

ISSN 1303-8303

BI

BEYTULHIKME

An International Journal of Philosophy

VOL 12 NO 4 DEC 2022

Edited by
Mustafa Çevik
İlyas Altuner



Beytulhikme
Philosophy Circle



BEYTULHIKME

An International Journal of Philosophy

e-ISSN | 1303-8303

Cilt	12	Volume
Sayı	4	Issue
Aralık	2022	December

Yayıncı | Publisher

*Asos Eğitim Bilişim Danışmanlık Otomasyon
Yayıncılık Reklam San. ve Tic. Ltd. Şti.*

*Asos Eğitim Bilişim Danışmanlık Otomasyon
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 içeriğinden yalnızca makale yazarları sorumludurlar. Makaleler, başka bir yayın organında yayınlanmadığı ya da yayınlanması için değerlendirme aşamasında olmadığı taahhüt edilmek koşuluyla, hakem raporları doğrultusunda yayına kabul edilir.

The authors of each article published in the journal are solely responsible for article content. Articles are accepted for publication 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

Enes Bilgin, İnönü University, Turkey

Feride Kızıldağ, Ondokuz Mayıs 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
 Thérésè-Anne Druart, The Catholic University of America, USA



Sayı Hakemleri | Referees

Abdullah Demir, Iğdır University
 Abdüllatif Tüzer, Eskişehir Osmangazi University
 Ahmet Eyim, Van Yüzüncü Yıl University
 Ali Utku, Atatürk University
 Bekir Geçit, Harran University
 Cevriye Demir Güneş, Ankara Hacı Bayram Veli University
 Ceyhun Akın Cengiz, Manisa Celal Bayar University
 Çiğdem Yıldızdöken, İnönü University
 Emel Koç, Gazi University
 Engin Koca, İstanbul Medeniyet University
 Erdal Yıldız, Mimar Sinan Fine Arts University
 Fatih Özkan, Ankara Hacı Bayram Veli University
 Hacı Kaya, Necmettin Erbakan University
 Hasan Aslan, Akdeniz University
 Hüseyin Subhi Erdem, İnönü University
 İbrahim Okan Akkın, Ardahan University
 İlyas Altuner, Iğdır University
 Mehmet Emin Kalgı, Ardahan University
 Mehmet Şiray, Mimar Sinan Fine Arts University
 Mehmet Türkan, İnönü University
 Murtaza Korlaeçi, Ankara University
 Murat Arıcı, Selçuk University
 Murat Bahadır, Erzurum Technical University
 Mustafa Çevik, Social Sciences University of Ankara
 Mustafa Yıldırım, Bartın University
 Necmettin Tan, Fırat University
 Özcan Yılmaz Sütcü, İzmir Katip Çelebi University
 Ruhattin Yazoğlu, Atatürk University
 Sadık Erol Er, Çukurova University
 Sema Önal, Kırıkkale University
 Sema Ülper Oktar, Kocaeli University
 Sevinç Türkmen, Kocaeli University
 Suat Çelikkol, Erzincan Binali Yıldırım University
 Şenol Durgun, İstanbul Gelişim University
 Ufuk Özen Baykent, Bursa Uludağ University
 Vefa Taşdelen, Yıldız Technical University
 Yasin Parlar, İnönü University
 Zehragül Aşkın, Mersin University



İçindekiler / Contents

MAKALELER / ARTICLES

- 599 | ALI ÜNER KAYA
John Searle'ün Bilinç Teorisinde Zihinsel Nedensellik Problemi
The Problem of Mental Causation in John Searle's Theory of Consciousness
- 913 | MAHMUT ÖZER
Quine, Laudan ve Doğallaştırılmış Epistemolojinin Normatifliği Sorunu
Quine, Laudan, and the Normativity Problem of Naturalized Epistemology
- 939 | FEYZA ŞULE GÜNGÖR
Badiou'nun Olay Felsefesi Perspektifinden Nietzsche Olayı ve Anti-Felsefesi
Nietzsche's Event and Anti-Philosophy from the Badiou's Perspective of Philosophy of the Event
- 963 | BAHTİNUR MÖNGÜ
Hans Vaihinger'in Kurgusalcılığı: Sanki Felsefesi
Hans Vaihinger's Fictionalism: The Philosophy of As If
- 981 | ERGÜN AVCI
Antik Mağaradan Sanal Mağaraya: Metaverse
From Ancient Cave to Virtual Cave: Metaverse
- 1007 | PEYAMİ SAFA GÜLAY
Derrida ve Wittgenstein: Dil, Anlam ve Bağlam *Derrida and Wittgenstein: Language, Meaning and Context*
- 1023 | SİNEM ELKATİP HATİPOĞLU
Bilinçsizce Bilinçli Olmak
Being Unconsciously Conscious



- 1041 | METİN TOPUZ
Voltaire'in Lizbon Felaketi Üzerine Şiiri ve Rousseau'nun İnayet Mektubu
Voltaire's Poem on Lisbon Disaster and Rousseau's Letter on Providence
- 1077 | HASRET KÖKTEN
Çocuklar için Felsefe (P4C) Eğitiminde Diyalogun Önemi
The Importance of Dialogue in Philosophy Education for Children (P4C)
- 1099 | ABDULHAN ÜNLÜSOY
Çağdaş Din Felsefesi Üzerine Mülahazalar: Eleştirel ve Hermenötik Bir Analiz
Considerations on Contemporary Philosophy of Religion: A Critical and Hermeneutic Analysis
- 1119 | ALPER GÜRKAN
Bilimciliğin Epistemik Kesinlik Aracılığıyla Bir Değerlendirmesi
An Evaluation of Scientism through Epistemic Certainty
- 1137 | MUSA AZAK
Francis Bacon'ın Epistemolojisi Işığında Kovid-19 Pandemisini Okumak
Reading Covid-19 Pandemic in the Light of the Epistemology of Francis Bacon



John Searle'ün Bilinç Teorisinde Zihinsel Nedensellik Problemi [*]

The Problem of Mental Causation in John Searle's Theory of Consciousness

ASLI ÜNER KAYA 

Gümüşhane University

Received: 15.03.2022 | Accepted: 11.12.2022

Abstract: Some philosophers of mind claim that non-reductionist physicalist theories of the mind cannot explain the causal interaction between consciousness and the physical world. The problem is about explaining how consciousness, which cannot be reduced to physical processes, interacts with the physical world without violating the laws of physics. John Searle claims to have solved the problem of mental causation in his theory of mind, which he calls Biological Naturalism, exhibiting a non-reductionist attitude. In this study, I aim to evaluate Searle's solution to the problem of mental causation. For this purpose, I will first touch on mental causation and how it is understood. Then, I will outline the problem and address the specific criticisms against non-reductionist physicalists. Finally, considering these criticisms, I will show under what conditions Searle's solution to the problem of mental causation can be accepted as correct.

Keywords: Theory of consciousness, mental causation, biological naturalism, exclusion argument, overdetermination.



Giriş

John Searle *Zihnin Yeniden Keşfi* (1992) isimli kitabında Biyolojik Doğalcılık olarak adlandırdığı yenilikçi ve etkili bir zihin teorisi geliştirdi. Etkilidir çünkü bilinç ile ilgili problemlere özel bir önem ya da statü atfetmeyecek onları bilimin diğer alanlarında, özellikle özel bilimlerde, karşımıza çıkabilecek ve çözümü mümkün problemler olarak ele alma eğilimindedir. Yenilikçidir çünkü bilincin öznel ve niteliksel karakterini koruyarak bilimsel dünya görüşümüz içine nasıl yerleştirebileceğimize dair önerilerde bulunur. Bu avantajları Biyolojik Doğalcılık'ı sorgulamaya değer bir zihin teorisi haline getirir.

Searle'ün temelde iki iddiası vardır: İlki, öznellik ve niteliksellik gibi indirgenemez özelliklere sahip olan bilince, beyin süreçleri neden olur. İkincisi, bilinçli durumlar nedensel olarak etkilidir. Bu iddialar Searle'ü zihinsel nedensellik problemiyle karşı karşıya bırakır. Zihinsel nedensellik problemi, fiziksel süreçlere indirgenemeyen bilincin, fizik yasalarını ihlal etmeden, fiziksel dünya ile nasıl etkileşime girdiğini açıklamaktaki güçlüğüdür. Bu makale Searle'ün zihinsel nedensellik problemine, indirgemeci olmayan bir çerçevede sunduğu çözümün sorgulanmasıyla ilgilidir.

Makalede ilk olarak zihinsel nedensellik ile ilgili probleminin detaylarını ele alacağım. Ardından Searle'ün bilinç teorisini ayrıntılı bir şekilde tanıtaacağım. Searle'ün bu problem karşısındaki pozisyonunu değerlendirebilmek adına ilk olarak onun “beynin bilince neden olduğunu bir gerçek olarak biliyoruz” iddiasını sorgulayacağım. Aslında bir gerçek olarak bildiğimiz tek şey beyin durumları ve bilinç durumları arasında bir tür korelasyon olduğudur. İki durum arasındaki korelasyon nedensellik için gereklidir ama yeterli değildir. Searle beyin süreçlerinin bilinçle bağlantılı olmaktan ziyade ona neden olduğuna dair kesin bir delil sunmaz. Ayrıca bu iddiasını nasıl test edebileceğimize dair herhangi bir yöntem de önermez. Searle'ün nedensellik ile ilgili iddiasını test etmek için en uygun modelin Woodward (2003) tarafından geliştirilen müdahaleci nedensellik modeli olduğunu iddia edeceğim. Sonuç olarak, müdahaleci nedensellik modelini kullansak bile beyin ve bilinç arasındaki ilişkinin nedensellik olarak yorumlanamayacağını göstereceğim.

İkinci olarak ise Searle'ün “zihinsel durumlar nedensel olarak etkilidir”



iddiasını sorgulayacağım. J. Kim tarafından geliştirilen dışlama argümanı (exclusion argument) yalnızca fiziksel durumların nedensel olarak etkili olduğunu ve zihinsel nedenlerin dışlanması gerektiğini öne sürer. Aksi takdirde etki, birden fazla neden (zihinsel ve fiziksel neden) tarafından belirlenmiş sayılır ki bu da indirgemeci olmayan fizikalistleri üstbelirlenim (overdetermination) problemiyle karşı karşıya bırakır. Konuyla ilgili temel amacım, Searle'ün dışlama problemine önerdiği çözümü değerlendirmektir. Searle'ün, beyin ve bilinç arasındaki ilişkiyi nedensel olarak kabul ettiği sürece üstbelirlenim sorunundan kurtulamayacağını, dolayısıyla dışlama problemine yönelik geçerli bir çözümünün de olmadığını göstereceğim.

1. Zihinsel Nedensellik ile İlgili Problem

Zihinsel nedensellik, zihinsel durumların diğer zihinsel durumları ve fiziksel durumları nedensel olarak etkilediği fikrini ifade eder. Günlük hayatımızda düşüncelerimiz, duygularımız, istek ve korkularımız gibi zihinsel durumlarımızın eylemlerimize neden olduğundan neredeyse hiç şüphe duymayız. Açlık hissim bir şeyler yememe neden olur, başım ağrıdığımda ağrı kesici içme davranışında bulunurum, bir filmi merak ediyor isem onu izlemek isterim ve bu isteğim de sinemaya gitmeme neden olur. Yalnızca günlük hayatta değil psikoloji ve ekonomi gibi bazı disiplinlerde de eylemlerimizin zihinsel durumlarımız tarafından belirlendiği varsayılır: Örneğin “psikologlar zihinsel imgelerin çevremizde akıllıca gezinmemize olanak sağladığını söyler. Ekonomistler finans piyasasındaki dalgalanmaları tüccarların gelecek ayki petrol fiyatına dair inançlarından yola çıkarak açıklar.” (D. Robb & J. Hell, 2019). Felsefede de eylemlerimizin istemsiz vücut hareketlerinden farklı olduğu ve yönelsel olarak gerçekleştiği kabul edilir. Davidson'ın eylem teorisine göre (1980) bir failin sahip olduğu istek ve inançları onun eylemlerinin nedenidir. Buna göre eylemlerimiz istek ve inançlarımız vasıtasıyla açıklanır. Aksi takdirde istemsiz vücut hareketleri ile eylemlerimiz arasında ayırım yapmakta güçlük çekerdik. Bu ayırım bir fail olma, ahlaki ve epistemik sorumluluk, özgür irade gibi konuların da merkezinde yer alır. Öyle görünüyor ki zihinsel nedenselliğe dair varsayımlar hayatımızın her alanında mevcuttur. Zihin felsefecileri ise bunun mümkün olup olmadığını ya da nasıl mümkün olduğunu sorgular.



Zihinsel durumların nedensel etkililiği, bilince dair üç ontolojik kabulün sonucu olarak problemleri bir hal alır. Bunlar:

- Bilinç, fiziksel olmayan bir tözdür.
- Bilinç, fiziksel olmayan bir özelliktir.
- Fiziksel süreçlere bir şekilde bağlı olan bilinç yine de fiziksel temeline indirgenemez.

Bu kabulleri içeren teoriler, sırasıyla töz düalizmi, nitelik düalizmi ve indirgemeci olmayan fizikalizm, bilincin indirgenemez öznel ve niteliksel karakterini koruyarak, fiziksel dünya ile nasıl etkileşime geçtiğini açıklamakta güçlük yaşarlar. Bu güçlüğü temelinde fiziksel dünyanın nedensel olarak kapalı olduğu fikri yatmaktadır. Fiziksel dünyanın nedensel olarak kapalı olması, fiziksel olayların nedensel açıklamalarını verebilecek fiziksel nedenlere sahip olduğumuz ve fiziksel dünyanın bu anlamda kapalı olduğunu ifade eder. Şöyle ki;

Herhangi bir fiziksel etkinin, yani bir nedene sahip olan fiziksel bir durumun, nedensel geçmişinin izini sürdüğünüzde fiziksel olmayan hiçbir şeye başvurmanıza gerek kalmayacaktır. Fiziksel evren, sahip olduğu unsurların nedensel açıklamalarını sunmak için tüm kaynakları kendi içinde barındırır ve bu anlamda ‘tam’dır. (D. Robb & J. Heil, 2019)

Buna göre, fiziksel olayları açıklamak için fiziksel olmayan bir nedene ihtiyaç yoktur. Fiziksel dünyanın nedensel olarak kapalı olduğu fikrini göz önünde bulundurarak yukarıda adı geçen teorilerin zihinsel nedensellik açıklamalarının neden problemleri olduğuna kısaca değinmek faydalı olacaktır. Töz düalizmiyle başlayalım.

Her ne kadar zihin beden ilişkisinin doğasına dair tartışmalar Platon (*Phaedo*) ve Aristoteles’e (*De Anima*) kadar geri götürülebilse de problem açık bir şekilde ilk kez Descartes’in töz düalizminde kendini göstermiştir. Descartes’e göre, düşünen zihin yer kaplayan bedenden ayrı bir töz olmasına rağmen, aralarında nedensel bir etkileşim mevcuttur. Fakat zihin ile bedeni ontolojik olarak birbirinden ayrı tözler olarak düşündüğümüzde ortaya bazı tutarsızlıklar çıkar. Bohemya Prensesi Elizabeth geleneksel zihin beden problemini bir argüman içinde sunarak Descartes’in problemle yüzleşmesini sağlayan ilk kişidir. “Prensesin genel stratejisi, yer kaplamayan ve maddi olmayan bir şey olarak kabul edildiği sürece zihnin bedeni hareket



ettirmesinin olanaksızlığını göstermek için Descartes'in *Optics*'inde dile getirilen hareket anlayışını kullanmaya dayanıyor." (M. Bruce & S. Barbone, 2015, s.419). Şöyle ki;

İnsan ruhunun (o yalnızca düşünen bir özden başka bir şey olmadığı için) iradi eylemleri gerçekleştirirken bedeni nasıl belirleyebildiğini bana anlatmanızı rica ediyorum. Hareketin her belirlenmesi hareket eden şeyden gelen bir itmeden, onu hareket ettiren şeyin itirme tarzından, ya da hareketi sağlayan yüzey şekli ya da niteliğine bağlıdır gibi görünüyor. İlk iki koşul için ilişki, üçüncü için yayılma gerekiyor. Ruh kavramınızda yayılmayı bütünüyle dışlıyorsunuz ve maddi olmayan bir şeyle ilişki kurulması da pek uygun gibi görünmüyor. Bu nedenle Metafizik kitabınızinkinden daha özel bir biçimde ruh tanımını yapmanızı -yani kendi eylemlerinden ayrı olarak töz tanımını düşünce belirtmenizi- rica ediyorum. (Aktaran; M. Bruce & S. Barbone, 2015, s.420).

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Prenses Elizabeth, Descartes'in görüşündeki hatanın zihin-beden etkileşimi ile değil, daha çok onun ruh tanımıyla ilgili olduğunu düşünüyordu.

Descartes'in cevabı zihin ile beden arasındaki etkileşimin beyindeki epifiz bezinde gerçekleştiği idi. "Oysa epifiz bezi beynin fiziksel bir parçasıydı ve sunduğu açıklama hiçbir fiziksel niteliği bulunmayan zihnin beden ile nasıl etkileşime geçeceği sorununa bir çözüm niteliğinde değildi." (Üner Kaya, 2021, s. 141). Descartes'in hiç kimseyi tatmin etmeyen başarısız açıklaması Leibniz, Spinoza, Malebranche gibi birçok filozofun felsefelerinin başlangıç noktası olurken aynı zamanda etkileşim problemini de felsefenin gündemine yerleştirdi. Zihin beden problemi olarak bilinen geleneksel problem iki töz arasındaki nedensel ilişkiyi ele alırken, problemin çağdaş versiyonu zihinsel özellikler ve fiziksel özellikler arasındaki ilişkiyi ele alır. Bu sebeple zihinsel özelliklerin nedensel rolüyle ilgili tartışmalar genellikle nitelik düalizmi ve indirgemeci olmayan fizikalizme yöneltilen eleştirilerden kaynaklanmaktadır.

Nitelik düalizmine göre fiziksel beynin haricinde zihinsel bir töz yoktur. Nitelik dualistleri bu anlamda monisttir. Beynin sahip olduğu zihinsel özellikler vardır ve bunlar beynin fiziksel özelliklerine indirgenemez. Örneğin ağrı içinde olmak, birşeyden korkmak ya da kaygılanmak gibi zihinsel özellikler beynin fiziksel olmayan özellikleridir ve bilimsel olarak açıklana-



mazlar. D. Chalmers, (1995), T. Nagel (1974) ve C. McGinn (1989) literatürde nitelik dualisti olarak sınıflandırılır. Aralarında önemli farklar bulunmasına rağmen nitelik dualisleri de, tıpkı töz dualistleri gibi, zihinsel özelliklerin fiziksel özelliklere indirgenemeyeceğini ve zihnin tam bir fiziksel açıklamasının yapılamayacağını iddia ederler. Zihinsel özellikler için ayrı bir ontolojik alan açma çabalarından dolayı nitelik dualistleri de indirgenemez özelliklere sahip olan bilincin fiziksel dünya üzerindeki nedensel rolünü açıklamakta güçlük yaşarlar.

Son yıllarda zihin felsefesinde töz düalizmi ciddiye alınan bir görüş değildir nitelik düalizmini savunanların sayısı da giderek azalmaktadır. Fakat yine de zihinsel nedensellik indirgemeci olmayan fizikalistler için zorlu bir problem olarak kalmaya devam eder. İndirgemeci olmayan fizikalist teoriler 1970'lerden bu yana zihin felsefesindeki en popüler teorilerdir. Bu popüleritenin sebebi yaygın olarak savunulan üç görüşle uyumlu olmalarıdır: Bu görüşlerden ilki Hillary Putnam (1967) tarafından ortaya atılan ve Jerry Fodor (1974) tarafından geliştirilen çoklu gerçekleştirilebilirlik (*Multiple Realizability*) argümanıdır. Bu argüman zihinsel özelliklerin birbirinden farklı fiziksel sistemler tarafından çoklu gerçekleştirilebildiğini iddia ederken aynı zamanda zihinsel özelliklerin fiziksel özelliklerle özdeş olmadığını veya onlara indirgenemeyeceğini savunur. İkincisi; zihinsel özellikler fiziksel özelliklere bağlıdır (*supervene on*). Şöyle ki, zihinsel özelliklerde bir değişiklik gözlemlendiğinde fiziksel özelliklerde de buna karşılık bir değişiklik olması zorunludur (Davidson, 1970; Kim, 1984; D. Lewis, 1983). Bu anlamda zihinsel özellikler ile fiziksel özellikler arasında bir bağıntı veya korelasyon vardır. Üçüncü ve son olarak ise, zihinsel olaylar fiziksel olayların nedenleri veya etkileri olabilir. 'Çoklu gerçekleştirilebilirlik argümanı' indirgemeci olmayan fizikalistlerin indirgeme karşıtı tutumlarını güvence altına alırken 'bağlı olma argümanı' (*superveneince argument*) ise onları fizikalist zeminde tutar. Üç görüşe ek olarak, indirgemeci olmayan fizikalizm natüralist dünya görüşü ile de uyumludur ve hepsi bir arada düşünüldüğünde en popüler bilinç teorileri arasında yer almaları şaşırtıcı değildir.

İndirgemeci olmayan fizikalistler bütün olayların (*event*) fiziksel olduğunu kabul ederken aynı zamanda kompleks sistemlerin indirgenemeyen üst seviye özelliklere (*property*) sahip olduğu fikrini savunurlar. Bu teorilerin amacı bilincin öznel karakterini korumak ve içinde yaşadığımız fiziksel



dünyada ona bir yer açmaktır. İndirgemeci olmayan fizikalistler bilincin fiziksel süreçlere indirgenemese de bir şekilde beyin durumlarıyla bağlantılı olduğunu tikel özdeşlik (*token identity*), bağlı olma (*supervenience*) veya beliriverme (*emergence*) gibi kavramlara başvurarak açıklamaya çalışırlar. Onları bilimsel dünya görüşüyle uyumlu hale getiren bu açıklama araçlarından dolayı zihinsel nedensellik ile ilgili tartışmalar çoğunlukla indirgemeci olmayan fizikalist teoriler arasında -onların lehine ya da aleyhine- cereyan etmektedir. Avantajlarına rağmen bu teorilerin de karşılaştığı bir güçlük vardır: Fiziksel süreçlere bağlı olsa da yine de onlara indirgenemeyen bilinç, fizik yasalarını ihlal etmeden fiziksel dünya ile nasıl nedensel etkileşime girebilir? İndirgemeci olmayan fizikalistler belirli (*token*) bir zihinsel olayın belirli bir fiziksel olayla özdeş olduğunu kabul etse de üst-seviye zihinsel özelliklerin (*type*) alt seviye-fiziksel özelliklere indirgenemeyeceği konusunda hem fikirdir. O halde soru şu: Fiziksel dünyanın nedensel olarak kapalı olduğu fikrini dikkate aldığımızda üst seviye zihinsel özelliklerin fiziksel dünya üzerindeki nedensel etkililiğini indirgemeci olmayan bir bağlamda nasıl açıklayabiliriz?

2. Dışlama Argümanı

Zihinsel özellikler fiziksel özelliklerden farklı ya da onlara indirgenemez kabul edildiğinde ikisi arasındaki nedensel ilişkiyi açıklamak problemlidir. Problem, Dışlama Argümanının (Exclusion Argument) da detaylı bir şekilde işlenmiştir. İndirgemeci olmayan fizikalistlerin zihinsel nedensellik açıklamalarına itiraz olarak J. Kim tarafından öne sürülen dışlama argümanı en temelde fiziksel dünyanın nedensel olarak kapalı olduğu varsayımı ile zihinsel olanın -eğer fiziksel değilse veya ona indirgenemiyorsa- nedensel olarak etkisiz kalacağı endişesine dayanmaktadır (Kim, 2005, s.33-44). Kim'in nihai amacı bu itirazdan yola çıkarak indirgemeci olmayan fizikalist pozisyonun savunulamayacağını göstermektir. Kim'e göre, indirgemeci olmayan fizikalistler tek başına makul bir arada tutarsız aşağıdaki ilkeleri savunurlar:

- (1) Zihinsel nedensellik ilkesi: Zihinsel durumlar nedensel olarak etkilidir.
- (2) İndirgenemezlik ilkesi: Zihinsel neden fiziksel nedene indirgenemez, ondan farklıdır.



- (3) Fiziksel dünyanın nedensel olarak kapalı olduğu ilkesi: Fiziksel olayların yeterli fiziksel nedenleri vardır.
- (4) Dışlama ilkesi: Üst-belirlenim durumu olmadığı sürece, hiçbir olay birden fazla yeterli nedene sahip olamaz. (Birden fazla yeterli neden olduğunda biri diğerini bir şekilde dışlar veya engeller.) (Kim, 2005, s.13-22).

Dışlama argümanı, bu dört ilkenin aynı anda doğru olamayacağını ve indirgemeci olmayan fizikalistlerin dört ilkenin birinden vazgeçmesi gerektiğini ileri sürer. Tutarsızlık çok açıktır: (2), (3) ve (4)'ü kabul etmek zihinsel nedensellik ilkesinin (1) reddiyle sonuçlanır. (1), (3), ve (4)'ü kabul etmek indirgenemezlik ilkesinden (2) vazgeçmeyi gerektirir. (1), (2), (4)'ü kabul etmek fiziksel dünyanın nedensel olarak kapalı olduğu ilkesinden (3) vazgeçmeyi gerektirir. Son olarak (1), (2) ve (3)'ü kabul etmek ise dışlama ilkesinin (4) reddiyle sonuçlanır. Bu durumda indirgemeci olmayan fizikalistler hangi ilkedен vazgeçecekler?

J. Kim iki alternatif üzerinde durur. Birincisi; etkinin zihinsel ve fiziksel olmak üzere birden fazla nedene sahip olduğunu, yani nedensel üstbelirlenimi (*causal overdetermination*) kabul etmek (Kim, 2005, s.46-52). Fakat indirgemeci olmayan fizikalistler üstbelirlenimi kabul etmezler. Bunun sebepleri üzerinde durmak faydalı olacaktır. Birbirinden farklı tanımları bulunsa da üstbelirlenim genel olarak, etkinin, her biri o etkiyi meydana getirmek için yeterli iki veya daha fazla nedene sahip olduğu durumlarda ortaya çıkar. Bazı felsefeciler (Merrick 2001; Kim 1993, 1998, Sider 2003) üstbelirlenimin problemliliğini ve kabul edilemeyeceğini iddia ederler. Sider *What's So Bad About Overdetermination* (2003) isimli makalesinde üstbelirlenime karşı üç itirazda bulunur. Birincisi metafizik itirazdır. Buna göre üstbelirlenim nedenselliğin doğası ile uyumlu değildir. Diğer bir deyişle doğru bir nedensellik teorisi üstbelirlenimi dışarıda bırakmalıdır.

Tablo şu şekildedir: Nedensellik, bir etkinin potansiyel nedenleri arasında bölünmüş bir tür sıvı gibidir. Eğer bir potansiyel neden etkiyi meydana getirmek üzere harekete geçerse bu sıvı tükenmiş olur ve diğer hiçbir potansiyel neden harekete geçemez. (Sider, 2003, s.721)

Sider'ın ikinci itirazı rastlantısallıkla ilgilidir ve bu itirazı bir örnekle açık hale getirir:



Her ne zaman biri vurulsa, gerçekte birbirinden nedensel olarak bağımsız iki nişancının olduğunu düşünen bir paranoyak hayal edin. O bir hasta, ama neden böyle düşünüyor? Bunun bir sebebi (ama tek değil) bütün keskin nişancıların gerçekte aynı anda aynı yere ateş etmeleri şeklinde gelişen muazzam bir tesa-düf olurdu. Bu kusursuz düzenliliğin bir açıklamaya ihtiyacı olacaktı fakat ve-rilebilecek hiçbir açıklama yoktu. (Sider, 2003, s.722)

Buna göre eğer üstbelirlenim durumu düzenli olarak meydana geli-yorsa bunun sebebine dair tatmin edici bir açıklamamızın olması gerekir. Ancak bu yolla onu tesadüfi durumlardan ayırt edebiliriz.

Üçüncüsü epistemik itirazdır. Buna göre “üstbelirlenimi meydana ge-tiren şeylere inanmak için hiçbir sebebimiz yoktur.” (Sider, 2003, s.723). Eş deyişle, bir etkiyi açıklamak için tek bir neden yeterliyse, ikinci bir nedene inanmak veya ona başvurmak için herhangi bir sebep yoktur. Bu durumda ikinci neden gereksiz (*gratuitous*) olur ve Ockham'ın usturasına zarar verir. Üstbelirlenimi saçma (*absurd*) ve umutsuz bir girişim (*nonstarter*) olarak gö-ren Kim de (1998, s.65; 1993, s.281,354) fiziksel olmayan ikinci bir nedeni kabul etmenin fiziksel dünyanın nedensel olarak kapalılığı ilkesine zarar ve-receğini düşünür (2005, s.50). Şunu da belirtmekte fayda var; felsefecilerin üstbelirlenim durumundan kaçınmak istemelerinin belki de en önemli se-bebi -fiziksel nedenin dışında- zihinsel nedeni kabul etmenin düalizm ile uyumlu bir pozisyon olmasıdır. Düalizm, bilimsel dünya görüşüne uygun olmadığı gerekçesiyle son yıllarda uzak durulan bir görüş haline gelmiştir. Hepsi bir arada düşünüldüğünde bu itirazlar felsefecilerinin zihinsel neden-sellik açıklamalarında üstbelirlenimden kaçınmalarına sebep olmuştur. So-nuç olarak indirgemeci olmayan fizikalistler Kim'in üzerinde durduğu ilk alternatifi –bu haliyle- reddederler.

Kim'in üzerinde durduğu ikinci alternatif; indirgemeci olmayan fizi-kalistlerin zihinsel nedensellik ilkesinden vazgeçerek epifenomenalizmi benimsemeleridir. Epifenomenalizm, zihinsel olayların fiziksel olaylardan kaynaklandığı ancak fiziksel olaylar üzerinde hiçbir nedensel etkisinin bu-lunmadığını iddia eden görüştür (Robinso, 2019). Buna göre, zihinsel özel-likler karmaşık sistemlerin etkisiz yan-ürünleridir. Fizikselden zihinselle doğru ilerleyen bir nedensel ilişki mevcut olsa da zihinsel olan fiziksel olanın üzerinde nedensel olarak etkisizdir. Bu görüşü benimseyen T. Huxley



(1874) zihinsel özellikleri lokomotifin, onun çalışmasına hiçbir katkısı bulunmayan, buhar düdüğüne benzetmiştir. Fakat indirgemeci olmayan fizikalistlere göre bilinci etkisiz bir yan ürün, bir epifenomen, olarak kabul etmek kendimize ilgili tablonun çoğundan vazgeçmek anlamına gelir. Bu sebeple onlar birtakım argümanlardan yola çıkarak zihinsel nedensellik ilkesini savunmaya devam ederler. Bu argümanlardan ilki sağduyu argümanıdır. Buna göre, nerdeyse hepimiz inançlarımız, arzularımız ve seçimlerimizin davranışlarımız üzerinde etkili olduğunu düşünürüz. Elma yemek istediğimizde elma yeriz veya yağmur yağacağına inanıyorsak evden çıkmadan önce yanımıza bir şemsiye alırız. Bunun gibi birbirine benzeyen ortak deneyimlerimiz “zihinsel durumlarımızın davranışlarımız üzerinde nedensel bir etkisi olduğu” sonucunu destekler. İkincisi aşkın argümanlar (transcendental argument) sınıfında yer alan ahlaki sorumluluk argümanıdır. Aşkın argümanların yapısı şu şekildedir: “X, Y nin oluşmasının gerekli koşuludur. Bu durumda, Y oluştuğunda mantıksal olarak X’in de oluştuğu sonucu çıkar (Stern, 2019). Argümana göre, zihinsel nedensellik eylemlerimizle ilgili ahlaki sorumluluğumuzun oluşması için gerekli koşuldur. Ahlaki sorumluluğumuz vardır, o halde zihinsel nedenselliği kabul etmeliyiz. Üçüncüsü ise epistemik argümandır. Epistemik argüman da aşkın bir argüman çeşididir. Şöyle ki; bilgi gerekçelendirmeyi gerektirir, bu da zihinsel durumlarımızın inanç oluşturma sürecine nedensel olarak katkıda bulunmasını gerektirir. Bilgiye sahibiz. O halde, zihinsel durumlarımız nedensel olarak etkilidir.¹ Bu üç argüman felsefecilerin zihinsel nedensellik ilkesini desteklemek için literatürde en sık başvurdukları argümanlardandır.

Özetlemek gerekirse indirgemeci olmayan fizikalistler yukarıda belirttiğim sebeplerden dolayı ne üstbelirlenimi ne de epifeomenalizmi kabul etmeye yanaşmazlar. Dolayısıyla zihinsel nedenselliği yukarıda saydığım dört ilkeyi aynı anda savunarak -üstbelirlenim ve epifenomenalizmle sonuçlanmadan- nasıl açıkladıklarını göstermekle yükümlüdürler. Bundan sonraki kısımda J. Searle’ün *Biyolojik Doğalcılık* olarak adlandırdığı bilinç teorisini

¹ Literatürde yalnızca zihinsel nedensellik ilkesini değil, indirgemeci olmayan fizikalistlerin savunduğu diğer üç ilkeyi de destekleyen argümanlar mevcuttur. Örneğin indirgenemezlik ilkesi “çoklu gerçeklenebilirlik argümanı” ve “qualia argümanı” ile desteklenmektedir. Fiziksel dünyanın nedensel kapalılığı ilkesi enerjinin korunumu yasası ile desteklenir. Dışlama ilkesi ise üstbelirlenime yöneltilen itirazlardan yola çıkılarak desteklenmektedir. Detaylı anlatımları için “The Problem of Mental Causation in John Searle’s Theory of Consciousness” (2020) isimli doktora tezime (s. 120-131) bakabilirsiniz.



tanıtacağım ve Searle'ün dışlama problemine makul bir cevap verip veremediğini değerlendireceğim.

3. Biyolojik Doğalcılık

Searle, *Zibnin Yeniden Keşfi* isimli kitabının ilk cümlelerinde bize güzel bir haber vermişti: “Meşhur zihin-beden probleminin basit bir çözümü vardır.” (1992, s.1). Bu basit çözüme ulaşırken Searle iki iddia da bulunur: Bunlardan ilki, öznel ve niteliksel gibi indirgenemez özelliklere sahip olan bilince, beyin süreçleri neden olur. İkincisi ise bilinçli durumlar nedensel olarak etkilidir. Searle'ün zihin beden problemi için önerdiği o ‘basit’ çözüme değerlendirmek için öncelikle bu iki iddianın doğru olup olmadığını sorgulamak gerekiyor.

Zihin felsefesinde, bilincin doğası ve nedensel etkililiği ile ilgili tartışmalar geleneksel olarak dualist ve materyalist teoriler arasında cereyan eder. Searle iki geleneksel pozisyonu da takip etmek istemez ve kendine yeni bir yol haritası çizmeyi dener. Bilincin öznel ve niteliksel karakterini reddettiği için materyalizmi, bilimsel dünya görüşüyle uyuşmadığı için de düalizmi eleştirir. Düalizm, Searle'e göre, umutsuz bir bilinç teorisidir çünkü fiziksel olan ve zihinsel olan arasında katı bir ayırım yaptıktan sonra bu ikisi arasındaki ilişkiyi açıklayamaz. Materyalizm de en az düalizm kadar umutsuzdur çünkü indirgemeci bir tutumla bilinci ele almaya çalışmak öznel ve niteliksel bir doğası olan bilinci, yani asıl meseleyi, yok saymaktır. Searle'ün hem düalizme hem de materyalizme yönelttiği ortak eleştiri ise zihinsel ve fiziksel kavramlarını birbirini dışlayacak şekilde kullanmalarıyla ilgilidir. Searle'ün *kavramsal düalizm* adını verdiği bu kullanıma göre, bir şey zihinsel ise, zihinsel sıfatıyla fiziksel olamaz, fiziksel ise fiziksel sıfatıyla zihinsel olmaz. Searle kavramsal düalizmi şöyle açıklar;

Düalizmi, töz düalizmi ve nitelik düalizmi olarak iki tür düşünmek alışılmış bir şeydir; ancak ben bunlara kavramsal düalizm diyeceğim bir üçüncüsünü de eklemek istiyorum. Bu görüş dualist kavramları ciddi bir şekilde dikkate alan bir görüştür, yani bu görüş “fiziksel” olanın zihinsel olmayanı, zihinsel olanın ise fiziksel olmayanı zımnem içerdiği görüşüne dayandığı için bir anlamda önemli. Hem geleneksel düalizm hem de materyalizm, bu şekilde tanımlanan kavramsal düalizmi önceden varsayar. Ben bu tanıma, materyalizmi gerçekte



neden düalizmin bir formu olarak düşündüğümü açıklığa kavuşturmak için sunuyorum. Kavramsal düalizm kartezyen kategorileri en başta kabul eden bir ikicilik biçimidir. İnanyorum ki zihinsel ve fiziksel ya da zihin ve beden olarak ayrılan bu kategorileri bir dualist olarak ciddiye alırsanız sonunda materyalizmi kabul etmek zorunda kalırsınız. Materyalizm bu nedenle düalizmin en güzel çiçeğidir. (Searle, 1992, s.26)

Buna göre hem düalizm hem de materyalizm modası geçmiş bir kelime hazinesi ve bununla birlikte bir varsayımlar dizisinden yola çıkarlar bu sebeple de büyük bir yanılgı içindedirler. Kartezyen gelenekten miras kalan bu kelime hazinesi bilinci biyolojik bir fenomen olarak görmemizin önündeki en büyük engeldir. Bu engeli aşmak için düalizmi ve materyalizmi reddederek bilinci, indirgenemez özellikleriyle birlikte, fiziksel dünyanın bir parçası olarak kabul etmemiz gerekir. Searle *Biyolojik doğalcılık* olarak adlandırdığı zihin teorisinde bilinci, fiziksel ve zihinsel olarak dizayn edilen geleneksel kategorilere uymayan biyolojik bir fenomen olarak ele alır.

Searle beyin ve bilinç arasındaki ilişkiyi şu şekilde özetler: Beyinde gerçekleşen fiziksel süreçler bilince neden olur. Bilinçli durumlar, beyin sisteminin üst düzey özellikleridir (Searle, 1992, s.1). Dolayısıyla bilinçli durumlara nöronlar arasındaki etkileşim neden olur ancak bilinçli durumlar belirli bir nöronla özdeş değildir. Burada cevaplanması gereken soru şudur: Beyin mekanizması nasıl olur da bilinci meydana getirir? T. Nagel (1974), C. McGinn (1989) ve D. Chalmers (1995) gibi nitelik düalistleri bilinci fiziksel olmayan bir özellik olarak ele aldıkları için bu sorunun hiçbir zaman cevaplanamayacağını ve bilincin sonsuza kadar bir gizem olarak kalacağını iddia ederler. Searle'e göre bu soru cevaplanması mümkün olmayan bir soru değildir. Yapılması gereken sadece bu sistemin nasıl çalıştığıyla ilgili detayları anlamaya çalışmaktır. Bilinç problemini çözüme kavuşturacak olanlar felsefeciler değil nörobilimcilerdir. Felsefecilerin yapması gereken birtakım kavramsal karışıklıkları açıklığa kavuşturmaktır. Temel felsefi konular açıklığa kavuşturulduktan sonra nörobilimciler bu tasarımın başına geçmelidir (Revonsuo, 2016, s.279).

“Searle’ün bilinç teorisi çok katmanlı evren modeline dayanır. Felsefe ve bilimde sıklıkla kullanılan bu modele göre evren alt ve üst seviyeler olarak nitelendirilen birbirinden farklı düzeylerden oluşur.” (Üner Kaya, 2021, s. 162). Buna göre, yaşadığımız dünya tamamıyla fiziksel ve fiziksel dünya



varlıkların veya özelliklerin farklı seviyelerinden oluşan çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Seviyeler hiyerarşik bir yapıdadır ve bu anlamda bir alt seviye daha temel parçacıklardan oluşurken daha üst seviyelere yükseldikçe, atomlar, moleküller, hücreler ve bilinçli karmaşık organizmalar karşımıza çıkar (Searle, 1992, s.86). Searle bu modele kısaca “seviyecilik”² (*levelism*) adını verir. Bu görüşü temele alarak evrenin, her biri metafiziksel olarak birbirinden bağımsız olan zihinsel ve fiziksel olmak üzere iki kategoriye ayrıldığı fikrini reddeder. Ona göre, yapılabilecek en doğru ayırım zihinsel ve fiziksel olan arasında değil, biyolojik olan ve biyolojik olmayan arasındaki ayırmadır (Searle, 2002a, s.4). Searle'ün önerdiği bu sistemin, düalist bir evren görüşünden daha avantajlı olduğuna şüphe yok. Bilindiği gibi hem Kartezyen düalizm hem de nitelik düalizmi zihin ve beden arasındaki nedensel ilişkiyi açıklamakta başarısız olmuştur. Fakat Searle'ün de cevaplama gereken bir soru vardır: İndirgenemez, öznel bir doğası olan bilincin, alt seviye fiziksel özelliklerle arasında nasıl bir ilişki vardır? Diğer bir deyişle, üst seviye ve alt seviye arasındaki ilişkinin doğası nedir?

Beyin araştırmalarının bizi rahatsız eden soruları yanıtlarken nasıl ilerleyebileceği konusunda genel pozisyonumu özetlemek gerekirse; beyin, diğerleri gibi bir organdır; o organik bir makinedir. Bilince, beyindeki alt seviye nöral süreçler neden olur ve bilincin kendisi beynin bir özelliğidir. Belirli nöral aktiviteler sonucunda ortaya çıkan bir özellik olduğu için bilinci belirveren bir özellik olarak düşünebiliriz. Bir sistemin belirveren özelliği o sistemin temel bileşenlerinin davranışları üzerinden nedensel olarak açıklanabilir fakat bu özellik ne tek başına herhangi bir bileşene aittir ne de basitçe bu bileşenlere ait özelliklerin toplamıdır. Suyun sıvılığı buna iyi bir örnektir, H₂O moleküllerinin davranışı sıvılığı açıklasa da moleküller tek başlarına sıvı değildir. (Searle, 1997, s.17-18)

Buna göre, bilinç beyin sisteminin belirveren özelliğidir. Belirveren özellik olan bilinç ile nöral durumlar arasında bir tür bağlı olma (*supervenience*) ilişkisi vardır. Bağlı olma ilişkisi ilk olarak 20. yüzyılın başlarında İngiliz belirimci (*emergentist*) filozoflar (S. Alexander, C. L. Morgan, C. D. Broad) tarafından kullanılmıştır. Onlar bu terimi belirveren nitelikler ile

² Searle bu terimi 1995 yılında J. Kim'e cevap niteliğinde yazdığı “Consciousness, the Brain and the Connection Principle: A Reply” isimli makalesinde kendi görüşlerini kısaca ifade etmek için kullanmıştır.



onların fiziksel temelleri arasındaki ilişkiyi karakterize etmek için kullanmışlardı. 1950'li yıllarda ise R. M. Hare ve G. E. Moore terimi ahlaki özelliklerimizin biyolojik (doğal) özelliklerimize bağlı olduğunu iddia etmek için kullanmışlardı. Ancak ne Hare ne de Moore bu ilişkinin doğasına dair detaylı bir açıklama sunmadı. Bilinçle ilgili tartışmalarda bu kavramı kullanan ilk kişi Davidson'dır. Davidson kavramı şu şekilde formüle eder:

Bu türden bir bağıllık ilişkisi fiziksel açıdan aynı olan iki olayın zihinsel açıdan farklı olamayacağı ya da fiziksel olanda bir değişiklik olmadan zihinsel olanda bir değişiklik olamayacağı anlamına gelir. (1970, s.214).

Bilincin fiziksel temeline bağlı olması, bilinç durumlarındaki bir değişikliğin zorunlu olarak nörofizyolojik durumlar da buna uygun bir değişikliği gerektireceği anlamına gelir. Searle'ün verdiği örnekle; "eğer bir susuzluk durumundan artık susuz olmama durumuna geçersen beyin durumlarında, zihin durumlarındaki değişime uygun olarak bir değişim olmak zorundadır." (1992, s.124). Bilincin fiziksel temeline bağlı olması bilinç durumları ve nörofizyolojik durumlar arasında bir tür bağıntı/korelasyon olduğu anlamına gelir.

Buraya kadar her şey normal görünüyor çünkü hem 'bağlı olma ilişkisi' hem de 'beliriveren özellik olarak bilinç' indirgemeci olmayan fizikalistlerin sıklıkla başvurdukları açıklama araçlarıdır. İndirgemeci olmayan fizikalistler, bağlı olma kavramını bilincin beyin durumlarına indirgenemese de bir şekilde onlara bağlı olduğunu, beliriverme kavramını ise bilincin tek tek beyin durularında bulunmayan yeni ve indirgenemez özelliklere sahip olduğunu vurgulamak için kullanırlar. Searle'ün bilince dair görüşleri bu bağlamda indirgemeci olmayan fizikalistlerle paraleldir. Onun belki de en radikal iddiası bundan sonra gelir: Searle'e göre bilinçli durumlar ile beyin durumları arasındaki bağlı olma ilişkisi nedensel bir ilişkidir. Bu iddianın zihin felsefesinde oldukça özgün olduğunu ve Searle dışında bunu savunan kimsenin olmadığını belirtmek isterim. "Bilinçli durumlar beyin durumlarına bağlıdır" ya da "bilinçli durumlar nöral sistemlerin beliriveren nitelikleridir" ifadeleri yerine "beyin durumları bilince neden olur" ifadesini, neredeyse bir slogan gibi, kullanmayı tercih eder. Ona göre, "Beyin süreçlerinin bilince neden olduğunu bir gerçek olarak biliyoruz." (1992, s.89). Henüz bilmediğimiz şey ise buna dair detaylardır. Aslında bir gerçek olarak bildi-



ğımız tek şey beyin durumları ve bilinç durumları arasında bir tür korelasyon olduğudur. İki durum arasındaki korelasyon nedensellik için gereklidir ama yeterli değildir. Diğer bir deyişle, bağlantılı olan fenomenler arasında her zaman nedensel ilişki olmayabilir. Searle beyin süreçlerinin bilinçle bağlantılı olmaktan ziyade ona neden olduğuna dair kesin bir delil sunmaz. Ayrıca bu iddiasını nasıl test edebileceğimize dair herhangi bir yöntem de önermez. Searle 'beyin bilince neden olur' derken ne tür bir nedensellik teorisine çalışır? Ben, bir sonraki başlıkta detaylı olarak göstereceğim üzere, Searle'ün nedensellik iddiasını test etmek için en uygun modelin Woodward (2003) tarafından geliştirilen müdahaleci nedensellik modeli olduğunu iddia edeceğim.

4. Müdahaleci Nedensellik Modeli

Her ne kadar Searle nedensellik iddiasını temellendirmek için herhangi bir argüman ileri sürmese de bağlantılı olan şeyler arasındaki ilişkinin nedensel olup olmadığını anlamak için deneysel bir yol önerir. Searle, F. Crick (1990), C. Koch (1990) ve G. Edelman (2000) gibi bilincin nöral korelatlarını bulmaya çalışan nörobiyologların doğru yolda olduklarına inanır. Fakat nöral bağlantıları bulmak yeterli değildir. Ona göre bilim adamları iki şeyin bağlantılı olduğunu anladıktan sonra bunun nedensel bir ilişki olup olmadığını keşfetmeye girişirler. Çünkü bağlantılı olan şeylerin arasında her zaman nedensel ilişki olmayabilir. Searle'ün ifadesiyle;

Bazen iki fenomen arasında, ortak nedene sahip olmalarından dolayı bir bağlantı bulunur. Kızamık döküntüleri ve yüksek ateş arasında bir bağlantı vardır, çünkü ikisine de aynı virüs neden olur. (Searle, 1997, s.196)

Searle bağlantılı olan şeylerin arasında nedensel ilişki olup olmadığını anlamak için izlenmesi gereken yolu aşağıdaki gibi açıklar.

Bağlantılı olan şeylerin birbiriyle nedensel açıdan ilişkili olup olmadığını anlamın bir yolu, değişkenlerden birinde bir değişime yol açmak suretiyle diğer değişkende ne meydana geldiğine bakmaktır. (Searle, 1997, s.196)

Bir örnekle açık hale getireyim. Diyelim ki bilinç durumlarıyla nöral durumlar arasında bir bağlantı olduğunu düşünüyoruz. İlk olarak, nöral durumlardaki değişikliğin bilinç durumunu etkileyip etkilemediğine ya da nöral durumun sonlanmasıyla bilinç durumunun da sonlanıp sonlanmadığına bakarız. Eğer nöral duruma uygulanan müdahalenin bilinç durumunda bir



değişiklik yarattığını tespit edebilirsek bu durumda, Searle'e göre, elde ettiğimiz sonuç bağlantıdan çok daha fazlasıdır. Bu sonuç nöral durumlar ve bilinç durumları arasında nedensel ilişki olduğunun bir kanıtı olarak görülmemelidir. Şöyle ki;

Eğer diğer şeyler sabit kalmak şartıyla bir koşulda değişiklikler yaparak bir diğerinde de değişime yol açabiliyorsanız, müdahale ettiğiniz koşulun etkilenen koşulun nedeni olduğuna dair çok iyi bir kanıtla sahipsiniz demektir. (Searle, 1997, s.197)

Searle'ün önerdiği bu deneysel yol nörobilimde kullanılan nedensel ilişkileri test etme yönteminin aynısıdır. Son dönemde psikoloji ve nörobilimde yapılan deneysel çalışmalarda (Convenor, Field and Drury 2006) bir-biriyle bağlantılı iki şey arasındaki ilişkinin nedensel olup olmadığını anlamak için iki aşamalı bir test etme yöntemi kullanılıyor. Diyelim ki, X ve Y arasındaki ilişkinin nedensel olup olmadığını belirlemek istiyoruz. İlk olarak X'in değerlerinde kontrollü bir şekilde değişiklik meydana getiririz. İkinci olarak bu değişikliğin Y'nin değerlerinde bir değişiklik meydana getirip getirmediğine bakarız. Eğer Y'nin değerlerinde bir değişiklik gözlemlersek, bu X ve Y arasındaki ilişkinin nedensel olarak yorumlanabileceğinin bir kanıtı olarak görülür. Nedensel ilişkilerin bu yolla test edilebilmesini sağlayan ve bilimsel pratikle son derece uyumlu olan felsefi nedensellik modeli Woodward'ın (2003) müdahaleci nedensellik modelidir. Yukarıdaki alıntılardan da anlaşılacağı üzere, Searle'ün bağlantılı olan şeyler arasındaki ilişkinin nedensel olup olmadığını belirlemek için önerdiği deneysel metod, müdahaleci nedensellik görüşüyle örtüşmektedir. Bu sebeple onun nedensellik ile ilgili iddiasında haklı olup olmadığını anlayabilmek için Woodward'ın müdahaleci nedensellik modelini takip etmemiz gerekir.

Müdahaleci nedensellik modeline göre, X ve Y gibi iki değişken arasında nedensel ilişki olduğunu söyleyebilmek için, X'in değerlerine yapılan müdahalenin, Y'nin değerlerinde bir değişiklik meydana getirmesi gerekmektedir. Woodward, müdahalenin sağlanması gereken koşulları şu şekilde ifade eder:

1. Müdahale, X'in değerinde meydana gelen değişikliğin nedenidir.
2. X'e müdahale edildiğinde, X'in değerini etkileyen diğer nedenlerin X'e olan etkisi kesilir.

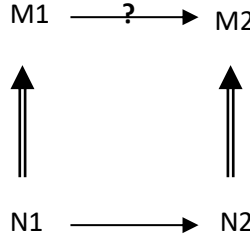


3. Müdahale sadece X'in değeri üzerinde bir etkiye sahiptir, yani X den bağımsız olarak Y'nin değerinde bir değişikliğe neden olamaz.
4. Y, X'i içermeyen, farklı bir nedensel rota tarafından etkilenemez. Yani müdahale, Y'ye neden olabilecek Z gibi diğer değerlerden bağımsızdır. (Woodward, 2003, s. 98).

Woodward "Mental Causation and Neural Mechanisms" (2008) isimli makalesinde müdahaleci nedensellik modelini kullanarak zihinsel durumların –an azından bazen- nedensel olarak etkili olduğunu göstermeye çalışır. Bu bağlamda Woodward ve onu takip eden diğer felsefecilerin (Shapiro ve Sober, 2007) temel amacı zihinsel nedenselliğin indirgemeci olmayan fizikalistler tarafından açıklanabileceğini göstermektir. Spesifik olarak, Shapiro ve Sober alt seviye özellikler ve üst seviye özellikler arasındaki bağılı olma ilişkisinin, üst seviye özelliklerin nedensel etkinliğinin önünde bir engel olmadığını göstermeyi amaçlar.³ Bu amaç doğrultusunda dışlama argümanının yanlış bir varsayıma dayandığını iddia ederler ve üst seviye (zihinsel) özelliklerin nedensel etkililiğini test ederken hangi değerlerin kontrol edilmesi ya da sabit tutulması gerektiğini içeren bir metot önerirler. Woodward ise ilk olarak zihinsel durumlar ile nöral durumlar arasındaki hangi ilişkinin nedensel olarak yorumlanabileceği üzerinde durur.

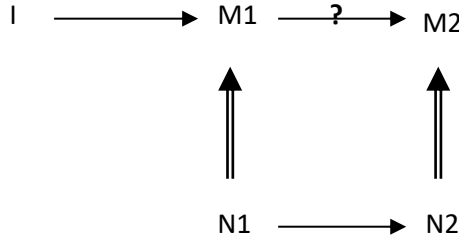
³ Kim'in dışlama argümanının altında yatan temel fikir şudur: Üst seviye zihinsel özellikler alt seviye fiziksel özelliklere bağlıdır. Aralarındaki bağılılık ilişkisininin dolayı zihinsel özellikler fiziksel özelliklerin sahip olduğu nedensel gücün aynısına sahiptir. Kim'e göre, zihinsel özelliklerin nedensel olarak etkili olabilmesi için fiziksel özelliklerin nedensel gücüne ek bir güce sahip olmaları gerekmektedir. Bu olmadığı için Kim zihinsel özelliklerin otonom bir nedensel güce sahip olmadığını iddia eder. Bu sebeple, ona göre, gerçek nedensel ilişkiler yalnızca fiziksel özellikler arasında cereyan eder. Çünkü zihinsel özellikler otonom bir nedensel güce sahip değildir diğer bir deyişle nedensel olarak etkisizdir. Shapiro ve Sober ise müdahaleci nedensellik modelini kullanarak Kim'in bu stratejisinin yanlış olduğunu ortaya çıkarmaya çalışırlar. Amaçları özel bilimlerden örnekler vererek üst seviye özelliklerin alt seviyeye bağlı olsa da nedensel olarak etkili olabileceğini göstermek ve biyoloji, ekonomi, psikoloji vs. gibi özel bilimlerin nedensel açıklamalar sunabileceğini göstermektir.





Kaynak: Woodward 2008, s.253

Diagrama göre, M1 ve M2 zihinsel durumlara, N1 ve N2 ise nöral durumlara karşılık gelir. N1 ve M1, N2 ve M2 arasındaki çift çizgiyle gösterilen ok ise aralarındaki bağıllık ilişkisini (supervenience) ifade eder. Aşağıdaki diagram ise Woodward'ın zihinsel durum olan M1'in nedensel etkililiğini test ederken kullandığı yolu gösterir



Kaynak: Woodward 2008, s.254

Woodward'a göre, M1'e müdahale edildiğinde M2 de (ya da N2'de) bir değişiklik meydana geliyorsa, bu M1'in (M2 ve N2 üzerinde) nedensel olarak etkili olduğunun kanıtıdır.

Bu amaç doğrultusunda, Woodward'ın ilgilendiği ilk soru şudur: Zihinsel durumların nedensel etkililiğini göstermek için müdahaleci nedensellik görüşü kapsamında bağlı olma (supervenience) ilişkisini nasıl yorumlamalıyız? Woodward, Searle'ün iddiasına da atıfta bulunarak (2008, s.253) N1 ve M1 arasındaki bağıllık ilişkisinin nedensel olarak yorumlanıp yorumlanamayacağını sorgular. Eğer, Searle'ün iddia ettiği gibi N1 M1'e neden oluyorsa, bu durumda M1'e müdahale edildiğinde, M1 ve N1 arasındaki nedensel ilişkiyi kesebilmeliyiz. Bu, yukarıda bahsettiğim ikinci müdahale ko-



şuludur. Bu koşula göre, M₁'e müdahale edildiğinde, M₁'in değerini etkileyen diğer nedenlerin M₁'e olan etkisi kesilir (Woodward, 2003, s.98). Diğer bir deyişle, müdahale yalnızca M₁'in değerinde bir değişiklik meydana getirirken N₁ sabit tutulmalıdır. Fakat bu mümkün değildir çünkü M₁ ve N₁ arasındaki bağıllık ilişkisi kesilemez. Bağlı olma ilişkisine göre, bilinç durumlarındaki (M₁) bir değişiklik zorunlu olarak nöral durumlarda da (N₁) bir değişikliği gerektirir. Woodward'a göre, bu imkânsızlık N₁ ve M₁ arasındaki ilişkinin müdahaleci görüşe göre nedensel olarak yorumlanamayacağına bize söyler. Kendi ifadesiyle;

M₁, N₁'e bağlıdır iddiasının klasik versiyonuna göre, M₁ ve N₁ arasındaki ilişki nedensel değildir ve M₁'e yukarıda bahsedildiği şekliyle bir müdahalede bulunulması 'metafizik' sebeplerden dolayı imkansızdır. Müdahaleci perspektiften, bu imkânsızlık bize N₁ ve M₁ arasındaki ilişkinin nedensel olarak yorumlanamayacağını söyler – eğer yorumlanabilseydi, M₁'e müdahale edildiğinde N₁ sabit kalırdı ancak bu mümkün değildir. (Woodward, 2015, s.333).

Woodward şunu kesin olarak gösterir; müdahaleci nedensellik görüşünü temele aldığımızda zihinsel durumların nedensel olarak etkili olduğunu gösterebilmek için, beyin ve bilinç arasındaki ilişki nedensel olmayan bir tür bağıllık ilişkisi olarak kabul edilmelidir.

Özetle, Searle'ün önerdiği deneysel yolla örtüşen nedensellik modeli takip edildiğinde bile onun iddiası doğrulanamaz. Bu durumda Searle'ün üstesinden gelmesi gereken güçlük şudur; ya bağıllık ilişkisini neden ve nasıl nedensel kabul ettiğini detaylı bir şekilde açıklayacak ya da bu ilişkinin nedensel olmadığını kabul edecek. Bir sonraki başlıkta Searle'ün dışlama probleminde sunduğu çözümü değerlendireceğim. Kendi önerdiği çözümünün kabul edilebilmesi için bile bağıllık ilişkisini nedensel olmayan bir bağıllık ilişkisi olarak kabul etmesi gerektiğini göstereceğim.

5. Searle'ün Zihinsel Nedensellik Problemine Yönelik Çözümü

Daha önce zihinsel nedensellik problemini Searle'ün bilinç teorisinden bağımsız bir şekilde ele almıştım. Şimdi ise Searle'ün söz konusu problem karşısındaki pozisyonunu değerlendireceğim. Özetlemek gerekirse; Searle'ün *Biyolojik Doğalcılık* olarak adlandırdığı bilinç teorisi indirgemeci olmayan fizikalist bir teoridir. Searle epifenomenalizmi reddederek zihinsel



durumların nedensel olarak etkili olduğu fikrini savunur. Zihinsel nedenselliği, fiziksel dünyanın nedensel kapalılığı ilkesini ve zihinsel olanın ontolojik olarak indirgenemezliğini de savunarak açıklamaya çalışır. Bu açıdan bakıldığında Searle aslında indirgemecilik ile epifenomenalizm arasında orta bir yol bulmayı dener. Fakat bu durumda zihinsel nedenselliğin üstbelirlenimle sonuçlanmadan nasıl açıklanabileceğini -tıpkı diğer indirgemeci olmayan fizikalistler gibi- göstermekle yükümlüdür.

Searle çözümü imkânsız gibi görünen felsefi sorunlarla karşılaştığımızda varsayımlarımızı tekrar gözden geçirmemiz gerektiğini söyler. Ona göre çözümsüzlüğün kaynağı genellikle sahip olduğumuz yanlış varsayımlardır. Dışlama problemindeki yanlışlığın ise indirgenemezlik ilkesinde gizli olduğunu iddia eder. Daha önce belirttiğim gibi indirgenemezlik ilkesi zihinsel nedenin fiziksel nedene indirgenemeyeceği, ondan farklı olduğu anlamına gelir. Searle bilincin indirgenemez oluşundan onun fiziksel olmadığı ya da fiziksel olandan tamamen ayrı bir varoluşa sahip olduğu sonucunun çıkmayacağını söyler. Kendi ifadesiyle:

Bilincin gerçek ve indirgenemez oluşu, onun, içinde fiziksel olarak gerçekleştirildiği beyin sisteminin “üstünde ve ötesinde” olan apayrı türde bir varlık veya özellik olduğu anlamına gelmez. Bilinç beyindeki ayrı bir varlık veya özellik değildir; yalnızca beynin içinde bulunduğu durumdur. (Searle, s.207-208)

Searle’ün indirgenemezlik ilkesine yönelttiği eleştiri daha çok zihinsel terimlerin semantiği ile ilgilidir. Kartezyen gelenekten miras kalan geleneksel terminoloji zihinsel ve fiziksel kavramlarını birbirini dışlayan ontolojik kategorilere karşılık gelecek şekilde kullanır. Buna göre zihinsel olan “fiziksel olmayan” olarak kabul edilirken, fiziksel olan ise “zihinsel olmayan” olarak kabul edilir (Searle, 1992, s.26). Searle’e göre monizm-düalizm ayrımı da bu ilkeye dayanmaktadır ve bu ilke bilinci öznel ve niteliksel karakteriyle fiziksel dünyanın bir parçası olarak görmemizi imkânsız kılar. Searle dışlama argümanının yarattığı güçlüğün temelinde de bu ilkenin yattığını söyler. Söz konusu güçlükten kurtulmanın tek yolu geleneksel terminolojideki kullanımıyla zihinsel ve fiziksel ayrımını, Searle’ün ifadesiyle kavramsal düalizmi, reddetmek ve fiziksel kavrayışımızı öznel ve niteliksel olan zihinsel de kapsayacak şekilde genişletmektir (Searle, 2004, s.116). Searle fiziksel sistemlerin üst seviye özelliklerini kavramsal düalizm olmaksızın natüralist bir çerçevede açıklayabileceğimizi iddia eder. Şöyle ki, fiziksel



sistemlerin farklı betimleme seviyelerinin olduğunu farkettiğimizde, üst seviye özelliklerin gerçek bir nedensel güce sahip olduğunu görebiliriz. Ancak hali hazırda kullandığımız kelime dağarcığı bu noktayı anlamamızı zorlaştırır. Bu kelime dağarcığına göre zihinsel olanın fiziksel olana indirgenemeyeceğini kabul ettiğimizde düalist, indirgenebileceğini kabul ettiğimizde ise materyalist olarak sınıflandırılırız. Düalistler zihinsel durumların fiziksel dünya üzerindeki nedensel etkisini açıklayamazken, materyalistler bilincin öznel ne niteliksel doğasını korumakta güçlük çekerler. Bu noktada Searle şöyle söyler: “Defalarca belirttiğim üzere çıkış yolu, zihinsel ve fiziksel kavramlarını içeren geleneksel terminolojiden vazgeçmek ve yalnızca olguları belirtmeye çalışmaktır.” (Searle 2004, s.208).

Dışlama problemini kısaca tekrar hatırlayalım: Davranışımızın zihinsel ve fiziksel olmak üzere iki (veya daha çok) yeterli nedeni varsa, bu üst-belirlenime bir örnektir. Fiziksel dünyanın nedensel olarak kapalı olduğunu, zihinsel nedenin fiziksel nedene indirgenemediğini ve üstbelirlenimin kabul edilemez olduğunu iddia ettiğimizde zihinsel nedeni dışlamak zorunda kalırız ve zihinsel durumların nedensel etkililiğini açıklayamayız. Bu problemden kurtulmak için Searle'ün önerisi geleneksel terminolojiyi terk etmek ve sadece gerçekte olan şeylere odaklanmaktır. Bir örnekle açık hale getirmeye çalışır:

Şu anda sol kolumda bir ağrı var. Bu ağrının nedeni nedir? Anlatılacak farklı nedensel hikayeler vardır. Birincisi üst seviyedeki yatay hikâye, zaman içerisinde ve soldan sağa doğru gerçekleşir: Merdivenlerden düştüm ve dirseğimi kırdım. Kıran kemik kolumu acıtıyor. Etki: Ağrı hissedirim. Yatay hikâye farklı seviyelerde gerçekleşir, alt seviyedeki yatay hikâyeye göre; ağrı reseptör hücrelerinin periferik sinir uçlarının uyarılması, kordona giren bir dizi nöron ateşlemesi oluşturur, bu Lissauer yolundan geçer ve sonunda talamusa ve beynin diğer temel bölgelerine girer. Etki: Ağrı hissedirim. Bir de aşağıdan yukarıya doğru ilerleyen bir nedensel hikâye vardır; talamo-kortikal sistemdeki senkronize nöron ateşlemeleri ağrı hissine neden olur ve ağrı talamo-kortikal sisteminde gerçekleşir. Etki: Ağrı hissedirim. (Searle, 2010, s.171-172)

Pasajdan da anlaşılacağı üzere Searle sol kolundaki ağrıyla ilgili üç nedensel açıklamada bulunur; üst-yatay (horizontol top), alt-yatay (horizontal bottom) ve dikey (vertical/ bottom up). Yatay açıklamalar Searle'ün aynı



seviyede soldan sağa doğru ilerleyen olaylar için verdiği nedensel açıklamalara karşılık gelir. Dikey açıklama ise alt seviye ve üst seviye arasındaki nedensel ilişkiyi betimler. Burada önemli bir noktayı belirtmekte fayda var; yatay nedensel ilişkiler artzamanlı gerçekleşirken, dikey nedensel ilişkiler eşzamanlı gerçekleşir.

Bu örnekle Searle bir sistemin farklı seviyelerde betimlenebileceğini ve yine farklı seviyelerde nedensel açıklamalarının verilebileceğini göstermek ister. Bu durum birbirinden farklı ve bağımsız nedensel ilişkiler olduğu anlamına gelmez, zihinsel ve fiziksel nedeni bir arada içeren tek bir nedensel zincir vardır. Ağrı hissi gibi üst seviye özelliklere alt seviyede gerçekleşen süreçler neden olur ve ağrı hissi daha üstteki bir betimleme seviyesinde gerçekleşir. Searle'e göre dışlama problemindeki hata zihinsel ve fiziksel nedenin birbirini tamamen dışladığına inanmaktır. Searle'ün bilinç teorisinde zihinsel ve fiziksel neden birbirinden farklıdır ancak bu ontolojik bir farklılık değildir. Searle bu noktayı şöyle açıklar:

Bilincin nedensel güçleri ile onun nöral temelinin nedensel güçlerinin tamamen aynı olduğu gerçeği, bilinç ve nöral süreçler olmak üzere iki bağımsız şeyden bahsetmediğimizi gösterir. Eğer iki şey gerçek ampirik dünyada bağımsız varlıklara sahip olacaklarsa, farklı nedensel güçlere sahip olmaları gerekir. Ancak bilincin nedensel güçleri onun nöral temeliyle tam olarak aynıdır. Bu durum tıpkı katı nesnelerin nedensel güçleriyle onların moleküler bileşenlerinin nedensel güçleri arasındaki durum gibidir. İki ayrı varlıktan değil, aynı sistemin farklı seviyelerinden bahsediyoruz. (2004, s.127-128)

Buna göre, beyin sisteminin farklı betimleme seviyeleri mevcuttur. Nöral süreçleri de kapsayan beyin sistemi, nedensel olarak gerçek ve indirgenemez bilinç durumları ile betimlenebilir. Fakat üst seviye bilinçli durumların sahip olduğu nedensel güç, alt seviyenin nedensel gücüne yeni bir şey eklemeyiz. Zihinsel durumlarımızın davranışlarımıza neden olduğunu söylediğimizde alt seviyenin nedensel gücüne yeni ve farklı bir şey eklemiş olmayız.

Gelelim asıl sorumuza: Searle'ün zihinsel nedensellik açıklamasını kabul ettiğimizde bunun üstbelirlenim örneği olduğunu, epifenomenalizmi içerdiğini ya da fiziksel dünyanın kapalılığı ilkesine zarar verdiğini söyleyebilir miyiz? Searle bu soruyu da şöyle yanıtlar:



Zihinsel nedensellik ile ilgili iki sorun olsa gerek: İlki, nasıl olurda ağırlıksız ve maddesiz olan zihin, fiziksel dünyayı etkileyebilir? İkincisi, zihin nedensel olarak işlev görseydi bile bu durum nedensel üstbelirlenime yol açmaz mıydı? Bu soruları yanıtlamanın yolu onların ortaya çıkmasında rol oynayan varsayımlardan vazgeçmekten geçiyor. Temel varsayım, gördüğümüz üzere, zihnin indirgenemezliğinin onun bir şekilde fiziksel dünyanın üstünde ve ötesinde olan, fiziksel dünyaya dahil olmayan bir şey olduğu anlamına geliyordu. Bu varsayımdan vazgeçtiğimizde elde ettiğimiz yanıtlar, ilk olarak, zihnin yalnızca beynin fiziksel yapısının (bütün sistem düzeyinde) bir özelliği olduğu ve ikinci olarak, nedensel olarak bilinçli çabanın ve bilinçsiz nöron ateşlemelerinin iki bağımsız fenomen olmadığıdır. Varolan yalnızca beyin sistemidir ve bu sistem iki farklı tasvir düzeyine sahiptir: nöron ateşlemelerinin gerçekleştiği bir tasvir düzeyi ve sistemin bilinçli olup bilinçli bir şekilde kolunu kaldırmaya çalıştığı, bütün sistem düzeyindeki tasvir düzeyi. Geleneksel Kartezyen zihin beden ayrımından vazgeçtiğimizde, yani iki bağımsız dünya olduğu fikrinden vazgeçtiğimizde, zihinsel nedensellik ile ilgili özel bir sorun kalmaz. (Searle, 2004, s.209-210)

Searle de tıpkı diğer indirgemeci olmayan fizikalistler gibi zihinsel nedenin ve fiziksel nedenin birbirinden farklı olduğunu kabul eder. Fakat bu ontolojik bir farklılık değildir. O bir ve aynı sistemin farklı betimleme seviyelerinin olduğunu söyler. Buna göre, zihinsel neden ve fiziksel neden aynı olayın (event) farklı betimlemeleridir. Öznelliği ve niteliği de içeren zihinsel betimleme, fiziksel betimlemenin sağlayamayacağı bir perspektif sağlar. Searle'ün yapmaya çalıştığı şey fiziksel nedenlerle elde edilemeyecek yeni bir anlayış geliştirmektir. Farklı betimlemeler ontolojik düzeyde hiçbir şeyi değiştirmeden farklı anlayışlar sağlayabilir. Hatırlayacak olursak, dışlama problemi, etkinin ontolojik olarak birbirinden farklı, birbirine indirgenemeyen, iki nedene sahip olduğu iddiasından kaynaklanmaktaydı. Fakat Searle'ün açıklamasında zihinsel ve fiziksel olmak üzere birbirinden ontolojik olarak farklı iki neden söz konusu olmadığı için ilk bakışta Searle dışlama probleminden muaf gibi görünür. Benim iddiam ise onun bu problemden muaf olmadığı yönündedir. Şöyle ki; Searle'ün 'beyin bilince neden olur' iddiasını hesaba kattığımızda aslında onun üstbelirlenim sorunundan kurtulamadığını ve dışlama problemine yönelik geçerli bir çözümünün de olmadığını görürüz.



Kısa bir hatırlatma yapacağım: Searle'e göre ontolojik olarak birbirinden ayrı/bağımsız zihinsel ve fiziksel neden yoktur. Zihinsel neden ve fiziksel neden aslında bir sistemin farklı seviyelerde nedensel açıklamasının verilmesinden ibarettir. Çünkü zihinsel ve fiziksel neden beyin sisteminin içinde gerçekleşen aynı olayın farklı şekillerde betimlenmesidir. Searle bu görüşüyle üstbelirlenim sorunundan kurtulmuş olur. Kendi ifadesiyle:

Bana öyle geliyor ki, aynı olayı hem nörobiyolojik özelliklere hem de fenomenolojik özelliklere sahip olacak şekilde düşünebiliriz. Aynı olay hem bir dizi nöron ateşlemesidir hem de acı vericidir. (2004, s.124-125)

Buna göre, Searle'ün farklı betimleme seviyelerinin olduğu görüşünün altında yatan temel motivasyon aslında *tikel özdeşliği* kabul etmesidir. Zihin felsefesinde yaygın olarak savunulan iki tür özdeşlik ilişkisi vardır: Türler veya özellikler arasındaki *tür özdeşlik* ile onların belirli somut örnekleri arasındaki *tikel özdeşlik*. H. Fiegl (1958), J. J. C. Smart (1959) ve U. T. Place (1956) tarafından savunulan tür özdeşlik teorisine (*type identity theory*) göre zihinsel özellikler fiziksel özelliklerle özdeşdir. Şöyle ki, ağrı hissetmek gibi zihinsel bir özellik c-sinir liflerinin ateşlenmesi gibi fiziksel özelliklerle özdeşdir veya onlara indirgenebilir. D. Davidson (1970) ve J. Fodor (1974) tarafından savunulan tikel özdeşliğe (*token identity*) göre ise zihinsel bir özelliğin somut örneği fiziksel bir özelliğin somut örneğiyle özdeşdir. Yani, belirli bir zamanda belirli bir öznedey meydana gelen ağrı hissi (ağrı hissine dair somut durum) belirli bir zamanda görülen nöral durumla özdeşdir veya ona indirgenebilir. Anlaşılacağı üzere, tür özdeşliği özellikler arasında, tikel özdeşlik ise somut olaylar (*token events*) arasındaki özdeşlik ilişkisini ifade eder. Tür özdeşliği, tikel özdeşliğini gerektirir ama tersi doğru değildir. Bu kısa hatırlatmadan sonra Searle'e geri dönebiliriz. Searle'ün 'zihinsel ve fiziksel nedenin aynı olayın farklı betimlemeleri olduğu' iddiasını kabul etmek için, zihinsel ve fiziksel olayın birbiriyle özdeş olduğunu, yani tikel özdeşliği, kabul etmemiz gerekir. Aksi takdirde Searle'ün zihinsel nedensellik açıklaması üstbelirlenim probleminden kurtulamaz.

Bir önceki başlıkta detaylıca ele aldığım gibi Searle beyin durumlarının bilince neden olduğunu bir gerçek olarak bildiğimizi söyler. Peki bu iddiasının zihinsel nedensellik problemi açısından sonuçları nedir? Beyin durumları bilince neden oluyorsa, neden ve etki, yani beyin durumları ve bilinç durumları birbirinden ayrı iki durum olmalıdır. Diğer bir deyişle A, B'ye



neden oluyorsa, A B'den farklıdır (ya da A B değildir). Searle'ün, beyin ve bilinç arasındaki nedensel ilişkinin bir sonucu olarak, zihinsel ve fiziksel nedenin birbirinden farklı olaylar olduğunu kabul etmesi yani tikel özdeşlikten vazgeçmesi gerekir. Fakat tikel özdeşliği temele almadan zihinsel neden ile fiziksel nedeni aynı olayın farklı betimlemeleri olarak açıklayamaz. Bu durumda davranışımız -birbirinden ontolojik olarak ayrı- zihinsel ve fiziksel neden tarafından üstbelirlenir ve Searle üstbelirlenim sorunundan kurtulamaz.

