



BEYTULHIKME
An International Journal of Philosophy

VOL 14 NO 2 JUNE 2024

Edited by
Mustafa Çevik
İlyas Altuner



BEYTULHIKME

An International Journal of Philosophy

e-ISSN | 1303-8303

Cilt	14	Volume
Sayı	2	Issue
Haziran	2024	June

Yayıncı	Publisher
---------	-----------

*Asos Eğitim Bilişim Danışmanlık Otomas-
yon Yayıncılık Reklam San. ve Tic. Ltd.
Şti.*

*Asos Eğitim Bilişim Danışmanlık Otomas-
yon Yayıncılık Reklam San. ve Tic. Ltd.
Şti.*

Beytulhikme üç aylık uluslararası hakemli
bir felsefe dergisidir. Mart, Haziran, Eylül
ve Aralık aylarında yayınlanır.

Beytulhikme is a quarterly international
peer-reviewed philosophy journal. It is
published in March, June, September, and
December.

Dergide yayınlanan makalelerin içeriğın-
den yalnızca makale yazarları sorumludur-
lar. Makaleler, başka bir yayın organında
yayınlanmadığı ya da yayınlanması için de-
ğerlendirme aşamasında olmadığı taahhüt
edilmek koşuluyla, hakem raporları doğrul-
tusunda yayına kabul edilir.

The authors of each article published in
the journal are solely responsible for arti-
cle content. Articles are accepted for pub-
lication on the basis of referee reports
with the understanding that they have not
been published and are not going to be
considered for publication elsewhere.

İletişim Bilgileri

Contact Information

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

E-Mail: beytulhikme2011@gmail.com

SBBF Felsefe Bölümü

Web Page: <http://www.beytulhikme.org>

Hükümet Meydanı, No: 2, Ulus, Ankara

Phone: 90-850-305-5523

Editörler Kurulu | Editorial Staff**Editörler** | *Editors-in-Chief*

Mustafa Çevik, Social Sciences University of Ankara, Turkey

İlyas Altuner, Iğdır University, Turkey

Yardımcı Editörler | *Associate Editors*

Eriko Ogden, University of Exeter, UK

Feride Kızıldağ, Ondokuz Mayıs University, Turkey

Enes Bilgin, İnönü University, Turkey

Dil Editörü | *Language Editor*

Hatice Keskin, Social Sciences University of Ankara, Turkey

Yayın Kurulu | Editorial Board

Ahmet Ayhan Çitil, İstanbul 29 Mayıs University, Turkey

Charles E. Butterworth, University of Maryland, USA

Ernest Wolf-Gazo, The American University in Cairo, Egypt

Maha Elkaisy Friemuth, University of Erlangen, Germany

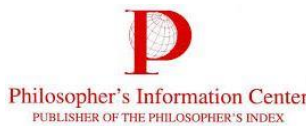
Mehmet Hilmi Demir, Middle East Technical University, Turkey

Mehmet Sait Reçber, Ankara University, Turkey

Timothy Williamson, University of Oxford, UK

Dizinleme | Indexation

Academic Journals Database • Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS) • Arastirmax Sosyal Bilimler İndeksi • CiteFactor Academic Scientific Journals • EBSCO Central & Eastern European Academic Source • EBSCO The Belt and Road Initiative Reference Source • European Reference Index for Humanities and Social Sciences (ERIH Plus) • Genamics Journal Seek • Index Copernicus • Index Islamicus • International Citation Index (ICI) • İSAM İlahiyat Makaleler Veritabanı • OCLC WorldCat • Philosopher's Index • PhilPapers Index • Polska Bibliografia Naukowa (PBN) • Ulakbim TR Dizin • Ulrich's Periodicals Directory • WoS - Emerging Sources Citation Index (ESCI).



Danışma Kurulu | Advisory Board

Abdülkadir Çüçen, Bursa Uludağ University, Turkey
 Ali Osman Gündoğan, Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey
 Amos Bertolacci, Scuola Normale Superiore, Italy
 Burhanettin Tatar, Ondokuz Mayıs University, Turkey
 Cemal Bali Akal, İstanbul Bilgi University, Turkey
 Charles Burnett, University of London, UK
 Ciano Aydin, University of Twente, Netherlands
 David Grünberg, Middle East Technical University
 Frank Griffel, Yale University, USA
 Hasan Aslan, Akdeniz University, Turkey
 Hasan Ayık, Ankara Hacı Bayram Veli University, Turkey
 Hatice Nur Erkızan, Muğla Sıtkı Koçman University, Turkey
 Hayri Şafak Ural, İstinye University, Turkey
 Işıl Bayar Bravo, Ankara University, Turkey
 İbrahim Çapak, İstanbul University, Turkey
 İoanna Kuçuradi, Maltepe University, Turkey
 Könül Bünyadzade, National Academy of Sciences, Azerbaijan
 Maha Elkaisy Friemuth, University of Erlangen, Germany
 Mauro Zonta, Sapienza University of Rome, Italy
 Mehmet Bayrakdar, Yeditepe University, Turkey
 Musa Kazım Arıcan, Yıldırım Beyazıt University, Turkey
 Naomi Scheman, University of Minnesota, USA
 Oliver Leaman, University of Kentucky, USA
 Paul Thom, University of Sydney, Australia
 Rahmi Karakuş, Sakarya University, Turkey
 Salahaddin Halilov, National Academy of Sciences, Azerbaijan
 Semiha Akıncı, Anadolu University, Turkey
 Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, USA

Sayı Hakemleri | Referees

Beytulhikme An International Journal of Philosophy, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Beytulhikme An International Journal of Philosophy uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.



İçindekiler / Contents

MAKALELER / ARTICLES

- 301 | MUSTAFA YEŞİL
Aristoteles Açısından Siyasal Retorik: Unsurlar ve İkna Tarzları
An Investigation on Aristotle's Rhetoric: Political Rhetoric, Elements and Persuasion Styles
- 325 | AYKUT KÜÇÜKPARMAK
İbn-i Sînâ ve Kant'ta Muhayyile Yetisinin Epistemik Fonksiyonu
Epistemic Function of Imagination in Avicenna and Kant
- 345 | AYŞE USLU
Cognitivist Presumptions of Moral Realism in Justification of Moral Truths
Ahlaki Doğruların Doğrulanmasında Ahlaki Gerçekçiliğin Barındırdığı Bilişselci Önkabuller
- 367 | FEYZA ŞULE GÜNGÖR
Zollikon Seminerleri Çerçevesinde Heidegger ve Psikanaliz İlişkisi: Varlığa Açıklık Olarak Daseinanalitik
Relationship between Heidegger and Psychoanalysis in the ramework of Zollikon Seminars: Dasein-analytics as Openness to Being
- 391 | HÜSEYİN AYDOĞDU
Özel Bir Felsefî Düşünme Biçimi ve Yöntem Olarak Fenomenoloji: Husserlci Fenomenoloji
Phenomenology as a Special Philosophical Way of Thinking and Method: Husserlian Phenomenology



- 419 | SEDAT BİNGÖL
Bir Söz Edimi Olarak Söz Vermenin Etik ve Olgu-Değer Problemi ile İlişkisi
The Relationship of Promising as a Speech Act with Ethics and the Fact-Value Problem
- 439 | MEHMET ALİ YILDIZ
Antik Yunan Mitoslarında Doğa (Phusis) ve Özgürlük
Nature (Phusis) and Freedom in Ancient Greek Myths
- 459 | YAKUP AKYÜZ
Platon'un Diyaloglarında Şehir Algısı
City Perception in Plato's Dialogues
- 485 | EROL SUBAŞI
From Schmitt to Agamben Exception, Virus, and Normal: A Critical Assessment
Schmittten Agambene İstisna, Virüs ve Normal: Eleştirel Bir Değerlendirme
- 509 | OSMAN BAYRAKTUTAN
Felsefi Düşüncenin Kıraat İlmine Katkıları
Contributions of Philosophical Thought to the Science of Recitation

TERCÜMELER / TRANSLATES

- 525 | AHMET ÇELİK
Güzellik Pusulası: Ortayı Arayış
The Compass of Beauty: A Search For the Middle



KİTABİYAT / BOOK REVIEW

- 561 | TUNA TUNAGÖZ
Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî İnsan Nefsi Üzerine: Psikolojinin Bazı Temel Problemlerinin Açıklanması
Abū al-Barakāt al-Bağdādī on the Human Soul: An Exposition of Some Major Problems of Psychology by Wan Abdullah, Wan Suhaimi
- 569 | ADEM URHAN
Beauty in Sufism: The Teachings of Ruzbihān al-Baklī by Kazuyo Murata
Kazuyo Murata, Tasavvufta Güzellik: Ruzbihān el-Baklī'nin Öğretileri
- 575 | SEBİLE BAŞOK DİŞ
Alasdair MacIntyre, Kimin Adaleti, Hangi Rasyonellik?
Whose Justice, Which Rationality? by Alasdair MacIntyre



Yazım Yönergeleri / Author Guidelines

1. *Beytulhikme* bilimsel hakemli bir felsefe dergisi olup Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında olmak üzere yılda dört kez yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir. (*Beytulhikme* is a refereed peer-reviewed philosophical journal of which is published quarterly, in March, June, September and December. The official languages of the journal are Turkish and English.)
2. *Beytulhikme* akademik makalelerin yanı sıra felsefe alanındaki akademik etkinlik, söyleşi, kitap ve makale değerlendirmesi ve eleştiri yazılarına da, maksimum 600 ile 1000 kelime arası olmak kaydıyla, yer verir. (*Beytulhikme* also publishes academic activities, interviews, reviews of book and paper and critical papers beside academic papers as long as they are between 600 and 1000 words.)
3. *Beytulhikme* çeviri makalelere de yer verir. çevirisi yapılacak makalenin yazarı, tarihi, nerede yayımlandığı, cildi, sayısı ve sayfası gibi künye bilgileri eksiksiz belirtilmeli ve eğer telif koruması kapsamından çıkmamışsa yayım izni alınmış olmalıdır. (*Beytulhikme* also publishes translations. All translations should include the name of the original paper, its writer, its date, its place of publication, information about the journal in which it is published and the consent of the original publisher if it is still under the copyright protection.)
4. Dergiye gönderilen yazılar 150 kelimeyi geçmeyecek bir Türkçe ve İngilizce başlık ve özet içermelidir. Yazılarda konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce uygun anahtar kelimeler bulunmalıdır. Yazılar 7000 kelimeyi geçmemeli, A4 kağıdının bir yüzüne çift aralıklı, sol 4,5 cm., üst 4,5 cm., alt 3,5 cm. ve sağ marj 4,5 cm. bırakılarak yazılmalıdır. Yazılarda kullanılan kaynaklar makale sonunda kaynakça listesi olarak APA formatında verilmiş olmalıdır. (All papers should contain a 150 words abstract both in Turkish and English. They should contain keywords in Turkish and English. Papers should not exceed 7000 words, with a double space interlining, with margins left 4,5 cm, up 5 cm, down 3,5 cm and right 4,5 cm. References and bibliography should be given at the end of the paper in APA Style.)
5. Dergiye yayınlanmak üzere gönderilen yazılar en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Dergide kör hakemlik sistemi uygulandığından gönderilen yazıların isimsiz olmak üzere Makale Takip Sistemi üzerinden online olarak gönderilmesi gerekir. (Each paper sent for publication is evaluated by at least two referees. Since



there is a blind review process, papers must be sent online without name of the author, by Manuscript tracking System.)

6. Yazı içinde grafik veya resim varsa maksimum 10x20 ebatında ve ayrı bir dosya olarak jpeg veya jpg formatında gönderilmelidir. (Any picture or graphics in the paper should be sent separately as a jpg file and should be maksimum 10x20 cm. in size.)
7. Yayın Kurulu, yazıların yayımlanmasına veya yayımlanmamasına karar verme yetkisine sahiptir. Yazılardaki fikirlerin her türlü yasal sorumluluğu yazara aittir. Yayımlanan yazıların tüm hakları *Beytulhikme* dergisine aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir. (Editorial Board is fully authorized about whether to publish or not to publish the paper. The author is fully responsible for the ideas in the paper. All rights of the published papers belong to *Beytulhikme*. The author of the paper should be cited for any citations from the paper.)

Kaynak Gösterme / Citation

Dergimizin kaynak gösterme biçimi APA olarak tanımlanmıştır. Bundan böyle dergiye gönderilecek yazılarda dipnot gösterme biçimi olarak “parantez içi referans gösterme” olan APA formatı kullanılacaktır. (Annotation and reference system of the journal has been described APA System. Henceforth, in manuscripts which to be sent to the journal, it will be used APA System.)

A. BOOK

One Author

Ryle, G. (2009). *The Concept of Mind*. London & New York: Routledge.

Two or More Authors

Whitehead, A. N. & Russell, B. (1910). *Principia Mathematica*. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

Edition, Translation, Collection, or Letter to Editor

Alfarabi (1962). *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. (Trans. M. Mahdi). New York: The Free Press of Glencoe.

Aristotle (1925). *Metaphysica*. (Trans. W. D. Ross). *The Works of Aristotle*, vol. VIII. (Ed. W. D. Ross). Oxford: Clarendon Press.

Kant, I. (2000). *Critique of Pure Reason*. (Trans. P. Guyer & A. W. Wood). Cambridge: Cambridge University Press.

Locke, J. (1974). *An Essay Concerning Human Understanding*. (Ed. A. D. Woozley). New York: Meridian Book.



Chapter or Other Part of a Book

Sorabji, R. (1990). The Ancient Commentators on Aristotle. *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*. (Ed. R. Sorabji). New York: Cornell University Press, 1-30.

Preface, Foreword, Introduction, or Similar Part of a Book

Hourani, G. F. (1976). Intruduction. Averroes. *On the Harmony of Religion and Philosophy*. (Trans. & ed. G. F. Hourani). London: Luzac and Company, 2-8.

B. JOURNAL ARTICLE**Article in a Print Journal**

Kripke, S. (2005). Russell's Notion of Scope. *Mind*, 114, 1005-1037.

Article in an Online Journal

Frias, L. (2013). Moral Responsibility after Neuroscience. *Filosofia Unisinos*, 14 (1), 35-44.

Article in a Newspaper or Popular Magazine

Mendelsohn, D. (2010). But Enough about Me. *New Yorker*, January 25.

C. OTHER FORMS**Book Review**

McEvoy, M. (2008). Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism by Paul Boghossian. *Metaphilosophy*, 39, 144-150.

Thesis or Dissertation

Arriew, R. (1976). *Ockham's Razor: A Historical and Philosophical Analysis Ockham's Principle of Parsimony*. PhD Thesis. Illinois: Graduate College of the University of Illinois.

Paper Presented at a Meeting or Conference

Adelman, R. (2009). Such Stuff as Dreams Are Made On: God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition. *The Annual Meeting for the Society of Biblical Literature*. New Orleans, Louisiana: November 21-24.

Website

Google (2009). Google Privacy Policy. Last Modified March 11, 2009. <http://www.google.com/intl/en/privacypolicy.html>.



Aristoteles Açısından Siyasal Retorik: Unsurlar ve İkna Tarzları

An Investigation on Aristotle's Rhetoric: Political Rhetoric, Elements and Persuasion Styles

MUSTAFA YEŞİL 

Necmettin Erbakan University

Received: 16.01.2024 | Accepted: 19.03.2024

Abstract: Although thinkers before Aristotle saw rhetoric as a form of speech that helps to activate only emotions of audience, Aristotle mentions three different types of rhetoric as political, legal, and ceremonial, and structures the political rhetoric we examine in this research as an art consisting of three elements as subject, speaker, and audience, and three persuasion styles as reasoning, character of speaker, and emotional state of audience. As he structured it, political rhetoric is a reasoning-centered process. This reasoning centeredness makes political rhetoric an art sensitive to public interest and virtue rather than individual interest. We claim that from this structuring it is possible to obtain important clues not only about what a reasonable political persuasion attempt should be like, but also about how to protect oneself from the manipulations of malicious politicians who try to manipulate the audience only with character impressions and emotional provocations in cases where reasoning and giving evidence are possible.

Keywords: Political rhetoric, reasoning, persuasion, emotion, manipulation.



Giriş

Retorik Sanatı ve Retorik Türleri

Retorik sanatı ‘konu’, ‘konuşmacı’ ve ‘dinleyici’ olmak üzere üç unsurdan (Aristoteles, 2022b, 1358a35-1358b10) ve bu üç temel unsurun “akıl yürütme”, “konuşmacının karakteri” ve “dinleyicinin duygu durumu” olmak üzere üç ikna tarzı ile ilişkilendirilmesinden oluşmaktadır (Braet, 1992, s. 310; Yeşil, 2024). Bu üç temel unsur ve tarz ikna sürecini doğrudan etkileşenler de onların ikna edimine etki oranları birbirinden farklıdır (Aristoteles, 2022b, 1356a2-1356a21). Aristoteles’in yapılandırdığı haliyle, bahse konu ilişkilendirmeyi konu edinmek hem retorik sanatının yapısına ve işleyişine hem de retorik türlerinin farklılaşma biçimine dair önemli ipuçları içermektedir.

Aristoteles siyasal, hukuksal ve törensel olmak üzere üç farklı retorik türünden bahsetmektedir. Antik Yunan toplumunun ve de özellikle Atina demokrasisinin siyasal işleyişinde bugünkü anlamıyla bir güçler ayrılığının olmadığı, davalarda savunma yapmak için profesyonel avukatların bulunmadığı, festival veya törenlerde konuşma yapmanın köklü ve yaygın bir gelenek olduğu göz önünde bulundurulur ise, ikna maksatlı konuşmaya maruz kalan dinleyicinin bir yargıç, festival ya da tören izleyicisi ve meclis üyesi olması büyük bir olasılıktır. Elbette bu sınıflandırmanın dışında kalan bireyler ve gruplar da gündelik yaşamın olağan akışında ikna maksatlı konuşmalara hem başvurmakta hem de maruz kalmaktadırlar.

Aristoteles özellikle mahkemelerdeki yargıçların, festivallerdeki ya da törenlerdeki izleyicilerin ve meclislerdeki üyelerin ikna maksatlı konuşmalara yönelik tutumlarını incelemek suretiyle retorik sanatını yapılandırmış görünmektedir. Bu yapılandırmadan anlaşıldığı kadarıyla, mahkemelerdeki yargıçlar geçmiş zamana, festivallerdeki ya da törenlerdeki izleyiciler şimdiki zamana, meclislerdeki üyeler ise gelecek zamana ilişkin kararlar vermekle ikna sürecinin işleyiş biçimine dair ipuçları sunmaktadırlar (Aristoteles, 2022b, 1358a36-1358b7).

Dinleyicinin kararının belirli zamanlarla ilişkili olması retorik sanatının farklı türler halinde sınıflandırılmasına neden olmaktadır. Şöyle ki dinleyicinin, kendisine yönelik söylem doğrultusunda karar vermesinin [gelecekte] iyi veya faydalı ya da kötü veya zararlı olacağına ikna olması bir siyasal retorik meselesi; kendisine yönelik söylemde belirtilen olayın



gerçekleşmesiyle [geçmişte] haklı veya haksız bir tutumun sergilendiğine ikna olması bir hukuksal retorik meselesi; kendisine yönelik söylemde belirtilen olayın gerçekleşmesiyle [şimdi] onurlu veya onursuz bir davranışın sergilendiğine ikna olması bir törensel retorik meselesidir. Bu işleyiş açısından, söz gelimi, bir siyasal retorikçi konuşmasında geçmişte gerçekleşen olayları ve örnekleri kullanmış olsa bile bununla o, dinleyiciyi geleceğe ilişkin bir karara ikna etmeye çalışmaktadır. Buradaki temel vurgu, konuşmacının değil de dinleyicinin kararlarının belirli bir zamana ilişkin olması ve bu durumun retorik türlerini belirlemesidir (Aristoteles, 2022b, 1368a19-1368a33, 1358b8-1358b20).

Aristoteles'in metinlerinden anlaşıldığı kadarıyla, dinleyicinin kararlarının sadece zamansal tahsisi değil ayrıca değer farklılıkları da retorik türlerinin farklılaşmasına neden olmaktadır. Şöyle ki dinleyici "iyi" veya "faydalı" ya da "kötü" veya "zararlı" olana ikna olmakla siyasal retoriğe; "haklı" veya "haksız" olana ikna olmakla hukuksal retoriğe; "onurlu" veya "onursuz" olana ikna olmakla törensel retoriğe ilişkin bir tutum sergiliyor görünmektedir (Aristoteles, 2022b, 1358b8-1358b20, 1358b21-1358b28). Diğer taraftan, dinleyici nasıl ki bahse konu yargı değerlerine ikna olmakla retorik türlerinin farklılaşmasına neden oluyor ise, konuşmacı da dinleyiciyi ilgili yargı değerlerine ikna etmeye çalışmakla retorik türlerinin amaç bakımından farklılaşmasına katkı sağlamaktadır. Üstelik bu işleyişte konuşmacı konuşmasını yukarıdaki yargı değerleriyle sınırlandırmak zorunda değildir. Yani o, dinleyiciyi söz konusu yargı değerlerine ikna etmeyi bir (üst) amaç olarak belirlese de özendirme, caydırma, suçlama, savunma, övme ve yerme türünden farklı cümleleri bu (üst) amaca hizmet edecek şekilde tamamlayıcı maksatla birer araç olarak kullanabilmektedir (Aristoteles, 2022b, 1358b21-1358b28).

Aristoteles'in dinleyicinin kararlarındaki zamansal tahsisi ve değer farklılıklarını ön plana çıkarmak suretiyle siyasal, hukuksal ve törensel retoriği yapılandırması oldukça belirgindir. Bununla birlikte, filozofun *Retorik* kitabında kullandığı örneklerin tamamını bu retorik türleri ile birebir örtüştürmek pek de olanaklı görünmemektedir. Söz gelimi, "Falancanın ateşi vardır.", çünkü 'O hızlı nefes alıp vermektedir.'" (Aristoteles, 2022b, 1357a23-1357b23) şeklindeki retoriksel akıl yürütme "iyi" veya "kötü", "faydalı" veya "zararlı", "haklı" veya "haksız", "onurlu" veya "onursuz"



şeklinde bir yargı değerine gönderim yapmamaktadır. Bu akıl yürütmedeki yargı değerlerini “kötü” veya “zararlı” ile ilişkilendirmek mümkün olsa bile, bir kimsenin ateşinin olmasının ya da hızlı nefes alıp vermesinin kötü veya zararlı olduğunu ileri sürmek bir siyasal retorikçinin işi değildir. Belki de bu durumu farklı retorik türlerinin keşfine yönelik bir ipucu olarak yorumlamak mümkündür. Diğer taraftan, bahse konu akıl yürütmenin hem “...dır.” ve “...dir.” eklerini içermesi hem de “Hızlı nefes alıp verenlerin ateşi vardır.” şeklinde geniş zaman bildiren bir [örtük] yargıya dayandırılması analitiksel ve retoriksel akıl yürütme biçimleri arasındaki ayrımın dikkate alınmasını gerektirmektedir. Nitekim analitiksel akıl yürütmede kullanılan “...dır.” ve “...dir.” ekleri zorunluluk; retoriksel akıl yürütmede kullanılan “...dır.” ve “...dir.” ekleri ise olumsuzluk bildirmektedir. Hızlı nefes alıp veren birisinin ateşinin olmayabileceği yani onun farklı bir gerekçeden dolayı hızlı nefes alıp vermesinin olanaklı olması bu durumun bir göstergesidir.

Retoriksel akıl yürütme “iyi”, “kötü”, “faydalı”, “zararlı”, “haklı”, “haksız”, “onurlu” ve “onursuz” şeklindeki yargı değerlerinden müteşekkil bir işleyiş olmakla sadece “...dır.” ve “...dir.” değil ayrıca “...meli.” ve “...malı.” şeklindeki yargı eklerini de içermektedir. Bu yargı değerlerinin tamamını “...meli.” veya “...malı.” eki kullanmak suretiyle birer özendirme, caydırma, suçlama, savunma, övme veya yerme cümlesine dönüştürebiliyor olmak bu genişlemeyi yeterince haklılandırmaktadır. Söz gelimi, kendisi için “faydalı” ve “iyi” olana ikna etmek amacıyla bir kimsenin muhatabına “Retorik sanatını öğrenmelisiniz.”, “Retorik sanatını öğrenmeniz faydalıdır.”, “Retorik sanatını öğrenmeniz iyidir.” şeklindeki cümleleri kullanması [hemen hemen] aynı kapıya çıkmaktadır.

Aristoteles siyasal retorikçi bazen bir müzakere biçimi olarak ele almaktadır. Bu durumu farklı retorik türlerinin keşfine yönelik bir diğer ipucu olarak yorumlamak mümkün görünmektedir. Şöyle ki müzakere edilen şeylerin sadece siyasal meseleler ile sınırlı olmadıkları göz önünde bulundurulur ise iletişim, medya, pazarlama, ekonomi ve uluslararası ilişkiler retorikçi gibi pek çok farklı retorik türünün keşfi olanaklı görünmektedir. Çünkü “iyi”, “kötü”, “faydalı”, “zararlı”, “haklı”, “haksız”, “onurlu” ve “onursuz” şeklindeki yargı değerleri bu [olası] disiplinlerin teorik ve pratik işleyişleri için de gayet elverişli ve kullanılabilir görünmektedir. Söz gelimi, bunlardan hangisi ile ilişkilendirilir ise ilişkilendirilsin,



dinleyiciyi kendisi için “iyi” veya “faydalı” bir şeye ikna etmek ne denli olanaklı ise kendisi için “kötü” veya “zararlı” bir şeye ikna etmek de o denli olanaksızdır. Üstelik Aristoteles’in siyasal retorik ile kastettiği siyasallığın sadece kamu yönetimine indirgenmiş sınırlı bir işleyiş olmaması yeni retorik türlerinin keşfine kapı aralamaktadır. Retorik sanatına ve retorik türlerine ilişkin bu genel açıklamalardan sonra Aristoteles’in yapılandığı haliyle, siyasal retorikğin yapısını ve işleyişini incelemek ikna ediminin gerçekleştirilme biçimlerine ilişkin daha detaylı bir bakış açısı sunmayı olanaklı kılmaktadır.

Siyasal Retorikte Konu ve Akıl Yürütme

Aristoteles yasama, kamu maliyesi, ithalat ve ihracat, ülkenin savunulması, savaş ve barış gibi meseleleri siyasal retorikğin temel konuları olarak ele almaktadır. Söz gelimi, bir siyasal retorikçi yasama konusunda konuşma yapmak ve bu konuşmasıyla dinleyiciyi ikna etmek istiyor ise onun kaç farklı yönetim biçimi olduğunu, bu yönetim biçimlerinden her birinin üstün ve zayıf yönlerini, bu yönetim biçimlerinden her birinin kendisinden kaynaklanan ne türden iç sorunlarla ve dış saldırılarla yıkılabileceğini, hem kendi ülkesinin tarihini hem de başka ülkelerin siyasal rejimlerini inceleyerek hangi yönetim biçiminin daha yararlı olduğunu seçip ayırt edebilmesi gerekmektedir. Nitekim bir ülkenin var olması ve varlığını sürdürmesi yasalarına bağlıdır (Aristoteles, 2022b, 1360a31-1360a37, 1365b22-1366a22). Benzer şekilde, ithalat ve ihracat konusunda konuşma yapmak ve bu konuşmasıyla dinleyiciyi ikna etmek isteyen bir siyasal retorikçinin ülkesinin ihtiyaçlarını, bu ihtiyaçların nasıl karşılandığını, bunlardan hangilerinin yurt içinde üretildiğini ve hangilerinin yurt dışından satın alındığını, başka ülkelerle bağlantı kurmak veya anlaşma yapmak için hangi ürünlerin alındığını ve satıldığını bilmesi hatta bu noktada ülkesinin hem ticari faaliyetler bakımından ihtiyaç duyduğu ülkelerle hem de kendisinden daha güçlü ülkelerle sorun yaşamamasına dikkat etmesi gerekmektedir (Aristoteles, 2022b, 1360a12-1360a17).

Bir siyasal retorikçinin yasama, ithalat ve ihracat gibi meselelerle ilgilendiğini ileri sürmek “Yasama konusunu ele almak yasa koyucuların değil de siyasal retorikçilerin işi midir?” ya da “Ülkenin ithalat ve ihracatını konu edinmek devlet adamlarının veya iktisatçıların değil de siyasal retorikçilerin işi midir?” şeklindeki sorularla yüzleşmeyi gerektirmektedir



(Platon, 2022, 455b). Aristoteles açısından, yasamayla ve yasalarla ilgilenmek tabii ki yasa koyucuların ve devlet adamlarının görevidir ve bu konu politikanın alanına girmektedir. Benzer şekilde, bir ülkenin ithalatıyla ve ihracatıyla ilgilenmek tabii ki devlet adamlarının görevidir ve bu konu iktisadın alanına girmektedir. Filozofun bu bağlamda vurgulamak istediği şey yasama, ithalat ve ihracat gibi meseleler hakkında konuşma yapan ve bu konuşmasıyla dinleyiciyi ikna etmek isteyen birisinin ilgili konularda yeterince bilgi sahibi olmasının gerekliliğidir. Zaten böyle olmasaydı yani retorik pratik bağlamından koparılıp sadece hukuk veya iktisat gibi belirli bir alanı konu edinen teorik bir disiplin olarak ele alınsaydı ondan bir söz sanatı olarak bahsetmek olanaklı olmazdı (Aristoteles, 2022b, 1359a30-1360a6).

Siyasal retoriğin ikna maksadına binaen konu edindiği bazı alanlara ve meselelere genel hatlarıyla değindikten sonra bu değerlendirmelerde birer yargı değeri olarak kullanılan “iyi”, “kötü”, “fayda” ve “zarar” ile kastedilenin ne olduğunu belirlemek gerekmektedir. İyi ve fayda hakkındaki açıklamalar bunların karşıtlarının yani kötünün ve zararın ne olduğunu da ortaya çıkaracağı için bu ikincilerin ayrıca açıklanmasına gerek yoktur. Aristoteles açısından, insanlar hem bireysel hem de toplumsal olarak bir amaç belirlemekte ve bu amaca ulaşmak için bazı davranışları gerçekleştirmeyi, bazı davranışlardan ise kaçınmayı tercih etmektedirler. İster bireysel isterse toplumsal yönüyle ele alınsın, tercihlerin amaçlara göre belirlendiği bu işleyişte asıl hedef yani amaç mutluluğun elde edilmesidir (Molacı, 2018, ss. 40-44). Aristoteles *Retorik* kitabında oldukça esnek, pratik ve çok yönlü açıklamalar yaparak mutluluğu erdemle uyumlu refah, kendine yeterlilik, hoş ve güvenli bir hayat ya da çok sayıda mala ve köleye sahip olup bunları kullanabilecek durumda olmak şeklinde tanımlamaktadır. Toplumdaki neredeyse herkesin bu sayılanlardan birisini veya bir kaçını mutluluk olarak görmesi bahse konu tanımdaki esnekliğin, pratikliğin ve çok yönlülüğün bir yansımasıdır (Aristoteles, 2022b, 1360a38-1360b31). Bu bakımdan herkes ortak bir hedef konusunda yani mutluluğu elde etme amacıyla uzlaşmaktadır. Ancak insanlar mutluluğu elde etme amacıyla her ne kadar uzlaşsalar da benimsenen amaca götüren araçlar veya yollar konusunda anlaşmazlık içerisindeyler (Bora, 2020, s. 54-55). Bu bakımdan, muhataplarını belirli bir karara veya davranışa ikna etmek isteyen bir siyasal retorikçinin araçlar



konusunu özellikle göz önünde bulundurması gerekmektedir (Aristoteles, 1998, 1112b12-1113a2; 2022b, 1362a15-1362a20).

Aristoteles açısından, nasıl ki hayat, istenildiği gibi yaşanmasa bile, sırf “kendisi için arzulanan” bir “iyi” ise; “mutluluk” da sırf “kendisi için arzulanan” bir “iyi”dir. Bir siyasal retorikçi sadece “kendisi için arzulanan” “iyi”yi değil ayrıca “başka bir şeyi olanaklı kıldığı için arzulanan” yani mutluluğun elde edilmesine aracılık etmesi bakımından “iyi”yi de konu edinmelidir. Bu bağlamda filozof sağlık, zeka, kuvvetli hafıza, hızlı kavrama yeteneği, özdenetim, cesaret, soyluluk, zenginlik, dostluk, onur, yüce gönüllülük, şanslılık ve adalet gibi pek çok farklı “iyi” şey saymaktadır. Bu durumda bazı şeyler sırf “kendisi için” arzulanın iken, bazı şeyler ise “bir iyiliği olanaklı kıldığı için” arzulanmaktadır. Söz gelimi, “hayat” sırf kendisi için arzulanın iken, “sağlık” ise hem yaşamın temel gereksinimi hem de hazzın kaynağı olduğu için arzulanmaktadır (Aristoteles, 2022b, 1362a21-1363a1). Bu yönüyle, bir siyasal retorikçi dinleyicinin kendisi için iyi göreceği şeyleri bilmesi ve bunları konu edinmesi gerekmektedir. Çünkü insan kendisi için kötü gördüğü bir şeye ne ilgi göstermekte ne de ikna olmaktadır.

Aristoteles’in iyi veya kötü ya da doğru veya yanlış olmak üzere sadece iki değerli bir yaklaşımdan hareketle varlıkları ve olguları yorumladığı iddiası literatürde hayli yaygın bir ithamdır. Filozofun retoriğe ilişkin tartışmalarda bir “topos” konusu olarak “iyi”, “daha iyi” ve “en iyi” ya da “kötü”, “daha kötü” ve “en kötü” şeklinde değer hiyerarşilerinden bahsediyor olması söz konusu iddianın temelsizliğini yeterince açığa çıkarmaktadır. Filozof açısından, sadece küçük bir iyi[lik] yerine büyük bir iyi[lik] elde etmek değil ayrıca büyük bir kötü[lük] yerine daha küçük bir kötü[lük] tercih etmek de iyi bir şeydir (Aristoteles, 2022b, 1362a21-1362b9). Bu yönüyle, bırakınız iyi ve kötü arasında bir uçurum varsayması ve dünyayı sadece bu uçurumun bir tarafından bakarak yorumlamayı, bağlama göre kötünün de iyi olabileceği durumlar vardır. Haksızlığa uğramanın haksızlık yapmaktan “daha iyi” olup olmadığını ya da iki gözü gören birinin tek gözünü kör etmenin mi yoksa tek gözü gören birinin [o] tek gözünü kör etmenin mi “daha kötü” olduğunu sorgulamak (Aristoteles, 2022b, 1365b19-1365b20; Platon, 2022, 469c) bu türden durumlara ilişkin incelemelerdir.



Değer hiyerarşileri sadece iyi ve kötü hakkındaki tartışmalarla sınırlı değildir. Mahkemede yargılanan bir sanığın, suça teşvik eden kişi olmasaydı ilgili suçu işlemeyeceğini, bu yönüyle, suça teşvik edenin “daha suçlu” olduğunu iddia eder iken; suça teşvik eden kişinin ise, suçu işleyecek kişi olmasaydı ilgili teşvikin suça dönüşmeyeceğini, bu yönüyle, kendisinin “daha az suçlu” veya “masum” olduğunu iddia etmesi (Aristoteles, 2022b, 1363b22-1364a23) bahse konu tartışmaların hem tarihsel hem de güncel bir örneğidir. Diğer taraftan, insanlar pek çok durumda iki şeyden her ikisinin de “iyi” olduğuna karar verseler bile bunlardan hangisinin “daha iyi” olduğu konusunda anlaşmazlığa düşmektedirler (Aristoteles, 2022b, 1363b5-1363b6). Bu yönüyle, sadece “iyi” ve “kötü” birlikteliğindeki “iyi” değil aynı zamanda hem “iyi” ve “daha iyi” birlikteliğindeki “daha iyi” hem de “kötü” ve “daha kötü” birlikteliğindeki “kötü” birer kazanç belirtisidir. İnsanlar kendileri için kazançlı gördükleri şeylere ilgi göstereceklerine ve ikna olacaklarına (Aristoteles, 2022b, 1365b22-1365b31) göre, bir siyasal retorikçi konuşmasını sadece “iyi” ve “kötü” şeklindeki yargı değerleri ile sınırlandırmamalı ayrıca “daha iyi” ve “en iyi” ya da “daha kötü” ve “en kötü” şeklindeki değer hiyerarşilerinin kullanımı ile de zenginleştirmelidir (Yeşil, 2024).

Siyasal retorikğin konusuna ilişkin bütün bu açıklamalardan sonra, yine bu retorik türünde kullanılan akıl yürütme biçimine değinmek uygun görünmektedir. Şöyle ki Aristoteles kendi yaşadığı dönemdeki düşünürlerin dinleyicide korku, öfke ve acıma gibi duygular uyandırmayı retorik olarak gördüklerini; konuşmacının karakterinin ikna edimini hiçbir şekilde etkilemeyeceğini iddia ettiklerini; dahası, ‘entimem’den yani retorikğin akıl yürütme biçiminden hiç bahsetmediklerini ifade etmektedir (Aristoteles, 2019, 183b15-184a9; 2022b, 1354a12-1354a31; Çörekçioglu, 2009, ss. 171-172; Kennedy, 1994, s. 45). Filozof açısından, bahse konu düşünürlerin dinleyicide duygu uyandırmayı retorik olarak görmeleri olsa olsa retorikğin ikincil unsurlarıyla ilgilenmekten başka bir şey değildir. Bahse konu birinci ve ikinci husus şu an için bir kenara bırakılmış olsa bile, ilgili düşünürlerin entimemden yani retorikğin akıl yürütme biçiminden hiç bahsetmemiş olmaları (Aristoteles, 2019, 183b15-184a9) retorikğin Aristoteles’ten önce bir sanat olarak yapılandırılmadığını tek başına kanıtlayan sağlam bir gerekçedir. Çünkü retoriksel akıl yürütmenin metodolojik bir işleyiş olarak



keşfedilmemiş olması sadece önerilerin ve iddiaların değil aynı zamanda bu önerilerin ve iddiaların ne türden gerekçelerle nasıl destekleneceğinin ve çürütüleceğinin de belirsiz kalmasıdır. Aristoteles bu belirsizliği ortadan kaldırmakla retorik bir sanat olarak yapılandırmaktadır.

Akıl yürütme düşünceleri veya cümleleri belirli ilişkilere göre düzenlenme etkinliğidir. İddiayı ve gerekçeyi birlikte içeren bir karmaşık cümle veya koşul cümlesi olmadıkça, tek bir düşünce veya cümle bir akıl yürütme değildir. Ayrıca, aralarında ilişki bulunmayan düşüncelerin veya cümlelerin bir araya getirilmesi de bir akıl yürütme değildir. Geleneksel felsefe iki öncülünden ve bir sonuçtan meydana gelen kıyası bir akıl yürütme biçimi olarak ele almaktadır. Aristoteles kıyası keşfetmekle birlikte, sadece bir öncülünden ve bir sonuçtan oluşan entimemleri retoriksel akıl yürütme biçimi olarak ele almaktadır. Daha yalın olması bakımından bu akıl yürütme biçimi hem siyasal, hukuksal ve ahlaksal meselelere kolaylıkla uyarlanmakta hem de gündelik iletişimin merkezinde yer almaktadır (Yeşil, 2022a, 2022b).

Retoriksel akıl yürütme tümevarım, örnek, özdeyiş ve çelişki başta olmak üzere toplum tarafından kabul edilen pek çok farklı unsurun kullanımıyla işlevsel hale gelmektedir. Özellikle “topos” konusu retoriksel akıl yürütmenin dayandığı çeşitliliği ve zenginliği yansıtan devasa bir veri deposudur. Elbette, retoriksel akıl yürütmeyi bütün yönleriyle açıklamak bu araştırmanın kapsamını aşmaktadır. Bu akıl yürütme biçimi ile kastedilen şeyin ne olduğunu en azından bir pratik uygulama örneği ile açıklamak meseleyi şu an için daha anlaşılır hale getirmektedir. Tümevarımsal işleyiş ile olan benzerliğini de dikkate alarak (Akbay, 2021, ss. 175-187) örnek yoluyla akıl yürütmeyi bu bağlamda bir pratik uygulama örneği olarak sunmak uygun görünmektedir.

Retoriksel akıl yürütmenin en az bir iddia ve bir gerekçe olmak üzere birbiriyle ilişkili iki düşünce veya cümleden oluştuğunu ifade etmiştik. Örnek yoluyla akıl yürütmeye gelince, bu işleyişte örnek kullanmanın iki farklı yolu bulunmaktadır. Şöyle ki örnek birinci kullanım biçiminde geçmişte gerçekleşen olaylardan alınır iken, ikinci kullanım biçiminde ise bireyin ya kendisinin oluşturduğu ya da mitlerden veya hikayelerden edindiği kurgulardan alınmaktadır. Söz gelimi, bir siyasal retorikçinin veya antik Yunan vatandaşının “Pers kralına karşı savaş hazırlıklarına başlamalı ve onun Mısır’ı işgal etmesine izin vermemeliyiz.” şeklinde bir iddia (İ) ya da öneri ileri



sürdüğü varsayılın. Bu siyasal retorikçinin veya antik Yunan vatandaşının kendi iddiasını desteklemek için geçmişte gerçekleşen olay örneklerini birer gerekçe (G) olarak kullanması örneğin, “Çünkü daha önce ‘Dareios Mısır’ı ele geçirinceye kadar Yunanistan’a saldırmadı.’ (G₁) ve ‘Kserkses Mısır’ı ele geçirinceye kadar bekledi ve orayı ele geçirir geçirmez Yunanistan’a saldırdı.” (G₂) demesi iddia ve gerekçeden oluşan bir retoriksel akıl yürütme-
dir (Aristoteles, 2022b, 1393a26-1393b3). Bu anlatımda kullanılan iki örnek dinleyiciyi ilgili iddiaya (İ) ikna etmek amacıyla kullanılan birer gerekçe-
dir (G).

Aristoteles açısından, “akıl yürütme” retorik sanatının işleyişindeki birincil ve asli meseledir. Bir konuşmacının gerek kendi karakterinin iyiliğini ön plana çıkarması gerekse konuşmasını dinleyicinin duygularını harekete geçirecek şekilde düzenlemesi ise ikincil meselelerdir. Elbette, bir aşçının yemek yiyenleri mutlu etmeyi amaçlaması mümkündür (Platon, 2022, 462d-463e). Ancak, retorikçinin amacı dinleyiciyi hoşnut etmek veya üzmemektir. Bu bakımdan, bir siyasal retorikçi ikna sürecinde makul kanıtların dışında hiçbir şeye ihtiyaç duyulmayacak şekilde doğruları söylemeli ve akıl yürütmesini mümkün olduğu oranda gerçek olgulara dayandırmalıdır. Bu türden bir akıl yürütmenin göz ardı edildiği durumda ikna edimi makul gerekçelerden ziyade dinleyicinin zaaflarına yani ya konuşmacıdan edildiği olumlu karakter izlenimine ya da konuşmacı tarafından duygularının tahrik edilmiş olmasına dayanmaktadır (Aristoteles, 2022b, 1403b15-1404a12) ki bu iki işleyiş pek çok durumda manipülasyona veya yanıltmacaya açılan birer kapıdır.

Siyasal Retorikte Konuşmacı ve Konuşmacının Karakteri

Konuşmacı, konuşmasını dinleyicinin isteklerini, ilgilerini ve yönelimlerini dikkate almak suretiyle bizzat düzenleyen ve yapan kişidir. O, retorik sanatını hem teorik olarak bilmesi hem de pratik olarak uygulaması bakımından retorikçi dediğimiz kişinin kendisidir (Aristoteles, 2022b, 1355b8-1355b22). Aristoteles açısından, siyasal retoriğe ilişkin bir araştırma sadece retorik sanatının konuşmacıya tahsis ettiği rolü belirginleştirmekle kalmamalı ayrıca demagog ve retorikçi arasındaki ayrımı da netleştirmelidir. Filozof demagogluğun tarihinin retorik sanatının şekillenmesinden çok daha önceki zamanlara dayandığını hatta antik tiranların çoğunun demagog olduğunu, fakat kendi yaşadığı dönemde demagogların eskiye nazaran daha



az olduğunu (Aristoteles, 2017, 1305a8-1305a34) ifade etmekle bahse konu gerekliliğe ilişkin bazı ipuçları sunmaktadır.

Aristoteles incelediği beş farklı demokrasi biçiminden özellikle ikisini ön plana çıkarmakla demagoglar ve demagoji hakkındaki temel kanaatlerini paylaşmaktadır. Filozofun bu bağlamda konu edindiği ilk demokrasi biçimi yasalara ve ilkelere dayanmakla vatandaşların eşitliğini ve özgürlüğünü teminat altına alan bir yönetim şeklidir. Bu işleyişte yasaların ve ilkelerin ölçüt olarak benimsenmesi devletin yönetim mekanizmasındaki üst kademelerin en iyi vatandaşlara tahsis edilmesine ve böylelikle, demagogların hareket alanının kısıtlanmasına neden olmaktadır. Filozofun aynı bağlamda konu edindiği bir diğer demokrasi biçimi, gücü ve işleyişi yasalardan ve ilkelere ziyade (Kundakçı, 2020, ss. 59-61) doğrudan halka yani halkın sürekli denetim gücüne dayanan bir yönetim şeklidir. Bu işleyişte halkın çoğunluğu ve dolayısıyla da yönetim gücünü elinde bulunduruyor olması bazı kimselerin demagoji yani lafebeliği yaparak halka dalkavukluk yapmalarına ve böylelikle onları yöneticilere, zenginlere ve aristokratlara karşı kıskırtmalarına kapı aralamaktadır. Başlangıçta kendilerini halkın adamı veya çoğunluğun temsilcisi gibi gösterip şöhret kazanan bu demagoglar, siyasal gücü elde eder etmez, zaten hukukun denetiminde olmayan böyle bir yönetim biçimini kolaylıkla tiranlığa dönüştürmektedirler. Aristoteles bu türden bir işleyişe dikkat çekmekle hem demagojiyi ve dalkavukluğu teşvik eden siyasal mekanizmaya (Yağanak, 2020, ss. 124-125) hem de anlık hazlar ve çıkarlar peşinde koşarak çoğunluğa hoş görünmeye çalışan küstah siyasetçilerin veya demagogların neden olabileceği siyasal, hukuksal ve ahlaksal tahribata dikkat çekmektedir. Aslında bu durum, yasaların ve ilkelerin üstün olmadığı bir yerde demagogların türemesinin ve yaygınlaşmasının normalleşmesine ilişkin önemli bir işarettir (Aristoteles, 2017 1291b31-1292a37, 1273b28-1274a22, 1304b21-1305a7; 2021, 25-29).

Aristoteles açısından demagoji sadece yukarıda belirtilen ikinci yönetim şeklinde değil ayrıca soyluluk ve zenginlik gibi bazı özellikleriyle ön plana çıkan sınırlı sayıda kişi, grup veya ailenin yönetim gücünü paylaştığı oligarşilerde de görülmektedir. Bu yönetim şeklinde oligarklar arasında kişisel rekabet olması onlardan bazılarının zamanla birer demagog haline gelmelerine neden olmaktadır. Hatta bu bağlamda bir değil iki farklı (oligarşik) demagoji tipinden bahsetmek gerekmektedir ki bunlardan birincisi, bir



oligarkın ya kendisi tiran olmaya çalışırken ya da bir başka oligarkı tiran yapmaya çalışırken diğer oligarklara demagoji yapmasıdır. İkincisi ise, bir oligarkın vatandaşlara demagoji yapmasıdır. Söz gelimi, oligarşik yönetimlerde yargıçlar ve çeşitli jüri üyeleri halk tarafından değil, yönetim gücünü paylaşan oligarklar tarafından seçilmektedirler. Nitekim bu oligarklar, seçtikleri kişilere demagoji yaparak onları kendi taraflarında tutmaya çalışmakta hatta onları zaten kendilerinin seçtiğini iddia ederek bu demagojiyi bir baskı unsuru olarak kullanmaktadırlar. Dahası, bu oligarklar, mahkeme üyelerinin yönetici grubun dışındaki kişilerden oluşması durumunda bu kişilere yağcılık yaparak kendi çıkarları doğrultusunda kararların alınmasını sağlamakta hatta bu türden teşebbüsleri ile anayasayı bile değiştirmekte bir beis görmemektedirler (Aristoteles, 2017, 1305b22-1306a13). Aristoteles'in bu türden bir yozlaşmaya yönelik tedbiri oldukça dikkat çekicidir. Onun açısından, yönetim biçimi ister demokrasi isterse oligarşi olsun, devlet kurumlarında büyük ofislere sahip olup da bu ofisleri yönetme imtiyazını uzun süre elinde bulunduran devlet adamları tiranlık özlemine yönelmektedirler. Bu türden bir imtiyaza sahip olmayanların devletin işleyişine büyük çaplı zarar vermeleri kolay olmadığına göre, bahse konu imtiyazların kısa süreliğine tahsis edilmesi yönetimin belirli bir grubun veya ailenin tekeline geçmesini engellemektedir (Aristoteles, 2017, 1307b40-1308a24; 2021, 1-5).

Yasaların ve ilkelerin üstünlüğünden ziyade tamamen halkın gücüne ve sürekli denetimine dayanan bir demokrasi biçiminde yönetim demagoglar eliyle kolaylıkla tiranlığa dönüştürülse de bu durum tiranlıkla birlikte demagojinin sona erdiği anlamına gelmemektedir. Tiranlar her ne kadar gücü tekelinde bulunduran yöneticiler olsalar da zaman zaman demagojiye başvurumaktadırlar. Onların bu bağlamdaki en bilindik davranışları toplumun ileri gelenlerini suçlayarak ya da cezalandırarak halkın beğenisini kazanmaya çalışmalarıdır (Aristoteles, 2017, 1310a38-1310b31). Tiranların çevrelerinde kendilerine yalakalık yapan pek çok dalkavuşun bulunması bu yönetim biçiminde demagogların var olmaya devam ettiğinin bir diğer işaretidir (Aristoteles, 2017, 1313b33-1313b41).

Demagog, muhatap olduğu kimseye yaranmaya çalışmakla ve onu bir kararı almaya veya bir eylemi gerçekleştirmeye teşvik etmekle aslında gizliden gizliye kendi kişisel çıkarının peşinde koşan bir bukalemundür. Bir demagogun eğilimi, konuşurken muhatabın isteklerine odaklanıyor gibi



görünmek ve gücü elde edinceye kadar kendi amacını gizlemektir. Dalkavukça konuşmanın müzakereye açık olmak, gerekçelendirmeye dayanmak ve karşıt görüşleri dikkate almak gibi metodolojik gereksinimlerden yoksun olması bu gizliliği sürdürebilmenin temel koşuludur. Aristoteles retorik bir sanat olarak yapılandırmakla sadece antik Yunandaki demagoji geleneğine meydan okumakla kalmamakta aynı zamanda bir retorikçinin yani konuşmacının niçin demagolara özgü eğilimlerle hareket etmemesi gerektiğini de ilkesel olarak ortaya koymaktadır. Filozofun retorik sanatını siyaset, hukuk ve ahlak gibi disiplinlerle sıkı bir şekilde ilişkilendirmesi hatta maruz kalınan manipölasyonları fark edebilmek için bu sanatı bir yöntem olarak öğrenmenin gerekliliğini ortaya koyması bu ilkesel tutumun bir yansımasıdır. Hatta filozofun siyasal, hukuksal ve ahlaksal bir mesele olarak bireyin iyiliğini ve faydasını toplumun iyiliği ve faydası ile sıkı bir şekilde ilişkilendirmesi bu ilkesel tutumun adeta teminat altına alınmasıdır (Aristoteles, 1998, 1094a18-1094b11; 2022b, 1358b-1360b; Platon, 2022, 481ab, 507e-508a). Bu bakımdan, bir siyasal retorikçinin demagojiye başvurmak suretiyle kişisel çıkar peşinde koşması yani toplum için iyi ve faydalı olanı göz ardı ederek dinleyiciyi sadece kendisi için iyi ve faydalı olana ikna etmeye çalışması kabul edilebilir bir durum değildir.

Demagogun ve retorikçinin konuşma edimlerindeki genel farklılıklar retorik sanatının unsurlarından birisi olarak ele alınan konuşmacıya ilişkin önemli ipuçları içermektedir. Şöyle ki bir demagog konuşma edimini bireysel çıkarlarına ve keyfi eğilimlerine dayandırır iken, retorikçi ise konuşma edimini akıl yürütme başta olmak üzere belirli metodolojik gereksinimlere göre yapılandırmakla yükümlüdür. Bu metodolojik gereksinimler bir konuşmanın müzakereye ve denetime açık olmasını sağlayan olmazsa olmazlardır. Retorik sanatının şekillenmesiyle demagogların toplum sahnesinden çekilmedikleri (Aristoteles, 2017, 1319b33-1320a16) göz önünde bulundurulur ise, bu sanatın metodolojik ölçütlerini kullanmak suretiyle bir konuşmayı kim tarafından yapıldığına, kime karşı yapıldığına ve nasıl yapıldığına göre denetlemek demagogların neden olabileceği siyasal, hukuksal ve ahlaksal tahribatın, hangi dönemde gerçekleştirilmiş olmasından bağımsız bir şekilde, en azından azaltılmasına katkı sağlamaktadır.

Aristoteles “konuşmacı”yı retorik sanatının unsurlarından birisi olarak ele alır iken, “konuşmacının karakteri”ni ise bu sanatın ikna tarzlarından



birisi olarak ele almaktadır. Filozof kendi yaşadığı dönemdeki düşünürlerin konuşmacının karakterinin ikna sürecini hiçbir şekilde etkilemeyeceğini iddia ettiklerini ifade etmektedir (Aristoteles, 2022b, 1356a2-1356a21, 1354a12-1354a31). Ancak o, retorik sanatını yapılandırırken konuşmacının karakterini başat bir konu olarak belirlemekte ve böylelikle, bahse konu iddiaya yönelik güçlü ve kalıcı bir yanıt vermektedir. Söylemleri hiçbir akıl yürütmeye veya kanıta dayanmayan bazı duygusal konuşmacıların dinleyicileri yalnızca sözler[iy]le etkileyebiliyor olmaları bu yanıtı yeterince haklılandırmaktadır (Aristoteles, 2022b, 1408a20-1408a25). Ayrıca, Aristoteles'in analitiksel akıl yürütmeden bahsederken konuşmacının karakterini ön plana çıkarmaması yani bu akıl yürütme biçimindeki kanıtlamada konuşmacının karakterini etkisiz eleman olarak görmesi bu yanıtla ilişkin farkındalığın açık bir teyididir. “Dokuz niceliktir.’, çünkü ‘O, sayıdır.” şeklindeki bir akıl yürütmenin kimin söylediğinden ve söyleyenin nasıl bir karaktere sahip olduğundan bağımsız bir şekilde doğru ve geçerli olması bu durumun bir yansımasıdır.

Siyaset, hukuk ve ahlak gibi disiplinlerde matematiksel kesinlik olanaklı olmadığına göre, retorik sanatının konu edildiği alanlara ve meselelere ilişkin bir konuşmada konuşmacının karakterinin ikna sürecini etkilemesi olağandır. Bu yönüyle, bir siyasal retorikçinin konuşur iken sadece iddialarını kanıtlamakla ve onların benimsenmeye değer olduklarını göstermekle yetinmemesi ayrıca kendi karakterinin iyi olduğunu da düşündürterek dinleyiciyi ikna etmeye çalışması gerekmektedir (Aristoteles, 2022b, 1377b21-1378a6). Elbette, bu süreçte konuşmacının kendi karakterinin iyi olduğunu dinleyiciye düşündürmesi, siyasal retoriğe ilişkin söylemlerin yalnızca karakter gösterimine dayandığı anlamına gelmemektedir. Bilakis, siyasal retoriği konuşmacının olumlu karakter izlenimi sunmasından ibaret bir etkinlik olarak ele almak bu sanatın yapısal olarak tahrip edilip bir manipülasyon aracına dönüştürülmesidir.

Aristoteles açısından, siyasal, hukuksal ve ahlaksal kanıtlar ortaya koymanın mümkün ve gerekli olduğu yerde konuşmacının sadece olumlu karakter izlenimi uyandırmak ya da dinleyicinin duygularını harekete geçirmek suretiyle ikna girişimine yönelmesi siyasal retoriğin ne yapısına ne de işleyişine uygun düşmektedir. Ancak bu türden kanıtların bulunmadığı (Aristoteles, 2022b, 1418a38-1418b4; Braet, 1992, ss. 314-317; Stucki & Sager,



2018, ss. 374-376) ya da dinleyicinin bir akıl yürütmenin veya gerekçelendirmenin ne olduğunu anlayamayacak derecede küçük yaşta ya da bilgisiz veya eğitimsiz olması durumunda bir konuşmacının sadece olumlu karakter izlenimi sunmak ya da dinleyicinin duygularını harekete geçirmek suretiyle ikna girişimine yönelmesi siyasal retorik açısından meşru görünmektedir. Aristoteles bu türden bir meşruiyetin ve yoksunluğun neden olabileceği olumsuzlukların farkındadır. Onun, bir kimsenin kendi tercihi ile retorikçi ya da sofist olacağını yani ikna amacına yönelmekle retorikçi; yanıltma ve kandırma amacına yönelmekle ise sofist olacağını belirtmesi bu farkındalığın hatta kaygının bir yansımasıdır (Aristoteles, 2022b, 1355b8-1355b22). Elbette filozofun bu açıklaması ikna ya da yanıltma edimlerine neden olan bireysel tercihlerin veya niyetlerin önceden fark edilebilmelerini olanaklı hale getirmemektedir. Belki de bazı konuşmaları, bu türden istisnai durumlarla sınırlı olmaları koşuluyla, sağlam akıl yürütme içerip içermemelerine göre değil de kimler yani nasıl karaktere sahip birileri tarafından yapıldıklarına göre değerlendirmek bazı muhtemel olumsuzlukların en aza indirilmesine olanak sağlamaktadır.

Retorik sanatı matematik ve fizik gibi disiplinlerden ziyade siyasal, hukuksal ve ahlaksal meseleleri konu edinmektedir. Bu meselelere ilişkin bir konuşmada konuşmacının kim olduğu ve nasıl bir karaktere sahip olduğu ikna sürecini önemli ölçüde etkilemektedir. Ortada böyle bir gerçeklik varken bir siyasal konuşmayı konuşmacının kim olduğundan ve nasıl bir karaktere sahip olduğundan bağımsız bir şekilde değerlendirmek siyasal retorikğin önemli bir ölçütünün ihmal edilmesidir. Üstelik bunu söylemek bir siyasal konuşmada doğruluğun ve yanlışlığın konuşmacının karakterine göre belirlenmesi gerektiğini ileri sürmek değildir.

Aristoteles'in teorik ve pratik bilgiyi birlikte gerekli görmesi felsefe ve retorik iç içeliğinin bir göstergesidir. Onun yaklaşımına göre, filozof prensip olarak genel konular hakkında konuşurken retorikçi ise genel konuları göz önünde bulundurmakla birlikte daha çok tekil konulara ilişkin konuşmaktadır. Söz gelimi, filozof adaletin veya adaletsizliğin doğası hakkında konuşurken retorikçi ise falan filan kişinin adil olup olmamasına ilişkin konuşmaktadır. Benzer şekilde, filozof tiranlığın doğası hakkında konuşurken retorikçi ise falan filan kişinin tiran olup olmamasına ilişkin konuşmaktadır (Aristotle, 1991c, 917a5-1428). Haliyle, teorik ve pratik bilgi bütünlüğünden



yoksun dinleyicinin bir konuşmacının söylediği şeylere, onun sadece olumlu karakter izleniminden etkilenerik ikna olması beklenen bir durumdur. Bir başka ifadeyle, herkesin bir konuşmayı, konuşmacının kim ve nasıl karaktere sahip birisi olduğundan bağımsız bir şekilde değerlendirebilecek teorik bir felsefi yeteneğe ve [ve bunu kendisine uyarlayabileceği] pratik bir retoriksel yeteneğe sahip olmadığı dikkate alınır ise, toplumdaki pek çok insanın kötü niyetli siyasetçilerin gayet masum görünen söylemlerine ikna olmaları işten bile değildir.

Siyasal Retorikte Dinleyici ve Dinleyicinin Duygu Durumu

Retorik sanatının ‘konu’, ‘konuşmacı’ ve ‘dinleyici’ olmak üzere üç unsurdan (Aristoteles, 2022b, 1358a36-1358b7) ve “akıl yürütme”, “konuşmacının karakteri” ve “dinleyicinin duygu durumu” olmak üzere bunlarla doğrudan ilişkili üç farklı ikna tarzından oluştuğunu ifade etmiştik. Bu üç unsur retorik sanatının işleyişinde eşit oranlı etkiye sahip görünseler de aslında “dinleyici” diğer unsurlardan daha etkilidir. İster bir kişi isterse kitle olsun, bir konuşmanın ikna edici olup olmamasına karar verenin en nihayetinde dinleyici olması onu bu konuda adeta bir hakem veya yargıç konumuna yükseltmektedir. Bir konuşmanın konusunun, amacının ve retorik türünün daha başlangıçtan dinleyicinin algısına, ilgisine ve yeterliliğine göre belirlenmesi bu oransal etki fazlalığının temel gerekçesidir (Aristoteles, 2022b, 1391b8-1391b21, 1358a36-1358b7).

Aristoteles “belirli dinleyici”, “yaygın dinleyici” ve “ideal dinleyici” şeklinde bazı ifadeler kullanmak suretiyle dinleyicinin kim ya da kimler olabileceğine ilişkin bazı ipuçları sunmaktadır. Elbette bu ipuçları bir siyasal retorikçinin dinleyiciyi sadece belirli bir kişi, sınıf veya grup olarak belirlemesini değil aynı zamanda onun hakkında bilgi sahibi olmasını da olanaklı kılmaktadır. Söz gelimi, bir siyasal retorikçi övgü konuşması yapmak istiyor ise dinleyiciye, hakkında konuştuğu konunun kendilerinin değer verdiği şeylerle ilişkili olduğunu ya da bir konu hakkında değil de bir kişi hakkında konuşuyor ise bu kişinin kendilerinin değer verdiği şeylere zaten sahip olduğunu düşündürmesi gerekmektedir. Bu temel gereksinimin karşılandığı yani dinleyicinin değer verdiği şeylerin dikkate alındığı durumda konuşmanın bir “belirli dinleyici”ye örneğin bir Atinalıya veya Atinalılara ya da Spartalılara, İskitlere veya filozoflara yapıyor olmasının pek bir önemi yoktur. Bir Atinalının önünde veya Atina’da Atinalıları övmenin kolay iken bir



Spartalının önünde veya Sparta'da Atinalıları övmenin zorluğu dinleyicinin değer verdiği şeylerin dikkate alınıp alınmamasından kaynaklanan bir zorluktur (Aristoteles, 2022b, 1367b7-1367b11, 1415b32-1416a3; Kundakçı, 2020, ss. 57-58; Plato, 1997a, 236a).

Bir siyasal retorikçi şayet “yaygın dinleyici”ye yani belirli bir toplumdaki genel dinleyici kitlesine hitap ediyor ise muhataplarını ikna edebilmek için konuşmasında herkes tarafından bilinen kavramları kullanmalıdır (Aristoteles, 2022b, 1355a22-1355b7). O bazen dinleyicinin zihninde önyargı oluşturabilmek bazen ise kendisi hakkındaki ön yargıları ve kuşkuları ortadan kaldırabilmek için konuşmasına giriş cümleleri ile başlamaktadır. Aristoteles açısından, “‘Şu noktaya dikkat etmenizi istiyorum.’, çünkü ‘Bu benim kadar sizi de ilgilendiriyor.’” şeklindeki bu ifadeler “ideal dinleyici”den ziyade halihazırda konuşmacının karşısında bulunan dinleyiciye yönelik söylemlerdir. Genellikle, davası veya durumu zayıf olan ya da zayıf görünen siyasal retorikçiler konuşmalarına bu türden giriş cümleleri ile başlamaktadırlar. Çünkü bu durumdaki bir konuşmacı dinleyiciyi gerçek olgulardan ziyade farklı şeylere yöneltmeyi amaçlamaktadır. Bu durum, kölelerin kendilerine yöneltilen soruları doğrudan cevaplamak yerine uzun mukaddimelerle dolaylı olarak yanıtlayıp konuyu değiştirmeye çalışmalarına benzetilmektedir (Aristoteles, 2022b, 1415a38-1415b31; Fârâbî, 2019, s. 81).

Aristoteles’in “belirli dinleyici”, “yaygın dinleyici” ve “ideal dinleyici” ile kastettiği şeyin kim ya da kimler olduğu bugün hala tartışılmaktadır (Clayton, 2004, ss. 183-203). Ancak ne bu konudaki tartışmalara ne de bu tartışmalardan çıkan alternatif yorumlara odaklanmak bu araştırmanın kapsamına girmektedir. Şu an için, dinleyicinin üyesi olduğu “sınıf”ı bilmenin ve bu sınıfa özgü “eğilim”leri göz önünde bulundurmanın gerekliliğine dikkat çekmek yeterli görünmektedir. Şöyle ki her bir insan doğruluğu ve yanlışlığı kendisine uygun gördüğü şekliyle ve üyesi bulunduğu sınıfın eğilim tipine göre benimsemeye meyillidir. Aristoteles’in bu bağlamdaki ifadelerinden hareketle “sınıf”ın çocuk, olgun ve yaşlı arasında olduğu gibi yaş farklılıklarına; erkek ve kadın arasında olduğu gibi cinsiyet farklılıklarına; Atinalı ve Spartalı arasında olduğu gibi uyruk [ya da ikamet] farklılıklarına; cahil ve eğitilmiş kimseler arasında olduğu gibi tahsil farklılıklarına göre belirlenen birer yapı olarak görülmesi mümkündür. “Eğilim”ler ise bir kimsenin karakterini ve yaşam biçimini belirleyen yönelimlerdir. Söz gelimi hem



farklı şeyleri konuşma hem de farklı biçimde konuşma eğilimleri bireylerin eğitilmiş ya da cahil kimseler olarak görünmelerine neden olmaktadır. Bu bakımdan, bir siyasal retorikçinin belirli bir sınıfın eğilimlerine ilişkin pek çok kelime kullanmak suretiyle dinleyicinin zihninde olumlu bir karakter izlenimi oluşturması olanaklıdır.

Bir siyasal retorikçinin belirli bir sınıfın eğilimlerini kullanmak suretiyle dinleyiciyi kolaylıkla ikna etmesi ya da istismar etmesi mümkündür. Bazı konuşmacıların konuşma esnasında sık sık “Bunu kim bilmez ki!” veya “Zaten bu herkesin bildiği bir şeydir.” diyerek kendilerini dinleyiciye onaylatmaları bu durumun yaygın bir örneğidir. Çünkü böyle bir ifadeye maruz kalan dinleyici, herkesin bildiği bir şeyi kendisinin bilmediğini fark edip utanma eğilimi göstermekte ve bu cehaletin neden olduğu utancı gizlemek için de konuşmacıyı onaylama eğilimi göstermektedir (Aristoteles, 2022b, 1408a26-1408a37). Dinleyicinin eğilimlerini dikkate almanın her ne kadar bu türden olumsuz kullanımları olsa da bir konuşmacının dinleyicinin çocuk, olgun veya yaşlı ya da Atinalı veya Spartalı olup olmamasını göz önünde bulundurmaksızın herkesi aynı konuşma ile ikna etmeye çalışmasının ne denli garip bir girişim olacağını tahmin etmek hiç de zor değildir. Bu bakımdan, bir siyasal retorikçi ikna girişiminde başarılı olabilmek için hem dinleyicinin üyesi olduğu sınıfı hem de bu sınıfın kendisine özgü eğilimlerini bilmesi önem arz etmektedir.

Aristoteles açısından, bir siyasal retorikçi ikna maksadında başarılı olmak için konuşmasını dinleyicinin duygu durumuna göre düzenlemelidir. Tabii ki filozofun bu önerisini netleştirebilmek için öncelikle eğilim ve duygu arasındaki kategorik farklılığın belirginleştirilmesi gerekmektedir. Söz gelimi, bir öğrencinin işittiği şeyleri kolaylıkla öğrenme eğilimi ve sınavdan düşük not alma korkusu kategorik olarak farklı şeylerdir. Benzer şekilde, bir öğretmenin tedbirli davranma eğilimi ve yanlış anlaşılma korkusu da kategorik olarak farklı şeylerdir. Elbette eğilim ve duygu farklı şeyler olsalar da onlar arasında etkileşimin olması olanaklıdır. Eğilimin duyguyu azaltması veya artırması ne denli mümkün ise duygunun eğilimi azaltması veya artırması da o denli mümkündür. Örneğin, kolay öğrenme eğilimi sınavdan düşük not alma korkusunu azaltır iken, yanlış anlaşılma korkusu tedbirli olma eğilimini artırmaktadır. Yoğun deneyimlenen bir mutluluk duyusunun tedbirli davranma eğilimini neredeyse ortadan kaldırması ya da



aşırı tedbirli davranma eğiliminin mutluluk duygusuna neredeyse tamamen ket vurması bu durumun yaygın ve bilindik olgularıdır.

İkna girişiminde başarılı olabilmek için konuşmasını dinleyicinin duygu durumuna göre düzenlemek isteyen bir siyasal retorikçi öncelikle duyguların neler olduğunu, onlara nelerin neden olduğunu ve onların nasıl harekete geçirildiğini bilmelidir (Aristoteles, 2022b, 1356a22-1356a36; London, 2000, s. 289). Aristoteles açısından, duygular insanları yargılarını değiştirmeye sevk edecek şekilde etkileyen hislerdir (Aristoteles, 2022b, 1378a21-1378a30). Bu noktada korku, öfke ve acıma gibi pek çok duyguyu konu edinmek olanaklı olsa da bunlardan yalnızca birisini söz gelimi korku duygusunu ele almak meseleyi anlaşılır hale getirebilmek için yeterlidir. Korku duygusu bir kötülüğün gerçekleşeceğini düşünmekten kaynaklanan acı veya ızdırıp hissidir. Elbette her kötülük korku uyandırmamaktadır. Aptallığın bir kötülük olarak görülüp de gerekli korkuyu uyandırmaması bu durumun bir göstergesidir. Ayrıca, bir kötülüğün veya tehlikenin çok uzun zaman sonra gerçekleşeceğini düşünmek korkunun azalmasına veya ortadan kalkmasına neden olmaktadır. Herkesin öleceğini bilip de bunun uzun zaman sonra gerçekleşeceğini düşünmesi bu durumun bir göstergesidir. Bu bakımdan, bir kimsenin kendisine yönelik kötülüğün, tehlikenin veya kaybın yakın zamanda gerçekleşeceğini düşünmesi korkuya neden olmaktadır (Aristoteles, 2022b, 1382a21-1382b27; 2022a, 1453b1-1454a15).

Korkunun doğası kadar bu korkunun kimden veya neden kaynaklandığı da önem arz etmektedir (Özdağ, 2023, 494). Şöyle ki insan, kendisini yıkıma uğratacak, tehlikeye atacak ve büyük acılar yaşatacak güce sahip olan kimselerden veya şeylerden korkmaktadır. Bunları yapma gücüne sahip olan hasımlardan veya sınırlı insanlardan korkulmasının nedeni budur. Aynı şekilde sadece kendisine kötülük yapılan değil ayrıca kendisine kötülük yapıldığını düşünen insanlardan da korkulmaktadır, çünkü bu insanlar intikam almak için fırsat kollamaktadırlar. Diğer taraftan, gücün adaletsiz bir kişinin eline geçmesinden korkulmaktadır, çünkü adaletsiz kişiyi kötülük yapmaktan alıkoyan bir şey yoktur. Bu bakımdan, kendisine yönelik büyük bir tehlikenin veya ızdırabın gerçekleşeceğini düşünmesi insanın korkuya kapılmasına neden olmaktadır. Gerçekleşeceği düşünülmeyen bir şeyin korkutması söz konusu değildir (Aristoteles, 2022b, 1382a21-1383a12).



Bir siyasal retorikçi konuşmasını dinleyicinin sadece duygularına hitap edecek şekilde değil aynı zamanda dikkatini de çekecek şekilde düzenlemelidir. Nitekim o sadece kendisinin iyi bir karaktere sahip olduğunu değil ayrıca söylediği şeylerin kendileri için şaşırtıcı, iyi ve önemli olduğunu düşündürmekle de dinleyicinin dikkatini çekmekte ve böylelikle, konuşmasına dinleyicinin güvenini kazanarak başlamaktadır. Aslında bu girişim dinleyicinin zihnini iknaya hazır hale getirmekten başka bir şey değildir (Aristoteles, 2022b, 1377b21-1378a6). Çünkü dinleyici hem iyi duygular beslediği bir kişinin söylediği şeyleri dinlemeye hem de kendisi için şaşırtıcı, iyi ve önemli gördüğü şeyleri onaylamaya hazırdır. Tabii ki kendisinin iyi bir karaktere sahip olduğunu düşündürmüş olsa bile, bir siyasal retorikçinin söylediği şeyleri önemsiz ve sıradan meseleler gibi göstererek dinleyicinin dikkatini dağıtmayı amaçlaması da mümkündür. Üstelik dinleyicinin muhakeme yeteneğindeki zayıflıktan dolayı konudışı şeyleri dinleme eğilimi bu türden bir işleyişi kolaylaştırmaktadır (Aristoteles, 2022b, 1415a38-1415b31). Bazı konuşmacıların komiklik yaparak dinleyicinin dikkatini dağıtmaları bu durumun yaygın bir örneğidir (Aristoteles, 2022b, 1415a25-1415a34).

İster dikkat çekmekle isterse dikkat dağıtmakla işe başlasın, konuşmacı her halükârda dinleyicinin duygularını dikkate almak durumundadır. Bu bakımdan bir siyasal retorikçi dinleyiciyi şayet korkutarak bir şeye ikna etmek istiyor ise, ona büyük bir tehlikeye maruz kalmak üzere olduğunu düşündürmesi hatta bu tehlikenin kendisinden daha güçlü kimseleri bile yıkıma uğrattığını hatırlatması gerekmektedir (Aristoteles, 2022b, 1382a21-1383a12). Ancak, bütün bu açıklamalara rağmen, retorik sanatı, Aristoteles'in yaşadığı dönemdeki düşünürlerin benimsedikleri gibi, sadece duyguları konu edinmekten ve onları harekete geçirmekten ibaret bir işleyiş değildir (Aristoteles, 2022b, 1354a12-1354a31, 1356a2-1356a21). Durum böyle olsaydı, onu demagogik ve sofistik konuşma biçimlerinden ayırt etmek olanaksız olurdu (Çörekçioğlu, 2009, ss. 162-163; Dürüşken, 2001, s. 19). Nitekim Aristoteles'in retorikçi 'konu', 'konuşmacı' ve 'dinleyici' olmak üzere üç unsurdan ve "akıl yürütme", "konuşmacının karakteri" ve "dinleyicinin duygu durumu" olmak üzere [bunlarla doğrudan ilişkili] üç ikna tarzından müteşekkil bütüncül bir sanat olarak yapılandırması bu türden bir parçacı yorumlama biçimine yönelik tarihsel bir meydan okumadır.



Sonuç

Aristoteles retorîği ‘konu’, ‘konuşmacı’ ve ‘dinleyici’ olmak üzere üç unsurdan ve “akıl yürütme”, “konuşmacının karakteri” ve “dinleyicinin duygu durumu” olmak üzere üç ikna tarzından müteşekkil bütüncül bir sanat olarak yapılandırmakta ve onun bazı alt türlerinden bahsetmektedir. Filozof siyasal, hukuksal ve törensel retorik türlerinden bahsetmekle gündelik yaşamın merkezindeki konuların felsefeye ve akıl yürütmeye konu edilebileceğini belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır.

Aristoteles’in yapılandığı haliyle, siyasal retorik akıl yürütme ve kanıt sunma merkezli bir işleştirdir. Bu akıl yürütme ve kanıt merkezlilik siyasal retorîği bireysel çıkardan ziyade kamusal menfaat ve erdem duyarlı bir yapı haline getirmektedir. Diğer taraftan, filozofun siyasal retorîği konu edinirken sadece akıl yürütmenin değil aynı zamanda konuşmacının karakterinin ve dinleyicinin duygu durumunun ikna sürecine etkilerinden de bahsetmesi sadece dönemi itibarıyla özgün bir keşif değil aynı zamanda siyasetin dilinin her dönem benzer bir işleyişe sahip olacağını düşündürten bir ileri görüşlülüktür. Nitekim filozof siyasal retorîği yapılandırırken bir yandan makul ikna girişiminin nasıl olması gerektiğini açıklamakta, bir yandan ise akıl yürütmenin ve kanıt sunmanın mümkün olduğu durumda dinleyiciyi sadece olumlu karakter izlenimi uyandırmakla ve duygularını tahrik etmekle ikna etmeye çalışan kötü niyetli siyasetçilerin manipölasyonlarından nasıl korunulması gerektiğine ilişkin ipuçları sunmaktadır.

Aristoteles’in açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla, kendisine yöneltilen siyasal söylemin akıl yürütme içerip içermediğini tespit edemeyen ve haliyle, kendisine sunulan önerinin sağlam gerekçelerle desteklenip desteklenmediğini sorgulayamayan bir kimse ne makul bir ikna girişiminin nasıl olması gerektiğini ne de kötü niyetli bir siyasetçinin manipölasyonlarından nasıl korunması gerektiğini yeterince kavrayabilmektedir. Hiç şüphesiz, siyasal kararları sadece karakter izlenimlerine ve duygusal reaksiyonlara dayandırmak bu yoksunluğun bir neticesidir. Aristoteles’in yapılandığı haliyle, siyasal retorîğin yapısını ve işleyiş biçimini öğrenmek bu yoksunluğun önemli ölçüde ortadan kaldırılmasına katkı sağlamaktadır.

Bu çalışmada Aristoteles’in siyasal retorîğine ilişkin genel bir çerçeve çizilmiş olsa bile, filozofun retorik sanatına ilişkin tartışmaları [ülkemizdeki] araştırmacılar açısından henüz kaşifini bekleyen bir hazinedir. Bu



hazinenin çıkarılması, işlenmesi ve genç zihinler ile paylaşılması sadece philosophia'nın yani felsefe korkusunun bertaraf edilmesine değil aynı zamanda gerekçelendirme kültürünün gelişmesine de katkı sağlama potansiyeli barındırmaktadır.

Kaynaklar

- Akbay, Y. E. (2021). *Platon ve Aristoteles'te Varlık, Dil ve Düşünce Bağlamında Kavramlar*. Sonçağ.
- Aristoteles. (1998). *Nikomakhos'a Etik*. Ayraç Yayınevi.
- Aristoteles. (2017). *Politika*. Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles. (2019). *Sofistçe Çürütmeler*. Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles. (2021). *Atinalıların Devleti*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Aristoteles. (2022a). *Poetika*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Aristoteles. (2022b). *Retorik*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Aristotle. (1991). Problems. İçinde J. Barnes (Ed.), *The Complete Works of Aristotle* (C. 2). Princeton University Press.
- Bora, M. (2020). Koşmayan Ayakkabılar Hakkında Heideggerci Bir Soruşturma. *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 4(1), 43-55.
- Braet, A. C. (1992). Ethos, Pathos and Logos in Aristotle's Rhetoric: A Re-Examination. *Argumentation*, 6, 307-320.
- Clayton, E. W. (2004). The Audience for Aristotle's Rhetoric. *A Journal of the History of Rhetoric*, 22(2), 183-203.
- Çörekçioğlu, H. (2009). Aristoteles'in Retorik Teorisi: Politik Yaşamı Savunmak. *Felsefe Dünyası*, 2(50), 161-183.
- Dürüşken, Ç. (2001). *Roma'da Rhetorica Eğitimi*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Fârâbî. (2019). *Kitâbu'l-Makûlât ve Kitâbu'l-Hatâbe*. Klasik Yayınları.
- Kennedy, G. A. (1994). *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton University Press.
- Kundakçı, D. (2020). Platon ve Demokrasi. İçinde İ. Serin (Ed.), *Demokrasi Felsefesi* (ss. 27-72). Sosyal Yayınlar.
- London, A. J. (2000). Amenable to Reason: Aristotle's Rhetoric and the Moral Psychology of Practical Ethics. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 10(4), 287-305.



- Molacı, M. (2018). Aristoteles'in Etik Görüşü. *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 2(1), 37-57.
- Özdağ, M. S. (2023). Terörle Mücadele Kanunu Bağlamında İfade Hürriyeti ve Propaganda Kavramları Üzerine Değerlendirmeler. *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 6(2), 491-529.
- Plato. (1997). Menexenus. İçinde J. M. Cooper (Ed.), *Plato Complete Works*. Hackett Publishing Company.
- Platon. (2022). *Gorgias*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Stucki, I., & Sager, F. (2018). Aristotelian Framing: Logos, Ethos, Pathos and The Use of Evidence in Policy Frames. *Policy Sci*, 373-385.
- Yağanak, E. (2020). Hobbes'ta Bir Egemenlik Biçimi Olarak Monarşinin Temellendirilmesi. İçinde İ. Serin (Ed.), *Demokrasi Felsefesi* (ss. 121-156). Sosyal Yayınlar.
- Yeşil, M. (2022a). Toulmin'in Argüman Modeli. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 12(1), 261-296.
- Yeşil, M. (2022b). Toulmin'in Kıyas Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme. *SEFAD*, 48, 295-308.
- Yeşil, M. (2024). *Eleştirel Düşünme ve Akıl Yürütme*. NEU Press.



Öz: Aristoteles'ten önceki düşünürler retorığı dinleyicinin yalnızca duygularını harekete geçirmeye yarayan bir konuşma biçimi olarak görseler de Aristoteles siyasal, hukuksal ve törensel olmak üzere üç farklı retorik türünden bahsetmekte ve bu araştırmada incelediğimiz siyasal retorığı konu, konuşmacı ve dinleyici olmak üzere üç unsurdan ve akıl yürütme, konuşmacının karakteri ve dinleyicinin duygu durumu olmak üzere üç ikna tarzından müteşekkil bir sanat olarak yapılandırmaktadır. Onun yapılandığı haliyle, siyasal retorik akıl yürütme merkezli bir işleyiştir. Bu akıl yürütme merkezlilik siyasal retorığı bireysel çıkardan ziyade kamusal menfaat ve erdem duyarlı bir sanat haline getirmektedir. Biz bu yapılandırmadan sadece bir makul siyasal ikna girişiminin nasıl olması gerektiğine ilişkin değil ayrıca akıl yürütmenin ve kanıt sunmanın mümkün olduğu durumlarda dinleyiciyi yalnızca karakter izlenimleriyle ve duygusal tahriklerle yönlendirmeye çalışan kötü niyetli siyasetçilerin manipölasyonlarından nasıl korunulması gerektiğine ilişkin de önemli ipuçlarının elde edilebileceğini iddia ediyoruz.

Anahtar Kelimeler: Siyasal retorik, akıl yürütme, ikna, duygu, manipölasyon.



İbn-i Sînâ ve Kant'ta Muhayyile Yetisinin Epistemik Fonksiyonu

Epistemic Function of Imagination in Avicenna and Kant

AYKUT KÜÇÜKPARMAK 

Gaziantep Islam Science And Technolog University

Received: 01.05.2024 | Accepted: 23.06.2024

Abstract: Imagination and its functions are one of the important issues that should be emphasized in the context of the processes of obtaining knowledge. In the course of history, one of the names that made significant contributions to the discussions in this context is Avicenna who one of the distinguished figures of the classical period and the other is Kant who the peak name of the modern period. A comparison of the imagination theories of these two thinkers on the one hand will help us better understand the subject and on the other hand it will help us determine to what extent the views of Avicenna and Kant on the subject contain similarities and differences. In this context, the main thesis of the study is that Kant's theory of imagination in terms of its nature and the problems it addresses is significantly different from the Avicenna approach. This basically stems from the fact that, while Kant considers the synthesis function of the faculty of imagination in its relationship with the unity of consciousness as an a priori act that makes experience possible, Avicenna examines the functions of this faculty in the context of explaining the process of abstraction. Depending on this, Kant treats the functions of the imagination as at the level of conscious and as a comprehensive act.

Keywords: Imagination, Kant, Avicenna, synthesis, epistemology.



Giriş

Muhayyile yetisi ve fonksiyonları felsefi düzlemde, günümüzde çağrıştırdığı gerçek olmayan, fantezi ve kurmaca gibi anlamlarından daha öte ve bunlara zıt olarak, gerçeği bilme ve elde etme süreçlerinde belirleyici rol oynayan kökensel bir işleve sahiptir. Bilindiği üzere muhayyile yetisinin epistemik fonksiyonları üzerine yapılan değerlendirmeler Platon ve Aristoteles'e kadar uzanır ve bu bağlamdaki tartışmaların günümüze değin önemli mesafeler katettiği ifade edilebilir. Şüphesiz Aristotelesçi gelenek çizgisinde muhayyile yetisi ve fonksiyonlarına dair açıklamalara en önemli katkıyı sunarak, uzun süre geçerliliğini koruyacak son şeklini veren kişi İbn-i Sînâ'dır (Tiryaki, 2015, s. 8). Gerçekten de İbn-i Sînâ gerek iç duyum yetilerini detaylandırma gerekse de fonksiyonlarını çok çeşitli boyutlarıyla ayrıntılı olarak ortaya koyma noktasında, kendisinden sonra uzun süre aşılamayacak bir iç duyum teorisi ortaya koymuştur.

Öte yandan modern dönemde, muhayyile yetisinin deneyimin imkân koşulu olarak epistemik rolünü ortaya koyarak bu yetiyle ilgili teorilere en dikkate değer katkıyı yapan diğer bir isim ise şüphesiz Kant'tır (Makreel, 1990, s. 9). Kant muhayyile yetisi ve onun sentez fonksiyonunu anlama yetisinin kategorileri ve zaman a priori formuyla ilişkisi içerisinde ele alan bu yaklaşımı ile muhayyile teorisini daha farklı bir boyuta taşıyarak, kendi ifadesiyle felsefenin 'en önemli ve derin' (Kant, 1998, A XVII) araştırma konusu olarak gördüğü bir incelemenin parçası haline getirmiştir.

Bu hususlar göz önüne alındığında, muhayyile yetisine dair önemli tezler öne süren bu iki büyük filozofun konu hakkındaki görüşlerine dair bir anlama ve karşılaştırma çabasının meselenin daha yetkin bir şekilde anlaşılmasına katkı sunacak bir mahiyet arz ettiği ifade edilebilir. Çünkü böyle bir karşılaştırma klasik dönemden modern döneme muhayyile yetisinin epistemik fonksiyonlarına dair anlayışta ne türden bir değişme meydana geldiğini ya da ne ölçüde benzerlikler olduğunu görmemize olanak sağlayacaktır. Bu çerçevede çalışmamızın temel varsayımı Kantçı muhayyile teorisinin zamanla kurulan ilişki üzerinden İbn-i Sînâcı anlayıştan kökensel bir farklılık içerdiği ve buna bağlı olarak bu ikisinin benzer olduğu iddialarının (Back, 2005, s. 102) sorgulanmaya açık olduğu varsayımdır.

Bu değerlendirmeler ışığında çalışmamızın amacı İbn-i Sînâ ve Kantçı muhayyile teorilerini karşılaştırarak Kant'ın önceki dönemlerle ilişkisini,



ne ölçüde etkilendiğini ve hangi noktalardan ayrıştığının ortaya konulması ve bu ikisi arasında kurulan benzerlik iddialarının değerlendirilmesi olarak belirlenebilir.

Bu çerçevede belirtilmesi gereken bir diğer önemli husus da inceleme-mizin muhayyilenin yalnızca epistemik fonksiyonlarıyla sınırlı olacağı meselesidir. Çünkü muhayyile yetisi ve fonksiyonları estetikten ahlaka, onto-lojiden bilgi alanına (Kalin, 2014, s. 23) varıncaya kadar çok geniş bir alanla ilişkili olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede İbn-i Sinâ ve Kant'ın muhayyile teorileri özellikle estetik yargı, sanatsal üretim ve ahlak alanlarıyla da yakından ilgilidir. Ancak biz amaçlarımız doğrultusunda bu hususlara değinmeden yalnızca epistemik fonksiyonlarıyla ilgileneceğiz.

Muhayyilenin Sentez Fonksiyonu

Aristoteles'ten beri süren gelenek içerisinde muhayyile yetisine dair her ne kadar farklı görüşler olsa da, bu yetinin en temelde akıl ile duyu yetileri arasında aracı bir güç olarak fonksiyon icra ettiği ve bu rolünü sentez işlevi üzerinden yerine getirdiği hususu pek değişmeden aynı kalmıştır. İbn-i Sinâ ve Kant'ın muhayyile teorileri de dikkate alındığında, her ne kadar akıl ve duyuların mahiyetine dair anlayışlarında dikkate değer farklılıklar olsa da, bu yetinin duyu yetisinden gelen verileri sentezleyerek akıl/anlama yetisi ile ilişkilendirip bilinir kılma rolünün benzer olduğu görülebilir. Ancak, kanaatimizce bu benzerlik biçimsel bir benzerlik olup çözmeye çalıştığı epistemik problemler açısından Kantçı muhayyile teorisi İbn-i Sinâcı anlayıştan önemli ölçüde farklılaşmaktadır. Bu farklılık en temelde muhayyile yetisinin sentez fonksiyonu ile çözülmeye çalışılan problemlerin mahiyetinde kendini gösterir. Buna göre İbn-i Sinâcı anlayışta muhayyile yetisi ortak duyum (*hiss-i müsterek*) ve hayal ile ilişkisi üzerinden, duyulur tikelin soyutlanarak akledilir hale getirilmesi problemiyle ilgiliyken, Kantçı muhayyile yetisi zamanda meydana gelen izlenimler çoklusunun bir bilinçte nasıl birleşeceği meselesi üzerinden a priori ya da a posteriori türden herhangi bir deneyimin, daha doğru bir ifadeyle herhangi bir bilince sahip olmanın imkânı problemiyle ilgili görünmektedir. Şüphesiz bu farklılığın ortaya konması ve ne ölçüde benzerlikler bulunduğu tespit edilmesi, bu iki düşünürün görüşleri arasında daha detaylı bir karşılaştırmayla belirlenebilir.



Böyle bir karşılaştırma yapılırken öncelikle bazı hususların belirlenerek, karşılaştırmanın nasıl bir zemin ve çerçevede yapıldığının belirlenmesi oldukça yararlı olacaktır. Bu çerçevede ilk olarak dikkate alınması gereken şey, Kant'ın muhayyile yetisine atfettiği fonksiyonların İbn-i Sinâcı anlayışta farklı yetilerle ilişkili olduğu hususudur. Diğer bir ifadeyle Kant'ın tek bir yeti olarak muhayyileye atfettiği çeşitli sentez fonksiyonları İbn-i Sinâcı anlayışta muhayyileden ayrı hayal ve ortak duyu (*hiss-i müsterek*) gibi yetilere atfedilmiştir. Dolayısıyla İbn-i Sinâcı muhayyile teorisi temelinde yapacağımız bu karşılaştırma, sadece ayrı bir yeti olarak muhayyile yetisini değil hayal ve ortak duyumun fonksiyonlarını da dikkate alarak yapılacaktır. Gerçi İbn-i Sinâ'nın bu yetilerle farklı yetileri kast etmediği, aynı yetinin farklı fonksiyonlarını kast ettiği şeklinde yorumlar da mevcuttur (Rahman, 1981, s. 81; Tiryaki, 2015, s. 165-169; Wolfson, 1973, s. 278). Ancak komumuz açısından bakıldığında, bu yorumlar farklı bir netice çıkarmayacaktır. Dolayısıyla Kant'ın muhayyile yetisinin sentez fonksiyonuna dair iddiaları İbn-i Sinâ'nın ortak duyu, hayal ve muhayyile yetisine atfettiği fonksiyonlarla ilişki kurularak ele alınacaktır.

Dikkate alınması gereken diğer bir mesele ise, Kant'ın muhayyile teorisinin *Eleştiri*'nin ikinci basımında uğradığı değişimlerin böyle bir karşılaştırma zemininde ne ima ettiği hususunun belirlenmesidir. Daha açık bir ifadeyle Kant'ın, *Eleştiri*'nin ikinci basımında muhayyilenin sentez fonksiyonuna dair görüşlerinden tamamen vazgeçip geçmediğini belirleyerek, yukarıda işaret edilen türden bir karşılaştırmanın mümkün olup olmadığının belirlenmesidir. Bu çerçevede temel problem kimi yorumcuların Kant'ın Transendental Çıkarımın ikinci basım versiyonunda muhayyile yetisine atfedilen sentez fonksiyonunu anlama yetisine atfederek, birinci baskıdaki teorisinden vazgeçtiği şeklindeki iddialardır (Rundell and Robinson, 1994, s. 139). Buna göre a priori kategorilerin nesnel geçerliliği ya da idrakin imkân koşulu olan bilincin birliği için gerekli olan sentez, anlama yetisinin 'düşünüyorum' tasavvuru altında gerçekleştirdiği sentez olacak ve muhayyilenin bağımsız fonksiyonuna gerek kalmayacaktır. Ancak, bu mesele bağlamında bizim temel alacağımız yaklaşım, her ne kadar ortaya konması çalışmanın sınırlarını aşan ve geniş bir incelemeye bağlı olsa da, Kant'ın Transendental Çıkarımın ikinci versiyonundaki görüşlerinin ilk baskıdaki iddialarıyla tamamen zıt ve onu geçersiz kılan türden görüşler olmadığı



yaklaşımıdır. Diğer bir ifadeyle anlama yetisine atfedilen ‘düşünüyorum’ tasavvur altında kavramın birliğini sağlayan sentez, ilk baskıda muhayyilenin gerçekleştirdiği öne sürülen senteze rağmen ve ondan bağımsız olarak gerçekleşemeyeceğinden, bu ikisi arasında çelişki olmadığı yaklaşımını (Ben-net, 1975, s. 135; Çıvgın, 2014, s. 288; Guyer, 2009, s. 725) esas alacağız.

Tüm bu hususlar dikkate alındığında, İbn-i Sînâ'nın ortak duyu, hayal ve muhayyile yetileri üzerinden ortaya koyduğu soyutlama süreçleriyle, Kant'ın deneyimin imkân koşulu olarak muhayyilenin üçlü sentezi arasında geçerli bir karşılaştırma zemini olduğunu ve buradan hareketle Kantçı iddiaların İbn-i Sînâcı görüşlerle ne ölçüde benzerlik ve farklılıklar içerdiği hususunun belirlenebileceği ifade edilebilir.

Her iki filozofun muhayyile teorisinde öne sürdükleri açıklamaların başlangıç noktası, duyumdan gelen izlenimler çoklusunun birleştirilmesi meselesidir. Diğer bir ifadeyle duyu organları ya da duyu yetisi tarafından temin edilen çeşitli verilerin bir birlik haline getirilerek sentezlenmesi sürecinin açıklanması meselesidir. İbn-i Sînâ bu konuyu ortak duyum ve fonksiyonları çerçevesinde ele alırken, Kant muhayyilenin kavrama sentezi (*synthesis of apprehension*) adını verdiği fonksiyonu içerisinde inceler.

İbn-i Sînâ Aristotelesçi geleneğin doğrudan bir takipçisi olarak, ortak duyuyu dış duyu organlarının getirdiği suretlerin birleşip kendisinde resmolduğu ve algının gerçekleştiği iç duyu organı olarak tanımlar:

“... [Ortak duyu] beş duyudan yansıyan ve onlardan kendisine sevk edilen suretlerin hepsini bizatihi kabul eder.” (İbn-i Sînâ, 2013, s.150)

“... ortak duyu bütün duyulurların kendisine geldiği bir güçtür.” (İbn-i Sînâ, 2021, s.294)

“ [Ortak duyu]... duyuların merkezidir. Ondan çeşitli şubeler oluşur ve duyular onlara götürür. Gerçekte algılayan işte odur.” (İbn-i Sînâ, 2021, s.296)

Burada ortak duyum, farklı duyu organlarının objeden aldığı duyulur formları birleştirerek algılamının gerçekleştiği bir merkez olup, soyutlama sürecinin gerçekleştiği ilk aşama olarak karşımıza çıkar. İbn-i Sînâ böyle bir iç duyu organının var olduğunu göstermek için yaptığı açıklamalarda, ortak duyumun gelen duyu verilerini birleştirme süreciyle ilgili ayrıntıları vererek (İbn-i Sînâ, 2021, s. 294-296), bu yetinin soyutlama fonksiyonunu daha da belirginleştirir. İbn-i Sînâcı bu açıklamalardan çıkarılabilecek en önemli



sonuç, algısal idrakin ortak duyumun birleştirme fonksiyonu ile tam olarak gerçekleşmesidir. Bu değerlendirmeler çerçevesinde dikkat edilmesi gereken en önemli husus, bu algılama sürecinde İbn-i Sînâ'nın birleştirilen duyu verilerinin zamanda oluşuna dair herhangi bir atıfta bulunmamasıdır. Daha açık bir ifadeyle, bu duyu verilerinin ardışık anlarda bulunmasına bağlı olarak, farklı anlardaki duyu verilerinin nasıl birleşerek algılanır hale getirileceği problemine herhangi bir şekilde atıfta bulunmamasıdır. Bu noktada Kant ile İbn-i Sînâ arasındaki farkın anlaşılmasında hayati bir öneme sahiptir.

