin "fiziksel" olduğu yönünde, aslında "doğalcı" ampirik yöntemlerle test edilemeyecek olan bir varsayımdır. İndirgemeci fizikalizm, kendisi "metafizik" olan bu varsayımı, "zihinsel" olanın da kendine özgü bir ontolojik statüsü olabileceği ihtimalini bu denli ısrarla dışlarken, karşılaştığı tüm ciddi anti-indirgemeci itirazların, bu temel varsayımın doğruluğundan şüphe edilebilecek bir gösterge olarak görmek yerine, "indirgemeci fizikalist" yaklaşımı sürekli olarak "indirgemeciliğin" yeni çeşitlemelerini deneme yoluna gitmeye sürüklemiştir ve bu nedenle, "evrendeki her şeyin fiziksel" olduğu yönündeki ısrar, fizikalizmin temel varsayımını dogmatik bir temel ilkeye dönüştürmüştür.

Evrenimizin "doğüstü" hiçbir niteliği olamayacağı yönündeki doğalcı yaklaşımdan, fizikalizm, "doğal" olan ile "fiziksel" olanı birbiriyle özdeşleştirmeyi temel düstur haline getirmesiyle ayrılır. Öyle ki, evreni, fiziksel olmak zorunda olduğu bir ontolojiyi dayatması, fizikalizmin bu varsayımın kendisinin, aslında doğalcı, ampirik, bilimsel yöntemlerle ispatlanabilir olmayan, "metafizik" bir varsayım olduğu gerçeğine karşı körleştirmiştir. Bu nedenle, indirgemeci fizikalizm, kualaia probleminin çözülemeyişinin olası bir nedeninin, belki de kendi en temel ontolojik/metafizik varsayımında olduğu ihtimalini hesaba katmak yerine, bu varsayıma sıkı sıkıya sarılmakla, aynı varsayımın ürettiği (bir problemin de adı haline gelen) "kualaia"yı sürekli olarak "fiziksel olana

indirgeme” kısır döngüsüne giriyor olabileceği olasılığına karşı kendini dogmatik biçimde kapatmıştır. Evrenimizde hem “doğal” hem de “fiziksel olmayan” varlıkların da bulunabileceği ihtimaliyle yüzleşmeyen bu yaklaşım, bu nedenle, güçlü anti-indirgemeci itirazlar karşısında gerilemiş ve zayıflamıştır. Dolayısıyla, bu çalışmanın temel amacı, indirgemeci fizikalizmde, zihin-beden probleminin neden kualia problemi olarak belirlediğini, onun temelinde yatan bu temel metafizik/ontolojik varsayımların, doğalcı ve ampirik yöntemlerle test edilemez olmalarına rağmen karşılaşılan ciddi problemler karşısında yeterince sorgulanamamış oldukları bağlamında irdelemek olmuştur.

Kuşkusuz çalışmamızın anti-indirgemeci filozofların güçlü eleştirilerinden destek alınmış olması, anti-indirgemeci bir tutuma bu çalışmanın daha yakın durduğu ve belirli bir kuramsal pozisyonu çalışmanın sonunda önereceği gibi bir izlenimin ortaya çıkmasına neden olmuş olabilir. Ancak bu izlenim, çalışmanın *meta-normatif* ve *meta-kuramsal* karakterinin gerektirdiği *betimci* yaklaşımın zaman zaman “normatif” anlamda indirgemeci fizikalizm eleştirisi gibi görünmüş olmasından kaynaklanmaktadır. Sonuç olarak, çalışmamız, tüm mevcut zihin modelleri ve kuramları karşısında *tarafsız bir meta-zihin-felsefesi* düzleminde olduğundan, ne bir fizikalizm eleştirisi geliştirmiştir ne de doğalcılığın, ister indirgemeci ister anti-indirgemeci olsun, herhangi bir versiyonuyla ilgili pozitif ya da negatif bir yargı öne sürmüştür. Yukarıda işaret ettiğimiz eleştiriler, ancak çalışma normatif olarak anti-indirgemeci bir doğalcı pozisyon geliştirmeye çalışıyor olsaydı haklı olur ve çağdaş literatürden kendi pozisyonuna neden daha fazla destek sağlamadığı konusunda eleştirilebilirdi. Ancak çalışma özellikle indirgemeci fizikalizme yöneltilen *ilk kuşak* anti-indirgemeci eleştirilerle bu yaklaşımın nasıl gerilediğine daha fazla odaklanmayı, kendi kapsamını bununla sınırlandırmayı, çalışmanın bir makalenin gerektireceği sınırlar içerisinde en verimli biçimde kullanmak açısından özellikle benimsemiştir.⁵