Searle'ün görüşündeki problemi daha açık hale getirmek için Davidson'ın görüşüyle bir karşılaştırma yapmak faydalı olacaktır. Davidson'ın *Kuraldışı Tekçilik* (anomalous monism) olarak bilinen bilinç teorisinde zihinsel özellikler fiziksel özelliklerle özdeş olmasa da zihinsel olaylar fiziksel olaylarla özdeşdir. 'Her olay fizikselidir' kabulünden hareket eden Davidson özellikler arasındaki tür özdeşliği reddederken olaylar arasındaki tikel özdeşliği kabul eder ve bunu şöyle açıklar:

Bir olayın zihinsel ya da fiziksel olduğunu söylemek ne anlama gelir? Buna verilebilecek doğal bir cevap şudur: Bir olay tamamen fiziksel kelime dağarcığıyla betimlenebiliyorsa o olay fiziksel, zihinsel terimlerle betimlenebiliyorsa da zihinseldir. (1970, s.173)

Buna göre, zihinsel olay ve fiziksel olay birbiriyle özdeşdir. Zihinsel ve fiziksel neden birbirinden ontolojik olarak ayrı iki olaya tekabül etmez, onlar bir ve aynı olayın zihinsel ve fiziksel terimlerle betimlenmesidir. Nedensellik özellikler (type) arasında değil olaylar (event) arasında cereyan eden bir ilişkidir (Davidson 1993). Zihinsel neden ve fiziksel neden aynı olaya karşılık geldiği için davranışımıza neden olan tek bir olay vardır. Davidson hem 'tikel özdeşliği' hem de 'nedenselliğin olaylar arasında geçtiği fikrini' bir arada savunarak üstbelirlenim sorunundan kurtulur ve dışlama problemine yönelik makul bir çözüm sunar. Elbette buradaki amacım Davidson'ın eksiksiz bir açıklama sunduğunu vurgulamak değildir. Davidson, J. Kim başta olmak üzere, olayların değil özelliklerin nedensel olarak etkili olduğunu savunan zihin felsefecileri tarafından eleştirilmektedir (Kim, 2005, s.42). Amacım Davidson'ın zihinsel nedensellik ile ilgili bir dizi tutarlı iddia ortaya koyduğunu göstermetir. Ayrıca burdan yola çıkarak Searle'ün açıklamasındaki tutarsızlığı da belirgin hale getirmektir. Searle'ün zihinsel ve fiziksel nedenin aynı olayın farklı betimlemeleri olduğunu savunabilmesi



için, tıpkı Davidson gibi, temelde tikel özdeşliği kabul etmesi gerekir. Fakat beyin ve bilinç arasındaki nedensellik iddiasını savunabilmesi için de tikel özdeşliği reddetmesi gerekir. Hem “beyin bilince neden olur” iddiası hem de “bir sistemin farklı betimleme seviyelerine sahip olduğu” iddiası bir arada doğru olamaz. Sonuç olarak, Searle’ün iki seçeneği vardır; ya herhangi bir temeli olmayan nedensellik iddiasından vazgeçerek dışlama problemine yönelik önerdiği çözümü kabul edilebilir bir hale getirecek, ya da nedensellik iddiasında ısrar ederek üstbelirlenim probleminden kurtulamadığını kabul edecek.

Sonuç

Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi* (1992) isimli kitabının ilk cümlelerinde bize güzel bir haber vermişti: “Meşhur zihin beden probleminin basit bir çözümü vardır.” Makale boyunca Searle’ün “basit” olarak nitelendirdiği bu çözümü ele aldım ve onun bilinç teorisinin temelini oluşturan iki iddiasını sorguladım. İlk olarak, Searle’ün beyin durumları bilince neden olur iddiasını test etmek için en uygun modelin Woodward (2003) tarafından geliştirilen müdahaleci nedensellik modeli olduğunu iddia ettim. Bu modeli kullansak bile beyin ve bilinç arasındaki ilişkinin nedensellik olarak yorumlanamayacağını gösterdim. İkinci olarak ise bu iddianın onun zihinsel nedensellik açıklamasını da kabul edilemez hale getirdiğini gösterdim. Aslında Searle’ün görüşlerinde dikkat çekici birçok nokta bulmak mümkündür. Ayrıca, öznel ve niteliksel olan bilinci meşru bilimsel araştırma alanının içine katmaya yönelik gayreti de oldukça değerlidir. Fakat, makale boyunca göstermeye çalıştığım gibi, zihinsel nedensellik problemine sunduğu çözümün kabul edilmesinin tek koşulu, onun herhangi bir dayanağı bulunmayan (beyin ve bilinç arasındaki) nedensellik iddiasından vazgeçmesidir.

Kaynaklar

- Bruce, M. Barbone, S. (2015). *Batı Felsefesinde 100 Temel Mesele*, Çev. Mustafa Topal. İletişim Yayınları.
- Chalmers, D. (1995). Facing Up To The Problem Of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, (3), 200-219.
- Crick, F. Koch C. (1990). Towards a Neurobiological Theory of Consciousness, *The Neuroscience*, (2), 263-275



- Convenor C, Field A, Drury J. (2006). *Research Methods in Psychology*. (Vol. 26). Available from: www.Sussex.ac.uk.
- Davidson, D. (1970). Mental Events, Philosophy of Psychology, reprinted in *Essays on Actions and Events* (Oxford: Clarendon Press, 1980), ss.207-224.
- Davidson, D. (1980). *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford.
- Davidson, D. (1993). Thinking Causes, *Mental Causation*, (eds) John Heil and Alfred Mele, Oxford: Clarendon Press, ss.3-18.
- Davidson, D. (2001). *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press.
- Edelman, G. And Tononi G (2000). *A Universe of Consciousness*, Published by Basic Books, Newyork.
- Fodor, A. J. (1974). Special Sciences (Or The Disunity of Sciences as a Working Hypothesis). *Synthesis*, 28 (2), 97-115.
- Huxley, T. H., 1874, "On the Hypothesis that Animals are Automata, and its History", *The Fortnightly Review* 16 (New Series): 555-580. Reprinted in *Method and Results: Essays by Thomas H. Huxley*, New York: D. Appleton and Company, 1898
- Kim, J. (1984). *Concepts of Supervenience*, reprinted in Kim 1993, 53-78.
- Kim, J. (1993). *Supervenience and Mind*, Cambridge University Press.
- Kim, J. (1998). The Mind-Body Problem After Fifty Years, in O'Hear (ed.) ss.3-21.
- Kim, J. (2005). *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.
- Lewis, D. (1983). Extrinsic Properties, *Philosophical Studies*, (44), 197-200.
- McGinn, C. (1989). Can We Solve the Mind-Body Problem?, *Mind*, (98), 349-66.
- Merricks, T. (2001). *Objects and Persons*, Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, T. (1974). What Is It Like To Be a Bat. *Philosophical Review*, (83), 435-450.
- Robb, D. and John H., (Summer 2019 Edition). Mental Causation, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/mental-causation/>>.
- Place, U. T. (1956). Is consciousness a Brain Process?. *British Journal of Psychology*, 47 (1): 44-50.
- Putnam, H. (1967). The Nature of Mental States. *Art, Mind and Religion*. (Ed W.H. Capitan ve D.D. Meril). Pittsburgh University Press, 223-231



- Revonsuo, A. (2016). Bilinç Özneliğın Bilimi, Çev. Nermin Tenekeci, Küre Yayınları.
- Robinson, William, "Epiphenomenalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/epiphenomenalism/>>.
- Searle, J. (1992). *Rediscovery of Mind*, (Nineth Printing-2002), MIT Press.
- Searle, J. (1997). *Mystery of Consciousness*. London: Granta Books.
- Searle, J. (2002). *Consciousness and Language*, Cambridge, UK: Cambridge Univesity Press.
- Searle, J. (2002a). Why I am Not a Property Dualist?, *Journal of Consciousness Studies*, 9 (2) 57-64.
- Searle, J. (2003). *Minds, Brains and Science* (Thirteenth Printing), Harward University Press.
- Searle, J. (2004a). *Mind: A Brief Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Searle, J. (2010). Mental Causation, Conscious and Unconscious: A Reply To Antonie Meijers, *International Journal of Philosophical Studies*, 8 (2), 171-177.
- Sider, T. (2003). What's So Bad About Overdetermination, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 67, 719-726.
- Stern, R. (2020 Fall). Transcendental Arguments, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/transcendental-arguments/>>.
- Shapiro, L. A. and Sober, E. (2007). Epiphenomenalism: The Do's and the Don'ts, in G. Wolters and P. Machamer (eds.), *Thinking About Causes: From Greek Philosophy to Modern Physics*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Shapiro, L. (2010 Nowember). Lessons From Causal Exclusion, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.LXXXI, N.3, ss.594-604.
- Smart, J.J.C. (1959). Sensations and Brain Processes, *Philosophical Review*, (68), 141-156.
- Üner Kaya, A. (2021). Bilincin Zor Problemi, *Felsefe Dünyası*, 2 (74), 136-167.
- Woodward, J. (2003). *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation*, Oxford University Press.



- Woodward, J. (2008). Mental Causation and Neural Mechanisms. In *Being reduced: New essays on reductive explanation and special science causation*, edited by J. Hohwy and J. Kallestrup, ss.218–262. Oxford: Oxford University Press.
- Woodward, J. (2015). Interventionism and Causal Exclusion. *Philosophy and Phenomenological Research*, (91), 303–347.

Öz: Bazı zihin felsefecileri indirgemeci olmayan fizikalist zihin teorilerinin bilinç ile fiziksel dünya arasındaki nedensel etkileşimi açıklayamayacağını iddia eder. Problem, fiziksel süreçlere indirgenemeyen bilincin, fizik yasalarını ihlal etmeden fiziksel dünya ile nasıl etkileşime girdiğini açıklamakla ilgilidir. John Searle Biyolojik Doğalcılık olarak adlandırdığı zihin teorisinde indirgemeci olmayan bir tutum sergilerken aynı zamanda zihinsel nedensellik problemini çözdüğünü iddia eder. Bu çalışmada amacım Searle'ün zihinsel nedensellik problemine önerdiği çözümü değerlendirmektir. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak zihinsel nedenselliğin ne olduğu ve nasıl anlaşıldığına değineceğim. Ardından konuyla ilgili problemin genel bir çerçevesini çizerek indirgemeci olmayan fizikalistlere yöneltilen spesifik eleştirileri ele alacağım. Son olarak ise bahsi geçen eleştirileri göz önüne bulundurarak Searle'ün zihinsel nedensellik açıklamasının hangi koşullar altında doğru kabul edilebileceğini göstereceğim.

Anahtar Kelimeler: Bilinç teorisi, zihinsel nedensellik, biyolojik doğalcılık, dışlama argümanı, üstbelirlenim.

^[1] Bu makale, yazarın 2020 yılında Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi'nde savunduğu *The Problem of Mental Causation in John Searle's Theory of Consciousness* adlı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.





Quine, Laudan ve Doğallaştırılmış Epistemolojinin Normatifliği Sorunu

Quine, Laudan and the Normativity Problem of Naturalized Epistemology

MAHMUT ÖZER 

Aksaray University

Received: 15.08.2022 | Accepted: 11.12.2022

Abstract: Quine's "Epistemology Naturalized" is the locus classicus of naturalism in epistemology. Many traditional epistemologists criticized the naturalization of epistemology specifically targeting this article. The critics argue that Quine abolishes the normativity of epistemology. For he proposes epistemology as a chapter of psychology. Laudan, like Quine, believes that epistemology should be naturalized. However, he criticizes Quine's project of naturalization for similar reasons as Quine's critics. Instead, he proposes a new project that he calls "normative naturalism". In this work, I will first argue against the critics of Quine and then argue that both Quine's and Laudan's naturalized epistemologies are hypothetically normative.

Keywords: Quine, Laudan, naturalized epistemology, justification, hypothetical normativity.



Giriş

Felsefede doğalcılık eğilimi Quine ile başlamamış olsa bile, Quine'in 1969 yılında yayımladığı "Epistemology Naturalized" makalesi, özellikle epistemoloji ve bilim felsefesi literatüründe doğallaştırma yaklaşımının klasiği olarak kabul edilir. Ancak Quine'in doğalcı epistemoloji anlayışının bu makaleden veya bu makaleden sık sık alıntılanan birkaç cümleden ibaret olduğunu düşünmek hem Quine'a yapılmış bir haksızlıktır hem de Quine'in epistemolojisinin doğru bir biçimde anlaşılmasına neden olmaktadır.

Quine'in yeni epistemolojik anlayışına sıklıkla yöneltilen eleştirilerden biri doğallaştırma ile epistemolojinin normatifliğinin ortadan kalktığı savıdır (Kim, 1988; Bonjour, 1994; Putnam, 1982). Bu sava göre bilimler, değerden bağımsız nesnel etkinliklerdir ve normatif değil, betimleyicidirler. Oysa epistemoloji yalnızca inançlarımızın doğasını, nasıl ortaya çıktığını araştıran bir bilim değil, inançlarımızın nasıl olması gerektiğini de irdeleyen bir felsefe disiplini. Quine'in düşündüğü gibi bilimlerin bir alt bölümü haline getirildiğinde, epistemoloji de kaçınılmaz olarak betimleyici bir etkinlik olacak ve normatifliğini yitirecektir.

Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisine yöneltilen normatifle ilgili bu eleştiri daha çok felsefenin doğallaştırılması düşüncesine karşı çıkan geleneksel bilgi kuramcıları tarafından yapılagelmiştir. Quine bu eleştirilere kayıtsız kalmamış, 1969'dan sonra yayımlanan yapıtlarında bazen "Epistemology Naturalized"da dile getirdiği düşünceleri ayrıntılandırarak, bazen eleştirmenlerini doğrudan yanıtlayarak, doğallaştırmayla epistemolojinin normatifliğinin ortadan kalkmadığını savunmuştur. Quine'in bu savunusuna rağmen pek çok felsefeci onun anlayışının epistemolojinin normatif yönünü ortadan kaldırdığı eleştirisini sürdürmüştür.

Bu eleştirmenlerden biri de Larry Laudan'dır. Laudan, yukarıda anılan kimi Quine eleştirmenleri gibi, Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisinin epistemolojinin normatifliğini ortadan kaldırdığı görüşünü paylaşmaktadır. Ancak ilginç bir biçimde Laudan, tıpkı Quine gibi, epistemolojide doğallaştırmanın gerekliliğini savunmaktadır. Ama o, Quine'in iptaline yol açtığını düşündüğü normatifliği yeniden kazandırdığı iddiasıyla "normatif doğalcılık (normative naturalism)" adını verdiği yeni bir doğallaştırılmış epistemoloji anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır.



Birinci bölümde geleneksel bilgi kuramcılarının ve Laudan'ın Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisine yönelik bazı eleştirilerini aktaracağım. İkinci ve üçüncü bölümlerde Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisinin psikolojinin bir alt bölümü olduğu savının, Quine'a rağmen, doğru olmadığını, ayrıca bu sav doğru olsaydı bile bunun epistemolojinin betimleyici bir disiplin olduğunu kanıtlamayacağını tartışacağım. Dördüncü bölümde ise eleştirmenlerinin aksine Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisinin gerekçelendirme kavramını içerdiğini, dolayısıyla normatif olduğunu göstermeye çalışacağım. Son olarak beşinci bölümde hem Quine'in hem de Laudan'ın normatif doğallaştırılmış epistemoloji anlayışlarının hipotetik normatif olduklarını tartışacağım.

1. Quine'in Doğallaştırılmış Epistemolojisi Üzerine Yapılan Kimi Değerlendirmeler

Doğallaştırılmış epistemoloji anlayışına yöneltelen eleştirilerin hedefinde özellikle Quine'in "Epistemology Naturalized" başlıklı makalesi vardır. Eleştirmenlerin bu makalede üzerinde en çok durdukları Quine'in geleneksel epistemolojinin yerine psikoloji biliminin bir parçası olan yeni bir epistemoloji önermesidir. Bundan ötürü kimi felsefeciler Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisini "elemeci (eliminativist)" olarak nitelendirmektedir. Çünkü onlara göre Quine normatif epistemolojinin yerine betimleyici psikolojinin bir alt bölümü olarak nitelendirdiği, normatifliği iptal edilmiş yeni bir epistemolojik anlayışı geçirmek istemektedir.

Quine'in önerdiği yeni epistemolojik anlayışın en şiddetli eleştirmenlerinden biri Jaegwon Kim'dir. Ona göre Quine bizden epistemolojinin normatifliğini yok etmemizi istemektedir:

Quine'in bizden istediği normatifliği ortadan kaldırmaktır. Quine geleneksel epistemolojiyi açıkça "normatif" veya "kural koyucu" olarak nitelendirmese de ne demek istediği açıktır. Epistemoloji, kestirim ve açıklama kapasitesi olan yasa temelli bir kuram ya da olgusal bilimin herhangi bir kuramı gibi "psikolojinin bir alt bölümü" olacaktır; temel işlevi insan öznelerin kuramlarını ("dünya resimlerini") gözlemden ("duyusal alıcılarının uyarımlarından") nasıl geliştirdiklerini anlamaktır. Epistemoloji gerekçelendirme işini bırakacaktır. ... Quine bizden bilginin normatif kuramını betimleyici bir bilimle değiştirmemizi istemektedir (1988, s. 388).



Laurence Bonjour da Quine'in geleneksel epistemolojiyi oldukça dar (pozitivist deneyimci) bir bakış açısıyla yorumlayarak, psikolojinin bir alt başlığı olarak yeniden kurmak istediğini belirtmekte ve tıpkı Kim gibi, Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisinin normatif olmadığını öne sürmektedir (1994, ss. 285, 289, 2994).

Hilary Putnam, Quine'in "Epistemology Naturalized" da bizi "epistemolojiyi bırakalım ve 'psikolojiye bakalım'" demeye zorladığını ileri sürmektedir. Ancak, Kim ve Bonjour'dan farklı olarak, "Quine'in pozisyonunun salt bir epistemolojik elemecilik" olarak görülmesinin yüzeysel bir değerlendirme olacağını söylemektedir. Kişisel konuşmalarında, Quine'in defalarca normatifliği ortadan kaldırmak gibi bir düşüncesinin olmadığını belirttiğini ve günümüzde "doğallaştırılmış epistemoloji" kavramının "açıkça kendilerinin normatif epistemoloji yaptığını düşünen" pek çok felsefeci tarafından kullanıldığını anımsatmaktadır. Ama Putnam, bunlara karşın, Quine'in "Epistemology Naturalized" makalesinin epistemolojinin normatifliğini "tümüyle ortadan kaldırdığını" düşünmektedir (1982, ss. 18-19).

Larry Laudan da, Putnam'ın belirttiği gibi, epistemolojide doğalcılığın gerekliliğini hararetle savunan ve normatif epistemoloji yaptığını düşünen felsefecilerden biridir. Ancak Laudan da yukarıda andığım geleneksel bilgi kuramcılarını gibi Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisinin normatif olmadığını iddia etmektedir.

Laudan, 1984'te yayımlanan *Science and Values* adlı kitabında bir dipnotta, kendi doğalcı anlayışından Quine'in doğalcı anlayışını ayırma düşüncesini ortaya koymuştur. Quine'in doğallaştırılmış epistemolojiyi psikolojinin bir alt dalı olarak gördüğünü belirttikten sonra, kendisinin deneysel epistemoloji ya da yöntembilimi (ya da kendi doğallaştırılmış epistemoloji anlayışını) psikolojinin bir parçası olarak görmediğini söylemiş, bilimlerden yararlanmak söz konusu olduğunda, kendi doğalcı anlayışına göre başvurulacak bilimlerin psikolojiden çok fizik ve biyoloji olacağını vurgulamıştır (14 1984, ss. 39-40).

Laudan 1986'da yayımlanan "Methodology's Prospects" başlıklı makalesinde de Quine'in epistemolojiyi sözde ("so-called") doğallaştırma girişiminin, yöntembilimi, inançlarımıza nasıl sahip olduğumuzu açıklayabilen deneysel psikolojinin bir alt dalı olarak betimleyici bir etkinlik haline getirdiğini, bundan dolayı da yöntemsel tekniklerin normatif eleştirisi olacağını



zayıflattığını söylemiştir (1986, s. 347). Dahası ona göre Quine, betimleyici epistemolojinin normatiflikle bağlarını koparması gerektiğini düşünmektedir (1986, s. 349).

Laudan başka makalelerinde de Quine'a benzer eleştirilerini sürdürür. Ona göre, Quine ve "onun pek çok doğalcı arkadaşları ... betimleyici psikolojinin bir alt dalı olarak epistemolojinin normatif olmayan bir etkinlik olması gerektiğine inanmaktadırlar" (1987, s. 24). Ayrıca Quine, "temelcilik öldüğü, bilgi kuramı da 'bilimselleştiği' için, geleneksel bilgi kuramcılarında ve yöntembilimcilerde rastlanan çeşitli normatif ilgilerin artık meşruiyetini yitirdiğine inanmaktadır" (1987, ss. 24-25). Oysa Laudan, yöntemin doğallaştırılmasının normatifliği ortadan kaldıracağına inanmamaktadır. "Tam tersine, *tamamen 'bilimsel' ve 'betimleyici' bir yöntem anlayışının normatif sonuçları olduğunu göstermek mümkündür*" (1987, s. 25, vurgular Laudan'ın). Laudan, "Normative Naturalism" başlıklı makalesinde ise epistemolojinin doğallaştırılmasıyla normatifiğe neredeyse hiç yer kalmadığını Quine'in kabul eder görüldüğünü öne sürmektedir. Ama ona göre Quine, epistemolojiyi betimleyici psikolojinin bir alt dalı haline getirerek doğalcılığa cüretli bir biçimde yer açmanın, epistemolojinin normatif ve kritik işlevini ortadan kaldırmak demek olduğunu ve bunun da "kendi kendini ayağından vurmak" anlamına geldiğini görememiştir (1990, ss. 45-46).

Hem geleneksel bilgi kuramcılarının hem de doğalcı Laudan'ın Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisine yönelik eleştirilerinde iki temel sav dikkat çekmektedir. Birincisi, Quine epistemolojiyi psikolojinin bir alt bölümü yapmak istemektedir. İkincisi, Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisi normatif değildir. İkinci savın büyük ölçüde birinci sava dayandırıldığı söylenebilir: Quine'in önerdiği yeni epistemolojik yaklaşım normatif değildir, çünkü Quine epistemolojiyi psikolojinin bir alt bölümü olarak düşünmektedir. Peki, epistemoloji psikolojinin alt bölümü olunca neden normatifliğini kaybetmiş? Çünkü psikoloji olgusal ve betimleyici bir bilim dalıdır; epistemoloji psikolojinin bir alt bölümü ise epistemoloji de kaçınılmaz olarak normatif değil betimleyici bir disiplin olacaktır. Bu akıl yürütmede sorgulanması gereken üç ön kabul vardır: Quine'in epistemolojiyi psikolojinin bir alt bölümü haline getirdiği varsayımı, özel olarak psikolojinin ve genel olarak bilimlerin tamamen betimleyici ve normatif olmayan insan etkinlik-



leri olduğu varsayımı ve betimleyici bir disiplinin alt bölümlerinin de kendiliğinden betimleyici olacağı varsayımı.

2. Epistemoloji Psikolojinin Bir Alt Bölümü (mü)dür(?)

Laudan ve Quine'in epistemolojiyi doğallaştırma girişimine karşı çıkan pek çok geleneksel bilgi kuramcısı, psikolojinin bir alt bölümü haline getirerek, Quine'in epistemolojinin normatifliğini ortadan kaldırdığını ileri sürmektedir. Quine gerçekten de epistemolojinin psikolojinin bir alt bölümü olarak görülebileceğini söylemiştir (1969, ss. 75, 82, 83; 1973, s. 3; 1981, s. 72). Ama yalnız buna dayanarak Quine'in epistemolojiyi psikolojinin bir alt bölümüne dönüştürdüğünü ileri sürmek oldukça yüzeysel bir yaklaşım olabilir. Çünkü Quine'in psikoloji ve epistemoloji arasındaki ilişki konusunda hem "Epistemology Naturalized" da hem de diğer yapıtlarında varsayıldığı gibi demek istemediğini düşündüren cümleler de vardır. "Epistemology Naturalized" şu cümlelerle başlar:

Epistemoloji bilimin temelleriyle ilgilenir. Böyle geniş bir perspektiften bakınca, epistemoloji, bölümlerinden biri olarak matematiğin temellerinin irdelemesini de içerir (1969, s. 69).

Eğer matematik ve diğer bütün bilimler psikolojinin bir alt kümesi değilse (ki açıkça değiller ve Quine'a göre de öyle olmadığını sanırım güvenle varsayabiliriz), bilim(ler)in temelleriyle ilgilenme işlevi olan epistemoloji psikolojinin bir alt bölümü olamaz. Epistemolojinin işlevi bilim(ler)in temellerini araştırmaksa, bu işlevi bilimlerden birinin alt bölümü olan bir disiplinin yerine getirmesi beklenemez.

Quine "Epistemology Naturalized"ın ilerleyen satırlarında geleneksel epistemolojinin indirgemeci yaklaşımının tarihsel başarısızlıklarına dikkat çeker. Epistemolojinin psikolojinin bir alt bölümü olarak düşünülmesini önermesinin temel nedeni de bu geçmiş başarısızlıklardır. Ona göre geleneksel bilgi kuramcılarının gerekçelendirme konusundaki çabaları tatmin edici bir sonuca ulaşamamıştır. Bu konuda en çok uğraşanlardan biri olan Rudolf Carnap rasyonel yeniden kurma diye adlandırdığı, fizikselciliği duyu deneyimi, mantık ve kümeler kuramı ile temellendirme uğraşında, Quine'a göre ne yazık ki başarılı olamamıştır. Öyleyse artık başka yollar arama zamanı gelmiştir. Bilgi kuramcısının, bilimin ya da bilginin temellerini araştırır ve "kendi dünya resmini" oluşturmaya çalışırken, izlemesi gereken en



güvenilir delil (ya da ipucu) “duyumsal alıcılarının uyarılmasıdır”. Ona bu konuda en çok yardımcı olacak bilgi alanı da psikolojidir. Öyleyse, psikolojiden yararlanmaktan neden geri dursun? (1969, s. 75).

Quine’ın belirttiği gibi epistemoloji (psikoloji de dâhil olmak üzere) tüm bilimlerin temelleriyle ilgilenir. Ancak Quine’a göre bilimlerle felsefe birbirinden keskin sınırlarla ayrılmazlar. İnsanın yaşam mücadelesinde bilginin ve bilginin sembolleştirilerek nesilden nesile aktarılmasının önemi tartışılmaz. Quine’a göre insanlığın bilgi birikimi bir bütündür. Kuşkusuz, zaman içinde işbölümü ve çeşitli uzmanlık alanlarının ortaya çıkmasıyla bilgi türlü disiplinlere ayrılmıştır. Ama ortalama sağduyudan en incelikli bilimsel kuramlara kadar tüm bilgi türleri birbiriyle bağlantılıdır. Quine bilginin bütünlüğünü ve zaman içindeki değişimini açıklamak için, Otto Neurath’ın gemi benzetmesinden yararlanır (1960, s. 3; 1969, s. 84; 1981, ss. 72, 178). Ona göre “felsefeci ve bilim insanı aynı gemidedir” (1960, s. 3). Doğalcı felsefeci ya da bilgi kuramcısı bilginin temellerini araştırırken miras aldığı bilgi sisteminin geçmişten geleceğe devamlılığı olan bir bütün olduğunun farkında olmalı, bu bilgi sistemine bir bütün olarak inanmakla birlikte sistemin bazı kısımlarında sorunlar olabileceğini hesaba katmalıdır. Sistemi anlamaya, açıklamaya ve geliştirmeye çalışırken, tıpkı Neurath’ın gemi benzetmesinde dikkat çekildiği gibi, araştırmasını gemi sefer halindeyken, bilgi sisteminin içinde kalarak sürdürmelidir. Sistemde hatalar varsa bunları da sistemin işleyişini durdurmadan düzeltmeye çalışması gerektiğini bilmelidir (1981, ss. 72, 178).

Bilgi kuramcıları bilginin temellerini araştırırken, bilim insanları türlü özel alanlarda çalışmalarını daha dar ve derinlemesine yürütürlerken aynı sistemin içindedirler, farkında olsalar da olmasalar da karmaşık bir ağla birbirine bağlıdır. Bundan ötürü zaman zaman birbirlerinin alanlarına girmeleri kaçınılmaz ve meşrudur. Bilgi kuramcılarının da bilginin temellerini ortaya çıkarmaya çalışırken çeşitli bilimlerden yararlanması son derece doğaldır.

Psikoloji bilimlerden birisidir ve Quine’a göre bilginin temellerinin araştırılması bakımından psikolojinin özel bir yeri vardır. Quine düşünce tarihinin köşe taşları olan ve gerçeği arayan büyük filozofların aynı zamanda fizikçi, biyolog ya da matematikçi olduklarını, bazen birden fazla bilim alanında çalıştıklarını anımsatır ve “Locke, Berkeley, Hume ve Kant[’ın ise



aynı zamanda] büyük ölçüde psikolog” olduklarını ileri sürer (1981, s. 191). Nasıl ki fizik “dünyanın özsel doğasını” ortaya koymaya çalışıyorsa psikoloji de insanın özsel doğasını ortaya çıkarmaya çalışır (1981, s. 93).

Geçmişteki başarısızlıklarına karşın “epistemoloji yeni bir zeminde ve netleşmiş olarak yoluna devam etmektedir. Epistemoloji, ya da ona benzer bir şey, psikolojinin ya da doğa biliminin bir alt bölümü [olarak] bir doğal fenomeni, yani fiziksel insan özneyi çalışır” . “Epistemolojiyi [ya da bilgi kuramcısını] harekete geçiren ve çalışmaya sevk eden” bu insan öznenin muhatap olduğu “yetersiz girdi ve oldukça yoğun çıktı” arasındaki ilişkidir. “Epistemolojik mesele bilimin içinde bir meseledir: biz insan hayvanlar böyle sınırlı bir enformasyondan bilime ulaşmayı nasıl başarmış olabiliriz meselesi” (1981, s. 72). Bilgi kuramcısı delilin kuramla ilişkisini ve “bir kimsenin doğa kuramının hangi yollarla var olan delilleri aştığını görmek” ister (1969, s. 83). O halde, Quine’in epistemoloji ile psikoloji arasında kurduğu ilişkiyi bu bağlamda anlamaya çalışmak daha doğru olacaktır. Psikoloji insanın özsel doğasını, bilgiyi arayan, işleyen, yeniden üreten, bilim yapan “insan öznenin” bilişsel süreçlerini araştıran bir bilimdir. Dolayısıyla bilginin temellerini araştıran epistemolojinin psikolojiden yararlanması gerekir.

Kuşkusuz, bilginin temellerini araştıran epistemoloji yalnız psikoloji ile değil, başta dünyanın özsel doğasını araştıran fizik olmak üzere diğer tüm bilimlerle de ilişkilidir. Bu anlamda Quine’in epistemolojiyi gerçekten de basitçe psikolojinin bir alt bölümü olarak düşündüğü abartılı bir yorumdur. Nitekim “[e]pistemoloji ya da ona benzer bir şey psikolojinin ya da doğa biliminin bir alt bölümüdür” dedikten sonra Quine, psikolojinin doğa biliminin bir parçası olduğunu, epistemoloji ve doğa biliminin de birbirlerini karşılıklı olarak içerdiklerini söyler: “Karşılıklı bir içerme var ... epistemoloji doğa biliminde ve doğa bilimi epistemolojide” (1969, ss. 82-83). Eğer böyleyse, Quine’in epistemoloji ve psikoloji arasında da karşılıklı bir içerme ilişkisi gördüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi ona göre bilimler ve felsefe, birbirlerinden keskin sınırlarla ayrılmazlar, birbirlerinin devamıdır, birbirleri ile etkileşim içinde olmaları, birbirlerini etkilemeleri kaçınılmazdır.

3. Quine ve Laudan’a Göre Bilimler Değer Yüklüdür

Bilim ve felsefe tarihinde uzunca bir süre bilimin nesnel ve değerler



üstü bir etkinlik alanı olarak görüldüğü söylenebilir. Bu yaklaşıma göre bilim olması gerekeni değil, nesnel bir biçimde yalnızca olanı ortaya koyar ya da açıklar. Bilim insanı bilimsel üretim faaliyetinde değer yargılarında bulunmaz ve bulunmamalıdır. Öte yandan, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren daha yaygın olmak üzere, bilim insanının nesnel olmak gibi bir ideali olsa bile, bilimin değer yüklü ve öznel bir etkinlik olduğu, sanıldığı gibi yalnızca olanı ortaya koymakla kalmadığı, olması gereken üzerine normatif yargılarda bulunduğu da bilim ve felsefe çevrelerinde tartışılmaktadır (Albee, 1907; Sabine, 1912; Rudner, 1953; Hempel, 1965; McMullin, 1982; Douglas, 2000; Brown, 2013; Steel, 2015).

Bilimlerin değer yüklü ve dolayısıyla normatif olduklarını kabul eden bilgi kuramcıları ve bilim felsefecileri arasında da kimi görüş ayrılıkları gözlenmektedir. Bazıları yalnızca *epistemik* değerlerden söz ederken, bazıları bilimlerin *epistemik olmayan* değerlerle de yüklü olduğunu savunmaktadır. Birinci görüşün bilim tarihçileri ve felsefecileri arasında önemli ölçüde kabul gördüğü söylenebilir. Bilimlerin epistemik olmayan değerlerle de yüklü olduğu görüşü ise son yıllarda daha çok tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmaların yaygınlaşmasında cinsiyet ayrımcılığına dikkat çeken feminist bilim felsefecilerinin, teknoloji ve silahlanma karşıtı düşünürlerin ya da çevre sorunlarına eğilen bilim insanları ve felsefecilerin önemli bir rolü olmuştur.

Quine ve Laudan da bilimlerin değer yüklü olduğunu düşünen felsefeciler arasındadır. Örneğin Quine *Pursuit of Truth*'ta ve *The Web of Belief*'te bilimsel değer ve normlardan, kuram yüklülükten ve bilimsel hipotezlerde olması istenen erdem ya da normlardan söz eder. *The Web of Belief*'in "Hypothesis" başlıklı altıncı bölümünde bilimsel hipotezlerin beş erdemini tartışır. Bu erdemlerden ilki muhafazakârlıktır (conservatism). Olguları açıklamak amacıyla ileri sürülen hipotezlerin eski bilimsel inançlarımızla çelişmesi olasıdır. Ama bu ne kadar az olursa o kadar iyidir. İleri sürülen yeni hipotez var olan bilimsel inanç sisteminde ne kadar az inancın reddedilmesine yol açarsa bu onun o kadar akla uygun olduğunu gösterir. Buna göre ileri sürülen bilimsel hipotezlerin var olan bilimsel inanç sistemi ile olabildiğince bağdaşım içinde olması gözetilmelidir (1978, ss. 66-67).¹

¹ Bilimsel hipotezlerde olması istenen muhafazakarlık erdemi, Quine'in bağdaşımçı bir gerçeklendirmeyi benimsediğini düşündürmektedir. Buna bir sonraki alt bölümde yeniden değineceğim. Quine'in, *Pursuit of Truth*'ta bahsettiği "zararın minimizasyonu ilkesi (maxim



Bilimsel hipotezlerde bulunması istenen ikinci erdem alçakgönüllülük ya da tevazudur (modesty). Quine bilimsel hipotezlerde olması gereken muhafazakârlık ve alçakgönüllülük erdemlerini birbirini tamamlayan özellikler olarak düşünmektedir. Varsayalım iki bilimsel hipotez arasında bir seçim yapmak durumundayız. Bu iki hipotez birinci erdemi kusursuz bir şekilde sağlamış bile olsa, yani ileri sürülen hipotezler var olan inanç sistemi ile bağdaşım içerisindeyse, daha mütevazı olan seçilmelidir. Çünkü hem abartılı bir hipotezin hem de mütevazı bir hipotezin bilimsel inanç sistemi ile bağdaşım içinde olması mümkündür (1978, s. 69).

Muhafazakârlık ve tevazu erdemi ile ilişkili bir başka erdem de yalınlık ya da basitlik (simplicity) erdemidir. Bir bilimsel kuram ne kadar yalınsa doğruya o kadar yakındır. İki hipotezden birini seçme söz konusu olduğunda, bu iki hipotez yalınlık dışında benzer özelliklere sahipse, daha yalın olan seçilmelidir. Çünkü hipotez karmaşıklıklaştıkça hata olasılığı artar (1978, s. 72).²

Bilimsel hipotezlerde olması beklenen dördüncü erdem genellik (generality) ya da hipotezin kapsadığı alanın olabildiğince geniş olmasıdır. Quine'a göre bu, alçakgönüllülük erdemi ile çelişiyor gözükse bile, "bir hipotezi[n] ilginç ve önemli" olmasını sağlamak için gereklidir (1978, s. 74).

Quine'ın *The Web of Belief*'te listelediği, bilimsel hipotezlerde olması gereken erdemlerden beşincisi reddedilebilirliktir (refutability). Buna göre bilimsel bir hipotez sınanabilir ya da Popper'in terminolojisi ile yanlışlanabilir olmalıdır. "Öbür türlü, hipotez hiçbir şeyi öngörmez, hiçbir şey tarafından doğrulanmaz ve bize sahte bir iç huzurdan öte hiçbir dünyevi iyilik sağlamaz" (1978, s. 79).

Quine *Pursuit of Truth*'ta da bilimsel değer ve normlardan söz etmeyi sürdürür. Örneğin "zararın ya da bozmanın minimizasyonu ilkesi (maxim of minimum mutilation)" onun bütüncü yaklaşımını yansıtır ve yukarıda söz edilen muhafazakârlık erdemini anımsatır. Kuşkusuz bilim insanları zaman

of minimum mutilation)" de muhafazakarlık erdemi ile ilişkilendirilebilir. Bu ilkeye göre bilimsel inanç sistemi yeni hipotezlerle gelişirken onun en az zarara uğramasına ya da en az sakatlanmasına özen gösterilmelidir.

² Öte yandan Quine, bilimsel devrimler söz konusu olduğunda muhafazakârlık erdeminin önemli ölçüde göz ardı edilmek zorunda kalınacağına farkındadır (1978, s. 75).



içinde yeni hipotezler kurarlar, bu hipotezlerden bazıları bilimsel inanç sisteminin bazı önermeleriyle çatışıyor ve bir bütün olarak bilimsel kuramımızda düzeltilmesi gereken yanlar olduğunu düşündürüyor olabilir. Quine'a göre böyle bir durumda hemen eskileri atıp yerine yenilerini koymakta acele edilmemelidir. Kuramımızdan çıkarılması gereken önermeler olduğu düşünülebilir. Bu durumda en şüpheli olanlar ya da bilimsel kuram bakımından en az önemli gözükeler seçilmeli, adım adım ve sistematik bir biçimde, sistemin bağdaşımını gözeterek hareket edilmelidir. "Gemiye gereğinden fazla sallamamak ... iyidir" (1992, s. 15). Ancak yalınlık erdemi unutulmamalıdır. Eğer daha fazla sayıda önermenin elenmesi kuramımızın yalınlığını artıracaksa bu durumda geminin önemli ölçüde sallanması göze alınabilir. Kuramı revize ederken esas amacın kestirim ya da öngörü başarısını artırmak olduğu unutulmamalıdır. Bu amaç için garantili bir reçete yoktur ama geçmiş bilimsel deneyimlere bakılarak "zararın minimizasyonu" ve "yalınlığın maksimizasyonu" ilkelerinin bu amaca hizmet edeceği düşünülebilir (1992, ss. 13-15).

Laudan da bilimlerin değer yüklü olduğunu düşünmektedir. *Science and Values*'ta ileri sürdüğü "ağ yapılı bilimsel rasyonalite modeli"ne göre bilimler üç temel bileşenin karşılıklı etkileşimi içerisinde, Thomas Kuhn'un ileri sürdüğü gibi sıçramalı ve devrimsel değil, perakende ve evrimsel bir biçimde ilerler. Bilimlerin ilerlemesine etki eden üç temel bileşen kuramlar, yöntemler ve amaçlar ya da değerlerdir.³ Laudan da pek çok bilim felsefecisi ve Quine gibi yalnızca epistemik ya da bilişsel değerler üzerinde durmaktadır.⁴

Birinci bölümde Laudan'ın ve Quine'in bazı eleştirmenlerinin, epistemolojiyi psikolojinin bir alt bölümü haline getirerek Quine'in epistemolojinin normatifliğini ortadan kaldırdığını ileri sürdüklerine değinmişim. Çünkü onlar, betimleyici bir bilim olan psikolojinin alt bölümü haline getirilince epistemolojinin de kendiliğinden betimleyici bir disipline dönüşeceğini varsayıyorlardı. Ama eğer bilimler hem Quine'in hem de Laudan'ın

³ Laudan "amaç" (aim) ve "değer" (value) kavramlarını sık sık birbirlerinin yerine kullanmaktadır.

⁴ "Bu kitapta ahlaki değerlerle değil, bilişsel değerlerle ilgileniyorum; etik normlarla değil ve davranış kuralları ile değil yöntembilimsel norm ve kurallarla ilgileniyorum. ... Bu kitap bilimsel rasyonalitenin biçimlendirilmesinde bilişsel değerlerin rolü hakkındadır" (1984, ss. xi-xii).



savunduğu gibi değer yüklü ise, Quine epistemolojiyi psikolojinin ya da doğa bilimlerinin bir alt kümesi haline getirmiş olsaydı bile, onun bu girişimi epistemolojinin normatifliğini ortadan kaldırmak için yeterli bir neden olarak görülebilir miydi?

Bu değerlendirmeye şöyle itiraz edilebilir: Psikoloji ve genel olarak bilimlerin değer yüklü olması, onun alt kümesi olarak tanımlanan epistemolojinin değer yüklü olduğunu kanıtlamaz. Bütünün tüm özelliklerinin bütünü oluşturan parçalarda da olduğunu varsaymak mantıksal bakımdan bir safsatadır. Psikolojinin ve diğer bilimlerin değer yüklü olduklarını kabul etsek bile onların alt bölümü kabul edilen epistemoloji yine de normatif değil, betimleyici olabilir. Bu kuşkusuz haklı bir itiraz olurdu. Ama ben benzer mantıksal çıkarım hatasının Laudan ve diğer Quine eleştirmenleri tarafından da yapıldığına dikkat çekmek istiyorum. Onlar basitçe, psikolojinin alt bölümü haline getirilerek epistemolojinin normatifliğinin ortadan kaldırıldığını iddia ediyorlar. Çünkü onlara göre psikoloji betimleyici bir bilimdir. Ancak nasıl bilimler değer yüklü olduğu için onun alt bölümlerinin de kendiliğinden değer yüklü olduğu sonucuna varılamazsa, bilimlerin betimleyici olduğu varsayımından yola çıkılarak onların alt bölümlerinin de kendiliğinden betimleyici olduğu sonucuna varılamaz.

4. Quine'in Epistemolojisinde Gereçeklendirmenin Yeri

Bundan önceki bölümlerde Quine'in epistemolojiyi psikolojinin bir alt bölümü haline getirdiği düşüncesinin doğru olmadığını ve bu düşünce doğru olsaydı bile yalnız buna dayanılarak epistemolojinin normatifliğinin ortadan kalktığının iddia edilemeyeceğini göstermeye çalıştım. Ancak bunlar Quine eleştirmenlerinin, onun epistemolojinin en önemli unsurlarından biri kabul edilen gerçekçelendirmeyi, dolayısıyla da normatifliği ortadan kaldırdığı iddiasını geçersiz kılmaya yetmez. Birinci bölümde belirtildiği gibi bu konuda en sert eleştiriler Jaegwon Kim tarafından yapılmıştır. Ona göre bilgiyi normatif yapan unsur gerçekçelendirme değildir. Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisi gerçekçelendirme işinin terk edilmesini teklif etmektedir. Geleneksel epistemoloji ise özü itibarı ile normatiftir. Quine'in gerçekçelendirme temelli geleneksel epistemolojiyi reddetmesinin nedeni normatif bir bilgi kuramı yerine betimleyici bir bilimi geçirmektir. Ama "bilgi kav-



ramından gerekçelendirmeyi çıkarırsanız, epistemolojiden de bilgiyi çıkarılmış olursunuz. Çünkü bilgi kavramımız gerekçelendirme kavramımıza ayrılmaz bir biçimde bağlıdır. ... Quine'in normatif olmayan, doğallaştırılmış epistemolojisinde bilgi kavramımıza yer yoktur" (Kim, 1988, ss. 383-389). Kim'e göre bir inancı bilgi haline getiren, bilgi ve epistemolojiyi de normatif yapan temel unsur gerekçelendirmedir. Quine'in epistemolojiyi doğallaştırmasıyla gerekçelendirme terk edilmekte, böylece bilgiden ve normatiflikten, dolayısıyla epistemolojiden vazgeçilmektedir.

Peki, Quine'in gerekçelendirmeyi bilginin ve epistemolojinin önemli bir unsuru olmaktan çıkardığı söylenebilir mi? Bu iddianın yalnızca onun kışkırtıcı bir biçimde "epistemolojiyi psikolojinin bir alt bölümü olarak" önermesinden kaynaklandığını düşünüyorum. Nitekim *The Web of Belief* te şöyle denilmektedir:

[B]ilme özel tür bir inanmadır; bilmeden inanabilirsiniz. İnanılan şey doğru olmadığı sürece bir şeye inanma, bilme sayılmaz. Dahası doğru olsa bile inanan inanmak için sağlam temellere sahip değilse doğru olana inanma da bilme sayılmaz" (1978, s. 13).

Burada açıkça inancı bilgiden ayıran unsurların, geleneksel bilgi tanımında olduğu gibi, "doğruluk" ve "gerekçelendirme" olduğu vurgulanmaktadır. Bir özne bakımından bir inancın bilgi statüsüne dönüşmesi için öznenin inancının doğru olması ve inancını gerekçelendirmesi gerekir.

Bir sonraki paragrafta bilgi için gerekçelendirmenin ya da temellendirmenin gerekliliği bir kere daha vurgulanmaktadır:

Doğruluk cümlelerin bir özelliğidir. ... Ve bilgi, en açık anlamıyla, eğer inançlarımız yeterince sağlam bir biçimde temellendirilmişse doğrulara [doğru cümlelere] sahip olmamızdır" (1978, s. 13).

Quine'in temellendirme ya da gerekçelendirmeyi terk etmediği *Theories and Things*'deki şu sözlerinden de anlaşılabilir:

'Bilmek' fiilinde bir engel var. Bilmek bir kesinlik ya da yanlışlanamazlığı gerektiriyor mu? O zaman yanıt bilemeyizdir. Ama bir kuramın diğerinden daha iyi temellendirilmiş olduğunu düşünmemizin nedeni nedir diye sorarsak, sorumuz önemli bir sorudur. Gözlemsel delil ve bilimsel yöntemeye dayalı eksiksiz bir kuram tam bir yanıt olacaktır (1981, s. 180).



Dolayısıyla kuramlar arasında bir seçim yapmak söz konusu olduğunda bakmamız gereken bu kuramların nasıl temellendirildikleridir. Gözlemsel delil ve bilimsel yönetime dayalı bir temellendirme bu seçimde dikkate alınacak en önemli ölçüttür.

Ancak bilimsel kuramların kabul edilmesinde ya da seçilmesinde gözlemsel delil ve bilimsel yönetime dayalı bir temellendirme “döngüsel” olmayacak mıdır? Quine böyle bir temellendirmeye “döngüsel” olduğu gerekçeyle karşı çıkılabileceğini çok önceden fark etmiştir. Ona göre geleneksel bilgi kuramcılarının temellendirme konusundaki çabaları başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Son olarak Carnap *Der logische Aufbau der Welt*'te “rasyonel yeniden kurma” adı altında, fizikselciliği duyu deneyimi, mantık ve kümeler kuramı ile temellendirmeyi denemiş ama onun bu indirgemeci projesi başarıya ulaşamamıştır. Bundan ötürü Quine “Epistemology Naturalized”da bilginin temellerini araştırma konusunda psikolojiden yararlanmayı önermiştir. Ancak Quine “epistemolojik yükün [bir kısmının] psikolojiye [ve diğer bilimlere] devredilmesi” önerisine geleneksel bilgi kuramcılarının itiraz edeceklerini öngörmüştür: “[B]ilgi kuramcısının amacı olgusal bilimin temellerinin doğrulanmasıdır”, bunu yapmak için “psikoloji ya da başka bir bilimi kullandığında” kendi kendini inkâr etmiş olacaktır (1969, ss. 75-76). Buna karşın Quine bilimlerin gözlemlerden çıkarılabileceği gibi bir hayalin ya da yanılısamanın bir kenara bırakılması, “sadece bilimle gözlem arasındaki bağlantının anlaşılmasına” odaklanılması halinde bu döngüsellik kaygısının önemsizleşeceğini ileri sürmektedir. Doğallaştırılmış epistemoloji bu yeni amacı gerçekleştirmek için başta psikoloji ve diğer bilimler olmak üzere var olan her türlü bilginin kullanılmasına izin vermektedir (1969, s. 76).

Bu değerlendirme ile Quine'in yalnızca döngüsellik sorununu değil geleneksel epistemolojide bilginin en önemli unsurlarından biri sayılan temellendirme ya da gerekçelendirme kavramını da önemsizleştirdiği düşünülebilir. Quine “Epistemology Naturalized”ın ilk satırlarında epistemolojinin işlevinin bilimin temelleriyle ilgilenmek olduğunu söylemişti. Şimdi ise bilimin temellerinin bilim aracılığıyla temellendirilmesinin yol açacağı döngüsellığın “bilimle gözlem arasındaki bağlantının anlaşılmasına” odaklanması durumunda önemsizleşeceğini öne sürmektedir. Peki, bu bağlantıyı



ortaya çıkarma işini kim üstlenecektir? Quine'a göre bu işin esas sahibi psikoloji ya da psikologlar (ya da diğer bilim insanları) olmasa gerektir. Zira "olgusal bilimin temellerinin doğrulanması" epistemolojinin ya da bilgi kuramcısının amacıdır (1969, ss. 75-76). Ama bu amacı gerçekleştirmek için gerektiğinde epistemoloji ile devamlılık ve karşılıklı içerme ilişkisi içinde olan psikoloji ve diğer bilimlerden yararlanılmasında sakınca yoktur. Bilginin ve bilimin temellerini araştırırken döngüsellik kaygısıyla elimizdeki bilimsel olanaklardan yararlanmaktan geri durmak anlamsızdır.

Üçüncü bölümde Quine'ın bilimsel hipotezlerde olması gerektiğini düşündüğü erdemlerden söz etmişim. Birinci erdem muhafazakârlıktır (conservatism). Quine bu erdem üzerinden, bilimsel bir hipotez ileri sürülürken, hipotezin var olan bilimsel inanç sistemi ile olabildiğince bağdaşım içinde olmasının önemine dikkat çekiyordu. Bilindiği gibi bağdaşımçı bilgi kuramcıları bir önermenin gerekçelendirilmesini, söz konusu önermenin var olan inanç sistemi ile bağdaşım içinde olması ile açıklarlar. Buna dayanarak Quine'ın bütüncü ve doğalcı epistemolojik yaklaşımının bağdaşımçı gerekçelendirmeyi (coherentist justification) temelci gerekçelendirmeye (foundationalist justification) tercih ettiğini söylemek mümkündür.⁵

Quine'ın bağdaşımçı gerekçelendirme yaklaşımına daha yakın olduğu şu cümlelerinde de görülebilir:

Hipotezlerin nasıl kurulduğu hakkında konuşuyoruz. Aslında temel hipotezleri geçmişten miras alıyoruz ve devam edip giden bir kültürde bu mirası büyütüyoruz. İnancın devamlılığı, çoğu inancın her bir tikel zaman diliminde akılda tutulması sayesinde. Bu akılda tutma [ya da biriktirme] sayesinde bilim, en ilerici halinde bile önemli ölçüde muhafazakârdır. Birinci erdem [muhafazakârlık] göze büyük [ya da tehditkâr] görünüyor olabilir. Makul bir kişi zihninde tuttuğu bazı inançların apaçık olduğunu, bazılarının apaçık olmasa da bilgi sayılabileceğini, bazılarının otoritelerce farklı düzeylerde doğrulanmış olduğunu, bazılarının da şimdilik iş gören hipotezler düzeyinde olduğunu düşünür (1978, ss. 81-82).

⁵ Quine, Susan Haack'in bir makalesini yanıtlarken, bağdaşımçılık bütüncü yaklaşımın bir gereği olsa da bağdaşımçılıkla temelci yaklaşımı kendi doğalcı anlayışı içinde birleştirmeye çalıştığını söylemektedir (1990a, s. 128).



Dünya ile ilgili bilgimiz geçmişten geleceğe sürekli bir değişim ve gelişim içindedir. Ama bu değişim ve gelişim genellikle birden ya da toptan olmaz. Geçmişten aldığımız mirasa önemli ölçüde sahip çıkarız ama bir problemle karşılaştığımızda ya da gerek gördüğümüzde değişiklikler, iyileştirmeler yaparız. Neurath'ın gemi metaforuna gönderme yaparsak, bilgi ya da bilim gemimiz sefer halindeyken onun bütünlüğünü bozmadan bazen tamir ederek, bazen aşınmış ya da bozulmuş parçalarını değiştirerek, mümkünse daha iyi bir gemi haline getirmeye çalışarak yolumuza devam ederiz.

5. Quine'in ve Laudan'ın Doğalcı Epistemolojileri "Hipotetik Normatiftir"

Birinci bölümde belirttiğim gibi Laudan epistemolojinin doğallaştırılmasından yana olmakla birlikte pek çok Quine eleştirmeni gibi, Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisinin normatif olmadığını savunmaktadır. Bu savının temel gerekçesi Quine'in epistemolojiyi psikolojinin bir alt bölümü olarak önermiş olmasıdır. Bu öneriye karşın, yapıtları bir bütün olarak ele alındığında, Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisinin psikolojinin bir alt bölümünden ibaret olmadığını ikinci ve üçüncü bölümlerde göstermişim. Bu bölümde ise hem Quine'in hem de Laudan'ın doğalcı epistemolojilerinin "hipotetik normatif" olduğunu göstermeye çalışacağım.

Bilimin betimleyici karakteri ve geleneksel epistemolojinin kuralcı [normatif] karakteri arasındaki karşıtlık göz önüne alındığında, doğalcı [bilgi kuramcısı] bilimsel ve felsefi savların aynı kumaştan dokunmuş olduğunu makul bir biçimde nasıl savunabilir? (Laudan, 1990, s. 45).

Laudan'a göre doğalcılığı eleştirenlerin temel sorusu budur. Laudan bu sorunun muhatabının kendisinden önce Quine olduğunu, ama Quine'in epistemolojinin normatif karakterini kurban ederek epistemolojiyi betimleyici bir disipline dönüştürdüğünü, böylece "kendi kendini ayağından vurduğunu" ileri sürmektedir:

Epistemik olarak doğalcı safсата (naturalistic fallacy) nasıl ortaya çıkar: Bilgi ile ilgili betimleyici savlar (örneğin psikolojide bulduğumuz türden) ve bilgi ile ilgili kuralcı [normatif] savlar (birinin epistemolojide bulmayı isteyeceği türden) muhtemelen aynı yargılama biçimlerine tabi olamaz. Bu görüşe göre, betimleyici önermeler ve normatif önermeler büyük epistemik ayrımın zıt taraflarındadır. Bazı doğalcılar bu noktada teslim olurlar. Quine örneğin, uygun bir biçimde doğallaştırılmış bir epistemolojide normatif düşüncelere neredeyse



hiç yer olmadığını kabul ediyormuş gibi görünmektedir. Quine'in epistemolojisi "betimleyici psikolojinin" bir alt dalı haline düşürmesinin nedeninin cesaretle doğalcılığı tercih etmesi olduğunu düşünüyorum; ama bana göre, kural koyucu [normatif] ve eleştirel bir işlevin terk edilmesinin – Quine'in demek istediği buysa – kendi kendini ayağından vurmaktan farkı yoktur. (Ayrıca, eğer kişi doğalcı safsata [suçunu] işlemeyecekse, doğalcı olmanın keyfi nerede?) (1990, ss. 45-46).

Laudan, Quine'in doğalcı safsataya düşmeden doğalcı olmak için epistemolojinin normatifliğini feda ettiğini söylemektedir. Ama bunun maliyeti oldukça ağırdır: Quine normatifliği feda ederek, epistemolojisi, dolayısıyla bilgi kuramcısı olarak kendini de feda etmiştir. Artık, "normatifliği feda etmeden doğalcı kalmak nasıl mümkün olabilir?" sorusuna Laudan'ın verdiği yanıtı tahmin edebiliriz: "Kendini doğalcı safsatayı işleme keyfinden mahrum etmezsen pekâlâ hem doğalcı hem de normatif bir epistemoloji oluşturabilirsin!"

Laudan kendi epistemolojisini, Quine'inkinden ayırarak, "normatif doğalcılık" olarak adlandırmaktadır. Peki, Laudan'ın epistemolojisi nasıl hem doğalcı hem de normatif olabilmektedir? Laudan'ın 1987'de yayımlanan "Progress or Rationality? The Prospects for Normative Naturalism" başlıklı makalesi bilebildiğim kadarıyla onun "normatif doğalcılık" kavramını ilk kez kullandığı yapıtıdır. Aynı makalenin "A Naturalistic Meta-Methodology" başlıklı üçüncü bölümünde Laudan, bilimlerde geçerli olan normların koşullu (hipotetik) buyruklar olarak ifade edilebileceğini çeşitli örneklerle gösterir. Genel olarak doğalcı epistemolojinin, özel olarak da doğalcı bilim felsefesinin normatif yönünü görünür hale getiren ya da somutlaştıran da budur. Laudan doğruluk değeri taşımayan, yargı bildirmeksizin emreden ve bu haliyle "en fazla yararlı olabilecek" çeşitli bilimsel normları ("ad hoc düzenlemelerden kaçın", "tutarsız kuramları reddet", "gözlemlenemeyen varlıkları varsayan kuramlardan kaçın" vb. (1987, s. 23)) koşullu buyrukların art bileşeni, bilimin (bilişsel) değerlerini de ön bileşeni olarak bir önermede birleştirir. Tıpkı, "birisi bilimsel gerçekçi bir kuram oluşturmak istiyorsa gözlemlenemeyen varlıkları varsayan kuramlardan kaçınmalıdır" ya da "eğer birisi kestirim güvenilirliği yüksek kuramlar geliştirmek istiyorsa, *ad hoc* hipotezleri reddetmelidir" önermelerinde olduğu gibi



(1987, ss. 23-24, 27).⁶ Böylece amaç-araç ilişkisi üzerinden, bilimsel normları ve değerleri içeren, yargı bildiren ve doğruluk değeri alan hipotetik önermelerle doğalcılığın normatifliği belirgin hale getirilmiş olmaktadır. Laudan'ın yaptığı bu mantıksal manevra, ona göre onun doğalcılığını Quine'inkinden kesin bir biçimde ayırmaktadır. Zira o böylece amaç ya da değer merkezli bir meta-yöntembilim önermektedir. Ona göre bilimsel yöntem bilimsel ilerlemeyi hedeflemelidir (bilimi ciddiye almamızın nedeni bilişsel bakımdan önemli bulduğumuz hedefleri destekliyor olmasıdır) ve ilerlemenin göstergesi özneye ve/veya bağlama göre (bize göre, bizim koşullarımıza ve bizim standartlarımıza göre) belirlenen bilişsel hedeflerin gerçekleşmesidir (1987, ss. 21, 28).⁷ Dolayısıyla Laudan'ın doğallaştırılmış epistemolojisinin amaçlara ya da değerlere göreli araçsal bir normatifliği olduğu söylenebilir.

Eleştirmenlerinin savlarının aksine dördüncü bölümde Quine'in epistemolojisinde geleneksel epistemolojide olduğu gibi gerekçelendirme kavramının var olmayı sürdürdüğünü göstermiştim. Yalnızca buna dayanarak bile Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisinin normatif olmadığı itirazının geçersiz olduğu söylenebilir.

Chase B. Wrenn'e göre epistemoloji kategorik normatif olabildiği gibi

⁶ Laudan'a göre "birisi x'i yapmalıdır" ya da "x'i yapmalısın" biçimindeki yöntembilimsel kurallar "birisinin hedefi y ise, o zaman x'i yapmalıdır" ya da "hedefin y ise x'i yapmalısın" biçiminde anlaşılmalıdır. Laudan öne sürdüğü "doğalcı meta-yöntembilimde" iki temel ilkenin altını çizmektedir: "her yöntembilimsel kural bir hipotetik buyruk olarak yeniden formüle edilebilir" ve "ilgili hipotetik amaç önerilen bir eylemi bir hedef veya amaca bağlar." Eğer defalarca x'i yapmama karşın y hedefine ulaşamıyorsam bu durumda x'i yapmayı, dolayısıyla hipotetik buyruğu reddetmek için gerekçem var demektir. Öte yandan x'i yapmanın, başka eylemlere kıyasla, y'yi elde etmede daha etkili olduğuna dair kanıtlarım varsa, bu durumda x'i yapmak, dolayısıyla hipotetik buyruğu kabul etmek için gerekçem var demektir (1987, s. 24). Laudan bu tümevarımcı gerekçelendirme anlayışını Poppercılardan başka bütün bilim felsefecilerinin kabul edeceğini düşünmektedir. Ama Popper'in bilim felsefesinde de tümevarım dolaylı olarak (doğrulama/onaylama (corroboration) ve doğruya/gerçeğe yakınlık (verisimilitude) kavramları aracılığıyla) yer aldığı için bu anlayışın geniş bir konsensüsle kabul görmesi gerektiğini ileri sürer (1987, s. 26).

⁷ Laudan, kendisinin önerdiği bilişsel değerlere bağlı hipotetik meta-yöntembilim anlayışının başka doğalcıların (örneğin Quine'in) yöntem anlayışına benzetilebileceğini ama bunun doğru olmadığını, Quine ve arkadaşları epistemolojinin, "betimleyici psikolojinin bir alt bölümü olarak", kesinlikle normatif olmayan bir etkinlik olması gerektiğine inanırlarken, onun meta-yöntembilim anlayışının normatif sonuçları olduğunu vurgulamaktadır (1987, ss. 24-25, 29).



hipotetik normatif de olabilir. Bu bölümde Quine'in epistemolojisinin Laudan'ınki gibi hipotetik normatif olduğunu göstermeye çalışacağım.

Wrenn hipotetik kurallar ve kategorik kurallar arasında net bir ayırım yapmamızı sağlar:

Bir kural ancak ve ancak birisi ona tikel amaçları, değerleri veya hedefleri ile ilgili düşüncelerinden bağımsız olarak uyması gerektiğini düşünüyorsa kategoriktir. Bir kural ancak ve ancak ona uyanlar amaçlarını, değerlerini veya hedeflerini desteklediği için uymaları gerektiğini düşünüyorlarsa hipotetikdir (2004, s. 275).

Wrenn'e göre "epistemik normatiflik (gerekçelendirme)" hem "kategorikçilik (categoricalism /kategorik normatiflik)" hem de "hipotetikçilik (hypotheticalism/hipotetik normatiflik)" için ortak zemindir:

Gerekçelendirilmiş inançlar gerekçelendirilmemiş olanlardan daha değerlidir ve inançlarımız gerekçelendirilmemiş değil gerekçelendirilmiş olmalıdır. Bu kategorikçilik [kategorik normatiflik]⁸ ve hipotetikçilik [hipotetik normatiflik]⁹ arasındaki ortak paydadır (2004, s. 275).

Wrenn'in tanımlarına göre Laudan, doğallaştırılmış epistemolojisinin hipotetik normatif olduğunu söylemekte haklıdır. Çünkü yukarıda görüldüğü gibi Laudan hipotetik önermeler kurarak bilimin kurallarını bilimin amaçlarına, değerlerine veya hedeflerine göreli hale getirmektedir. Peki, Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisi, eğer normatif ise, hipotetik normatif midir, kategorik normatif mi?¹⁰

Quine, önceki bölümlerde belirttiğim gibi, doğallaştırarak epistemolojinin normatifliğini ortadan kaldırdığı itirazlarına sessiz kalmamış, gerek

⁸ Kategorikçilik "epistemik gerekçelendirme özsel değerlidir ya da kategorik kurallara uymaktan kaynaklanır diyen görüştür" veya "epistemik normatiflik 'kategoriktir' iddiasında bulunur" (2004, ss. 275, 276).

⁹ Hipotetikçilik "epistemik gerekçelendirme araçsal değerlidir ya da hipotetik kurallara uymaktan kaynaklanır diyen görüştür" veya "epistemik normatiflik '(yalnızca) hipotetikdir' iddiasında bulunur" (2004, s. 276).

¹⁰ Aslında somut örneklerle bile gerek kalmadan Quine'in epistemolojisinin hipotetik normatif olduğu ileri sürülebilir. Quine, Laudan gibi, bilimin insanı, doğayı veya dünyayı anlama, açıklama ve kontrol etmede diğer hiçbir insan etkinliği ile kıyaslanmayacak bir üstünlüğü olduğunu ve bilimin değer yüklü olduğunu düşünmektedir. O zaman Quine'a göre şuna benzer hipotetik önermeler meşrudur diyebiliriz: "eğer doğayı anlama, açıklama veya kontrol etme amacıyla başarılı olmak istiyorsan, hipotezlerinin yalın, (kapsamı geniş, reddedilebilir vb.) olmasına dikkat etmelisin."



gördüğünde eleştirmenlerini doğrudan yanıtlayarak doğallaştırılmış epistemolojinin normatif olduğunu savunmuştur (1990b, s. 229; 1998, ss. 663-665). *Pursuit of Truth*'ta da geleneksel bilgi kuramcılarının doğallaştırılmış epistemolojide normatif unsurun kaybolduğu savına şöyle yanıt vermektedir:

Kuramsal epistemolojinin kuramsal bilimin bir bölümü olarak doğallaştırılmasıyla normatif epistemoloji de mühendisliğin bir bölümü olarak doğallaştırılmış oluyor: duyuşsal uyararı kestirim teknolojisi.

Aslında doğallaştırılmış epistemoloji ile geleneksel epistemolojinin en dikkate değer normu örtüşmektedir. Bu deneyimciliğin sloganıdır: *nihil in mente quod non prius in sensu* [önceden duyularda olmadığı balde akıldan olan hiçbir şey yoktur]. Bu slogan doğallaştırılmış epistemolojinin en önemli örneğidir, çünkü yanlışlanabilir de olsa, dünya bilgimizin yalnız sinirsel alıcılarımızdaki etkilerden geldiğini söyleyen, bir doğal bilim bulgusudur. Ve bizi telepaticilere ve kâhinlere karşı uyardığı için hala normatiftir (1992, s. 19).¹¹

Quine'in doğallaştırılmış epistemoloji ile örtüşüğünü söylediği bu "slogan" neden normatiftir? Çünkü bize "doğru inançlara sahip olmak istiyorsan kâhinlerin dediklerini değil bilimi ve deneyimleri esas almalısın" demektedir (Özer & Şahin, 2015, s. 30). Doğruya ulaşmak için bilim ve deneyimi mi, yoksa telepatici ve kâhinlerin söylediklerini mi rehber edinmeliyiz? Quine "doğruya yaklaşma ya da doğruyu yakalama" hedefine telepaticiler ve kâhinlere kulak vererek değil, bilim ve deneyimi esas alarak varılabileceğini öne sürmektedir. Dolayısıyla, deneyimciliğin "sloganı" doğallaştırılmış epistemolojinin de normu ise, doğallaştırılmış epistemoloji, bilim ve deneyimin olanaklarını kullanarak bizi doğruya yaklaştırdığı ya da doğru kestirimlerde bulunmamıza yardım ettiği için araçsal ya da hipotetik normatiftir.

Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisinin (hipotetik) normatifliğini *Web of Belief*'teki şu sözlerinde de görebiliriz:

¹¹ Quine, Henri Lauener'in yazısına verdiği yanıtta da normatiflikle ilgili benzer şeyler söylüyor: "Normatif iptal edilmiyor, doğallaştırılıyor. Doğallaştırılmış epistemolojinin normatif ilkesi deneyimciliğin kendisinden aşağı kalmaz; zira deneyimcilik hem bilimsel yöntemin hem de bilimsel keşfin bir kuralıdır. Dünya ile ilgili bilgimizin sadece duyuşsal yüzeylerimizdeki etkilerden geldiğini bize söyleyen doğal bilimlerdir. Ve besbelli normatiftir, bizim kâhinlere ve telepaticilere inanmamamızı salık verir. [...] Normatif epistemoloji, doğallaştırılmış olan, kısaca bilimin teknolojisidir, duyuşsal uyararı kestirim teknolojisi. Bilimsel yöntemdir." (1990b, s. 229).



Hipotezler iki amaca hizmet ederler: geçmişi açıklamak ve geleceği kestirmek. ... Ayrıca, [hipotezlerin] imlediği kestirimler genellikle sadece gelecek ile ilgili gözlemlerin veya diğer olayların basit kestirimleri değildir; daha çok koşullu kestirimlerdir [conditional predictions]. Eğer kestirimlerin doğru olduğu ortaya çıkarsa, iddiaları kazanırız veya başka pratik avantajlar elde ederiz. Dahası, onlar [kestirimler] doğru çıktığı zaman, hipotezlerimiz için doğrulayıcı delil elde etmiş oluruz. Onlar yanlış olduğu zaman, geriye döner ve hipotezlerimizi tamir etmeye ve daha iyi yapmaya çalışırız. (1978, ss. 80-81).

Quine hipotezlerin ve dolayısıyla hipotezlerde bulunması gerektiğini söylediği erdemlerin iki amacın gerçekleşmesine hizmet ettiğini, bu amaçlardan biri olan gelecekle ilgili kestirimlerin basit kestirimlerden ibaret olmadığını, genellikle koşullu (hipotetik) önermeler biçiminde ifade edildiğini söylüyor. Örnek vermek gerekirse: “bir hipotez ne kadar genel olursa (ya da bir hipotezin kapsadığı alan ne kadar geniş olursa) geleceği kestirme konusunda o kadar başarılı olur” veya “bir hipotezin yalınlığı geleceği kestirim başarısını artırır” vb.

Quine, epistemolojisinin normatif olmadığı eleştirilerine verdiği karşılıkların bazılarında doğallaştırılmış epistemolojiyi mühendisliğe benzetir. Örneğin Morton White’a cevaben yazdığı bir yazıda Quine şöyle der:

Epistemolojinin doğallaştırılması normatifliği dışarı atmaz. [...] Benim için normatif epistemoloji bir mühendislik dalıdır. Normatif epistemoloji, doğruyu aramanın teknolojisidir, ya da daha ihtiyatlı bir epistemolojik terimle, kestirimdir (prediction). Her teknolojinin yaptığı gibi, o da [normatif epistemoloji de] amacına uygun her türlü bilimsel bulgudan özgürce yararlanır. (1998, ss. 664-665).

Benzer sözleri *Pursuit of Truth*'ta da dile getirir:

[O]nlar, [geleneksel bilgi kuramcıları] epistemolojinin karakteristik özelliği olan normatif unsurun kaybolduğu saviyle tepki göstermekte haksızlar. Kuramsal epistemolojinin kuramsal bilimin bir bölümü olarak doğallaştırılmasıyla normatif epistemoloji de mühendisliğin bir bölümü olarak doğallaştırılmış oluyor: duyusal uyarım kestirim teknolojisi (1992, s. 19).

Quine'ın bilimle mühendislik (teknoloji, uygulamalı bilimler) arasındaki ilişkiyi bilimle doğallaştırılmış epistemoloji arasındaki ilişkiye benzet-



mesinden ne anlamalıyız? Teknoloji, uygulamalı bilimler, çeşitli mühendislik alanları büyük ölçüde bilimsel bilgilerden yararlanarak insan yaşamına ve doğaya etki eden teknikler, araç-gereçler üretirler ya da mühendisler, bilim insanları ile birlikte bilimlerin bulgularını kullanarak teknoloji üretirler. Quine sağduyudan felsefeye, felsefeden bilime üretilen bilginin bir bütün olduğunu düşünür. Epistemoloji bir felsefe disiplini olmakla birlikte, Quine epistemolojinin bilimin olanaklarından yararlanmasını son derece doğal bulur, epistemoloji ile bilimin iç içe, birbirinden yararlanarak, birbirini besleyerek gelişmesi gerektiğine inanır. Epistemolojinin doğallaştırılmasından kastedilen de budur. Nasıl farklı mühendislik disiplinleri, bilimle işbirliği halinde, hedeflerini gerçekleştirmek için bilimden yararlanıyorsa, doğallaştırılmış epistemoloji de bilginin doğasını araştırırken, doğruya ulaşmaya çalışırken bilimden yararlanır. Quine'in mühendislik benzetmesi bilimle epistemoloji arasındaki araçsal ilişkiye dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Quine'in "doğruyu aramanın teknolojisi" ya da mühendisliği diye tanımladığı doğallaştırılmış epistemoloji, amaçlarını (yanlıştan kaçınma, doğru kestirim vb.) gerçekleştirmek için kâhinlerden, falcılardan değil bilimden, bilim insanlarından yararlanmayı öne çıkardığı için araçsal ya da hipotetik olarak normatiftir.

Sonuç

Quine'a göre epistemoloji ile bilimler devamlılık içinde, yer yer birbirleriyle örtüşen etkinliklerdir. Eserleri bütünlüklü olarak değerlendirildiğinde onun epistemolojiyi psikolojinin bir alt kümesi haline dönüştürdüğü söylenemez. Ona göre epistemoloji bilimin temellerini araştırır. Psikoloji, fizik, matematik ve diğer bilimler bu araştırmanın konusu olabilir. Bu durumda epistemolojinin psikolojinin bir alt bölümü olması olanaksızdır. Quine epistemoloji ile psikoloji arasında güçlü bir ilişki olduğunu düşünmektedir. Epistemoloji insan öznenin yaşam mücadelesinde kritik bir rolü olan bilgiyi konu edinir, bilginin olanaklılığını, gelişim sürecini, temellerini araştırır. Psikoloji de insanı konu edinir, insanın doğasını, bilişsel süreçlerini anlamaya çalışır. Kuşkusuz, bu iki disiplin birbirlerini etkileyebilir ve dönüştürebilirler; birbirleriyle örtüştikleri alanlar vardır ama biri diğerinin alt kümesi değildir. Quine'in epistemoloji ve bilim arasında gördüğü karşılıklı içerme ilişkisinin epistemoloji ve psikoloji arasında da olduğunu söylemek mümkündür.



Laudan da Quine ve diğer doğalcı yaklaşımı benimseyen felsefeciler gibi genel olarak felsefenin özel olarak da epistemoloji ve bilim felsefesinin bilimlerle bir devamlılık ilişkisi içinde olduğunu, bu insan etkinliklerinin birbiriyle etkileşim halinde yürütüldüğünü düşünmektedir. Ayrıca hem Laudan hem de Quine, geleneksel yaklaşımlardan farklı olarak, bilimlerin değer yüklü oldukları konusunda benzer düşüncededirler. Ancak Laudan, Quine'in kimi eleştirmenleri gibi, psikolojinin bir alt bölümü haline getirerek, Quine'in epistemolojiyi betimleyici bir disipline dönüştürdüğünü öne sürmektedir. Laudan ve diğer Quine eleştirmenleri psikolojinin normatif olmayan, değerden arındırılmış, betimleyici bir bilim olduğunu varsaydıkları için bu iddiayı dile getirmektedirler. Ancak bilimlerin değerlerden arındırılmış olduğu varsayımı (bu varsayım doğru olsaydı bile) onların alt kümelerinin de değerden arındırılmış olduğunu kanıtlamaz.