Buna karşılık Kant'ın kavrama sentezi ve muhayyile yetisinin diğer sentez aktlarıyla ilgili değerlendirmelerinin tamamı, izlenimler çoklusunun ya da duyularla verilen çeşitliliğin zamanda olması meselesiyle ilgili olup, bu durumun neden olduğu problemin üstesinden gelinmesiyle ilgilidir. Kant bu durumu şu şekilde ifade eder:

“Tasavvurlarımız nereden gelirse gelsin, ister dış şeylerin etkisiyle veya iç nedenlerin etkisi olarak, ister a priori kökene sahip olsun ya da tezahür olarak deneysel olsun, zihin durumları olarak onlar iç duyuma aittir ve iç duyuma ait olarak tüm algılarımız iç duyumun formel koşuluna, yani zamana tabidir. Bu nedenle onların her biri zamanda bağlantılanmalı, düzenlenmeli ve ilişkili hale getirilmelidir. Bu genel açıklama takip eden tüm tartışmaların üzerine temellendiği zemin olarak alınmalıdır” (Kant, 2009, A99)

Kant'ın sentez aktıyla ilgili açıklamaların başına yerleştirdiği bu pasajdan açıkça anlaşılacağı üzere, muhayyile yetisinin temel işlevleri izlenimler çoklusunun zamanda ilişkilendirilip düzenlenmesiyle ilgilidir ve bu herhangi bir deneyim ya da bilince sahip olmanın imkân koşulu olarak Transendental Çıkarım bölümünün en temel problemidir. Bu noktada, nereden kaynaklanırsa kaynaklansın her bir algının zamana tabi olmasının nasıl bir problem ortaya çıkardığını ve bunun deneyimin imkân koşulu olmasının ne anlama geldiğinin açıkça ortaya konması gerekli görünmektedir.

Kant'ın anlama yetisi kategorilerinin zorunluluğunu göstermeyi hedeflediği Transendental Çıkarım bölümünün temel tezi; “izlenimler çoklusunun bilinci olarak deneyim ancak kategoriler objektif geçerliliğe sahipse mümkün olur” şeklinde ifade edilebilir (Küçükparmak, 2017, s. 91). Buna göre herhangi bir deneyim ancak onu meydana getiren izlenimler



kümesinin bir bilinçte birleştirilmesiyle mümkün olabilir. Kant bu husus şu şekilde ifade eder: “Şimdi duyumdaki tüm verilere a priori olan bilincin birliği olmaksızın ne bizdeki algı ne de izlenimler arasındaki birlik ve bağlantı ortaya çıkmaz.” (Kant, 2009, A107) Bunun en temel anlamı bir kimsenin herhangi bir deneyim ya da algının bilincinde olmasının, algıyı oluşturan izlenimler çoklusunun aynı ‘ben’e atfedilmesi ya da bir ve aynı bilinçte içermesinin zorunlu olduğudur (Guyer, 2010, s. 123).

Bu noktada şu soruyu sorabiliriz, bütün izlenimlerin zamanda ortaya çıkması izlenimler kümesinin bir ve aynı bilinçte birleştirilmesi bağlamında nasıl bir probleme neden olmaktadır? Bunu anlamak için belli bir süre bir ve aynı şeye baktığımızı farz edelim, bu süre ardışık anlardan oluşur ve biz her bir anda bir duyu izlenimine sahip oluruz. Örneğin t_1 anında A_1 izlenimine, t_2 anında A_2 izlenimine ... t_3 anında A_3 izlenimine sahip olduğumuzu kabul edelim. Ancak görüleceği üzere bu duyu izlenimleri bir birinden farklıdır. İşte izlenimlerin zamanda ortaya çıkmasının ‘bilincin birliği’ için problem olması tam da bu durumla ilgilidir. Yani zamanın ardışık anlarında meydana gelen bu izlenimler bir ve aynı bilinçte nasıl birleştirilecekler? Diğer bir ifadeyle zamanın ardışık anlarında meydana gelen izlenimlerin birbirleriyle ve bir ve aynı bilinçle ilişkileri kurulmazsa deneyimin imkân koşulu olan bilincin birliği sağlanamaz. İşte nereden kaynaklanırsa kaynaklansın izlenimlerin iç duyumun formel koşulu olan zamana tabi olmasıyla ilgili problem budur. Kant’ın bu problemin üstesinden gelmek için sunduğu çözüm ise sentez teorisidir. İşte yukarıda alıntılarladığımız paragraftaki her türden algının zamana tabi olmasının sentezle ilgili tartışmaların zemini olmasının anlamı da tam olarak burada karşımıza çıkar.

Nispeten uzun bu açıklamaların ardından, Kant’ın izlenimler çoklusunun bir bilinçte birleşmesini mümkün kılan sentezin ilk aşaması olarak sunduğu kavrama sentezine daha yakından bakabiliriz. Yukarıda işaret ettiğimiz üzere izlenimler çoklusu olarak her bir algı zamana tabi olarak tezahür ettiğinden, bunların izlenimler çoklusu olarak idrak edilebilmesi ancak birleştirmeye mümkün olabilir. Çünkü biz bir izlenimler çoklusunun, izlenimler çoklusu olarak ancak belirli bir süreçte bilincinde olabiliriz ve bu da ancak belli bir birleştirme etkinliğiyle mümkündür. Kant bu durumu şu şekilde ifade eder:



Her duyum izlenimler çoklusu (*manifold*) içerir. Ancak zihin, zamanı birbirini takip eden izlenimler dizisinde takip etmeseydi, bu izlenimler çoklusu olduğu şekliyle kavranamazdı. Çünkü bir anda içerilen bir şey olarak (as contained in one instant) herhangi bir kavrayış mutlak birlikten başka bir şey olmaz. Şimdi bu izlenimler çoklusunun birlik halinde bir durum olması için (mekânın tasavvurunda olduğu gibi) ilk olarak bu izlenimlerin gözden geçirilmesi (run through) ve bir arada tutulması gerekir. Bu eylemi kavrama sentezi olarak adlandırıyorum. (Kant, 2009, A99)

Bu metindeki “Çünkü bir anda içerilen bir şey olarak herhangi bir kavrayış mutlak birlikten başka bir şey olmaz.” ifadesi, Paton’un da işaret ettiği gibi (Paton, 1936, s. 358), Kant’ın amaçlarını belirsiz kılacak şekilde, sanki yalın bir anda mutlak bir birlik olarak kavrayış mümkünmüş gibi çağrışımında bulunsada, metnin tamamı ve Kantçı hedefler dikkate alındığında tam tersi bir anlama sahiptir (Ewing, 1938, s. 76). Yani tüm algılar bir çokluk içerdiği ve bunun idraki bir süreç içerisinde gerçekleştiğinden dolayı, yalın bir an ve mutlak bir birlik olarak bir kavrayış mümkün olmadığından bu çift katmanlı çokluğun bir ve aynı bilinçte birleştirilmesi, herhangi bir bilince sahip olmanın zorunlu koşuludur. İşte tamda bu anlamda kavrama sentezi bu izlenimler çoklusunun kavranarak birlik haline getirilmesi aktıdır.

Her iki düşünürün duyu yetisinin temin ettiği çeşitli verilerin birlik haline getirilmesiyle ilgili değerlendirmelerine işaret ettikten sonra, ikinci aşamada bu birliğin korunması sürecine geçebiliriz. İbn-i Sînâ ortak duyumda idrak edilen suretlerin hayal ya da musavvire adı verilen bir güç tarafından muhafaza edildiğini ifade eder. Bu iki yetinin konuları bir olsa da, biri o sureti idrak ederken diğeri onu yalnızca muhafaza etmekle farklılaşır. Bu yetiyle ilgili işaret edilmesi gereken en önemli hususlardan bir diğeri bu yetinin duyulur nesnelerle ilgili herhangi bir yargıda bulunamaması, onları sadece muhafaza etmesidir (İbn-i Sînâ, 2021, s. 298; 2014, s. 150). Bu durumun ima ettiği en önemli netice, İbn-i Sînâcı açıklamada duyuusal idrakin hayal yetisinin fonksiyonundan bağımsız olarak gerçekleşebiliyor olmasıdır. Yani, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, ortak duyum ister beş dış duyudan gelsin ister iç duyulardan gelsin, karşılıklı bulunuş ile duyuusal idraki gerçekleştirir. Hayal ise karşılıklı bulunuş bittikten sonra o sureti muhafaza eder. O halde karşılıklı bulunuş gerçekleştiği sürece duyulur idrak hayal yetisinin herhangi bir işlevine ihtiyaç duymadan mümkün olacaktır.



Eğer bu yorumumuz haklıysa, İbn-i Sinâ'ı açıklamada algı idrakinin zamana tabi oluşunun dikkate alınmadığını ve bu bağlamda hayal yetisine herhangi bir fonksiyon atfedilmediğini söyleyebiliriz.

Buna karşılık, Kant elde edilen izlenimler çoklusunun muhafaza edilmesi meselesini muhayyilenin yeniden üretme sentezi adı altında doğrudan zamanla ilişkili olarak ele alır. Burada Kant, muhayyilenin deneysel ve transendental fonksiyonları arasındaki ayrımı işaret ederek, ki bu ayrım iki düşünür arasındaki en önemli farklılıklardan birisidir, bir argüman geliştirir:

“Şimdi en saf a priori duyularımızın bile, izlenimler çoklusunun belirli bir birleşimini, yani kapsamlı bir yeniden üretme sentezini mümkün kılan birleşimini, içermeksizin bize bilgi temin edemeyeceğini gösterdığımızı varsayalım. O zaman muhayyile yetisinin bu sentezi tüm deneyime a priori olan bir temele sahiptir ve a priori prensipler üzerine temellenir ve dolayısıyla biz tüm deneyimin imkan koşulu olan muhayyilenin saf transendental bir sentezini varsaymalıyız (çünkü bu olasılık zorunlu olarak tezahürlerin yeniden üretilebilirliğini varsayar). (Kant, 2009, A102)

Bu pasajda Kant, zamana dair bilincimizin muhayyilenin salt transendental sentezine bağlı olduğundan hareketle, bu transendental sentezin zamanda verilen deneysel izlenimler çoklusunun sentetik birliği için de zorunlu olduğu sonucuna geçen bir argüman sunar. Buna göre bir çizgi ya da bir andan diğerine kadar geçen zamanı düşündüğümüzde bu izlenimleri ancak ardışık olarak kavrayabildiğimizden, her defasında önceki izlenimi, örneğin bir çizginin ilk parçasını, kaybetseydik ve bir sonrakine geçtiğimizde onları yeniden üretmeseydik, o zaman bütün bir çizgi tasavvuruna sahip olamazdık (Kant, 2009, A102). Görüleceği üzere izlenimleri bir ve aynı obje olarak algılamak ancak geçmiş izlenimlerin yeniden üretilmesiyle mümkündür. İşte muhayyilenin yeniden üretme sentezi sayesinde ardışık anlardaki izlenimleri bir bilinçte kavrayabilir ve böylelikle bu izlenimleri bir birlik olarak düşünebiliriz (Wolff, 1963, s. 128). Dolayısıyla Kant'ın duyu verilerinin muhafaza edilmesiyle ilgili muhayyilenin yeniden üretme sentezi, ardışık anlardaki izlenimler çoklusunun bir bilinçte birleştirilmesinin, diğer bir ifadeyle herhangi türden bir deneyimin, imkân koşulu olarak karşımıza çıkar. Burada altı çizilmesi gereken en önemli hususlardan biri, Kant'ın ifade ettiği şekliyle yeniden üretme sentezinin yalnızca çizgi, sayma ya da belli bir sürenin geçmesi gibi ardışıklığı açıkça görülen türden deneyimler için



değil, her türden deneyim için de zorunlu koşul olduğu hususudur. Çünkü yeniden üretme sentezi yalnızca çizgi gibi ardışık noktalardan oluşan bir düşüncenin tasavvuru için değil, aynı zamanda nokta tasavvurunun kendisinin mümkün olması için de zorunludur. Bunun nedeni nokta tasavvurunun da iç duyumun zaman a priori formuna tabi olmasıdır. Dolayısıyla Kant'ın verdiği örnekleri yalnızca konunun anlaşılmasını kolaylaştırıcı örnekler olarak değerlendirmek yerinde olacaktır.

Kanaatimizce bu hususun dikkate alınması, Kant ve İbn-i Sînâ'nın verdiği birbirine benzer gibi görünen örnekler arasındaki farkın anlaşılmasında hayati bir öneme sahiptir. İbn-i Sînâ farklı yerlerde düşen bir yağmur damlasının çizgi halinde görünmesi ya da renkli bir noktanın döndürülünce daire gibi algılanması şeklindeki Kant'ın çizgi örneğine benzer örnekler verir. Öncelikle İbn-i Sînâ bu örnekleri dış duyumdan ayrı olarak ortak duyumun varlığı (İbn-i Sînâ, 2021, s. 298) ya da bir şeyi iki şey olarak görme (İbn-i Sînâ, 2021, 284) gibi fiziksel bazı durumları açıklamak üzere ele alır ve bilincin birliği ile ilgili herhangi bir atıfta bulunmamış görünür. Gerçekten de dış duyu ile ortak duyumun farkını açıklarken sunduğu izaha baktığımızda, İbn-i Sînâ'nın hedefi gerçekte bir nokta ya da damla olan nesnenin nasıl olduğundan farklı olarak ya da gerçekte olmadığı şekliyle çizgi veya daire olarak algılandığını, yani ifade doğru olacaksa bir illüzyonun nasıl gerçekleştiğini ortaya koymaktır. Gerçekte bir tane olan şeyin iki tane görünmesiyle ilgili izahlarında da durum aynıdır ve bu açıklamaları tamamen fiziksel bir zeminde sunar. Bir şeyin iki şey olarak görünmesine dair sunduğu açıklamada bu durum açıkça görülebilir:

“... kesişmenin ötesinde bulunan iç ruhun ileriye ve geriye doğru hareket ederek dalgalanmasıdır. Böylece onun iki zıt yöne doğru olan iki hareketi olur: Birisi ortak duyuya doğru olan, diğeri ise iki sinirin karşılaştığı yere doğru olan harekettir. Dolayısıyla ortak duyuya duyulurun suretini götüren şey silinmeden önce bir kere daha duyulurun sureti ortak duyuya gider. ... bu gibi bir sebepten dolayı iki tarafa da hızlı bir şekilde hareket ettiği görülen bir şey iki gibi görünür. Çünkü onun sureti ortak duyuda silinmeden önce gözün kendisini göreceği bir tarafta, diğeri ise başka bir taraftadır. Böylece o ikisinin idraki iki tarafta birden gerçekleşmiş olur. Ayrıca aynı şekilde renkli bir nokta dairesel bir şeyde dönse dairesel bir çizgi olarak



görüldür. Hızla doğrusal olarak uzatılsa doğrusal bir çizgi olarak görüldür.” (İbn-i Sînâ, 2021, s. 284)

Tüm bu değerlendirmeler dikkate alındığında, iki düşünürün noktanın çizgi olarak algılanmasına dair örnek üzerindeki değerlendirmelerinin ancak biçimsel olarak benzediğini ifade etmek oldukça makul görünmektedir. Zira İbn-i Sînâ bu örnek üzerinden, ifade yerindeyse görsel bir illüzyonun nasıl gerçekleştiğini fiziksel bir zeminde ele alırken, Kant bu örneği deneyimin imkân koşulu olarak, zamanda ardışık izlenimlerin bir bilinçte birleştirilmesinin, ancak muhayyile yetisinin transendental a priori senteziyle mümkün olduğunu göstermek üzere tamamen zihinsel bir düzlemde ele alır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Kantçı açıklamada bu sentez sadece çizgi tasavvuru için değil, noktanın ya da herhangi türden bir deneyimin bilinci için de zorunludur.

Geldiğimiz bu noktada Kant'ın deneyimin imkân koşulu olarak gördüğü sentezin üçüncü veçhesine yani kavramda tanıma sentezine geçebiliriz. Kant kavrama ve yeniden üretme sentezlerinin gerekli olmakla birlikte yeterli olmadığını, bilincin birliğinin sağlanabilmesi için bir de yeniden üretilen izlenimler çöküşünün önceki anlardaki ile bir ve aynı olduğunun tanınmasının da gerektiğini ifade eder:

“Düşündüğümüz şeyin bir an önce düşündüğümüz şeyle aynı olduğunun bilincinde olmaksızın izlenimler serisindeki bütün yeniden üretimler boşuna olacaktır. Çünkü bu izlenim o anki durumumuzda yeni bir izlenim olur. ... ve bu izlenimler kümesi, ancak bilincin ona temin edeceği birlikten yoksun olacağından, asla bir bütün oluşturamaz.” (Kant, 2009, A103)

Kant bu durumu açıklamak için sayı örneğini kullanır. Buna göre beş sayısını düşünebilmek ancak onu oluşturan ardışık birimlerin her an yeniden üretilmesinin yanında, bunların öncekilerle bir ve aynı olduğunun da farkında olunmasıyla mümkün olur. Ancak, Paton'un da işaret ettiği şekliyle, burada Kant'ın asıl işaret ettiği husus beş sayısını düşünebilmek için beş birimin bizim saydığımız birimler olduğunu tanımanın yanı sıra, onu tek bir sayma ediminde bir bütün olarak kavramda tanınmasının da gerekli olduğudur (1936, s. 374). Yani her bir anda öncekileri de kapsayan ve bunların aynılığının tanındığı bir birlik olarak bilincinde olunmanın gerekli olduğudur.



Geldiğimiz bu noktada Kant'ın sentez teorisini şu şekilde özetleyebiliriz. Herhangi bir deneyime sahip olabilmek için zamanın ardışık anlarında ortaya çıkan izlenimler kümesini ilk önce tek bir idea olarak kavramalı, daha sonra bunları yeniden üretmeli ve son olarak da bunların bir ve aynı oluşunun farkında olmalıyım. Bu farkında olma ya da tanıma aktı olmaksızın deneyimin imkân koşulu olan bilincin birliği sağlanamayacaktır. Çünkü bu olmadığında biz herhangi bir anda önümüzde duran boşlukta asılı izlenimler çoklusuna sahip olabiliriz, fakat bunların bir öncekiyle özdeşliğinin bilincine vararak bir birlik oluşturamayız (Paton, 1936, s. 374). Bu değerlendirmelerden açıkça anlaşılacağı üzere, tanıma aktı yeniden üretme ve onun öncekiyle aynı olduğunu hatırlayarak bileştirmeyi ima eder görünmektedir (Makreel, 1990, s. 24).

Tüm bu değerlendirmelerle ilgili işaret edilmesi gereken en önemli hususlardan biri de, bu sentezlerin birbirini takip eden ayrı aşamalar olmadığının akılda tutulmasıdır. Diğer bir ifadeyle bu önce kavrama senteziyle başlayıp yeniden üretme ve tanıma senteziyle biten aşamalar değil, bir ve aynı sentez ediminin üç yönü olarak anlaşılmalıdır (Hartnack, 2001, s. 48). Aksi takdirde bu üçlü sentezinde bir bilinçte bir araya getirilmesi problemi tekrardan gündeme gelir ki, bu zaten sentez teorisinin üstesinden gelmeye çalıştığı problemin kendisidir.

Buna karşılık İbn-i Sînâ'nın muhayyile teorisinde Kantçı tanıma sentezine tekabül eden bir hatırlama ve birleştirme aktının olmadığını ya da tersten İbn-i Sînâcı açıklamalardaki musavvire ve hafızanın fonksiyonu olarak hatırlamanın Kantçı anlamda deneyimi mümkün kılan bir akt olarak ele alınmadığını ifade etmek mümkün görünmektedir. Gerçekten de İbn-i Sînâcı açıklamada musavvire ve hafızanın fonksiyonuna baktığımızda, bunlar deneyimi mümkün kılan a priori koşullar olarak değil, deneyim gerçekleştikten sonra hasıl olan duyulur suret ve duyulur olmayan manaları depolayan ve daha sonra vehim ya da muhayyile yetisinin isteği üzere onları geri çağırın yetiler olarak karşımıza çıkar (İbn-i Sînâ, 2021, s. 300). Dolayısıyla deneyimin imkânı bu hatırlama fonksiyonundan bağımsız olarak, daha önce işaret ettiğimiz üzere, karşılıklı bulunuşa bağlı olduğundan, İbn-i Sînâcı açıklamada hatırlama ve deneyime sahip olma birbirinden ayırt edilebilir fonksiyonlar olarak görünmektedir. Buna bağlı olarak Kantçı sentez teorisindeki hatırlama ve birleştirmeyi içeren tanıma sentezinin İbn-i



Sînâcî açıklamadaki hatırlamadan farklı bir mahiyette olduğu sonucu çıkarılabilir görünmektedir.

İbn-i Sînâcî açıklamada, yukarıda ele aldıklarımızın dışında, diğer bir terkip ve tahlil fonksiyonu vardır ki, bu akt akıl kullandığı zaman müfekkire, hayvani güç ya da vehim kullandığında ise muhayyile olarak adlandırılan yeti tarafından gerçekleştirilir (İbn-i Sînâ, 2021, s. 298). Muhayyile hayal ve hafıza depolarından aldığı suret ve manaları birleştirme, ayrıştırma ya da bunlara benzer ve zıt suretleri sürekli üretme tabiatında olan en işlek iç duyum olarak karşımıza çıkar. İbn-i Sînâ muhayyilenin bu terkip, tahlil ve yeniden üretim etkinliğinin kuşatılamayacak kadar çok tikel sebeplerinin olduğunu ifade etse de, asıl sebebin mana ile suret arasında kurulan duyudaki uyum ve zamansal yakınlık olarak belirler (İbn-i Sînâ, 2021, s. 312; İbn-i Sînâ, 2005, s.198). Şüphesiz İbn-i Sînâ'nın muhayyile yetisine atfettiği fonksiyonlar yalnızca duyulardan kaynaklanan verilerin terkip ve tahliliyle ilgili olmayıp, bunun çok ötesinde aşkın alanla irtibatı üzerinden vahiy, gelecekten haber verme ve ilham gibi durumların açıklanmasını da içine alır. Tahmin edileceği üzere İbn-i Sînâcî açıklamadaki bu hususların Kant'ta herhangi bir karşılığı olmadığından, bu bağlamda bir mukayese zemini yoktur ve iki düşünürün teorileri arasındaki temel farklılık noktalarından bir diğeridir.

Buna karşılık Kant'ın muhayyilenin deneysel sentezi anlamında sunduğu açıklamalar, İbn-i Sînâcî açıklamalara büyük ölçüde paralel görünür. Gerçekten de Kant, özellikle *Antropoloji*'de muhayyilenin duyu verilerine bağlı olarak yaptığı üretme ve birleştirme aktından ayrıntılı olarak bahseder (Kant, 2007, s. 278-279) ve onu bir birinden uzak görülen şeyler arasında bağlantı kurma yetisi olarak ele alır (Kant, 2007, s. 325). *Eleştiri*'de bir kırımızı kurşun (cinnebar) düşüncesine sahip olmanın kırmızılık ile ağırlığın düzenli bir şekilde birleştirilmesiyle ancak mümkün olabileceğini ve düzenli birlikteliği de muhayyilenin gerçekleştirdiğini ifade eder (Kant, 2009, A101). Ancak burada altı çizilmesi gereken husus, Kant'ın İbn-i Sînâcî açıklamalara benzeyen muhayyile yetisine dair bu değerlendirmelerini, yetinin deneysel sentezi olarak değerlendirmesidir. Daha önce işaret ettiğimiz üzere, Kant tüm deneyimin imkân koşulu olarak muhayyilenin transendental sentezini bundan ayırır ve muhayyilenin deneysel sentezinin ancak ona a priori olan transendental sentezi ile mümkün olduğunu belirtir.



Geldiğimiz bu noktada iki filozofun muhayyile teorilerinin birbirinden ayrıldığı temel hususları daha belirgin bir şekilde ortaya koyacak uygun bir zemin olduğu ifade edilebilir. Bu çerçevede iki filozofun muhayyile teorileri arasındaki farklılık bağlamında işaret edilmesi gereken ilk husus şudur: İbn-i Sînâci muhayyile teorisi asıl itibarıyla duyudan akla doğru soyutlama (İbn-i Sînâ, 2021, s. 132) süreciyle ilgili bir açıklama sunmak ve ikinci olarak da feyzen duyuma doğru tenzil sürecini tespit etmekle ilgili bir çabadır. Bu anlayış çerçevesinde izlenimler çoklusunun ardışık anlarda oluşuna bağlı olarak bunların bir bilinçte birleştirilmesi ve dolayısıyla herhangi bir deneyimin imkânı meselesi neredeyse bir problem olarak ele alınmamış görünmektedir.¹ Buna karşılık Kant'ın muhayyile teorisinde bu yetiye atfettiği temel işlev bilincin birliğini sağlayan temel bir sentez olarak, herhangi bir deneyimin imkân koşulu olmasıyla ilgilidir. Gerçekten de Kant, *Eleştirî*'de daha önceki yazılarından farklı olarak, muhayyile yetisini çağrışım yasaları üzerinden tasavvurları oluşturan, toplayan ve geliştiren oluşturucu ve deneysel yönüyle değil, daha çok deneyimi mümkün kılmak için tasavvurlara zorunlu olan birliği sağlayan yeti olarak (Makreel, 1990, s. 25) transendental yönüyle, yani herhangi bir bilinci mümkün kılan a priori koşul olması yönüyle ele alır. Yine Kant bu durumu bir dipnotta, muhayyilenin sentez fonksiyonunun deneyimin zorunlu bir koşulu olduğu hususunun kendinden önce hiç dikkat çekilmeyen bir husus olduğunun altını çizerek ifade eder (Kant, 2009, A120). Sonuç olarak İbn-i Sînâci açıklamada muhayyile yetisi ve onun epistemik fonksiyonları daha çok soyutlama süreçleri ve bunların açıklanmasıyla ilgiliyken, Kantçı epistemolojide tüm izlenimlerin zamanda gerçekleşmesiyle bağlantılı olarak herhangi türden bir deneyimin imkânıyla ilgilidir. Bu husus göz önüne alındığında, iki felsefi sistemde muhayyile yetisinin epistemik işlevinin önemli ölçüde farklı olduğu ifade edilebilir görünmektedir.

¹ Bu çerçevede İbn-i Sînâ'nın talebelerinden Behmenyar'ın onun açıklamalarında fiziksel olan ile akıl arasındaki birliği kurmanın zorluklarına dair dile getirdiği eleştiriler (Tiryaki, 2015, s. 72-73), İbn-i Sînâci açıklamada duyulanın bilincin birliğiyle ilişkisinin kurulma problemine işaret eden bir değerlendirme olarak görülebilir.



İkinci olarak İbn-i Sinâ'da muhayyile yetisi ve fonksiyonları deneysel ve tikelle ilgili olan ve kendisi de fiziksel bir nesnesi, yani beyinde bir yeri bulunan bir organ olarak karşımıza çıkarken, Kant'ta anlama yetisinin bir fonksiyonu olarak (Makreel, 1990, s. 29) en azından bir organı bulunmayan zihinsel bir yeti şeklinde ele alınır. Buna bağlı olarak İbn-i Sinâcı açıklamada muhayyile yetisi ve sentez fonksiyonları fiziksel olanla ilgili ve fiziksel organlarla gerçekleşen bir sentezken, Kant'ta muhayyile yetisinin transendental sentezi tamamen bilincin birliğiyle ilgili zihinsel ve mantıki bir etkinlik olarak (Bennett, 1975, s. 108) karşımıza çıkar. Kanaatimizce bu hususun gözden kaçırılması Kant ile İbn-i Sinâcı teoriler arasındaki önemli farklılıkları ıskalayarak, yüzeysel benzerlikler kurulmasına neden olabilir görünmektedir. Örneğin Back, İbn-i Sinâ'nın büyük bir karenin iki karşıt kenarına bitişik ve birbirine eşit iki karenin tasavvur edilmesine dair misali ile Kant'ın bir evin algılanmasıyla ilgili örneği arasında, ne türden bir benzerlik olduğunu ve hangi yönleriyle benzediğini de açık bir şekilde ifade etmeden, bir benzerlik olduğunu öne sürer (2005, s. 128). Oysa, yukarıda işaret ettiğimiz husus çerçevesinde, dikkatlice ele alındığında ve filozofların bu örneklerle göstermek istediği hususlar göz önünde bulundurulduğunda, bu örneklerin birbirinden oldukça farklı olduğu görülecektir. Gerçekten de İbn-i Sinâ'nın kare örneğine baktığımızda, o bu örnekle birbiriyle tamamen aynı olan fakat bir karenin solunda ve sağında bulunan daha küçük iki kare şeklinde tikel bir sureti idrak etmenin cismani bir organa bağlı olarak mümkün olduğunu göstermek suretiyle, tikelleri maddesinden tamamen soyutlayan fakat maddi ilişkilerden soyutlamaksızın idrak eden hayal yetisinin cismani bir organ olduğunu ispatlamayı hedefler (İbn-i Sinâ, 2021, s. 334).

Buna karşılık Kant'ın sabit bir durum olarak evin deneyimi ile ardışık bir durum olarak nehirde hareket eden gemiye dair örnekleri, tamamen deneyimi mümkün kılan a priori koşulların ortaya konulmasıyla, daha özelden nedensellik kategorisiyle, ilgili olup doğrudan izlenimlerin zamana tabi olmasına bağlı problemi çözmeyi amaçlar. O burada, tüm izlenimlerimiz mutlak bir şekilde ardışık olmasına karşılık, gerçekte ardışık izlenimlerden oluşan bir olay ile sabit bir durum arasındaki ayrımın nasıl mümkün olduğu problemini, ki Beck bunun Kant'tan önce kimsenin dikkat çekmediği bir problem olduğunu öne sürer (1978, s. 134), ele alarak deneyimin ancak



nedensellik kategorisiyle mümkün olduğunu göstermeye çalışır (Küçükparmak, 2017, s. 145-148).

Tüm bu hususları göz önüne aldığımızda, İbn-i Sînâ ve Kant'ın ele aldığımız örnekleri arasında benzerlik olmadığı, aksine mahiyetleri ve ele aldıkları problemler açısından kökensel olarak farklılaştıklarını ifade etmek oldukça makul görünmektedir. Çünkü İbn-i Sînâ, kare örneği üzerinden tikel bir suretin ancak cismani bir organla idrak edilebileceğini göstermeye yönelik fiziksel bir düzlemde bir tartışma yaparken, Kant ev örneğiyle mutlak surette ardışık olan izlenimlerden hareketle 'olay' ile sabit bir durum arasındaki farkın nasıl mümkün olduğu epistemik problemini tamamen binliç düzleminde ele alır.

İki filozofun muhayyile teorileri arasındaki temel farklılıklardan sonuncusu da kapsamla ilgili olarak tespit edilebilir. Daha açık bir şekilde ifade etmek istersek, öncelikle İbn-i Sînâcı muhayyile teorisinde yetinin fonksiyonları, daha önce işaret ettiğimiz üzere, dış duyumun nesneleri ve onlardan türetilmiş suretlerle sınırlı gibi görünmektedir, hatta duyu ötesi alan olan akıllar aleminden aldığı manalarla ilişkisinde dahi, muhayyile onları tikel duyulur suretinde idrak eder (Durusoy, 1993, s. 134). Dolayısıyla muhayyile ve sentez fonksiyonu yalnızca duyulur tikellerle ilgili bir rol oynar. Buna karşılık Kantçı teoride muhayyilenin sentez fonksiyonu yalnızca duyulur nesnelerin deneyimi için değil, aynı zamanda deneyimin imkan koşulu olan zaman-mekân a priori formlarının tasavvur edilebilmesi için de zorunlu bir koşuldur (Kant, 2009, s. A100). Dolayısıyla sentez aktı yalnızca deneysel tasavvurların bilincinde olmayı değil, deneyimi mümkün kılan a priori tasavvurların da bilincinde olmayı kapsayan bir edim olarak karşımıza çıkar.

Sonuç

İbn-i Sînâ ve Kant'ın muhayyile teorilerine dair tüm bu değerlendirmeler dikkate alındığında ulaşılabilecek en önemli sonuçlardan biri; bu iki teorinin mahiyetleri itibarıyla kökensel farklılıklar bulundurduğu hususudur. Bunun en temel nedeni Kant'ın muhayyile yetisinin sentez fonksiyonunu, deneyimi mümkün kılan a priori bir akt olarak bilincin birliğiyle ilişkisi içerisinde ele almasına karşın, İbn-i Sînâ'nın bu yetinin fonksiyonlarını duyulur nesneden akledilir tasavvura giden soyutlama sürecini açıklama



bağlamında incelemesidir. Buna bağlı olarak Kantçı açıklamalar bu sentezi bilinç düzeyinde anlama yetisine ait bir zeminde inceler. Oysa İbn-i Sînâcı açıklamalar konuyu duyulur nesnelerle ilişkisi temelinde fiziksel bir mesele olarak ele alır. Yine bunlara bağlı olarak Kant bu sentez aktını a priori ve deneyime ait her türden tasavvuru mümkün kılan kuşatıcı ve kökensel bir akt olarak ele alırken, İbn-i Sînâcı açıklamada yalnızca duyulur tikeller için gerekli bir akt olarak ele almış görünür.

Şüphesiz Kant'ın muhayyile teorisi ve bu çerçevede sunduğu açıklamalar İbn-i Sînâ'nın da dahil olduğu Aristotelesçi gelenekteki açıklamalarla ilişkilidir ve bu zemine dayanır. Ancak Kant bu sentezi deneyimin imkân koşulu olan a priori bir akt olarak ele almakla, bu gelenekten önemli ölçüde farklı bir pozisyonda konumlanmaktadır.

Kaynaklar

- Back, A. (2005). Imagination in Avicenna and Kant. *Topicos*, 29, 101-130.
- Beck, L. W. (1978). *Essays on Kant and Hume*. Yale University Press.
- Bennett, J. (1975). *Kant's Analytic*. Cambridge University Press.
- Çıvgın, A. *Descartes, Hume ve Kant Örnekleri Üzerinden Bilginin Tesisinde Hayal Gücünün İşlevi: Bir Eleştiri Denemesi* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Uludağ Üniversitesi.
- Durusoy, A. (1993). *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İFAV Yayınları.
- Ewing, A. C. (1938). *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*. The University of Chicago Press.
- Guyer, P. (2009). Editorial Notes. *Critique of Pure Reason*. (Paul G. And Allen W, Çev.). Cambridge University Press.
- Guyer, P. (2010). The Deduction of the Categories: The Metaphysical and Transcendental Deductions. Paul G. (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason* içinde (s. 118-150). Cambridge University Press.
- Hartnack, J. (2001). *Kant's Theory of Knowledge An Introduction to the Critique of Pure Reason*. Hackett Publishing Company.
- İbn-i Sînâ. (2005). *İşaretler ve Tenbihler*. (Ali D. & Muhittin M. & Ekrem D. Çev.). Litera Yayıncılık.



- İbn-i Sînâ. (2014). *En-Necat Felsefenin Temel Konuları*. (Kübra Ş. Çev.). Kabalcı Yayınları.
- İbn-i Sînâ. (2021). *Kitâbü’ş-Şifa: Nefs*. (Mehmet Z. T. Çev.). Türkiye Bilimler Akademisi.
- Kalın, İ. (2014). *Akıl ve Erdem*. Küre Yayınları.
- Kant, I. (1996). *Critique of Pure Reason*. (Werner S. P. Çev.). Hackett Publishing.
- Kant, I. (2007). *Antropology, History and Education*. (Mary G. Çev.). Günter, Z. and Robert B. L. (Ed). Cambridge University Press.
- Kant, I. (2009). *Critique of Pure Reason*. (Paul G. And Allen W. Çev.). Cambridge University Press.
- Küçükparmak, A. (2017). *Kant’a Göre Bilgi ve Metafiziğin İmkânı*. İz Yayıncılık.
- Makreel, R. A. (1990). *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgement*. The University of Chicago Press.
- Rahman, F. (1981). *Avicenna’s Psychology*. Oxford University Press.
- Rundell, J. and Robinson, G. (1994). *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek*. (Ertuğrul, B. Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Paton, H. J. (1936). *Kant’s Metaphysic of Experience Volume I*. Unwin Ltd.
- Tiryaki, M. Z. (2015). *İbn-i Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vahim* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Wolfson, H. A. (1973). The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts. Isadore, T. And George, W. (Ed.), *Studies in The History of Philosophy and Religion* içinde (s.69-133). Harvard University Press.



Öz: Muhayyile yetisi ve fonksiyonları bilgiyi elde etme süreçleri bağlamında üzerinde durulması gereken önemli hususlardan biridir. Tarihi seyir içerisinde, bu bağlamda yapılan tartışmalara önemli katkılarda bulunan isimlerden biri klasik dönemin seçkin simalarından İbn-i Sînâ iken, diğeri ise modern dönemin zirve ismi Kant'tır. Bu iki düşünürün muhayyile teorilerine dair bir karşılaştırma, bir taraftan konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacakken diğer taraftan da İbn-i Sînâ ve Kant'ın konu bağlamındaki görüşlerinin ne ölçüde benzerlik ve farklılıklar içerdiğini belirlememize yardımcı olacaktır. Bu çerçevede çalışmanın temel tezi, Kant'ın muhayyile teorisinin mahiyeti ve ele aldığı problemler açısından, İbn-i Sînâci yaklaşımdan önemli ölçüde farklı olduğudur. Bu en temelde, Kant'ın muhayyile yetisinin sentez fonksiyonunu, deneyimi mümkün kılan a priori bir akt olarak bilincin birliğiyle ilişkisi içerisinde ele almasına karşın, İbn-i Sînâ'nın bu yetinin fonksiyonlarını soyutlama sürecini açıklama bağlamında incelemesinden kaynaklanır. Buna bağlı olarak Kant, muhayyile yetisinin fonksiyonlarını bilinç düzeyinde ve kapsamlı bir akt olarak ele alır.

Anahtar Kelimeler: Muhayyile, Kant, İbn-i Sînâ, sentez, epistemoloji.





Cognitivist Presumptions of Moral Realism in Justification of Moral Truths

Ahlaki Doğruların Doğrulanmasında Ahlaki Gerçekçiliğin Barındırdığı Bilişselci Önkabuller

AYŞE USLU 

Düzce University

Received: 17.04.2024 | Accepted: 11.06.2024

Abstract: This study critically examines the foundational principles of impartiality and value independence advocated by moral realist epistemologies in the pursuit of objectivity. Central to moral realists is the cognitivist presupposition necessitating a clear distinction between cognitive and emotional components inherent in moral judgments. The investigation focuses on the cognitive-emotional dichotomy underlying the moral realist perspectives of David Enoch and Thomas Nagel. The research findings unveil that the interplay between cognition and emotion, as evidenced by experimental data, poses a formidable challenge to the traditional understanding of impartiality and value independence. The article's initial section delves into the ontological nature of moral judgments, followed by an exploration of the cognitive assumptions shaping Nagel and Enoch's conceptualizations of objectivity. The final section elucidates the cognitive-emotional interdependence that disrupts the conditions of impartiality and value independence, conventionally posited as prerequisites for objectivity.

Keywords: Objectivity, moral realism, cognitivism, moral truth, impartiality, emotion.



Introduction

The question of the possibility of ethical knowledge refers to the philosophical search for a criterion by which a justification of morality can be formulated. One of the oldest ideas of this criterion within the traditions of philosophy is to assert rationality as the basis for the universalizability of action motives. In rationalist approaches, acting ethically is meaningful only because it is universalizable on the basis of rationality. Plato, as a rationalist, was a moral realist who advocated the idea that objective moral truths exist independently from the mind and subjective points of view. There is no room for desires and emotions in the platonic understanding of ethical choices because of their lack of universalizability. The tradition of excluding subjective feelings from the plain of ethical judgements achieve its most abstract form in Kantian formalism in respect of "categorical imperative" (Immanuel Kant, 1997, 4:421). Kant reminds us that the imperative here is not a hypothetical one that serves to satisfy desires, interests, and personal choices to be determined by given circumstances, and even the consequences of an action, all of which do not serve the universalizability principle of rationality. Here, rationality is defined as being isolated from contingent facts about an agent (Kant, 1997, 4:421)

The formal structure of reason becomes the basis of universalizability, derived from a non-empirical form of practical reason that all rational agents share. Kant and Plato shared the idea that the universalizable character of reasoning is associated with impartiality. They differ in their view of the ontological status of universalizable truths in the sense that the former places it in the universal structure of the mind, while the latter places it independently of subjects and objects. However, both agree in moral cognitivism within moral realism that the objectivity of morality rests on the rationality of which moral requirements cannot be rejected by any rational agent.

Contemporary moral realism is the view that moral claims can have truth value with respect to reporting objective facts. The truth claim of moral judgements is thought to be derived from the business of reporting facts rather than being motivated by subjects' desires and emotions, which might refer to taking a position for and against certain states of affairs. In this sense, moral realism is compatible with ethical cognitivism, which



asserts that moral claims are ordinary beliefs or cognitive states apt for truth values. In moral realism, moral knowledge is considered descriptive or propositional, and moral objectivity is possible either by relying on the correspondence theory of truth or the coherence of truth. In any case, presuppositions of moral realism have been accused to give rise to the birth of a platonic realm of norms because of rejecting Hume's Law, which prohibits inferring 'ought to' from 'is' (Hume, 1739, p.335).

Moral objectivity has been challenged by the antirealism of non-cognitivist approaches, which advocate the idea that moral sentences cannot be truth-apt, either because they are based on emotions and desires or because they are prescriptive rather than descriptive sentences (Blackburn, 1984; Gibbard, 1990; Hare, 1952, 1963; Stevenson, 1944). In both cases, since moral claims are derived from the subjective realm and are dependent on an emotion or norm, they cannot meet the conditions of objective truth.

The debate between moral cognitivism and non-cognitivism focuses on two lines of argument: the metaphysics of being counted as fact-dependent and forms of language. When moral sentences are considered by their linguistic form, cognitive and normative sentences are distinguished again in two different domains of relation to states of affairs; the former is accepted as fact-dependent and truth-apt, while the latter is fact-independent and not truth-apt. The main argument between moral cognitivists and non-cognitivists can be concisely stated as whether normative statements function similarly to cognitive ones in conveying information. In both cases, moral knowledge is questioned as a matter of dependence on the factual world by appealing to impartial objectivity. This raises the question of whether including practical demands arising from desires, emotions, values, judgments, and practices as the basis of normativity or not, because if these aspects of moral claims are counted as components of moral judgements, then how will it be possible to claim impartial objectivity of moral claims? There is a conflict between realist and non-realist arguments on the nature of moral claims regarding how the practical requirements of normativity will be counted as cognitive or rational propositions that are truth-apt, which meet the requirement of impartiality of objectivity.



To pave the way for justifying the truth of moral claims, moral realism includes moral claims into cognitive or rational realms, while moral anti-realism excludes them, though their justification of their views is based on the same assumption. The underlying presumption behind these two directions in moral epistemology is that objectivity can only be sustained by the principles of impartiality, for which only cognition or rationality can be ground.

It is clear that moral non-realists associate moral judgments with practical needs arising from desires, emotions, values, and situational practices, which is why they do not view moral statements as cognitive in nature. Thus, Moral non-realists take advantage of not justifying their argument that moral claims are not truth-apt because they already reject the objectivity of moral sentences and any ontology of moral sentences. Similarly, even if error theorists confirm a moral ontology, they reject the truth claim of moral sentences, so they are also free from proving the claim for the objectivity of moral claims (Mackie, 1977). However, moral realism faces the challenge of providing a moral ontology that accommodates normativity within the debates on objectivity. In this case, they first face the challenge of showing that moral claims are truth-apt. Second, how do standard definitions of objectivity accommodate normativity so that moral claims can also meet the requirements of impartiality within objectivity? It is crucial to examine how moral realists, who believe that moral statements are considered to be cognitive and truth-based, determine what it means to be cognitive in relation to the practical demands of an action's motivation. Considering that moral realist approaches favor the impartiality of normative sentences to meet the requirements of objectivity, they should render adequately presumed impartiality of normative sentences with respect to the practical demands of perspectival engagements of moral agents.

In order to clarify how moral realism account for impartiality of normative sentences with respect to the practical demands of perspectival engagements of moral agents, this article focuses on the realist argument of moral truths by investigating the objectivity claim of moral knowledge with respect to the metaphysical presumptions behind the ontology of moral claims and the definitions of objectivity in their moral epistemology. For



this aim, David Enoch's and Thomas Nagel's moral realisms will be examined as they represent two different views on the ontology of moral claims, which eventually share the same conclusion that confirms the objectivity of normativity. There are various types of moral realism and non-realism with respect to their positions on how moral claims are cognitive sentences that are truth-apt. I selected David Enoch's (2007) "Robust Realism" for the reason that it pushes limits of realism to the edges and claims for the existence of "irreducible non-naturalist normative truths" whereas Thomas Nagel's (1997) version of realism remains stick to naturalist reasons behind the claim for realism of normative truths. Examining these two versions of moral realism can show us how the objectivity of moral truths is possible from the different perspectives of strong moral realism on the one hand and a relatively weaker one with a naturalist rationale behind it.

The Ontology of Moral Claims in Moral Realism

The heart of the moral realism debate centers on whether moral sentences express beliefs or desires as motivational states of approval. Non-cognitivists argue that moral claims are grounded in motivation, distinct from cognitive sentences (Ayer, 1946). The conflict between cognitivists and non-cognitivists hinges on the dichotomy of motivationally inert cognitive states and emotions as the motivating force behind moral sentences, operating independently. Non-cognitivists, favoring Moore's (1903) "Open Question Argument" argue that moral sentences are not references to natural properties due to their inherent connection to motivational forces, implying the reporting of non-natural facts. Hume's sentiment-based claim is reinforced by Moore's argument, distinguishing moral statements from natural properties by highlighting their lack of empirical justification. Russell extends this view, contending that moral values cannot be independently existing properties, rejecting their objectivity (Russell, 1935, p.229). He asserts that moral values cannot be objective because it is not possible to prove the objective existence of "intrinsic value" such as being good so they cannot be truth-apt.

Stevenson's non-cognitivist theory clarified this categorization and divide moral judgments into "descriptive" and "emotive" components, stating that moral sentences express emotions rather than beliefs about the factual world (Stevenson, 1944, p.33).



Hare expands Stevenson's classification, differentiating between descriptive and prescriptive language (Hare, 1952, p.14). He argues that moral sentences do not convey factual statements because they are prescriptive. This emotivist non-cognitivist perspective, although describing morality in emotive terms, is cognitivist in formulating the dichotomy between descriptive and emotive aspects of language, which is basically related to the dichotomy of facts and values in Humean terms. Hare replaces Hume's distinction between sentiment as the motivational force behind moral actions and reason with the distinction between descriptive and prescriptive forms of language.

Non-cognitivists assert that the function of moral sentences is to guide actions, rooted in expressing desires, emotions, or prescriptions, not beliefs, as beliefs are deemed insufficient to motivate action. Non-cognitivists assert that the function of moral sentences is to guide actions, rooted in expressing desires, emotions, or prescriptions, not beliefs, as beliefs are deemed insufficient to motivate action. Non-cognitivists take an internalist stance, viewing the source of moral claims as motivational forces, while cognitivist realists are externalists, maintaining that moral language expresses beliefs. However, both approaches agree on dichotomies between sentiment and reason, or description and prescription.

Enoch's Robust Realism and Nagel's naturalist moral realism are two instances of externalist moral theories, which maintain the distinctions between emotions and cognition, facts, and values differently from non-cognitivists by positing moral sentences as beliefs that are separate from the emotive factors.

Enoch understands moral truths as response-independent truths which are perfectly universal and objective, and also not reducible to natural truths (Enoch, 2010, p.148). Response-independence here means that moral truths are independent of us, "our motivations, our responses, and our social practices" (Enoch, 2010, p.415). For example, the sentence "genocide is wrong" is an assertion which is not constructed or dependent on individual beliefs, feelings, or cultural norms. In this sense, moral truths are categorical in their nature since they are not contingent on empirical observations or subjective inclinations, so they can be objectively true, such as mathematical or logical truths. Thus, for Enoch, the objectivity of moral



truths is independent of subjective or contingent perspectives and context. He asserted that we discover moral truths rather than create or construct them (Enoch, 2007, p.21). Moral truths exist in a way similar to how scientific or mathematical truths exist, as moral sentences are cognitive beliefs that are not different from any other beliefs subjected to epistemological surveys. This is why they are subjected to the same conditions to justify their truth as other beliefs. Enoch explores how moral facts could exist and asserts that realism about moral beliefs meets all requirements of scientific realism because moral facts play an explanatory role, just as electrons and numbers have a role in the best explanation of respectable explanandum (Enoch, 2007, p. 25). For him, irreducible normative truths were not explanatorily redundant. By contrast, they are deliberately indispensable in the sense that they are indispensable for deliberating and deciding what to do (Enoch, 2007, p. 22). Thus, deliberative indispensability is a way of justifying belief in normative facts in a similar way as the explanatory indispensability of theoretical entities such as electrons justifies belief in electrons. The important part of this explanation of moral truths for the purpose of this article is that, even if we think of desires rather than beliefs to motivate deliberation in normative truths, he asserts that there would still be a need for committing oneself to a normative truth to make the desired action sense to perform. The part of the belief that makes sense is the normative truth itself, not desire as a motivational force. Therefore, Enoch frees the truth conditions of moral beliefs from being dependent on the practical demands of normative decisions such as desires. He defends his idea against all the rival theories that normative truths are based on “a sense in which all normativity is grounded in the attitudes she just happens to find herself with” (Enoch, 2007, p.44). For the truth condition of moral sentences, the sense and other states of mind are separated. What Enoch meant by sense is a belief and beliefs have their own reality.

Enoch follows the way of justifying the truth claim of moral sentences by showing that they pass the test of being justified, reliable, and counted as knowledge as any other belief to be issued in epistemological surveys. Epistemic justification, reliability, and knowledge generally apply to the case of normative beliefs, regardless of various types of epistemic positions;



thus, any epistemological challenge regarding the justification or reliability of knowledge is welcomed under the general banner of realism (Enoch, 2010, p.417). The epistemological explanandum of a robust realist form of normativity is based on the assumed correlation between moral truth and moral judgment. From a realist view of normativity, it is not one's normative judgements that cause normative truths, but normative truths themselves. Therefore, moral knowledge is conceived purely in Platonic form for Robust Realism. Enoch emphasizes that it is the only way of defending the justification of moral truths to assert the realism of normative truths in the same way that scientific realism does for law-like scientific truths. For instance, the naturalist version of realism can face and, in principle, explain the correlation between normative truths and beliefs. However, Enoch emphasizes on the fact that "there is no general reason to suspect that a naturalist realist cannot come up with such an explanation, whereas there does seem to be such a reason in the case of the robust realist" (Enoch, 2010, p.422).

Thomas Nagel's version of realism is a naturalist one, to the extent that moral truths have a basis in the natural world, though their objectivity extends beyond empirical explanations. Human nature, evolution, and social interactions contribute to the emergence of moral values and norms; however, moral truths are irreducible to the empirical reasons that motivate them (Nagel, 1997, p.17). For Enoch, deliberative indispensability is based on a belief, whereas for Nagel, it is the rationality itself that gives the truth about reasons for action that is independent of interests and attitudes. There is no independent reality for moral theory, as is the case for physical theory; however, moral truths are universal and objective because of the nature of moral reasoning that grounds in universal reason both theoretical and practical. Nagel's general view of mind sets his understanding of morality, which recognizes the irreducible and independent character of both the mind and external reality. Thus, he places the objectivity of moral truths within the independent nature of the mind as the universal ground of rationality. Mental states cannot be reduced to physical states; it should be noted here that Nagel presents a tendency toward property dualism in his view of mind, which is almost in a Cartesian way (Nagel, 1997, p.138). He is also a naturalist, but his assertion of autonomy of reason as a



character of mind that is irreducible to any physical property is Cartesian, in the sense that the human mind has the capacity of logic and grasping the objective laws of the universe.

Nagel is not moral realist in Platonic terms but his emphasis on “autonomy of reason”, which is the basis of his moral theory, can be regarded as adhering to the Kantian as well as Cartesian form. Practical reason has the property of “universality”, which involves certain reasons for actions. These reasons are not akin to discoverable chemical elements but are irreducibly normative truths about individuals, and realism asserts that their truth is independent of our belief (Nagel, 2021, p.83).

Moral knowledge is only possible with impartial objectivity, which means eliminating subjective perspectives and values. Nagel posits the idea of agent-neutral reasons for actions, but he subsequently incorporates agent-relative reasons for actions in his later works. Nonetheless, his definition of general reason mandates the principle of universality. General reasoning is defined in this formula: “every reason can be expressed by a predicate R, such that for all persons p and events A, if R is true of A, then p has prima facie reason to promote A” (Nagel, 1970, p.90). All universal reasons and principles, which refer to predicate R, do not contain agent variables. What is important here is that Nagel excludes all agential properties such as desires from the reasoning process. The reason is objective because desires cannot be a necessary condition of a reason’s motivation because they are not a necessary condition for the presence of reason (Nagel, 1970, p.30). For Nagel, attempts to postulate desire as a source of motivation for an action are akin to attempts to postulate a belief behind every inference, as Enoch does. Nagel replies in the same way that even if desire and belief are always present, reason motivates or convince. However, it is not the desire or belief that explains motivation or conclusion or provides a reason for it, but the reason itself that explains both the belief and the conclusions (Nagel, 1970, p.31). Therefore, for Nagel, desires or beliefs cannot be the condition of having reason to draw conclusions in accordance with what belief is selected as true. Consequently, for Nagel, beliefs and desires are the raw material, it is the reason that “underlies our inferences from one set of beliefs to another, and explains both the



conclusions and those logical beliefs which embody our inferential principles in general propositional form” (Nagel, 1970, p.31).

Nagel and Enoch agree on the objectivity of moral truths in an impartial and universal way, but they differ in their emphasis on truth conditions. The former posits the structure of rationality as the condition of justification of truth, whereas the latter refers to a belief that makes the reasoning process sense. Both hold the view that desires and cognition are separate entities, with only the cognitive part being capable of producing moral truths. These two forms of moral realism are influenced by the Kantian and Platonic forms of rationality and objective truth. Both perspectives assume that rationality or cognition functions with a general purpose in general contexts, independent of specific contexts such as desires. The question arises: How do we ensure that this hypothetical separation between reason and desire as the ground for objectivity is true?

Cognitivist Presumptions Underlying Realism Debates

The arguments and counter-arguments of strong and weaker realisms are already loaded with problematic presumptions of cognitivism that have not been questioned by any attempts to construct an intelligible basis for ethical knowledge. Nagel and Enoch take the presumptions of cognitivist ideals as self-evident without questioning. The views of cognition put forth by Nagel and Enoch are deeply rooted in the traditional rationalist perspective that is still prevalent within cognitivist theories of mind.

Rationalist traditions in history philosophy are the initial forms of contemporary cognitivist movements in which the quest for universalizable objectivity supposed to be provided by impartial rationality has been accompanied by the search for the impartial objectivity of facts, independent of human perception and practice. The impartial stance of rationality has been accepted as a guarantor of the justification of factual truth. The conditions of impartiality of “cognition” in modern terms lie in its structure of relating to and processing information about factual world. The inherited understanding of rationality in contemporary cognitivism defines cognition as general-purpose information processing in general contexts.

Cognitivism in standard cognitive science defines cognition as a matter of information processing on the basis of that internal states represent certain properties of external world. This seemingly innocent definition of



cognition holds a deeper meaning. Information processing is a keyword used to understand the cognitivist approach, which is usually described as a “computational theory of mind” or “representational theory of mind” (McCulloch & Pitts, 1943; Fodor, 1975). There are different views on how information processing takes place in the form of computation in type of either universal “Turing Machine” (Turing, 1936) (TM) or neural network from “connectivist” (CP) perspective (Boden, 2006). The former model of computation suggests that cognition involves manipulating symbols based on explicit rules of thought (Anderson, 2003). The symbols represent unique inner states that serve as substitutes for certain states of affairs. What resembles about mind to TM is that cognition is understood by the interaction of symbols as discrete functional elements in a computer according to physical form of these symbols not their meaning. In other words, the representations of outer reality functioning as symbols are processed according to specific rules, in Fodor’s terms “language of thought”(1975), and so it is not internal properties of representations that determine its content but rules. The connectivist model of TM suggests a new paradigm for conceiving how information is represented and processed in the brain. For CP, representations are encoded as patterns, not symbols, and distributed over the brain rather than being locally stored and operating as units. In this case, there is no need for rules for encoding representations, because they are organized by the similarities and differences between patterns. Thus, in the connectivist model, a representation carries information regarding what it encodes. These two models diverge in their understanding of computation, yet they share a fundamental notion of representation that is central to the cognitivist perspective. Regardless of the rule followed, the notion of representation inevitably leads to a separation between the inner process of representations and the external source of meanings, since the encoding process of representations is not content sensitive in either case (Anderson, 2003, p.94). As long as cognition is defined as input-output system, the interaction with the environment and also the role of the rest of the body except for the brain turn out to be a suspended component of the cognitive process (Shapiro, 2007, p.339).

In this respect, all the subjective components of mind related to bodily processes, such as practical demands arising from desires, emotions, and



values, are being separated from and made dependent on the cognizing mind. This indicates the disembodied nature of representational theory of mind, which reduces bodily processes to mere vehicles or products of the central unit of cognition. Cognitivists either include emotions as cognitive products of mind in the sense that they are judgements and appraisals of the world in propositional form, or exclude them from the cognitive part and exile them to bodily dynamics. Cognitivism separates context-free general-purpose information processing from the context-dependent processes of bodily dynamics. Therefore, it regenerates body-mind dualism and posits a disembodied understanding of cognition that breaks the continuity between the body and cognitive processes. Moral realist approaches inherent cognitivist presumptions, and agree to distinguish cognitive processes from bodily and environmental contexts.

The primary consequence of the separation between the mind and the external world along with body and mind is that cognitive processes are cut off from the bodily dynamics and from the environment, which results in an inability to elucidate the origin of mental content, specifically, the mechanism by which symbols in the mind acquire semantic meaning. Representationalism in cognitivism is an inherent theory from “Cartesian Psychology”, which refers to Cartesian subject-object dichotomy (Wheeler, 2005, p.25). Subject-object dichotomy results in the epistemic gap between subject and pre-given objective world, which is inherited within cognitivism and also influences the modern definitions of objectivity. The idea of representationalism as the core of cognitivism maintains two features that shape the understanding of rationality and objectivity within the moral realism debate: one is that representations are context independent, that is, they exist independently from the needs, projects, and previous experiences of an intelligent agent acting in and around the world (Wheeler, 2005, p.25). The other is Cartesian metaphysical realism that objective world exists independently of subjects’ mind and can only be known by a true description or representation of the pre-given external reality in an impartial way.

The ontological commitment of the definition of objectivity as describing facts about the world is that there are facts out there, and objective truth is only possible with their correct descriptions. A correct



description is possible only by eliminating the influence of subjective perspectives. In this case, the aspects of outer reality that change with one's perspective and those that do not should be distinguished (Nagel, 1986, p.14). The underlying presumption within this understanding of objectivity is that "there is a true nature" out there that can be detached and independent from any perspectival appearance, which is the view that Nagel calls "view from nowhere" (Nagel, 1986, p.14). From this view of objectivity, an unmediated and non-distorted representation of the external environment by a cognizer is assumed to be possible. This absolutist conception of objectivism is at the core of scientific realism, and is compatible with Cartesian metaphysical realism.

Nagel has been trapped himself by the "view from nowhere" form of objectivism in his moral realism due to his cognitivist perspective on rationality as the foundation for moral truths, which he later criticizes (Nagel, 1986). Nagel and Enoch both understand rationality not to be content sensitive, since they separate rational processes or beliefs as cognitive constructions from practical demands arising from our desires, emotions, values, judgments, and practices. In this case, moral claims are objectively truth-aptness when they are in a cognitive structure. The objective existence of normativity is explained through the appeal to the universality of rationality, either as the process itself or as its products. In both cases, moral truths are not created or constructed by us but are discovered as other facts. Nagel and Enoch's understanding of objectivity is theory-laden with respect to the metaphysics of dichotomies of body-mind and object-subject. Cognition and other bodily dynamics are separated, and cognition is cut off from the context of the environment for the sake of impartial objectivity of moral truths. Reducing objectivity to impartial rationality refers to defining objectivity with context-independence. When cognition is isolated from other bodily dynamics, desires, emotions, and practical aspects that arise from its interaction with the environment, it becomes difficult to assess its credibility in reporting facts. This is because cognition is disconnected from real-world contexts, which are critical for genuinely comprehending the facts. Furthermore, various research has revealed the interrelatedness between emotions and cognition in human cognitive processes. Cognitivist presumptions in moral realism debates lead to



disregarding these findings, confirming the interdependence between cognition and practical demands arising from desires, emotions, values, judgments, and practices. The next part of this article elaborates on the interdependence between cognition and emotions.

The Amalgam of Cognition and Emotion

What is emotion anyway? Rationalist roots within cognitivism assert that emotions behave like backup systems for rationality with regard to their motivational role in rational process, but they are separated from rationality itself due to their context-dependence. How do they separate from reason? Are they really separated? Theories of emotion are classified differently based on how they describe the emotional process, with varying interpretations of the early and late stages (Prinz, 2004, p.4). The early stage of the emotional process takes place between the perception of the stimulus and the initiation of the bodily response, while the latter stage involves physical reactions including changes in heart rate, skin conductance, and facial expressions. Cognitive and non-cognitive theories of emotion differ in their views on the relationship between the stages of the emotion process. On one hand, cognitive theories propose that the early stages of emotion involve the manipulation of information and should thus be considered a cognitive process (Goldie, 2000; Nussbaum, 2004; Solomon, 1977). On the other hand, non-cognitive theories assert that the emotion response is a direct and automatic outcome of stimulus perception (A. Damasio, 1994; Ekman, 1977; Griffiths, 1997; James, 1884; Lange, 1885; J. Prinz, 2004; Robinson, 2004). While non-cognitive theories argue that emotions originate before and, for some, independently of conscious cognitive processes, cognitivist theories view emotions as the outcome of information processing that involves value judgments or propositional-like states, such as beliefs, thoughts, and evaluative judgments. In the case of cognitivist theories of emotion, both feelings are not considered essential for experiencing an emotion and emotions are believed to be first generated through cognitive processes in the brain, and the body then responds to the brain's judgment. In this context, cognition refers to an intellectual process rather than a physical one, and the role of the body is limited to the transmission of sensory data and physiological responses. Emotions are understood as a product of general reasoning and are therefore viewed as



beliefs about the world. Thus, cognitivist theories of emotion results with a gap between the mind and body in terms of emotion constitution. This approach to emotion is disembodied, as it does not require a connection between emotions and bodily experiences.

Non-cognitive theories of emotion place significant emphasis on bodily changes as a component of emotion, in contrast to cognitivist perspectives that view physiological responses as occurring subsequent to emotional experiences, on the basis of the idea that emotions are constituted directly by the perception of bodily responses, for example, fast breathing, racing heart, sweaty hands etc. For non-cognitivist, emotions are bodily feelings, that is, the process of that bodies are becoming aware of the changes or somatic responses (James, 1884, p.193). This is how James-Lange Theory of emotions defines emotions. Jesse Prinz defines emotions in the same line of the James-Lange Theory of emotions by asserting emotions as feedback systems of the body, which includes the respiratory, circulatory, digestive, musculoskeletal, and endocrine systems as well as the nervous system (Prinz, 2004, p.5). In any way it is defined from non-cognitivist perspective, emotions are understood as survival mechanisms of reacting automatically and adaptively to the environment from evolutionary perspective (Darwin, 1998).

Contemporary neuroscience supports this view of feedback systems theory and furthers the studies on the role of emotions in rationality. Antonio Damasio's Somatic Marker Hypothesis (SMH) is one of them. Based on his empirical observations, Damasio shows that cognitive processes particularly decision-making depend on emotional valuation rather than merely an intellectual evaluation process (Damasio et al., 1991). Somatic processes as the multiple reservoirs of feedback from all the physico-chemical dynamics of body regulate decision making processes to reduce the complexity and uncertainty. Damasio establishes an inseparable connection between the body and the brain, emphasizing the reciprocal interaction between biochemical and neural pathways (Damasio, 1994, p.87). As a result, the body and brain are in constant interaction with one another, creating a circular relationship that must be continuously mapped in the brain. Emotions enable "forming systematic connections between categories of objects and situations" (Damasio, 1994, p.134). For this reason,



cognitive processes cannot be reduced to a function of brain (Damasio, 1994, pp.226,118). In this context, any perspective that disconnects emotional and cognitive processes and views them as separate entities is insufficient, as they are inherently interconnected and interdependent.

Another empirical finding about the role of emotions in selective attention, proposed by Schupp et al., argues that selective attention for visual perception is determined by emotionally significant stimuli (Schupp et al., 2007). Emotions play a significant role in not only directing our attention towards relevant information and detecting its significance but also in retrieving specific details from our memory to effectively address the current situation (Megill, 2014, p.192). Emotions play a crucial role in shaping the information we attend to in our surroundings, the data that gets stored in our memory, and the information from our memory that we retrieve in a specific context (Megill, 2014, p.193).

The approach of embodied cognition in cognitive science posits that cognition is simultaneously also affective, they are inherently intertwined systems (Colombetti, 2014, p.18). Thompson (2007) clarified the reason why these two systems are not distinct. Initially, the neural systems responsible for mediating between cognitive and emotional processes exhibit considerable anatomical overlap, and the interaction between them is reciprocal and circular. Second, “the emergent global states to which these interactions give rise are *appraisal-emotion amalgams* in which appraisal elements and emotion elements modify each other continuously” (Thompson, 2007, p.371). Thus, cognitive processes are an amalgam of emotion and cognition, making it impossible to differentiate between them while they are occurring.

In light of the cognitivist and non-cognitivist perspectives on emotion, cognitivist assumptions of moral realism result in a misconception of the true nature of emotions and subsequently moral sentences. On one hand, cognitivist view of emotion understands emotions as in the form of judgements, and they become one of any other beliefs as a mental state. In this case, it is difficult to distinguish between emotions and cognitive beliefs, as emotions are considered to be beliefs. On the other hand, for non-cognitivist theories of emotion, it is clear that the processes of emotion and cognition are intricately interconnected so they cannot be separated



from each other. In both cases, it is clear that cognition and emotion cannot be distinguished either in their linguistic expression as they are both in form of belief, or in their ontology as cognitive processes are intertwined with emotions.

The dichotomy of cognition and emotion is based on cognitivist ideals advocating for excluding practical demands arising from desires, emotions, values, and situated practices from being considered part of rationality and truth-apt. The image of practical demands depicted here is one in which they lack naturalistic validity as they represent perspectival or partial motivations. They can serve as action-guiding prescriptions but not as knowledge-bearer statements. The categorization of moral language derives from the metaphysics of being counted as fact-dependent, of which the underlying presumptions are based on dichotomies of rationality and emotion and facts and values, respectively. Given the evidence that emotion and rationality cannot be separated in decision-making processes, the former dichotomy is a false one, but what about the second one? The question of how the distinction between facts and values be ontologically framed requires further study, which can be a topic for another article.

Conclusion

In conclusion, this study critically examined the foundational principles of impartiality and value independence advocated by moral realist epistemologies in the pursuit of objectivity, with a particular focus on the cognitivist presuppositions underlying the perspectives of David Enoch and Thomas Nagel. The investigation revealed that the traditional understanding of impartiality and value independence faces significant challenges due to the intricate interplay between cognition and emotion, as evidenced by empirical data.

While the pursuit of objectivity in moral theory remains a legitimate endeavor, the adherence to cognitivism in moral realism debates introduces challenges stemming from representationalist ideals reminiscent of Cartesian metaphysical realism. These ideals, anchored in impartiality claims, create a theoretical framework that appears detached from the nuanced interplay of internal and external realms and fails to account for the subjective nature of normative claims. It is odd to consider normative claims to be unmediated reports of facts that are not distorted by any



subjective perspective, based on the practical demands arising from desires, emotions, values, and situated practices.

The need to reconsider the definitions of objectivity becomes evident, advocating for the inclusion of the perspectival experience of moral agents, encompassing practical demands arising from desires, emotions, values, judgments, and practices. because every cognitive process involves emotional valuation and so all cognitive processes are perspectival and partial. Furthermore, if truthful objective facts exist, they are the value-laden nature of our interactions with the environment, which has nothing to do with universalizability in any sense. Human character based on perspective is also the character of the world, which indicates a way of knowing that is peculiar to humans (Yıldız, 2018, p.93). Recognizing the inherently perspectival and partial nature of cognitive processes prompts a reassessment of the objectivity of normative claims. In this light, truthful objective facts may be found in the value-laden nature of interactions with the environment, challenging the notion of universalizability.

Moreover, the assertion of the existence of moral truths based on the universalizable ontology of rationality, as proposed by Nagel and Enoch, is critiqued for being theory-laden with cognitivist presumptions that prioritize the impartiality of moral truths. The interconnectedness of cognition and emotions complicates the maintenance of the required impartiality for asserting the objectivity of moral truths.

In light of these challenges, alternative epistemic tools, such as Hillary Putnam's perspective on moral claims, offer avenues for exploring the complexities of value-dependent interactions with the environment and challenging traditional fact-value dichotomies. Cognitivism emerges as a major obstacle to moral realism's claim of objective moral truths and poses a significant challenge to naturalism in moral claims (Putnam, 1981, 1990, 2002, 2004).

The central question revolves around whether the requirement of rationality should be universally applied to define objectivity. Acknowledging the interdependence of cognition and emotions, which renders cognition context-dependent, underscores the need for a refreshed definition of objectivity that aligns with the embodied situatedness of value-laden bodily interactions of moral agents. This study advocates for further



investigation into alternative perspectives, particularly non-reductive naturalism, to gain a more comprehensive understanding of the objective nature of moral claims.

References

- Anderson, M. L. (2003). Embodied Cognition: A Field Guide. *Artificial Intelligence*, 149(1), 91–130.
- Ayer, A. J. (1946). A Critique of Ethics. In *Language, Truth and Logic* (pp. 102–114). Gollanz Press.
- Blackburn, S. (1984). *Spreading the Word*. Clarendon Press.
- Boden, M. (2006). *Mind as Machine: A History of Cognitive Science*. Oxford University Press.
- Colombetti, G. (2014). *The feeling body: affective science meets the enactive mind*.
- Damasio, A. (1994). *Descartes' error: emotion, reason, and the human brain*. Grosset/Putnam.
- Damasio, A. R., Tranel, D., & Damasio, H. C. (1991). Somatic markers and the guidance of behaviour: theory and preliminary testing. In H. S. Levin, H. M. Eisenberg, & A. L. Benton (Eds.), *Frontal Lobe Function and Dysfunction* (pp. 217–229). Oxford University Press.
- Darwin, C. (1998). *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. Oxford University Press.
- Ekman, P. (1977). Biological and cultural contributions to body and facial movement. In J. Blacking (Ed.), *The anthropology of the body* (pp. 39–84). Academic Press.
- Enoch, D. (2007). *An Outline of an Argument for Robust Metanormative Realism*. <http://ssrn.com/abstract=2607202>
- Enoch, D. (2010). The epistemological challenge to metanormative realism: How best to understand it, and how to cope with it. *Philosophical Studies*, 148(3), 413–438. <https://doi.org/10.1007/s11098-009-9333-6>
- Fodor, J. A. (1975). *The Language of Thought*. Harvard University Press.
- Gibbard, A. (1990). *Wise Choices, Apt Feelings. A Theory of Normative Judgement*. Clarendon Press.
- Goldie, P. (2000). *The Emotions: A Philosophical Exploration*. Oxford University Press.



- Griffiths, P. (1997). *What emotions really are: The problem of psychological categories*. University of Chicago Press.
- Hare, R. M. (1952). *The Language of Morals*. Clarendon Press.
- Hare, R. M. (1963). *Freedom and Reason*. Oxford University Press.
- Hume, D. (1739). *A Treatise of Human Nature*. John Noon.
- James, W. (1884). What is emotion? *Mind*, 9(1), 188–205.
- Kant, I. (1997). *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (Mary J. Gregor, Ed.; Cambridge Edition). Cambridge University Press.
- Lange, C. (1885). The mechanism of the emotions. *The Classical Psychologists*, 672–684.
- Mackie, J. L. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin.
- McCulloch, W. S., & Pitts, W. (1943). A logical calculus of the ideas immanent in nervous activity. *The Bulletin of Mathematical Biophysics*, 5(4), 115–133.
- Megill, J. (2014). Emotion, Cognition and Artificial Intelligence. *Minds & Machines*, 24(1), 189–199.
- Moore, G. E. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge University Press.
- Nagel, T. (1970). *The Possibility of Altruism*. Princeton University Press.
- Nagel, T. (1986). *The View From Nowhere*. Oxford University Press.
- Nagel, T. (1997). *The Last Word*. Oxford University Press.
- Nagel, T. (2021). Moral Reality and Moral Progress. In M. Stepanians & M. Frauchiger (Eds.), *Reason, Justification, and Contractualism: Themes from Scanlon* (pp. 83–90). De Gruyter.
- Nussbaum, M. (2004). Emotions as judgements of value and importance. In R. Solomon (Ed.), *Thinking about feeling: Contemporary philosophers on emotions* (pp. 183–199). Oxford University Press.
- Prinz, J. (2004). *Gut Reactions: a Perceptual Theory of Emotion*. Oxford University Press.
- Prinz, J. J. (2004). *Gut Reactions: A Perceptual Theory of the Emotions*. Oxford University Press.
- Putnam, H. (1981). *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press.
- Putnam, H. (1990). *Realism with a Human Face* (J. Conant, Ed.). Harvard University Press.



- Putnam, H. (2002). *The Collapse of the Fact/Value Distinction*. Harvard University Press.
- Putnam, H. (2004). *Ethics without Ontology*. Harvard University Press.
- Robinson, J. (2004). Emotion: Biological fact or social construction? In R. Solomon (Ed.), *Thinking about feeling: Contemporary philosophers on emotions* (pp. 28–43). Oxford University Press.
- Russell, B. (1935). *Religion and Science*. Oxford University Press .
- Schupp, H. T., Stockburger, J., Codispoti, M., Hamm, A., Junghöfer, M., & Weike, A. I. (2007). Selective visual attention to emotion. *The Journal of Neuroscience*, 27(5), 1082–1089.
- Shapiro, L. (2007). The Embodied Cognition Research Programme. *Philosophy Compass*, 2(1), 338–346.
- Solomon, R. (1977). The logic of emotion. *Noûs*, 11, 41–49.
- Stevenson, C. L. (1944). *Ethics and Language*. Yale University Press.
- Thompson, E. (2007). *Mind in Life: Biology, Phenomenology and The Sciences of Mind*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Turing, A. (1936). On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem. *Proceedings of the London Mathematical Society*, 42(1), 230–265.
- Wheeler, M. (2005). *Reconstructing the Cognitive World: The Next Step*. The MIT Press.
- Yıldız, N. (2018). Nietzsche’de Arı Öznenin Eleştirisi. *Kilikya Felsefe Dergisi*. *Kilikya Felsefe Dergisi*, 1, 90–103.



Öz: Bu çalışma, ahlaki gerçekçi epistemolojilerin, nesnellığe ulaşmakta temel aldığı tarafsızlık ve değer bağımsızlık ilkelerini eleştirel olarak incelemektedir. Ahlaki gerçekçiler için merkezi olan, ahlaki yargılarda içerilen bilişsel ve duygusal unsurların birbirinden ayrılması gerektiğine dair bilişselci varsayımdır. Araştırma, David Enoch ve Thomas Nagel'in ahlaki gerçekçi görüşlerinin altında yatan bilişsellik ve duygu ikiliğine odaklanmaktadır. Deneyisel verilerle desteklenen araştırma bulguları, biliş ve duygu arasındaki karşılıklı etkileşimin tarafsızlık ve değer bağımsızlığa ilişkin geleneksel anlayışlara karşı bir zorluk oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Makalenin ilk bölümü ahlaki yargıların ontolojik doğasını incelemekte, ardından Nagel ve Enoch'ın nesnellik kavramlarını şekillendiren bilişsel varsayımları keşfetmektedir. Son bölüm, geleneksel olarak nesnellik için önkoşul olarak kabul edilen tarafsızlık ve değer bağımsızlığı koşullarını bozan biliş-duygu bağıllığını açıklamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Nesnellik, ahlaki gerçekçilik, bilişsellik, ahlaki doğru, tarafsızlık.



Zollikon Seminerleri Çerçevesinde Heidegger ve Psikanaliz İlişkisi: Varlığa Açıklık Olarak Daseinanalitik

Relationship between Heidegger and Psychoanalysis in the ramework of Zollikon Seminars: Dasein-analytics as Openness to Being

FEYZA ŞULE GÜNGÖR 

Necmettin Erbakan University

Received: 05.04.2024 | Accepted: 26.06.2024

Abstract: The Zollikon Seminars (1959-1969) was a long-term program in which Heidegger conveyed to psychiatrists the phenomenological ontological approach of Being and Time, its basic concepts, and his evaluation of psychoanalysis. In addition to a phenomenological critique of the scientific nature of psychoanalysis, the theories of Ludwig Binswanger and Medard Boss, who functioned as a bridge between Heidegger's thought and psychoanalysis were also questioned as an alternative. This study aims to question why it is important to bring Heidegger's phenomenology and Freud's psychoanalysis into contact and the characteristics of the way Heidegger offers psychoanalysis. Therefore, Heidegger's criticisms of Freud's metapsychology and theory of the unconscious mind will first be evaluated. Heidegger's reckoning with Binswanger, who developed the psychotherapeutic form of dasein-analysis based on being and time, will be the second step of the study. Finally, the way out proposed by Heidegger's Dasein-analytical Theory, the result of his intellectual and practical partnership with Boss, will be presented. The questioning of the guidance that the notions of authentic existence and openness to being in his Dasein-analytic theory can provide in loosening the intellectual and existential constrictions in our daily lives will be the main trajectory of the study.

Keywords: Zollikon Seminars, Freud, Heidegger, psychoanalysis, daseinanalysis, daseinanalytics.



Giriş

Felsefe ve psikanaliz arasındaki ilişki, iki disiplin açısından da verimli bir çalışma alanı açması nedeniyle oldukça ilgi görmektedir. Psikanalize dair varoluşçu-fenomenolojik yaklaşımların artması ilgiyi doğal olarak Heidegger'in fenomenolojik yöntemine çekmektedir. Ancak Heidegger düşüncesinde psikanaliz ve felsefe arasında bağlantı tesis etmeye yönelik her türlü girişim oldukça zorlayıcıdır. Heidegger kendi fenomenolojik/ontolojik yöntemi ile psikanaliz arasında bir bağ tesis etmeye yönelik çabalara her zaman mesafeli durmuştur. Çünkü ona göre Freud, Kartezyen ontolojik ve epistemolojik gelişmelerin güçlü baskınlığı ve Kantçı devrimdeki aşkın öznelliğe dönüş tarafından oluşturulan felsefi geleneğin güçlü bir mirasçısıdır. Freud'un doğa bilimlerinin nedenselliği ve Yeni-Kantçılığın nesnellliğini birleştirdiği psikanaliz yöntemi, bilimsel düşünce diktatörlüğünün en önemli aygıtlarından biri haline gelmiştir.

Heidegger'in Freud'a yönelik bu mesafeli yaklaşımına rağmen, çağdaş dünyayla hesaplaşmaya çalışırken Heideggerci kavramlardan yararlanma çabasının psikanalizdeki yansıması, **onları** ortak bir düzlemde değerlendirmeye girişimleri olmuştur. Heidegger ve Freud'un çağdaş insanlık durumunun kapsamlı, birleşik ve bütünsel bir açıklamasını geliştirmeye çalışmaları ve buna ilişkin teşhis ve çözüm önerileri, ikisini birlikte değerlendirmek için cesaretlendirici bir noktadır. Her insanın kendini kaybetme ve kendisiyle başa çıkamama tehlikesinin olduğunu söyleyen Heidegger, birçok varoluşçu analizin geliştirilmesine ilham olmuş; dünyayla nasıl başa çıkacağını bilemeyenler için bir çözüm arayan Freud da devrimci bir hareketle psikanalizi yaratmıştır. Ancak her iki düşünür de diğerinin bakış açısına açık değildir. Freud, Heidegger'in fikirlerini dostu psikiyatrist Ludwig Binswanger aracılığıyla edindiği bilgilere dayanarak reddetmiş, Heidegger de Freud okumakla ontolojik hazımsızlığa maruz kaldığını belirtmiştir. Freudcu psikanaliz ile Heideggerci fenomenolojik ontoloji birbiriyle bağdaşmayan kuramsal paradigmalara sahip olsalar da Heidegger düşüncesi ironik bir şekilde fenomenolojik/varoluşçu psikanalizin güçlenmesinde dünya çapında birincil tarihsel itici güç olarak rol oynamıştır.

Heidegger'in açık psikanaliz antipatisine rağmen Zollikon Seminerleri ve yarattığı etki onu bu ilişkide merkeze koymaktadır. Heidegger, dostu İsviçreli psikiyatrist Medard Boss koordinatörlüğüyle 1959'dan 1969'a



kadar Zollikon'da Boss'un evinde ve zaman zaman da Zürih Üniversitesi Psikiyatri Kliniği'nde psikiyatristlere ve psikiyatri öğrencilerine *Varlık ve Zaman*'ın temel kavramları çerçevesinde seminerler/dersler vermiştir. Boss'un öncülük ettiği seminerlerin transkripsiyonları, Heidegger ile Boss arasındaki konuşma ve mektuplaşmalar, Boss tarafından *Zollikon Seminerleri* adıyla yayımlanmıştır.¹ Psikanaliz konusundaki görüşleri spekülasyon düzeyinde kalmış olan Heidegger'in fenomenolojik ontolojisi ile Freudcu psikanalize yönelik değerlendirmeleri Zollikon Seminerleri'nde zengin tema ve argümanlarla sistemli bir şekilde ortaya konmuştur.

Heidegger'in Freudcu geleneği reddi ve psikolojiyi de ontik bilimler sınırında görmesi onun Boss'la dostluğunu ve Zollikon Seminerleri'yle somutlaşan psikanaliz ilgisini beklenmedik kılmaktadır. Boss, Heidegger'in bu sakınlı tavrını şu sözlerle ortaya koyar:

“İlk karşılaşmamızdan önce bile Heidegger'in tüm modern bilimsel psikolojiye karşı duyduğu korkunç nefreti duymuştum. Bu karşıtlığını ben de gizlemedi. Onu büyük bir kurnazlık ve hile ile Freud'un kendi yazılarını ilk kez doğrudan incelemeye teşvik ettikten sonra bu tiksintisi daha da arttı. Teorik, "metapsikolojik" çalışmaları incelerken Heidegger başını sallamaktan hiç vazgeçmedi. Freud gibi son derece zeki ve yetenekli bir adamın homo sapiens hakkında böylesine yapay, insanlık dışı, gerçekten saçma ve tamamen kurgusal yapılar üretebileceğini kabul etmek istemiyordu. Bu okuma, onu kelimenin tam anlamıyla hasta hissettirdi.” (Askay, 2001, s. 309)

Heidegger'in fenomenolojik ontolojik yaklaşımı ile Freudcu psikanalizin tarihi buluşması için Binswanger ve Boss bir katalizör görevi

¹ Zollikon Seminerleri, 1987 yılında Medard Boss tarafından düzenlenerek Almanca olarak yayınlanmış (*Zollikoner Seminare, Protokolle—Gespräche—Briefe*) ve 2001 yılında İngilizce'ye (*Zollikon Seminars Protocols-Conversations- Letters*) çevrilmiştir. Zollikon Seminerleri üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm derslerin protokollerini ve transkripsiyonlarını (1959-1969 arası), ikinci bölüm Heidegger ile psikiyatrist Boss arasındaki konuşma kayıtlarını (1961-1972 arası) ve üçüncü bölüm Heidegger'in Boss'a mektuplarını (1947-1971 arası) içerir. Heidegger kitabın oluşmasının her aşamasında Boss'la birlikte hareket etmiş, onun gönderdiği metinleri okumuş, düzeltmeler yapmış ve yayımlanmasına onay vermiştir.



görmüştür. İki psikiyatrist de psikanalizin güçlü yanlarını mental hastalıkların teşhis ve tedavilerinde deneyimlemekle birlikte teorinin felsefi bir temelden yoksun olduğundan şüphe duymuş ve *Varlık ve Zaman*'a böyle bir felsefi temellendirme talebiyle yönelmişlerdir. Boss geliştirdiği "Daseinanalitik" teorisiyle Heidegger'in büyük desteğini alırken, psikanaliz alanında Heidegger'e ilk dikkat çeken ve Freud'un düşüncelerini *Varlık ve Zaman* dolayımında yeniden düşünme girişiminde bulunan Binswanger'ın "Daseinanaliz" yöntemi onun sert eleştirilerine maruz kalmıştır.

Heidegger fenomenolojisiyle Freud'un psikanalizini temas ettirmek neden bu kadar önemlidir ve Binswanger'ın Daseinanaliz'ine tepki gösteren Heidegger'in Boss'un Daseinanalitik teorisinde gördüğü ve onayladığı çıkış yolu nedir? Bu temel sorular çerçevesinde öncelikle Heidegger'in Freud'un metapsikolojisi ve bilinçdışı teorisine dair eleştirisi değerlendirilecektir. Heidegger'in Dasein kavramı başta olmak üzere birçok kavramını psikiyatri ve psikoloji alanına sokarak *Daseinanaliz* psikoterapi biçimini geliştiren Binswanger'la hesaplaşması da çalışmanın ikinci adımı olacaktır. Son olarak ise Heidegger'in Boss'la düşünsel ve pratikteki ortaklığı sonucu oluşturulan *Daseinanalitik* teorisinin *Varlık ve Zaman*'ın temel kavramları eşliğinde önerdiği çıkış yolu tartışılacaktır. Bütün bu yoğun ve interdisipliner tartışmadaki amacımız, ülkemizde üzerine fazla çalışma bulunmayan bu önemli konunun öne çıkarılması olduğu kadar Heidegger ve Boss'un *Daseinanalitik* ile önerdiği otantik varoluş ve varlığa açıklık nosyonlarının gündelik hayatımızdaki düşünsel ve varoluşsal sıkışmaların gevşetilmesinde yapabileceği kılavuzluğu sorgulamaktır.

Heidegger'in Freud'un Metapsikolojisinin Bilimsel Kökenlerine Eleştirisi

Heidegger'in psikolojiyle ilişkisi, 1914'te yayınlanan *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (*The Doctrine of Judgment in Psychologism*) isimli doktora tezinde spekülatif felsefenin salt psikolojiye indirgenmesine karşı çıkmasıyla başlar. Heidegger, yine Zollikon Seminerleri'nden çok daha önce *Varlık ve Zaman*'da "Dasein'in varoluşsal analitiği her türlü psikoloji, antropoloji ve özellikle de biyolojinin önünde yer alır." diyerek varoluşsal analitiğini ontolojik temeli reddeden tüm bilimlerden ayırmış ve zihinsel yaşamın indirgeyici bir şekilde inşasını eleştiren psikolojizm karşıtlığını serimlemiştir (Heidegger, 2021, s. 82). Heidegger *Hümanizm*



Üzerine'de insanın organizma olarak doğa bilimsel yönden araştırılabilir olmasının onun özünün bu organik alanda yattığı anlamına gelmeyeceğini belirtir (Heidegger, 2013, s. 16). Cassirer ile insan hakkında bir soruşturma çerçevesinde yaptıkları konuşmada, Dasein'in özünde yalnızca zihin denen şey yoluyla tanımlanamadığı gibi, yaşam denen şey yoluyla da tanımlanamayacağını; varolanların ortasına atılan Dasein'in özgür olarak bir müdahalede bulunması anlamında, her zaman tarihsel ve nihai anlamda olumsal bir insanın ilişkiselliğinin köksel birliği ve immanent yapısı olduğunu vurgular. Heidegger kendi konumunun insanın verili bir nesne gibi empirik bir incelemeye tabi tutulamayacağı için antroposentrik de olamayacağını ifade eder (Heidegger & Cassirer, 2021, ss. 33-36). Heidegger'in eserlerinin merkezini oluşturan insana dair bu temel kavrayış, Zollikon Seminerleri'nde de aynı şekilde korunmaktadır; ancak andığımız bu eserlerde bir alternatif arayışı kendini göstermezken seminerler boyunca Heidegger, insan psikolojisini bilimsel düşüncenin diktatörlüğünden kurtaracak bir arayış içerisinde olmuştur.

Heidegger, bu seminerler vasıtasıyla katılımcıları dogmatik olarak kabul edilmiş bir bilimcilikten ya da pozitivist bir psikanalizden uzaklaştıracak geniş bir felsefi arka plan sağlama amacındadır. Heidegger'in konumu bu noktada bilim karşıtı değildir, eleştireldir. O bilimle düşünömsel bir ilişkiye girmeyi ve bilimin sınırlarını ciddi bir şekilde düşünmeyi teklif etmektedir. Ona göre Freud'un psikanalizi de ruhu salt bir hesaplama ve kontrol aracına indirgemesi nedeniyle bilimsel düşünce diktatörlüğünün hakimiyetindedir (Dallmayr, 1995, ss. 552-562; Heidegger, 2001, s. 274).

Psikanaliz Freud için bir düşünme yöntemi olduğu kadar bilimsel bir inceleme ve araştırma yöntemi/ortamıdır. Buna bağlı olarak Freud, psikanalizin bilimsel aklı temel alması gerektiğini, akıl ve zihnin diğer tüm nesneler gibi bilimsel araştırma nesneleri olduğunu ve gelecek için umudunun aklın, bilimsel ruhun ve mantığın insanın zihinsel yaşamında hakimiyet kurması olduğunu ifade eder. Psikolojiyi bilimsel bir temele oturtma ve doğa bilimlerinin titizliğine ulaşma amacını Freud, *Bilimsel Psikoloji Projesi*'nin girişinde de açık bir şekilde beyan eder:

“Bu projenin amacı, doğa bilimi olacak bir psikoloji sunmaktır; yani, psişik süreçleri, belirlenebilir maddi parçacıkların niceliksel olarak



belirlenebilir halleri ile sunmak, böylece bu süreçleri açık ve çelişkiden uzak hale getirmektedir.” (Freud, 1954, s. 295)

Freud’un kuramı bir yandan bilimsel ve materyalist bir arka plana, Charles Darwin’in keşiflerinin ve Ludwig Feuerbach’ın düşüncelerinin etkisinde gelişen ampirik bir materyalizme yaslanmakla bir yandan da idealist felsefeye dayanan spekülative bir teori olmakla suçlanmıştır (Binbay, 2020, s. 198). Freud’un kendisi de bu çelişkiyi taşır; bir yandan psikanalizin sadece bir tıp pratiği olmasına karşı çıkararak bilimsel kökenleri daha belirsiz söylemsel bir düzene yönelir bir yandan da klinik ve felsefi arayış olarak psikanalizin bilimsel olduğunu vurgular.

Zollikon Seminerleri’nde Heidegger, Freud’u içinden çıktığı metafizik/epistemolojik geleneğin (Kartezyenizm/Kantçılık) temel varsayımlarını ve örtülü ontolojik taahhütlerini eleştirmeden benimseyerek bunların tuzakına düşmekle ve zihni bilinç ve bilinçdışını içeren kapsüllenmiş bir nesneye dönüştürmekle suçlar (Heidegger, 2001, ss. 207-208). Bilimsel zihin, varlıkların nesnelleştirilebilirliğiyle, temsillerle kavramsallaştırılma, ölçülme, hesaplanma, kontrol edilme kapasiteleriyle ilgilenir. Bilim için nesnelerin alanı önceden verilidir. Ancak Varlık bilim tarafından görülemez. Varlık, insanın takdirinde olmayan ve bilim tarafından üstlenilemeyecek eşsiz bir kanıtlama gerektirir (Richardson, 2003, s. 13). Heidegger’e göre Freud’un analizi, insanın kendiyle ve diğer varlıklarla ilişkisinde varlığa açıklığın göz ardı edilmesine neden olmaktadır; dolayısıyla bu yaklaşımda insanın insanlığı ve varlık sorusu da ihmal edilmektedir. İnsanı ontik düzeyde analiz etmeye çalışmakla itham ettiği Freud Heidegger için, ilgilenildiği nesnelerin Varlık boyutundan, yani onların var olmalarını ve ortaya çıkmalarını sağlayan içlerindeki gizemli süreçten tamamen habersiz çağdaş bilimsel zihnin somut ve klasik bir örneğidir (Heidegger, 2001).

Heidegger düşüncesinin Freud metapsikolojisine yönelik destruksiyonist girişimi, Kartezyen zihin-beden ya da özne-nesne çatallanmasını aşındırmak ya da ortadan kaldırmak eğilimiyle şekillenmiştir. Heidegger, insan varoluşunu geleneksel iç-dış ikiliklerin aksine *dünya-içinde-varolma* (In-der-Welt-sein/being-in-the-world) şeklinde formüle eder. Dünyanın nesnelleştirilmesi, iç doğamızın ve psikik fenomenlerin de nesnelleştirilmesine sebep olur. Heidegger tam bu noktada, alma-algılama kapasitesine sahip bir açıklık olarak insanın, salt bir nesne ya da kendi içine kapalı ya da



kapsüllenmiş bir varlık olmadığını belirterek ünlü Dasein analitiğini psikanalizin ego eleştirisinde devreye sokar (Dallmayr, 1995, ss. 548-549; Heidegger, 2001, s. 4). Dasein'in varoluş tarzı, şeylerle, eşyalarla ve özellikle de (birlikte-varoluş düzeyinde) insanlarla ihtimama dayalı bir dünya-içinde-varolma'ya dayanır. Bu bağlamda dünya, var olan her şeyin toplamı değil içinde varlıkların karşılaştığı bir ufuk, varlıkların kendi anlamlarını taşıdığı bir ilişkiler matrisidir (Richardson, 2003, s. 13).

Heidegger, dünya-içinde-varolma belirlenimiyle, varoluşun varlığa ve onun anlamına, yani karşılaşılan tüm fenomenlerin varlığına ve anlamına açıklığını ifade etmektedir (Heidegger, 2021, ss. 93-103). Dasein olarak var olmak, kendi "açıklığı" sayesinde kendisine hitap eden şeylerin önemini alma-algılama kapasitesi yoluyla bir alanı açık tutmak anlamına gelir. Heidegger Dasein'ı başkalarına ve bizzat kendine açık bir varolan olarak tanımlar, "Biz kendini varolanın açıklığında tutan bir varolanız. Kendini varolanların açıklığında tutmak, benim hakikat-içinde-varlık/olmak dediğim şeydir." (Heidegger & Cassirer, 2021, s. 23). Heidegger'in Dasein'ın dünyada varolmasının açıklık karakteri Zollikon Seminerleri boyunca merkeze alınacak bir nosyon olacaktır:

"Varlığın bir anlık görüntüsünü yakalamamıza yardımcı olan tek şey, almaya-algılamaya yönelik eşsiz bir hazır olma halidir. Kendini bu alma-algılamaya bırakmak insanın kendine özgü bir eylemidir. Bu, varoluşun dönüşümü anlamına gelir. Bilimden vazgeçmek değil, tam tersine bilimle düşünceli, bilinçli bir ilişki kurmak ve onun sınırlılıkları üzerine gerçekten düşünmek anlamına gelir." (Heidegger, 2001, ss. 17-18).