Bununla birlikte, yukarıda dile getirdiğimiz olası itirazların kıymetli bir öneri içerdiğinin de hakkının teslim edilmesi gerekir. İndirgemeci yaklaşımların anti-indirgemeci yaklaşımlarca etkili bir şekilde eleştirmesine rağmen, gündeme getirdiğimiz itirazlardaki potansiyel alternatiflerin ve çağdaş literatürün bu çalışmada tartışılmamış olması, indirgemeci olmayan yaklaşımların (örn. nötr monizm, özellik düalizmi, panpsişizm) ele alınmasının, mevcut çalışmayı genişletme ve daha da fazla temellendirme olanağını değerlendirmek çalışmaya fayda sağlayabilir. İndirgemeci fizikalizmin tikanıklığına farklı boyutlardan da ışık tutmak açısından, işaret edilen eleştirideki çağdaş literatür, bu çalışmanın sergilemiş olduğu meta-zihin-felsefesi tutumunun daha da genişletilerek daha güçlü bir hale getirilmesini pekala mümkün kılabilir. Böyle bir genişletme ve çalışmayı derinleştirme projesini, bu makalenin

⁵ Aynı sebeple, mantıksal davranışçılık, özdeşlik kuramı ve işlevselciliğe karşı anti-indirgemeci yaklaşımlar tarafından geliştirilen hem özellikle kualia bağlamındaki hem de çeşitli farklı eleştirilere yer verilmemiş, eleştiriler mümkün olduğu kadar kısa ve genel tutulmuştur. Bu kuramlara karşı geliştirilen oldukça önemli ve ciddi argümanların (Tersine çevrilmiş spektrum argümanı, Çin ulusu/beyni argümanı, zombi argümanı, Çince odası argümanı gibi) pek çoğunun sunulmaması bu sınırlamadan kaynaklanmaktadır.

kendine koyduğu hedefin daha minimalist olması ve bir makalenin gerektirdiği teknik sınırları aşıyor olması nedeniyle, başka bir çalışmada gerçekleştirmeyi umuyoruz.

KAYNAKÇA

Armstrong, D. M. (1968). *A materialist theory of the mind*. London: Routledge & Kegan Paul.

Block, N. (1980). Troubles with functionalism. In N. Block (Ed.), *Readings in philosophy of psychology* (Vol. 1, pp. 268-305). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Block, N., & Fodor, J. (1972). What psychological states are not. *Philosophical Review*, 81(2), 159-181.

Chisholm, R. M. (1957). *Perceiving: A philosophical study*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Demirci, Ö. (2024). *Bilincin Zor Sorununa Karşı Bir Nörofenomenoloji Savunusu* (Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Dennett, D. C. (1978). *Brainstorms: Philosophical essays on mind and psychology*. Montgometry, VT: Bradford Books.

Dennett, D. C. (1988). Quining qualia. In A. J. Marcel & E. Bisiach (Eds.), *Consciousness in modern science* (pp. 42-77). Oxford: Oxford University Press.

Dennett, D. C. (1991). *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown and Company.

Descartes, R. (1641). *Meditations on first philosophy*. In The philosophical writings of Descartes (Vol. II, trans. J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch). Cambridge: Cambridge University Press (1984).

Descartes, R. (2006). Discourse on the method of rightly conducting one's reason and seeking truth in the sciences (I. Maclean, Trans.). Oxford: Oxford University Press. (Original work published 1637).

Fodor, J. (1974). Special sciences (or: The disunity of science as a working hypothesis). *Synthese*, 28(2), 97-115.

Garber, D. (1992). *Descartes' metaphysical physics*. Chicago: University of Chicago Press.

Kripke, S. A. (1972). *Naming and necessity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Leibniz, G. W. (1714). *Monadology*. In G. W. Leibniz: Philosophical writings (Trans. M. Morris). London: Dent (1973).

Malebranche, N. (1674). *The search after truth* (Trans. T. M. Lennon & P. J. Olscamp). Columbus: Ohio State University Press (1980).

Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*, 83(4), 435-450.

Nagel, T. (1986). *The view from nowhere*. Oxford: Oxford University Press.

Nagel, T. (2021). *Zihin ve Evren* (Ö. Ç. Aksoy, Çev.). İstanbul: Jaguar Kitap.

Place, U. T. (1956). Is consciousness a brain process? *British Journal of Psychology*, 47(1), 44-50.

Putnam, H. (1967). Psychological predicates. In W. H. Capitan & D. D. Merrill (Eds.), *Art, mind, and religion* (pp. 37-48). Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Ryle, G. (1949). *The concept of mind*. London: Hutchinson.

Shoemaker, S. (1975). Functionalism and qualia. *Philosophical Studies*, 27(5), 291-315.

Spinoza, B. (1677). *Ethics* (Trans. E. Curley). London: Penguin.