Quine'in gerekçelendirme kavramını epistemolojiden çıkarmak istediği doğru değildir. Hem doğallaştırılmış epistemolojinin temellerinin atıldığı "Epistemology Naturalized" da hem de Quine'in başka yapıtlarında gerekçelendirmenin önemi vurgulanmaktadır. Quine gerekçelendirmenin araçlarından biri olarak "gözlemsel delil ve bilimsel yöntemi" önermektedir. Ayrıca onun temelci ve bağdaşımçı kuramları birleştirmeye ya da uzlaştırmaya çalışmakla birlikte bütüncülüğüyle daha tutarlı olduğunu belirttiği bağdaşımçı gerekçelendirme yaklaşımına daha yakın olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisinde tıpkı geleneksel epistemolojide olduğu gibi inancı bilgiye dönüştüren ve epistemolojinin normatifliğini garanti eden gerekçelendirme kavramı korunmaktadır.

Laudan, bilimsel değer ve normları koşullu önermelerde birleştirerek doğallaştırılmış epistemolojinin normatifliğini gözle görünür hale getirmiştir. Ancak Laudan'ınki kadar açık ifade edilmemiş olsa da, Quine'in epistemolojisinde de araç-amaç ilişkisi sürekli vurgulanarak, epistemolojinin amaçlarını gerçekleştirmeye çalışırken bilimin olanaklarından yararlanılması gerektiği ısrarla hatırlatılarak, araçsal ya da hipotetik normatiflik öne çıkarılmaktadır.

Kaynaklar

Albee, E. (1907). Descriptive and Normative Sciences. *The Philosophical Review*, 16(1), 40-49.



- BonJour, L. (1994). Against Naturalized Epistemology. *Midwest Studies in Philosophy*, 19, 283-300.
- Brown, M. J. (2013). Values in Science Beyond Underdetermination and Inductive Risk. *Philosophy of Science*, 80(5), 829-839.
- Douglas, H. (2000). Inductive Risk and Values in Science. *Philosophy of Science*, 67(4), 559-579.
- Hahn, L. E., & Schilpp, P. A. (1998). Reply to Morton White. İçinde *The Philosophy of WV Quine, expanded edition*. (La Salle, IL (C. 21, ss. 124-151).
- Hempel, C. G. (1965). *Aspects of Scientific Explanation* (C. 1). Free Press New York.
- Kim, J. (1988). What is "naturalized epistemology?". *Philosophical perspectives*, 2, 381-405.
- Laudan, L. (1984). *Science and Values: The aims of science and their role in scientific debate*. Univ of California Press.
- Laudan, L. (1986). Methodology's prospects. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 1986(2), 347-354.
- Laudan, L. (1987). Progress or Rationality? The Prospects for Normative Naturalism. *American Philosophical Quarterly*, 24(1), 19-31.
- Laudan, L. (1990). Normative naturalism. *Philosophy of science*, 57(1), 44-59.
- McMullin, E. (1982). Values in Science. *PSA: Proceedings of the biennial meeting of the philosophy of science association*, 1982(2), 2-28.
- Özer, M., & Şahin, E. Y. (2015). Quine'in Doğallaştırılmış Epistemolojisinin Normatifliği Üzerine. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 20, 17-38.
- Putnam, H. (1982). Why Reason Can't Be Naturalized. *Synthese*, 52(1), 3-23.
- Quine, W. V. (1969). Epistemology Naturalized. İçinde *Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press.
- Quine, W. V. (1973). *The Roots of Reference*. Open Court Pub.
- Quine, W. V. O. (1960). *Word and Object*. MIT Press Cambridge/London.
- Quine, W. V. O. (1981). *Theories and Things*. Harvard University Press.
- Quine, W. V. O. (1992). *Pursuit of Truth*. Harvard University Press.
- Quine, W. V. O. (1990a). Comment on Haack. İçinde R. B. Barrett & R. F. Gibson (Ed.), *Perspectives on Quine* (s. 128). Blackwell.
- Quine, W. V. O. (1990b). Comment on Lauener. İçinde R. B. Barrett & R. F.



- Gibson (Ed.), *Perspectives on Quine* (s. 229). Blackwell.
- Quine W.V. & Ullian J.S. (1978). *The Web of Belief*. McGraw-Hill.
- Rudner, R. (1953). The Scientist Qua Scientist Makes Value Judgments. *Philosophy of Science*, 20(1), 1-6.
- Sabine, G. H. (1912). Descriptive and Normative Sciences. *The Philosophical Review*, 21(4), 433-450.
- Steel, D. (2015). *Philosophy and the Precautionary Principle*. Cambridge University Press.
- Wrenn, C. B. (2004). Hypothetical and Categorical Epistemic Normativity. *The Southern Journal of Philosophy*, 42(2), 273-290.
- Wrenn, C. B. (2006). Epistemology as Engineering? *Theoria*, 72(1), 60-79.

Öz: Quine'in "Epistemology Naturalized" başlıklı makalesi epistemolojide doğallaştırma düşüncesinin klasik yapıtıdır. Pek çok geleneksel bilgi kuramcısı özellikle bu makaleyi hedef alarak epistemolojinin doğallaştırılmasını eleştirmiştir. Eleştirilerin odağında Quine'in, psikolojinin bir alt bölümü haline getirerek, epistemolojinin normatifliğini ortadan kaldırdığı savı yer almaktadır. Laudan epistemolojide doğallaştırmanın gerekli olduğunu savunmasına karşın Quine'a yöneltilen bu eleştiriye katılmakta ve "normatif doğalcılık" adını verdiği yeni bir epistemolojik yaklaşım önermektedir. Bu çalışmada Quine'a yöneltilen eleştirinin yer-siz ve Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisinin Laudan'ın normatif doğalcılığı gibi hipotetik normatif olduğunu tartışacağım.

Anahtar Kelimeler: Quine, Laudan, doğallaştırılmış epistemoloji, gerekçeleştirme, hipotetik normatiflik.





Badiou'nun Olay Felsefesi Perspektifinden Nietzsche Olayı ve Anti-Felsefesi

Nietzsche's Event and Anti-Philosophy from the Badiou's Perspective of Philosophy of the Event

FEYZA ŞULE GÜNGÖR 

Necmettin Erbakan University

Received: 15.08.2022 | Accepted: 14.12.2022

Abstract: Anti-philosophy is a tendency that dates back to Ancient Greece but came into circulation in the late 18th century as a technical term and gained strength in 20th-century Continental Philosophy. Movements such as structuralism/poststructuralism, deconstruction, and postmodernism have been influential in becoming important for anti-philosophy along with the developments in the philosophy of language. These tendencies nourish the anti-philosophy tradition by limiting the field of philosophy or declaring its end. Badiou declares that Nietzsche, whom he considers one of the most significant "events" in the history of thought, also plays a founder role in the construction of modern anti-philosophy and announces him the undisputed king of anti-philosophy. Badiou's denial of all anti-philosophical tendencies on the one hand, and his acceptance of an "event" by excluding Nietzsche from the mainstream of his thought on the other, becomes a critical and necessary philosophical agenda. With this study, we aim to comprehend the anti-philosophical character of Nietzsche's expression, which founds the claims of the closure of philosophy, and to examine Badiou's acceptance of it as an event of thought within the framework of the alternative for Philosophy of Event. The study can also be considered a first step attempt to assess the infrastructure of the anti-philosophy movement, which has a wide range of thoughts from Nietzsche to Lacan.

Keywords: Peer disagreement, independence principle, conciliationism, epistemic self-trust.



Giriş

Alain Badiou *Olay Felsefesi* ile hem yeni bir hakikat kuramı ortaya koymuş hem de hakikat karşıtı birçok düşüncenin radikal eleştirmeni olmuştur. Onun hakikati felsefeye yeniden çağırma mottosu hakikat idealinin terkinin felsefeyi, dayanaksız, kararsız ve akışkan bir kaosun içinde askıda bıraktığı ve anti-felsefeye dönüştürdüğü düşüncesiyle temellenir. Badiou birçok modern felsefecinin metafiziği terk etmekle hata ettiğini, herhangi bir şeyi gerçekten kavrayabilmek için hakikatin doğası hakkında bir anlayış geliştirme zorunluluğunu savunur. Bu temel başlangıç noktasından hareketle; felsefenin evrensel değerleri kurucu veya koruyucu niteliğinin olmadığını söyleyen postmodern fikirlere reddiyeler sunmuş, postyapısalcılığı sofistlik olarak suçlamış, yapısökümün yapısökümünü yapmıştır. 20.yüzyıl felsefesinin aksine ontolojiyi yeniden ciddiye almamız gerektiğini savunmuş; matematiksel bir ontolojiyi kümeler kuramına dayanarak inşa etmiştir (Hewlett, 2018, s. 41). Ona göre bütün bu eğilimler bünyesinde gelişen anti-felsefi tavır ise, hakikat ideali, ontoloji, sistematiklik gibi felsefenin olmazsa olmazlarını yadsıyarak ve değersizleştirerek felsefenin direnişini kırma çabasıdır.

Anti-felsefe, kökeni Antik Yunan'a dek uzanan ancak teknik bir terim olarak 18.yüzyıl sonlarında dolaşıma giren bir eğilimdir. Çağdaş dil felsefesinde etkin olan farklı türlerde dilin ve dilsel değişkenliğin tayin edici rolü, hakikat idealine dair kuşku, sanatın etkilerine retorik yakınlık, pragmatik ve açık politika gibi nosyonlar anti-felsefenin çağdaş yansımalarından sayılabilir. Bu yönelimler sadece felsefenin iddialarını sınırlandırmakla değil; felsefeye saldırarak veya sonunu ilan ederek, değersizleştirerek anti-felsefe alanına yerleşmektedirler. Caputo bu eğilimlerin “farklı biçimlerde mi felsefe yaptıklarını yoksa felsefeden tamamen farklı bir şey mi yaptıklarını” bilemeyeceğimizi ifade eder (Caputo, 2022, s. 136). Anti-felsefeyi bu noktada tanıma/tanımlamada işlevsel olabilecek sorular; felsefe ile felsefe olmayan ama ona benzeyen, onunla rekabet eden şey arasında bir sınır çizmenin imkanı; bu sınırın karakteristiği, soruları, sorunları ve tartışmaları odaklı olabilir. Bu sorgulamaların hepsi anti-felsefeyi kendi başına nispeten tutarlı bir gelenek haline getirecek temel özellikleri teşhis etmeye yöneliktir. Badiou'nun anti-felsefeye odaklanmasının nedeni ise antik dönemden



çağdaş döneme değin felsefi site dışında sayılanlarla bir diyaloga girme/hesaplaşma yoluyla ona karşı bir dil geliştirme çabasıdır. O *Olay Felsefesi* ve ona bağlı hakikat anlayışı ile felsefenin sonunu ilan eden anti-felsefe eğilimlerine radikal bir alternatif sunmaktadır.

Düşünce tarihinde en büyük “olay”lardan biri olarak gördüğü Nietzsche Badiou’ya göre modern anti-felsefe inşasında kurucu bir rol üstlenmiştir. Bu durumda şu nokta ilginçtir: Badiou felsefenin sonunu ilan eden tüm anti-felsefe eğilimlerine reddiyeler sunmakta ve bir alternatif olarak olay felsefesini inşa etmekte; bununla birlikte anti-felsefenin tartışmasız kralı dediği Nietzsche’yi ise bir “olay” kabul etmektedir. Badiou’nun Nietzsche’si yandaşlarının da iftiracılarının da, destekçilerinin de yuhlayıcılarının da yalnız bıraktığı, öncelikle hayatı sonra da düşüncesi açısından olaydır (Badiou, 2016, s. 9). Bu noktada Badiou ve Nietzsche düşüncesi arasındaki bu ilişkiyi analiz edebilmek zorlayıcı olabilir; ancak Nietzsche sorununun özünü ve içerdiği çağdaşlığı Badiou’nun olay felsefesi olmaksızın anlamak mümkün gözükmemektedir.

Kendisini tartışmasız bir Platoncu olarak tanımlayan Badiou’nun “Avrupa’nın Platon hastalığından kurtulması lazım” diyen Nietzsche’yle hesaplaşması aynı zamanda felsefenin imkanı üzerine de güncel bir sorgulamadır. Badiou Nietzsche’ye anti-Platonizmine rağmen yakındır; onu kendi düşüncesinin ana akımının dışında tutarak önemli görür. Bu düşünsel ve eleştirel örgü, hem felsefenin klasik meseleleri hem de çağdaş felsefenin imkan ve koşulları üzerine içerdiği potansiyel tartışmalar nedeniyle değerlendirilmeyi hak etmektedir. Bu çalışmayla felsefenin kapanışı iddialarını temellendiren Nietzsche söyleminin anti-felsefi karakterini kavramayı ve Badiou’nun onu bir düşünce olayı kabul etmesini *Olay Felsefesi* alternatifi çerçevesinde irdelemeyi amaçlamaktayız. Çalışma Nietzsche’den Lacan’a geniş bir düşünce skalasına sahip anti-felsefe hareketinin altyapısını değerlendirmek için bir ilk adım teşebbüsü olarak da değerlendirilebilir.

Anti-Felsefi Geleneğin İçinde bir *Filozof* Olarak Nietzsche

Badiou *Felsefi İçin Manifesto*’da “büyük modern sofistler” olarak tanımladığı anti-filozof değerlendirmesiyle, felsefeye darbe vurarak askıya alınmasına neden olan düşüncelerle bir hesaplaşmaya girişir. Anti-filozofların



babası/kökene olarak major sofistler olarak adlandırdığı Gorgias ve Protagoras'ı anar. Klasik anti-filozoflar olarak Pascal, Rousseau ve Kierkegaard'ı; çağdaş anti-filozoflar olarak da Nietzsche, Wittgenstein ve Lacan'ı belirler (Badiou, 2021, s. 6). Çağdaş anti-felsefenin kurucusu ve esas figürü bu isimlerden Nietzsche'dir.

Anti-felsefenin bu temel isimlerini ve 20.yüzyılda birçok farklı düşünce eğilimine ayrılacak olan akımlarını felsefenin düşmanları olarak etiketleyen Badiou, bu isimlerin felsefeyi bir koşula dikişlediklerini savunacaktır. Bu dikişleme metaforu felsefe ile felsefe olmayanın sınırlarını tanımayı sağlayabilir. Badiou felsefenin kendisini koşullandıran hakikat usulleri arasında bir geçiş ya da zihinsel bir devri-daim olabilmesi için gereken serbest oyunun sınırlanması ya da tıkanmasının felsefenin askıya alınmasına neden olduğunu savunur. Dikişleme, felsefenin dört türeyimsel koşulunun (şiir, matematik, politika, aşk) birine saplanması, düşüncenin bütünü tek bir türeyimsel usule bırakmasıdır. Bunlardan birine saplanan felsefe onun tahakkümü altına girmekte ve kendi meşruiyeti hakkında bir gedik açmaktadır; bu dikişlenme onun "sonunun gelmesine" değil ancak askıya alınmasına neden olur (Badiou, 2012, ss. 52-53). Badiou'nun değerlendirmesi açısından Hegel ile Nietzsche arasında 19.yüzyıl dikişlerin hakimiyetine geçmiş ve felsefe bu yüzyılda tutulmaya uğramıştır. Pozitivist ya da bilimci dikiş, politik dikiş, şiir/sanat dikişi... Felsefenin kendi türeyimsel koşullarından birine dikişlenmesinin feshedici etkisi altında olduğunun ayırdına varmamızı sağlayan en şaşmaz gösterge ise, felsefenin "sistemik biçiminin" artık mümkün olmadığı önermesidir. Bu anti-sistemik aksiyom bugün neredeyse sistemik bir hal almıştır. Sistemik olmak felsefenin özü gereğidir; Platon'dan Hegel'e kadar hiçbir filozof bundan şüphe etmemiştir. Zaten sistemikliğin reddi felsefenin olanaksızlığı duygusuyla eşleşir (Badiou, 2012, s. 59). Badiou bu dikişlerden kurtulmanın en önemli adımını Descartes ekolündekine benzer 'dört başı mamur bir üsluba sahip' sistemik olanığı yeniden canlandırma olarak belirler. Anti-felsefeyle felsefe arasındaki sınırı belirginleştirme, bu olanığın imkanını tartışmamıza da alan açacaktır.

Anti-felsefenin karakteristik özelliklerinden belki de ilki sayılabilecek olan eğilim, dünyanın sınırlarını dilin sınırlarına indirgeyen analitik yönelimdir. Wittgenstein'in "Dilimin sınırları dünyamın sınırlarıdır." motto-



suyla karakterize olan bu eğilim varlık sorununu dilin egemenliğine bırakmıştır. Kelimeler ile şeyler arasındaki sözde bağı koparan dilciler, bunların keyfi ve rastlantısal dilsel sınıflamalar olduğunu savunmuş ve bu bakış açısından nominalizm çağın ufku haline gelmiştir. Modern anti felsefenin bu ilk büyük öncülü eleştirel bir kaldıraç haline gelmiştir. Wittgenstein'a atfedilen "Büyük Sofistlik" de düşüncenin klasik kategorilerinden kopmayı radikalleştirme girişiminin sonucudur (Badiou, 2012, s. 97). Bu eğilim anti-filozoflar için Batı metafiziğinin büyük köşe taşlarını yerinden etmek için gerekli motivasyonu sağlamış; zaman, Varlık, ego, Tanrı, evren başta olmak üzere birçok kavram tartışmalı hale gelmiştir (Bosteels, 2008, s. 163). Bu nosyonlar bir kez nominalist bir eleştirinin keskin ucuna teslim edildiğinde, dilsel yapılardan çok daha fazlası oldukları ortaya çıkar. Bu noktada felsefi önermeler artık sadece doğrulukları ya da yanlışlıkları tartışılan öğeler olmaktan ziyade felsefenin kendisini hedef tahtasına oturtacak temel problemlere dönüşmüştür. Felsefe artık Nietzsche için bir hastalık, Wittgenstein için kendini bir anlam olarak gösteren gevezelik ve anlamsız laf kalabalığı, Lacan için saçmalık olarak değerlendirilir.

Dilin varlık üzerindeki bu egemenliği felsefenin merkezi kategorisi olarak hakikat düşüncesinde de bir eleştiriye/yadsımaya neden olur. Fizik, etik, nörobiyoloji, sanat ve din hepsi belli bir aile benzerliği taşıyan farklı oyunlardır ve her bir oyunun kendine has kuralları vardır. Bütün oyunları içeren bir oyun ya da oyunlar arasındaki ihtilafı çözebilecek bir üst-oyun artık yoktur. Belli bir hakikatin üst-oyun olarak başvurulabilecek bir yapı olmaktan çıkması postmodern bir bükülmüştür. Bu tavır retoriğin mantığa, dolayısıyla akla üstün gelmesiyle anlamlandırılır (Caputo, 2022, ss. 191-192). Dilin gücüne o kadar ağırlık verilir ki klasik mantığın temel taşı olan çelişmezlik ilkesi, bazı bilim dallarında bile artık geçerli kabul edilmez. Felsefi eserler artık kendi yapışökümlerini kendi içlerinde taşıyan yapılar olarak değerlendirilir. Bosteels -felsefenin sonu hakkındaki iddialarına rağmen- Heidegger'i bir anti-filozof olarak görmenin önündeki en büyük engelin, ondaki "düşünme" kisvesi altında varolan yıkımın bile hakikatin bu şekilde acımasızca gözden düşmesine yabancı kalması olduğunu ifade eder (Bosteels, 2008, s. 164). Badiou hakikatin felsefeden bu denli dışlanmasının çağdaş anti-felsefeye özgü bir tutum olduğunun altını çizer.

Anti-felsefenin hakikat eleştirisinin bir diğer önemli boyutu ise Platon



karşıtlığının anti-felsefenin temel karakteristiklerinden biri haline gelmesidir. Anti-felsefenin anlaşılması özellikle 20.yüzyılın son çeyreğine hakim olan anti-Platonculuğun anlaşılmasıyla ilişkilidir. Badiou çağımızda kendisi gibi Platoncu olmanın neredeyse bir hakaret gibi algılandığını söyler ve Platon ile ilişkili kalmak isteyen kişinin kendini spekülative bir ötenaziye maruz bıraktığını savunur (Badiou, 2017, s. 198). En keskin karşılığını Nietzsche'de bulan anti-Platonculuk onun "bu yüzyılın Platon hastalığından kurtularak iyileşmesi gerektiği" tanısıyla en keskin halini alır. 1970'lerin ortalarında, 18. yüzyıl anti-filozofları örneğinden sonra, kendisini bir anti-filozof olarak adlandıran Lacan'ın beyanında da anti-Platonculuk büyük bir rol oynamıştır. Onun felsefeye başkaldırışının temel nedeni bilgikuramsal, etik ve ontolojik bazı yorumları Platon'un sarsılmaz temeller haline getirmesi ve felsefe tarihinin bu kökene sadık kalarak büyümesidir. Özlere karşı giriştiği polemikte Sartre'ci varoluşçuluğun hedefi de Platon'dur. Heidegger de unutulmuş başlangıcının tarihi olarak "Platoncu dönemci" verir. Badiou Platon semptomunun huzura çağrıldığı bu eğilimlerin yapışökümünü bitiremeyeceğimizi ifade eder (Badiou, 2015, s. 70).

Anti-felsefenin üçüncü özelliği sayılabilecek olan durum da yine dilsel etkiye ve bu etkinin yarattığı hakikat nosyonunun noksanlığına dayanır. Retoriğin mantığa üstünlüğü ve dilimin sınırları dışında ya da ötesinde kalan bir dünyaya ilişkin sorgulamalar, düşünceye mucizevi veya yarı mistik bir hava katar. Bu bir anlam alanına giriş için felsefi/kavramsal erişimin dışında alternatif erişim yolları denemektir. Bu erişim yolu dilin sınırlarıyla felsefeye kapandığında doğal olarak anti-felsefeye yol açılmış olmaktadır. Gerçekliğin bu türden dilsel veya söylemsel bir yapı olarak inşası anti-felsefede yapılandırıcılıktan mistisizme yol açan bir soruna dönüşmektedir. Dilin de kavramsal bilginin de kapsamı dışında kalan ve simgeleştirilmeye direnen bir boyut sınırın anti-felsefe yanını güçlendirmektedir (Bosteels, 2008, ss. 165-167).

Anti-felsefenin karakteristik özelliklerinden bir diğeri ise eylemsellik nosyonudur. Eylemsellik nosyonu, herhangi bir anti-felsefenin biçimsel karakterizasyonundaki en önemli unsur sayılabilir; felsefi hakikat kategorisini ortadan kaldırma ve bazen de onu aşma gücüne sahip olan tek başına radikal bir jeste güvenmek. Anti-filozoflar tipik olarak Pascal'ın "bahsi", Kierkegaard'ın "inanç sıçraması", Nietzsche'nin "tarihin ikiye bölünmesi" veya



Lacan ve Žižek'inki gibi bazı analitik, etik ya da politik radikal eylemleriyle öne çıkarlar. Bosteels bunun eylem fırsatının eser yoluyla tanınmanın önüne geçtiği bir format yarattığını; ne bir sistem kuran, ne kayda değer bir inceleme, ne de bir kitap yazan anti-filozof karakterinin hakim hale geldiğini ifade eder (Bosteels, 2008, ss. 168-169). Bu dört anti-felsefe özelliğinin doğal bir getirisi ise dildeki değişimdir. Saint Paul'un mektuplarında, Nietzsche'nin aforizmalarında, Kierkegaard'ın günlüklerinde, Rousseau'nun İtirafı'nda, Lacan'ın seminerlerinde bariz bir biçimde görülen deneysel yazarlık özelliğidir. İfade tarzındaki bu değişim anti-felsefenin kamusal sahneye çıkması olarak da değerlendirilebilir.

Bu ölçütlerle değerlendirdiğimizde; Nietzsche'nin şiire dikişlenen felsefesi, hakikat kategorisinin reddi, matematiğin reddi, Nietzsche'nin Batının tinsel hastalığı olarak gördüğü Platonizme karşı çıkardığı savunular, dilindeki aforizmal üslup onu rahatlıkla bir anti-filozof olarak nitelermeye izin vermektedir. Eski dünyanın değerlerini ortadan kaldırmaya Nietzsche'ye göre felsefe muktedir değildir. Felsefeyi canlı düşünme organizması içindeki virüs halindeki din olarak gören Nietzsche için o virüsü temizlemek mümkün değildir. Çünkü bu virüs kendini gizlemektedir; bu durumda onu görünür kılacak olan anti-felsefedir; felsefi sitenin dışına çıkmaktır. Nietzsche felsefenin sanata dikişlenmesini sağlamakla da -Platon böyle bir dikişin temel yasağı olduğu için- anti-Platoncudur; hatta Badiou onu çağdaş Platonculuk karşıtlığının büyük mucidi olarak niteler.

Nietzscheci anti-felsefe dinsel öğenin bir virüs gibi havaya sirayet eden ancak bir yandan da belirsizliğiyle güçlenen bu dinsel öğenin "numaralarını" ortaya koymayı hedefler. Badiou Nietzsche'nin kendini Hıristiyanlığın en büyük psikologu görmesinin, görünmeyini gün yüzüne çıkarma işlevinde saklı olduğunu ifade eder. Nietzsche'nin filozofları "suçluların en suçlusu" ilan etmesi onların bu virüse yardım ve yataklık etmesi nedeniyledir (Badiou, 2016, s. 83). Deleuze Nietzsche'nin kabul görmüş değerlerin koruyucusu olan filozof reddinin onun anti-felsefe tavrını açıklayabileceğini düşünür (Deleuze, 2016, s. 26). Nietzsche'nin filozofların ancak kimseye zararı dokunmayan ve statükoyu koruyan bir hakikati yardıma çağırdukları eleştirisi de anti-felsefesinin gerekçelerinden biridir:

Hakikat herhangi bir rahatsızlık vermek istemediği tüm yerleşik güçleri durmadan sağlamlaştıran, rahatına düşkün bön bir yaratı olarak ortaya çıkar,



çünkü o her şeyden önce yalnızca saf bilimdir (Nietzsche, 2019, s. 23).

Kendini en önemli Platonculardan sayan Badiou'nun bu antik ve çağdaş anti felsefelere karşı çağırdığı dört tavır vardır: Şairler çağının sona erdiğini kabul etmek, matematiğin çağdaş biçimlerini ontolojinin vektörü olmaya çağırarak, aşkı hakikat işleyişi içinde düşünmek, politikanın bir başlangıcının yollarını çizmek.

(Başlangıcı belirten) matematiğin, (kovulmuş) şiirin, (yeniden kurulmuş) politikanın, (düşünülmuş) aşkın sofizm-karşıtı şekillendirmesi, benim önerdiğim bu felsefi tavır Platoncu bir tavidir (Badiou, 2012, s. 97).

Felsefenin ancak dikişlendiği koşullardan sıyrılmamasıyla bir adım daha atabileceğini iddia eden Badiou çağdaş filozofların alerjisi haline gelmiş olan hakikat idealini yeniden düşüncelerimize çağırır. Felsefe onun için her şeyden önce rölativizm veya şüphecilik uçarılığına kapılmadan hakikatin otoriter rejimine sekte vuran şeydir. Bir ifade kendini destekleyen argümana değil de filozofa, peygambere, krala, rahibin konumuna dayanıyorsa orada bir otorite rejimi hakimdir. Bu tanımda belirleyici olan Platoncu matematiksel çerçevelemenin bir çizgi olarak korunmasıdır. Felsefe ileri sürdüğü şeyi kamuya, diyalojik bir tartışmaya açar. Nietzsche özelinde yoğunlaşacağımız kendini şiire/sanata dikişleyen felsefe ise argümandan da diyalojiden de uzaktır; dilin tekil dehasına bağlıdır (Badiou, 2017, ss. 198-200). Badiou matematiksel çerçevelemenin ise son derece demokratik bir biçimde, nihai bir açıklıkla gerekli kanıtlamaları herkese açtığını savunur. Bu ayrım onun anti-felsefe eleştirilerinin merkezidir. Felsefeyi açık seçik kanıtlarla savunulamayacak ve diyalojiye açamayacak her türlü düşünce anti-felsefidir.

Badiou anti-felsefeye karşı yaptığı bütün bu savunmalara rağmen Nietzsche'yi kendi düşüncesinin ana akımının dışında tutarak bir "olay" kabul eder. Nietzsche'nin "kendi kendinin ölçüsü" olan mutlak tekilliği onu diğer anti-filozoflardan ayırır; Nietzsche klasik felsefi anlamda felsefeye bir kavram getirmiş, bir program ya da proje dahil etmiş değildir; o emsali olmayan bir *eylemi*, aslında felsefeyi yok edecek bir eylemi duyurmayı ve aynı zamanda üretmeyi kendine vazife bilir. O patlama, kopuş, kırılış ile felsefeyi aynı şekilde yapılamayacak bir konuma getirmiştir. Anti-filozof etiketi çağımızda birçok isim için kullanılsa da Badiou'nun major anti-filozof saydığı Nietzsche'deki mutlak tekillik bir kopuşu serimlemiş ve hakikat sorununu



kendi içinde yeniden kurma zorunluluğunu doğurmuştur. Nietzsche'ye anti-filozof özelliği veren, felsefeye bir tür patlamayı dahil eden mutlak tekilliğini Badiou'cu olay felsefesiyle değerlendirmek bu tekilliğin karakteristiğini biraz daha belirginleştirmeye yardımcı olabilir.

Olay Felsefesi Perspektifinden Nietzsche Olayı

Badiou'nun "olay" adını verdiği geniş kapsamlı değişim ve bu değişimin sonucu olarak ortaya çıkan hakikat ve özneleşme süreçlerini Nietzsche olay'ına geçmeden önce kısaca bir değerlendirmeliyiz. Badiou için felsefede yeni bir adım mottosunu eyleme dönüştürecek şey *événements* (olaylar) şeklinde vuku bulan değişimlerdir. Olay felsefesi; bir olay, bu olayın öznesi ve öznenin olaya kararı ve sadakati üzerine inşa edilir. Olay, süregiden durumda meydana gelen bir kopma, bir kırılmadır. Bir istisnanın patlak vermesi; statükoyu ortadan ikiye bölmesidir. Varlık bilginin, kestirilebilirliğin, statükonun devamlılığına dayanan ontolojik düzene ait verili gerçekliktir. Olay ise Varlık bilgisinin erişimi dışında, tahmin edilemez bir biçimde durumu aşan ve Varlık-dışına ait olarak gerçekleşen kopuştur. Badiou, hakikatin ancak dört alan içerisinde türetilebileceğini ifade eder; bu dört sürece hakikat usulleri ya da türeyimsel usuller adını verir. Felsefenin hakikat üzerine düşünebileceği yegâne dört alan; bilim, sanat, politika ve aşk'tır. Badiou, hakikatin dört türeyimsel alanındaki hakikatlerine; bilimsel olay olarak Galileo'nun devrimini, politik olarak Fransız Devrimi'ni, sanatsal bir olay olarak Aiskylos'un tragedyasını ve aşk olay'ı olarak da bir insanın hayatının verili durumunu aşarak tutkuyla aşık olmasını örnek verir (Badiou, 2005).

Badiou Nietzsche'nin bir öğretisi değil bir *olay* olarak okunması gerektiğini söylerken onun hayatını bu olaydan ayırmaz. Öncelikle onun hayatı, felsefesi gibi, tüm her şeyden bir kopuşu, bir kırılmayı işaret eder. Anonimleşmiş, beylikleşmiş, ehlileştirilmiş tüm rejimlerden toplumsal çöle, mutlak bir yalnızlığa geçiştir. Kendinin "Ben kendime açtığım krediyle yaşıyorum; belki yaşadığım da bir önyargıdır yalnızca?" (Nietzsche, 2011, s. 1) olarak serimlediği mutlak yalnızlığını bir dostu "Kimsenin oturmadığı bir bölgeden gelir gibiydi." sözleriyle ifade eder; bu onun yaşamıyla da merkezden kopuşunu gösterir (Badiou, 2016, s. 17). Nietzsche kendini değerlendirici ilke olarak düşünme düzeneğinin odağına koymuş ve hakikatiyle kendini



eşleştirmiştir. Bu hakikat için yaşamını bütün toplumsal kabullerden sıyrılmıştır; Caputo bu hakikatin onu hayatı yerine uçuruma bakmaya zorlayan bir mesele olduğunu hatırlatır (Caputo, 2022, s. 135). Hayatını bu yeni olay'ın merkezine koymasını, hakikat için kanını akıtmak olarak değerlendirir Badiou. Ancak Hıristiyanca kefarete anlamında değildir bu:

Bir ruh ne dozda hakikati taşıyabilir, böyle bir risk alabilir? İşte benim için gittikçe daha fazla, değerlerin gerçek ölçütü haline gelmiş olan şey (Nietzsche, 2011, s. 3).

Nietzsche'nin felsefi düşüncesi, zaman zaman birbiriyle çatışan yedi ismin ağı içinde oluşturulmuştur: İsa veya Çarmıha Gerilmiş, Dionysos-Ariadne, Aziz Paul, Sokrates, Wagner, Zerdüş ve bütün bu isimleri kapsayan, bir yandan çok açık bir yandan da en muğlak isim olan Nietzsche. O bu isimler etrafında, deyim yerindeyse çarpışa çarpışa kendi adına varmış ve kendi adıyla hakikatini oluşturmuştur. Nietzsche'nin kendi adıyla hakikat inşasını Badiou bir olayın vuku bulması olarak değerlendirirken, Heidegger ve Deleuze Nietzsche okumalarında onun kendi hakikat kategorisini kendi ismiyle inşa edişini değerlendirmeye almazlar (Badiou, 2001, ss. 2-3). Badiou ise "Nietzsche beyan ve ilan ettiği hakikatin hayatıdır." diyerek onun metnini öğretisel bir konfigürasyon içinde değil, beyan edici, olaysal bir figür içinde değerlendirmemiz gerektiğini savunur. Nietzsche'nin kendi hakkında zaman zaman delilik olarak değerlendirilen söylemlerini Badiou kanını akıttığı, beyan ve ilan ettiği hakikatin hayatı olarak yaşadığının tasviri olarak görür. Nietzsche'nin metnini ve kendini birbirinden ayırmak mümkün değildir; o bir metnin yazarı olarak orada değildir; kendi kendisi zaten metnidir. Yaşadığı hayat yazdığı metnin düzeneğine içkin bir kategori olduğu için, zaten yazdığı her şey kendi adının amblemini taşır (Badiou, 2016, s. 40). Nietzsche'nin hakikatiyle eşleşen hayatının olaysallığı tartışılabilir ancak Badiou'nun sorusu onun olayının hangi noktaya kadar düşünce olayı sayılabileceğidir. Bu radikallik Heidegger'in dediği gibi hala Batı metafiziğinin içinde ve sınırlarında hareket eden bir radikallik midir; yani yenilikçi, sıra dışı tekilliği üzerinden sorgulanması yeterli midir? Onun felsefesi sıradışı bir öğreti olarak değil "olaysal bir beyanın tanınması" olarak okumak mümkün müdür? Nietzsche düşüncesi -anti-felsefe içinde olmasına rağmen- bir olaysa, bu olayın koşulları yani olay adını taşıması için gerekli olan, Badiou'nun bir olay için talep ettiği "kırılma/kopuş, özne, karar,



sadakat” adımlarını Nietzsche’de takip etmeye çalışacağız.

İlk adımda, Nietzsche’nin metninin form ve üslup olarak bir kırılmayı, kopuşu serimlemesi Badiou açısından bir kıstastır. Onun dili form, üslup ve içerik olarak klasik felsefe yapma tarzlarından ve dilinden bir kopuşu ortaya koyar. Badiou “ilenme” adını verdiği bu yeni türün eski’nin hiçbir yansımasının kalmasını istemeyen yeni bir tür olduğunu ifade eder. Kendisi bu formun tekilliğini “Yazılarımın havasını soluyabilen, bunun bir yüksek yer havası, sert bir hava olduğunu bilir. O hava için yaratılmış olmalı insan, yoksa oldukça büyüktür üşütme tehlikesi.” diyerek serimler (Nietzsche, 2011, s. 2). Nietzsche’nin düşünme ve yazma düzeneklerini yıktığı, aforizmalı, şiirli, metaforlu üslup matematiğin kovulması ve hakikatin yerinden edilmesiyle birebir ilişkilidir. Platon felsefenin sınırını belirlemek için şiiri sınırın dışında bırakmıştı; Nietzsche de aynı dışarda bırakışı matematiğe uygular (Badiou, 2012, s. 100). Matematiğin nesnelliğinden sıyrıldığı hakikatin karşılık okuyucusundan da öznel yaklaşım talep eder. Felsefenin önemli karakteristiklerinden olan diyalogiyi dışlar; ödünsüz ve kendi kendine konuşur, metni bir tür polemikler risalesidir. Bu risale türünde kanıtlama zorunluluğunu da duyumsamaz: “Kanıtlanmaya ihtiyacı olanın pek değeri yoktur.” (Nietzsche, 2010, s. 14).

Bu bir üslup tarzı olmaktan ziyade öze ilişkin bir yargıdır; sistematik yazmamaya dair bilinçli bir çabadır. Us ona göre değerlendirici ustur. Onda değerlendirici us varolan her şeyi taşıdığı değer üzerinden sorgular; bu us kanıtlamayla uğraşmaz (Solomon, 2020: 206). Kanıtlama her an asıl değeri kaçırabilecek bir mantık silsilesine göre işler. Çekiçle yapılan felsefe hakikatin beyansal bir tarzda dünyaya gelişidir; hakikati buyurur o; hakikatin görülmedik duyulmadık boyutunu aşıkaretme çabasıdır. Hakikati diyalojik bir tartışmayla ortaya koymaz, o keşfedilecek bir şey de değildir; beyan edilen şeydir. Eskiye talan eden, kopuşa uğratan bir beyanın riskini almak, onu taşımaktır. Ona göre acı çekmektir; çünkü burada kendini serimleme kendini kendi olarak bütünüyle feda etme, ortaya koyma vardır (Badiou, 2016, s. 16). Çekiçle diyalogda kendine soru sorulması, kanıtlanması mümkün değildir. Bu sistemleştirmeye karşı bir tepkidir; her bir önermenin bir sistemin desteğine ihtiyaç duymadan ayakta kalabilmesinde ısrarcıdır. Ancak burada ihmal etmememiz gereken nokta onun felsefesinde tekrar eden temel tezlerden oluşan bir çekirdeğin olduğudur.



Badiou'nun olay örgüsünde de sebep sonuç mantığına göre işlemeyen bir patlama sözkonusudur. Beyan edilen hakikat ansızın, birdenbire, bir şeyin sebebi sonucu olmayarak, ancak kanıtlandıktan sonra değerli kabul edilmeye ihtiyacı olmayarak vuku bulur. Badiou'nun olay felsefesinde kanıtlanmak bir yana, zaten durum içindeki verilerle kanıtlanabiliyor ve belli bir güzergah takip edilebiliyorsa bu olay değildi. Nietzscheci hakikat düşüncesinde olduğu gibi durumda olay gerçekleşmeden önce tahmin ve temsil edilecek bir hakikat yoktur; sadece gerçeğe uygunluk vardır (Badiou, 2012, s. 25). Gerçeğe uygunluk, açıklanabilir, devamlılığın bilgisine dayanarak düzenlenen verilerle analiz edilebilir, bilginin erişimine açıktır. Bir olayın vuku bulacağı kopuşu, kırılmayı ise bu veri ve analizlerden çıkarımlamak mümkün değildir. Badiou siyasi bir olay olarak kabul ettiği Fransız Devrimi'nin kendine yol açtığı düşünülen siyasi, ekonomik, tarihsel koşulların bütününden çok daha fazlası olduğunu, bunların ayrı ayrı da ilişkisellik içinde de devrimi açıklayamayacağını savunur. Varlık ve olay arasında uçurum yaratan bu kopuş önceden öngörülemez; verili bilgi ile öngörülebilecek olsaydı durum olaya sızmış olacak ve olayın olaylığı gerçekleşmeyecekti. Nietzsche de kendi hayatı ve düşüncesiyle herhangi bir şeyin sonucu değildir; felsefenin olağan durumunda vuku bulan bir kırılma/ortadan ikiye ayırma olayıdır. Olay felsefesinde olay, verili durumu beklenmedik bir kopuşla ikiye ayırıyor ve ondan öncesi ve sonrası denecek şekilde bir kırılma yaşatıyordu. Badiou'nun değerlendirmesi açısından Nietzsche de felsefeyi öncesi ve sonrası olarak ayıracak radikal bir kırılmadır.

Badiou'nun Varlık ve Olay arasındaki kopuşla inşa edilen hakikat diktumunun Nietzsche olayındaki karşılığını ararken, onun temel edimi olan "bütün değerlerin başka değerlere aktarılması" sorgulanması gereken ilk edimdir. Bu edimin düşünce koşulları onun olaylığını biraz daha aydınlatmaya yarayabilir. Badioucu olaysal kapatma/ikiye bölme/kırılma figürü Nietzsche'de en keskin tavidir. Onun yaşamı da, düşüncesi de, nihai edimi de bir kırılma, ikiye bölme fikrine dayanır. Nietzsche için felsefenin kendisi radikal bir kırılmadır; felsefi edim onun için bir olay'dır. Bu olayın sahnesi tüm dünyadır; en radikal, en yıkıcı, en kesintili ve uygulama alanı en geniş (Badiou, 2016, s. 33). Kapatacağı hiçbir şeyin düzenlenişini istemez Nietzsche, orayı ikiye bölerek ayırma peşindedir. İnsanlık tarihini ikiye



bölme, bütün devamlılıkları kesme imgesidir aradığı. Kendine Yıl-I ile başlayan yeni bir takvim oluşturur.

Zira ben insanlık tarihini ikiye bölecek kadar kuvvetliyim (Nietzsche, 1921, s. 308).

Bir olay hazırlıyorum, öyle ki, büyük bir olasılıkla insanlık tarihini iki parçaya bölecek... (Nietzsche, 1921, s. 358).

Bu felsefi edimin ilk belirlenimi kendi içine çekilmiş salt bir söylem olamayacağıdır; o bir deneysel felsefe öne sürer.

Benim yaşamakta olduğum gibi deneysel bir felsefe, deneme sıfatıyla bile, radikal nihilizmin imkanlarını önceler (Nietzsche'den akt. Badiou, 2016, s. 54).

Deneysel felsefe ibaresi burada kavramsalın, söylemselin karşıtı olarak değerlendirildiği için felsefenin klasik yollarından bir kopuşu işaret eder. Felsefeyi, 'filozofun mumyaları' dediği kavramda, söylemde değil deneyimde kavrayan bir edimdir. Onun deneyciliği kendine uygun bir yaşam anlayışı bulma girişimlerinin bütünüdür; bu bütünün oluşturduğu bir felsefi tavidir. Denemek ve bir yere yerleşmeyi reddetmek aforizmik üslubunun da içinde olduğu bir deneydir. Onun deneysel felsefesi etik, sanat ve dindeki problemlerle sınırlandırılabilirdi ancak o kendi yöntemini genel bir felsefi yöntem olarak görmüştür. Kierkegaard öznel hakikat teorisini bu alanlarla sınırlamıştı ancak Nietzsche herhangi bir probleme deneysel olarak karar verilemiyorsa onun "sözde problem" olduğunu savunur (Solomon, 2020, s. 210).

Deneysel felsefede edim, Badiou'nun olay felsefesinde de kilit önemde olan, aniden belirş figüründedir. Olayın nedeni, hazırlığı veya öngörülür-lüğü yoksa onu nasıl kavrayacağız? O patlamayı, çekiç darbesini nasıl anlamlandıracağız? Badiou deneysel felsefenin statüsünün kendi kendisinin öncülü olmak olduğunu söyler. Nietzsche olayın kendisi olmak, görünmezi yakalamak için yeni bir dildir. Bir kırılış, kopuş, kesiş ya da patlamada bir şeyin hareket ettirmemesi, o kırılmanın kendi kendisinin öncülü olması gibi.

Ben kendi kendimin öncüsüyüm bu halkın arasında, karanlık sokaklarda kendi kendimin çığırkanyım (Nietzsche, 2007, s. 233).

Nietzsche'nin anti-sistemantik deneysel tavrı, bir felsefi soruya yanıt



verirken soruşturmanın o soruya özgü olmasını talep eder. Felsefi problemleri kendi başlarına soruşturulmadan, çözümleri başka problemlerin çözümlerine dayandırmak ona göre dürüstlük yokluğudur. Her soru da her cevap da özerktir; bunu paradoksal olma arzusuyla da yapmaz. Amaç farklı soruların yanıtlarının çelişkili olması da, tutarlı bir bütün oluşturması da değildir. Amaç her soru için, deneysel soruşturma karakteristiği gereğince, tüm alternatiflerin ortaya konulması ve kendi koşullarınca değerlendirilmesidir. Onun deneysel felsefesi varoluşun anlamını şu andaki deneyimin dolaylılığında arar. Kurtuluş bir bütün içinde değil dünyanın tek tek her anında tamamlanan bir idealde aranır.

Nietzsche'nin mutlak tekilliğine bizi biraz daha sokacak giriş burasıdır: onun ortaya koyduğu felsefi edimin deneyselliğinde değerler ya da anlam sorununu aşan bir yön vardır; yeni değerler ihdası değildir sözkonusu olan. Eski değerlerin yıkılmasını zafer olarak görüşü de onların bağılandıkları üstün ilkenin de çöküşü olmasıdır:

Yeni putlar dikmiyorum ben; önce eskiler öğrensin, balçıktan ayakları olmak ne demekmiş.... Putları (ki benim için ülküler demektir) devirmek-zanaatım asıl bu benim (Nietzsche, 2011, s. 2).

Badiou'ya göre bu eşiği geçmeyen Deleuze ve Heidegger nihayetinde kendini delilik adı altında hem yerine getiren hem de ortadan kaldıran noktayı gözden kaçırmıştır. Badiou Deleuze'un *Nietzsche ve Felsefe* adlı kitabındaki "Nietzsche'nin en genel projesi, anlam ve değer kavramlarını felsefeye sokmaktır." beyanına bu nedenle itiraz eder. Nietzsche'nin deneysel felsefi eylemi bir olaydır; belirsiz özel adı Nietzsche olan mutlak bir kırılmadır. Nietzsche kendi olayının tekilliğini *Ecce Homo*'da "Neden Ben Bir Kaderim?" ile belirginleştirir. Kaderim der çünkü Nietzsche özel adı, programsız kavramsız bir kopuştur. Kader plansızdır; birdenbire herhangi bir koşula bağlı olmaksızın patlak verendir (Badiou, 2001, ss. 3-4). Nietzsche'nin en sert, ödünsüz söylemi -Badiou bunu *hakikat kararı* olarak niteleyecektir- hakikatin kararını verecek kişinin kendisi olmasıdır. Nietzsche kendisini hakikatlerin ölçüsünü elinde tutan, kararını veren ilk kişi olarak belirler. Aslında bu, öznel hakikat kategorisine dair Badiou'nun eleştirilerinin hedefi olabilecek bir ifadedir; o matematiğin dışlanmasının felsefi önermeleri kanıtlama yükümlülüğünü ortadan kaldırdığını ve kişisel hakikatlerin tiranlığının yolunu açtığını ifade etmişti. Ancak Badiou onun hakikat kararını



bir olayın olaylığını tanıma eylemi bağlamında ayrı bir yere koyar. Badiou olay felsefesinde bir hakikatin vuku bulması için onun hakikat olduğuna karar veren öznelere olması gerektiğini ifade etmekteydi. Nietzsche bu iktidarı kendine ayırır. Bir hakikatin hakikat olabileceğine karar veren kendisidir; hakikat kararı ona düşünsel bir iktidar sağlar (Badiou, 2016, s. 22). Hakikat alıştığımız felsefi kalıpların, kanıtlamaların dışındadır; hakikat artık güven vaat etmez. Bu bir risktir. Nietzsche için “Neyi göze alabilirim?” sorusunun cevabıdır.

Nietzsche olayının ilk niteliği Hıristiyan olmaması ve Fransız devriminin aksine eski istikrarın değerlerini tamamen reddetmesidir. Kırılış tamamen yeni bir patlayıcı madde ile gerçekleşmelidir. Fransız Devrimi ona göre ortadan kaldırmak istediği dünyada yapıma dinamiti kullanmıştır (Badiou, 2016, s. 58). Badiou Fransız Devrimi’ni bir olay sayarken Nietzsche onun içerden hareket eden bir patlama olduğunu düşünür ve devrimin gerçekleşmediğini savunur. Gerçekleşmiş, devrimin Nietzscheci anlamda bir arşipolitikanın (üst-siyasal) tasavvur ettiği anlamda gerçekleşmemesidir. Gerçekleşmemiştir, çünkü dünya tarihini gerçekten ikiye bölmemiş, böylece eski değerlerin Hıristiyan aygıtına dokunulmamıştır. Nietzsche için devrimin iddia ettiği eşitlik toplumsal eşitlikle sınırlıdır ve daima hınc tarafından emredilmiştir.

Patlamanın, olayın birdenbire olması gerekliliğini ileri sürmesi de bununla ilişkilidir; eğer bir süreç içinde hareket edilecek olsaydı o mutlaka eski kavram ve söylemlere bulanacak, dinamitin yapısına sızacaklardı. Filozof bu nedenle ağır ağır işleyen bir süreçle devrim yapamaz:

Benim filozoftan anladığım şey, o yakınında ne varsa hepsinin tehlikede olduğu korkunç bir dinamittir... (Nietzsche, 2011, s. 63).

Badiou Nietzsche’nin felsefi edim için devrimci edimin biçimsel niteliklerini almasını devrim mimetizmi olarak değerlendirir. Mimetik süreç, radikal kırılış metaforu, patlayıcı, dinamitleyici bir üslubu içerir. Anti-felsefe içerisinde değerlendirdiği Nietzscheci felsefi edim, bir olayın taşınması gereken mutlak kırılışı sağlamakla katıksız bir olay olma payesini almaktadır. Nietzsche “Bu kez ağır toplarımı cepheye sürüyorum! Korkarım insanlık tarihi inflak edecek ve ikiye ayrılacak.” dediğinde artık eski dünyanın değerlerinden



söz edilmez; onların revizesi, durumluğunu koruması söz konusu değildir. Badiou'nun diğer olay örneklerinde ortaya koyduğu gibi, devrim olayı bir kez vuku bulduktan sonra önceki durumun hükmü kalmaz; aşk olayı gerçekleştikten sonra önceki durumunuzun önemi yoktur. Bütün kurallar ve yasalar artık orada kalmıştır. Amaç eski durumun içinden yeni değerler ihdas etmek değil yeni değerlendirme ilkelerinin yaratıcısı olmaktır.

Bu noktada Nietzsche olayının nitelikleri konusunda tartışmalı diğer noktaları açmaya başlayabiliriz. Nietzsche “İnsan değilim ben, dinamitim!” diyerek eski duruma dair tahrip arzusunu radikal bir şekilde beyan eder (Nietzsche, 2011, s. 111). Nasıl olur da, patlamanın merkezinde Hıristiyan olmayan dinamiti bulmuş olan kişi, tahrip edecekleri şeyin üstünde olabilir? Biraz daha somutlaştırsak, dinamit nedir ve nasıl oluyor da Nietzsche dinamiti o ortamdan sıyrılıp buluyor? Yukarıda da ifade edildiği gibi Nietzsche heci tarz bir deneysel felsefe, bir felsefi edimin beyanı olarak değerlendirilmişti. Burada artık bu dinamit işlevi gören beyanı açmamız gerekiyor. Dünya tarihini ikiye bölecek beyan nedir?

Beyanın içeriği türsel adı Hıristiyanlık olan eski dünyanın ve onun eski değerlerinin mahkum edilmesidir. Buradaki mahkum etmek/mahkum edilmek ediminden çıkarabileceğimiz şey felsefe yapmanın hüküm vermek olarak betimlendiğidir. Nietzsche Hıristiyanlık türsel adı altındaki tüm eski dünya değerleri hakkında hükmünü beyan eder:

Hıristiyanlığı mahkum ediyorum. Hıristiyan kilisesine, bir savcının şimdide dek ağzından çıkmış en korkunç suçlamayı yöneltiyorum. O bana göre, düşünülecek yozlaşmaların tümünden çok daha büyüktür; olabilecek yozlaşmaların en kötüsüdür, olabilecek en uç yozlaşma istemidir (Nietzsche, 2008, s. 82).

Hıristiyan töresinin açığa çıkarılması eşine rastlanmaz bir olaydır, gerçek bir yıkımdır. Kim bu konuyu aydınlatmışsa, bir force majeure, bir alın yazısıdır, insanlık tarihini ikiye böler. Ondan önce yaşayanlar, ondan sonra yaşayanlar... Doğrunun yıldırımı, şimdide dek en yüksekte olan şeyin üzerine düştü tam (Nietzsche, 2011, s. 119).

“Bugüne kadar yapılmış en korkunç suçlama” olarak ifade edilen beyan



olayın özüne aittir; o hükmünü rasyonel argümanlarla savunma gibi bir işleme ihtiyaç duymaz, hüküm ya da hakikat “buyrulur”. Badiou “en korkunç suçlama” ibaresindeki aşırılık ve abartı gibi görünen vurguyu hükmün olay olma niteliğini taşıması olarak yorumlar; bugüne kadarki suçlamalar bir durumsa Nietzsche'ninki hepsinden farklı ve kopuş gerçekleştirecek kadar aşırı olmalıdır. Badiou'nun olay ölçütlerine göre bu felsefeyi radikal bir kırılışa bağlamakla olay özünü taşımaktadır (Badiou, 2016, s. 75). Nietzsche bu derin nefretin hükmünü *Deccal'*de tüm insanlar okusun diye ilan eder.

Hıristiyanlığa karşı olan bu suçlamayı tüm duvarlara, duvar bulunan her yere yazacağım-körlerin bile görebileceği harflerim vardır benim (Nietzsche, 2008, s. 83).

Bu beyanın özünü oluşturan eylem gündelik siyasetin hesaplarından daha radikal bir düzeyde tüm insanlığı hedefler; Nietzsche'nin devrimini diğer devrimlerden ayırır, bu nedenle Badiou onu arşi-politik (üst-siyasal) olarak değerlendirir. Nietzscheci anti-felsefi ediminin kendisi bir üst-siyasal edimdir ve üst siyasal edim dünyanın tarihini “Kurtuluş gününde; Birinci Yıl'ın birinci gününde (hatalı eski takvime göre 30 Eylül 1888” tarihli devrimci bir takvime göre ikiye ayırır:

Büyük siyasete yeni girdik, hatta çok büyük siyaset... Büyük ihtimalle tarihi ikiye bölecek, öyle ki yeni bir takvime ihtiyaç duyulacak, Birinci Yıl 1888 olacak bir etkinlik hazırlıyorum (Nietzsche, 2008, s. 87).

Deneysel felsefi eylem arşi-politik olduğu için filozof da filozof ötesidir. Nietzsche'nin kendisiyle ilgili, kimi zaman delilik alameti gibi görünen, “çağın ilk filozofu ve iki bin yıl arasında kararlı ve kıyamet yüklü bir şey” türünden nitelendirmelerini bu yolla anlamayı önerir Badiou. Nietzsche'nin iki bin yıl arasında duran ölümcül bir ayaklanma gibi gördüğü; kendinin hem peygamberi, hem aktörü hem de adı olan bu anti-felsefi eylem, sadece felsefe yapma tarzlarında bir değişiklik talep etmemekte; üst-siyasal bir dönüşüm istemektedir. Bu noktadan sonra bu devrimin, felsefi eylemin araçlarına odaklanacağız. Nietzsche bunu neye uygulamaktadır, üst-siyasal olacak anti-felsefi olay nedir? Felsefi olarak ilan edilen şey öyledir ki, tek başına onun ilan edilme ihtimali bile dünya tarihinin ikiye bölünmüş olduğunu ispatlar. Bu neden? Çünkü arşi-politik eylemle Hıristiyan yasasını delmek bile kopuşun başlangıcıdır. Nietzsche'nin dünya tarihini



ikiye bölme hareketi taklit ettiği devrimci şemadan farklı olarak bir egemenliğin yerine; arşi-politik edimin yaratacağı “bir dünyayı olumlama” yeteneğidir.

Şimdiye dek eşi gelmemiş en büyük muştucuyum; şimdiye dek kavramı bile olmayan, öylesine yüksek ödevler biliyorum... Böylece zorunlu yıkım getirici bir adamım ben. Çünkü doğru binlerce yıllık yalanla kavgaya tutuşunca, kimenin aklından bile geçirmedeği depremler, sarsıntılar göreceğiz; dağ, koyak birbirine karışacak. Siyasa kavramı o gün bir düşünceler savaşı içinde hepten yitip gidecek; eski toplumun tüm siyasal kurumları havaya uçacak –çünkü yalan üstüne kurulmuş topu da. Yeryüzünde ilk benimle başladı büyük siyasa (Nietzsche, 2011, s. 112).

Nietzschevil felsefi edimin projesi olan arşi-politika yeni bir “dünyayı olumlama” rejimidir. Bu onun sosyolojinin yerine bir egemenlik oluşumu öğretisi ortaya koyma çabasıdır. Nietzsche'ye göre Hıristiyanlık, modern dünyanın politik hastalıklarının kaynağı ve nedenidir. Burada politika kelimesi düşüncede, bir egemenlik oluşumları öğretisini, bir hayati gücün yoğunlaşma tipleri öğretisini serimler. Bu proje politikayı ontolojik, epistemolojik ve onların yansımaları olan egemenliklerin enkaza çevrilmesi olan çok daha büyük bir siyasi proje olarak görmesidir. Pozitivist sosyolojinin yerine egemenlik oluşumlarının değerlendirilme sosyolojisi geçirme önerisi de projesinin içeriğine dahildir.

Nietzsche'nin olay felsefesinin doğurduğu arşi-politik edimin tüm diğer revizyonist edimlerden ayrıldığı nokta onun eski egemenlik biçimleri yerine yeni egemenlik yaratıcı bir hamle yapmamasıdır. Hıristiyan dinamitinin karşısına bir tür bilgelik koymak meselesi de değildir; bu dinamiti yumuşatmak, sağaltmak değildir. Nietzsche için mesele, Hıristiyan dinamitinin karşısına çıkarılan Hıristiyan olmayan bir patlama icadıdır. Değerlerin yeniden değerlendirilmesi yeni değerleri tesis etmeyi amaçlamaz; burada Badiou onun kıyasıya mücadele ettiği Hıristiyanlık veya rahip egemenliğinin yerine başka bir egemenlik figürü derdinde olmadığını söyler. Bu yaratıcı edim başka bir egemenliğe indirgenebilseydi Nietzsche'nin olay olma karakteri ortadan kalkmış olurdu. Değeri olan ve tekilliği oluşturan bu değerlendirmeden çıkarılacak ölçüttür; hiçliğe karşı hayat: Nietzsche'nin *Putların Alacakaranlığı*'nda söylediği kesin aksiyoma göre: “Hayatın değeri tahmin edilemez” (Nietzsche, 2010, s. 12). Hayat, her türlü değerlendirmenin



değerlendirilemez temelidir. Bu yaratıcı edim Nietzsche'nin "Evet'e doğru yeni yolum" belirlemesindeki yeni bir dünyayı olumlama, dünyaya Dionysosca bir yön verme, Dionysoscu bir nihai Evet deme gücüdür. Büyük Evet'tir eskinin yerine ikame edilen. Büyük Evet olduğu haliyle dünyaya Dionysoscu bir evet demek gücüdür (Badiou, 2016, s. 97). Nietzsche'nin beyan ettiği üst-siyasal devrim sosyolojiden felsefeye, teolojiden sanata yaşamın tüm alanlarına kanlı canlı bir Evet deme ve o güne kadarki durumu ortadan kaldırma olayıdır.

Nietzsche Olayının Özneleri Sorunu

Badiou'nun olay kurgusunda en kritik nokta öznenin karar edimi ile olay'ı tanınması ve ona sadakat göstermesidir. Olayı olay kılan nokta ona sadakat göstererek, bu karar verilemez olayı olay bilerek özneleşen bireylerdir. Badiou'nun bu yeni özne öğretisi özneyi olaya, olayı özneye tabi kılan döngüsel bir süreçtir. Hakikatin doğrulanması ve karara bağlanmasını sadakat temrinine bağlayan Badiou burada bireyden bir risk alabilmesini ve hesaba gelmez yasa üstü olayı tanınmasını bekler. Hesaba gelmez olayı karara bağlamak risktir çünkü sadakat gösteren özne dışındakiler için olay anlamsızdır; bu kopuşu açıklamak, sebep sonuç ilişkisi içinde kanıtlamak mümkün olmadığı için özne yalnızdır, tekildir (Hewlett, 2018, s. 169).

Bu noktada Nietzsche'nin okurları sorunu 'Nietzsche olayının olay olduğuna karar veren, sadakat gösteren özne kimdir/kimlerdir?' sorusuna evrilir. Badiou'nun olay felsefesine göre, olayın olaysal tanınması için birinin "Nietzsche olayı vaki oldu." demesi gerekir; bu olayın koşuludur. Bu tanıma olaysaldır, yasasızdır, hesaplanamaz. Bu noktada "Nietzsche'nin patlama halinde ortaya çıkan olaylığını kim tanıyacaktı?" sorusu kilit noktadadır. Nietzsche kendi beyanını insanlığın karşı karşıya kaldığı en büyük meydan okuma olarak görmektedir. Ancak hitap edeceği dinleyiciler konusunda farklı tavırlar sergiler; zaman zaman kendini yerleştirdiği konuma yükselbilecek okuyucu olmadığını ve onların henüz doğmadığını bildirir:

...ve gülüyorlar, anlamıyorlar beni, ben bu kulaklara uygun ağız değilim (Nietzsche, 2007, s. 17).

Bu kitap çok az kişiye aittir. Belki de hiçbiri henüz yaşamıyor bile (Nietzsche, 2008, s. 1).

Ama neden konuşuyorum ki ben, kimsede benim kulaklarım olmadıktan



sonra! Burada zaman henüz bir saat erken benim için (Nietzsche, 2007, s. 233).

Kimi zaman da artık okuyucusu olmasını arzu eder; bu tanınmayı zorla talep eder:

Yakında insanlığa, karşı karşıya kaldığı en büyük meydan okumayla yüzleşmek zorunda kalacağımı öngörerek, kim olduğumu söylemek bana vazgeçilmez görünüyordu (Nietzsche, 2011, s. 1).

Zaman zaman ve çoğunlukla da okuru için güçlü özendiriciler kullanır; onlara kendini okumakla ulaşabilecekleri yüksek bir paye sunar:

Bana öyle geliyor ki, bir kimsenin kitaplarımdan birini eline alması, kendine verebileceği en büyük payedir (Nietzsche, 2011, s. 41).

Nietzsche bir yandan kim olduğunu ilan etmeye heveslidir bir yandan da bu eylemin tanıklarının henüz doğup doğmadığı konusunda bile muallaktadır. Badiou bu çemberi herhangi bir arşi-politikanın çemberi olarak görür. Bu noktada şu tartışmayı ortaya koymamız önemli görünüyor: Badiou diğer olay türlerinde olayın olay olması için ona karar veren ve sadakat gösteren özneler olmasını zorunlu görmekteydi. Badiou burada da diğer olay örneklerinde beklediği sadakati mi beklemektedir yoksa Nietzsche'nin olaylığına karar veren öznelerin sadakati farklı mı olacaktır? Nietzsche olayı, bir düşünce olayı olması hasebiyle bu noktada diğer olaylardan ayrılır; bu durumda olaylığına karar verecek öznelerin kim olduğu kadar bu öznelerin sadakatinin niteliği de tartışmalıdır. Fransız Devrimi'ne gösterilecek sadakat, aşk olayına sadakat, Galileo'nin devrimine gösterilecek sadakat ile Nietzsche olayına sadakat farklı türden bir içeriğe sahiptir. Nietzsche'nin olaylığına sadakat duyacak öznenin en az Nietzsche kadar yıkıcı olması beklenir. Nietzsche kitaplarının salt okunmasını talep etmez; okuyucudan daha büyük talepleri vardır; onların da bir patlayıcı, bir dinamit olmalarını bekler. Onun kadar okuyucusunu provoke eden başka bir filozof bulmak güçtür; deneysel felsefe programına uygun olarak okuyucularının da sonsuzca şüpheli, külyutmaz ve cesur olmalarını bekler. Ancak aynı okuyucular bu patlayıcı kudreti, Nietzsche'den öğrendikleri gibi, ona karşı da kullanmak durumundadırlar. Daniel Conway'ın *Nietzsche's Dangerous Game: Philosophy in the Twilight of the Idols*'ünden Bull'un aktardığı aşağıdaki alıntı bu ikilemi ortaya koyar:



Nietzsche'nin çocuklarının döneklığı asla tamamlanmaz. Ona karşı dönebilirler, onu inkar edebilirler, hatta öğretilerini lanetleyebilirler ancak bunların hepsini de yine Nietzsche'den onlara miras kalan stratejiler ve öngörülerle yaşama geçirebilirler (Bull, 2013, s. 56).

Bu noktada Nietzsche'nin talep ettiği okuyucu, arşi-politika projesine bağlıdır. O bir tür direniş topluluğu kurmak istemektedir. Stratejisinin işe yaraması için Nietzsche, okuyucularını (dinamitlerini) agonistik düşmanlara dönüştürmek, Hıristiyanlığın muhalifleri olarak kendini onlarda cisimleştirmek istemektedir. Onun okuyucularından beklediği sadakat yanlış anlaşılma/yanlış yorumlanmama değildir. Bilakis Nietzsche, yalnızca yanlış anlaşılmasının kaçınılmaz olduğu şekilde değil, aynı zamanda yanlış anlaşılmanın, anlaşılmanın gerekli bir parçası olduğu bilgisiyyle de yazar. Bu noktada Badiou'nun özgürleşme siyaseti ile Nietzsche'nin üst-siyasal ediminin öznesinden beklenenler kesişir. Nietzsche'nin talep ettiği özneyi Badiou da militan bir figür olarak görmek istemektedir.

Badiou'nun özgürleşme siyaseti de mevcut siyasi toplumsal yapılanmalarda yapılacak revizyonlar yerine bu yapılanmaların temelden değiştirilmesi ve ölçülemez farklılıkta yeni bir düzenlemenin oluşturulmasını savunur (Demirtaş, 2018, s. 56). Badiou'nun sadakat temrinine göre olay vuku bulduktan sonra özne, önceki durumla değil bizzat o olayla yola devam edecektir; bu artık duruma inatla olayın açısından bakma şeklinde gösterilen öznel bir azimdir. Fransız Devrimi gerçekleşmemiş gibi yapılamaz, Galileo'nun devrimi gözardı edilip önceki gerçeklikle bilim yapılamaz, aşk olayı vuku bulduğunda özne aşık olmadığı duruma devam etmez; sadakat eksik olduğunda özneleşme mümkün olmayacaktır. Bir düşünce olayı olarak Nietzsche vuku bulduğunda öznenen beklenen de ona karşı bile olsa bir patlama olmaktır; onun anti-Hıristiyan hükmünün devamlılığını sağlayacak sadakat da her zaman deneysel, her zaman patlayıcı, her zaman yaşamı olumsuzlayıcı bir üst-siyasaya bağlı olmaktır.

Nietzsche'yi olay olarak tanıyarak sadakat gösteren öznelerin azlığı bu olayın gücünün, arşi-politika fikrinin samimiyetinin, fedakarlığının faydasız ya da değersiz olduğu anlamına mı gelir? Nietzsche olayındaki son derece değerli göstergeyi yakalamak bu soruyu anlamsız kılacaktır. Herhangi bir felsefe için belirleyici bir soru ile ilgili bir göstergedir bu. Nietzscheci veya Nietzsche karşıtı olmanın anlamından ziyade onun olaylığını 'bu yüzyılda



dünyanın yüzüne ve düşüncenin boyutlarına ne anlamda Nietzscheci bir elin değmiş olduğunu' tartışmaya açan bir göstergedir.

Sonuç

Badiou hakikat kategorisinin felsefeden dışlanması, felsefenin bir koşula dikişlenmesi, ontolojinin gözden düşürülmesi gibi nosyonları, Nietzsche'yi de en temel figürlerinden biri olarak değerlendirdiği, anti-felsefe eğilimi çerçevesinde değerlendirmektedir. Anti-felsefe felsefi düşünmenin mevcudiyeti, devamlılığı ve sistematikliğini tehdit edici bir eğilim olmakla birlikte Badiou bunun felsefeyi ayakta ve diri tutan bazı sonuçlara aracı olabileceğini de gözardı etmez. Felsefenin yeni bir görev biçimindeki olanağını ortaya çıkarması, mantığın hilelerini ve dogmatik tehlikeyi göstermesi bu sonuçlarından en önemlileridir. Bu anlamda felsefe her zaman anti-felsefenin mirasçısıdır; red tonunda bile onu yenileme, güncelliğe ve modernliğe kaydetme teşebbüsü izlenebilir.

Badiou'nun modern anti-filozofların kralı olarak nitelediği Nietzsche'nin anti-felsefesinden felsefeye miras kalanların izini sürdüğümüz bu çalışmada öncelikle onun özdeği sanatsal, edimi ise üst-siyasal bir anti-felsefe ortaya koyduğunu ifade edebiliriz. O Deccal isminin de ima edileceği gibi, felsefenin laikleştirilmesinde ısrar etmiş; felsefeyi hermeneutiğe, dogmatikliğe karşı tetikte tutma görevi yüklemiş, hakikat sorununa onu anlamdan kopararak yönelmenin yolunu açmıştır. Badiou Nietzsche'nin anti-felsefesinin felsefeyi kendi modernliğine kaydeden büyük bir yönü olduğunu da vurgular. Felsefeyi sanata dikişlemek olarak eleştirdiği durum da Nietzsche'den felsefeye kalan bir mirastır; sanat Nietzsche için tüm değerlerin tersine çevrilmesi gibi temel bir jest de dahil ama özellikle filozof tipinin değiştirilmesi amacıyla kritik paradigma işlevi görür. Nietzsche sanatı böyle bir anti-felsefe için üslup olarak benimsemişse de onun edimi bir üslup olmanın ötesinde arşi-politik bir edimdir. Nietzsche deneysel felsefesi ile felsefeye üst-siyasal bir görev yüklemektedir. Onun devrim mimetizmi herhangi bir alanda yapılacak revizyon veya devrimle değerlerin ortadan kaldırılamayacağı kabulüne dayanır; anti-felsefesi de bununla ilişkilidir; olduğu haliyle felsefe bu dünyanın değerlerini feshetme gücüne sahip değildir. Üst-siyasal edimler yeni bir egemenlik ihdası arzusunda olmamakla birlikte durumda bir kopuş yaratarak yeniye, yaşama olumlama



açabileceklerdir. Badiou bütün bu alışıldık durumda yarattığı kopuşlar, kırılma ve etkileriyle ile onu bir düşünce olayı olarak kabul etmektedir.

Ancak nihayetinde anti-felsefe, Badiou'nun Nietzsche için de söylediği gibi, insanın mutlaka keşfetmesi, bulması ve kaybetmesi gereken bir eğilim olarak değerlendirilebilir. Badiou kişinin Nietzsche'yi deneysel felsefi eyleminin arzusunun coşkuluğunda keşfetmesini; onun felsefeden kopuşunu yeni bir hakikat figürü arama, anlamla yeni bir kopuş icat etmeye zorlayan bir kırılış olarak bulması gerektiğini ifade eder. Nihayetindeyse onu kaybetmek gerekir. Çünkü anti-felsefe, her şey söylenip yapıldığında, felsefe kendine miras kalanla kendini revize ettikten sonra silinmeli veya gözden kaybolmalıdır. Badiou anti-felsefe seminerleri serisinde Nietzsche, Wittgenstein ve Lacan değerlendirmelerinde de anti-felsefenin etkilerinden sonra ortadan kaybolma olayının yaşandığını ifade eder ve bu kaybolmayı bir tür kendini felsefe için feda olarak değerlendirir. Nietzsche'nin anti-felsefesinden sonra Wittgenstein ve Lacan'ın anti-felsefesini ve felsefeye miraslarını değerlendirmek bu eğilimi bütünselliği içerisinde anlamak için zorunlu bir adım olacaktır.

Kaynaklar

- Badiou, A. (2001). Who is Nietzsche? *Pli The Warwick Journal of Philosophy*, 11, 1-11.
- Badiou, A. (2005). *Being and Event*.
- Badiou, A. (2012). *Felsefe İçin Manifesto* (M. Erşen, Çev.). Monokl.
- Badiou, A. (2015). *Fransız Felsefesinin Macerası* (P. B. Yalım, Çev.). Metis.
- Badiou, A. (2016). *Nietzsche Anti-Felsefe Seminerleri* (İ. Birkan, Çev.). Sel.
- Badiou, A. (2017). Platon, Sevgili Platon'umuz. İçinde S. E. Er & B. Akar (Ed.), *Yaşayan Platon. Çizgi*.
- Badiou, A. (2021). *Lacan Anti-Felsefe Seminerleri*, (N. K. Sevin, Çev.). Sel.
- Bosteels, B. (2008). Radical Antiphilosophy. *Filozofski vestnik*, XXIX(2), 155-187.
- Bull, M. (2013). *Anti-Nietzsche* (M. B. Tokdemir, Çev.). Doruk.
- Caputo, J. D. (2022). *Hakikat- Postmodern Çağda Bilgelik Arayışı* (R. Yılmaz, Çev.). Kapı.
- Deleuze, G. (2016). *Nietzsche* (İ. Karadağ, Çev.). Otonom.



- Demirtaş, M. (2018). *Özgürleşme Siyasetinde Fark ve Olay*. Otonom.
- Hewlett, N. (2018). *Badiou, Balibar, Rancière* (H. İ. Mavituna, Çev.). Metropolis.
- Nietzsche, F. (1921). *Selected Letters of Friedrich Nietzsche* (O. Levy, Ed.). Doubleday.
- Nietzsche, F. (2007). *İşte Böyle Dedi Zerdüşt* (A. Cemal, Çev.). Kabcacı.
- Nietzsche, F. (2008). *Deccal Haristiyanağa Lanet* (A. Kaya, Çev.). Say.
- Nietzsche, F. (2010). *Putların Alacakaranlığı* (Tüzel, Çev.). İş Bankası.
- Nietzsche, F. (2011). *Ecce Homo- Kişi Nasıl Kendisi Olur* (C. Alkor, Çev.). İş Bankası.
- Nietzsche, F. (2019). *Eğitimci Olarak Schopenhauer* (C. Atila, Çev.). Say.
- Solomon, R. C. (2020). *Akılcılıktan Varoluşçuluğa Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökenleri* (R. Kuldaşlı, Çev.). İş Bankası.