Seminerler boyunca Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da insan olmanın biyolojik yönelimli tanımlarından uzaklaşmak ve karşılaştığı şeylerle açık ilişkiliğinin özgül doğasını vurgulamak için kullandığı Dasein'ın ontolojik yapısı ve varoluşsal modalitelerine ilişkin argümanları psikanalistlere aktarmaya çalışmıştır. Bu argümanlardan en önemlisi ve Heidegger'in de temel hareket noktalarından biri olan ampirik olarak gözlemlenebilir varlıklar ve bunların düzeyini belirten *ontik* ve duyu algısıyla ampirik olarak gözlemlenemeyen düzey olan *ontolojik* ayırmadır. Bu temel ayırım psikanaliz eleştirisi için de bir kriter teşkil etmiş, psikanalizin ampirik bir nesneye indirgediğini düşündüğü ego ile Dasein arasındaki ayırımın altını çizmiştir (Condrau, 1996, s. 25; Dallmayr, 1995, s. 552). Heidegger, Freud'un teorik ve pratik



çalışmaları arasındaki çelişkiyi; teorilerinin doğa bilimsel determinizmi ile psikanalitik uygulama yoluyla hastanın özgürleşmesi arasındaki kapatılmaz uçurumu ontik-ontolojik ayrım çerçevesinde fark etmiştir. Heideggerci düşünce için psikanalizin temel sorunu bir kişinin tarihini nedensel ve inşa edilmiş bir zincir olarak değerlendirmesidir; buna bağlı tüm terapötik süreçler ontik alanda daraltıcı bir sıkışıklıkta geçici çözümler bulmaya yönelik bir çaba olarak kalmak durumundadır. Ona göre insanın kendiyile ve diğer insanlarla sahil bir ilişki kurabilmesi ancak onun sahip olduğu varlığın açıklığı, ontolojik niteliği sayesinde mümkün olabilir. Freud'un yaklaşımı Dasein'ı diğer nesneler gibi bir nesneye indirgeyip ontik düzlemde kaldığı için onu varlık sorusunu hatırladığı otantik bir varoluşa hazırlaması mümkün değildir (Dallmayr, 1995, s. 549; Richardson, 2003, s.12). Heidegger psikanalizde uygulanan nedensel kuramsal perspektifin nesnelleştirme anlamına geldiğini ve nesnelleştirmenin de insanın dünya-içinde-oluşunun ifade ettiği tüm ontolojik anlamları sildiğini savunur. Bu tür bir terapi, nesneye indirgenmiş insana yönelik tamamen teknik bir işlem olarak kalacak; asıl sorunları gizlendiği için iyileşmiş gibi görünen insan ise özsel anlamda kaybolacaktır. "Freud'un temel yaklaşımında fenomenolojik-ontolojik bir belirlenimin izi bile mevcut olsaydı, bu onu 'teorisinin' sapkınlığından alıkoymazdı." diyen Heidegger için Freud, bu açıklığı göremeyerek insanın insanlığı sorusunu göz ardı etmiştir (Heidegger, 2001, s. 224).

Heidegger düşüncesi açısından Freud'un bilimsellik arzusunun en sorunlu sonucu, insanı nedensel olarak belirlenmiş bir nesne olarak analiz etmesini sağlayan bilinçdışı teorisi. Freud, insan fenomenlerini kesintisiz bir nedensellik zinciri içerisinde açıklayabilme arzusundadır ve bilinç düzeyinde böyle bir sürekliliğin takip edilebilmesi mümkün olmadığı için saf bir hipotezi yani bilinçdışını icat etmek zorunda kalmıştır:

"Bilinç içinde böyle bir şey (*kesintisiz bir açıklama zinciri*) olmadığından, içinde kesintisiz bir nedensel bağlantılar (zinciri) olması gereken "bilinçdışını" icat etmek zorundadır. Bu varsayım, açıklama [*Erklären*] ve anlamamanın [*Verstehen*] özdeşleştirildiği fiziksel yaşamın eksiksiz bir açıklamasıdır. Bu varsayım fiziksel olguların kendisinden türetilmemiştir, ancak modern doğa biliminin bir varsayımıdır." (Heidegger, 2001, ss. 207-208).

Freud'un psikanalitik tekniği, deneyimlenen bilinçli düşüncelerin izini daha önce erişilemeyen bilinçdışı kökenlerine kadar sürmenin bir



yöntemiydi. Psişik deneyimlerin bilinçdışına gönderilmesini ifade eden bastırma teorisi Heidegger'e göre indirgemeci ve zorlama bir yaklaşıma dayanır. Freud, bastırmanın ya da unutkanın tamamen bilinçdışı amaçlarla gerçekleştiğini ve hiç kimsenin gizli bir neden ya da güdü olmadan herhangi bir şeyi unutmayacağını ileri sürmektedir (Freud, 1964, ss. 96-97, 2021, ss. 48-52). Bu gizli nedenlere ulaşmak ve psikanalizle analizi "serbest bırakmak" ise bilinçdışı teorisi olmaksızın mümkün değildir. Heidegger ise bastırma olarak tanımlanan unutma/gizleme fenomenini bilinç/bilinçsizlik ikileminden daha derin bir boyutta değerlendirmiştir; bastırma, basitçe bilinçdışı olmadığı gibi açığa çıkma da Freud'un anladığı gibi bilinçle eş anlamlı değildir:

"Freud'un bastırma kavramı, bir fikrin ya da temsilin gizlenmesi ya da saklanmasıyla ilgilidir. Buna karşılık, gizleme bilincin antitezi değildir, daha ziyade açıklığa -Freud'un kavrayamadığı bir açıklığa- aittir." (Heidegger, 2001, s. 183).

Bu belirlenime göre Freudcu bastırmanın sonuçları olan içe yansıtma, dışa yansıtma, aktarım gibi kavramlar da dünya-içinde-olmanın başat bir unsuru olan "başkalarıyla birlikte-olma" (Mitsein) deneyimini anlayamayan yapay kurgulardır. Heidegger, Freudcu psikanalize bağlı hemen tüm temel kavram ve yöntemleri eleştirdiği gibi onun rüyalara yaklaşımını da eleştirmiş ve rüyaların "bilinçdışına giden kral yolu" olduğu yönündeki iddiasını da reddetmiştir. Ona göre rüyalar, arkalarında gizlenen bir şeyin semptomları ve sonuçları değil, gösterdikleri şeyin kendisidir. Rüyalarımız ancak bu salt yaklaşımla değerlendirildiğinde özleri sorgulanmaya değer hale gelir (Heidegger, 2001, ss. 230, 245)

Yine bilinçdışı teorisiyle ilişkili olarak insan davranışlarını libidinal dürtü ve içgüdülerle gerekçelendirme girişimi, Freud'un da arayışında olduğunu beyan ettiği bilimsel metodolojiye has bir tavidir. Heidegger, Freud'un her şeyi içgüdüsel enerjilerin biyolojik bir alt tabakasına indirgemeye çalıştığını, fiziksel ve psişik süreçlerin doğası ve işlevine ilişkin varsayımlarının mekanik bir şekilde işlediğini ileri sürer. Freud'un psikolojik zeminde kalmak için terk ettiği nörofizyolojik programdaki nöronların doğalcı açıklayıcı ilke rolünün yerini, biyolojik enerjinin bir biçimi olarak içgüdü ya da dürtü (Trieb) kavramı almıştır (Casey & Woody, 1976, s. 76). Heidegger'e göre içgüdü, psikanaliz tarafından davranışları açıklama ve



insani tüm fenomenleri bir nedene bağlayarak gerekçelendirme eksik girişiminin bir parçasıdır. Nedensellik ihtiyacı nedeniyle başvuru alan bilinç dışı varsayımının bir uzantısı olarak Freud'un libido teorisi, insanı arzular, dürtüler ve içgüdülerin bir konfigürasyonuna indirgemekte ve dünyada bir insan olarak varolmanın anlamını ortadan kaldırmakta, varoluşun açıklığını kapamaktadır (Heidegger, 2001, s. 172).

Heidegger'in fenomenolojisi açısından ise insan yaşamını yönlendiren şey, onu bir mekanığa indirgeyen içgüdü/dürtü teorisi değil, insanın dünyayla karşılıklı şekillenmesiyle oluşan varoluşsalıdır. Psikik dürtü ve eylemler olarak yorumlanan istemek, arzulamak, irade etmek, iştah ve eğilim duymak *Varlık ve Zaman*'da dünyada varolmanın bir modu olarak alınmıştır. "Kendim için bir şey diliyorum" gibi olgular dünyada-olmanın temel tarzı olan ihtimamın yapısı üzerine kuruludur (Heidegger, 2021, s. 280). İnsanın davranışlarında bilinç düzeyinde olmayan bir itkiyle yönlendirildiğini varsaymak Heidegger için dünyadaki fenomenlerin anlamını kaybetmektir; insan bu dürtülerle yönlendirildiğini düşündüğünde gerçekte neler olup bittiğini kendinden başka gerekçelerle açıklamaya çalışacak ve varoluşuyla arasına mesafe girecektir. İstek, arzu ve eğilimlerin içgüdü teorisiyle gündelik (ontik) düzeyde değerlendirilmesi, varlık sorumuzu basit bir şeyleştirilmeye dönüştürdüğü için sahipsiz bir kavrayış sunamayacaktır. Medard Boss, Heidegger'e Zollikon'a gelip konuşma yapmasını sağlayan şeyin de bir dürtü olup olmadığı ve dürtüsünün onu bu konuda yönlendirmesindeki rolünü sorar. Heidegger ise kendisini konuşmaya yönlendiren şeyin onu arkadan zorlayan/iten bir şey olmadığını, önünde duran ve dahil olduğu bir görev, aklı, varoluşu ve egzistansiyal imkanlarının arasından yaptığı tercihiyle yüklediği bir şey olduğunu ifade eder. Harekete geçmeyi sağlayan Freudcu mitsel bir itici olarak dürtü olmaksızın, dünyada-varolan bir insan olarak egzistansiyal açıklıkta imkanlardan herhangi birine -örneğin konuşma yapmaya- karar vermiştir (Dallmayr, 1995, s. 550; Heidegger, 2001, s. 173).

Freud ve Heidegger Sınırında Binswanger'ın Daseinanaliz'i

Varoluş analizi (Daseinanaliz), Heidegger'in fenomenolojik ontolojisi ile Freudyen psikanalizi ilk sentezleyen Ludwig Binswanger'ın oluşturduğu psikoterapi ekolüdür. Ekolün güzergahını belirlerken Husserl'in fenomenolojisinden etkilenen Binswanger, *Varlık ve Zaman*'ın yayınlanmasıyla beraber Heidegger'e yönelmiştir. Binswanger, varoluşsal analizin temel itici



gücünü, felsefi temelini, gerekçesini ve metodolojik kılavuzunu *Varlık ve Zaman*'dan aldığını öne sürmüş ve araştırma yönelimini Heidegger'in ontolojisine dayanarak "Daseinanaliz" olarak adlandırmıştır. Binswanger'e göre Heidegger'in analizi, klinik psikolojiye psikopatolojik fenomenleri kişinin bir bütün olarak dünyada-varlığı bağlamında yorumlaması için bir çerçeve kazandırmış ve psikiyatriye en radikal katkıyı sağlamıştır (Binswanger, 1967b, s. 206).

Ekolün amacı, psikanalizin temel ilkelerini çürütmek değil, geleneksel, sistematikleştirici klinik psikopatolojiye, spesifik olarak da psikiyatri ve psikoterapinin doğa bilimlerine indirgenmesine karşı çıkmaktır. Binswanger için Heidegger'in özne ve nesne ikiliğini ortadan kaldırması ve varoluş ile dünya birliğini ikame etmesi, kendinin oluşturmayı hedeflediği "fenomenolojik antropoloji"nin önünü açmıştır (Scott, 1990, s. 134). Binswanger'ın amacı, insan varoluşunun temel biçimlerine dair, Heidegger'in Dasein analizinin ötesine geçen bir psikoterapi oluşturmaktır. Bu teoriyi Freudcu homo natura'dan ve ancak insanlığın genel deneyiminin yok edilmesi temelinde mümkün olabilecek bilimsel bir kurgu olarak gördüğü içgüdü teorisinden soyutlayarak inşa etmiştir. Binswanger'e göre doğa-bilimsel bir psikoloji, insan varoluşunu, yani dünya-içinde-varoluşu hesaba katmadığı için bir *contradictio in adjectio*'dur. Bu, insanlığı belirli bir ilke ya da belirli bir fikir temelinde tasarlama ve inşa etme çabasının sonucudur (Binswanger, 1967a, ss. 149-153; Condrau, 1996, s. 22).

Binswanger'ın Freudcu kavramlarla Husserl ve Heidegger'in fenomenolojik keşifleri arasında süregelen yüzleşmeleri, mental hastalıklara dair yeni bir bakış açısı ortaya koymasını sağlamıştır. Bir psikiyatrist olarak Binswanger, mental hastalık tarzlarının "yeni bir normu, farklı bir dünya-içinde-olma biçimini" temsil ettiğini ve bunların belirli bir dünya tasarımını anlamaksızın anlaşılamayacağını Heideggerci fenomenoloji sayesinde keşfetmiştir (Binswanger, 1967b, s. 211). Binswanger'e göre psikiyatri yalnızca psikoz ve nevrozları tedavi etme meselesi değildir, insan olarak hekim ve hasta arasındaki kişisel bir karşılaşmadır ve bu nedenle normal olduğu kadar anormal varyasyonlarıyla da insanı bütünüyle anlamayı/kabul etmeyi gerektirir. Binswanger, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da sunduğu Dasein analitiği kavramlarını (dünyada-olmak, ölüme-doğru-olmak, korku, endişe) kullanarak, ruhsal bozuklukları dünyada-varoluşun olası biçimleri olarak



yorumlar; semptomları yalnızca işlev bozukluklarının işaretleri olarak değil, öncelikle hastanın dünyasındaki belirli varoluş tarzına erişmeyi sağlayan, onun projesini ve kurucu normlarını açığa çıkaran anahtarlar olarak ele alır (Binswanger, 1967b; Brencio, 2015, s. 285).

Binswanger, Heidegger'e bazı ciddi eleştiriler de getirmiş ve Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ında bulunmayan bazı özellikler ekleyerek Daseinaliz'i geliştirmiştir. Onun Heidegger'in çalışmasına temel itirazı, fazla bireyci olması ve başkalarıyla birlikte-olma kavramından daha temel olan insan varoluşundaki sevginin ilksel sosyal boyutuna dair yeterli bir açıklama sunmayı ihmal etmesidir. Binswanger'a göre sevgiyle karşılaştırıldığında ihtimam yalnızca kusurlu bir varoluş türüdür; sevgi aynı zamanda karakteristik bir zamansallığa, Binswanger'ın ebediyetten farklı olarak sonsuzlukla ilişkilendirdiği bir zamansızlığa sahiptir. Bu sonsuz bir süre değil, geçmiş, şimdi ve geleceğe göre zamanın akışına karşı belirli bir kayıtsızlık anlamına gelir, ihtimamın zamansal kaygılarına zıttır. Aşta insan gündelik varoluşun tüm kaygılarını aşar ve 'ebedi bir şimdi'ye katılır (Askay & Farquhar, 2013, s. 1233; Brencio, 2015, s. 286). Binswanger'a göre Heidegger'in kendi varlık projeksiyonunun kapılarının dışında bıraktığı sevgi, insan varoluşunun indirgenemez boyutu olarak bizlik'i ortaya çıkarır. Binswanger bu "biz-oluşu" (sevgi dolu karşılaşmanın varlığı olarak sevginin biz'i) Dasein'ın varlığının özgün bir yapısı olarak tanımlamıştır. Ona göre Heidegger'in ihtimam anlayışı, varlığın birliğine açık değildir; sadece benim dünyadaki varlığıma açıktır. Ancak sevgi dolu bir varoluşta, ötekiyle kökleri kendi varlığımızda olan karşılıklı bir mevcudiyete tam anlamıyla dahil olabiliriz ve kendi tekil Dasein'ımızın "ötesine" sıçrayarak varlığa açıklığın en güçlü olanağına erişebiliriz (Askay, 2001, ss. 304-305; Binswanger, 1967a, s. 172).

Binswanger'ın tekbencilik ve öznelcilik suçlaması, Heidegger açısından onun Dasein'ı yalıtılmış bir özne olarak anlamasından ve *ihitimam*'ın varoluşsal/ontolojik anlamını görmezden gelmesinden kaynaklanır (Heidegger, 2001, s. 227). Bu nedenle o, Dasein'ın diğer öznelere ilişkiye geçebilmesini ancak sevgide, biz-olmanın ikili kipiyle desteklemekle mümkün görmüştür. İhtimam ontik değil ontolojik bir perspektiften sahih bir şekilde anlaşıldığında, sevgiye karşıt olmadığı gibi sevgi varlığın anlaşılması olarak ihtimamın yapısında vardır (Askay, 2001, s. 305; Heidegger, 2001, ss. 227-228). Binswanger'ın bu gibi yanlış yorumlarının temeli, Dasein'ın



Da'sının açıklığını, varlığın zamansallık olarak anlamını ve burada olma'daki varlığın ekstatik anlayışını anlayamamasıdır. Bu temel anlamı yakalayamadığı için de varoluşu belirleyen temel bir koşul hakkında ontolojik bir tez önermemiş ancak varoluşun fiilen ortaya çıkan formları ve konfigürasyonları hakkında ontik beyanlarda bulunmuştur (Heidegger, 2001, ss. 191-192).

Heidegger, Binswanger'ın *Varlık ve Zaman*'a atıf yaparak ancak kendi felsefesinden çok farklı bir düzeyde hareketle sunduğu fenomenolojik psikopatolojiyi oldukça sert bir şekilde eleştirmiştir. Hatta Heidegger seminerlerde, Binswanger hakkında Freud için söylediğinden çok daha fazla söz söylemiştir. Freud zaten 19.yüzyıl bilimciliği ve rasyonalitesi içinde yer almaktaydı; Heidegger bilimciliğin aşırı belirlenimciliğini değerlendirdiğinde Freud'u da değerlendirmiş oluyordu. Ancak Binswanger'ın *Varlık ve Zaman*'ı yanlış anlaması ve kötüye kullanması Heidegger için özel bir sorun oluşturmuyordu. Onun *Varlık ve Zaman*'ın sorusunu ve meselesini kaybettiğini ve oradan yaptığı çıkarımları uygulamasında Dasein'in içsel problematiğini tamamen sildiğini düşünmekteydi. Psikiyatrik Daseinsanaliz'in inşasında Binswanger, insanın ontolojik boyutunu görememiş ve ontolojik olanla gündelik varoluş düzeyini birbirine karıştırmış, ontolojik farkı gözden kaçırmış, salt gündelik ve öznel düzeyde bir tür felsefi antropoloji geliştirmiştir (Heidegger, 2001, s. 115, 192, 203, 207, 227, 122).

Bütün bu ayrışmalara rağmen, Binswanger'ın analizinin Heidegger'in düşüncesinin dikkate değer ölçüde ileri görüşlü bir yorumu ve psikanaliz ile Heidegger düşüncesini ilk bir araya getirme girişimi olduğu da göz ardı edilmemelidir. Boss, Binswanger'ın her ne kadar insanın kendi içinde kapsül lenmiş psişik veya öznel, katmanlı bir şey olduğuna dair miras alınan resmi koruduğunu düşünse de, modern psikopatolojinin dikkatini Heidegger'e çektiği için Binswanger'a özel bir borcu olduğunu ifade eder (Boss, 1983, s. 71). Binswanger'ın insan yaklaşımı, varoluşsal yapının yeni bir özelliğinin ortaya konması ve sevgi fenomenolojisini besleyen farklı bir ihtimam anlayışı gibi nosyonlarla modern psikanaliz için önemli bir zenginliğe sahiptir. Daseinsanaliz, hastayı psikanalistlerin kendi algılarının biçimlerinde görme veya onu kendi tercihlerinin imgesine dönüştürme eğilimine karşı bir protesto olarak psikopatolojik semptomların doğasına ve kökenine dair daha derin bir içgörü ihtiyacını tartışmaya açmasıyla da radikal bir alternatif sunmuştur (Brencio, 2015, ss. 292-294).



Binswanger, *Varlık ve Zaman*'daki insan analizine bir "ekleme" yapma arzusundadır, ancak bu ekleme Heidegger'e göre *Varlık ve Zaman*'daki düşünce büyük bir şeyi eksiltmektedir (Heidegger, 2001, ss. 115-116). Binswanger'in, kendisinin de itiraf ettiği gibi, Heidegger'in felsefesini yeni bir antropoloji için yorumlaması ve kullanması "üretken" bir yanlış anlamaya dayanıyordu. Heidegger bu tür yanlış yorumlamaların önüne geçmek için Boss'un Daseinanalitik teorisinin güçlendirilmesine destek vermiştir. Binswanger'in alamadığı desteği Boss'un nasıl ve neden aldığı, Boss'un hangi temel tezlerinin Heidegger'in onun tarzını onaylamasına neden olduğu Heidegger'in sahipsiz psikanalize bakışını da daha net serimleyebilecektir.

Boss ve Heidegger'in Zollikon Seminerleri'ndeki Ortaklığı: Varlığa Açıklık Olarak Daseinanalitik

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ındaki Dasein analitiğinin psikanalizde kullanımı, Heidegger'in de açıkça desteklediği ve geliştirilmesine katkıda bulunduğu Boss'un "Daseinanalitik" teorisiyle ağırlık kazanmıştır. Boss, hem *Varlık ve Zaman*'daki varoluşsal analitiğe bağlılığını serimlemek hem de Daseinanaliz yaklaşımından memnun olmadığı Binswanger'in analiziyle arasına mesafe koymak için Daseinanalitik terimini tercih etmiştir.

Zollikon Seminerleri, ağırlıklı olarak Boss'un Daseinanalitik psikanaliz yorumunun oluşumu ve rasyonel bir varlık olarak insan tartışmasından Dasein olarak insan tartışmasına zorlu bir geçişi içerir. Boss öncelikle Heideggerci fenomenoloji aracılığıyla klasik psikanalizin sembolizminin ve yapılandırmacılığının bir eleştirisini yapmıştır. İnsanı dünya ilişkileri açısından analizyle *Varlık ve Zaman*, Boss için psikoterapi pratiğinin temel ontolojik tezlerini bulduğu ve terapi süreci için de bir dil ve kavramsallık sağlayan bir kılavuz işlevi görmüştür.

Boss, doğa biliminin sınırlamalarının farkında biri olarak, tıp ve psikolojinin Heidegger'in hermeneutik ontolojisinde varoluşsal açıdan en iyi şekilde nasıl temellendirildiğine odaklanmış ve Heidegger'in psikanalizde eksik olduğunu düşündüğü "insanın insanlığı" sorununa yönelmiştir. Freud'un psikanalizde devrimci etki bırakan teorilerinin bilimden ziyade bilim hakkındaki varsayımlara dayandığını ileri süren Boss, Freudcu kuramsal çerçeveyi terk etmiş ve onun yerine Heideggerci "Varlığın açıklımı olarak insan" anlayışını koymuştur. Bilinçdışı konusunda da Heidegger'in eleştirilerini



benimseyen Boss, bilincin dışında, arkasında, zihnin gömülü bir katmanındaki bilinçsiz kişiliği reddetmiştir. Ona göre bilinçdışı ile birleştirilen libidinal id, insan varlığını içgüdüsel enerji rezervuarına indirgeyerek nesneleştirilen doğa bilimsel bir yapıdır; psikanaliz fenomenlerle değil, onlara neden olan bu dürtülerle ilgilenererek esas hedefinden sapmıştır (Dallmayr, 1995, s. 557).

Boss'un Daseinanalitik teorisi, psikanalizde ciddi bir takım yöntemsel ve pratik sonuçlarla kendini göstermiştir. Daseinanalitik, psikanalizden ve Jung psikolojisinden farklı olarak, rüyaların ve semptomların yorumlanmasında herhangi bir sembolizme başvurmadan ve bunları güdüsel ve nedensel kökenlere indirgmeden "olduğu gibi" kabul etme tavrını savunmuştur. Rüyalar başka "sembolize" anlamlar aramaya gerek kalmadan kişinin rüya gören varoluşu hakkında bize yeterli bilgi verir. Aktarım gibi psikanalizin en önemli nosyonlarından birinin yorumlanması ve pratik uygulamasına dair de Boss'un eleştirileri söz konusudur. Nevrotik hastalar, yaşam öyküleri bağlamında insanlar arası ilişkilerde bazı sınırlamalara sahiptir ancak bunu onların yaşam öykülerinden çıkarıp başkalarına duygu aktarımı yaptıkları şeklinde yorumlamanın herhangi bir bilimsel ya da varoluşsal dayanağı yoktur. Dürtüler ya da Jung'un arketipleri gibi aşkın yapılar, nesneleri yeniden sunma işlevi görmekte ve bu yorumlama dili de hastanın dünya ile ilişkileri için gereken yakınlığı sunamamaktadır (Boss, 1983, s. 34; Scott, 1990, ss. 131-132). Boss, fenomenolojiyle çok daha önemli gördüğü varlık sorununa ve Heidegger'in terapide insanın insanlığının ihmal edildiği suçlamasına ve bunu aşmanın olası yöntemlerine odaklanmıştır.

Daseinanalitik düşünme tarzıyla, tıp ve psikanaliz camiasında hâkim olan görme tarzları yapısöküme uğratılmaya çalışılmış ve psikanaliz hasta bir özneye değil, bir varoluş biçimiyle ilgili olan terapötik bir pratiğe harzırlık niteliğine bürünmüştür. İnsanlar ve nesnelerle birlikte olma tarzlarında insanın varlığa açıklığı, Dasein'in "varolduğu insan olmasına izin veren" bir analizle mümkün olabilecektir (Scott, 1990, ss. 280-281). Boss'u Binswanger'dan ayıran en önemli noktalardan biri, ikisinin de Dasein'in dünya-içinde olmasına birincil bir önem atfetmelerine rağmen Binswanger'ın varlığa açıklık nosyonuna gereken önemi göstermemesidir.

Açık-olmak, Heidegger'in "insan olmanın temel özelliği" olarak tanımladığı, insanların herhangi bir anlam veya önemi deneyimlemesini



mümkün kılan ilksel koşuldur. Dasein olarak genel modumuz, her birimizin eksistansiyal olarak böyle açıklıkta bir varolan olduğumuzdur. Dasein olarak var olmak bir 'açıklık alanını/açıklığı', bir 'özgür olanı' sürdürmektir; Heidegger'e göre bizler, varlığın eşsiz açıklığı olarak her türden varlığın ortaya çıkmasını mümkün kılarız; bizler dünyanın açıklığında ortaya çıkan şeyin "olmasına izin verme" (alma-algılama) olayıyız. Bu konumlanma içerisinde kişiler, yaşamdaki olasılıkları ele geçirme veya ihmal etme yoluyla varoluşlarına karar verirler (Heidegger, 2021, ss. 209).

Boss'un analizinde tüm rahatsızlıklar, ontik bireyselliğimizden Varlığın olası boyutları ile ilgili ontolojik kaygılarımıza ulaşma yeteneğimizin bir kısıtlamasıdır. İnsan, varlığın oluşumlarında açık duran, tezahür eden her şeyin olmasına izin veren bir "ilişkiler alanı"dır; kendi dünya-açıklığına açıkça ya da reddedici bir şekilde yanıt vermekte özgürdür. Dünya-içinde-olmanın açıklığına olumlu ve öznel bir uyum ise esenliğin anahtarıdır. Heidegger bunu Ben'in, bir durumun sınırlarına uyum sağlayan ve dolayısıyla kendiyi barışık, kendi kendisi olan bir insan olması olarak tanımlar (Boss, 1983, s. 244; Heidegger, 2001, s. 188).

Heidegger, Zollikon'da terapistlere Varlıkla ilişkilerini bu açıklıkta yeniden kurmadan hastaları iyileştirmek için terapiyi kullanamayacaklarını belirtir. Terapistler, varoluşlarında barışık ve evde olduklarını hissetmeleri için, danışanların Varlık ile ilişkilerini yeniden kurabilecekleri bir varoluşa hazır olmalarını sağlamalıdır. Otantik varoluş, danışanların özerk olabilmeleri ve kendi olasılıklarını ele geçirebilmeleri durumunda gerçekleşir (Heidegger, 2001, s. 188). Heidegger kendi açıklık analizine Boss'un kişinin kendi olma tarzını destekleyen veya engelleyen "dünya ilişkileri" kavramıyla yaptığı katkıyı da oldukça olumlu karşılamıştır. Yine bu bağlamda Boss'un nevrotik-psikotik danışanların dünyaya açıklıklarında bir daralma ya da tıkanma olduğu teşhisini ve dünya-içindeki varoluşun hangi spesifik durumlarının bu kısıtlamaların ortaya çıkmasına neden olduğunu araştırmasını da onaylamıştır (Askay, 2001, s. 308; Boss, 1983, ss. 251-255). Bazı önemli modlar vardır ki bizim açıklığımızı mümkün kılarken (varoluşsal kaygı, can sıkıntısı ve neşe), bazıları da açıklığımızı daraltır, tıkar (korku, öfke, kıskançlık). Bu değişikliklerin gerçekleştirdiği kısıtlamaları algılayabilecek düzeye erişmek ancak var olmanın ne anlama geldiğine dair örtük bir anlayıştan açık, net, bütünsel bir ontolojik anlayışa geçmekle mümkündür.



Heidegger'e göre, terapistlerin bu kavrayışa ulaşması hayati önem taşır, aksi takdirde terapötik süreç keyfi, yeterince temellendirilememiş ve terapistlerin karanlıkta el yordamıyla ilerlediği bir süreç olacaktır (Askay & Farquhar, 2013, s. 1231). Heidegger bu noktada hastaya yardım eden bir hekimin sadece hastalık sürecinin işleyişiyle değil, her zaman bir varoluş biçimiyle karşı karşıya olduğuna dikkat etmesi gerektiğini belirtir:

“İnsan, esasen yardıma muhtaçtır, çünkü her an kendini kaybetme, kendisiyle başa çıkamama tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu tehlike insanın özgürlüğüyle bağlantılıdır. İnsanın hasta olma kapasitesine ilişkin tüm soru, onun gelişmekte olan özünün kusurluluğuyla bağlantılıdır. Her hastalık bir özgürlük kaybıdır, yaşam olanağının daralmasıdır.” (Heidegger, 2001, s. 157).

Hastalık, özgürlüğün kaybı ve yaşam olanaklarının azalması demekse, tıbbi tedavi de özgürlüğün geri kazanılması ve yaşam potansiyelinin gerçekleştirilmesi olmalıdır. Bu anlayışın pratik sonucu, hastanın fenomenal deneyiminin serbest bırakılması ve özgürleştirilmesidir. Sağlıklı veya "sağlam" bir insan olmak, dünya alanının açıklığından tezahür eden şeyle ilişkili olarak insana verilen ilişkisel olasılıklar bütününden özgürce tasarruf edebilmek yeteneği olarak tanımlanır (Brencio, 2015, s. 289; Condrau, 1996, s. 27). Daseinanalitik, hastayı, hareket özgürlüğünün hangi ilişkisel olasılıkta kısıtlandığını anlamasını sağlayacak bu açıklığa çağırırken psikoterapistleri de tek taraflı pozitivist ve teknik düşünceden kurtulmaları için teşvik etme çabasıdadır. Boss, Heideggerci bu temel hakikat ve esenlik anlayışını göz önünde bulundurarak, iyileşmenin 'bilinçdışı ve bilinçli' unsurlar arasında gelişen bir gerilimin serbest bırakılmasıyla gerçekleştiği şeklindeki klasik psikanalitik yaklaşımı terk etmiştir.

Daseinanalitik teorisinde geleneksel anlayıştaki benliğin içsel, içgüdüsel, hayali, çok boyutlu ve temelde yalıtılmış bir alan, kapalı bir fenomen olduğu varsayımı ve iç çağrışım kalıplarının olayların gerçekleşme biçiminden daha somut kabul edilmesi yaklaşımı da reddedilmiştir (Boss, 1983, ss. 285-288). Boss, nevroz ve psikoz hastalarıyla çalışmalarında, insanın sefalet ve anlamsızlığının sebebinin kişinin kendi varlık anlayışındaki düşüş veya tıkanıklık olduğuyla yüzleşir (Boss, 1983, s. 103). Heideggerci fenomenolojiden temellenen bu yeni perspektifle terapi, Dasein'ın varlık anlayışına dair teknik olmayan, canlı bir uyum sağlama sürecidir. Etkili bir terapi, kişinin



dünyada-varolma temel karakteristiğinin algılanmasıyla daha özgür, daha açık bir duyarlılığa sahip yeni ve radikal bir alternatif sunar (Scott, 1990, s. 140).

Varlık ve Zaman'da Dasein'in sürekli olarak kendi sahici imkanlarına, "en derindeki Varlık potansiyeline" yabancılaşma tehdidi altında olduğu ontolojik bir durum tasvir edilir. Dasein'in kendi sahilliğini ve egzistansiyal olanaklarını kapatan bu yabancılaşma, Dasein'i kendisi olmayan bir varolana teslim etmez, bilakis Dasein'i yine kendi gayrisahihliğine yani kendi olası varlık türüne kısıtır. Heidegger düşmüşlüğü ayartıcı yabancılaştırmasıyla Dasein'in kendi kendine dolandığını belirtir (Heidegger, 2021, ss. 273-274). Heidegger'in Dasein'in kendi varlık imkanlarının daralması için kullandığı "dolanmak, kapanmak, yabancılaşmak, kısıtılmak, çakılmak, düşmek, girdaba çekilmek" vurguları Zollikon Seminerleri'nde de sık sık kullanılır.

Heidegger, Dasein'in dünya-içinde-varoluşa dayalı yapısının zaman içinde ilksel ve sürekli olarak bütün ve birleşik olduğu temel tezini savunmaktaydı. Bu bütünsel yapıyı anlayabilmek için insanın zamanla ilişki içinde nasıl varolduğu meselesinin hem terapistler hem de danışanlar için özel ilgi konusu olması gerektiğinde ısrar etmekteydi. İnsan varoluşuna dair bu anlayış, terapistlerin çeşitli nevrozları/psikozları ve ruh hallerini bu varoluşun spesifik modifikasyonları olarak tanımlamalarını ve anlamalarını sağlar. Bazı ruhsal hastalık türlerinin insanın zamanla olan ilişkilerinin bozulmasıyla ortaya çıktığı savından hareketle Heidegger, herhangi bir patolojik fenomeni anlamak için üç zamansal ekstaz ve bunların özel modifikasyonlarını göz önünde bulundurmak gerektiğini ifade eder. Zamanla ilişkisi bozulmuş bazı kişiler geçmişlerinden tamamen habersiz olabilirler ve varoluşlarında herhangi bir birlik bulamadan sürüklenirken kendilerini bir andan diğerine atlıyor gibi hissedebilirler. İnsanın karşılaştığı bir şeyi algılama ve onunla ilgilenme konusundaki açıklığını belirleyen şey, herhangi bir andaki uyumlanma ve zamansallık tarzıdır. Tüm bunları, hatta her türlü anlam ve önem deneyimini ilksel olarak mümkün kılan şey ise zamansallık olarak "zaten olmuş" (geçmiş), "dünyanın yanında" (şimdiki zaman) ve "kendinden ileride" (gelecek) olarak varlığımızın içsel modudur. Zamansallık, ilksel olarak kişinin Varlığına içkin olduğu içindir ki, bizler geçmiş anılarını geri alabilen, gelecekteki olasılıklarını yansıtabilen ve bunları anın mevcudiyetinde



birleştirebilen varlıklarız (Askay & Farquhar, 2013, s. 1230; Heidegger, 2001, s. 44, 191).

Heidegger'in yaklaşımının psikanalize sunduğu önemli katkılardan biri de onun "analiz" kelimesine yüklediği anlamdır. Heidegger, semptomların kökenine inme ve nedensel bir açıklama geliştirebilme anlamında Freudcu analizi bir indirgeme olarak görmüş ve analiz kelimesinin en eski kullanımına Homeros'un Odyseeia Destanı'na dönmüştür. Destanda analiz çözme/sökme anlamında Penelope'nin gündüz dokuduğu kumaşı gece çözmesini ifade için kullanılmıştı. Bu kelime Yunanca'da aynı zamanda gevşetmek, örneğin zincirlenmiş bir kişiyi zincirlerinden, tutsaklıktan kurtarmak anlamına da gelmekteydi. Bu noktada Heidegger, Freud'un analizini kendi varoluşsal analizinden ayırır. İki analizin farkı, analizin unsurlarını nasıl parçalara ayırdığı, izini sürdüğü ve çözdüğüdür. Freud'un analizi, Descartes'tan bu yana modern bilimin ruhuna uygun olarak, farklı elementleri veya bileşikleri inceleyen kimyasal analize benzer şekilde semptomların kökenlerine göre yorumlanmasıdır. Bu analiz türünde, semptomlar nedenlerine kadar izlenebilir ve bu süreçte, bir kişinin hayatındaki hakimiyeti gevşeyebilir, çözülebilir. Diğer tür analiz ise şeylerin, özel oluşumlarının koşulu olan bir birliğe geri götürülecek şekilde parçalara ayrılmasıdır. Burada analiz, şeylerin bütünlüğünün izini sürerken onları indirgemek ya da açıklamak zorunda değildir; çözen ve dağılan bir tür analizin aksine, parçalanmakta olan yapıları birbirine bağlayan birliğin eklemelenmesi şeklinde gerçekleşir. Analiz sürecinde kritik olan, nedensel bir olaylar dizisinin ontik sürecini yeniden oluşturmak değil, eklemelenmiş bir çokluğun ontolojik birimini görmek, ontığe ontolojik olanın ışığında bakmaktır (Heidegger, 2001, ss. 113-114; Scott, 1990, s. 135).

Heideggerci fenomenoloji açısından nesnelleştirme ve nedenselleştirme yoluyla psikanaliz, Dasein'ın "normale çekilmesi" gerekçesiyle varoluşunun ayırdedici yönlerinin kaybedilmesine neden olmaktadır. Psikanalitik tedavi -en azından Heidegger'e aktarılan tedavi- onun değer verdiği sorgulamaların yarattığı tüm duygu durumlarının semptom adı verilerek ortadan kaldırılmasına dayanır. Semptom, bilinçdışının bir etkisi olarak tanımlanır ve bir anlamda başarısız bir bastırmadır; hem ortaya çıkaran hem de gizleyen bir uzlaşmadır. Oysa Heidegger'e göre bu semptomlara ne kadar acı verici olsa da tutunuruz ve bir soruyu canlı tutmanın yolunu açık kılarlar.



Semptom tuhaftır, rahatsız edicidir, yabancıdır ve tam da bu nedenlerle düşünmeyi kışkırtır. Düşünmenin düşünce olarak adlandırılabilmesi için direnmeye ve nedenselleştirilemeyen kaybetmelere ihtiyacı vardır (Hyldgaard, 2021, ss. 157-158).

Daseinanalitik, danışanlara direkt hap tavsiyeler vermektense açığa çıkma, gizleme, kaçma, zamansallık, açıklık, olasılıkların kısıtlanması gibi durumları kendi varoluşlarında değerlendirerek otantik bir kendilik bilgisi edinmeleri için bazı kaynaklar sunmaya odaklanır. Buna göre esas ve en otantik kendini bilme türü, kişinin kendine ait olasılıklara erişmeye çalışması ve kendiyle tanışmak için çabalamasıyla mümkün olabilir. Daseinanalitik, insanın kendini kendinden gizlediği, kendine yakınlığını kaybettiği ve herkes alanında kaybolduğu bir durumda, kendi veya başkaları aracılığıyla varlığa gelen her şeye açık olmanın ve kendini otantik şekilde yeniden tanımının yollarını serimlemelidir. Heidegger, seminerler boyunca katılımcılara zaman, mekân ve bedene özel bir dikkat göstererek bilimsel psikanalizin yapısökümcü bir okumasında rehberlik etmiş; dinleyicilerin dikkatini her zaman radikal biçimde farklı bir algılama ve düşünme biçimi olarak Dasein analitiğine yöneltmiş ve kendi alanı olmasa da şizofreni, delilik, stres, psikosomatik gibi terapiyle ilgili konulara dair daha geniş ontolojik bir perspektif sunmaya çalışmıştır (Bora, 2020, s. 47; Scott, 1990, s. 138).

Sonuç

Heidegger'in fenomenolojik/ontolojik yaklaşımı ile psikanaliz arasında doğrudan ve somut bir yüzleşmeye sahne olan Zollikon Seminerleri, psikanalize varoluşçu yeni bir paradigma sağlarken Dasein'ın soyut analitiğinin canlanmasıyla daha erişilebilir bir Heidegger'i öne çıkarmıştır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da psikolojinin insanı el altında bulunan bir nesne olarak değerlendirdiği eleştirisi Zollikon Seminerleri'nde bir suçlamaya dönüşmüş ve insanın insanlığını ve varlık sorusunu ihmal etmeyen alternatif bir psikanalitik yaklaşım arayışı kendini göstermiştir. Heidegger'in psikanaliz için önerdiği standart, fenomenolojik ontolojik belirlenimleri dikkate alan, gerçek bir açıklığın anlamını algılamaya hazır ve her türlü önyargılı dogmatik yapıdan arınmış bir şekilde "varlığın olmasına izin verecek" bir konumda olmaktır.

Zollikon Seminerleri, pozitivist, nedenselci ve hesaplayıcı düşünmeden farklı bir *öteki düşünme* biçimini bir alternatif olarak sunmuş ve



böylelikle Dasein'ın kendi açıklığını ve içindeki zamanın coşkulu boyutunu görmesini sağlayabilmeyi hedeflemiştir. Bu anlamın kazanılması, öncelikle psikanalistlerin eleştirel olmayan ontolojik ön kabullerinden özgürleşmeleri ve terapiyle danışanlarının Dasein tarafından ifşa edildiği şekliyle varlığın mevcudiyetine açık olmak için serbest bırakılmalarına yardımcı olmalarıyla mümkündür.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da olduğu gibi Zollikon Seminerleri'nde de analizini natüralizm ve fizikalizmden yani varoluşsal analitiğin nedensel ampirik süreçlere indirgenmesinden özellikle korumaya çalışmıştır. Boss da dahil seminerlerdeki uzmanlar Freud düşüncesiyle uzlaşabileceği bir bağlamı destekleseler de Heidegger, bu indirgeme nedeniyle Freudcu mirasla yaklaşmayı reddetmiştir. Heideggerci ontolojik perspektiften, Freud'un teorisi fizyolojik enerjiyi anlam boyutuyla ilişkilendirmedi başarısız olmuştur. Freud'un modern bilimin felsefi öncüllerine eleştirel bir sorgulamayla yaklaşmaması, tıp ve felsefe arasındaki tarihsel perspektiften bakıldığında varolan ilişkiyi gözardı etmesi, psikanalizin felsefi temelleri olan güçlü bir kuram olmasını engellemiştir. Binswanger ve Boss başta olmak üzere varoluşçu psikanalistler, bu bilimsellik indirgemesinin insanı ve varoluş patolojilerini anlamada yarattığı tehlikenin farkına varmış ve Freud'un teorisini *Varlık ve Zaman*'ın temel nosyonlarıyla yeniden revize etmişlerdir.

Zollikon Seminerleri'nin en çarpıcı yönlerinden biri, otantik varoluş, varlığa açıklık ve "iyileşme" arasında kurmaya çalıştığı sahih bağ için pratik bir faydayı amaçlamış olmasıdır. Heidegger, buradaki derinlemesine analizleriyle, düşünen ve alanı tamamen bilimsel teknisyenlere bırakmak istemeyen hekimlerin daha geniş ve derin bir algılama kapasitesine sahip olabilmeleri için "gözlerini açmalarını" sağlamaya çalışmış; mental hastalıklara insan fizyolojisini de devre dışı bırakmayan fenomenolojik ontolojik bir kavrayışla yaklaşımları konusunda onları cesaretlendirmiştir. *Varlık ve Zaman*'ın temel ontolojik yaklaşımını ve kavramlarını hekimlere bu şekilde geniş bir analizle aktarması -eleştirildiği üzere- onları filozof ya da teorisyen yapma amacı gütmemekte; onları düşünen varlıklar olarak kaçınılmaz bir şekilde ilgilendiren şeylere karşı daha dikkatli hale getirmeyi amaçlamaktadır. Psikanalistlerin bilimci dünya görüşüne eleştirel olmayan bağlılıklarından kurtulmaları, varlık sorusunun anlamı üzerine düşünmeye başlamaları ve felsefi içgörülerinin sadece filozofların mahallesiyile sınırlı kalmayıp çok



daha fazla insana, özellikle de yardıma muhtaç insanlara ulaşması arzusu Heidegger için bu seminerlerin en önemli motivasyonu olmuştur.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da insanın psikolojik hallerini ontolojik bağlamda değerlendiren analizler yapsa da bu seminerler vasıtasıyla psikanalizin pratik yönüyle de tanışma fırsatı bulmuştur. Pratikte bu buluşma, Heidegger'in psikiyatri ve psikoterapinin kendine özgü praksisini tanıtmakta başarısız olduğu ve psikopatolojinin doğası gereği anlamın bozulmasına bağlı olduğunu fark etmediği yönünde eleştiriler almasına da neden olmuştur. Heidegger, zaten Freud'un psikanalizinde önermelerin psikoterapötik deneyime değil 19.yüzyıl doğa bilimine dayandığını belirtmekle birlikte bu deneyim eksikliğini gidermek için Boss ve dinleyicilerin bilgi ve deneyimlerine sık sık başvurmuştur.

Heidegger'in reddiye sunduğu Binswanger'ın Daseinanaliz'i ve Boss'un Daseinanalitik teorisi ile birçok varoluşsal psikoterapiye kaynaklık eden Heidegger düşüncesi, Lacan'la daha geniş kitlelere ulaşmış; Rollo May ve Leslie Farber gibi isimlerin kurduğu varoluşçu psikanaliz ekolleri ise bu ilişkiye dair güncel merakın sürekliliğini sağlamıştır. Bu çalışmada Binswanger ve Boss'un teorileri çerçevesinde Heidegger'in psikanalizle ilişkisine dair geniş bir çerçeve sunulmaya çalışılmıştır. Nedensel açıklamalar ile hermenötik anlayışın psikiyatrik pratikte iç içe geçişini anlamak için -Heidegger her ne kadar kendisini yeterince değerlendirmekten imtina etse de- Lacan bu çalışmayı tamamlayıcı özel bir durak olabilir. Heidegger'in Freud'u Lacan'ın bakış açısıyla okumayı reddetmesi, "Bu okuma gerçekleşseydi Heidegger Freud'a aynı tepkiyi verir miydi?" sorusunu başka bir çalışma için canlı bir alternatif olarak korumaktadır.

Kaynaklar

- Askay, R. (2001). Heidegger's Philosophy and Its Implications for Psychology, Freud, and Existential Psychoanalysis. İçinde M. Boss (Ed.), *Zollikon Seminars Protocols-Conversations-Letters* (ss. 301-315). Northwestern University Press.
- Askay, R., & Farquhar, J. (2013). Being Unconscious: Heidegger and Freud. İçinde K. W. M. Fulford (Ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry* (ss. 1227-1244). Oxford University Press.



- Binbay, T. (2020). Psikanalizin Bilim Sorunu Bilimsel Bir Psikoloji Projesi'nden Nöropsikanalize. *Madde, Diyalektik ve Toplum*, 3(3), 194-202.
- Binswanger, L. (1967a). *Freud's Conception of Man in the Light of Anthropology* (J. Needleman, Çev.). Harper and Row.
- Binswanger, L. (1967b). Heidegger's Analytic of Existence and Its Meaning for Psychiatry. İçinde J. Needleman (Çev.), *Being-in-the-World: Selected Papers of Ludwig Binswanger*. Harper and Row.
- Bora, M. (2020). Koşmayan Ayakkabılar Hakkında Heideggerci Bir Soruşturma. *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 4(1), 43-55.
- Boss, M. (1983). *Existential Foundations of Medicine and Psychology*. J. Aronson Press.
- Brencio, F. (2015). Heidegger and Binswanger: Just a Misunderstanding? *The Humanistic Psychologist*, 43, 278-296.
- Capobianco, R. (1995). Lacan and Heidegger: The Ethics of Desire and the Ethics of Authenticity. İçinde B. E. Babich (Ed.), *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire* (ss. 391-396). Kluwer Academic Publishers.
- Casey, E. S., & Woody, J. M. (1976). Hegel, Heidegger, Lacan: The Dialectic of Desire. *Psychiatry and Humanities*, VI, 75-112.
- Condrau, G. (1996). Why Heidegger? *Journal of the Society for Existential Analysis*, 8/1, 21-28.
- Dallmayr, F. (1995). Heidegger and Freud. İçinde B. B. Babich (Ed.), *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire- Essays in Honor Of William J. Richardson, S.J.* (ss. 547-567). Springer Science+Business Media.
- Freud, S. (1954). *Project for a Scientific Psychology*. Imago Publishing.
- Freud, S. (1964). *The Standart Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud- Volume XXII (1932-36) New Introductory Lectures on Psycho-Analysis and Other Works* (J. Strachey, Ed.). The Hoghart Press.
- Freud, S. (2021). *Psikanalize Giriş Hatalı Eylemler* (C. İdemen, Çev.). Cem.
- Heidegger, M. (2001). *Zollikon Seminars Protocols-Conversations-Letters* (M. Boss, Ed.; F. Mayr & R. Askay, Çev.). Northwestern University Press.



- Heidegger, M. (2013). *Hümanizm Üzerine* (Y. Örnek, Çev.). Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Heidegger, M. (2021). *Varlık ve Zaman* (K. Ökten, Çev.). Alfa Yayınları.
- Heidegger, M., & Cassirer, E. (2021). *İnsan Nedir? Davos'ta Kant Üzerine Bir Köt Dövüşü* (K. Hoşgör, Çev.). Fol Yayınları.
- Hyldgaard, K. (2021). What Is Called Thinking? – According to Heidegger and Psychoanalysis. *Lamella: Tidsskrift for teoretisk psykoanalyse*, 6, 144-159.
- Meynen, G., & Verburgt, J. (2009). Psychopathology and Causal Explanation in Practice. A critical Note on Heidegger's Zollikon Seminars. *Med Health Care and Philos*, 12, 57-66.
- Richardson, W. J. (2003). Heidegger and Psychoanalysis? *Natureza Humana*, 5(1), 9-38.
- Scott, C. E. (1990). Heidegger and Psychoanalysis: The Seminars in Zollikon. *Heidegger Studies*, 6, 131-141.

Öz: Zollikon Seminerleri (1959-1969), Heidegger'in Varlık ve Zaman'ın fenomenolojik ontolojik yaklaşımını, temel kavramlarını ve psikanalize yönelik değerlendirmelerini psikiyatristlere aktardığı uzun soluklu bir programdır. Seminerlerde psikanalizin bilimsel doğasına yönelik fenomenolojik bir eleştiri yanında Heidegger düşüncesi ile psikanaliz arasında bir köprü işlevi gören Ludwig Binswanger ve Medard Boss'un teorileri de bir alternatif olarak sorgulanmıştır. Bu çalışma, Heidegger fenomenolojisiyle Freud'un psikanalizini temas ettirmenin neden önemli olduğunu ve Heidegger'in psikanalize sunduğu çıkış yolunun karakteristiklerini sorgulama amaçındadır. Bu amaçla öncelikle Heidegger'in Freud'un metapsikolojisi ve bilinçdışı teorisine eleştirileri değerlendirilecektir. Daseinanaliz psikoterapi biçimini Varlık ve Zaman'a dayanarak geliştiren Binswanger'la Heidegger'in hesaplaşması da çalışmanın ikinci adımı olacaktır. Son olarak ise Heidegger'in Boss'la düşünsel ve pratikteki ortaklığı sonucu oluşturulan Daseinanalitik teorisinin önerdiği çıkış yolu sunulacaktır. Daseinanalitik teorisindeki otantik varoluş ve varlığa açıklık nosyonlarının gündelik hayatımızdaki düşünsel ve varoluşsal sırtıkların gevşetilmesinde yapabileceği kılavuzluğun sorgulanması ise çalışmanın temel izleği olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Zollikon Seminerleri, Freud, Heidegger, psikanaliz, daseinanaliz, daseinanalitik.



Özel Bir Felsefî Düşünme Biçimi ve Yöntem Olarak Fenomenoloji: Husserlci Fenomenoloji

Phenomenology as a Special Philosophical Way of Thinking and Method: Husserlian Phenomenology

HÜSEYİN AYDOĞDU 

Erzurum Technical University

Received: 07.04.2024 | Accepted: 21.05.2024

Abstract: The aim of this study is to examine what phenomenology and the phenomenological method are and what they aim at, based on the problems of being and knowledge. Husserl developed his philosophy of phenomenology as a reaction to the lack of philosophy caused by the European crisis of sciences. The goal of phenomenology is to analyse the phenomena given to consciousness. Phenomenology does not talk about things, but about the way they manifest themselves. The phenomenological method begins with the phenomenological attitude and continues with intentionality. The phenomenological method then continues its research with phenomenological epoche, phenomenological reduction, phenomenological reflexion and phenomenological description. In this process, the essences reached by consciousness are immanent essences on which knowledge is to be grounded. In phenomenological ontology, a metaphysics of essence is not made, and how existence can be read and known correctly is investigated unmediated and uncaused. In phenomenological epistemology, the basis of knowledge is investigated and how knowledge is possible is clarified. Thus, unlike both Cartesian philosophy and determinism, empiricism and positivism, phenomenological philosophy does not reduce one of subject and object to the other and clarifies the meaning of phenomena given to consciousness with a unique and special method.

Keywords: Edmund Husserl, crisis of sciences, philosophy of phenomenology, phenomenological method.



1. Giriş: Bilimler Krizi ve Fenomenolojinin Doğuşu

Husserl, mevcudiyet metafiziği yapmak, salt öznelci olmak, solipsizme düşmek, zaman analizinde paradokslara yol açmak ve felsefede fenomenolojiden ziyade egzistansiyalist bir misyonu üstlenmek gibi birçok açıdan eleştirilmesine rağmen tüm dünyada Husserlci fenomenolojiye ve onun özgün yöntemine duyulan ilgi her geçen gün artarak devam etmektedir. Husserl'i fenomenolojiyi geliştirmeye sevkeden amillerin başında bilimler krizi gelir. Bilimler krizinin temelinde ise Aydınlanma felsefesi vardır. Akılcı, bilimselci, doğalcı, özerkci, özgürlükçü, hoşgörücü ve ilerlemeci bir düşünme sistemi olduğu kadar (Kant, 1984: 221), tekilci, evrenselci, örseleyici ve indirgeyici bir sistem olarak da tanımlanan Aydınlanmanın bilim ve felsefe-deki olumsuz etkisi empirik yöntemi ve doğa bilimlerini ön plana çıkarmasıdır. Bilimler krizi, düşüncenin olguya indirgenmesi, yaşamın ve doğanın teknikleştirilmesi, kültürün metaya dönüştürülmesi, dünyadan ve varlıktan anlamın boşaltılması, dünyanın dünyasızlaştırılması, yani varlık ile yaşamın yurtsuzlaştırılması ve daha radikal bir şekilde ifade edilirse “akıl krizi”/“zihnin krizi”, “Avrupa bilincinin krizi”, “kültürün krizi” ve “bilimsel patlama ve insanın yıkımı” olarak tanımlanır (Henry, 1996 13; Merleau-Ponty, 1960: 320; Ricœur, 2007: 312; Valéry, 2004: 100). Husserl, *Kriz*'de (La crise) bilimler krizini, bilimlerin temellerinin ve Avrupa insanlığının bunalımı olarak görmüştür. Ona göre doğa bilimlerini “kesin bilim sayan ve bilimsel felsefenin ancak bu bilimlerle temellendirilebileceği yaygın düşüncesi” Avrupa'da her alanda krizi tetiklemiştir (Husserl, 1995: 39). Yalnızca Husserl değil, Heidegger, Merleau-Ponty, Gadamer, Paul Ricœur, Paul Valéry ve Michel Henry gibi birçok düşünür, bilimler krizinin temelinde Kartezyen felsefesini, Aydınlanma felsefesini ve onların düşünsel temeli olan mekanizmi, determinizmi, natüralizmi ve objektivizmi görmüşlerdir. Çünkü Avrupa, akılı varolandan ayrı bir kategoriye dönüştürmüştür, entelektüel birikimini kötüye kullanmıştır; yöntemde, bilgide, bilimde ve değerinde yolunu şaşırmıştır (Hoşgör, 2020: 491, 497).

Bilimler krizi bilimlerin doğasından ziyade natüralizmin, pozitivizmin, objektivizmin ve doğa bilimlerinin krizidir. Çünkü bunlar empirik yöntemden güç alarak sınırlayıcı, indirgeyici, değilleyici, faydacı ve araçsal felsefenin kökleşmesini desteklediler ve bunlara yönelik ölçütler geliştirdiler (Kuçuradi, 2007: 25). Natüralizm ve pozitivizmden beslenen doğa bilimleri,



“olgular ancak olgulardan doğabilirler” ilkesinden hareket ettiklerinden fenomenolojik varlığı ve bilinç ile madde arasındaki ontolojik farkı göremediler, yaşamı sezemediler, varoluşun ortaya çıkışını ve deneyimin öznel fenomenlerini fark edemediler (Husserl, 1950: 33). Doğa bilimleri her şeyi fizikî dünyaya indirgeyip özdeşleştirdi, bilinci ve ideleri doğasallaştırıp şeyleştirdi. Onlar için tek varlık vardır. O da fizikî doğadır. Bilinç de doğa bilimlerinin etkisinde kaldığından saf özleri görememekte, mekanik ve determinist düşünmekten kendisini alıkoyamamaktır (Husserl, 1995: 38, 40, 56). Doğa bilimlerinin her şeyi nesneye indirgemesi ayrıca çift katmanlı bir unutuşa, yani hem öznenin hem de yaşam dünyasının unutulmasına yol açtı.

Husserl, *Kriz*'de doğa bilimlerinin matematikleştirme ve bunu idealleştirme dışında hiçbir şey yapmadığını ileri sürer. Gerçekten Galileo'dan itibaren doğa matematikleştirilmeye başlandı ve bu her şeyde arandı. Oysa bir marangozun yaptığı bir mobilyada kesin doğru açılar olmadığı gibi yaşam dünyasında (lebenswelt) da kesin doğru açılar yoktur. Matematiksel doğa, formüllerle verilen ve bunlarla yorumlanabilendir. Burada yaşam adına hiçbir şey yoktur, görü nesneleri her zaman mevcut durumlarındadır (Husserl, 1976: 61-62). Nesne tam olarak ölçülemediği için ancak sınırlı sayıda özellikler matematikleştirilebilir. Kartezyen felsefenin, Galileo'nun ve onlardan güç alan doğa bilimlerinin iddia ettiklerinin aksine dünyanın ve yaşamın tam olarak matematikleştirilmesi mümkün değildir. Buna rağmen doğa bilimleri, tarihi ve kökleri olmayan, ideleri göremeyen yeni bir Avrupa tinini ve felsefesini ortaya çıkardı. Bu da öz ve ide'yi birbirine karıştırarak felsefesizliğe neden oldu. Böylece öz-imge kadar öz-bilgiye de ulaşamayan felsefe gittikçe varlığa yabancılaştı. Öyle ki, “salt olgu kafalı bilimler, salt olgu kafalı insanlar” üretmeye başladı. Aslında bu Hume ve Kant'tan 19. yüzyıla uzanan uzun ve sancılı bir sürecin ürünüdür. Ancak bilimler krizinden sadece doğa bilimleri değil, onu yücelten tarihselcilik de sorumludur (Husserl, 1976: 16 ve 1995: 40, 42, 56, 58; Lewis - Straehler, 2019: 70; Merleau-Ponty, 1964: 237).

Gerçekte Husserl bilimleri ne indirger ne de yadsır, aksine hakikat araştırmasında tümdengelim ve tümevarım yöntemlerinin yetersiz kalmasından dolayı bilimin ve felsefenin önünü açmak ister. Husserl, *Kriz*'de hem Galileci nesnelcilik (doğa bilimleri) ile Kartezyen öznelcilik arasında bir yarığın oluşmasından hem de akıl ile doğa, dolayısıyla insan ile düşünce



arasındaki bağın kopmasından bilimler krizini sorumlu tutar. Ona göre bilimler krizi Avrupa’da “*tarihsel zamanın* epistemolojik statüsüyle ilgili bir kopukluk” oluşturdu (Husserl, 1976: 9-16; Ricœur, 2009: 150). Hattâ “geçmiş şimdile, geleceği geçmişle, olanaklı olanı gerçekle, imgeyi olguyla karşı karşıya” getirerek bilginin nesnesini toptan yitirmesine neden oldu (Valéry, 2004: 111).

Husserl bilimler krizini tartışırken krizden çıkış yolu olarak üç yol belirlemiştir. Bunlar; Kartezyen yol, psikolojik yol ve ontolojik yoldur. Husserl çıkış yolunu Kartezyen yolun indirgeyici ve değilleyici, psikolojik yolun da mantığın yasalarını psikolojiye indirgemesinden dolayı ontolojik yolda görmüştür. Ontolojik yol fenomenoloji felsefesi, yani transendental fenomenolojidir. Husserl seçtiği yolun gerekçesini Spiegelberg’in aktardığına göre *Husserlian’a*nın VI. Cildinde, “sadece gördüğüm şeyi göstermek ve betimlemek için, talimat vermeye değil, yol göstermeye çalışıyorum. Başta bizzat kendime ve buna bağlı olarak başkalarına da en iyi hâliyle bilgi [Wissen] ve vicdanıma [Gewissen] dayanarak tüm ciddiyetiyle felsefi bir varoluşun kaderini yaşantılayan biri olarak konuşmaktan gayri hiçbir iddiam yok” diyerek anlatır (Spiegelberg, 2021: 123). Bu suretle Husserl, 1911’de kaleme aldığı *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe* adlı yazısında yeni felsefenin manifestosunu ilan ederek adeta geçmişteki ve gelecekteki tüm felsefi yaklaşımlara meydan okur ve sadece fenomenolojinin bilim ve felsefeyi doğru yola sokabileceği iddiasında bulunur. Söz konusu yazıda Husserl, bilimsel bir felsefe olan inancı pekiştirir ve gelecekte felsefenin bilim olmasını sağlayacak koşulları formüle eder. Bu doğrultuda o, empirizmi, natüralizmi, pozitivizmi, psikolojizmi, tarihselciliği ve doğa bilimlerini sorgulayarak “*hareket noktasını felsefelerden değil, şeylerden ve problemlerden*” alır (Husserl, 1995: 79). İnsanın varlıkla temas kurmasını sağlayacak olan doğa bilimleri değil, fenomenolojidir. Zira o yaşama açılan ontolojik yoldur. Yaşam dünyasının ontolojisi olan fenomenoloji, dünyanın tümüne temas edebilecek bir yapıya sahiptir. Çünkü fenomenoloji, bilimler gibi tekil değil, evrenselidir. Onun görevi, edimle nesne, “*cogito ile cogitatum* arasındaki korelasyona dikat çekmek”, bunu araştırmak ve “gerçekliğin varlığı ve doğası hakkındaki temel felsefi soruları temalaştırmak ve açıklığa kavuşturmadır” (Zahavi, 2020: 37 ve 2022: 77).



Husserl'in bilimler krizi karşısında felsefeyi matematik ve doğa bilimleri gibi kesin bilim haline getirme ideali fenomenolojinin önünü açmıştır (Husserl, 1995: 33, 36). Ancak Husserl'in felsefeyi kesin bilim görme ideali tamamıyla ona ait değildir. Bu onun da tespitiyle Sokrates ile başlamıştır. Fakat bu Kartezyen felsefe ve onun devamı olan Hegel felsefesiyle kesinliğe uğramıştır (Husserl, 1995: 36). Bu ideal daha sonra Brentano ile tekrar gündeme geldi. Brentano felsefenin bilimsel bir reformasyonunu amaçlayarak onun yeniden biçimlendirilişinin yolunu gösterdi. Bu, felsefenin teolojiden ve psikolojizmden bütünüyle bağımsızlaşmasıdır. Brentano bilimsel felsefenin temeli olarak da psikolojizme karşıt olarak betimleyici psikolojiyi önerdi (Spiegelberg, 2021: 76-77). Betimleyici psikoloji, içgözleme (dene)ye karşı içsel algıyı temel alan özerk bir psikolojidir. İçsel algıda neşe, arzu, sevgi, üzüntü ve öfke gibi duygusal edimler dolaysız olarak yaşanır. Çünkü duygusal edimler bir şeye çağrışımca bir şekilde değil, yönelimselliklerle gerçekleşen fenomenlerdir. Her bilinç yaşantısı bir şeyi içerir ve tüm bilinç yönelimseldir. Bu, Husserl'in formüle edeceği her bilinç yaşantısı "bir şeyin bilinci"dir ifadesinden başka bir şey değildir (Husserl, 1995: 44). Örneğin bir tasarımda bir şeyin tasarlanması, bir yargıda bir şeyin doğrulanması, arzulamada bir şeyin arzullanması, düşünce söz konusu olduğunda da bir şeyin düşünülür olması gibi. Bunlarda da görüldüğü gibi yönelimsellik, düşüncenin zihinsel göstergesi olup, ruhsal fenomenler her zaman bir nesneyi içerir. Ancak psikolojik fenomenlerdeki bu referanslar fiziksel fenomenlerde yoktur (Spiegelberg, 2021: 88-90). Brentano böylece Husserl'in fenomenolojisinin ortaya çıkış gerekçelerinden olan psikolojik yasalarla mantıksal yasaların birbirlerinden türetilmemesi gerektiğinin altını çizmiştir. Ancak bu bilim ile yaşam dünyasının tamamıyla birbirinden bağımsız olduğu anlamına gelmez. Her ikisi arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Bilim her zaman yaşam dünyasından yararlanır. Toprak nasıl verimli bir büyümeyi sağlarsa, yaşam dünyası da kuramsal bilgiyi kurar ve besler (Zahavi, 2020: 64).

2. Özel Bir Felsefe Olarak Fenomenoloji

Felsefenin doğa bilimlerine özenerek felsefe tarihinden ibaret bir bilim olması nedeniyle alanını yitirmesini bir tehlike olarak gören Husserl'in ilk işi felsefe için müstakil bir alanın ve ona ulaşacak bir yöntemin mevcut olduğunu göstermektir. Bunu sağlayacak olan felsefe hiç şüphesiz



fenomenolojidir. Çünkü o yalnızca bir felsefe değil, aynı zamanda özgün bir felsefi araştırma biçimi ve onun özel yönteminin temelidir (Husserl, 2003: 51). Fenomenolojinin mimarı Brentano olmasına karşın onu sistemleştiren öğrencisi Husserl'dir. Ama fenomenolojiyle ilgili çalışmalar daha önce başladı. Örneğin Hegel 1807'de yayınladığı ve bilincin özgürleşmesi için geçirdiği süreçleri ele aldığı *Tinin Görüngübilimi*'nde fenomen ve fenomenoloji kavramlarına yer vererek fenomeni bilginin nesnesi anlamında kullandı, fenomenoloji sözcüğünü de ilk kez bir yapıta ad olarak verdi (Hegel, 2004: 107, 109). Sonra Brantano, psikik özlere ve süreçlere dikkat çekmek için fenomenoloji kavramını epistemolojik bir içerikte gündeme getirdi. Fenomenoloji kavramını Brantano'dan da Husserl ödünç alarak bilinçteki özlere, saf bilinç hallerini dile getirmek için kullandı. Husserl'de fenomenoloji, öz çözümlemesi veya saf transendental yaşamın özünü betimleyen öğretilerdir (Husserl, 1950: 238).

Husserl felsefe araştırmasına mevcut felsefelerden değil, fenomenlerden hareket ederek başlar. Onda fenomen, kendini açığa vuran şeydir, yani bilince bir biçimde kendisini duyuran ve tüm görünüşlerinde görüldüğü şekliyle ortaya çıkan şeydir, “kendini-kendinde-gösteren”dir (Heidegger, 2008: 29; Husserl, 2003: 43). Husserl fenomenden şeylerin özünü, öz ile de bir nesnenin kendisi ne ise onu o yapan, onu olanaklı ve anlaşılır kılan zorunlu yapıyı kasteder. Fenomen varolan her şeydir. Ama onun kendisini bilince sunması apaçık değildir. Çünkü fenomen aktif değil, edilgindir. Örneğin sevgi, mutluluk, hayret, korku, öfke, nefret ve üzüntü gibi duygular ancak bir duygu olarak yaşanır, herhangi bir şey gibi görünmezler. Fenomen fenomenolojik görmeyle fark edilir. Fenomenolojik görme doğal algıyla gerçekleşen görme değil, saf bilince dayalı görmedir; yani bilince özgün olarak ilk elde verileni hakikî ve apaçık görmek ve bilince “kendini vereni kavramak”tır (Husserl, 2003: 74-75). Şey bir başka dünyada değil, yalın olarak fizikî dünyadadır ve bilinçteki hakiki açık görmede durmaktadır. Ama bilinçteki şeyin açığa çıkması için aslında sezgisel görme olan fenomenolojik görmeye gereksinim vardır. Her ikisi de şeyin özünü görmek olup, aracı olarak gerçekleşir. Özü görmek nesnenin üzerinde herhangi bir tasarım veya deneysel işlem yapmadan; yani nesnenin özüne herhangi bir müdahale yapmadan gerçekleşen görmedir (Husserl, 1950: 66). Fenomenolojik görme nesneyi doğrudan verdiğinden bir tür “doğrulama” işlevi de



görmektedir. Çünkü o düşüncenin hakikate doğru gidişi olup, şeylere tamamiyle indirgenemez bir süreçtir. Fenomenolojik görme aynı zamanda entelektüel bir süreçtir. Tüm-varlıktaki birlik ancak fenomenolojik görmeyle fark edildiğinden görme, nesnesini gerçekleştirdiği müddetçe akıldır (Husserl, 1950: 461).

Fenomenolojik görmeyle ortaya çıkarılan şeyler bilginin özüdür, yani epistemolojinin üzerine kurulacağı ve bilginin çoğaltılacağı saf özlerdir. Fenomenoloji nesnenin ne'liğinden (ağırlık, boyut, hacim, kütle vs.) ziyade nasıllığıyla ilgilenir. Bu açıdan fenomenoloji, şeylerin farklı veriliş türlerinin felsefi bir öz çözümlemesidir. Fenomenoloji, “görerek, aydınlatarak, anlam belirleyerek ve anlam ayrımı yaparak yol alır. Fenomenoloji karşılaştırır, ayırım yapar, bağlar, ilişkiye sokar, parçalara böler, öğelerine ayırır. Ama her şeyi saf görmeyle yapar. Kuramlaştırmaz, matematikleştirmez; zira, tüm-dengeli kuram anlamında hiçbir açıklamada bulunmaz” (Husserl, 2003: 82-83). Ancak fenomenolojinin bir sınırı vardır. Bilince verili olan fenomenlerin yanında nesnelleştirici bilimin verilerini de betimleyen fenomenoloji, onun başladığı yerde biter. Fakat fenomenoloji sadece şeyler hakkında değil, şeylerin kendilerini gösterme biçimleri hakkında da konuşur. Görünüş, şeylerin belli bir perspektiften görünmesi değil, şeylerin bir şeye görünmesidir. Şeylerin bir şeye görünür olduğu yer ise bilinçtir. Bu yönüyle fenomenoloji metafizikten ayrılır. Çünkü “metafizik, görünüşün kendisinden ziyade görünen şey hakkında bir şeyler söylemeye çalışır” (Lewis - Straehler, 2019: 17).

Husserl nesnelerin mutlak anlamının olmadığını savunur. Ona göre nesnelerin anlamları kişiden kişiye, deneyimlere, algının sınırlarına göre değişir. Dünya mutlak bir gerçeklik olarak tanımlanamadığından öze odaklanmalıdır. Örneğin masa, sandalye ve kitaplık gibi eşyalar aslında yoktur. Bunların hepsi gerçekte farklı biçimlerde verilen ve farklı işlevleri olan ağacın değişik görünüşleridir. İnsan deneyimlerini askıya alarak şeylerin özünü görebilir. Fenomenden bilimler de söz eder. Ama her birinin ele almış olduğu fenomenler aynı değildir. Aralarındaki en önemli fark, fenomenoloji ile bilimlerin kendi objelerine takındıkları tavidir. Husserl'e gelinceye kadar fenomen sözcüğü sadece olgular hakkında kullanıldı. Oysa fenomenolojinin konusu olan fenomenler, öz fenomenleridir. Olgu fenomenleri ile öz fenomenleri aynı şey değildir. Olgu fenomenleri realiteye ait olan



olgulardan doğmuş olup, “burada ve bu anda” karşımıza çıkan fenomenlerdir. Hâlbuki öz fenomenleri reel bir karakter içermeyen fenomenler olup, felsefi ve bilimsel tavrın ürünü değildirler. Olgu fenomenleri doğal tavra, öz fenomenleri ise fenomenolojik tavra ve fenomenolojik refleksiyona karşılık gelirler (Husserl, 1950: 31-33; Mengüşoğlu, 1945: 49).

Husserl fenomenolojiyi belli bir yasaya tabi olmayan özleri anlamlandırmak için geliştirmiştir. Husserl ne idealizme veya realizme dayalı bir metafiziği ne de herhangi bir kuramı devam ettirir. Bunun yerine tamamıyla epistemoloji veya ontoloji olmayan yeni bir felsefe yapmaya girişir. Kartezyen ve Kantçılık kokan formel sorunlara, özellikle bilginin imkânı sorununa öz fenomenlerinden hareketle eğilir (Zahavi, 2022: 22). Bu açıdan Husserl’de fenomenoloji, a priori-deskriptif bir öz bilimidir. Fenomenoloji kendisini her tür kuramdan uzak tutar. Çünkü kuram, ancak bir şeyin açıklanması yapılabileceği yerde söz konusudur. Fenomenoloji özleri açıklamaz, aksine onları önce ortaya çıkarır, sonra betimler, daha sonra da zorunlu ilişkilerini tespit eder. Çünkü ancak bilince verili olan bir şey betimlenir. Fenomenoloji yalnızca özler hakkında sorular sormasına karşın bunların mutlak bir yanıtı yoktur. Örneğin fenomenoloji “Algı nedir?” sorusunun yanıtını realitede araştırır. Sadece algının ne olduğunu özlerden hareketle betimler. Öz bilimi yalnızca fenomenoloji değildir. Öz bilimleri, formel öz bilimleri ve maddî öz bilimleri diye ikiye ayırır. Formel öz bilimleri, cebir, aritmetik ve mantıktır. Maddî öz bilimleri de geometri, matematiksel fizik ve fenomenolojidir. Ancak içerikli öz bilimleri olan geometri ile fenomenoloji arasında fark vardır. Geometri aksiyomlardan hareket eden formel, tümdengelsel ve kuramsal bilim, fenomenoloji ise betimsel bilimdir. Fenomenolojide çıkarım ve kuram asla söz konusu değildir. Bundan ötürü fenomenolojinin diğer matematik bilimleriyle (aritmetik, matematiksel fizik) olan ilişkisi daha azdır. Çünkü bunlar formel, tümdengelsel ve konstruktiftir (Husserl, 1950: 31-33). Geometri ve fenomenoloji varoluş ile reel varlık hakkında hiçbir fikir ileri sürmez. Onlar için esas olan algı ve deneyim değil, kurgu (fiction)’dur. Kurgu, “tüm eidetik bilimlerin olduğu gibi fenomenolojinin de hayati unsurudur; (...) ‘ebedi hakikatlerin’ bilgisinin kaynağıdır” (Husserl, 1950: 227, 260-261; Öktem, 2005: 31). Husserl zaman ve mekâna tabi olmayan genel objelerin varlığını kabul eder. Bunlar görünebilir, algılanabilir bir hale getirilebilir. Nominalistlerin düşündüğü gibi sadece



objelerin mevcut olduğu doğru değildir. Sadece bireysel, reel olaylar değil, tümel nesneler de bize verildikleri gibi algılanabilir bir hale getirilebilir. Örneğin kırmızı renginin özüne ait olan özellikleri empirik bir kırmızıdan, kırmızı bir kalemde, kırmızı bir gülden hareket edilerek görünür kılınabilir (Husserl, 1950: 86).

Kant'ta olduğu gibi Husserl'de de kavranılan şeyler görünüşler değil, özlerdir. İnsanın görünüş olarak algıladığı şeyler, gerçekte özlerin verilmişliğindeki görüntüleridir. Ama deneyime dayalı olan bu görüntüler özlerin kendisini doğrudan veremez. Çünkü özler tasarlanabilen şeyler değildirler. Görünüşler, şeyler hakkında hiçbir bilgi vermemesine karşın özler, “hiçbir biçimde tasarlanamayan ve aralıksız olarak ortaya çıkan bir mutlağı verirler” (Husserl, 1950: 144). Özler, ister içerikli isterse içeriksiz olsun bilince dolaysız olarak verilirler. Varlık, özlerden ibarettir. Fakat özler nesnelerde farklı şekillerde vardır. Özleri bilinç belirlediğinden zaman ve mekân dışıdır ne doğarlar ne de yok olurlar. Özlerin bir başlangıcı olmadığı gibi sonu da yoktur. Özler ya bilince hazır verilir ya da bilincin belirlediği ve varetlediği varlıklardır. Özler hangi durumda olurlarsa olsunlar, onlar daima bir akış (flux) halindedirler. Özler içsel dünya ile aşkın dünyadan zihne doğru Herakleitosça akmaktadır (Husserl, 1950: 144 ve 2003: 72; Levinas, 2016: 138-139). Özlerin arkasında “asıl şey”ler de yoktur. Yani özler, Platon'da olduğu gibi ideallardan alınmış kopyalar değil, doğrudan bilincin içindedirler. Bilinç; masayı, ağacı, evi, dağı, yıldızı, beyazı, kırmızıyı, üçgeni, eşitliği, benzerliği, büyüklüğü, küçüklüğü, sıcaklığı, soğukluğu, ağırlığı, hafifliği birer öz olarak kavrar. Her öz, bireysel bir varlığı temsil eder ve bir ideaya karşılık gelir. Özleri bilince eidetik sezgi (eidétique intuition) verir. Her öz “saf bir öz” olarak eidetik sezgi sayesinde bilinçte görünür olur. Ancak bütün özler aynı özellikte değildirler. Özler, immanent özler ve transendent özler olmak üzere iki kısma ayrılır (Husserl, 1950: 19-21, 196, 200). İmanent özler içerikli özler olup, her şeyin kendisine dayandığı ama kendisinin hiçbir şeye dayanmadığı ve her şeye anlam veren mutlak varlık alanının özleridir. Transendent özler ise içeriksiz özler olup, bilincin dışında kalan, anlam veren bir varlığı gerektiren ve kendisi kendisiyle varolmayan göreceli varlık alanının özleridir. Apaçık ve kesin bilgi ancak immanent özlerden sağlanır (Mengüşoğlu, 1945: 53 ve 1976: 6).



Husserl fenomenolojiyi bütün bilimlerin temeli yapmak için immanent özlere odaklanır. Çünkü bunlar üzerine kurulacak olan öz ontolojisi (saf fenomenoloji) bilginin olanağını ve tüm bilimlerin temelini oluşturmaktadır. Bu açıdan Husserl’de fenomenoloji, Aristoteles’in “ilk felsefe” (prote philosophia) dediği metafizik gibi, “ilk felsefe”dir. Çünkü fenomenoloji bütün akıl kritiklerine zemin hazırlar. Fenomenolojinin yaptığını diğer bilimler dogmatik olduklarından yapamazlar. Fenomenoloji, bilimleri ve yöntemlerini hareket noktası olarak almaz, hiçbirinden fayda beklemez ve onların doğrularını birer hakikat olarak da zihne dayatmaz. Ayrıca o, şüphecilik iklimiyle ve bilimlerin iddialarıyla hesaplaşmaz. Aksine “ilk felsefe” olmanın bir gereği olarak felsefesini ve yöntemini geliştirir. Ama bunun için fenomenolojiyi önyargılardan, önvarsayımlardan arındırmalı ve ondan refleksif kanıtlar talep edilmemelidir (Husserl, 1950: 210-211).

3. Özgün Bir Yöntem Olarak Fenomenoloji

Husserl’de bilimler krizinin neden olduğu felsefesizliğe çare olan, apaçık ve kesin bilgiyi sağlayan özlere giden yolu gösteren, tüm-varlığı veren fenomenolojik yöntemdir. Fenomenolojinin en tartışmalı, üzerinde çokça kafa yorulan meselesi onun yönteminin ne olduğu üzerinedir. Eğer fenomenolojik yöntem varsa, bu nedir? Fenomenolojik yöntem, deneysel yöntem gibi olmuş bitmiş sonuç odaklı bir yöntem değil, salt bilinçsel bir süreçtir. Yani tümevarım gibi deneysel, tümdengelim gibi mantıksal bir çıkarım ya da diyalektik gibi karşıtlıkları kullanarak devam eden bir yöntem değil, betimleyici bir girişimdir; özü doğrudan gören, gerçekliği anlamaya çalışan “bir öz araştırması”dır (Husserl, 1995: 63 ve 2003: 54). Özlerin nasıl görünür olduğunu, bilginin yapısını ve imkânını araştıran fenomenolojik yöntemin görevi, tikelleri açıklamak değil, deneyimlerimize karakterini veren özsel yapıları araştırmaktır. Fenomenolojinin ele aldığı varlık, bilince verili olduğundan fenomenolog ne kavramlarla veya deneyle işe başlar ne de bir yargıya başvurur. Aksine “dilini ilgili sözcüğü ile canlandırdığı fenomenin içine bakar, ya da deneyin kavramlarının matematik vb. gibi kavramlarla çok açık bir görüşünün gerçekleştiği fenomenlerde derinleşir” (Husserl, 1995: 47).

Fenomenolojik yöntem, özne ve nesneden birini diğerine dönüştürmez, aksine bilinenleri, özlerin anlamlarını, tarihin ve toplumun öğrettiklerini, gerçekliği dışta bırakarak şeyin öz halini doğrudan görmeye



odaklanır. Fenomenolojik yöntem fenomenologun her şeye karşı tavrı almasıyla başlar. Bilimde olduğu gibi fenomenolojinin de kendi objesi karşısında aldığı bir tavrı vardır. Bu fenomenolojiye araştırma yolunu tayin eder, inceleyeceği alanı verir. Ancak doğal tavrı (bilimsel tavrı) ile fenomenolojik tavrı (felsefi tavrı) aynı şey değildir. Doğal tavrı bilimin tavrı olup, özne ile nesneyi birbirinden ayırarak nesneyi asli unsur olarak ele alır. Bilim için tek bir dünya vardır. O da reel dünyadır. Bilim, dünyanın nesnel betimlemesine ulaşmak ve doğaya hâkim olmak için özneye dair sorular sormaz. Doğal tavrı şeylerin varlığını varsayarak hareket eder ve şeylere bilinçten bağımsız bir varlık atfeder (Lewis - Straehler, 2019: 29, 69). Doğal tavrı, süjenin objeye yönelmesiyle başlar. Objeye, süje tarafından duyulur ve algılanır. Ama doğal tavrı naif ve dogmatik olduğundan araştırmaz, sadece kendisine verilenle yetinir. Doğal tavrı nesne şeye doğrudan doğruya yönelir. Çünkü nesnenin bilinçten bağımsız olarak var olduğu düşünülür. Doğal tavrı bilinç nesneye odaklanarak onunla belli bir amaç için karşı karşıya gelir; şeylerle, caddelerle, evlerle, mobilyalarla, sanat eserleriyle, kitaplarla ve araç gereçlerle iletişim içerisinde olur. Çünkü “şey, ‘kendini çizdiği’ ölçüde insan algısının nesnesidir; bu karakter, her durumda algıya ‘doğru’ ve özgün bir şekilde ‘düşen’ tüm belirlenimler için geçerlidir” (Husserl, 1950: 136-137). Ama bilinç doğal tavrı nesneye doğrudan yönelse bile insanı kendi ben’i üzerine düşünmekten alıkoyamaz. İnsan kendi ben’i üzerine düşündüğü zaman da dünyadaki her şeyi diğer nesneler gibi bir nesne olarak kavrar. İnsanın, özleri, durumları ve olayları anlaması için doğal tavrıdan kurtulması gerekir. Bu da ancak fenomenolojik tavrıla mümkündür. Doğal tavrıdan fenomenolojik tavrı doğal tavrı paranteze almakla geçilir. Fenomenolojik tavrı doğal tavrı benzemez. Şeylerin verilisinin farkına fenomenolojik tavrıla varılır. Fenomenolojik tavrı şeylerin bilinçte nasıl görüldüklerine odaklanır. Fakat fenomenolojik tavrı yalnızca fenomenolojik epokeyi kullanması yeterli değildir, eleştirel de olması gerekir (Lewis - Straehler, 2019: 28-29, 32). Çünkü fenomenolojik tavrı yöneldiği varlık alanı doğal tavrı gibi hazır değildir. Bu ilk defa elde edilecektir. Fenomenolojik incelemede bilincin saf özlere kesintisiz bir şekilde ilerleyebilmesi için yönelimsellikle beraber fenomenolojik epoke, fenomenolojik redüksiyon, fenomenolojik refleksiyon ve fenomenolojik betimleme olmak üzere dört evreye gereksinim vardır.



Yönelimsellik, bilinç ile nesnesi arasında kurulan bir ilişkidir. Edim ile nesne arasında kategorial bir ayrım yoktur. Ama bu, özne ile nesnenin özdeş olduğu anlamına gelmez. Çünkü yönelimsellik hem bilincin nesneye yönelik bir özelliğidir hem de tahminlere, anımsananlara, edimlere yönelik bir akıştır. Her yönelimsel edim, Descartes'ın *Meditasyonlar*'ının İkinci Meditasyonunda saydığı gibi, şüphe duyma, umut etme, anlama, arzulama, hatırlama, teyit etme, inkâr etme, hissetme, isteme, reddetme, hayal etme, tasarlama ve korkma gibi bilinçsel bir deneyimdir ve her zaman bir şey hakkındadır. Bilinç bu edimlerde yönelimselliği içerir. Bu, bir şeyin bilincidir ve yönelimsellikle nitelendirilir (Descartes, 2007: 25; Zahavi, 2020: 26 ve 2022: 32-33, 44). Yönelimsellik, daima bir şeyi konu edinir ve tasarlar; nesneleştirir, birleştirir, ilişkilendirir. Bilinç yönelimsellik sayesinde nesneyle ilişki kurar. İnsanın, akıllı telefonunu, eşinin bir hediyesi, iletişim ve online ders aracı, belgelerini, fotoğraflarını veya müzik listesini saklamanın etkili bir yolu veya bir şiddet aracı olarak düşünmesi gibi. Bu örnekte de görüldüğü gibi yönelinen nesnenin sunulma şekli değiştikçe sunumun formu da değişmektedir. Çünkü bilinç boş değildir, her zaman bir şeyin bilincidir (Husserl, 1931: 28 ve 1950: 332). Bilinç nesneyi daha yakından algılamak için ona aktif olarak yönelir. Yönelimin yönü her zaman nesnesine doğrudur. Örneğin yarın hayvanat bahçesini ziyaret etmeyi planlamam bir yönelimdir. Eylem planı yönelimin içeriği, taahhüt ise bu içeriğe yönelik tutumdur. İnsan, algısına konu olan şeyin nasıl veya hangi tarzla görüldüğüne ya da görünüş alanına çıktığına değil, algıladığı şeye yönelir. Zihinsel süreçler insan onlara döndüğü zaman varolmaz, aksine şeyler insan bilincine daima verilir. Fakat “bu deneyim hiçbir şekilde bedenle bağlantılı ve bir şekilde empirik düzenlemeye tabi olan basit bir deneyim akışı değildir” (Husserl, 1950: 293). Şeyler bilince bütünlüğü içinde değil, daima belirli ve sınırlı bir perspektiften verilir. Mutlak bakış açısı diye bir şey yoktur, bedensel bakış açısı vardır. Bu nedenle yönelimsellik ancak fenomenolojik tavırla anlaşılır (Zahavi, 2022: 81, 86, 156). Fakat Husserl'de yönelimsellik sadece bir nesneye işaret etmez. Aynı zamanda birinci olarak önceden verili malzemeleri yorumlamayı, ikinci olarak bir dizi yönelimsel edimin gönderenleri arasındaki özdeşliği tesis etmeyi, üçüncü olarak görüsel dolumun çeşitli aşamalarını birleştirmeyi ve dördüncü olarak da kastedilen nesneyi kurmak işlevini görmeyi belirtmektedir (Spiegelberg, 2021: 167).



Husserl, bilincin her defasında nasıl bir şeyin bilinci olduğunu göstermek için yönelimsel bilincin iki unsuru olan noema (sıfat hâli noematik) ve noesis (sıfat hâli noetik) arasında bir ayrım yapar. Noema bilinç tarafından yönelinen nesnedir, yani yönelinen ve algılanan şeydir. Noesis ise yönelimselliğin edim tarafı, yani yönelimselin yönelme sürecidir; algılamayı ve yönelmeyi gösterir. Noema da bilincin nesneye bağ kurmasını olanaklı kılar. Buna göre noesis düşünme edimi (cogitating), noema da onun nesnesine uygun olup olmaması durumudur (Husserl, 1950: 305; Lewis - Straehler, 2019: 43). Noema ve noesisin bilinç ile olan bağıntısını elma ağacı örneği üzerinde şöyle açıklayabiliriz. Çalışma odamımın karşısında duran elma ağacı, “yönelimsel nesne”dir. Bilinç yaşantısının kendi özünde temellenen elma ağacı, nesnel anlamdan ya da noetik anlamdan başka bir şey değildir. Bu noetik ögenin noesis ise bilinç sözcüğüyle anlatılmak istenendir, bir “transendental anlam-verme”dir. Bilincin elma ağacına yönelmesi gibi her bilinç belli bir nesneye belli bir tarzda yönelir. Bu yönelmede elma ağacı var olduğu için bilinç ona yönelmez. Karşımda var olduğu için elma ağacını yorumlar da değilimdir. Elma ağacına bilincin yönelmesiyle ona ilk kez bu anlamı vermekle elma ağacı benim için varolmakta, “kendi varoluşunun alanıyla ortaya çıkmakta”, yani kendisi olmakta ve “görünmek”tedir (Aydoğdu, 2017: 52-53). Böylece fenomenoloji, şeylerin görünüşüne göre ne oldukları hakkında bir şey söyler. Ancak fenomenin iki ayrı şekilde görünüşü, iki dünya, yani görünüş ile gerçeklik arasındaki bir ayrım değildir.

Yönelimsellikte iki önemli sorun vardır. Bunlardan ilki, nesnenin bilince kısmi olarak verilmesine karşın nasıl olup da bütüncül olarak algılandığı, ikinci ise görünüşün çoklu tarzlarının nesnenin birliğine ne şekilde bağlanabildiği sorularıdır. Bu sorular Husserl’i ölümüne kadar meşgul etmiştir. Algı, zorunlu olarak perspektifsel olduğundan nesne bilince hep birkaç boyutuyla verilir. Bununla ilgili olarak Husserl, Tanrı’nın bile nesneyi tek taraflı gördüğünü söyler. Ancak bu durum nesnenin algılayamadığımız boyutlarının gerçekte olmadığı anlamına gelmez. Nesnenin algılayamadığımız boyutları da fiilen mevcut olan boyut (görünen taraf) vasıtasıyla dolaylı olarak mevcuttur. Husserl bunu “birlikte mevcudiyet” (co-présence) olarak deyimleştirir (Husserl, 1950: 89, 138-139). Varlıkta birlikte mevcudiyet mümkündür. Çünkü varlıkta farklı boyutlar gönderimler (referanslar) yoluyla birbirine bağlıdır. Örneğin, masanın veya evin ön yüzü arka yüzüne



veya sağ tarafı sol tarafına gönderimde bulunur. Nesnenin görünen yüzünden hareketle arka yüzünün de burada olduğu anlaşılır. Yönler kendisine müdahale yapılmadan veya birisinin arka tarafta olması gerektiği yargısına başvurulmadan birbirlerine gönderimde bulunarak mecrasında akar. Ancak nesnenin tam olarak algılanması için sadece bilinç eylemde bulunmaz, nesne de bilinci kendisine çağırır (Lewis - Straehler, 2019: 44-45).

Yönelimsellik, dünyanın salt bir zemin olarak algılanmasını engeller. Algıda özne ve nesne birbirinden ayrı düşünülmez. Algıda nesne daima tek taraflı olarak verildiğinden ufkun tam olarak gerçekleşmesi için hıfzetme (retention) ve öngörmeye (protension) gereksinim vardır. Bunlar olmaksızın bir cümleyi veya bir melodiyi takip etmek mümkün değildir. Bir melodinin bir andaki tınısını dinlerken bir önceki hıfzedilir ve bir sonraki de tahmin edilir. Aksi hâlde işitilen bir melodi değildir, birbirinden bağımsız tını veya seslerdir (Lewis - Straehler, 2019: 47-48, 68). Algının her safhası daima belli bir anlama karşılık gelir. Nesne insana her zaman belli bir perspektiften verilir, insan da o verilışı karşı boyutu ile tamamlar. Sadece nesneler değil, bir yemeğin hazırlığı için alışverişe gittiğimizde de yemek bize tadı, kokusu, lezzeti, sunumu ve hatırlattıklarıyla birlikte belli bir perspektiften verilir. Mekân ve zaman değişse bile yemek her zaman aynı yemektir. Nesne kendini bütünüyle vermektedir, ama öznenin perspektifli bakışı bunun birden algılanmasını engellemektedir. Bunun üzerine hıfzetme ve öngörme devreye girerek nesnenin bilinçte tüm boyutlarıyla ortaya konulması sağlanılmaktadır (Husserl, 1950: 277-278).

Şeyler bilince daima verili olsa da onların zihne apaçık olması için fenomenolojik epokeye gereksinim vardır. Fenomenolojik epoke, epistemolojik açıdan her tür yargının askıya alınmasıdır, her şeyin sıfır sayılmasıdır. Fenomenolojik epoke ile fenomenolojik araştırmanın alanı daraltılır (Husserl, 2003: 66; Zahavi, 2020: 46). Fenomenolojik epoke, dünyanın ve şeylerin varoluş tarzına dair doğal tavrın, yani “dünyanın varlığına dair yargının ne olumlamak ne de yadsımak suretiyle askıya alınmasıdır” (Lewis - Straehler, 2019: 31). Husserl, fenomenolojik epokeyi gerçekliği dışlamak, onu reddetmek, onu terk etmek, ondan şüphe duymak, gerçekliği nötrleştirmek veya ona karşı agnostik bir tutum almak için değil, aksine doğal tavırları yolları ayırmak için kullanır. Fenomenolojik epoke doğru bilginin mümkün olduğunu, dolayısıyla özlere ve onların bilgisine ulaşabileceğimizi



gösterir. Fizikî dünyanın dışında kalan bir numen yoktur. Gerçeklik yalnızca görünüşlerdir. Kendi içinde gizlenen ve bana görünen diye bir şey yoktur. Fizikî dünya gibi kendi için şey de bize görünür. Husserl' özlerin bilgisini elde etmek için her şeyi, insanı, dünyayı, bütün organik varlık alanını ve onlara karşılık gelen tüm bilimleri paranteze alır. Mutlak varlık alanına ulaşmak için şeyleri ve dünyayı işlenmemiş olarak kabul eder. Bu, transendent varlığın mevcudiyetidir (Zahavi, 2022: 78). Husserl'de fenomenolojik epoke, Descartes'ın *cogitosu* gibi dünyayı yadsımaz. Descartes'ta varlığından hiç şüphesiz emin olunabilecek tek şey saf bilinç, yani *Ego cogito*'dur. Ego'nun dış dünyayla temas edebilmesini sağlayabilmek için Tanrı'nın varlığını devreye sokar. Buna karşılık Husserl bir Tanrı fikrini gerekli görmez, zira şeyler saf bilince daima verilidir. Husserl, dünyanın varlığını yadsımaz. Dünyanın varolup olmaması önemli değildir, önemli olan aşırı bir idealizmi çağırırsa bile bilinci görmektir ve göründükleri hâliyle şeylere dönmektir. Bu ise “bilgisinin daima kendisinden söz ettiği, bilgiden önceki bu dünyaya dönmektir” (Merleau-Ponty, 1945: III).