Öz: Anti-felsefe, kökeni Antik Yunan'a dek uzanan ancak teknik bir terim olarak 18.yüzyıl sonlarında dolaşıma giren ve 20.yüzyıl Kıta Avrupası Felsefesi'nde oldukça güçlenen bir eğilimdir. Dil felsefesindeki gelişmelerle birlikte yapısalılık/postyapısalcılık, yapısöküm, postmodernizm gibi hareketler anti-felsefenin önem kazanmasında etkili olmuştur. Bu yönelimler felsefenin alanını sınırlayarak ya da sonunu ilan ederek anti-felsefe geleneğini canlı tutmaktadır. Badiou düşünce tarihinde en büyük "olay"lardan biri olarak gördüğü Nietzsche'nin aynı zamanda modern anti-felsefe inşasında kurucu bir rol üstlendiğini beyan eder ve onu anti-felsefenin tartışmasız kralı ilan eder. Badiou'nun bir yandan tüm anti-felsefe eğilimlerine reddiyeler sunması, bir yandan da Nietzsche'yi kendi düşüncesinin ana akımı dışında tutarak bir "olay" kabul etmesi kritik ve tartışılması zorunlu bir felsefi gündem oluşturmaktadır. Bu çalışmayla felsefenin kapanışı iddialarını temellendiren Nietzsche söyleminin anti-felsefi karakterini kavramayı ve Badiou'nun onu bir düşünce olayı kabul etmesini Olay Felsefesi alternatifi çerçevesinde irdelemeyi amaçlamaktayız. Çalışma Nietzsche'den Lacan'a geniş bir düşünce skalasına sahip anti-felsefe hareketinin altyapısını değerlendirmek için bir ilk adım teşebbüsü olarak da değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Anti-philosophy, philosophy of event, tendency, Badiou, Nietzsche.



Hans Vaihinger'in Kurgusalculığı: Sanki Felsefesi

Hans Vaihinger's Fictionalism: The Philosophy of As If

BAHTİNUR MÖNGÜ 

Erzurum Technical University

Received: 26.01.2022 | Accepted: 21.12.2022

Abstract: This study aims to evaluate and analyze the views of Hans Vaihinger who defines philosophy as a rational, abstract and methodical treatment of reality or human existence and experiences, through his work called "The Philosophy of As If, written in 1876. The work was written to show the central importance of fiction in forming opinions and decisions about our various daily or scientific activities, therefore the main subject of the work is fiction. Fictions are not only something on which human cognition is based but also everything necessary for satisfactory explanations of life and the world is based on fiction. For this reason, even if they do not have any basis in reality, fictions are the most important tools that human beings use to rationalize the irrational world, as Vaihinger states.

Keywords: Hans Vaihinger, fiction, contradiction, as if, intuition.



Giriş

1852 yılında Württemberg’de Papaz Johann Georg Vaihinger’in oğlu olarak doğan Hans Vaihinger’in çocukluğu ve gençliği dini bir atmosfer içinde geçmiş, buna rağmen Panteizm ile ilgilenmeye başlaması ve Darwin’in etkisi ile hiçbir zaman dini kimliği ön plana çıkmamıştır. Vaihinger başta felsefe ve psikoloji olmak üzere matematik ve doğal bilimlere yönelmiştir. 1879’da Tübingen Manastırına (Tübingen Stift) katıldığında Christoph Sigwart ve Otto Liebmann’ın düşüncelerinden yoğun bir şekilde etkilenmiştir. Daha sonra Kant üzerine yoğunlaşmış ve derin Kant okumaları yapmıştır. Bu anlamda Kant’ın *metafiziğin imkânı* ve *metafizik alanına girdiğinde insan düşüncesinde meydana gelebilecek çelişkiler* ile ilgili görüşlerini keşfetmesinin (Vaihinger, 1935, p. xxvii) kendisini çok fazla etkilediğini ifade etmiştir. Nitekim, Vaihinger felsefesinin rotası büyük oranda Kant etkisi ile belirlenmiş¹ ve Platon okumaları sayesinde kapılarını açtığı ‘idealar dünyası’ Kant’ın etkisi ile ‘sankinin dünyası’na (The World of As If) dönüşmüştür. Kant dışında özellikle Grek ve Roma düşüncesine ek olarak Alman felsefesinin klasikleri -Fichte, Schelling, Hegel ve Schleiermacher-, Schopenhauer, Nietzsche, E. Von Hartmann, F. Albert Lange, Adolf Horwicz, Herder’in görüşleri üzerine yoğunlaşmıştır.

Vaihinger insan bilgisinin zorunlu olarak gerçekliği yansıttığı düşüncesine inanmaz. Ona göre ‘...bir bütün olarak idealar dünyasının nesnelere gerçekliğin tasviri değildirler, onlar daha çok bu dünyada yolumuzu daha kolay bulabilmemiz için gerekli olan araçları sunarlar. Nitekim onların gerçekliği yansıtılabilmeleri imkânsızdır’ (Vaihinger, 1935, p. 15). Aynı zamanda insan düşüncesi de sadece verilenleri ayırıp sınıflayan değildir; o, aynı zamanda benzerlikler yoluyla ilişki ve bağlantılar kurarak gerçekliğin tasviri

¹ 1896 da Vaihinger Kant-Studien dergisinin editörü olarak görev almıştır. Dergideki çalışmalarda ilk olarak Kant düşüncesinin tarihsel yönleri üzerine odaklanmayı amaç edinmiştir. Kant’ın epistemolojik ve metafiziksel sorunları yanında etik, din ve estetik yazıları da bu dergide detaylıca analiz edilmiştir. Ayrıca Kant’ın yazıları ile ilgili sistematik sorunlar da analiz edilmeye çalışılmıştır. Özellikle Kant yazılarının teorik ve pratik yönlerinin ana vurgusu üzerinde durularak Kant felsefesinin öncelikle olumsuz-kuşkucu mu yoksa olumlu yapılandırıcı mı olduğu üzerine derin tartışmalar yürütülmüştür. Tüm bu çalışmalara ek olarak Vaihinger, ‘tüm modern felsefe Kantçı düşünceden doğar ve modern düşünceyi anlayabilmek ancak Kant’ı anlamak ile mümkündür’ ifadesi ile Kant’ın merkezi önemini vurgulamıştır. Bu dergi Vaihinger’in hayatında önemli bir nokta olsa da Kant ile ilgili çalışmalarını onunla sınırlı kalmamıştır. Ölümüne kadar Kant’ın felsefesi ile yakından ilgilenmiştir. Bkz.: (Toteff, 1996, pp. 390–395).



olabilecek yapılar (kurgular/fictions) inşa edebilir (Vaihinger, 1935, p. 2) ve bu yapıları gerçeklikle eşdeğer kabul edebilir. İnsan düşüncesi bir araç olarak yaşam iradesine hizmet eder ve bu, onun görevidir. Ancak Kant'ın da dediği gibi 'insan düşüncesi sınırlıdır' ve bu sınırlar yaşamın amacının ve dünyanın anlamının ortaya çıkarılmasını güçleştirir. Gerçeklik dediğimiz şey tek anlamlı olarak sunulamaz. Örneğin gerçeklik; duyumlara ya da duyumsal içeriklere indirgenebileceği gibi modern bilimde olduğu üzere maddenin hareketine ya da maddenin en küçük yapı taşına da indirgenebilir. Buradaki temel sorun duyumsal olan ve maddi olanın nasıl birleştirilebileceğidir. Nitekim gerçekliği maddi niteliklerden ibaret kabul etsek bile, tarafımızdan bilinme süreci içine sokulduğunda bu kabul değişmek zorunda kalır. Çünkü insan psikolojisi duyum şeması dediğimiz bir şemaya uygun olarak işler: maddi şeyin bizde yaratacağı duyu izlenimleri, düşünceye yol açan fikirler, son olarak dışavurumcu hareket ve istemli eylem. Horwicz'in 'hareket olmadan duyu ve duyu olmadan da hareket olmayacağı' düşüncesi temelinde gelişen bu şema Vaihinger felsefesinde 'bütün insani teorik aktivitelerin duyulur veriler ve eylem arasındaki salt bir dolayım olduğu' şeklinde karşılık bulur. Yani, ampirik öznenin temsilleri duyum ve eylem arasındaki ilginin bir sonucu olarak oluşur. Bu anlamda ampirik öznenin temsilleri ve dış dünya arasında tam bir tekabülîyet olmasa da bir uyum söz konusudur. Dolayısıyla deneyim dünyası dediğimiz şeyin ampirik öznenin içsel dünyası ve dış dünya arasındaki uyum üzerine kurulduğu söylenebilir (Pringe, 2011, pp. 105–118). Bu süreç de şüphesiz ki gerçeklik sayılan ve dışımızda bulunan şey ile bilindiği sanılan ve zihinde olan şey arasında büyük bir fark yaratır. Dolayısıyla sınırlı yapısı ile gerçekliği tam olarak yansıtmamanın imkânsızlığı içinde olan insan düşüncesinin 'kendisi ve kaotik gerçeklik arasında bir boşluk yaratacak olsa' (Ewijk, 2010, pp. 372–387) bile kurgular (fictions) üretmesi kaçınılmaz olacaktır. Yani, insan gerçekliğin yerini alabilecek zihinsel yapılar kurar ve onlar *gerçekmiş gibi* davranır. Bu süreç, insanın rasyonel cevapları olmayan sorunlara rasyonel olmayan ama pragmatik çözümler üretebilmesi, dolayısıyla karmaşık olan dünyanın içinde kendisine bir yer edinebilmesi içindir. Ayrıca insan, sadece pragmatik çözümler üretmek ve kendi konumunu belirlemek için değil, kendi gibi olanlar ile biraradalıklarının mümkün kılacak sistemleri oluşturmak için de yine böyle bir sürece dahil olur. Çünkü kurgular aynı zamanda, çeşitli bireyler arasında



bir köprü olarak var olan ve dolayısıyla bireyler arasındaki iletişimi mümkün kılan ‘bilinen analogiler (known analogies)’ olarak özel ve önemli bir işleve de sahiptirler (Ewijk, 2010, pp. 372–387). İnsanlık tarihi boyunca da içinde yaşadığı dünyaya bir şekilde ayak uydurmak için insan düşüncesinin sıkça bu tarz yapılar inşa etmekle kalmayıp bunlar üzerinden bir dünya düzeni ve yaşam alanı oluşturduğu açıktır. Antik Yunan metinlerinden Orta Çağ’ın dinsel atmosferine, modern bilimin açıklamalarından postmodern söylemlere kadar hemen her dönem ve düşünsel alanlarda Vaihinger’in işaret ettiği yapılar kendini gösterir. O halde tüm bilgi, bilinmeyen biline indirgenmesidir, yani bir karşılaştırmadır. Dolayısıyla bu karşılaştırma ya da indirgeme otomatik olarak bir yerde son bulacak ve hiçbir zaman insanı şüphe ya da bilinemezciğe götürmeyecektir (Vaihinger, 1935, p. xlii). Vaihinger bu düşüncesini kurgusal yapıların varlığını ortaya koyma ve deneysel olanın dışındaki alana yönelik söylenebilecek olanın sadece kurgusal bir söylem olacağını gösterme isteği ile birleştirir. Bu sayede kurguların önemi de ortaya çıkar. Çünkü ona göre, insanlığın amaçları akılda tuttuğu sürece kurguların, yani, kurgusal aktivitelerin çoğunluğunu içeren sıradan düşünme biçimlerinin, tamamen doğru ve aynı zamanda faydalı olduğu görülecektir (Fine, 1993, pp. 1–18).

Vaihinger bu özel düşüncelerini açıklamak ve anlatabilmek için çok uzun yıllar ve çalışmalar sonucunda 1911’de önemli eseri *Sanki Felsefesi*’ni (The Philosophy of ‘As If’) yayımlar ve bu eser ona hatırı sayılır bir ün kazandırır. Eser ‘İnsan Oğlunun Teorik, Pratik ve Dini Kurguları’ alt başlığını taşır ve en önemli konuları ‘kurgular’ ve ‘kurgusal yargılar’ başlıkları altında tartışılır. Bu tartışmalar kendi zamanı için oldukça kıymetli kabul edilse de Vaihinger’in etkisi fazla sürmez. Onun etkisi de tıpkı Thomas Kuhn’un paradigma’sının yarattığı etki gibi zamanla azalmıştır. Nitekim birçok bilim adamı paradigma düşüncesinin ilk ortaya atılışında Kuhn ile yan yana yürümüştür. Ancak bu fikrin aynı etki ile günümüze kadar ulaşabilmesi mümkün olmamıştır. Yine de İngilizce konuşan çoğu bilim adamı hala paradigmalar hakkındaki temel fikirleri onunla benzer bir şekilde ele alır ve serbestçe bu kavramı kullanabilirler. Vaihinger’in ‘as if’i içinde durum aynıdır, tek farkla ki o, Almanca konuşulan dünyada yaygındır (Fine, 1993, pp. 1–18).



1. Kurgular (Fictions)

İnsan düşüncesi ve eylemlerinde kendini gösteren kurguların yapısı ve görevi *Sanki Felsefesi*'nin ana temalarından birisi hatta en önemlisidir. Vaihinger eserinin İngilizce baskısının ön sözünde kurgusalığın temel prensipleri için şu ifadeleri yazar:

... bir idea ya da fikir pratikte yararlı olduğu için teoride de doğrudur ve pratikteki yarar, onun verimli olduğunu kanıtladığı için teoride de her zaman doğru olarak kabul edilmesini sağlar (Vaihinger, 1935, p. viii).

Vaihinger devamında kurgusal çerçeveye karşı her zaman eleştirel bir tavır takınmanın gerekliliğine de işaret eder. Nitekim kurgu ömrünü tamamladıktan sonra bir kenara bırakılmalı ve gerçek ile olan kopukluğu her daim göz önünde tutulmalıdır. Dolayısıyla kurguların faydalı olduğu kabul edilse bile kurgu ve gerçeklik arasındaki sınırın kesin çizgiler ile belirlenmesi gerekir. Aksi halde, yine Vaihinger'in ifadeleri ile 'din yararlı bir hatadan zararlı bir hakikate', 'ahlâk egoizme', 'bir tepe kutsal bir yere' ve 'iyimserlik de gerici ve zararlı bir hale' dönüşebilir. Bu nokta, kurguların sadece fikir dünyamızda var olduğu ve gerçek dünyada bu fikirlerin boş yankılara karşılık geldiği kabulüne rağmen kurguların dünyasının yani, gerçek olmayan bir dünyanın gerçeğin dünyası kadar önemli olduğunun kanıtıdır (Some Reflections on Hans Vaihinger, 2020).

Vaihinger kurgu ve gerçeklik ayırımına yönelik bu vurgusundan sonra, işe zihinsel yapılar olarak ifade ettiği kurguları (Vaihinger, 1935, p. 12) sınıflandırarak başlar. Kurguların hem düşüncedeki hem de reflektif düşüncenin herhangi bir aşamasının sonucu olan eylemlerdeki kullanımlarını ve buna bağlı olarak da neyin yerini aldıkları ya da neyi temsil ettiklerini açıklamaya çalışır. Ayrıca Vaihinger, kurguların her yerde olduğunu, kurgusal düşüncenin temel bir insani özellik olduğunu ve kurgunun büyük düşünürler tarafından onaylanan önemini göstermeye çalışır.

Düşünce için geçici uğrak yerleri olan ve gerçeklikle ilişkileri olmayan kurgular, Vaihinger felsefesinde yalnızca yardımcı bir kurucu, dolambaçlı bir yaklaşım, daha sonra yıkılacak bir yapı iskelesi olarak düşünülür (Vaihinger, 1935, p. 88) ve bu dünyada yolumuzu daha kolay bulmamızı sağlayan şeyler olarak kabul edilirler (Vaihinger, 1935, p. 15). Kurgular sıkça icat, beynin hayalleri, fantastik idealar, keyfi kavramlar, şüpheli fikirler,



doğrulanmamış metotlar, hayali fikirler, düşüncenin gelişimi için yardımcı fikirler, aracı kavramlar, teorik/pratik amaçlar için gerekli enstrümanlar, düzenleyici fikirler ya da kavramlar ... ve son olarak sezgisel idealar olarak ifade edilebilir (Vaihinger, 1935, pp. 96–97). Bu ifade biçimleri, kurguların gerçekte bağlantısı olmayan, kişiye özgü ve imgesel olan tasarımlar olarak düşünülmesini sağlar. Yine de tüm bu anlamlandırmalara rağmen Kurgular Teorisi'ne göre 'teorik olarak gerçeği yansıtmayan ya da doğru olarak kabul edilmeyen dolayısıyla yanlış olduğu kabul edilen bir idea ya da fikir pratik olarak da değersiz ve kullanışsızdır' demek doğru değildir. Dolayısıyla teorik olarak bir boşluk ya da yanlışlık taşımasına rağmen böyle bir idea ya da fikir pratik bir öneme sahip olabilir. Ancak bu, 'bir idea ya da fikir pratikte yararlı olduğu için teoride de doğrudur ve pratikteki yarar onun verimli olduğunu kanıtladığı için teoride de her zaman doğru olarak kabul edilmesini sağlar' şeklinde anlaşılmalıdır. Bu duruş Kurgusallık ve Pragmatizm arasındaki sınırı da netleştirir (Vaihinger, 1935, p. viii).

Vaihinger (1935, pp. 97–99) *Sanı Felsefesi*'nde 'Kurguların Temel Karakterleri' isimli başlık altında kurguların genel özelliklerini sıralar. Ona göre kurguların en temel özelliği, varsayımına işaret eden bir sınır aşmadır. Buradaki sınır aşmadan kasıt doğrulanabilir olanın, verili olanın ya da somut olanın dışına çıkılmasıdır. Kurgunun bu özel karakteri onun sadece keyfilik taşımadığı ancak gerçek olanın sınırlarını da aştığı anlamına gelir. Bu sınır aşma sadece gerçeklik ile değil düşüncenin kendisi ile de ilgilidir. Düşüncenin keyfi şekilde işlemesi, gerçekliğin tabi olduğu yasa ile mantıksal yasanın çelişkili olmasına tekabül eder. Mantıksal kavramlar gerçekte asla tanımlanmamış ve tamamlanmamış kavramlardır, daha çok düşünceye ihtiyaç duyarlar. Buna rağmen kurguların reddedilmesi onların kullanışlı yapılar olduğu düşünüldüğünde imkânsızdır.

İkinci temel özelliği, tarihin akışı içinde ya da mantıksal süreç içinde zamanla kaybolmalarındadır. Birinci durum yarı kurgular ikinci durum gerçek kurgular için geçerlidir. Gerçeklikle çelişki varsa, o zaman kurgu ancak deneyim zenginleştğinde ya da düşünme yöntemleri, bu geçici yöntemlerin kesin yöntemlerle değiştirilebileceği kadar temizlendiğinde bir değere sahip olabilir. Aynı zamanda, insanın amacı çelişmeyen sonuçlar elde etmek olduğundan belirli bir zihinsel işlem sırasında gerçek kurguların bir kenara



atılması, zorunlu olarak onların çelişkili karakterlerinden kaynaklanır. Böylece çelişkili olan fikirler elenir, üstelik bu çelişkili fikirlerin aksine düşüncede doğru sonuçlar elde edilir. Dolayısıyla kurgular bir şekilde ortadan kaldırılmalı ve çelişkiler geçersiz sayılmalıdır.

Üçüncü temel özelliği, normal bir kurgunun bir kurgu olduğunun yani, başka bir ifade ile onun kurgusal doğasının ve gerçeklik iddiasının olmamasının bilincini ya da farkındalığını gerektirmesidir. Vaihinger, yanlış olduğunu bilmesek bile gerçekten yanlış olan bir şeyi doğruymuş gibi kabul etmekten fayda sağladığımız durumlar ile ilgilenmez. Çünkü burada bir bilinçli olma durumu ya da farkındalık söz konusu olmaz. Dolayısıyla kurgusallaştırma sürecinin bilerek ya da farkında olunarak inşa edilen bir süreç olması zorunludur (Appiah, 2017, pp. 133–134). Vaihinger bu özelliğin, bilimin tarihsel gelişimi dikkate alındığında çok az kurguda görüldüğüne de dikkat çeker. İnsanlar genelde her şeyi doğal ve doğru olarak açıklamak isterler ve gerçeği düşüncenin kavramlarıyla anlamak ya da açıklamak istediklerinde sıkça zihinsel metod ve süreçler ile gerçeğin kendi yasa ve süreçlerinin özdeşi olduğu kurgusu üzerinden hareket ederler. Bu aslında daha sonra ünlü düşünürler tarafından da kutsanan bir hatadır. Zaman içinde öznel yöntemlerin nesnel olaylardan farklı olduğu gözlenir. Dolayısıyla böyle kurguların yaratıcıları sıklıkla tereddüt yaşar.

Dördüncü temel özelliği, kurguların (özellikle bilimsel kurguların) bir amaca ulaşmayı sağlayacak olan araçlar oluşları, başka bir ifade ile amaca uygun olarak şekillendirilmeleridir. Bu tür kurgularda amaca uygunluğun söz konusu olmadığı durumlarda bilimsellikten de bahsedilemez. Bilimsel kurgular belli sonuçlar anlamında etkilidirler; onlar faydalı ve amaca uygundur. Bu faydanın olmadığı durumlarda kurgular bilimsel olmaktan çıkarlar (Fine, 1993, pp. 1–18). Dolayısıyla bu kurguların diğerlerinden oldukça farklı olduğunu belirtmek gerekir.

Vaihinger, temel özelliklerini bu şekilde sıraladıktan sonra kurgunun gerçeklikten bilinçli bir şekilde sapma ya da bir hayal ürünü olma özelliklerinin ortaya çıkarılmasından daha da önemli olan şeyin bu sapma ya da hayalin insana fayda sağlayan doğasını keşfetmek olduğunu savunur. Ona göre bu fayda Kant'ın saf öznelliğinden pozitivizme geçişe karşılık gelir. Yani, tüm dünyanın bizim fikirlerimizden ibaret olduğunu ve tüm formların öznel olduğunu söylediğimizde savunulamaz bir öznellik elde ederiz. Ancak



kavramsal biçimler ve formlar fiziksel yapılara uygundur dediğimizde bunlar organik varlıktaki var olma tarzlarına uygun olduğu için kozmik yapı ve bileşenler ile yakından ilişki içindedirler diyebiliriz (Vaihinger, 1935, p. 99).

Kurgu terimi Vaihinger felsefesinde bazen kavramları bazen de boyutları ifade etmek için kullanılır. Vaihinger, gerçek ya da hakiki kurgu (real fictions) ile yarı kurgu (semi-fictions) dediği şeyi kesin çizgiler ile olmasa da birbirinden ayırır. Gerçek kurgular üç özelliklerle karakterize edilir:

- 1- Gerçek ile çelişirler,
- 2- Kendileri ile çelişirler ya da çelişiktirler, bu çelişki de Kant'ın antinomilerinde olduğu gibi özellikle kendi yapılarından kaynaklanır,
- 3- Açığa çıktıklarında ya da belirdiklerinde bu özelliklere sahiplermiş gibi anlaşılırlar.

Gerçek kurgular, duyuların arkasına geçmeye yönelik gözlemlenemeyen yapılar olarak icat edilir ve gittikçe daha da cesur hale gelen düşüncenin inşa ettiği yapılar olarak sona ererler (Podnieks, 2019, pp. 1–19). Düşünce gerçek kurgular inşa ederken tamamıyla spekülatif bir yapı sergiler ve kurguları herhangi bir analogi ya da benzerlik üzerine kurmaz. Vaihinger için gerçek kurguların iki özel örneği olarak Kant'ın 'kendinde şey'i (thing-in-itself) ve atomlar alınabilir. Kant'ın 'kendinde şey' dediği dünya bilindiği üzere bilgi sınırlarımız dışında bulunduğu, yani duyulur olanın dışında olduğu için kendisine nüfuz edilemez. Epistemik açıdan problemliliğinden dolayı 'kendinde şey' Kant felsefesinin tutarlılığı ve anlaşılabilirliği açısından önemlidir. Vaihinger'in atomlar ile ilgili düşüncesine gelince problem ettiği şey; Cauchy, Ampere ve diğerlerinden aldığı, atomların uzantısız merkezler olduğu anlayışını, aynı zamanda kuvvetlerin tözsel taşıyıcıları oldukları fikriyle uzlaştırmanın zorluğudur. O bunu, kesin bir anlamın bağlanamadığı ve dolayısıyla muhtemelen çelişkili olan bir kombinasyon olarak kabul eder (Vaihinger, 1935, pp. 218–219).

Yarı kurgular ise 1. ve 3. özellikleri taşır ancak 2. özelliği taşımazlar. Yani, gerçeklik ile çelişirken kendileri ile çelişmezler (Vaihinger, 1935, p. 16). Gerçeklikle olan bu çelişki, hem içerdiği fikirler ve yargular biçiminde, yani başka türlü bilinen olgular, yasalar ve fenomenlerle bağdaşmayan öncüllerde hem de bu fikir ve yargılardan çıkarılan sonuçlarda kendini gösterir. Yarı kurgular gözlemlenebilir olandan türetilse de ya da Vaihinger'in deyimi ile gözlemlenebilir olan temelinde icat edilse de (Podnieks, 2019,



pp. 1-19) gerçekliğe doğrudan karşılık gelmeyen yapay bir sistemi geçici olarak doğru yapının yerine koyduğu için her zaman gerçeklik ile gizli de olsa bir çelişki söz konusudur ve derin analizlerde bu çelişki gün yüzüne çıkar. Buna rağmen kendilerinde bir çelişiklik söz konusu değildir. Yarı kurgulara örnek verebilmek adına Vaihinger, biyolog Carl Linnaeus'un botanik sistemini kullanır. Bu sistemde C. Linnaeus, bitkilerin tüm temel ve değiştirilemez karakterlerine rağmen iç bünyelerinde birtakım benzerliklere sahip olduklarını ve bu benzerlikler kullanarak kurulacak olan bir analogi yardımı ile de bitkilerin sınıflandırılabilceğini savunur. Nitekim onun bu çalışması gerçekte öyle olmasa da bir analogiden yola çıkılarak botanikte bugün bile kullanılan bir taksinomiye başlatmış ve o güne kadar tanımlanamayan birçok bitkinin bu sayede bir sınıfa dahil edilmesi mümkün olmuştur (Vaihinger, 1935, pp. 179-180).

2. Kurgu Türleri

Kurgular, kurgunun işaret ettiği şey ile ortak özelliklere ya da benzerliklere sahiptir. Buradan hareketle kurgu ve temsil ettiği şey arasında analogik bir ilişki ve dolayısıyla farklı kurgu türlerinin olduğu söylenebilir. Örneğin; kişileştirici bir kurgu, tıpkı Tanrı'nın baba olarak anılmasında olduğu gibi, bir kişiye benzetme içerir. Vaihinger farklı türlerde kurgular olduğunu belirli örnekler vermek suretiyle ortaya koymaya çalışır.

Soyutlayıcı ya da İhmal Edici Kurgular (Abstractive or Neglective Fictions)

Bu sınıftaki tüm kurgularda ortak olan faktör, gerçekliğin önemli unsurlarının ihmal edilmesidir. Bunun sebebi olağandışı karmaşıklıkları nedeniyle teoriyi fazlasıyla zorlaştıran olguların son derece karmaşık karakteridir. Dolayısıyla mantıksal kurguların, gerçekliğin örüldüğü çeşitli ipleri birbirinden ayrı tutması mümkün olmadığından işlevlerini tam anlamıyla gerçekleştirmeleri zorlaşır. Bu durumda malzeme, düşüncenin onu bileşenlerine ayırmayacağı kadar karmaşık ve karışık olduğundan ve aranan neden-sonuç ilişkileri de muhtemelen doğrudan belirlenemeyecek kadar karmaşık bir yapıya sahip olduğundan, düşünce kendi işini kolaylaştırmak adına bir hileden yararlanır. Bu sayede bazı karakterleri geçici olarak ihmal eder ve onlardan daha önemli fenomenleri seçer. Vaihinger'e göre Adam Smith'in kendi ahlak ve toplum felsefesi ile politik ekonomi anlayışını inşa ederken



kullandığı tüm kabul ya da varsayımlar bu kurgulara örnek olarak gösterilebilir. A. Smith'e göre bütün insan eylemleri doğrudan bencillik tarafından belirlenir ancak, buna rağmen bu bencilliklerin yarattığı toplumsal sonuçlar olumlu bir yapıdadır. Çünkü insan eylemleri bencillikleri tarafından belirlense de yarattığı sonuç bakımından sadece bireyin çıkarına hizmet etmez. Başkaları da bu eylemlerden olumlu etkilenir, yani bireyler kendi çıkarlarını gözetmek için çalışırken aynı zamanda başkalarına da iyilik ederek onların da refaha ulaşmasına yardımcı olurlar (Kesici, 2010, pp. 89–97). Nitekim Smith'in bu düşüncesinde bencillik insan eylemlerinin en temel itici gücü olarak kabul edilmiş ve alışkanlıklar, özgür irade gibi ikincil faktörler ihmal edilerek politik ekonomi için önemli bir değerlendirme yapılmıştır. Ancak buna rağmen Smith'in yaptığı şey sadece tüm nedenler ve gerçekler dizisinin yerine geçici ve kasıtlı olarak gerçekliğin bir kısmını koymaktır (Vaihinger, 1935, pp. 19–24).

Şematik Kurgular (Schematic Fictions)

Hem sınıflandırmalarda hem de soyutlayıcı kurgularda gerçeklikten uzak bir biçimde tasarlanmış olan şematik birtakım varsayımlar kullanılır. Bu nedenle şematik kurguların bir alt-grup olarak var olduğu söylenebilir. Buna rağmen şematik kurguların tek işlevi bir alt-grup olarak var olmak ve temel kurguların şekillenmesini sağlamak değildir. Soyut kurgular söz konusu olduğunda, gerçekliğin belirli bir kısmı kesilip bir kenara bırakılır ve yalnızca geri kalanı dikkate alınır; şematik kurgular söz konusu olduğunda ise, bir yapı iskelesi, yani belirli bir kompleksin iskeleti kurulur ve düşünce, gerçekliğin birçok özelliğinden yoksun olan bu çıplak resme göre ilerler. Dolayısıyla şematik kurgularda aslında her şey daha basitleştirilse de öznel ve soyut temsil karmaşık olan gerçeklik üzerine kurulmadığı için gerçeklik biraz daha fazla çarpıtılır. Şematik kurgular kendi içinde pragmatik, retorik ve ütöpik olarak çeşitlendirilebilir (Vaihinger, 1935, pp. 24–27).

Sembolik Kurgular (Analogical Fictions)

Bu kurgular mitlerle olduğu kadar şiirsel benzetmelerle de yakından ilişkilidirler. Bu kurgularda düşünce şöyle ilerler: yeni bir durum, daha önce gözlemlenen benzer durumların algı dizilerinde var olana benzer bir ilişki ağı üzerinden kurulur. Dolayısıyla ilişkiler ağının iyi anlaşılması ve yeterli benzerliğin kurulması önemlidir. Örneğin; Schleiermacher'ın felsefesinde



Tanrı'nın dünya ile ilişkisi filozof Schleiermacher için kesinlikle bilinemezdir. Ancak teolog Schleiermacher baba-oğul ilişkisinin benzerliği üzerinden hareket ederek Tanrı ve dünya arasında bir ilişki tasarlar. Bu, dogmaların rasyonalist yeniden yorumu değil, Schleiermacher'in binlerce insanı Hıristiyanlığa bağladığı incelikli bir epistemolojik manevradır. Tanrı insanların babası değildir, ama sanki öyleymiş gibi kabul edilmeli ve buna uygun davranılmalıdır (Vaihinger, 1935, pp. 27–29).

Hukuki Kurgular (Juristic Fictions)

Prensipte bu kurgular, az önce ele aldığımız kurgularla aynıdır. Bu tür kurgularda da benzerlik ilişkisi önemlidir. Çünkü kanunlar, kendi yapılarında tüm özel durumları içerebileceğinden, olağandışı nitelikteki bazı özel örnekler, kurulan benzerlik ilişkileri üzerinden onlara aitmiş gibi ele alınabilir. Ya da bazı pratik ilgiler nedeniyle, bireysel bir örnek, gerçekte ait olmadığı genel bir kavram altında değerlendirilebilir. Örneğin; yeni Alman Ticaret Kanununda, göndericiye süresi içinde iade edilmeyen malların, alıcı tarafından kabul edildiğine dair bir hüküm buluyoruz (Vaihinger, 1935, pp. 33–35).

Kişileştirme Kurguları ya da Nominal Kurgular (Personificatory Fictions)

Bu kurgular da sembolik kurgular çatısı altına dahil edilebilir. Nitekim kişileştirme ya da nominal kurguların da temelinde benzerlik ilişkileri vardır. Bu kurgular vasıtasıyla ortak bir kavram (ki, bu kavram kişisel özellikler ile bağlantılı da olabilir) altında toplanabilecek ya da ifade edilebilecek şeyler bu kavramın kullanılması ile daha basit ve yalın bir şekilde ifade edilebilir. Dolayısıyla şu veya bu şekilde iyi anlaşılmuş fenomenlere atıf yapılarak anlaşılmayan ya da açıklanamayanlar da somutlaştırılır ya da şeyleştirilir ve bu sayede onların daha anlaşılır hale gelmesi mümkün olur. Örneğin; Newton fenomenler arası düzeni ifade edebilmek için yerçekimi gibi genel bir kavramı kullanır. Newton'un yaptığı şey birçok varlığı tek bir başlık altında toplamak ya da onlar arasındaki ilişkiyi tek bir kavram ile ifade etmek yani, ifade yöntemlerimizi basitleştirmekten başka bir şey değildir. Ya da bir başka örnek olarak Tanrı ve yarattıkları arasındaki karmaşık ilişkinin baba kavramı kullanılarak anlaşılır hale getirilmesi düşünülebilir. Her iki örnekte de görüldüğü üzere nominal olarak kullanılan her bir kavram hem karmaşık ilişkileri basitleştirmiş hem de benzerlikten kaynaklanan ortak özellikler üzerinden şeylerin ortak mutabakata dayalı bir temsil ilişkisi



içinde kolayca anlaşılmasına sebep olmuştur. Ayrıca kavram ve onun içinde sınıflandırılan birçok varlık aynı anlama geldiği için bu tür kurguların bir totoloji olduğu söylenebilir (Vaihinger, 1935, pp. 36–38).

Özetleyici Kurgular (Summational Fictions)

Yapay düşünel yapılar olarak tüm kurgular aslında düşünceye hizmet eden ve düşüncenin akışını kolaylaştıran yapılardır. Kurgular, bir dizi belirli fenomenin yerini alan kapsamlı ve geçici yapılar olarak aynı zamanda şeyleri altında sınıflayabileceğimiz genel fikirlere ulaşılmasını da sağlarlar. Bu genel fikirler kavramlar ve şemalar olarak belirir ve aynı zamanda kapsadıkları tüm varlık alanını özet bir şekilde ifade ederler. Buradan hareketle aslında özetleyici kurguların da diğer bütün kurgular gibi şeylerin anlaşılmasını kolaylaştırmak için kullanılan bir araç işlevine sahip oldukları sonucuna ulaşılabilir. Kavramlar ve şematik fikirler de aynı şekilde yapay yapılardır, animatıcı amaç için düşüncenin oluşturduğu kavramsal düğümlerdir. Buna rağmen onlar, şeylerin kopyaları olarak kabul edilebilir ve onların yerini geçici olarak alıp anlaşılmayı kolaylaştırır, tıpkı kişileştirme ya da nominal kurguların veya soyutlayıcı kurguların yaptığı gibi. Yani, onlar deneyim ya da gerçekliği tam olarak temsil edemezler fakat temsil ilişkisinin anlamını kavramamızı sağlarlar. Bazen de hayal edilmesi bile imkânsız olan şeylerin tanımlanmasına vesile olurlar (Vaihinger, 1935, pp. 38–39).

Sezgisel Kurgular (Heuristik Fictions)

Soyutlayıcı, şematik, sembolik, hukuki, kişileştirme ve özetleyici kurgular bahsinde esas olarak tüm bu kurgularda ortak olan şeyin, bir gerçeklikten bilerek sapma ya da gerçekliğin az çok keyfi olarak değiştirilmesi tavrı olduğu belirtilir. Ancak sezgisel kurgular söz konusu olduğunda bu tavrın yerini gerçek olanın yerine kesinlikle gerçek olmayan bir şey koyma tavrı alır. Sezgisel kurgularda ifade edilen şey'in gerçek dünyada bir karşılığı yoktur ve kavramsal olarak kendileri ile çelişmedikleri sürece gerçekliğe aykırı olmalarında da bir sorun bulunmaz. Başka bir ifade ile bu şey gerçek dünyada bulunmaz, yani deneysimsel olan ile bir ilgisi ya da ilişkisi söz konusu değildir. Buna rağmen bir gerçek olaylar dizisinin açıklanması için önce gerçek dışı nedenler varsayılır ve bu sistematik olarak işlendiğinde, fenomenlere sadece düzen getirilmekle kalınmaz, aynı zamanda sorunun doğru çözümü için zemin hazırlanır ve bu nedenle de bu yöntemin sezgisel bir değeri vardır. Bilim tarihi dikkate alındığında sezgisel kurgulara örnek



oluşturabilecek birçok örnek ile karşılaşırız. Mesela, Descartes'in evrenin nasıl işlediğini açıklamak için ortaya attığı Girdap Teorisi (Cartesian vortex-hypothesis)² ya da maddenin en küçük yapı taşı olarak kabul edilen atomlar sezgisel kurgular olarak kabul edilebilir. Girdap Teorisi ya da atomlar aslında temsil ettikleri gerçekliğe karşılık gelmezler. Çünkü onların bir gerçekliği yoktur. Ayrıca temsil edilen gerçeklik nüfuz edilemez olduğundan Girdap Teorisi ya da atomların bu gerçekliğe karşılık gelip gelmedikleri de tam olarak bilinemez. Vaihinger'e göre bu açıklamalar gerçekliği değil onun yerini alan bir kurguyu ortaya koyar. Buna rağmen bu ve bunun gibi teori ya da kabuller gerçekle ilgili olmasalar da bilimsel gelişmelere ivme kazandırmış ve tarihin seyrini değiştirmişlerdir (Vaihinger, 1935, pp. 39-42).

Pratik/Etik Kurgular (Practical/Ethical Fictions)

Vaihinger pratik/etik kurguların sadece gerçeklikle değil aynı zamanda kendileri ile de çeliştikleri vurgusuyla bu tür kurguların sadece analogiler ve soyutlamalara indirgenemeyeceğini, bunların farklı bir takım kurgusal formlar üzerinden yapılandırıldıklarını ifade eder. Pratik/etik kurgular psikolojik yapılarından ötürü oldukça karmaşık bir doğaya sahiptirler ve fiziksel süreçlerde bu karmaşık doğanın oluşumuna katkı sağlarlar. Çünkü bu kurgular belirtildiği üzere sadece kendileri ile değil her şeyin değiştirilemez yasalara uyduğuna işaret eden gözlemler ile de çelişir. Örneğin; insanı şekillendiren en önemli kavramlardan biri özgürlüktür ve insan özgür kabul edildiği için aynı zamanda eylemlerinden sorumludur. Ancak bu durum, doğal olayların akışını ortaya koyan zorunluluğa aykırıdır. Bu aykırılığa rağmen insan özgürlük gibi kavram ya da ifadeleri sadece sıradan bir yaşamdaki ahlâki eylemleri değerlendirmek için değil ceza hukukunu oluşturmak için de kullanır. Bu kurgular ya da varsayımlar olmaksızın sadece ahlâki bakış açısı ile herhangi bir eylemi cezalandırmak mümkün değildir. Nitekim cezalandırma işlemi suçu işleyen ya da maruz kalan dışındakileri suça karşı korumak için gereklidir. İnsanlar tarihsel gelişimlerini pratik/etik kurguları içselleştirerek tamamlamışlardır. Nitekim başka türlü yüksek kültürel değerler yaratmak ve ahlâki bir sorumluluk oluşturabilmek mümkün değildir. Gerçek dünyada özgürlük fikrine tekabül edecek hiçbir şey yoktur, ancak buna rağmen insan eylemleri söz konusu olduğunda bu kurgunun fazlası ile

² Descartes'in bu teorisi için bkz.: (Descartes, 2007).



gerekli olduğu su götürmez bir hakikattir. Örnekten de anlaşılacağı gibi gerçekte var olmayan herhangi bir hayal, mutlak veya ideal işleyişi dolayısı ile onun gerçek dışılığına rağmen haklı çıkarılabilir ya da kabul edilebilir. Çünkü böylesi iddialar gerçekliği hiçbir şekilde yansıtmaları da duyguların veya kabullerin ifadeleri olarak bir değer kazanır (Appiah, 2017, p. xv). Bu anlamda yaşamın en büyük trajedisi belki de gerçekte hiçbir değeri olmayan böyle bir şeyin değerli kabul edilmesidir. Çelişkinin açıklığı ve büyüklüğüne rağmen şüphesiz kurgular verimli hatalar (fruitful errors)'dir. İdealler olarak beliren düşünsel yapılar genelde kurgular olarak iş görürler ve zamanla teorik gerçekler olarak yok olurlarken pratik kurgular olarak hepsi olduğu gibi bırakılır. Çünkü kurgular hem kendileri hem de gerçeklik ile çelişiyor olsalar da pratikte karşı konulamaz bir değere sahiptirler. Böylece J. Frohschammer'in deyimi ile 'fantezi/ hayal gücü ideal ya da hayal dünyevi süreçlerin temel bir ilkesi haline gelir' (Vaihinger, 1935, pp. 42-50).³

Matematiksel Kurgular (Mathematical Fictions)

Kurguların öneminin anlaşılması ve haklılandırılmaları konularında matematiksel kurgular özel bir konuma sahiptir. Matematğin temel kavramları uzay, zaman, nokta, çizgi, yüzey ya da daha doğrusu uzantısız nokta, genişliği olmayan çizgiler, ...'dir. Tüm bu kavramlar çelişkili kurgulardır, matematiksel varlıklar tamamen hayali bir temele ve çelişkilere dayanır. Vaihinger'e göre temel matematiksel teoriler gerçekliğe tekabül etmedikleri için yanlışlırlar ve kendi içlerinde çelişkili oldukları için ayrıca mantıksal olarak da yanlışlırlar (Pollard, 2010, pp. 83-95). Gerçekliğin etrafında dolanan ama ona tekabül etmeyen matematiksel kavramlar açık bir şekilde kurgusaldır. Matematikte, matematiksel kavramlar ve gerçeklik arasında var olmayan bir temsil ilişkisi kurularak bir şekilde ilişki gerçekte var edilir

³ Vaihinger bu ifadeyi aslında sadece kurguların pratikte trajik biçimde önemli olduğuna vurgu yapmak için kullanmıştır. Nitekim eserinde Frohschammer'in felsefesinde fantezi ya da hayal gücünün çok daha kökensel ve ontolojik bir anlamda ve değerinde kullandığını özellikle belirtmiştir. J. Frohschammer'in *Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprocesses* (Dünyevi Faaliyetlerin Temel İlkesi Olarak Fantezi) isimli bir eseri vardır. Bu eserde Frohschammer fantezi ya da hayal gücünü Schopenhauer'in iradesine benzer biçimde konumlandırır: fantezi ya da hayal gücü doğal süreçlerin en temel prensibidir ve fantezi ya da hayal gücünün nedenleri ve sonuçları bütün her şeyin kökeni olarak tasarlanabilir. Frohschammer bunu yani, fantezi ya da hayal gücünü organik ve canlı doğa düzeyinde nesnel olarak, yani teleolojik-estetik oluşumun bir ilkesi olarak kavrar. O, insanın büyümlü bir etki olan hayal gücünden mahrum bırakıldığını açıkça söylemese de büyümlü, bir bütün olarak doğal ve evrensel süreç kapsadığını savunur. Detaylı bilgi için bkz.: (Frohschammer, 1877) ve (Favre, 2000).



ve bu durum insanların onları anlayabilmelerine, kullanabilmelerine ve hayatlarını sistematize edebilmelerine olanak sağlar. Örneğin; eğriler düz çizgiler başlığı altında toplanabilir ve evlat edinilmiş bir çocukta gerçek çocuk olabilir. Fakat gerçekte bu kesinlikle imkânsızdır. Ne eğri çizgiler düz ne de evlat edinilmiş çocuk gerçek çocuk olabilir. Bu anlamda kesinlikle böyle bir ilişki bir idealdir, bir kurgudur. Matematikçilerin kendileri de çelişkiler ile uğraştıklarını bilirler fakat bu durum ya nadiren ya da hiçbir zaman bir çalışmanın konusu yapılmaz. Çünkü bu temel çelişkiler matematiksel süreçler için mutlak manada gereklidir (Vaihinger, 1935, pp. 50–53). Bu nedenle Vaihinger, temel matematiksel teoriler üzerindeki vurgusunun, 'nasıl olur da yanlış olsalar bile matematiksel teoriler faydalı olabiliyor?' sorusunu açıklama çabasından kaynaklandığını belirtirken aynı zamanda bu noktada önemli olan şeyin de matematiği değiştirmeden bırakmak (çünkü tüm çelişkiler matematiksel süreçler için mutlak manada gereklidir!) ve faydasını açıklarken saçmalığını da kabul etmek gerektiği olduğunun savunusunu yapar (Pollard, 2010, pp. 83–95).

Vaihinger'e göre tüm kurgular karşılaştırmalı algıdan türer ve kendi dilsel biçimleri ile de desteklenir. Mesela eğri bir çizgi bir dizi sonsuz küçük çizginin birleşimiymiş gibi ele alınabilir. Burada bir karşılaştırmalı algı söz konusudur; nitekim eğri çizgi sonsuz küçük çizginin kavramsal yapısının anlamı vasıtasıyla anlaşılır. Buradaki karşılaştırma sanki ya da -mış gibi ifadeleri vasıtasıyla şekillenir. Elbette bu basit bir karşılaştırma değildir ve sadece mecazi bir anlamda olmadığı gibi gerçek bir analogiye de dayanmaz. Karşılaştırma aslında, mecaz ve gerçek analogi başka bir ifade ile teorik karşılaştırma ve gerçek eşdeğerlik arasında ortada yol alır. Gerçek analogiler böyle değildir. Gerçek analogilerde benzerlik daha keskin çizgiler ile ortaya konur. Temsil ve karşılaştırmada uygunluk önemlidir ve ilişkisel kurallılıklar söz konusudur. Ancak karşılaştırma dolaylı olarak gerçekleşen analogiler ve mecaz ile yapıldığında 'gibi' ifadesi kesin benzerlik ilişkisinin yerini alır. Örneğin; bir insan organizması ile bir gorilinki karşılaştırılabilir ve buradaki benzerlik ilişkisi net olarak açıklanabilir. Ancak 'ok gibi fırladı gitti' ifadesinde kurulan analogide ok ve giden kişi arasındaki benzerlik mecazidir. Dolayısıyla burada 'gibi' ye '-mış' eklenir ya da '-mış gibi' yerine doğrudan 'sanki' ifadesi kullanılır. Çünkü buradaki benzerlik ilişkisi bir varsayım üze-



rine kuruludur. Bu ilişki gerçek dışı ve imkânsız olsa da yine de ondan çıkarımlar yapılabilir ve onun gerçek dışılık ya da imkânsızlığına rağmen varsayım biçimsel olarak kullanılmaya devam eder. Bu, onun altında bir şeyin sınıflandırılabilceği ve çıkarımların yapılacağı algısal bir yapı oluşu ile ilgidir. Bu özelliği ile yapılan karşılaştırmaların ya da buna dayalı olarak inşa edilen kurguların mutlak manada yanlış olduğu anlamına gelemez. Nitekim bu anlamda yanlış ve kurgu sıkça birbirine karıştırılır. Yanlış olan şeyin kurgusal olan ile aynı oluşum gösterdiği doğrudur, yine de kurgu yanlıştan daha bilinçli daha pratik ve daha verimlidir (Vaihinger, 1935, pp. 92–94).

Sonuç

Var oldukları andan itibaren insanlar, nesnel gerçekliğe doğrudan bir erişim olmamasına rağmen duyum dünyasından hareket edip bazen felsefi bazen dini bazen de bilimi kullanarak kendilerinden bağımsızmış gibi işliyor görünen dünyayı anlamlı kılıp, daha yaşanılır bir hale getirmeye çalışırlar. Bu yolda, insanın rasyonel ancak disharmonik bir yapıya sahip olması ve nesnel dünyanın irrasyonel karmaşık düzeni böyle bir çabanın sonuca ulaşmasını mümkün kılmadığından, zaman zaman hayal ürünü ve gerçek dışı olan şeyler/kurgular istekli bir şekilde gerçekmiş gibi kabul edilir. Platon'dan Baudrillard'a kadar birçok büyük düşünürün görüşlerini buna örnek olarak gösterebileceğimiz gibi bilim dünyasındaki pek çok gelişmenin de (örneğin, Atomlar) böylesi kabuller üzerine bina edildiğini söyleyebiliriz.

1911'de yazdığı *Sanki Felsefesi* isimli eseri ile 'insanlık tarihinin sadece verimli hataların değil aynı zamanda zararlı doğruların var olduğunu kanıtlayan örneklerle dolu olduğunu' savunan Hans Vaihinger'e göre, insanlar hem eylemleri için ilkeler oluşturmak hem de görünüşleri açıklamak adına kendi iradesini kullanarak sanki rasyonel temelleri varmış gibi bir takım teorik, pratik ve dini kurgular yaratabilir ve bu sayede yaşamın pratik amacını gerçekleştirip ona hizmet edebilirler. Bu açıdan kurgulardan 'dünyada yolunuzu bulmamızı sağlayan araçlar' olarak bahseden Vaihinger, kurgu ve gerçeklik arasındaki boşluğa rağmen kurguların insanlık tarihinde hep var olduklarını ve var olmaya devam edeceklerini, asıl önemli olanın kurguların ontolojik ya da epistemolojik kökenleri ile ilgili tartışmalardan ziyade kurgu ve gerçek arasındaki sınırı iyi çizmek kaydı ile kurgunun kurgu olduğunu unutmadan pratik faydası üzerine yoğunlaşmak olduğunu savunur.



Sanki Felsefesi isimli eser kurguların pratik faydası üzerine yoğunlaşmak gerektiği vurgusu yanında kurgunun ne olduğu ve neyi temsil ettiği ya da neyin yerini aldığına dikkat çekilerek kurgusal dünyanın kapılarını açmış; kurgu türleri ve tarih içindeki ünlü örnekleri serimleyerek kurgusal dünyanın gerçek dünya kadar önemli olduğunu ortaya koymuştur.

Kaynaklar

- Appiah, K. A. (2017). *As If: Idealization And Ideals*. Harvard University Press.
- Descartes, R. (2007). *Felsefenin İlkeleri* (Çev.: Mesut Akın). Say Yayınları.
- Ewijk, P. Van. (2010). "Life Must Be Led in the Dark Hans Vaihinger's The Philosophy of "As If" in William Gaddis's The Recognitions." *Orbis Litterarum*, 65:5, 372–387.
- Faivre, A. (2000). *Theosophy, Imagination, Tradition: Studies in Western Esotericism* (T. by Christine Rhone). Published by State University of New York Press, Albany.
- Fine, A. (1993). "Fictionalism." *Midwest Studies in Philosophy*, 18(1), 1–18. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1993.tb00254.x>
- Frohschammer, J. (1877). *Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses*. T. Ackermann.
- Kesici, H. (2010). Adam Smith ve Ahlâk Teorisi. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 58, 89–97.
- Podnieks, K. (2019). *Correcting Vaihinger' s Fault Intended as part of the paper: Philosophy of Modeling in 1870s: a Tribute to Hans Vaihinger*. https://www.researchgate.net/publication/331113857_Correcting_Vaihinger's_Fault.
- Pollard, S. (2010). "As If Reasoning in Vaihinger and Pasch". *Erkenntnis*, 73(1), 83–95. <https://doi.org/10.1007/s10670-009-9205-7>
- Pringe, H. (2011). "The Fiction of The Affecting Object in Hans Vaihinger' s Philosophy." *Studi Kantiani*, 24, 105–118.
- 2020 (Erişim Tarihi). "Some Reflections on Hans Vaihinger". https://thejudoka.com/application/files/17615/5147/0948/as_if_vaihinger_and_brunton.pdf. (n.d.),
- Toteff, C. A. (1996). "Hans Vaihinger's Kant-Studien." In *Kant-Studien 87. Jahrg.*, ©



Walter de Gruyter 1996 (pp. 390–395). https://doi.org/10.1007/978-94-011-0745-7_85

Vaihinger, H. (1935). *The Philosophy of As If: a System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind* (T. by C. K. Ogden (ed.); Second Edi). Kegan Paul and Co., Ltd.; New York: Harcourt, Brace and Co., Inc. <https://doi.org/10.4324/9781315011134>

Öz: Bu çalışma, felsefeyi bir bütün olarak gerçekliğin ya da insan varoluşu ve deneyimlerinin rasyonel, soyut ve metodik bir şekilde ele alınması olarak tanımlayan Hans Vaihinger'in görüşlerinin 1876'da yazdığı Sanki Felsefesi isimli eseri üzerinden değerlendirilmesi ve analiz edilmesini amaçlamaktadır. Eser, çeşitli günlük ya da bilimsel aktivitelerimiz ile ilgili görüş ve kararların oluşturulmasında kurguların merkezi önemini göstermek üzere kaleme alınmıştır, dolayısıyla eserin temel konusu kurgulardır. Kurgular, sadece insanın kavrama yetisinin üzerine temellendiği bir şey değildir, aynı zamanda yaşam ve dünyaya dair tatmin edici açıklamalar için gerekli olan her şey de kurgular üzerine temellenir. Bu nedenle gerçekte herhangi bir temeli olmasa da kurgular, Vaihinger'in belirttiği üzere insanlığın irrasyonel olan dünyayı rasyonel bir hale getirmek için kullandığı en önemli araçlardır.

Anahtar Kelimeler: Hans Vaihinger, kurgu, çelişki, sanki/-miş gibi, sezgi.



Antik Mağaradan Sanal Mağaraya: Metaverse

From Ancient Cave to Virtual Cave: Metaverse

ERGÜN AVCI 

Pamukkale University

Received: 25.08.2022 | Accepted: 24.12.2022

Abstract: As much as reality itself, its reflections and appearances have taken a significant place in philosophical discussions. While Plato's Allegory of the Cave is one of the first of these discussions, the philosophy of the virtual shows the final state of these discussions today. The virtual cave is the modern-day version of Plato's cave. Appearances in Plato's cave have their own mode of existence, and likewise, virtual objects in the virtual cave have their own mode of existence. There are many philosophical similarities between the ancient cave and the virtual cave. So much so that, according to the first, the shadows in the cave are a different view of reality, while according to the second, the virtual images in the virtual cave are another view of reality. The philosophy of the ancient cave and virtual cave essentially point to the debates about the nature of reality. The ontological and epistemic dimensions of appearance and virtual image lead us to the discussion about the nature and whatness of reality. The most common and advanced virtual caves today is the metaverse. Metaverse consists of virtual communities that combine the reality of the physical world with the reality of the virtual world.

Keywords: Allegory of the cave, ancient cave, virtual cave, reality, appearance, metaverse.



Giriş

Antik Çağ'dan günümüze kadar uzanan felsefi tartışmalara bakıldığında önemli konuların başında gerçekliğe yönelik tartışmalar yer almaktadır (Machan, 2011, s. 2). Gerçekliğin neliği, özü, niteliği ve onun doğasına yönelik felsefi tutumlar birçok farklı forma bürünmüştür (Rescher, 2011, s. 11). Fakat her ne kadar farklı biçimlerde olsa da tartışmanın özü aynıdır. Görünüş ve gerçeklik arasındaki ilişki bu tartışmaların merkezini oluşturmaktadır. Günümüz dünyasına etkisi bakımından bu konuyu Antik dönemde detaylı bir şekilde Mağara Alegorisine dair diyalogunda Platon'un ortaya koyduğu görülmektedir (Platon, 514a-517d; LaValle, 2016, s. 5). Platon'a göre bu alegoride tüm yaşamı bir mağarada zincirlenmiş olarak geçiren insanlar hayatlarını duvardaki gölgelere bakarak sürdürmektedirler; dolayısıyla onlar için gerçeklik, yalnızca duvara yansıyan görünüşlerden başka bir şey değildir. Görünüş ve gerçekliğin farklı perspektiflerinin ortaya konduğu bu antik mağara, gerçekliğin anlamına yönelik ilk laboratuvar olması bakımından ve ayrıca günümüzdeki sanal mağaraları anlamak ve anlamlandırmak için önemli bir temel teşkil etmektedir. Geoffrey Alan Rhodes'in (2015) da ifade ettiği gibi insanoğlu tablet ve bilgisayarlara gömülerek kendi mağaralarından kurtulmuş değil, aksine yeni modern sanal mağaralara hapsolmaktadırlar. Bu bakımdan tıpkı antik mağarada olduğu gibi sanal mağarada da gerçekliği gölgeleyen görünüşün tüm yansımaları felsefenin ele alması gereken önemli bir problem olmuştur. Her geçen gün sayısı ve çeşitliliği daha da artan sanal mağaralar, yeni görünüş ve biçimleri ortaya koymaktadır. Antik mağaranın soluk, renksiz görünüşleri yerini sanal mağaraların renkli ve sanal görünüşlerine bırakır. Fakat her ne kadar görünüşler çeşitlenip yeni biçimlere bürünebilse de gerçeklik ile arasındaki ilişki hep aynıdır. Öyle ki Kant'ın da vardığı sonuca paralel olarak görünüş ve gerçekliğin farklı varoluş biçimleri vardır; biri salt fenomenlerden oluşurken diğeri kendi içindeki şeylerden meydana gelir (Kant, B 69- 72).

Diğer taraftan tıpkı görünüşlerin olduğu gibi sanalın da kendi varoluş biçimi vardır (Heim, 1998, s. 138; Stanovsky, 2004, s. 172). Sanal mağara konusu detaylıca incelendiğinde bu varoluş biçimi kendini göstermektedir. Özellikle teknolojinin gelişiminin ardından sanal dünyaların farklı biçimlerinin ortaya çıkması, sanalın varoluşu üzerinde önemli ölçüde etki oluşturmuştur. Yirminci yüzyılın sonlarında Sanal Gerçeklik (Virtual Reality-VR)



üzerine yapılan çalışmalar ve yirmi birinci yüzyılda Artırılmış Gerçeklik (Augmented Reality-AR) tabanlı yeni sanal dünyaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu çalışmalar etrafında şekillenen sanal mağaraların, gündelik hayatın içinde antik mağaranın evrilerek yeni bir forma büründüğü görülmektedir. Platon'un mağarası artık bir düşünce deneyi ya da kurgu olmaktan çıkmış ve günümüz dünyasının bir parçası haline gelmiştir. Farklı isimlerle anılan sanal mağaraların günümüzdeki en yaygın ve gelişmiş olanı ise *metaverse*dir. Öyle ki bazılarına göre "Metaverse yeni bir paradigmadır." (Mystakidis, 2022, s. 486). Sanal mağaralar yerine göre sanal alanları, sanal dünyaları ve sanal evrenleri temsil etmekte; aynı şekilde metaverseler de kendi içerisinde birçok çeşitliliği barındıran bu sanal evrenlere karşılık gelmektedir.

1. Antik Mağara

Günümüzdeki sanal alanlara yönelik çalışmalar her ne kadar yeni konularmış gibi görünse de aslında arkasındaki felsefi düşünce çok eskilere dayanmaktadır, özellikle antik dönemde kendini göstermiş olan Platonik gerçeklik anlayışı bu alandaki kültürel geleneğin temellerindedir (Berezin, 1994, s. 304). Görünüşlerin dünyasından gerçekliğin dünyasına tırmanma ve görünüşlere yeniden dönüş şeklinde nitelendirilen mağara benzetmesiyle Platon'un burada gerçekliğin doğasına yönelik felsefi açıklama yaptığı görülür. Özünde Platonik gerçeklik idealar öğretisine dayanmaktadır; idealar gerçekliğin kendisi ve özüdür. Görünüşler ise, yani duyularımızla algılanan fiziksel nesnelere, aslında birer gölgedir; ideaların soluk, küçültülmüş veya çarpıtılmış kopyalarıdır. Söz konusu gerçeklik duyularla kazanılan tek tek tikellerin görünüşleri değil, bu görünüşlerin ait olduğu özler olan idealarlardır ve onlara ulaşabilmemiz için aklın rehberliğine ihtiyacımız vardır. Bu bakımdan Platon'a göre bizi gerçekliğe götüren yol, duyulardan ziyade aklın sorgulayarak ulaştığı bir felsefi çabayla kendisini göstermektedir. Onun bu konudaki düşüncelerini ve sanala temel teşkil eden fikirlerini en sade biçimde mağara benzetmesinde görebiliriz. Öyleyse, mağara benzetmesini derin hatlarıyla ele alalım.

İlk olarak Platon'un *Devlet* adlı eserinin yedinci kitabında, Sokrates ve Glaukon arasında geçen diyaloga yer verdiği görülür. Bu diyalog Sokrates'in



Glaukon'a bir mağara hayal etmesini ve zihninde canlandırmasını istemesiyle başlar. Mağara yerin altındadır ve mağaranın girişi, karşısındaki mağara duvarı kadar geniştir. Uzaktan bir ışık mağaranın girişinden içeriye vururken karşıdaki duvara çeşitli nesnelerin gölgeleri düşmektedir. Mağaranın içerisinde ise çocukluklarından beri boyunlarından ve bacaklarından zincirlenmiş insanlar yer alır, bu insanlar sağa sola dönemediklerinden dolayı görebildikleri tek yer karşıdaki mağara duvarına yansıyan gölgelerdir. Duydukları sesler de dışarıdan gelen seslerin mağarada dönüştüğü yankılardır. Kendilerini bildiklerinden beri bu halde yaşamakta, ışığa sırtını gölgelere ise yüzünü dönmektedirler (Platon, 514a-b). Aslında Platon burada gerçekliği gölgeleyen temel unsurların sınırını çizmektedir. Bu unsurların başında, çocukluğumuzdan beri içinde bulunduğumuz çevre ve görüp duyduklarımız yer almaktadır. Ve bunlar bizim dogmatik¹ inançlarımızı oluştururlar. Gerçekliğe dair bakış açımızı büyük oranda bunlar belirlemektedir. Çoğu zaman gerçekliğe sırtımızı döneriz, düşüncelerimiz zincirlere vurulmuştur ve böylece bize dayatılan unsurları, ilkeleri gerçekliğin kendisi olarak görürüz. Bu noktayı daha iyi anlayabilmemiz için Platon'un burada bazı araç gereçlerin, nesnelerin ya da çeşitli sanat eserlerinin gölgesinden bahsettiğini görebiliriz. Ona göre ışığın önünden geçen insanların elindeki bu çeşitli nesnelere mağara duvarına yansımakta ve her nesnenin kendine ait gölgesi duvarda kendini göstermektedir. Mağaradaki insanlar duvardaki bu gölgeleri görürlerken dışarıdan gelen seslerin de duvardaki bu gölgelerden geldiğini düşünmektedirler (Platon, 514e- 515b). Söz konusu Platon'un burada aktarmaya çalıştığı ana düşünce, zincirli insanların gördüğü ve duyduğu şeylerin inandıkları gerçekliklere dönüşmesidir. Mağaradaki insanlar için asıl gerçeklik zamanla dogmatikleşen bu inançtan, duvarda görüp işittikleri görünüşlerden, başka bir şey değildir. Onların ne dışardaki nesnelere ve insanlardan ne de duvara gölge veren ışıktan haberleri vardır. Gerçekliği hiçbir şekilde yankı ve gölgelerden ayırmak istemezler, çünkü yıllardır edindikleri deneyim sonucunda buna tam olarak inanmışlardır. Mahkumlar için gerçekliğin doğası mağara duvarına hapsolmuştur.

Fakat Platon'un ikinci aşamada değindiği nokta gerçekliğin doğasını

¹ Dogmatik inanç sorgulamaya, araştırmaya gerek duymadan kabul ettiği gerçekliği doğrudan ve körü körüne savunan dayatmacı ve buyurganca bir davranış formuna karşılık gelmektedir. Dogmatik kavramının etimolojisi ve felsefi kullanımları hakkında detaylı bilgi için bkz. (Dedeoğlu, 2017, s. 804).



bu hapsoldüğü yerden kurtarmak ve onu ait olduğu kendi doğasına teslim etmek için önemli bir adımdır. Bu aşamada Platon'un gerçekliğe yönelik karşıt inançtan bahsettiği görülür. Dogmatik inancın kırılması için kişinin karşıt inançla yüzleşmesi gerekmektedir. Platon zincirlerinden kurtulan (ya da kurtarılan) bir kişinin durumunu anlatarak bu problemi çözümlenmeye çalışır. Ve ona göre mağaranın karanlığına alışan bir kişi ışığın etkisiyle ilk olarak etrafındaki nesnelere görmekte zorlanacaktır, öyle ki onları görmeye başladığında gördükleri onu bir bunalıma sokacaktır. İlk nesnelere değil daha önceki gördüklerini yani gölgeleri gerçek olarak kabul etmeye devam eder (Platon, 515d). Çünkü inandığı gerçeklik her ne kadar sarsılmış olsa da, Thomas Kuhn'un da vurguladığı gibi, kendisini bunalıma getiren paradigmayı terk etmek istemez (1995, s. 106). Karşıt inançla karşılaşmak kişinin dogmatik inancından doğrudan vazgeçmesi için ilk etapta beklenen bir şey değildir, bu aşamada gerçekliğe yönelik naif bir inanç gerçekleşir. Bu inanç dogmatik inanca göre daha kırılmalıdır; fakat yine de sofistike inanca göre daha katıdır.²

Söz konusu Platon'un üçüncü aşamada değindiği nokta, zincirlerinden kurtulan kişinin duvardaki gölgelerin ışıktan kaynaklanan bir yansıma olduğunu anladığında gerçekliğe bakışı değişmektedir. Dahası mağaradan dışarı çıktığında gördüğü tüm şeylerin ilk nedeninin, gerçekliğin asıl kaynağının güneş olduğunu kavrar; çünkü bu aşamada gerçekliğe yönelik sofistike bir inanca sahip olur. Platon'un bu pasajına göre bu aşamada dikkat edilmesi gereken asıl yer, gerçekliğin kavranmasında kendini gösteren sofistike inançtır. Öyle ki sofistike inancı kazanmış bir kişi gerçeklik ve görünüş arasındaki farkı bilir, görünüşlerin ve gerçekliğin kendi doğası arasındaki ayrımı yapabilir. Bu sayede duyularla elde edilen görünüşler akılla kavranan bir gerçekliğe yerini bırakır. Sofistike inanç gerçekliği kavramak için edilmemesi gereken bir inançtır, dogmatik ve naif inancın aksine eleştireldir ve dar kalıplara kendini hapsedmez. Gerçeklik karşısında ise naif inancın tersine sofistike inanç nitelik bakımından daha güçlüdür, dahası sofistike inancı edinmiş bir kişi herhangi bir ikiliğe düşmeden kendi seçimini daha kararlı bir şekilde yapabilir (Schommer, 1990).

Bütün bu aşamaların sonucunda, mağara benzetmesinde, gerçekliğe ve

² Naif inanç ve sofistike inanç hakkında detaylı bilgi için bkz. (Schommer, 1990).



görünüşe yönelik farklı epistemik inançların ortaya çıkabileceği ve bu inanç türleri arasında gerçekliğin kavranması için belli bir yolun kat edilmesi gerektiği kanısına varılabilir. Öyle ki elde edilen bu kanı gerçeklik ve sanal arasındaki ilişkiyi daha iyi özümseyebilmemiz açısından yararlı nedenler sunmaktadır. Fakat yine de bu antik mağara düşüncesinden çıkarılabilecek temel sonuç, duyularımızın ve sofistike olmayan inançlarımızın gerçekliğin kendi doğasını çürüttüğü ve gerçekliğin doğasına ulaşabilmemiz için önümüzde perde oluşturduğu gerçeğidir (Rescher, 2011, s. 11). Söz konusu gerçekliğin kendi varoluş biçimleri olduğu gibi görünüşlerin de kendi varoluş biçimleri vardır ve bu yüzden görünüşler alanında sahip olunan inançlar gerçekliği elde etmedeki sofistike inancı her durumda engellemeye çalışabilir (Kant, B 69- 72; Qvortrup, 2002, s. 15). Sofistike inancı kazanmış biri gerçekliğin kendi doğasını da kavrar; ne var ki olumlu tüm yönlerine rağmen sofistike inanca ulaşabilmek kolay bir süreç değildir.

Öyle ki Michael Heim'in de belirttiği gibi günlük hayatın hapishanesine kendini mahkûm etmiş insanlar, ten zindanındaki duvarlara yansıtılan geçici, gölgeli yansımaları sevmeye çok tez alışırlar. Çünkü ona göre bu yaşam oldukça kolay ve zahmetsizdir. Bedenine hapsolmuş bir hayatı ve günlük zevkleri gerçekliğin kendisi olarak görürler ve onlara göre duysal nesnelere en yüksek ve en değerli gerçekliklerdir. Gerçekliğin kendisi tamamen fizikseldir ve bu fiziksel görünüm mahkumların ayaklarına prangalar vurur. Doğal olarak bu prangalar mahkumların sadece bedenlerini değil inançlarını da esir almıştır ve onların gerçekliğe dair inançları dogmatik inanç olmaktan öteye gidemez. Bu yüzden oldukça zor ve zahmetli olan sofistike inanca erişmek onlar için mümkün değildir (Heim, 1994, ss. 87-88). Ancak filozof olan bir kişi böyle bir inanca ulaşabilir. Filozof yalnızca duvardaki gölgeleri gözlemlemek yerine gerçekliğin gerçek doğasını görmek için mağaradan kurtulan ve görünüş ile gerçeklik arasındaki ayrımı gören kişidir (LaValle, 2016, s. 5). Fiziksel prangalarından kurtulmayı başaran filozof, Heim'in ifadesiyle gerçek şeylerin şok edici netlikteki görünüşünün tadını çıkardığı aktif düşünce alanına yükselir; böylece şeyleri sadece fiziksel gözle değil, aklıyla da görüp kavrar. Şeyleri zihinsel mantık yoluyla aktif olarak işleyerek gerçekliğin bilgisini elde etmeyi hedefler (Heim, 1994, s. 88).

Ayrıca sofistike inanca ulaşmış bir filozofun dikkate değer en önemli yanı, gerçekliğin farkına vardıkdan sonra tekrar mağaraya kendi rızasıyla



dönmesidir ve bu durum diğer birçok konuda olduğu gibi sanal alanlar için de benzerlik taşımaktadır. Lars Qvortrup bu konuyla ilgili *Cyberspace as Representation of Space Experience: In Defence of a Phenomenological Approach* adlı çalışmasında, “Sanal gerçeklik literatürünün en çok alıntılanan kelimeleri siber-uzay ile ‘rızaya dayalı bir halüsinasyon’ olarak tanımlandı; böylece [bu], kökeni Platonik mağara metaforunda olan sanal gerçekliğin düalist bir kavramsallaştırmasına ilham verir, içinde yaşadığımız dünya yalnızca Tanrıların ‘ideal’ dünyasının soluk bir temsilidir.” şeklinde açıklamalarda bulunmuştur (2002, s. 13). Qvortrup’a göre Platon’un mağarası birçok bakımdan sanal mağaraya benzemekte ve özellikle William Gibson’un *Neuromancer* adlı romanında geçen Matrix konusu Platon’un düşüncelerini doğrularken, düalist düşünce yapısıyla her iki dünyanın da kendine ait yasalarının bulunduğu gözlemlenmektedir. Böylelikle ona göre sanal olmayan dünyanın kendine ait doğal yasaları olduğu gibi Matrix’in de kendine ait sanal yasaları vardır. Ancak belirtmek gerekiyor ki Qvortrup’a göre burada dikkat edilmesi gereken noktalardan biri rızaya dayalı halüsinasyon kavramıdır (2002, s. 13). Çünkü antik mağarada dış dünyayı görüp tekrar mağaraya dönen filozofun durumuyla Matrix’teki Neo’nun durumu aynıdır. İlkinde filozof mağaranın karanlığına dönüp yanıltıcı görüşlere katlanmayı seçmek zorunda olduğu gibi ikincisinde de Neo mavi hapı seçerek sanal dünyanın halüsinasyonlarına katlanmak zorundadır. İlkinde mağaraya hapsedilmiş insanlar, gölgeleri gerçek zannederken; ikincisinde de yapay zekaya sahip makineler tarafından zihinleri Matrix’e hapsedilmiş insanlar, ikna edici simüle edilmiş sanal mağarayı gerçek zannetmektedirler (LaValle, 2016, s. 5). Peki nedir bu sanal mağara? Nasıl bir ontolojiye sahiptir? Gerçeği kendinden ayırt edilemeyen sanal şeyler nelerdir? Platon’un mağarasının ontolojisiyle sanal mağaranın ontolojisi ne gibi farklılıklara sahiptir? Ya da sanal mağaraların ontolojik inşası gerçekliğin doğasına ne ölçüde yaklaşabilmektedir? Gerçekliğin doğasını anlayabilmemiz için sanal mağaraların felsefi önemi nedir? Şimdi bu soruları yanıtlayabilmek için sanal mağara konusunu detaylandırmak önemli ölçüde yerinde bir yaklaşım olacaktır.

2. Sanal Mağara

Son yıllarda birçok kuruluş sanal mağaralar tasarlayarak buralarda çeşitli eğlence ve iş olanakları sağlamanın peşindedirler (Bender ve Kuhr,



2018; DeFanti vd., 2010). Oluşturulan bu mağaralarda, şu an içinde bulunduğumuz dünyanın birebir benzerini yaparak gerçekliğini hiçbir şekilde ayırt edemediğimiz bir yaşamın kapılarını bizlere açmaktadırlar. Fakat bu durum, hayatımızı birçok açıdan kolaylaştırmanın yanında, günümüzden asırlar önce yaşamış olan Platon'un mağara benzetmesindeki gibi, bizleri bu sanal mağaralara hapsedmeyeceğinin önünde engel olabilecek midir? Kaldı ki Robert Nozick'in (2006) *Deneyim Makinesi*'nde ifade ettiğine paralel olarak insanların zihinlerini istenilen biçimde yönetmek, onları transforme eden bir transformasyon makinesine bağlamak, onlara sanal mağaralarda prangalar vurmak ne kadar zor olsa gerek? Peki antik mağaradan sanal mağaraya uzanan bu benzerlikte gerçeklik karşısında yine görünüşlerin zincirlerine mahkûm olanlar, zincirlerini kırmayı başarabilecek midir? Görülen o ki, şimdilik bu sorulara verilebilecek cevaplar muamma. Fakat yine de bu belirsizliği çözebilmek için sanal mağaraların ne olduğunu detaylıca bilmekte yarar vardır.

Sanal mağara son yıllarda üzerinde önemli çalışmaların yapıldığı CAVE şeklinde nitelendirilen "Cave Automatic Virtual Environment" in kısaltması olarak karşımıza çıkmaktadır.³ İngilizcede 'cave' kelimesi 'mağara'ya karşılık gelirken birçok araştırmacıya göre sanal mağaranın CAVE şeklinde ifade edilmesinin arka planında yatan sebep, Platon'un Mağara Alegorisi'ne atıfta bulunan özyinelemeli bir kısaltma olmasındandır (Furness ve Barfield, 1995, s. 23; Qvortrup, 2002, s. 13; Flynn, 2014, s. 12; Rhodes, 2015, ss. 8-10). Söz konusu CAVE, yeni bir sanal alan arayüzüdür ve bu arayüzün tasarımı duvarlar ve hücrelerle çevrelenmiş bir odadan oluşmaktadır (Cruz-Neira vd., 1992, ss. 62-67; Furness ve Barfield, 1995, s. 4).

Bu sanal mağaranın içeriği ise insanların içine girdiğinde görebileceği, algılayabileceği ve etkileşimde bulunabileceği, bilgisayar tarafından oluşturulmuş üç boyutlu yapay bir ortam sunan nesnelere, teknolojilere ve alanlar topluluğundan meydana gelmektedir. Bu alanlar fiziksel dünyada olduğu

³ Bu makalede sanal mağara kavramı sadece Cave Automatic Virtual Environment'in kısaltması olan CAVE ile sınırlı değil bu kavramın anlamından uzaklaşmayarak sanal laboratuvar, sanal oda, sanal mekân, sanal çevre vb. gibi anlamlara gelecek şekilde de nitelendirilmiştir. Öyle ki CAVE de genel itibarıyla aynı anlama atıfta bulunur; örneğin bilimsel bulguları geliştirmek için tasarlanmış bir CAVE aslında sanal bir laboratuvar, sanal bir oda, sanal mekân ve içindeki sanal varlıklar için sanal çevredir. Bu temelde sanal mağara da aynı anlamı imlemektedir. Yine de bu kavramlar arasındaki benzerlik ve farklılıklara dair detaylı bilgi için bkz. (Söraker, 2009).



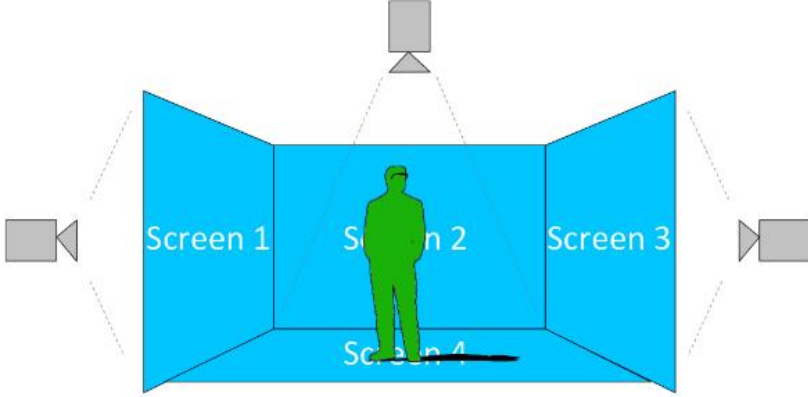
gibi üç boyutlu sentetik ortamlardır ve bu yüzden her türlü deneyime imkan tanırlar (Furness ve Barfield, 1995, s. 14; Flynn, 2014, s. 13). Yani sanal mağaralarla ilişkili teknolojiler bizim üç boyutlu sanal nesnelere görmemize, duymamıza ve hissetmemize ve bunlarla birlikte sanal mağarayı keşfetmemize olanak tanımaktadırlar (Furness ve Barfield, 1995, s. 4). Bu sanal mağaranın birincil amacı, sanal dünyada mümkün olduğunca sürükleyici bir deneyim sağlamaktır. Öyle ki CAVE biçiminde oluşturulmuş sanal mağaraların arayüzü müdahaleci olmayan, öğrenmesi kolay bir yapıya sahiptir. Özellikle görüş alanı, görme keskinliği ve müdahale eksikliği gibi birçok konuda diğer sanal gerçeklik paradigmalarından üstünlük göstermektedir. Bu ayrıcalığı sayesinde sanal mağaraya alınmış bir kişi sanal dünyanın sanal olanaklarını rahatlıkla deneyim edebilmektedir (Cruz-Neira vd., 1992, s. 71).

Şimdi bu anlam çerçevesi temelinde kısaca ifadelendirmek gerekirse, sanal mağara bilgisayar modelinin veya veri tabanının temsili olarak sanal mağaradaki sanal öznenin etkileşimli bir şekilde deneyim elde edebileceği ortama karşılık gelmektedir. Bu ortamda sanal özne sanal görüntüler elde eder. Öyle ki bu sanal görüntüler sanal özneye üç boyutlu uzaydan gelirmiş gibi 'duyusal end-organlara' iletilen görsel, işitsel, dokunsal, koku ve tat gibi kinestetik uyarılar sağlamaktadır. Sanal mağaradaki öznenin tüm bu duyu organlarını harekete geçiren kinestetik uyarılar bilgisayar tarafından oluşturulur. Matematik ve fizik temelli çeşitli sayısal kodlarla inşa edilen bu çeşitli duyusal girdi kaynakları sanal mağaranın deneyimlenebilir bir ortam olmasına imkân vermekte ve sayıları görüntülere dönüştürmektedir. Böylece sanal mağara matematik ve fiziğin gücüyle oluşturulmuş yeni bir dünyadır, şeklinde yorumlanabilir (Furness ve Barfield, 1995, s. 4).

Sanal mağaraların doğuşunda ve gelişmesinde Carl Flynn'a göre birçok ismin katkısı olmuştur. 1960'larda başlayan bu süreç özellikle 90'lara gelindiğinde sanal mağaralar için önemli bir başlangıç yapılıır. Öyle ki 1992'de Chicago'daki Illinois Üniversitesi'nin EVL araştırma laboratuvarından Carolina Cruz-Neira, Daniel Sandin ve Thomas DeFanti, dünyanın üç boyutlu ve etkileşimli ilk sanal mağarasını (CAVE'sini) yaratmışlardır. Tipik bir sanal mağaradır, *An Open Source Framework for CAVE Automatic Virtual Environments* adlı çalışmasında Flynn'ın aktardığı üzere, Şekil 1'de görüldüğü gibi



bu sanal mağara, tamamlanmamış bir küp oluşturmak için kullanıcının etrafına yerleştirilmiş dört büyük ekrandan oluşur (Flynn, 2014, s. 12; Qvortrup, 2002, s. 12).



Şekil 1: Standart bir 4 duvarlı CAVE konfigürasyonu (Flynn, 2014, s. 12).

Flynn'ın ifade ettiği üzere bu mağarada stereoskopik projektörler, kullanıcıya stereografik görüntüler sunar ve kullanıcı bunları doğru görebilmek için üç boyutlu gözlük takar. Etkileşim; eldiven, değnek veya joystick tipi kontrolörlerin kullanımıyla gerçekleşir ve kafa izlemenin kullanılmasıyla sanal mağaraya girme algısı iyileştirilir. Çeşitli yönlü kaynaklardan ses sağlamak için mağaranın etrafına birden fazla hoparlör de yerleştirilmiştir (Cruz-Neira ve diğerleri, 1992, s. 67; Flynn, 2014, s. 12; Bender ve Kuhr, 2018, s. 6; Vasconcelos vd., 2019, s. 134). Taktığı gözlükle sanal dünyaya giren kullanıcı esasında sanal mağara içinde hareket etmektedir. Fakat sanal dünyadaki sanal bedeni sayesinde belli bir zaman geçtikten sonra sanal dünyanın dışındaki bedenini unutan kullanıcı kendini sanal dünyanın gerçekliğine kaptırır. Burada sanal bedeni sayesinde gözlemlerde bulunur ve deneyim elde eder (Qvortrup, 2002, ss. 11-12). Kısacası sanal mağaraya giren bir kişi elde ettiği deneyim sonucunda görüntüler ile gerçek arasında ayırım yapmakta zorlanmaktadır. Duyusal bakımdan bu farkı gözetebilmek oldukça güçtür (Schnieder, 1995, s. 112).

Benzer biçimde sanal mağaraların geldiği konum itibariyle Philip Brey de sanal ve gerçek arasında ayırım yapmanın zor olduğunu aktarmaktadır. Diğer varlıkların yanında ona göre özellikle kurumsal varlıkların çoğu gerçek olarak var olduğu gibi sanal olarak da vardır; örneğin para, banka, okul



vs. gibi varlıklar. Bu doğrultuda bir varlık fiziksel olarak gerçekliğe sahipse, sanal olarak da gerçekliğe sahip olabilir. Sosyal, kültürel, dini veya ekonomik olsun kurumlarımızın ya da kurumsal uygulamalarımızın çoğu ona göre sanal biçimde var olabilmektedir. Bu durum birçok sanal varlığın fiziksel muadilleri kadar gerçek olabileceği sonucunu ortaya koymaktadır. Bundan dolayı Brey'e göre sanallık ve gerçeklik birbirinin zıttı değildir, bunlar arasında ontolojik olduğu kadar epistemolojik olarak da ayırım yapmak güçtür ve kafa karıştırıcı bir problemdir (Brey, 2003, ss. 276-77, 2008, s. 6).

Diğer yandan Ralph Schnieder sanal mağaraya giren bir kişi her ne kadar sanal ve gerçek arasındaki ayrımı yapmakta güçlük çekse de burada gerçek anlamda bir etkileşim ve varlık gösteremediğini vurgulamaktadır. Çünkü ona göre sanal mağaradaki bir özne sadece kendisine biçilen rolü oynar. Schnieder düşünce deneyi ile konuyu açıklamaya çalışır ve ona göre sanal özne gerçek anlamda kendi varlığının farkında değildir ve gerçek anlamda bir etkileşim içerisinde bulunmamaktadır. Sanal mağara hangi amaç ve plan doğrultusunda inşa edilmişse sanal özne de o amaç doğrultusunda kendisine biçilen rolü oynamaktadır (Schnieder, 1995, ss. 113-114). Kısacası antik mağaradaki mahkumlar gibi herkes kendisine biçilen rolü oynar, sanal görevi neyse ona bağlı kalır.

Öte yandan önceki başlıkta değinildiği gibi burada da konu inanç bağlamında değerlendirilecek olursa, epistemik inancın üç türü sanal mağarada da kendini göstermektedir. Şöyle ki Chalmers'ın ifade ettiği gibi, "Özellikle, birisi sanal gerçeklik olduğunu bilmeden sanal bir gerçekliğe konursa, muhtemelen fiziksel uzayda sanal olmayan nesnelere etkileşime girdiğine inanacaktır." (2017, s. 327). Böyle bir inanç ilk aşamada dogmatik inançtır, kişi sanal mağarada olduğunu bilmeden tüm şeyleri gerçek sanmaktadır. Her ne kadar kendisine sanal mağarada olduğu söylense bile bunu kabul etmek istemez; çünkü bu aşamada duyusal deneyimlerine inanmaktadır. Fakat çeşitli yansımalarla durumunun sanal olabileceği gösterildiğinde dogmatik inancına karşı bir bunalım yaşar ve kendi inancının karşısında başka bir gerçekliğin var olduğunu görür. Ne var ki yine de bu naif inanç aşamasında da kişi içgüdüsel inancını askıya almaktan çekinir, sanal mağarada olduğunu göz önünde bulundursa da bunu kabul etmek istemez. Ancak "Sanal gerçekliğin sofistike ve deneyimli bir kullanıcısı için bu tür yanlış inançlar edinme tehlikesi çok daha azdır." (Chalmers, 2017, s. 327). Sofistike



inanca ulaşmış bir kişi sanal mağara ile mağaranın dışındaki gerçekliği bilir ve sanal mağaradaki deneyimlerinin mağaranın dışındaki deneyimlerinden farklı olduğunu kabul eder. Eleştirel bir tavırla ikisi arasındaki ayrımı gözeterek gerçekliğin olduğu kadar sanalın da kendi varoluş biçiminin olduğunu benimser. Öyle ki sofistike kullanıcılar sanal mağaraya girdiklerinde “Sanal uzayda sanal nesnelere etkileşim içinde olduklarını çok iyi bileceklerdir.” (Chalmers, 2017, s. 327) şeklinde ifade edilebilir.

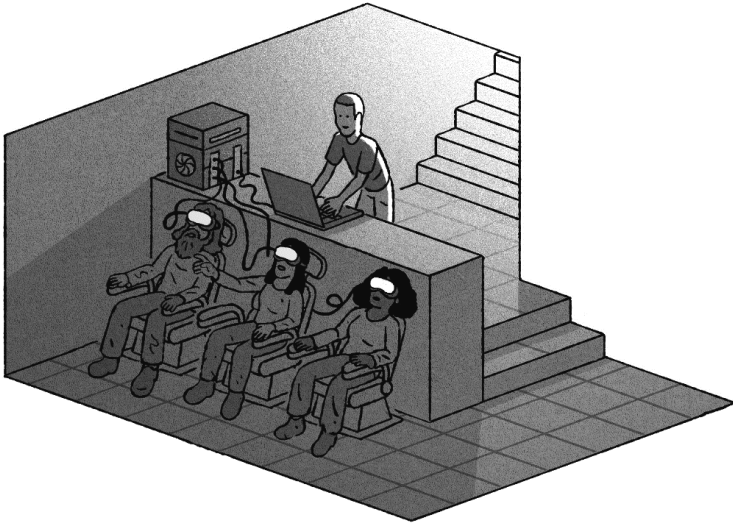
3. Antik ve Sanal Mağaranın Diyalektiği ve Metaverse

Yukardaki iki başlıkta Platon’un Mağara Alegorisi ve sanal mağara hakkında detaylıca inceleme yapılmıştır. Her iki mağarada da birçok ortak yön bulunmaktadır. Ve bu konuya dair birçok araştırmacı çalışmalarında bu durumu dile getirmiştir. Şimdi bu bölümde bu çalışmalar hakkında tartışma yürütülecek ve antik mağara ile sanal mağara arasındaki ilişki ortaya konacaktır.

Felsefi düşüncenin ana temalarından birinin gerçekliğin tespiti ve karakterizasyonu olduğu ifade edilebilir. Ontolojinin temel soruları olarak gerçekliğin doğası ve sınırları, gerçek ve gerçek olmayan (görünen, hayali, gerçek dışı, sahte, var olmayan, anlamsız vb.) gibi felsefi problemler uzunca yıldır felsefi tartışmaların merkezini oluşturmaktadır. Platon’un mağarasında da bu temel problem kendini göstermektedir. Platon’dan günümüze aradan yüzyıllar geçmesine rağmen gerçeklik konusu felsefenin ana problemlerinden biri olmaya devam etmektedir. Öyle ki Laszlo Ropolyi sanallığın ve sanal varlıkların kendine özgü tartışmalarının da bu entelektüel bağlamdan kaynaklandığını ifade eder. Ona göre temel sorun, günümüzdeki ontoloji tarihinde sanallığın veya sanal varlıkların önceki karakterizasyonu olarak tanımlanabilecek olan gerçekliğin şu anki yönlerinin veya biçimlerinin doğru karakterize edilip edilmemesidir. Ropolyi’nin düşüncesine göre sanalın ontolojisi geldiği konum itibarıyla esasında gerçekliğin ontolojisinden başka bir şey değildir. Onun ima ettiği üzere felsefe tarihindeki gerçeklik tartışmaları evrilerek günümüze kadar gelen sanal felsefesinin temelini oluşturmaktadır. Ve bu yüzden sanal, gerçekliğin başka bir katmanıdır; insanlık ilk günden bugüne teknoloji ile kendi varlığını inşa etmiştir ve sanal da gerçekliğin teknolojik ve sosyal inşası sonucu ortaya çıkmıştır (Ropolyi, 2016, s. 42).



Bu minvalde sanal mağara antik mağaranın teknolojik ve sosyal inşası sonucu ortaya çıkan modern halini ifade etmektedir. Platon'un düşünce deneyi sanal mağarayla yeni bir anlayış kazanmıştır. Öyle ki Chalmers'a göre antik mağarada gölgeleri izleyen mahkumlar sanal mağaradaki kişileri akla getirmektedir. Örneğin sinema salonundaki izleyiciler Chalmers'ın deyişiyle "Platon'un mağarasının çağdaş bir örneğidir." (Chalmers, 2022, ss. 7-8). Şekil 2'de de görüldüğü üzere izleyiciler üç boyutlu gözlüklerle, antik mağaradaki gibi sadece sanal görüntüleri görebilmekte, yanındaki arkadaşlarını ve kendi bedenlerini görememektedirler.



Şekil 2: Yirmi birinci yüzyılda Platon'un mağarası (Chalmers, 2022, s. 8).

Bu iki mağaranın ontolojik yapısı incelendiğinde, burada üç ontolojik soru kendini göstermektedir:

- (1) Gerçekliğin doğası nedir?
- (2) Gölgenin (görünüşün) doğası nedir?
- (3) Sanalın doğası nedir?

Bu üç ontolojik sorunun yanıtlanması antik mağara ve sanal mağara arasındaki ilişkinin hangi boyutlarda ele alındığını ifade etmektedir. Önceki bölümlerde incelendiği üzere (1) ve (2) numaralı soru antik mağarayla ilgili ontolojik soruları oluştururken (1) ve (3) numaralı sorular da sanal mağarayla ilgili ontolojik sorulardır. Her iki mağarada da (1) numaralı soru ortaktır ve gerçekliğin doğası hem Platon için hem de sanal gerçeklik için



üzerinde durulan ontolojik bir problemidir. Gerçekliğin doğası antik mağarada neyse sanal mağarada da aynı olmalıdır; çünkü gerçeklik eskiden olduğu gibi yine aynı gerçekliktir. Bu bakımdan üzerinde durulması gereken temel problemlerden birisi (2) ve (3) numaralı sorular üzerinedir. Antik mağaradaki gölgenin doğasıyla sanal mağaradaki sanalın doğası arasında bir ilişki kurulabilir mi, kurulursa nasıl bir ilişki kurulabilir, ontolojik olarak görünüş ve sanalın doğası nasıl bir yapıya sahiptir?

Bu sorular etrafında ilk olarak Chalmers'ın düşünceleri yorumlandığında ona göre görünüşlerin gerçekliği kadar sanalın da kendine ait bir gerçekliği vardır. Sanal dünyalar gerçektir ve mağarada bulunup bulunmadığımızı bilemeyeceğimiz gibi sanal bir mağarada da olup olmadığımızı bilemeyiz (Chalmers, 2022, s. 16-17). Diğer yandan Thomas A. Furness ve Woodrow Barfield ise konuya farklı bir açıdan yaklaşır. Onlara göre mağaradaki gölgelerin görüntüsü ile sanal mağaradaki nesnelere görüntüsü birbirinden ontolojik olarak farklıdır. İlki iki boyutlu bir yapıdadır ve onu algılayan öznenin duyuusal deneyimleri sınırlıdır; örneğin gölgelere bakarak dokunma ve tatma deneyimi elde edilemez, ikincisinde ise onu algılayan öznenin duyuusal deneyimleri sınırlı değildir, gelişmiş sanal ortamlar sayesinde tüm duyularını kullanabilir ve burada üç boyutlu bir görünüm söz konusudur. Şöyle ki sanal ekran, standart bir bilgisayar monitörü kullanarak bir görüntüyü izlemekten farklı bir görsel deneyim sağlar. Doğrudan fiziksel bir görüntüleme ekranını izlemek yerine, sanal ekran yalnızca küçük bir fiziksel görüntü oluşturur ve bu görüntüyü optik lensler ve aynalar aracılığıyla gözle yansıtır; böylece orijinal görüntü, dünyada asılı duran büyük bir resim veya tam ölçekli üç boyutlu bir sahne gibi görünür (Furness ve Barfield, 1995, s. 7). Kısacası mağaradaki gölgeler iki boyutludur, renksizdir ve sınırlı sayıda duyuusal deneyime hitap ederken sanal mağaradaki sanal nesnelere ise iki boyutla sınırlı olmadığı gibi tüm renklere sahip ve duyuusal deneyimi de gerçek deneyimden farkıdır. Sanal nesnelere üç boyutlu olabildiği gibi beş duyunun deneyimine de imkân tanımaktadır. Sanal mağaradaki bir özne sesleri duyabilir, nesnelere görür, koklar, tadar ve onlara dokunabilir. Ayrıca mağaradaki gölgeler kuklaların duvara yansıyan görünüşleri iken sanal nesnelere ise bilgisayar tarafından oluşturulmuş sayısal kodlardır. İlkinde görünüşlerin kaynağı ışık iken ikincisinde sanalın kaynağı bilgisayardır (Brey, 2014, ss. 43-44). Bu bakımdan antik mağaradaki mağara duvarına yansıyan



konuyu bu noktadan değerlendirir.⁵

Benzer olarak Philip Brey *The Physical and Social Reality of Virtual Worlds* adlı çalışmasında sanalın ontolojisini analiz eder. Ona göre sanal nesnelerin gerçek olmadığı, yalnızca gerçek nesnelerin taklitleri veya simülasyonları olduğu yaygın bir inanç olsa da bu yanlış bir kanıdır; çünkü sanalın da kendine ait bir varoluş tarzı vardır (Brey, 2014: 42). Sofistike bir yaklaşımla bu, fark edilebilir. Bu noktada Brey sanal ve gerçeklik arasındaki ontolojik farka değinerek (1) ve (3) numaralı soruya yanıt oluşturmaya çalışır. Ona göre gerçek nesnelere kendi başına vardır ve doğası gereği bu böyledir; fakat sanal nesnelerin doğası kendi başına var olan gerçek nesnelerin doğası gibi değildir. Sanal nesnelere gerçek nesnelere doğası gereği farklıdır. Sanal vardır ama bu var olma durumu kendi başına var olabilen gerçeklik gibi değildir. Brey bir elma örneğiyle bu konuya açıklık getirmeye çalışır (2014, s. 43):

Sanal elmaların var olduğu veya sanal elmalar olarak gerçek olduğu doğrudur. Ancak, sanal elmaların [kendi başına] var olduğu veya gerçek elmalar gibi gerçek olduğu yanlıştır. Karışıklık şudur: Sanal elmalar gerçek elmaları simüle eder veya taklit eder. Onların gerçek olmadıklarını söylemek, gerçek elma olmadıklarını ve var olmadıklarını (sanal elmalar olarak bile değil) söyleme arasında bir belirsizliktir. Ama onlar sanal elmalar olarak var olurlar, tıpkı kilden veya plastikten yapılmış taklit elmaların taklit elmalar olarak var olmaları gibi ama gerçek elmalar olarak değil. Sanal elma gerçek bir varlıktır, gerçek bir elma değildir.

Bu düşünceler temelinde Brey'e göre (3) numaralı problem, yani sanalın doğası kendine ait bir ontolojiye sahiptir. Gerçekliğin doğası gibi kendi başına var olamasa da gerçeklikten de yoksun değildir. Gerçekliği taklit eder ve onu sanal olarak yeniden biçimlendirmektedir. Diğer yandan sanal varlıklar her ne kadar gerçekliği taklit etse de sadece bununla sınırlı değildirler, Brey'e göre onların da fiziksel temele dayandığı ifade edilebilir. Çünkü "Sanal nesnelere bilgisayar sistemleri tarafından oluşturulur. Sembolik temsiller, sembol yapıları ya da kısaca semboller üzerinde mantıksal işlemler gerçekleştirme yetenekleri ile karakterize edilen bilgisayar sistem cihazlarıdır." (Brey, 2014, s. 43). Her ne kadar bir nesnenin gerçek bir nesne

⁵ Bu değerlendirmeler hakkında özellikle bkz. (Chalmers, 2017) ve (Whitworth, 2007).



olabilmesi için Brey'e göre fiziksel dünyada, uzayda ve zamanda var olması, kütlesi ve ağırlığı olması gerekliyse benzer olarak sanal bir nesnenin de kendine ait varoluş biçimi vardır. Onun ifade ettiği üzere sanal nesnelere "Bit ve bayt şeklinde temsil edilen sembol dizilerinden oluşur." (2014: 43). Bu durumda fiziksel bir nesne kendi dünyasında belli bir kütle ve ağırlığa sahipken sanal nesne de kendi dünyasında belli bir bite ve bayta sahiptir. Sanal nesne fiziksel dünyada bu bayt sayesinde yer edinir. Fakat sanal bir nesnenin fiziksel dünyada doğrudan bir kütlesi ve ağırlığı yoktur, bununla birlikte fiziksel bir nesnenin de doğrudan sanal bir dünyada kütlesi yoktur. Sonuç olarak, fiziksel doğanın olduğu gibi sanal mağaranın da kendi mantığı vardır; kendi ontolojisine özgü metafiziği ve yasaları bulunmaktadır (Heim, 1994, s. 84; Qvortrup, 2002, s. 6). Bu yüzden (1) ve (3) numaralı problemlerden şu çıkarımı; kısacası gerçekliğin ve sanalın farklı karakterlere sahip varoluş biçimlerinin olduğu çıkarımını yapmak makul görünmektedir (Stanovsky, 2004, s. 172).

Dahası Brey'e göre sanal nesnelere, bilgisayar tarafından oluşturulmuş fiziksel bir temeli içermeyen yanında insanlar tarafından sanal bir dünyada ya da sanal bir mağarada belirli işlevlere hizmet etmek üzere tasarlanan yapay nesnelere. Bu nesnelere sanal özne için sanal fenomenlere karşılık gelir ve sanal mağarada belli bir amaca göre uyarlanmış belirli (komut dosyasına dayalı) etkileşimli olanaklara sahiptirler (Brey, 2014, s. 44). Fakat bazı sanal varlıklar sadece sanal mağarada değil mağaranın dışında da gerçeklik kazanmışlardır. Brey bu varlıklara *ontolojik reproduksiyonlar* adını verir. Brey'e göre sanal bir X, gerçek bir X olarak nitelendirilmeyi başardığında, ontolojik olarak yeniden üretilmeyi başarmıştır. Öyle ki böyle bir varlık hem sanal alanda hem de fiziksel alanda ortak nitelikleri taşımaktadır. Örneğin sanal bir para hem sanal dünyada aynı gerçekliğe sahipken hem de fiziksel dünyada aynı gerçekliğe sahiptir. Sanal dünyada kazanılan bu paranın sanal dünyanın dışında da bir gerçekliği ve amacı vardır (Brey, 2003, 2014, s. 44).

Diğer taraftan antik mağara ve sanal mağara diyalektiğine Geoffrey A. Rhodes farklı bir perspektiften yaklaşır. Sanal mağara başlığındaki Ralph Schnieder'ın rol verme konusuna paralel olarak Rhodes da iki mağara arasında benzerliğe dikkat çeker. Ona göre "Mağara Alegorisindeki benzetmelerde olduğu gibi, sanal alanlarda da bir rol oynamamıza izin verilir." (Rhodes, 2015, s. 9). Öyle ki antik mağarada insan kendisine biçilen rolü



oyunarak nasıl mağarada mahkûm olmaya devam etmişse Rhodes'e göre sanal mağarada da insan kendisine biçilen rolü oynayarak makineye dönüşmektedir. Bilgisayara bağlanmış bedeniyle (ya da bedenine giydirilmiş bilgisayarla) sanal mağaranın içerisinde sınırları önceden çizilmiş bir dünyanın robotuna dönüşmüştür, burada kendisine verilen görevleri yerine getirmektedir. Nasıl ki antik mağara, mahkûmları duvara düşen gölgelerle yaşamaya alıştırmış ve gerçekliğin gölgelerden başka bir şey olmadığını düşündürmüştü; günümüzdeki sanal mağaralar da yanıltıcı bir şekilde bizi doğal gerçeklik alanının dışına iterek, farklı bir gerçeklik alanının içine çekerek, doğal olmayan gerçeklikleri bize gerçekmiş gibi göstermekte ve bizi bu yeni mağaranın bir elemanı olma durumuna dönüştürmektedir. Ayrıca Platon'un, mağarada yaşamak kolay dışarı çıkmak zahmetlidir, vurgusuna paralel olarak; Rhodes sanal mağaralarda sınırsız eğlence ve zevkler varken mağaradaki insanların dışarı çıkmaya, gündelik hayata dönmeye isteklerinin oldukça az olduğunu vurgulamaktadır. Doğal olarak Platon'un insanın karanlığa alışması ışığa alışmasından daha kolaydır şeklindeki ifadesi gibi sanal mağaraya giren bir kişinin sanal karanlığa alışması da o denli kolaydır. Bunların yanında Rhodes "Matematığı ve verileri görselleştirdiğimiz zaman tarihe, benliğimize veya mağara üzerinde parlayan güneşe gerek olmadığını" vurgulayarak antik mağaranın günümüzdeki halinin sanal mağara olduğunun altını çizmektedir (Rhodes, 2015, ss. 8-10).

Rhodes'in düşüncelerine paralel olarak Claus Beisbart da antik mağara ve sanal mağara arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Beisbart'e göre antik mağara metafiziksel olarak homojen bir yapıya sahip değildir; çünkü burada tam anlamıyla mağara duvarına düşen gölgeler arasında bir nedenden söz edilemez, iki türlü neden-etki söz konusudur. Örneğin A olayından sonra B olayı geliyor ya da gelmiyorsa bu, mağaranın içerisindeki görünüşlerin kendi yasalarından kaynaklandığı için değil, mağaranın önünden geçenlerin de bu olaya dahil olabileceğinden dolayı olduğu unutulmamalıdır. Mağaranın önünden geçenler içeridekileri yanıltmak isteyebilir. Beisbart'e göre aynı şekilde sanal mağaralar da metafiziksel olarak homojen bir yapıya sahip değildir. Çünkü sanal mağarada olup bitenler, kısmen sanal mağarada işleyen nedenler tarafından belirlenirken, kısmen de sanal mağaranın dışındaki kişiler tarafından belirlenmektedir. Örneğin sanal mağarada A olayından sonra B olayı gelmekteyken sanal mağarayı tasarlayan ve ona müdahale



yetkisi olan bir kişi, bu mağaradaki tüm olaylara istediği gibi müdahil olabilmekte ve sanal öznelere kendi istekleri doğrultusunda manipüle edebilmektedir (Beisbart, 2019, s. 328). Bu bakımdan antik mağaradaki görüntülerin ontolojik ve epistemik durumuyla sanal mağaradaki görüntülerin onto-epistemik durumu aynı noktaya dayandırılabilir. Ayrıca sosyal ve toplumsal gerçekliğin inşasında bu iki mağaradaki manipülasyona açık durum göz önünde bulundurulmalıdır.

Öyle ki Lars Qvortrup'a göre sosyal gerçeklik, büyük ve küçük toplumlardan; yani etkileşim gruplarından, örgütlerden, topluluklardan ve ulusal devletlerden oluşur. Benzer şekilde sosyo-sanal gerçeklik, giderek artan sayıda dijital etkileşim gruplarından, sanal organizasyonlardan, sanal toplumlardan ve topluluklardan oluşmaktadır (Qvortrup, 2002, s. 15). Örneğin metaverse böyle bir toplumdan meydana gelmektedir. Günümüzdeki sosyo-sanal gerçekliklere yönelik sanal organizasyonlar bu şekilde inşa edilmiş sanal topluluklardan oluşmaktadır. Fiziksel dünyanın ötesinde, üstünde veya bir uzantısı olarak sanal bir dünyayı, yani sanal bir mağarayı temsil eden metaverselerin hem sanal dünyada hem de fiziksel dünyada etkisi büyüktür. Çünkü Stylianos Mystakidis'in *Metaverse* adlı çalışmasında ifade ettiği üzere metaverselerin bu iki alanda da "İnsan etkileşimi iletişimi ve sosyal işlemleri değiştirip zenginleştirdikleri için günlük yaşamda önemli bir rol oynamaktadır." (Mystakidis, 2022, s. 486). Metaverse, fiziksel dünyanın gerçekliğini sanal dünyanın gerçekliği ile birleştiren sürekli ve kalıcı çok kullanıcı bir ortam sunan gerçeklik sonrası evrene karşılık gelmektedir. Metaverseler günümüzdeki sanal mağaraların en gelişmiş versiyonu olup Sanal Gerçeklik (Virtual Reality-VR) ve Artırılmış Gerçeklik (Augmented Reality-AR) gibi sanal ortamlar, sanal nesnelere ve insanlarla çok-duyulu etkileşimleri mümkün kılan teknolojilerin *yakınsamasına* dayanır. Bundan dolayı metaverse, kalıcı çok kullanıcı platformlarda birbirine bağlı sosyal ağlardan oluşur ve bu ağ bağlantıları sürükleyici sanal ortamlar sağlamaktadır. Kısacası sanal ve yapay nesnelere gerçek zamanlı ve dinamik etkileşimler göstererek kendi dünyasında somutlaştırılmış bir deneyime neden olur. Kullanıcılar gelişmiş arayüz ve teknolojilerle sanal bedenleri sayesinde metaversede fiziksel gerçekliğin tüm deneyimlerine gerçeklikle aynı değerle sahip olabilmektedir. Kullanıcıların sanal bedenleri aynı sanal ortamda buluşarak birbirleriyle etkileşimde bulunabilirler. Özellikle AR sayesinde bu



sanal mağara, gerçekliğe en yakın ortamı meydana getirmektedir. Mystakidis'in aktardığı üzere AR ile oluşturulmuş sanal bir mağara fiziksel mekanlara farklı bir yaklaşım getirmekte; sanal girdileri, sanal öğeleri fiziksel ortama gömerek fiziksel dünyayı daha da zenginleştirmekte ve gerçek bir deneyim sunmaktadır. Sanal dünyayı görmemizi sağlayan daldırma kasklar, kontak lensler, kulaklıklar ve çok yönlü koşu bantları gibi özel çok sensörlü ekipmanların yardımıyla, bu deneyim beş duyumuzu da harekete geçirir ve sanal nesnelere doğal bir etkileşimde bulunmamızı güçlendirir. Söz konusu böyle bir durumda sanal dünya fiziksel dünyadan bağımsız bir ortam olmaktan uzaklaşmakta ve fiziksel dünya ile sanal dünya mekânsal ve ontolojik olarak birleşmektedir. Görme duyusunu önemli ölçüde kaybedip dereceli gözlük sayesinde fiziksel nesnelere yeniden görebilen kişinin durumu gibi AR tabanlı gözlükleri takan kişi fiziksel nesnelere bakarak onların üzerine bindirilmiş sanal nesnelere görebilmektedir. Böylece sanal mağara sadece bir laboratuvar ortamı olmaktan çıkarak fiziksel dünyanın içine dahil olduğu gibi fiziksel dünya da sanal mağaranın içine dahil olabilmektedir. Mystakidis'in belirttiği gibi fiziksel dünyamız birden çok metaverselerden ziyade yalnızca bir tane metaverse ile yeniden oluşturulduğunda herkes bu metaversede somutlaştırılmış bir biçimde kısıtlama olmaksızın buluşabilir, sosyalleşebilir ve birbirleriyle etkileşim kurabilir (Mystakidis, 2022, ss. 492-494). Dolayısıyla böyle bir dünyada Platon'un mağarası, sadece düşünce deneyi olmaktan çıkıp fiziksel dünyanın sanal mağaraya dönüşmesiyle, gerçeklik karşısında benzer felsefi problemlerle yeniden tartışma konusu olmaktan kendini kurtaramaz.

Sonuç

Düşünce tarihine bakıldığında gerçeklik, Nicholas Rescher'in da ifade ettiği gibi kusurlu bir düşüncenin, bir teorinin diğeriyle yer değiştirmesinin hikayesidir (2011, s. 88). Dünya üzerinde egemen olan toplumların gerçekliğe dair bakışı o dönemin temel düşüncesini oluşturmaktadır. Öyle ki her dönemin kendine ait bir paradigması ve gerçekliğe yönelik bir yargısı vardır. Fakat bu durum gerçekliğin doğasını anlayabilmemiz için yanlış bir yoldur. Çünkü gerçeklik yüzlerce yıl öncesinde neyse bugün de odur, gerçekliğin doğası değişen bir şey değildir, değişen sadece hegemonyalardır. Bu yüzden gerçekliğin doğasını araştırmak ve onun doğasına dair felsefi analiz-



ler ortaya koymak için hegemonyaların gölgesinde yol almaktan ziyade doğrudan gerçekliğin kendine giden yola çıkılmalıdır. Tüm yargılardan arınarak doğruca gerçekliğin kendisine yönelmek, fenomenolojik bir tutum sergilemek, en doğru tutumdur.

Doğal olarak böyle bakış açısına sahip bir kişi yüzyıllardır tartışılan felsefi problemlerin birbirinden farksız olmadığını görecektir. Örneğin gerçekliğin doğasına yönelik tartışmalar yüzlerce yıl öncesinde hangi sorularla yoluna devam etmişse günümüzde de aynı sorularla yoluna devam etmektedir. Ontolojik ve epistemik tartışmalar farklı boyutlar kazanmış olsa da esasında aynı temel sorularda çakılı kalmıştır. Fakat Rescher'ın da vurguladığına paralel olarak, gerçek dünyaya yönelik olması gereken epistemik duruşumuzun çok önemli bir yönü, şu anda açıkça sahip olduklarımızdan her zaman bilinebilecek daha çok şeylerin olduğunu kabullenmektir. Gerçekliğin her bir yönü ve katmanı şu andaki bilişsel erişimimizin ötesinde yatan özelliklere sahiptir ve gerçekliğin yansımaları sonsuz bir şekilde karmaşık yapıdadır (Rescher, 2011, s. 53).

Ne var ki gerçekliğin kendisi kadar yansımaları ve görünüşleri de felsefi tartışmaların içerisinde önemli ölçüde yer almıştır. Platon'un Mağara Alegorisi bu tartışmaların ilklerinden gösterilebilirken sanalın felsefesi de bu tartışmaların günümüzde geldiği son halini göstermekte ve bu makalenin de merkezini oluşturmaktadır. Bu makaleye göre Platon'un Mağara Alegorisi ile sanal mağara arasında felsefi düşünce bakımından ortak noktalar bulunmaktadır. Öyle ki ilkine göre mağaradaki gölgeler gerçekliğin farklı bir görünümüyken ikincisine göre de sanal mağaradaki sanal görüntüler gerçekliğin başka bir görünümüdür. Daha spesifik olarak, antik mağara ve sanal mağara felsefesi arasında gerçekliğin doğasının ne olduğuna yönelik tartışmalardan oluşmaktadır. Gölgenin ve sanal görüntünün ontolojik ve epistemik boyutu bizi gerçekliğin doğası ve neliğine yönelik tartışmaya götürür.

Söz konusu birçok düşünüre göre sanal mağara antik mağara benzetmesinin yeni bir versiyonudur ve Platon'dan esinlenerek sanal mağara (CAVE) ismi verilmiştir. Antik mağara Platon'un *Devlet* adlı eserinde ortaya koyduğu düşünce deneyidir, sanal mağara ise matematik-fizik temelli sayısal kodlarla ve bilgisayar grafikleriyle oluşturulmuş zengin içerikli sanal



bir ortamdır. Antik mağaradaki kişiler duvara yansıyan gölgeleri görürlerken sanal mağaradaki kişiler de sanal görüntü ve sanal nesnelere görmektedirler. Antik mağarada gölgeler kuklaların gölgesi iken sanal mağaradaki görüntüler ise sayısal kod ve grafik tasarımıyla oluşturulmuş sanal nesnelere görüntüleridir. Antik mağarada zincirli mahkûmlar arkalarındaki kuklaları göremezler, sadece onların duvara yansımalarını görebilirler; benzer şekilde sanal mağaradaki insanlar da sanal görüntülerin kaynağı olan kodlamaları değil onların ekrana düşen sanal görüntülerini görmektedirler. Antik mağarada duyuusal deneyim sınırlı iken sanal mağarada duyuusal deneyim fiziksel dünyadan farksızdır. İki mağarada da nesnenin gerçeğine göre yapay bir algısı yani yapay bir deneyimi söz konusudur. Deneyim bizzatıhi nesneyle değil, onun yansımasıyla. Bundan dolayı iki mağarada da elde edilen epistemik bilgi, kendi başına olan gerçekliğin doğasına dair bir bilgi değil; gölgenin ve sanalın bilgisidir. Bu yüzden iki durumda da insan, sofistike bir tavırla kendi aklıyla hareket ederek, sorgulayarak ve duyularıyla algıladıklarının yanığı olabileceğinin farkında olarak, gerçekliğin peşinde olmaktan vazgeçmemelidir.

Bununla birlikte teknolojik alt yapısı bakımından birçok sanal mağara çeşidi vardır. Öyle ki günümüzdeki metaverseler teknolojik alt yapısı bakımından en gelişmiş sanal mağaraya örnek teşkil etmektedir. Metaverseler sanal bedenlerin bir arada olabildiği sosyo-sanal ortamlardır, bu ortamlar sanal toplumlardan ve topluluklardan meydana gelmektedir. İnsanlar bu ortamlarda özgürce eylemlerde bulunarak kendilerini tanımak ve keşfetmektedirler. Ayrıca metaverseler insanın yeni bir varoluş deneyimi kazandığı varoluşsal alanlardır. Böylece metaverseler sayesinde sanal mağara, varoluşumuzun çeşitli yönleriyle karşılaşmamıza imkân tanımakta ve kendi sınırlarımızın boyutunu bizlere göstermektedirler. Her ne kadar varoluşsal alanlar sunsa da diğer yandan Platon'un mağarasında bulunan bir mahkûmla, çocukluğundan beri metaverseye hapsedilmiş bir mahkûmun gerçekliğe dair epistemik bakışı aynıdır. Her ikisi de kendisine gösterilen görüntüleri gerçek olarak algılamakta ve içinde bulunduğu mağarayı da doğal dünya olarak düşünmektedir. Bu yüzden manipülasyona açık alanlardır.

Sonuç olarak bu makale antik ve sanal mağaraya yönelik bazı sorgulamaları bütünleştirir ve tamamlar. Bu durumu daha spesifik bir şekilde ifade etmek gerekirse antik mağara ve sanal mağarada üç temel ontolojik sorun



vardır: (1) Gerçekliğin doğası nedir? (2) Görünüşün doğası nedir? (3) Sanalın doğası nedir? Tüm bu ontolojik sorunlara cevaben varılan sonuç, gerçekliğin kendi varoluş biçimi olduğu gibi görünüşün ve sanalın da kendi varoluş biçimleri vardır. En az gerçekliğin kendisi kadar görünüş de gerçektir, sanal da gerçektir. Gerçek nesnenin var olduğu gibi sanal nesne de vardır. Gerçeklik kendi doğasındaki yasalara tabidir, görünüş ve sanal da kendi doğalarındaki yasalara tabidir.

Kaynaklar

- Anderson, D. L. (2009). A Semantics for Virtual Environments and the Ontological Status of Virtual Objects. *APA Newsletter on Philosophy and Computers*, 9(1), 15-19.
- Beisbart, C. (2019). Virtual Realism: Really Realism or only Virtually so? A Comment on D. J. Chalmers's Petrus Hispanus Lectures. *Disputatio*, 11(55), 297-331.
- Bender, M. ve Kuhr, T. (2018). Belle II Virtual Reality & CAVE Implementation. *CHEP, LMU München*, 1-9.
- Berezin, A. A. (1994). The Problem of Ultimate-Reality-and-Meaning in the Context of Informational Self-Organization and Isotopic Diversity. *Ultimate Reality and Meaning*, 17(4), 295-309.
- Brey, P. (2003). The Social Ontology of Virtual Environments. *The American Journal of Economics and Sociology*, 62(1), 269-282.
- Brey, P. (2008). Virtual Reality and Computer Simulation. T. Himma, K. H. (Ed.), in *Handbook of Information and Computer Ethics* (ss. 315-332). London: John Wiley & Sons. doi:10.1057/9781137349088_21
- Brey, P. (2014). The Physical and Social Reality of Virtual Worlds. M. Grimshaw (Ed.), in *The Oxford Handbook of Virtuality*. New York: Oxford University Press. doi:10.1093/oxfordhb/9780199826162.013.029
- Chalmers, D. J. (2017). The Virtual and the Real. *Disputatio*, 9(46), 309-352. doi:10.1515/disp-2017-0009
- Chalmers, D. J. (2022). *Reality+: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*. New York: W. W. Norton & Company.
- Cruz-Neira, C., vd., (1992). The CAVE: Audio Visual Experience Automatic Virtual Environment. *Communications of the ACM*, 35(6), 64-72. doi:10.1145/129888.129892



- Dedeoğlu, M. M. (2017). Bir Zihniyet Tutumu ve Düşünme Formu Olarak Dogmatizm ve Dogmatik Tutum. *OPUS International Journal of Society Researches*, 7(13), 798-823.
- DeFanti, T., vd., (2010). The future of the CAVE. *Open Engineering*, 1(1), 16-37.
- Flynn, C. (2014, Kasım). *An Open Source Framework For CAVE Automatic Virtual Environments*. Master's Thesis. Dublin City University.
- Furness, T. A. ve Barfield, W. (1995). Introduction to Virtual Environments and Advanced Interface Design. W. Barfield ve T. A. Furness (Ed.), in *Virtual Environments and Advanced Interface Design*. New York: Oxford University Press. doi:10.1093/os0/9780195075557.001.0001
- Heim, M. (1994). *The Metaphysics of Virtual Reality*. New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780195092585.001.0001
- Heim, M. (1998). *Virtual Realism*. NY: Oxford University Press. doi:10.1093/os0/9780195104264.001.0001
- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*. (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Kuhn, T. S. (1995). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. (N. Kuyaş, Çev.) (4. bs.). İstanbul: Alan Yayıncılık.
- LaValle, S. (2016). *Virtual reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Machan, T. R. (2011). *Reality, Reason, and Rights: Essays in Honor of Tibor R. Machan*. Lanham MD.: Lexington Books.
- Mystakidis, S. (2022). Metaverse. *Encyclopedia*, 2(1), 486-497. doi:10.3390/encyclopedia2010031
- Nozick, R. (2006). *Anarşi, Devlet ve Ütopya*. (A. Oktay, Çev.) (2. bs.). İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Platon(Eflatun). (2005). *Devlet*. (V. Atayman ve C. Saraçoğlu, Çev.). İstanbul: Bordo Siyah.
- Qvortrup, L. (2002). Cyberspace as Representation of Space Experience: In Defence of a Phenomenological Approach. L. Qvortrup, J. F. Jensen, E. Kjems, N. Lehmann ve C. Madsen (Ed.), in *Virtual Space: Spatiality in Virtual Inhabited 3D Worlds* (ss. 5-24). London: Springer. doi:10.1007/978-1-4471-0225-0_1
- Rescher, N. (2011). *Reality and Its Appearance*. New York: Continuum.
- Rhodes, G. A. (2015). Augmented Reality and the Posthuman: An (AR) Allegory of



- the (VR) Cave. *NYU, New York*, 1-10.
- Ropolyi, L. (2016). Virtuality and Reality—Toward a Representation Ontology. *Philosophies*, 1(1), 40-54. doi:10.3390/philosophies1010040
- Schnieder, R. (1995). Virtual Environments and the Future of Human-Computer Interfaces: The Electronic Frontier in Social Context. *Journal of Intelligent Systems*, 5(2-4), 111-124. doi:10.1515/JISYS.1995.5.2-4.111
- Schommer, M. (1990). The Effects of Beliefs About the Nature of Knowledge on Comprehension. *Journal of Educational Psychology*, 82(3), 498-504. doi:10.1037/0022-0663.82.3.498
- Søraker, J. H. (2009). Virtual Entities, Environments, Worlds and Reality: Suggested Definitions and Taxonomy. C. Ess ve M. Thorseth (Ed.), (ss. 1-27). The Philosophy of Computer Games Conference, sunulmuş bildiri, Oslo.
- Stanovsky, D. P. D. (2004). Virtual Reality. L. Floridi (Ed.), in *The Blackwell Guide To The Philosophy Of Computing And Information*, Blackwell philosophy guides (ss. 167-177). Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Vasconcelos, G. N. de, vd., (2019). Do we still need CAVEs? *Blucher Design Proceedings* içinde (C. 7, ss. 133-141). 37 Education and Research in Computer Aided Architectural Design in Europe and XXIII Iberoamerican Society of Digital Graphics, Joint Conference (N. 1), sunulmuş bildiri, São Paulo: Blucher. doi:10.5151/proceedings-ecaadesigradi2019_474
- Whitworth, B. (2007). The physical world as a virtual reality: A prima facie case. *Research Letters in the Information and Mathematical Sciences*, 11, 44-60.
- Zhai, P. (1998). *Get Real: A Philosophical Adventure in Virtual Reality*. Maryland, ABD: Rowman & Littlefield Publishers.

Öz: Gerçekliğin kendisi kadar yansımaları ve görünüşleri de felsefi tartışmaların içerisinde önemli ölçüde yer almıştır. Platon'un Mağara Alegorisi bu tartışmaların ilklerinden gösterilirken sanalın felsefesi de günümüzde geldiği son halini göstermektedir. Sanal mağara Platon'un mağarasının günümüzdeki modern halidir. Platon'un mağarasındaki görünüşlerin kendine ait varoluş biçimi vardır ve aynı şekilde sanal mağaradaki sanal nesnelere de kendine ait varoluş biçimi vardır.



Antik mağara ve sanal mağara arasında birçok yönden felsefi benzerlikler bulunmaktadır. Öyle ki ilkinde göre mağaradaki gölgeler gerçekliğin farklı bir görünümüyken ikincisine göre sanal mağaradaki sanal görüntüler gerçekliğin başka bir görünümüdür. Antik mağara ve sanal mağara felsefesi özünde gerçekliğin doğasının ne olduğuna yönelik tartışmalara işaret etmektedir. Görünüşün ve sanal görüntünün ontolojik ve epistemik boyutu bizi gerçekliğin doğası ve nelğine dair tartışmaya götürmektedir. Sanal mağaraların günümüzdeki en yaygın ve gelişmiş olanı ise metaverse'dir. Metaverse, fiziksel dünyanın gerçekliğini sanal dünyanın gerçekliği ile birleştiren sanal topluluklardan oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mağara alegorisi, antik mağara, sanal mağara, gerçeklik, görünüş, metaverse.



Derrida ve Wittgenstein: Dil, Anlam ve Bağlam

Derrida and Wittgenstein: Language, Meaning and Context

PEYAMİ SAFA GÜLAY 

Samsun University

Received: 15.04.2022 | Accepted: 04.12.2022

Abstract: It is quite interesting to relate the thoughts of Jacques Derrida and Ludwig Wittgenstein. One of the reasons for this is that both thinkers spend a reasonable amount of time on language, and the other is the points where they approach each other. Both thinkers are far from essentialist logic that associates language with a permanent source. Likewise, according to both thinkers, meaning does not find its source in a fixed presence. Both language and meaning are determined in a contextual network that it is possible to describe with the concept of a game. This network is a dynamic network where changes are always possible. Additionally, both thinkers are distant from interpreting this dynamism as a semantic nihilism. The aforementioned dynamism should not be interpreted as a deficiency of language, but rather as the possibility of its normal functioning.

Keywords: Language, meaning, context, Derrida, Wittgenstein.



Giriş

Her iki düşünüre de aşına olanlar için, Ludwig Wittgenstein ve Jacques Derrida düşüncelerinin ilişkilendirilmesi oldukça caziptir. Her ne kadar bu ilişkiyi mümkün kılan benzerlikler oyun kavramının ötesine geçecek olsalar da, özellikle oyun kavramından hareketle düşünüldüğünde bu ilişki dikkat çekici bir hale gelir. Nitekim oyun, her iki filozofun metinlerinde önemli bir rol oynar. Derrida düşüncesini yazının oyunlarından müteşekkil bir düşünce olarak takip etmek mümkündür. Wittgenstein düşüncesi içinse, bilindiği gibi, oyun kavramı artık resmi bir temsilci konumundadır. Fakat, tekrar etmek gerekirse, benzerlikler bundan ibaret değildir. Bu benzerlikler arasında, özellikle; dil, anlam ve bağlam arasında oldukça dikkat çekici bir ortak hat yakalamak mümkündür. Biz söz konusu hattı görünür kılabilmek için iki düşünürü ilişkilendirmenin makul bir zeminine, daha sonra yine iki düşünürün “dil in geleneksel açıklaması” olarak formüle edilebilecek anlayışa yönelik eleştirilerine ve nihayet onların bağlam konusundaki düşüncelerine odaklanacağız.

1. Yakınlıklar, Farklılıklar

Öncelikle, iki düşünür arasındaki ilişkinin kurulabileceği makul bir zemine odaklanmak gerekir. Böyle bir zemin, elbette, Wittgenstein’in daha çok *Felsefi Soruşturmalar* adlı eseriyle bilinen ikinci dönem felsefesinin baz alınmasıyla mümkün olur. Fakat söz konusu ilişki, *Felsefi Soruşturmalar*’a giden yolda, *Mavi* ve *Kabverengi* kitaplarda görünür olmaya başlamıştır aslında. Orbán, *Mavi Kitap* ile başlayan dönemde Wittgenstein’da “tutarlı bir yapısökümcü bakış” görür. Daha da ileri giderek, bu bakıştan hareketle Wittgenstein’ı Derrida’nın öncüleri arasında sayar (Orbán, 1998, s. 84). Staten, *Mavi Kitap*’ın yapısökümcü bir perspektife sahip olduğu konusunda Orbán’a katılır (Staten, 1984, s. 1). Yine Orbán’a göre, dolayısıyla, *Felsefi Soruşturmalar*’daki düşünme ve yazma faaliyetleri de Derrida’nın yapısökümüyle benzerlikler gösterir (Orbán, 1998, s. 84). Devamında, Wittgenstein’in *Felsefi Soruşturmalar*’da ve *Kabverengi Kitap*’da okumanın yapısökümü olarak anlaşılabilir girişimlerde bulunduğunu iddia eder (Orbán, 1998, s. 85). Öyleyse, diye düşünür Staten, Wittgenstein’in pratiğinin garipliği ve metodik karakteri Derrida’nın yapısökümden anladığı şey bağlamında okunabilir (Staten, 1984, s. 2).



Allison, Wittgenstein'in dil oyunları kavramını ve Derrida'nın dil oyununa ilişkin açıklamasını inceledikten sonra, aradaki ilişkinin basit bir benzerliğin ötesine geçeceğini düşünür (Allison, 1978, s. 107). Bu öteye geçişi, her iki düşünürün muhtemel hedeflerinin birbirlerine yakınlığı olarak anlamının mümkün olduğunu iddia edeceğiz. Yine Allison'un bir başka iddiası, hem Derrida hem de Wittgenstein'in analizlerine aynı hamleyle başladıkları yönündedir. Buna göre iki düşünür de temelde "dil geleneysel açıklaması" şeklinde formüle edilebilecek yaklaşıma bir eleştiri geliştirmektedirler (Allison, 1978, s. 93). İşte bu başlangıç noktasının her iki düşünür için aynı zamanda bir varış noktası olarak da düşünülebileceği, iddiamızın temelini oluşturmaktadır. Nitekim Derrida, *Gramatoloji*'nin hedeflerinden birini belirlerken, bu kanaatimizi destekleyecek bir ipucu sunmaktadır: Söz konusu hedef, dolaylılık ve mevcudiyet sözcükleriyle kastedilen şeyin (yani, aslında Derridacı anlamıyla "dil geleneysel açıklamasının" en önemli unsurlarının) muammalı hale getirilmesidir (Derrida, 2014, s. 132). Bir sonraki bölümde Wittgenstein'in bu görüşe nasıl yaklaştığını göreceğiz. Wittgenstein'a göre de dil dediklerimizin tamamında ortak olan bir unsur arayışı (yani, aslında bir çeşit sabit mevcudiyet fikri), boşuna bir arayış olmaktan öteye geçemeyecektir.

Orbán, Wittgenstein'in yeni bir tür konuşma ve yazma gerçekleştirdiğini düşünür. Bu yenilik, geleneksel düşünme biçimlerinin bir "zerzettelung"u (parçalamak, param parça etmek) olarak düşünülmelidir (Orbán, 1998, s. 84). Bu "zerzettelung" da, pekala, bir yapı söküm hareketi olarak anlaşılabilir. Nitekim Derrida da *Güç ve Anlamlama*'da bu "zerzettellung"a yaklaşır: Ona göre yapılması gereken basit karşıtlıklara ya da terimlerden veya dizilerden birini seçme gereğine (yani, geleneksel yaklaşıma) karşı, yeni kavramlar ve yeni modeller ve bu metafiziksel karşıtlıklar sisteminden kaçan yeni bir ekonomi bulmaya çalışmaktır (Derrida, 2020, s. 33).

Eğer Derrida düşüncesini yazının oyunlarından müteşekkil bir düşünce olarak anlamak mümkünse, bu kez Wittgenstein, *Kültür ve Değer*'deki değinilerinden birinde Derridacı karakteristiğe oldukça yakındır: Gerçekten kalemimle düşünüyorum, zira birçok durumda elimin ne yazdığını kafam hiç bilmiyor, der Wittgenstein. (Wittgenstein, 2009, s. 143). Bu değini, bir sonraki bölümde tartışacağımız bir meseleyi, anlamın bilinç içe-



riğindeki bir özden bağımsız bir şekilde anlaşılması meselesini gündeme getirmesi ve dolayısıyla her iki düşünürün temasını bir kez daha kurması açısından önemlidir. Aynı şekilde Derrida'nın yapısökümcü okuması da “metafizik okuma modeli”ne, dolayısıyla belli bir öze ilişkilendirilmiş bir anlam fikrine yabancıdır. Derridacı okuma, Wittgenstein'in değinisinde olduğu gibi, bir metin yazma türüdür (Orbán, 1998, s. 86). Tıpkı Wittgenstein'in cümlelerinin ancak yavaş bir okumayla anlamlı olabilmeleri gibi (Wittgenstein, 1999, s. 47), Derrida metinleri de ihtiyatlı, katmanlı ve yavaş okumaları talep ederler (Derrida, 1981a, s. 33). Dahası Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*'daki ifadelerinden birinde, bir kavramın nasıl anlaşılması gerektiğini tarif ederken, neredeyse Derrida'nın da aynı şekilde kurabileceği bir benzetmeye başvurur: Buna göre sayı kavramı bir özden hareketle değil, katmanlı bir kullanım pratiğinden hareketle anlaşılmalıdır. Şöyle söyler Wittgenstein: Ve tıpkı ip örerken lif üzerine lif burarmış gibi sayı kavramımızı genişletiriz. İpin sağlamlığı da tek bir lifin bütün ip boyunca sürüp gitmesinden değil, pek çok lifin üst üste binmesinden kaynaklanır (Wittgenstein, 2010, s. 52). Nitekim Derrida da *Platon'un Eczanesi*'nde bir metin okuma deneyimini bir ağda salınma, söz konusu ağa yeni iplikler ekleme ve aynı ağa parmaklarını kaptırma riskiyle ilişkilendirecektir (Derrida, 2016, s. 20).

Benzerlikler, iki düşünürün kullandıkları kavramlara yönelik nihai açıklamalara mesafeli olmaları konusunda da devam eder. Tıpkı Derrida'nın en sık müracaat ettiği kavramlarının -daha doğrusu, 'kavramı'larının- (*différance*, *yapısöküm* gibi) nedir sorusundan kaçmaları gibi, Wittgenstein'in dil oyunları olarak tanımladığı örnekler de dil oyunu nedir sorusuna nihai bir yanıt vermenin mümkün olmadığı hissini verirler (Orbán, 1998, s. 86). Derrida'nın tüketici bir açıklamayla arasına koyduğu mesafenin temel sebebi, onun nihai gösterilene yönelik şüpheli tavrıdır. Ona göre bütün bir sistemi koordine edebilecek nihai bir gösterilenden, dolayısıyla nihai bir açıklamadan da bahsedilemez. Böylelikle metinler artık kendilerinde bulunabilecek nihai bir gösterilene ulaşmak için okunamazlar (Derrida, 1981b, s. 63). Aynı durumun, tüketici bir açıklamaya yönelik tereddüdün Wittgenstein'deki sebebiyse, mümkün oyunlar kümesinin sınırlandırılabilir bir küme olmamasıdır. Wittgenstein, dil oyunlarına yönelik incelemesinin sonucunu, şöyle açıklar: Birbiriyle kesişen ve üst üste binen karmaşık bir ben-



zerlikler ağıdır gördüğümüz. Gerek büyük gerekse küçük ölçekte benzerlikler (Wittgenstein, 2010, s. 52). Wittgenstein'in bu sonucunu, Derridacı bağlamda nihai gösterilenin yokluğundan geriye kalan şey olarak anlamak pekâlâ mümkündür: Tek bir egemen açıklama değil, kesişen, üst üste binen karmaşık bir benzerlikler ağı.

Allison her iki düşünürün şeylerin dünyasının anlamını dil oyununda bulması noktasında da ortaklaştıklarını düşünür: Dil ve dünya ortak bir gramerde buluşur ve aralarında hiyerarşik değil, karşılıklı bir ilişki mevcuttur (Allison, 1978, s. 107). Yine de, dikkat çekilmesi gereken bir farklılık vardır: Orbán'ın da tespit ettiği üzere Wittgenstein'in tartışmalara dahil olma zemini dilin kendisiyken, Derrida'nın zemini daha çok yazı olacaktır (Orbán, 1998, s. 87). Bununla beraber, tıpkı benzerliklerin bir iki örnekten ibaret olmaması gibi, farklılıklar da bundan ibaret değildir. Gier, Wittgenstein'i yapısökümcü perspektiften ilgi çekici hale getiren şeylerden birinin, Wittgenstein'in evrensel bir *Weltbild*'i (dünya görüşü) reddetmesi olduğunu söyler. Ne var ki Wittgenstein, Gier'in ifadeleriyle, Derridacı bir nihilizmden uzaktır. Mesela Wittgenstein, Pascal'ın "gelenek bizim doğamızdır" motosuna müracaat ederek dil için kamusal bir zemin ararken, Derrida doğanın ilk geleneğimiz olduğuna inanan Montaigne'den yanadır, der Gier. Dolayısıyla Wittgenstein'da doğanın belirleyici bir rolü varken, Derrida için böyle bir rol söz konusu değildir. Derrida'ya yönelik anlamsal nihilizm suçlamasının ne kadar isabetli olduğu, bu çalışmanın konusu değil. Fakat Gier'in Wittgenstein'in anlamsal nihilizmden korunduğunu düşünmesinin gerekçesi, gerçekten önemli bir tespittir. Buna göre Wittgenstein'in anladığı şekliyle dil, kamusal bağlamda güvenilir bir zemin bulabilir. Yani olağan toplumsal uzlaşıyla tutarlı olmak, her ne kadar nihai, değişmez bir yasa ifade etmese ve zamanla değişebilecek olsa da, bir dil oyununun meşruiyetini ifade edebilir. Fakat, diye ekler Gier, Derrida için dil çoğunlukla büyümlü, ikircikli bir yapıdır. Dolayısıyla onun sadece genel olarak değil, aynı zamanda belli bir andaki meşru zemininden de bahsedilemez. Buna göre Wittgenstein için iletişim bağlamında bütünsellik ve içsel ilişkiden bahsedilebilirken, aynı durum Derrida için geçerli değildir. Öyleyse Wittgenstein'a göre kültürel dünyalar arasında iletişimi mümkün kılan ortak bir dünya resminin temeli olan ortak bir (kamusal) zeminden mümkünken,



Derrida için mümkün değildir. Dolayısıyla Gier, Wittgenstein’i yapısökümden çok Heidegger ve Ponty bağlamındaki bir fenomenolojiyle ilişkilendirmenin daha doğru olacağı kanaatine varır (Gier, 2007). Nihayet, Orbán’ın şu iki tespiti, yine iki düşünür arasındaki farkları gözden kaçırmamak açısından önemlidir: İlk olarak ve Derrida’nın aksine Wittgenstein, tarihi metinleri analiz etmez. İkinci olarak, yine Derrida’nın aksine, Wittgenstein yazının bir felsefesine yönelmekten ziyade dil ve ifade biçimlerine odaklanmayı tercih etmiştir (Orbán, 1998, ss. 84-85).

Hem benzerlikler hem de farklılıklar elbette çoğaltılabilir. Fakat dikkatli bir okuma, benzerliklerin daha ön planda olduğunu ve iki düşünürün geleneksel felsefe yapma biçimlerine yönelik eleştirilerinin birbirlerine dikkat çekici yakınlığını tespit edebilecektir. İki düşünür, belki de en çok, anlamın bağlamla sıkı bir ilişki içerisinde olduğuna yönelik düşüncelerinde birbirlerine yaklaşırlar. Fakat anlam ile bağlam arasındaki söz konusu ilişkilere geçmeden önce, iki düşünürün dilin geleneksel açıklamasına yönelik eleştirilerine dönmemiz gerekir.

2. Husserl ve Dilin Geleneksel Açıklaması

Gramatoloji’de Derrida, Husserl’in anlama yönelik düşüncelerini, dilin geleneksel açıklaması olarak formüle edilebilecek yaklaşımın devamı niteliğinde görür: Husserl fenomenolojisi, varlık metafiziğinin radikal ve eleştirel de olsa bir restorasyonundan ibarettir (Derrida, 2014, s. 75). Derrida yaklaşımını, Husserl’i batı metafiziğinin bir temsilcisi olarak konumlandırmakla temellendirir. Buna göre Husserl, sözü yazıya önceleyen ve yine sözü meşru ve mutlak bir kaynak olarak gören batı metafizik geleneğini sürdürmektedir. Bu geleneğe göre logos, öz-duygulanış olarak sözdür: konuştuğunu-duymadır. Kendi kendisinden çıkarak kendi kendisinde, kendinde-mevcudiyetinin “yaşayan şimdi”sinde kendine gelir (Derrida, 2020, s. 224). Derrida’nın *Ses ve Fenomen*’de, Husserl’de bu bağlamda gördüğü taslağa yönelik özeti şöyledir: Sesimle temasından dolayı sözlerim, bana dışardan gelmezler (Derrida, 1973, s. 76). Konuşurken aynı anda kendimi duyarım. Gösteren, nefesim ve niyetim tarafından canlandırılır (Derrida, 1973, s. 77). Kendini duyma, kendi ürettiğim gösteren benden ayrı olmadığı için, dolaysız bir ilişkidir (Derrida, 1973, s. 78). Demek ki konuşma durumunda gösteren (yani söz) anlamın kaynağına (yani bilince) mutlak yakınlık içerisinde



(Derrida, 1973, s. 80). Allison, Husserl'in söz konusu yaklaşımını şöyle sunar: Husserl bu nedenle ifadenin başlı başına tamamen deneysel olmayan bir süreç olduğunu düşünür: edim tamamen zihinseldir -psişik ya da ruhsal- tamamen bilinç içinde gerçekleşir. Gösterge tamamen biçimseldir, yalnızca bir 'biçim'dir. Son olarak, göstergeye verilen anlam (Bedeutung) tamamen idealdir. Bütün bunlar 'ruhun yalnız hayatı' içinde, 'yalnız zihinsel hayat'ta veya onun daha sonra aşkın bilinç olarak adlandırdığı şeyde gerçekleşir. (Allison, 1978, s. 96).

Halbuki Derrida için bilincin kendinde mevcut olma hali (ruhun yalnız hayatı ya da yalnız zihinsel hayat) imkânsız bir durumdur. Onun meşhur *différance*'ı, bu imkansızlığın adıdır (Salman, t.y., s. 6). Köken mutlak değil, biraz sonra Husserl'in gösterge yapısında meydana gelecek olan yarılmada da görülebileceği üzere, ikirciklidir. Husserl'in söz konusu girişimi, yani anlamın ve dolayısıyla dilin özünün belirlenebilir ve mutlak bir başlangıç noktasıyla ilişkilendirilmesi, Derrida'nın eleştirisinin temel hedefidir (Glendinning, 1998, s. 79). Derrida'ya göre kavramsal kimlikler karakteristiklerini ideal saflıkla değil, safsızlıkla, oyunla edinirler (Glendinning, 1998, s. 80). Bu son iddianın Wittgenstein'in kavramlarla ilgili görüşüne yakınlığı, oldukça dikkat çekicidir. Wittgenstein'a göre de kullandığımız kavramları açık seçik sınırlar içine alamayız. Hatta bunun sebebi onların gerçek tanımlarını bilmememiz değil, hiçbir 'gerçek tanım'a sahip olmamalarıdır (Wittgenstein, 2011, s. 30). Her iki düşünürün anlamın kendisiyle ilişkilendirilebileceği bir tür öze yönelik bu şüpheleri, onları anlamın bağlamla arasındaki sıkı ilişkiyi görmeye yöneltecektir.

Wittgenstein'in görüşlerine geçmeden önce, son olarak, Derrida'nın Husserlci gösterge yapısında tespit ettiği yarığa değinmek gerekir. Husserl'in sözü, kendi konuştuğunu işitme, dışsal bir dolayım müracaat etmeme bağlamında meşru ve mutlak bir kökenle, bilinçle ilişkilendirdiğini belirtmiştik. Böylelikle sözün meydana geldiği yer, yani bilinç de anlamın kaynağı olarak konumlandırılabilir. Ne var ki yine kaynakta, bu aşkın gösterileni de gösteren haline getiren bir hareket gerçekleşir. Buna göre gösterge yapısı ikiye bölünür: İlki, ifade eden göstergedir. Bu gösterge "denmek istenen" ya da "kastedilen anlam"ın göstergesi olarak anlaşılır (Derrida, 1973, s. 32). Bu *expression* ifadesinin içini Husserl, transandantal gösterilen fikrine bağlı kalarak, kendinde kalabilen bir unsuru gösterecek şekilde



doldurur (Derrida, 1973, s. 33). İkinci gösterge biçimi ise, işaret eden gösterge olarak adlandırılır. Bu ikinci gösterge, tıpkı bir trafik levhası gibi, kendisini değil, başka bir şeyi gösterir. Derrida'ya göre bu ayırım, mutlak bir köken tayin ederek anlam ve dil için bir özün belirlenebilmesi girişimidir. Direk'in dikkat çektiği gibi ifade eden göstergeyi (*expression, expressive sign*) ayıran şey, ifade eden göstergenin ne söylemek istediğini bilen ve bildiğini söyleyen öznenin düşüncesine yakın olmasıdır. Bu yakınlıkta, ifade eden gösterge sanki anlamdan ibaretmiş gibi olur, yani dilsel gösterge anlamla o denli yakın bir ilişki içinde bulunur ki ilişkide olduğu anlam karşısında neredeyse silinir (Direk & Güremen, 2013, ss. 138-139). Bu noktada Husserl'in girişimindeki gedik, Derrida açısından oldukça açıktır: İfade eden gösterge her ne kadar mutlak bir kökeni mümkün kılacak şekilde yapılandırılrsa da, onun yapısında bile hala düşünceyle, anlamla bir tür özdeşlik ilişkisi değil, olsa olsa bir yakınlık ilişkisi bulunmaktadır. Dikkat edilirse ifade eden göstergeyle anlam arasındaki fark tamamen silinmez, sadece “neredeyse” silinir. Öyleyse ifade eden gösterge, ifade ettiği şeyle (kaynakla) özdeş olamaz. Hatta aslında ifade ettiği kaynağı hala “işaret” eden bir gösterge konumundadır. İşaret eden göstergeden tek farkı, anlama biraz daha yakın olmasıdır. Bu da bir nitelik farkı olarak değil, ancak bir nicelik farkı olarak değerlendirilebilir. Anlamla gösterge arasındaki fark, olduğu yerde durmaktadır.

Böylelikle Derrida'ya göre, ifade eden gösterge nezdinde dil oyunundan koparıp atılmak istenen şey, yani gösterenle gösterilenin özdeş olmayışı ya da gösteren ve gösterilen arasındaki fark, oyunda yeniden yer alır. Ve dil, “artık sınırsız kalmaktan dolayı şaşkın, tam sınırlarının silinir görüldüğü anda, -kendisini aşıyor görünen sonsuz ‘gösterilen’ tarafından sarılıp çerçevesizleşiminin kesilmesiyle- kendisi hakkında tedirginliğe kapıldığı anda, kendi sonluluğuna geri atılmış duruma” düşer (Derrida, 2014, s. 13).

Allison, Wittgenstein'in anlamın kaynağı ve açıklaması olarak içsel süreçlere yönelik tüm saldırısının, Derrida'ya benzer şekilde, Husserl'inki gibi bir açıklamaya yönelik olduğunu iddia eder (Allison, 1978, s. 96). Wittgenstein için de ne nihai bir kaynaktan ne de nihai bir açıklamadan bahsedilebilir: Dil dediklerimizin hepsinde ortak olan bir şey belirtmektense, bu görüşlerde, hepsi için aynı adı kullanmamıza yol açan ortak tek bir şey bulunmadığını -aksine bunların birbirleriyle çok çeşitli şekillerde akraba olduklarını söyler Wittgenstein. Onların hepsine ‘dil’ dememizin nedeni bu



akrabalıklardır. (Wittgenstein, 2010, s. 51).

Dil, yollardan oluşan bir labirenttir Wittgenstein'a göre. Bir yönden geldiğimizde yolumuzu bilirken, aynı yere başka bir yönden geldiğimizde yolumuzu kaybetmişizdir artık (Wittgenstein, 2010, s. 100). Ne var ki, sanki dil biçimlerimizin son bir çözümlemesi, yani ifadenin tamamen parçalara ayrılmış tek bir biçimi denebilecek bir şey varmış gibi bir görüntü çıkar bazen ortaya. Yani, diye devam eder Wittgenstein, sanki kullanageldiğimiz alışılmış ifade biçimlerimiz özünde henüz çözümlenmemiş durumdadır; sanki içlerinde gün ışığına çıkarılması gereken bir şey gizlidir. Bu gerçeği ifade tamamen açıklığa kavuşturulmuş ve davamız halledilmiş olur. (Wittgenstein, 2010, s. 63). Aranılan bu gizli şey, muhtemelen, biraz önce Derrida'nın işaret ettiği nihai ya da aşkın gösterilen olmalıdır. Halbuki Wittgenstein, bunun bir yanılgı olduğunun üzerinde ısrarla durur. Derrida'nın da dikkat çektiği kendi kendine konuşma deneyimine dönen Wittgenstein, yine tıpkı Derrida gibi, bu tecrübenin hiçbir özel içeriği ispat edemeyeceğini düşünür: Kendi kendine konuşmanın ne demek olduğunu bildiğimizi düşünürüz. Ne var ki bunu yalnızca kendimizden biliriz. Öyleyse bildiğimiz şey yalnızca şahsi tecrübemizdir, başkasınınki değil (Wittgenstein, 2010, s. 63). Demek ki kendi kendine konuşma deneyimi aracılığıyla tecrübe ettiğimiz şeyler, genel bir zihin içeriği ya da bir öz olarak konumlandırılamazlar.

Wittgenstein bu noktada araştırmayı güçleştiren bir şeyden bahseder: Genellik tutkusu. Bir terim (mesela dil) altında topladığımız bütün varlıklarda ortak bir şey arama eğilimimiz vardır (Wittgenstein, 2011, s. 21). Ve bu öz arayışının, bu genellik tutkusunun sebebi, bilimin yöntemine saplanıp kalmış olunmasından kaynaklanır (Wittgenstein, 2011, s. 22). Bilimin yönteminin dil alanına uygulanmasına yönelik bu eleştiri, Wittgenstein'ı bir kez daha Derrida'ya yaklaştırır. Zira Glendinning, Derrida'nın eleştirisinin hedefinde de "rasyonel hayvan olarak insan" varsayımının bulunduğunu söylemektedir (Glendinning, 1998, s. 79). Öyleyse Wittgenstein'da, anlamın ideal doğası gibi bir kabule mesafelidir (Allison, 1978, s. 99). Gerçek dili ne denli dikkatli incelersek, der Wittgenstein, talebimizle (yani anlamın ve dilin özünü bulmaya yönelik arzumuzla) arasındaki çatışma o denli şiddetli olacak. Yürümek istiyorsak sürtünmeye, onun için de pürüzlü bir yüzeye ihtiyacımız olacaktır (Wittgenstein, 2010, s. 66).



Nihayet, Derrida ve Wittgenstein'in belirli bir geleneğe ilişkin olarak hemen hemen aynı eleştirel konumu paylaştığına dair güçlü kanıtlar mevcuttur (Allison, 1978, s. 100). Derrida için ideal ya da özdeş bir anlamdan bahsedilemeyeceği gibi, Wittgenstein için de "atmosferi" (yani, bağlamı) olmayan herhangi bir terim söz konusu değildir. Anlam, her zaman bağlamla ilişkili bir meseledir (Allison, 1978, ss. 97-99). Derrida'da bir sözcüğün anlamının "merkezsiz" olması gibi (Allison, 1978, s. 104), Wittgenstein'da da bir sözcüğün anlamı insanlar sözcüğe değişen bağlamlara göre ne anlam verdilerse, odur (Wittgenstein, 2011, s. 32). Wittgenstein'in sözlerinin kesin iması, diye belirtir Garver, kelimelerin "yaşam akışında" bir bağlamdan izole edildiğinde hiçbir anlamları olmadığıdır (Garver, 1991, s. 190).