Husserl'in saf özlere ulaşmak için fenomenolojik epokeyle birlikte başvurduğu metot fenomenolojik redüksiyondur. Onunla doğal tavır askıya alınarak saf fenomenlere ilişkin bir bilim ve onun bilgi kuramı olan fenomenolojik epistemolojinin kurulduğu saf özler elde edilir, yani saf bilgi alanı açığa çıkarılır (Husserl, 2003: 71; Zahavi, 2020: 51). Fenomenolojik redüksiyon, tarih, varoluş ve ideler paranteze alındıktan sonra başlar ve fenomenolojik indirgeme ve eidetik indirgeme (*réduction éidétique*) olmak üzere iki alt evreden oluşur. Fenomenolojik indirgeme özel bir indirgeme olup, bir tür bilinçsel deneyimdir ve edimlerin dış dünyadaki nesnelerin varoluşlarından bağımsız betimlenmesidir. Fenomenolojik indirgemeyle transendent özler, noesis, noema ve hyle açığa çıkarılır (Husserl, 2003: 69). Eidetik indirgeme de genel bir indirgeme olup, “eidetik özlere ulaşmak için zihne konu olan nesnenin dışında hiçbir şeyi görmemektir” (Aydoğdu, 2018: 1315). Fenomenolojik redüksiyon bir şeyi tecrübi unsurlardan soyutlayarak onun özünü ortaya koymaya yarar. Bu sayede transendent özler ve immanent özler elde edilir. Transendent özler göreceli varlık alanının özleri olup, bir şeyin mevcudiyetinin paranteze alınmasıyla elde edilir. İmmanent özler ise saf bilinç (mutlak varlık) alanının özleridir. Burada şeyler kendilerini doğrudan bilince sunarlar. Ama bu doğa bilimlerinin tavrından dolayı gerçekleşemez.



Bu sebeple paranteze almanın devreye girmesi gerekir. Bunun üzerine Husserl redüksiyonun sınırlarını fenomenolojik epokeyi uygulayarak daha da genişletir. Sadece doğal tavrı değil, felsefi tavra ait olan her şeyi; bilinci, dünyayı, ona ait her şeyi, insanı ve canlılarla birlikte manevi dünyayı, kültür kurumlarını, bilim, teknik ve sanat eserlerini, estetik ve ahlâki değerleri, devleti, âdeti, hukuku, din ve bunlarla ilgili tüm bilimleri, insanın şahsiyetini ve onun toplumla ilişkilerini, öz bilimlerine ve doğa bilimlerine karşılık gelen öz ontolojilerini ve bunlarla ilgili sorulabilecek olası ontolojik soruları da paranteze alır. Çünkü insan, gerçeklik veya deneyimlerin dışında kalan numenin doğası hakkında bir hüküm vermek zorunda değildir. Kendi için şey bilince görünür olduğundan insan sadece mevcut hakkında konuşmalıdır. Fenomenin arkasına saklanmış bir numen yoktur. Şeyler, ortadadır, bilince kendilerini daima göstermektedirler (Lewis - Straehler, 2019: 21). Böylece fenomenolojik tavrın yönelebileceği bütün varlık alanı (fenomenolojik kalıntı, residuum) ortaya çıkar. Fenomenolojik redüksiyonla ulaşılan özler, artık mutlak olan, şüphe taşımayan ve bilince doğrudan verilen özlerdir: *“İndirgemeye uğratılmış bir fenomenin verilmişliği, saltık ve kuşku taşımayan bir verilmişliktir”* (Husserl, 2003: 75).

Fenomenolojik redüksiyonla ulaşılan saf özler bilince ancak fenomenolojik refleksiyonla apaçık olur. Fenomenolojideki refleksiyon, mantık, epistemoloji ve psikolojideki refleksiyondan çok farklıdır. Her refleksiyon fenomenolojik refleksiyon değildir. Çünkü fenomenolojik refleksiyon doğası gereği fenomenolojik redüksiyona tabidir. Fenomenolojik refleksiyon ile fenomenolojik redüksiyon birbirinden ayıramayan ve birbirini tamamlayan evrelerdir. Ancak fenomenolojik redüksiyon uygulanmadan fenomenolojik refleksiyon gerçekleşemez. Çünkü refleksiyon alanını ortaya koyan fenomenolojik redüksiyondur (Mengüşoğlu, 1945: 59). Fenomenolojik refleksiyon yapılmadan önce uygulanacak olan refleksiyonlar psikolojik refleksiyondur. Öncelikle psikolojik refleksiyon alanının fenomenolojik redüksiyona tabi tutulması gerekir. Çünkü mantık yasaları psikolojik yasalara indirgenemez. Mantık yasaları a priori ve zorunlu yasalardır. Ruhsal süreçler için geçerli olan şey, mantıksal ilkeler için geçerli değildir (Lewis - Straehler, 2019: 25; Zahavi, 2022: 23-24).

Fenomenolojik betimleme; fenomenolojik epoke, fenomenolojik redüksiyon ve fenomenolojik refleksiyondan sonra eidetik sezgi vasıtasıyla



daha çetin bir uğraştan sonra bilince ulaşıp çıkarılan saf özlerin betimlenmesi evresidir. Yani fenomenolojik betimleme, önyargıları araştırma dışında tutarak saf özleri var oldukları gibi betimleyen saf bilinçsel bir eylemdir. Bilincin saf özlere ulaşması yeterli değildir, onların bilinç yüzeyine çıkarılarak anlamlandırılması da gerekir. Saf özler aynı zamanda eidetik özlerdir. Eidetik özler kendilerinden şüphelinmeyen, değişmeyen, dünyayı kuran özlerdir. Örneğin bir koltuğu düşünelim. Koltuğun maddesi, biçimi ve rengi atıldığında bilinçte onu koltuk kılan saf özü (koltuk fenomeni) kalır. Elde edilen bu saf öz mutlak verilmişliktir. Bu en son şeydir. Artık, insan koltuğu görse de görmese de onunla ilgili konuşabilir. Eidetik sezgi eidetik indirgemeyle birlikte çalışır. Eidetik sezgi olmaksızın eidetik indirgeme dolayısıyla fenomenolojik betimleme işlevini göremez. Çünkü eidetik sezgi, transendental ve immanent özlerin temeline ulaşmadaki tek ve özel araçtır. Yalnız öz betimlemesi saf özleri eidetik sezgi bilince nasıl veriyorsa öyle yapılmalıdır. Aksi halde yapılan açıklama veya hayal olur (Husserl, 1931: 61 ve 1950: 195).

4. Husserlci Fenomenolojik Yöntemde Öz Çözümlemesi

Fenomenolojik yöntemin nasıl çalıştığını anlamanın yolu onu Husserl'in yaptığı gibi varlık ve bilgi problemlerinden hareketle bir öz çözümlemesine tabi tutmaktan geçmektedir. Gerçek bilim ve felsefe yapabilmek için saf özlere gereksinim var. Husserl'in fenomenolojik yöntemle ulaştığı saf özler, üzerlerine yeni bilimin ve felsefenin inşa edileceği idelerdir. Husserl spekülative metafizik veya töz ontolojisi yapmaz. Çünkü görüşleri aşarak maddeye veya ruha erişilemeyeceğini düşünür. Bu durumda varlık varsa, o nedir ve ona nasıl ulaşılır? Ona göre gerçekte var olan şey görünüştür ve ona ancak fenomenolojik yöntemle ulaşılır. Husserl, varlık kavramını reel varlık ile ideal varlık dünyalarını kapsayacak şekilde kullanır. Bu bağlamda onun kast etmiş olduğu varlık, metafizikte veya geleneksel ontolojide sözü edilen veya doğa bilimlerinin; fiziğin, kimyanın, biyolojinin, astronominin nesnesi olan varlık değil, bilince konu olan varlıktır. Bunlar hem kalem, masa, sandalye, ağaç, ev, dağ, yıldız gibi maddi şeyler hem de beyaz, üçgen, eşitlik, özdeşlik, dev, Kaf Dağı gibi soyut şeylerdir. Husserl'de asıl varlığı aramak ve bilmek için özel bir çabaya gerek yok. O, hayatta her yerde karşılaşılacak bir şeydir, içindekilerle birlikte dünyanın kendisidir. Dünya bir yerde başlayıp bir yere giden bir şey değildir, aksine "her zaman mevcut



dünyadır” (Husserl, 1976: 547). Yani dünya saf bilinçte kurulan ve ona bağlı olan bir varlıktır. Bu nedenle onun varlığından şüphe duyulmaz. Dünya açık vardır, insanın tam karşısındadır ve “olası deneyimin ve deneyim yoluyla mümkün olan bilginin nesnelerinin toplamıdır; fiili (mevcut) deneyim temelinde, doğru teorik düşünce çerçevesinde bilinebilecek nesnelerin toplamıdır” (Husserl, 1950: 15). Bu nedenle Platon’un ileri sürdüğü gibi idealler dünyası ve fenomenal dünya diye iki ayrı dünya yoktur. Tek bir dünya vardır. O da yaşantı ve şeylerin toplamı olan ve adına tüm-varlık denilen fiziki dünyadır.

Husserl, varlığı fenomenolojik redüksiyona tabi tutarak yaşantı (la vie) ve fenomenolojik varlık (l'être phénoménologie) olmak üzere iki kısma ayırır. Onun söz konusu ettiği varlık öncelikle yaşantıdır. O, varlık kavramını yaşantı kavramına yaklaştırarak adeta onları özdeşleştirir. Özler gibi yaşantı da varlıktan bağımsız değildir. Husserl, yaşantı sözcüğünü sadece biyolojik anlamda değil, bir kültür yaratacak biçimde “tinsel ürünler meydana getiren” şey anlamında kullanır. Yaşantı edim olarak adlandırılabilen her tür etkinliktir (Husserl, 1976: 348; Tarhan, 2021: 1128). Yani yaşantı yaşanılan bir an olup, yaşam dünyasının herhangi bir bölümüdür. Yaşam dünyası ise belli bir zaman ve mekâna tabi olmayıp sürede akıp giden dünyadır, yani insan bilincinin yaşama tanıklık ettiği dünyadır. O, her şeyi kuşatmış olup, “doğayla birlikte kültürü de kapsayan tarihsel dünyadır”, “özgün kanıtların sahasıdır” ve “nesnelerin uzay-zaman dünyasıdır” (Husserl, 1976: 145, 157, 508-509; Lewis - Straehler, 2019: 66; Zahavi, 2020: 63). Husserl’e göre yaşam dünyası, teleolojik, mekanik ve determinist bir yapıda değildir ve herhangi bir projeden türetilemez. Sezgiye verilen ve sürekli bir akış içinde olan yaşam, doğa bilimlerinin matematikleştirmesi ve idealleştirmesiyle anlaşılabilir. Çünkü doğa bilimleri dünyayı bir nesne olarak ele alır. Bu yanlış bir idraktır. Çünkü dünyanın bilincinde olma ile nesnenin bilincinde olma bilince verilir (Husserl, 1976: 137-138). Doğa bilimleri yaşam dünyasını kendi ideal dünyasına tabi kılar ve onun ölçüsüyle yargılar. Hâlbuki algı yoluyla verilmiş tek tecrübe edilebilir olan dünya, “kendi içindeki gerçek varlığında” matematiksel olsa bile fiziki dünyayla birebir örtüşmez (Husserl, 1976: 61-63; Lewis - Straehler, 2019: 48). Çünkü yaşam ile madde kendilerini bilince aynı şekilde vermezler. Yaşam bilince zamana ve mekâna bağlı olmadan saf öz şeklinde, maddi şey ise zamana ve mekâna bağlı olarak



boyutlar, görünüm, perspektifler, ışık oyunları gibi çokluklar içinde verilir (Levinas, 2016: 27). İkinci varlık türü ise fenomenolojik varlık olup, saf bilinç alanına giren ve fenomenolojik redüksiyon ile elde edilen bilinç varlığıdır (Husserl, 1950: 140). Fenomenolojik varlık ile reel varlık (maddi varlık) birbirlerinden fenomenolojik redüksiyon uygulanarak ayrılır. Fenomenolojik varlık asıl varlık olup, bilince hem transendent hem de immanent olan varlıktır. Fenomenolojik varlıktan şüphe duyulmaz. Çünkü onun kendisi dışında hiçbir dayanağı yoktur, başka varlığa ihtiyaç duymaz. “Bu varlık kendi kendisine ve kendi kendisi için var olan varlıktır” (Husserl, 1995: 40).

Husserl fenomenolojik varlığı, transendent varlık (l'être transcendant) ve immanent varlık (l'être immanent) olmak üzere iki kısma ayırır. Transendent varlık bilince aşkın olup, ona dâhil olmayan her şeydir. O, dünya, evren ve nesneler var olmasa da vardır, ama bilince maddi şeyler gibi verili değildir. Fenomenolojik varlık insana hangi çeşitten olursa olsun farklı duygular ve şeyler altında görünüş olarak verilir (Husserl, 1950: 162). Transendent varlığın önündeki en büyük engel maddi varlıklardır. Bunlar ideallerin, gölgelerin de çokluğun reel varlık olarak algılanmasına neden olur. Hâlbuki asıl varlık tüm-varlık olan yaşamdır. Yaşamı özel olarak aramaya gerek yok, o her yerdedir. İnsanın içinde yaşadığı dünya, masa, ağaç, ev, beyaz, kırmızı, üçgen, daire, eşitlik, özdeşlik, dev gibi her şeydir. Husserl'in “şeylerin kendisini sorgulamalıyız” derken de kast etmiş olduğu budur (Husserl, 1995: 48). Transendent varlık aynı zamanda mutlak varlıktır. Bu kendi başına (bizatihi) mevcut olan varlıktır. Onun kendisinden başka bir dayanağı yoktur. Dünya mevcut olmadan da vardır. Mutlak varlık, kendi içinde neyse odur, özünde mutlak, varlığına herhangi bir ekleme yoktur (Husserl, 1950: 180). Mutlak varlık hiçbir şeye bağlı değildir, çünkü saf bilinç alanının dışındadır. Bu nedenle o aktüel bir bilince gereksinim duyar. Onun bilinçsiz mevcut olması mümkün değildir. Buna karşılık reel varlık ise bir şeye anlam vermek suretiyle görünür olur. Bunun için de anlam veren şeyin daha önce mevcut olması gerekir. Saf bilinç alanında tesadüfün yeri yoktur. O, mutlak bilginin alanı olup, diğer bütün varlık alanları onun sayesinde vardır. Saf bilinç alanına ait olmayan diğer her türlü varlık göreceli varlıktır. Göreceli varlık mutlak varlığa dayanır ve onun tarafından oluşturulur. Göreceli varlık mutlak varlık olmadan düşünülemez (Husserl, 1950: 106, 162-163; Mengüşoğlu, 1945: 62). İmanent varlık ise bilince içkin olup, saf bilince ait olan her



şeydir. İmmanent varlık kendini bilince transendent varlığın aksine doğrudan verir. Ama her ikisinde algılama süreçleri birbirlerinden farklıdır. Algılanan obje ile bilinç akışı transendent idrakta birbirinden ayrırırlar ve bir birlik meydana getirmezler, ama immanent algıda aynı bilinç akışına tabidirler. Transendent olan bir şeyin algılanabilmesi için onun görünmesi gerekir. Oysa bilinç, nesne gibi görünebilir bir şey değildir. Çünkü bilinç aktarı mekânın dışında yaşanmaktadır (Husserl, 1950: 134, 136). Bilinç ve şey varlığının mevcudiyetinin imkân koşulları da konumlarına göre değişir. Bilincin mevcudiyeti mekân dışında, şey varlığının mevcudiyeti de mekân içindedir (Husserl, 1950: 137).

Fenomenolojik varlık bilinç varlığı, şey varlığı da fiziki dünyadır. Şey varlığı kendini insana görünmek suretiyle tanıtır. Fakat gerçeklik özne ve nesne şeklinde ikiye ayrılmaz, ama bilinçte ortaya çıktığı şekliyle, Kartezyen felsefenin yaptığı gibi, özne ve nesne ayrımı yapılarak ele alınabilir. Bilinç kendini immanent algıyla gösterir. Bilinç görünmez olsa bile kendisini zihne mutlak bir surette tanıtır. Bilinç alanına ait olan bir şeyin immanent bir algılama esnasında kendini insana şöyle veya böyle tanıtabilecek yönleri yoktur. Her şeyin varlığı bilince onun bir niteliği şeklinde verilir. Örneğin kemanın sesi insana işitme sayesinde verilir. Ama bu, koşullara, yani kemanın bulunduğu yere göre değişir. İnsanın içinde bulunduğu aynı odadaki kemanın sesi ile başka bir odadan gelen kemanın sesi aynı değildir. Kemanın sesi insana yaklaşıncı başka uzaklaşıncı başka gelir (Husserl, 1950: 143). Şey varlığı ile bilinç varlığı arasındaki diğer bir fark ise refleksiyon sayesinde bilincin algıya doğrudan yönelmesidir. Refleksiyon esnasında algılanan şey algı tarafından yaratılmaz, aksine objesini hazır bulur. Buna karşılık bilinç akışı mahiyeti gereği insana görünmez. Bir şeyin algılanabilmesi için onun daima mevcut olması gerekir. Şeyler algılanmadan önce mevcuttur ve insanın yaşadığı dünyaya aittirler. Ancak şeyler tam olarak algılanamaz, bir kısmı algılanmaya hazır şekilde dışarıda kalır. Zaten her şeyin aktüel alanın içerisine girmesi mümkün değildir (Husserl, 1950: 149; Mengüşoğlu, 1945: 65).

Husserl varlık tasavvurunda hem realist hem de idealist bir özellik göstermesine rağmen her ikisini de aynı derecede temsil etmemiştir. O, dünyanın bilinçten farklı olduğu ve bilinçle karşılıklı bir ilişki içerisinde olduğu görüşündedir. Husserl, bilinç ile dünyanın karşılıklı bağımlılığını ve



ayrılmazlığını vurgulayarak onları ne zihin-içi inşalara indirger ne de birbirinden ayırır, aksine onların karşılıklı bağımlılığına inanır. Dünya, öznenen ayrılmaz bir gerçekliktir (Merleau-Ponty, 1945: 454). Husserl, bilinç ile dünya arasındaki ara-kesite odaklanır, çünkü bunlar birbirlerinden ayrı olarak anlaşılamaz.

Husserl’de bilinç kendi başına mevcut olan, dünya ise sadece insan için birinci derecede mevcut olan bir varlıktır. Ancak insan için birinci derecede var olan hakikatte ikinci derecede bir varlıktır, zira bilince bağlıdır. Bundan ötürü realite hangi alana ait olursa olsun doğası gereği bağımsız değildir. Dünyanın dışında bir şey düşünülemez. Bu çeşit varlık kendi başına mutlak bir şey olmadığından başka bir şeyle ilişki kuramaz. O, mutlak anlamda bir hiçtir, mutlak bir özü yoktur. O zaman bilince görünen her şey vardır ve “doğru olmak” ile “gerçek olmak”, yani gerçek ile “dünyada olmak” eşdeğerdir (Husserl, 1950: 13-14). Ancak saf bilinç, reel dünyayla doğrudan ilişkisi olmayan, kendine özgü, bağımsız ve mutlak bir alan olduğundan doğayla bir ilişki kurmadan da düşünülebilir. Fakat renkler böyle değildir. Çünkü renklerin mevcudiyeti ancak mekânda bir yayılma sayesinde mümkündür. Bu noktada Husserl, fizikî realite ile ruhî realite arasında bir ayırım yapar. Fizikî varlığın yüksek bir realitesi olmamasına karşın ruhtan tamamıyla bağımsız değildir. Fizikî realitenin mutlaklaştırılması insanı bir takım gerçeğe aykırı şeylere götürür. Mutlak varlığın karşısına başka bir şey koymamalıdır. Fizikî alana ait olan bir şeyin varlığı diğer varlıktan farksızdır. Esas itibariyle fizikî alanın varlığı, varlığın herhangi bir alanı gibi, bilinç tarafından oluşturulan ve bilince bağlı olan bir varlıktan ibarettir (Husserl, 1950: 125-126, 293). Şey varlığı sadece fizikî realiteye değil, organik realiteler dünyasına da aittir. Şey varlığı saf bilince göre görelidir. Husserl fizikî dünyayı görelî sayarak iki dereceli bir varlık sistemi kabul eder. Örneğin bir Afrika enstrümanı olan korayı düşünelim. Onu daha önce hiç tanımayan bir insanla Afrikalı bir insanın gördüğü şey aynı değildir.

Husserl fenomenolojik yöntemi ayrıca onun sayesinde açığa çıkarılan saf özler üzerinde bilgiyi temellendirmek için kullanmıştır. Fenomen bilince kendini daima belli bir açıdan görünüm kılmaktadır. Ama bunun için özel bir epistemolojiye gereksinim var. Bilgiyi ve bilgi nesnesinin nasıllığını açıklığa çıkaracak olan ancak fenomenolojik epistemolojidir. Epistemoloji, “*asla ve asla -hangi türden olursa olsun- doğal bilim üzerine kurulamaz*”



(Husserl, 2003: 63). Zaten fenomenolojik epistemolojinin amacı, empirik bilgiyi açıklığa kavuşturmak ya da pozitivist bilgiye katkıda bulunmak değil, bilginin temelini araştırarak bilginin nasıl mümkün olduğunu göstermektir (Husserl, 2003: 51). Fenomenolojik epistemoloji insana mutlak varlığa nasıl ulaşılacağını gösterir. Husserl'in iki dereceli varlık sistemini kabul etmesi onu mutlak bilgi ve görelî bilgi ayırımına götürmüştür. Bilginin mutlak olması için varlık alanının da mutlak olması gerekir. Bilginin mutlak veya görelî olması insanın bilgi organizasyonuna değil, fenomenolojik varlığa bağlıdır. Zira, "her varlık türünün doğası gereği kendine özgü veri biçimleri ve aynı şekilde bilgi yöntemleri açısından kendine özgü yolları vardır. 'Bizim', 'insan' bilgimize ilâştirilmiş şu ya da bu tesadüfî, empirik kusurun temel özelliklerini bir kusur olarak ele almak saçmadır" (Husserl, 1950: 265-266).

Husserl'in öz çözümlemesiyle ulaştığı bilgi, özgörüsüdür. Özgörü, "özü özvarlığı olarak kavrar ve kesinlikle varlığı gerektirmez. Özbilgisi, hiçbir şekilde bir olaylar bilgisi (matter-of-fact bilgisi) değildir. Onda indîviduel (yani doğal) varlıkla ilgili en ufak bir iddia ileri sürülemez" (Husserl, 1995: 57). Özgörünün dayanağı, örneğin algının veya yargının özü söz konusu olduğunda bir anımsama, bir yargı algısıdır. Özün kavranması deneyimden farklı bir görüdür. Öz empirik kuramla değil, ancak aktlar arasında gerçekleşen uzlaşmayla anlaşılır. Bu açıdan bilgi bir psikik yaşantıdır, bilen öznenin bilgisidir. Bilgi, nesneye ilişkindir. Özne nesneyle fenomenolojik refleksiyon sayesinde bağlantı kurduğu anda bilgi gerçekleşir (Husserl, 2003: 47-48 ve 1995: 57). Özne ve nesne arasındaki bağ ise deney, gözlem, sezgi, inanç veya çıkarım ile değil, uzlaşma veya uygun olma ile kurulur. Uzlaşma psikik yaşantı ile gerçekleşir. *Cogito*'nun aksine mutlak varlık olarak verilmiş olan yaşantı, sadece algılayan öznenin yaşantısıdır. Uzlaşma ayrıca anlama aktı ile algı aktı arasında kurulan ilişkidir. Bunlardan birinci derecede önemli olan algı aktıdır. Zira anlama aktı tek başına hiçbir şeyi kapsamaz, çünkü boş ve kördür. Asıl gören ve bilginin içeriğini temin eden algı aktıdır. Anlama aktının görevi objeyi göstermektir. Objenin içeriğini bize bildiren algı aktıdır. Her algı aktına bir anlama aktı karşılık gelir. Bu yüzden "bir şeyi bilmek demek, o şey için bir 'idrak' temin etmek demektir" (Mengüşoğlu, 1945: 71). Husserl'de bu iki akt arasındaki ilişki tıpkı Kant'taki gibidir. Kant'a göre de "Deneyimsiz kavramlar boş, kavramsız



deneyler kördür.” Böylece bilgi, sadece ve sadece fenomenolojik bilgidir; insan zihninin formlarına bağlı olan bilgidir (Husserl, 2003: 49).

Husserl, fenomenolojisinde bilgi kavramı yerine sınırlandırıcı, indirgeyici ve değilleyici bir epistemolojiye dönüşmemek için tamamlama kavramını kullanır. Tamamlama bilginin nesnesine uygun düşmemesi durumunda devreye girer. Tamamlama anlama aktı ile algı aktı arasında gerçekleşir. Bir şeyin bilinmesinde bilgi nesnesine uygun değilse, algı aktı anlama aktını tamamlar (Husserl, 2003: 60). Bilginin anlama aktı ile algı aktı arasında uyumlu olması yeterli değil, bunun apaçık olması da gerekir. Yani uyum zihinde bilinçli olmalıdır. Örneğin, A’nın apaçık olması demek, A’nın hem düşünülmüş hem de verilmiş olması demektir. Eğer bir şey birisine apaçık olarak verilmiş ve yaşanmışsa, bu herkes için aynı şekilde gerçekleşir (Mengüşoğlu, 1945: 71-72). Doğru bilgi, özlerin fenomenolojik redüksiyona uğramasıyla elde edildiğinden apaçıktır. Apaçıklık, doğrudan doğruya apaçıklık ve dolaylı apaçıklık olmak üzere ikiye ayrılır. Doğrudan doğruya apaçıklık mutlak varlık alanına aittir. Bu alanda anlama aktı ile algı aktı arasında tam uyum vardır. Dolaylı apaçıklık ise görelî varlık alanına aittir. Ama görelî varlık alanı tek taraflı verilir. Bu nedenle buna ait aktlar arasındaki uyum kısmidir ve elde edilen apaçıklık kişinin tecrübesine aittir (Mengüşoğlu, 1945: 72). Fenomenoloji araştırmasında her zaman doğrudan doğruya apaçıklık arar. Herhangi bir bilginin fenomenolojik bilgi özelliğini kazanabilmesi için felsefi inceleme aracısız yapılmalıdır. Böylece bilgide hem doğrudan doğruya apaçıklık hem de tam bir uyum kazanılmış olunur. Bu açıdan fenomenolojik bilgi, şeyi saf bilinçte gören ve “*anlama yetisini akla dönüştürme peşinde olan bilgidir*” (Husserl, 2003: 87). Bu, aynı zamanda apaçık bilgidir. Apaçık bilgi, sezgisel görmeyle gerçekleşen kesin bilgidir. Fenomenolojide nesne bir torbanın içinde durur gibi bir şey, dolayısıyla bilgi de içine birçok şeyin koyulacağı boş bir torba değildir. Nesne fenomenolojik yöntem sayesinde bilgide kurulur (Husserl, 2003: 97-98).

5. Sonuç ve Değerlendirme

Sonuç olarak Husserlci fenomenoloji, 19. yüzyılda bilimler krizine, yani natüralizm ile pozitivizmin felsefenin alanını daraltmasına bir tepki olarak ortaya çıkıp, geleneksel metafiziği ve ontolojiyi sona erdirerek felsefenin alanını genişleten yeni bir yaklaşımdır. Husserl, fenomenoloji felsefesine bilimler krizi karşısında felsefenin durumunu tespitle başlamıştır ve



doğa bilimlerinin yaşamı ve varlığı açıklamakta yetersiz olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu durumun sebebini de Aydınlanmanın sonuçlarından biri olan objektivizmde görmüştür. Aydınlanma, aklı ve doğayı nesneleştirip, tin ile dünya arasındaki bağı koparmasından dolayı evrensel bir felsefe ortaya koyamamıştır. Aksine varlığın anlamını daraltarak doğanın metalaştırılmasının ve teknikleştirilmesinin yolunu açmıştır. Bunun üzerine Husserl' bilimlerin krizini aşmanın yegâne yolunu fenomenolojide bulmuştur. Onda fenomenoloji, determinizm, empirizm ve pozitivizm gibi bir kuram değil, bir öz çözümlemesidir.

Husserl'in hedefi mutlak bilgiye ulaşmak olduğundan fenomenolojiyi saf özler üzerine kurmuştur, fenomenolojiye öznenen yola çıkarak başlamıştır. Onda öznenin temeli bilinçtir. Bilinç hep bir şeyin bilincidir. Yönelimsellik, bilinç ve nesnesi arasında kurulan ontolojik ve epistemolojik bağıdır. Bilinç nesneye boş bir yönelimsellikle yönelerek onu eidetik sezgi aracılığıyla algılayıp kavrar. Öz, fenomenlerin aslını kuran özelliktir veya bir nesneyi kendisi yapan anlamdır. Ancak bir nesnenin özünün kavranması kolay değildir. Ona ulaşmak için öze ait olmayan tüm rastlantısal özelliklerin, yani tarihle, varoluşla ve idelerle ilgili olan her şeyin paranteze alınması gerekmektedir. Epoke, fenomenolojik indirgemeye giden yolu başlatır. Böylece üzerlerine bilginin temellendirileceği immanent özlere ulaşılır. Husserl için önemli olan yeni bir ontoloji veya epistemoloji geliştirmek değil, bilincin kendisini ve onun doğrudan doğruya tecrübe ettiği özlere aracı kavramaktır. Örneğin insanın neliği akıllılıktır. Bunu sadece insana anlamı veren bilinç yakalayabilir. Fenomenolojik çözümlemeyle elde edilmiş olan ideler, zaman ve mekândan bağımsız ve mutlak olan saf özlerdir. Bunlar genel geçer bir bilim olan fenomenolojinin temelini oluştururlar. Böylelikle felsefe doğa bilimleri gibi kesin bir bilim, bilimlerin bilimi olur.

Fenomenolojide gerçeklik tek başına tanımlanabilen bir şey değildir. Onun mutlak, kesin ve tümel bir anlamı yoktur. Gerçeklik, mantıksal çıkarımla, diyalektik düşünceyle veya empirik yöntemle değil, ancak saf bilinç akışıyla bilinebilir. Ama gerçekliğe yönelen her bilincin gördüğü şey aynı değildir. Bunun için her şey paranteze alınmalı ve fenomenolojik redüksiyona uğratılmalıdır. Ama Husserl'in fenomenolojisi bir mevcudiyet metafiziği değildir. Çünkü o, *cogito*'dan ve transandantal kavrayıştan beslenebile, Kartezyen ve Kantçı özne felsefelerini devam ettirmemiştir.



Husserl'de bilince verili olan yaşam dünyası öznel bir yapıda değildir. Eğer yaşam dünyası tamamen öznel olursa, o zaman bilim öncesi ve bilim dışı yaşamın tüm gerçeklikleri değerini yitirmiş olacaktır. Husserl ayrıca varlığı sadece ben'in varlığı ve geriye kalan her şeyi de ben'in tasarımı veya tahayyülü olarak görmediği için solipsizme de düşmemiştir. Husserl'de varlık, yaşam ve nesne varlıklarını Berkeley'de olduğu gibi algılayan ben'e borçlu değildir. Çünkü o, ontolojisini ve epistemolojisini algılayan ben üzerine kurmamıştır.

20. yüzyıl felsefesinin tartışmasız en önemli figürü olan Husserl bilim ve felsefede merkezi bir konumdadır. Çağımızda Husserl'siz bir felsefeyi düşünmek mümkün değildir. Husserl daha hayattayken felsefesinin etkisi hızla yayılmaya başladı ve hemen taraftar buldu. Fenomenolojik yöntem kısa sürede mantıktan matematiğe, felsefeden metodolojiye, psikolojiden sosyolojiye, edebiyattan sanata, doğa bilimlerinden de mühendislik bilimlerine kadar birçok alanda Schütz'a, Heidegger'e, Sartre'a, Merleau-Ponty'e, Geiger'e, Pfänder'e, Levinas'a, Derrida'ya, Foucault'ya, egzistansiyalizme, Frankfurt Okuluna ve postmodern felsefeye kadar birçok düşünürü ve akımı etkiledi. Husserl, fenomenolojik yöntemi her bilimin kullanabilmesinin gerekçesini deneysel yöntemin yaşamı açıklayamamasına bağlamıştır. Bu nedenle Husserl, bilincin kendi kendisini analizinin her zaman deneyden önce gelmesi gerektiğini savunmuştur (Husserl, 1995: 46). Deneysel yöntem temel alınarak tin bilimleri kurulamaz. Çünkü deneyle kavramların anlamı genişletilemez, aksine şeyleştirilir (Husserl, 1995: 52). Buna karşılık bilimlerde eidetik sezgi aracılığıyla saf özlerin ortaya çıkarılması gibi, "sanat, din ve gelenek vb" alanlarda da saf özler açığa çıkarılabilir (Husserl, 1995: 64, 66). Bu yüzden kendisi dışında hiçbir yönetime gereksinim duymayan fenomenoloji, matematik, mantık, felsefe, psikoloji, sosyoloji, sanat, dil, din ve diğer bilimlerin temel bilimi olmasını hak etmiştir. Kısaca doğa bilimleri "fenomeni ölçüt meydana getirir" ilkesinden yola çıkarken, örneğin fenomenolojiyi din fenomenine uyarlayan Éliade, "kutsal özelliği nedeniyle, indirgenemez olarak kabul ettiği her dinî fenomenin incelenmesinde, dinî bir ölçütün esas alınmasını" istemiştir (Riés, 2000: 9). Böylece felsefenin varlık alanı genişletilir.

Kaynaklar



- Aydoğdu, H. (2017). *Merice Merleau-Ponty'nin Fenomenolojik Ontolojisi* (1. Baskı). Lambert Academic Publishing.
- Aydoğdu, H. (2018). Fenomenoloji ve Bilimler. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22(2), 1313-1244.
- Descartes, R. (2007). *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar -Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'ın Bu İtirazlara Yanıtı-* (Çev. İsmet Birkan; 1. Baskı). BilgeSu Yayıncılık.
- Hegel, G. W. (2004). *Tinin Görüngübilimi* (Çev. Aziz Yardımlı; 2. Baskı). İdea Yayınevi.
- Heidegger, M. (2008). *Varlık ve Zaman* (Çev. Kaan H. Ökten; 1. Baskı). Agora Kitaplığı.
- Henry, M. (1996). *Barbarlık* (Çev. Işık Ergüden; 1. Baskı). Ayrıntı Yayınları.
- Hoşgör, K. (2020). Edmund Husserl'in Kriz Analizi Üzerine. *Beytulhikme Int J Phil*, 10 (2), 489-509. <https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1541>
- Husserl, E. (1931). *Méditations cartésiennes -Introduction à la phénoménologie* (Fransızcaya çev. Gabrielle Peiffer - Emmanuel Levinas; 1. Baskı). Librairie Armand Colin.
- Husserl, E. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie* (Fransızcaya Çev. P. Ricœur; 1. Baskı). Éditions Gallimard.
- Husserl, E. (1976). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (Fransızcaya Çev. Gerard Granel; 1. Baskı). Éditions Gallimard.
- Husserl, E. (1995). *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe* (Çev. Tomris Mengüşoğlu; 2. Baskı). Yapı Kredi Yayınları.
- Husserl, E. (2003). *Fenomenoloji Üzerine Beş ders* (Çev. Harun Tepe; 2. Baskı). Bilim ve Sanat Yayınları.
- Kant, I. (1984). "Aydınlanma Nedir" Sorusuna Yanıt. İçinde Çev. Nejat Bozkurt (Ed.), *Seçilmiş Yazılar* (1. Baskı, ss. 213-221). Remzi Kitabevi.
- Kuçuradi, İ. (2007). İki Avrupa. İçinde Önay Sözer - A. Vahit Turhan (Ed.), *Avrupa'nın Krizi: Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa'nın Dönüşümü* (1. Baskı, ss. 21-35). Dost Kitabevi.
- Levinas, E. (2016). *Husserl Fenomenolojisinde Görü Teorisi* (Çev. Yağmur Ceylan Uslu; 1. Baskı). İthaki Yayınları.
- Lewis, M. - Straehler, T. (2019). *Fenomenoloji* (Çev. O. Baran Kaplan - Mehmet Demirhan - Mehmet Türkan ve ark.; 1. Baskı). FOL Kitap.



- Mengüşoğlu, T. (1945). Fenomenoloji Felsefesi. *Felsefe Arkivi*, 1(1), 47-74.
- Mengüşoğlu, T. (1976). *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann* (1. Baskı). İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception* (2. Baskı). Librairie Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes* (1. Baskı). Éditions Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible* (1. Baskı). Éditions Gallimard.
- Öktem, Ü. (2005). Fenomenoloji' ve Edmund Husserl'de Apaçıklık (Evidenz) Problemi'. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 45(1), 27-55.
- Ricœur, P. (2007). Avrupa Bilincinin Krizi ve Avrupa. İçinde Önay Sözer - A. Vahit Turhan, *Avrupa'nın Krizi: Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa'nın Dönüşümü* (1. Baskı, ss. 310-317). Dost Kitabevi.
- Ricœur, P. (2009). *Zaman ve Anlatı 2: Tarih ve Anlatı* (Çev. Mehmet Rifat; 1. Baskı). Yapı Kredi Yayınları.
- Riés, J. (2000). Dinler Tarihi, Fenomenoloji ve Hermenötik -Mircea Éliade'ın Yapıtına Bir Bakış-. İçinde Çev. Havva Köser (Ed.), *Din ve Fenomenoloji -Mircea Éliade'ın Eserlerine Toplu Bakış-* (1. Baskı, ss. 7-20). İz Yayıncılık.
- Spiegelberg, H. (2021). *Fenomenolojik Hareket -Tarihsel Bir Giriş-* (Çev. Seçim Bayazit; 1. Baskı). Pinhan Yayıncılık.
- Tarhan, D. E. (2021). Husserl Fenomenolojisinde Bilinç Yaşantıları ve Modifikasyon. *Beytulhikme Int J Phil*, 11 (3), 1125-1141. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.18491/beytulhikme.1699>
- Valéry, P. (2004). Zihninin Krizi. *Cogito*, 39, 100-121.
- Zahavi, D. (2020). *Fenomenoloji: İlk Temeller* (Çev. Seçim Beyazit; 1. Baskı). Ayrıntı Yayınları.
- Zahavi, D. (2022). *Husserl'in Fenomenolojisi* (Çev. Seçim Bayazit; 2. Baskı). Say Yayınları.



Öz: Bu çalışmanın amacı, fenomenoloji ile fenomenolojik yöntemin ne olduğunu ve neyi hedeflediğinin varlık ve bilgi problemlerinden hareketle incelenmesidir. Husserl, fenomenoloji felsefesini Avrupa bilimler krizinin neden olduğu felsefesizliğe bir tepki olarak geliştirmiştir. Fenomenolojinin hedefi, bilince verili olan fenomenleri çözümlemektir. Fenomenoloji şeyler hakkında değil, onların kendilerini gösterme biçimleri hakkında konuşur. Fenomenolojik yöntem fenomenolojik tavırla başlar, yönelimsellik de devam eder. Fenomenolojik yöntem araştırmasını daha sonra fenomenolojik epoke, fenomenolojik redüksiyon, fenomenolojik refleksiyon ve fenomenolojik betimleme ile sürdürür. Bu süreçte bilincin ulaştığı özler, üzerlerine bilginin temellendirileceği immanent özlere dir. Fenomenolojik ontolojide bir töz metafiziği yapılmaz, varlığın nasıl doğru okunup bilinebileceği aracısız ve nedensiz olarak araştırılır. Fenomenolojik epistemolojide ise bilginin temeli araştırılarak bilginin nasıl mümkün olduğu açıklığa kavuşturulur. Böylece fenomenoloji felsefesi hem Kartezyen felsefenin hem de determinizm, empirizm ve pozitivizmin aksine özne ve nesneden birini diğerine indirgemeyerek bilince verili olan fenomenlerin anlamını kendine özgü ve özel bir yöntemle açıklığa kavuşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Edmund Husserl, bilimler krizi, fenomenoloji felsefesi, fenomenolojik yöntem.



Bir Söz Edimi Olarak Söz Vermenin Etik ve Olgu-Değer Problemi ile İlişkisi

The Relationship of Promising as a Speech Act with Ethics and the Fact-Value Problem

SEDAT BİNGÖL 

Mardin Artuklu University

Received: 21.01.2024 | Accepted: 24.06.2024

Abstract: The aim of this paper is to show how value is derived from the fact through the example of promise and to reveal the relationship of this derivation with ethics. This aim will be achieved mainly through the answers of John Searle and Paul Ricoeur to the fact-value problem. Searle tries to solve the problem of whether value can be derived from facts, within the boundaries of the philosophy of language. Ricoeur, on the other hand, thinks that if this derivation is achieved, the problem is an ethics problem. In this paper, I will try to build a bridge between philosophy of language and ethics by presenting the views of Searle and Ricoeur. This effort to establish a connection has the intention of, in a sense, violating the boundaries and distinctions between the two fundamental disciplines of philosophy.

Keywords: Ethics, fact-value problem, philosophy of language, promise, Ricoeur, Searle.



Giriş

Söz vermek, bir kişinin başkasına bir şey yapacağına, bir şey sağlayacağına, belirli bir olayın gerçekleşeceğine veya belirli bir şekilde davranacağına dair verdiği bir taahhüt veya güvencedir. Bu tanımdan yola çıkarak söz vermenin bir yükümlülük üstlenmek anlamına geldiği kolaylıkla söylenebilir. Bu çalışmada söz vermenin olgu-değer sorununa getirdiği çözüm ve bu çözümün etik ile ilişkisi tartışılmıştır. Bu tartışma temel olarak John Searle ve Paul Ricoeur'ün düşünceleri esas alınarak yapılmıştır. Çalışmada ilk olarak olgu-değer problemine ana hatlarıyla değinilerek problemin arka-planı ve tam olarak ne olduğu üzerinde durulmuştur. Bu yapılırken özellikle David Hume, Alfred Jules Ayer ve George Edward Moore'un görüşlerinden yararlanılmıştır. Olgu-değer problemi olgusal yargılar ile değer yargıları arasında bir farklılık ya da boşluk olduğu düşüncesinden meydana gelir. Çalışmanın ilk bölümünde bu probleme verilen yanıtlar ele alındıktan sonra, ikinci bölümde Searle'ün söz vermeyi olgudan değerin türetilmesi meselesine bir çözüm olarak nasıl sunduğu ortaya konmuştur. Searle söz verme örneği üzerinden olgudan değere geçişi yalnızca dil felsefesinin sınırları dahilinde kalarak göstermektedir. Ricoeur ise yine söz verme örneği üzerinden fakat John Rawls'un adalet teorisinden yararlanarak olgudan değerin türetilebileceğini gösterir ancak Searle'den farklı olarak problemin esasen ahlak felsefesi ile ilgili olduğunu düşünür. Üçüncü bölümde Ricoeur'ün söz verme edimine ahlaki niteliği nasıl yüklediği tartışılmıştır. Söz verme bir söz edimi olduğundan dolayı Ricoeur'ün tartışması bizi söz edimleri ve etik ilişkisine götürür. Bu doğrultuda çalışmanın dördüncü bölümünde ise bu ilişkinin nasıl kurulduğu ortaya konmuştur.

Bu çalışma dil ile ilgilenen düşünürlerin veya dil felsefecilerinin etiğe bakışlarını ya da onların etik anlayışlarını ele almaktan ziyade dil felsefesi ve etik arasında bir bağlantı kurmayı hedeflemektedir. Bu hedef aynı zamanda çalışmanın problemini de ortaya koymaktadır. Dil felsefesi ile etik arasında bir bağlantı kurma hedefi bu çalışmanın temel problemidir. Böyle bir hedef bir makalenin sınırlarını aşabilir. Ancak bu çalışma söz konusu hedefin ilk adımı olarak değerlendirilebilir.

1. Olgu-Değer Ayrımı

Olgu-değer ayrımı ya da olan ile olması gereken arasındaki ayrım, doğruluk değeri belirlenebilen cümlelerle doğruluk değeri ampirik olarak veya



matematiksel olarak (mantıksal, sayısal veya mekânsal ilişkiler hakkında düşünerek) belirlenemeyen cümleler arasında önemli bir fark olduğu sezgisine dayanır. Etik açıdan neyin zorunlu, izin verilebilir, iyi ve kötü, doğru ve yanlış olduğuna ilişkin cümleler, doğruluk değeri ampirik veya matematiksel olarak belirlenemeyen cümlelerdir (Lutz, 2005, s. 505). Etik, ahlaki eylemlerle ve değerle ilgili bir disiplin olduğu için olgunun değil, değerini yani olması gerekenin alanındadır. Dolayısıyla olgular dünyası (maddi dünya) ile değerler dünyası (ahlaki gerçeklik) olarak iki ayrı dünyadan bahsedebilir. Sorun bu iki dünya arasında geçişin sağlanıp sağlanamayacağıdır. Olandan olması gerekene yani olgusal yargılardan değer yargılarına geçiş karşımızda bir problem olarak durmaktadır.

Olgü ile değer arasındaki ayrım meselesi esasen modern bir problemdir. İlkçağ ve Ortaçağ felsefesi dikkate alındığında olgü ve değer arasında keskin bir ayrımın olduğunu söylemek güçtür. Bu ayrımın varlığını ilk sezdiren filozofun David Hume olduğu düşünülür. Ancak Hume'dan önce Thomas Hobbes *Leviathan*'da “*doğru* ve *yanlış*, nesnelerin değil, konuşmanın vasıflarıdır. Konuşmanın olmadığı yerde, ne *doğruluk* ne de *yanlışlık* vardır” (Hobbes, 2020, s. 39) cümlelerini kurarken olguyu değer karşısına koymasa da, ‘doğru’ ve ‘yanlış’ın konuşmanın nitelikleri olduğunu söyleyerek olgü ile ‘doğru’ ve ‘yanlış’ arasında bir ayrıma gider. Bu ayrım belki de dil felsefecileri ile analitik felsefecilerin etiğe bakışlarını şekillendirir. Hobbes’un bu ayrımına rağmen olgü ile değer birbirinden farklı iki alan ya da kategori olduğuna ilişkin düşüncenin özü genellikle Hume’a dayandırılır. Hume *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* isimli eserinin ‘ahlak üzerine’ başlıklı üçüncü kitabında şunları söylemektedir:

“Şimdiye dek karşılaştığım her ahlak dizgesinde her zaman yazarın bir süre olağan akıl yürütmeler yoluyla ilerlediğine ve bir Tanrının varlığını doğruladığına, ya da insan sorunlarıyla ilgili gözlemlerde bulunduğu dikkat etmişken, birden bire önermelerin olağan bağları olan *dir* ve *değildir* yerine *gerek* ve *gerek değildir* ile bağlı olmayan hiçbir önerme ile karşılaşmadığımı fark etmek beni şaşırttı” (Hume, 2015, s. 316).

Hume bu pasajda olandan (‘-dır’/‘is’, ‘değildir’/‘is not’) olması gerekene (‘-malı’/‘ought’, ‘-mamalı’/‘ought not’) ani geçişi sorgular ve aradaki ilişkinin açıklanması gerektiğine işaret eder. Burada ‘-dır/is’ olguyu, ‘-malı’/‘ought’ değeri ifade eder ve Hume da olgudan değere geçişin olanaksızlığını



vurgular. Onun açısından ‘-malı’/-mamalı’ ya da ‘gerek’/‘gerek değildir’ yeni bir ilişkiyi ifade eder ve bu yeni ilişkinin nasıl olup da kendisinden bütünüyle farklı olan diğer önermelerden çıkarıldığının açıklanması gerekir. Hume’un bu temel vurgusu, analitikçilere ve dil felsefecilerine olgudan değer çıkarılıp çıkarılamayacağına ilişkin bir tartışma miras bırakır.

Olgu ile değer ayrımını belki de en açık biçimde Alfred Jules Ayer yapar. *Dil, Doğruluk ve Mantık* isimli eserinde Ayer, “bir değer yargısı bir önerme olmadığına göre, burada doğruluk ve yanlışlık sorunu ortaya çıkmaz” (Ayer, 2010, s. 147) diyerek ‘doğru’ ve ‘yanlış’ı diğer analitikçiler gibi önermenin nitelikleri olarak belirler. Bu belirleme Ayer’i ‘doğru’ ve ‘yanlış’ı konuşmanın özellikleri olarak gören Hobbes’a da yaklaştırır. Bu noktada Ayer, değer yargılarının ne doğru ne de yanlış olabilen duygu ifadeleri olduğunun altını çizerek. Etik yargıları saf duygu anlatımları olduğu için, Ayer açısından herhangi bir etik sistemin geçerliliğini belirlemek olanaklı değildir ve aslında böyle bir sistemin doğru olup olmadığını sormanın da hiçbir anlamı yoktur. Ayer’e göre etiğin kavramları ve bildirimleri normatiftir ve olgular ile şey-durumlarını (*state of affairs*) tanımlayamadıkları için sahte kavramlardır (*pseudo-concepts*). Ayer için etik söz konusu olduğunda meşru olarak araştırılabilecek tek şey ahlaki alışkanlıkların neler olduğu ve bu alışkanlıklar ile duyguların nedeninin ne olduğudur. Bu araştırmanın da sosyal bilimlerin kapsamına girdiğini ileri süren Ayer, bir bilgi dalı olarak etiğin psikoloji ve sosyolojinin alanına girdiğini belirtir. Ona göre farklı etik terimlerinin kullanıldığı farklı duygular ve bunların neden olduğu tepkileri açıklamak psikolojinin görevidir (Ayer, 2010, ss. 88,89). Dolayısıyla Ayer, olgusal yargılarla değer yargılarını birbirinden ayırmakla yetinmeyip, etiği de felsefe etkinliğinin bir parçası olarak görmez. Ayer olgu ile değeri birbirinden ayırır ancak bu ayrımın Hume’un yaptığıyla bir benzerliğinin olduğunu söylemek güçtür. Hume’un yaptığı ayrıma benzer bir ayrım George Edward Moore’da karşımıza çıkar.

Hume’dan miras kalan ayrımı Moore, ‘doğal’ özelliklerle ‘iyi’ kavramı gibi ‘doğal olmayan’ özellikler arasındaki bir ayrım olarak görür. Moore *Principia Ethica* isimli eserinde ahlaki doğalcılığı eleştirerek kendisinin temel etik değer olarak kabul ettiği ‘iyiliğin’ zevk, arzu ya da tutku gibi natüralist terimlerle tanımlanabileceğini iddia edenlerin doğalcılık yanılgısına (*naturalistic fallacy*) düştüklerini ileri sürer. Moore, iyiliğin etik dışı



terimlerle tanımlanamayacağını, bu nedenle de etiğin özerk olduğunu, doğa bilimlerine ve aslında metafiziğe de indirgenemeyeceğini ifade eder (Baldwin, 2010). Moore ‘doğal’ - ‘doğal olmayan’ ayrımını temellendirmek için şöyle bir örnek verir. Söz gelimi sarı rengini fiziksel eşdeğerini betimleyerek tanımlayabiliriz; sarı rengini algılayabilmek için hangi tür ışık titreşimlerinin gözü uyarması gerektiğini de söyleyebiliriz. Ancak bu ışık titreşimlerinin kendisi sarı derken kastedilen şey değildir. Bu titreşimler algılanan şeyler değildir. Işık titreşimleri algılanan sarıya uzamda karşılık gelen şeylerdir. Moore’a göre ‘iyi’ terimi söz konusu olduğunda sıklıkla böyle basit bir hata yapılır. İyi olan her şeyin aynı zamanda başka bir şey olduğu kabul edilebilir, tıpkı sarı olan her şeyin ışıktaki belirli bir titreşim ürettiğinin kabul edilmesi gibi. Ancak pek çok düşünür, iyi olan şeylerin özelliklerini adlandırırken esasen ‘iyi’nin kendisini tanımladıklarını, bu özelliklerin ‘iyilik’le aynı şey olduklarını düşünmüşlerdir. Moore bu görüşe doğalcılık yanılgısı’ ismini verir (Moore, 1922, s. 10). Dolayısıyla iyilik, ‘doğal olmayan’ ve bilim tarafından incelenen herhangi bir doğal özellik gibi algı konusu yapılamayacak olan bir terimdir. Temel etik değer olan ‘iyilik’ üzerinden yapılan ‘doğal’ ve ‘doğal olmayan’ ayrımı, esasen Hume’da gördüğümüz olgu-değer ayrımının benzeridir. Moore da olgular alanı (doğal) ile değerler alanını (doğal olmayan) birbirinden açık bir şekilde ayırır ve olgudan değer türetilmeyeceğini iddia eder. John R. Searle ise, olgu ile değeri birbirinden ayıran ve olgudan değer türetilmeyeceğini iddia eden geleneğe karşı çıkarak olgudan değere geçişin mümkün olduğunu ileri sürer².

2. Olgudan Değerin Nasıl Türetildiği Sorununa Searle’ün Yanıtı

Searle açısından olgu-değer ayrımı, temel olarak değer bildirimleri sınıfından mantıksal olarak farklı olan bir olgu bildirimleri sınıfı olduğunu ve hiçbir olgu bildiriminin tek başına herhangi bir değer bildirimi gerektirmediğini belirten bir ayrımdır. Searle bu ayrımı daha çağdaş bir terminolojiyle ifade etmek ister. Onun açısından bu ayrım, hiçbir betimsel bildirim (*descriptive statement*) dizisi, bir değerlendirici bildirim (*evaluative statement*)

¹ Moore’a göre bu yanılgı, Jeremy Bentham gibi hedonistlerde, Herbert Spencer gibi evrimsel etikçilerde ve T.H. Green gibi metafiziksel etikçilerde karşımıza çıkar.

² Ancak Searle’ün meselenin çağdaş biçimini dikkate aldığını ve Hume ile Moore’un görüşlerine ya da olgu-değer ayrımına karşı örnekler getirme gibi bir amacı olmadığını hatırlatmakta fayda vardır.



gerektirmez şeklinde ifade edilebilir (Searle, 1964, s. 43). Dolayısıyla Searle için olgudan ('-dır') değerin ('-malı') türetilmeyeceği tezi betimsel bildirimlerden değerlendirci bildirimlere geçişin olanaksızlığını savunan görüşün başka bir biçimde dile getirilmesidir³ (Searle, 2000, s. 272). Yukarıda da gördüğümüz gibi Moore, söz konusu geçişin olanaklı olduğunu belirten düşünürlerin doğalcılık yanılıgına düştüklerini ifade eder. Bu noktada Searle, Moore'un bu görüşüne "doğalcılık yanılıgı yanılıgı (*naturalistic fallacy fallacy*)" (Searle, 2000, s. 222) ismini vererek olgudan değerin çıkarılmasının mümkün olduğunu savunur. Olgu-değer dikotomisinin doğrudan etik ile ilgili olduğunu ancak bütünüyle bir etik kuramı olmadığını dile getiren Searle, bu problemi çözmek için dil felsefesinden yararlanmak gerektiğini vurgular (Searle, 2000, s. 273). Searle kip belirten '-malı' (*ought*) yardımcı fiilini ahlakça (*morally*) değil, yardımcı fiil olarak ele alır.

Searle için '-dır' ve '-malı' ya da betimsel ve değerlendirci arasında kesin bir ayrım olduğunu söylemenin arkasında sözcükler ile dünyanın birbiriyle ilişkisiyle ilgili bir resim yatmaktadır. Bu resme göre, betimsel anlatımların anlamını bilmek, onların bildirimlerinin hangi nesnel koşullarda doğru ya da yanlış olduğunu bilmek demektir. Böylelikle bu bildirimlerde doğruluk ya da yanlışlık sorununa nesnel olarak bir çözüm bulunabilir. Ancak değerlendirci anlatımların anlamını bilmek, onları içeren bildirimlerin hangi koşullarda doğru ya da yanlış olduğunu bilmek için tek başına yeterli değildir. Çünkü bu anlatımların anlamları, onları içeren bildirimlerin nesnel bir doğruluk ya da yanlışlık taşımasına izin vermez. Değerlendirci bir bildirimin haklılığıyla ilgili ileri sürülebilecek sözler genellikle tutumları, değerlendirme ölçütlerini ya da ahlak ilkelerini içerir. Değerlendirci bildirimlerin görevi, dünyayı betimlemek değil, duygu ve değerlerle ilgili cümleler üretmektir (Searle, 2000, s. 281). Bu nedenle betimsel bildirimlerin nesnel,

³ Searle açısından olgu ve değer ayrımı esasen metafiziksel bir ayrımdır. Bu ayrıma olan inancın temelinde değerlerin bir biçimde insanlardan kaynaklandığı ve içinde yaşadığımız dünyada bulunamayacağı algısı yatar. Çünkü bulunmaları halinde değer olmaktan çıkıp dünyanın bir parçası haline gelirler. Bu problemin olgu ve değer ayrımı olarak nitelendirilmesi metafiziği çağrıştırdığı için, Searle bu nitelemenin yerine daha çağdaş bir terminolojiden yararlanarak '-dır' ve '-malı' ile betimsel bildirimler ve değerlendirci bildirimler ifadelerini kullanmayı tercih eder. Dolayısıyla Searle için betimsel bildirimler olgusal yargılara, değerlendirci bildirimler ise değer yargılarına karşılık gelir.



değerlendirici bildirimlerin ise öznel olduğuna ilişkin bir akıl yürütme yapmak kolaydır. Dolayısıyla betimsel ve değerlendirici bildirimler arasında var olduğu düşünülen ayrım, sözcükler ile dünyanın ilişkisiyle ilgili bir tasarıma dayanır. Bu tasarımdan kaynaklanan söz konusu ayrım, olgudan değer türetilmeyeceği yargısını doğurur. Searle bu yargıya karşı çıkararak olgudan ('-dır') değer ('-malı') türetilbileceğini iddia eder.

Searle, '-dır'dan '-malı'nın nasıl türetilceğini, 'Jones, Smith'e beş dolar ödemeye söz verdi' bildiriminden (*statement*) 'Jones, Smith'e beş dolar ödemeli' bildirimine geçişin nasıl olduğunu göstererek ortaya koyar. Searle'e göre söz vermek tanımı gereği, kişinin kendisini bir yükümlülük altına soktuğu bir edimdir. Söz verme edimi, söz verenin söz verdiği kişinin yararına olan bir eylemde bulunma yükümlülüğü üstlenmediği taktirde tamamlanmış sayılmaz. Searle açısından bir kişi bir şey yapma yükümlülüğü altındaysa, kişi o yükümlülük gereğince, yapma yükümlülüğü altında olduğu şeyi yapmalıdır. Ancak kişinin yükümlülük altında olduğu edimi yapmaması için birçok koşul ortaya çıkabilir ya da kişi yapmaması gereken bazı şeyler konusunda bir yükümlülük üstlenebilir. Bu noktada Searle yukarıdaki ikinci bildirimin 'Jones, Smith'e beş dolar ödeme konusundaki yükümlülüğü uyarınca, Smith'e beş dolar ödemeli' şeklinde yorumlanması durumunda ilk bildirimden ikincisinin çıkarılmasının olanaklı olduğunu söyler. Üstlenilen yükümlülüklerden vazgeçme olgusu bir problem olarak ortaya çıkar ancak Searle bu sorunu da yükümlülüğün varlığının yükümlülüğünün üstlenildiği anda söz konusu olduğunu, '-malı'nın da yükümlülüğün varlığıyla bağlantılı olduğunu belirterek çözmeye çalışır (Searle, 2000, ss. 273-280). Searle yukarıdaki örnekte 'söz verme', 'yükümlülük' ve '-malı' arasındaki tanımsal bağlantılardan yararlanarak '-dır'dan '-malı'nın türetililebileceğini ortaya koymaktadır. Söz veren kişi esasen söz verdiği şeyi kesinlikle yapacağını bildirmiş olur. Dolayısıyla bir yükümlülük altına girmiş olur. Yükümlülüğü üstlenmek ya da bir yükümlülük altına girmek söz verme kavramının içinde yer alır; söz vermek aynı zamanda yükümlülük üstlenmektir. Yükümlülük ise bir işi yapma zorunluluğu anlamı taşır ve kabul etme, onaylama ve tanıma kavramlarıyla yakından ilişkilidir. Bu nedenle eğer bir yükümlülük varsa o yükümlülük yerine getirilmelidir. Söz verme ile yükümlülük arasındaki bağ nedeniyle söz verme ('-dır') bir yükümlülüğe dönüşür ve yükümlülük de



‘olması gerekene’, yani ‘-malı’ya⁴ ilerler. ‘Jones, Smith’e beş dolar ödemeye söz verdi’ cümlesi bir olgu bildirimidir, Searle’ün deyişiyle bir betimsel bildirimdir. ‘Jones, Smith’e beş dolar ödemeli’ cümlesi ise bir değerlendirci bildirimdir. Searle bu iki cümle arasındaki geçişin olanaklı olduğunu göstererek olgudan (olan) değerin (olması gereken) çıkarılabileceğini temellendirir.

Burada sorulması gereken soru şudur: Söz verme olgusunu kabul etmek, bu sözün yerine getirileceğini kabul etmeyi nasıl sağlayabilir? Searle açısından Jones’un söz verdiğini kabullenmek, onun söz verirken üstlendiği yükümlülük uyarınca o şeyi yapması gerektiğini kabullenmeyi içerir. Çünkü “bir kişi söz veriyorsa, söz verdiği şeyi yapmayı da kabullenir, bunun da nedeni bütünüyle ‘söz vermek’in anlamıdır” (Searle, 2000, s. 290). R. M. Hare, *Freedom and Reason* isimli eserinde “eğer bir kişi bir şeyin kırmızı olduğunu söylüyorsa, ilgili açılardan ona benzeyen herhangi bir şeyin de aynı şekilde kırmızı olacağı görüşünü kabullenir” (Hare, 1963, s. 11) diyerek Searle ile benzer bir argüman ortaya atar. ‘O, nesneye kırmızı dedi’ ile ‘söz verdi’ olgu bildirimleridir. Ancak ‘belli bir edimde bulunmayı kabullenmek’ değerlendirci bildirimdir; çünkü kabullenme yükümlülükle aynı ailedendir. Bu nedenle, değerlendirci bildirimlerin betimsel bildirimlerden türeyebileceği savı, Hare’in örneğinin de iddiasıdır (Searle, 2000, s. 290). Söz vermek, tanım gereği bir şeyi kabullenmektir. Benzer şekilde ‘insan çalınmalı’ ifadesi, bir şeyi başkasının mülkü olarak tanımanın, o kişinin o şeyi

⁴ Burada belirtilmesi gereken bir husus vardır. Searle ‘-malı’nın Kantçı anlamda hipotetik değil kategorik olduğunun altını çizerek Kant buyrukları ikiye ayırır. Onun açısından “bütün buyruklar koşullu olarak ya da kesin olarak buyururlar. İlk buyruklar, insanın ulaşmak istediği (veya isteyebileceği) başka bir şeye araç olarak olanaklı eylemin zorunluluğunu ortaya koyarlar. Kesin buyruk ise, bir eylemi kendisi için, başka herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, nesnel zorunlu olarak sunan buyruk olur” (Kant, 2009, s. 30). Koşullu Buyruk’ta (hipotetik buyruk / *hypothetische Imperativ*) bir ‘eğer’ gizlidir. Hipotetik Buyruk eylemi ulaşmak istediği şey için araç olarak kullanır. Kesin Buyruk’ta (kategorik buyruk / *kategorischer Imperativ*) eylem herhangi bir amaç için araç konumunda değildir. Bu buyruk eylemin içeriği ve sonucuyla ilgili değil, onu ortaya çıkaran ilkeyle ilgilidir. Searle ‘Jones, Smith’e beş dolar ödemeye söz verdi’ bildiriminden türeyen ‘Jones Smith’e beş dolar ödemeli’ bildiriminin kesin bir buyruk olduğunu söyler. Burada ‘Jones *şunları* istiyorsa ödemelidir’ gibi bir koşullu buyruk yoktur. ‘Jones yükümlülüğü gereğince ödemelidir’ şeklinde kesin bir buyruk söz konusudur.



satma hakkını da kabul etmeyi gerektirir ya da 'insan yalan söylememeli' ifadesi, bir iddiada bulunurken zorunlu olarak doğruyu söyleme konusunda bir yükümlülüğü de üstlenmeyi içerir (Searle, 2000, ss. 284,285). Searle bu örnekleri, '-dır'dan '-malı'nın türetilmeyeceği iddiasına karşılık olarak verir ve bazı durumlarda '-dır'dan '-malı'nın kolaylıkla türetilebileceğinin altını çizerek.

Searle söz verme örneğiyle esasen iki şey yapmaktadır: İlk olarak '-dır'dan '-malı'nın türetilbildiğini ortaya koymaktadır. İkinci olarak bu türetme yapılırken bir olgusal yargıdan ya da betimsel bildirimden türetilen bir değerlendirici bildiriminin herhangi bir ahlaki özellikte olmadığını göstermektedir. Searle burada olgudan değere geçişin nasıl sağlanabildiğini bütünyle dil felsefesinin sınırları içinde kalarak yapmaktadır. Ona göre, söz gelimi 'X bir üçgendir' denildiğinde X'in üç kenarı olduğu önermesi kabul edilir. Kabullenmenin yükümlülük kavramını içermesi, ondan değerlendirici bir sonuç çıkarılabileceğimizi gösterir. Ancak 'x bir üçgendir' olgusal bildiriminin mantıksal sonuçlarının olması, 'üçgen' sözcüğünün yükümlülük belirten kullanımında ahlaki bir karar olması gerektiği anlamı taşımaz. Benzer şekilde, Searle için söz verme örneğinde kabullenmenin yükümlülük içermesi, 'söz verme' betimsel bildiriminin ahlaki bir karar konusu olduğunu göstermez (Searle, 2000, s. 294). Dolayısıyla Searle, dil felsefesinin sınırları içinde kalarak olgu ile değer arasındaki ayrımı sıkı gerektirme (*entailment*) ilişkileriyle ilgili bir tez olarak dil alanında çözümler.

Searle'ün bu çözümlemesine rağmen yukarıda ele alınan problemin ahlak felsefesi ile nasıl bir ilişkisi olabilir? Searle'e göre, ahlaki bildirimler değerlendirici bildirimlerin bir alt türü olduğu için bir olgu bildirimleri kümesinden hiçbir ahlaki bildirimin çıkarılamayacağı ileri sürülür (Searle, 2000, s. 286). Ancak Searle, betimsel bildirimlerden değerlendirici bir bildirim türetmenin mümkün olmadığı iddiasının yanlış olduğunu gösterir. Ahlaki bildirimler değerlendirici bildirimlerin alt türü olduğuna göre betimsel bildirimlerden ahlaki bildirimlere geçiş de olanaklıdır. Burada belirtilmesi gereken temel nokta, Searle'ün olgu-değer problemini ahlak felsefesi açısından değil, dil felsefesi açısından ele aldığıdır. Ancak onun ulaştığı karşı tez ahlak felsefesi alanında da sonuçlar doğurur. Çünkü Searle'ün yapmış olduğu türetme kişinin verdiği sözleri tutması gerektiği ilkesine dayanır ve bu ahlaki bir ilkedir.



3. Olgudan Değerin Nasıl Türetildiği Sorununa Ricoeur'ün Yanıtı ve Sorunun Etik ile İlişkisi

Searle temel olarak söz verme örneği üzerinden olgu ile değer arasında yapılan geleneksel ve kendi tabiriyle metafiziksel olan ayırımın geçersizliğini ortaya koymaya çalışır. Bu meseleyi de bir ahlak felsefesi problemi olarak ele almaz. Daha önce söz vermenin aynı zamanda yükümlülük üstlenmek anlamına geldiğine değinmiştik. Yükümlülük kavramının ise etikle bir ilişkisi olduğuna şüphe yoktur. Bu noktada Paul Ricoeur, söz verme ile yükümlülük arasındaki bağ nedeniyle söz vermenin ahlaki olarak nitelenmeye elverişli olduğunu bildirir. Ancak o bu konuda temkinli davranır. Çünkü onun açısından söz vermenin kendisinden yani olgudan ('-dır') sözün tutulması gerektiğini yani değeri ('-malı') çıkarmak pek olanaklı görünmemektedir (Ricoeur, 2019, s. 117).⁵ Bu nedenle o şu soruyu sorar: "Söz vermenin kurucu yükümlülüğünden, sözünde durmak gerektiğine dair yükümlülüğe nasıl geçilir?" (Ricoeur, 2019, s. 121). Ricoeur bu geçiş sağlanabildiği takdirde söz vermenin ahlaki olarak nitelendirilebileceğini ima eder. Yukarıda açıklandığı gibi Searle, bu geçişin nasıl sağlandığını 'söz verme', 'yükümlülük' ve '-malı' arasındaki tanımsal bağıntılardan yararlanarak gösterir. Bu geçişin sağlanabildiğini Searle gösterdiği için Ricoeur özelinde bu konu artık bir ahlak konusu olmak durumundadır. Dolayısıyla iki görüşle karşı karşıyayız: Birincisi söz vermeden sözün tutulması gerektiği türetildiği takdirde söz verme edimi artık bir ahlak problemidir. Bu görüş Ricoeur'ün görüşüdür. İkinci görüş ise bu türetmenin ahlak teorisiyle bir bağlantısının olmadığını ileri süren görüştür ki Searle de bu görüşün sahibidir. Dolayısıyla tartışılan konunun ahlak felsefesi açısından bir değeri olup olmadığı karşımızda bir soru olarak durmaktadır. Bu soru yanıtlanmadan önce Ricoeur'ün söz vermeden sözünde durmak gerektiğine nasıl geçildiği sorusuna yanıtını ele

⁵ Paul Ricoeur'ün söz edimleri kuramının etik ve hukuk ile ilişkisinin tartışıldığı bir toplantıda sunduğu fazla bilinmeyen bir bildiri metni bulunmaktadır. Bu metni Atakan Altınörs ilk olarak *Söz Edimleri Kuramı ve Etik* başlığıyla Türkçe'ye kazandırmıştır: (Ricoeur, 2000). Daha sonra Altınörs bu metnin yeniden gözden geçirilmiş çevirisini *Söz Edimleri: Seçimli Yazılar* isimli derleme kitabında yayınladı: (Ricoeur, 2019, ss. 109-138). Bu makalede referanslar gözden geçirilmiş çeviri dikkate alınarak verilecektir.

Metnin orijinali ise Paul Amselek editörlüğünde 1986 yayımlanan *Théorie des Actes de Langage, Éthique et Droit* isimli derleme kitapta yer almaktadır.



almak gerekir. Çünkü bu yanıt, konunun ahlak felsefesi açısından değerini de ortaya koyar. Ricoeur, söz verme ve sözünde durmaya söz verme paradoksunu John Rawls'un adalet teorisinden yararlanarak çözmeye çalışır. Searle'ün kavramsallaştırmasıyla ifade edecek olursak; Ricoeur, betimsel bildirimlerden (olgudan) değerlendirici bildirimlere (değere) geçişin imkanını yine söz verme örneği üzerinden Rawls'un adalet kuramından faydalanarak ortaya koymaya çalışır.

Rawls iki adalet ilkesinden bahseder. Başka bir deyişle adaleti iki ilkeye ayırır (Rawls, 1999, s. 53). Birinci ilke; “her insan, başkaları için benzer bir özgürlük şemasıyla uyumlu en kapsamlı özgürlükler şemasına eşit bir hakka sahip olmalıdır.” İkinci ilke; “toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler a) herkesin yararına olması makul bir şekilde beklenebildiği, b) konumların ve görevlerin herkese açık olduğu bir biçimde düzenlenmelidir.” Bu ilkeler bireylerin hakları ve ödevleri ile toplumsal ve ekonomik üstünlük ve yoksunlukları düzenler. Rawls açısından adalet teorisinin amaçları açısından toplumsal yapı iki farklı parçaya sahiptir. Buna göre toplumsal sistemin eşit temel özgürlükleri tanımlayan ve güvence altına alan bir yönü vardır ve bu birinci ilkeye tekabül eder. İkinci olarak da toplumsal sistemin sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri belirleyen ve kuran bir yönü vardır ve bu da ikinci ilkeye karşılık gelir (Rawls, 1999, s. 53). Birinci ilke bireysel ve özel bir nitelik taşıırken, ikinci ilke daha çok toplumsal ve kamusaldır. Ricoeur açısından Rawls, adalet kuramının en problemli tarafının bireysel alana uygulanması olduğunu itiraf eder. Bireylerin hem kendi yükümlülükleri hem de birbirlerine karşı yükümlülükleriyle ilgili her teori, örtük olarak, kurumlar düzeyinde bir adalet teorisine sahiptir (Ricoeur, 2019, s. 132). Rawls için adaletin yukarıda değinilen iki ilkesi, kurumlar söz konusu olduğunda hakkaniyetli/adil paylaşımın (*fair share*) ne olduğunu tanımlar. Adalet ilkelerinin belirlediği gereklilikler esasen yükümlülüklerdir ve herkes kendi üzerine düşeni yaptığında her kişi hakkaniyetli bir pay almış olur (Rawls, 1999, s. 96). Bu noktada Ricoeur, hakkaniyetli/adil paylaşımı (*fair share*) bireysel alan ile toplumsal alan arasındaki geçişi sağlayan ilke olarak belirler. Onun açısından verilmiş sözlerin, anlaşmaların ve kişisel sözleşmelerin yükümlülükler doğurabilmesi için onların adil kurumlara bağlanabilmesi gerekir. Yükümlülükler, avantajların ve dezavantajların dağıtımındaki hakkaniyet ilkesinden kaynaklanır. Ricoeur açısından söz verme, sağlanan her



avantajın, bir eşitsizlik durumunda diğer tarafın maruz kaldığı dezavantajların düzeltilmesini sağlayan hakkaniyet ilkesine bağlıdır (Ricoeur, 2019, s. 133). Dolayısıyla Ricoeur için söz vermeden (olgu/-dır) sözünde durmak gerektiğine (değer/-malı) geçiş Rawls'un ileri sürdüğü iki adalet ilkesi yerine getirildiğinde mümkündür. Söz veren kişi sözünde durmanın kendisinin yararına olduğunu, hakkaniyetli olduğunu ve adil olduğunu düşündüğü için sözünü tutar. Rawls'un ileri sürdüğü ikinci ilke kamusal bir ilkedir ve sosyo-ekonomik alanı bir anlamda düzenler. Ancak bu ilke sözünü tutmak gerektiğine ilişkin kişisel ilkeyi gerekçelendirir. Burada özel ve bireysel olana kamusal ve toplumsal olandan bir hareket söz konusudur.

Daha önce ele aldığımız probleme yeniden dönüyoruz. Searle olgudan değere geçiş problemini söz verme örneği üzerinden yalnızca dil felsefesi alanında kalarak çözer ve bu meseleyi bir ahlak felsefesi problemi olarak ele almaz. Bunun aksine Ricoeur için söz verme ile yükümlülük arasındaki bağ nedeniyle söz verme ahlaki olarak değerlendirilmelidir. Ricoeur açısından burada çözülmeyi bekleyen temel sorun söz vermeden (olgudan) sözün tutulması gerektiğinin (değerin) nasıl türetilceğidir ancak Ricoeur bu sorunu da Rawls'un adalet teorisinden faydalanarak çözer. Bu türetme yapılabildiği için Ricoeur için söz verme edimi artık bir ahlak problemidir. Ricoeur tartışmayı burada bırakmaz ve söz verme edimine önemli bir işlev yükler. Ricoeur'un Rawls'tan ilhamla bireysel olan ile toplumsal olan ya da özel olan ile kamusal olan arasında kurulan köprüye ilişkin tartışması onun ahlaki ilkelerin pratikte uygulanabilirliği sorununa götürür. Adalet kavramının kendisi de bir ahlak ilkesidir. Peki adalet gibi ahlaki ilkeler bireysel tutum ve yönelimlere nasıl uygulanabilir? Tam bu noktada Ricoeur bu soruya söz verme gibi söz edimleri cevabını verir. Onun açısından söz edimleri ahlaki ilkelerin pratik alana uygulanmasını sağlar. Söz vermenin yarattığı yükümlülük nedeniyle ahlaki bir nitelik taşıması, söz vermenin bir söz edimi olması ve söz edimlerinin ahlaki ilkelerin pratik alana uygulanmasını sağlaması bizi yeni bir tartışmaya götürür. Bu tartışma da söz edimleri ile etik arasında bir ilişkinin kurulup kurulamayacağına dair bir tartışmadır. Bu tartışmayı yapabilmek için söz edimleri teorisini açıklamakta fayda vardır.

4. Söz Edimleri Kuramı ve Kuramın Etik ile İlişkisi



Söz edimleri teorisi⁶ temel olarak bir şey söylemenin aynı zamanda bir şey yapmak olduğunu ya da bir sözün aynı zamanda bir eylem olduğunu bildirir. Söz edimleri kuramını ilk ortaya atan düşünür John L. Austin'dir. Daha sonra da Searle bu teoriyi geliştirir. Ancak Austin ve Searle'den önce sözün aynı zamanda bir eylem olduğunu Ludwig Wittgenstein da öne sürer. O, hem *Felsefi Soruşturmalar*'da (Wittgenstein, 2014, §546)⁷ hem de *Kültür ve Değer*'de (Wittgenstein, 2017, s. 176) sözcüklerin eylemler olduğunu dile getirir. Ancak Wittgenstein'in bu görüşünü detaylandığını ya da temellendirdiğini söylemek güçtür. Bu nedenle söz edimleri kuramının temellerini atan düşünürün Austin olduğu rahatlıkla söylenebilir.⁸

Austin *How to Do Things with Words*⁹ isimli eserinde birtakım söz-celemlerin¹⁰ herhangi bir şeyi betimlemediklerini, rapor etmediklerini ya da belirtmediklerini, aynı zamanda doğru ya da yanlış da olmadıklarını dile getirir. Ona göre söz konusu tümceleri sözcelelemek eylemde bulunmaktadır¹¹ ya da eylemde bulunmanın parçasıdır. Söz gelimi, bir evlilik töreninde söylenen 'evet, x'i eşim olarak kabul ediyorum', bir gemide söylenen 'bu gemiye

⁶ Bu kuram açıklanırken yalnızca Austin'in görüşleri dikkate alınacaktır. Çünkü diğer düşünürlere değinmek metnin kapsamını olması gerekenden çok daha fazla genişletecektir. Söz edimleri konusunda farklı görüş ve tartışmaları ele almak başka bir çalışmanın konusu olmayı hak edecek kadar geniştir. İkinci olarak söz edimleri konusunda temel açıklamalarla yetinmek metnin ulaşmak istediği hedef için de yeterlidir.

⁷ “‘Ne olur gelsin!’” sözcüklerinin bu şekilde arzulla dolu olduğunu söylemek isterim. Ve sözcükler içimizden kopabilir—bir çılgılık gibi! Sözcüklerin telaffuzu zor olabilir; örneğin bir şeyden vazgeçmekte ya da bir zaafımızı kabul etmekte kullandığımız sözcüklerin. (Sözcükler eylemlerdir de)” (§546).

⁸ Atakan Altınörs'ün aktardığına göre, söz edimi teriminin biraz farklı halini (*act of speech*) *The Theory of Speech and Language* isimli eserinde ilk kez kullanan Alan Henderson Gardiner'dır (Altınörs, 2019, s. 141).

Ayrıntılı bilgi için bkz.; Gardiner A. H. (1932). *The Theory of Speech and Language*. Oxford: Clarendon Press, 62.

⁹ Bu eseri Levent Aysever *Söylemek ve Yapmak* başlığıyla Türkçe'ye kazandırmıştır.

¹⁰ Levent Aysever, İngilizcesi *utterance* olan bu kavramı, fiilden türemiş bir biçim olduğunu daha iyi yansıttığını düşündüğü için 'sözceleme' olarak çevirmiştir. Aysever açısından sözceleme, kavramın edim boyutunu daha iyi göstermektedir (Austin, 2017, s. 40).

¹¹ “The uttering of the sentence is the doing of an action” (Austin, 1962, s. 5).



Queen Elizabeth adını veriyorum' ya da bir vasiyetnamede yer alan 'saatimi kardeşime miras bırakıyorum' örneklerinde tümceyi sözcelemek o şeyi yapmaktır. Bu cümleler ne doğrudur ne de yanlıştır¹²; söz konusu cümlelerde bir betimleme, aktarım ya da saptama da yoktur. Nikah memurunun önünde 'evet' demek, bir aktarım yapmak değildir, evlenmektir. Austin yurkarda örnekleri verilen ve o örneklerle benzer tümcelere, edimsel tümce (*performative sentence*), edimsel sözcelem (*performative utterance*) ya da kısaca edimseller (*performatives*) demeyi tercih eder¹³ (Austin, 2017, ss. 42-44); krş. (Austin, 1962, ss. 5,6). Aysever'e göre Austin, edimsel tümceleri edimsel olmayanlardan ayırmamızı sağlayacak bir dilbilgisel ölçüt bulmaya çalışır ancak bunun olanaklı olmadığını görür. Bu nedenle Austin şöyle bir sonuca varır: Esasen bir şey betimlenirken ya da bir bildirimde bulunurken de bir şey yaparız. Bu nedenle her bildirim öncelikle bir edimseldir. Başka bir deyişle, bir iletişim anında dinleyen kişiye bir şey anlatmak amacıyla bir

¹² Aristoteles *Peri Hermenias*'ta (*Yorum Üzerine*) her tümcenin uyuşumsal bir söz olarak anlamlı olduğunu ancak yalnızca doğruluk ve yanlışlık taşıyan tümcelerin bildiri tümceleri olduğunu vurgular. Onun açısından dilek ve istek tümceleri doğruluk ve yanlışlık barındırmaz (Aristoteles, 2002, s. 11). Bazı cümlelerin ne doğru ne de yanlış olduğu konusunda Austin ile Aristoteles birleşir. Austin böyle cümleleri ifade etmenin aynı zamanda o şeyi yapmak olduğunu söylerken, Aristoteles bu cümleleri incelemenin retorik ve şiir sanatının görevi olduğunu söyler ve tartışmayı orada bırakır.

¹³ Hem Levent Aysever hem de Atakan Altınörs'ten yararlanarak kavram karmaşasını ortadan kaldırmaya çalışalım. Esasen ilk olarak şunu söylemekte yarar var: Austin, *performative* sözcüğünü, *action* (eylem) isminin fiil hali olarak kullanılan *perform* (yapmak) sözcüğünden türetir (Austin, 1962, s. 6). Türkçe literatürde *performative*'in karşılığı olarak genellikle 'edimsel' sözcüğü kullanılır. Aysever'e göre, bu sözcük Austin'in yaptığı gibi 'eylem' adının fiilinden değil, 'etmek' fiilinden türetilir (Austin, 2017, s. 44). Ancak Atakan Altınörs, *performative utterance* ifadesinin 'icra edici beyan' olarak çevrilmesinin daha uygun olduğunu dile getirir. Ayrıca onun açısından *act* teriminin 'edim' yerine 'fiil' olarak çevrilmesi de daha yerindedir. Çünkü Altınörs için *performative utterances* (icra edici beyanlar) söz aracılığıyla işlenen fiilleri meydana getirmektedir (Altınörs, 2019, s. 139). Ancak dilbilim ve felsefe çevresinde *speech act* 'söz edimi' olarak ve *performative utterance* 'edimsel sözcelem' olarak daha yaygın kullanıldığı için söz konusu ifadeler bu şekilde kullanılacaktır.



tümce üreten konuşmacı, o tümceyi söylerken bir şey yapar; yani söz ediminde bulunur (Aysever, 2000, ss. 17,18).

Söz edimi üç farklı biçimde yerine getirilir; a) bir şey söylemek bir şey yapmaktır (*to say something is to do something*) ya da b) bir şey söylerken bir şey yaparız (*in saying something we do something*) veya c) bir şey söyleyerek bir şey yaparız (*by saying something we do something*). Austin bütün normal anlamlarında ‘bir şey söyleme’ edimine bir düzsöz ediminin (*locutionary act*) yerine getirilmesi demektedir (Austin, 2017, s. 117). Bir şey söyleme ediminde bulunmanın karşısı olarak bir söylerken bir edimde bulunmak ise edimsöz edimdir (*illocutionary act*). Edimsöz edimi, konuşan kişinin dinleyiciye bir şey söylerken gerçekleştirdiği işlerdir (Austin, 2017, s. 121). Austin açısından bir şey söylemek çoğu zaman konuşmacının, dinleyicinin ya da başka kişilerin düşünceleri, duyguları ve eylemleri üzerinde etkiler yaratır. İsteyerek ya da istemeyerek başkasının üzerinde etki meydana getiren edimler etkisöz edimleridir (*perlocutionary act*). Bu edim, bir şey söyleyerek bir şey yapma edimidir (Austin, 2017, s. 122). Düzsöz edimi, belli bir anlam/içlem (*sense*) ve gönderimle (*reference*) bir tümce üretmektir. Bu da anlam (*meaning*) derken geleneksel olarak kastedilen şeye denk düşer. Edimsöz edimi, bilgilendirme, emretme, uyarma, taahhütte bulunma gibi belirli bir güce sahip olan edimleri yerine getirmektir. Etkisöz edimi ise, inandırmak, ikna etmek, vazgeçirmek, şaşırtmak ya da yanıltmak gibi bir şey söyleyerek gerçekleştirilen edimlerdir (Austin, 2017, s. 129). Bunlar, bir tümcenin ya da dilin kullanımının üç farklı boyutudur.

Austin açısından edimsöz edimi yerine getirilirken, yani bir şey söylenirken, tümceyi üreten kişi belli bir güce sahip olmuş olur. Burada dilsel ifadenin bir gücü söz konusudur. Edimsöz edimi bir şey söylenirken yerine getirilen edimlerdir, bu edimler aynı zamanda bir güce de sahiptirler. Austin bu güce edimsöz güçleri (*illocutionary force*) ismini vermektedir (Austin, 2017, s. 121). Bir edimsöz edimi gerçekleştirmek, konuşmacının ve dinleyicinin normatif statülerini yapısal olarak değiştirmek anlamına gelir. Söz gelimi iltifat etmek ya da övmek gibi bir edimsöz edimi gerçekleştirildiğinde, iltifat edilen taraf teşekkür etmeye yükümlü hale gelir. Ya da birine söz verildiğinde, söz veren kişi söz verdiğini yapma yükümlülüğüne sahip olur. Bu da iki kişi arasındaki normatif statünün değişmesine neden



olur (McDonald, 2022, s. 920). Dolayısıyla dilsel ifadenin bir gücü, otoritesi ve yaptırımı vardır.

Austin edimsöz edimlerini, edimsöz güçlerine göre beş kategoriye ayırır. Birincisi, farklı nedenlerden dolayı hakkında emin olunmayan bir şeyle ilgili olarak bir jürinin, bir yargıcın ya da bir hakemin hüküm ya da karar vermesidir. Austin buna hüküm-belirticiler (*verdictives*) sınıfı demektedir. İkinci kategori erk-belirticiler (*exercitives*) kategorisidir. Bu sınıf, oy vermek, emretmek ya da uyarmak gibi bir gücün ya da hakkın kullanılmasını içerir. Üçüncü kategori sorumluluk-yükleyiciler (*commissives*) kategorisidir ve söz vermek ile taahhütte bulunmak bu kategoriye girer. Dördüncü kategori övmek, tebrik etmek ve özür dilemek gibi tutumlar ve toplumsal davranışlarla ilişkilidir. Bu kategorinin ismi davranış-belirticilerdir (*behavitives*). Son sınıf ise serimleyiciler (*expositives*) sınıfıdır. Bu sınıf, sözcelemlerin konuşmanın akışı içinde nasıl bir yere oturduğunu, sözlerin nasıl kullanıldığını belirginleştirir. Yanıtlama, varsayma ve kabul etme bu sınıfa girer (Austin, 2017, ss. 162,163). Bütün bu örnekler bir şey söylerken esasen söylenen şeyin aynı zamanda bir güç içerdiğini gösterir. Sözün kendisinde dışsallıktan bağımsız bir otorite ve tahakküm vardır. Bir şey söylerken aynı anda bir güç edimi de gerçekleşir.¹⁴

Söz verme sorumluluk-yükleyiciler (*commissives*) kategorisi ya da sınıfa girer ve bu sınıf kişiye bir şey yapma sorumluluğu yükler. Bu sınıftaki amaç, konuşmacıya bir eylem biçiminin sorumluluğunu yüklemektir. Bu noktada Kent Bach ve Robert Harnish birlikte kaleme aldıkları *Linguistic Communication and Speech Acts* başlıklı eserlerinde bir yükümlülüğü üstlenmenin otomatik olarak başka bir yükümlülük yaratmak anlamına gelemeceğinin altını çizerler. Onlar açısından ‘söz veriyorum’ sözcelemini, söz

¹⁴ Pierre Bourdieu, Austin’e karşılık olarak dilsel ifadelerin gücünün dilin kendisinden değil, dışardan geldiğini vurgular. Bourdieu için dilin etkililiği edimsözlerde bulunmaz; edimsöz edimleri arkasında bir toplumsal düzenin gücü olmadıkça onaylanmayacak kurumsal edimlerdir. Söz konusu edimler gücünü ve otoritesini dilin kendisinden değil, toplumsal ilişkiler ve kurumlardan alır. Bourdieu, Austin’i kendi teorisinin toplumsal niteliğini göremediği için eleştirir. Bourdieu’nün Austin’e yönelik eleştirileri çok kapsamlı ve ayrıntılı olduğu için bu eleştiriler başka bir çalışmanın konusu olmak durumundadır. Bu konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için Bourdieu’nün şu eserlerine bakılabilir: (Bourdieu & Wacquant, 2021, ss. 196-235) ve (Bourdieu, 1991).



verenin bir yükümlülüğün yaratıldığına dair inancını ifade edebilir ancak söz verilen bu inancı paylaşılsa bile yine de bu inanç doğru olmaz. Buradan hareketle Bach ve Harnish, konuşan kişinin taahhüdünü yerine getirmekle yükümlü olmasının, edimsöz edimleri teorisinin yanıtlayamayacağı ahlaki bir soru olduğunu vurgularlar (Bach & Harnish, 1979, s. 125). Bach ve Harnish söz verme yükümlülüğünden sözünde durma yükümlülüğüne geçiş sorununun ahlaki bir sorun olduğunu ve esasen bu geçişin de olanaklı olmadığını savunurlar. Edimsöz edimleri kuramının bu problemi çözme konusunda da başarısız olduğunu altını çizerekler.

Paul Ricoeur de bu problemin esasen ahlaki bir problem olduğu konusunda Bach ve Harnish ile uyuşur ancak o, daha önce de bahsettiğimiz gibi, söz vermeden sözünü tutmaya geçişin mümkün olduğunu savunur. Ricoeur, Bach ve Harnish'in düşüncelerinin tam karşısı olarak buyruk, nihai karar ve söz verme gibi söz edimlerinin edimsöz gücünün, ahlaki ilkelerin kamusal alandan özel alana götürülmesini sağladığını ya da götürülmesine aracılık ettiğini öne sürer. Dolayısıyla Ricoeur için edimsöz edimleri kuramı, ahlaki ilkelerin genel alandan kişisel alana taşınmasına aracılık eder. Başka bir deyişle dilin gücü, kişinin isteğe bağlı yönelimlerini toplumsal yaşamı düzenleyen ahlaki ilkeler altında sınıflamaya, toplamaya ya da tasnif etmeye olanak sağlar. Ricoeur'e göre söz edimleri, ahlaksallığın tümel ve evrensel ilkelerinin bireysel yönelimlerle nasıl bağdaşabildiğini gösterir. Söz verme ise bu bağdaştırma ya da eklemlenmenin içinde seçkin ve ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Çünkü söz verme özsel koşulu gereğince bir yapma yükümlülüğü içerir. Esasen söz vermede kendi kendini yükümlü kılma durumu vardır ve bu yükümlülük de öznel arası bir değere sahiptir. Ricoeur, söz edimleri olmaksızın ahlaki ilkelerin eylemlere kılavuzluk yapmasının olanaklı olmadığını dile getirir. Ancak burada belirtilmesi gereken önemli bir husus vardır: Söz edimleri eylem için itici bir güç olmaktan ya da eyleme teşvik etmekten ziyade eyleme olanak sağlar, eylemi temellendirir (Ricoeur, 2019, ss. 134,135). Ricoeur söz edimlerinin kişiye bir yükümlü olma gücü ve becerisi verdiğini, bu yolla söz edimlerinin ahlaki ilkelerin pratik alana uygulanmasını sağladığını iddia eder. Kişi özgürce kendisini yükümlü kılar ya da yükümlülüğü üstlenir. Kişinin kendisini yükümlü kılma yeteneği soyut olan ahlaki ilkelerin somutlaşmasını sağlar.



Ricoeur, adalet erdemi gibi ahlak ilkeleri ile söz verme gibi söz edimlerinin kurucu kuralları arasında bir karşılıklılık ya da mütekabiliyet varsayılabilceği inancındadır. Onun açısından söz edimleri, dile özgür ve makul bir yönelim, taahhüde girme ve kendi kendini yükümlü kılma becerisi sağlar. Bu beceri adalet ilkesiyle birleşerek, adalet ilkelerini iradenin kendisine koyduğu yasalar düzeyine çıkarır (Ricoeur, 2019, s. 136). Ricoeur söz edimlerinin edimsöz gücünün ahlaksal özerkliğinin bir aracısı olduğu şeklinde güçlü bir iddia ortaya atar.

Sonuç

Bu çalışma olgudan değerin türetilip türetilmeyeceği konusuna odaklanarak meselenin ahlak felsefesi açısından bir öneminin olup olmadığını tartışmıştır. Olgu-değer ayrımı temel olarak olgusal yargılar ile değer yargıları arasında önemli fark olduğunu ve olgudan değerin türetilmesinin olanaklı olmadığını belirten bir ayrımdır. Bu ayrımın varlığını ilk sezdiren düşünürün Hume olduğu kabul edilir ve çalışmamızda da değindiğimiz gibi Ayer ve Moore gibi analitik felsefeciler de olgudan değerin çıkarılamayacağını iddia eder. Searle, olgu ile değeri birbirinden ayıran ve olgudan değerin türetilmeyeceğini iddia eden geleneğe karşı çıkarak söz verme örneği üzerinden olgudan değere geçişin mümkün olduğunu ortaya koyar. Bunu yaparken de bütünüyle dil felsefesi sınırları içinde kalır ve bir olgusal yargıdan türetilen bir değer yargısının herhangi bir ahlaki nitelikte olmadığını vurgular. Searle, olgu-değer probleminin etik ile ilgili bir problem olduğunu kabul eder ancak bu problemi çözmek için yalnızca dil felsefesinden faydalanır ve olgudan çıkarılan değerin ahlaki bir özellik taşımasının zorunlu olmadığını altını çizer.

Söz vermek aynı zamanda bir yükümlülük üstlenmek anlamına geldiği ve yükümlülüğün de etikte güçlü bir bağı olduğu için söz verme ahlaki olarak nitelenmeye elverişlidir. Bu görüşün sahibi Paul Ricoeur'dür. Ricoeur için olgudan değere geçiş sağlanabildiği takdirde söz verme ahlaki olarak nitelenmek durumundadır. O söz verme örneği üzerinden Rawls'un adalet teorisinden yararlanarak olgudan değerin türetilmesinin mümkün olduğunu gösterir ve söz vermenin bir ahlak problemi olduğunun altını çizer. Konuşmacıya bir şey yapma sorumluluğunu yükleyen söz verme, bir söz edimidir. Ricoeur açısından konuşan kişiye bir eylem biçiminin



sorumluluğunu yükleyen söz verme gibi söz edimlerinin edimsöz gücü ahlaki ilkelerin pratik alana uygulanmasını sağlar.

Sonuç olarak Searle olgu-değer probleminin dil felsefesi alanında kalarak çözülebileceğini ileri sürerken, Ricoeur bu problem çözüldüğü anda konunun artık ahlak felsefesi meselesi olduğunu vurgular. Bu çalışma Searle ve Ricoeur'ün düşünceleri ışığında ve olgudan değerin türetilmesi sorunu çerçevesinde dil felsefesi ve ahlak felsefesi arasında bir bağlantı ya da köprü kurmayı hedeflemiştir. Bu hedef, olgudan değere geçişi sağlayan bir söz edimi olarak söz verme örneği üzerinden gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.

Kaynaklar

- Altınörs, A. (2019). Toplumsal Gerçekliğin İnşasında Söz Edimleri. *Söz Edimleri: Seçilmiş Yazılar* (ss. 139-176). Bilge Kültür Sanat.
- Aristoteles. (2002). *Yorum Üzerine* (S. Babür, Çev.). İmge Kitabevi Yayınları.
- Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words*. Oxford University Press.
- Austin, J. L. (2017). *Söylemek ve Yapmak* (R. L. Aysever, Çev.). Metis Yayınları.
- Ayer, A. J. (2010). *Dil, Doğruluk Ve Mantık* (V. Hacıkadiroğlu, Çev.). Metis Yayınları.
- Aysever, R. L. (2000). Sunuş: Dil Felsefesi, Söz Edimleri Kuramı ve John R. Searle. *Söz Edimleri* (ss. 7-62). Ayraç Yayınevi.
- Bach, K., & Harnish, R. M. (1979). *Linguistic Communication and Speech Acts*. The MIT Press.
- Baldwin, T. (2010). George Edward Moore. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Ed. E. N. Zalta).
- Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power*. Polity Press.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2021). *Düşünsel Sosyolojiye Davet* (N. Öktem, Çev.). İletişim Yayınları.
- Hare, R. M. (1963). *Freedom and Reason*. Oxford University Press.
- Hobbes, T. (2020). *Leviathan* (S. Lim, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Hume, D. (2015). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (E. Baylan, Çev.). Bilgesu Yayıncılık.