Gier de, Wittgenstein ve Derrida'nın geleneksel özcülüğe yönelik saldırılarının paralellik taşıdığı kanaatinde. Aynı şekilde, Wittgenstein'in Husserli indirgemeye mesafeli olduğunu da not eder (Gier, 2007). Son olarak Glendinning, yine benzer iki noktanın altını çizecektir: İlk olarak her iki düşünür de hedeflerine kavramsal kesinlik idealinin eleştirisini koyarlar. İkinci olarak da Wittgenstein, yine Derridacı bağlamda anlaşılabilir bir yaklaşımla, dünyanın söylenebilecek ya da gösterilebilecek türden bir bütünsel öze sahip olduğu fikrini tamamen ve radikal bir şekilde reddeder (Glendinning, 1998, s. 84).

Birtakım farklılıklarına rağmen iki düşünürün sıkı ilişkisini gösteren bu tablo onları, anlamı doğrudan bağlamla ilgili bir şey olarak düşünmeye sevk edecektir. Eğer dilin bir kaynağı, bir özü ve dolayısıyla da bir yasası yoksa, anlam ancak çevresinden hareketle, ancak bir ilişkisellik mantığı içerisinde değerlendirilebilir.

3. Bağlam

Wittgenstein'in *Kültür ve Değer*'deki değinilerinden biri, onun dilin nihai bir gösterilen aracılığıyla belirlenmesine yönelik tereddütlerini açık eder. Söz konusu değiniye göre Wittgenstein'in yöntemi, şudur: Hakikat sorusunu bırakmak ve onun yerine anlamı sormak (Wittgenstein, 2009, s. 119). Bu değini, genellikle "hakikatin reddi" gibi bir girişimle itham edilen Derrida ile Wittgenstein arasındaki ilişkiyi kurmanın başka bir yolu olarak görülebilir. Bununla beraber, her ne kadar çalışmamızın temel konularından biri olmasa da, ne Derrida'nın ne de Wittgenstein hakikate yönelik



genel bir reddedişe yönelirler. Onların yaklaşımını felsefi söylemin kendisini hakikat olarak konumlandırmasına yönelik bir eleştiri olarak okumak, çok daha makul görünmektedir.

Hem Derrida hem de Wittgenstein bu eleştiride oyun kavramına müracaat ederler. Derrida'nın Nietzsche okumasındaki tespitleri, onun dil ve anlam konularına yönelik genel görüşlerinin bir taslağı olarak anlaşılabilir: Bağlamsal bir ilişkinin ötesinde, yani belli bir bağlamı aşabilecek bir şekilde, anlam oyununun bir sonu yoktur (Derrida, 2011, s. 183). Bir göstergenin anlamı, gösterge sisteminin diğer üyeleriyle ilişkileri çerçevesinde, yani, bağlam dediğimiz mekânda oluşur: Herhangi bir gösterge, göstergeler sistemi tarafından üretilir ve anlamını ancak diğer göstergelere referansla edinebilir (Allison, 1978, s. 104). Anlam, kendisinden çıkarıldığı bütünlüğün (Derrida için, metin yapısının) daima yinelenebilir olması sebebiyle, her türlü bağlamda tekrar alıntılanabilir ve dolayısıyla yeniden anlamlandırılabilir bir haldedir: Her türlü gösterge her durumda alıntılanabilir ve böylelikle her türlü verili *bağlamı* bozar. Sınırlandırılmaz bir yeni *bağlamlar* zincirine dâhil olur (Derrida, 1988, s. 12). Metnin, dolayısıyla anlamın hiçbir sabit ya da nihai mekânı yoktur (Derrida, 2020, s. 25).

Bununla beraber, *İmza Olay Bağlam* metninde Derrida, hedefini mümkün olan en özet şekilde şöyle ifade edebileceğini söyler: Bir bağlamın neden hiçbir zaman mutlak surette belirlenebilir olmadığını ya da belirleniminin neden hiçbir zaman tümüyle kesin veya doygun olamayacağını göstermeye çalışacaktır (Derrida, 1988, s. 3). Dolayısıyla anlam, her ne kadar ancak belli bir bağlamla ilişkisi içerisinde açığa çıkabiliyorsa da bu, herhangi bir bağlamın anlamı nihai olarak belirleyebileceği anlamına gelmez. Derrida'ya göre herhangi bir *bağlamın* sonluluğu asla güvence altına alınabilir değildir, aksine her *bağlamın* sınırsız bir açılışı vardır (Derrida, 1988, s. 137). Aynı fikir *Marx'ın Hayaletleri*'nde de tekrarlanacak ve *bağlam* denen şeyin hep açık uçlu, dolayısıyla hep yetersiz ve kusurlu olduğunu savunulacaktır (Derrida, 2007, s. 9).

Bir metnin ve dolayısıyla anlamın sınırsız sayıda farklı *bağlamda* alıntılanabilir ve dolayısıyla yinelenebilir olması Derrida için o kadar merkezi bir rol oynar ki Derrida metnin dışında hiçbir şey olmadığı yönündeki meşhur fikrini böyle bir bağlam fikriyle ilişkilendirir. *Afterword* de metnin dışında



hiçbir şey olmadığı iddiasının, bağlamın dışında hiçbir şey olmadığı iddiasından başka bir anlama gelmediğini söyler (Derrida, 1988, s. 136). Başka bir yerde tek bir kod, tek bir dil oyunu, tek bir bağlam, tek bir durum tahsis edecek bir söylemi kesinlikle reddeder (Critchley vd., 2016, s. 132). Bu tablo, gerçekten de, her şeyin her anlama gelebileceği bir tablo olarak görünebilir. Ne var ki Derrida, anlamlandırma biçimlerine bir tür anarşizm getirdiği yönündeki iddialara yönelik olarak, hiçbir zaman kendinde mevcudiyetin saf olarak kavranmasıyla mutlak anlamda serbest bir oyun ya da karar verilemezlik arasında “ya hep ya hiç” tarzı bir seçimi teklif etmediğini vurgular (Derrida, 1988, s. 115). Bu noktada “belirlenemezlik” ile “karar verilemezlik” arasında bir ayırım yapar ve ilkinin değil, ikincisini tercih ettiğini özenle belirtir (Derrida, 1988, s. 148). Demek ki söz konusu olan herhangi bir anlamın mümkün olmaması (yani, belirlenememesi) değil, mümkün anlamlardan hangisinin nihai anlam olduğuna karar verilebilmesi noktasında bir yasanın bulunmuyor oluşudur. Aynı noktaya işaret eden Staten, yapısökümcü şüphenin şeylerin “varoluşlarıyla” ilgili bir şüphe değil, “dilsel formüllerin değiştirilmez niteliklerine yönelik kabullerle” ilgili bir şüphe olduğunun altını çizer (Staten, 1984, s. 156). Staten’ın iddiası, Derrida’nın temel hedefinin dilin geleneksel açıklaması olarak anlaşılan yaklaşımın bir eleştirisi olduğuna yönelik tezle de tutarlıdır.

Bağlam konusuna yönelik fikirlerinde Wittgenstein, bir kez daha, Derrida’ya oldukça yakındır. “Peki ama kaç tür tümce vardır?” diye sorduktan sonra, devam eder: Diyelim ki iddia, soru ve emir mi? -Böyle *sayısız* tür vardır: “İmler”, “sözcükler” ve “tümceler” dediğimiz şeylerin hepsinin sayısız çeşitte kullanım türleri vardır. Ve bu çeşitlilik sabit, baştan bir kereliğine verilmiş bir şey değildir; tersine, yeni dil tipleri, yeni dil-oyunları diyebileceğimiz şeyler ortaya çıkarken diğerleri eskir ve unutulur (Wittgenstein, 2010, s. 32). Dil ve anlamdaki çeşitlilik, bir kereliğine ve sabit bir şey olmaktan ziyade, temel bir karakteristik olarak belirir. Bağlam meselesini aydınlatmak için, Wittgenstein’in *Felsefi Soruşturmalar*’da verdiği pek çok örnekten birine başvurulabilir: Wittgenstein, bir kralın taç giyme törenine odaklanır. Eğer, diye devam eder Wittgenstein, bu sürecin herhangi bir dakikasını çevresinden yalıtırsak, oldukça ilginç bir tabloyla karşılaşırız. Ya da töreni, altının en ucuz metal, parılınımsa bayağı kabul edildiği bir bağlamda değerlendirdiğimizi düşünelim. Her iki durumda da, yani törenin bir



dakikası etrafından yalıtıldığında ya da törenin takip edildiği kültür değiştiğinde, törenin anlamı bambaşka bir hal alacaktır. İşte bu başkalık, bağlamın değişmesinden kaynaklanır (Wittgenstein, 2010, s. 171). Dikkat edilirse Wittgenstein'in örneği, Derrida'nın herhangi bir göstergenin çok çeşitli bağlamlarda daima alıntılanabilir olmasına yönelik kanaatlerini hatırlatmaktadır.

Allison'a göre Wittgenstein'in kurduğu sistemi temelsiz, bağlamlardan müteşekkil bir labirent olarak düşünmek son derece mantıklıdır (Allison, 1978, s. 103). Tıpkı düşüncesini fark kavramı etrafında şekillendiren Derrida gibi Wittgenstein için de dil farklılıklardan meydana gelen, bu farklılıkların sürekli keşiştiği ve bu keşimelerin belli bir öz, kaynak ya da yasaya tabi olmadığı bir sistemdir. Böylelikle bir kez daha oyun kavramı devreye girer. Derrida'nın anlam anarşizmiyle suçlanmasına benzer şekilde, Wittgenstein da oyun kavramına atfettiği merkezi konum dolayısıyla eleştirilebilir. Ne var ki Wittgenstein'in, muhtemel eleştirileri öngördüğü de söylenebilir: 'Oyun' kavramının kenarları bulanık bir kavram olduğu söylenebilir. –'Ama bulanık bir kavram aslında kavram mıdır ki?'- Netliği bozuk bir fotoğraf insan resmi midir ki? (Wittgenstein, 2010, s. 53). Belki de Wittgenstein bu ifadelerle sadece kendisine değil, Derrida'ya da yöneltilen muğlaklık eleştirilerinin kaynağını da öngörmüştür: Bu kaynak, dili esneklik kabul etmeyen, net biz zemin üzerinde (yani, dilin geleneksel açıklamasından hareketle) inşa etme arzusudur.

Derrida ve Wittgenstein'in çizdikleri benzer tablolar, dili arzulanan net zeminden uzak, bulanık bir zemine yerleştiriyor olabilir. Fakat dilin ve dolayısıyla anlamın zemininin kesinlikle bulanık olmadığı iddia edilebilir mi? Tıpkı netliği bozuk bir fotoğrafın fotoğraf olmaktan çıkmadığı gibi, zemini bulanık olduğu için dilin dil olmaktan çıkmayacağı da düşünülemez mi? Yine de böyle düşünmek için, dilin geleneksel açıklanma biçimleriyle aramıza mesafe koymamız gerekmektedir. Nitekim Allison, Derrida ve Wittgenstein ile birlikte geleneksel söylemin oyun kavramı tarafından ihlal edildiği kanaatindedir (Allison, 1978, s. 109). Glendinning de aynı tartışmaya önemli bir katkı sunar: Dilin Derrida için göstergeler (biz "Wittgenstein için de kullanımlar" diye ekleyebiliriz) arası bir oyuna tabi olmasını, mutlaka kötü ya da aşağı bir şey olarak değerlendirmek gerekmez. Dilin ancak belli bir bağlamda anlama kavuşabilmesi, asla doygun olamaması, bir



öz, kaynak ya da yasadaki hareket edememesi bir kusur ya da bozulma değildir. Aksine, dilin söz konusu oyun olasılığından mahrum edilmesi, onun normal işleyişinden uzaklaştırılması anlamına gelecektir. Hatta bu yapısal muğlaklık, dilin kullanılmasıyla hiçbir şeye ulaşamayacağı veya çok sayıda 'doğru' veya 'uygun' anlam bulunduğu anlamına da gelmez. Daha ziyade, onun herhangi bir belirli anlama indirgenemeyeceği anlamına gelir (Glendinning, 1998, s. 80). Özetle, diye bitirir Glendinning, Derrida'nın iddiası, oyun veya yapısal muğlaklığın istisnai bir koşul değil, bir dilin olanağının gerekli ve evrensel bir koşulu olduğu yönündedir (Glendinning, 1998, s. 81). Glendinning'in Derrida'nın fikirlerine yönelik bu son iddiasının Wittgenstein'in dilde yürümek için pürüzlü yüzeye dönmeye ihtiyacımız olduğu tezine ne kadar yakın olduğu açıktır. Üstelik Wittgenstein, muğlaklığa yönelik bu tereddüdün sebebinin de farkındadır. Bu sebep, bir kez daha, dilin varsayılan net zeminin yitirilmesi korkusudur: Dildeki muğlaklığı dikkate aldığımızda, çevremizdeki nesnelere üstündeki egemenliğimizi yitirmiş gibiyizdir. Bunun yerine, değişik bireysellerle ilgili, birbirinden ayrı birçok kişisel deneyimle baş başa kalmışızdır. Bu kişisel deneyimler de muğlak ve sürekli akış halinde gibidir (Wittgenstein, 2011, s. 52).

Sonuç

Hem Derrida hem de düşüncesinin geç döneminde Wittgenstein, anlamı doğrudan bağlamla ilişkisi içerisinde değerlendirmişlerdir. Bu ilişki, dilin nihai bir öz ya da sabit bir kaynakla ilişkisini kesen bir ilişkidir. Dil, daima çevresiyle kurduğu ilişkilerde açığa çıkar. Bu ilişkilerin hepsini aşacak güçte nihai bir gösterilenden bahsedilemez. Dolayısıyla anlam, kendisine müracaat edilecek herhangi bir nihai mercide değil, kendisiyle ilişkili olduğu bağlamda aranmalıdır. Bağlamlar değişebilir, eski bağlamlar unutulabilir, yeni bağlamlar kurulabilir. Zaten dili sabit bir öz ya da mevcudiyetten uzak tutan şey, bu hareketliliklerdir. Bununla beraber, her iki düşünür, bu hareketliliğin anlamla ilişkimize bir çeşit anarşizmin hükmettiği şeklinde yorumlanamayacağı kanaatindedir. Dilin zemininin varsayılanın aksine muğlak olması, dili dil olmaktan çıkarmaz. Aksine Derrida için bu muğlaklık, dilin işleyişinin karakteristik bir unsurudur. Aynı şekilde Wittgenstein için de yürümek ancak pürüzlü bir zeminde mümkündür. Dilde ise bu pürüz, onun anlamının mutlak bir kaynakla değil, kendisiyle ilişkili olduğu bağlamla belirlenmesi aracılığıyla ortaya çıkar.



Kaynaklar

- Allison, D. B. (1978). Derrida and Wittgenstein: Playing the Game. *Research in Phenomenology*, 8, 93-109.
- Critchley, S., Jacques Derrida, Ernesto Laclau, & Richard Rorty. (2016). *Yapıbozum ve Pragmatizm* (C. Mouffe, Ed.; B. Tuncay, Çev.). İletişim Yayınları.
- Derrida, J. (1973). *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Northwestern University Press.
- Derrida, J. (1981a). *Dissemination*, Trans. Barbara Johnson. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1981b). *Positions* University of Chicago Press. Chicago.
- Derrida, J. (1988). *Limited inc*. Northwestern University Press.
- Derrida, J. (2007). Marx'ın Hayaletleri, Çev: Alp Tümertekin, 2. Baskı, İstanbul: *Ayrıntı Yayınları*.
- Derrida, J. (2011). Nietzsche'nin Şöleni (drl. Ve çev. A. Utku ve M. Erkan). İstanbul: *Otonom Yayıncılık*.
- Derrida, J. (2014). *Gramatoloji*, (Çev. İsmet Birkan). Ankara: *Bilgesu*.
- Derrida, J. (2016). *Platon'un Eczanesi*, (Direk, Zeynep, Çev.). Alfa.
- Derrida, J. (2020). *Yazı ve Fark*, (çev. P. Burcu Yalım). *Metis Yayınları, İstanbul*.
- Direk, Z., & Güremen, R. (Ed.). (2013). *Çağdaş Fransız Düşüncesi*. Minör Yayınları.
- Garver, N. (1991). Derrida's Language-Games. *Topoi*, 10(2), 187-198.
- Gier, N. F. (2007). Wittgenstein and Deconstruction. *Review of Contemporary Philosophy*, 6, 174-196.
- Glendinning, S. (1998). *On Being with Others: Heidegger, Derrida, Wittgenstein*. Psychology Press.
- Orbán, J. (1998). Language Games, Writing Games: Wittgenstein and Derrida: A Comparative Study. *The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy*, 32, 83-88.
- Salman, G. (t.y.). Ses ve Fenomen: Derrida ve Husserl. *Dört Öge*, 15, 1-14.
- Staten, H. (1984). *Wittgenstein and Derrida*. U of Nebraska Press.
- Wittgenstein, L. (1999). *Yan Değıniler*. (çev: O. Aruoba). İstanbul: *Altınkırkbeş Yayın*.



Wittgenstein, L. (2009). *Kesinlik Üstüne+ Kültür ve Değer*,(çev. Doğan Şahiner). İstanbul: Metis.

Wittgenstein, L. (2010). *Felsefî Soruşturmalar*. Metis Yayınları.

Wittgenstein, L. (2011). *Mavi Kitap Kabverengi Kitap* (Doğan Şahiner, Çev.; 2. bs). Türkiye İş Bankası.

Öz: Jacques Derrida ve Ludwig Wittgenstein düşüncelerini ilişkilendirmek, oldukça ilgi çekicidir. Bunun sebeplerinden biri her iki düşünürün dil konusuna çokça vakit ayırmalarıysa, bir diğeri de birbirlerine yaklaştıkları noktalardır. Her iki düşünür dili nihai bir kaynakla ilişkilendiren özcü mantığa uzaktır. Aynı şekilde her iki düşünüre göre anlam da kaynağını sabit bir mevcudiyette bulmaz. Hem dil hem de anlam, oyun kavramıyla tarif etmenin mümkün olduğu bağlamsal bir ağda belirlenirler. Bu ağ, daima değişimlerin mümkün olduğu dinamik bir ağdır. Bununla beraber, yine her iki düşünür, bu dinamizmin anlamsal bir nihilizm şeklinde yorumlanmasına mesafelidirler. Söz konusu dinamizm dilin bir eksikliği olarak değil, aksine, onun olağan işleyişinin imkânı olarak yorumlanmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Dil, anlam, bağlam, Derrida, Wittgenstein.



Bilinçsizce Bilinçli Olmak

Being Unconsciously Conscious

SİNEM ELKATİP HATİPOĞLU 

Marmara University

Received: 15.08.2022 | Accepted: 28.12.2022

Abstract: First-order theories of consciousness and higher-order theories of consciousness are rivals in the studies of consciousness and provide different explanations concerning the consciousness of a mental state. First-order theories defend that it is not possible to be unconsciously conscious whereas higher-order theories argue that it is possible. In this paper, I discuss these differences to see if there is indeed a deep disagreement or if the disagreement is merely a verbal dispute and thereby see if the two theories can be reconciled. In doing so, I also explain what it means to be unconsciously conscious granted that it is possible.

Keywords: Consciousness, conscious states of mind, theories of consciousness, Rosenthal, Dretske.



Giriş

Zihin felsefesinin üzerinde durduğu en önemli sorulardan biri zihin durumlarının (mental states) hangi koşullar altında bilinçli olduğu sorusudur. Varsayımları açısından birbirine zıt düştüğü gözlemlenen iki bilinç kuramı, yani tek dereceden bilinç kuramları (first-order theories of consciousness) (Dretske, 1995; Tye, 1995) ile üst dereceden bilinç kuramları (higher-order theories of consciousness) (Rosenthal, 2005; Carruthers, 2000, 2005; Lycan, 1987, 1996; Gennaro, 1996, 2012) hem bu soruyu hem de bilinçsizce bilinçli olma durumunu farklı şekillerde ele alır. (Gennaro, 2004)

Bu makaledeki amacım bu zıtlıkları ortaya koymak, zıtlıkların önemli bir ilkesel anlaşmazlıktan mı yoksa sadece sözel bir anlaşmazlıktan mı kaynaklandığını incelemek ve bu tartışmanın ışığında bilinçsizce bilinçli olmanın eğer mümkünse ne anlama geldiğinden bahsetmektir. Bunu yaparken tek dereceden bilinç kuramlarını savunanlardan özellikle Dretske'nin (1993, 1995, 2007) görüşlerine ve üst dereceden bilinç kuramlarını savunanlardan da özellikle Rosenthal'ın (2005) görüşlerine yer vereceğim.

Farklı bilinç kuramları ile ilgili tartışmalar devam etse de bu tartışmaları en azından bilinç kelimesinden ne anladığımızla ilgili derin bir çıkmazdan kurtaran ayrımları Rosenthal'ın (2005, ss. 21-46) çalışmalarında bulabiliriz. Bu ayrımlar özne bilinci, nesneli ve nesnesiz bilinç ve zihin durumu bilinci olarak sıralanabilir. (isim kör hakemlik süreci için çıkarılmıştır) Özne bilinci, özneye atfedilir ve bir öznenin farkındalığını içerir. Bu farkındalığın bir nesnesi varsa buna nesneli özne bilinci diyebiliriz (transitive consciousness). Nesnesi yoksa sadece genel bir uyanıklık halinden, mesela bir cerrahın 'Hasta bilincini kaybetti mi?' diye sorduğunda kastettiği türden bir bilinçten bahsedebiliriz (creature consciousness). Zihin durumu (state consciousness) bilinci ise bir zihin durumunun bilinçli olup olmamasıyla ilgilidir.

Türkçede bu terimlerin daha anlaşılır olması için birebir çeviriler yerine şu çevirileri önermek isterim. Nesneli özne bilincine direkt özne bilinci diyebiliriz. Yani içeriğinde öznenin farkındalığını ve bu farkındalığın bir şeye yöneldiğini barındıran bir terim olarak özne bilincini kullanabiliriz. Nesnesiz özne bilinci için de uyanıklık bilinci terimini kullanabiliriz. Yukarıda bahsi geçen cerrahın sorusunda kastettiği uyanıklık bilinci olacaktır.



Aslında önceki çalışmalarımda (isim kör hakemlik süreci için çıkarılmıştır) ‘uyanıklık bilinci’ yerine birebir çeviri üzerinden ‘yaratık bilinci’ (creature consciousness) ifadesini kullanmıştım fakat yaratık bilinci ifadesinin bu bilinç türünün içeriğini yeterince yansıtmadığı kanısındayım. Bu yüzden artık uyanıklık bilinci ifadesini tercih ediyorum. Zihin durumu bilinci için ise nesnel ve nesnesiz ayrımı yapmak anlamlı değildir. Zihin durumları elbette bir şeyle ilgilidir ama özne olmadıkları için bir şeyin bilincinde değildirler. Bu bağlamda nesnelere yoktur. Bir şeyin bilincinde olmak öznelere atfedebileceğimiz bir özelliktir. Zihin durumları ise bir öznenin içinde bulunduğu durumlardır ve bilinçli ya da bilinçsiz olabilirler. Bu sebeple zihin durumu bilinci için özne-durum bilinci ifadesini de kullanabiliriz.¹

Daha önce de belirtildiği üzere zihin felsefesinin bilinçle ilgili üzerinde durduğu konulardan biri hangi koşullar altında bir zihin durumunun bilinçli olduğu ya da bilinçli zihin durumlarının bilinçsiz zihin durumlarından farkıdır. Uyanıklık bilincinin daha çok tıbbi bir durumla ilgili olduğunu kabul edersek zihin felsefesini en çok ilgilendiren bilinç türlerinin özne bilinci ve zihin durumu bilinci olduğunu söyleyebiliriz.

Yukarda Türkçesini önerdiğim terimlerle birlikte makalenin başlığındaki ‘bilinçsizce bilinçli olmak’ ifadesinin bariz bir çelişki içermediği ve anlamlı bir ifade olduğu ortaya çıkacaktır. Bunun sebebi de soruda ‘bilinçsizce’ derken zihin durumu bilinci, ‘bilinçli’ derken de özne bilinci kastedildiğindedir. Bu açıklamayla birlikte bilinçsizce bilinçli olmakla ilgili tek dereceden bilinç kuramları ile üst dereceden bilinç kuramları arasındaki yaklaşım farklarını inceleyebiliriz. Aslında bu iki kuram genelde birbirinin rakibi olarak düşünülse de aralarındaki varsayım farklarının derin bir anlaşmazlıktan mı yoksa sözel bir anlaşmazlıktan mı kaynaklandığı üzerinde çok durulmamıştır. İki kuram arasındaki yaklaşım farklarını incelerken anlaşmazlığın tabiatı da umuyorum ki daha net ortaya çıkacaktır. Bu incelemeyi yapabilmek için önce bilinçli zihin durumlarına sonra da özne bilinci ile zihin durumu bilinci arasındaki ilişkiye değineceğim.

¹ Bir çalışmamda zihin durumu bilinci (state consciousness) için ‘özne-durum bilinci’ ifadesini daha da sadeleştirip ‘öz-durum bilinci’ ifadesini de kullanmıştım. (isim kör hakemlik süreci için çıkarılmıştır) Öznenin içinde bulunduğu zihin durumunun bilinçliliği söz konusu olduğu için öz-durum bilinci ifadesinin aslında daha kapsamlı olduğunu düşünsem de bir o kadar kavram karışıklığına sebep verdiğini de gözlemledim. Bu sebeple ‘state consciousness’ için ‘zihin durumu bilinci’ ifadesini kullanacağım.



Bilinçli Zihin Durumları

Öznenin içinde bulunduğu bir zihin durumunun nasıl bilinçli hale geldiğiyle ilgili kabul edilmiş net ve tek bir açıklama mevcut olmadığından, bilinçli zihin durumlarının bilinçsiz olanlardan farkını anlamak için öncelikle bilinçli kabul ettiğimiz bazı zihin durumlarının ortak özelliklerine odaklanabiliriz. Bu zihin durumlarının yani bilinçli olanların bir ortak özelliği öznelinin farkındalığını (awareness) içermeleridir. Örnek vermek gerekirse öznenin baş ağrısı bir zihin durumu olarak bilinçli ise, öznesi de ağrısının farkında olacaktır.² Bir açıdan bu özellik bariz ve bilgilendirici olmaktan uzak gibi görünse de bahsi geçen farkındalığın nasıl bir farkındalık olduğu ve ne içerdiği konusu detaylı ve üzerinde durulması gereken bir konudur.

Bu detaylara açıklık getirmeden önce işleri biraz daha karıştırmak paahasına farkındalık kelimesini aslında bilinç kelimesi yerine kullandığımı da eklemeliyim. Yani bilinçli zihin durumlarının ortak özelliğini, en azından görünürdeki ortak özelliğini, şöyle de ifade edebiliriz;

- (i) Bilinçli zihin durumları öznelinin bilincinde olduğu zihin durumlarıdır.

Bu önerme aslında üst dereceden bilinç kuramlarında görülen temel bir ilkedir. (Rosenthal, 2005; Carruthers, 2000, 2005; Lycan, 1987, 1996; Gennaro, 1996, 2012) Bir açıdan bu önerme totoloji içeriyor gibi gözükse de giriş bölümünde ortaya konan ayrımlar nasıl bilinçsizce bilinçli olma ifadesini çelişkiden kurtarıyorsa, burada da ‘bilinçli zihin durumları öznelinin bilincinde olduğu zihin durumlarıdır’ önermesini totoloji içermekten kurtarır çünkü ‘*bilinçli* zihin durumları’ ifadesindeki ‘bilinç’, zihin durumu bilinci anlamında kullanılırken, ‘öznelinin *bilincinde* olduğu zihin durumlarıdır’ ifadesindeki ‘bilinç’, özne bilinci anlamında kullanılmaktadır. Farkındalık kelimesini (nesneli) özne bilinci anlamında kullandığımı bir kez

² Aslında ağrı örnekleri genelde problemlidir. Baş ağrısından ya da herhangi bir ağrıdan bahsedip aynı zamanda öznesinin o ağrının farkında olmaması ihtimalinin bir çelişki içerdiğini düşünenler olabilir. Rosenthal (2002, s. 411) bu duruma örnek olarak gün içerisinde baş ağrısı olan bir insanın günlük işlerin yoğunluğundan, bazen dikkatinin dağılmasından ya da yaptığı işe odaklanmasından ötürü baş ağrısı devam etse de onu deneyimlemeyebileceğinden bahseder ve bu durumda baş ağrısının yok olduğunu düşünmektense, öznenin devam eden ağrıyı deneyimlemediğini düşünmenin daha akla uygun olduğunu savunur. Bu açıklama yeterli değilse de ağrı örneğini herhangi bir görsel ya da işitsel algı örneği ile değiştirmek mümkündür.



daha hatırlatarak bu farkındalığın özellikleriyle ilgili detaylara şimdi değinebilirim.

Birincisi, bilinçli zihin durumları öznelerinin farkında olduğu zihin durumlarıdır derken dolaylı değil, direkt yolla ve içten edinilen bir farkındalık kastedilmektedir. (Rosenthal, 2002, ss. 408-409) Mesela arkadaşlarıma bana kızgın olduğumu söylemesi ve içinde bulunduğum durumla ilgili farkındalığımı sağlamaları dolaylı ve dıştan bir yoldur. Arkadaşlarıma paylaşımı tek başına kızgın olma durumumu bilinçli kılmaz. Kızgın olduğum gerçeğinin bilincinde olmama kızgınlığının bilincinde olmam arasında fark vardır. Eğer arkadaşlarıma güveniyorsam, kızgın olduğuma dair bir inancım gelişebilir ama bu kızgınlığımı içten fark etmemle aynı şey değildir. Yine de şunu eklemekte fayda var; kızgın olduğum gerçeğinin bilincinde olmak ya da kızgın olduğum inancına sahip olmak ve bu durumu kabullenmek neticede kızgınlığımı içten ve dolaysız bir yoldan farkına varmama da sebep olabilir. Hatta psikoterapinin bir amacının bu şekilde karşılıklı iletişimle içten farkındalık sağlamak olduğu söylenebilir ama öyle ya da böyle kızgınlığımı bilinçli kılan tek başına kızgın olduğuma dair inancım değil, kızgınlığının farkındalığıdır.

İkinci detay, bilinçli zihin durumları ile özne bilinci arasındaki ilişkinin farklı bir yorumuna dayanır. Yukarıda bahsi geçen (1) önermesi dışında yine bilinçli zihin durumlarının bir ortak özelliği olarak şunu söyleyebiliriz;

- (2) Özneler içinde buldukları bilinçli zihin durumları sayesinde bir şeylerin bilincinde olur.

Bu önerme de tek dereceden bilinç kuramlarında görülen temel bir ilkedir. (Dretske, 1995) İki önerme de bilinçli zihin durumlarının ortak bir özelliğini ifade eder fakat bu özellikler zihin durumu bilinci ve özne bilinci arasındaki ilişki açısından farklı yaklaşımlar içerir. (1) önermesine göre özne bilinci, bilinçli zihin durumları için bir önkoşuldur. (2) önermesinde ise ters yönde bir önkoşul mevcuttur, özne bilinci için bilinçli zihin durumları gerekir. Aslında bu önermeler direkt çelişkili değildir fakat iki önermenin de doğru olduğu varsayıldığında ortaya tuhaf sonuçlar çıkabilir. Bu konuya makalenin ilerleyen bölümlerinde değineceğim. Şimdilik bu iki önermeyle ilgili şu söylenebilir; (1) önermesinde bir zihin durumunu neyin bilinçli kıldığı sorusuna odaklanarak ortaya konan bir tez varken, öbür tarafta yani (2)



önermesinde bu soruya odaklanmadan bilinçli zihin durumlarıyla ilgili ortaya konan bir tez vardır. Dretske (1993, s. 280) de bir zihin durumunu neyin bilinçli kıldığı ile ilgili bir cevabı olmadığını net bir şekilde ortaya koyar.

Üçüncü detay giriş bölümünde kısaca özne bilinci olarak ifade ettiğim nesnel özne bilincinin nesnesinin dış dünyadan olabileceği gibi öznenin iç dünyasından da olabileceğiyle ilgili detaydır. Örneğin bir elmanın farkında olabileceğim gibi, elma algımın da farkında olabilirim ve bunlar farklı zihinsel faaliyetlerdir.³

Yukarda bahsi geçen detaylar ve (1) ile (2) önermeleri ışığında elma örneği üzerinden şu soruyu sorabiliriz;

(A) Hem elmanın bilincinde olup hem de elma algım bilinçsiz olabilir mi?

Soruyu genelleştirirsek bilinçsizce bilinçli olmak mümkün müdür? Bir sonraki bölümde bu sorunun da dayandığı özne bilinci ve zihin durumu bilinci arasındaki ilişkiyi ele alacağım.

Özne Bilinci ve Zihin Durumu Bilinci Arasındaki İlişki

Özne bilinci ve zihin durum bilinci arasındaki ilişkiyle ilgili varsayımlar aynı zamanda tek dereceden ve üst dereceden bilinç kuramlarının dayandığı ilkeleri de belirler. Bu makalede tek dereceden bilinç kuramını destekleyenler arasında Dretske'nin (1993, 1995, 2007) bu ilişkiyle ilgili görüşlerine, üst dereceden bilinç kuramını destekleyen ve geliştirenler arasında da Rosenthal'ın (2002, 2005) bu ilişkiyle ilgili görüşlerine yer vereceğim.

Dretske (1993, 1995) özne bilincinden zihin durum bilinci çıkarımı yapar. Bu durumda (A) sorusuna olumsuz cevap verir. Rosenthal'a (2005) göre ise özne bilincinin olduğu yerde evet zihin durumu bilinci olabilir ama olmak zorunda değildir dolayısıyla özne bilincinden zihin durum bilinci çıkarımı yapmaz ve (A) sorusuna olumlu cevap verir. Fakat Rosenthal'ın bu görüşünü doğru anlamak için bir önceki bölümde özne bilincinin nesnelereyle ilgili üzerinde durduğum üçüncü detayı hatırlamak gerekir. Özne bilincinin nesnesi bir zihin durumuysa, Rosenthal'a göre de özne bilincinden zihin

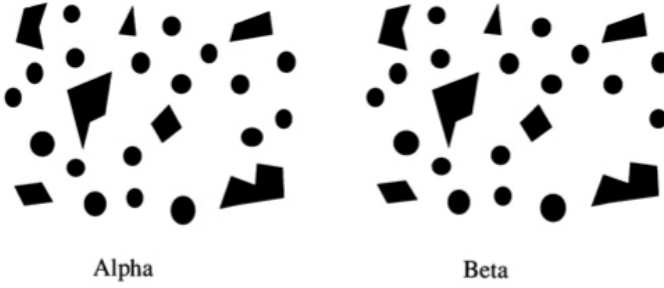
³ Ayrıca özne bilinci $5 > 3$ gibi matematiksel önermelerle ilgili de olabilir. Burada özne bilincinin yöneldiği nesneyi önerme olarak değil, o önermenin içeriğine, yani beş büyüktür üç içeriğine sahip bir inanç ya da düşünce olarak almak gerekir ki bu da öznenin iç dünyasından bir nesne olacaktır.



durum bilinci çıkarımı yapılabilir. Örneğin elma algımın bir zihin durumu olarak bilincindeysem, elma algımın bir zihin durumu olarak bilinçli olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu da Rosenthal'ın (2005) yukarıda bahsi geçen (1) önermesini (Bilinçli zihin durumları öznelinin bilincinde olduğu zihin durumlarıdır) benimsemesinden kaynaklanır.

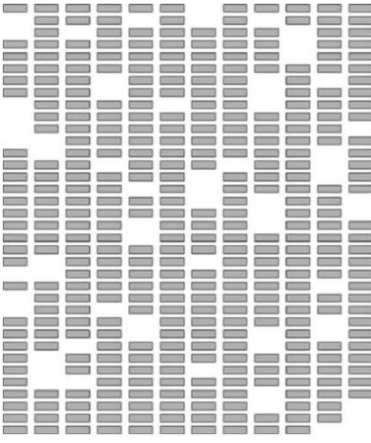
Dretske'nin (1993, 1995, 2007) verdiği örnekler genelde görsel algı ya da koku algısı gibi beş duyumuzla ilgili algısal deneyimlerden oluşur ve öznenin bilincinde olduğu nesne zihin durumundan ziyade, koku, görüntü gibi şeylerdir. Yazımın devamında özne bilincinin nesnesinin bir zihin durumu olması, tartıştığım görüşler için önemliyse gereksiz bir karışıklığa sebep vermemek için özne bilinci(z) ifadesini kullanacağım.

Dretske (1993, 1995) bilinçli zihin durumlarının bizi, yani özneli bir şeylerin bilincinde kıldıklarını iddia eder ve Rosenthal (2005) gibi bilinçli zihin durumlarını bizim farkında olduğumuz zihin durumları olarak değerlendirmez. Kısacası Rosenthal (1) önermesini benimserken, Dretske (2) önermesini benimser. Dretske'nin (1993, 2007) verdiği örnekler üzerinden farkı daha net anlayabiliriz. Dretske (1993, s. 273) bir makalesinde aşağıdaki Alpha ve Beta örneklerini verir.

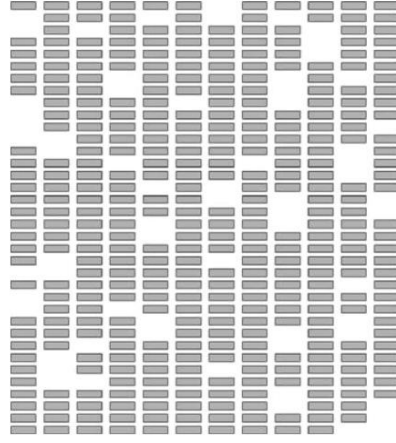


Başka bir makalede ise (2007, ss. 223-224) aşağıdaki (şekil 1 ve şekil 2) örnekleri verir.



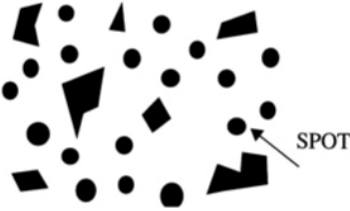


Şekil 1

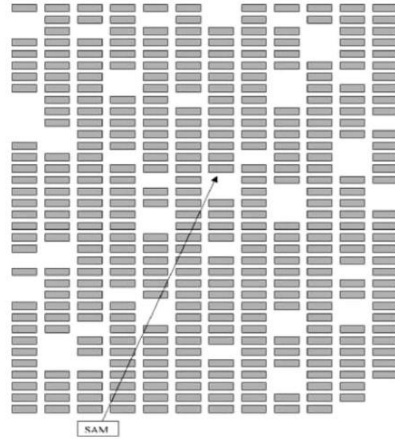


Şekil 2

Bu örneklerin ortak noktası verilen şekillerin birbirine çok benzemesidir. Ve her iki örnekte de bir şekil öbürüyle karşılaştırıldığında ek bir parça içerir. Alpha şeklinde ve şekil 2’de ek parça mevcuttur.



Alpha



Şekil 2

Dretske bu ek parçaya birinci örnekte SPOT (1993, s. 273), ikinci örnekte SAM (2007, s. 225) adını verir ve şunu savunur; her iki örnekte de özne, şekilleri belirli bir süre incelese bile Alpha ve şekil 2’de ek bir parça olduğu ayırımında olmayabilir ama o fazladan parçayı görmemesi için bir sebep olmadığı sürece, yani o şekli bloke eden başka bir obje olmadığı sürece veya oda karanlık olmadığı sürece veya öznenin görüş alanıyla ilgili tam da o noktaya denk gelen bir sorun olmadığı sürece, özne hem SPOT’u hem



de SAM'i görecektir ve hem SPOT'un hem de SAM'in bilincinde olacaktır. Dolayısıyla, öznenin hem SPOT'la hem de SAM'le ilgili görsel deneyimi bir zihin durumu olarak bilinçlidir.

Dretske'ye (1993, 2007) göre öznenin bilincinde olmadığı durum bir önermenin gerçekliği ile ilgilidir. Özne, SPOT'un Alpha ve Beta arasındaki farkı oluşturduğunun ve SAM'in de birinci ve ikinci şekil arasındaki farkı oluşturduğunun bilincinde değildir. Bununla paralel olarak 'SAM, birinci ve ikinci şekil arasındaki farkı oluşturur' içerikli düşüncesi ya da inancı bilinçli değildir. Nasıl bir kedi yanan bir tostun kokusunun bilincinde olmasına rağmen bu kokunun yanan bir tosta ait olduğunun ayırımında değilse (Dretske, 1993, s. 266) ve kokunun yanan bir tosttan geldiği gerçeğinin bilincinde değilse, buradaki örnekte de özne SAM'in bilincinde olmasına rağmen, SAM'in iki şekil arasındaki farkı oluşturduğunun ayırımında değildir. Bu da Dretske'nin (1993, s. 264) ortaya koyduğu obje farkındalığı (thing awareness) ve gerçek farkındalığı (fact awareness) arasındaki farkın doğal bir sonucudur. Kedinin koku bilinci, obje farkındalığı örneği iken, kokunun yanan bir tosttan kaynaklandığı gerçeğinin bilinci – yani kedinin sahip olmadığı bilinci – gerçek farkındalığı örneğidir. SPOT ve SAM örnekleri aynı fikri ortaya koymak için kullanıldığından bundan sonra SAM örneği üzerinden tartışmaya devam edeceğim.

Dretske (2007) şu önermeleri savunur;

- a. Özne SAM'i görür.
- b. Özne SAM'in bilincindedir.
- c. Öznenin SAM'le ilgili deneyimi (SAM-görsel-algısı) yani zihin durumu bilinçlidir.

Rosenthal ise (c) önermesine karşı çıkacaktır. Yani Rosenthal'a göre öznenin SAM'le ilgili deneyimi bilinçsizdir. Bunun sebebi de özneye sorulduğunda bu deneyimle ilgili hiçbir şey diyememesidir. Örneğin özneye 'İncelediğiniz bu iki şekil arasında bir fark var mıydı?' diye sorulsa, cevabı 'Bilmiyorum' olacaktır. Rosenthal'a (2005) göre SAM'le ilgili görsel deneyimin bilinçli sayılması için öznenin bu deneyimle ilgili bir farkındalık içermesi ve



sorulduğunda bunu ifade edebilmesi gerekir.⁴ Yukarda bahsi geçen (1) önermesini (Bilinçli zihin durumları öznelinin bilincinde olduğu zihin durumlarıdır) kabul eden Rosenthal'ın savunduğu bilinç kuramının bu sebeple 'üst dereceden' olduğunu söyleyebiliriz çünkü zihin durumunun bilinçli olup olmaması, o zihin durumuyla ilgili başka bir bilincin mevcut olup olmamasına dayanır. Diğer bir deyişle özne bilinci(z) olup olmamasına dayanır.⁵

Öbür taraftan Rosenthal (a) ve (b) önermelerine katılabilir. Evet SAM öznenin görüş alanına düşüyor olabilir, hatta SAM'in bilincinde de olabilir ve SAM'le ilgili bir görsel-algı-zihin-durumu içerisinde de olabilir ama Rosenthal'a göre bu zihin durumu bilinçli sayılamaz çünkü özne bu zihin durumuyla ilgili hiçbir farkındalık içermez dolayısıyla hiçbir bildiride bulunmaz.

Tek Dereceden ve Üst Dereceden Bilinç Kuramları Arasındaki Fark

Tek dereceden bilinç kuramını savunanları temsilen Dretske'nin ve üst dereceden bilinç kuramını savunanları temsilen Rosenthal'ın fikirlerine yer verdikten sonra bu bölümde Rosenthal'ın (1) önermesini, Dretske'nin ise (2) önermesini benimsemesinin ve Rosenthal'ın bilinçsizce bilinçli olabilir miyiz sorusuna olumlu, Dretske'nin ise olumsuz cevap sunmasının temel bir ilke farkından mı yoksa sadece sözel bir anlaşmazlıktan mı kaynakladığını inceleyeceğim.

Dretske (2007) öznenin SAM'le ilgili farkındalığıyla ilgili detayları sunarken SAM-görsel-algısının bir zihin durumu olarak bilinçli olup olmadığını belirlemek için bir test önerir. Bu test, öznenin iki şekil arasındaki farkın ayırımında olmamasına rağmen nelerin farkında olduğuyla ilgilidir. Örneğin Dretske'ye (2007, ss. 226-227) göre özne, SAM'in siyah olmadığını

⁴ Tabii ki ifade edebilmek dar bir çerçevede alınmamalı. Bir insan konuşamayabilir ama farkındalığı ile ilgili bir düşünceye sahip olabilir ve bu da yeterli olacaktır.

⁵ Burada detaylarına girmeyeceğim ama bu 'üst dereceden' farkındalık Rosenthal'ın (2002, s. 409) savunduğu kurama göre bir düşünceyi içerir. Düşüncenin içeriği de kabaca 'Ben bu zihin durumu içerisindeyim' olarak ifade edilebilir. Yine Rosenthal'a (2002, s. 415) göre bu düşünce öznenin içinde bulunduğunu düşündüğü zihin durumundan sayısal olarak farklıdır. Üst dereceden bilinç kuramları bu hususlarda yani üst dereceden farkındalığın bir düşünce içerdiği ya da bu düşüncenin farkına varılan zihin durumundan sayısal olarak farklı olup olmadığı hususlarında birbirinden ayrılırlar. Örneğin Lycan (1987) farkındalığın bir düşünce değil bir algıdan oluştuğunu savunur. Bunun dışında farkındalığın ayrı bir zihin durumu gerektirdiği konusu da eleştirilmiştir. (Byrne, 1997; Neander, 1998; Levine, 2001; Kriegel, 2003; Mandik, 2009)



ya da yamuk durmadığının farkındadır. Yani özneye ikinci şekilde siyah ya da yamuk bir tuğlanın olup olmadığı sorulsa özne tereddüt etmeden cevap verebilecektir. Bu da Dretske'ye (2007, s. 223) göre öznenin, SAM de dahil olmak üzere şekildeki dikdörtgenlerin bilincinde olduğunun göstergesidir. Bunun bir sonucu olarak SAM görsel algısı da bilinçlidir. Yoksa nasıl yamuk durmadığının veya siyah olmadığının bilincinde olabilir ki?

Daha önce de belirttiğim gibi Rosenthal da öznenin SAM'in bilincinde olduğunu kabul edebilir. Armstrong'un (1980, s. 59) uzun yola çıkmış dalgın kamyon şoförü örneğinde şoför ne zaman sağa sinyal verdiğini, ne zaman hızını azalttığını ve benzeri deneyimlerini bildiremez fakat kazaya sebep vermediği sürece şoförün yolun ne zaman sağa döndüğü ya da trafiğin ne zaman arttığı gibi bazı şeylerin bilincinde olması gerektiği kabul edilir. Benzer bir şekilde şekil 2'ye bakan öznenin de SAM'in bilincinde olduğu söylenebilir.

Peki bu durumda Rosenthal'a göre mevcut olmayan nedir? Özne, SAM-görsel-algısı-zihin-durumu içerisinde olduğunun bilincinde değildir. Yani özne bilinci(z) mevcut değildir. Başka bir deyişle öznenin kendisiyle ilgili bir durumun farkındalığı yani bir tür öz-bilinci eksiktir. Kendisiyle ilgili olmayan bir şeyin yani SAM'in bilincinde olabilir ama kendisiyle ilgili olan yani SAM algısının bilincinde değildir.

Öznenin SAM'in iki şekil arasındaki farkı oluşturduğunun ayırımında olmasa bile SAM'in bilincinde olması, Dretske'ye göre ancak bilinçli SAM-görsel-algı-zihin-durumu sayesinde mümkündür. Fakat Dretske, SAM-görsel-algı-zihin-durumunu bilinçli kılan özelliğin ne olduğundan bahsetmez. Daha çok temel bir tanımlama çerçevesi içerisinde özneleri bir şeylerin bilincinde kılan zihin durumlarının bilinçli olduğunu iddia eder.

Buradan da şu sonuç çıkarılabilir. Bir tarafta zihin durumu bilinci varsayılan bir başlangıç noktasıyken öbür tarafta zihin durumu bilinci başlangıç noktası değil, başka bir bilinç türü sayesinde (özne bilinci(z) sayesinde) ortaya çıkan bir durumdur. Bu yaklaşım farkları da bir açıdan bilinç kuramının tek dereceden mi yoksa üst dereceden mi olduğunu belirler. Zihin durumu bilinci özelliğini başka bir bilinç türüne mecbur kılan kuramın üst dereceden, diğerinin ise yani bilinçli zihin durumlarını başlangıç noktası olarak alan, varsayan kuramın da tek dereceden olduğunu kabul edebiliriz. Tek dereceden olan kuramlar zihin durumu bilincini temel alıp nasıl bilinçli



olduklarına dair açıklama getirmeden sadece varlığına dair bir test sunmuş olurlar.

Rosenthal için özne bilinci(z), zihin durumu bilinci için hem gerekli hem de yeterli bir koşul iken Dretske için gerekli olmadığı ortadır. Kanımca Dretske için yeterli de olmayacaktır. Bu fark da sadece sözel bir anlaşmazlık değil, ilkesel bir farklılık içerir. Ayrıca özne bilinci(z)nin ne için yeterli olacağı konusu Dretske'nin fazla tartıştığı bir husus da değildir. Fakat Dretske (2) önermesini benimsediğinden özne bilinci(z)nin yeterli olacağı başka bir durumdan bahsedilebilir. O da özne bilinci(z)ni sağlayan başka bir bilinçli zihin durumunun varlığıdır. Ne de olsa Dretske'ye göre özne, içinde bulunduğu bilinçli zihin durumları sayesinde bir şeylerin bilincinde olabiliyorsa, o zaman bir zihin durumunun bilincinde olması da başka bir bilinçli zihin durumu sayesinde olacaktır. İki kuram arasındaki farkın önemli olduğu bu gereklilikten de anlaşılır. (1) önermesine göre zihin durumu bilinci için özne bilinci(z) gerekiyorsa ve eğer (1) ve (2) birbiriyle uyumluysa, (2) önermesine göre de o özne bilincini(z) sağlayan bilinçli başka bir zihin durumu gerekecektir. Fakat bu da (1)e göre başka bir özne bilinci(z) gerektirecektir ki bu da (2)ye göre yine başka bir bilinçli zihin durumu gerektirir ve bu böyle sonsuza kadar devam eder.

Aslında bu eleştirinin biraz farklı bir hali literatürde direkt üst dereceden bilinç kuramlarına getirilir. (Gennaro, 2004, s. 5) Kısaca, eğer bir zihin durumu bilinci özne bilinci(z)ni içeren başka bir zihin durumunu gerektiriyorsa, örneğin Rosenthal'ın kuramına göre bir düşünce gerektiriyorsa, o düşünceye eşlik edecek başka bir düşünce daha gerekecektir ve bu sonsuza dek devam eder. Fakat bu eleştiriye yanıt olarak Rosenthal (2011, s. 30) zihin durumu bilinci için gerekli (aynı zamanda yeterli) olan özne bilinci(z)ni içeren düşüncenin bilinçli olması gerekmediğini söyler. Eğer bu düşünce de bilinçli ise evet başka bir düşünce gerekecektir fakat ilk zihin durumunu bilinçli kılan düşünce bilinçli olmak zorunda değildir. Böylelikle sonsuz sayıda düşünce gerekliliği ortadan kalkar. Kanımca Rosenthal'ın kendi kuramına getirilen eleştiriye yönelik sunduğu cevap başarılıdır.

Bu makalede üzerinde durduğum sonsuzluğa gidiş problemini ise üst dereceden bilinç kuramlarına getirilen bir eleştiri olarak değil, üst dereceden ve tek dereceden bilinç kuramlarının bir kez daha birbirleriyle uyumlu



olmadıklarını, sadece sözel değil ilkesel bir anlaşmazlık içerdiklerini göstermek için kullanıyorum.

Son Notlar ve Bazı Eleştiriler

Dretske'nin SAM bilinci iddialarıyla ilgili akla iki eleştiri gelebilir. Birincisi, öznenin görüş alanı içerisinde olduğu için SAM'in bilincinde olduğu iddiası herhangi bir an görüş alanımıza giren her şeyin bilincinde olabileceğimiz gibi görünürde tuhaf ve kabul etmesi zor bir durum ortaya çıkar. Üstüne bir de Dretske'nin özne bilincinden zihin durum bilinci çıkarımı yaptığını hatırlarsak, herhangi bir an özne bilincini sağlayan sayısızca bilinçli zihin durumu içerisinde olduğumuzu kabul etmek zor gelebilir.

Dretske bu eleştiriyi ön görmüş ve bir insanın görüş alanına giren her şeyin bilincinde olduğunu iddia etmediğini net bir şekilde söylemiştir. (2007, ss. 217-218) Önerdiği testten de bunu anlayabiliriz. Bir öznenin ikinci şekle bir süre baksa bile şekilde renkli bir dikdörtgen olmadığını fark etmeyebilir. İki özne düşünün ki biri ikinci şekilde renkli bir dikdörtgen olmadığını iddia edebilsin, öbürü de emin olmadığını ya da bilmediğini söylesin. Şekil 2 ikisinin de görüş alanına girmesine rağmen aynı şeylerin bilincinde olmayabilirler. Dolayısıyla Dretske'nin görüşlerinden bir öznenin görüş alanına giren her şeyin bilincinde olması gerektiği gibi bir çıkarım yapılamaz. Belki öznenin dikkati o kadar dağınıktır ki baktığı şeyin bir yazı mı yoksa bir şekil mi olduğunu bile fark etmeyebilir.

Dretske'nin verdiği örneklerde kanımca başka bir sorun özne bilincinin nesnesiyle ilgili karışıklıktır. Dretske savunduğu önermelerle ilgili olarak öznenin SAM bilincine odaklansa da, aslında genel olarak şekil 2 bilincinden bahsettiği söylenebilir. Önerdiği testte öznenin SAM'in yamuk ya da siyah bir dikdörtgen olmadığını iddia edebilmesinin sebebi aslında SAM'in bilincinde olmasına değil, daha genel olarak şekil 2'nin bilincinde olmasına bağlanabilir.

Şekil 2'de yamuk bir dikdörtgen dikkatini çekmediğinden SAM'in de yamuk olmadığını bilinci bu durumda dolaylı edinilmiş bir bilinç olduğu söylenebilir. Bu da bilinçli zihin durumlarıyla ilgili olarak varsaydığımız dolaysız yoldan deneyimleme prensibini çığnemiş olur. Fakat bu durumun Dretske'nin hangi iddiası üzerine gölge düşüreceği belirsizdir. SAM üye-



rine odaklanarak Dretske argümanlarını daha anlaşılır kılmakla beraber aslında savunduğu önermeleri öznenin genel bir şekil 2 bilinci üzerinden de kurgulayabileceği söylenebilir. Bu durumda da SAM bilinciyle ilgili eleştiri de ortadan kalkacaktır. Şimdi bu önerinin başarılı olup olmayacağını biraz daha yakından inceleyeceğim. Önce SAM ile ilgili (a), (b) ve (c) önermelerini şekil 2 üzerinden tekrar yazalım;

- d. Özne şekil 2'yi görür.
- e. Özne şekil 2'nin bilincindedir.
- f. Öznenin şekil 2 ile ilgili deneyimi (şekil 2-görsel-algısı) yani zihin durumu bilinçlidir.

SAM ile ilgili olan örnekte Rosenthal'ın (a) ve (b) önermesine katılacağımı fakat (c) önermesini reddedeceğimi önermiştim. Fakat örnek şekil 2 üzerinden yapılandırılınca, Rosenthal'ın (d) ve (e) önermelerine ek olarak (f) önermesine de katılabileceğimi söylemek gerekir. Rosenthal (2002, s. 408) bilinçli bir zihin durumu söz konusu olduğunda o zihin durumunun her açıdan değil, bazı açılardan bilinçli olup bazı açılardan olmayabileceğini savunur. Bu da Rosenthal'ın neden (f) önermesine katılacağını fakat (c) önermesini reddedeceğini kanımca açıklar. Özne genel anlamda şekil 2 görsel algısının bilincindeyken, SAM dikdörtgeni şekil 2'nin bir parçasını oluştursa da, spesifik olarak SAM dikdörtgen algısının bilincinde olmayabilir. Bu sebeple de şekil 2-görsel-algısı bilinçli de olsa, SAM-görsel algısı bilinçli olmayabilir. Bu da SAM ilgili önermeleri şekil 2 üzerinden kurgulama önerisinin başarısız olacağını gösterir.

Üçüncü bir eleştiri de Dretske'nin SAM bilinci, dolayısıyla SAM-görsel-algı-zihin-durumu bilinci için önerdiği test üzerinden yapılabilir. Bu teste göre öznenin bilincinde olduğu şeyler SAM şeklinin nasıl bir şekil olduğundan ziyade nasıl *olmadığı* ile ilgilidir (yamuk değildir, siyah değildir vb.). Bu dolaylı yol da öznenin direkt SAM bilincine sahip olup olmadığı ile ilgili şüphe uyandırabilir. Fakat özneye sorulan soruların daha az dolaylı ve olumlu cevaplar içerecek şekilde kurgulanması mümkündür. Örneğin yamuk veya siyah bir şekil var mı diye sorulacağına öznenin gördüğü şekilleri betimlemesi istenebilir. Bunun karşılığında özne, şekillerin – dolayısıyla SAM'ın de – düzgün, dikdörtgen, simetrik, gri tonlarında olduğu gibi olumlu cevaplar içeren bir rapor sunabilir.



Sonuç

Şüphesiz daha detaylı bir incelemeye ihtiyaç duyulsa da gelinen noktada bilinçsizce bilinçli olmanın üst dereceden bilinç kuramına göre mümkün fakat tek dereceden bilinç kuramına göre mümkün gözükmediği söylenebilir. Bu kuramları Rosenthal ve Dretske üzerinden tartışarak aradaki farkın sadece sözel bir anlaşmazlıktan değil, ilkesel bir farktan kaynaklandığını göstermeye çalıştım. Makaledeki tartışmanın ışığında bu ilkesel farkın bilinçli zihin durumları için öz bilinç gerekliliği konusunda kendini gösterdiğini söyleyebiliriz. Bunun sebebi özne bilinci(z)nin, öznenin kendisiyle ilgili bir durumun yani içinde bulunduğu zihin durumunun farkındalığını içermesinden ve üst dereceden bilinç kuramlarına göre zihin durumu bilinci için özne bilinci(z) hem yeterli hem de gerekli bir koşul iken, tek dereceden bilinç kuramları için ne gerekli ne de yeterli olmasından kaynaklanır. Bu makalede iki kuramın birbiriyle uyumlu olmadığını göstermeye çalıştım. Bundan sonraki aşamada bu iki kuram arasında bir tercih yapmak gerekirse incelenmesi gereken bazı sorulara değinerek makaleyi bitirmek isterim.

Öncelikle tek dereceden bilinç kuramlarının bir zihin durumunun nasıl bilinçli olduğuna dair bir açıklama sunması beklenir. Ya da en azından (2) önermesi ötesinde, yani bilinçli zihin durumlarını sadece öznelere bir şeylerin bilincinde kılan zihin durumları olarak tanımlamanın ötesinde bir açıklamanın gerekliliği incelenebilir. Son notlar ve eleştiriler bölümünde bahsettiğim ikinci eleştiriye, yani öznenin SAM bilincinden ziyade genel olarak şekil 2 bilincine sahip olmasıyla ilgili eleştiriye verilebilecek bir yanıtın mümkün olup olmadığı araştırılabilir. Yine iki kuram arasında bir tercih yapılacaksa üst dereceden bilinç kuramlarına literatürde getirilen eleştirilerin (Gennaro, 2004) de incelenmesi gerekir. Tüm bu araştırmalar kuşkusuz bilinç çalışmalarını daha da ileriye götürecektir.

Kaynaklar

- Armstrong, D. M. (1980). *The Nature of Mind and Other Essays*. Cornell University Press.
- Byrne, A. (1997). Some Like It HOT: Consciousness and Higher-Order Thoughts. *Philosophical Studies*, 86(2), 103-129.
- Carruthers, P. (2000). *Phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory*. Cambridge



University Press.

Carruthers, P. (2005). *Consciousness: Essays from a Higher-Order Perspective*. Oxford University Press.

Dretske, F. (1993). Conscious Experience. *Mind*, 102(406), 263-283.

Dretske, F. (1995). *Naturalizing The Mind*. MIT Press.

Dretske, F. (2007). What Change Blindness Teaches About Consciousness. *Philosophical Perspectives*, 21, 215-230.

Gennaro, R. J. (1996). *Consciousness and Self-Consciousness*. John Benjamins Publishing.

Gennaro, R. J. (Ed.). (2004). *Higher Order Theories of Consciousness: An Anthology*. John Benjamins Publishing.

Gennaro, R. J. (2012). *The Consciousness Paradox: Consciousness, Concepts, and Higher-Order Thoughts*. MIT Press.

Kriegel, U. (2003). Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument. *Canadian Journal of Philosophy*, 33, 103-132.

Levine, J. (2001). *Purple Haze: The Puzzle of Conscious Experience*. MIT Press.

Lycan, W. (1987). *Consciousness*. MIT Press.

Lycan, W. (1996). *Consciousness and Experience*. MIT Press.

Mandik, P. (2009). Beware of the Unicorn: Consciousness as Being Represented and Other Things That Don't Exist. *Journal of Consciousness Studies*, 16(1), 5-36.

Neander, K. (1998). The Division of Phenomenal Labor: A Problem for Representational Theories of Consciousness. *Nous*, 32(S12), 411-434.

Rosenthal, D. (2002). Explaining Consciousness. In D. Chalmers (Ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings* (ss. 406-421). Oxford University Press.

Rosenthal, D. (2005). *Consciousness and Mind*. Oxford University Press.

Rosenthal, D. (2011). Awareness and Identification of Self. In J. L. Liu & J. Perry (Ed.), *Consciousness and The Self: New Essays* (ss. 22-50). Cambridge University Press.

Tye, M. (1995). *Ten Problems of Consciousness*. MIT Press.



Öz: Tek dereceden bilinç kuramları (first-order theories of consciousness) ile üst dereceden bilinç kuramları (higher-order theories of consciousness) bilinç çalışmalarını içeren literatürde birbirlerinin rakibi olarak bilinirler ve bilinçli zihin durumlarıyla ilgili sundukları açıklamalarda farklı yaklaşımlar gösterirler. Tek dereceden bilinç kuramları bilinçsizce bilinçli olmanın mümkün olmadığını, üst dereceden kuramlar ise mümkün olduğunu savunur. Bu makaledeki amacım iki kuram arasındaki yaklaşım farklarını ortaya koymak, bu farkların önemli bir ilkesel anlaşmazlıktan mı yoksa sadece sözel bir anlaşmazlıktan mı kaynaklandığını inceleyerek iki kuramın uyumlu olup olmadığını görmek ve bu tartışmanın ışığında bilinçsizce bilinçli olmanın eğer mümkünse ne anlama geldiğinden bahsetmektir.

Anahtar Kelimeler: Bilinç, bilinçli zihin durumları, bilinç kuramları, Rosenthal, Dretske.





Voltaire'in Lizbon Felaketi Üzerine Şiiri ve Rousseau'nun İnayet Mektubu

Voltaire's Poem on Lisbon Disaster and Rousseau's Letter on Providence

METİN TOPUZ 

Mersin University

Received: 25.08.2022 | Accepted: 02.12.2022

Abstract: The Lisbon earthquake of 1755 created a field of discourse for philosophers of the age to talk about physical and moral evil. Expressing his thoughts in philosophical genres such as the *Philosophical Dictionary* and fictional works such as *Zadig* and *Candide*, Voltaire also wrote a poem titled *Poem on the Lisbon Disaster*. In short, he criticizes the justification of physical evil with moral evil and the idea that everything is "best/well" within the framework of the divine plan, and demands sympathy from the philosophers who defend it, along with a bit of hope. Rousseau, on the other hand, considers Voltaire's poem as a poem written against Providence. He accuses Voltaire of exaggerating the existing evil. According to him, it is necessary to look for the causes of physical evil in physical conditions and to believe in Providence. In this study, Voltaire and Rousseau's thoughts were compared within the framework of physical and moral evil.

Keywords: Voltaire, Rousseau, Lisbon disaster, moral evil, physical evil.



Giriş

Tarihi kayda geçmiş doğal/yapay felaketlerin arkalarında bıraktıkları devasa yıkım anlatılarına bakarak, bir felaketin etkisinin hiçbir zaman fiziksel yıkım alanıyla sınırlı olmadığını söylemek yerinde olacaktır. Yangınlar, seller, depremler, volkan patlamaları –ve günümüzdekine benzer pandemiler– insanları fiziksel olarak etkilemenin ötesine uzanır ve onları bilişsel ve duygusal olarak dönüştürürler. 1755'te yaşanan Lizbon depreminin etkisi de böylesine çok yönlü olmuştur. Depremi yaşayanların fiziksel tükenmişliklerine onları da aşan ahlaki bocalamalar eşlik etmiş ve bu durum da çağın entelektüellerinin ilgisini çekmiştir. Henüz Aydınlanma çağının eşiğinde olan Avrupa'da kabarmakta olan entelektüel birikim, deprem ile toprağın altındaki kuvvetin boşalması gibi, kendisini Lizbon depremi üzerinden açığa çıkarmıştır. Bu açığa çıkışın içeriği, depremin nedenini araştırmak anlamında bilimsel olduğu kadar fiziksel kötülük, günah ve suç kavramları çerçevesinde ahlaki ve dindir.

Neiman söz konusu kapsamı ve Lizbon depreminin, diğer benzeri felaketlerin etkilerinden farklılaşan etkilerini oldukça yerinde serimler. Ona göre deprem, modern fiziksel kötülüğün ilk örneği olarak değerlendirilebilir. Çünkü ilk olarak deprem 'entelektüel coşkunluk' içinde gerçekleşmiştir, yani özellikle kötülüğe ilişkin ama genel olarak dünyanın gidişatına yönelik dinsel varsayımlar yıkılmıştır. Öyle ki 'düşünülebilir olanla düşünülemez olan arasındaki sınırlar' yeniden belirlenmiştir. İkinci olarak bu da 'kavramsal olarak harap olmuşluğa' neden olmuştur, çünkü kabul-edile-gelen ayrımlar ve sınırlamalar, özellikle kötülük ve tanrısallık arasındaki, ikincisi aleyhinde silikleşmiştir. Üçüncü olarak bu nedenle 'ahlaki kategorilerin alanı' daralmıştır: örneğin fiziksel kötülüğün nedeninin ahlaksal kötülük olduğuna dair yaygın kabul yıkılmıştır. Son olarak doğa ve insan arasında var olduğu vurgulanan doğa-insan özdeşliği, insanın doğaya ne kadar uzak veya doğanın insana karşı ne kadar kayıtsız olduğunun açığa çıkmasıyla bozulmuştur (Neiman, 2002: 276). Ama öte yandan deprem, doğa bilimlerin evrenin bütününe anlamada temel kılavuz olduğuna dair beklentinin ve çağın sosyal düzen değişikliği talebinin gerçekleşmesi için payanda görevi görmüştür (Neiman, 2002: 283-4). Bir başka deyişle deprem, uyanmakta olan Aydınlanma için kendini gösterme alanı olmuştur (Dynes, 2000: 99).

Bu çalışmada söz konusu etkilerin şiir ve mektuplarında somutlaştığı



Voltaire ve Rousseau'nun düşüncelerine yer verilecektir. Fiziksel kötülüğün nedeni, ahlaki kötülüğün gerekçelendirilmesi ve tanrısal inayetle ilişkisi konularının iki düşünürün zihninde nasıl biçimlendiği, bu iki anlatı üzerinden ama diğer eserleri de göz önünde bulundurularak değerlendirilecektir.

Voltaire'in Kötülük Hakkındaki Düşüncelerinin Sac Ayakları

Aydınlanma döneminin önemli filozoflarından biri olan Voltaire'in edebiyat ve felsefe türünden geride bıraktığı eserler genel olarak değerlendirildiğinde bir 'sistem' filozofu olduğu söylenemez. Çağın ruhunu yaratan ellerden biri olarak o daha çok sistemli-olmayan bir sistem-karşıtıdır. Bu nedenle sistemi oluşturan siyasal, dinsel, kültürel, ahlaki, sanatsal, bilimsel vb. parçaların her biri doğrudan veya dolaylı olarak onun düşünsel hedefleri arasında yer almışlardır. Her ne kadar eserlerinin odağını çağının mevcut siyasal yapısı oluşturuyor olsa da siyasetle eş-merkezli olan ahlak ve din de –özellikle dinin kurumsal yönü– eserlerinde bolca eleştirilir. Bu eleştiriler bir yandan dini yapıların toplum içinde aldıkları konumları, bir yandan bağnazlık ve hoşgörüsüzlük bakımından dini temsilcilerin edimlerini bir yandan da yüzyıllar içerisinde kurumların genel kabul gören uygulamalarının ardındaki ilkeleri konu edinmiştir. Kötülük kavramı da siyaset, ahlak ve din alanların söz konusu eş-merkezliliğinin sağlayıcılarından biri olarak Voltaire'in –ve de Rousseau'nun– ana konularından biridir.

Ortak istenç, eşitlik, özgürlük, yurttaşlık bilinci, ödevler, yükümlülükler, egemenlik hakları, özel mülkiyet gibi konular çerçevesinde Voltaire'in çağının 'kötü' siyaset anlayışına yönelik eleştirileri geniş bir külliyata sahiptir. Bu çalışmanın sınırları bakımından bu külliyata yalnızca dinin, toplum içindeki kötülükleri insanların vicdanına sızarak engelleyen bir kötülük-kaldırıcı olduğu yönündeki Voltaire ve Rousseau'nun düşünceleri söz konusu olduğunda değinilecektir. Zira her ikisinin de toplumsal yozlaşmanın/kötülüğün, özgürlük, eşitlik ve genel olarak hak yoksunluğuna veya –doğanın tanımını bakımından farklılaşsalar da– insanın doğasından uzaklaşmasına ve gösteriş düşkünlüğüne bağlı olduğunu eserlerinde açıkça ifade etmişlerdir.

Çalışmanın asıl konusunu oluşturan ahlaksal-dinsel kötülük kavramını



Voltaire'in eserlerinin bütününe yayılmış biçimde bulmak olanaklıdır. Metinler-arası doku incelendiğinde Voltaire'in kötülük hakkındaki düşüncelerinde genellikle dalgalanmalar ve tutarsızlıklar görülür. Bunun –daha önce sözü edilen sistemsizliğin dışındaki– nedenleri, kendi yaşamındaki dalgalanmalar –sürgünler veya sosyete içerisinde hoş karşılanması¹–, felsefi etkilimleri² ve felsefi halefleri karşısında aldığı konularla ilgilidir³. Bu durumu iki sene içinde yazdığı üç eser arasındaki geçişkenlikte görmek mümkündür. *Zadig* (1747), *Lizbon Felaketi Üzerine Şiir* (1755-6) ve *Candide* (1758) adlı eserleri Voltaire'in kötülük kavramının tutarlı örneklerini vermez belki ama kavramın onun açısından olgunlaşmasının izlerini sürmemizi olanaklı kılar. Voltaire ile Rousseau arasındaki felsefi tartışma da aslında bu üç eser etrafında dönmektedir. Bu nedenle her ne kadar Rousseau'nun *İnayet Mehtubu*, *Lizbon* şiirine karşı yazılmışsa da tartışmayı siyasi, ahlaki ve dini bütünlük içinde anlamak üzere diğer iki esere de değinmek yerinde olacaktır.

Lizbon Felaketi Üzerine Şiir: Kötülüğün Satirik Yorumu

Voltaire'e söz konusu şiiri yazdıran tarihsel olay 1 Kasım 1755'te Lizbon'da gerçekleşen, bugün 8.4 büyüklüğünde olduğu tahmin edilen ve yaklaşık 40000 kişinin etkilendiği büyük yıkımlara neden olan Lizbon depremidir⁴. Depremi Aydınlanma döneminde düşüncenin odağı haline getiren nedenlerden biri de depremin Azizler Yortusun'da, halkın büyük çoğunluğu kiliselerdeyken gerçekleşmesidir. Bu durum jeolojik olgunun bir anda

¹ Voltaire *Le Mondain* (1736) şiirini yazdığı sırada Émile du Châtelet ile Cirey'de kendisine özel bir yer bulmuştur. Bu nedenle yaşamı bütünüyle olumlar ve kötülükleri görmezden gelir. Ama *Lizbon* şiirini yazdığı sırada hem Avrupa'da hem de kendi yaşamında karamsar bir hava hakimdir.

² Kötülük kavramı söz konusu olduğundan Voltaire'in üzerinde zaman zaman Leibniz zaman zaman da Bayle etkisi varmış gibi görünür. Örneğin *Zadig* eseri, her ne kadar sonunda şüpheye yer bıraksa da bütünüyle Augustinus-Leibniz etkisi altında yazılmış bir eser gibi görünür. Oysa *Candide*, Voltaire'in muhtemelen Martin karakteriyle kişileştirdiği Bayle etkisi altında gibidir.

³ Voltaire özellikle ateizmle özdeşleştirdiği Spinozacılığa karşıdır. Leibniz ve Pope'un iyimserliğini eleştirmek kötülük meselesinde Voltaire'in ana amaçlarından biridir kuşkusuz ancak determinizm bağlamında bir tek tözcülüğe ve giderek ateizme bağlanma korkusu onun için önemli bir yönlendiricidir.

⁴ Benjamin, Lizbon depreminin yıkıcılığının 'kendine özgülüğünü', yukarıda söz edilen nedenlerin yanı sıra insanların hayran olduğu Portekiz kralının katı saray formalitelerini depremden sonra gevşettiğini belirten broşürler üzerinden aktarmaya çalışır (Benjamin, 2018: 202-203). Adorno ise depremin özgünlüğünü, Voltaire'in Leibniz'in teodisesinden kurtulmak için kullanmasına ama daha önemlisi kötülüğün, metafizik savlarla uyuşma zeminin ortadan kalkmasına ve insanın metafizik yetisinin 'kötürümleşmesine' dayandırır (Adorno, 2016: 327).



teolojik bir tartışmaya dönüşmesine neden olmuştur. Çünkü aklın ve eleştirel düşünmenin yükselen gücü nedensel bağların, söz konusu olan dinsel dogmalar da olsa, çözümlenmesini talep etmiştir. Böylece Tanrı'nın edimleri, amaçları ve nitelikleri ile dünyanın işleyişi arasındaki olası ilişkinin araştırılması, yani 'teodise' tartışmaları yeniden ilgi görmeye başlar. Öte yandan bu düşünsel refleks ritüeller, dogmalar ve *auto da fé*'ler ile özellikle Lizbon ve çevresinde etkisini gösteren ve halkı baskı altında tutan dini bağnazlığın da eleştirilmesini sağlamıştır. Voltaire'in Lizbon depremine yönelik ilgisinin arkasındaki felsefi motivasyon ise depremin ona, Pope ve Leibniz'in felsefi iyimserliğini eleştirmek için bir olanak sağlamasıdır.

Pope'un dört mektuptan oluşan *Essay On Man* (1732-4) adlı 'felsefi' şiirinin birinci bölümü şu dizelerle sonlanır:

Tüm doğa, senin bilmediğin ustaca bir sanat işidir;

Tüm rastlantılar, göremediğin yönlendirmelerdir;

Tüm uyumsuzluklar, anlamadığın bir uyumdur;

Tüm kısmi kötülükler, evrensel iyiliktir;

Ve gurura karşın, yanılan akla karşın,

Bir gerçek açık seçiktir: Var olan her şey iyidir (Urgan, 2010: 423-4).

Pope şiirinin söz konusu kısmında tanrısal savunun geleneksel argümanlarını ustalıklarla sıralar. Buna göre Pope ilk olarak sanat eseri ve sanatçı arasındaki bağdan yararlanarak doğayı, sanat eseri, Tanrı'yı ise onun yaratıcı nedeni olarak yorumlar. Ancak insan aklının sınırları nedeniyle eser ile yaratıcı arasındaki ilişki veya yaratıcının amacının, isteminin ve ediminin ne olduğu kavranamaz olarak belirlenmiştir. İkinci olarak görünenin arkasındaki 'özü/asıl amacı' da bu bilinemezliğe dayanarak açıklamaya çalışmıştır: insan kavrayışına rastlantı veya kusur olarak görünen olaylar, tanrısal planın kusursuzluğunu meydana getirirler. Böylece aynı olanın parçası olarak görünürdeki kötülükler, evrenin bütünselliği içinde kötülük olmaktan çıkarlar ve evrensel iyiliğe katılırlar. Dolayısıyla Pope için her şeyin tanrısal kusursuzluk içinde var olduğu, yani her şeyin iyi olduğu gerçeği, bir zorunluluk olarak kendisini aklın şüpheli tutumu ve neden olduğu kibre karşı dayatmaktadır.

Leibniz'in kötülük anlayışının, Pope'un 'naifçe' kastettiği biçimde 'her şeyin' iyi olduğu düşüncesine dayandığı söylenemez. O daha çok her şeyin



değil ama ‘bütünün’ iyi olduğu savına yaslanmaktadır. Leibniz bu sonuca oldukça detaylı bir felsefi düşünce dizgesi sayesinde ulaşır. Bu basamaklandırmanın bir özetini yapmak gerekirse; Leibniz ilk olarak Karteyenizm’in cisme çizdiği uzamsallık çerçevesinin dışına çıkarak var olanların aslında “birtakım bölünemez formlara” (Leibniz, 2019: 18), yani ‘monadlara’ dayandığını ve bu monadların kendi amacını içinde taşıma anlamında bir *entelekei* ve kendi kendine yeter olmak anlamında *autarkei*ya sahip olduklarını ileri sürer (Leibniz, 2020: 18). İkinci olarak Leibniz, Tanrı’nın bilişsel ve edimsel yapısının mahiyeti bakımından Arnauld’un düşünceleri özelinde yine Kartezyenizmle karşı karşıya gelir. Buna göre Tanrı mutlak akıl ve isteme varlığıdır ve bir isteme, belirlenimsiz olamayacağı için (Leibniz, 2019: 2) –çünkü o zaman nedeni olmayan bir etkiden söz etmek gerekir–, belirli bir amacı ve uymak zorunda olduğu ilkeleri olması gerekir. Öyleyse Tanrı’nın edimlerinin keyfi olduğu söylenemez (Leibniz, 2019: 2). Leibniz’e göre monadlar arasında etkileşim olanaklı değildir (Leibniz, 2019: 14; 2020: 7). Ancak Tanrı nihai neden olarak her şeyi önceden belirlenen ilkeler, yani ‘önceden kurulmuş ahenk’ çerçevesinde var olacak biçimde var eder (her-şeye-gücü-yeten), dolayısıyla monadlar, Tanrı’ya bağlı olmaları dışında özerk kalırlar. Yaratımın mahiyetine gelince Tanrı, olanaklı bütün dünyaları düşünür (her-şeyi-bilen) ve aynı zamanda en iyiliksever olduğu için evreni, olanaklı evrenler arasında ‘bütününde’ en iyisi olarak var eder (Leibniz, 2019: 32; 2020, 52-5). Tanrı karşısında kavrayışı ve edimleri sınırlı olduğu için metafiziksel kötülük insan için kaçınılmazdır. Ahlaksal kötülük, Tanrı’nın insanlara yetkinleşebilmeleri ve ilahi kuralları takip edebilmeleri için verdiği aklı ve istemeyi, bu amaçlara uygun kullanmamaktan kaynaklanır. Fiziksel kötülük ise tanrısal adaletin bir parçası olarak ahlaki kötülüklerin cezalandırılması olarak tecelli eder (Leibniz, 2008: 20-21). Tanrısal istemeyi belirleyen ilkeler (çelişmezlik, ereksellik, mümkünlük, aynaların-özdeşliği vb. ilkeler) nedeniyle kötülüğün olmadığı bir evren olanaklı değildir. Ancak Tanrı planı çerçevesinde kötülüklerin, genel iyiliğe hizmet etmelerini olanaklı kılarak bütününde iyi bir evren meydana getirmiştir.

Voltaire’in çağında yaygın olarak kabul gören felsefi iyimserliğin arkasında Pope ve Leibniz’in bu düşünceleri vardır. Ancak Lizbon depreminin artçı şokları bu iyimserlik üzerinde de etkisini göstermiş ve bunların sorguya açılmasına neden olmuştur. Voltaire’in *Lizbon* şiiri tam da bu ‘hatalı



filozofların' (Voltaire, 2019: 4) düşünceleriyle açılır. Voltaire ilk olarak şiir boyunca sık sık tekrarladığı, kötülüğün deneyimlenmesi ve Pope ile Leibniz'in birer örneklerini sundukları olası kavranma biçimleri arasındaki etki farkına odaklanır. Ona göre felsefenin bir kavrayış ve teselli sunma adına kötülüğü gerekçelendirme çabaları, kötülüğün deneyimlenmesi ve yaygın gözlemi karşısında giderek anlamsızlaşmaktadır⁵. Çünkü örneğin Lizbon depreminin yıkımını yaşamış, uzuvlarını veya çocuğunu kaybetmiş insanlara karşı, kötülüğün, iyi ve özgür bir Tanrı'nın tercihi olduğunu, O'nun adaleti gereği böyle olması gerektiğini, yıkımın aslında ölenlerin suçlarına bağlı olarak gerçekleştiğini söylemenin ne duygudaşlığa ne mantığa sığdığını ne de teselli edici olduğunu düşünür Voltaire (Voltaire, 2019: 5-10). Kaldı ki ona göre depremin olmayacağı bir düzenin neden yaratılmamış olduğu veya ah-laken Lizbon'dan daha günahkâr yerler varken neden burada gerçekleşmiş olduğu, bu hatalı filozofların cevap vermesi gereken sorulardır (Voltaire, 2019: 10-20).

Voltaire ikinci olarak filozofların kötülüğü deneyimleyenlerle duygudaşlık kurmaktansa, tanrısal savunu adına kötülüğü rasyonelleştirme çabalarını eleştirir. Ona göre güvenli mesafeden kötülüklerin nedenlerini araştırmak ve bu araştırmanın sonucunda nedeni insanın gururunda/kibrinde bulmak hiç de insancıl değildir. Aksine insancıl olan ve insandan kibri uzaklaştıran dünyanın *ölüm tuzakları* ve *kötülerin gazabıyla* dolu olduğunu görmek ve *acı yoldaşlarıyla* bağ kurmaktır –ki kötülükten şikâyet etmek dini kötüle-mek değil, kötülüğün nedenlerinin anlaşılabilirliğinin yarattığı duygusal çalkantıyı dile getirmektir– (Voltaire, 2019: 30-40). Voltaire, üçüncü olarak, filozofların kötülüğü rasyonelize etme çabalarının da başarısız olduğunu ve bunun tanrısal iyiliğe/merhamete inanmaya karşı insanların direnç göstermesine neden olduğuna değinir. Filozofların 'her şey iyidir' ve 'her şey gereklidir' diyerek fiziksel kötülükleri tanrısal adalet bağlamında meşru gösterme çabaları ona göre önce Tanrı'nın bir hatasını düzelttiği anlamına gelebileceği için Tanrı'nın gücüne bir sınır koymak anlamına gelebilir. Da-

⁵ *Teselli Bulan İki Kişi*'de Prensesc Citophile ile filozof dostu arasında geçen konuşma bunun için iyi bir örnektir. Filozof, prensesin başına gelen felaketleri, benzer örnekler vererek ona teselli sunmaya çalışır. Ama kendisi de oğlunu kaybedince bu tesellinin anlamsız olduğunu, prensesin ona gönderdiği çocuğunu kaybetmiş filozoflar listesiyle anlar (Voltaire, 1991: 53-55).



hası bu, kötülüğü kötülükle cezalandırmanın tanrısal iyiliğin bir parçası olduğunu söylemektir ve son olarak bütünüyle iyi bir evren yaratılamayacağı iddiası O'nun merhametine sınır koymaktır (Voltaire, 2019: 42-52). Bu iddialar inanlara ne bir teselli ne de bir kavrayış sunar, aksine onları kötümser bir kabullenişe sürükler.

Voltaire dördüncü olarak fiziksel kötülüklerin genel iyiliğe hizmet ettiği iddiasını da eleştirir. Yine duygudaşlık üzerinden, kötülük mağdurlarına 'genel mutluluk için huzur içinde ölebilirsiniz' demenin, belki genel-özel bağlamında bir *ratio* içerdiğini ama bunun duyarlılığa uygun olmadığını düşünür (Voltaire, 2019: 60-70; 97-100). Ayrıca onun açısından bu rasyonalite, kötülüğün sistemin ayrılmaz bir parçası olduğu ve Tanrı'nın bile kötülük etmeksizin ya da ona izin vermeksizin iyiliği var edemeyeceği anlamlarına gelebilir. Voltaire kötülük hakkında *rubsuz alimler* gibi metafizik tartışmalara girmek yerine, tekil olguların, dolayısıyla kötülüklerin tekil fiziksel nedenlerinin pekala bilenebileceğini ama uzun varlık zincirindeki veya tanrısal yaratım içindeki yerleri veya bağlantılılıkları hakkında iddialarda bulunulamayacağını dile getirir. Bu anlamda Leibniz'in kopmaz varlık zinciri ve tam kavram kavramını eleştirir. Ona göre ne evren tek bir atomdan yoksun olsa var olmazdı ne bütün olaylar evrenin devamlılığı için gereklidir ne de bir şeye ait her olay o şeyin kavramını oluşturur. Varlık zinciri bir ağaç gibidir, bazı dalları devam ederken bazıları etmez (Voltaire, 2019: Dipnot 2), dolayısıyla bazı olayların sürekli bir etkisi varken bazılarını süregelen etkileri yoktur. Bu çerçevede söz konusu fiziksel kötülüklerin insanın günahkârlığına bağlı olası nedenlerini analiz etme çabası nafile bir çabadır. Burada aklın sınırlılığını kabul etmek ve konuşulamayacak olan üzerine konuşmamak gerekir.

Öte yandan aklın bu sınırlılığının, insanı kötülüğün nedeni üzerine düşünmekten alıkoymayacağını farkındadır Voltaire. Aksine bu 'ölümcül düğümü' çözmeye isteğinin insanda nerdeyse 'metafiziksel bir eğilim' olduğunu ima eder (Voltaire, 2019: 79). Söz konusu eğilim konusunda geleneksel teodiseyle ortak bir zemini paylaşır görünse de Voltaire'in sonraki eleştirisi bu zeminden çıkardığı sonuçtan farklılaşmasıyla varlık kazanır: bu metafizik eğilim, dünyadaki kötülüklere yokluk atfetmekle Tanrı lehinde çözüme kavuşturulamaz. İnsan varlıklar arasında bir varlık olarak zorunlu doğa yasalarına tabidir ancak hisseden, düşünen ve duyarlı bir varlık olarak tanrısal



yasalara da tabidir. Hissedilen kötülükler doğa yasalarının zorunluluğuna bağlı olarak belirli bir 'hesaplama' kavramsal olarak açıklanabilir ama talihsizlikleri hissedener için bu bir avuntu sunmaz (Voltaire, 2019: 80-100). Voltaire'e göre avuntu ve merhamet beklentisine giden yolu kat etmek ancak, kötülüğün varlığını, yaygınlığını ve doğadaki döngüselliğini kabul etmekle, yani her şeyin iyi olduğu sanrısını terk etmekle, dünyanın öncelikle bir savaş alanı (Voltaire, 2019: 110-20; 182) olduğunu kabul etmekle mümkündür. Fakat Voltaire için kötülük yok saymak kadar varlığının nedenini Tanrı'ya dayandırmak da hatalı olacaktır, çünkü kötülüğün ilkesi insan aklı için bir 'sır'dır (Voltaire, 2019: 127). Tarih boyunca insanlık kötülük için – Typhon, Ehrimen vb. – gibi tanrısal bir kaynak bulmaya çalışmıştır. Ne var ki Voltaire'e göre kötülük tanrısallıkla uyuşmaz, varsayımsal olarak uyuşsaydı bile O'nun 'engin niyetleri' bilinmeyeceği için anlaşılmaz olurdu.

Voltaire bu noktadaki açık şüphesini, teodisenin yaygın savlarına yönlendirir. Kötülüğün nedeni ne insanın doğuştan getirdiği günahkârlığına ne de yaratım maddesine dayandırılabilir. Çünkü bu iddialar, kötülüğün insan doğası bakımından zorunlu olduğu, zorunluluğun sorumlulukla, sorumsuzluğun ahlaklılıkla çeliştiği anlamlarına gelecektir. Ve nihai olarak kötülüğün, Tanrı'nın insanı sınama aracı olarak var olduğu iddiasını da eleştirir. Ona göre kötülüğün yaygınlığı göz önüne alınırsa, Tanrı'nın vadettiği mutluluğa çok az insan layık olacaktır (Voltaire, 2019: 149-165) ki bu da Tanrı'nın engin merhametine gölge düşürecektir. Voltaire bu yollardan hiçbirinin kötülük hakkında aydınlatıcı bir bilgi sunamayacağını çünkü sessiz olduğu için doğanın hakkında bütünlüklü bir kavrayışa ulaşamayacağını ifade eder; bu bağlamda eserini yalnızca Yaratıcı açıklayabilir.

Voltaire'e göre tam da bu nedenle Leibniz ve Pope'un iyimserlikleri bu bilinemezliği bilinir kılmayı başaramazlar. Ne de Platon'un –belki de Rousseau'nun– sözünü ettiği insanlığın 'eski parlak durumu' (Voltaire, 2019: 180) bir avuntu sunar veya bir geriye dönme umudunu yeşertir, zira doğanın sesi kendisinin her zaman bir 'yıkım imparatorluğu' olduğunu öğretir (Voltaire, 2019: 182, 189). Voltaire bu filozofların düşünceleri yerine şüpheyi elden bırakmayan –Leibniz'in felsefi hasmı olan– Bayle'ın düşüncelerini takip eder. Ona göre insan gökleri araştırarak kadar engin ama aynı zamanda kendisini tam olarak anlayamayacak sınırlı bir zihne sahiptir. Bu



nedenle dünyanın iyisiyle kötüsüyle bir tiyatro sahnesi olduğunu kabul etmek ama kötümserliği de yer vermemek gerekir. Çünkü Tanrı her-şeyegücü-yeten olduğu için insan, her şeyin *bugün* iyi olmasa da, *bir gün* iyi olacağı ‘umut’ edilebilir (Voltaire, 2019: 219-20).

Zadig: Şüpheci Sebatkâr

Voltaire, kötülük konusunda Leibnizci iyimserliğe *rağmen* ortaya koyduğu umut beklentisini daha önce *Zadig* adlı eserinde ona *dayanarak* –ama yine de şüpheyi elden bırakmadan– sunmaya çalışmıştır⁶. *Zadig* erdemlerle donatılmış bir insan olmasına rağmen başına çeşitli felaketler gelir ve erdem ile mutluluk arasında kurduğu ahlaksal bağ sınıranır. Tekil olaylar, yüksek zümreden veya halktan olmanın, bilge, dost, cesur, ahlaklı, adil veya açık sözlü olmanın mutlu olmak için yeterli olmadığını, aksine erdemli olmanın zaman zaman kötülük getirdiğini *Zadig*’e gösterir. Voltaire burada erdemli olduğu için *Zadig*’in başına kötülükler geldiğini ima etmez, tersine erdemli olsa *bile* kötülüklerin meydana gelebileceğini, kötülüklerle *rağmen* insanın erdemli kalabileceğini ima eder –Rousseau’nun mektubunda olumlu bulduğunu söylediği *Zadig*’in bu tavrıdır. Her ne kadar başına gelenlerden sonra *Zadig*, “*başkaları kadar kötü olsaydım, onlar kadar mutlu olurum*” (Voltaire, 2015: 50) dese de bu öykünmesini gerçekleştirmez ve ahlaki karakterinden taviz vermez. Nihayetinde başına gelen felaketlerden Tanrı’ya sitem ederken elinde yazgılar kitabını tutan bir keşişle karşılaşır. Voltaire *Lizbon* şii-rinde de ifade ettiği insan aklının sınırlılığını, burada *Zadig*’in yazgılar kitabını okuyamaması –tanrısal planın insan için anlaşılmasız olması– üzerinden daha önce vurgulamıştır. Birbirlerine tekabül ettiklerini düşündüğü erdem ile mutluluk anlayışları hayatı boyunca sınınmış olan *Zadig*, keşişle birlikte bir yolculuğa çıkar. Keşiş hiç de sahip olduğu sığlığa uygun davranmaz; misafirperverliğe hırsızlıkla, cimrilığe cömertlikle, filozofça sohbet eden ev sahibinin evini yakarak, hayırsever dula yeğenini öldürerek karşılık verir (Voltaire, 2015: 103-8). Sonunda anlaşılır ki Keşiş bir melektir ve yazgı hakkında bilgi sahibi olduğu için daha büyük kötülükleri engellemek adına, dolayısıyla daha büyük iyiliklerin ortaya çıkması adına küçük (!) kötülükler gerçekleştirmiştir. Pope’un ‘kendisinden iyilik doğmayan hiçbir kötülük

⁶ Voltaire’in bu eseri 1750’de yazdığı *Memnon ya da İnsanın Bilgeliği* eserinin genişletilmiş bir versiyonu gibidir. Her ikisinde de –ki bunlara *Cosi-Sancta* da eklenebilir– başına türlü felaketler gelen karakterlerin erdemlerinin sınınmaları vardır.



yoktur' ifadesine veya Leibniz'in mümkün dünyaların en iyisi öğretisine uygun bir biçimde melek kötülüğü bir araç olarak kullanmıştır.

Meleğin nihai amacı ise bu kanıtlamalar aracılığıyla Zadig'e olgular düzeyinde erdem ile mutluluk arasında bir bağ yokmuş gibi görünse de tanrısal plan çerçevesinde bu tekabüliyetin olduğuna dair tanrısal bir bilgelik kazandırmaktır. Kötülükler iyiliklere ve insanın sınanmasına hizmet ederler. Zadig, dünyanın bütünüyle iyi olduğu bir düzenin olanaklı olup olmadığını sorduğunda melek –Leibniz gibi– o zaman o dünyanın başka bir dünya olduğunu söyler. Ona göre Tanrı, birbirine benzemeyen sonsuz olasılıklı dünya yaratmıştır; bu dünya ise olanaklı dünyaların en iyisidir. Ve bu dünya ahlaksal olarak da olanaklı en iyi dünya olduğu için, ahlaklılık özgür tercihi, özgür tercih sorumluluğu gerektirdiği için bu dünyanın söz konusu sorumluluğu yerine getirmeye veya getirmemeye bağlı olarak bir ödül, ceza ve önlem dünyası olması da doğaldır (Voltaire, 2015: 109-10). Zadig bu ahlaki şemaya ilişkin sorular sormak üzere 'metafiziksel eğiliminin' ve şüpheli aklının bir ifadesi olarak itiraz etmek üzere "ama..." (Voltaire, 2015: 110) dedikten sonra henüz cümlesini tamamlamadan melek göğe yükselir. Voltaire bu eserinde Leibnizci iyimserliğe olumlamak üzere sonuna kadar götürmeye çalışır ama bunun, nihayetinde kötülük hakkında kapsamlı bir kavrayışa ulaştırmadığı sonucuna varır. Hatta zorlama bir ifadeyle kötülük sorununun teoloji içerisinde aldığı metafizik biçimin insanı şüpheli bir biate götürdüğü, oysa Voltaire'in desteklediği tavrın Zadig'in melekle karşılaşmadan önce gösterdiği –dinde bir tür sadeliği ve akılsallığı ifade eden– 'kötülüğe rağmen erdemli olmak' tavrı olduğu söylenebilir.

Candide: İyimserliğin Hicvi

Yukarıdaki son yoruma ilişkin kanıtı ise Voltaire'in *Candide* (1758) eserinde bulmak olanaklıdır. Metin boyunca kurumsal dinin ve temsilcilerinin aşırı uygulamalarının çeşitli örnekleri verilir ve hicvedilir. Voltaire dinsel bağnazlığı eleştirir, çünkü tam da ahlaksal kötülüğü ortadan kaldırmak üzere kullanılan ilkeler ve pratikler, önleyebileceği kötülüğün çok daha fazlasına neden olmuştur. Eser içindeki pek çok örneğin arasından, çalışmamız Voltaire ve Rousseau'nun düşüncelerini ele aldığı için, *Candide* ve *Jacque*'in karşılaşmalarına yer verilebilir. *Candide* 'herkesin Hristiyan ol-



duğu' Hollanda'ya geçer ve yaşamak için dilenir. Ancak Hristiyanlar arasında beklediği merhameti göremez ve hatta aşağılanır. Böylece Candide, kendilerini bütünüyle tarısal iyiliğe bağladığını iddia eden dini otoritelerin bile kendisine öğretilen 'iyi neden' öğretisine uymadığını görür. Onu bu durumdan 'vaftiz olmayı reddeden' Jacque kurtarır; onu temizler, besler ve ona bir iş verir (Candide, 2014: 10-1). Daha sonra dilenirken bulduğu akıl hocası Pangloss'la [namı diğer Leibniz] birlikte üçü *Lizbon'a* doğru yola çıkarlar. Yol boyunca, başlarına gelen kötülüklerin iyi bir nedeni olup olmadığını ve insanın doğuştan iyi olup olmadığını tartışırlar. Pangloss oldukça şüpheli nedenlere dayanarak⁷ her şeyin olanaklı dünyaların en iyisi bağlamında bir anlamı olduğunu söyler. Fakat Jacque buna karşı çıkarak insan doğasının başlangıçta iyi olduğunu, ancak zamanla bozulduğunu –Hobbes'a atıfta bulunarak– insanın kurt olarak doğmadıysa da zamanla kurda dönüştüğünü söyler. Pangloss, kişisel talihsizliklerin genel iyiliğe hizmet ettiğini, dünyadaki talihsizlikler kadar iyiliğin olduğunu söyleyerek itiraz eder. Candide, tartışmaya bir taraf olmaktan uzak durur. O sırada büyük Lizbon depremi gerçekleşir. Jacque'ın insanın kurtlaşması ifadesini doğrular biçimde, gemileri fırtına yakalanan üçlüden Jacque'ı gemiciler fazla ağırlıktan kurtulmak için denize atarlar. Candide onu kurtarmak ister ama Pangloss onu, Jacque'ın ölümünün genel iyiliğe hizmet etmek için gerekli olduğunu söyleyerek engeller (Voltaire, 2014: 10-20).

Voltaire *Candide*'de baştan sona kadar Pangloss'un sunduğu ilahi gerekçelendirmenin örneklerini hicveder. Çünkü ilahi nedenlerin anlaşılmaz olduğu kurumsal din temsilcileri için de genel bir kabul olmasına rağmen, tabir doğruysa bu 'metafiziksel karadeliği', her türlü kötülüğün varlığını reddetmek veya onu küçük göstermek için kullanmışlardır. Voltaire dinin, kötülüklerle iyi neden bulmak ve onun varlığını reddetmek üzere ilahi gerekçelendirmeyi 'nalıncı keseri' gibi kullanmasını eleştirir. Örneğin Lizbon felaketinden sonra karaya inince yerlilerin depremin nedenini ahlaksal kötülükle ilişkilendirdiklerini ve bunun için bir günah keçisi aradıklarını görürler. Candide ve Pangloss bu bağlamda yakılmak üzere cezalandırılırlar

⁷ Amerika yolculuğunda frengi kapmıştır. Bunun haklı bir cezalandırma olduğunu düşünür, çünkü Kolomb Amerikan yerlilerinin soyunu kurutmuştur. Ayrıca bu cezalandırmanın aynı zamanda bir iyiliğe neden olduğunu düşünür, çünkü yolculuğu Avrupa'nın çikolata ve kırmızı boyayla tanışmasını sağlamıştır (Voltaire, 2014: 14-5).



(Voltaire, 2014: 21-2). Voltaire kötülüğün, iyi ilahi nedenlerle gerekçelendirilmesinin insanlara bir teselli sunabileceği gibi zorbalık ve bağınazlık için de kullanılabilirliğini göstermeye çalışır.

Candide eseri Voltaire'in diğer eserlerinde olduğu gibi genel teodiseci argümanların –Bayle gibi– lehte ve aleyhte örneklerini tarafları karakterleştirerek veya iddiaları olgulaştırarak sunar. Rousseau, Hobbes, Leibniz, Bayle'in [namı diğer Martin] iyilik, kötülük, zorunluluk, insan doğası, dinsel hoşgörü ve özgür tercih üzerine düşünceleri; bunun yanında erdemle veya zenginlikle mutluluk arasındaki olası ilişki ve tanrısal isteme üzerine tartışma örnekleri sunar Voltaire. Ancak karakterlerin Eldorado'ya olan yolculukları ve eserin sonunda çiftçiyle yaptıkları konuşmalar, genel olarak ahlaksal tutum ama özel olarak kötülük konusunda akılsallığı, sadeliği, basitliği ve kendine yeterliği vurgulamaktadır. Mümkün dünyaların en iyisinin yalnızca bir hayal/ulaşılabilir bir ideal olduğunu belirtmek için Voltaire'in muhtemelen özellikle tercih ettiği Eldorado'ya yapılan yolculukta daha önce Jacque'un sözünü ettiği türden ideal bir dünyayla karşılaşılır. Eldorado sakinleri mülkiyet yerine saygıya önem verirler; din adamları, karmaşık ritüeller ve dinsel baskı yerine doğal bir din anlayışı vardır. Doğal yapı bunlarla bozulmadığı için insanlar mutludur; mutlu oldukları için anlaşmazlıkları ve ahlaksal kötülükleri çözmek için meclis, mahkeme salonu ve cezaevi yoktur (Voltaire, 2014: 70-6). Ancak Eldorado'dan ayrılır ayrılmaz modern yaşamın kötülükleriyle karşılaşılır. Kötülüğün sınıfsal yapı ve mülkiyetle ilişkili olduğunu ima edercesine Voltaire karakterler için, şeker fabrikalarında parmağını makinaya kaptırdığı için eli kesilen, kaçmaya çalıştığı için de ayakları kesilen Surinamlı bir işçiyle karşılaşmayı, kaptanlarının bütün servetlerini çalmasını ve başvurdukları hâkimin yüklüce paralarını almasını içeren bir olaylar ağı kurgular (Voltaire, 2014: 77-8).

Sonunda bütün ana karakterler İstanbul'da bir araya gelirler ve bir çiftlikte yaşamaya karar verirler. Martin kötülüğün varlığından ve iyilikle birlikte dünyanın ayrılmaz bir parçası olduğundan söz ederken; bütün başından geçenlere rağmen Pangloss, kötülüğün varlığını tanınmasına rağmen her şeyin iyi olduğu sözünden dönemez. Bu kötülük durumuna açıklık getirmek için bir Türk dervişin yanına giderler. Derviş, insanın neden yaratıldığı ve dünyada neden kötülük olduğu sorularının anlamsız olduğunu söyler. Arkasından söyleminin merkezine –*Zadig*'de olduğu gibi– tanrısal planı, genel



iyiliği ve bunun insan için anlaşılmağını yerleştirerek şunları söyler: “*Sultan Mısır’a bir gemi gönderirken, gemideki farelerin huzurlu olup olmadığı ile ilgileniyor mu?*” (Voltaire, 2014: 139). Tanrı ile sultan arasında kurulan analogik ilişki zayıf bir kanıt olmasına rağmen bu türden metafizik tartışmaların aklın sınırları dışında olduğunu ima etmesi anlamında dervişin sözlerini Voltaire olumlar. *Zadig*’deki ‘*ama*’nın yerini burada Pangloss’un metafizik bir tartışma başlatmak üzere dervişe soru sorma girişimi alır ancak derviş kapıyı onun suratına kapatır. Voltaire ahlaksal kötülüğe metafiziksel düzeyde tartışmayı dışarıda bıraktıktan sonra olumlu bir tamamlayıcı olarak kötülükle nasıl baş edilmesi gerektiğine dair –Rousseaucu denebilecek– bir kurgu sunar. Karakterler bir çiftçiyle karşılaşır. Çiftçi ekonomik ve manevi anlamda kendi kendine yeter bir yaşam sürerek ailesiyle birlikte huzur içinde yaşamaktadır. Voltaire çiftçinin kötülükten azadeliğini, çalışma üzerinden kendi dünyasını kurmasına dayandırır. Çünkü çiftçiye göre çalışmak insan üç büyük kötülükten uzak tutmaktadır: “can sıkıntısı, kötü alışkanlıklar ve yoksulluk” (Voltaire, 2014: 140-1). Böylelikle Voltaire dünyadan kötülüğün varlığını onaylamakla birlikte, *Lizbon* şiirindeki olası umuda ve mutluluğa ‘negatif bilgelik’ ve ‘çalışmak’ aracılığıyla kapıyı aralar.

Rousseau’nun *İnayet Mektubu*’ndaki Düşünceleri ve Bunların Diğer Eserlerindeki Kökenleri

Voltaire *Lizbon* şiirini Aralık 1755’te düzenler ve 1756 yılının hemen başında da şiir yayımlanır. Ardından şiirin bir kopyasını Rousseau’ya gönderir. Rousseau ise 18 Ağustos 1756’da şiirin oldukça sert bir eleştirisini içeren mektubunu Voltaire’e bir arkadaşı aracılığıyla yollar. Ne var ki Voltaire mektupta yer alan eleştirileri görmezden gelir ve alelade bir cevap verir. Rousseau’nun mektubunun ‘sertliği’, bir yandan –her ne kadar birbirlerini hiç görmemiş olsalar da– ikisi arasında daha önce yaşanan ilişkilere bir yandan da Voltaire’in şiirinin Rousseau’nun bütün felsefesiyle bağlantılı doğal din anlayışıyla çelişiyor olmasına dayanmaktadır. İlk durumun ilk örneği Rousseau’nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (1755) kitabını değerlendiren Voltaire’in mektubunda insanın kendisi hakkındaki gerçekleri pek iyi ortaya koyduğunu söyledikten sonra ironik olarak ‘insanları canavar olduklarına ikna etmek için hiç kimse bu kadar çok zekâ kullanmamıştır. Çalışmanızı okurken insan dört ayak üzerinde yürüme arzusuna kapılır’



diye yazar (Voltaire, 2021a). İkinci olarak Rousseau'nun *Émile*'i (1762) yayımlamasından sonra kitabın özellikle *Savoia'lı Rabip Yardımcısının Düşünce ve Kanılarını Açıklaması* bölümü Ortodoks kilisenin öfkesini çeker. Kitap Sorbonne'lu teologlar tarafından mahkûm edilir ve kitabın kopyaları yakıldı. Daha sonra gönülden bir yurttaş olarak bağlı olduğu Cenevre'de de hem bu kitabı hem de *Toplum Sözleşmesi* (1762) kitabı yakılır. Rousseau çareyi sürgünde bulur. Onun için işler böylesine yolunda gitmezken Voltaire, 1764 Aralık ayında *Yurttaşların Duyguları* kitabında Rousseau'nun Levasseur'dan olan çocuklarını yetimhaneye terk ettiğini yazar (Dent, 2002: 28; Cassirer, 2020: 104, Dipnot 19). Her ne kadar bu durum Rousseau'nun mektubundan sonra gerçekleşmiş olsa da Voltaire'in, kendisinin dedikodusunu uzun süreden beri tartışma ortamlarında yaptığını Rousseau biliyordu⁸.

Ahlaki ve fiziksel kötülük meselesinin böylesine kişisel nedenlere dayanmasının yanı sıra, Rousseau'nun mektubuna felsefi değer kazandıran nokta, eleştirilerinin doğal din ekseninde siyasi, ahlaki ve kültürel düşünceleriyle yakından ilgili olmasıdır. Merhamet, doğal iyilik, vicdan, özgür isteme, adalet, eşitlik, *amour-propre*, *amour de soi*, insan doğası, yetkinleşebilme ve erdem kavramlarına ilişkin düşünceleri, Voltaire'in şiirine yönelttiği eleştirilerin dayanağını oluştururlar. Bu nedenle Rousseau'nun mektubundaki eleştiriler sırasıyla takip edilecek ve bunların onun felsefesindeki kökenlerine değinilmeye çalışılacaktır.

Rousseau *Mektup*'un hemen başında *Poème sur la loi Naturelle* (1752) ve *Lizbon* şiirleri göz önünde bulundurulduğunda Voltaire'in çelişkiye düştüğünü ifade eder (Rousseau, 2021c: 474). Gerçekten de '*Doğa Yasası Üzerine*

⁸ Aralarındaki tartışma bununla sınırlı değildir. Rousseau, *Ansiklopedi*'nin Cenevre maddesini d'Alembert'in yazmasında ve d'Alembert'in Cenevre'de bir tiyatro açılması önerisinin arkasında –haklı olarak– Voltaire'in olduğunu düşünür. Ayrıca Vauélon'a göre Voltaire, Rousseau'nun Fransa dışındayken ne yaptığını öğrenmek için elçiliklere para vermiş, *Köy Kâhini* eserinde kendisinden intihal yaptığı ve Rousseau'nun müzikten hiç anlamadığı dedikodusunu yaymıştır (Tütüncü & Tütüncü, 2019: 71). Voltaire'in Cenevre'de tiyatro açılması önerisine Rousseau karşı çıkmıştır. Hem Voltaire hem de onun teşvikiyle II. Friedrich, Rousseau için pejoratif anlamda 'Diyojen' ifadesini kullanmışlardır (Tütüncü & Tütüncü, 2019: 135). Rousseau'nun diğer Aydınlanma düşünürleriyle gel-gitli olan ilişkisi onu karamsarlığa, yalnızlığa ve inzivaya sürükler. 'Cellatları' olarak gördüğü hasımlarını kendisini, ne kendisine ne onlara kötülük yapmadan hareket edemeyeceği bir konuma getirdikleri için kızgındır. Ayrıca felsefelerinin kibirle dolu ve yalnızca öğretmek amaçlı olduğunu ve bu nedenle 'meyvesiz, kalbe ve mantığa aykırı' bir felsefe sunduklarını düşünür (Rousseau, 2021b: 24, 41, 54)



Şiir'inin *Giriş* kısmında Voltaire, Pope'un kendisinden önce gelenlerin göremediklerini 'daha cesur ruhla' gördüğünü, 'daha emin adımlar' attığını ve 'varlık uçurumunu aydınlattığı'nı, böylece insanın kendini daha iyi bilir hale geldiğini dile getirir (Voltaire, 2021b: Giriş, 15-20). *Birinci* bölümde kendi kendini var olan bir Tanrı'nın insanlara, insan olmak için gerekli olan istemeyi, adalet idesini ve bilinçliliği/hafızayı verdiğini; dinin kendisini dayandıracığı doğal yasanın da yalnızca bu olduğunu, bu anlamda kurumsallaşmış dinin, hoşgörüsüzlüğün ve karmaşık ritüellerin anlamsız olduğunu dile getirir. Ona göre Tanrı bu yetiler aracılığıyla çağları aşan bir 'evrensel ahlak'ın varlığını amaçlamıştır (Voltaire, 2021b: I, 45). Ayrıca Tanrı'nın insanı boşuna yaratmadığını, onunu 'doğasına' 'ilahi mührünü bastığını' söyler (Voltaire, 2021b: I, 37-8). Bu nedenle 'doğa', O'nun evrensel ahlakının ama genel olarak istencinin bir dışavurumudur (Voltaire, 2021b: I, 49). *İkinci* bölümde kötülüklerin ve fenalıkların genellikle insan kaynaklı –tutum, dil ve kanı farklılıkları (Voltaire, 2021b: I, 83-4) ve geçici istekler (Voltaire, 2021b: I, 103-4)– olduğu vurgulanır. *Üçüncü* bölümde Voltaire kötülükten uzaklaşmak için Tanrı'nın insanın ruhuna mühürlediği evrensel ahlak yasası ve erdemli olmak altında birleşmek gerekliliğini dile getirir. *Dördüncü* bölümde bu yasalılık herkeste var olduğuna göre herkesin eşit olduğunu ve bu nedenle ayrımcılığa ve hoşgörüsüzlüğe neden olan düşünce ve ekollerin engellenmesi gerektiğini ifade eder.

Rousseau'nun eserlerinde farklı isimler alan sivil/doğal/toplumsal din anlayışının, Voltaire'in bu şiirde çizdiği çerçeveye örtüştüğü pek çok nokta vardır. Daha *İlk Söylev*'de Rousseau, bilim, sanat veya toplum içinde var olmak için kuşanılmış tavırların özel olarak ahlak ve din üzerinde olumsuz etkisi olduğundan, Voltaire'in de bahsettiği gibi, 'kaba ama doğal adetleri' yapaylaştırdığından, 'bilgisizlik yerine tehlikeli bir inançsızlığı' getirdiğinden ve 'ruhları bozduğundan' söz eder⁹ (Rousseau, 2019a: 9-11). Öyle ki Rousseau lüks, tanınma isteği ve sahte nezaketin bizzat Voltaire'i dinin ve ahlakın saflığından uzaklaştırdığını ifade eder (Rousseau, 2019a: 23). Buna

⁹ Ne var ki Rousseau iddiasını gerekçelendirirken omzu üzerinden Aydınlanma-öncesine göz kırptığını da söylemek gerekir. Örneğin bilgisizlik ile inançsızlık takasını gerekçelendirirken, Tanrı'nın insan için bilgisizliği uygun gördüğünü, bu bilgisizlikten kurtulmak için harcanan çabanın cezasının lüks, ahlaksızlık ve kölelik olduğunu ifade eder. Öyle ki İskenderiye Kütüphanesi'nin yakılmasını ve Osmanlı'da Sultan Ahmet'in matbaaların yıktırmasını 'en iyi iş' olarak değerlendirir (Rousseau, 2019a: 17, 31).



bağlı olarak yalnızlık, tekinsizlik, sosyal izolasyon, 'kendi kendini sarmalamak' (Rousseau, 2021b: 82) çoğunlukla kötülüğün bir işareti olarak görünürken Rousseau'yla beraber tam da toplumsal yapı içinde ikincil kimliği inşa eden unsurlar kötülüğün nedeni olarak öne çıkar. Cassirer bu konuda Diderot'un bir oyununda¹⁰ Constance karakterinin ağzından duyulan 'yalnızca kötü adam yalnızdır' cümlesine karşılık vermiş gibi Rousseau'nun, "*Tanrı, kötünün hep yalnız kalmasını istemiş olsaydı keşke! O zaman hemen hemen hiçbir kötülük gerçekleşmezdi*" dediğini aktarır (Cassirer, 2020: 103-Dipnot 16)¹¹. Toplumsallaşma içinde insan doğasının iyi yanını zamanla kaybeder ve doğal içeriği boşaltılmış toplumsal din de bu süreci hızlandırır; örneğin doğa halinde zevk alınan iyilik yapmak, toplum içinde görev veya ödev biçimini aldığı bir yüke dönüşmektedir (Rousseau, 2021b: 95). Rousseau bu nedenle *İkinci Söylev*'de dini kurumların temsilcilerinin toplum içerisinde ayrıcalıklı konumunu, insanların hak ve yükümlülükler bakımından eşit olduğu ilkesi üzerinden eleştirir, çünkü bu tutum –toplumsal birliği bozacağı için– tam da genel olarak dinin ama özel olarak Hıristiyanlığın ruhuna aykırıdır (Rousseau, 2019c: 76)¹². İlkel/doğa durumundan uzaklaşmış olan çağın insanı, Tanrı'nın içine değişmez ilkeler koyduğu ve göksel mührünü bastığı sade bir ahlaki yaşamı terk etmiş ve "düşündüğünü sanan tutku ile sayıklama halindeki anlık arasında" salınır hale gelmiştir (Rousseau, 2019c: 80)¹³.

Öte yandan Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde Voltaire gibi doğal içeriği korunan doğru bir din anlayışının toplumsal düzenleyiciliğine işaret eder. Burada artık sade, insanın içinden gelen, kardeşliği salık veren olarak belirlendiği din, –eksiklikleriyle birlikte– 'insan/İncil' dini adını alır. Ancak bunun da toplumsallıkla uzlaşarak bir 'toplumsal/pozitif din' biçimini alması

¹⁰ *Les fils naturels ou les épreuves de la vertu* (1757).

¹¹ Rousseau'nun kendisi bunu *Émile*'de de vurgular (Rousseau, 2019b: 297, 708).

¹² *Émile*'deki Savioa'lı papazın çerçevesini çizdiği din anlayışı Paris'te ve Cenevre'de kitaplarının yasaklanmasına neden olur. *Dağdan Yazılmış Mektuplar*'da (2020) Rousseau, doğal din anlayışıyla aslında hurafelerden, araçlardan ve abartılardan arınmış olarak Hıristiyanlığın sadelik içeren özünü kastettiği vurgular (Rousseau, 2020: 29-31, 34-35, 61). Ona göre bu öz, aklın kavrayabileceğinin ötesini içermez, dolayısıyla kendi değerini göstermek için mucizelere de ihtiyaç duymaz (Rousseau, 2020: 72-3, 77-8).

¹³ Rousseau ayrıca *Émile*'de dinin amaçladığı türden ortaklaşalığın ve eşitliğin doğa durumunda olduğunu ima eder. İnsanlar doğa durumunda eşit olduğu için ortak eğilimleri bütün insanların ortak iyiliğidir (Rousseau, 2019b: 321). Rousseau dini-metafizik tartışmalar içinde anlaşılabilir hale gelen doğal iyilik için de bir olanak yaratır, üstelik bunu doğal eşitliğe dayandırır.



gerekir. Toplumsal dinin kuralları az ve yalındır, Tanrı'nın iyilikseverliğini, her şeyi bilmesini ve akıllı olmasını vurgular; erdemlilerin mutlulukla ödüllendirileceğini, kötülerin ise cezalandırılacağını öngörür ve nihai olarak toplum sözleşmesini ve yasaların kutsallığını gözetir. Bu dinin meyletmeyeceği kötülükler, hoşgörüsüzlük adı altında birleşir (Rousseau, 2019c: 129-30; 133-4).

Rousseau doğal din kavramının içeriğini bir bütün halinde *Émile* eserinde Savioa'lı papaz yardımcısının ağzından dile getirir. Doğal din aslında insanın bütün eylem yaşamını dışarıdan bir belirleyici olmadan, Tanrı'nın insana verdiği yetilerle kendini belirlemesinin, yani ahlaksal otonominin sistemsel adıdır. Dolayısıyla temelinde özgürlük ve vicdan bulunur. Zorunlulukla özgürlüğün bir uzlaşmasını sunmaya çalışan Rousseau'ya göre dış belirlenimden bağımsızlık özgürlüğü sağlar¹⁴; vicdan ise doğanın yapmak için izin verdiklerinin ve kaçınmak üzere yasakladıklarının düzenini temsil eder (Rousseau, 2019b: 369, 404-5)¹⁵. Savioa'lı ahlaki genel ilkeleri belirledikten sonra dünyanın fiziksel yapısına ve bilinme olanağına yönelir. Ona göre insan temelde bir duyum varlığıdır ve ilk duyumu kendi 'ben'idir. Bu ben sayesinde duyumunun nesnesi olan dış dünyaya uzanır ve maddeyi duymuşar. Daha sonra bunlar üzerine akıl yürütür. Maddenin kendi kendini hareket ettirememesinden hareketle evreni hareket ettiren bir istencin olması gerektiği sonucuna ulaşır ve bunu doğal dinin ilk inancı olarak belirler (Rousseau, 2019b: 380). İkinci olarak tüm maddenin belirli doğa yasalarına göre hareket ediyor oluşu, yaratıcı istencin aynı zamanda zeki olduğunu göstermektedir (Rousseau, 2019b: 382).

Papaz yardımcısı Tanrı'dan sonra insana yönelir. İnsanı da bir akıl ve isteme varlığı olarak gören Savioa'lıya göre, eylemlerini kendisi belirleme olanağına sahip olma anlamında insan özgürdür. Çünkü istemenin kendi gücünü göstermesi, dış belirleyicilerin gücüne karşı koyması ve kendi kendini belirlemesinde ortaya çıkar. İstemenin kendi kendini belirlemesi ise zihnin kendi yargısına dayanmasına bağlıdır. Voltaire gibi Rousseau için de

¹⁴ Rousseau pek çok yerde özgürlüğü istediğini yapmak olarak değil, istemediğini yapmamak olarak anladığını vurgular (Rousseau, 2021b: 105).

¹⁵ Rousseau bu nedenle vicdanın, 'filozofların en aydını' olduğunu söyler (Rousseau, 2019b: 599), çünkü vicdan, insanı asla yanıltmayan bir ahlaki içgüdüdür (Rousseau, 2021b: 63).



nedensel olarak belirlenmemiş bir istemenin eyleme dönüşmesi olanaksızdır. İstemenin ahlaken iyi olarak belirlenmesi ise aklın yargısına bağlıdır. Rousseau'ya göre eğer akıl doğru yargılamada bulunmuşsa isteme her zaman ahlaken iyi bir eyleme neden olur; eğer kötülük ortaya çıkmışsa bu, yargılama kusuruna bağlıdır. Kısacası üçüncü ilke gereği özgürlük, kendi kendini belirlemekse ve ahlaken doğru bir eylem ancak aklın doğru bir yargılamayla istemeyi içeriden belirlemesine bağlıysa, kötülük yanlış yargıya bağlıdır; kimse bile isteye kötülük yapmaz¹⁶. Kötülük –Augustinusçu gelenekte olduğu gibi¹⁷– Tanrı'nın verdiği yetilerin kötü kullanımına bağlıdır. Tanrı bunu istemese de, insanların kötülük yapmalarına engel olmaz. Ne var ki bunun için Tanrı sorumlu tutulamaz. Ahlaksal kötülüğün nedeni insanın kendisidir; fiziksel kötülükler ise ahlaksal kötülüğe bağlıdır (Rousseau, 2019b: 390-3). Savioa'lı son olarak doğal din ile toplumsal veya kurumsal din arasındaki sınırı belirlemeye çalışır. Doğal din, Tanrı'nın insanın doğası için belirlediklerine insanın kendi yetileriyle kulak vermesine, doğuştan getirdiği merhamet ve vicdana uygun davranmaya bağlıdır. Dinin özünü anlamak için kurumsal yapıda olduğu gibi araçlara ihtiyaç yoktur, ne de karmaşık dini ritüellere veya mucizelere ihtiyaç vardır. Rousseau'ya göre Tanrı'nın isteği bunlar değil, yalnızca 'yüreğin ibadetidir' (Rousseau, 2019b: 415, 420, 437). İnsanı içten düzenleyen bu tanrısal yasalar, aynı zamanda toplumsal düzenin de kaynağıdır.

Rousseau'nun inayet mektubuna geri dönmek gerekirse, Voltaire'e yönelik ikinci eleştirisi, şiirin 'insana layık etkiler yaratmaması'dır. Bir başka deyişle Voltaire, Pope ve Leibniz'i kötülüğü küçümsemekle eleştirmektedir, oysa kendisi de kötülüklerin varlığını abartmaktadır. Ve bu nedenle de insanlığa telkin yerine endişe vermektedir. Oysa diğerlerinin iyimserliği, insanlara teselli sunmaktadır. Bu noktada Voltaire'in kötülük kavramına ilgisinin, onun varlığına karşı nasıl teselli bulunacağı olmadığını söylemek ge-

¹⁶ Rousseau: "... kötülük etmek, hayatım boyunca isteğim dahilinde olmamıştır ve dünyada benim dışında hiçbir kimsenin de gerçekten benden daha azını yaptığından şüpheliyim" (Rousseau, 2021b: 105).

¹⁷ Kişisel düşünceleri ve eleştiriler karşısında aldığı konum farklılıklarından kaynaklı olarak Rousseau'nun, Augustinusçu kötümserlikle hümanist iyimserliği uzlaştırmaya çalıştığını düşünenler olduğu kadar onun doğal bir determinizmi ve bu bağlamda kötülüğün, toplumsallaşmak kadar insanın yaşamına ve tarihine ait olduğunu savunduğunu düşünenler de mevcuttur (Tütüncü & Tütüncü, 2019: 173).



reker. Öte yandan Voltaire'in şii bir umut beklentisiyle bitirmesi, kötülükler için teselliyi bütünüyle tasavvur dışında bırakmadığını göstermektedir. Ne var ki Rousseau da insanın liyakatinden söz ederken, olasılıkla, Tanrı'nın insana bastığı ilahi mühürden, yani onun doğasına uygunluğundan söz etmektedir. Bu nedenle onun merhamet ve doğal iyilik kavramlarına değinmek yerinde olacaktır.

Bilindiği üzere *İkinci Söylev*'de Rousseau, insanı toplum için yüklediği sahipliklerden soyarak doğal hali içinde değerlendirmek ister, çünkü insanın doğal hali anlaşılardan, yani insan 'kendini bilmeden' ona yönelik politika ve ahlak üretmenin nafiye olacağını düşünür (Rousseau, 2019c: 79, 81). Ona göre toplumsal yaşama geçmeden önce insanı belirleyen iki ilke, 'varlığını korumak' ve 'hemcinslerinin yok olmasını veya acı çekmesini görünce hoşnutsuz olmak'tır (Rousseau, 2019c: 64). Dolayısıyla insan da akıldan önce duyarlılık etkindir. Rousseau bu iddiasını tüm canlılarda doğuştan bulunduğunu düşündüğü *amour de soi-même* (ben-sevgisi) kavramına dayandırır. Rousseau'ya göre henüz toplumsallaşmanın getirdiği ahlaklılık olanağına gerek duymayan *homme de la nature*'yi¹⁸ doğal olarak varlığını korumaya iten bir güdü gibi görürse de aslında ben-sevgisi canlının 'iyi-olma-halini' sağlayan istemenin bir biçimidir. Çünkü ilk olarak bu istemenin yarattığı kendini koruma alanı, diğerlerinin fiziksel veya zihinsel yapısına zarar verecek denli genişlemez, bu anlamda insanın içindeki doğal iyiliğin dayanağıdır. İkinci olarak insanın doğal olarak belirlenmesi her ne kadar eylemsel determinizmi çağırıyor olsa da Rousseau için *amour de soi*, özgür istemenin ve dolayısıyla vicdan ile ahlaklılığın kökenidir. Son olarak iyi-olma için neyin tercih edilmesi veya neyden kaçınılması gerektiğine dair ön-görü gelişmesine neden olduğu için insanın, doğanın diğer canlılar için belirlediği sınırları aşmasını, yani yetkinleşebilmesini olanaklı kılmıştır (Dent, 2002: 64-

¹⁸ Rousseau *Émile*'de doğal ve uygar insanı, 'ben' üzerinden şu belirlemelerle ayırır: "Doğal insan kendisi için her şeydir; sayısal birliktir, mutlak bütündür, ancak kendisiyle ya da benzeriyle ilişkisi vardır. Uygar insan ise paydaya bağlı ve değeri bütünlü, yani toplumla ilişkisi içinde olan yalnızca kesirli birliktir. İyi toplumsal kurumlar, insanın doğasını değiştirir, ona görece bir varlık vermek için mutlak varlığını ortadan kaldırmasını ve ben'i ortak birliğin içine taşımasını en iyi bilen kurumlardır; öyle ki her kişi kendisinin artık tek değil, birliğin bir parçası ve ancak bütünün içinde algılanabilir olduğuna inanır" (Rousseau, 2019b: 8-9, 13, 91). Doğal insanın tutkuları, Rousseau'ya göre, sınırlıdır, özgürlüğün aracıdır ve amacı yaşamı korumaktır. Dolayısıyla kötülüklerin nedenini bunlarda aramak anlamsızdır, öyle ki kötülükler tam da bu doğaya, yani öz-sevgiye rağmen gerçekleştirilen eylemlerin nitelikleridirler (Rousseau, 2019b: 283-4).



5). Bu nedenle her ne kadar kendini koruma çabasıyla bağlantılı olsa da salt bir güdü değildir aklın rehberliğinde ve merhamet eşliğinde insanlığı ve erdemleri üretebilir.

İnsanda vicdan sahibi olmak, yetkinleşmek, özgürlük ve merhamet gibi 'iyiliklerin' kaynağı, dolayısıyla, *amour de soıdır*. Oysa toplumsallaşma içinde yaratılan ikincil doğanın etkisiyle ortaya çıkan kötülüklerin nedeni, Rousseau'ya göre, *amour-propre*¹⁹ (öz-sevgisi). İnsanın kendini doğuştan sahip olduğu doğal özelliklere göre değil, ötekinin gözünde nasıl itibar kazanacağına, yani 'diğerinin arzusunu arzulamaya' (Neiman, 2002, 62) veya onun üzerinde nasıl üstünlük kuracağına göre değerlendirdiği, istemenin bir diğer biçimidir. En yaygın biçimde kendini *hubris* olarak gösterir. Özünde, doğa halinde iyi olan insan kibirle birlikte bu iyiden ve erdemden gittikçe uzaklaşır (Tütüncü & Tütüncü, 2019: 33). Toplumsallaşma içinde merhamet yerini acımasızlığa, vicdanlı olmak vicdansızlığa, özgürlük bağlılığa ve yetkinleşmek ortalama olana biate bırakır. Öyleyse doğa durumundan insan Hobbes'un varsaydığı gibi savaşçı değil, barış yanlısıdır (Rousseau, 2019c: 95, 118)²⁰, çünkü kaynakların bolluğu ve özel mülkiyetin yokluğu birbirinin varlığını tehdit etmeyi gerektirmez. Varlığını koruma ilkesi, diğerini ortadan kaldırmaya kadar uzanmaz; aksine insanın ilk duygusu olan kendini sevme, duygudaşlık aracılığıyla diğerini sevmeye dönüşür (Rousseau, 2019c: 123; 2019b: 284). Dolayısıyla insanın doğasında yapay olarak bulunan erdem gösterilerinin yanında doğuştan gelen ve 'biricik doğal erdem' olan merhamet duygusu mevcuttur (Rousseau, 2019c: 119)²¹. Rousseau bu

¹⁹ *Amour de soi-même* ile *amour-propre* arasındaki farkın izini etimolojik fark üzerinden sürmeye çalışan Neuhouser'a göre (1) ilkin, sevginin nesnesi kendini korumak, diğerini başkaları tarafından değerlendirilmeyi ya da bir şeye 'sahip olmayı' ifade eden liyakat ve onura bağlı yargılardır. (2) Her ikisi de, üstelik aynı anda, insan için eylem motivasyonu olabilirler. Ancak yalnızca *amour-propre* gereği belirlenen eylemlerin, erdemlere ulaşamayacağı açıktır. (3) *Amour-propre*'nin, diğeri gibi bir tutku veya duyarlık olmaktan ziyade bir inanç; kendi değerinin onaylanmasını –bu ahlaki bir onaylanma da olabilir– diğerlerinde ve dünyada arama çabasına bağlı bir inanç olduğu yönünde yorumlar da vardır. (4) *Amour-propre*'nin nesnesi olan iyi görecelidir, yani kendinden ziyade ötekilerle durumunu kıyaslamaya 'göre' ve ötekilerin değerlendirmesine 'göre'dir. Oysa *amour de soi-même* mutlaktır, yani nesnesi olan iyiler kurucu iyiler olarak insan için gereklidir ve kişiye bağlıdır. (5) Bu bağlamda *amour-propre* 'yapay/türetilmiş', diğeri ise 'doğal' bir duyarlıktır (Neuhouser, 2000: 30-3, 37).

²⁰ Tabir yerindeyse doğa durumu, iyi ile kötü kavramlarının anlamlarının olmadığı bir ahlak-öncesi dönemdir.

²¹ Rousseau'ya göre haklılık ve haksızlık duygusu insanda doğuştan vardır. Genel olarak iyi ile kötünün ayırılmasına varmak için insanda akıl yetisi vardır. Ancak bunların birini sevip diğerinden nefret etme bilinci akıldan bağımsız olarak vardır. Ne var ki bu bilinç de akıl olmadan



savını –zayıf bir akıl yürütmeye– Kutsal Kitap’tan yapılacak çıkarımlara dayandırarak –çünkü Tanrı’nın elinden çıkan her şey iyidir (Rousseau, 2019b: 5)– insanın doğal olarak iyi olduğu sonucuna ulaşır. Aklın ve mülkiyetin gelişmesi ve toplum içinde var olmanın koşullarının değişmesi bir tür yozlaşmaya, insanın doğal iyilik durumundan uzaklaşmasına neden olmuştur. Ancak yine de merhamet, evrensel ahlak ilkesi olarak insanda varlığını korur, çünkü doğal bir duygu olarak insan doğasının ayrılmaz bir parçasıdır. Bu nedenle toplumsal ortaklaşalığın ve hukukun temel dayanağı, merhamettir.

Sonuç olarak Rousseau’nun Voltaire’e itirazını, doğal iyilik ve merhamet sahibi insana layık olmayan etkiler anlamında okumak yerinde olacak gibi görünmektedir. İnsan doğal duygularından saptığı zaman gerçekten de kayda değer kötülükler yaratır ancak toplum içinde insanı kaybettiği iyiliğe ve merhamete kavuşturmak için yasalar yapmak da olanaklıdır. Rousseau açısından kötülüklerin çokluğuna işaret etmek, onu düzeltmek için insanın doğal halini toplum içinde mümkün olduğunca olanaklı kılmasını salık vermekten daha olumsuz bir etkiye neden olacaktır. Öyle ki Rousseau’ya göre kötülüğün yaygınlığını vurgulamak, o dönemde ateizmle eş tutulan Manicilikten bile kötüdür. Oysaki yapılması gereken hem insan doğasının iyiliğine hem de –gerekirse Tanrı’nın her şeye gücü yeterliğinden feragat ederek²²– Tanrı’nın iyilikseverliğine vurgu yapmaktır. Rousseau bu noktada kendisinin de Voltaire gibi ‘insanlığa karşı’ yazdığını ama bununla birlikte kendi başlarına açtıkları dertlerden kurtulma yollarını da sunduğunu dile getirir (Rousseau, 2021c: 475-6).

Öte yandan Rousseau kendisinin hiçbir zaman Voltaire gibi tanrısal inayete karşı yazı yazmadığını dile getirir. Rousseau teodise çerçevesinde biçimlendirdiği bu eleştirisini insan doğasının genel iyiliği kadar, insanın duyuşsal ve bilişsel yapısına bağlı olan ahlaki sorumluluğuna dayandırır. Rousseau *Toplum Sözleşmesi*’nin girişinde “*insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur*” der (Rousseau, 2019d: 4, 9). Öyle ki özgürlük insanın ahlaksal

gelişemez. Tam da bu nedenle olgunlaşmamış bireylerin, örneğin çocukların davranışları ahlaklılık içinde değerlendirilmez. Ne de çocuklarda görülen yıkıma yönelik eğilim, kötülüğün doğuştan olduğunu bir kanıtı olabilir. Rousseau’nun deyimiyile bu yıkıcılık, canlılığın ve büyümenin bir parçasıdır (Rousseau, 2019b: 50, 52-3, 320).

²² Ne var ki *Émile*’de de Tanrı’nın iyiliğini, O’nun gücüne dayandırır: “Her şeye gücü yeten hiçbir zaman kötülük yapmaz. Her şeye gücü yeten Tanrı’nın tüm öznitelikleri içinde iyilik, yokluğunda O’nun hiç kavranamayacağı özniteligidir” (Rousseau, 2019b: 51).



varoluşunun da koşuludur, çünkü özgürce belirlenmeyen, yani zorunlulukla veya zorlamayla belirlenen bir istemenin ortaya çıkaracağı eylemin ahlaksallığı kuşkulu olacaktır. Ayrıca özgürlük, insanı diğer canlılardan ayırt eden en önemli özelliktir. İnsan özgürlüğü sayesinde, hayvanın edimlerini belirleyen içgüdüsel sınırın ötesine geçer ve yetkinleşebilir ve 'kişi' olarak bir anlamda kendi ahlaki doğasını inşa edebilir (Rousseau, 2019c:102-3). Dar anlamda genelleme, soyutlama ve kıyaslama aracılığıyla geleceğe dair planlama yetisi olan akılla birlikte özgür isteme, insanın ahlaksal doğasının en önemli bileşenleridir. Çünkü özgürlük sayesinde insan dış belirleyicinin zorlayıcılığından kurtulur ki bu 'tüm iyiliklerin en başta gelenidir' (Rousseau, 2019b: 76), ve bir yanı sıra insan diğer canlılardan ayrı olarak ahlaklılık sahibi olur. Bütün bu insana özgür 'ayrıcılıklar', tanrısal inayetin dışavurumlarıdır, dolayısıyla da onu eleştirinin hedefine koymak doğru değildir.

Rousseau insanın ahlaksal doğasından hareketle, Voltaire'in dünyadaki kötülükler için Tanrı'ya yönelik imasını ve tanrısal inayet konusunda sahip olduğu şüpheyi eleştirir. Ona göre ahlaki kötülüğün kaynağını özgür ve yetkin ama yozlaşmış insan dışında başka bir yerde aramak anlamsızdır. Fiziksel kötülükler de, Tanrı'nın duyarlı veya duyarsız olmasından bağımsız olarak insanın dâhil olduğu her sistemin parçası olmak zorundadır. Kötülüğün insana bağlı oluşunu ve kaçınılmazlığını, tanrısal iyilik ve özgürlükle uzlaştırmak çelişkili gibi görünse de Rousseau bunu görmezden gelir ve insanın olduğu hiçbir yerde kusursuz mutluluğun olamayacağını dile getirir (Rousseau, 2021c: 476)²³. *Émile*'de ifade ettiği üzere dünyada zevkten çok acı var gibi görünmektedir, dolayısıyla insanın mutluluğunu, aldığı zevklerin çokluğuyla değil çektiği acıların azlığıyla ölçmek gerekir. Bunun içinse Rousseau'nun formülü ölçülülüktür. Ona göre her arzu bir yoksunluğu gerektirir ve her yoksunluk beraberinde acıyı getirir ve nihai olarak acı da mutsuzluğu getirir. Bu mutsuzluğu engellemek doğanın insana verdiği yetiler ölçüsünde arzulara sahip olmak gerekir, yani arzular yetileri aştığında insan doğal olarak mutsuz olur (Rousseau, 2019b: 70-1).

Öyle ki Rousseau, insanın ölümlü olduğunu bildiği için hazırlıklı olduğu bir kötülük olan ölüm dışından, mutsuzluğuna neden olan fiziksel acıların pek çoğunun insanın yapıp etmelerinden kaynaklandığını söyler. Ona

²³ Rousseau, *Yalnız Gezerin Düşlerinde*'de yeryüzündeki insanlar için kalıcı bir mutluluk olmadığını, çünkü doğada her şeyin değiştiğini ifade eder (Rousseau, 2021b: 141).



göre örneğin Lizbon depreminin nihai nedenleri olmasalar da yıkımın bu denli olmasının nedenleri çarpık kentleşme, insanın doğasına yabancılaşması, dünyevi zenginliğe önem vermek ama kişiliğine önem vermemektir (Rousseau, 2021C: 476-7)²⁴. Rousseau'nun kötülüklerin görünür nedenleri bir teolojik kısır döngüden ziyade maddi nedenleri açısından, örneğin ekonomi-politik açıdan değerlendirmesi, tartışmayı genişleten yeni bir bakış açısı olsa da Voltaire'in *Lizbon* şiirinde sorguya açtığı, kötülüklerin nihai nedeninin ne olduğudur –zira çağında dini kurumların neden olduğu kötülüklerin görünür nedenlerini pekâlâ Voltaire de eserlerinde göstermiştir. Ne var ki yine de Rousseau'nun fiziksel kötülüğü olgusal düzeyde, doğaüstü olana başvurmadan, insanın tarihsel ve kolektif süreci içinde değerlendirilmesi, düşüncelerinin özgünlüğünü meydana getirmektedir.

Rousseau'nun mektubunda bundan sonraki birkaç gerekçelendirme teodisenin geleneksel argümanlarını içerir. Ölümü, gerçekleşmemiş/olası bir duruma göre meşrulaştırmak tehlikeli bir düşünce de olsa Rousseau, depremde hayatını kaybedenlerin, yaşasalar ölümünden daha iyi bir hayat sürüp sürmeyeceklerini kimsenin bilemeyeceğini söyler. Ona göre özellikle ölüm beklentisinin yarattığı kaygı, avukat ve varislerin sıkboğaz etmeleri, doktorların yavaş yavaş öldürmeleri ve rahiplerin ölümün tadını ustaca çikarmaya yardımcı olmalarıyla kıyaslandığında böyle bir felakette ölmenin daha hayırlı olabileceğini dile getirir. Rousseau'ya göre öyle anlaşılıyor ki doğanın insana verdiği kötülüklerle kıyaslayınca insanın doğaya ve diğer insanlara verdiği kötülükler daha fazladır (Rousseau, 2021C: 477)²⁵.

Bir diğer itirazı kötülüğün niceliği ve telafi edilebilirliği hakkındadır. Ona göre genel olarak insanların yaşamı bir yük olarak görmemeleri veya görseler bile ondan vazgeçmemeleri, kötülüklerin yine de insanlar için katlanabilir düzeyde olduğunu göstermektedir. Yaşamayı, neredeyse ölmemiş-

²⁴ Rousseau, *Émile*'de insanın doğal durumda gücü ve yetileri dâhilinde arzulara sahip olduğunu ve bu nedenle mutlu olduğunu söyler. Ona göre bu ilkel durum terk edildiğinde, bu denge durumu 'hayal gücü' sayesinde bozulur ve giderek gereksinimlerin yerlerini lüks beklentisi alır. Gücü, arzularını aşan insan güçlü bir insan olduğuna göre tersi zayıf bir insan örneği sunacaktır (Rousseau, 2019b: 71-2, 207, 228). Kent yaşamı zayıf insanların gereksinimlerini aşan beklentileri üzerine inşa edilmiş doğal-olmayan bir yaşamdır. Aslında Rousseau fiziksel kötülük için bu savlarıyla bir yandan insanın erdemsizliğini işaret ederek Tanrı'nın sorumluluğundan azade bir ahlak alanını bir yandan da bu kötülüğün fiziksel/sosyal nedenlerine işaret ederek, Neiman'ın deyimıyla 'nötr olan bir doğal rastlantı alanını' inşa etmeye çalışır (Neiman, 2002: 54).

²⁵ Bu konuda bir vahşi ile filozofun olası kıyaslaması için bkz. (Rousseau, 2019b: 333).



olmak perspektifinden değerlendiren Rousseau bu yorumunu, kötülükleri katlanabilir kılanın, tanrısal inayet tarafından telafi edilebilir olmaları sayısıyla desteklemeye çalışır. Aksi takdirde yaşam bütünüyle kötü olsaydı, ona göre insan, varoluşunu meşrulaştırmak için bir dayanak bulunamazdı²⁶. Rousseau, Voltaire'in de dâhil olduğu filozoflar güruhunun, iyiliklerle kötülükleri karşılaştırdıklarında varoluşun tatlılığını görmezden geldiklerini, az sayıda kötülüğü abarttıklarını ve lekeleri çıkarmak için lekeli yerleri kesen kötü terziler gibi dünyadan vazgeçmeyi salık verdiklerini vurgular. Oysa ona göre bu tam da –Voltaire– gibi yaşamı tatlılığı içinde yaşayan ve kötülüklerle karşı korunaklı mesafede duran filozof bakışıdır. Var olmama kaygısı karşısında onlar bile bu kötümserliği terk edeceklerdir; sade yaşamından memnun olanlar ise bu kaygıları çoğunlukla yaşamazlar, çünkü yaşamı kötü kullanarak kendilerine bir yük haline getirmezler. Onlar için ölüm her zaman bir kötülük değildir, yaşam ise nadiren bir kötülüktür (Rousseau, 2021c: 478), Voltaire'in göremediği tam da budur²⁷.

Rousseau daha sonra tekrar dönmek üzere teodiseci argümanları bir kenara bırakır ve Voltaire'in varlık zinciri konusunda Leibniz ve Pope'a yönelttiği eleştirileri, doğada hiçbir şeyin kesin ölçü ve biçiminin olmadığına ve gezegenlerin mutlak anlamda sabit bir yörüngeye sahip olmadıklarına ilişkin savlarını eleştirir. Ona göre tam da doğada her şey kesin biçimde belirlenmiştir; her araç belli bir amaca hizmet eder ve her güce eşit bir direnç yaratabilir. Olası düzensizliklerin bile fiziksel nedenleri vardır. Bu nedenlerin idrak edilemiyor oluşları, olmadıkları anlamına gelmez. Aksi halde ilkesiz eylemleri ve nedensiz etkileri kabul etmek gerekecektir. Rousseau doğada her şeyin belirlenmiş olmasından hareketle Pope'un varlık zinciri

²⁶ Rousseau, yaşamın bütünüyle kötü olduğunu düşünmez. Ona göre var olan kötülükler, erdemler kılavuz alındığında aşılabilir. Öte yandan hiçbir kötülük, erdemli bir davranışın sahip olduğu ahlaklılığı ortadan kaldıramaz. Rousseau bu iki fikre çok sadıktır. Nitekim *Julie Ya Da Yeni Heloise* (2021a) eserinde âşıklar çeşitli nedenlerle talihin tersine dönüşüyle karşılaşsalar da aralarındaki erdem bağıyla birbirlerine sıkıca bağlı kalırlar (Rousseau, 2021a: 138-9). Erdem her defasında âşıkların duygularının sınırını belirler. Birbirlerinde âşık oldukları aslında sahip oldukları merhamet, dürüstlük, doğruluk, namus gibi erdemlerdir (Rousseau 2021a: 48, 70, 81, 87). Tarafların ağızlarından sık sık erdemlerini yitirmektense âşklarını yitirmeyi tercih ettiklerine dair sözler dökülür (Rousseau 2021a: 60, 108)

²⁷ Bunun yerinde bir eleştiri olduğu söylenemez. Çünkü her ne kadar Voltaire yaşamının belirli bir kısmında şatafatlı bir yaşam sürmüşse de, yaşamın sadeliği ile kötülük arasındaki ters orantıyı eserlerinde, örneğin *Candide*'de çoğunlukla vurgulamıştır.



düşüncesine yaklaşır ama onu okumadığı için bütünüyle de onaylamaz²⁸. Matematik kesinliklerin soyut ifadeler olduğunu, doğada bu türden bir kesinlik aranması gerektiğini, aranacaksa da cisimlerin diğer cisimlerle ilişkisine ve harekete bağlı bir kesinlik aranması gerektiğini vurgular. Varlık zinciri meselesinde Voltaire'in her nedeninin etkisi olmadığını iddia ettiğini söyler –ki Voltaire bunu kastetmez; Rousseau'ya göre her nedenin etkisi vardır ancak algılanamayabilir. Ayrıca Voltaire'in iddiasının aksine herhangi bir etki belirli bir şeyi etkilemese bile genel olarak dünyanın işleyişine etkide bulunur. Bu bağlamda Aristoteles'e atfen kullanılan “doğa boşluğu sevmez” iddiasının önce savunulduğu, sonra çürütüldüğü ve sonra tekrar savunulduğundan hareketle evrenin doluluğu hakkında Voltaire ve Bayle gibi şüphecilerin ‘kanıtlama’ terimini daha dikkatli kullanmaları gerektiğini vurgular (Rousseau, 2021c: 481-2). Kısaca Rousseau'ya göre olayların hepsinin duyulur etkileri olmayabilir ama gerçek etkileri vardır; insan bu etkileri anlayamayabilir ama doğa bu konuda şaşmaz (Rousseau, 2021c: 479-480).

Ayrıca Rousseau, Voltaire'in uzayda hava olmadığı için direnç olmadığı ve gezegenlerin dirençsiz ortamda dolanımlarını gerçekleştirdiği savına hava olmasa da direnci sağlayacak başka etkiler olabileceği yönünde itiraz eder. Bu konuda asıl şaşırtıcı iddiası, ‘bütünün iyiliği’ anlayışını diğer gezegenlerdeki canlılıkla desteklemeye çalışmasıdır. Rousseau'ya göre her ne kadar insan evrenin göz bebeğiysen de bütünü düşünen Tanrı, bütünün iyiliği için bireylerin mutluluğunun bir kısmını feda edebilir. O, canlılığı yalnızca bu gezegen bağlamında düşünmez. Ona göre başka gezegenlerde hayat varsa ki olması muhtemeldir, o zaman bu gezegenin sakininin başka bir gezegenin sakininden neden daha değerli olduğu cevaplanması gereken bir sorudur. Rousseau için bu durum mikro ölçekte de geçerlidir. Birey için ölmenin, cesedinin kurtçuklar tarafından yenmesinin kötü olduğunu ama diğer canlıların beslenme döngüsüne dâhil olması anlamında bireysel kötülüğün genel iyiliğe/doğanın düzenine katkıda bulunmuş olacağını söyler Rousseau. Bu anlamda genel iyilik için kendini feda edenlerin örneklerini verir (Rousseau, 2021c: 478).

²⁸ Rousseau, Voltaire'in, Pope'un varlık zinciri hakkında yaratılanlardan Yaratana kadar uzanan boşluksuz bir varlık zinciri düşüncesine karşı Tanrı'nın bu zincire dâhil olmadığını ama elinde tuttuğunu söyleyerek önemli bir düzeltme yaptığını ifade eder (Rousseau, 2021c: 482).



Bu anlamda Rousseau tekil kötülükle (iyimserliğin reddettiği) genel kötülüğü birbirinden ayırmak gerektiğini düşünür. Ona göre her birimiz çeşitli acılar çektiğimize göre tekil kötülükler inkâr edilemez. Buna bağlı olarak ortaya çıkan, “evren genel olarak iyi mi?” veya “kötülükler evrenin yapısına dâhil mi?” gibi sorular ışığında Rousseau, Pope ve Leibniz'in “her şey iyidir” ilkesini “bütün iyidir” veya “her şey bütün için iyidir” diye düzeltmek gerektiğini söyler. Rousseau burada Tanrı'nın bilgeliğinin sonsuzluğuna ve insan aklının sınırlı oluşuna sığınır. Bir başka deyişle tekil kötülükler vardır ve fakat genel/bütün iyidir; öyleyse kötülükler, genel iyiliklere hizmet ederler; bu hizmetin nasıl ve hangi amaçla olduğu ise insan için bilinemez, yalnızca Tanrı bilir. Rousseau bu akıl yürütmenin karşı konulmaz olduğunu söyler –ki aslında akıl yürütme, gücünü döngüselliklerinden alır (Rousseau, 2021c: 483).