- Kant, I. (2009). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (I. Kuçuradi, Çev.). Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Lutz, D. (2005). Fact/Value Distinction. *Ethics* (ss. 505-506). Salem Press.
- Mcdonald, L. (2022). Reimagining Illocutionary Force. *The Philosophical Quarterly*, 72(4), 918-939.
- Moore, G. E. (1922). *Principia Ethica*. Cambridge University Press.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Ricoeur, P. (2000). *Söz Edimleri Kuramı ve Etik* (A. Altınörs, Çev.). Asa Kitabevi.
- Ricoeur, P. (2019). Söz Edimleri Teorisinin Genel Etik Teorisi Lehine Sonuçları. *Söz Edimleri: Seçilmiş Yazılar* (ss. 109-138). Bilge- Kültür Sanat Yayınları.
- Searle, J. R. (1964). How to Derive "Ought" From "Is". *The Philosophical Review* 73(1), 43-58.
- Searle, J. R. (2000). *Söz Edimleri* (R. L. Aysever, Çev.). Ayraç Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2014). *Felsefi Soruşturmalar* (H. Barışcan, Çev.). Metis Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2017). *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer* (D. Şahiner, Çev.). Metis Yayınları.

Öz: Bu çalışmanın amacı, söz verme örneği üzerinden olgudan değer nasıl türetildiğini göstererek bu türetmenin etik ile ilişkisini ortaya koymaktır. Bu amaç, temelde John Searle ve Paul Ricoeur'ün olgu-değer sorununa getirdiği yanıtlar üzerinden gerçekleştirilecektir. Olgudan değer türetilip türetilmeyeceği problemini dil felsefesinin sınırları içinde kalarak çözmeye çalışan Searle ile bu türetme sağlandığı taktirde problemin bir ahlak felsefesi problemi olduğunu düşünen Ricoeur'ün görüşleri ortaya konarak dil felsefesi ve etik arasında bir köprü kurulmaya çalışılacaktır. Bu köprü kurma çabası felsefenin iki temel disiplini arasındaki sınır ve ayrımları bir anlamda ihlal etme niyeti taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dil felsefesi, etik, olgu-değer problemi, Ricoeur, Searle, söz verme.



Antik Yunan Mitoslarında Doğa (Phusis) ve Özgürlük

Nature (Phusis) and Freedom in Ancient Greek Myths

MEHMET ALİ YILDIZ 

Muş Alparslan University

Received: 30.03.2024 | Accepted: 26.06.2024

Abstract: Analysing the issue of freedom in ancient Greek thought can be possible by addressing the conception of nature. Freedom is, in any case, an ambiguous concept, and attempts to define it are therefore often examples of a one-sided approach. There is no equivalent word for freedom in the language of the period in question, but this does not mean that freedom is not a problem there. Because in every context where there is interaction between people, freedom is something that is already there as a problematic. In this study, firstly, a summary of the narrative of the universe shaped by births in Ancient Greek myths was given. After mentioning the inclusion of man in this universe, the changes that occurred in man after Prometheus stole and delivered fire were evaluated in the context of freedom. Thus, the problematic of freedom in Ancient Greek myths in the context of the understanding of nature was determined. It is emphasised that freedom, whether divine or human, is registered with the conception of nature and it is argued that the problematic of freedom can only be addressed by evaluating the conception of 'nature' of the period.

Keywords: Freedom, nature, human nature, mythos, ancient Greek thought.



Giriş

Özgürlük derken nitelediğimiz nedir? Kimin ya da neyin özgürlüğünden bahsetmekteyiz? Hangi tür özgürlükten bahsetmekteyiz: pratik özgürlük mü içsel özgürlük mü, eylem özgürlüğü mü irade özgürlüğü mü, negatif özgürlük mü pozitif özgürlük mü? Özgürlüğün mahiyetine yönelik sorgulamalarla amaçlanan, kavramının gerekli ve yeterli bir tanımına ulaşmak ise bu çabadan sonuç almak pek de olası görünmemektedir. Gray (1990: s. 3) “özgürlük tanımlarının şaşırtıcı çeşitliliğine anlam vermeye” çalışmanın ür-kütücü bir iş olduğunu belirtir. Aynı minvalde Swendsen (2021: s. 21) ise onu tanımlamaya ya da belirginleştirmeye çalışır çalışmaz anlaşmazlıkların baş gösterdiğini vurgular; çünkü bu kavram geniş bir çekirdeği ihtiva etmekte, değer yargıları oluşturmak için kullanılmakta, çok çeşitli varyasyonlara izin vermekte ve birçok şekilde genişletilebilmektedir. Özgürlük üzerine kapsamlı bir eser olan *Başka Bir Özgürlük* kitabının yazarı Svetlena Boym (2015: s. 24) kendi özgürlük düşüncesinin olmazsa olmazının, özgürlüğü tanımlamanın beyhudeliğini kabul etmek olduğunu kaydederken Hannah Arendt de (2017: s. 203) “Özgürlük nedir?” sorusunun “umutsuz bir girişim gibi” gelebileceğini belirtir: Sanki dört köşeli bir daire olabileceğini düşünmek türünden eski çelişkiler, aklı “mantıksal olanaksızlıklarla dolu iklimlere” sürüklemek için pusuda bekler gibidir.¹

Özgürlük üzerine yazarların özgürlüğün tanımlanmasının umutsuz bir girişim olarak görülebileceğini açıkça ifade etmesi şaşırtıcı gelebilir ve buna dayanarak bu düşünürlerin tam olarak ne üzerine konuştukları sorulabilir. Gerçekte tanımlama sorunu bir kavramın tümel ve basit olması ile ilgilidir. Çünkü tanım, en az iki unsurun, özne ve yüklem teribini zorunlu kılar. Basit terimler teribi kabul etmediğinden, tümel terimler ise çok fazla teribe imkân verdiklerinden tanımlanamazlar. Özgürlük teriminin basit mi yoksa tümel mi olduğunu belirleyebilmek için şimdiye değin herhangi bir tanımının yapıp yapılmadığına bakmak gerekir. Düşünce tarihinde ve günümüzde yapılan tartışmalarda benzer kaderi paylaşan adalet, felsefe ve bilim kavramları gibi özgürlük kavramının da farklı cihetlerinin nazarı

¹ İngilizcede özgürlük anlamını vermek üzere iki sözcük kullanılmaktadır: liberty ve freedom. Biz burada bu sözcükler arasındaki nüanslarla ilgilenmeyecek ya da birinin diğerine tercihiyle alakalı tartışmalara girmeyeceğiz. Bu iki sözcüğün tahlili ve değerlendirmesi için bkz. Pitkin, 1988.



dikkate alınarak veya ilgili olduğu tikel durumlardan hareketle birçok tanımlamasının yapıldığını biliyoruz. Bu durumda özgürlüğün tümel bir terim olduğunu, bağlamsal olarak birçok tanımının yapılabileceğini ve “tanımlanamaz” biçimindeki vurguların bu mahiyet ile ilgili olduğunu söylemeliyiz.

Çok geniş bir alana yayıldığı ve çok çeşitli açılardan ele alındığı için özgürlüğün, genellikle gruplandırılarak veya türlere ayrılarak ele alındığına şahit oluruz. Hangi çerçevede ele alındığına bağlı olarak özgürlük tarifleri birbiriyle çelişebilir ve özgürlük yaklaşımlarını bir tasnife tabi tutarsak hemen tamamının farklılıklar ve karşıtlıklar içerdiğini görmemiz mümkündür². Bu durum şaşırtıcı değildir aslında; çünkü onun mahiyeti konusunda bir fikir birliği yoktur. Tam da bu yüzden Boym’un (2015: s. 18-19) yerinde benzetmesiyle “özgürlüğü tanımlamak bir yılanı yakalamaya benzer: Yılan derisini atıp kaçar, bize oynanan oyunun kalıntısı, çabamızın hatırası olarak elimizde kalır.” Fakat yılanı ele geçirememek, onun görüldüğü ve yakalanmaya çalışıldığı gerçeğini, bunun için sarf edilen çabayı yok saymayı gerektirmez; başka şekilde söylersek özgürlüğün kapsamlı bir tanımını ortaya koyamamak, insan yaşamının ayrılmaz bir sorunsalı olarak özgürlük gerçeğinin varlığını yadsımayı gerektirmez.

Bu çalışmada öncelikli amacımız Antik Yunan mitoslarında bir sorunsal olarak özgürlüğün varlığını gözler önüne sermektir. Bununla, söz konusu dönemde hem konunun bir sorun olarak dikkate alındığını vurgulamayı (özgürlüğün sorun edildiğini) hem de daha önemli olarak bu evrende özgürlüğün “doğa” anlayışıyla sarmalanmış olduğunu açıklamayı amaçlıyoruz. Bunun için dönemin doğa anlayışına ve bu doğanın uzanımlarından biri olarak insan doğasına dair kabullere yaslandık. Böylece, bir doğada yaşayan insanın kendi doğasına dair kabullerle biçimlendirmeye çalıştığı, özgürlük olanaklarını içinde barındıran dönemin yaşam dünyasının bir resmini çizmeye çalıştık.

Antik Yunan insanını şekillendiren etkenlerin tümünü ele alıp değerlendirmek, kuşkusuz herhangi bir sınırlı çalışmadan beklenemeyecek bir şeydir. Fakat kanaatimizce dönemle ilgili en fazla ve en sağlıklı verileri elde

² Özgürlükle ilgili görece mutabakat sağlanan ya da genelde özgürlüğün onsuz ele alınamayacağını savunulduğu bazı şartlar da yok değildir. Mesela özgürlük nasıl tanımlanırsa tanımlansın; yapısal olanak olarak da kişilerin özelliği olarak da toplumsal ilişkileri düzenleyen bir gereklilik olarak da düşünülse, hep “bir değer olarak görülmektedir.” (Boym, 2015: s. 18; Kuçuradi, 2014: s. 21).



edebileceğimiz kaynaklar mitsel anlatılardır. Çünkü ilk okunduğunda birçok tanrı ve insanın dahil olduğu anlatılarla karmaşık bir tablo oluşturuyor görünseler de daha derinlikli bir okumaya tabi tutulduklarında bu destanların her bir dizesinin Yunan toplumunun “özelliklerini, adetlerini, gelenek ve göreneklerini, inançlarını, meraklarını, sorgulamalarını ve ideallerini ortaya koymakta, dahası Yunan’ın tüm duygu durumlarını, sevinçlerini, üzüntülerini, aşklarını, nefretlerini ve bunun gibi tüm tutkularını en ince ayrıntılarına kadar açığa vurmakta” olduğu görülecektir. Bu itibarla mitoslar “Yunan aklının ve ruhunun en derin köşelerini bizlere gösteren birer ayna konumundadır...” (Dürüşken, 2014: s. 17-18). Yani söz konusu çağda insan özgürlüğüne ilişkin görüşler tabii olarak, insan hâkimiyeti ve özgürlüğüne dair çeşitli sorunlar içeren mitlere dayanmaktadır (Rakhimdjanova, 2021: s. 4553).

Böylesi bir tarihsel kazı çalışması dönem insanını anlamak için zorunluluk arz etmektedir, günün insanıyla derin bir empatik bağ kurulmaya çalışılmalıdır. J. Bottero’nun (2012: s. 22) dikkat çektiği gibi, onları daha iyi anlamak için tarihsel kişiliklerin kılığına girmek zorundayız. Bunun için öncelikle mitoslarda resmedilen evrene, insanın bu erendeki yerine ve orada nasıl konumlandırıldığına bakılmıştır. Prometheus’un ulaştırdığı ateşin insanoglunda yol açtığı değişimlere değiniyle doğa (*phusis*) teriminin mitsel anlamı vurgulanmıştır. İnsanın hem bir potansiyel olarak hem de pratik anlamda özgürlük imkânını (insan doğasını) değerlendirmede bu terim kilit öneme sahiptir. Bu incelemelerle mitoslarda insan özgürlüğünün bir sorunsal olarak var olduğu gösterilmiş ve bunun doğa anlayışı ile kayıtlı olduğu tespit edilmiştir.

Khaostan Kosmosa: Evrenin Oluşumu ve İnsan

İnsanın nerede, nasıl bir dünyada var olduğuna dair kendi bilinci, onun imkânlarını da belirler. Varlığını dayandığı köken ve yaşamını sürdürdüğü koşullar, insanın kim olduğunu, nasıl bir varlık olduğunu anlamasına imkân tanımakla kalmaz aynı zamanda ona sınırlarını da gösterir. Kim olduğunun ve ne tür potansiyellere sahip olduğunun bilincinde olmakla da insan elde edebileceği olanaklara dair bilinç geliştirir. Özgürlük, hangi anlamda olursa olsun, bu bilinçle kayıtlı görünmektedir ve bu, onun mahiyeti kadar sınırlarını da belirleyen öncelikli etken gibi durmaktadır. Dolayısıyla, özgürlüğünü değerlendirmek için öncelikle söz konusu insanın konumunu,



nasıl bir evrende olduğunu (doğa anlayışını) tespit etmeye çalışmamız gerekmektedir.

Antik Yunan insanının varlığa ve olaylara bakış açısını yani onların dünya görüşünü şekillendiren en temel unsur olarak mitoslar bir şeyin ne olduğunu, neyi amaçladığını, neyin göstergesi olduğunu sorgulamanın yanı sıra bunları yapanın amacını ve kimliğini araştırıyordu. Diğer uygarlıklar gibi Yunanlılar da tarıma dayalı yaşam sürdürüklerinden meteoroloji konusunda araştırma yapmak ve toprak tanrıçasının ürün vermesine neyin neden olduğu konusunda spekülasyonlar üretmek durumunda kalmışlardı. Bu durum tanrısal varlıklarla ilgili düşünceleri tetiklemekle mitolojik çıkarımlara yol açmıştı. Varlığın kökenine ve mahiyetine yönelik sorgulamalara verilen (Orpheusçu) ilk cevaplar, varlığın çiftleşen ilksel varlıktan doğduğu ve düz bir disk olan dünyanın kâse şeklindeki gökyüzü ile kaplı olduğu şeklindeydi. Hesiodos ise her şeyin başında Khaos'un bulunduğunu savunuyordu (Solomon ve Higgins, 2013: s. 35-37).

Theogonia'da Hesiodos (2018: s. 3-45) khaostan kosmosa doğru şekillenen bir süreci resmetmiştir. Her şeyden önce “evrenin kurucu öğelerinin henüz ayırt edilmemiş karışımı”, düzensiz haldeki tek tek şeylerin başlangıcı olan *khaos* vardı. Kosmosu oluşturacak olan öğeler (Gaia ve Eros) khaostan çıktı (doğdu). Toprak ana olarak Gaia her türlü varlığın anasıdır. Yaşam ilkesi olup sevgi ve aşk anlamlarına gelen Eros ise çoğu tanrının varoluşunun kaynağıdır. Gaia ve Eros'tan doğumlarla; yerin, göğün, zamanın ve denizlerin oluşmasıyla aşamalı bir şekilde kosmosa ulaşırlar. Hiçbir tanrının ve insanın rol almadığı üremelerle khaostan kosmosa geçişle birlikte, Dürüşken'in (2014: s. 24) belirttiği gibi, sahne tanrıların doğumlarına, çekişmelerine ve aklını keşfetmesiyle insanın tarih sahnesine çıkışına hazırlanmış olur.

Mitoslardaki oluşum bir yaratım değildir: Khaos “yaratıcı” bir tanrı olmadığı gibi ondan ilk çıkan Gaia ve Eros da yaratılmış değildir (Erdemli, 2017: s. 59). Kendiliğinden gerçekleşen doğumlara sonraki süreçlerde tanrıların yaratmaları eklenmiştir ama tanrılar da oluşum sürecinde ortaya çıkmışlardır ve hiçbir şekilde varlığın nedeni değildirler.³ Zaten Yunancada

³ Khaostan çıkan Gaia Ana Tanrıcadır. O, Uranüs'ü (Gökyüzü Baba) doğurup onunla evlenmiştir. Onların çocukları devler ve Kykloplardır. Uranüs çocuklarından korkup onları toprağın bağrına gönderince Gaia ile aralarında sorun çıkmıştır. Ondan intikam almak için çocukları Kronos ile işbirliği yapan Gaia, Uranüs'ü



“esnemek, yarılmak, açılmak, bir şeyi doğurmak üzere esnemek” gibi anlamlara gelen *khaskō* fiilinden türeyen *khaos*, “boşluk, açıklık, esneyen yarıklık, uçurum” anlamlarına gelir ve var olan her şeyin bir boşluktan sıçramış olduğunu ima eder. Kosmos ise *khaos*un karşıtı olup “düzenlemek, ayarlamak, çekidüzen vermek” anlamlarına gelen *kosmeō* fiilinden türemiştir ve en geniş anlamıyla ‘düzen’ olarak çevrilebilir (Dürüşken, 2014: s. 19-21). Khaos’tan kosmosa doğru işleyen süreçle ilgili çok sayıda hikâye anlatılırsa da, tanrısal düzende önemli olan ilk şey Olympos’ta kurulan Zeus’la bilinen tanrılar düzeni; ikincisi ise tanrıların da işe karışmasıyla kurulacak olan dünya düzenidir (Erdemli, 2017: s. 63).

Burada dikkat çekici olan, kendileri de doğumla varlık bulan tanrıların ölümsüz ve çok güçlü olsalar bile birçok bakımdan sınırlılıklar taşıyor olduklarıdır. Freeman (2005: s. 109) Odessa’dan verdiği örneklerle bu tanrıların genel olarak kötü insanlarda rahatlıkla görülebilecek türden vasıflara sahip olduklarına dikkat çeker. Odessa’daki anlatılarda birbirleriyle çatışıp tuzaklar kuran, insanlar üzerinde hükmetmeye çalışarak birbirlerini rakip gören, sürekli bir aldatmanın içerisinde olan (Freeman, 2005: s. 109) Yunan tanrıları çok sonraları bilhassa tragedyalarla, daha anlaşılır ve insan biçimli tanrılara evrilmiştir. Artık onlar kendilerinden adalet talep edilebilen, baş kaldırılabilen tanrılardır (Bonnard, 2004: s. 177, 180):

“Tanrılar gönüllerine eseni yaparlar, çocuksu bir bencillik içerisinde- dirler, şehvet düşkününü ve çıkarıcıdır, kibirli, vicdansız ve düpedüz dürüst- lük yoksundur. Her bakımdan bir Homerik kahraman -bir Akhilleus ya da bir Hektor- ahlaki olarak Zeus’tan üstündür. Homeros’un insanları, tan- rılara, *iyi* oldukları için değil, fakat güçlü oldukları için (her şeye güçleri yet- tiği için değil, ama insanlardan bir hayli daha güçlü oldukları için) ve dola- yısıyla onları yanına almak yararlı ve karşısına almak tehlikeli olduğu için taparlar.” (Jones, 2006: s. 12).

yenip yerine Kronos’u geçirdi. Ama Kronos da tüm çocuklarını rakip gördü ve onları doğar doğmaz yuttu. Gaia ile Kronos’un karısı Zeus adlı çocuk yerine Kro- nos’a taş yutturdular. Gizlice büyüttükleri Zeus, günü gelince Kronos’la savaştı onu yenerek göklerin hâkimi oldu. Poseidon, Hades, Athena, Apollon, Artemis, Hermes, Persephone, Ares, Hephaistos, Hestia, Demeter gibi diğer tanrıların alanlarının belirlenmesiyle de Zeus’un başkanlık ettiği panteon şekillenmiş oldu (Rosenberg, 2003: s. 34-41).



Tanrıların mahiyetine dair dikkat çekmemiz gereken bir husus da evren tasavvurunda onlara verilen doğal konumdur. Khaostan kosmosa sayısız oluşumla şekillenen doğa kendisine dâhil olan varlıkların doğasını da şekillendirmektedir. Bu, kuşkusuz insan için de aynen geçerli bir durumdur.

Antik Yunan mitoslarında insanın şimdiki halini alması uzun bir süreçte gerçekleşmiştir. Zeus ilkin Altın Irkı yaratmıştır, bunlar ilk ölümlülerdi. Sakin bir yaşam süren bu soydan sonra Zeus ikinci kuşak ölümlüleri, Gümüş Irkı yarattı. Tanrılara karşı saygıları olmadığı için bunların yaşamları kısa sürdü ve Zeus Bronz Irkı yarattı. Silah üretip savaşan bu soy öncekilerden daha aşağılıktı, savaşlarda genç yaşlarda ölüp yok oldular. Bunlardan sonra Zeus öncekilerden daha erdemli olan Kahramanlar İrkini yarattı, bunların bazıları Troya savaşında öldü, diğerleri ise kutsanmış topraklara yerleştirildi ve orda yaşamaktadırlar. Tanrılar insanları cezalandırabilirse de yok edemezdi, onlar üzerinde mutlak egemen değillerdi. Bu yüzden birçok olumsuzluğa yol açsalar da, Zeus'un dünyaya yerleştirdiği sonraki ırk olan Demir İrk yaşamını sürdürmüştür. Yaşamları kederle dolu olan, suçluluk duymayan, verilenlerle yetinmeyi bilmeyen, cömertlik, arkadaşlık ve saygı gibi erdemlerden yoksun olan bu ırkı da Zeus bir şekilde sahneden çekecektir (Rosenberg, 2003: s. 42-45; Graves, 2010: s. 39-40).

Varlık sahnesine ne zaman ve nasıl çıkmış olursa olsun, Prometheus'la anılan gelişmeler insanın bilindik formunu almasındaki en kayda değer aşamayı oluşturmaktadır (Yıldız, 2020: s. 121). Ateşten yoksun bırakılan, eline güç geçtiğinde tanrılığa soyunabilecek ve onların hakimiyet alanından pay kapmaya çalışacak olan insan soyunun dramı Prometheus'un ateşi tanrı kайдından çalıp dünyaya indirmesiyle, onu insana vermesiyle başlar ve artık insan Erdemli'nin (2017: s. 113) ifadeleriyle "...kendisini özgür ve özerk görebilir ve bu egemenlik duygusunu daha arttırabilir." Bu tanrısal müdahale ondaki kimi potansiyelleri harekete geçirecektir. İnsanın ateşle birlikte 'güç'lenmesi ise,

"...hem tanrılar arasında yeni sorunların baş göstermesine neden olacak hem de insan-tanrı ilişkilerine yeni boyutlar ekleyecektir. Başka bir deyişle, hiçbir şey için çaba sarf etmeyen, sıkıntıya girmeyen ilk erkek türü, içine umudun yerleştirilmesi, sanatın ve tekniğin yolunu açacak olan ateşin de bahşedilmesiyle 'insanlaşmaya' başlayacaktır." (Yıldız, 2020: s. 121-122).



Prometheus'un ateşi çalıp insana vermesinin ve bunun yol açtığı gelişmelerin anlatıldığı en bilindik eser Aiskhylos'un *Zincire Vurulmuş Prometheus*'udur. Ateşi çalıp insana getirdiği için Zeus Prometheus'u cezalandırmıştır. İnsan yaşamına kadının dâhil edilmesi de bu gelişmeyle alakalıdır; Prometheus'u cezalandıran Zeus ölümlüleri de cezalandırmak için Hesiodos'un (2018: s. 25-26) nitelemeleriyle, güzel bir bela olarak aldatıcı, baştan çıkarıcı, büyüleyici, işi kötülük olan, bolluk düşkünü kadını yaratacaktır. Bu cezalandırmanın detayları burada bizi ilgilendirmemektedir. Erdemli'nin (2017: s. 32) dikkat çektiği gibi ateşin çalınması "bir uyanış, yaşama ile karşılaşma, kendi yaşamına sahip çıkma, bir yaşama bilincine ulaşma, kendi sorumluluğunu üstlenme, bir aydınlanmadır." Biz de dönemin özgürlük anlayışını ya da bilincini şekillendiren unsurlar olarak umudun ve ateşin yol açtığı bu türden köklü değişikliklere odaklanacağız. Ama mitoslardaki insanın doğasını çözümleyebilmemiz için 'doğa' kavramının nasıl bir kullanıma sahip olduğuna daha yakından bakmamız, kavram karmaşasını önlemek için de kavramı günümüz dillerindeki yaygın anlamından ayırıştırarak ilerlememiz gerekmektedir.

Antik Yunan Mitoslarında Doğa

Buraya kadar Antik Yunan mitoslarında detaylı bir şekilde işlenen üç önemli aşamadan kısaca bahsetmiş olduk: birincisi khaostan başlayarak evrenin düzenli bir yere dönüşmesi, ikincisi tanrıların doğumu ve Olympos düzeninin kurulması, üçüncüsü de sonradan insanın bu dünyaya dâhil edilmesi. Mitoslarda anlatılan, doğumlarla oluşup şekillenen bir 'doğa' ve bu doğada var olmakla kendi doğalarını kazanan tanrılar ve insanlardır. Ama hiç kuşkusuz bu anlatılar, oluşun ve yaratılışın, sonu insana varacak olan hikâyesini betimlerler. Çok büyük ve önemli olaylar anlatılsa ve evrenin oluşumu ve tanrıların birbirleriyle mücadelelerine dair birçok gelişme detaylı bir şekilde resmedilse de bu anlatıların merkezinde hep insan yer alır. Gelişmeler insana dayandırılır ve biz mitoslardaki keşmekeşin içindeki insanı inceleyerek bu insanın nasıl bir varlık olduğunu görmeye çalışırız.

Bir tür olarak insan, varlığın kozmos halini alması ve Olympos panteonunun ["tanrılar kurultayı", (Homeros, 2019: s. 157)] kurulmasından sonra var olmuş, nesiller boyu çeşitli aşamalardan geçmiş ve en son Prometheus'un müdahalesiyle mevcut şeklini almıştır. Öte yandan insan bir doğada ve bir doğayla var olmuştur; bir doğa (tabiat/evren) içinde var olan insan



ayrıca bir doğaya da (insan doğası) sahiptir. İçine doğduğu ve mitoslarda anlatılan doğa her şeyden önce sürekli devinen ve değişen canlı bir doğadır (Dürüşken, 2014: s. 49-50, 53). Doğumlarla var olan, yaratılmayan bir varlık sahası olarak doğa, işleyişini sağlayan kendi yapısal özelliklerine sahiptir ama bunlar verili olmayıp harici bir faktör tarafından belirlenmiş de değildir ve ‘insan doğası’, tüm varlıklar gibi, bu doğanın uzanımlarıyla sınırlandırılmıştır. Bu ‘doğa’da var olan her şey gibi o da hükmedilemez olan bu doğayla kayıtlıdır. Doğaya hükmetmek khaostan kosmosa süregelen tüm süreçlere hükmetmek demektir ki bu, sürecin başlangıcında ondan ayrı bir mutlak faili gerektirir. Oysa bu, süreçle birlikte ortaya çıktıkları için Antik Yunan tanrıları için bile söz konusu olamaz. Bununla birlikte onda var olan her şey diğer varlıklardan ayrıştırılabilir bir şekilde kendi doğasına da sahiptir. Tanrısal doğa ya da insan doğası derken kast edilen şey de varlık alanı olarak bu doğanın içinde yer alır; dahası, ondan kaynaklanır, özünü ondan alır ve onunla sınırlandırılmıştır.

Burada Antik Yunancada doğa anlamına gelen *phusis* teriminin taşıdığı anlamlara bakmak, konumuz açısından aydınlatıcı olacaktır, çünkü sözcüğün modern dildeki kullanımı, bahse konu zamandaki kullanımını anlamayı zorlaştırabilmektedir. Collingwood (1999: s. 55-56), modern dillerde çoğunlukla doğal şeyler bütünü için kullanılmaktaysa da, “doğa” sözcüğünün ilk ve asıl anlamının bu olmadığını belirtir; onun asıl anlamı bir ilkeye, bir kaynağa göndermede bulunan anlamıdır. Doğası gereği insanın asabi veya kavgacı olduğunu söylerken ya da meşe ağacının esnek olduğunu söylerken “doğa” sözcüğüyle bir varlığın davranması gerektiği gibi davranmasını sağlayan bir şeye gönderme yaparız. Bu davranışın kaynağı onun içindeki bir şeydir, çünkü dışında olsaydı davranışı “doğal” değil “zorla” olmuş olurdu. Yunan yazınıyla ilgili ilk belgelerde de doğa “bir şeyin içinde bulunan ya da sahiden ona ait olan ve o şeyin davranışının kaynağını oluşturan bir şey” anlamını taşır. İonia düşünürlerinde kullanılan tek anlamı budur ve bu anlam Yunan yazın tarihi boyunca değişmez.⁴

⁴ Bir davranışın doğal olmasının, davranışın kaynağının onun içinde olması anlamına geldiğinden hareketle Collingwood’un ‘doğal olan’ ile ‘zorla olan’ı sözcüğün kök anlamlarına dayanarak açıklaması klasik Yunan yazını için oldukça isabetli görünmektedir. Nitekim sözcük, yalnızca mitsel metinlerde değil, çok sonraları ortaya çıkacak olan felsefi metinlerde de bu anlamıyla kullanılacaktır.



Sözlükte de *phusis*; “bir kişinin veya bir şeyin doğuştan ve aslî niteliği, özelliği veya yapısı”, orijin, doğum, doğuş anlamlarına gelmektedir (Peters, 2004: s. 298)⁵. Dikkat edilirse sözcük, mitoslarda yansıtılan ve yukarıda değindiğimiz anlamları taşımaktadır. Köken, doğum, doğuş anlamlarıyla *phusis*, khaosla başlayıp süregelen ve kozmogoni (evrendoğum) olarak bilinen anlamı işaret etmekteyken, ‘bir şeyin asli yapısı’ anlamıyla da kozmogonik kökenden gelen, kaynağını doğuşunda bulan yapısal özellikler anlamını vermektedir. Burada belirtmeye çalıştığımız, sözcüğün birbirinden farklı ya da bağımsız iki anlama sahip olduğu değildir; ‘doğa’ evrenin doğumlarla şekillenmesi olarak alındığında beliren “evrenin doğası” anlamını, tanrıların ya da insanların ‘doğa’sından bahsettiğimizde de aynen korumaktadır. Dikkat çekmeye çalıştığımız şey, evrenin doğumu veya doğası ile insan veya tanrıların doğasının aynı öze, aynı anlama gönderme yapıyor oldukları, Antik Yunan’da doğanın öze yakın bir anlam taşıdığıdır. Onları varlığa getiren de onların mahiyetini belirleyen de doğadır ve onlar doğayla kayıtlıdır. Dolayısıyla bu evrende hiçbir şey ‘doğa’sından kopararak, doğadan bağımsız tekil bir şey olarak ele alınamaz.

Var olan her şeyin ‘doğa’nın ürünü olduğunu, yapısal özelliklerini bu kökene borçlu olduğunu ve onunla sınırlandırılmış olduğunu vurguladıktan sonra, şimdi yeniden insana dönebiliriz. İnsan doğal bir varlıktır ve doğal şeyler alanında etkileşimler içerisinde yaşayan bir varlıktır. Onun, güç ve kabiliyetleri ölçüsünce, doğayla belirlenen sınırları vardır. Aynı şeyler tanrılar için de geçerlidir (Bunun tek istisnası onların ölümsüz olmalarıdır ve bu da doğanın onlara bahsettiği bir şeydir). Tanrısal doğa karşısında insan doğası daha zayıf, daha güçsüz ve dış etkiye daha fazla açıktır. Ama tanrılar mutlak varlıklar olmadığından, onların insanlar üzerindeki etkileri de mutlak değildir. Dolayısıyla burada söz konusu olan, hem tanrıların insanlar üzerinde sınırsızca hükmetme yetisinden yoksun oldukları hem de insanların yer yer tanrısal alana sıçrayabilen esnekliğe sahip oldukları bir alandır ki, bu alan, aynı doğa içerisinde yer almakla tabii olarak sınırlandırılmış olan Tanrıların ve insanların kendi doğaları gereği etkileşimlerinin mümkün olduğu ve bu yüzden de özgürlüğün izini sürmemiz gereken alanı imler. Belirli

⁵ *Phusis* ile aynı kökenden türeyen *phusei* sözcüğü de “doğa gereği, doğaya göre, doğadan” anlamlarına gelmektedir ve bu sözcük de “adet icabı, töre gereği, toplumsal yasaya ve alışkanlığa göre olan”a (doğal olmayana) karşıt bir anlam taşımaktadır (Peters, 2004: s. 299).



bir 'doğa'ya sahip olan insan üzerinde doğrudan etkileri en çok hissedilen tanrılardır ama bu onların potansiyellerini yok etmemekte, kendi kararlarını tamamen baskılayamamaktadır. Mitoslarda insanın özgürlüğü de onun sahip olduğu doğa ile bilhassa tanrısal doğa arasındaki kesişme noktalarına uzanmaktadır. Muhtemel sınırların izinin sürülmesi gereken alan da özgürlük geriliminin yaşandığı bu alandır.

Doğa ve İnsan Doğası: Özgürlüğün Belirsiz Sınırları

Antik Yunan mitoslarında insanın varoluşunu ve mahiyetini ele alırken, onun özgürlüğünü tartışabileceğimiz bir zemin oluşturmaya, onun 'doğa'sını yakalamaya çalışıyoruz. Yerine, zamanına ve imkânlarına bakmaksızın insan derken kastettiğimiz yekpare bir varlık yoktur çünkü. Dönem insanının sınırlarını modern insanın sınırları gibi düşünemeyeceğimiz gibi, onun özgürlüğünü ele alırken sözcükleri de modern anlamlarıyla kullanamayız. Daha önce de değindiğimiz gibi, içinde bulunduğu doğal sınırlar kadar, insanın kendisine ve evrene dair bilinci de onun sınırlarını şekillendiren önemli bir faktördür. Örneğin, yaşadığı sularla çevrili yerin bir karşı kıyısı bulunmadığına inanan ve kendisini çevreleyen denizlerin aşılama-çağını kabul eden bir insan için, karşı kıyıya seyahat etme imkânından veya özgürlüğünden bahsedemeyiz. Suların gerçekten aşılp aşılmayacağı ya da bir karşı kıyının bulunup bulunmadığından ayrı olarak burada belirleyici unsur, insanın varlığı, kendisine (doğasına) ve imkânlarına dair bilincidir.

Antik Yunan mitoslarında serimlenen insan doğasını daha detaylı bir şekilde ele alabilmek için gerekli olan en önemli veriler Prometheus'un bahsettiklerinin insanlar üzerindeki etkilerine dairdir. Aiskhylos, insana mal olan tüm buluşları Prometheus'a, ateşin çalınarak insanlara vermesine bağlar. Aiskhylos'un anlatısında insanların içine kör umutlar saldığını ve tüm sanatları mümkün kılmak üzere onlara ateşi verdiğini belirten Prometheus, bunun insanlar için önemini de şu sözlerle açıklar:

"Bilinç yoktu hiçbir yaptıklarında
Ben gösterinceye kadar onlara yıldızların
Doğuş batışlarını kestirmenin yolunu.
Sonra sayı bilgisini verdim onlara,
Bu kaynak bilgiyi onlar için ben bulup çıkardım.
Sonra harf dizilerine geldi sıra,
O diziler ki belleğidir her şeyin,



Anasıdır bilimlerin ve sanatların.
 Hayvanlara da ilk boyunduruk vuran ben oldum
 Ölümlüleri kurtarmak için kaba işlerden;
 Atları dizginleyip arabalara koştum,
 Zenginlerin şanını arttıran arabalara.
 Denizleri aşan gemilerin bez kanatlarını
 Bulan da benim, başkası değil.” (Aiskhylos, 2018: s. 20).

Onunla insanlar sonluluklarını aşamasalar da umut (*elpis*) insanlara bu sonlulukla hayatlarını sürdürmelerine imkân sağlayacak insan özgürlüğü (*eleutheria*) alanı için belirsiz bir alt yapı hazırlar. Özgürlük draması da elpis (umut) ile telos (erek) arasındaki aktif ve gergin sahada oynanacaktır. Prometheus insanları ebedi hayatla kandırmaz, kendisine körü körüne inanılmasını da istemez, yalnızca onlara *techne* ve *elpis* gibi maddi olmayan bazı hediyeler sunarak onları güç sahibi yapmaya çalışır. *Techne* araçlara ve yeteneklere gönderme yapar, *elpis* ise insanın ufkunu genişletir (Boym, 2016: s. 67-68). Bir başka deyişle “*Elpis*, insanın düşünsel ufkunu genişletirken, *techne* bu ufuklara doğru yol almanın imkânını imler.” (Yıldız, 2020: s. 123). Prometheus insana teknik bilgiyi, silahını vermiştir. İnsan sanatsal duyusunu da kullanarak maddeyi işlemiş, onu kendisine güç katacak şekilde kullanmaya başlamıştır. Prometheus’u ve insanları cezalandırmaya çalışacak olan Zeus’un hiddetinin sebebi de budur. Tekniğe sahip olmak belki insanı tanrıya dönüştürmeyecektir ama onun tanrısallaşma eğilimini kamçılayacaktır. Öyle ki Homeros’un anlatımında (2019: s. 7, 12) Tanrı’ya benzeyecektir mesela Akhilleus, “Tanrısal Akhilleus” olarak anılacaktır birçok başka isimle birlikte.

İnsan doğası ile ilgili olarak Prometheus’un ateşi insanlığa hediye etmesinden çıkarabileceğimiz önemli bir sonuç, bunun, “insanın doğasındaki teknik bilgiye olan yatkınlığın bir delili” (Dürüşken, 2014: s. 37) olmasıdır. İnsan tekniği kullanarak etki alanını ve hâkimiyetini arttırmaya çalışacaktır ama teknik beceri insan doğasına dâhil edilen yeni bir şey olmayıp, onun doğasında mevcut bulunan bir imkânın açığa çıkmasına aracılık eden bir şey ya da bunun için gerekli olan bir araçtır yalnızca. Dolayısıyla, mitoslarda insanın özgürlüğü Prometheus’un müdahalesinde içerilen destekle ilişkilendiriliyorsa da, bu desteğin, insana özgürlüğün bahşedilmesi olarak değerlendirilmesi yanlıştır. Çünkü insan (en azından bazı insanlar) özgürlük



potansiyeline, bu potansiyeli de barındıran bir 'doğa'ya sahiptir zaten. Onun yoksun olduğu, bu potansiyelin aktif hale gelmesini sağlayacak araçlardır. Ve trajiktir ki, insanı bu araçlardan, dolayısıyla teknik ve sanatsal gelişimini sağlayacak becerilerden mahrum bırakan tanrılardır. İnsana ulaştırılan şey tanrısal bir yaratıma dayanmamaktadır, evrende bulunma anlamında doğal bir şeydir (ateş ve umut) ama Prometheus'a kadar insan ondan da onun kendisinden gizlenmiş olduğundan da bihaberdir. Böyle olduğu içindir ki Prometheus ateşi 'çalmak' zorunda kalacak ve Zeus da Prometheus'un insana bahsettiklerinden dolayı öfkelenerek onu da insanı da cezalandırma yoluna gidecektir. Çünkü bunun insan üzerindeki etkisini (teknik olanaklar ve özgürlük bilinci) geri alma ya da yok etme yetkisine ve gücüne sahip olmadığını bilmektedir.

Öte yandan *techne* salt pozitif bir anlama sahip değildir, onun olumsuz anlamları da vardır. Kelimenin sözlük anlamlarından ilki "zanaatkârlık, sanatçılık; yetenek, beceri, el hüneri"dir. Ama "insanın rahat yaşaması için doğanın kandırılması, öfkesinin yatıştırılması gerekir." Bununla uyumlu olarak onun ikinci anlamı ise "hile, hilekârlık, kurnazlık, dalavere"dir ve buradan da anlaşıldığı gibi "teknoloji (tekhнологia) doğayı kandırıp insanı rahat ettirmektedir." Dolayısıyla *techne* sahibi insan zıtlıkları içinde barındıran insandır. Ama "teknğin anlamındaki zıtlık, yaratıcılığı körükleyen çatışmanın doğması için gereklidir. Çatışma olmadan herhangi bir ürün ortaya çıkmaz." Bununla birlikte teknik becerinin icatlarla boy vermesi ve bir rekabet doğurması, insanlar arasına nifak tohumlarının da ekilmesi demektir. Nitekim icat eden hünerli insan, hem insanlarla hem de tanrılarla sorun yaşamaya başlayacaktır (Dürüşken, 2014: s. 41, 45). Özgürlük, her halükarda serbest bir alanı ya da tercihi işaret ediyorsa, onun yeşereceği zemin de ancak sorunlarla çevrelenmiş, onlara göğüs germe cesaretini ve risk almayı gerektiren bir zemin olabilir. İşte Prometheus'un insanlara kavrayış değil de ateş vermiş olması da bu bakımdan önemlidir. Ateş ısıttığı gibi, aydınlatır da; yiyecek hazırlamanın iyi bir yöntemi olduğu gibi farklı görüşlere de yol açar. Yoksa ateşle oynamak neden tehlikeli olsun ki (Boym, 2015: s. 76)!

Asikhylos'un anlatısında ilk perdede Bia, Kratos ve Hephaistos yer alır. Bia ve Kratos Prometheus'u kayalığa çıkarmışlardır ve onu zincire vurmak Hephaistos'un görevidir. Hephaistos kardeşi Prometheus'u zincirlemekten duyduğu acıyla, babası Zeus'un sözüne itaat etmenin gerekliliği



arasında bocalayıp üzüldükçe Kratos öğüt vererek ve baba sözü dinlemeden büyük bir suç olduğunu tekrar ederek onu cesaretlendirir. İkisi de Prometheus'un yaptığı karşısında şaşkındır: cezasız kalmayacağını bile bile neden sanatların kaynağı olan ateşi çalıp insanlara vermiştir? Ateşi çalmanın anlamını ve dolayısıyla bu girişimin amacını da sitemkâr bir şekilde dilendirir Kratos: "Zeus'tan başkası özgür değildir." (Aiskhylos, 2018: s. 1-3). Saray içerisinden birinin, hükmü altında bulundukları kral karşısında nasıl daha özgür olabileceklerinin formülünü insanlara ulaştırmasından dolayı cezalandırıldığı, öfke dolu bir sahneye benzemektedir bu. Asi cezalandırılmıştır ama formül de insanlardadır artık. Prometheus kayalıklara zincirlenmiştir ama "Zeus'tan başkası özgür değildir." denilerek asıl özgürlüğün ona ait olduğu vurgulansa da insanın özgürlükten pay kapmış olduğu da kabul edilmektedir. Özgürlüğün paylaşımı tedirginlik kaynağı olduğundan bunun Zeus'taki yansıması öfkedir. Çünkü Zeus'un özgürlüğü tiranca bir özgürlüktür ve Zeus özgürlüğe özgürlük tanımaz.

Mitoslarda tanrıların, 'doğa'yla kayıtlı oldukları için mutlak varlıklar olmasalar da insan karşısında çok daha güçlü ve özgür olduklarını söylemiştik. Ama burada dikkat çekici olan, insanların da tanrılar üzerinde etkilerinin bulunması, onların da tanrısal alana müdahil olabilmeleridir. Böyle olmasa, yani insanın özgürlük sınırlarının onlara ilişkin bir tarafı bulunmasa, bahsettiğimiz öfkenin ve cezalandırmanın makul bir açıklamasını yapmak mümkün olmayabilirdi. Demek ki tanrıların özgürlük alanının insanlara ilişkin tarafları olduğu gibi, az da olsa insanların özgürlük alanı da tanrısal sınırlara ilişebilmektedir. Onlar aynı 'doğa'nın şekillendirdiği, farklı 'doğa'lara sahip varlıklardır ve yetileri bakımından çok farklı da olsa, tanrısal doğa ile insan doğası etkileşim halindedir.

İnsanlarla tanrılar arasındaki irtibatın mahiyetini, onların birbirlerine etkilerini ve sınırlılıklarını *İlyada* ve *Odysea*'daki anlatılarda rahatlıkla görebiliyoruz. Özellikle Homeros'un destanlarındaki başkarakterlerin ve olayların çözümlemesi yapıldığında, kahramanların özel bir durumla karşılaştıklarında kendi kendilerine karar alıp bu kararı karşındakine bildiren konuşmaları ve daha da önemlisi kendi kendileriyle yaptıkları "iç konuşmalar" dikkat çekmektedir. "Bu iç konuşmalar, ölümlü bir varlık olan ve ömrünü kısa bir zaman aralığında geçirmeye yazgılı insanoğlunun ölümsüz tanrıları karşısına alma pahasına kendi düşüncesini aktarabilme özelliğini



gösterdiğinden önemlidir.” (Dürüşken, 2014: s. 25). Dahası, tanrılara karşı söylemler salt iç konuşmalar da değildir, kalabalık meclislerde bile bu tür konuşmalar yapılabilmektedir. Örneğin, savaşta Akhaların bozguna uğraması sonrası içlerinden biri şöyle haykıracaktır:

“Dostlar, Argosluların komutanları, önderleri,
Kronosoğlu Zeus kara belalar sardı başıma,
zalim tanrı bana söz vermişti,
işmar emiştİ İlyon’u yerle bir edip yurduma döneceğimi.
Şimdiyse aldatıyor beni pis bir düzenle,
kırılıp gittikten sonra bunca halk...” (Homeros, 2019: s. 177).

Bu anlatılarda önemli olan insanın yaşadıklarına bir açıklama sunmak olduğundan anlatıların merkezinde insan bulunur ve tanrıların ya da diğer güçlü varlıkların ‘doğa’sı, insanın yaşam mücadelesini anlamlandıracak şekilde insan ‘doğa’sıyla iç içe geçirilir. Homeros’ta doğanın bir düzeninin olduğu ve tanrıların dahi bu düzeni bozup ona aykırı davranamayacakları düşüncesi -belirsiz bir şekilde de olsa- kendini hissettirir, öyle ki olup bitenleri tanrılarla insanlar el ele vererek ortaklaşa yaparlar sanki (Arslan: 2008: s. 77; Solomon ve Higgins, s. 2013: 23). Öte yandan mitoslardaki dünya, insanların kurbanlar sunarak tanrıları etkilemeye çalıştığı bir dünyadır, çünkü tanrıların istediklerinde insanlar arasındaki olaylara müdahale edebilecek güce sahip olduklarına inanılmaktadır. İnsan karşısında çok daha güçlü ve ‘özgür’ bir tanrı imgesi vardır ama evrenin, tanrılar da dâhil her şeyi içine alan bir “doğa” olduğu, varolan her şeyin öyle davranmasını sağlayan bir “doğa”sının bulunduğu kabul edildiğinden tanrıların gücünün de sınırlı olduğu kabul edilir. Bu yüzden Yunanlılar açıklayamadıkları her doğal olayın Olympos tanrılarının işi olduğuna inanmazlardı. İnsanların serbest davranabilecekleri boşluklar bulabilmeleri ve kendi davranışlarının sorumluluğunu alabilmeleri de ancak tanrıların güçlerinin mutlak olmadığına yönelik böylesi bir kabulle mümkündü (Freeman, 2005: s. 112). Öyle ki tanrıların insanlardan dolayı birbirlerine düşmanlık besledikleri vaki olduğu gibi zaman zaman insanlar doğrudan tanrıların kendilerini de karşılına alabiliyorlardı. Bu yüzden tanrıça Dione Olympos’ta saray kuran tanrıların insanlardan çok çektiğinden ve birbirlerine çok çektiydiklerinden dert yanarken, Ares tanrıların insanların gönlü olsun diye birbirlerine acı çektiydiklerini söyleyerek (Homeros, 2019: s. 100, 116) Zeus’a sitem eder.



Tüm bunlarla birlikte, tanrısal özgürlük ile insan özgürlüğü arasında önemli bir nitelik farkı olduğu da belirtilmelidir. İnsanın özgürlüğü “tanrıların armağanı” olmayıp “tanrılardan çalınan bir şeydi.” (Boym, 2015: s. 62). Buna karşın, insanların hayranlık duydukları tanrısal özgürlük, doğanın onlara armağanı olan bir özgürlüktü (Bonnard, 2004: s. 182-183). Kayıtlı ve sınırlı olmaları bakımından ise bu iki özgürlük türü özde eşitti. Çünkü tanrılar da insanlar gibi bir “kader”e boyun eğmek zorundaydılar: onlar da evrenin düzenine aykırı olacak şeyleri yapamazlardı (Arslan, 2008: s. 60). Hesiodos insanları izleyip cezalandıran kader tanrıçalarından bahsediyorsa da (2018: s. 11), kader anlamında kullanılan *moira*, çoğunlukla tanrılara değil, değişmezliği sağlayan, bilinemez bir evren yasasına göndermede bulunur. Bir anlamda o “tanrılar üstü bir kuvvettir”, evrenin yasasıdır (*logos*). Onun karşısında Tanrılar da insanlar gibi güçsüzdürler.⁶ Bazen *moira* tanrıların aracı olsa da genelde tanrıların da ona karşı yapabilecekleri bir şey yoktur. Bu yüzden de onunla iyi geçinmeye, onunla işbirliği kurmaya çalıştıkları olurdu. *Moira* özgür insanlar veya tanrılar tarafından “tehlikeye atılan şeyleri yerli yerine koymak için, olayların akışına müdahale eder.” Dolayısıyla o, insanlar kadar tanrıların özgürlüğünün de üstünde yer alan, açıklanamaz bir biçimde, dünyayı düzenli hale getiren bir ilkedir. Antik Yunanlılar, bu düzende nedenlerin rolünü henüz anlayamasalar da, evrenin, yasaları bulunan bir organizma olduğunu bilerek bu düzenin sırrını çözmeye zorlanacaklardır (Erdemli, 2017: s. 104, 129; Bonnard, 2004: s. 189).

Daha sonraki Yunan tragediyalarında, korkunç neticeleri işlenen ve tanrıların eseri olduğu ifade edilen kaderin oluşumuna insanın da müdahil olabileceği vurgulanarak insana serbest bir alan oluşturulmaya çalışılmış, insanlardan yana sınırlı da olsa karşılıklı bir etkileşim kabul edilmiştir. Buna göre, insanlar kendi kabahatleri ve suçları ile kader denen şeyi beslerler ve insanlar böyle yapmasalardı “bu tanrısal eylem meydana gelmez ya da güçsüz kalırdı.” Kaderin insanın eylemlerine göre şekil alabileceğinin kabul edilmesiyle de mitolojik tanrıların kuşatması altındaki insana bir çıkış yolu, bir özgürlük payı bırakılmış oluyordu (Bonnard, 2004: s. 206). Görüldüğü gibi tanrısal özgürlüğün sınırları ile insan özgürlüğünün sınırları zaman

⁶ Kaderin Platon’da da bu anlamda kullanıldığını belirten Dürüşken (2014: s. 230), Platon’un Er Mitosu’ndan çıkarılabilecek sonuçlardan birinin şu olduğunu kaydeder: “Evren kaderin hükmü altında devinir. İnsanlar ve hatta tanrılar bile kaderin ördüğü ağdan asla kaçınmaz.”



zaman keşismektedir ve insan daha fazla serbestiyet alanı kapmaya yönelik bir pozisyon almaktadır. Tanrısal özgürlüğün üst sınırları insan özgürlüğünün uzak sınırlarıdır ama kendisine de ilişkin alt sınırları ona daha fazla alan açabileceği olanakları da barındırmaktadır, insanların yarı-tanrısallık kazanmaları da böylece mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla söz konusu olan tanrılar da insanlar da olsa özgürlüğün sınırları bulunduğu inkâr edilemese de bu sınırların belirsiz ve esnek olduğu da kabul edilmek durumundadır.

Sonuç

Bu çalışmada biz mitosların yeşerdiği bağlamı -düşünsel, siyasi, sosyal vb.- göz önünde bulundurarak Antik Yunan mitolojisinde özgürlük sorununu irdelemeye çalıştık. Bizce, belirli bir dönemdeki herhangi bir anlamı olabildiğince gerçekçi bir şekilde yakalayabilmek, dönem insanının dünyasına ne kadar nüfuz edildiğiyle yakından bağlantılıdır. Mesele özgürlük olduğunda ilgili toplumda, mekânda ve zamanda bir kazı çalışmasına girişmek elzem görünmektedir. Sözcüklerin gelişigüzel genellemelere konu olduğu, tarihin bir noktasından geçmişteki herhangi bir noktaya hükmedici bir tarzda yaklaşıldığı değerlendirmeler yapmak mümkünse de böylesi hataları bile isteye yapmakla hem kendi bakış açımızı karartmış hem de tarihsel bir durumu resmetmeye çabılıyor görünüyorken gerçekte onu daha da belirsiz hale getirmiş oluruz.

Konu, özgürlük; tarih, birkaç bin yıl öncesi; yer Antik Yunan olunca, anlam çeşitlilikleri ve farklılıkları da dikkate alındığında çok daha özenli davranılması gerektiği açıktır. Buradaki sorun, özgürlüğün kullanım sahasının çok geniş olmasıyla ve tarihsel tartışmalarla günümüz tartışmalarının aynı kategoriye ve bağlama ait olmamalarıyla ilgilidir; yani bir sınır çizibilme sorunudur. Özgürlük gibi bir meselede net sınırlar çizmek, bahsedilen gerekçelerden dolayı pek olası değilse de çeşitli özgürlük tarifleri arasına bazı göstergeler yerleştirmek mümkündür. Bu amaçla Antik Yunan mitoslarında özgürlüğü, dönemin koşullarını, dönem insanının dünya görüşünü ya da bakış açısını oluşturan önemli faktörleri göz önünde bulundurarak ele almaya çalışmak bir zorunluluk arz etmektedir.

Birkaç yüzyıl öncesine kadar özgürlük, önemli bir sorun alanı olarak yaygın bir entelektüel çabaya konu olmuyordu. Hal böyleyken Antik Yunan düşüncesinde kavramın kendisine rastlanamıyor oluşunda garipsenecek bir durum yoktur. Çok sonraları kullanılmaya başlanacak olan özgürlük



anlamındaki Latince *liberty* ve İngilizce *freedom* sözcüklerinin Grek dilinde bir karşılığı yoktur. Kullanılan en yakın anlamlı kelime *eleutheria*'dır ve o da kölelikten azat olma anlamıyla geliştirilmiştir. Pitkin'in (1988: s. 533) dikkat çektiği gibi bu sözcük daha çok demokrasi anlamında kullanılıyordu. Ama 'özgürlük' anlamına gelen bir sözcük bulunmadığı için tarihin bu kesitinde insanların özgürlükle ilgili bir bilince sahip olmadıklarını veya özgürlüğü sorun olarak telakki etmediklerini ileri sürmek insanın yaşamsal gerçekliğiyle örtüşmeyecektir. Çünkü insanın başka insanlarla etkileşimde olduğu her durumda özgürlüğü sorun edebileceğimiz bir bağlam var demektir ve böyle bakıldığında mitos anlatıları özünde insanın özgürlük mücadelesi olarak dahi okunabilir.

Özgürlük, çoğu zaman sınırları belirsiz ve bu yüzden de tasviri güç bir konudur. Fakat insan özgürlüğünün sorun edildiği düşünce dünyasına, bu düşün evreninde insanın mahiyetini ve yerini sorgulayarak girdiğimizde, açılacak güzergahtan hareketle daha makul bir rota takip etmemiz mümkün olabilmektedir. Ana rengini mitoslardan alan bir dünyaya girdikçe baş döndürücü olaylar ve diyaloglar içerisinde bir insan prototipi şekillenmeye başlamakta ve resim netleştikçe onun sınırları ve sınırlılıkları da görüş alanımıza girmektedir. Sözcüğün modern dönemdeki kimi kullanımlarında rastladığımız "eskilerin masalları" ya da "çocuksu efsaneler" gibi yüzeysel nitelemelerden uzak durarak, kendi bağlamında ne ifade ettiğine ve döneme dair neler içerdiğine dair bir merakla yaklaştığımızda mitoslar, ayrı ayrı adlandırılıp tasnif edilmemiş şekilde de olsa, anlatılara serpiştirilmiş bir şekilde bize sunduklarıyla, dönem insanının dünyasını gözleyebileceğimiz engin bir ufuk sağlamaktadır. Bu anlatıların merkezinde her zaman insan vardır, konu edilen temel mesele insanın doğası ve doğadaki insanın mücadelesidir, ki bu da insanın özgürlük olanaklarını tartışmakla eşdeğerdedir.

Antik Yunan mitoslarında *khaostan* doğumlarla başlayıp *kosmosa* ulaşılması (kozmogoni), sonrasında tanrıların doğumlarla kocaman bir sülaleye dönüşmeleri (teogoni) ve iç savaş sonrası aileleriyle birlikte Olympos'ta ikamet ettikleri panteonun kurulmasıyla ilerleyen sürecin tek amacı vardır: insan. Prometheus'un içine umut salıp eline ateşi vermesinden sonra düşünen ve teknik becerisi gelişen insanın neredeyse tek derdi vardır: özgürleşmek. Özgürleşme bilincinin sınırların farkına varmakla başladığı düşünüldüğünde insanın özgürlük mücadelesinin düşünerek davranmaya başlamasına



bağlı olmasında garipsenecek bir durum yoktur. Tüm bu oluşum ve insanın da dahil olduğu mücadele süreçleri doğumla bahsedilenlerin doğadaki (*physis*) yansımaları olarak açıklanabilir.

Kaynaklar

- Aiskhylos. (2018). *Zincire Vurulmuş Prometheus*, (A. Erhat ve S. Eyüboğlu, Çev.). Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Arendt, H. (2017). *Geçmişle Gelecek Arasında* (B. S. Şener ve O. E. Kara, Çev.). İletişim Yayınları.
- Arslan, A. (2008). *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bonnard, A. (2004). *Antik Yunan Uygarlığı I* (K. Kurtgözü, Çev.). Evrensel Basım Yayın.
- Bottero, J. (2012). *Mezopotamya Yazı, Akıl ve Tanrılar* (M. E. Özcan ve A. Er, Çev.). Dost Kitabevi.
- Boym, S. (2016). *Başka Bir Özgürlük* (Cemal Yardımcı, Çev.). Metis Yayınları.
- Collingwood, R. G. (1999). *Doğa Tasarımı* (K. Dinçer, Çev.). İmge Kitabevi.
- Dürüşken, Ç. (2014). *Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*. Alfa Yayınları.
- Erdemli, A. (2017). *Mitostan Felsefeye*. Ayrıntı Yayınları.
- Freeman, C. (2005). *Mısır, Yunan ve Roma* (S. K. Angı, Çev.). Dost Kitabevi.
- Graves, R. (2010). Yunan Mitleri (U. Akpur, Çev.). Say Yayınları.
- Gray, T. (1990). *Freedom*. Macmillian Education Ltd.
- Hesiodos. (2018). *Thegonia - İşler ve Günler* (A. Erhat ve S. Eyüboğlu). Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Homeros. (2019). *İlyada* (A. Erhat ve A. Kadir, Çev.). Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Jones, W. T. (2006). *Batı Felsefesi Tarihi Birinci Cilt Klasik Düşünce* (H. Hünler, Çev.). Paradigma Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (2014). *Uludağ Konuşmaları Özgürlük Ahlak Kültür Kavramları*. Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.



- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (H. Hünler, Çev.). Paradigma Yayınları.
- Pitkin, H. F. (1988). Are Freedom and Liberty Twins?. *Political Theory*, 16(4), 523-552.
- Rakhimdjanova, D. S. Q. (2021). The Concept of The Idea of Freedom In Ancient And Medieval Philosophy. *Philosophy and Education*, 58(1), 4553-4563.
- Rosenberg, D. (2003). *Dünya Mitolojisi* (K. Akten vd., Çev.). İmge Yayınları.
- Solomon, R. C. ve Higgins, K. M. (2013). *Felsefenin Kısa Tarihi* (M. Topal, Çev.). İletişim Yayınları.
- Svendsen, L. (2021). *Özgürlüğün Felsefesi* (M. Erşen, Çev.). Redingot Kitap.
- Yıldız, M. A. (2020). Kahraman Tanrılardan Tanrısal Kahramanlara. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(1), 2020, 113-127.

Öz: Antik Yunan düşüncesinde özgürlük meselesini irdelemek doğa kavrayışını ele almakla mümkün olabilir. Özgürlük her halükarda sınırları belirsiz bir kavramdır ve onu tanımlama çabaları bu yüzden çoğunlukla tek taraflı bir yaklaşımın örnekleridir. Söz konusu dönem dilinde özgürlük sözcüğünün muadili olarak kabul edilebilecek bir sözcük bulunmamaktadır ama bu, orada özgürlüğün sorun edilmediği anlamına gelmemektedir. Çünkü insanlar arası etkileşimin bulunduğu her bağlamda özgürlük bir sorunsal olarak zaten orada olan bir şeydir. Bu çalışmada öncelikle Antik Yunan mitoslarında doğumlarla şekillenen evren anlatısının bir özeti verildi. İnsanın bu evrene dahil oluşuna değinildikten sonra Prometheus'un ateşi çalıp ulaştırmasıyla insanda meydana gelen değişimler özgürlük bağlamında değerlendirildi. Böylece doğa kavrayışı bağlamında Antik Yunan mitoslarında özgürlük sorunsalının tespiti yapıldı. İster tanrısal ister beşeri olsun, özgürlüğün doğa kavrayışıyla kayıtlı olduğu vurgulandı ve özgürlük sorunsalının ancak dönemin 'doğa' kavrayışının değerlendirilmesiyle ele alınabileceği ileri sürüldü.

Anahtar Kelimeler: Özgürlük, doğa, insan doğası, mitos, antik Yunan.



Platon'un Diyaloglarında Şehir Algısı

City Perception in Plato's Dialogues

YAKUP AKYÜZ 

Karamanoğlu Mehmetbey University

Received: 01.08.2023 | Accepted: 30.04.2024

Abstract: Plato is the theorist of idealist philosophy in the history of thought. In a systematic context, he explained his thoughts through dialogues. He also drew attention to the reflections of Greek culture in the dialogues, and to the police where the culture found a living space. In the dialogues, he sometimes draws attention to a region of the city, sometimes to a folk culture, and sometimes to any life phenomenon. For this reason, the narrative of life in the police in his works is evaluated just like mythological elements and analogies and is used to understand the philosophical subject in the dialogue. Elements from city life are sometimes used to prepare the reader for the subject in the introduction of the dialogue, and to make them comprehend the development of the progress of the subject. In this respect, Plato is also a philosopher of culture. Our aim is to reveal the reflections of the Athenian police in the dialogues. In another context, it will be to evaluate the view of the city perception of Plato's dialogues from a cultural perspective, leaving it out of political philosophy. Based on the dialogues, our article will focus on evaluating the reflections of the Athenian police in Plato's dialogues, and evaluating the city and culture under sub-titles based on the police. The article aims to deal with the perception of the city (Athens) with a method based on interpretation based on dialogues.

Keywords: Plato, Athens, police, life, dialog.

✉ Yakup Akyüz

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

70100, Karaman, Türkiye | yakupakyuz70@hotmail.com



Giriş

Şehir denilince belirli bir düşünce etrafında insanların oluşturduğu fiziksel olgulara dayalı, içinde siyasal, sosyal, kültürel, ekonomik etmenleri de barındıran bütüncül yapı akla gelmelidir. Şehir, bütüncül bir kavram olarak şekillendiği olgularla toplumsal değişim ve dönüşümün de aracı olmuştur. Şehir insanlara kimlik kazandıran yapılar olarak kabul görecektir. Şehir, imar edilmesiyle birlikte yepyeni kurumsallaştırmalara, düşüncelere ve kimliklere de yol açmıştır. Düşünülünce şehrin farklı çağlarda ve kültürlerdeki yeri de farklıdır. İslam şehri, orta çağ şehri, modern metropoller tanımlamalarının insanda farklı şehir algısını oluşturduğu görülecektir. Şehre tanımlamaların farklılaşması düzleminde bakılınca şehrin bireylerin üzerindeki tesiri de farklı farklı olacaktır.

İnsanların bir ülkü etrafında oluşturduğu şehirler, değişen faktörlere göre farklı farklı özelliklerde olacaktır. Bu nedenle şehirleşmenin önemi ve gerekliliği kadar şehirden kopuk, bireysel bir yaşamın imkânılığı şehir-birey ilişkisinde tartışılan düşüncelerdendir. Ancak şehirden kopuk bir yaşam düşüncesi medeniyet düşüncesine aykırı görülmüş ve şehirden kopuk yaşam anlamsız bulunmuştur. Aristoteles ortak yaşama dayalı, toplumda iş bölümünün dağıtıldığı siyaset ilişkisinin zaruriliğini *zoon politikon*, *insan sosyal bir hayvandır* düşüncesiyle açıklar (Aristoteles, 2011, s. 9).

Literatürel bağlamda şehir Farsça bir kelime olup, yerleşim merkezini anlatır. Türkçe’de 11. yüzyıldan itibaren halk dilinde şar biçiminde telaffuz edilen şehir karşılığında Soğdca kökenli kent ile (kant) *kale ve saray* gibi anlamlara da gelen *balık* kelimeleri kullanılmıştır (Küçükbaşcı, 2010, s. 441). Arapçada ise medine, belde, mısır kavramları şehri farklı yönleriyle tanımlayan kavramlar olarak kullanılır. Yunanlılarda şehir *polis* kavramıyla kullanılmış, Mezopotomya da Sümerliler şehri *site*, Mısırlılar *nom* şeklinde adlandırmışlardır.

Şehir bütüncül değerlendirildiğinde anlam ve değer ilişkisi içerir. İnsanların herhangi bir şehir söylendiğinde zihinlerinde kavramsallaşan şey, o şehirle bütünleşen toplam değer yargısına atıf yapar. Miletos denince akla gelen ilk çağ Yunan şehirciliğinin mükemmelliği yanında ilk filozoflara, akılcılığa yaptığı vurguyla hatırlanır. Atina kurguladığı eski demokratik akılcılığıyla, Sparta militarist yönüyle hatırlanır. Kudüs denince yine dinlerin kendisinden neşet ettiği, farklı dinlerce kutsallık atfedilen değerleri



hatırlatır. İskenderiye denince İskender akla gelip ayrıca sayısı tartışılan İskenderiye adında kurulmuş şehirler kümesini hatırlatır (Gök, 2018, ss. 253-254). Roma denince ilk olarak Roma imparatorluğu daha sonra ise Petrus ve onunla anılan Katolik düşünceye vurgu yapar. Mekke, Medine ise şehir adı olmanın ötesinde bünyesinde İslam kimliğini taşımaktadır. Şehirler kültürel kimliklerinin yanında bazen yetiştirdiği bireylerle hatırlanır. Kişilerle şehirlerin anılması kültürel tanımlamanın yanında sönük olmakla birlikte bütüncül bağlamda şehre değer katar. Felsefe tarihi ve Kant kelimelerini birlikte değerlendiren Königsberg'i, Rus edebiyatı ve Dostoyevski'ye ilgi duyan Petersburg'u, Pers düşüncesi noktasında Sadi denilince Şiraz'ı anımsar. Şehirler bireylerle kimlik kazanmışlar ve kazandıkları kimlikle yeni kimlikler ve değerler yaratmışlardır.

Yunan düşüncesinde siyasetin kalbinin attığı yer polisler olmuş, polisler kendilerine özgü değerlerle ayrılmışlardır. Şehirler, düşünce tarihi, edebiyat, mimarlık vb. alanlarda günümüze ulaşan kişilikler üretmişlerdir. Attika (Atina) polisi denilince akla ilk gelen düşünürlerden biri de Platon'dur. Platon düşüncesinde siyaset felsefesiyle ilgili birçok çalışma mevcut olup çalışmamızdaki bağlamda şehri Atina polisine bağlı kültürel düzlemde değerlendiren çalışmaya rastlanmamıştır. Bu çalışmada amacımız Platon'un yazdığı diyaloglarda onun polislere bakışını şehir-kimlik-değer bağlamında değerlendirmektir.

1. *Yunan Düşüncesinde Polis*

Yunan deyince akla gelen ilk kavramlardan biri polistir. Polis doğalla ilgili olduğu kadar aynı zamanda siyasalla ilintili bir kavram olarak ekonomik, yönetim, halk ve devlet ilişkisini de kendi bünyesinde barındırır. Aristoteles polisi birey-aile-köyden oluşan son aşamayı polis olarak niteler (Aristoteles, 2011, s. 9). Polis olmaksızın Yunan düşüncesinde ondan ayrı birey düşünülemez. Birey, polisle birlikte anlamlı birliktelik içindedir. Bireylerin siyasal, etik, ekonomik ve yurttaşlık bağı onun polisle kurmuş olduğu ilişki biçimine göre şekillenmektedir.

Yunan dünyasında polis her şeyden önce doğal sınırı olan bir yapıya dayanır. Her bir polis yereldir ve özerktir. Yerellik içinde olanca gücüyle yerel olguları içinde barındırır. Platon, siyasal olguları ele aldığı eserlerde yer yer bazı polislerle özdeşleşmiş kimlik ve değerlerden bahseder. Yunan



polisinin her bir polisi ait olduğu bölgenin yerel değerleriyle iç içelik ve aidiyet ilişkisi içermektedir.

Yunan polislerinin fiziksel sınırı coğrafyanın getirdiği karakterlerden pay almaktadır. Yunan polisi aynı zamanda coğrafyanın sınırlarını dayattığı zorunlu bir bölümlerdir. Bunlardan en önemli Ege, Akdeniz ve Yunan coğrafyası düşünüldüğünde dağlardır. Dağlar, polisin sınırını ve aslında o polisin ufkunu belirler. Her bir Yunan polisinde tekil bireylerin dayanağı ve hayali, dağların kendisine çizdiği yer kadardır. Bu yönüyle dağlar ve onun etrafında kurulmuş polis için dağ bir sınır olduğu kadar, aynı zamanda polisin kendisini kurduğu doğal bir koruma alanıdır. Dağın zirvesinden bakıldığında onun etrafında yayılan alan ve içindekiler polisin coğrafyadaki konumunu verir.

Yunan polisi denince ikinci önemli coğrafik vazgeçilemez şey Yunan'ın denizle kurduğu bağıdır. Yunan denize bağımlıdır ve denizi sever. Aynı anda polis denizle bağıntılıdır. Polisi dağın aksine karasal bağın haricinde diğer polislerle bağlar. Dolayısıyla yerel olanın ötesine taşıyıp polise evrensel olanın yolun açar. Ksenophanes Yunan'ın denizle olan ilintisini, Perslerin yanında savaşp memleketine dönen Yunanlıların Karadenizi gördüklerinde *talasa talasa* (deniz, deniz) şeklindeki sevinçlerindeki coşkuyla vurgular (Ksenophon, 2017, s. 112). Yunan'ı diğer polislerle ve diğer medeniyetlerin bilgi birikimlerinden faydalanmaya götüren onların denizciliğidir. Yunan, dağların sınırladığı polis içinde denizle evrensel ve diğer medeniyetlerle ilişkiyi yakalamıştır (Arslan, 1995, ss. 18-24).

Dağ ve deniz ilişkisi içinde kurulan Yunan polisleri bütüncüllük içerir. Bir tepeye çıkıp bakıldığında ufukta bir su örtüsünün görülmediği yer bulunmaz. Egede bir yer yoktur ki bir karadan 60 km'den fazla uzakta olsun. Aynı şekilde Yunan toprağında da denizden 90 km'den fazla uzakta kalan bir yer yoktur (Bonnard, 2004, s. 32). Deniz Yunan'a uygarlığı açmıştır. Platon polislerin coğrafi konumlarının durumunu "bir bataklık çevresindeki kurbagılar" benzetmesinde ortaya koymuştur.

Yunan polisi her şeyden önce doğal nedenlerle oluşmuş kent devletleridir. Yerleşik halk, müstahkem mevkide yerleşip burayı Akropol yukarı kent yapmakta çevresini toplantı merkezi ve dini idarenin kurulduğu yerler olarak kurgulamaktadır. Buranın en önemli yeri agoradır. Agoralar sözün (*isegoria*) yasanın (*isonomia*) ve gücün (*isokratia*) serbestçe dolaşıma çıktığı,



değiş tokuş edildiği, kendini büyük çeşitlilikle aynı zamanda çeşitlilik içinde eşitsizlik olarak yan yana getiren alandır (Yalçinkaya, Ayhan, 2011, s. 46). İlk yerleşim biriminin kurulmasından sonra Yunanlı ana kent etrafında yerleşimini oluşturmakta ve şehir onun etrafında şekillenmektedir. Dünyanın farklı coğrafyalarında kentin ve kentsel yaşamın ortaya çıkışının benzer bir sürece dayandığı söylenebilir. Örneğin İran ve Orta Asya'da da şehirlerin önce *kuhendiz* adı verilen en eski kısımlarının ortaya çıktığı, daha sonra çevresinde Orta Çağda kalabalık insan nüfusunu barındıran “şehiristân/medine” ve *rabad* (kenar mahalleler) bölümlerinin teşekkül ettiği görülmektedir (Can, 2018, ss. 1145-1156). Yunanın sosyal yaşama bakışı ve şehirle ilişkisi kent devletinin bir başka olgusal gerçekliğidir. Yunan polisi ve halkı, kent veya köyde yaşamayı, işine yürüyerek gidip gelmeyi, kendi kendine yetmesini, meydanda laflamayı sevmektedir.

Yunan polisle fiziksel olgunun yanı sıra belli bir dünya görüşü etrafında şekillenen belli siyasal ve politik bir bütünlüklü yapıyı, bir bağlamda bunlardan türeyen adalet yapısını anlatır. Atina demokratik ve çok kültürlü siyasal yapıyı savunurken, Sparta militarist ve katı askeri yapıyı benimser. Perikles, söylevinde atalarını yad ederek Atina'nın özgür, yasalara saygılı, demokratik, insanlara saygılı, ticaretin merkezi, kurduğu düzenle Hellas'ın okulu olduğunu vurgular. Ayrıca o, Atina'nın herkese açık olduğunu, Sparta'lıların ise yabancı konukları gönulsüzce kabul ettiklerini ve zaman zaman tüm yabancıları sınır dışı etmelerine vurgu yaparken dile getirdiği polisin yapısal farklılığıdır (Thukyydides, 2010, ss.81-86, XXXVI-XLV).

İlk kuruluş aşamasında coğrafik ve doğal sınırlara dayanan mustehkem bir mevkiyi niteleyen polis, zaman içinde halkın siyasi, kültürel, ahlaki olarak toplumsal yaşamının bütünü anlatır. Hatta Atina'nın siyasal yapısından dolayı ekonomik olarak da aynı anlamı akla getirir. Perikles'in söylevdeki *tüm dünyanın malları polisimizin büyüklüğünden dolayı bize gelir* sözü Atina'nın ekonomik rolüne de vurgu yapar (Thukyydides, 2010, s.82 (XXXVIII); Kitto, 2017, s. 79). Polis sonuçta ahlaki ve toplumsal sorunların çözüldüğü uzlaşma mekânıdır.

Polis, işlevsel yapılarıyla bir tarafta bireylerin yetkinliklerini ortaya çıkarırken diğer tarafta din, sanat, spor gibi toplumsal alanı ilgilendiren olgularla bireyin toplumda erimesini ve toplumsallaşmasını sağlamaktadır. Polis, bir yanda tekil bireyciliği önemsemekte diğer yandan onu devlet içinde



eritmektedir. Demosthenes kentten uzak duran adamdan söz etmektedir. Polisten uzak durma tabiri, bireyin yaşadığı yerle ilişkili anlamın ötesinde, onun sosyal yaşama katılmadığını ve tuhaf bir tip olduğunu anlatan tanımlamadır. Polisle ilgili politik konular onu ilgilendirmemektedir (Kitto, 2017, s. 77). Ancak Demosthenes'in bahsettiği konu tekil bir örneklem olup, Yunan düşünce dünyasına aykırıdır. O, söylevlerinde Atina'nın karşı karşıya olduğu İskender'in işgali tehlikesine dikkat çeker ve birlik içinde ona karşı son şansları olan savaşmayı önerir (Demosthenes, 2001, ss. 33-34, 37, 121-123). Yunan toplumunun poliste siyasal yaşamın yansımaları, yasama, yürütme ve yargılamaya katılan ve bunları seven bir toplum olduğu açıktır. Bu husus Platon'un *Sokrates'in Savunması* eserinde de açıktır. Halk yargılamaya katılmış, Sokrates'in yargılamasında ve ceza almasında oy kullanmıştır.

Yunan siyasal düşüncesinde kozmosun düzenli işleyişi ile devlet ilişkisi arasında düzenli bir ilişki vardır. Polis, adalet, düzen ve kozmosun düzenli birlikteliğidir. Bir polisten beklenen *eleutheria* (bağımsızlık), *autonomia* (özerklik) ve *autarkeia* (kendine yeterlik) özellikleridir. Her türlü varoluş polisle tanımlanmakta, insani değerler onunla anılmaktadır. Polis, kültürün, etiğin, dinin taşıyıcısıdır. Bütüncül bağlamda sanat eserinin estetik bir anlam kazandığı gibi aynı zamanda polis, *nomos*, yasadır (Friedell, 2011, ss. 100-101; Hansen, 2006, ss.18-19). Şimdi polis olgusu bağlamında özellikle Atina'ya temas edilmesi yerinde olacaktır.

Mitolojik anlatıda Atina'nın ilk defa kurulması Athena ve Poseidon'un karşılaşmasına dayanmaktadır. Buna göre Poseidon mızrağını vurarak tuzlu denizi yaratması üzerine zeytin ağacını Pandrosion'a diken Athena, bu karşılaşmada Poseidon'u yenmiştir. Söylencelerde Athena, Atina'ya zeytin ağacını diken tanrıça olarak karşımıza çıkmasının yanı sıra karşılaşmanın sonucunda Atina (Αθήναι) şehrine tanrıça Athena'nın (Αθήνᾱ) ismi verilmiştir (Apollodoros, 2020, s.253 (IX. XIV.1). Atina'nın ortaya çıkış öyküsünde yer alan bu detaylar düşünüldüğünde Poseidon'un yarattığı denizin Yunanlılara ticaret yolunu, zeytin ağacının da ticaret malını temsil ettiği söylenebilir. Nitekim Yunan toplumunun ekonomik varlığını deniz yoluna ve zeytinden üretilen zeytin yağına borçlu olduğu bilinmektedir.

Yunan polisleri denildiğinde Atina'nın diğer polislerle nazaran farklı bir konumda olduğu görülmektedir. Ona diğer polislerle başat olacak şekilde kimliğini kazandıran, parlamasını sağlayan olgu; coğrafya, ekonomi,



siyasal olaylar vb. farklı etmenlerin bir araya gelmesidir. Bakıldığında Solon Atina'da hukuk reformları yaparak demokratik düzenin sağlanması yolunda adımlar atmıştır. Atina, Perslere karşı savaşmak için kurulan siyasi ve askeri Attika Delos birliğine ön ayak olmuş ve birliğin liderliği Atina tarafından üstlenilmiştir. Coğrafi olarak Ege denizinin karşı yakasında olması onu yıkıcı Pers istilasına karşı kısmen daha korunaklı kılmıştır. Ayrıca demokratik yönelimli olması etki alanındaki polisler içinde onu ön plana çıkartmıştır. Savaşlar, iç karışıklıklar, Perslerin yoğun baskısı vb. nedenlerle Ege'deki Miletos vb. polislerin etkisini kaybetmesi Atina'yı ön plana çıkartmıştır. Atina sahip olduğu etkiyle göçler almış, farklı polislerden kişilerin göçüyle entelektüel, ticari vb. bağlamlarda merkez haline gelmiştir. Farklı polislerden filozoflar, sanatçılar, bankerler, zanaatkarlar, tüccarlar yerleşerek Atina'nın entelektüel, siyasi, ekonomik gelişimine katkıda bulunmuşlardır. Bunlara Syracuse'li köle taciri ve silah üreticisi Cephalus, sofistlerden Abdera'lı Protagoras, Sicilya'nın Leontini'sinden Gorgias, Kos'tan tıbbın babası sayılan Hippokrates ve Argos'lu heykeltıraş Polykleitos sayılabilir. Atina'nın yaşadığı kültürel etkileşim aynı zamanda yurttaş Aiskhylos, Sophokles, Euripides, Aristophanes gibi tiyatro yazarlarını, tarihçi Thukydides'i Phidias, İctinus, Callicrates gibi heykeltıraşları ortaya çıkarmıştır. Düşünce tarihine yön veren Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi başat filozofları kazandırmıştır (Cartledge, 2009, s. 104-105; Pomeroy, 2018, ss.171-181). Atina uzun zaman süren Peloponnesos savaşı, iç çekişmeler nedeniyle gücünü kaybetmiş, İskender'in fethiyle de eski merkezi ve parıltılı günlerini kaybetmiştir.

Görüldüğü üzere Atina Yunan için önemli ve vazgeçilmezdir. Ürettiği şehir olgusu, düşünce biçimiyle kendisinden sonra Roma ve günümüze kadar Batı düşüncesine ve demokrasisine kaynaklık yapmıştır (Demir, 2023, ss. 65-86). Platon Atina'nın bu konumundan dolayı onu bilgeliliğin şehri olarak niteler. Perikles, Atina'yı Helenlere özgürlük ve eşitlik temeline dayanan olağanüstü yüksek kültürü üreten bir eğitim yeri olarak niteler (Thukyydides, 2010, ss. 81-82,84 (XXXXVI-VII, XLI); Cartledge, 2009, s. 90). Aynı şekilde onun nazarında Sparta ile olan savaşı kaçınılmaz kılan şey Atina'nın nüfusu, ekonomisi ve hakları bakımından doğal ölçüsünün ötesinde gelişmesiyle birlikte Atina'nın gücünün artmış olmasının Sparta'da yaratmış olduğu korkudur (Thukyydides, 2010, s.17 (XXIII)).



Şehir felsefecisi Sennett, Atina üzerinden düşüncelerini sistemleştirdiği *Ten ve Taş* adlı eserinde Atinalıların beden ve bina (taş) arasında dolaysız bir ilişki kurduğunu düşünmektedir. Kent formunu yaratmak için onların fizyolojik beden anlayışına dayalı yapılar ürettiklerini ifade eder. Şehrin mekanları gymnasium, stoa ve Parthenon bedeninin kent formu üzerindeki etkisini göstermektedirler. Hatta Atina'nın işlevsel bağlamda bedenleri (insanları) her biri kalabalığa ayrı bir konuşma dili deneyimi veren iki tür mekân Agora (çoklu diyalog) ve tiyatroda (tekil sunum) bir araya getirdiğini söylemektedir (Sennett, 2011, s.42-44,74). Sennett Atina düzleminde ten ve taşın uyumu olarak gördüğü poliste çıplaklığa dayalı bir uyumdan söz etmektedir. Ona göre çıplaklık, şehirde kendilerini bütünüyle evlerinde hisseden bir halkın işareti olarak görülmektedir. Şehir (Atina), yeryüzünde taşın korunması olmadan insanın kendini keyfince teşhir edebileceği bir yerdir. Ona göre medeni Yunanlı teşhir ettiği bedenini hayranlık nesnesi haline getirmektedir (Sennett, 2011, s.26-27) O, Jean Pierre Vernant'tan aktardığı şehri betimleyen "Antik çağın Yunan bedeni anatomik bir çizimde olduğu gibi birbirlerine bağlantılı organları grup halinde gösteren bir morfoloji olarak ortaya çıkmadığı gibi bir portrede olduğu gibi her birimize özgü fiziksel tikellikler formunda da ortaya çıkmıyordu. Bu beden bir henedan arması gibi ortaya çıkıyordu" tahliline dayalı olarak Yunan Antikçağının şehirleri arasında bu arma-bedeni Atina'nın sergilediği düşüncesindedir (Sennett, 2011, s.74)

Atina'nın önemi görüldüğü üzere hem tümel şehir algısı hem de içinde yaşayan insanlar nezdinde önemlidir. Polis'in içinde yaşayan filozoflar, mimarlar, yazarlar yaşadıkları şehre uzak kalmamış eserlerinde başat şekilde Atina'ya yer vermiştir. Callicrates ve İctinus Atina'nın merkezini oluşturan Parthenon'un mimarlarıdır. Mesela Aristophanes'in komedileri Yunan toplumunun kültürünü günümüze aktararak kültürü anlamlandırmada rol oynamıştır. Aynı şekilde Yunan düşüncesinde Platon da içinde yaşadığı, siyasi görevler aldığı Atina polisine karşı duyarsız kalmamıştır. Diyaloglarında Atina'ya, siyasi yapısına, toplum ve kültürüne dair anekdotlar sunmuştur. Şimdi diyaloglarda karşımıza çıkan Atina polisini farklı bağlamlarda ele alalım.



2. Platon'un Siyaset Felsefesinde Polis

Yunan uygarlığı çıkış noktası ve erek olarak insanı ele alır. Onun gereksinimlerinden doğar, onun yararını ve ilerlemesini arar. Bunu gerçekleştirmek için dünya ve insan birbirlerine karşı ayna görevi görür. Karşılıklı olarak birbirlerine bakar ve birbirlerini okurlar. İnsan şehirden, şehir de gelişim içinde her bir insandan izler taşır. İşte basit demokratik düzenden gelişmişe geçme, siyasal ve ekonomik guruplar arasındaki ilişkiye dayalı siyasal düzenin gelişimini ve dönüşümünü sağlayan yerler de polisler olmaktadır. Platon ve öğrencisi Aristoteles siyasal kuramlarını idealist veya realist hangi düzlemde bakarsak bakalım polislerden hareketle ortaya koymuşlardır.

Platon'un siyasal polis değerlendirmeleri her şeyden önce ütöpik bir devlet kurgusu içinde Atina ve diğer polislerden, yaşanan ve gerçekleştirilemeyen siyasal aksiyomlardan hareket eder. Özellikle de onun dikkate aldığı polis vatandaşı olduğu Atina polisidir.

Platon düşüncesinde siyaset düşüncesi varlık ve bilgi anlayışı bağlamında önemlidir. O, felsefesinde varlık felsefesindeki ideanın yansıması devlet ideasını siyaset düşüncesinde de savunmaktadır. Devlet, tıpkı masa ideasında marangoz ve ressamın masasının Tanrı'nın zihnindeki masa ideasının yansımasında olduğu gibi ideal olan devletin yansımasıdır. Siyaset felsefesini kurguladığı eserlerine bakarsak *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* olduğunu görürüz. Bu eserlerini sıralamadaki kronolojiyle yazmıştır. Bu sıralama gözetildiğinde *Devlet* adlı eserindeki devlet anlayışı ideal devleti yansıtmaya açısından *Yasalar*'dakinden öncedir. O, *Yasalar*'da ideal devletten vazgeçmediğini pratik zorunluluklar nedeniyle ikinci ideal devleti tasarladığını söyler (Platon, 2020b, s. 739ae).

Platon'un siyaset felsefesi polisle bağlantılıdır. Platon'un siyaset ve devlet tasarımı çağındaki polisler düşünüldüğünde polisin idealize edilmesidir. Bu nedenle idealize ettiği kurumlar ve yapılar kesinlikle o dönem polisi düşünülerek tasarlanmıştır. Platon poliste 5000 kişinin yaşaması gerektiğini söylediğinde çağındaki polislerle kıyasla bu rakamı düşünmektedir. Bakıldığı zaman o dönem 20 bin nüfusun üzerinde olan polisler Sicilya'daki Syrakusai, Akragas ve Atina'dır. Diğer polisler daha küçüktür. Bu bağlamda Kitto, eski polisleri modern kentlerle karşılaştırmak absürt ve şaka olacak demektedir (Kitto, 2017, ss. 70-71).



Platon, siyasal ve sosyal bağlamda ideal polisi tasarlarlarken içinde yaşadığı, yozlaştığını düşündüğü Atina'yı dikkate alır. Ona göre Atina demok-rasisi yozlaşıp, amaç dışına çıkmıştır. Kurumlar, amacı dışında kullanılır hale gelmiştir. Özgürlükler toplumda kaos çıkaracak amaçlar için kullanılır hale gelmiştir (Akyüz, 2021, s. 73). Atina demokrasisinin yozlaşmış halini “atlar ve eşekler öyle mağrur yürümeye alışırlar ki, yollarından kaçmayana çarpar geçerler” sözüyle eleştirir (Platon, 2000, 563d).

Platon, *Kritias* adlı eserinde yeniçağ devlet anlayışındaki ütöpik devlet tasarımına da yön verecek kayıp Atlantis devletinden bahsettiği görülmektedir. Bu diyalogda Platon ideale gönderme yapar. Atlantis, Tanrı'nın zihnindeki gerçekleşmiş ama kaybolan ideal polistir (Platon, 1997, 25a). O, aynı zamanda tasarladığı ütöpik ideal devletlerle de ideali hatırlatır. O, geçmişteki Attika tanımlamasından hareketle kendi zamanındakini geçmiştekinin kaditi çıkmış, zayıflamış hali olarak niteler.

3. *Polis'in Konumu ve Coğrafya*

“Sokrates: Şimdi yeryüzünün olağanüstü güzel birçok güzel bölgesi vardır, onun ne doğası ne de büyüklüğü yeryüzü hakkında genel olarak konuşulanların tasarlandığı gibidir; bundan eminim çünkü birileri beni gerçekten ikna etmiştir.

Simmiyas: Sokrates'in sözünü kesti ve ne demek istiyorsun? diye sordu. Ben de dünya hakkında pek çok şey işittim ancak senin tarafından kabul gören öğretiyi doğrusu hiç duymadım ve bu yüzden senden dinlemeyi çok isterim (Platon, 1989, 108cd).

Sokrates: Yeryüzünün çok büyük olduğuna ve başka birçokları benzer bölgelerde yaşarken, tıpkı bir su birikintisi çevresinde yaşayan karıncalar ya da kurbağalar gibi, denizin çevresinde yaşayan ve Phasis nehriyle Herakles sütunları arasında oturan bizlerin onun yalnızca çok küçük bir parçasını işgal ettiğimize inanıyorum... Çünkü dünyanın her yerinde su, buğu ve havanın toplandığı, şekli ve ebatları değişen çok sayıda çukur vardır” (Platon, 1989, 109b).

Platon'un diyaloguna baktığımızda o, dünyanın sadece kendilerinin yaşadığı bölgeden ibaret olmadığını bilincinde ve yuvarlak olduğu kanaatinde. Bu kanaatine ilave başka bölgelerde de dünyanın yapısına bağlı kentlerin ve yaşamın olduğu düşüncesindedir. Aynı zamanda kullandığı analogiyle Yunan kentleri hakkında çok değerli bir benzetme yapıp, Yunan



kentlerinin coğrafi konumunu göletteki kurbağa ve karıncalara benzetir. Bu benzetmede vurgulanan Akdeniz havzası boyunca uzanan Yunan polislerinin konumsal duruşlarıdır.

Metne bakıldığında Platon Yunan kimliği taşıyan bölgelerle ilgili coğrafi sınırdan bahsetmektedir. Platon, Phasis ırmağından başlayan bölgeden Herakles sütunlarına kadar olan havzayı Yunan kültürü etkisinde gösterir. Coğrafi konumuyla ilgili Phasis ırmağının yeri tartışılmış ve Karadeniz havzasında Gürcistan sınırındaki bir ırmağın burası olduğu söylenmektedir. Aynı şekilde Herakles sütunlarının da Batı'nın uç noktaları Cebelitarık'a uzandığı düşünüldüğünde Platon Yunan etkisinde büyük bir coğrafi bölgeye işaret etmektedir. Bazı düşünürler Platon'un benzetmesinin aslında bahsedilen bölgenin bir şehir modellemesinde bulunduğu, şehirlerin Yunan ruhuna sahip olmalarından bahseder. Söz konusu olan düşünce, Yunan polisinin kurucu unsuru öğelerinin bölgedeki polislerde muhafaza edilmesidir. Bahse konu analogideki bölgenin bir Helenizasyon ve kolonileşme şeklinde değerlendirilmesi tartışılmaktadır (Vido, 2017, ss. 80-82).

4. *Şehir ve Tanrı, Şehrin Metafizik Gerçekliği*

Yunan düşüncesinde polisler, onların kurulması ve korunması tanrısal değerlerle ilgilidir. Her bir şehrin tanrısı ve o şehrin ve halkının koruyucusu olan tanrılar vardır. Kentin yaşamış olduğu veba vb. doğal felaketler kent halkı tarafından tanrıların gücendirilmiş olmasına dayanır. Polislerde kentte kutsal yerler ve kenti koruyan o kente ait koruyucu tanrılar vardır (Coulanges, 2011, ss. 142-150). Homeros'un İlyada eserinde konu ettiği Truva savaşında da her iki kenti ve halkı koruyan tanrılar vardır. Truvalıların yıkımı da Atina'lıların savaş sonrası helakı da kent halkının tanrıları gücendirmiş olmasındandır. Aynı olgu Aiskhylos'un Persler tragedyasında ele alınmış, Persler'in yıkımı hybrisleri yüzünden tanrılarca cezalandırılmalarından kaynaklanmıştır (Aiskhylos, 2015, s. 45,47,81,95). Yunan düşüncesinde polis, polisin kurulması ve devamı metafizik bir inşaya dayanmıştır. Şimdi şehir-Tanrı aidiyetini dahası bireyin şehirle metafizik olguya dayalı ilişkisini vurgulayan Sophokles'in Oidipus Kolonos'ta tragedyasındaki Atina polisine atf yapan pasaja bakalım:

“Oidipus: Ey kör ve yaşlı adamın kızı Antigone! Hangi kente geldik. Yersiz yurtsuz bir serseri gibi dolaşan ve Oidipus'u bugün ağırlayacak olan kentin adı ne? Beklediğim çok bir şey değil, bana verilenden daha azına



razıyım... Hadi kızım bana kutsal olmayan, tanrılara ayrılmamış oturabileceğimiz bir yer göster. Böylece hem nerede olduğumuzu da öğrenebiliriz. Buraların yabancıyız. Yerlilere yakışan bize buraları tanıtmak, bize yakışan da onların sözlerini dinlemektir.

Antigone: Ey benim şanssız babam Oidipus. Gözlerim beni yanıltmıyorsa bir kentin surlarını görüyorum. Sanırım kutsal bir yerdeyiz. Çünkü her yerde defneler, zeytin ağaçları, asmalar var...

Sabah güneşiyle parlayan Akropolis ve Partheon'u işaret edip karşımızdaki yerin Atina olduğuna şüphe yok, ama şu an nerede bulunduğumuzu bilemiyorum (Sophokles, 2010, ss. 7-8).

Yabancı (Atinalı): İçinde bulunduğunuz toprağa kimse giremez. Korya kimse giremez. Toprak ve gecenin kızlarının (Eumenidler) yaşadığı yer burası... İçinde bulunduğu yer kutsal alandır. Ulu Poseidon ve ateş taşıyan tanrı Prometheus'a adanmıştır. Buranın Atina'nın tunç kapısı olduğuna inanılır. Kahramanın kendilerini koruduğuna inanırlar. Bu yüzden de kendisinin adını almıştır. İşte böylesine kutsal bir alandasın yabancı. İnsanlar buraya saygılarını sözleriyle değil hareketleriyle gösterirler"(Sophokles, 2010, s. 9).

Diyalog Atina'nın kutsalla ilişkisine ve şehrin kutsallığı içinde Polis'in kutsallarına saygının ifa edilmemesini anlatan en açık metinlerden biridir. Ayrıca şehre yabancı birinin o şehrin kutsallarına ve şehrin yasalarına uymasını anlatması açısından da değerlidir. Başka bir ülkeye ve polise giden beklenen bir yabancından beklendiği şekilde o şehre uyumluluk göstermesidir. Baba ve kızın giriş konuşmalarında da geline şehre uyumun gösterilmesi gerektiği yansımıştır.

Metinde dikkat edilmesi gereken şehrin kuruluşunun tanrılara ait kılınmasıyla metafizik anlam taşıdığıdır. Polis fiziksel kuruluşuyla tanrılara has kılındığı gibi polislin uyguladığı yasalar da tanrılara has kılınmıştır. Yunan polisleri hem fiziksel kuruluşlarında hem de yasalarında metafizik bağlamda tanrılarla ilintilidir.

Şehir ve metafizik denince akla gelen bir diğer husus Yunan polislerinin Solon'la başlayan süreçte thesmoi'den (tanrısasal yasa) nomoi'ye geçiş yapmış olmasıdır. Yani insanların polisle ilişkisini düzenleyen yasal süreçte yasaların kaynağı değişmiş polis tanrısasal yasadaki insan merkezli yasaya



geçmiştir. İşte polislerin yasa yapımındaki zihniyet değişiminin yansımasını aynı şekilde Platon'un Yasalar aldı eserinde de açık şekilde görmekteyiz.

“Atinalı: Sizde bir tanrı mı, yoksa bir insan mı “yasa koyucu” şanını almaya hak kazanmıştır yabancılar?

Kleinias: Bir tanrı, yabancı, bir tanrı, hakkıyla konuşmak gerekirse. Bizde Zeus, şu arkadaşın memleketi Isparta'da ise sanırım Apollon diyorlar değil mi?”(Platon, 2020b, 624a).

Diyalogda ve eserin girişinde Sophokles'in eserinde olduğu gibi kentin yasalarının Tanrı tarafından korunduğu söylenmektedir. Bu pasajda Platon tarafından vurgulanan Yunan polislerindeki realitedir. Ancak zaman içinde polisler tanrısal yasaları değil, insani pozitif yasaları poliste egemen kılmışlardır. Düşünce tarihinde ütöpik, akla dayalı devlet tasarımı yapanlardan biri de Platon'dur. Platon, siyasetle ilgili eserlerinde kendisini tanrılar yerine koymakta, hatta bir eserinin adından da anlaşılacağı üzere (*Nomoi*) polise yasa tasarlama yolunda ilerlemektedir. Platon ideal devleti tasarlamada kendi yasalarıyla devlete yön vermek istemektedir.

5. *Kentlilik ve Yabancılık*

Platon diyaloglarında vatandaşları kentli (polis) ve kente yabancı olan vurgulaması içinde sınıflandırır. Her bir kent kendi başına bir değer ifade ettiğinden o kentin dışındakiler yabancı olarak vasıflanmaktadır. Platon bazı diyaloglarında kendisi Atinalı olduğu için kendisini Atina'lı, diğer polisten olanları ise yabancı olarak niteler. Polisteki siyasal sınıflama *Phaidon* diyalogunda Sokrates'in ölüm anından bahsedilen Ekhekrates ve Phaidon arasındaki konuşmasında açıktır.

“Ekhekrates: Orada aktüel olarak kimler vardı Phaidon?

Phaidon: Kendisinden söz etmekte olduğum Apollodorus da içlerinde olmak üzere Kritoblos ve babası Hermogenes, Epigenes, Aeskhines, Antisthenes gibi Atinalılar, Paeaneli Ktesibbus, Meneksenus ve başkaları. Platon sanıyorum hastaydı.

Ekhekrates: Yabancılar da var mıydı?

Phaidon: Evet Thebaili Simmias, Kebes ve Phaedondes; ve Megeralı Euklides ve Terpsiyon da oradaydı.

Ekhekrates: Aristippos ve Kleombrotus'tan ne haber.

Phaidon: Onların Aigine'de oldukları söylendi.”(Platon, 1989, 59bc).



Platon'un eserinde geçen konuşmadan anlaşıldığı üzere Sokrates'in ölüm anında yanında arkadaşları, dostları, öğrencilerinden oluşan entellektüel bir çevrenin onu yalnız bırakmadığını görürüz. Bu kişilerden bazıları Sokrates'in ölümüyle birlikte müstakil felsefe okullarının öncüsü olmuşlardır. Öğrencilerinden Aristippos ve Platon ikilisinden özellikle birisinin hasta, birisinin de başka bir poliste olmaları vurgulanmıştır. Ancak şehir açısından göze çarpan, olayın Atina polisinde geçmesi ve Atina'lıların kentli yani o polise ait olması diğerlerinin de yabancı şeklinde kimlik aidiyetlerinin özellikle vurgulanmış olmasıdır. Onlarda bilmektedir ki her bir kent, sahip olduğu değerle farklı aidiyetlere vurgu yapmaktadır.

Yunan düşünce ve siyasal yaşamında polisler, Yunan olsalar bile birbirlerine yabancıdır. Çünkü her bir polis taşıdığı kimlik içinde diğerini yabancı görmektedir. Polislerin birbirine karşı kullandığı mesafeli yaklaşım diyaloglara da yansımıştır.

“Atinalı: Sizde bir tanrı mı, yoksa bir insan mı “yasa koyucu” sanını almaya hak kazanmıştır yabancılar?

Kleinias: Bir tanrı, yabancı, bir tanrı, hakkıyla konuşmak gerekirse. Bizde Zeus, şu arkadaşın memleketi Isparta'da ise sanırım Apollon diyorlar değil mi?”(Platon, 2020b, 624a).

Atina'lı ve Kleinias arasındaki diyaloga bakıldığında Atina'lının diğerlerini yabancılar, Kleinias'ın ise Atina'lıyla bir aidiyet ilişkisi içine girmeyip ona yabancı olarak hitap etmesidir. Herkes polis içerisinde birbirini kendisine ait olduğu polis içinde anlamsallaştırmış, başkasını polise yabancılaştırmıştır (Dalkılıç, Akyüz, 2018, ss.20-21). Yunan düşüncesinde kişiler ait olduğu polisle değer kazanır. Yunan tragediyalarında da benzer yaklaşıma sık şekilde rastlanır. Şehrinden işlediği hatalar yüzünden çıkan Oidipus, kent kent başka polisleri gezer ve son geldiği kentin (Atina) bir yurttaşı olarak kabulüyle acılarının sonlanması ve ölmeyi tanrılardan ister. Atina kenti kızlarına yaşam hakkı vermesine rağmen onlar doğdukları kente (Thebai) dönerek oraya ait olmak istemişlerdir. Siyasal başkaldırının ve kadın siyasal hareketinin en güzel örneklerinden *Antigone* eseri, ait olduğu kente dönen Antigone'nin bir vatandaş olarak polise, otoriteye başkaldırısını konu edinir. Hem baba Oidipus hem de kızı Antigone her bir Yunanlının istediği gibi siyasal bağlamda bir Polise yurttaş olmak ister.



6. Şehir, Kimlik ve Aidiyet

Kimlik, aidiyet, değer şehirle kazanılır ve onunla sürdürülür. Olumlu ya da olumsuz bağlamda kişilerin doğdukları şehirle olan aidiyetleri düşüncelerinde önemli yer tutmuştur. Atina denilince akla gelen ilk düşünürlerden biri Sokrates ve Atina demokrasisidir. Yine aynı şekilde dinsizlik suçlamasıyla Aristoteles'in şehri terk etmesi de Atina'yla birlikte hatırlanır. Aslında her iki düşünürün yaşamı, Atina'nın siyasal kimliğine vurgu yapmaktadır. İki filozof Spartalı olmuş olsa ne haksız bir karardan ne de yargılamadan bahsetmek olanaksızdır.

Platon kimlik olarak bakıldığında resmi olarak da Atina polisinin resmi vatandaşıdır. Kendisi resmi olarak devlet görevlerinde de bulunmuştur. Atina yurttaşlığı "Atinalı Platon Ariston ile Periktione'nin -ya da Potone'nin-oğlu idi, ana tarafından soyu Solon'a dayanıyordu" şeklinde vurgulanmaktadır (Laertios, 2003, s. 131). Rivayetlere göre farklı görevler yapmış, Sokrates'in öğrencisi olarak onun ölümünden sonara Atina dışında Akademi'ye yerleşmiş ve burada kendi okulunu kurmuştur. Burası kent dışında ağaçlıklı gymnasiondur. Üç kez Atina adına sefere katılmıştır (Laertios, 2003, ss. 133-134). Platon her ne kadar Atina demokrasisini eleştirmiş olsa bile yaşadıklarından da anlaşılacağı üzere onun doğduğu polisle aidiyet ilişkisi sürmüş ve zor anlarında dayanağı yine kendi polisi olmuştur. Sirakuza tiranının kendisine yaşattıklarından sonra yerleştiği yer Atina polisi olmuştur.

Platon diyaloglarında kendisinin Atina'lı olduğunu belirtir ve Atina'nın kimliğine vurgu yapar. Polisler, Yunan düşüncesinde sahip oldukları kimliğe göre değer kazanmışlardır. İki tanesi vardır ki onları diğerlerine göre öne çıkaran kimlikleridir. Bunlardan bir tanesi katı militarist Sparta, diğeryse demokratik Attika (Atina) polisidir. Aslında diğer polisler bu iki polisin etrafında yer yer konumlanmışlardır. Şehrin insana değer ve anlam kattığı *Devlet*'teki bir diyalogla vurgulanır. Diyalog ve kimlik ilişkisine vurgu Seriphos'lu ve Atina'lı Themistokles arasındaki konuşmadadır. Seriphos'lu onu küçümseyip sen kazandığın ünü Atina'lı olmana borçlusun sözü üzerine onun "doğru dedin Seriphos'lu olsaydım ünlü olmazdım ama sen Atina'lı olsan da bir şey olmazdın" sözü birey ve kimlik oluşturmada şehrin rolünü anlatan en güzel söz olsa gerektir (Platon, 2000, 330a).



Polislerdeki kimlik ve buna dayanan aidiyete vurgu, devlette olması gereken kimlikler özellikle vurgulanır ve devletten dışlanır. O, Trakyalıları, İskitleri ve bütün kuzey devletlerini sert ve taşkın bulur. Mısır ve Fenikelileri para tutkunu olarak niteler. Bu vasıfların devlete bulaşmaması gerektiğini, ideal devlette geçmeyeceğini söyler. Atina'lı olarak kendi memleketinin özelliğini "bilim tutkusu da bizim memleketin özelliği sayılabilir" cümlesiyle vurgular (Platon, 2000, 435e). Platon'un bahsettiği özellikler kentlerin meşhur olmuş kimliksel özellikleridir.

Platon polislerin yönetim şekillerinin yurttaşların ağır basan huylarına göre şekillendiğini düşünür. Beş çeşit devlet şekliyle beş çeşit insanı özdeşleştirir. Oligarşi, timokrazi, demokrasi ve zorbalık devleti kimliklere dayalı şekillenmiştir (Platon, 2000, 544e-5545e).

Platon farklı Yunan polislerinin farklı kimliksel yapılarına vurgu yapmış olsa da onun nazarında Yunanlı ve Yunan yurttaşı olmak ayrıcalıklıdır. Yunan polislerinde polisi oluşturan yurttaşların vatandaşlar, köleler ve yabancılar olduğu görülür. Platon bir Yunan'ın bir Yunanlıyı köle etmemesi ve Yunan soyuna saygı göstermesi gerektiğini vurgular (Platon, 2000, 469bc, 4770cd).

Platon şehre aidiyeti göstermesi açısından, şehri benimsemek, o şehre ait olmak düşüncesi içindedir. Diyaloglarda yer yer şehrin, duyguların ve kimliğin oluşmasındaki önemine dikkat çeker. Kişinin kimliğinin oluştuğu şehri özlemesi, şehirde anılarını bulmasına dikkat çekilir. Bu konuda *Kharmides* diyalogunda Sokrates savaş dönüşü duygularını anlatırken şöyle demektedir: "Dün akşam Potidea'daki ordugâhımızdan dönmüştüm. Epeydir buralardan uzak kaldığım için, eskiden uğradığım yerlere gidip görmek istedim. Böylece Basile Tapınağının karşısındaki Taureas'ın Palaistra'sına girdim. İçerisi epey kalabalıktı. Çoğunu tanıyordum ama hepsini değil"(Platon, 2009, 153).

Platon'un Atina'yla olan aidiyetine iki dönem halinde bakmak gerekir. Platon'un ilk döneminde Atina polisiyle olan aidiyeti hocası Sokrates'e olan duygularından dolayı eleştirel ve onun yönetim şeklini yadsırken, son dönem eserlerinde Atina ile olan aidiyeti daha kabullenicidir. Laertius'un belirttiğine göre diyaloglarında kendi görüşlerini dört kişinin ağzından açıklamakta ve bunlardan birisinin de Atina'lı konuk olduğunu söylemektedir (Laertios, 2003, s. 148). Bu düşünce bile onun Atina'ya olan



mensubiyetini vermektedir. Özellikle Atina'lı vurgusunun son dönem eseri *Yasalar*'da karşımıza çıktığı düşünülürse polise aidiyetin neliği daha anlamlıdır.

7. *Şehir ve Yaşam*

“Sokrates: Sevgili Phaidros, nereden gelip nereye gidiyorsun?

Phaidros: Kephalos'un oğlu Lysias'ın yanından geliyorum ve surların dışında bir gezintiye çıkacağım. Sabahtan beri orada uzun süre oturup zaman geçirdim. Ortak dostumuz Akomenos'un tavsiyesine uyarak gezintilerimi şehir dışındaki yollarda yapıyorum, çünkü dediğine göre insanı (şehir içindeki) sokaklardan daha az yoruyorlarmış.

Sokrates: Söylediğin çok doğru dostum!(Platon, 2019, 127ab).

Sokrates: Affet beni sevgili dostum ben öğrenmeye tutkunum ve ağaçlarla kırlar bana bir şey öğretmezlerken kentteki insanlar çok şey öğretir. Ama beni dışarı çıkarmanın bir yolunu buldun sanırım. Çünkü insanların önlerinde yaş bir ağaç dalı ya da meyve sallayarak aç hayvanları istedikleri yere götürebildikleri gibi sen de kitaba yazılmış söylevlerle bana bütün Attika'yı ya da istediğin başka her yeri gezdirebilirsin. Şimdilik buraya geldiğime göre çimlere uzanacağım, sen de rahat hissedebileceğin herhangi bir konumda söylevi okumaya başla”(Platon, 2019, 230de).

Platon'un *Phaidros* diyalogunda metin başlangıcı yukarıdaki diyalogla başlamakta ve diyalog konusu aşkın neliği, ruh-beden ilişkisi üzerine sürdürülmektedir. Ancak bahse konu diyalog Platon Atina'sı dönemi olsa bile şehir ve şehirdeki yaşam ve yaşamın akıcılığı üzerine vurgu yapmaktadır. Özellikle de şehrin kalabalığının insanı yormasına dikkat çekilmektedir. Modern dönem şehirleri Platon'un Atina'sında bahsettiği gibi insanı yormaktadır. Phaidros, diyalogda tercihini şehrin kalabalığı ve yorucu yaşamından yana değil şehir dışında, ruha huzur veren kırsal alanlardan yana kullanmaktadır. Phaidros'un şehrin insanları yorduşuna dikkat çekerek kırsal yaşam olgusuna vurgu yaptığı söylenebilir.

Şehrin insanı yorduşunun yanında diyalog bütüncül değerlendirildiğinde şehrin kültür ürettiği gerçeğine vurgu yapmaktadır. Sokrates'i Phaidros'un ardından şehrin dışına sürükleyen ve şehirden uzaklaştıran Lysias'ın aşk üzerine ürettiği söylevi dinlemek istemesidir. Bahse konu diyalog şehrin yoruculuğuna dikkat çekerek aynı zamanda polisin entellektüel bilgi üretiminde temel mekânlar olduğunu da vurgular. Söylev sahibi Lysias şehir



merkezinde Zeus tapınağı yanında Morykhos'un evinde kalmaktadır (Platon, 2019, 227b). Anlaşıldığı kadarıyla Lysias burada bulunduğu süreçte entellektüel sohbetler (şölen) düzenlemektedir. Şehirdeki entellektüel yaşama ve yaşam merkezi olmada filozofların önemine vurgu *Devlet*'te Kephalos tarafından "Sokrates, Pire'ye bizi görmeye gelmez oldun. Gelmen lazımdı. Benim şehre gitmeye gücüm yetseydi, seni beklemez, biz sana geldik. Şimdi sen bize gelmelisin" sözünde vurgulanmıştır (Platon, 2000, s. 328d).

Platon'un diyaloglarında Yunan yaşamının günlük, aylık, senelik her bir anına dair veriler bulunmaktadır. Bu betimlemelerle Atinalıların olağan yaşamlarını öğrenir ve insanların nasıl yaşadığına dair veriler elde ederiz. Bu veriler dönemin toplumunun ve bireylerin nasıl yaşadıkları ile alakalı sosyolojik, politik, ekonomik veriler sunar. Mesela Sokrates'in savunması Yunan düşüncesinde mahkemede yargılamanın aşama aşama nasıl geliştiğini göstermesi açısından çok önemlidir. Yine o Yunan kenti için önem arz eden fonksiyonel yapılar palaistra, tiyatro, agoradan ve onlardaki ortamlardan sık sık bahseder. Şimdi onlardan bir paragrafı sunarak onun eserlerinde kültür felsefesine yönelik bizleri aydınlattığını görelim.

"Eğer Palaistra'ya Ktesippos'la gidip oturur ve konuşursan, onun (Lysis) kendiliğinden yanınıza geleceğinden şüphem yok, çünkü dinlemeye bayılır. Üstelik Hermes şenliği dolayısıyla delikanlılar ve erkekler hepsi bir arada... İçeri girdiğimizde delikanlıların kurban kesme işini hallettiğini gördük ve tören yeni bitmişti. Hepsinin üzerinde de bayram kıyafetleri olan çocuklar toplanmış aşık oyunu oynuyordu. Çoğu oyunlarını avluda oynuyordu ancak bazıları soyunma odasının köşesinde, sepetten çıkardıkları aşık kemikleri ile tek mi çift mi oynuyordu" (Platon, 2013, s. 206e).

Metne bakıldığında Platon detaylı ve derin gözlemle Yunan şenliğinde toplumun dini, kültürel, mekân vb. olguları hakkında modern yazarların tasvirlemesinden geri kalmayan detay ve edebi tarzda bir tasvir yapmaktadır. Dostluk nedir? sorusuna cevap aradığı diyalogunda Palaistra'da günün nasıl geçtiğinden hareketle ritüeller, oyunlar detaylı şekilde vurgulanmıştır.

Platon, yukarıda örneği verilen diyalogda olduğu gibi diyaloglarında yer yer Yunan yaşamında karşımıza çıkan detaylı olgulardan da bahseder. *Sokrates'in Savunması*'nda Anaksagoras'ın eserlerinin bir drahmiye satın alınabileceğinden, (Platon, 2020a, s. 25d) *Devlet* eserinde Atina'da



kutlanılan Bender şenliklerinden, Şölen eserinde Alkibiades'in kış seferinde askerlerin ayaklarını soğuğa karşı koyun postu ve keçelerle sararak korumalarından bahseder. Hatta o, soğuk günde Sokrates'in her zamanki kılığıyla buzlar üstünde yalınayak, ayakları sarılı askerden daha rahat yürüdüğünden ve askerlerin bu durumdan içerlenip ona ters baktıklarından bahseder (Deighton, Hilary J., 2012, s. 42; Platon, 2015).

Platon'un eserleri diyalogun konusuna odaklanmaksızın okunulduğunda Atina polisindeki yaşamın neliği hakkında önemli detaylar sunduğu görülecektir. O, felsefi düşüncelerini mitolojik olgularla desteklediği ölçüde Yunan yaşamından kesitlerle örneklemiştir. Özellikle bazı diyalog başlangıçları Yunan yaşamının pratikleri üzerine kurgulanarak ve bu yöntemle diyalog konusuna iyi bir giriş yapma ve karşıdaki muhatabı konunun özüne hazırlamak için kullanılmıştır.

8. Polis ve Polislerarası Kültürel Etkileşim

Platon'un eserlerinde farklı polislerin birbirleriyle etkileşimine, etkileşimin gerekliliğine ve doğal olduğuna dair veriler bulunmaktadır. Şehrin içinde farklı meslek gruplarının etkileşimi "zoon politikon" kuralının yansımalarının sonucu zorunluluk içeriyorsa bir polisin diğer polisle kültürel ve siyasi dayanışması da zorunludur. Tarihsel olarak polislerin siyasal dayanışmasını Delos birliği ittifakından ve Truva savaşındaki ittifaklarından da anlamaktayız.

Polisler arası siyasal ittifakların getirdiği etkileşimin dışında polislerin sosyal etkileşimden de bahsedilir. Bunun en güzel yansımalarından biri Platon'un *Devlet* eserindeki girişte karşımıza çıkar. Bakıldığında diyalog şöyle başlamaktadır:

"Sokrates'in ağzından: Dün Ariston'un oğlu Glaukon'la Pire'ye inmiştim. Hem Bendis Tanrıçaya dua ederim hem de onun için ilk defa yapılacak bayramı görürüm demiştim. Bizimkilerin tertipleddiği alay güzeldi. Ama Thrak'ları de daha aşağı kalmıyordu doğrusu. Duadan, alay seyrinden sonra şehre dönüyorduk (Platon, 2000, 327a).

Platon'un metni dikkatlice incelendiğinde tıpkı Dionysos (Euripides, 2010, ss. 3-6) yani şarap ve asma tanrısına ait düşüncenin dışarıdan Yunan'a gelmesinde olduğu gibi Platon'un bahse konu ettiği Bendis şenliklerinde de benzer bir kültür etkileşimi ortaya çıkar. Bendis şenlikleri ay tanrıçasının dolunay halinde ortaya çıkması sonucunda Trakyalıların kutladığı bir



şenliktir. Bendis, iffet ve ayın en eski tanrıçasıdır. Bendis Trakyalı iken Artemis Atina'ya özgüdür. Platon burada Bendis tanrıçaya dua ettiğini söylerken daha da önemlisi kentteki Trakyalılar ile yerleşik Atinalıların aynı tanrıçaya yaptıkları farklı şenliklerden bahsetmektedir. Şenliklerin niteliği konusunda daha ileri gidip şehre aidiyetini vurgulayıp “bizimkilerin tertiplediği alay” vurgusuyla Atinalıların alay ve şenliği iyi yaptıklarına vurgu yapar. Ancak Trakyalıların şenliğinin güzel olduğunun hakkını da teslim eder. Metnin ön plana aldığı bir diğer gerçek aynı tanrıçayı (Bendis) yerli ve yabancıların iki farklı alay ve şenliklerle kutlayıp dua etmesidir. Bu hususu dışarıdan kültüre gelen Bendis'in Atinalılarca kabullenilerek yerleştirilmesine ve kutlanılmasına vurgu yapar.

Konuşmanın devamında kültürün değişim ve yenilik göstereceği Bendis şenliklerinin boyut değiştirmesinin vurgulandığı bölümde daha açık hale gelir. Kültürler arası etkileşim şenliği değiştirip geliştirmiştir. Adaimantos tanrıçanın şerefine akşam atlı meşale koşusu olacağından bahseder. Atlı meşale mi? sorusuna cevap evet olup “bu yeni çıktı, koşucular at üstünde meşaleyi elden ele verecekler” demektedir. Ayrıca öncekilerden farklı olarak gece şenliklerinin olacağına da vurgu yapar (Platon, 2000, 328a)

9. *Şehir, Kaos ve Yargı*

Atina yönetimin demokrasi olması aynı zamanda poliste siyasal yaşamın hızlı yaşanmasını sağlayan bir etmendir. Demokrasi bir yaşam tarzı olarak özgürlükçü edimleri gerçekleştirir. Polis, demokratik düzenin gerekliliğiyle şehir yapılanmasını ona göre kurumsallaştırmıştır. Demokratik düzenin ana yapıları Aerepog mahkemeleri, meclis ve tiyatrolar merkezi işleve sahiptirler. Atina işlettiği demokrasisiyle diğer Yunan polisleri arasından ön plana çıkarak parlamıştır. Bu özellikleriyle de ticaretin, zanaatın, felsefenin ve demokratik düzenin cazibe merkezi olmuştur. Demokratik Atina polisinin yönetim şekli aynı zamanda yer yer kaosa da neden olabilmektedir. Ama kaos durumu ve bundan demokratik yapının içinde kalınarak çözümler üretmek demokratik düzenin kaoslardan çıkışının da vazgeçilmezidir. Platon demokratik Atina'nın kaos halini atlar ve eşekler bile bu düzende insana çarpar geçerler düşüncesiyle aktarır.

Platon şehrin kaos ürettiği düşüncesiyle Atina demokrasisine itiraz eder. Poliste şairleri şehirden kovar. Ozanları eleştirir. Tragedya yazarlarını



yok sayar. Özellikle de yargı düzenine itiraz eder (Murdoch, 2008, ss. 10-13). Sokrates üzerinden herkesin düşüncesini dile getirmesini eleştirir ama Sokrates'in de konuşmalarını aynı hakla yaptığını görmezden gelir. Özellikle poliste önüne gelenin hasmına dava açmasındaki kaos durumu Sokrates'in yargılaması üzerinden yansıtılır. Kurationsız yargılama gerçeğinin absürtlüğe evrilebileceğı gerçeğine Aristophanes'in *Eşek Arıları*nda dikkat çektiğı gözden kaçırılmamalıdır (Aristophanes, 2013, ss. 8-9). Ancak eleştirel komedisiyle, trajik yazarlarıyla, sofistlere sağladığı özgürlükle bunun Demokratik Atina'dan kaynaklandığı unutulmamalıdır. Platon'un Atina polisının yargısal durumuyla ilgili değerlendirmesi *Euthyphron* diyalogunda karşımıza çıkar.

“Euthyphron: Neler oluyor Sokrates? zamanının Lykeion'da geçirmekten vazgeçerek, burada, Basileus'un pasajı önünde ne arıyorsun? Yoksa senin de benim gibi Basileus'un huzurunda bir davan mı var?

Sokrates: Doğrusu Euthyphron, Atinalılar buna dava değil, garaphe, yani kamu davası diyorlar.

Euthyphron: Ne diyorsun biri hakkında suçlamada bulunmuş olmalı, çünkü senin bir başkası hakkında suçlamada bulunabileceğini düşünemiyorum.”

Platon'un poliste bahse konu ettiğı yargılama düşünce tarihine geçmiş Sokrates'in yargılanması davasıdır. Meletos Sokrates'i dinsizlikle, yeni tanrılar edinmekle ve gençlerin ahlakını bozmakla suçlamıştır (Platon, 2020a, s. 23d). Diyalogda Sokrates Meletos'un davasını ve polisle ilintisini “Meletos her şeyden önce dediğine göre genç fidanlara zarar veren bizleri temizliyor. Yaşlılarla da ilgilenmeye başladığında polise ne kadar yararı olacağı ortada” sözüyle davaya olan ironik eleştirisini yapmıştır (Platon, 2016, 2d). Dava sonunda halk mahkemesinde vatandaşlarca yargılanıp suçlu bulunmuş kendisi ölüm cezasıyla cezalandırılmıştır. Ancak diyalogda Sokrates'le ilgili “sen başkası hakkında suçlamada bulunmazsın” sözünün dava açmakla ilgili olduğu düşünülmelidir. Çünkü Sokrates önüne gelen herkesi poliste bilgisizlikle yargılamaktadır. Poliste kaosa neden olan Sokrates'in dinsizliği değil onun neden olduğu sosyolojik kaostur. Mahkemedeki suçlamalar görünen nedenlerdir. Cartledge, onun yargılanmasının insanlarla tanrılar arasındaki değil insanlarla insanlar arasındaki ilişkiden kaynaklandığını söyler. Halkın istediğinin davanın doğruları ve yanışları ne olursa



olsun Sokrates'i yargılayarak Atina demokrasisini arındırıp, yeniden olumlamak düşüncesinde açıklar (Cartlege, 2013, s. 100,112-113).

Şehri Sokrates'in yargılandığı düzlemde değerlendirdiğimizde Sokrates kendisini hem polise ait hem de değerler bakımından polise yabancılaştırmaktadır. Polise yabancılaşmaktadır çünkü polis kendisini değerlerine uymamakla itham etmektedir. Aynı zamanda Sokrates de onları yargıladığı için onlardan uzaklaşmaktadır. Yargılama süresince polis ve Sokrates arasında çift boyutlu kopuş gerçekleşmektedir. Kopuşun gerçekliği ise yargılamadaki oylamada kendisini açığa çıkarır. Sokrates'in suçlu olup olmadığı hakkında oylamada oylar yakın iken suçlu olduğu kararı sonrası ceza oylamasında aleyhine kullanılan oylarla lehine olan oylar arasındaki fark ilk oylamaya göre daha fazladır. Yargılama sonrasında her şeye rağmen Sokrates bir yurttaş olarak Atina polisine ait olduğunu hissetmektedir. O, yargılamada her türlü haksızlığa uğradığını düşünür ancak Kriton'a söylediği "insanın annesine babasına karşı gelmesi günahsa, ülkesine karşı gelmesi daha büyük günahtır" sözünde polise aidiyetini vurgular (Platon, 2017, 51c). Çünkü vatandaş olduğu polis ona eğitim vermiş, ona farklı olanaklar sağlamış, Sokrates ise polis adına savaşa ve yargılamaya katılmıştır. Sokrates son çıkışıyla değer olarak ait olduğu polisin yurttaşlarından kendisini uzaklaştırmış olsa bile polis dışına kaçma teklif eden arkadaşlarına vatandaş olarak ölmek düşüncesiyle polisle aidiyetini koparmama yolunu seçmektedir.

Sonuç

Medeniyet, kültür, kimlik denilince ilk akla gelen olgu şehirdir. Şehirle birlikte insan ve onun değerleriyle medeniyet gerçekleşir. Şehirler fiziksel, kültürel, farklı kimlikleri barındıran yapılarıyla insanı kapsayan tümel bir kavramdır. Yunan düşüncesi denilince polisler farklı kimlikleriyle akla gelir. Akropol ve içindeki diğer yapılara olan aerepog mahkemeleri, meclis, tiyatrolar vb. yapılarla kimlik üretmiştir. Önemli polislerden biri Atina polisi Pers istilasının Anadolu'daki etkisinin artmasıyla Ege'nin karşısında parlayan önemli bir polis olmuştur. Ayrıca geliştirdiği demokrasiyle Atina yabancılara kapısını açmış, ticaret, kültür ve felsefenin merkezi olmuştur. Yerli ve yabancı birçok tüccar, mimar, filozof Atina kültürüne katkıda bulunmuştur. Atina polisi parladığı dönemde felsefeye yön veren düşünürlerden Platon'un da polisidir.



Platon oluşturduğu ideal düşüncesinde felsefenin pratik yansıması olan siyaset düşüncesinde polise ayrı bir yer verir. Siyaseti polis içinde düşünür. Siyaset felsefesini Atina polisi ve diğer polislerle bakarak idealize etmiştir. Salt teorik siyaset felsefesinin oluşumunda Atina polisleriyle birlikte Atina özel bir yer tutar. Onun nazarında Atina Yunan'ın parlayan yıldızıdır.

Platon yurttaşı olduğu Atina polisinin kültürel ve siyasal yaşantısı hakkında diyaloglarında değerlendirmeler yapmaktan da kaçınmamıştır. Mitolojik anlatılar, analogiler kadar Yunan polisini, kültürünü, adetlerini, dini inanışlarını, vatandaşlarını diyaloglarında konu edinmekten kaçınmamıştır. Yunan'ı kendisine bütün yönleriyle konu edinmesiyle Polisi zamanımıza ulaştıran kültür felsefecisidir. O, farklı anlatım tarzıyla bir kültür taşıyıcısı olmanın ötesinde, diyaloglarda soyutu somutlaştıran, anlaşılabilir olanı anlaşılır kılan didaktik bir yöntem kullanmıştır. Onun diyaloglarında kullandığı bu yöntemler öğrencisi Aristoteles'in metinlerinde görülen sistematiklik ve akışkan olmayan düzyazı tarzından onu kurtarmıştır.

Onun eserlerini okuyan kişi felsefe okuyucusu olarak felsefi değerlendirmeler yapmanın ötesinde Atina polisinin kültürel ve çoğulcu kimliğiyle yüzleşir. O da diğer çağdaşı olan yazarlar gibi döneminin Atina'sını günümüze ulaştırır. Diyaloglar şehrin diğer polislerle göre siyasal ve coğrafik konumu hakkında değerlendirme yapar. Öze geldiğinde anlatısıyla Atina'nın şehir planını ve planın yapılarını (Palaistra, mahkeme, gymnasium) ön plana çıkarır. Platon sadece polisin fiziksel yapısıyla kendisini sınırlandırmaz, toplumun örf, adet, geleneklerini, diğer kültürleri, ticari olguları, mahkeme süreçlerini, eğitim, vatandaşlık vb. konularda şehir-polis ilişkisini ele alır. Platon diyaloglarını inceleyen salt felsefi bir metni değil bir Yunan'ın yıl içindeki günlük yaşamından kesitlerini görür. Okuyucu, diyalogları bütüncül değerlendirdiğinde "bireylerle içselleşmiş yaşayan Atina'yı görmektir" yargısına varacaktır.

Kaynaklar

- Aiskhylos. (2015). *Persler* (Y. Gurur Sev, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Akyüz, Yakup. (2021). *Ütopyalarda Din-Siyaset İlişkisi*. İstanbul: Cinius Yayınları.
- Apollodoros. (2020). *Bibliotheka, Yunan Mitolojisi*. (Nur Nirven, Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.



- Aristophanes. (2013). *Eşekarıları, Kadınlar Savaşı ve Diğer Oyunlar* (Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Aristoteles. (2011). *Politika* (Mete Tunçay, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Arslan, Ahmet. (1995). *İlkçağ Felsefe Tarihi*. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- Bonnard, A. (2004). *Antik Yunan Uygarlığı 1, İlyada'dan Parthenon'a* (Kerem Kurtgözü, Çev.). İzmir: Evrensel Basım Yayın.
- Can, M. (2018). Ortaçağ İslam Coğrafyacılarında Şehir Tipolojisi: Terminolojik Bir Bakış. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22(2), 1137-1163.
- Cartledge, P. (2009). *Ancient Greece A History In Eleven Cities*. New York, United States: Oxford University Press.
- Cartlege, Paul. (2013). Pratikte *Antik Yunan Siyasal Düşüncesi* (Kıvanç Tanrıyar, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Coulanges, Fustel de. (2011). *Antik Site, Yunan'dan Roma'ya Kadar Tarpınma, Hukuk ve Kurumlar* (İsmail Kılınç, Çev.). Ankara: Epos Yayınları.
- Dalkılıç, Bayram, Akyüz, Yakup. (2018). Platon'un Felsefesinde Yabancılaşma Sorununa Giriş Denemesi. *Hikmet Yurdu Dergisi*, 11(21), 9-27.
- Deighton, Hilary J. (2012). *Eski Atina Yaşantısında Bir Gün* (Hande Kökten Ersoy, Çev.). İstanbul: Homer Kitabevi.
- Demir, Abdullah. (2023). *Polis Modern Devletin Siyasal Kökenleri* (2023). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Demosthenes. (2001). *Söylevler* (Candan Şentuna, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Euripides. (2010). *Baklıhalar* (Sabahattin Eyüboğlu, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Friedell, Egon. (2011). *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi* (Necati Aça, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Gök, M. (2018). *İslam Tarihi ve Medeniyetinde İskenderiye Şehri*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Hansen, Mogens Herman (2006). *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State*. New York: Oxford University Press.



- Kitto, H.D.F. (2017). *Yunanlar* (Ayşegül Yurdaçalış, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Ksenophon. (2017). *Anabasis* (Furkan Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Küçükbaşcı, M. S. (2010). Diyanet İslam Ansiklopedisi. İçinde *Şehir* (C. 1-38). İstanbul.
- Laertios, D. (2003). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (Candan Şentuna, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Murdoch, I. (2008). *Ateş ve Güneş* (Serdar Rifat Kırkoğlu, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Platon. (1989). *Phaidon* (Ahmet Cevizci, Çev.). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Platon. (1997). *Timaios* (Erol Güney & Lütfi Ay, Çev.). İstanbul: M.E.B. Yayınları.
- Platon. (2000). *Devlet* (Sabahattin Eyüboğlu & M. Ali Cimcoz, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Platon. (2009). Kharmides ya da Bilgelik Üstüne. İçinde Tanju Gökçöl (Çev.), *Diyaloglar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2013). *Lysis* (Furkan Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2015). *Şölen* (Furkan Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2016). *Euthyphron* (Furkan Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2017). *Kriton* (Furkan Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2019). *Phaidros* (Ari Çokona, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Platon. (2020a). *Sokrates'in Savunması* (Ari Çokona, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Platon. (2020b). *Yasalar* (Candan Şentuna & Saffet Babür, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Pomeroy, Sarah B. (2018) *Antik Yunan'ın Kısa Tarihi* (Oğuz Yarlığaş, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Sennett, Richard. (2011). *Ten ve Taş, Batı Uygarlığında Beden ve Şehir* (Tuncay Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Sophokles. (2010). *Oidipus Kolonosta* (Furkan Akderin, Çev.). İstanbul: Mitos Boyut Yayınları.



- Thukydides. (1972). *Peloponnesos Savaşları* (Furkan Akderin, Çev.). İstanbul: Belge Yayınları
- Vido, S. D. (2017). Modelin Yaygınlığı: Göletteki Kurbağalar. İçinde Umberto Eco (Ed.), *Antik Yunan*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Yalçınkaya, Ayhan. (2011). Yunan Uygarlığı İçinde Polis ve Siyaset. *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Öz: Platon düşünce tarihinde idealist felsefenin kuramlaştıracısıdır. Sistematik bağlamda düşüncelerini diyaloglarla anlatmıştır. Diyaloglarda Yunan kültürünün yansımalarına, kültürün yaşam alanı bulduğu polislere de yer yer dikkat çekmiştir. Diyaloglarda bazen şehrin bir bölgesine, bazen bir halk kültürüne, bazen de herhangi bir yaşam olgusuna dikkat çekmektedir. Bu nedenle de onun eserlerinde polislerdeki yaşamın anlatısı tıpkı mitolojik ögeler ve analogiler gibi değerlendirilir ve diyalogdaki felsefi konunun anlaşılmasında kullanılır. Şehir yaşamından öğeler yer yer diyalog girişinde okuyucuyu konuya hazırlar, yer yer konunun ilerleyişinin gelişimini kavratmak için kullanılır. Bu yönüyle Platon aynı zamanda bir kültür felsefecisidir. Amacımız diyaloglardaki Atina polisinin yansımalarını ortaya koymaktır. Diğer bir bağlamda Platon diyaloglarının şehir algısına bakışını siyaset felsefesi dışında kalarak kültürel bakışla ele alıp değerlendirmek olacaktır. Makale, diyaloglardan hareketle Platon'un diyaloglarında Atina polisinin yansımalarını, polisten hareketle de şehri ve kültürünü alt başlıklar halinde değerlendirmeye odaklanacaktır. Makale, şehir algısını (Atina) diyaloglardan hareketle yorumlamaya dayanan yöntemle ele almayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Platon, Atina, polis, yaşam, diyalog .



From Schmitt to Agamben Exception, Virus, and Normal: A Critical Assessment

Schmittten Agambene İstisna, Virüs ve Normal: Eleştirel Bir Değerlendirme

EROL SUBAŞI 

Recep Tayyip Erdoğan University

Received: 22.11.2023 | Accepted: 24.06.2024

Abstract: The Covid-19 pandemic has created a ‘perfect crisis’ that combined health, ecological and economic crises, resulting in the death of millions of people and the unemployment of others. While states took extraordinary measures to manage the crisis, social scientists tried to make sense of this situation. Early in the pandemic, Italian philosopher Giorgio Agamben controversially claimed that states were instrumentalizing the disease to proclaim, “an authentic state of exception”. This study contributes to the criticisms of Agamben through a critical rereading of German legal theorist, Carl Schmitt. The main argument is that Agamben’s approach to the pandemic is too strongly social constructivist, over-philosophical, over-political and a-historical due to his general philosopho-political project. Agamben’s decisionist and over-political approach is derived from his use of Schmitt’s problematic concept of the “state of exception”. However, Agamben’s use is even more problematic because he uses it to analyze various political developments ahistorically, which obviates the concept’s analytical consistency.

Keywords: Giorgio Agamben, Carl Schmitt, COVID-19 pandemic, political sociology, political movements and history of political thought.

✉ Erol Subaşı

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

53100, Rize, Türkiye | erol.subasi@erdogan.edu.tr



Introduction

On March 11, 2020, the World Health Organization (WHO) declared the Covid-19 outbreak as a pandemic. (*WHO Director-General's Opening Remarks at the Media Briefing on COVID-19 - 11 March 2020*, 2020). The SARS-Cov-2 virus (severe acute respiratory syndrome-Coronavirus-2) and the resulting COVID-19 disease was first detected in December 2019 in Wuhan, Hubei Province, China, before spreading regionally and then globally. The subsequent chaos created a crisis at a scale and prevalence that has not been seen for generations. At the time of writing this article, more than 6 million people have died due to the COVID-19. However, the pandemic did not arise in a vacuum; rather it was a combination of three organically combined crises (ecological, economic, and medical) in which the medical crisis, which emerged in the context of the current economic and ecological crises, played a catalytic role in connecting all three and causing events to evolve what I call a 'perfect crisis'¹

The 'prolonged' economic crisis of neo-liberalism, which has had great difficulty in recovering from the 2007-2009 global financial crisis (GFC), a deepening ecological crisis accompanied by global warming and the excessive commodification of nature, and the medical crisis that emerged due to the global spread of COVID-19 created an amalgam that articulated in complex ways. Undoubtedly, this 'perfect crisis', in which seemingly natural elements are linked like a chain and play a serious role, is essentially a "man-made disaster" (Braidotti, 2020) shaped by the economic, political, and ideological preferences. In that sense, there is even "no such thing as a truly natural disaster" (Harvey, 2020; Smith, 2006). The medical crisis itself clearly became so severe because it was part of the neo-liberal commodification of health and of nature (Autore & Corizzo, 2020; Wallace, 2020a, 2020b).

While there have been repeated zoonotic epidemics, such as the Spanish Flu (1918), or the recent SARS-CoV-1 (2002-2004), Swine Flu (2009), and Ebola (2013-2016) they did not become pandemics because their scale was partially limited to specific geographical regions. In contrast, WHO

¹ I derive this term from the meteorological concept of a perfect storm, which describes a rare situation in which weather conditions combine to form a huge storm.



classified SARS-CoV-2 as a pandemic rather than an epidemic after its rapid international spread. In other words, although there have been numerous epidemics throughout history, the medical crisis we experienced quickly became a pandemic unlike the previous ones. One of the most significant reasons was that transport and circulation systems were closely integrated as a result of neo-liberal globalization. In the world that has become a “Global Village”, à la McLuhan, an unprecedented number of people interacted with others physically and non-physically.

The perfect crisis has also deepened the prolonged crisis of neo-liberalism. The International Monetary Fund (IMF) itself declared that the pandemic produced the biggest recession since the Great Depression of 1930, “far worse than Global Financial Crisis” in 2007/2008 (Gopinath, n.d.). The tourism, travel, hospitality, and entertainment sectors were hardest hit by the pandemic, with tens of thousands of businesses in various sectors closing and millions of people losing their jobs. In manufacturing, the crisis was signaled by supply chain disruptions, and decreased production and profit (Fowler, 2021). For example, lockdowns and labor shortages in Asia due to COVID-19, reduced chip production which led to a crisis in automobile production (MacRae, 2021). However, profits increased in other sectors such as technology, pharmaceuticals and consumer goods (*Power, Profits, and the Pandemic: From Corporate Extraction for the Few to an Economy That Works for All*, 2020, p. 20). Big Tech, or GAFAM (Google, Apple, Facebook and Amazon and Microsoft) including other tech giants such as Netflix and Zoom were the winners as digitalization was accelerated and deepened by the COVID-19 crisis (Wigglesworth, 2020).

The pandemic created global shock waves. Nation-states had to resort to ‘non-pharmaceutical interventions’ (NPI) such as state of exceptions, quarantines, curfews, remote working, and travel restrictions and introduced obligations to wear masks, social distance, isolation, and strict hygiene rules. Universities, schools, libraries, gyms, cafés, restaurants, museums, bars, nightclubs, movie theaters, sports and recreations facilities, and even sanctuaries were closed. By April 2020, nearly half of the world population, 3.9 billion people, was obliged to stay at home (Sandford, 2020). Once vaccines became available, widespread vaccination campaigns were



carried out to increase vaccination rates. These used a wide repertoire of practices, from incentives, suggestions, and encouragement to fines, quarantine, mandatory PCR testing and job dismissals.

The pandemic also clarified an ongoing wave of irrationalization and anti-Enlightenment sentiments (in part fueled by the rise of the new right, post-modernism, and post-structuralism alike) that Nicos Poulantzas (Poulantzas, 1980, pp. 178–179) identified in the early 1980s. In particular, conspiratorial thought was revived in what has been called a “covid-spiracy” (Achterberg, 2021). For example, the pandemic was presented as the result of a virus leaking from laboratories in China or the United States, depending on the parties voicing the claim. Others claimed that the pandemic was the work of evil Big Pharma or Malthusian mad billionaires (notably Bill Gates) trying to reduce the world’s population. Meanwhile, the spread of misinformation, or “Infodemic” (Zarocostas, 2020) including “fake news” gave rise to conspiratorial scenarios about vaccines contained chips to track people or caused infertility to create a demographic apocalypse. In some versions, 5G technology is held responsible for the pandemic (Ahmed et al., 2020).

Another theme was that the pandemic had given nation-states a crucial excuse to reclaim their administrative role. That is, the pandemic gave ‘Leviathan’ state, which had had to withdraw due to neo-liberalism, favorable conditions to realize its totalitarian desires. Hence some argued that governments were using “fear as a weapon” to restrict civil liberties, as part of some totalitarian agenda. These concerns were often expressed in terms of a neo-liberal and libertarian skepticism towards the state. According to this narrative, under the pretext of the pandemic, the establishment had made the technocratic elite important actors again. In particular by exaggerating the seriousness of the disease and using a medicalized-scientificized discourse, the media instilled fear in the masses to paralyze them, resulting in a “dictatorship of fear.”

This familiar theme was echoed not only by libertarian, right-populists or *Querdenker*, (lateral thinker) but also by post-modernist or post-structuralist thinkers. The statements of the famous Italian philosopher Giorgio Agamben on this subject drew great attention. Agamben claimed that the governments had used the COVID-19 pandemic as an “excuse” to



reduce public life to a “naked life”, by restricting freedoms and declaring an “authentic state of exception”. More interestingly, he compared COVID-19 to the flu, and claimed that the media had exaggerated its effects to spread a “medical panic”. Agamben’s analysis of “state of exception”, which is based on his political philosophy developed along the lines of Carl Schmitt (1888-1985) and Michel Foucault (1926-1984) was strongly criticized by, among others, Jean-Luc Nancy and Slavoj Žižek.

I will argue below that Agamben’s account of the state of exception and his general approach to the pandemic suffer from an ‘over-philosophizing’ of a social constructivist, simplistic, and politicist nature that misses the actual social determinations of the perfect crisis. To do this, I will first consider Carl Schmitt and his thoughts on the sovereign and the state of exception as significant inspirations of Agamben’s political philosophy, I will, then, critically assess Agamben’s political philosophy and his interpretation of the pandemic. In doing so, I will add my own socio-political criticism along with Jean-Luc Nancy and Slavoj Žižek’s criticisms.

Carl Schmitt: The Sovereign and the Exceptional

Although he was a member of the Nazi party, and his ideas provided politico-legal legitimacy for Nazi political activism, the German legal and political theorist Carl Schmitt has attracted interest from leftists and post-structuralists. His reformulation of the state of exception (*Ausnahmezustand*), sovereignty, the political, friend-enemy distinction, and political theology, have significantly influence legal-political thought. Despite being a controversial figure, Schmitt is considered a champion of the “political turn” in a conjuncture when real socialism collapsed, and the depoliticizing essence of liberalism was crystallized. Schmitt’s work is celebrated as making genuine contribution to the critique of liberalism, pluralism, and cosmopolitanism.

Schmitt considers sovereignty in terms of the sovereign, suggesting that “[the] Sovereign is he who decides on the exception” (Schmitt, 1985, p. 5). Here, state of exception does not describe a situation that emerges thanks to a decree or a concrete-practical application like martial law. Rather, Schmitt reconstructs the concept of the state of exception as part of his general legal-political theory of the state. By separating norms and decisions, he depicts a state of exception as a decision in pure form. Contrary



to liberal constitutionalism, he argues that since decisions and norms belong to separate realms of existence, and a norm cannot involve an exception, the decision cannot be derived from the norm (Schmitt, 1985, pp. 5–6).

Moreover, discussing the abstract content and referents of sovereignty, in Schmitt's view, is both theoretically and practically meaningless. Instead, one should focus on decisions taken against putative threats to the "state interest" and "public safety". However, the threat itself can only be defined subjectively by specific actors. This process takes place independently of the norms or constitution, which can at most only specify which authority is responsible in such a case. As this is a moment of crisis, it leads the sovereign to come to the fore in deciding whether the threat actually exists and, if so, what to do in response. Since this decision is outside the norm-based legal order, it cannot be objectively formulated and is associated with the survival of the state (Schmitt, 1985, p. 6).

The exception defines the "subject of sovereignty", and the situation cannot be regulated beforehand. Thus, in order to deal with supposed danger, the "jurisdictional competence" should be unrestricted, which is unthinkable for liberal constitutionalism since it limits itself to specifying who should be in charge. If such activity is not counterbalanced by some other mechanism, as is the case in liberal constitutionalism, it is the sovereign that is in charge who decides whether there is an emergency, and if so, what to do. Although the sovereign seems to be outside the legal order, they are part of it because they are entitled to suspend the constitution. It is this latter scenario that concerned legal theoreticians like Hugo Krabbe (1857-1936) and Hans Kelsen (1881-1973). They tended to think sovereignty in relation to the suspension of constitution that they strive to prevent it at any rate. Yet, eliminating the possibility of exception is not a legal but a philosophical or metaphysical matter (Schmitt, 1985, pp. 6–7).

When developing his views on sovereignty and the state of exception, Schmitt heavily draws on Jean Bodin (1530-1596) (1992, p. 1), who defines sovereignty as the "absolute and perpetual power of a commonwealth" and argues that the ruler is bound by their promises to the people due to natural law. Nevertheless, he claims that the prince can act with absolute autonomy in emergencies. Thus, in general, according to Schmitt, Bodin argues



that when defending community interests, sovereigns are bound by law whereas they can free themselves from natural commitments in an emergency (Schmitt, 1985, p. 8).

Additionally, Bodin questions whether the sovereign's commitment to his subjects undermines his sovereignty. On the one hand, if the sovereign in an emergency must seek advice from the senate or the people then he would have to accept that his subjects could eliminate him. On the other hand, since the subjects are also not the "masters" of the law, Schmitt concludes that the sovereign can decide and act as an individual without the senate or the people. Hence, sovereignty turns into a "play between two parties": the subject and the prince. Yet, when it comes to sovereignty, this duality is unacceptable according to Bodin. Consequently, he suggests that the main indicator of sovereignty is the power to decide on the repeal of the current law. For Bodin, all other acts, including "declaring war and making peace, appointing civil servants" etc., originate from this authority of revoking the law (Schmitt, 1985, pp. 8–9).

Schmitt thinks that there is a strong connection between sovereignty, decision, and social order because it is the sovereign power who decides about the nature of "public order" and "security" and whether they face any threats. Therefore, Schmitt places decision at the center of any conception of order. Contrary to liberal institutionalism, which explains the social order by focusing on norms, rules, and processes, Schmitt (Schmitt, 1985, p. 10) claims, "Like every other order, the legal order rests on a decision, and not on a norm." As Schmitt makes clear, the decision is strictly connected to the "subject of sovereignty" which realizes sovereignty only by implementing it in a "concrete situation". Thus, since the sixteenth century, jurists have been preoccupied with the question of who would be in charge in a situation where legal responsibility was not clarified. In other words, who would have "unlimited power" in an emergency? (Schmitt, 1985, pp. 9–10).

Schmitt recognizes that legal science has essentially chosen to disregard the concept of sovereignty because its field of interest mainly consists of the 'normal flow of life', so any exception is annoying because it denotes the interruption of 'normality'. Yet, aberrations do not automatically lead to state of exception for it is about "unlimited authority" and a "total



suspension of the existing order". In such a case, the state, freed from its legal 'chains', fully comes to the fore. However, since a state of exception is not synonymous with "chaos" nor "anarchy", it still has a "legal" character. With the "rising" of the state, the norm remains in its shadow and thus the decision gains an "absolute" existence. The state freezes the legal order on the pretense of protecting its own security. Thus, the norm evaporates in the moment of crisis because, its roots lie in the heart of order in all its normality (Schmitt, 1985, p. 12).

From Schmitt's point of view, while the exception cannot be classified and disobeys the "general codification", it nevertheless preserves a legal aspect by crystalizing "the decision in absolute purity." Application of norms requires a normal framework of life. This suggests there is no norm applicable in "chaos"; because the norm is defined in and for ordinary situations. However, it is the sovereign who decides whether the situation is normal or not. In that sense, "all law is situational law", which means that it is the result of a countless chain of decisions of which the last one belongs to the sovereign. This latter thesis distinguishes Schmitt from Max Weber (Weber, 2004, p. 33) who argued that the state's defining characteristic is the "monopoly of legitimate physical violence" as opposed to Schmitt's view that state sovereignty is defined by its 'monopoly over the last decision'. Similarly, exceptions form the core of the state's authority. At this point, the decision splits from "legal norms". Hence, Schmitt, following Hobbes's motto, of "*auctoritas, non veritas facit legem*" (it is authority, not truth, which makes the law), argues that sovereigns do not have to serve 'truth' in the sense that their decisions are not norm-based. Rather, the decision taken by the sovereign in the state of exception is the law itself (Schmitt, 1985, p. 13).

Schmitt argues that unlike seventeenth-century legal theoreticians of natural law, including Samuel von Pufendorf, who clearly saw the connection between sovereignty and exception, eighteenth-century legal theoreticians, who have lived in a relatively established order, lost it. For philosophers like John Locke and Immanuel Kant, exceptions and emergency laws were unthinkable. Schmitt argues that in the modern theory of the state, the two tendencies confront each other: the rationalist approach completely neglects the emergencies whereas the natural law approach is



interested in it, but for completely different reasons. Schmitt claims that while it is understandable that a neo-Kantian like Kelsen does not attribute meaning to exception, rationalists, should expect that legal system can “suspend itself” by referring either to “a norm, or an order or a point of reference.” Contrary to rationalist, liberal, and neo-Kantian arguments that the norm is essential, Schmitt claims that the state of exception disrupts this seemingly coherent legal scheme. In this sense, Schmitt argues that exceptions must again become an object of research for both legal theory and philosophy. As he puts it, (1985, p. 15) “The exception is more interesting than the rule. The rule proves nothing; the exception proves everything: It confirms not only the rule but also its existence, which derives only from the exception” (Schmitt, 1985, pp. 14–15).

Schmitt’s influential account of sovereignty and exception has echoes both for Nazi thought and today’s world. Schmitt clearly regards law as political, thereby converging Marxism, which associates the law with exploitative relations, rather than liberals claiming that law is inherently neutral and apolitical in itself. In this sense, Schmitt’s critique of liberalism attracts many left-wing theoreticians, radical democrats and post-structuralists alike. The problem here is that Schmitt seems to endorse a self-image of liberalism, that as inherently apolitical. Yet, this claim itself is political since it refers to an operation in which liberal perspectives and values become the norm- or hegemonic-. However, a historical investigation might expose the fact that liberal visions clearly defeat their own opponents to become norm. Thus, it can be said that Schmitt’s characterization of liberalism as peaceful is an exaggeration. It could well be argued that liberalism has been far more political than it seems. For instance, when arguing for freedoms or security, liberalism has always brought about war and pacification. Hence, the idea that liberalism is peaceful in the sense that it is apolitical should be challenged.²

Furthermore, a crisis is indeed interesting but not in the Schmittian sense that the sovereign is crystallized. Rather, it illustrates a conjuncture in which various alternatives emerge due to the relative decline of hegemonic power. Against the economist legacy of the Second International, which endorsed the view that capitalism will inevitably collapse under its

² See for instance (Neocleous, 2000, 2008, 2014).



internal laws (as in the law of the tendency of the rate of profit to fall), Antonio Gramsci (1971) insisted that crises do not mainly occur at the economic level and are dealt with at the political-ideological level. Rather, they are complex, historically specific, and multi-actor processes. In that sense, Gramsci's (1971, p. 276) general definition of crisis seems more explanatory: "The crisis consists precisely in the fact that the old is dying and the new cannot be born; in this interregnum a great variety of morbid symptoms appear." Moreover, he categorized crises into different levels of organic, hegemony, representation, and authority. Hence, one can argue that Gramsci's multi-level conceptualization of crisis is more elaborated and sophisticated than Schmitt's one-dimensional concept of exception.

Moreover, Schmitt tries to convince us that the political consists of the scene even the actor. However, as Marx (1972) demonstrated in *Eighteenth Brumaire*, political includes not only actor and scene, but also the 'backstage' as social base. However, Schmitt's decisionism prevents him from seeing this 'backstage', namely the socio-political and socio-economical context of a personified decision. Schmitt fails to acknowledge that decisions are not merely individual, and taken in a social vacuum; rather, they are rooted in societal frameworks. Yet Schmitt's argument seems to suggest that the moment of decision has an irrational, mystical, even metaphysical aspect totally disconnected from its multiple social contexts. In that sense, the decision becomes reified.

Additionally, the state of exception is not outside the normal because there are trends in the state of exception within the normal itself. There are also normalities in the state of exception. Here, Schmitt's approach is radical only in relation to a liberal framework. However, there are frequent transitions between normal and abnormal, and ordinary and crisis. Rather than a Manichean categorization of normal versus abnormal, or conjuncture versus decision, one should analyze the relationship between the political and societal contexts and decisions and actions.

Giorgio Agamben: The Invention of the Pandemic or the Limits of Social Constructivism, Politicism and Philosophism

Agamben (2020a) views the pandemic from a social constructivist perspective arguing that the Italian government declared an "authentic state of exception" for a supposed epidemic that was actually not so serious. Just



like “the war on terror” discourse, the Italian state, among others, used the pandemic as an “excuse” to extend “extraordinary measures” as much as possible. In other words, for a “flu-like illness” of unknown origin, the government implemented an “immeasurable response” that was disproportionate to the level of risk. Following considerable criticism, Agamben then clarified his earlier remarks.

Drawing on his previous work, Agamben (2020b) reminded us that “bare life” is a life consisting of “survival” in which lives are reduced to a “pure biological state”³ dominated by fear in the sense that people are separated from each other due to fear of death. In the pandemic, others, even those closest to us, were now seen as potential virus carriers. This entails sacrificing freedom for security. For Agamben, responding to the virus with the terminology, and metaphors of war is an attempt to mobilize society in a civil war against an “invisible enemy”, or even against us.

One of the criticisms of Agamben’s position came from one of his friends, the philosopher Jean-Luc Nancy. In his article, in the Italian Journal *Antinomie*, Nancy (2020) rejects Agamben’s argument that COVID-19 is not so different from normal flu noting that there are vaccines for flu but there was not one for COVID-19. He also remarks that COVID-19 mortality rates are much higher than for common flu and claims that the exception that Agamben mentions has become increasingly normal in a world where all materials are transferred nearly limitlessly worldwide. He also finds Agamben’s criticism of governments unfair because the various regulations they impose actually show their weakness rather than their greed. Hence, Nancy concludes that criticism should be directed at other targets than governments. He also reminds us that he would already be dead if he had not rejected Agamben’s advice 30 years ago to ignore his doctors’ recommendation to undergo a heart transplant (Nancy, 2020).

Another famous critic is Slovenian philosopher Slavoj Žižek who disagrees with the Agamben’s argument that measures taken to fight COVID-19 are nothing but pretexts to increase social control. Žižek asks

³ As can be seen below, Agamben uses the concept of bare life with different meanings. While, in his more philosophical texts, it refers to an intersection between a “pure biological life”, *zoe*, and *bios*, a political life, in this controversial text, it is used as a synonym of *zoe*.



(2020, pp. 74–75) whether the “panic”, created by states has really helped consolidate state power or undermined it. To Žizek, chaos actually shakes the people’s confidence in the state while the last thing that the ruling classes want is for politicians to destabilize the socio-political order. Similarly, why would capitalists want to disrupt the process of capital accumulation? While acknowledging possible abuses of new measures, Žizek also points out (2020, pp. 75–76) new opportunities for “international solidarity” across the globe. People have held state power and politicians responsible for the deaths and economic crisis related to COVID-19. By exposing government incompetence, the pandemic may trigger a radical change of direction in political systems. According to Žizek (2020, p. 76) Europe failed to protect its people from COVID-19 in comparison with China. Žizek (2020, p. 76) claims that since Chinese state interventions were more effective, Europe would need to find better ways dealing with the disease by developing a “more nuanced vocabulary” than “surveillance” or “social control”, which have negative connotations, mostly resulting from Foucault’s work. Žizek additionally (2020, pp. 87–88) argues that contrary to Agamben’s claim, the fear of death can be unifying as well as divisive. That is, avoidance of others does not only stem from a personal fear of death; rather it may also be motivated by a desire to avoid harming the other person. Hence, not shaking hands or self-isolation might represent a form of solidarity.

To these criticisms, I would add my own regarding serious theoretical and practical shortcomings in Agamben’s account of the pandemic and prevention measures. First, he bases his argument on the assumption that epidemic is nothing but a social construction to impose a “state of exception” as a form of government. However, while the media and government presentation of COVID-19 is socially constructed, the virus and the disease itself has an extra-discursive reality. Hence, the ways in which the struggle against the pandemic is organized cannot be reduced to mere social constructions since they are strictly connected to the biological (material and real) features of the virus. In a sense, the seriousness of measures taken depends on the virus’s infectivity, so the discourse of emergency; or exception is strictly related to the virus’s material qualities. This is not to say however, that states did not abuse this by seizing the opportunity to extend their power into previously untouched areas. However, the crucial



point is that the will to power does not negate the reality of the virus. Both can be real simultaneously. Thus, rather than a strongly social constructive approach to pandemic, one should accept both, the reality of the virus and its discursive, socially constructed character. In a sense, a weak form of social constructivism would be more useful than a strong one, which completely denies the seriousness of the situation on the grounds of the representation of the disease.

My second criticism concerns the discourse of normality and exception used by both Schmitt and Agamben, which seems unsatisfactory to the extent that they stay within the boundaries of a liberal conception of law. The liberal-positivist-normative conception of law presents itself as neutral, apolitical, and self-referential thereby separating itself from social complexity. In contrast, other approaches, for instance Marxism in this case, consider law as deeply socio-political and deny an ontological distinction between the law and politics and other social moments of life. In this sense, Schmitt's claim that exception is a *grenzkonzept* (border concept) between law and politics, is not significant because Marxism *ab initio* rejects such claims of a border between them claiming instead that each is mutually permeable. Hence, there is a *continuum* rather than a *discontinuum*. Marxism even argues that tendencies of exception and normality exist side by side within the socio-political order.⁴ This is particularly explicit when Marxism proposes the concept of crisis instead of exception (Boukhalas, 2014, p. 121). Gramsci (1971), for example, distinguished between many types of crises including, economic, politic, hegemonic, representational, and authoritative, each one of which occurs in a diverse socio-political matrix. This suggests, in any given social order, there are both crisis promoting and anti-crisis tendencies that can lead to either a full-grown crisis or

⁴ There are many examples of this coexistence of normal and exceptional. Zafer Üskül, (2016, p. 76), for example, estimates that from October 29, 1923 until the July 19, 1987, when the latest period of martial law ended in Turkey, the country had experienced 25 years, 9 months and 18 days under the martial law in various regions. One can add numerous states of emergencies, military coups and other interventions. The example of Turkey, and many other countries, shows that the picture is much more complex and nuanced than a simple distinction between normal and exceptional. For other examples, see (Neocleous, 2006).



relative hegemonic stability. Moreover, there is no switch between normal and exceptional. One can identify exceptions in normality and normalities in exception. Thus, one should focus on the multi-contextual, multi-agential, and multi-faceted societal relations leading to crisis (or exception) rather than the subject or the moment of exception.

Third, Agamben tries to understand the pandemic through the liberal ‘pseudo’ dichotomy between freedom and security. Contrary to popular belief, there is no zero-sum relation between freedom and security. Rather, freedom is always security, while security is always freedom for some segments of society. Furthermore, security itself always includes a positive constructive process in that it is not just the preservation of the existing order but always raises the constitutive dynamics of a potential order (Neocleous, 2008; Neocleous & Rigakos, 2011). Accordingly, measures taken to combat COVID-19 do not target all the society. Instead, they clearly show the state’s class priorities. In the specific historical-social context of the pandemic, contrary to Agamben, confinement means freedom rather than a prohibition or oppression. Despite all the lockdowns, many working-class individuals and immigrants had to leave home to work, whereas many white-collar professionals gained the privilege of working remotely from home.

Fourth, echoing Foucault, Agamben seems to argue that all health measures directly result from a bio-politics that target the whole population. Foucault, (2003, p. 240) claimed that the “classical theory of sovereignty” was based on the sovereign’s right to kill or let live, but mainly to kill. According to Foucault, a new tendency emerged in the in-19th century, that took life, or “man-as-species”, as its object. In contrast to previous disciplinary techniques based on the “anatomo-politics” of the individual bodies, this new technology of power takes population as its target, based on the “biopolitics of the human race”, and statistics of “birth, death, production, illness” (2003, pp. 242-243). Although these concepts definitely have some analytical merits, it would be wrong to accept the Foucauldian conception of population as an undivided, undifferentiated whole. This is precisely what state officials claimed that they were treating the entire population equally and inclusively regarding governance of the pandemic. While state officials’ presented their figures within a discourse



framework that equalized statistics. A closer look reveals that the practices required to manage the pandemic affected different segments of the population in different ways and to different degrees. There were different procedures and regulations regarding the bourgeoisie, white-collar professionals, the working classes, immigrants, elderly people, youths, or homeless people. However, an understanding of the biopolitics-population dichotomy cannot capture these class and other social differentiations. Thus, a Foucauldian approach will be much more analytical and explanatory if it reconceptualizes biopolitics and population as sensitive to these social differentiations and shows that bio-power operates in different ways in different social strata.

Fifth, this approach also considers political power, in this case the state, a monolithic entity like population without any fragmentation or differentiation. Agamben's terminology seems to absorb the state into the concept of sovereign as a *sui generis* political subject positioned asymmetrically in relation to the population as political object. The sovereign also presents an illusionary unified image. Such an approach is unsatisfactory to the extent that it overlooks the fact that state is not an individual subject, but "rather a relationship of forces, or more precisely the material condensation of such a relationship among classes and class fractions." (Poulantzas, 2000, p. 128). Poulantzas' relational approach to the state is more promising since it considers social classes and class relations as the core of the state. This suggests shifting focus from the state to socio-political actors, and their interests, visions, desires, and struggles.

The sixth problematic concept in Agamben's argument is the bare life, *nuda vita* which describes a border space between *zoe* and *bios*, meaning, respectively, a biological life of all living beings and a particular communal life of human individuals or groups. Referring to Foucault's concept of biopolitics, Agamben (1998, p. 4) argues that "the entry of *zoe* into the sphere of the *polis*-the politicization of bare life as such-constitutes the decisive event of modernity." This inclusion of bare life into the political sphere creates the core of sovereign power and the fabrication of the "political body" is the "original activity of the sovereign power" (Agamben, 1998, p. 6). Bare life is the life of "*homo sacer* (sacred man), who may be killed and yet not sacrificed" and whose legal status is the paradigmatic example of a



specific relation of inclusion-exclusion. This means that *homo sacer* both exists and is absent within the sphere of law. Just as the state of exception is simultaneously both within and outside the legal order, *homo sacer* is also only included in the legal realm by exclusion. Thus, Agamben claims that bare life as a threshold phenomenon has been increasingly incorporated into the political sphere, leading to the intertwining of “exclusion and inclusion, outside and inside, bios and zoe, right and fact.” (Agamben, 1998, p. 9).

However, this concept, *homo sacer*, reappropriated from Roman law to describe a threshold socio-legal space between *zoe* and *bios*, exception and normal, pre-political and political, is less promising than it looks. This is because by coupling it with bare life, Agamben offers an a-social and a-historical archetypal model of the socio-legal space as one of the key conditions of Western politics. These concepts seem to refer to categories, or textual frameworks, rather than concrete socio-historical realities. This is, at best, a crude over-simplification of socio-historical and political developments and lacking a historically specific perspective. In Agamben’s scheme, the whole narrative is based on the conceptual trilogy of bare life, *homo sacer* and the sovereign which, from a socio-historical perspective, is a theoretical impoverishment because “In Agamben, there simply is no social.” (Boukalas, 2014, p. 117). There are borders, thresholds, margins and those who live between them, and all of which is defined by the sovereign. The relationship between them is top-down, one-dimensional, and one-directional: from the sovereign to the bare life and *homo sacer*. Meanwhile, there are no social, society, social actors, or social antagonisms that can affect the sovereign, or the state. As such, the link between conceptual trilogy has an overly politicized character that absorbs the social resulting in a conceptualization of sovereign power that recognizes no societal limits.

My final criticism concerns the distinction between the normal and the state of exception, which seems to lose its analytical value because Agamben interprets nearly all state interventions as a state of exception. Walter Benjamin’s (2006, p. 392) famous thesis that the state of emergency is not the exception, but the rule has lost its historical specification and almost become an empty signifier. It is used to explain the Roman



Republic, the Nazi period, the post 9/11 war on terror, COVID-19 related measures, and many other developments to the degree that everything is now understood as a state of exception (Boukalas, 2014, p. 120). Therefore, it is not surprising that Agamben also compares COVID-19 measures to the war on terror discourse resulting in an oversimplified and distorted analysis that lacks a rigorous socio-political and economic context. It is the outcome of Agamben's overly philosophized approach to socio-political matters, which is detached from its social context and assumes that events occur in an endless loop, which makes it easy to make overgeneralizations. Thus, one can argue that Agamben's conceptualizations are far from capturing actual societal complexities (for a similar critique of Agamben see Boukalas, 2014). For instance, even though 9/11 supposedly led to "a permanent state of exception", COVID-19 brought about yet another state of exception. Hence, without a proper theory of state and society, Agamben's account falls short of explaining how complex interactions occur between the political, economic, social, cultural, and ideological. Thus, he applies the "state of exception" concept to many crises, showing that his approach lacks the necessary analytical tools to deal with complex, differentiated socio-political matters.

Conclusion

The COVID-19 pandemic shook the world. Nearly seven million people died, many more lost their jobs, while those who could continue to work faced major difficulties due to the economic crises triggered by the pandemic and inequalities deepened in all social areas. Given the scale, urgency and deadliness of the crisis, states took radical measures, including lockdowns, curfews and mandatory vaccination which were not always welcomed by all. Many critics, whether from the right or left accused states of exploiting the situation to empower state actors and bureaucratic oligarchs which could signify a further turn towards authoritarianism.

One of these critics was the famous post-modern, leftist Italian philosopher Giorgio Agamben. Following Schmitt, Agamben contended that measures taken by the political authorities led to an "authentic state of exception" meaning that states abused the crises to expand their sphere of influence within civil society by exaggerating the seriousness of COVID-19. That is, they invented the pandemic as a political tool to govern the



masses more easily and effectively. However, Agamben's account of the pandemic has been widely criticized by various thinkers, including philosophers like Nancy and Žižek. They particularly rejected Agamben's claim that the political authorities invented the pandemic to increase their influence over civil society. Critics like Nancy and Žižek underlined that the virus's threat was not exaggerated, and that the crisis did not simply favor the political authorities since it undermined their credibility by revealing their lack of organizational capacities.

Agamben's approach to the pandemic suffers from certain serious drawbacks originating from his general philosophical project. His conceptualization of exception is based on Schmitt who linked sovereignty, exception, and decision, and in contrast to norm-based liberal politico-legal theory, put them at the center of the politico-legal order. Schmitt argued that sovereign decides the exception subjectively which implies that it is the moment of decision rather than the norms and regulations that characterizes the social order. In this sense, Schmitt, in contrast to liberals, presented law as inherently political rather than neutral or impartial. This aligns his position with Marxism, which recognizes the political character of law. Yet, the problem with the Schmitt's argument is that he seems to accept the liberal claim of the law's neutrality. Moreover, Schmitt's approach to the political is inherently decisionist in that he is concerned with the act of decision rather than, the actor who takes it or the crisis in which it is taken. Thus, his approach says nothing about the societal dynamics, characteristics, or actors of the crisis. Finally, Schmitt presents a binary distinction between exception and normal whereas the reality is more complex. Hence, one should speak of co-existing tendencies of normality and countertendencies of exception.

Agamben follows Schmitt in his analysis of the COVID-19 pandemic as an excuse of exception. First, Agamben sees the pandemic as an invention that ignored the virus's real and biological traits. Second, Agamben, again following Schmitt, suggests a *discontinuum* between law and politics, and norm and exception. Yet, in any socio-political order, tendencies of normalities and exceptions exist together to form a *continuum*, hence Gramsci's conceptualization of crises tendencies. Third, Agamben analyzes the pandemic within a false dichotomy between freedom and security



to conclude that the alleged threat of the pandemic deprived us of freedom of movement. Yet, in contrast to liberal claims, there is no zero-sum relationship between security and liberty because they target different social segments. Therefore, one should always ask whose security or liberty is at stake. Fourth, Agamben, following Foucault suggests a framework of analysis that emphasizes the dichotomy of bio-power-population. However, such an account fails to grasp the fact that population is differentiated into various class and social strata. Hence, the pandemic has affected different social groups in different ways. Fifth, having no coherent state theory, Agamben considers the sovereign as a political subject, which leads him to mistakenly consider it as a united actor. However, the concept of the sovereign cannot replace the state because the latter is far more abstract. Furthermore, such an approach is unsatisfactory to the extent that it reduces the multi-dimensional, multi-process, and multi-actor characteristics of the state to one individual, undivided sovereign. Instead, the state (or sovereign in Agamben's terms) should be considered as a relationship *à la* Poulantzas rather than an individual political subject. Sixth, Agamben claims that he can explain the dynamics of political process by focusing on various concepts at the center of Western political history, such as *bios*, *zoe*, bare life and *homo sacer*. Yet, a closer look reveals that they are no more than a-historical and philosophical over-generalizations staying merely on the textual level. Moreover, his concepts are mostly philosophical and deprived of societal content. In Agamben's scheme, there is no social, society, or social actors that impact each other or the sovereign. Finally, Agamben's crucial concept of the state of exception lacks analytical rigor and explanatory capacity because it is used to analyze different historically specific crises. In short, Agamben's philosopho-political framework is insufficient for analyzing specific crises.

References

- Achterberg, P. (2021). Covid-Spiracy: Old Wine in New Barrels? In E. Aarts, H. Fleuren, M. Sitskoorn, & T. Wilthagen (Eds.), *The New Common: How the COVID-19 Pandemic transforming Society* (pp. 17–22). Springer.



- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (D. Heller-Roazen, Trans.). Stanford University Press.
- Agamben, G. (2020a, February 26). *The Invention of an Epidemic*. <https://www.journal-psychoanalysis.eu/>. <https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/>
- Agamben, G. (2020b, March 17). *Clarifications*. <https://www.journal-psychoanalysis.eu/>. <https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/>
- Ahmed, W., Vidal-Alaball, J., Downing, J., & Seguí, F. L. (2020). COVID-19 and the 5G Conspiracy Theory: Social Network Analysis of Twitter Data. *Journal of Medical Internet Research*, 22(5), e19458. <https://doi.org/10.2196/19458>.
- Autore, M., & Corizzo, S. (2020, March 17). *From health emergency to social crisis—International Viewpoint—Online socialist magazine*. <https://internationalviewpoint.org/spip.php?article6454>.
- Benjamin, W. (2006). *Walter Benjamin Selected Writings Volume 4, 1938-1940*. Harverd University Press.
- Boukalas, C. (2014). No Exceptions: Authoritarian Statism. Agamben, Poulantzas and Homeland Security. *Critical Studies on Terrorism*, 7(1), 112-130.
- Braidotti, R. (2020). “We” are in this together, but we are not one and the same. *Journal of Bioethical Inquiry*, 17(4), 465-469.
- Foucault, M. (2003). *Society Must Be Defended: Lectures at the College de France, 1975-1976* (M. Bertani & A. Fontana, Eds.; D. Macey, Trans.). Picador.
- Fowler, K. (2021, January 29). *How The Manufacturing Sector Can Lead The Way Out Of The Pandemic Recession*. Forbes. <https://www.forbes.com/sites/forbeshumanresourcescouncil/2021/06/29/how-the-manufacturing-sector-can-lead-the-way-out-of-the-pandemic-recession/>
- Gopinath, G. (n.d.). <https://blogs.imf.org/>. <https://blogs.imf.org/2020/04/14/the-great-lockdown-worst-economic-downturn-since-the-great-depression/>
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci: Ed. and Transl. by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith*. International Publishers.



- Harvey, D. (2020, March 20). *Anti-Capitalist Politics in the Time of COVID-19*. <https://Jacobinmag.Com/>. <https://jacobinmag.com/2020/03/david-harvey-coronavirus-political-economy-disruptions>.
- MacRae, C. (2021, September 8). The automotive industry's chips crisis in numbers. *Just Auto*. <https://www.just-auto.com/features/the-chip-crisis-in-numbers/>
- Marx, K. (1972). *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. Progress Publishers.
- Nancy, J.-L. (2020, February 27). *Eccezione virale*. Antinomie.It. <https://antinomie.it/index.php/2020/02/27/eccezione-virale/>
- Neocleous, M. (2000). *The Fabrication of Social Order: A Critical Theory of Police Power*. Pluto Press.
- Neocleous, M. (2006). The Problem with Normality: Taking Exception to Permanent Emergency. *Alternatives: Global, Local, Political*, 31, 191–213.
- Neocleous, M. (2008). *Critique of Security*. Edinburgh University Press.
- Neocleous, M. (2014). *War Power, Police Power*. Edinburgh University Press.
- Neocleous, M., & Rigakos, G. (2011). Anti-Security: A Declaration. In *Anti-Security* (pp. 15–21). Red Quill Books.
- Poulantzas, N. (1980). *Repères*. François Maspero.
- Poulantzas, N. (2000). *State, Power, Socialism*. Verso.
- Power, Profits, and the Pandemic: From Corporate Extraction for the few to an Economy that works for all* (pp. 1–44). (2020). Oxfam GB.
- Sandford, A. (2020, April 3). *Coronavirus: Half of humanity now on lock-down as 90 countries call for confinement*. <https://www.euronews.com/2020/04/02/coronavirus-in-europe-spain-s-death-toll-hits-10-000-after-record-950-new-deaths-in-24-hour>.
- Schmitt, C. (1985). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (G. Schwab, Trans.). The MIT Press.
- Smith, N. (2006, June 11). There's No Such Thing as a Natural Disaster. *Items*. <https://items.ssrc.org/understanding-katrina/theres-no-such-thing-as-a-natural-disaster/>



- Üskül, Z. (2016). Modern Türkiye'nin Tarihi: Kalkışmalar, Darbeler, Sıkıyönetimler, OHAL'ler. In M. Ö. Alkan (Ed.), *Osmanlı'dan Günümüze Darbeler*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Wallace, R. (2020a, January 29). *Notes on a novel coronavirus / MR Online*. <https://mronline.org/2020/01/29/notes-on-a-novel-coronavirus/>
- Wallace, R. (2020b, March 11). *Capitalist agriculture and Covid-19: A deadly combination*. Climate & Capitalism. <https://climateandcapitalism.com/2020/03/11/capitalist-agriculture-and-covid-19-a-deadly-combination/>
- Weber, M. (2004). Politics as Vocation. In D. Owen & T. B. Strong (Eds.), & R. Livingstone (Trans.), *Vocation Lectures: Science as Vocation, Politics as Vocation* (pp. 32-94). Hackett Publishing Company.
- WHO Director-General's opening remarks at the media briefing on COVID-19—11 March 2020. (2020, March 11). <https://www.who.int/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---11-march-2020>.
- Wigglesworth, R. (2020, May 1). How Big Tech got even bigger in the Covid-19 era. *Financial Times*. <https://www.ft.com/content/d2e09235-b28e-438d-9b55-0e6bab7ac8ec>.
- Zarocostas, J. (2020). How to fight an infodemic. *The Lancet*, 395(10225), 676. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30461-X](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30461-X).
- Zizek, S. (2020). *Pandemic Covid 19 Shakes the World*. OR Books.

Öz: KOVİD-19 Pandemisi, sağlık, ekolojik ve ekonomik krizlerin bir kombinasyonu olan, milyonlarca insanın ölümü ve diğerlerinin işsiz kalmasıyla sonuçlanan 'mükemmel bir kriz' yarattı. Devletler krizi yönetmek için olağanüstü önlemler alırken, sosyal bilimciler bu durumu anlamlandırmaya çalıştı. Salgının başlarında, İtalyan filozof Giorgio Agamben, tartışmalı bir şekilde, devletlerin hastalığı "otantik bir istisna hali" ilan etmek için araçsallaştırdığını iddia etti. Bu çalışma, Alman Hukuk kuramcısı Carl Schmitt'in eleştirel bir yeniden okumasıyla Agamben'e yöneltilen eleştirilere katkıda bulunmaktadır. Ana argüman, Agamben'in salgına yaklaşımının güçlü toplumsal inşacı, aşırı felsefi, aşırı politik ve tarih dışı bir eğilimden muzdarip olmasıdır. Bu onun genel felsefi-politik projesinden kaynaklanmaktadır. Onun ilham kaynaklarından biri, Schmitt ve onun kararcı ve



aşırı politik yaklaşımını yansıtan sorunlu “istisna hali” kavramıdır. Bununla birlikte, Agamben’in kullanımı daha da sorunludur çünkü kavramın analitik tutarlılığını ortadan kaldıran çeşitli siyasi gelişmeleri tarih dışı bir şekilde analiz etmek için kullanır.

Anahtar Kelimeler: Giorgio Agamben, Carl Schmitt, KOVİD-19 Pandemisi, siyaset sosyolojisi, siyasal akımlar ve siyasal düşünce tarihi.





Felsefi Düşüncenin Kıraat İlmine Katkıları

Contributions of Philosophical Thought to the Science of Recitation

OSMAN BAYRAKTUTAN 

Atatürk University

Received: 15.02.2024 | Accepted: 23.06.2024

Abstract: This article explores the influence of philosophical thought on the Science of Recitation, focusing on its impact on methodology, interpretation, and analytical depth. It argues that foundational philosophical concepts, especially ontology, epistemology, and axiology, substantially enhance the interpretive capacity in this discipline. The philosophy of language plays a crucial role in ensuring accurate understanding and interpretation of essential texts. Beyond methodological advancements, philosophical discourse provides a solid theoretical framework for the detailed examination of textual structures and meanings. By integrating critical thinking and ontological insights, the Science of Recitation achieves a deeper level of textual analysis, uncovering layered meanings. The interaction between the Science of Recitation and philosophical themes, particularly through the lenses of language philosophy and ontology, establishes a comprehensive scaffold for understanding terminology and advancing text evaluations. Consequently, philosophical thought significantly enriches the theoretical foundation of the Science of Recitation, facilitating elevated levels of understanding, interpretation, and scholarly analysis within an expansive intellectual arena.

Keywords: Recitation science, philosophical thought, ontology, philosophy of language, textual analysis.



1. Giriş

Felsefi düşüncenin Kıraat ilmi üzerindeki katkıları, Müslüman düşünce tarihinde önemli bir konu olarak değerlendirilmektedir. Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması, Müslüman toplumlarında dini bilginin doğru bir şekilde aktarılmasını ve anlaşılmasını sağlayan Kıraat ilmi, temel bir disiplindir. Felsefi düşünce ise, ontoloji, epistemoloji ve aksiyoloji gibi alt disiplinlerle birlikte insanın varoluşsal, bilgi ve değerlerle ilgili sorunları anlama çabası olarak kabul edilir. Bu çalışma, felsefi düşüncenin Kıraat ilmine olan etkilerini daha detaylı bir şekilde incelemeyi ve bu etkilerin Kıraat ilmi metodolojisi, analizi ve yorumları üzerindeki olumlu katkılarını sistematik bir şekilde değerlendirmeyi hedeflemektedir. (Smith, 2010, s. 525; Bayraktutan, O., 2018, s. 129) Felsefi düşüncenin Kıraat ilmi üzerindeki etkileri, hem teorik hem de metodolojik düzeyde ele alınacaktır. Bu katkılar, Kıraat ilminin metinleri daha derinlemesine anlama ve yorumlama yeteneğini artırabilir.

Felsefi düşüncenin Kıraat ilmine olan etkileri, Kıraat ilminin pratik uygulamaları üzerinde de önemli bir etkiye sahip olabilir. Makale, felsefi düşüncenin Kıraat ilmi üzerindeki etkilerini anlamak için çeşitli teorik yaklaşımları ve metodolojileri ele alacaktır. Bu analizde, Kıraat ilminin temel kavramları, yöntemleri ve uygulamaları derinlemesine incelenecek ve felsefi düşüncenin bu disipline olan katkıları daha ayrıntılı bir şekilde değerlendirilecektir. Bunun yanı sıra, felsefi düşüncenin Kıraat ilmi üzerindeki etkileri, İslam düşünce tarihindeki diğer disiplinlerle olan ilişkisi göz önünde bulundurularak değerlendirilecektir.

2. Felsefe ve Kıraat İlminin Tanımı

Felsefe, insanın varoluşsal sorunlarını, bilgiyi ve değerleri anlama çabası olarak kabul edilir. (Smith, 2010, ss. 523-538; Kantar, 2023, ss. 305-314). Bu disiplin, ontoloji, epistemoloji ve aksiyoloji gibi alt disiplinlerle derinleşir ve insanın evrensel sorularına cevap arar (Jones, D., 2015, ss. 50-63; Öztürk, 2014, ss. 131-140). Ontoloji, varlık ve gerçeklik üzerine düşünmeyi, epistemoloji bilginin doğasını ve kaynağını sorgulamayı, aksiyoloji ise değerlerin doğasını ve değerlendirmeyi ele alır (Ahmed, S., 2018, ss. 18-29; Kantar, 2023, ss. 308-311; Parlar, Y., 2015, ss. 189-190).

Felsefe, insanın zihnini, düşünceyi ve bilinci anlama, sorgulama ve eleştirme sanatıdır (Brown, J., 2017, ss. 15-22; Büyükdüvenci, 1983, ss. 38-43;



Altuner, 2019, s. 13). İnsanlığın düşünsel mirası üzerine kurulu olan felsefi disiplin, insan varlığının temel gerçeklerini, evrenin yapısını ve insanın yerini anlamaya çalışır (Öztürk, 2014, s. 135; Parlar, Y., 2015, s. 192; Altuner, 2011, ss. 89-103). Felsefenin temel amacı, dünya ve evrenin işleyişini anlamak ve insanın bu büyük düzende nasıl konumlandığını anlamak için bir çerçeve sağlamaktır (Audi, 2010, ss. 150-167; Davis, M., 2016, ss. 194-206).

Kıraat ilmi, Müslüman düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir (Dağ, 2013, s. 312; Bayraktutan, O., 2019, s. 14). Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması için geliştirilen islami bir disiplin olan Kıraat ilmi, Müslüman toplumlarında önemli bir rol oynar (Gündüz, M., 2015, ss. 18-29). Dil felsefesi, Tefsir ve Hadis ilmi gibi alanlar, Kıraat ilminin şekillenmesinde kritik bir rol oynar. (Özdemir, H., 2018, ss. 56-72) Kıraat ilmi, Kur'an'ın hem lügat (kelime dağarcığı) hem de nahiv (gramer) yönlerini kapsar ve metinlerin doğru bir şekilde yorumlanmasını sağlar (İbn Cezerî, ts., ss. 45-52; Dağ, 2013, s. 315; Bayraktutan, O., 2019, s. 153). Bu bağlamda, Kıraat ilmi, İslam toplumlarında dini bilginin doğru bir şekilde aktarılmasını ve anlaşılmasını sağlar (Bayraktutan, O., 2023, s. 23; Demir, A., t.y., ss. 345-362).

Felsefe ve Kıraat ilminin bu tanımları, insanlığın bilgiye ve anlamaya olan temel arzusunu yansıtır (Garcia, M., 2004, ss. 13-18; Çeti'n, 2023, ss. 12-13). İnsanın evrenin yapısını ve kendi varoluşunu anlamaya yönelik bu sürekli çaba, felsefe ve Kıraat ilmi gibi disiplinler aracılığıyla ifade edilir (Clark, M., t.y., ss. 113-122; Yakuboğlu, 1996, ss. 15-19). Bu disiplinler, insanın dünya ve evrenle olan ilişkisini anlamak ve bu büyük düzende var olmanın anlamını anlamak için bir çerçeve sunarlar (Adams, W., 2019, ss. 188-189). Felsefi düşüncenin Kıraat ilmine olan katkıları da bu bağlamda önemlidir (Evans, M., 2018, s. 112; Lycan, 2018, s. 90; Bayraktutan, O., 2019, s. 186). Felsefenin temel kavramları, özellikle ontoloji, epistemoloji ve aksiyoloji, Kıraat ilmine derinlemesine bir anlayış sunar (Harris, P., 2016, ss. 123-131; Kayapınar, 2006, ss. 83-114).

Dil felsefesi, Kıraat ilminin temelini oluşturan kelimelerin doğru bir şekilde anlaşılmasını ve yorumlanmasını sağlar (Dâni, E.A.O.B.S., 1997, ss. 112-119; Lewis, D., 2019, ss. 556-567; Bayraktutan, O., 2023, s. 59). Ayrıca, felsefi düşünce, dilin yapısını ve anlamını anlama çabalarına önemli bir teorik çerçeve sunar (Parker, S., 2017, ss. 105-111; Alkayış, 2017, s. 19). Bu



bağlamda genel dilbilim ilkeleriyle din dilininkullanım biçimleri arasında anlam açısından bir ilişki olduğu düşünülebilir. Felsefi yaklaşımların Kıraat ilmine katkıları sadece metodolojik değil, aynı zamanda teorik düzeyde de önemlidir (Dağ, 2013, s. 322; Garcia, M., 2004, s. 15). Felsefenin eleştirel düşünce ve analitik yaklaşımları, Kıraat ilminin metinler üzerinde daha derinlemesine bir analiz yapmasına olanak tanır (Bayraktutan, O., 2018, s. 16; Brown, J. A. C., 2014, ss. 155-158).

Ontoloji, varlık ve gerçeklik kavramları, Kıraat ilminin metinlerdeki anlamları daha iyi çözmesine yardımcı olur (Bayraktutan, O., 2018, ss. 16, 38). Kıraat ilmi ve felsefi sorunlar arasındaki diyalog, dil felsefesi ve ontoloji üzerinden şekillenir (Moore, G., 2017, s. 116; Çelebi', 2014, ss. 74-76; Bayraktutan, O., 2019, s. 87). Dilin doğası ve varlık kavramları arasındaki ilişki, felsefi düşüncenin, Kıraat ilminde kullanılan terminolojiyi anlamak ve çeşitli metinleri daha derinlemesine değerlendirmek için sağladığı önemli bir çerçevedir (Bayraktutan, O., 2018, s. 38).

Sonuç olarak, felsefi düşünce, Kıraat ilmine zengin bir teorik arka plan sunar ve metinlerin anlaşılması, yorumlanması ve analizi üzerinde olumlu bir etki bırakır (Brown, J. A. C., 2014, s. 157). Bu ilişki, Kıraat ilminin derinleşmesine ve daha geniş bir düşünsel bağlam içinde değerlendirilmesine olanak tanır (Adams, W., 2019, s. 190).

3. Felsefi Düşüncenin Kıraat İlmi Metodolojisi, Analizi ve Yorumları Üzerindeki Olumlu Katkıları

Felsefi düşüncenin Kıraat ilmine olan etkileri, Müslüman düşünce tarihinde derinlemesine incelenmesi gereken önemli bir konudur. Kıraat ilmi, Müslüman toplumlarında Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması için geliştirilen temel bir disiplindir. Bu disiplin, Kur'an'ın metninin doğru telaffuz edilmesi ve dilinin anlaşılması üzerinde yoğunlaşır. Felsefi düşünce ise, insanın varoluşsal, bilgi ve değerlerle ilgili sorunları anlamaya ve çözme çabası olarak tanımlanır (Çelebi', 2014, s. 88). Bu iki disiplin arasındaki etkileşim, Kıraat ilminin metodolojisi, analizi ve yorumları üzerinde derinlemesine bir etki bırakmaktadır.

Kıraat ilmi, Müslüman toplumlarında Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması için temel bir gerekliliktir. (Ahmed, S., 2018, ss. 18-29) Kur'an, İslam inancının kutsal kitabıdır ve Müslümanlar için rehber niteliğindedir. Ancak, Kur'an'ın Arapça olarak indirilmiş olması ve Arapça



dilinin zaman içindeki değişimi, vahyin anlaşılmasını zorlaştırabilir. Kıraat ilmi, bu zorluğu aşmak için Kur'an' dilinin yapısal özelliklerini ve kullanımını inceleyerek doğru bir şekilde yorumlanmasını sağlar. Dolayısıyla, Kıraat ilmi, Müslüman toplumlarında Kur'an'ın yorumlanmasında kritik bir rol oynar ve doğru bir dini anlayışın oluşturulmasına katkıda bulunur.

Felsefi düşüncenin Kıraat ilmine katkıları, onun metodolojisi ve analizine derinlik katar (Brown, J. A. C., 2014, s. 157; Bayraktutan, O., 2018, s. 38). Felsefe, sistematik düşüncüyü teşvik eder ve karmaşık konuları açıklığa kavuşturmak için bir çerçeve sunar. Bu çerçeve, Kıraat ilminin metinlerin dil yapısını ve anlamını daha iyi anlamasına yardımcı olabilir. Özellikle ontoloji, varlık felsefesi olarak bilinen alan, Kıraat ilminin metinlerde geçen kavramların derinlemesine analizine olanak tanır. Metinlerde geçen kavramların ontolojik kökenleri ve anlamları, felsefi düşünce tarafından incelendiğinde, Kıraat ilminin daha kapsamlı ve derin yorumlar yapmasına olanak sağlar.

4. Ontoloji: Kıraat İlminde Varlık ve Gerçeklik

Ontoloji, felsefenin temel alanlarından biri olarak varlık ve gerçeklik üzerine derinlemesine bir şekilde düşünmeyi içerir (Taylor, M. C., 2010; Çivgin, 2014, ss. 109-121; Nutku, 2006, ss. 79-84; Altuner, 2011, ss. 89-103). Kıraat ilmi ise, Müslüman düşünce geleneğinde özel bir öneme sahip olan ve Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması, yorumlanması ve uygulanmasına odaklanan islami bir disiplindir. Kıraat ilminin merkezinde Kur'an'ın metinleri yer alır ve bu metinlerin dilinin doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanmasıyla ilgilenir. (Garcia, M., 2004, ss. 13-18; Akyol, 2011, ss. 29-59; Arslan, t.y., ss. 189-186). Felsefi düşüncenin Kıraat ilmi üzerindeki etkisi, özellikle ontoloji alanında önemli bir şekilde hissedilir. Bu etkileşim, Kıraat ilminin metodolojisi, analizi ve yorumları üzerinde derinlemesine bir etki bırakır.

Kıraat ilminin temel amacı, Kur'an'ın metinlerini doğru bir şekilde yorumlamak ve bu yorumları Müslüman toplumlarına aktarmaktır. Bu süreçte, metinlerdeki varlık kavramlarına yönelik ontolojik bir perspektif, Kıraat ilminin işleyişine önemli bir katkı sağlar. Özellikle, ontolojik sorular, yani varlığın doğası ve gerçekliğin özü üzerine yapılan düşünceler, Kıraat ilminin metinleri anlamasına ve yorumlamasına derinlik kazandırır (Adams, W., 2019, s. 191; Yakuboğlu, 1996, ss. 15-19). Çünkü Kur'an'ın



metinleri, insan varlığı, evrenin yapısı ve Allah'ın varlığı gibi ontolojik temalara sık sık atıfta bulunur. Bu bağlamda, felsefi ontolojinin Kıraat ilmine katkısı, metinlerdeki varlık kavramlarını daha derinlemesine anlamasına ve bu kavramları çeşitli bağlamlarda değerlendirmesine olanak tanır.

Felsefi ontolojinin Kıraat ilmine olan katkısı, metodoloji açısından da belirgindir. Kıraat ilminin metinleri yorumlamak için kullandığı metodolojilerin temelinde ontolojik prensipler yatabilir. Özellikle, metinlerdeki varlık kavramlarını anlamak ve yorumlamak için ontolojik bir çerçeve kullanmak, Kıraat ilminin tutarlı ve sağlam bir analiz yapmasına olanak sağlar. Bu, Kıraat ilminin metinlerin derinliklerinde gizlenen anlamları daha iyi ortaya çıkarmasına ve bu anlamları İslam toplumlarına etkili bir şekilde aktarmasına yardımcı olur.

Felsefi ontolojinin Kıraat ilmine sağladığı bir diğer katkı da analiz açısından ortaya çıkar. Ontolojik bir bakış açısıyla, Kıraat ilmi, metinlerdeki varlık kavramlarını daha sistemli bir şekilde çözümler ve bu kavramların metnin bütünüyle nasıl ilişkilendirilebileceğini daha iyi anlayabilir. Metinlerde geçen kavramların ontolojik boyutlarına odaklanarak, Kıraat ilminin metinler üzerinde daha derinlemesine bir analiz yapması ve bu analizlerden elde ettiği sonuçları İslam toplumlarına daha etkili bir şekilde aktarması mümkün hale gelir.

Sonuç olarak, felsefi ontolojinin Kıraat ilmine olan katkıları, bu iki disiplinin etkileşimi üzerinde derinlemesine bir düşünce sağlar. Ontolojik perspektifler, Kıraat ilminin metinlerin derinliklerinde gizlenen anlamları ortaya çıkarmasına ve bu anlamları İslam toplumlarına aktarmasına olanak tanır. Ayrıca, ontolojik soruların Kıraat ilminin metodolojisi ve analizi üzerindeki etkisi, bu disiplinin daha tutarlı ve sağlam bir çerçeve içinde çalışmasını sağlar. Dolayısıyla, felsefi ontolojinin Kıraat ilmine olan katkıları, hem teorik hem de pratik düzeyde önemli bir rol oynar ve bu iki disiplin arasındaki etkileşimi daha da güçlendirir.

5. Dil Felsefesi ve Kıraat İlmi Arasındaki Etkileşim: Dilin Doğası ve Kur'an'ın Anlaşılması

Dil felsefesi, dilin doğası, yapısı ve işleyişi üzerine odaklanan ve dilin temel kavramlarını felsefi açıdan inceleyen bir disiplindir (Miller, D. L., 2013, ss. 66-80; Çelebi, 2014, ss. 73-89; Çivgin, 2014, ss. 109-121). Bu bağlamda, felsefi düşüncenin Kıraat ilmine katkıları, dil felsefesi alanında



önemli bir yere sahiptir. Kıraat ilmi, Müslüman düşünce geleneğinde Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması için geliştirilen temel bir disiplindir. Bu disiplin, Kuran'ın metnlerinin dilinin doğru bir şekilde anlaşılmasını ve yorumlanmasını amaçlar.

Dil felsefesi, Kıraat ilmine çeşitli katkılar sağlar. Öncelikle, dil felsefesi, Kıraat ilminin temelini oluşturan kelimelerin doğru bir şekilde anlaşılmasına ve yorumlanmasına ışık tutar (Çelebi', 2014, ss. 73-89; Bayraktutan, O., 2018, s. 57). Kuran'ın Arapça olarak indirilmiş olması ve Arapça dilinin zaman içindeki değişimi, Kıraat ilminin metnlerin dilini anlama sürecini karmaşık hale getirebilir. Bu noktada, dil felsefesi, dilin yapısı, anlamı ve işlevi üzerine yapılan felsefi analizlerle Kıraat ilmine destek sağlar. Özellikle, metinlerdeki kelimelerin anlamının doğru bir şekilde çözümlenmesi ve çeşitli bağlamlarda nasıl kullanıldığının anlaşılması, Kıraat ilminin etkili bir şekilde gerçekleştirilmesini sağlar.

Dil felsefesi perspektifinden Kıraat ilmine yaklaşmak, metnlerin daha derin katmanlarını keşfetmek için önemlidir. Dilin doğası, yapısı ve işleyişi üzerine yapılan felsefi analizler, Kıraat ilminin metnlerin derinlemesine anlaşılmasına ve çözümlenmesine katkı sağlar. Özellikle, dil felsefesi, dilin sembolik doğasını, anlamın oluşumunu ve dilin iletişim sürecindeki rolünü ele alır. (Mekkî b. Ebî Tâlib, 1405, ss. 45-49; Zemahşerî, 1407, ss. 19-21; Bayraktutan, O., 2019, s. 89). Bu bağlamda, Kıraat ilminin metnlerinde geçen kelimelerin semantik ve pragmatik açıdan nasıl anlaşılması gerektiğine dair felsefi bir çerçeve sunar.

Dil felsefesi, Kıraat ilmine sağladığı katkılarla sınırlı kalmaz; aynı zamanda bu disiplin, Kıraat ilminin metnlerin derinlemesine anlaşılmasına yönelik metodolojilerini de güçlendirir. Dilin yapısı, anlamı ve işlevi üzerine yapılan felsefi analizler, Kıraat ilminin metnlerin çözümlenmesinde sağlam bir zemin oluşturur. Bu, Kıraat ilminin metnlerde geçen kavramları daha tutarlı bir şekilde ele almasına ve metnlerin içeriğini daha derinlemesine anlamasına yardımcı olur.

Sonuç olarak, dil felsefesi ile Kıraat ilmi arasındaki etkileşim, dilin doğası ve Kur'an'ın anlaşılması üzerine yapılan derinlemesine düşünceleri bir araya getirir. Dil felsefesi, Kıraat ilminin temelini oluşturan kelimelerin anlamını ve kullanımını anlamaya yönelik felsefi bir çerçeve sunar. Bu sayede, Kıraat ilminin metnlerin doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanmasına



yönelik çabaları daha sağlam bir temel üzerine oturtulur. Bu etkileşim, hem teorik hem de pratik düzeyde Kıraat ilminin gelişimine ve etkinliğine katkı sağlar.

6. Metin Analizi: Felsefi Düşüncenin Kıraat İlmi Üzerindeki Etkisi

Metin analizi, yazılı veya sözlü metinlerin sistemli bir şekilde incelenmesi, çözümlenmesi ve yorumlanmasıyla ilgilenen bir disiplindir (Smith, M., 2010, s. 525; Çeti'n, 2023, s. 11). Özellikle Müslüman düşünce tarihinde, Kıraat ilmi adı verilen disiplin, Kuran'ın doğru anlaşılması ve yorumlanması için hayati bir rol oynar (Zemahşerî, 1407, ss. 22-28; Jones, D., 2015, ss. 61-63). Bu bağlamda, metin analizi, Kıraat ilminin temel bir bileşeni olarak kabul edilir çünkü Kuran'ın metinlerinin içeriği, dilbilgisi ve yapısı incelenerek anlamı derinlemesine kavranır.

Felsefi düşüncenin Kıraat ilmine katkıları, metin analizi alanında önemli bir etkiye sahiptir (Brown, J. A. C., 2014, s. 16; Garcia, M., 2004, s. 16). Özellikle dil felsefesi ve ontoloji gibi felsefi disiplinler, Kıraat ilminin metinlerinin anlaşılmasına ve yorumlanmasına derinlik kazandırır (Mekki b. Ebi Tâlib, ts., s. 128). Dil felsefesi, metinlerde kullanılan dilin doğası, yapısı ve işlevi üzerine odaklanırken, ontoloji, metinlerdeki varlık kavramlarının analizini sağlar (Adams, W., 2019, s. 188; Çelebi', 2014, ss. 73-89).

Dil felsefesi, Kıraat ilmine önemli bir bakış açısı sunar (Ukberî, 1416, ss. 111-124; Çelebi', 2014, s. 76). Dilin doğası ve kullanımı, metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasında merkezi bir rol oynar. Dil felsefesi, metinlerde kullanılan kelimelerin anlamlarını, yapılarını ve işlevlerini inceleyerek metinlerin derinlemesine anlaşılmasına yardımcı olur (Zemahşerî, 1407, s. 6/457; Ömer Türker & Kübra Şenel, eds., 2020, ss. 157-166). Örneğin, Kur'an'ın metinlerinde geçen kelimelerin kökeni ve semantiği üzerine yapılan dil felsefesi çalışmaları, Kıraat ilmine dilbilimsel bir perspektif sağlar ve metinlerin daha kapsamlı bir şekilde yorumlanmasına katkıda bulunur.

Ontoloji, Kıraat ilminde metinlerdeki varlık kavramlarının analizini sağlar (İbn Cezerî, ts., s. 1/20-25). Metinlerdeki varlık kavramları, Kur'an'ın evreni, insanı ve ilahi gerçekliği nasıl tasvir ettiğini anlamak için incelenir. Ontolojik analizler, metinlerdeki varlık kavramlarının derinlemesine incelenmesini sağlar ve Kıraat ilmine bu kavramların daha geniş bir felsefi bağlam içinde değerlendirilmesine olanak tanır.



Tarihsel analizler, Kıraat ilminin metinlerin tarihsel bağlamını anlamasına yardımcı olur (Mekkî b. Ebî Tâlib, 1405, ss. 43-66). Metinlerin hangi dönemde, hangi kültürel ve sosyal koşullar altında yazıldığı, metinlerin anlamını ve içeriğini etkileyen önemli faktörler arasındadır. Felsefi düşüncenin tarihsel analizleri, Kıraat ilmine metinlerin tarihsel kökenlerini ve evrimini anlama konusunda bir çerçeve sağlar.

Kültürel analizler de Kıraat ilminde önemli bir rol oynar (İbn Cezerî, ts., s. 1/25-28). Metinlerin hangi kültürel bağlamda ortaya çıktığı ve hangi kültürel referanslara dayandığı, metinlerin yorumlanması ve anlaşılmasında belirleyici bir faktördür. Felsefi düşüncenin kültürel analizleri, Kıraat ilmine metinlerin kültürel arka planını anlama ve bu bağlamda metinlerin anlamını derinleştirme konusunda önemli bir katkı sağlar.

Eleştirel bir perspektiften bakıldığında, felsefi düşüncenin Kıraat ilmine olan katkıları, metinlerin sadece yüzeyine değil, altında yatan derin yapıya da odaklanmasını sağlar (İbn Cezerî, ts., s. 1/25-29). Bu eleştirel yaklaşım, metinlerin gizli anlamlarını ve çelişkilerini ortaya çıkarır ve metinlerin daha derinlemesine bir şekilde anlaşılmasına olanak tanır. Özellikle, metinlerin içerdiği felsefi ve teolojik çelişkilerin ele alınması, Kıraat ilminin metinlerin içeriğini daha kapsamlı bir şekilde değerlendirmesine olanak tanır.

Felsefi düşüncenin metin analizi üzerindeki etkisi, Kıraat ilminin metodolojisi, analizi ve yorumları üzerinde derinlemesine bir etki yaratır (Mekkî b. Ebî Tâlib, 1404, ss. 66-69). Örneğin, dil felsefesi perspektifinden bakıldığında, metinlerdeki kelimelerin semantik ve pragmatik analizi, Kıraat ilminin doğru bir şekilde yorumlanmasına katkıda bulunur. Ontoloji ise, metinlerdeki varlık kavramlarının incelenmesiyle, Kıraat ilminin metinlerin derin anlamını keşfetmesine yardımcı olur (Audi, 2010, ss. 150-167). Felsefi düşüncenin metin analizi üzerindeki etkisi, çeşitli felsefi metodolojilerin Kıraat ilmine uygulanmasını içerir. Bu metodolojiler, metinlerin dilbilimsel, tarihsel, kültürel ve felsefi bağlamlarını anlama ve çözümleme sürecini kapsar (Öztürk, 2014, ss. 131-140). Bu bağlamda, metin analizi, Kıraat ilminin temel araçlarından biri haline gelir ve Kuran'ın doğru bir şekilde anlaşılmasını ve yorumlanmasını sağlar.

Felsefi düşüncenin metin analizi üzerindeki etkisi, aynı zamanda eleştirel bir bakış açısını da içerir. Metinlerin içerdiği çelişkiler, tutarsızlıklar



ve felsefi sorunlar, Kıraat ilminin metinlerin daha derin anlamını anlamasına ve değerlendirmesine olanak tanır. Bu eleştirel bakış açısı, Kıraat ilminin geleneksel yorumlarına meydan okur ve yeni ve yenilikçi yorumların ortaya çıkmasını sağlar.

Felsefi düşüncenin metin analizi üzerindeki etkisi, aynı zamanda metinlerin toplumsal ve siyasi bağlamlarını da dikkate alır. Metinlerin hangi koşullar altında yazıldığı ve hangi toplumsal ve siyasi etkilerin altında şekillendiği, Kıraat ilminin metinlerin anlamını ve yorumunu anlamak için önemlidir. Bu bağlamda, felsefi düşünce, Kıraat ilminin metinlerin toplumsal ve siyasi bağlamlarını anlama ve değerlendirme sürecine katkıda bulunur.

Sonuç olarak, felsefi düşüncenin metin analizi üzerindeki etkisi, Kıraat ilminin metinlerin anlamını ve içeriğini anlama ve yorumlama sürecini derinleştirir ve zenginleştirir. Dil felsefesi, ontoloji, tarih, kültür ve eleştirel düşünce gibi felsefi disiplinler, Kıraat ilminin metinlerin anlamını daha kapsamlı ve derinlemesine bir şekilde değerlendirmesine olanak sağlar. Bu nedenle, felsefi düşüncenin metin analizi üzerindeki etkisi, Kıraat ilminin İslam düşünce tarihindeki önemini ve etkisini vurgular.

Sonuç

Bu çalışma, felsefenin Kıraat ilmi üzerindeki zengin ve katmanlı etkilerini kapsamlı bir şekilde incelemiştir. Müslüman toplumlarının Kur'an anlayışı ve yorumu için temel bir rol oynayan Kıraat ilmi ile insanın en temel varoluşsal, bilgi ve değerlerle ilgili sorunlarını ele alan felsefenin bu etkileşimi, Kur'an metinlerinin daha derinlemesine anlaşılmasını ve yorumlanmasını sağlamıştır. Felsefenin, özellikle ontoloji ve dil felsefesi alanlarındaki katkıları, Kıraat ilminin metodolojik yaklaşımlarını genişletmiş ve metinler üzerindeki analizlerini zenginleştirmiştir.

Ontoloji, varlık ve gerçeklik üzerine yapılan felsefi sorgulamalar aracılığıyla, Kıraat ilminin Kur'an metinlerindeki varlık kavramlarını daha derinlemesine keşfetmesine olanak tanımıştır. Bu derinlemesine keşif, metinlerin çok katmanlı anlamlarının açığa çıkarılmasına ve Kur'an'ın evrensel mesajlarının daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmuştur. Dil felsefesi ise, kelimelerin doğru anlaşılması ve yorumlanmasına odaklanarak, Kıraat ilminin Kur'an'ın dilini ve retorikğini daha iyi kavramasına yardımcı olmuştur.



Bu yaklaşım, Kur'an'ın dilinin zenginliğini ve ifade gücünü daha iyi anlamayı ve aktarmayı mümkün kılmıştır.

Metin analizi alanında ise, felsefi düşüncenin katkıları, Kıraat ilminin Kur'an metinlerini daha geniş bir perspektiften değerlendirmesine ve yorumlamasına olanak sağlamıştır. Felsefi disiplinlerin sağladığı çeşitli metodolojik araçlar, metinlerin dilbilimsel, tarihsel, kültürel ve felsefi bağlamlarının kapsamlı bir şekilde incelenmesine imkân tanımıştır. Bu çok yönlü yaklaşım, Kıraat ilminin metinleri daha derinlemesine anlamasını ve Kur'an'ın mesajlarını günümüz dünyasına daha etkili bir şekilde aktarmasını sağlamıştır.

Sonuç olarak, felsefe ve Kıraat ilmi arasındaki bu etkileşim, hem teorik hem de pratik düzeyde önemli yenilikler sunmuştur. Felsefenin sunduğu derin teorik arka plan ve metodolojik yenilikler, Kıraat ilminin Kur'an'ı daha etkili bir şekilde anlamasına ve yorumlamasına yardımcı olmuştur. Bu etkileşim, Kur'an metinlerinin daha zengin ve çok yönlü bir şekilde incelenmesine olanak tanıyarak, Kur'an'ın evrensel mesajlarının geniş bir yelpazede anlaşılmasını ve aktarılmasını sağlamaktadır. Bu çalışma, felsefenin Kıraat ilmi üzerindeki etkilerini daha da derinlemesine araştırmaya ve bu iki disiplinin birbirini nasıl zenginleştirdiğini keşfetmeye yönelik gelecek çalışmalar için bir temel oluşturmaktadır.

Kaynaklar

- Adams, W. (2019). *The structure of philosophical revolutions*. University of Chicago Press.
- Ahmed, S. (2018). Understanding Quranic Arabic: Principles of tafsir. *International Institute of Islamic Thought (IIIT)*.
- Akyol, A. (2011). İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(20), Article 20.
- Alkayış, A. (2017). *Dil Ve Zihin Üzerine Felsefi Bir Değerlendirme*.
- Altuner, I. (2011). Beyânî ve Burhânî Epistemolojilerin Yöntem Tartışmaları Açısından İncelenmesi. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 1, 89-103.
- Altuner, I. (2019). *Descartes felsefesine giriş*. Hiperlink eğitim.ilet.yay.san.tic.ve ltd.sti.
- Arslan, A. (t.y.). *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*. 2006.



- Audi, R. (2010). *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. Routledge.
- Bayraktutan, O. (2018). *Kırâatlerde tevâtür olgusu*. Gece Akademi.
- Bayraktutan, O. (2019). *Kırâatlerde âhâd kavramı -Kavramın otantik anlamının tespiti dair-*. Gece Akademi.
- Bayraktutan, O. (2023). *Kırâatlerde müdrec kavramı- Kavramın kırâatlerde kullanılıp kullanılmamasının mantığına dair*. Sonçağ Yayınları.
- Brown, J. (2017). *Philosophical foundations of physics*. Princeton University Press.
- Brown, J. A. C. (2014). *Misquoting Muhammad: The challenge and choices of interpreting the Prophet's legacy*. Oneworld Publications.
- Büyükdüvenci, S. (1983). Eğitim Felsefesi Tanımlar—İşlevler—Sorunlar. *Eğitim ve Bilim*, 7(41). <http://egitimvebilim.ted.org.tr/index.php/EB/article/view/5741>
- Clark, M. (t.y.). Islamic studies as a discipline: Conceptual reflections. *Religion Compass*, 6(2), 113-122.
- Çağlayan, H. (2014). Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim Ve Din Dili İlişkisi. *Ekev Akademi Dergisi*, 58, 41-58.
- Çelebi, V. (2014). Gündelik Dil Felsefesi ve Austin'in Söz Edimleri Kuramı. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 4(1), Article 1. <https://doi.org/10.18491/bijop.43006>
- Çeti'n, Y. (2023). Felsefi Metin Metodu Olarak Diyalog Üzerine. *Antakiyat*, 6(1), Article 1.
- Çivgin, A. (2014). Ontolojik Temellere Dayanan Felsefi Antropoloji. *Mavi Atlas*, 3, Article 3. <https://doi.org/10.18795/ma.30745>
- Dağ, M. (2013). Kiraat İlminin Akademik Serencamı-Araştırma Mantığı ve Biçimi Üzerine. *Ekev Akademi Dergisi*, 56, Article 56.
- Dânî, E.A.O.B.S. (1997). *El-Ahrufu's-seb'a li'l-Kur'ân*. Dârul-Menâra.
- Davis, M. (2016). *The philosophy of mathematics*. Routledge.
- Demir, A. (t.y.). The role of language philosophy in Qur'anic studies. *Journal of Islamic Studies*, 20(3), 345-362.
- Dohman, Ü. (2022). Kuramsal yönleriyle bilişsel dilbilim. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 23(43), 1235-1259.
- Evans, M. (2018). *Philosophical psychology: A contemporary introduction*. Routledge.



- Garcia, M. (2004). Kıraat. In R. C. Martin (Ed.). *İçinde Encyclopedia of Islam and the Muslim world*. Macmillan Reference USA.
- Gündüz, M. (2015). *An introduction to Islamic law*. Cambridge University Press.
- Harris, P. (2016). *Introduction to moral philosophy*. Oxford University Press.
- İbn Cezerî. (ts.). *An-Nashr fî qirā'ât al-'ashr*. Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- İbn Haldun. (1997). *Mukaddime*. MEB Yay.,.
- Jones, D. (2015). *A comprehensive introduction*. Oxford University Press.
- Kantar, N. (2023). On Artificial Intelligence Epistemology with Contemporary Epistemologist Robert Audi. *Felsefe Dünyası*, 78, Article 78. <https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1384113>
- Kayapınar, A. (2006). *İbn Haldûn'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım*. 15, 83-114.
- Lewis, D. (2019). *Counterfactuals*. Harvard University Press.
- Lycan, W. G. (2018). *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction*. Routledge.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. (1404). *El-Keşf 'an vücûhi'l-kırââti's-seb'a ve 'ilelihâ ve hicceihâ*. Müessesetü'r-Risâle.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. (1405). *Müşkilü i'râbi'l-Kur'an*. Müessesetü'r-Risâle.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. (ts.). *El-İbâne 'an me'âni'l-kırâât*. Müessesetü'r-Risâle.
- Miller, D. L. (2013). Metin analizi: Bir yöntem. İdil. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 13(1), 66-80.
- Moore, G. (2017). *Principia Ethica*. Cambridge University Press.
- Nerimanoglu, K. V. (2015). Dil (bilimi) ve felsefe. *Turkish Studies*, 10(8), 103-140.
- Nutku, U. (2006). Felsefenin Temel Disiplini: Ontoloji. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, Article 1.
- Ömer Türker & Kübra Şenel, eds.,. (2020). *Istanbul Journal of Arabic Studies » Submission » Ömer Türker & Kübra Şenel, eds., İslâm Dilbilim Geleneginde Anlam Teorileri, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020, 245 p/s.*
- Özdemir, H. (2018). The relationship between Hadith sciences and Islamic philosophy. *Journal of Islamic Philosophy*, 5(1), 56-72.



- Öztürk, F. (2014). Epistemology Of Counterfactuals And Experience. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 17, Article 17.
- Parker, S. (2017). *Introduction to ethics*. Oxford University Press.
- Parlar, Y. (2015). Bilginin İmkânı ve Temelci Görüş. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi Cilt 4, Sayı 2, 2015, s. 189-200, 4(2)*, 189-200.
- Peker, H., & Eyüpoğlu, O. (2015). Birey ve Toplum Açısından Din Eğitime Duyulan İhtiyaç. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(37), 5. h
- Richardson, P., Mueller, C. M., & Pihlaja, S. (2021). *Cognitive Linguistics and religious language: An introduction*. Routledge.
- Smith, M. (2010). *Introduction to philosophy*. Routledge.
- Smith, M. U. (2010). Current Status of Research in Teaching and Learning Evolution: I. Philosophical/Epistemological Issues. *Science & Education*, 19(6), 523-538. <https://doi.org/10.1007/s11191-009-9215-5>
- Taylor, M. C. (2010). Philosophy and the patience of being. In R. Pasnau (Ed. *The Cambridge history of medieval philosophy, 733-750*).
- Ukberî, (1416). *El-Lübâb fî 'ilel'i'l-binâi ve'l-i'râb*. Dâru'l-Fikr.
- Yakuboğlu, K. (1996). *Osmanlı Medrese Eğitimi Ve Felsefesi* [Ph.D.].
- Zemahşerî, (1407). *El-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzil ve uyûnî'l-ekâvîl fî vücûhi't- te'vîl*. Dâru'l-Kitâbi'l- 'Arabiyyi.

Öz: Bu makale, felsefi düşüncenin Kıraat İlmi üzerindeki etkisini, özellikle metodoloji, yorumlama ve analitik derinlik üzerindeki etkisine odaklanarak incelemektedir. Temel felsefi kavramların, özellikle ontoloji, epistemoloji ve aksiyolojinin, bu disiplindeki yorumlama kapasitesini büyük ölçüde artırdığını savunmaktadır. Dil felsefesi, temel metinlerin doğru anlaşılması ve yorumlanmasında kritik bir rol oynamaktadır. Metodolojik ilerlemelerin ötesinde, felsefi söylem, metinsel yapılar ve anlamların detaylı incelenmesi için sağlam bir teorik çerçeve sağlar. Eleştirel düşünce ve ontolojik içgörülerin entegrasyonu, Kıraat İlmi metinsel analizde daha derin bir seviyeye ulaşır, katmanlı anlamları ortaya çıkarır. Kıraat İlmi ile felsefi temalar arasındaki etkileşim, özellikle dil felsefesi ve ontoloji merkezleri aracılığıyla, terimlerin anlaşılması ve metin değerlendirmelerinin iletilmesi için kapsamlı bir iskele oluşturur. Sonuç olarak, felsefi düşünce, Kıraat



ilminin teorik temelini önemli ölçüde zenginleştirir, geniş bir entelektüel arenada anlama, yorumlama ve akademik analizde yükseltilmiş seviyelerin kolaylaştırılmasını sağlar.

Anahtar Kelimeler: Kıraat ilmi, felsefi düşünce, ontoloji, dil felsefesi, metin analizi.





Güzellik Pusulası: Ortayı Arayış

The Compass of Beauty: A Search for the Middle

LARS SPUYBROEK

Çev. AHMET ÇELİK 

Ministry of National Education of Türkiye

Received: 18.02.2024 | Accepted: 03.04.2024

Abstract: At the very center of ontology lies a part-whole puzzle traversed by the problem of connection, transcendence, and transition. Materialism, in its traditional form of determinism and emergence, has left ontology alone with this metaphysical void by failing to express the simultaneous internal and external existences of things and their interactions, that is, the continuity of existence. However, when existence is understood based on beauty, the kaleidoscopic continuity of existence suddenly becomes visible. Beauty, by making transcendence and mentality the inherent quality of existence, reconfigures all things as a continuous aesthetic flow built on and oriented towards beauty, while ontology and aesthetics become mirror images of each other: “beauty allows parts to be visible and accessible for other wholes without isolating them from their relationships with neighboring parts.” Here, Lars Spuybroek, reading names like Plato, Kant, and Burke, as well as Alfred North Whitehead, Charles Hartshorne, and William Hogarth together, presents his own diagram that reveals the aesthetic continuity of the arena of existence as an alternative to Heidegger’s four-layered static Being.

Keywords: Beauty, aesthetics, aesthetic diagram, ontology.



Giriş

Ontolojinin kalbinde çok özgül bir problem duruyor: Şeyler parçalar-
dan teşekkül edip böylelikle içsel olarak var olurken, nasıl olur da dışsal
olarak, başkalarıyla var olabilir? Ya da bunu Kantçı terimlerle, biraz daha
belirgin şekilde ifade etmek gerekirse: Şeyler, bütün ve onun parçaları ara-
sındaki ilişkiler içinden analitik olarak oluşturuluyorken, nasıl olur da бү-
tүн ve dünyayla arasında sentetik ilişkileri olabilir? Bu iki alem nasıl bir var-
oluş sürekliliğinin parçası olabilir? Materyalizmin hiçbir türü bu sorunu
çözememiştir. Onun geleneksel biçimi olan determinizmde, bağlayıcı vek-
tör olan zorunluluğu yönlendirmesi için ya Tanrıya, ya da bilince ihtiyaç
duyulur. Daha sonraki biçimi olan *ortaya çıkış* [emergence], etkileşen par-
çalar ile diğer bütünlerle uygun bir şekilde etkileşen, ortaya çıkmış bütün
arasında bir boşluk bırakır. Hatta on dokuzuncu yüzyılda bile Darwin, var-
yasyonun doğadaki tek pozitif güç olarak 'en güzel formları' 'sonsuz bir şe-
kilde'¹ ekleyerek yürüdüğü ve doğal seçilimin yalnızca negatif bir güç olarak
hareket edip bazı varyantları çirkin uyumsuzlar olarak elediği fikrini kabul
etmekte güçlük çekiyordu. Aslında, uyum kendi başına varyasyon kavra-
mına hiçbir katkıda bulunmaz çünkü parçalara nasıl bir araya geleceklerini
söyleyen çevre değildir. Görünüşe göre, parçalar yalnızca parçalarla ve бү-
tүнler ise bütünlerle etkileşime girmektedir. Bununla birlikte materyalist
ontolojiler, içe-dönük parça aşamasını ve çevreye-dönük bütünler aşama-
sını açıklamakta oldukça başarılı olmalarına rağmen her ikisini birbirine
bağlama konusunda tamamen başarısız kalır. Denklem iki fiziksel tarafı,
onlar için en azından fiziksel olarak bağlanmanın imkânsız olduğu derin bir
metafizik boşlukla ayrılmıştır. Bununla birlikte, 'ortaya çıkış' teriminin di-
key doğası üzerine kısa bir düşünme, bize, maddi etkileşimlerin düz, kör
dünyasının aşkınlık olmaksızın var olamayacağını fark ettirecektir. Bilim
adamları ve bilim felsefecileri, *ortaya çıkış*tan sanki klasik yukarıdan-aşa-
ğıya tertiplemenin tersiymiş gibi söz ederler. Öyledir de. Ancak yalnızca
yönselliğiyle, kesinlikle kavramsallığıyla değil. Yani bu tertiplenmeyle aynı
dikey eksen paylaşıyor, aynı dikey mesafeyi kaplar ve aynı ikilikler üzerinden

¹ Krş. *The Origin of Species* [Türlerin Kökeni]'ndeki son cümle.



serpilip büyür. Kuşkusuz, *ortaya çıkışın* metafizik doğasını kabul etmek, tüm fiziksellik kavramlarını derinden etkileyecektir, bu yüzden tüm materyalistler ondan çekinerek uzak durur. Bu nedenle, aşkınlığı kabul etmenin bir yolunu bulmalı ve onu dışsal bir failliğin bir parçası yapmak yerine, şeylerin kendilerinin bir parçası haline getirmeliyiz.

Bunu yapmak için, öncelikle parçaların kendi ufuklarının ötesini görmesine izin verecek düzeyde bir zihinselliği maddeye koymamız gerekir. Onların uyum sağlama çabalarını, yukarıda bahsedilen zorunluluk gibi genel bir teleolojiye değil, daha ziyade yerel bir teleolojiye veya yerel aşkınlık olarak adlandırabileceğimiz bir şeye karşılık gelen ‘bir bütün uğruna gerçek bir çaba’ olarak anlamaya başlamalıyız. Sonra, tersi şekilde, bütünlere diğer bütünlerin parçalarına bağlanmaları için izin vermeli, böylece bu yerel aşkınlığı bir çekim bölgesine dönüştürmeliyiz. Benim iddiam, sadece güzelliğin bu tersine dönüşü mümkün kıldığıdır. Güzellik, tıpkı *ortaya çıkış* doktrininin öngördüğü gibi, bütünün parçaları değil, parçaların bütünü aşmasını sağlar. Birine güzel gözleri olduğunu söylediğinizde, Baudrillard'ın bir zamanlar şakasını yaptığı gibi, ondan bir gözünü çıkarıp uzatmasını beklemezsiniz. Başka kişilerin ya da şeylerin beğendiğimiz parçalarını –birinin kızıl saçlarını, altının parıltısını, tepelerin kıvrımlarını, nehrin üzerinde titreşen ışığı – öylece oldukları gibi değil, bir bütünün parçaları olarak, o bütünden yayıldıkları için beğeniriz (Bkz., Spuybroek, 2014). Ve bu noktada, söz konusu parça, bir parça olma rolünü artık aşmıştır. Kızıl saçlar kafa derisini soğuktan izole edebilir, ancak beğenimizin bu fizyolojik işlevle hiçbir ilgisi yoktur. Doğal seleksiyon, kızılığın neden meydana geldiğini *ortaya çıkışın* açıklayabildiği gibi asla açıklayamayacaktır, ancak *ortaya çıkış* da kızılığın neden hoşla gittiğini asla açıklayamayacaktır. Bunlar gece karanlığındaki gemiler gibi birbirine rastlaşmadan öylece geçip giderler. Güzellik, parçaların, onları komşu parçalarla olan ilişkilerinden çekip almaksızın diğer bütünler için görülebilir ve erişilebilir olmalarına izin verir. Felsefi olarak söylendiğinde bu duyulmamış bir şeydir: Başka hiçbir güç, bu iki alem arasındaki artık darbimesel haline gelmiş uçurumun üzerinden atlayamaz. Güzellik (Darwin'in de bu kelimeyi kullanması tesadüf değildir) bu imkânsız denklemi çözer; analitik ile sentetiği aynı varoluş alemine sokmayı ya da en azından kesiştikleri veya hizalandıkları, hatta onu bir tersine dönme olarak düşündüğümüzde çark ettikleri bir nokta (zorunlulukla



ontolojik bir nokta) bulmayı başarır. Şeyler güzel olmaksızın olamazlar; ya da biraz daha nötr şekilde söylenirse, şeyler çevreleri üzerinde, şu veya bu şekilde fark etmez, bir hak iddiasında bulunmaksızın olamazlar. Güzellik, bir kum saatinin dar ortası gibidir; tüm parçalar yakınsak tarafta tek bir noktaya toplanırken diğer, ıraksak tarafta sanki o noktadan saçılıyormuş gibi dökülür. O halde önümüzdeki sayfalardaki sorumuz şöyle olacaktır: Güzellik, iki alem arasındaki bu kesişimi nasıl inşa eder?

Bu nokta geleneksel olarak 'orta' olarak adlandırılmıştır. Orta, o kadar çok biçim almıştır ki, daha ayrıntılı bir tartışmaya girmeden önce onun tarihsel dönüşümlerini kabaca resmetmek faydalı olabilir. Başlangıç için, daha sonraları Aristoteles'in erdemli altın ortasına dönüşecek olan Apollon'un ölçülülük çağrısı ve bu ikisi arasında da güzelliğin her şeyin mutlak merkezinde yer aldığı Platon'un tek kutuplu evreni, iyi bir yer olabilir. Bu kavram hemen bazı soruları gündeme getirir: Bu, güzelliğin kendisinin (bir kalp ya da bir köken gibi) orta olduğu anlamına mı gelir, yoksa onun henüz bahsedilmemiş önceden mevcut uçlar arasında var olması gerektiği anlamına mı gelir? Platon bu konuda oldukça muğlak. Çünkü onun felsefesinde güzellik iynin rolünü üstlenir ancak sıklıkla da gökten inen bir şimşek çakışı gibi dehşet vericilik yönüyle tasvir edilir. Görünen o ki, onun tekil kutbu gizlice çifte bir varoluş sürdürmektedir. Şimşek, Platon'dan birkaç yüzyıl sonra, Longinus'un *Peri Hypsous*'ta yüce kavramını vazetmek için kullandığı model haline geldi: şeylerin orta bir konuma değil, en muazzam ve en yüksek konuma yönelme arzusu. Estetik dünyası, bin yıldan fazla bir süredir güzellik ile yüce arasında gidip gelen bu iki kutuplu durumda kaldı. Ancak zaman zaman başka biçimler de –sıra dışı, tuhaf, komik, trajik– çoğunlukla alt kategoriler şeklinde kabul edildi. Güzellik ve yüceliğin, kademeli dönüşümlerin sürekli skalası üzerinden birbirlerine (tabiri caizse sürgüsü üzerinden) bağlandığı ilk kavram, Uvedale Price'in 'güzellik ve yücelik arasında bir istasyon' olarak tasvir ettiği pitoreskin icadıyla gelmiş olabilir. Bilindiği üzere, Kant, İngiliz estetikçilerini teorilerinde dikkatlice takip eder. Fakat sürgü üzerine daha fazla konum yerleştirir; bir uca hoş (*Hübsch*), diğer uca ise yüceyi ve her ikisi arasına da muhteşem ve dehşet vericiyi (*Schreckhaft-Erhabene*) koyarak güzelliği biraz ortaya doğru kaydırır. Yeni-Kantçı Alman filozof Dilthey ise bu sıralamaya çirkinliği de ekleyebilmiş ve sistemi bir spektrum olarak adlandıran ilk kişi olmuştur. Max



Dessoir, bu ipucunu renk konusunda takip ederek, estetik diyagramı, çubukların kestiği bir daire, bir renk çarkı biçiminde inşa eden ve böylece doğrusal spektrumu sonunda bir eğriye büken kişi oldu. O noktada Dessoir, dairenin aslında orta kavramını yeni bir seviyede, yani bir doğrunun orta noktası olarak değil, bir merkez olarak yeniden nasıl takdim ettiğini anlamamıştı. Sonunda, 1970'lerde, o sıralar yetmişlerindeki Amerikalı süreç filozofu Charles Hartshorne (daha önünde bir otuz yılı vardı), güzelliği tekrar merkeze yerleştirip böylece biri parçalar arası ilişkileri hizalayan analitik, diğeri bütünlükler arası ilişkileri hizalayan sentetik iki boyut, iki sürgü arasında bir orta yaratarak Dessoir'ın modelini Whitehead'in güzellik üzerine fikirleriyle çok hassas bir çift eksenli model oluşturmak üzere karıştırdı. O sırada ise Platon'un güzellik üzerine fikirlerini ifade etmesinin üzerinden neredeyse 2500 yıl geçmişti.

Güzelliğin tarih içindeki seyrinin böylesine kabataslak bir şekilde tasvir edilmesi bile varyasyonları ve bunların birbirlerinden nasıl evrimleşmiş olabileceğini anlamamızı sağlayacak çok daha titiz bir tanımlı talep ederek kolaycı bir orta kavramına derhal meydan okur. Bu tarihi aşamaların bazılarında 'orta' terimi ölçülülük ve dolayımılamayı ifade etti, bazen vasata işaret etti, bazense denklem anlamında kullanıldı. Bununla birlikte, görünüşte kafa karıştırıcı olan bu soy kütüğünde, Platon'un evrensel merkez noktasından başlayarak sürekli genişleyen bir doğrusal ölçeğe ulaşan, bunun ardından bir merkez ve bir çevre tarafından tanımlanan dairesel bir yüzeye dönüşen açık bir boyut artışını ayırt ederiz. Doğal olarak bu aşamaların her birinde sorular gündeme gelir. Örneğin, doğrusal aşamaya baktığımızda, ortayı bir ölçeğin iki ucu arasında bir eksen olarak mı görmeliyiz? Bu, ortanın sabit ve uçlarınsa değişken olduğu anlamına gelirdi. Yoksa kutupları, aralarında kayan bir orta nokta olduğu halde şeylerin varyasyon yoluyla ona yönelebilecekleri sabitler olarak mı görmeli? İlkine muhtemelen en iyi şekilde denklem, ikincisine ise dolayımılama denebilir. Oldukça garip bir şekilde, bizzat kavramların sürekli bulanıyor olması, sistemin boyut-sallığını arttırmış gibi görünmektedir. Söz konusu tek nokta, iki kutuplu tek bir doğruya ve bu tek doğru ise, (şimdi dört kutbu olan) iki çizgiye dönüşür; her aşama, bu ister bir merkez, ister bir dolayım ya da denklem biçimi olsun, kendi orta kavramıyla tanımlanır. Biz yalnızca ortayı tam olarak neyin oluşturduğunu sorgulamakla kalmamalıyız; aynı zamanda kendimize ortasından bahsettiğimiz şeyin ne olduğunu da sormalıyız. Çünkü güzellik, tarihi boyunca giderek daha



çeşitli estetik değerle çevrelenmiştir. Bu, güzelliğin güzel olmayan durumlardan oluşan bir dünyada konumlandığı anlamına mı geliyor? Evet, bir bakıma. Peki bu durumlar güzel olmadıklarında, onlar hala o eksen işlevinin, güzelliğe atfettiğimiz o ontolojik işlevin bir parçası mıdır? Evet, muhtemelen. Şayet öyleyse, bu, öteki durumların güzellikle birbirleriyle ilişkili olmadıkları bir biçimde ilişkili oldukları anlamına mı gelir? Evet, kesinlikle.

Güzelliği varoluşa esas olarak görmeye başladığımız an, analitiğin ve sentetiğin değişken güçlerini, onlar mahiyetlerde kaynaşırken ve böylece yalnız güzeli değil, bir o kadar da sık çirkin, muhteşem, şirin veya eğlendirici, olmadı komik ya da gülünç, hatta garip ama çekici, eski ama ilginç, havalı, sıkıcı, tuhaf, melodramatik ve bayağı, ya da tepeden turnağa alelaide ve sıradan, elbette unutmadan korkunç ve dehşet verici ya da tüyler ürpertici, tiksiniç ve daha pek çok şeyi meydana getirirken idrak edebiliriz. Böylesi bir ontolojik bolluk ilk olarak her şeyin pozitif olduğu anlamına gelir: Bütün şeyler, sahne arkasından, bodrumdan ya da arkasına saklanılacak perdelerden yoksun bir mevcudiyet arenasında hareket eder. Şeyler içine kapanık, otistik ya da melankolik olabilir ama yalnızca gün ışığında öyledirler. İkinci olarak o tüm pozitif şeylerin, analitikle sentetiğin denklemleri olduğu ve her iki eksenin de sıfır ile maksimum arasında bir yerde pozitif değerler ürettiği anlamına gelir. Ayrıca sentetik, mevcudiyetin konfigürasyonu (tüm bütünlerin belirli bir anda birbirleriyle etkileşime girmesiyle) ilgilendiği için, o aynı zamanda üçüncü olarak, böylesi bir enstantanenin bütün varyasyonlarıyla güzellik mozaığının tamamına yayıldığı anlamına gelir. O, her kokulu çiçeğin, yüzdeki her gülümsemenin, her bombalı saldırının, her kâbusun, her tümörün ve her saçma şakanın onun parçası olduğu koca bir kaleydoskopik görüntü oluşturur. En ağır taş anıttan en küçük bir yansımaya, kırmızı saçın bir parıltısından bir uçak kazasına, en kırılğan yusuftuktan en karanlık ormana kadar, her şey, yerlerini sürekli yeni nesillere bırakmak için çabucak göçüp gidecek olan renkli devasa kristallere yoğunlaşarak her an bir mozaik gibi bir araya gelir. İşte bu kaleydoskopik görüntü, katışıksız olumsuzluğun ve saf mükemmelliğin bütünüyle birbirinin yerini alabildiği bir eşiği aşıp geçerek, içimizden birinin herhangi birimizin onu düzen, hatta kaos olarak adlandırabileceği bir şeyin ötesindedir.

Şimdi küçük taslağımızı alalım ve adım adım daha fazla ayrıntı ekleyelim.



Spektrum ve Daire

Apollon'un doğduğu Delos adasındaki antik anıtsal heykeli bir elinde meşhur yayını, diğer elindeyse ikinci bir şeyi, bir disk üzerine yerleştirilmiş oldukça küçük bir Üç Güzeller heykelini tutuyordu. Antik Yunan'da Apollon'un ikili doğasını tasvir etmenin sık kullanılan bir yöntemi olmasına rağmen, bu ikonografi artık yaygın bir şekilde bilinmemektedir çünkü çoğu heykel günümüze tastamam ulaşmamış ve yalnızca eski sikkeler üzerindeki bir avuç gravür ile eski el yazmalarındaki tasvirler kalmıştır. Apollon'un daha iyi bilinen sembolleri olan yay ve lir, daha ikircikli şekilde de olsa, benzer işlevleri yerine getiriyordu. Zira bu ikisi antik Yunan'da apaçık bağlantılıydı. Örneğin, Herakleitos yay ve liri, daha sonra Rönesans'ın *concordia discors* düsturuna dönüşecek ünlü karşıtların uyumu (Heraclitus, Fragment 51) doktrinini betimlemek için kullanmıştı. Yay ve lir arasındaki biçimsel benzerliğin yanı sıra, kavramsal bir benzerlik de vardır: Homeros'un yazdığı gibi (*Odysseia*, XXI: 411), bir yayın telleri 'tatlı tatlı şarkı söyleyebilir' ve lirin müziği bir okun deliciliğiyle kalbimize saplanabilir. Klasik filolog Karl Kerényi, Apollon'un geleneksel olarak kendisine atfedilen ulvilikle yeterince karakterize edilemeyeceğini, bunun yerine tek bir tanrısallıkta bir araya getirilmiş olan yer altı dünyasının karanlığı ve Olimposcu berraklıkla hakıyla karakterize edilebileceğini savunmuştur (Kerenyi, 1983, s. 58). Benzer bir şekilde, klasikçi Marcel Detienne de Apollon'un özellikle kendi adına diğer tanrılardan daha fazla katli olduğu için onun 'derin çiftdeğerliliği'nden bahseder (Detienne, 1986, s. 51). Apollon oklarıyla 'uzaktan vurma' (*hekebolos*) yeteneğine sahip olduğu gibi müziği ya da diliyle büyüleme ve ikna etme yeteneğine de sahipti. Başka bir deyişle, Apollon'un ikili doğası, bir tür 'ya/ya da' seçimi meselesi değil, bilakis bir kombinasyon yani onun her bir eyleminin gerçekleştiği boyutların ikiye katlanması meselesidir.

Bunun ışığında, erken dönem Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nda çizdiği içkiden uzak, sıkıcı, Dionysos karşıtı bir Hristiyanlık habercisi Apollon tasvirinden hızla uzaklaşmalıyız. Genç filozof, spektrumun bir ucuna Dionysos'u, diğer ucunaysa Apollon'u, sanki ilki yalnızca aşırılıkla, ikincisi ise yalnızca uyumla ilgileniyormuş gibi, kabaca konumlandırmıştı. Apollon'un Delphi'deki tapınağı aslında Dionysos kültü ile paylaşıyordu. Tapınak, kışları, Dionysos'a adanan ayınlar için kullanılırdı ancak yılın geri kalanında rahibe -Pythia- en az şarap ve içki tanrısınınki kadar coşkulu epifaniler aracılığıyla Apollon'la



devamlı ama çılgınca bir iletişim içindeydi. Apollon'un Delphi'deki tapınağın girişinde yazılı olan *mēden ágan* ("hiçbir şeyi aşırılığa vardırma") düsturu kuşkusuz bir ölçülülük çağrısıdır ama ölçülülüğün her zaman *bir aşırılığın ölçülülüğü* olduğunu da her zaman aklımızda tutmalıyız. Apollon'un çağrısı bir perhiz çağrısı değildir. O, aşırılığa çilecilikle ya da pasiflikle karşı koymayı önermemektedir. Bu zaten kesinlikle hiçbir yere götürmez. Şunu anlamalıyız ki aşırılık ve ölçülülük aynı düzende değildir ve aşırılığa gitmeyi öylece orta yolda kesemeyiz. Herhangi bir vecd eylemi sırasında akıl hızla baştan gideceği için kendimizi öylece kesintiye uğratamayız, ne de kendimizi rasyonel, ölçülü bir zihin ve aşırılığa susamış bir beden olarak ikiye bölemeyiz. Hayır, aşırılığı ve ölçüyü farklı yönlerden gelen iki güç olarak hayal etmek çok daha iyi olurdu. Ayrıca bu iki gücün dolayımlanması gerekir ve onlar sadece tek bir eylemle uzlaştırılabilirler. Bu durumda, tek bir eylem, tükenme noktasına kadar tek bir şey yapmayı kapsamaz. Eylemin kavisli bir yörünge izlemesi gerekir: bir yönde başlamak ve bir diğer yönde sona ermek. Tek bir eylem, aynı anda iki şey yapar; o da güzelliğin eylemidir. O, önce aşırılığı, sonraysa ölçülülüğü hedefler; ya da Apollon'un yayı metaforunu kullanırsak, ileriye doğru nişan alırken oku yukarı doğru fırlatır. Bu modelle, dolayım kavramını matematiksel denklem kavramına doğru kaydırıyoruz: Apollon, ölçünün yatay eksenine aşırılığın dikey eksenine arasında her ikisinin de etkisini eşitleyen, daha dikeylikle başlayarak yataylıkla biten kavisli bir fonksiyon çizer.

O vakit, bir şeyi iyi yapmak ya da Aristoteles'in dediği gibi bir şeyi erdemli bir şekilde yapmak, tek bir yönde hareket etmek yerine birçok yön arasında seyrettiğimiz bir *yön bulma* biçimi olur. Bunu elbette Platon'un, ruhun biri siyah diğeri beyaz iki kanatlı atın çektiği bir arabayla temsil edildiği *Phaidros*'taki arabacı benzetmesinden anımsıyoruz. Platon'un mağara, aşk merdiveni, arabacı gibi analogileri sıklıkla belirtildiği gibi sadece metafor değil, bilakis matematiksel fonksiyonlara daha yakındırlar ve birçok çeviride kısa diyagramlarla açıklığa kavuşturulmaları da tesadüf değildir. Aslında Platon'u ilk analitik filozof olarak adlandırmak pek de yanlış olmaz çünkü bu analogiler matematiksel sembollerle kolayca yazılabilirler (onun hakikat kavramı Pythagorasci denklemlerden bir hayli etkilenmişti). Nasıl olursa olsun, arabacı analogisinin dehası, bir eylemin vektörünün iki kuvvete ya da daha doğrusu iki değişken dizisine ayrılabilceği gerçeğinde yatar, zira her bir at minimum ve maksimum kuvvet arasında



herhangi bir çaba sarf edebilmektedir. Aynı zamanda atlar kanatlı olduğu için araba yukarı, aşağı, sola veya sağa gidebilir. Platon'un *Phaidros*'taki tasvirlerinden yön vermenin, sadece kişinin iradesini her iki ata dayatmasına indirgenemeyeceği oldukça açıktır –şayet durum böyle olsaydı, ruhun çabalamak için atlara ihtiyacı olmazdı. Aksine, Platon sayısız davranış betimler: gökyüzünde zikzak çizmek, yeryüzüne geri düşmek ve gök cisimlerinin sürekli tekrar eden döngülerinin bir parçası olmak için ölümsüzlük küresine doğru yol tutmak. Platon'un gözünde, ruh bir homunkülüs olarak bedeni yönlendiren bir arabacı değil, bilakis iki yön arasındaki tek harekettir. Platon, hemen kısa süre önce, *Şölen*'i yazarken, bu arasındalık için Diotima – “Mantinealı bir kadın” – ve Sokrates arasındaki diyalogda, aşkın güzellikle ilişkisini anlatırken özellikle önemli hale gelen *metaksu* terimini kullanmıştı.

“Aşk güzel şeylerin aşkıdır” (*Şölen*, 201e ve 204b) der Diotima. Bu ise güzel şeylere tam sahip olmamak, bilakis güzelliğe sahip olmamak ile ona sahip olmak arasında bir durumda bulunmak anlamına gelir. Bu durum, duran aradalık olarak tanımlanamaz ama bir yolda olma, bir çabalama ve yön bulma olarak tanımlanabilir. Bu anlamda, tüm eylemler güzellik için çabaladıklarından aşk eylemleridir ve bu tür eylemler kendilerini iki duygu arasında koordine eder: biri katıksız mutluluk (*Şölen*, 204e) diğeri ise saf korku, kişinin aşkınlığın dikey eksenini boyunca ters yönde felaket ve başarısızlığa doğru ilerlediği bir düşme korkusu. Aşkın bu çift yönlü hareketi, *Phaidros*'ta yüzü kendisine bir “yıldırım çarpması” gibi vuran güzel bir gence âşık olan arabacının genci ele geçirme anına varışını anlatan arabacı analojisinden sonra yeniden ele alınır (*Phaidros*, 254b). İşte bu, ruhun “kanatlar çıkarmaya başlamasını” sağlayan bir aşktır (*Phaidros*, 251c). Ayrıca bu Platon'da sıklıkla rastlanan dinginlik ile hareket arası –arabacının aslında arabasında hareketsiz durduğunu aklımızda tutmalıyız– ve bilgelik ile cehalet arası, ama burada özellikle ezici ile güçlendirici arası yalpalayan ikili bir argümanı gözler önüne serer. “Üzerimize bir korku düşerken” “güzellik tarafından ele geçiriliriz” (*Phaidros*, 251a), bir güç ki bizi dehşete düşürdüğü kadar rahatlatır ve arabacı onu güneşin parlaklığıyla ilişkilendirdiği kadar sık biçimde şimşekle ilişkilendirir.

Platon'da yalnızca göksel dikeyliğin ve yersel yataylığın engin kozmik sistemiyle değil, aynı zamanda en-yüksek-olarak güzellik ve orta-olarak-



güzellik karmaşasıyla da tanışırız. Ve bu karışıklık bazen sayfaları ele geçirme ve bir leke gibi yayılma eğilimindedir. Örneğin Platon, güzelliğin kelimenin tam anlamıyla “gerçekliği görmek” olduğunu söylerken güzelliğin ontolojik doğası konusunda çok kararlıdır (*Phaidros*, 248b); keza “göğün ötesinde bir yer” olan güzellik aleminin “renksiz, biçimsiz ve katılıktan azade bir yer” olduğuna inanmıştır (*Phaidros*, 247c). Görülüyor ki, felsefesinin özünde bulunan böylesi bir çelişki devasa bir sorun teşkil etmektedir. Görünmezi nasıl görebiliriz? Öncelikle bu kafa karışıklığının sadece kendisine ait olmadığını da not edelim. Bu farklı biçimlerde kendisinden önce de vardı; ve yalnızca iki örnek verirse bu karmaşa, Hegel'in “sinnliche Idee”si² ile Paul Klee'nin “sanat görünmezi görünür kılar” sözlerine kadar sürdü. Ayrıca, sorunun kavramsal ya da felsefi olmaktan ziyade geometrik ve boyutsal bir doğası olduğunun da farkına varmalıyız. Kuşkusuz, Platon tüm unsurları yerli yerine koymuştur: dikey, yatay, doğrusallık, dairesellik, orta, çevre –yine de tüm fikir, çözmek için çok cesaret kırıcı bir karmaşa olarak aynı yerde durmaktadır. Belirtildiği gibi, düşünürlerin kutup gibi görünen şeyin aslında bir doğru, doğru gibi görünen şeyin aslında bir eksen, iki kutuplu bir eksen gibi görünen şeyinse aslında iki eksen, bu iki eksenin de bir daire tarafından denkleştirildiğini ve bu dairenin de ortasında bir kutup bulunan tek bir doğru olduğunu görmeleri birkaç bin yıl alacaktı. Estetik gelişimin güzelliği merkeze doğru geri taşıyan birkaç bin yılını gördükten sonra, Platon'un en başından beri haklı olduğu sonucuna varabiliriz.

En-yüksek-olarak-güzellik kavramı, kuşkusuz birçok halde ona rastladığımız bir kavramdır, özellikle istisnasız hepsi teolog olan Sahte-Dionysius, Plotinos ve Aziz Augustinus gibi Yeni-Platoncu filozofların elinin altında. Nietzsche ise alaycı bir şekilde Hristiyanlığı “halk için Platonculuk” olarak adlandırmıştı³ ki bu Hristiyanların Platon'un kafa karışıklığından faydalandıkları yönündeki üstü kapalı argüman dışında tamamen doğru olmayabilir. Tanrı imgesi, sevgiyi olduğu kadar korkuyu da içinde barındırır

² G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über der Ästhetik*, I.I.3, Die Idee des Schönen: “Das Sinnliche Scheinen der Idee”.

³ Friedrich Nietzsche'nin *Beyond Good and Evil* [İyinin ve Kötünün Ötesinde] adlı kitabının önsözünden. Almanca orijinalinde: “Christentum ist Platonismus für's 'Volk'.”



ve bu kafa karışıklığı Platonculuğun Hristiyan yorumundan çok daha eskilere dayanır. Mesela, oğlu Apollon güzelin ışıltısı ve güneşle ilişkilendirilirken Zeus şimşek, gök gürültüsü ve genel olarak havayla (Burkert, 1985, s. 126), yani bizim yüce dediğimiz şeyle ilişkilendirilmişti. (Hristiyanlığın bu modeli eski Yunanlılardan kopyaladığını söyleyen ilk kişi ben değilim. Aslında, İsa'nın çok erken dönem tasvirleri onu Apollon gibi sakalsız ve başı aynı parlak haleyle çevrili olarak göstermektedir). Ancak Batı teolojisinin mitolojik kökenleri üzerinde çok fazla durmayalım. Zira ilgimiz güzelliğe ve yön bulmaya yönelik olduğu için, biz onun boyutsal yapısına odaklanmalı ve en yüksek-olarak-güzellik ile orta-olarak-güzellik arasındaki farkı çözmeye çalışmalıyız. Milattan sonra birinci yüzyılda *Peri Hypsous*'u yazan Longinus –kelimenin tam anlamıyla “Yüksek Üzerine” anlamına gelse de genellikle *Yüce Üzerine* olarak çevrilmiştir– yüceliğin epifanik karakterini tanımlamak için gök gürültüsü ve şimşek modelini yoğun bir şekilde kullanır. Eser boyunca Longinus'un yüceliği, özneyi “kendinden dışarı” (*ekstasis*) taşıyıp onu “karşı konulmaz bir güçle” alt eden yukarılardan çıkan şimşegin gücüyle olduğu kadar muazzamlık –onun tekrar tekrar kullandığı bir kelime– ile de aynı hizaya getirdiği açıktır. Longinus'un argümanının retorik ya da genel olarak sanat alanında yer aldığı gerçeğini bir kenara bırakalım çünkü bizim yüceyle kelimelerde, imgelerde, gerçek dağların önünde dururken ya da evde oturup evrenin sonsuzluğunu tefekkür ederken karşılaşp karşılaşmamamız onun dikey ekseninde aldığı konum için bir fark yaratmaz –bu örneklerin çeşitliliği yeterince açıklayıcıdır. Güzellik, yücelik, çirkinlik, asalet –istisnasız bu estetik değerler doğal alanın yanı sıra yapay alanda da bulunur; dolayısıyla bu alanların biçimsel özelliklerine dayanan hiçbir teori bu değerleri yeterince tanımlayamayacaktır. Dikkat çekici olan şey, ilk bakışta salt metafor gibi görünen şeylerin, aslında estetik duyguların tam tamına fenomenolojik tasvirleri olmalarıdır. Daha dikkate değer olan şeyse, bunların gösterdiği dakikliğinin bir fenomenolojiye değil, şaşırtıcı bir geometrik kesinliğe sahip ontolojik bir mekanizmaya götürmesidir. Yoksa şeylerin “yüksek” ya da “muazzam” olarak adlandırılması başka nasıl mümkün olabilirdi ki?

1674'te Boileau tarafından Fransızcaya çevrildikten sonra, Longinus'un kitabı kısa sürede İngiliz estetikçilerin eline geçti. İşte yüceyi geliştiren ve onu önce Kant'ın *Abgrund*'u daha sonraysa Schelling'in *Ungrund*'u



olarak derine dönüştürecek olan Alman idealistleri için hazırlayanlar da onlardı. John Dennis, Joseph Addison, Shaftesbury Kontu, Edmund Burke: Yüz yıldan fazla bir süre, İngiliz estetik filozofları yüceyi aldılar, onu sıradan dehşetten ayırt ettikleri “coşkulu dehşet” (hayranlık duygusuyla karışık bir korku) gibi kavramlarla rafine ettiler ve hepsi de Platon'un siyah atının, ilahi delilik atının, veya eski Yunanlıların çağırdığı adıyla *enthousiasmos*'un doğrudan torunları olan sınırsız, görkemli ve muazzam olanın dünyasına yerleştirdiler. Ama Platon'da hala güzelliğin iki formunun, en-yükseğin ve ortanın, örtüşmesi olan şey şimdi daha net bir şekilde ayrılmıştı: Yüce, sınırsız ve nihayetsizin veya devasa boyutun (dağlar gibi), belirsiz boyutun (hava ve fırtınalar gibi) ya da ebedi boyutun (sonsuzluğun kendisi gibi) dünyasıyken; güzellik ise Francis Hutcheson'un dile getirdiği ünlü “çeşitlilik ortasında birliğin” pürüzsüz dünyasıydı (Hutcheson, 1725, I, 2, 3). Konuya derinleşmeden bile, terminolojideki çeşitliliğin Kant'ın “Yücenin Analitiği”ne nasıl yol açtığı hemen anlaşılır, keza burada yüce, ister sonsuzun matematiksel halinde isterse de biçimsiz saf güçlerin dinamik halinde olsun, biçimsizlik olarak (Kant, *The Critique of Judgment*, §24) ya da yargıdaki boşluk olarak analiz edilmektedir. Bizim amaçlarımız için genç Kant daha kullanışlıdır çünkü özellikle Burke'ün 1757 tarihli *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Beautiful and the Sublime* [Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kökenine Dair Felsefi Bir Sorgulama] adlı eserinin zenginliğinden yararlanmış ve eserin organizasyonunu çift kutuplu bir sistemden doğrusal bir sisteme dönüştürmeye başlamıştır.

Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime* [Güzel ve Yüce Duygusu Üzerine Gözlemler] (1764) adlı eserinde yeni estetik değerler ortaya koyma konusunda Burke kadar yaratıcı olmasa da, bu değerler arası bağlantıları tasavvur etme konusunda oldukça özgündür. Burke'ün *Sorgulama*'sında tüm estetik örnekler iki kutupsal kategorinin alt kategorileri olarak tanımlanırken, *Gözlemler*'de daha karmaşık bir sistematikleştirmeye karşılaşıyoruz. Burke'de olduğu gibi dağların ve Mısır piramitlerinin yüce olduğu söylenir; keza genel olarak erkeklerin kadınlardan, siyah saçların ve geceyle ilgili her şeyin de öyle; buna karşın küçük şeylerin, elbette ki kadınların erkeklerden, sarı saçların ve gün ışığında banyo yapan narin şeylerin de güzel olduğu söylenir. Platon'un atlarının iki rengi, aynı coşkulu *Rührung* ve sakinleştirici *Reizt* ayrımını belirginleştirerek, insan



saçında bile tekrar tekrar geri gelir (Kant, 1991, s. 47).⁴ Denildiği gibi, *Gözlemeler*'in artan sistematigi, özellikle de Kant'ın *Mischung* yani karışım dediği şeye dayandığı için, bizim için daha çok ilgi konusudur. İki farklı durum arası bir sürekliliği iktiza etmesinden ötürü “karışım”ın Platon'un *metaksu*'su ile yakından ilişkili bir kavram olduğunu aklımızda tutmamız gerekiyor. *Mischung* terimiyle Kant, daha az yüce ve daha güzel olan nesnelerin varlığını ifade edebilmekteydi: görkemli, *das Prachtige*, gibi. O halde bu görkemli nosyonu, bundan böyle Burke'ün ihtişamı gibi yücenin bir alt kategorisi değil, bizzat karışımdan doğmuş hakiki bir kategoridir. Güç ve ezicilikle olan doğrudan ilişkisi nedeniyle Kant görkemliyi saray ve kilise binalarında buldu. “Fevkalade”, “muazzam”, “büyük” ve “muhteşem”, bunların hepsi görkemli kelimesinin eşanlamlılarıdır ve belirsizliğe mahal vermeyecek şekilde boyuta göndermede bulunur. Genişlik sadece bir boyut meselesi değildir. O zorunlu olarak güçlerin oyununu takip eder. Yapı böylelikle söz gelimi pürüzsüz bir deriden daha görünürdür. Örneğin, Kant'a göre Roma'daki Aziz Petrus Bazilikası, “hem geniş ve basit çerçevesinin” devasa düzeni nedeniyle yüce yönleri (Kant, 1991, s. 49), hem de “altın ve mozaik işleri” gibi güzellik unsurlarına sahiptir; onu bunların karışımında görkemli olarak kavrarız. Bu bizzat Kant tarafından çoğunlukla göz ardı edilmiş olsa da muazzam önemi haiz bir keşiftir çünkü iki estetik kategorinin de yönlerine sahip bir nesnenin, ikisi arasında gidip gelmek yerine tek bir his içinde deneyimlenebileceği anlamına gelir. Böylesi bir içgörü onu sübjektivizmden uzaklaştırabilirdi çünkü bu estetik nesnenin tekilliğini vurgular.

Kant, yücenin en ucuna *Schreckhaft-Erhabene*'yi, yani dehşet verici yüceyi, onu müteakip asili (*das Edle*) ve sonra da görkemliyi yerleştirir. Bunların her biri, güzellikle daha çok karışarak, saf yücelikten daha bir uzaklaşır, ta ki sonunda güzellığın kendisine ulaşana dek: İlk olarak yücelikten hala bazı kalıntılar ihtiva ettiği anlaşılan daha olgun bir versiyonuna; ardından onun *hübsch*, hoş diye adlandırdığı güzellığın “gönle daha az hitap eden” bir türevine, genç bir versiyonuna ulaşırız (Kant, 1991, s. 87). Lakin, çoğu zaman olduğu gibi karışımların yanında trajedi ve komedi gibi yücelik ve güzellığın Burkeci alt kategorilerini buluruz. Kant, *Gözlemeler*'de üç

⁴ Almanca orijinalinde: ‘Das Erhabene rührt, das Schöne reizt’.



Kritik'te olduğu gibi sağlam bir felsefi sistem inşa etmeye çalışmadığından okuyucunun hakiki estetik duygular ile bu tür duyguların varyantlarını ayırt etmesi oldukça zordur. Ancak yavaş yavaş Platon'un tek kutuplu modelini ya da Burke'ün iki kutuplu modelini değil, *doğrusal* bir sistemin sürekli bir doğruyu ortaya çıkarışının başlangıçlarını görürüz: Onun bir ucunda *pürüzsüz*, kademeli olarak çeşitlenen ve çoğunlukla boyutça daha küçük şeyler varken, diğer ucunda ise *pürüzlü*, daha çok köşelilikle ve ani kaymalarla çeşitlenen daha geniş şeyler bulunur. Bu, Uvedale Price'ın pitoresk kavramını “güzellik ve yücelik arasında bir istasyon” olarak konumlandırmak için kullandığı sisteme neredeyse birebir benzer (Price, 1842, orig. 1796, s. 90). Price, 1796 tarihli *On the Picturesque* [Pitoresk Üzerine] adlı eserinde pitoreskin tam olarak neyden ibaret olduğunu detaylarıyla ortaya koyar:

Güzelliğin bir diğer temel niteliği de kademeli değişimdir; yani... burada doğrular ani biçimde ve kırılarak çeşitlenmez, bununla birlikte ani çıkıntılar da yoktur: Yalnızca akan doğrular dışında her şeyin dışlanmasının çeşitliliği teşvik edemeyeceğini; bu ani çıkıntılar ile birbirini aniden ve kırık bir şekilde kesen doğruların giriftliğin en verimli nedenleri arasında olduğunu idrak etmek için birazcık düşünmek bile yeterlidir. Bu nedenle, düzensizlikle birleştğinde, söz konusu iki zıt nitelik olan pürüzlülük ve ani değişimin, pitoreskin en etkin nedenleri olduğuna ikna oldum (Price, 1842, s. 82).

Bunu dikkatle okuduğumuzda, Price'ın bu ikisini sadece bir pürüzlülük kutbu ve ona karşıt bir pürüzsüzlük kutbu olarak değil, aynı zamanda iki varyasyon türü olarak tanımladığını fark ederiz. İşte burada, estetik teoride eşyanın biri pürüzsüz diğeri pürüzlü, biri kademelik ve diğeri anilik olmak üzere iki kayan ölçeğin kombinasyonları (denklemler, karışımlar, *metaksu*) olduğuna dair ilk ipucunu elde ederiz. İlk yücelik kutbuna karşıt salt bir güzellik *kutbu* gibi görünen şey, yavaş yavaş birlik ve çokluk arası kayan bir güzellik *eksenine* ve yavaş yavaş maksimum derinlik –sonsuzluk– ile minimum derinlik –hoşluk gibi– arası kayan bir yücelik eksenine dönüşür. Bu, daha az pürüzsüzün otomatik olarak daha pürüzlüye eşit olmadığı, bilakis hem pürüzsüzlüğün hem pürüzlülüğün kendi kayan ölçeklerinden oluştuğu ve her birinin her nesneyi bağımsız olarak etkilediği anlamına gelir. Böyle bir teoriye dair bir başka ipucunu Hogarth'ın ünlü *Analysis of Beauty* [Güzellik Analizi] adlı eserinde buluruz. Bu eser, genellikle salt



pürüzsüzlük için bir argüman olarak kabul edilir çünkü güzellik doğrusu olarak adlandırdığı pürüzsüz, 'S' şeklindeki kıvrımlı doğrunun önemini vurgulamaktadır. Fakat bu yalnızca kısmen geçerlidir çünkü pürüzsüzlüğün ve kademeciliğin doğruları Hogarth'ın analizinde *pürüzsüz bir biçimde bağlanmamıştır*.

Güzellik doğrusu adını gerçekten hak eden tek bir dalgalı doğru türü vardır; zarafet doğrusu olarak adlandırdığım belirli tek bir kıvrımlı doğru... birbirleriyle [hacim ve hareketin müşterek hissine] sağduyuyla karıştırılması ve kaynaştırılması gereken doğrular (Hogarth, 1997, ss. 51, 73).

Kitabın ilerleyen bölümlerinde, çağdaş kadınların saç modellerini ele alırken, pürüzsüz kıvrımlar ve rastgele çaprazlamanın kombinasyonuna “pitoresk”⁵ der, Uvedale Price'ın bu terimi kullanmasından neredeyse kırk yıl önce. Resimlerinde ve gravürlerinde de dans eden gruplar, yemek masalarındaki toplantılar ve sokaktaki kalabalıklar için aynı terimi kullanır. Ronald Paulson kitaba yazdığı giriş yazısında Hogarth'ın estetiğini çok yerinde bir şekilde “kalabalık estetiği” olarak tanımlar (Hogarth, 1997, ss. xvii-lxii). *The Analysis of Beauty* [Güzelliğin Analizi] başlığı, yeni bir tür ortaya koymayı değil de güzellik kavramını güncelleme ve ayrıca Giorgione veya Titian'ın pürüzsüz doğruların pürüzsüz şekilde bağlandığı baştan aşağı idealize, topkyekün pürüzsüz tarzından uzaklaşma arzusunu yansıtır. Hogarth, “hacim” olarak adlandırdığı pürüzlülük ile “zarafet doğrusu” olarak adlandırdığı pürüzsüzlüğün kombinasyonundan yeni bir orta bulmaya çalışmıştır. Ancak Price ve Hogarth'ta estetik sistemin çift eksenliliğine dair henüz yalnızca bir öneriyle karşılaşırız. Bunun felsefe alanında tam manasıyla detaylandırıldığını görmek için ise neredeyse iki yüz yıl beklememiz gerekiyor.

Bu disiplinde, Burke'ün ortaya koyduğu terimlerin daha fazlasını içeri sokuşturarak Kant'ın değer seçimini genişleten ilk kişi yeni-Kantçı Alman filozof Wilhelm Dilthey olmuştur. Onun katkısını özellikle değerli kılan şey, karışımlar nosyonunu tartışırken “spektrum” terimini takdim

⁵ (Hogarth, 1997, s. 35): “Kadınların tercih ettiği zamanın modası, yani saçlarına, bir kısmını arkadan, iç içe geçmiş yılanlar gibi örerek şekil vermeleri, örgünün dipten kalın ancak öne doğru getirildikçe incilmesi ve doğal olarak üzerine tutturulduğu geri kalan saçın şekline uyum sağlaması son derece pitoresktir.”



etmesidir. 1887 tarihli *Poetry and Experience* [Şiir ve Deneyim] adlı eserinde şöyle yazar:

Yüce, trajik ve kötünün bu karışımına çirkinlik de eklenebilir. Burada estetik izlenimin sınırlarına ulaşıyoruz. Güzeli, bir dizi şiirsel ruh halinin orta noktası olarak temsil ettik (Dilthey, 1985, s. 146).

Görüldüğü gibi şimdiden tam bir asırlık zaman dilimini geçip gittik dolayısıyla Dilthey ile karşılaştığımızda, artık estetik diyagram olarak adlandırmaya başlayabileceğimiz şeye pek çok ayrıntı eklenmişti bile. Kant'tan sonra yeniden gündeme gelen “karışım” teriminin yanı sıra, Dilthey'in nihayet çirkinliği de dizilime yerleştirmeyi başarmış olduğunu görürüz; o zamana kadar çirkinlik yalnızca güzelliğin bir alt kategorisiydi ve haliyle olumsuz cinstendi. Dilthey'e göre Victor Hugo, Dickens ya da Shakespeare'in eserleri çirkin karakterleri olmadan düşünülemez ve anlatı basitçe ilerleyemezdi. Dilthey, çirkinin aynı olumluluğuyla, Afrika maskelelerinde ve Dante'de de karşılaşır. Ancak belirtmek gerekir ki o hiçbir zaman bir yargıda bulunmaz çünkü ne yargı ne de eleştirelilik estetikte ontolojik bir rol oynar. Charles Hartshorne da aynı argüman çizgisini izleyerek estetikte olumsuzluğun olmadığını, hatta sıfırın bile olmadığını, yalnızca olumluluğun olduğunu çok açık bir şekilde ifade eder (Hartshorne, 1997, s. 204): Deneyimlememek söz konusu değildir; deneyimlerimizi “olumsuz” olarak niteleyebiliriz, ancak bu yine de bir nitelemedir, bir niteleme-me değildir. Dahası Dilthey, yalnızca kademeciliği değil, aynı zamanda zıtlığı ve aniliği de içeren bir sistem olarak renk çarkını konuya dahil etmeye başladığımızda önemini ispatlayacak bir değerler spektrumundan bahseder. Ayrıca, orta-olarak-güzellik kavramını yeniden tesis etmek için seleflerinden çok daha büyük bir çaba sarf eder ve onu spektrumun bir tarafından alarak merkeze doğru yeniden konumlandırır:

Ortasını ideal güzelin oluşturduğu spektrumun her iki ucunda da bir hoşnutsuzluk karışımı ve bunun çözülmesinden de kendine özgü bir hoşnutluk ortaya çıkar. Bir durumda nesnenin anlamında ölçülemeyecek derecede muazzam bir şey duygusu aşılmalyken, diğer durumda cüz'i bir şey duygusu aşılmalıdır (Dilthey, 1985, s. 145).

O burada olağanüstü bir şeyin peşindedir. Yüzlerce yıl boyunca estetikçilerin yüce kavramının menzilini genişletmelerinden ve çeşitli dehşet türlerini hatta (Ann Radcliffe örneğinde olduğu gibi) korkuyu

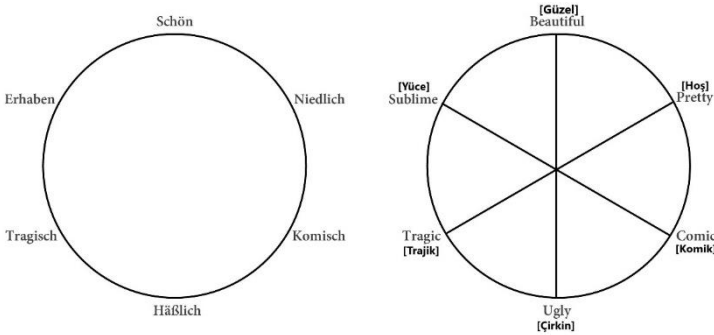


eklemelerinden sonra (Radcliffe, 1826, ss. 145-152), Dilthey güzelliğin kapsamını, sadece hoşluk ile değil, diğer pek çok estetik değerle, en azından güzelliği ortaya kaydırmaya yetecek kadar genişletir. Analizinde Kant'tan çok şey bulunmasına rağmen Dilthey, Kant'ın başaramadığını başararak Burke'ün *Sorgulama*'sında sıraladığı çirkin, trajik ve komik gibi değerlerin birçoğunu kapsamıştır. Seleflerinde olduğu gibi, onda da çoğu zaman kategoriler ve alt kategoriler arasında kesin bir ayrım yapmak zordur, ancak metin içerisinde mekik dokuyarak *Şiir ve Deneyim*'den aşağıdaki spektral diziyi elde edebiliriz: Bir uçtan diğer uca yüce, trajik, çirkin, güzel, duygusal, komik, zarif ve ufak. Bu noktada, bu listeye katılıp katılmamız önemsizdir. Daha birkaç paragraf önce “minimum derinlik” olarak adlandırdığımız şeyin, en ucunu -mümkün en küçük boyuta açıkça atıfta bulunan- ufağın tuttuğu birçok değer tarafından genişletildiğini artık tümüyle kabul etmemiz gerekir. “Cüz'i”, ondan yoksunluğu bildirmesine rağmen onu doğrudan derinlik ekseninde konumlandıran belirli bir sıklığı ya da yüzeyliliği de ifade eder. Öte yandan, derinliklerin spektrumu, Hutcheson'un her şeyin arada ve güzelliğinse ortada bulunduğu, birlikten çeşitliliğe giden pürüzsüz spektrumuyla uyumsuz. Besbelli ki estetik değerleri doğrusal bir sistemde örgütlemek ciddi sınırlamalar getirmektedir. Örneğin, yücenin trajikten nasıl sadece bir kademe farklı olabileceğini anlayabiliriz, buna karşın çirkinin güzellikten aynı şekilde tek bir kademe uzaklaştırmak olanak dışı görünür. Ne kadar çok mevcut estetik değeri bir araya getirmeye çalışırsak, “tek boyut” ortaların ve uçların nasıl ilişkilendirileceğini açıklama konusunda o kadar az başarılı olur. Her şey karışım, uçlarda ne var? Tabii, şayet uçlar varsa, bunlar karışımın dışında tutulurdu. Ancak uçları çıkarmayı başarsaydık, bu durumda orta nerede kalırdı? Yine de Dilthey'in spektrumunun muazzam katkısı, çirkinin pozitif bir değer olarak dahil edilmesinde ve güzelliğin sistemin ortasında (yeniden-)konumlandırılmasında yatmaktadır.

Son olarak, Alman estetik kuramcısı Max Dessoir 1906 tarihli *Aesthetics and the Theory of Art* [Estetik ve Sanat Kuramı] adlı eserinde spektrumunu bir daireye dönüştürür. İki boyutlu bir daire, tek boyutlu bir spektrum doğrusunun yapamayacağı şekilde değerleri düzenleme kapasitesine sahiptir. Yani o, yüce ve trajik arasındaki gibi bitişik kademelendirmeleri de güzellik ve çirkinlik arasındaki gibi zıtlaşan karşıtlıkları da içinde barındırabilir. Dessoir'nun kitabında bu, çapı bir santimi geçmeyen çok küçük



bir diyagramda, çevresi boyunca sıralanmış altı estetik kategoriyle tasvir edilmiştir. Burke'ün iki kutuplu sisteminden doğan spektral doğru şimdi yüceden başlayarak güzele, şirine (*Niedlich*)⁶, komiğe, çirkine ve son olarak trajiğe uzanan ve sonunda yine yüceye bağlanan estetik bir daire haline gelmiştir (bkz. Şekil 1). Analizimizde daha ileri gitmeden, Dessoir'nın terminolojisi üzerine birkaç yorumda bulunmalıyız. İlk olarak, “şirin” Kant'ın “hoş”undan ya da Dilthey'in “ufak”ından çok daha iyi bir terimdir. Yüceye karşı en zıt konumu tutmak için, “hoş” yeterince sığ; ve “ufak” ise yeterince küçük değildir. Örneğin, bebekler şirindir ve bunun da iyi bir nedeni vardır: Şirinlik, mutlak bir güç yoksunluğunda güzelliğin, bu gücü temin etmek için büründüğü formdur. Şirinlik, yüzeysel ve sevebilir olanı ezici bir tatlılığa kavuşturur –yine, Burke tarafından kabul edilen bir kategori (Burke, 1998, Bölüm XXI, XXII). Bunu da meşrubatlarımızdan ve şekere olan takıntımız yanında aşıkların birbirlerine sürekli olarak “Şekerim”, “Tatlım” veya “Balım” olarak hitap etme şekillerinden teşhis ederiz. Şirinlik günümüz estetiğinde, Hello Kitty, My Little Pony, Mini ya da Swatch'un var olmadığı Dessoir'nın zamanına kıyasla çok daha önemli bir rol oynamaktadır.



Şekil 1. Max Dessoir tarafından yayınlanan estetik spektrum. Solda, onun 1906 tarihli “*Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*”ından orijinal Almanca versiyonu; sağda ise, 1970 tarihli İngilizce basım “*Aesthetics*”

⁶ İngilizce Baskısı *Niedlich*'i “cute” [şirin] yerine “pretty” [hoş] olarak yanlış çevirmiş (Dessoir, 1970, s. 150). Krş. (Dessoir, 1923, s. 139)'daki original diyagram.



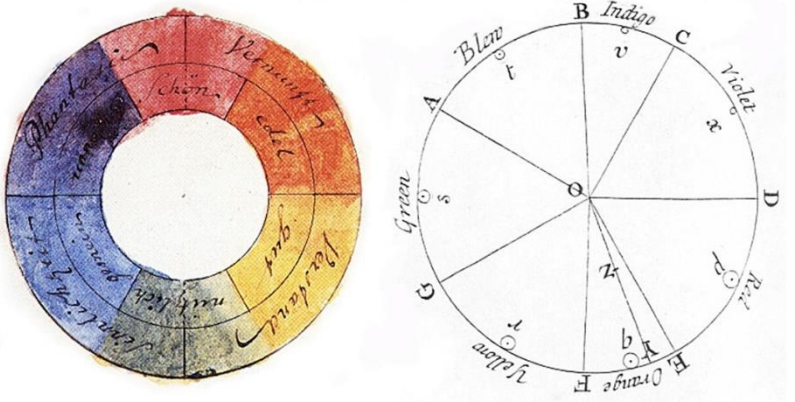
and the Theory of Art”ta yayınlanan diyagram (Niedlich'in 'cute' yerine yanlışlıkla 'pretty' olarak çevrildiği basım).

Öte yandan, Dessoir'nın dairesini Dilthey'in spektrumuyla karşılaştırdığımızda bazı terimler eksik ve bazı konumlandırmalarsa ikna edicilikten oldukça uzaktır. Mesela, yüce ve güzeli ne güzellik ve şirinlik kadar birbirine bitişik ne de aralarındaki bağın Schiller ve Schelling tarafından bütünüyle kurulduğu yüce ve trajik kadar yakın hayal etmek kolaydır. Dessoir'nın çirkinliği konumlandırması, Dilthey'in üzerinde bir gelişme olmasına rağmen yine de yüce ve güzeli çirkin ve komik kadar yakın tahayyül edemeyiz. Komik ve çirkin, Avrupa saraylarındaki cüceler, kamburlar ve soytarılar, tiyatrodaki komik ve acınası Falstaff'lar, sirkteki *dumme August* ve tökezleyen palyaçolarla başlayan uzun bir tarihten tanıdığımız yakın bir ilişkiye sahiptir. Benzer şekilde, on sekizinci yüzyıldan bu yana karikatürün patlamasına tanık olduk. Burunları uzatan, dudakları kalınlaştıran, gözleri büyüten, başları genişleten, çeneleri küçülten elastikiyetin bu nihai bilimi şimdiye kadarki en elastik yüzle kutsanmış bizim Mr. Bean'imizle doruğa ulaşır. Dilthey'de olduğu gibi, şu an için sadece estetik sistemin örgütsel geometrisine odaklanıyoruz. Bu nedenle belirli kategorilerin hatalı yerleştirilmesini ve bundan doğan sıralı düzeni göz ardı edebiliriz. Bu noktada önemli olan, Dessoir'nın doğrusal diziyi uçları birleştirerek bir daire haline getirmesi ve estetik değerlerin sürekliliğini yaratmasıdır.

Dessoir'nın kendisinin de belirttiği gibi, dairesel sistemin bir renk çarkına benzemesi tesadüf değildir: “Estetik duyguların bütün dokusu çeşitli renk tonlarına bürünebilir. . .” (Dessoir, 1970, s. 149) Muhtemelen kendi estetik dairesi için altı renk tonu seçmesinin⁷ nedeni, çarkının bu sayede, Newton'un aksine renk şemasını zıtlıklar (Goethe buna kutupluluk derdi) kadar kademelere de dayandıran Goethe'nin 1809 tarihli renk çarkını anımsatmasıydı (bkz. Şekil 2, soldaki çark).

⁷ Orijinal Almanca metinde kelime *Färbungen*'dir, bunun için 'colorations' [renklendirmeler] veya 'colourings' [renklenmeler] ifadeleri 'tints' ifadesinden daha iyi bir çeviri olurdu.





Şekil 2. En ünlü iki renk çarkı: solda, Goethe'nin altı renkli 1809 versiyonu (kırmızı alanda Schön terimini içeren); sağda, 1704 tarihli *Opticks*'inden Newton'un versiyonu.

Dessoir'nın kitabının İngilizce baskısı dairesel diyagrama çubuklar ekler ve onu daha bir çarka benzetir. Dilthey'in *Şiir ve Deneyim*'den fikirlerinin ana kaynağı olarak açıkça bahseden Dessoir, kendi kuyruğunu ısırarak ouroboros gibi spektrumun iki ucunu birleştirmeyi hayranlık uyandıran bir şekilde başarmıştır. Her şeyden önce, amacının “birincil formları, her birinden bitişigindekine geçişin kavramsal kolaylıkla gerçekleşeceği ve içerikte karşıt olanların konumunda karşıt olacakları şekilde düzenlemek olduğunu” yazar (Dessoir, 1970, s. 150). İşte bu bir kere daha varoluşun iki boyutunu düz bir spektral bandın açıklayamayacağı şekilde açıklayan bir düzendir. Daireyi, dönüşümlü bir biçimde güzelden şirine, komikten çirkine doğru kademeli değişimi takip ederek okuyabilir ve bunun yanında güzelliği, çirkinliğin karşıtı olarak okuyabiliriz, zira bunlar dairenin merkezinden birbirlerine karşı konumlanmıştır. Daire, renk çarkı ile bire bir örtüşürken, bunu da kırmızıyla turuncu arasındaki gibi *pürüzsüz*, kademeli değişimlerin yanı sıra kırmızıyla yeşil arasındaki gibi *pürüzlü*, birbirini tamamlayan zıtlıkları barındıran bir sistem olarak okuyabiliriz.

Renk teorisi tarihinde dairesel diyagram, aslında doğrusal spektrumu öncelemiştir çünkü doğrusal spektrum, on dokuzuncu yüzyıla kadar saptanmamış olan elektromanyetik alandaki dalga boylarına dayanmaktadır. Elektromanyetik dalgaların bilgisiyle renk çarkına dönüp baktığımızda, her



ikisi de doğrusal spektrumun zıt uçlarında bulunmasına rağmen morötesinin kıvıltısına doğrudan bitişik bir konumda yer almasının nasıl mümkün olduğunu kendimize sormalıyız. Renk çarkına baktığımızda morun mavi ve kırmızı arasındaki konumu tamamen mantıklıdır, ancak elektromanyetik spektrumun doğrusal renk bandına bakınca durum öyle değildir.⁸ Bu oldukça gizemli bir durumdur ve renk teorisi dünyasında bulunabilen gerçek bir cevap yoktur. Görünen o ki renk, elektromanyetik dalgalardan bağımsız, *kendi içinde bir sistemdir* ve bu sebepten ötürü zorunlu olarak kapalı bir daire şekli alır. 380 nm (mor) dalga boyuna karşılık gelen renk, 720 nm (kırmızı) dalga boyuna karşılık gelen rengin yanına başka nasıl sığabilir ki? Doğrusal spektrumda süreksiz olan şey, renkler arasındaki tüm ilişkileri, yapıyı kuran karşıtlıklardan da ödün vermeksizin kademelendirmeler olarak çözen renk çarkında süreklidir. Her ne kadar dairesel renk diyagramları Ortaçağ'a kadar uzansa ve Aron Sigfrid Forsius 1611'de çok daha fazla ayrıntı içeren bir örneğini yapmış olsa da, bunlardan hiçbirisi Newton'un 1704'te *Opticks*'te yayınladığı renk dairesinin sadeliğini göstermemiştir (bkz. Şekil 2, sağdaki çark). Newton'un Forsius'un diyagramını görüp görmediği yahut prizma ve gökkuşağı tarafından yaratılan doğrusal spektrumu nasıl bir daireye dönüştürdüğü de kesin değildir. Newton'un dairesel diyagramını yaratmasının bir nedeni, onu bir disk olarak tasarlamış olması olabilir. Disk, doğru boyutlarda boyanmış tüm renkleriyle –ki onun aklında yedi renk vardı, bu da altı rengi tercih eden Goethe'yi derinden rahatsız ediyordu– yüksek hızda döndürüldüğünde çok renkliden beyaza dönüyordu. (İşte şimdi beyaz tüm karışımların karışımı ve tüm dolayımın ortasıdır). Bu, onun beyaz ışığın bir prizma tarafından spektral renklere ayrılabilceği teorisini kanıtlamak içindi. Ancak bu renklerin düzenini açıklamaz. Muhtemelen nihai cevap Newton'un kendisi tarafından verilmişti. Keza o kırmızı ve mavi arasında sadece prizmatik aralıkta bulduğumuz moru değil, çivit rengini göreceğimizi kabul etmişti (Newton, *Opticks*, Book I, Par. II, Tab. III, Şekil 11.). Öte yandan bu açıklamaların hiçbirisi tam tatmin edici değildir. Hayret uyandıran bir gerçek var ki, *tüm* renkler bir çark üzerinde

⁸ Bkz. (Gage, 1995, s. 171): “Newton’un renk karıştırma diyagramı...net bir iç tutarlılığa sahiptir zira o basit bir şekilde bir prizmatik spektrum geliştirme çabasıydı.”



düzenlenebilir, bu ise doğrusal elektromanyetik spektrumdan çok daha ikna edici bir çözümdür. İşte bu, rengi radikal bir şekilde kendi başına bir dünyaya, içsel kademelendirme ve karşılık ilişkileri tarafından inşa edilen otonom bir sisteme dönüştürür.

Bir şeyi ona dışsal olan kavramlarla açıklayamayacağımız gerçeği, felsefi olarak konuşursak, meselenin son noktasına vardığımız anlamına gelir. Yalnızca pürüzsüz, kademeli değişimlerden ibaret olan bir sistem, zıtlıkları layıkıyla açıklamak için altta yatan ikinci bir sisteme ihtiyaç duyacaktır. Ve yalnızca kırılmalardan ya da kaba değişimlerden oluşan bir sistem de benzerliği açıklamak için ikincil bir sisteme ihtiyaç duyacaktır. Olumsuzluğa dayanmak zorunda kalmadan kutupluluğu kabul eden ve böylelikle de süreksizliği açıklayan sürekliliğe dayalı ontolojik bir mekanizmayı keşfetmek ise akla durgunluk vericidir. Hiçbir şey renkten önce gelmez; başka hiçbir sistem ona a-priori değildir. Yalnızca estetik, tat, koku ve his gibi başka değer sistemlerinin paralelliği vardır, bununla birlikte derin bir ontoloji de yoktur. Genelde salt çevresel, yüzey fenomenleri olarak gördüğümüz şeyler aslında kendi içlerinde yapılandırılmıştır ve bu nedenle kesinlikle esastırlar. Olgular değer sistemlerinden oluşur ya da Whitehead'in ifade ettiği gibi: "Hakiki olgu estetik deneyim olgusudur" (Whitehead, 1978, s. 280). Bu sadece rengin varlığın yapısını takip ettiği anlamına gelmez, fakat aynı zamanda daha şaşırtıcı ve tersi şekilde potansiyel olarak estetik ve ontoloji arasında koca bir sızıntı yarattığı anlamına da gelir. Sözüün kıyası: Nesneler, o nesnelere karşı hisler beslemek için kullandığımız aynı sistemle inşa edilir. Ve böylelikle sahneyi ilk terk eden sübjektivizm, onun ardından olumsuzlama ve sonra da materyalizm olur -madde basitçe önem arzederdir.

Pusula ve Çark

Çift eksenli sistematığın Charles Hartshorne'un Estetik Değerler Diyagramı biçiminde gelişmesindeki son aşamaya geçmeden önce, Hartshorne'un birincil etki kaynağı Anglo-Amerikan filozof Alfred North Whitehead'in güzellik üzerine fikirlerine kısaca göz atmalıyız. Whitehead tıpkı Hartshorne gibi bu konudaki fikirlerini hayatının oldukça geç dönemlerinde vermişti. Whitehead son iki kitabını, *Adventures of Ideas* [Düşüncelerin Serüvenleri] (1933) ve *Modes of Thought* [Düşünme Biçimleri] (1938), yetmişli yaşlarında yayımlamayana kadar güzellik konusunda fikirlerini geliştirmemişti.



Daha önce de dile getirdiğim gibi (Spuybroek, 2012), iki eksenin doğasını doğru bir şekilde tanımlamak için Whitehead'in argümanını, özellikle de hem kendisinin hem Hartshorne'un onu atlayacak kadar kendilerine güven duydukları estetik teorilerin tarihini göz önünde bulundurarak anlamak hayati önem taşır. Güzellik –Whitehead'in ifadesiyle “evrenin teleolojisi” (Whitehead, 1967, s. 265)– iki boyuttan ibarettir: biri “karşılıklı uyum”, diğeri “örüntülü zıtlıklar” (Whitehead, 1967, s. 252) ya da Price, Hogarth ve Burke'ün ifadeleriyle, biri pürüzsüzlük diğeri ise pürüzlülük boyutu. Karşılıklı uyum eksenini (ifadedeki ince evrimsel ve çevresel çağrışıma dikkat) uyum sağlamanın gerekliliğine parmak basar: bütünlerin diğer bütünlerle uyumuna, pürüzsüzlüğün ya da uzamlılığın *sentetik eksenine*. Onun bir eksenden oluşması bizim bir uçta aşırı biçimde uyum sağlayan, aşırı birleşik, Whitehead'in “minör güzellik” ya da “acı verici bir çarpışmanın yokluğu” dediği şeyleri (Whitehead, 1967, s. 252), diğer uçta ise uyum sağlamayı başaramayan, yani çirkin dediğimiz, aşırı artırılmış şeyleri bulduğumuz anlamına gelir. Fakat zıtlığın da salt çeşitlilikten farklı olduğunu anlamak önemlidir. Şeyler öylece çeşitlenmez, onlar birbirlerinden koparlar. Ortaya çıkan kırılmaları, ani değişimleri ve kesikleri (kelimenin tam anlamıyla *analitik* olmayı) görürüz. Sıklıkla böyle zıtlıklar ve kırılmalar, birbirlerinin arkasına saklanan parçalar ya da parça gruplarıyla, bizim genellikle “derinlik” ya da “derinlemesine” terimleriyle işaret ettiğimiz katmanlaşmaya ve tabakalaşmaya yol açarlar. Bu yüzden, zıtlık etkisi genellikle büyüklükle ifade edilir. Bu ise neden, bu ekseninde daha önce tartışılan yücenin muazzamlığını, karşı ucunda da şirinin küçüklüğünü bulduğumuzu açıklar.

Bu sistem her şeyin, her “olay”, her jestin pürüzsüzlük ve pürüzlülük kombinasyonu olarak, ya da Whitehead'in terimleriyle, kütlelilik ve yoğunluk olarak var olmasına izin verir. Burada kütlelilik, kademeli değişim yoluyla bir koordinasyon indeksine atıfta bulunurken yoğunluk ise derece indeksine yani bu koordineli bütüne ait parçaların başkaları için erişilebilirliğine atıfta bulunur. Bunlarda yeni bir şey yoktur, keza bunları Uvedale Price veya Edmund Burke'de de kolayca bulabiliriz. Buna karşın dikkat çekici olan şey Whitehead'in bunları bir uçta kütleli, kompakt bütünler ve diğer uçtaysa gevşek, parçalanmış olanlar olmak üzere tek bir kayan ölçek üzerine yerleştirmemiş olmasıdır. Whitehead'in doktrini, Hutcheson'ın çeşitlilik içinde birliğinin farklı bir görünümünden ibaret değildir.



Kütlelilik ve yoğunluk parametrelerinin her biri, bir tek-tiplilik, bir de farklılık yüzüne sahiptir. Her ikisi de varyasyon tarafından yönlendirilir, ancak tabi ki varyasyonun farklı türleriyle: biri pürüzsüz, diğeri pürüzlü; biri adaptasyonla çalışan, diğeri zıtlıkla.⁹ Önceden var olan estetik teorilere atıfta bulunmasa da, ki bu yardımcı olurdu, ya da sistemi bir diyagram şeklinde görselleştirmese de, ki bu daha da yardımcı olurdu, Whitehead, sistemi açıkça her biri uçlarında minimum ve maksimum değerler bulunan iki eksen boyunca organize olmuş iki boyutlu bir şey olarak görmektedir.

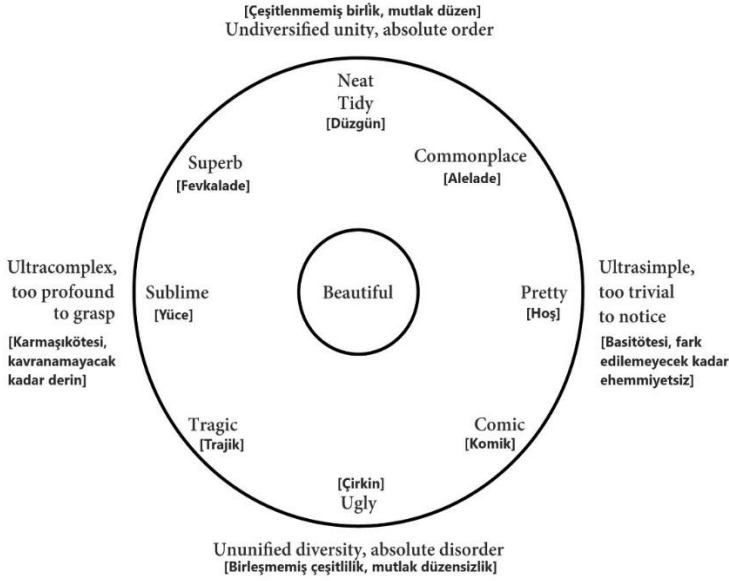
Sonunda, Whitehead'in güzellik üzerine fikirlerini Dessoir'nın küçük diyagramıyla birleştirerek Hartshorne estetik bir diyagram geliştirmedeki son adımlarını attı; bu ise 1970'lerde *Creative Synthesis and Philosophic Method* [Yaratıcı Sentez ve Felsefi Yöntem] ile başlayarak, o zaman Dessoir-Davis Çemberi olarak adlandırdığı şeyin ilk versiyonunu yayınladığı yıllar boyunca izlenebilir bir çabadır. Diyagram, Dessoir'nın yüzyılın başında koyduğu örnekten güçlü bir biçimde etkilenmiştir ancak arkasındaki felsefe çok daha fazlasını Whitehead'e borçludur. Hartshorne'un *Creative Synthesis*'te yayınladığı versiyon, daha sonra 1987'de *Wisdom as Moderation*'da [Ölçülülük Olarak Bilgelik] 'Estetik Değerler Diyagramı' olarak son halini verdiği versiyonun henüz kabataslak bir haliydi (bkz. Şekil 3). Hartshorne, bu diyagramlarda Whitehead hakkındaki okumalarına dayanarak Dessoir'in modelinde iki temel ayarlama yaptı: İlk olarak, güzelliği yeniden konumlandırdı ve ikinci olarak, fevkalade,¹⁰ düzgün ve aleladeyi ekledi.¹¹

⁹ Pürüzsüzlük ve kabalık veya kütlelilik ve yoğunluk boyutları, Ruskin'in Gotik estetiğini değişkenlik ve vahşilik olarak örgütlemesine doğrudan karşılık gelir, bunu *The Sympathy of Things*'in ilk bölümünde ele almıştım (Spuybroek, 2016).

¹⁰ Hartshorne, bunu 1970'te '*magnificent* [muhteşem]'den 1987'de '*superb* [fevkalade]'ye çevirdi.

¹¹ Hartshorne, '*commonplace*' [alelade] terimini Whitehead'den alır. Bkz. (Whitehead, 1967, s. 261).





Şekil 3. Estetik Değerler Diyagramı (Charles Hartshorne, *Wisdom as Moderation [Ölçülülük Olarak Bilgelik]*, 1987).

Biz öncelikle güzelliğin yeniden konumlandırılmasına bakmalıyız. Whitehead'in güzellik kavramının onun süreç felsefesinin temelinde yattığı oldukça açıktır: Şeyler yalnızca güzellik için *çabalarken* güzeldir. Güzellik, her şeyden önce teleolojik bir kavramdır çünkü Whitehead'in kendisinin de dediği gibi, “adaptasyon bir sonu ima eder” (Whitehead, 1967, s. 252) ve şeyler uyum sağlamaya dönük çabalarken, bunu ancak parçalarını özgür bırakarak, ayrılmalarına izin vererek yapabilir. Öyleyse güzellik sadece bir durum değil, tartışmamızın başındaki Apollon'nun okuna benzeyen bir vektördür: her uzamlı eylem, yoğunluğa dönük ihtiyacı taşır. Güzellik, doğuştan tüm bunların merkezinde, kelimenin tam anlamıyla hedefi yörüngeyle birleştirerek her okun hedefinde durur. O, Dessoir'nın onu konumlandığı yerde, çerperde değil, iki eksenin kesiştiği yerdedir. Hartshorne Whitehead'den derinden etkilenmiş olsa da güzelliği aslında iki eksenli bir dairenin ortasına konumlandırmak bir ustalık eseri idi.¹² Platon'un beyaz ve

¹² Aslında, güzelliği çerperden alıp ortaya taşıma fikri, Emory Üniversitesi'ndeki öğrencilerinden Kay Davis-Leclerc'den geldi. Hartshorne, bunu birçok kitabında belirtir ancak hikâyenin biraz farklı versiyonlarını verir. *The Zero Fallacy*'de (s. 203), diyagramın Dessoir, Davis-Leclerc ve onun arasında bir iş birliği olduğunu ileri sürer, ancak bu sadece teoride doğru olabilir: Dessoir 1947 yılında



siyah atlarına göre düşünürsek, Hartshorne'un modelinin bu iki gücü, biri uyum diğeriye yoğunluk için çabalayan güçler olarak nasıl yeniden tasarladığını görebiliriz. Hartshorne'un diyagramında güzellik muhkem bir şekilde yine ortada, ancak Platon'un tek kutuplu, güneşsel güzel nosyonunu yeniden yapılandıran çok daha karmaşık bir sistemin ortasında konumlandırılır: “Güzellik, kelimenin en doğal anlamıyla merkezdir, *her iki boyutta da çift anlamlıdır*.” (Hartshorne, 1987, s. 2). Güzellik basit, tekil bir orta değil, başka bir orta bulmaya çalışan bir ortadır.

Güzelliği Platoncu bir şekilde yeniden konumlandırmasının yanı sıra, Hartshorne, Dessoir'nın altı kategorisine üç yeni kategori ekledi. Bunlardan birine “fevkalade” adını verirken –Burke'te “magnificence”, Kant'ta *Prächtige* şeklinde daha önce rastladığımız bir fikir– diğer ikisine de “düzgün” ve “alelade” adlarını verdi. Son ikisi çok önemli eklemelerdir: “düzgün” bütünüyle tatmin edici bir terim olmasa da monotonluk ve sıkıcılık çağrışımlarına sahiptir; alelade ise normal veya sıradan olana karşılık gelir. Bunlarla Hartshorne, Dessoir'nın modelinin üst yarısını tamamiyle yeniden düzenler – onarır. Bu son kategorilerin yirminci yüzyılda, medya ve kitle çağında eklenmeleri tesadüf olamaz. Alelade kavramı, ondan önce, en uygun koşullar altında bile çoğunlukla komik ile ilişkilendirilebilmiş olan bayağılık biçiminde biliniyordu. Ancak onun modernist biçimi, bir yavanlığa ve hakikaten orijinal olan niteliklerden tamamen yoksunluğa işaret eder. Daha çok can sıkıntısı biçimiyle bilinen düzgün, çok daha eskidir. Charles Baudelaire ile (uşağına dönerek iki gölden hangisini daha çok beğendiğini sormasıyla ünlü) Beau Brummell gibileri tarafından bile, *ennui* olarak, bir sanat diye görülmüştür (Franzoso, 1958, s. 71). Can sıkıntısının pîri olmasa da yirminci yüzyıldaki öncüsü olan Andy Warhol, Empire State binasının tek bir gecede gerçek zamanlı olarak sekiz saatlik bir filmini yapmış, filme de münasip bir şekilde *Empire* adını vermişti. Warhol, tatillerini İsveç'te geçirmeyi de severdi çünkü onun dediği gibi “böyle bir yerde o kadar çok

Frankfurt'ta öldü ve Hartshorne ile hiç karşılaşmadı. Hartshorne büyük olasılıkla Dessoir'nın diyagramını ilk kez 1970 yılında yayımlanan Dessoir'nın İngilizce çevirisinde görmüştür. Bu varsayım, Hartshorne'un kendi diyagramında Niedlich'in ‘pretty’ olarak yanlış çevirisini benimsemesiyle desteklenmektedir. Davis-Leclerc 1950'lerde onun öğrencisiydi, ancak diyagramın son bölümde sunulduğu *Creative Synthesis*'i yayınladığı zaman, öğrencisi değildi.



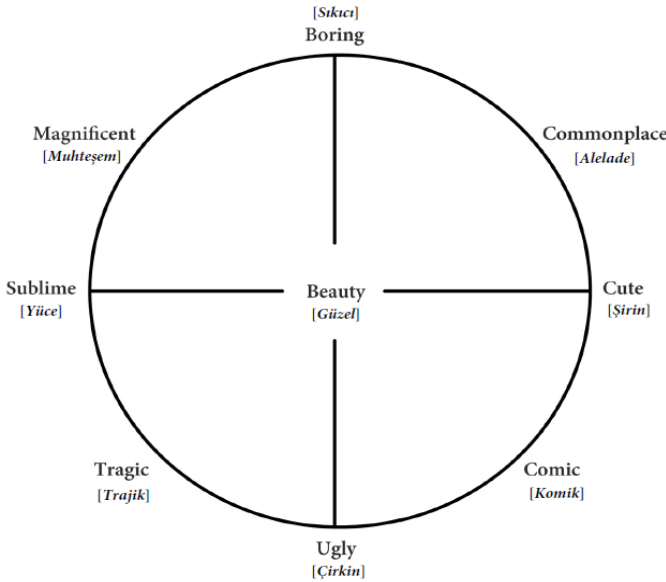
sıkılırsınız ki”.¹³ Antik tarihten buna en yakın kategori muhtemelen Petronius'un *Satyricon*'unda tarif edildiği gibi geç Roma İmparatorluğu'nun dekadansı olurdu. Hartshorne'un dairesiyle birlikte, estetik spektrum bir kırtay, hatta bir gezegeni andırmaktadır. Kant, Dilthey ve Dessoir'nın spektral doğruları ise bu alanda kısmi yollar veya eksiksiz ekvatorlar çizmektedir. Hartshorne'un düzgün ve alelade eklemesi, böylelikle diyagramın tepesinde on altıncı yüzyıldaki Avrupa'dan çıkan nakliye rotalarını genişletme girişimlerine benzer bir “kuzey geçidi” yarattı.

Hartshorne'un Estetik Değerler Diyagramıyla birlikte nihayet tam bir daire çizebiliriz: saat yönünde okuduğumuzda, yüce, fevkalade, düzgün, alelade, hoş, komik, çirkin, trajik ve son olarak tekrar yüce. Ancak birkaç düzenleme yapmalıyız. Fevkalade, ihtişam kadar tatmin edici değildir; ikincisi Rönesans'tan daha eskiye dayanmayan fevkaladede daha derin ve daha geniş tarihsel köklere sahiptir. Düzgünün yerine de sıkıcı getirilmelidir, keza bunun tarihçesi de yine, yukarıda gördüğümüz gibi konu üzerine Martin Heidegger ve Erich Fromm'un takdir görmüş açıklamalarından söz etmeye lüzum bırakmayacak kadar güçlüdür. Diğer bir değişim ise hoş için olmalıdır. Onu kavramsal olarak daha güçlü ve ayrıca yüce için daha uygun bir karşıt olan “şirin” ile değiştirmemiz gerekir. Hartshorne, Dilthey'in “cüz'i” kategorisinin, “aşırı ehemmiyetsiz” ile sınırdaş olan kendi hoş nitelemesiyle çakıştığından ve Kant'ın *Hübsch* kavramının bunları nasıl öncelediğinden habersiz görünmektedir. İşin garibi, Hartshorne dairenin ya da daire terminolojisinin tarihsel öncüllerini ya da gelişimini hiç tartışmaz. Dolayısıyla, nihai dairesel sıralama şu şekilde olacaktır: yüce, muhteşem, sıkıcı, alelade, şirin, komik, çirkin, trajik ve tekrar yüce. Hartshorne hakiki eksenleri çizme zahmetine hiç girmemiş olsa ve dört kutba sadece ek açıklamalarda kısaca değinmiş olsa da, bizim bunları da revize edilmiş diyagrama dahil etmemiz gerekiyor: solda yüceden sağda şirine uzanan yatay bir eksen ve altta çirkinden üstte sıkıcıya uzanan dikey bir eksen (bkz. Şekil 4). Bunlar

¹³ (Warhol, 1977, s. 72): “İsveç'teyken güzel insan üstüne güzel insan görürsünüz ve sonunda dönüp bakmazsınız bile çünkü bir sonraki gördüğünüz kişinin de dönüp bakmaya zahmet etmediğiniz kişi kadar güzel olacağını bilirsiniz - böyle bir yerde o kadar sıkılırsınız ki güzel olmayan birini gördüğünüzde size çok güzel görünür çünkü güzel monotonluğu bozar.”



hep birlikte bir çark ya da pusulanın yapısını oluşturur. Bu ise yücenin sessiz çığlığından hareket ederek muhteşemin yükselen çığlığına, sıkıntının esneme dolu ağzına, aleladenin düz ifadesine, şirinin nazik gülümsemesine, komiğin dobra kahkahasına, çirkinin iğrenmiş 'ryk'ına, trajiğin ağlamasına doğru ilerler ve yücenin sessiz soluğuna geri döner. Bu yüz ifadelerini bir animasyon olarak oynatırdık oynatmasına fakat herhangi bir atlama veya kesinti de göremezdik. Ve bu gayet muntazam çalışır, *çünkü* şimdi güzellik diziden çıkarılmıştır; keza tüm bu estetik değerlerin arasındaki ilişkiler bizzat güzellik ile kendi aralarındaki ilişkilerden bütünüyle farklıdır. Nitekim estetiğin dış çemberinde sekiz estetik kategorimiz vardır ve bunlar değeri kademe kademe azalan çubuklar üzerinden güzelliğin, kişinin tercihinine bağlı dokuzuncu veya birinci kademede bulunan merkezine bağlanır. Sistemin son haliyle bir pusulaya benzemesi, kelimenin her iki anlamını da yansıtır: bir gezegen gibi sınırlı, sonlu bir yapı ve de bu gezegeni güdülemek için bir *araç*.



Şekil 4. Güzellik pusulası (Hartshorne'un diyagramından çift eksenli sistemi ve gözden geçirilmiş terminolojiyi içerecek şekilde uyarlanmıştır).

Renk çarkına geri tercüme edildiğinde, bu bize her renge daha fazla parlaklığın karışmasıyla birlikte sonunda ortada saf beyaz ışığa dönüşen



dairenin dış kenarındaki standart renklerini verir. (Platon'un güneşsel güzellik modeli muhtemelen tesadüf değildi.) Şimdi isimlendirilebilir her estetik değere bu çember üzerinde yer bulabilmemiz gerekiyor çünkü duygular hem dönelebilir hem de radyal olarak her yöne doğru çeşitlenebilir. Merkezde veya kenarda olmayan, ancak henüz aradaki tanımlanmamış alanı işgal eden –eski ama ilginç, tuhaf, havalı, zarif, bayağı, melodramatik, korkunç, ürpertici vb.– konumları bulmakta sorun yaşamayacağız, ancak bu daha sonraya saklayacağımız bir tartışmadır.

Güzelliğin tarihini hızla ileri sardığımızda dikkatimizi çeken ilk özellik, onun sanattan nefret eden Platon'la başladığı, ardından sanatçıların vazgeçilmez katkılarıyla estetik üzerinden geliştiği ve sonra tekrar sanattan uzaklaştığıdır. Örneğin, bence Büyük Hadron Çarpıştırıcısı ve Satürn V roketi dağ resimlerinden daha yüce, çok daha soyut ve çok daha şiddetlidir. Ve futbol stadyumları Kant'ın Aziz Petrus'undan daha muhteşemdir. 80.000 seyircinin icra ettiği bir dalga, tribünlerin üzerinden geçtiği vakit –Longinus'un terimlerini kullanmak gerekirse– katışıksız bir haşyet bize galip gelir ve kendimizden geçeriz. Keza General Tommy Franks, çağımızda yüceliği nerede konumlandırmamız gerektiği konusunda hiçbir yanlış anlaşılmaya yer bırakmayarak, Bağdat'ı işgalini “şok ve haşyet” stratejisi olarak adlandırmıştı. Günlük gazetelerdeki intihar saldırı görüntülerinde, *Alien*, *Friday the 13th* ve *Texas Chainsaw Massacre*'da bir araya getirilenden daha fazla terör ve korku olduğunu düşünüyorum. Televizyon programlarında, sonu gelmeyen pembe dizilerde ve Facebook paylaşımlarında Baudelaire'in Paris'inin sokak hayatından daha fazla aleladelik ve sıradanlık mevcut. Arama motorunuza “güzellik” yazarsanız, çağdaş sanatçıların eserlerini değil, kozmetik endüstrisiyle ilgili zilyon tane web sitesi bulursunuz. Ve bugün (hiçbir toplum *kawaii*'leri olan Japonlar kadar ileri gitmese de) kim şirin değil ki? Görünen o ki, diyagramın gelişiminde ve özellikle de nesnelerin nasıl dağıtılacağını organize etme konusunda sanat giderek daha küçük, medya ise giderek daha büyük bir rol oynuyor. Platon yine haklı mıydı? İzin verin bunu açık bir soru olarak bırakayım.

Her halükârda, son elli yıldaki gelişmelerde belirginleşen şey, diyagramın ontolojik doğasının onlarla birlikte daha bariz şekilde görünürlük kazandığıdır. Bu gelişmelerden, diyagramı büyük bir hızla genişleten buna karşın aynı hızla onun ortasından uzaklaşan bir çağda yaşadığımız açıkça



anlaşıyor. Bir tasarım çağında yaşıyoruz: Sadece nesnelerin değil, olayların, kavramların ve konuların, organizasyonların ve prosedürlerin, hatta kendi hayatlarımızın tasarımı. Kişinin kendi hayatı bir proje haline geldi. Şeylerin sayısı katlanarak artarken güzellikten katlanarak daha fazla uzaklaşıyor. Şayet diyagram sadece sanat eserlerini değil, her şeyi ilgilendiriyorsa, farkına varmamız gereken şey diyagramın onları güzellik aracılığıyla ilgilendirdiğidir. Hartshorne'un Estetik Değerler Diyagramının gerçek gücü budur: Dikey eksen yatay eksenle yalnızca güzellik ilişkilendirebilir. İki eksen bağımsız değildir yani onlar sadece bir koordinat sistemi oluşturmaz. Eğer bağımsız olsalardı, diyagram bir daire değil bir kare olurdu ve böylece bir uç ile diğerini basitçe birleştirebilirdik ki bu da bütün orta kavramına aykırıdır. Kare bir denklem değildir; daire bir denklemdir. Hartshorne'un diyagramında yücenin bile uyum ve koordinasyonun dikey eksenine karşı ortada gösterildiğini unutmamalıyız. Her bir eksenin etkisinin her zaman dolayımlanması gerektiği gerçeği, güzelliği dairesel bir dünyanın ortası olmaktan basit bir şekilde daha fazlası yapar: O rolleri tersine çevirir ve çevreyi ortanın bir türevi haline getirir. Her iki alan da dairedir: Ortadaki beyaz bir daire, çeperdeki çok renkli bir dairedir.

Hartshorne'un diyagramının, Heidegger'in dörtlemesinin haç biçimli yapısıyla birçok özelliği paylaştığını vurgulamama gerek yok, keza benzerlikler oldukça açıktır. Onlar aynı amacı paylaşıyorlar: Varlığı iki eksene göre bölmek; biri birleşik (can sıkıntısı) ve çoğaltılmış (çirkin) arası mesafede uzanan eksen, diğeri derin (yüce) ve sığ (şirin) arası mesafede uzanan eksen (Harman, 2007, ss. 132-135). Elbette, Heidegger dörtlemeyi eksenlerle değil, gökyüzü, ölümlüler, tanrılar ve yeryüzü olarak tanımladığı dört çeyrekle tanımlar. Bu, bir bakıma anlamlıdır çünkü Heidegger çeyrekleri tanımlayarak eksenleri üretken olarak görme olanağını ortadan kaldırır. Dörtlü, statik bir mimari sistem, bir *Geviert* olarak kalır, Heidegger bazen bir çeyreğin diğerini yansıttığına dair hatta bir “yuvarlak dans” (Heidegger, 2001, s. 178) yaptıklarına dair spekülasyonda bulunsa da, bu dörtleme asla dinamik sürgülerle donanmış ontolojik bir makine statüsüne erişemez. Eksenlerin keşişimini bir merkez, bir göbek olarak görmek ve onu güzellikle özdeşleştirmek, pusulanın bir haçtan çok bir çark karakteri almasına sebebiyet verir. Heidegger'in Varlığı her zaman arka planda uğuldayan hareketsiz, nötr bir pozisyon alırken Whitehead'in ve Hartshorne'un güzelliği şeyleri



mevcudiyete doğru iter. Estetik Değerler Diyagramı perspektifinden bakıldığında, dört çeyrek asla birincil olamaz çünkü onlar iki eksen tarafından himaye edilirler. Tüm faaliyet, eksenlere aittir ve onlar birbirlerinin etkisini dairesel bir varoluş alanına –daha önce mevcudiyet arenası dediğim şeye– sınırlayarak birbirlerine bağlıdır. Heidegger ise mevcudiyet olarak Varlık nosyonuna (Harman, 2007, s. 1) karşı çıktı ve fenomenal dünyayı, yokluğa doğru (hiçliğin olumsuzluğu ve *Zuhandenheit*'ın görünmezliği gibi) ve bilinçten geçmeden gerçekleşen şeylere doğru genişletmeye çalıştı. Elbette, hiç kimse şeylerin insan bilincine girmeden önce var olduğunu inkâr edemez, ancak bu, gerçekliğin şeyleri karanlıkta dolaşmaya mahkûm ettiği anlamına da gelmez. Aksine, *şeylerin kendi başlarına ışıık ve bilince sahip olabilecekleri* anlamına gelir: insan dışı düşünce ve görünmeyen ışıık. Şeyler biz onları düşünmeden önce düşünür (şeyleri başka nasıl anlayabilirdik ki?), biz onları görmeden önce görünür (onları başka nasıl görebilirdik ki?) ve biz onları hissetmeden önce çevrelerine tesir edeler (onları başka nasıl güzel bulabilirdik ki?). Şeylerin varoluşunun inşa tarzı duygularımızın yapısından temelde farklı olamaz; Estetik Değerler Diyagramının bize öğrettiği şey yine budur.¹⁴

Diyagrama dikkatle baktığımızda süreç ve ürünün sadece nasıl bir araya geldiğini değil, aynı zamanda *simetrik olarak yalnızca ortada* ve diğer yerlerde ise *asimetrik olarak* (ancak yine de denkleşerek) nasıl bir araya geldiğini daha iyi görebiliriz. Yüzlerimiz kalkık ve hayranlıkla ağızımız açık bir şekilde Aziz Petrus'un önünde durmak için tekrar geri döndüğümüzde, bizi ezen bizzat muhteşem *yapıdır*. Hartshorne'un haritasında, bazilikanın oturduğu ihtişam konumundan, dikey olarak aşağıya inersek, Macbeth ve Michael Jackson gibi kıskırttıkları trajik *olaylar* tarafından yok edilen figürlerle karşılaşırız. İhtişam konumunda, bizi ezen, kütleli yapıdır ve trajik konumunda, öznelere ezen olayların aşırılığıdır: çok farklı boyutlardaki tamamen aynı büyüklük. Bu nedenle diyagramın üst bölgesini –ihtişamın, can sıkıntısının ve aleladeliliğin alemini– yapıların genel bölgesi olarak veya Michel Dufrenne'in adlandırdığı gibi mekânsal sanatlar olarak; diyagramın alt bölgesini –trajığın, çirkinin ve komiğin alemini– olaylar bölgesi ya da yine

¹⁴ Bir örnek vermek gerekirse: Bu, bir gün batımının aslında orada olduğunu ve kimse onu görmeden güzel olduğunu düşündüğüm anlamına gelir- herhangi bir (neo-)materyalisti dehşete düşürecek bir düşünce.



estetik açıdan zamansal sanatlar olarak kabul ediyoruz (Dufrenne, 1973, ss. 239-248). Bu, binaların sıkıcı oldukları anlamına gelmez; zaman durdurulduğunda sıkıcı hale geldikleri anlamına gelir, tıpkı Warhol'un *Empire*'inde olduğu gibi. Filmde Empire State binası sıkıcıdır çünkü koltuğunuzda sıkışıp kalırsınız. (Eğer New York'ta yürüyorsanız, Empire State binası kesinlikle sıkıcı olmak hariç her şeydir). Ya da Heidegger'in treni kaçırdıktan sonra bir taşra tren istasyonunda sıkışıp kaldığı komik örneği düşünün (Heidegger, 1995, s. 93). Dört saat beklemek zorunda kalınca, peronda tıpkı bir sarkaçmışçasına bir aşağı bir yukarı yürümeye başlamış, kafesteki bir panter gibi umutsuzca zamanı geri getirmeye çalışmış. Ters orantılı bir şekilde, mekân ve zamanın asimetrisi, çirkinliğin pozitifliğinin oyunlarda, edebiyatta ve filmlerde çok iyi işlediği ama mimaride işlemediği anlamına gelir. Bir gangster filminde Al Capone gibi bir karakter beyzbol sopasıyla kafalara vurarak olayların hızını artırırken, çirkin bir bina kentsel mekân üzerinde aynı pozitif etkiye sahip değildir. Bu bir binanın çirkin olamayacağı anlamına gelmez; belli ki olabilir ve bir oyun da kolaylıkla sıkıcı olabilir – demek istediğim bu değil. Sıkıcı bir oyun özelinde, örneğin gelişimden yoksun ve drama boyunca değişmeden hareket eden karton karakterlere sahip olduğu zaman oyun bence çok fazla mimari yön yansıtır. Benzer şekilde, bir bina komik olmaya çalıştığında ya da fazla teatral olduğunda çirkinleşir zira ya onunla birden fazla kez karşılaşma ihtimalimiz olur, ki bu olası tüm mizahı öldürür, ya da onu birden fazla açıdan deneyimleme şansımız olur, ki bu da her türlü illüzyonu yok eder.

Şeylere, ürün tarafında zaman ile nasıl ilişki kurdukları açısından bakılmalıdır; süreç tarafında ise mekân ile nasıl ilişki kurdukları açısından bakılmalıdır. Güzellik, üründen ürüne veya süreçten sürece gitmekle organize olmaz, ancak süreçten ürüne, üründen sürece ve tekrar geri dönerek organize olur. Bizimki sarsıntılı, sarsıcı bir evren. Estetik tek bir boyutta işleseydi, tek bir çeşitlilikler ve kademelikler doğrusu yeterli olurdu; sadece mekânsal karşılaşmalardan ibaret olsaydı, şeyler birbirlerini dışarıdan şekillendirir ve sentetik eksen tüm gerekli işi yapardı ve eğer yalnızca olayların birbiriyle karşılaşmasından ibaret olsaydı, her şey saf gelişim olurdu; şeylerin içsel büyümesi asla onların dünyaya doğmasına netice vermezdi. Estetik Değerler Diyagramında, bu iki doğru eksenler olarak birbirine bağlıdır, keza son ürün üzerindeki etki de biri veya diğerine değil her ikisine birden



aittir. Şeyler, oluşturuldukları zaman, yoğunluğun sentetik eksenini işgal eden bir güç tarafından içsel olarak sürüklenirler ve bu sırada kendilerini, yaygınlığın sentetik eksenini boyunca ona ait güçlerin dışı vurulduğu, yani kendilerini biçim olarak sundukları bir dış dünyaya da eş zamanlı olarak yönlendirir ve ona uyum sağlarlar. Şeyler kendilerini bir alemde sunmalarına karşın tek bir boyutla değil, yalnızca iki boyutun birleştirilmesi yoluyla açıklanabilirler.

400 yıllık bir meşe ağacının önünde durun. Onun yapısı, dallanmalar, çatallanmalar, rastgele kıvrımlar, bunların hepsi saf süreç, saf zaman ve büyümedir. Ama bize kendisini zaman olarak mı sunar? Onu zaman olarak mı deneyimleriz? Hayır, onu katışıksız ihtişam olarak deneyimleriz. Zaman olan her şey bize güzellik olarak sunulur ve biz güzellik olan her şeyi zaman içinde deneyimleriz, evet; lakin zamanın ikinci gerinimi birincisiyle tamamen süreksizdir. Bu anlamda güzellik tamamen Platonik, zamandan-bağımsız bir duraklamadır.

Kaynaklar

- Burke, E. (1998). *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful*. Oxford University Press.
- Burkert, W. (1985). *Greek Religion*. Harvard University Press.
- Dessoir, M. (1923). *Ästhetik*. Ferdinand Enke.
- Dessoir, M. (1970). *Aesthetics and the Theory of Art*. Wayne State University Press.
- Detienne, M. (1986). Apollo's Slaughterhouse. *Diacritics*, 16(2), 46-53.
- Dilthey, W. (1985). *Poetry and Experience*. Princeton University Press.
- Dufrenne, M. (1973). *The Phenomenology of Aesthetic Experience*. Northwestern University Press.
- Franzero, C. M. (1958). *Beau Brummell: His Life and Times*. John Day Co.
- Gage, J. (1995). *Colour and Culture*. Thames and Hudson.
- Harman, G. (2007). *Heidegger Explained*. Open Court.
- Hartshorne, C. (1987). *Wisdom as Moderation: A Philosophy of the Middle Way*. State University of New York Press.
- Hartshorne, C. (1997). *The Zero Fallacy*. Open Court.
- Heidegger, M. (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics*. Indiana University Press.



- Heidegger, M. (2001). *Poetry, Language, Thought*. HarperCollins.
- Hogarth, W. (1997). *The Analysis of Beauty*. Yale University Press.
- Hutcheson, F. (1725). *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*.
- Kant, I. (1991). *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*. University of California Press.
- Kerenyi, K. (1983). *Apollo: The Wind, the Spirit and the God*. Spring Publications.
- Price, U. (1842). *On the Picturesque*. Caldwell, Lloyd & Co.
- Radcliffe, A. (1826). On the Supernatural in Poetry. *The New Monthly Magazine*, 16(1), 145-152.
- Spuybroek, L. (2012). The Ages of Beauty: Revisiting Hartshorne's Diagram of Aesthetic Values. İçinde *Vital Beauty: Reclaiming Aesthetics in the Tangle of Technology and Nature*. V2_Publishing.
- Spuybroek, L. (2014). Charis and Radiance: The Ontological Dimensions of Beauty. İçinde *Giving and Taking: Antidotes to a Culture of Greed*. V2_Publishing.
- Spuybroek, L. (2016). *The Sympathy of Things: Ruskin and the Ecology of Design* (2nd ed.). Bloomsbury.
- Warhol, A. (1977). *The Philosophy of Andy Warhol*. First Harvest.
- Whitehead, A. N. (1967). *Adventures of Ideas*. The Free Press.
- Whitehead, A. N. (1978). *Process and Reality*. The Free Press.

Öz: Ontolojinin tam ortasında bağlantı, aşkınlaşma ve geçişlilik sorunu tarafından kat edilen bir parça-bütün bilmecesi durmaktadır. Materyalizm, onun geleneksel formu olan determinizm ve ortaya çıkış (emergence) şeylerin aynı anda içsel ve dışsal varoluşlarını ve birbirleriyle etkileşimlerini, yani varoluşun sürekliliğini ifade etmeyi başaramayarak ontolojiyi metafizik bir boşlukla baş başa bırakmışlardır. Halbuki mevcudat, güzellik temelinde anlaşıldığı an, varoluşun kaleydoskopik sürekliliği birden kendini görünür kılar. Güzellik, aşkınlaşmayı ve zihinselliği mevcudatın zati niteliği kılarak tüm eşyayı güzellik temelinde ve yöneliyle inşa olan kesintisiz bir estetik akışı olarak yeniden kurgularken ontoloji ve estetik birbirlerinin ayna görüntüsü olur: "Güzellik onları komşu parçalarla olan ilişkilerinden çekip almaksızın parçaların diğer bütünler için görülebilir ve



erişilebilir olmalarına izin verir.” İşte Lars Spuybroek, başta Platon, Kant ve Burke olmak üzere Alfred North Whitehead, Charles Hartshorne ve William Hogarth gibi isimleri birlikte okuyarak Heidegger’in dört katmanlı statik Varlığına alternatif, mevcudat arenasının estetik sürekliliğini gözler önüne seren kendi diyagramını ortaya koyuyor.

Anahtar Kelimeler: Güzellik, estetik, estetik diyagram, ontoloji, orta.





Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî İnsan Nefsi Üzerine: Psikolojinin Bazı Temel Problemlerinin Açıklanması (Selangor, Malaysia: Pertubuhan Pendidikan Futuwwah, 2021)

Abū al-Barakāt al-Baghdādī on the Human Soul: An Exposition of Some Major Problems of Psychology by Wan Abdullah, Wan Suhaimi

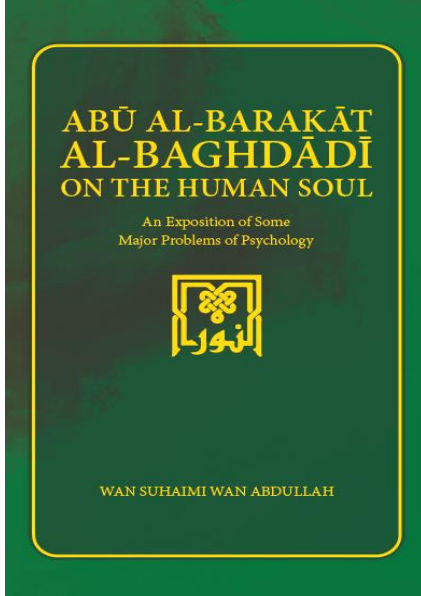
TUNA TUNAGÖZ 

Çukurova University

Received: 27.06.2024 | Accepted: 29.06.2024

Nefs; İlk İlke, sudûr, sebeplik, dört unsur, madde-sûret gibi, Meşşâî sistematiğin merkezî kavramlardan biridir. Çok sayıda felsefî bilimle çeşitli düzeylerde ilişkiye sahip olan bu kavram, canlılık atfedilen mevcutların (bütün olarak) beslenme, büyüme, üreme, hareket, idrak, akletme, ahlak, dünya sonrası yaşam, oradaki ödül ve cezanın etkeni olarak değerlendirilmiştir.

Böylesi bir nefis tasavvurunun tekemmül etmiş hali İbn Sînâ'da (ö. 428/1037) mevcuttur. Müteakip düşünürlerin nefis anlayışı da bu yetkin filozofun izlerini taşır. Onun etkisinin güçlü biçimde hissedildiği bir zaman diliminde dünyaya gelen ve sıkı bir Meşşâî üstat, Saîd b. Hibetullah el-Bağdâdî (ö. 495/1101) tarafından yetiştirilen Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî de bunlardan biridir.



Ebü'l-Berekât, uzak ve yakın kaynaklarından edindikleri ve özgün düşünceleriyle farklı bir felsefî yapı inşa etmek isteyen bir filozoftur. Nefs teorisi de bu özgüvenli filozofun en iddialı görüşlerini barındırır. Bu sebeple çok sayıda araştırmacının dikkatini çekmiştir. İsmail Hakkı İzmirli'nin bir makalesi içinde başlayan (*Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 4:17 (1930), s. 9-24) ve zamanla derinliği artan incelemelerin son halkası, yakın tarihte aramızdan ayrılan, merhum Wan Suhaimi Wan Abdullah'ın,¹ *Abū al-Barakāt al-Baghdādī on the Human Soul: An Exposition of Some Major Problems of Psychology* adlı kitap çalışmasıdır.

Kitap, yazarın 2007 yılında savunduğu doktora tezine dayanmaktadır: *Abū al-Barakāt's Psychology: Critical Edition of the Section on Soul (al-Nafs) from al-Mu'tabar fī al-Ḥikmah with Analysis and Translation of Selected Texts* (Kuala Lumpur, Malaysia: International Islamic University, International Institute of Islamic Thought and Civilization, 2007). Üç bölümlü tezin inceleme bölümü gözden geçirilerek kitap haline getirilmiştir.

Wan Suhaimi, çalışmasında Bağdâdî'nin felsefî psikolojisinin nefis ontolojisi olarak tasvir edebileceğimiz bölümlerini incelemiştir. İncelenen yerler, *el-Kitâbü'l-Mu'teber*'in otuz fasıldan oluşan Kitâbü'n-Nefs'inin, ağırlıklı olarak on bir faslına karşılık gelir (1-5, 11-15, 19). Kitabın bölüm başlıkları şöyledir: 1. "İnsan Nefsinin Tanımı" (*The Definition of the Soul*); 2. "İnsan Nefsinin Varlığı" (*The Existence of the Soul*); 3. "İnsan Nefsinin Manevîliği ve Cevherliği" (*The Immateriality and Substantiality of the Human Soul*); 4. "Nefs-Beden İlişkisi, Nefsin Güçleri ve İnsan Nefsinin Birliği" (*The Soul-Body Relationship, Its Faculties and the Unity of the Human Soul*); 5. "Ebü'l-Berekât'ın İnsan Nefsi Anlayışı Üzerine Nihâî Değerlendirmeler" (*Concluding Remarks on Abū al-Barakāt's Conception of the Human Soul*).

Yazar bölümlerde önce Bağdâdî'nin görüşlerini özetlemiş, ardından kendi tahlillerini yapmıştır. Diğer klasik ve modern kaynaklardaki verilere ise dipnotlarda yer vermiştir. Kitabın bu şekilde kurgulanması okuyucunun karmaşadan uzaklaşmasını sağlamaktadır. Diğer taraftan, çalışma, akademik bir eserin gerektirdiği titizlikle kaleme alınmıştır. Üslup, okuyucunun

¹ Bu inceleme yazısına başladıktan sonra yazarın 2024 Şubat'ında aramızdan ayrıldığını öğrendim. Merhuma Allah'tan rahmet, ailesine ve dostlarına başsağlığı diliyorum.



konuyu derinlemesine kavrayabilmesi için yeterince teknik, fakat anlaşılabilir niteliktedir. Yazarın karmaşık felsefi kavramları ve tartışmaları sade ve net biçimde ifade etme becerisi dikkat çekicidir. Bütün bunlar da çalışmayı hem uzmanlar hem de konuya ilgi duyan genel okuyucu için kullanışlı hale getirmektedir.

Çalışmada *Mu'teber*'in en eski baskısı tercih edilmiştir (Haydarabad, 1358/1939). Müellifin psikoloji ile ilgili diğer üç çalışmasından *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Akl* ve günümüze bir kısmı ulaşan *Kitâbü'n-Nefs* araştırmaya dâhil edilmiştir; fakat *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl* kullanılmamıştır. Birincil kaynaklar arasında İbn Sînâ, Gazzâlî, Kindî, Fârâbî, İhvânü's-Safâ, İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi klasik dönem düşünürlerinin eserleri mevcuttur. Yazar çalışmanın kaynak ve etki bağlamında karşılaştırmaya odaklı olmadığını belirtmiş olsa da, Bağdâdî ile dolaylı olarak irtibatlandırılacak birkaç düşünürün bulunduğu geniş listede üç ismin daha yer alması gerektiğini düşünüyorum: Filozofun üstadı İbn Hibetullah ve Bağdâdî felsefesiyle yakından ilgili olan Şemseddin eş-Şehrezûrî ile İbn Kemmûne.

Girişte araştırma konusuyla ilgili modern çalışmalar tanıtılmıştır. İkincil literatür listesi oldukça geniştir ve kullanımı tatmin edicidir. Fakat birkaç çalışmanın gözden kaçtığı söylenebilir.

Araştırmanın İçeriği

Eserin birinci bölümü Bağdâdî'nin nefis tanımına odaklanmıştır (s. 9-38). İnceleme *Mu'teber*'in nefis bölümünün ilk iki faslını esas almaktadır. Bu fasıllarda Bağdâdî, Aristocu ve Platoncu gelenekten gelen felsefi tanımları merkeze alarak özellikle Aristocu tanımı eleştirmiş ve kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Onun üç nefis türü için yaptığı betim şöyledir: “Nefs, bedene yerleşmiş (*hâlî*); bedenin farklı vakitlerde ve yönlerde gerçekleşen eylemlerini ve hareketlerini, kendinden dolayı sahip olduğu bilinç ve ayırt edici bilgiyle (*şuûr ve ma'rife*), bedende ve beden aracılığıyla gerçekleştiren; bedeni, türüne özgü yetkinliğe ulaştıran ve bu yetkinliği koruyan bir güçtür.” (*Mu'teber*, 2/303-304)

Wan Suhaimi bu betiminin içindeki ikisi sorunlu, üç önemli sonuca dikkat çeker: Nefsin bedene hulûl eden bir cevher ve bir güç olarak tasviri, nefsin öz-bilincine yüksek düzeyli vurgu. Yazar *Mu'teber*'in diğer pasajlarından da destek alarak, Bağdâdî'nin nefsi bedenden ayrı bir cevher olarak değerlendirdiğini, buradaki “bedene yerleşmiş” olmanın, nefsi ayrık faal



akıllardan ayırmak ve onun bedenle ilişkisinin derinliğini vurgulamak amacına matuf olduğunu belirtir. Ona göre, nefsin arazlığını çağrıştırabilecek güç kavramı da, manevî bir fail olmaktan başka bir anlama sahip değildir. Bu sebeple ilgili bölümdeki ifadelerden nefsin araz olduğu sonucuna ulaşamaz.

Yazar, ayrıca, öz-bilince sahip nefis tasavvurunun Peripatetik tasavvuru aştığını ve yenilik içerdiğini belirtir. Zira Bağdâdî'ye göre nefis türleri, sadece irade ve düşünce bakımından değil, bilinç nitelikleri bakımından da ayrılmaktadır. Dahası, her bir nefis ferdi de, cevher ve araz olarak birbirlerinden ayrılmaktadır. Yazar, Aristocu tasavvura olan mesafesinin, Bağdâdî'yi bu mesele özelinde Platon takipçisi olarak yorumlamaya yetmeyeceği sonucuna ulaşır. Bölümdeki inceleme oldukça ayrıntılıdır. Fakat nefsin bedenle ilişkisinin “hulûl” kavramı üzerinden anlatılmasının oluşturacağı teorik sorunlara ve filozofun nefis tasavvurunun gerisindeki dinî saiklere daha çok vurgu yapılabilceği kanaatindeyim.

Wan Suhaimi, eserinin ikinci bölümünde Bağdâdî'nin nefsin varlığına ilişkin kanıtını ve bu kanıtın değerlendirmesini sunmaktadır (s. 39-53). İnceleme yine ilk iki faslın odağında ilerler. Bağdâdî'ye göre, nefsin varlığı apaçıktır ve ispata gerek yoktur. İnsanlar “ben” derken kendi özlerini ve gerçekliklerini kastederler. Bu bilinç nefsin varlığının açık bir kanıtıdır. Nefsin mahiyetine ilişkin nazârî değerlendirmeler, bu içsel ve doğrudan kanıtı takip edecektir.

Wan Suhaimi, bu argümanın sadece insan nefsinin varlığını kanıtlayabileceğini, diğer canlıların nefslerinin varlığını kanıtlamak için yeterli olmadığını belirtir. Ona göre, Bağdâdî insan nefsinin ölçütü olarak bitki ve hayvan eylemlerinin gerisinde cisimsel olmayan bir ilkenin olduğunu varsayımından hareket etmektedir. Yazar bölüm sonunda Bağdâdî'nin yorumlarını İslam düşünce geleneğiyle karşılaştırmakta ve kıymetli sonuçlara ulaşmaktadır: Öz-bilinç kavramı ve nefsin varlığına öz-bilinç bilinç üzerinden ulaşma tavrının temelinde İbn Sînâ'nın “uçan adam” çıkarımı yer almaktadır. Öz-bilinç kavramı Gazzâlî, İbn Bâcce, Sühreverdî, Fahreddin er-Râzî, İbnü'l-İbrî ve Descartes'ta da mevcuttur. Gazzâlî, Sühreverdî, Râzî ve Mollâ Sadrâ aynı sezgisel ispatı benimsemiştir.

Kitabın üçüncü bölümünde Ebü'l-Berekât'ın nefsin gayr-ı cismânî yapısına ve cevher oluşuna dair görüşlerini anlatılmıştır (s. 55-90). İnceleme



Mu'teber'in nefs bölümünün 13-15. fasılları merkezinde ilerler. Bölümde, nefsin algılama ve bilinç özellikleri üzerine yapılan tartışmalar ve bu özelliklerin nefsin maddî olmayan doğasını nasıl ortaya koyduğu ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Yazar, Bağdâdî'nin aynı görüşteki filozoflardan ayrıldığı esas noktanın, yine nefsin öz-bilincine odaklanması olduğu tespitinde bulunur. Bağdâdî'nin insan nefsinin manevîliğini ve cevherliğini tespit etme girişiminde iki farklı yaklaşıma sahip olduğunu söyleyen yazara göre, filozof dolaylı yaklaşımında, nefsin cisimsel ve araz olmadığını açıklayarak onun manevî bir cevher olduğu sonucuna varmaktadır. Doğrudan yaklaşımında ise, aynı fikri benimseyen filozofların kanıtları üzerine değerlendirmeler yaparak bu sonuca ulaşmaktadır. Wan Suhaimi, filozofun toplamda on bir kanıttan bahsettiğini, verilerin büyük çoğunlukla İbn Sinâ'nın *Risâle fi's-Saâde ve'l-Hüceci'l-Aşere alâ Enne'n-Nefse'l-İnsâniyye Cevher* adlı eserinden alındığını tespit etmiştir. Filozof bu delillerin çoğunu yetersiz ve geçersiz olarak nitelendirmiş, sadece ikisini (3. ve 4. kanıtlar) tasvip etmiştir. Yazara göre, filozofun amacı, kanıtları bütünüyle geçersiz kılmak değil, onların gücünü ve sağlamlığını değerlendirmektir. Bağdâdî'nin Meşşâilik eleştirilerini eleştiren Meşşâilerin onu cedelci bulduğunu hatırlatalım.

Yazar, bölümün sonunda, Bağdâdî'nin bu bahisteki görüşleriyle, Gazzâlî'nin *Makâsîd* ve *Tehâfüt*'teki, Râzî'nin *Mebâhi's*'teki ve Sadra'nın *el-Hikmetü'l-Müteâliye*'deki düşünceleri arasında yakınlıklar bulunduğu; fakat her bir düşünürün endişelerinin ve açıklamalarının farklı olduğu değerlendirmesini yapmaktadır.

Wan Suhaimi, kitabının dördüncü bölümünde Bağdâdî'nin nefs-beden ilişkisine, nefsin güçlerine ve insan nefsinin birliğine dair görüşlerini ayrıntılı olarak ele almaktadır (s. 91-143). Bu bahisler *Mu'teber*'in nefs bölümünün, sırasıyla, 11, 3-5 ve 19. fasıllarında yer alır ve İbn Sinâ psikolojisinden radikal bir ayrışmayı simgeler. Dolayısıyla bölüm, Bağdâdî'nin felsefî psikolojisinin ayırt edici noktalarına odaklanması açısından oldukça önemlidir.

Ele alınan ilk konu nefs-beden ilişkisinin doğasıdır. Bağdâdî'ye göre nefs, bedeni yöneten, onun hareketlerini ve eylemlerini düzenleyen bir güçtür. Bu güç, bedeni canlı kılar, onun yeteneklerini ortaya çıkarır ve onu yönetir. Ancak nefs, bedenden bağımsız bir varlığa sahiptir ve bedenden ayrı olarak da var olabilir. Bu ilişki ne cevher-araz ne mekân-cisim ilişkisine benzer. Ne iradîdir ne de zorunludur; doğal bir insiyakın sonucudur (*alâka*



tabûiyye ilhâmiyye). Wan Suhaimi'nin tabiriyle bu “doğal ve içgüdüsel (*instinctive*) ilişki”, sevgiye (*hubb*) ve tutkuya (*ışk*) dayalıdır. Herhangi bir irade veya niyetten kaynaklanmaz. Bir kral ile krallığı, bir zanaatkâr ile araçları arasındaki ilişkiye benzer. Nefsin bedene yaptığı etkide ilk araç ise “ruh”tur. Çok hassas bir yapıya sahip olan bu ruh, bedenın herhangi bir bölümüne ulaşan veya temas eden tüm unsurları veya etkileri algılar. Onun farklı koşullara ve durumlara uyum sağlama kapasitesi, bedenimizin uygun bir bölümünü kullanarak farklı eylemlerde bulunmamızı sağlar.

Wan Suhaimi'ye göre, Bağdâdî, “ruhu” birincil araç olduğu fikrini ortaya atarak “kendi kendisiyle çelişiyor gibi görünmektedir; çünkü daha sonra nefsin gerçek fail olduğunu ve nefse aracı arasında başka bir fail olmadığını ileri sürecektir.” Yazarın işaret ettiği ifade, “araçlar, nefsin fiilinde nefse ortak değildir” (*ve'l-âlât lâ tüşârikühâ fi ef'âlihâ*) cümlesi olmalıdır (*Mu'teber*, 2/348-9). Ona göre, filozofun bu çelişkili duruma dair bir izahı yoktur ve en olası açıklama biçimi, nefsin bu manevî aracının, fiziksel bedenimizin bir parçası olduğunu düşünmektir. Fakat bu izah da, bedenle nefs arasındaki etkin aracı güç fikrini dışlayamayacaktır. Yazar, çelişkiyi çözebilmek için şu sonuca ulaşır: “Görünüşe göre, bu ruh diğer aracı güçlerden farklıdır. Bu ruh, insan faaliyetinde aracı bir rol oynasa da, faaliyetin gerçek uygulayıcısı değildir.”

Ben ise yukarıdaki ibarenin temel iddia açısından sorun teşkil etmediğini ve Bağdâdî'nin nefsin etkinliklerine yardımcı olan araçlar silsilesinden bahsettiği düşünüyorum. Şu pasaj bu durumu açıkça ifade etmektedir: “Düşündüğünde, gözlemlediğin şeyler hakkındaki düşüncenle yol aldığında, varlığı üzerine düşündüğün şeyler sayesinde aydınlandığında, bedenın tamamının nefsin bütün eylemleri için bir araç olduğunu ve bedenın ruh olsun organ olsun her bir parçasının nefsin her tür eylemi için [bir araç olduğunu] görürsün.” (*Mu'teber*, 2/345).

Yazar bunun ardından, Bağdâdî'nin nefsin güçleri hakkındaki görüşlerini incelemektedir. Yukarıdaki satırların da işaret ettiği üzere, filozofa göre, nefs insan eylemlerinin hakiki ve tek failidir. Bedeni bir araç olarak kullanarak doğal, hareket ve idrak yetileriyle ilgili tüm faaliyetleri gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla, nefs ve beden arasında aracı güçler yoktur. Ona göre, ne bu güçlerin varlığı kanıtlanmıştır ne de sayısında ve tanımlarında uzlaşmıştır. Wan Suhaimi, filozofun tezlerinin yine temel argümanına,



ben-bilincine dönük olduğuna ifade etmektedir: İnsan, gördüğü, duyduğu, düşündüğü, hatırladığı, istediği, reddettiği, sevindiği, üzüldüğü, bildiği ve bilmediği her eylemde kendi özünün aynı olduğunun bilincine sahiptir. Bu da bu eylemlerin kaynağının tek bir varlık, yani “ben” olduğunu gösterir.

Son olarak ele alınan insan nefsinin birliği konusu, Bağdâdî'nin nefis teorisinin en dikkat çekici yönlerinden biridir. O, nefsin farklı güçlerinin birbiriyle uyumlu bir şekilde çalışarak tek bir varlık oluşturduğunu savunur. Muhtemelen daha önemli olarak, Bağdâdî'nin insan nefsinin, mizacın sağladığı bedensel yapıya eklenen türsel suret anlamının dışına çıkarır. Yani insan nefisleri birbirinin aynı cevherler değildir. İnsan nefisleri ortak özellikler taşıyabilirler, bu yönüyle bir grup altında birleştirilebilirler; fakat yeknesak olarak görülemezler. Wan Suhaimi bu görüşün onun insanlara dair gözlemine istinat ettiğini tespit eder. Zira Bağdâdî'ye göre, insanların karakterleri, ilgileri ve yetenekleri bakımından farklıdır. Bazıları bilgili, bazıları cahil, bazıları güçlü, bazıları zayıf, bazıları iyi, bazıları kötüdür. İnsanın içsel özelliklerine atıfta bulunan bu farklılıklar, nefsin hem cevher hem de mahiyet olarak farklılıklar içerdiği anlamına gelir.

Yazar bölüm sonunda Bağdâdî'nin yorumlarını İslam düşünce geleneğiyle karşılaştırmış ve kıymetli sonuçlara ulaşmıştır. Onun tespitlerine göre, Bağdâdî'nin nefis ile beden arasındaki doğal ve sezgisel ilişkiye ve bu ilişkinin sevgi ve tutkuya dayandığına dair iddiaları Fahreddin er-Râzî, Sühreverdî ve İcî'de yankı bulmuştur. Nefis ile araçları arasında aracı bir ruh fikri, Râzî ve Sühreverdî'de de mevcuttur. Bağdâdî'nin insan faaliyetlerinin gerçek ve tek faili hakkındaki sunumu ve tahlili, kavram hakkında yeni bir anlayış sağlıyor olsa da, bu anlayışın bazı unsurları ondan önce İhvânü's-Safâ'da, sonrasında İbn Tufeyl, Sühreverdî ve Fahreddin er-Râzî'de bulunmaktadır. Pines, onun aracı güçleri reddeden düşüncelerini Descartes'inkilere benzetmektedir. Meşşâiler tarafından önerilen güçler ayırımına ve nefsin belirli güçlere bölünmesindeki tutarsızlığa dair görüşleri, Râzî ve İcî'yi etkilemiştir. Bu bakış açısı, Molla Sadrâ'yı, sorunu çözebilmek adına meseleyi yeniden incelemeye sevk etmiştir.

Yazar beşinci ve son bölümde ise (s. 145-150), önceki bölümlerde ulaştığı sonuçları özetlemiş ve filozofun İslam ve Batı felsefe tarihindeki tesirlerine işaret etmiştir. Bağdâdî'nin Sühreverdî, Râzî ve Molla Sadrâ'nın



felsefi psikolojisine etkisinin ayrıntılı olarak çalışması gerektiği önerisiyle bölümü sonlandırmaktadır.

Çalışma bu beş bölümün ardına eklenen kaynakça (s. 151-159) ve dizin (s. 160-170) bölümleriyle sona ermektedir.

Genel Değerlendirme

Wan Abdullah'ın *Abū al-Barakāt al-Baghdādī on the Human Soul* adlı eseri, filozofun felsefi psikolojisi üzerine yapılmış önemli bir akademik çalışmadır. Yazarın titiz ve sistematik yaklaşımı, kitabın tatmin edici ve anlaşılır olmasını sağlamaktadır. Birincil ve ikincil kaynakların etkin kullanımı ve Bağdâdî'nin teorilerinin ayrıntılı tahlili, eseri bu alanda değerli bir kaynak haline getirmektedir. Kitap, hem akademik çevreler hem de konuya ilgi duyan genel okuyucular için nitelikli bir giriş eseri niteliğindedir. Kitabın Türkçeye çevirisi Bağdâdî literatürüne değerli bir katkı sunacaktır.



Beauty in Sufism: The Teachings of Ruzbihān al-Baklī by
Kazuyo Murata (Albany: State University of New York
Press, 2017), x+212 pp.

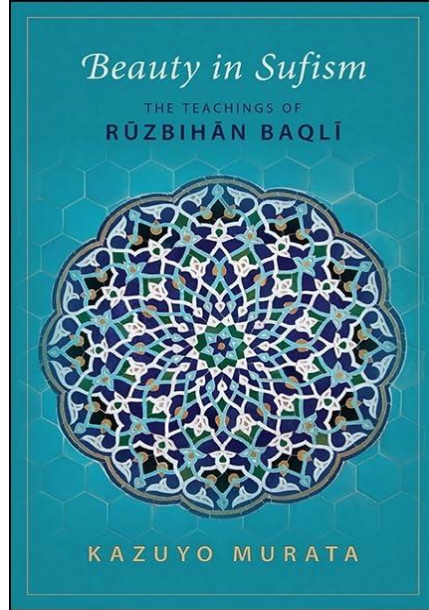
*Kazuyo Murata, Tasavvufu Güzellik: Ruzbihān el-Baklī'nin
Öğretileri*

ADEM URHAN 

Atatürk University

Received: 25.06.2024 | Accepted: 28.06.2024

Commencing with a brief exposition on the life and works of Ruzbihān al-Baqlī, Murata's book embarks upon an examination of the concept of beauty as delineated in the Qur'an and hadiths in its inaugural chapter. Subsequently, Murata delves into the multifaceted understanding and application of beauty across various contexts. Employing an analytical framework that encompasses ontological, theological, cosmological, cosmogonic, ethical, and psychological dimensions, Murata elucidates the concept's diverse manifestations. In elucidating ontological beauty, Murata draws upon the insights of prominent figures such as Fārābī (d. 339/950), Ibn al-Sīnā (d. 428/1037), and al-Ghazzālī (d. 505/1111), positing that the beauty of each entity is contingent upon its intrinsic harmony. Thus, the beauty inherent in a horse differs from that found in a human, or in a literary



composition versus a musical composition. Transitioning from ontological considerations, Murata proceeds to explore theological beauty through the framework of the beautiful names of Allah (*al-asmā al-husnā*), a paradigm consistent with Sufi doctrine which posits the divine names as foundational to the universe's existence.

The assertion that every created entity serves as a reflection of one or more divine names is central to Sufi doctrine. Murata's treatment of this concept, while incorporating Ibn Sīnā's perspective, is critiqued for its omission of the views of certain Sufi scholars, leading to a perceived limitation in the book's scope. Indeed, a more nuanced understanding emerged with the contributions of Ibn al-ʿArabī, wherein the divine names transcended mere descriptors to become fundamental constituents of existence itself. Ibn al-ʿArabī, posits that the divine names and attributes function as a metaphysical bridge, facilitating both epistemological and ontological connections between the unseen realm of Allah and the observable universe. Given the forthcoming discussion on Ruzbihān al-Baqlī's views on beauty, who is often likened to Iran's Ibn al-ʿArabī, it would have been pertinent for Murata to incorporate Ibn al-ʿArabī's perspective at this juncture to enrich the discourse on the subject.

Before delving into the core subject of Ruzbihān al-Baqlī's thoughts on beauty Murata, first addresses the concept of cosmic beauty within the framework of the soul by quoting passages from Plato and the Platonic-inspired Ikhwān al-Ṣafā influenced by him. Drawing upon excerpts from Plato and the Platonic-influenced Ikhwān al-Ṣafā, Murata suggests parallels between Sufi thought and Platonic philosophy. It can be inference that by exhibiting this kind of approach Murata's points out the following issues: Ruzbihān al-Baqlī, as can be seen at first glance from the names of works such as *Sayr al-arvāḥ*, *Mashrab al-arwāḥ*, explains that the (*sayr wa sulūk*) journey made by the devotee is actually the journey of the soul. It expresses that the inner states (*ahwāl*) experienced in these stations (*makam*) are experienced spiritually. By adopting this perspective in the initial chapter, Murata endeavors to illustrate the resonance between Ruzbihān al-Baqlī's conception of beauty and Platonic ideals, whether directly or indirect.



The first chapter stands as a pivotal component within the book, given its exploration of love (*al-ashq*) as the cornerstone of Ruzbihān al-Baqlī's sufi doctrine. For al-Baqlī, love and beauty (*al-husn*) are intertwined eternal attributes. Within this chapter, Murata endeavors to explicate various Sufi concepts, including existence and knowledge, through the lenses of ontology, theology, cosmology, cosmogony, and psychology. Hence, Murata's interpreting each of these by taking philosophers and sufis understanding into consideration in general contributes readers to comprehend the other topics better.

In the second chapter, Murata delves into Ruzbihān al-Baqlī's work, *Mashrab al-arwāḥ*, to explore the concepts of beauty and grace (*jamāl*), the pleasant (*al-mustahsān*), and the unpleasant (*al-mustaqbāḥ*) as interpreted by the scholar. While *Mashrab al-Arwāḥ* is acknowledged as a primary source for understanding Ruzbihān al-Baqlī's thoughts, a discussion of 'Abhar al-'Āshiqīn would have provided additional insight given the nature of the topic. However, the primary focus remains on the subject matter rather than introductory details.

The author provides necessary foundational information to understand the beauty mentioned by Ruzbihān al-Baqlī under the title "Discourse on Beauty" and discusses how beauty is addressed in the Qur'an and hadiths. She highlights Ruzbihān al-Baqlī's interpretation of the hadith "Surely Allah is beautiful, and He loves beauty," where inner states such as love are equated with inner beauty (*al-jamāl al-bāṭin*), while outward states like confidence in God (*al-tawakkul*) and humility (*al-tawādu'*) are associated with outer beauty (*al-jamāl al-zāhir*). Murata notes that Ruzbihān al-Baqlī uses the terms *al-husn* and *al-jamāl* interchangeably, albeit suggesting a nuanced difference. While *al-husn* is portrayed as softer and more inviting, evoking hope and pleasure, *al-jamāl* is characterized by "fear and recognition of majesty," imparting a sense of intimidation.

Ruzbihān al-Baqlī's analysis of beauty as opposed to ugliness (*al-qubḥ*) is inherently ontological. Murata, after to understand the groundwork on al-Baqlī's terminology and ontology of beauty, suggests that readers are primed to delve into discussions on God, the universe, and the beauty inherent in humanity in subsequent chapters. Murata ultimately



offers a comparative analysis of the concepts of *mustahsan* and *mustaqbah*, critiquing them based on Ruzbihān al-Baqlī's ideas.

The author touches upon an important assertion regarding Ruzbihān al-Baqlī, as mentioned in some other sources as well. Murata then states that Rūzbihān al-Baqlī's work was influenced by Deylemī's work on the topics of love and beauty, and there are some similarities between the two. Murata endeavors to elucidate this claim through al-Baqlī's work, *'Abhar al-Āshiqīn*. For instance, she highlights al-Baqlī's assertions regarding the concept of *mustahsan* in this work, drawing parallels with Deylemī's words in his work, *Ātfū'l-elfū'l-me'lūf 'ale'l-lāmi'l-ma'tūf*. A notable example from Rūzbihān al-Baqlī's *'Abhar al-Āshiqīn* illustrates this connection: "The beautiful light of everyone and everything is created from the eternal beautiful light of Allah. As you get closer to that light, the shadow of beauty increases." This sentiment resonates with Deylemī's assertion: "Everything that is beautiful derives its beauty from the universal beauty. The closer you get to it, the more beautiful it becomes." Through such comparisons, similarities emerge, notably in the shared notion that beauty diminishes as one moves away from its source, as evidenced by the expression "It decreases as you move away" echoed in both works.

In the third chapter, Murata focuses the broad topic of beauty, previously discussed from ontological, theological, cosmological, and psychological perspectives by philosophers and Sufis, into specific themes analyzed through the lens of Rūzbihān al-Baqlī's views. This focused approach underscores Murata's commitment to exploring the subject through the perspective of a singular individual, signaling her dedication to thoroughly investigating al-Baqlī's insights. Additionally, touches upon the symbolic, metaphorical and figurative language used by Rūzbihān al-Baqlī's her works by opening titles, Murata and prefers the works she mainly uses according to the subjects. For example, her use of *Masālik al-tawhīd* regarding the dogmatic theology of beauty, it can be said that the author's use of a good method lies behind such a difficult attempt. Throughout, the key terms of *al-ḥusn* and *al-jamāl* remain central, anchoring discussions around these fundamental concepts.

In the fourth chapter, titled "Anthropology and Cosmology of Beauty," Murata elucidates the distinctions between beauty in the universe



and in humans, who interact with both God and the cosmos. Beginning with guiding introductory statements and questions aimed at facilitating comprehension, Murata's analysis is structured around probing inquiries such as: "If Allah is beautiful, and therefore His creations are also beautiful, then what is the role of beauty in the creation of the world? What is the role of humans in the face of beauty? What makes things beautiful?" (p. 75)

Within this framework, Murata contends that human beings, embodying the essence of the universe within themselves, uniquely reflect both the beautiful (*jamāl*) and majestic (*jalāl*) attributes encompassed within the divine attributes of Allah. Unlike other entities in the universe that reflect only one of Allah's attributes, humans exhibit the dual manifestation of both beauty and majesty, displaying traits ranging from goodness to anger. Drawing upon the *al-Kanz al-makhfī* hadith, Murata delves into why human beauty is characterized by the term *al-husn*, attributing it to Allah's love for the attributes of beauty that encompass both *al-jamāl* and *al-jalāl*. For Murata, beauty encapsulates the entirety of divine attributes, including both aspects of beauty and majesty, making it the most fitting term to describe human beauty as a reflection of the divine names (*al-asmā' al-ḥusnā*).

In the fifth chapter, Murata introduces a new theme titled "Prophetology of Beauty," asserting that human beauty surpasses cosmic beauty. She posits that while various forms of beauty exist among individuals, the beauty of prophets holds a supreme status. Murata supports this assertion by referencing Rūzbihān al-Baqlī's statement: "A servant who has been purified from creaturely qualities mirrors Allah's beauty and perfection in the world, such as Adam, Joseph, Moses, Jesus, and Muhammad. They serve as the original sources of Allah's beauty, through whom His eternal beauty is revealed in the world. This inheritance of beauty extends to its possessors in both this world and the hereafter." Murata further delves into an analysis of the beauty attributed to these five prophets, delineating their respective roles and significance within Ruzbihān's discourse on beauty. For instance, she highlights Adam as the symbol of universal human beauty, underscoring his pivotal role as the first human and prophet in Ruzbihān's beauty discourse.

Regarding Western scholarship on Rūzbihān al-Baqlī's, Louis



Massignon provides extensive insights into al-Baqlī's life and works, while W. Carl Ernst explores his Sufi experiences and philosophical thoughts in various works. Paul Ballanfat focuses on al-Baqlī's philosophical ideas, such as "Nūr-i Muhammedî" and "Ruh", whereas Kazuyo Murata concentrates on a singular subject, offering a comprehensive understanding of Baklī's views on beauty. Murata's work presents a structured analysis of the concept of beauty within Rūzbihān al-Baqlī's framework, accompanied by chapter summaries that underscore its significance and the necessity of its translation into multiple languages.



Alasdair MacIntyre, Kimin Adaleti, Hangi Rasyonellik?, Çev. Akın Emre Pilgır (İzmir: Livera Yayınevi, 2023), 544 s.

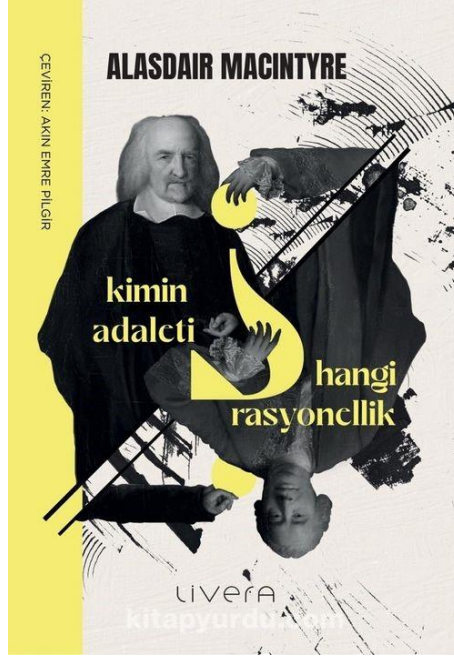
Whose Justice, Which Rationality? by Alasdair MacIntyre

SEBİLE BAŞOK DİŞ 

Necmettin Erbakan University

Received: 10.11.2023 | Accepted: 29.06.2024

Günümüzde hemen hemen her talep ya da itiraz hak ve haksızlık kavramlarına, dolayısıyla adalet kavramına başvurularak dile getirilmektedir. Eğitim hakkı, özgürlük hakkı, mülkiyet hakkı, yaşama hakkı, hatta ölme hakkı gibi haklar gündemde en çok tartışılan konular arasındayken doğmamış nesillerin hakları ve hayvan hakları da zaman zaman çeşitli nedenlerle gündeme gelebilmektedir. Her ne kadar bütün bu konular adalet başlığı içinde tartışılıyor olsa da belli felsefi gelenek ve kuramların birbirinden farklı adalet anlayışlarının olması nedeniyle neyin adil olduğuna ilişkin farklı görüşlerle karşı karşıya kalıyoruz. Alasdair MacIntyre, *Kimin Adaleti? Hangi Rasyonellik?* adlı eserinde bu durumu ele almakta ve adalet ile pratik rasyonellik arasında bir ilişkinin var olduğunu görerek Batı felsefe geleneklerinin, adalet ve pratik rasyonellik kavramlarını ve bu ikisi arasında kurmuş oldukları ilişkiyi tarihsel seyrinde değerlendirmektedir.



MacIntyre'in 1987 yılında yazdığı ve Türkçeye *Kimin Adaleti? Hangi Rasyonellik?* ismiyle çevrilen bu eser, ülkemizde bu yıl (2023) yayımlandı. Kitabın önsözündeki açıklamaya göre MacIntyre, *After Virtue* [Erdem Peşinde] adlı kitabında iki temel iddiada bulunmuştur. İddialardan ilki, ahlak felsefesinin onca çabasına rağmen liberal ve bireyci bir bakış açısını rasyonel bir biçimde savunmadığıdır. İkincisi de Aristotelesçi geleneğin, ahlaki ve toplumsal tutumlarımız ve bağlılıklarımıza rasyonellik ve anlaşılabilirlik kazandırabileceğidir. MacIntyre, iddiasına göre o zaman bile bu iddiaların rasyonelliğin ne olduğuna dair bir değerlendirme ile desteklenmesi gerektiğinin farkındaydı. Bu nedenle o, konuyla ilgili ikinci bir kitap daha yazma vaadinde bulunmuştur. Vaat edilen o kitap, işte bu kitaptır.

MacIntyre, yaptığı bazı seminer çalışmaları sırasında farklı adalet kavramlarının farklı pratik rasyonellik kavramları ile ilişkili olduğunu görmüştür. Öyle ki bu adalet görüşleri, bunların varsaydığı pratik rasyonellikle ilgili inançlardan ayrı tutulamazlar. MacIntyre'a göre *Kimin Adaleti? Hangi Rasyonellik?* adlı kitap, her ne kadar *After Virtue*'nin bir devamı olsa da onunla beraber okunmak zorunda değildir, ondan ayrı olarak da okunabilir. O, ayrıca bu eserini de *After Virtue* gibi yalnızca akademik felsefeciler için yazmadığını söyler ve herkes için önem taşıyan rasyonellik ve adalet gibi konuların sadece kısıtlı bir çevre için yazılmaması gerektiğini özellikle belirtir. Ancak belirtmekte fayda vardır ki kitabın anlaşılması için yoğun dikkat gerekmektedir. Eser, son zamanlarda yaygınlık gösteren, felsefi meseleleri derinlikli bir şekilde ele almaktan ziyade felsefeyi okur için ilgi çekici hale getirmeye çalışan metinlere benzememektedir.

Kimin Adaleti? Hangi Rasyonellik? adlı kitap, toplam yirmi bölümden oluşmaktadır ve ilk bölüm "Rakip Adaletler, Rekabet Hâlindeki Rasyonellikler" başlığını taşımaktadır. Yazar bu bölümde birbirinden çok farklı konuların adalet meselesi etrafında tartışıldığını söyler. Bu konularda büyük bir görüş çeşitliliği olmakla birlikte bunların altında birbiriyle çelişen bir dizi adalet kavramı bulunmaktadır. MacIntyre'in ifadesi ile "Bunlar birbiriyle bir dizi farklı biçimde ve çarpıcı derecede aykırı olan kavramlardır. Bazı kavramlar kişilerin elinden alınamayacak insan haklarına, başkaları belli bir sözleşme düşüncesine, diğerleri de fayda standardına başvurmaktadır." (s. 15) MacIntyre'in bahsettiği bu kavramlar, akla hemen doğal haklar öğretisini, toplumsal sözleşme kuramlarını ve faydacılık ile hazcılığı



getirmektedir. Bu çeşitlilik içinde hangisini kabul edeceğimize karar vermek için pratik rasyonelliğe başvurmak isteyebiliriz. Ancak MacIntyre'a göre hem genel olarak rasyonelliğin doğası ile hem de özel olarak pratik rasyonellikle ilgili anlaşmazlıklar da adaletle ilgili ihtilaflar kadar çok yönlü ve zorludur. Bu nedenle bu başvuru işe yaramayacaktır. MacIntyre, bu ihtilaflı görüşlere göre rasyonel olmanın anlamını şu sözlerle tanımlar:

Pratik anlamda rasyonel olmak, rakip taraflardan birinin düşüncesine göre, kişinin alternatif eylem planlarının her birini ve sonuçlarını maliyet-fayda hesaplamalarıyla değerlendirerek hareket etmesidir. Rakip taraflardan bir başkasıysa, pratik açıdan rasyonel olmanın, kendi çıkarlarına özel bir ayrıcalık tanımayacak bir tarafsızlıkla davranma kapasitesine sahip rasyonel birinin, dayatılmasını kabul edeceği sınırlılıklar altında hareket etmek olduğunu ileri sürmektedir... üçüncü bir tarafın iddiasına göre de insanların nihai gerçeklik ve gerçek faydasına ulaşacak şekilde hareket etmesidir. (s. 16-17)

MacIntyre'ın anlattığı bu rasyonellik anlayışları, faydacılar, deontolojik etik yanlıları ve dinî etik savunucuları tarafından benimsenen birbirinden oldukça farklı görüşlerdir. MacIntyre, rasyonel olmanın gereklerini ortaya koyarken kendimizi tüm özel yönlerden soyutlamamızı talep eden, tarafsızlık koşulu ile meseleye yaklaşmayı salık veren liberal bireyciliği eksik ve hatalı bulur. O, rasyonellik için mantık yasalarının gerekliliğini belirtir ancak tek başına mantık yasalarının yeterli olmayacağını, onun yanına bir şeyin daha konması gerektiğini söyler. Ancak bu şeyin ne olması gerektiği de ihtilaflı bir meseledir.

MacIntyre, rasyonelliğin tarihten ve kültürden bağımsız mutlak bir ölçüt olmayıp kendisinin tarihi olan bir kavram olduğunu ileri sürer. Aynı durum adalet için de söz konusudur. MacIntyre'ın bu eserde yapmaya çalıştığı şey, Batı tarihinin parçası olan gelenekleri kendi adalet ve rasyonellik değerlendirme türleri ile ortaya koymaktır. Ancak bu geleneklerin birbirinden kopuk ya da ayrı oldukları düşünülmemelidir. Bunlar karşıtlık ya da ittifak, hatta sentez ilişkisi ile birbiriyle bağlantılı geleneklerdir. MacIntyre, içlerinde kendi pratik rasyonellik ve adalet değerlendirmelerini barındıran bu gelenekleri sıralar. Bu gelenekler şunlardır: Aristotelesçi adalet ve pratik rasyonellik değerlendirmesi, Hristiyanlığın Augustinusçu



alternatif değerlendirmesi, Aguinas'ın pratik rasyonellik ve adalet değerlendirmesi, başarısının tepe noktasını Hume'un oluşturduğu İskoç Aydınlanmasının pratik rasyonellik ve adalet değerlendirmesi ve son olarak tüm geleneklere karşıtlıktan doğan fakat kendisi bir geleneğe dönüşen modern liberalizm (s. 27).

MacIntyre, dünyada başka önemli adalet ve pratik rasyonellik değerlendirmelerinin de var olduğunu söyler. Yahudilikte, İslam düşüncesinde, Hint ve Çin'de de farklı gelenekler ortaya çıkmıştır. Ancak o, bu geleneklere vakıf olmadığı için bunlar hakkında konuşmasının doğru olmayacağını söyleyerek ele aldığı konunun sınırlarını çizer. Onun bu beyanını, Batı dışı toplumların kendi adalet ve pratik rasyonellik değerlendirme geleneklerini ortaya koyması için bir çağrı olarak yorumlayabiliriz.

MacIntyre, Aristoteles'in adalet ve pratik rasyonellikle ilgili görüşlerini ele almadan önce Aristoteles'ten önceki Atinalıların toplumsal ve kültürel düzenini ortaya koyar. Bu geçmişe bakmak sadece Aristoteles'i anlamak için değil, ayrıca günümüzde mevcut olan pratik rasyonellik ve adalet ile ilgili ihtilafların anlaşılması bakımından da önemlidir. Çünkü MacIntyre'a göre bu ihtilaflar, MÖ 4. ve 5. yüzyıllarda Atina'da yaşanmış çatışmaların birer uzantısıdır (s. 30). Atina'daki *polis*'in toplumsal ve kültürel çatışmaları, Batı'ya adalet ve pratik rasyonellikle ilgili birbiriyle bağdaşmayan ve birbirine düşman bir dizi gelenek miras bırakmıştır. Bu konuyla ilgili tartışmalarda kullanılan terimler, sözlü ve yazılı materyaller tarafından belirlenmiştir ki bunların merkezinde Homeros'un *İlyada* ve *Odysseia*'sı bulunur (s. 31). Bu yüzden MacIntyre, kitabın ikinci bölümüne "Homerosçu İmgelemde Adalet ve Eylem" adını verir. MacIntyre, Homeros'un kullandığı *dike* ve *arete* sözcüklerinden yola çıkarak adalet, iyi olmak, toplumsal rol, onur, eylemin gerekçelerinin neler olduğu, sorumluluk gibi kavramların Atinalılar için ne anlama geldiğini açıklar.

Üçüncü bölüm "Post-Homerosçu Mirasın Paylaşımı" başlığını taşır. Bu bölümde MacIntyre, Homeros'un dahi *arete* kavramı ile somutlaştırılan başarının iki ayrı boyutunun bulunduğu farkında olduğunu söyler. Homeros'a göre bunlar genel olarak birbiri ile uyumludur. Başarmak hem üstün olmak hem de kazanmaktır. Ancak bu ikisinin her zaman uyum içinde olmadığı Atinalılar tarafından da görülmüştür. Mükemmellik olarak anlaşılan başarı ile zafer olarak anlaşılan başarı arasındaki ilişkinin ne olduğu



meselesini adalet kavramına başvurmadan değerlendirmek mümkün değildi. Bu nedenle adalet ve pratik akılla ilgili ihtilaflar, mükemmellik ile zafere arasındaki ilişki üzerine devam eden tartışmalar tarafından biçimlendirilmektedir. Mükemmelliğe ya da zafere öncelik tanıma arasındaki ayrıma dayalı olarak iki farklı adalet anlayışı ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri “mükemmelliğe uygun şeyler olarak adalet” iken diğeri, “işbirliğinin karşılıklılığı tarafından gerektirilen şey olarak adalet”tir (s. 61). Bunlar genellikle aynı veya benzer kuralları gerektirseler de standartları ve hükümleri tikel olaylarda ayrışmaktadır ve bunlar farklı gerekçelendirme türlerine sahiptirler. MacIntyre, üçüncü bölümde işte bu farkları ortaya koyar.

Dördüncü bölüm, “Sorgulamaya Sokulan Atina” başlığını taşımakta. Bu bölümde MacIntyre, 5. yüzyılda Atina’da ortaya çıkmış olan adalet ve pratik akıl ile ilgili tartışmaların seyrini ele alır. Bu tartışmalarda dört farklı ve uyumsuz yol ortaya çıkmıştır ki ilk yolun kurucusu Perikles’tir. Diğer yollar Perikles’e verilmiş tepkilerin sonucudurlar ve bunlar Sofokles, Thucydides ve Platon’un eserlerinde ortaya konmuşlardır. MacIntyre, bu bölümde Periklesçi Sophoklesçi ve Thucydidesçi bakış açılarını Atina tarihinde yaşanmış olaylarla birlikte açıklar.

“Platon ve Rasyonel Sorgulama” başlığı altındaki beşinci bölümde MacIntyre, Platon’un Thucydides’in hangi görüşlerine, hangi gerekçelerle karşı çıktığını ve onun, sofistlerin adalete ilişkin görüşlerine getirdiği eleştirileri Platon’un çeşitli eserlerine dayanarak açıklar. Beşinci bölüm “Platon’un Vârisi Olarak Aristoteles” başlığı altında yazılmıştır. MacIntyre, bu bölümde Aristoteles’in bilgi, akıl, kozmos, etik, adalet ve siyaset anlayışına dair açıklamalar yaparken Platon ile Aristoteles arasında ilişkinin bir karşılık ilişkisi olmadığını vurgular. O, Aristoteles’in, Platon’un çalışmasını tamamlamaya çalıştığını ve bunu yaparken zorunlu olduğu ölçüde Platon’un çalışmasını düzeltme çabasında olduğunu ileri sürer ve bu iddiasını destekleyecek açıklamalarda bulunur.

Yedinci bölümün başlığı, “Aristoteles’in Adalet Üzerine Düşünceleri”dir. MacIntyre, Aristoteles’in adalete ilişkin görüşlerinin pratik akıl ve *polis* hakkında söylediği şeylerin ışığında anlaşılabilceği iddiasında bulunur. Bu nedenle o, Aristoteles’in *polis*e dair söylediklerini erdem ve *phronesis* gibi kavramlarla birlikte ele alarak onun adalet anlayışını ortaya koyar. Sekizinci bölüm de Aristoteles ile ilgilidir ve “Aristoteles’in Pratik Akılla



İlgili Görüşleri” başlığını taşır. Bu bölümde MacIntyre, Aristoteles’in pratik akılla ilgili sözlerinin kimlere hitaben söylendiğini izah eder. Bunun yanı sıra o, Aristoteles’in eğitilmiş bir fail için rasyonel hareket etmenin anlamını ve işlevlerini eğitimin gerekliliğini ortaya koyarak açıklar. MacIntyre, Homeros’un şiirlerinde Zeus’un adaletiyle başlayan bir öykünün, Aristoteles’in adaletinde yine Tanrı ile ilişkili bir şekilde devam ettiğini belirterek bu açıklamaları yapar.

MacIntyre, “Augustinusçu Alternatif” başlığını taşıyan dokuzuncu bölüme 4. ve 5. yüzyıllardaki Yunanlar ile modern liberaller arasında adaletle ilgili görüş karşıtlığının ne kadar büyük olduğunu vurgulayarak başlar. MacIntyre, bu bölümde Atinalıların nezdinde adaletin *polis*’in sınırlarıyla tanımlanırken daha sonra *polis*’in sınırlarını aşacak şekilde genişlediği, Stoacıların Greko-Romen dünyasında adaletin tüm insanlığı kapsayacak şekilde anlaşılmasına başlandığı bilgisini verir. Ona göre bu adalet kavrayışı Yunanların ya da Romalıların yönetimlerine ait pratikleri temyiz etmeye götürecek bir zemin sunamamaktaydı. Bu zemini sağlayacak olan şey, Yahudilik kaynaklı olan ve temelini On Emir’in oluşturduğu hukuktur. MacIntyre, On Emir’in adalet bakımından önemini açıkladıktan sonra Hristiyan düşünürlerin hukuk ve adalet kavrayışlarını değerlendirmeye geçer ve ilk Hristiyan düşünürlerden en önemli isimlerden biri olan Augustinus üzerinde etraflıca durur. Augustinus’un ilahi yasa/hukuk ve adalet hakkında yaptığı değerlendirmeyi açıklar. Bu değerlendirmede Augustinus’un Platon ve Cicero gibi isimlerden adalet ve sevgi gibi konularda nasıl faydalandığının yanı sıra onlardan hangi bakımlardan farklılaştığı da ortaya konur. MacIntyre, bu bölümde bize Augustinus’un adalet meselesini, Tanrı Şehri, özgür irade, Tanrı sevgisi gibi kendi felsefesini oluşturan diğer kavramlarla nasıl ilişkilendirdiğini izah eder. Bölümün son sayfalarında ise VII. Gregory olarak bilinen papanın Augustinusçu adalet kavramını nasıl teokratik bir şekilde geliştirdiğini anlatır ve böylece papalık ve kilisenin adalet meselesine ne şekilde dahil olduğunu ortaya koyar.

MacIntyre, onuncu bölüme “Gelenek Çatışmasının Üstesinden Gelmek” başlığı ile yer verir. Yazar bu bölüme Thomas Aquinas’ın *Summa Theologiae* adlı eserinin dört karakteristik özelliğini sıralayarak başlar. Bunu yaparken modern düşünürler tarafından Aquinas’ı Aristoteles ile kıyaslarken yapılan yorumların hatalı oluşuna da dikkat çeker. MacIntyre’a



göre *Summa Theologiae*'nin en önemli özelliklerinden biri, iki rakip geleneğin, Aristotelesçi ve Augustinusçu geleneklerin birbiriyle çatışıyor görünen talepleriyle yüzleşmesidir. Aslında o, bu iki farklı geleneği sentezlemeye çalışmıştır. MacIntyre, bu bölümde Aquinas'ın bunu nasıl yaptığını açıklarken hem bu rakip geleneklerin temsilcileri hem de Aquinas sonrası ortaya çıkan Thomasçı gelenekler hakkında bilgi verir.

On birinci bölüme “Aquinas'ın Pratik Rasyonellik ve Adalet Üzerine Görüşleri” başlığı verilmiştir. MacIntyre, bu bölüme şöyle bir iddia ile başlar: “Bireylerin eylemleriyle kurdukları ilişkileri anlayış biçimleri ve bu eylemlerin nasıl oluştuğu kısmen, bu kavrayış için erişimlerine açık olan kelime dağarcığının boyutları ve inceliği ile kelime dağarcıklarının yapmalarını mümkün kıldığı ayrımların aralığı ile ilgili bir meseledir.” (s. 250) MacIntyre, ahlak açısından kelime dağarcığının önemine bu şekilde dikkat çektikten sonra Aquinas'ın Orta Çağ ahlak lügatine olan etkisini ve katkılarını açıklar. MacIntyre'a göre Aquinas bunu Aristotelesçi ifadelerden faydalanarak yapmıştır. MacIntyre, bu bölümde Aquinas'ın hangi sözcükleri ahlak lügatine dahil ettiğini anlatırken bunu hem Aquinas'ın felsefesini hem de Aristoteles'in felsefesini açıklayarak yapar. O, tüm bunları yaparken Aquinas'ın sadece adaleti ele alma biçimine değil, aynı zamanda onun adaletsizliği nasıl ele aldığına da bakar ve bunu da açıklar.

On ikinci bölüm, “İskoç Aydınlanması'nın Augustinusçu ve Aristotelesçi Arka Planı” başlığı altında yazılmıştır. MacIntyre, bu bölümde Orta Çağ sonrası bir dönemi anlatmaya koyulur. Bu yeni dönemde Aristotelesçiler ve Thomasçılar her ne kadar varlıklarını sürdürmekteyseler de bu, artık etkisiz bir varlıktır. Bireyin toplum ve politik düzen içindeki rolünü icrasını temellendirmek için başvurulacak gerekçelendirme, modern devletin ortaya çıkışı ve piyasa ekonomisinin büyümesi ile değişmek durumunda kalmıştır. Bu dönemde gerekçe olarak sunulan *esas* fayda, İlk ve Orta Çağ'da anlaşılan faydadan daha farklıdır. Faydayla birlikte adaletin doğası ile de ilgili soru kümesi doğmuştur. Bu tür sorulara yanıt vermek için de politik otorite, pratik rasyonellik ve adalet konularını içeren değerlendirmeler yapmak gerekmiştir. MacIntyre, bu süreci anlatmak için 18. yüzyıl İngiltere'si ve İskoçya'sında yaşanan felsefi gelişmeleri, Edmund Burke ve Stair üzerinden ele alır.



“İskoçların Toplumsal Düzeninde Felsefe” başlığı altında yazılan on üçüncü bölümde MacIntyre, 17. ve 18. yüzyılda İskoçya’da pratik yaşamın nasıl yönetildiğini ve bu alanda yaşanan tartışmaları değerlendirir. Tartışma konularından biri de de rasyonel gerekçelendirme ve yöntemlerdir. MacIntyre, bu tartışmalara değinirken İskoç entelektüel ve kültürel geleneğine ilişkin bilgiler de verir ve İskoç geleneğinde yaşanan tartışmaların nasıl olup da Hutcheson’u geleneğin muhafazası için çaba göstermeye sevk ettiğini anlatır.

MacIntyre, “Hutcheson’un Adalet ve Pratik Rasyonellik Üzerine Görüşleri” başlığını verdiği on dördüncü bölüme Hutcheson’un nasıl bir eğitim aldığına açıklayarak başlar ve onun felsefesinin teolojik yönüne dikkat çeker. Hutcheson’un ahlak anlayışının anlatıldığı bu bölümde bu anlayışın oluşmasında etkili olan Aristoteles ve Shaftesbury gibi isimlere ve bu anlayışın Stair’in görüşleri ile karşılaştırmasına da yer verilir. Ancak bölümün en büyük kısmı, Hutcheson’un ahlak duygusuna ilişkin görüşlerinin açıklanmasına ayrılmıştır. Hutcheson’a göre bu duygunun ne olduğu, ahlak duygusunun nesneleri ve işlevleri hakkında bilgi veren MacIntyre, bölümün sonunda Hutcheson’un ortaya koyduğu ahlak kuramının filozoflar üzerindeki etkisini anlatır.

On beşinci bölüm “Hume’un Anglikanlaştırmacı Yıkımı” başlığını taşır. Bu bölüme MacIntyre, Hume’un İskoçya’da yetişmesi ile İskoç geleneğinden nasıl etkilendiğini, bu gelenekten nasıl ayrıştığını ve din karşıtı tutumunu anlatarak başlar. MacIntyre’in verdiği bilgilere göre Hume’un İngiltere’ye gidişi onda önemli değişikliklere neden olmuş, MacIntyre’in ifadesi ile o kendisini Anglikanlaştırmıştır. Ancak İngiltere’de bir İskoç olarak gördüğü olumsuz muamele buradan ayrılmasına neden olmuştur. Hume hakkında bu bilgileri sunan MacIntyre, Hume düşüncesinde Hutcheson’un düşüncelerinin ne kadar etkili olduğunu göstermeye koyulur. MacIntyre, bunu yaparken Hume’un insan doğasına ilişkin görüşlerini, her iki filozofun beslendiği düşünsel kaynakları ve onların bu kaynaklardan nasıl yararlandığını da açıklar.

MacIntyre’in, “Hume’un Pratik Rasyonellik ve Adalet Üzerine Görüşleri” başlığını verdiği on altıncı bölüm, tutkular, akıl ve bunlar arasında ne tür bir ilişki olduğu üzerinedir. MacIntyre, tutkuların yönelimselliği karşısında aklın güçsüzlüğünü göstermeye çalışan Hume’un görüşlerinin yetersiz



kaldığı noktalara işaret eder. MacIntyre'a göre sadece tutkular esas alındığında kamu çıkarına yönelik ilgiyi ve adalet yükümlülüğünü açıklamak güçtür. Bu güçlükleri tek tek açıklayan MacIntyre, Hume'un siyaset anlayışına da değinir. Bölümün son sayfalarında ise Hume'un adaletle ilgili akıl yürütmeleri, nasıl sağlam akıl yürütmeler olarak gördüğünü ele alır.

“Bir Geleneğe Dönüşen Liberalizm” adlı on yedinci bölüme MacIntyre, önceki bölümlere ilişkin bir değerlendirme yaparak başlar ve tüm bu bölümlerde üç ayrı geleneğin izini sürdüğünü belirtir. Bu geleneklerin merkezlerinde belli isimler bulunur. Bu isimler, Aristoteles, Aguinas ve Hume'dur. MacIntyre, bu bölümde adalet ve pratik rasyonelliğe bakış noktasında bu gelenekler arasındaki farklara odaklanır ve yeni bir gelenek olarak kendini gösteren liberalizmin bireyciliğini ortaya koyar. Bölümün son sayfalarında ise liberalizmin pratik rasyonellik ve adaletle ilişkin bakışını ele alarak, onun diğer gelenekler karşısında bir üstünlüğe sahip olup olmadığını tartışır.

On sekizinci bölüm “Geleneklerin Rasyonelliği” başlığını taşır. MacIntyre'a göre bu gelenekler yalnızca pratik rasyonelliğe ve adaletle ilişkin değerlendirmeler bakımından değil, erdem listeleri, benliğe bakışları ve kozmoloji anlayışları gibi noktalarda da ayrışır. Ayrıca bu gelenekler sadece çeşitli meselelere bakışları ile değil, birbirleri ile olan ilişkileri bakımından da farklılaşırlar. Rakip geleneklerle ilgili en önemli hususlardan biri de bunların değerlendirme yaparken ortak standartlara başvurmuyor oluşlarıdır. Her birinin kendi akıl yürütme standardı vardır ve her gelenek meseleleri ele alırken kendi inançlar kümesine başvurur. Bu bölümde MacIntyre, geleneklerin gelişim aşamalarını anlatarak perspektivist ve pozitivist açıdan değerlendirmeler eşliğinde bu geleneklerin çeşitli özelliklerini ortaya koyar.

MacIntyre, on dokuzuncu bölüme “Gelenek ve Tercüme” başlığını verir. Bu bölümün başında MacIntyre, bir geleneğin savunucusunun, diğer gelenek hakkında hüküm verebilmesi için onu anlamış olması gerektiğini iddia eder. Her gelenek belli bir dil ve kültür içinde somutluk kazanır. Bu nedenle MacIntyre, gelenek içinde dilin nasıl şekillendiğini ve işlev gördüğünü önemser. Gelenek içinde dilin kullanımı önemlidir; bu nedenle geleneğin anlaşılması dilin anlaşılmasını ve dolayısıyla tercüme faaliyetini de önemli hale getirir. MacIntyre, bu bölümde dil, tercüme, isimlendirme gibi



konulara dair açıklamalar yaptıktan sonra geleneklerin anlaşılması noktasında kilit bir role sahip olan tercümenin zorluklarını anlatır.

Kitabın son bölümü olan yirminci bölüm, “İhtilaflı Adaletler ve İhtilaflı Rasyonellikler” başlığını taşır. MacIntyre’a göre adaletle ilgili her kavram pratik rasyonellikle ilgili bir kavramı şart koşar. Tabii bunun tam tersi de doğrudur. Adalet ve pratik rasyonellik ile ilgili kavramlar, birbirleri ile ilişkili olmakla kalmayıp insan yaşamı ve insanın doğadaki yerine dair daha genel bir görüşün unsurlarıdır. MacIntyre, bu tür genel görüşlerin rakip geleneklerde dile getirildiğini ve bunların da belli türden toplumsal ilişkilerde somutlaşmış gelenekler olduğunu söyler. Bu geleneklerin somutluk kazandığı toplumlara ilişkin açıklamalar yapan MacIntyre, liberal geleneğin gelişmesi ile rakiplerinin ölmediğini, bunların bir şekilde hayatta kaldığını ileri sürer. Bu nedenle tek tek her birey rakip söylem topluluklarıyla karşı karşıyadır. MacIntyre, bölümün son sayfalarında böyle bir bireyin nelerle karşılaşacağına ve neler yapabileceğine dair açıklamalarda bulunarak kitabı sonlandırır.

MacIntyre’ın, *After Virtue* adlı kitabını tamamlayan bir çalışma olarak gördüğü *Kimin Adaleti? Hangi Rasyonellik?* adlı kitabı toplam beş yüz kırk sayfadan oluşmaktadır. Hacimli sayılabilecek bu eser, sadece adalet ve rasyonellik kavramları ile bunlar arasındaki ilişkiler ya da bunlarla ilgili kuramlar oluşturmuş Batı felsefe gelenekleri hakkında bilgi edinmek için değil, felsefi bir meselenin antik dönemlerden günümüze kadar nasıl şekillendiğini görmek için de önemli bir kaynaktır. Ayrıca MacIntyre’ın eseri yalnızca bir felsefe tarihçisi olarak değil, aynı zamanda bir filozof olarak yazmış olması eserin değerini arttırmaktadır. Bu şu demektir: MacIntyre, kitabını yazarken yalnızca felsefe tarihine yolculuk yapmamakta, ayrıca felsefe de yapmaktadır. Onun temel tezlerinden biri, liberal bireyci bakışın rakip geleneklerden yalnızca biri olduğu ve onun diğerlerine karşı bir üstünlüğünün olmadığıdır. Tarihin sonu gibi savları ya da ilerlemeciliği benimseyenler için bu tez özellikle dikkate alınıp tartışılmalıdır. Öte yandan Akın Emre Pilgir tarafından yapılan tercümenin son derece özenli olduğu ve yapılan editöryal çalışma neticesinde herhangi bir imla ya da yazım yanlışına yer verilmemesi kitabın hanesine yazılması gereken diğer artılar arasındadır. Ancak aynı özenin kitap kapağına gösterilmediği görülmektedir. Beş geleneğin anlatıldığı ve kitap boyunca üzerinde durulan en önemli



ismin Aristoteles olduğu, kitabı oluşturan yirmi bölüm içinde Hobbes'la ilgili hiçbir bölüm olmadığı bilgisi göz önüne alındığında, kitap kapağında yalnızca Hobbes'un ve Hume'un resimlerine yer verilmesi isabetli bir tercih gibi görünmemektedir. Genel olarak bakıldığında kitap felsefeye, özellikle ahlak felsefesine ilgi duyanlar için önemli bir kaynak niteliğindedir.