Rousseau'ya göre evrenin iyiliği, maddenin yapısından (Leibniz) veya evrenin işleyişinden (Pope) çıkarılamaz. Yalnızca Tanrı'nın yetkinliğinden çıkarılabilir –ne var ki bu da aslında inancı, kanıtlamanın başına yerleştirmek anlamına geleceği için Aydınlanma'nın ruhuna kısmen aykırıdır. Tanrı'nın yetkinliğinin kapsamının ne olduğu insan aklının sınırlılığı nedeniyle kavranması zordur. Bu bir inanç meselesidir. Ancak burada da ona göre kurumsal din temsilcileri, doğanın işleyişine tanrısal inyeti sokarak ve insanların başlarına gelen iyiliklerin ödüllendirme, kötülüklerin ise cezalandırma olduğunu söyleyerek sanki tanrısal amaç ve yetkinlik hakkında kavrayışa sahipmiş gibi davranmaktadırlar. Tanrısal inyet kavramına en çok zarar verenler bunlardır (Rousseau, 2021c: 484). Rousseau'nun düşüncesindeki gerçek değer bu tespitindedir ki daha sonra Kant da felsefi teodise girişimlerinin başarısızlığı üzerine yazacağı makalede benzer tespitleri yapacaktır (2017: 543-553). Rousseau her ne kadar farklılık vurgusu yapsa da Voltaire'in inyet düşüncesi de onun bilinemeyeceği ama ona inanmak gerektiği üzerinedir.

Tam da bu nedenle Rousseau filozofların kötülükten Tanrı'yı sorumlu tutmalarının, perspektiflerinden kaynaklandığını ileri sürer. Filozofların aşırı duyarlılıkları, dış ağrıları için bile Tanrı'yı suçlamalarına neden olur. Oysa Tanrısal inyetin sorumluluk alanı insanın ahlaklılığıyla sınırlıdır; onun 'yüklerini' bile gözetmek zorunda değildir. Ama öte yandan din temsilcileri de bir kötülüğe, ceza kılıfı; iyiliğe ise ödül kılıfı bularak her şeyi



tanrısal inayetle anlamlandırmaya çalışırlar; oysa bu da hatalıdır, çünkü tanrısal planı yalnızca Tanrı bilebilir. Tekrar etmek gerekirse tanrısal inayet yalnızca ahlaklılıkla ilgilidir. Bu ahlaklılık tekil olayları değil, evrenin genel iyiliğini gözetir. Rousseau burada Tanrı'nın genel iyiliği gözeteni ama tekil kötülükleri gözetmeyen durumunu halkın genel iyiliğini gözeteni ama halkın ev düzeninin iyi olup olmadığını umursamayan bir krala benzeter (Rousseau, 2021c: 484-5) –ne var ki tanrısal yetkilere, kralın yetkileri ölçüğünde sınır çizmek de teolojik kanıtlama açısından uygun değildir.

Rousseau'ya göre varolanları göreceli olarak fiziksel düzen, mutlak olarak ahlaki düzen bağlamında düşünmek gerekir. Öyle ki tanrısal inayetin en genel formülü şu olabilir: “Her bir maddi varlık, bütünüle olabilecek en iyi bağlantıyla, her düşünen ve duyumsayan varlık ise kendisiyle olabilecek en iyi bağlantıyla düzenlenmiştir” (Rousseau, 2021c: 485). Bir başka deyişle düşünen ve var olan varlık için var olmak en iyisidir; ama tek tek varoluş değil, genel olarak varlığın sürekliliği içinde var olmak en iyisidir. Dolayısıyla tanrısal inayeti kişisel varoluşun süresi ve değeri bakımından değerlendirmemek gerekir. Tanrı inancını, argümantasyon sürecinde zaman zaman şüphe ortaya çıksa da, içinde taşıyan birisi için, örneğin Rousseau için izlenecek yol açıktır:

Eğer Tanrı varsa, kusursuzdur; eğer kusursuzsa, bilge, güçlü ve adildir; eğer bilge ve güçlüyse, her şey iyidir; eğer adil ve güçlüyse ruhum ölümsüzdür; eğer ruhum ölümsüzse, yaşamımın otuz yılı benim için hiçbir şeydir ve belki de bu yıllar evrenin korunması için gereklidir. Eğer ilk önermeyi [Tanrı'nın var olduğunu] kabul ediyorsam, bunu izleyen önermeler hiçbir zaman sarsılmayacaktır; eğer reddedersem, onun sonuçları hakkında tartışmanın hiçbir anlamı yoktur (Rousseau, 2021c: 485).

Rousseau bu durumda lehte ve aleyhte bir sav öne sürmez, çünkü aklın ışığında bunlar kanıtlanamaz. Ancak ateistin savındansa teistin savını tercih eder. Çünkü teist belki savını belirli [olumlayıcı] olasılıklar üzerine kurarken, ateist karşıt [olumsuzlayıcı] olasılıklar üzerine kurmaktadır. Öyle ki Voltaire'in yönteminin hem batıl inancı sarsmaması hem de toplumu ayakta tutan dine saygıyı artırmaması anlamında olumsuzlayıcıdır. Rousseau, mektubunu, diğer eserlerindeki düşüncelerin ışığında bu eleştirilerle sonlandırır.



Değerlendirme ve Sonuç

Teodise geleneğinde yaygın olan fiziksel kötülükler ahlaki gerekçeler bulma anlayışı, Lizbon depremiyle birlikte bir kırılma yaşar. İkna edicilikten uzak olan bu savlama yerine onun fiziksel nedenlerini, aklın sınırları dâhilinde araştırmak, giderek sosyal, ekonomik, tarihsel, bilimsel ayrıntılara inmek kötülüğün Neiman'ın deyiimiyle Lizbon depreminden sonra 'modern' bir anlama bürünmesini sağlamıştır (Neiman, 2002: 54). Dahası Leibniz, Pope, Bayle, Voltaire ve Rousseau arasındaki felsefi tartışmanın alanı, Kant'ın deprem üzerine yazdığı makalelerle de genişletilirse, fiziksel kötülük üzerine söylemlerin, Dynes'in ifade ettiği üzere modern anlamda 'sosyal bilimin başlangıç söylemleri' oldukları ve Lizbon depreminin de 'ilk modern felaket' olduğu öne sürülebilir (Dynes, 2000: 102, 97).

Lizbon depremi Voltaire ve Rousseau'nun anlaşmazlıklarla örülü kişisel ilişkilerinin, ahlaki ve fiziksel kötülük meselesi üzerinden felsefi tartışma düzlemine taşınmasına neden olmuştur. Voltaire şiir, kurgu roman, sözlük ve mektup yoluyla, Cassirer'in tabiriyle 'şüpheli bir anaför' (Cassirer, 1965: 147) içinde konuyu bütün yönleriyle ele almaya çalışmıştır. Bu süreç içerisinde Pascal, Leibniz, Pope, Bayle, Newton, Spinoza, gibi filozoflardan zaman zaman etkilenir, bunların bir takım düşüncelerini de kabul eder ama çoğunlukla bunların pek azı şüpheli sınıradan geçerler. Rousseau, kötülük meselesine Voltaire kadar eserlerinde yer vermez. Kötülüğün eğitim, mülkiyet ve kurumsal dinle ilişkisine dair yapıyı sık sık analiz eder. Savioa'lı papaz yardımcısının söyledikleri bir kenara bırakılırsa Rousseau'nun kötülük üzerine düşüncelerinin damıtılmış halini Voltaire'in *Lizbon Şiiri*'ne karşı yazdığı *Tanrısal İnyet* mektubunda bulmak olanaklıdır.

Tabir yerindeyse biri 'vahşi soylu', diğeri 'soylu vahşi' olan bu iki düşünürün, kötülük tartışması bağlamındaki fikir ayrılıkları ortaklıklarından daha azdır. Ortaklıklarına bakmak gerekirse, her ikisi de farklı gerekçelerle de olsa kurumsal dinin ilk günah öğretisine karşı çıkarlar. Kötülüğün doğuştanlığının doğal iyilikle çelişmesi, ayrıca böyle bir belirlenimin özgürlüğe ve dolayısıyla ahlaklılığa yer bırakmaması, aksine kurtuluşu din kurumlarına bırakması karşı çıkış noktalarıdır. Öte yandan fiziksel kötülüklerin metafizik nedenlerinden ziyade olgusal nedenlerinin araştırılması gerektiğini düşünürler. Çünkü yine kurumsal dinin temsilcileri fiziksel/ahlaksal kötülük-



ler ile Tanrı edimleri arasındaki ilişkinin bilgisine sahiplermiş gibi kavranamayacak pek çok metafizik ‘mesele’ aracılığıyla insanlar üzerinde tahakküm kurmalarına her ikisi de karşıdırlar. Oysa fiziksel kötülüklerin olgusal nedenlerinin araştırılması hem bunların kavramak hem de bunlara karşı koymak veya önlemek açısından daha önemlidir. Nitekim Voltaire’in metafizik tartışmalara yönelik eleştirel tutumu ile Rousseau’nun depremi mülkiyet ve kentleşme bakımından değerlendirmesi tamamlayıcı bir tartışma sunmaktadır.

Ortak düşünce sergiledikleri bir diğer konu ise insanların birbirlerine yaptıkları kötülüklerin doğanın veya ahlaki cezalandırma dolayısıyla Tanrı’nın yaptıklarından daha fazla olduğunu düşünmeleridir. Bu, kötülüğü insan-üstü veya doğa-üstü bir referansa, örneğin mucizelere başvurmadan tam da insanı, ama bir kul/yaratılan/günahkâr insanı değil, ahlaki sorumlulukları olan bir ‘kişi’ olarak insanı merkeze alarak tartışmanın önu açmaktadır. Bu bağlamda her iki filozof da insanlar arası ilişkileri düzenleyen kurumsal olmayan ama içten gelen bir din anlayışının, vicdanları üzerinden insanların eylem yaşamlarına sızarak kötülük-kaldırıcı vazifesini göreceğini düşünürler. ‘Ben’in ötekiyle duygudaşlığına, ona karşı sorumluluğuna ve karşılıklı merhamete dayanan bu ‘kişi-sel din’in, metafizik tartışmaların neden olduğu bölünmeleri/kötülükleri engelleyeceğini ve sadeliği ile insanlar arasındaki ortaklaşılığı daha kolay sağlayacağını düşünürler. Bu konuda Voltaire ve Rousseau, kilise özelinde kurumsal dine de ateizme de mesafeli bir konum alırlar. Çünkü her ne kadar kurumsal dinin, sağladığı iyilikten çok kötülüğe neden olduğunu düşüneler de ateizmin ahlaki iyilik için asla kaynaklık edemeyeceğini düşünürler.

Özgürlüğü, keyfiyet olarak değil, otonomi olarak düşünen her iki filozof da kötülüğün bertaraf edilmesinde bu özgürlüğe büyük değer biçmişlerdir. Uzlaşmacı bir tavır izleyerek doğanın sesine kulak veren ama onun belirlemesinin dışında, örneğin yetkinleşebilmekle özgürlüğe yer açan Voltaire ve Rousseau ahlaki sorumluluğu vicdan, merhamet ve duygudaşlık kadar bunları insanlar arası ilişkilerde olanaklı kılan özgür istemeye dayandırır. Bu, kişisel düzeyde erdemli davranışın anahtarı olduğu kadar toplumsal düzeyde ‘ortak istenç’ üzerinden toplumsal iyiliğin de anahtarıdır. Rousseau’nun en yüksek iynin bir idealitesi olarak gördüğü doğa durumu –ki Voltaire *Candide*’de Eldorado’yu anlatırken muhtemelen bu idealiteyi göz



önünde bulundurmaktadır– geri döndürülemez bir geçmişi, toplumsal yaşam ise yozlaşmanın merkezini ifade ediyor olabilir, ne var ki her iki filozof da ortak istenç aracılığıyla toplumsal kötülüğün, eşitliği gözeterek nispeten düzeltilebileceğini düşünürler ya da bunu umut ederler. Bu umut ise kaynağını dünyanın olulmasından alır.

Düşüncelerindeki bu benzerliğe rağmen Aydınlanmanın inşa ettiği felsefi tavır elbette bir eş-sesliliğe dayanmaz, bu nedenle fikir aykırılıkları veya farklı gerekçelendirmeler çağın ruhunu yansıtır. Kişisel husumetleri de göz önünde bulundurulduğunda söz konusu farklılıkların en çok Voltaire ve Rousseau arasında hissedildiği söylenebilir. Öncelikle doğaya neredeyse Stoacı bir tutumla yaklaşan Rousseau ile onu bir yıkım imparatorluğu olarak gören Voltaire'in fiziksel kötülük hakkında aynı bakış açısına sahip olmaları olanaklı değil gibi görünmektedir. Bunun en belirgin göstergesi Voltaire'in doğada gördüklerinden hareketle işaret ettiği kötülük deneyiminin yaygın oluşudur. Rousseau ise doğanın bütünü düşünülürken bunun abartılı bir bakış olduğunu ileri sürer. Buna karşılık Voltaire de tam da bu bakışın kötülüğü küçük görmeye ve onun insan zihninde olağanlaşmasına neden olduğunu düşünür. Ayrıca bu tanrısal inayet yönünde bir kanıt sunmaktan çok, kötülüğün kaçınılmaz olduğunu göstererek ona karşı bir kanıt sunar gibi görünmektedir.

Öte yandan Rousseau genel iyilik bakımından kötülüğün araçsal bir işlev görebileceği ve hatta yararlı bile olabileceği yönündeki Augustinusçu ve Leibnizci argümanlara başvurur. Voltaire buna birkaç açıdan karşı çıkar: ilk olarak kötülüğün iyilik için araçsallığı düşüncesinin insan duygudaşlığa ile çeliştiğini düşünür. Bu sav her ne kadar kötülüğü kavranabilir olarak gösteriyor gibi görünüyorsa da aslında bir yandan kötülüğe meşruiyet zemini kazandırıyor gibidir: tıpkı, daha sonra Kant'ın da örneğine başvuracağı üzere Eski Ahit'teki Eyüb anlatısında, başına gelen felaketlerden sonra arkadaşlarının Eyüb'e, bir kötülük yapmış olmasa bunların başına gelmeyeceğini söylemesinde olduğu gibi (Kant, 2017: 549-51). Öte yandan kötülüğü araçsallığı, aracı kimin kullandığıyla yakından ilgilidir, zira Rousseau'nun da onaylayacağı üzere, kendi çağlarında kötülüğü en çok yaratanlar, tanrısal ve politik iyiliği yaratmak üzere dinsel ve egemenliğe dair gücü kullanan kurumsal yapılardır.

Rousseau yukarıda sözü edilen araçsallığı tanrısal istenç, plan ve inayet



bağlamında dikkate alarak her şeyin iyi olmasa da ‘bütününde’ iyi olduğunu düşünür. Bu bağlamda Voltaire’in sunduğu biçimiyle ne dünyanın ne tanrısal inayetin olumlanacağını, ne insanların ahlaksal eylem için motivasyon bulabileceğini ve ne de yaşam için bir umut sunacağını ileri sürer Rousseau. Her ne kadar Voltaire yaşamının belirli dönemlerinde Rousseau’nun bu savlarını onaylamış olsa da, bunlar kötülüğün nihai nedeni hakkındaki şüphesini ortadan kaldırmayı başaramazlar. O, bu savların sonuna kadar götürüldüklerinde çelişiklere neden olduklarını düşünür, ancak onun buradan kötümser bir dünya yorumu çıkardığı söylenemez. Daha çok mantıksal çıkmazları şüphesinin haklılığı için dayanak olarak alır ve bunu, akıl ile inanç yargıları arasındaki sınırı belirlemek için kullanır.

Tanrısal inayetin kapsamı ve ahlaki/fiziksel kötülükle ilişkisi epistemolojik düzeyde bir muamma olarak kalır, fakat Voltaire buradan tanrısal inayetin reddine geçiş yapmaz. Bilişsel çelişkiye rağmen onu inanç hakikati olarak korur. Öte yandan kötülüğün varlığının veya yaygınlığının ahlaksal motivasyon yitimine neden olacağını düşünmez, aksine böyle bir kabulün, insana bağlı kötülükleri engellemek, kötülüğe rağmen eylemde bulunmak için –kötülüğü yok saymaktan daha iyi bir– çıkış noktası olduğunu düşünür. Zira Voltaire’in, Rousseau gibi, insanın yetilerinin uygun kullanımıyla yetkinleşeceğine inancı yüksektir. Dolayısıyla Voltaire kötümser bir dünya tablosu çizmekten uzaktır, fakat iyimser de değildir; daha çok dünyayı iyilikle kötülüğün keskin sınırlarla ayrıldığı bir tiyatro sahnesine benzetir.

Rousseau, doğal iyilik anlayışıyla çeliştiği noktalarda Voltaire’in kötülük hakkındaki eleştirilerini, geleneksel teodiseci argümanlarla savuşturmaya çalışsa da tutarlı bir sistem ortaya koymaktan uzaktır. Voltaire ise tartışmada bütün tarafların fikirlerine eserlerinden yer verir ancak herhangi birini benimsemektense, şüpheci konumda kalmayı tercih eder. Her ne kadar tartışma, Voltaire ile Rousseau arasındaki düşünce akışı bağlamında sınırlanmış olsa da, bunun o çağ için Leibniz’den Kant’a kadar –hatta daha geriye ve ileriye doğru– uzandığı gözden kaçmamalıdır. Dolayısıyla düşünürlerin kötülük hakkında tutarlı veya sistemsel bir yapı kuramamış olmaları, bazı düşüncelerin daha sonra, örneğin Kant’ta, somutluk kazanmasıyla telafi edilir. Akıl sınırlılığı nedeniyle metafizik tartışmalara bir sınır çekmek ve özellikle teodise söz konusu olduğunda yalnızca ‘negatif bilgelik’



sahibi olunabileceğini vurgulamak, otonomiye ve yetkinleşebilmeyi ahlaklılığın merkezine yerleştirmek, ahlaki kötülüğün nedenini insanın aklı ve istemesinin 'ötesinde' aramamak, fiziksel kötülüğü ahlaksal kötülükle gerekçelendirmemek vb. felsefi tutumların arkasında Voltaire ve Rousseau özeinde Aydınlanmacı akıl yürütme vardır. Bu akıl yürütmenin yürürlükten kalktığı yerde kötülüklerin ahlaki gerekçelendirilmesi şüphesiz kendileri açıklanmaya muhtaç metafizik kabuller ile mucizelere göre yapılacaktır. Bu bakış ise insanı, hakları ve sorumlulukları olan bir 'kişi' olarak görmekten ve kişilerarası ilişkileri bunların temelinde bulunan vicdan ve duygudaşlığa göre düzenlemekten uzaktır.

Kaynaklar

- Adorno, T. W. (2016). *Negatif Diyalektik*. (Çev. Ş. Öztürk). İstanbul: Metis Yayınları.
- Benjamin, W. (2018). *Radjo Benjamin*. (Çev. C. Ener & E. O. Gezmiş). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Cassirer, E. (1965). *The Philosophy of the Enlightenment*. USA: Beacon Press.
- Cassirer, E. (2020). *Rousseau, Kant, Goethe*. (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Dent, N. J. H. (2002). *Rousseau Sözlüğü*. (Çev. B. Gözkan, N. Ilgıçoğlu, A. Çitil, A. Kovanlıkaya). İstanbul: Sarmal.
- Kant, I. (2017). Teodise Dâhilindeki Bütün Felsefi Denemelerin Başarısızlığı Üzerine. (Çev. M. Topuz). *Asos Journal* (50), 543-553.
- Leibniz, G. W. (2008). *Theodicee ya da Tanrının Haklı Kılınması* [T]. (Çev. Levent Özşar). Bursa: Biblos Kitabevi
- Leibniz, G. W. (2019). *Monadoloji – Metafizik Üzerine Konuşma* [DM]. (Çev. Atakan Altınörs). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Leibniz, G. W. (2020). *Monadoloji* [M]. (Çev. Devrim Çetinkasap). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Neiman, S. (2002). *Modern Düşüncede Kötülük*. (Çev. A. Sargüney). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Neuhouser, F. (2008). *Rousseau's Theodicy of Self-Love*. USA: Oxford University Press.



- Rousseau, J. J. (2019a). *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*. (Çev. S. Eyüboğlu). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2019b). *Émile*. (Çev. Yaşar Avunç). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2019c). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. (Çev. R. Nuri İleri). İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2019d). *Toplum Sözleşmesi*. (Çev. V. Günyol). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2020). *Dağdan Yazılmış Mektuplar*. (Çev. A. Akan). Ankara: Fol Kitap.
- Rousseau, J. J. (2021a). *Julie ya da Yeni Heloise*. (Çev. A. K. Paksoy). İstanbul: Doruk Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2021b). *Yalnız Gezerin Düşleri*. (Çev. S. İ. O. Montanari). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2021c). Rousseau'nun Voltaire'e Tanrısal İnyet Üzerine Mektubu. *Beytulhikme Felsefe Dergisi*, 11 (1), 473-491.
- Tütüncü, F. & Tütüncü, K. (2019). *Trajik Hissiyat Ütopik Siyaset*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Urgan, M. (2010). *İngiliz Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: YKY.
- Voltaire. (1991). *Hikâyeler 1 içinde Teselli Bulan İki Kişi* (Çev. Fehmi Baldaş). İstanbul: MEB Yayınları.
- Voltaire. (2014). *Candide ya da İyimserlik ve Micromégas (Felsefi Öykü)*. (Çev. S. İpek Ortaer Montanari). İstanbul: İthaki.
- Voltaire. (2015). *Zadig*. (Çev. H. Fehmi Nemli). İstanbul: Alfa.
- Voltaire. (2019). Lizbon Felaketi Üzerine Şiir. (Çev. M. Topuz ve A. S. Tümkaya). *Beytulhikme Felsefe Dergisi*, 2019, 9 (1), 279-291.
- Voltaire, (2021a). *Voltaire, Letter to Jean-Jacques Rousseau*. <https://www.whitman.edu/VSA/letters/8.30.1755.html>. Erişim Tarihi: 12.10.2021.
- Voltaire, (2021b). *Poème sur la loi Naturelle*. <http://athena.unige.ch/athena/voltaire/voltaire-poeme-sur-la-loi-naturelle.html> Erişim Tarihi: 12.10.2021.



Öz: 1755'te gerçekleşen Lizbon depremi çağın filozofları için fiziksel ve ahlaksal kötülük üzerine konuşmak üzere bir söylem alanı yaratmıştır. Düşüncelerini *Felsefî Sözlük* gibi felsefi türde ve *Zadig* ve *Candide* gibi kurgu eserlerle ortaya koyan Voltaire ayrıca bir de *Lizbon Felaketi Üzerine Şiir* başlığıyla şiir yazmıştır. Kısaca fiziksel kötülüğü, ahlaksal kötülükle gerekçelendirmeyi ve her şeyin tanrısal plan çerçevesinde 'en iyi' olduğu düşüncesini eleştirir ve bir parça umutla birlikte bunu savunan filozoflardan duygudaşlık talep eder. Rousseau ise Voltaire'in şiirini tanrısal inanete karşı yazılmış bir şiir olarak değerlendirir. Voltaire'i mevcut kötülüğü abartmakla suçlar. Ona göre fiziksel kötülüğün nedenlerini fiziksel koşullarda aramak ve tanrısal inanete inançla bağlanmak gerekir. Bu çalışma fiziksel ve ahlaki kötülük çerçevesinde Voltaire ve Rousseau'nun düşünceleri karşılaştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Voltaire, Rousseau, Lizbon felaketi, ahlaki kötülük, fiziksel kötülük.





Çocuklar için Felsefe (P4C) Eğitiminde Diyalogun Önemi

The Importance of Dialogue in Philosophy Education for Children (P4C)

HASRET KÖKTEN 

Pamukkale University

Received: 07.02.2022 | Accepted: 26.12.2022

Abstract: Philosophy for Children (P4C) is a thinking education. In this program, the main purpose is not to teach children about philosophers, but to encourage children to think critically, creatively, collaboratively and caringly. In this way, children will be able to think, question and express this in a language suitable for themselves through philosophical stories. P4C is a self-contained independent course. Children's skills in reading, questioning, reasoning and respectful dialogue in the community are supported in this course. P4C accepts Socratic dialogue as a teaching method, taking into account the deep-rooted history of philosophy as a thinking education program. Dialogue-based, dialogical learning overlaps with the critical, creative, collaborative and democratic environment of P4C. In the study, firstly, P4C will be discussed in detail. Afterward, dialogue, Socratic dialogue and dialog-based learning, which are important for P4C, and its unique educational environment will be mentioned. At the same time, by emphasizing the nature and necessity of dialogic learning, it will be argued that every progressive and democratic educational environment should be based on dialogic learning.

Keywords: Philosophy for Children, inquiry, dialogue, Socratic dialogue, dialogical learning.



Giriş

Eğitimde eleştirel, sorgulayıcı ve retken bir şekilde dşnmeyi ğretmenin nemi büyüktür. J. Dewey “How We Think” adlı eserinde “akla gelen kafamızın içinden geen her şeye” düşünce denileceğini savunur. O’na göre bir şeyi düşünmek, onun herhangi bir şekilde bilincinde olmaktır (Dewey, 1910, s. 1). M. Lipman ise düşünmeyi, problem arama ve problem çözme sürecine dahil olma, bireyin inançlarının üretimini sağlama; eleştirel, yaratıcı ve özenli düşünmeyi teşvik etme olarak ele alır (Lipman, 2003, s. 64-65). Düşünme, kişinin öğrenme süreci içerisinde karşılaştığı kavramlar, imgeler, sözcük ve terimler gibi simgeler sayesinde gerçekleştirilen; akıl yürütme, merak etme, anlama, kavrama gibi zihinsel faaliyetleri içeren (zihinsel) sürece işaret eder (Cevizci, 2010, s. 161). O halde düşünme ve düşünme eğitimi bireysel bir var olma çabası olarak kabul edilebilir.

Düşünme eğitimi sürecinde karşımıza adalet, özgürlük, sorumluluk gibi kavramlar çıkar. Bu kavramlar toplumu derinden bilgilendirir. Bunlarla müfredatın başka yerinde ilgilenmeye çalışsak da disiplin olarak öğrencilere bu fikirleri araştırmak için ihtiyaç duydukları araçları sağlar (Cam, 2013, s. 1207). Burada hem insan hem de eğitim için felsefenin gerekliliği ve önemi ortaya çıkar.

Murris felsefenin “başka türlü düşünme”yi ve “düşünme pratiğini sorgulamayı amaçladığını” savunur (Murris ve Murris, 2016, s. 69). “Felsefe” düşünme üzerine odaklanır ve düşünen kişileri kendi düşüncelerinin bilişselliliği içine dahil eder. Felsefe soru sorma, ayırım yapma, bağlantı kurma, problemler üzerine akıl yürütme, önermeler üzerine değerlendirme yapma, kavramları analiz etme gibi görevler de üstlenir. Bu sayede birey etik, ontolojik, estetik ve epistemolojik problemlerle karşılaşır. O halde felsefe fikirler ve kavramlar hakkındaki anlayışımızı derinleştirmeye yardımcı olur (Cam, 2013, s. 1207). Ancak bunun olması için eğitim ortamında küçük yaştan itibaren ayrı bir ders biçiminde, felsefi sorgulamalarla karşılaşılması ve bunun bir yaşam biçimi haline getirilmesi önemlidir. Felsefeci M. Lipman 1970’li yılların başında, çocukların küçük yaştan itibaren felsefi içerikli kavramlar üzerine düşünme becerisi kazanabilmesi için “ocuklar için Felsefe (P4C)” eğitim programını geliştirir.



Çalışmada *Çocuklar için Felsefe* ve *diyalog* arasındaki ilişki üzerine mevcut literatür gözden geçirilerek; ilk bölümde Çocuklar için Felsefe, ikinci bölümde diyalog, *Sokratik diyalog* ve üçüncü bölümde *diyalojik öğretim (pedagoji)* kavramları ele alınacak ve bunlar üzerine eleştirel bir inceleme yapılacaktır. P4C eğitim programlarında Sokratik gelenekten gelen diyolojik öğrenmenin bireysel ve sosyal gelişim için gerekliliği üzerinde durulacak, bu öğrenme yönteminin eğitim ortamlarında uygulanmasının gerekliliğine değinilecek, ilerlemeci ve demokratik bir eğitim ortamı için bireyin akıl yürütme becerileri kazanması ve toplumun düşünsel gelişimi için P4C gibi diyaloga dayalı öğrenme yönteminin tercih edildiği derslerin, önemi savunulacaktır.

Çocuklar için Felsefe (P4C) Eğitimi Üzerine

Lipman'ın geliştirdiği Çocuklar için Felsefe (P4C) programı ilk aşamada epistemolojik ve ontolojik olarak Platon'un rasyonalizminden ve Amerikan Pragmatizminden etkilenir. Sonraki dönemlerde ikinci nesil P4C teorisyenleri ise Batı felsefesinin Kıta Avrupası geleneğinden gelen filozoflardan da etkilenir (Murriss ve Murriss, 2016, s. 67). Çocuklar için Felsefe eğitiminin kökenini Platon ve Sokrates felsefesinde, C. Pierce ile J. Dewey pragmatizminde ve Batı felsefesinde bulmak mümkündür. Bu programda öğretmenin, öğrencilere filozoflar veya gelenekler hakkında bilgi aktarması yerine, öğrenenlerin felsefi içerikli problemler ve kavramlar üzerine düşünmesini, sorgulamasını sağlayarak kolaylaştırıcı rolünü üstlenmesi fikri vardır. Böylece kolaylaştırıcı, sorgulamaya dayalı, felsefi bir diyalog başlatır. Diyalog, çok çeşitli felsefi soruları ele alabilir, örneğin “Özgür müyüz?” “Doğru ile iyi arasında bir fark var mı?” v.b. Öğrenciler genellikle daire şeklinde otururlar ve yaşlılarıyla felsefi konular hakkında sohbet ederler (Jensen, 2021, s. 2). Gregory'e göre diyalogla ilgili; kesin cevaplarının olduğunu varsaydığımız sorular, nasıl cevaplayacağımızı bildiğimiz (örn. hesaplama), yalnızca dini veya mistik tarzda belirli hakikat veya iç görü türlerine dayanarak yanıtlanabileceğini düşündüğümüz sorular verimli bir şekilde cevaplanmaz (Gregory, 2007 s. 65). Çünkü bu soruların cevabı nettir veya bu soruların içeriğinde yaratıcı, eleştirel ve dinamik bir süreç yoktur. Bu yüzden P4C etkinliklerinde teolojik ve mistik içeriğe sahip olan sorular kullanılmaz.



Çocuklar için Felsefe (P4C) programı yaratıcı, dinamik ve sosyal açıdan eleştireldir. P4C; öğretim, öğrenme ve okullaşma hakkında felsefi içerikli sorular soran ve çocukluk, eğitim, toplum ve demokrasi hakkında daha geniş tartışmalara katkı sağlayan bir programdır (Gregory, Haynes & Murriss, 2017, s. xxi). Lipman, tüm sorgulamaların eleştirel bir uygulama olduğunu ve bu sorgulama sürecinde keşfedici ve araştırmacı bir yön bulunduğunu iddia eder. Sözü edilen bu sorgulama ise doğası gereği sosyaldır (Lipman, 2003, s. 83). O halde “P4C programında sorgulama nasıl olmalı ve hangi aşamaları takip etmeli?” gibi bir soru P4C’nin anlaşılmasında önemlidir.

Çocuklar için Felsefe (P4C) programında sorgulamayı içeren etkinlikler beş aşamaya ayrılmaktadır. Lipman’ın sıraladığı bu 5 aşama şu şekildedir: 1. Metnin Sunumu. Öğrenciler birlikte felsefi içeriğe sahip bir hikâye okur (Lipman, 2003, s. 101). Bu okuma aşamasıdır.

A-Okuma: Çocuklar için Felsefe’de sınıf oturumu; sınıf üyelerini yansıtıcı okumaya, sorgulamaya ve tartışmaya dahil etmeyi amaçlar. Felsefi bir metni ilk kez okumak; bir resme ilk kez bakmak ya da bir müzik parçasını ilk kez dinlemek gibidir. Kişi burada gözlemlenecek olanı gözlemlemeli ve neyin değerli olduğunu, söylendiğini, varsayıldığını anlamalı, önerileni kavramalıdır (Lipman, 2011, s. 9). Bu durum, yapılan etkinliğin amacını da bize verir. Burada derin okuma yapmak, gündemin ve soruların oluşturulması, felsefi içeriğin ortaya çıkması için şarttır.

2. Gündemin Oluşturulması. Öğrenciler metnin içerdiği problemleri gündeme getirir ve bunları bir tartışma sorusu halinde düzenler. 3. Topluğun Güçlendirilmesi. Öğrenciler, sorularını bir yetişkinin kolaylaştırıcı görevi üstlendiği bir diyalogda tartışacaktır. Diyalog sınıftaki sosyal ilişkileri güçlendirir (Lipman, 2003, s. 101-102). Lipman ikinci ve üçüncü aşamada öğrencinin sorgulamaya geçtiğini ifade eder.

B-Sorgulama: Metnin okunmasının tamamlanmasıyla birlikte, öğretmen kafası karışmış olan öğrencilerin şaşkınlıklarını bir soru şeklinde formüle etmesini sağlar. Bu sorular daha sonra tahtaya yazılır. Soru listesi tamamlandığında topluluk üyelerinin çeşitli bakış açıları tartışılacaktır. Bu tartışma, olası bir gündemi temsil eder. Burada demokratik yaşayışla uyumlu birtakım alternatifler vardır. Örneğin tartışılacak soruların sırası, oylama, kura veya soru sormamış birine gerekli seçimi yapması istenerek



belirlenebilir. Sorular, öğrencilerin sorgulamanın öncüsü olduğunu hatırlamalarına yardımcı olacaktır. Bu etkinlikler diyaloga, eleştiriye kapı açar. Her sorunun, dünyanın bir bölümünü sorgulama konusu haline getirmek için küresel bir potansiyeli vardır ve bu, kişinin bilmediğini keşfetmesi için ona bir yol açar. Sorgulamak, şüpheyi meşrulaştırmak eleştirel değerlendirmeye yönelmektir (Lipman, 2011, s. 9) Burada felsefenin doğasından da kaynaklı olarak en önemli aşama sorgulama aşamasıdır. Lipman için Çocuklar için Felsefe Programının diğer programlardan farkının görüldüğü yer burasıdır. Çünkü birçok eğitim programında bir metnin okunması sonrasında zaten metin üzerinde basit bir tartışma ortamı işletilmektedir.

Lipman'ın geliştirdiği P4C çalışmalarında en önemli amaç (Sokratik) sorgulama, sorular üzerinde derin ve eleştirel düşünme, akıl yürütme, düşünülen üzerine konuşma ve diyalog kurmadır. Sorgulama aşamasının gözden kaçırıldığı ve öğrencilerin soru sorma becerisinin geliştirilmediği bir P4C eğitimi, felsefenin doğasına uygun değildir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta soruların öğrenciler tarafından sorulması ve bu sorular üzerine akıl yürütme ve diyalogun geliştirilmesidir. Fakat yapılan bazı etkinliklerde sorunun daha çok kolaylaştırıcı tarafından sorulduğu görülmektedir. P4C kanıtlardan hareket ederek sorgulama, alternatif olanları keşfetme ve neden arama üzerine temellendirilmiş bir düşünme eğitimi programıdır. P4C'de sorgulamayı yapacak olan katılımcıdır. Giriş etkinlikleri çerçevesinde veya konunun daha anlaşılır hale gelmesi ve sınırlarını çizebilmek için örnek sorular kolaylaştırıcı tarafından sorulabilir. Bunlar: “Bu söylediğini örneklerle açıklar mısın? Gerekçelerin nelerdir? Konu hakkında farklı düşündüğünü iddia eden var mı? Konu ile ilgili sonuç olarak ne söyleyebiliriz?” şeklinde örneklendirilebilir. Fakat bunun da sınırlı olması gerekir. Felsefe etkinliklerinde sorgulamayı yapacak olan ve diyalog geliştirecek olan katılımcıdır. Bu aşamalar değerlidir. Çünkü P4C bir düşünme eğitimidir ve diğer derslerden ayrılma yeri de burasıdır. Hatta diğer dersler için örnektir. Bu çerçevede Çocuklar için Felsefe eğitiminde sorgulama bölümüne ağırlık verilmesi ve bu aşamanın dikkatli bir şekilde uygulanması önemlidir. Aksi takdirde yapılan faaliyet sadece bir metin okuma ve bu metin üzerine tartışmanın ötesine geçmeyecektir.

4. Alıştırmaları ve Tartışma Planlarını Kullanma. Kolaylaştırıcı, öğrencilerin sorgulamasını derinleştirmek ve genişletmek için ilgili etkinlikleri



tanıtır. Yöntemin ğrenciler tarafından sahiplenilmesi sağlanır. 5. Daha Fazla Yanıtın Teşvik Edilmesi. Güçlendirilmiş muhakeme ile gelen derin anlam duygusunu kuvvetlendirmek ve yönetmek (Bunlar, ğrencilerin felsefe pratiği, sanat projeleri vb. ile ilgili öz değerlendirmeleri.) (Lipman, 2003, s. 102-103).

C-Tartışma: Tartışma ve diyalog genellikle, topluluğun tartışılması gerektiğine karar verdiği soruyu soran kişiye dönerek başlar. Bu öğrenciden sorunun sorulmasının nedenleri ve bu sorunun neden önemli olduğu hakkında birkaç söz istenebilir. Öğrencinin verdiği cevap üzerine diğerleri, söylenenlerle hemfikir olduklarını veya söylenenlere katılmadıklarını ifade etmek için diyaloga dahil olurlar. Okuma ve sorgulama öğrenciler arasında farklı dşunme biçimlerini teşvik ettiğinden ve öğrenciler bunları takip etmek isteyeceğinden, birden fazla akıl yürütme çizgisi açılacaktır (Lipman 2011, s. 9-10). Bu Şekilde planlanan bir derste, sorgulamanın gerçekleştirilmesi ve sonrasında ortaya çıkan sorular üzerine dşunme ile düşündüğünü uygun biçimde ifade etme bizi ilerlemeci kültüre götürecektir.

Lipman, burada kazanılan akıl yürütme, düşündüğünü ifade etme ve karşı fikirler arasındaki ayrımları keşfetme gibi yetilerin, bilişsel becerileri geliştirdiğini savunur. Bu gelişim felsefe ve eleştirel dşunme dersleri için geçerlidir. Çocukların oluşturduğu bir araştırma topluluğunda da durum aynıdır. Tartışılan, diyalog kurulan ve üzerine düşünülen problemler soyut kavramlar içerebilir. Onlar da akranlarının yanında en iyi akıl yrtmelelerini, en ilgili bilgilerini ve en makul yargılarını kullanmaya çalışırlar. Sınıf arkadaşlarıyla birbirlerini görerek otururlar, başkalarının kullandığı bilişsel becerileri ve bilişsel araçları (nedenler, gerekçeler ve kriterler gibi) kullanarak, ellerinden geleni yaparlar (Lipman 2011, s. 10-11). O halde bilişsel becerileri geliştirme amacı güden P4C eğitimi; insan aklına dayalı, bir bakıma insanın doğuştan sahip olduğu akıl yürütme becerisinin ortaya çıkartılma süreci olarak da düşünülebilir.

Çocuklar için Felsefe eğitiminde Lipman'dan etkilenen ancak farklı bir söyleme de vurgu yapan G. Matthews, konuya bir eğitimcinin bakış açısından daha çok bir filozofun bakış açısıyla yaklaşır ve bir çocuğun doğuştan gelen niteliklerine ve merak duygusuna ilişkin, "ocuklarla felsefi diyalog" kavramını ortaya koyar. Matthews, çocuğu hiçbir Şey bilmeyen varlık



olarak kabul etmez, onu felsefi olarak akıl yürütme ve düşünme kapasitesine sahip, rasyonel bir özne olarak yeniden düşünmenin gerekliliğini savunur (Vansieleghem & Kennedy, 2011, s. 172). Böylece o, çocukların da akıl yürütme becerilerine sahip olduğunu, küçük yaştan itibaren bu becerilerin harekete geçirilerek geliştirileceğini iddia eder.

Mercier; akıl yürütme becerisinin yavaş ve maliyetli olmasına rağmen ontolojik, epistemolojik ve pratik avantajlarına işaret eder. Akıl yürütme, daha öncekinden farklı inançlar yaratmamıza, bilgi üretmemize ve bizi daha iyi kararlar almaya yöneltir. Akıl yürütme, farklı düşünen kişilerin farklı düşünme nedenlerini bulmalarına ve değerlendirmelerine yardımcı olmak için gelişen bilişsel yetenektir. Bu durum ise akıl yürütmeyi tartışmacı, diyalog içeren sosyal bir araç haline getirir (Mercier, 2011, s. 179). Dolayısıyla çocuklara akıl yürütme becerisinin küçük yaştan itibaren kazandırılmasının onların hem sosyal hem de bireysel gelişimleri için gerekliliği ortaya çıkar. Bu çerçevede çocuklara kazandırılan doğru akıl yürütme ve eleştirel düşünme becerisi aynı zamanda soru sorma, kanıtlara dayalı hareket etme, düşündüğünü ifade edebilme gibi entelektüel ve demokratik bir yaşam biçimini, sağlıklı sosyal ilişkileri kazandırmayı da amaçlar.

Lipman P4C'nin amacını, "çocukları filozoflara" dönüştürmek değil, onları yaratıcı ve eleştirel düşünen, demokratik ilkelere uygun yaşayan bireyler haline gelmelerini istemek şeklinde açıklar. Ayrıca belirli bir alanda bilgi gelişimi, yaşam kalitesinin iyileştirilmesi için bilginin uygulanması, Lipman'ın P4C eğitimi için gereklidir (Vansieleghem & Kennedy, 2011, s. 172-173). Burada düşünme, sorgulama ve bunların alışkanlık haline gelmesi bir amaç olmaktadır. Cam da P4C programının düşünme alışkanlıkları edinme üzerine bir odak oluşturduğunu iddia eder. Ona göre düşünme alışkanlıkları, kendi düşünceleriniz ve başkalarının ne düşündüğü üzerine yansıtma becerisi kazanma; yeni olasılıkları hayal etme ve değerlendirme yeteneğini kazanmak, iyi sebeplere dayanarak fikrimizi değiştirme alışkanlığını geliştirmek ve sağlam yargular oluşturmak için uygun kriterlerin olması ve kullanılması konusunda beceri edinmeyi içerir (Cam, 2013, s. 1207). Bu bağlamda P4C'nin amacı, eleştirel olduğu kadar bağlayıcı, mantıksal ve analitik olduğu kadar yaratıcı olan akıl yürütmeyi, düşünmeyi teşvik etmektir. Çocukların iyi düşünmesini sağlamak için önce onların sorgulamasını sağlama-



lıyız. zerinde ısrarla durulan bu sorgulama, entelektüel bir yönü içermektedir (Lipman, 1985, s. 214). O halde Lipman'ın P4C eğitimindeki amacı düşünen, sorgulayan ve bunu ifade eden çocuklar için bir model oluşturur. Bu ise bireyin demokratik ve entelektüel gelişimini destekler. Burada sözü edilen entelektüel gelişimin psikolojik ve gelişimsel altyapısında daha çok L. Vygotsky'nin öğrenmenin sosyal etkileşim ile gerçekleştiğini savunan ve öğrenme aşamasında sosyokültürel etkiye önem veren sosyal gelişim teorisi ne çıkar.

Çocuklar için Felsefe etkinliklerinde Lipman'ın düşüncelerinin L. Vygotsky'nin bilişsel gelişim kuramıyla örtüştüğü yerler görülür. Lipman ve P4C eğitimi teorisyenleri, düşünmenin gelişimini anlatmak için Vygotsky'nin "Mind in Society" adlı eserini ve onun buradaki tezlerini temele alırlar. Green'e göre Vygotsky için akıl yürütme süreçleri, sosyo-kültürel olarak inşa edilmiştir. Vygotsky insanların dikkat, algı, hafıza ve basit akıl yürütme gibi doğuştan gelen "alt zihinsel süreçlere" sahip olduğunu söyler (Green, 2017, s. 42). Bununla birlikte, üst düzey akıl yürütme ve soyutlama, insan toplulukları tarafından genetik olarak belirlenmiş zihinsel yeteneklerini genişletmek için yaratılmış olan "yüksek zihinsel süreçlerdir". Vygotsky'ye göre "tüm yüksek zihinsel süreçler sosyal ilişkiler içinde gelişir" (Vygotsky, 1978). Vygotsky "Mind in Society" adlı eserde bilişsel gelişimi, yalnızca var olan bir düşünme kültürüne giriş değil, aynı zamanda düşünmenin kendisinin yeniden kavramsallaştırıldığı bir süreç olarak ele alır (Green, 2017, s. 43). (İlk aşamada bu felsefenin sorgulayıcı ve diyalog içeren doğasıyla da ilişkilidir.) Düşünme becerileri ilk olarak sosyal etkileşimlerin içselleştirilmesi şeklindeki varoluşu ve ontolojik duruşu temsil eder. Arkasından ise bireysel-bilişsel gelişim gelir. Kişinin nasıl dşneeği, akıl yürüteceği ve öğreneceği önemlidir. Burada konuşma ve dil becerilerinin gelişimi, öğrenmenin (dil-düşünme ilişkisi) nemli kriteridir. Dolayısıyla bilişsel gelişimin en önemli öğesi sorgulama, konuşma ve diyalog kurma olarak ifade edilebilir.

P4C sorgulamayı, akıl yürütmeyi, bağımsız düşünmeyi ve öğrenme becerilerini geliştirmeyi içerir. Programda ocukların küçük yaştan itibaren meraklı, eleştirel, yaratıcı, sorgulayıcı olmalarına yardımcı olmak için felsefe disiplininin kavramları kaynak olarak kullanılır. Çocukların P4C der-



sinde sorgulama yoluyla kazandığı beceriler, anlam içeren ve günlük yaşamda somut karşılığı olan becerilerdir. P4C; çocukların dinlemesine, düşünmesine, konuşmasına, sorgulama alışkanlığı kazanmasına, saygılı ve eleştirel bir şekilde farklı bakış açılarını önemsemesine destek olur. Felsefe; hayal gücünü, akıl yürütmeyi ve problemleri analiz etmeyi geliştirir. Bu ise çocuğun değerleri, günlük yaşamda karşısına çıkabilecek kavramları tanımasını, keşfetmesini ve üzerinde sorgulayıcı biçimde düşünmesini sağlar. Bu keşfediş ise çocukların birbirlerini anlamasına yardımcı olan sosyal ilişkileri güçlendiren diyaloga dayalı bir öğrenme yöntemi ve demokratik sınıf ortamı ile gerçekleşmektedir.

Konuşmak, Diyalog ve Sokratik Diyalog

Sorgulamaya dayalı bir müfredat, düşünmeye odaklanan bir müfredattır (Cam, 2013, s. 1205). Bu çerçevede Çocuklar için Felsefe, en çok düşünme becerilerini geliştirmekle ilişkilendirilmektedir (Barrow, 2010, s. 68). Ancak burada düşünmek ve sorgulamak tek başına yeterli gelmemekte, düşünmenin yanında düşündüğünü ifade etme, karşılıklı iletişim kurma ve diyalog da önemli görülmektedir. Bu çerçevede diyalog üzerinde ayrıntılı durulmalıdır.

Lipman, P4C'de araştırma topluluğunun ürün ortaya koymayı amaçlayan bir süreci temsil ettiğini düşünür. Burada bir anlaşma ve yargıda bulunma vardır. İkincisi, sürecin bir yön duygusu vardır; süreç argümanın götürdüğü yere gider. Üçüncüsü, süreç basit bir konuşma veya tartışma değildir; diyalojik bir yapısı vardır. Soruşturmanın doğası gereği büyük ölçüde kuralları vardır. Dördüncüsü, yaratıcılığın ve özenin araştırma topluluğu için nasıl geçerli olduğunu gösterir. Son olarak eleştirel, yaratıcı ve özenli düşünmeyi geliştirmek ve kullanmak için sorgulama topluluğu önemlidir (Lipman, 2003, s. 83-84). Dolayısıyla topluluğun içinde farklı olan her bakış açısı, kendini ifade edebilecek konuşma ve (Sokratik) diyalog ortamı bulmalıdır.

Diyalog Üzerine

P4C'de değerli görülen “Diyalog nedir?” sorusu ötekini ciddiye alan içsel görüş diyaloga dayalıdır, “diyalojik”dir. Çünkü anlam her zaman aynı anda en az iki perspektifi içerir, bu nedenle diyalojik bir ortamda farkın içinden ve ötesinden akıl yürütülür. Yunancadan “dia” çoğunlukla “içinden



veya aprazdan” Şeklinde çevrilir; dolayısıyla “diyalojik”, “farklılıklar arası mantık” veya farklı bakış aıların etkileşiminden ortaya çıkan anlamdır (Wegerif, 2008, s. 180). Fisher P4C ders etkinliklerini diyaloğa dayalı örnek bir ğretim Şekli olarak savunur (Fisher, 2007, s. 619). Bu durum felsefe dersleri için diyaloğun önemini gösterir.

Felsefi sorgulamaya dayalı bir ortamda doğru planlanmış diyalog önemlidir. Bilinci geliştirmemiz, içsel zihinsel süreçler üzerindeki kontrolü öğrenmemiz ve düşünmek için kavramsal araçlar üretmemiz, diyalog yoluydudur. Fisher birçok eğitimcinin ve düşünürün diyaloğun önemine ısrarla vurgu yaptığını belirtir ve örnekler verir. İnsan olmanın temelinde birden fazla sesin aynı anda var olması yatar. Vygotsky'nin belirttiği gibi, “tüm yüksek zihinsel işlevler, bireyler arasındaki gerçek ilişkiler olarak ortaya çıkar”. Biz, sesleri içselleştirir ve başkalarıyla doğru diyaloglar yoluyla zihinsel yetileri geliştiririz. Diyaloglar, beşikteki dil oyunlarıyla sözlü olarak başlar ve “zihinsel alanı” ve Şeylerin ilk kez düşünülür hale geldiği çoklu bakış aıların diyalojik alanını açar (Fisher, 2007, s. 616). Diyalog aynı zamanda sosyal bir iletişim ve etkileşim biçimini de öne çıkartır. Bu bağlamda Vygotsky'nin sosyal gelişim kuramı çerçevesinde düşündüğümüzde diyalog, sosyal bir düşünme biçimidir (Barrow, 2015, s. 78). Aynı zamanda öğrencinin aktif bir düşünsel varoluşa sahip olduğu bir ortamda kalıcı öğrenmenin araçlarından birisidir. P4C'deki süreç; çocukları bağımsız düşünmeye yönelten, karşılıklı ğretmen-ğrenci, ğrenci-ğrenci diyaloğunu destekleyen ve çocukları sorular sormaya teşvik eden, ğretmen tarafından açık uçlu soruların da yöneltildiği Sokratik sorgulamanın ve diyaloğun kullanılmasıyla karakterize edilir (Topping & Trickey, 2013, s. 71). O halde her kademedeki felsefe eğitimi köklü bir sorgulama ve diyalog geleneğine dayanır.

Barrow, P4C programının tamamen diyalog odaklı bir yaklaşım olduğunu savunur. Bir eğitim aracı olarak diyaloğun kullanımı Sokrates'e kadar gider. Sokratik gelenek, öğrencinin gerekçeli bir argüman kullanarak kanıt aramasını ve bunu sunmasını önemli görür (Barrow, 2010, s. 62). P4C, çocukları diyaloğa yönelterek onlara düşünmeyi öğretmeyi amaçlar. Martens, P4C'de çocuklar için felsefi içerikli bir müfredat ve pedagoji tasarlarırken iki boyutun mevcut olmasını gerekli görür. Bir yanda motivasyonel içerik ya da onun “ruhlarının büyümesi için gıda olarak homerik-şirsel temalar” de-



diği şey, aslında felsefi içerikli uyarıcı, diğer yanda Sokrates'in diyalojik(diyalog halinde sürdürülen) tarzını model alan "felsefi bir ganimet" veya "at sineği" olarak tanımlanan eleştirel düşünme yöntemi (Martens, 1999 Akt:Vansielegheem & Kennedy, 2011, s. 177). Sokrates'ten gelen "at sineği" anlayışı felsefe için önemini 2500 yıldır korumaktadır. Sokrates kendini at sineğine benzetir. Çünkü at sineği hantallaşan atın (halkın) zinde kalmasını ve uyanık olmasını sağlar. Bu da ancak topluluğun içindeki her bireyin felsefi bağlamda sorgulaması, eleştirel düşünmesi ve diyalog ile gerçekleşir.

Sokratik Diyalog Nedir?

Sokratik Diyalog'un kökeni Sokrates'e kadar uzanır. Sokrates M.Ö 5. yüzyılda Atina'da yaşayan ve daha sonra öğrencisi Platon tarafından yazılan diyaloglarda yer alan bir Yunan filozofudur. Platon'un *Diyalogları* bu nedenle Sokrates'in felsefesi ve yöntemi için mevcut olan en iyi kaynaktır. Sokrates'in yöntemi veya *maieutiké tèchne, ebelik* anlamına da gelir. Sokrates, tıpkı annesi gibi ebelik yaptığını iddia eder. Sorgulayarak müritlerinin bilgi vermesine yardımcı olur. Önce muhataplarını kendileriyle çelişkiye (elenchus) sürükler ve onları yanlış ön yargılardan kurtarır, ardından doğru bilgiyi vermelerine yardım eder. Hayatının ve felsefesinin Antik Yunan ve Roma felsefesi üzerindeki büyük etkisine rağmen, Sokrates Orta Çağda filozof olarak pek bilinmez. Yunan geleneğine olan Rönesans ilgisi, Sokrates'i yeniden gündeme getirir. O zamandan beri felsefesi, önde gelen politik ve felsefi düşünürler üzerinde etki bırakır. Onun yöntemi ancak 20. yüzyılın başlarında, onu siyaset ve eğitimde kullanan eğitim odaklı bir Alman Neo-Kantçı filozof L. Nelson tarafından yeniden canlandırılır (Knezic, Wubbels, Elbers ve Hajer, 2010, s. 1105). O halde Sokratik Diyalog yönteminin P4C eğitimi için en önemli yönü; bir bakış açısıyla sorgulamak, çelişkileri arındırmak, kişiye felsefi düşünmeyi öğretmek ve kişinin düşündüğünü anlaşılır bir felsefi dil kullanarak, sosyal ilişkilere de önem vererek ifade edebilmesidir.

Sokratik Diyalog, kişiler arası yeterliliğin önemli bir parçası olan diyalojik becerileri içerir ve yönlendirir. Sokratik Diyalog, diyalog içerisinde öğrenme deneyimlerinin koşullarını da sağlar. Sokratik Diyalog'un kullanıldığı diyalojik beceriler; dinleme, formüle etme ve yeniden formüle etme, açıklama, anlamayı kontrol etme, takip etme, varsayımları araştırma ve açıklama, somutlaştırma ve soyutlamadır (Knezic ve diğerleri, 2010, s. 1105).



Burada kullanılan diyalog, kavramlar üzerinde işler ve bunun için titiz bir planlama yapılmalıdır. Bizim için anlam oluşturma süreci temelde diyalojiktir. Anlam diyalog yoluyla yaratılır; yaratılan anlamın sabit bir kimliği yoktur, farklı seslerin ürünüdür. O halde burada Çocukların, “Ne derim?” “Ne dersin?” “Diğer insanlar ne diyor?” şeklindeki üç önemli soruyu yanıtlayarak, farklı fikirlerle ve bakış açılarıyla sorgulamaya dahil olmaları önemlidir (Fisher, 2007, s. 616). Bu sayede çocuk diyaloga dayalı bir eğitim ortamında değerli olan akıl yürütme becerilerini tanıyarak farklı düşüncelerle karşılaşır.

Eğitimde diyaloglar genellikle “paylaşılan sorgulama” biçimi ve “bilginin işbirlikli inşasına” yardım etmenin bir yolu olarak epistemoloji açısından tartışılır. Diyaloglar ontolojik açıdan da düşünülmelidir. Ontoloji bağlamında diyalog kavramı sadece bir fikir değil, nasıl düşündüğümüzü ve çocukların düşünmeyi nasıl öğrendiklerini anlamamıza yardımcı olabilecek gerçekliğe işaret eder. Altta yatan nedensel mekanizmalar hipotez haline gelir. Bunun yanında, eğitimin amacı sadece bilgi elde etmek değil, farklı var olma biçimlerine sahip olma şeklinde de ele alınabilir. Diyalog, bir öznenin ötesindeki bir dünya hakkında bilgi sahibi olmasının bir yolu değil, aynı zamanda dünyada olmanın bir yoludur (Wegerif, 2008, s. 182). O halde diyalog, bilinçli bir biçimde gerçekleşen epistemolojik ve ontolojik dönüşümü getirir.

Çocukları diyalojik düşünceyle tanıştırmak için sağlam temellere dayanan bir yaklaşım “Çocuklar için Felsefe” programıdır. Bu programda diyalog ile çocukların çeşitli yaşam becerileri gelişir (Barrow, 2010, s. 67). Bu çerçevede diyaloga dayalı öğretim sorgulamaya dayalı katılım yoluyla, diyalog kuran öğrencilerin deneyimlerindeki önemli ortak noktaları fark etmelerini ve soyut bilgi yapısı geliştirmelerini sağlar (Reznitskaya & Gregory, 2013, s. 118-119). Dolayısıyla P4C de geliştirilen felsefi diyalog çocukların epistemolojik olarak farklı düşünme biçimlerini, ontolojik olarak bireysel ve sosyal gelişimini desteklemektedir.

Lipman, geliştirdiği P4C eğitiminde dönüştürülen Sokratik sorgulamayı ve diyalogu önemli bir araştırma ve öğrenme yöntemi olarak kabul eder. Bu durum hangi eğitim kademesinde olursa olsun düşünmeyi geliştirecek olan bir felsefe ve ders programının Sokratik geleneğe bağ-



lılığını göstermektedir. Diyalog bir konunun üzerine düşünme, sorgulama ve alternatif bakış açılarını kendi diyalektiği içinde ortaya koyma amacı taşımaktadır. Sokrates de bilinçli bir biçimde felsefede diyaloga yönelmiş ve Sokratik sorgulamanın içinde felsefenin sorgulayıcı doğasını göstermek ve bireyin bilişsel olarak uyanması için diyalogu bilgiye ulaşma, hatta önemli bir öğrenme yöntemi ve sosyalleşme aracı olarak kullanmıştır. Bu da bizi diyaloga dayalı pedagojinin, öğrenmenin eğitim bilimleri içinde önemini vurgulamaya götürür. Çünkü diyaloga dayalı öğrenme pedagojisi ile P4C'nin pek çok eğitim amacı örtüşmektedir. Bu çerçevede P4C için diyalojik öğrenme önemli bir unsur olmaktadır.

Neden Diyalojik Öğretimi Kullanmalıyız?

Sokrates, diyalogu felsefi sorgulama, akıl yürütme ve konuşma biçimi olarak ele alır. Fakat buradaki diyalog sonraki süreçte eğitim bilimleri içerisinde yer alan diğer derslerde de kullanılacak bir öğrenme pedagojisi haline dönüştürülerek, tüm dersler için bir öğrenme yöntemi haline gelir. Diyalojik öğrenme bu bağlamda hem P4C için önemli bir yöntem hem de P4C gibi bilişsel amaçlar edinen dersler için önemli bir seçenektir.

Diyalojik öğretim, eğitim ortamlarında baskın olan tek sesin karşısında durarak, felsefe gibi sorgulamanın ve iletişim kurma becerisinin önemsendiği disiplinlerde çok sesliliği ve alternatif öğrenme biçimlerini destekler. Bu yüzden diyalojik öğretimin eğitim ortamında kullanılması önemlidir.

Eğitim ortamında öne çıkan diyalojik öğretim, metinler üzerine çalışan M. Bakhtin'in bir konuşmacı ile en az bir kişi arasında gerçekleşen, diyaloga dayanan ve bilgiyi yaratan "diyalojik öğrenme" anlayışına dayanır. Amaç öğrencilere oturup pasif bir şekilde bilgiler sunmak yerine, onların anlam yaratması için konuşmalarını sağlamaktır. Diyalojik öğretimde öğrencilerin metinleri daha başarılı bir şekilde anlamalarına ve yorumlamalarına yardımcı olacak beceriler geliştirmelerine destek olmak; öğrencinin sesini artırmanın, anlama ve yorumlama stratejileri oluşturmaya yardımcı olmanın bir yoludur (Reynolds, 2021, s. 312-313). Bu da öğrencilerin hem sosyal hem de bireysel becerilerinin gelişimi demektir.

Bakhtin'e göre diyalojik bir eğitim ortamında "gerçek, diyalojik etkileşim sürecinde, kolektif olarak, insanlar arasından doğar" (Bakhtin, 1984,



s. 110). Bu çerçevede diyalog hem akıl yürütme süreci hem de bir öğrenme pedagojisi olarak karşımıza çıkar. Bir kavram olarak diyalojik etkileşimin ortaya çıkması Bakhtin'in çalışmasıdadır. Diyalojik pedagojinin anlaşılması, diyalojik niteliğini tartışmak için sınıf konuşmasının analizine bağlı hale gelmektedir (Lyle, 2008, s. 224). Wegerif'e göre de birçok yerde Bakhtin (bir metne dayalı olarak) anlam dünyasının özünde diyalojik olduğu sonucuna varır. O, bu anlamın sabit veya istikrarlı kimlik üzerine temellendirilemeyeceğini ve farklılığın ürünü olduğunu ima eder (Wegerif, 2008, s. 349). Diyalog kavramına gömülü olan şey, çocukların daha erken yaşlarda daha yüksek bilişsel gelişim seviyelerine ulaşmalarına yardımcı olan rolüdür (Lyle, 2008, s. 229). Diyalog, konuşma ve dinlemeyi içerir. Diyaloğun eğitim ortamında öğrenmeyi içeren alanlarda bilişsel gelişime katkısı gözden kaçmamalıdır.

Kim ve Wilkinson "Diyalojik öğretimi, belirli pedagojik hedeflere ulaşmak için tekrardan tartışmaya kadar farklı konuşma türlerinin stratejik kullanımını içeren genel bir pedagojik yaklaşım" olarak ele alır (Kim, & Wilkinson, 2019, s. 83). Reynolds'a göre diyalojik öğretim, öğretmen ve öğrenciler arasındaki etkileşimi ve öğrencilerin kendi aralarındaki etkileşimlerini içerir. Bu etkileşimde, anlamların ortaya çıktığı dinamik süreçler, öğrencilerin pasif bir biçimde oturması yerine, anlam yaratmak için birlikte çalışabilmelerini destekleyen konuşma alanı oluşumu öne çıkar (Reynolds, 2021, s. 312). *Diyalojik öğretim*, öğrencileri anlamın işbirlikli inşasına dahil eden ve sınıf söyleminin temel yönleri üzerinde paylaşılan kontrol ile karakterize edilmiş pedagojik bir yaklaşımdır. Birçok eğitim teorisyeni, diyalojik öğretimin daha yaygın bir şekilde her derste kullanılmasını önermektedir (Reznitskaya ve Gregory, 2013, s. 114). Öğrencilerin üst düzey düşünceleri ve konu bilgisine ilişkin daha derin bir anlayış geliştirmelerine yardımcı olduğu için diyalojik öğrenmenin eğitsel gücü her ders için yüksektir.

Diyalojik öğretim, öğrencilerin konuşmalarının potansiyel ve eğitsel gücü hakkında, konuşmaya ilişkin bir farkındalık oluşturur (Mercer, Dawes ve Staarman, 2009, s. 354). Bu farkındalık özellikle sorumluluk duygusunun gelişmesine de yardım eder. *Diyalog kurma*, çocukların öğrenmenin etkileşimli bir süreç olduğunu, öğretmen ve öğrenci arasında, öğrenciler arasında işbirliği içinde ortak faaliyetler yoluyla oluştuğunu kavramalarına yardımcı



olmak ve öğrencilerin neyi ve nasıl öğrendikleri konusunda artan sorumluluk duygusunu geliştirmek için de gereklidir. Burada çocuklar bilginin sadece iletilmediği, aynı zamanda müzakere edildiği ve yeniden yaratıldığını anlamalıdır (Alexander, 2018, s. 565). Diyalogun önemli olduğu bir pedagojiyi kullanmak ve iletirmek; benlik ile diğerleri arasında, kişisel ve kolektif bilgi arasında, şimdi ile geçmiş arasında, farklı anlamlandırma ve öğrenme yolları arasında köprü kurmayı sağlar.

Diyalojik öğretimi içeren bir pedagoji, diyalojik bir epistemoloji: *Kolektiftir*; sınıf, ortak bir öğrenme ve sorgulama alanıdır. *Karşılıklıdır*; katılımcılar birbirini dinler, fikir alışverişinde bulunur ve alternatif bakış açılarını değerlendirir. *Destekleyicidir*; katılımcılar, “yanlış” cevaplar yüzünden utanma riski olmaksızın fikirlerini özgür bir şekilde ifade edebileceklerini hissederler ve ortak anlayışa varmak için birbirlerine yardım ederler. *Kümülatiftir*; katılımcılar kendilerinin ve birbirlerinin katkılarını temel alır ve bunları tutarlı düşünce ve anlayış hatlarına zincirler. *Amaçlıdır*; sınıftaki konuşma, açık ve diyalojik olsa da belirli öğrenme hedefleri göz önünde bulundurularak yapılandırılmıştır. Kolektiflik, karşılıklılık ve destekleyicilik; diyalogun gelişme olasılığını ve öğrenme potansiyelinin gerçekleşme şansının en yüksek olduğu, öğrencilerin fikir alışverişinde bulunma ve tartışma konusunda en rahat olabilecekleri sınıf kültürünü karakterize eder. Ancak son ilkenin bize hatırlattığı gibi sınıf diyalogu, kendi içinde değerlidir. Aynı zamanda eğitimsel bir amaç için bir araçtır (Alexander, 2018, s. 566). Diyalogu içeren anlamlı bir soruşturma, eğitim ortamında öncelikle anlamlı öğrenmeyi, yeniliği ve yeni arayışları getirmektedir. Çünkü diyaloga dayalı öğretimde öğretmenler geri bildirimler yapar. Öğrencileri düşünmeye ve yeni anlamlar ortaya koymaya yönlendirir. Öğrenci düşünür, sorgular ve düşüncelerini ortaya koyabilecek ilerlemeci, aktif bir öğrenme ortamına dahil olur.

Konuşulan noktalar; öğrencilerin öğrenme sırasında diyaloga katkılarını içeren konuşmayı, dinlemeyi, düşünmeyi ve öğrenmeyi teşvik etmek için basit bir kaynaktır. “Konuşma noktaları” çocukların birlikte düşünebilecekleri bir konu hakkında bir dizi fikir sunarak tartışma için bir odak sağlar. Öğretmen bu tartışmaların sonuçlarından, çocukların farklı anlayış düzeylerini öğrenebilir ve sonraki sınıf konuşmalarında keşif, etkinlik, gösteri veya araştırma için daha faydalı etkinliklere karar verebilir (Mercer ve



diğerleri, 2009, s. 364). Bu da eğitimde farklılıkların bir arada var olduğu bir sınıf ortamını gerekli kılar.

Alexander, diyalogun önemini ortaya koymak için önemli ve dikkate alınması gereken gerekçeler sunar. Bunlar: “İletişimsel, Sosyal, Kültürel, Siyasi, Psikolojik, Sinirbilimsel ve Pedagojik”dir. İlk dört gerekçe, kuşkusuz pragmatizm tarafından desteklenen etik ve ontolojik konular içerir. Burada çocukların iletişim ve ilişkiler kurması, iletişim kültürüne katılması, kolektif kimliğe ve kaynaşmaya değer vermesi, aktif vatandaşlar olması gerektiği öne çıkar. Tüm biçimleriyle dil, bunların her biri için hayati önemdedir. Son üç gerekçe, sözlü dil, sinaptogenez (sinaps oluşumuna yol açan süreç-beyin gelişimi) ve bilişsel gelişim arasındaki ilişki, sınıf konuşmasının karakteriyle ilişkilidir. Bunların ise birey olma ve benlik değerlerini içeren, daha geniş dünya varoluşunu sağlayan, 21. yüzyılın eğitim amaçlarıyla ortaklıkları görülmektedir (Alexander, 2018, s. 564–565). Bu bağlamda diyalogu öne çıkartan öğrenme ortamlarıyla, birey için çağa uygun bir eğitim ortamında, bilinçli bir varoluş süreci karşımıza çıkar.

Diyalojik bir sınıfta, öğrenciler kişiler arası ilişkileri zihinsel işlevlere dönüştürerek entelektüel kapasitelerini geliştirirler. Diyalojik bir sınıfta üç öğrenme sonucu görülmektedir. İlk olarak, sorgulama diyaloguna katılım, öğrencilerin *değerlendirmeyi öne çıkartan epistemoloji* ile tutarlı bilgi ve inançlar geliştirmelerine yardımcı olur. Değerlendirmeyi öne çıkartan epistemoloji, bir argüman şemasının aktivasyonunu ve kullanımını destekler. Gelişmiş bir argüman şeması; mantıksal yapılar, kanıt standartları ve argümantasyonda faydalı olan stratejiler hakkındaki bilgileri içerir. Şemalar soyut olduğundan, birden çok bağlamda genelleştirilebilirler. Üçüncüsü, okuma ile fen ve matematik gibi çeşitli akademik disiplinlerde öğrenciler ortak bir araştırma yaparak daha karmaşık, incelikli ve kişisel olarak anlamlı *disiplin bilgisi* kazanırlar. Özellikle diyalojik bir sınıfta, yalnızca üç öğrenme çıktısı birbirine paralel olarak gelişmekle kalmaz, aynı zamanda her biri diğerlerinin gelişimine katkıda bulunur ve onları güçlendirir. Bir sınıf topluluğunun üyelerinin entelektüel kapasiteleri daha gelişmiş hale geldikçe, onlar grup tartışmalarında yeni düşünce ve dil uygulamalarına katkıda bulunurlar ve böylece kişisel gelişimi teşvik ederler (Reznitskaya & Gregory, 2013, s. 121).



Burada sözü edilen entelektüel kapasitenin gelişmesi ise bizi eleştirel ve yaratıcı düşünme becerilerinin gelişimine yöneltmektedir. O halde diyalog yoluyla öğrenme, felsefi düşünmenin gelişimine eleştirel, yaratıcı düşünen bireyin ve toplumun hakikate ulaşmasına yol açar.

Diyalog öğretiminde sınıflar dönüştürülür. Katılımcıların eşitlik temelinde bulunduğu ve sınıf iletişimini yönlendirmede kilit roller üstlendiği *öğrenme toplulukları* ortaya çıkar (Reznitskaya & Gregory, 2013, s. 116). Böylece düşünme, dil ve bilme becerileri üzerine bilişsel gelişim öne çıkar. Burada ortaya çıkan bilgi de sosyal varoluş biçimini kapsar. O halde ontolojik ve epistemolojik birçok söylem iç içe geçmiş olur. Bunun yanında diyalojik anlam oluşturma öğrencinin bilgi alışverişini ve epistemolojik serüvenini de ortaya koymaktadır.

Diyalog, sosyal bir sistem olarak dilin özneler arasılığını öne çıkartır. Böylece konuşarak ve yazarak toplumsal gerçekliği üretir ve düzenleriz. Diyalog bilgiyi bireysel bir mülkiyetten ziyade insanların birlikte yaptıkları bir şey haline getirir. Eğitim ortamında kullanılan tartışma ve diyalog yoluyla öğrenme etkinlikleri, kalıcı öğrenmeyi ve demokrasinin temeli olarak ilerlemeci bir eğitim felsefesini de temsil eder.

Sonuç

P4C, çocukları eleştirel, yaratıcı, işbirlikli ve özenli düşünmeye teşvik eden bir düşünme eğitimidir. Aynı zamanda okullarda her kademede uygulanabilecek bağımsız bir içeriğe ve yönetime sahip bir derstir.

Bu eğitim programının sahip olduğu okuma, sorgulama, akıl yürütme ve diyalog kültürü geliştirme amacı farklı sesler arasındaki gerçek iletişimi ortaya çıkartır. Diyalog kültürü, felsefenin içinde Sokrates'ten itibaren gerekçelendirilmiş bilgiye ulaşan ve bilişsel gelişimi destekleyen bir öğrenme aracı olarak değerlidir. Diyalog kültürü; eğitim ortamı içinde okumayı, düşünmeyi ve sorgulamayı teşvik etmek, fikirleri genişletmek, argümanlar oluşturmak ve değerlendirmek amacıyla konuşmanın gücünden yararlanarak öğrencileri yaşam boyu öğrenme ve demokratik katılım için güçlendirir.

Küçük yaştan itibaren başlayacak felsefe eğitimi sadece sorgulama, düşünme ve akıl yürütme becerisi kazandırmakla kalmaz. Aynı zamanda çocukları bağımsız düşünürler ve aktif özneler olarak yetiştirmek isteyen, çocukların sosyal becerilerini önemseyen, yaşam kalitesini arttırmak isteyen



birçok eğitimciye yol gösterici olacaktır. Çocuklar için Felsefe, ğretmenlerin öğrencilerin sesine değer vermelerini ve yansıtıcı öğrenmeyi teşvik etmelerini sağlayan, pedagojiye örnek bir yaklaşım sunar. Dolayısıyla diğer derslerden farklı olarak insan doğasına uygun olan örnek bir içeriğe ve yöneme de sahiptir.

Diyaloğa dayalı öğrenme sayesinde eğitimde anlam çokluğu beklenir ve bu önemlidir. Öğrencilerin konuşma ve birbirlerini dinleme biçimleri, tüm seslerin konuşabileceği ve dinlenebileceği sosyal, ontolojik bir alan yaratır. O halde P4C kendi başına bir ders olarak doğru şletildiğinde epistemolojik, ontolojik ve etik birçok değer içinde barındırarak eğitimde diğer derslerde sağlanamayan çok yönlü gelişimi ve yaşam kalitesini arttırmayı gerçekleştirir.

Günümüzde birçok ülkede okul öncesi eğitim kademesinden itibaren bir ders ve disiplin olarak kabul edilen ve uygulanan çocuklar için Felsefe eğitiminin, ülkemizde de uzmanlaşılan bir alan olarak, en azından şimdilik, ilkokul kademesinden itibaren bir ders olarak müfredata eklenmesinin gerekliliğini gözden kaçırmak eğitim sistemimiz için kayıp gibi durmaktadır. Uzun zamandır 21. yüzyıl becerilerini yakalayamayan eğitim sistemimiz; kendisini geliştiren, diyaloğa dayalı öğrenme ortamlarını benimseyen, eleştirel, yaratıcı ve demokratik eğilimlere sahip olan, çağın ihtiyaç duyduğu bireylerin yetişmesi için bu seçeneği dikkate almalı ve değerlendirmelidir.

Kaynaklar

- Alexander, R. J. (2006) *Towards Dialogic Teaching* (3rd ed.), Cambridge: Cambridge University Press/Dialogos
- Alexander, R. (2018). *Developing Dialogic Teaching: Genesis, Process, trial. Research Papers in Education*, 33(5).
- Bakhtin, M. (1984). *Problems of Dostoevsky's Poetics* (Vol 8.). Minneapolis: University of Minnesota
- Barrow, W. (2010). Dialogic, Participation and the Potential for Philosophy for Children. *Thinking Skills and Creativity*, 5(2), 61–69.
- Barrow, W. (2015). I think She's Learnt How to Sort of Let the Class Speak': Children's Perspectives on Philosophy for Children as Participatory Pedagogy. *Thinking Skills and Creativity*, 17, 76–87.



- Boyacı, N. P., Karadağ, F., & Gülenç, K. (2018). Çocuklar için Felsefe/Çocuklarla Felsefe: Felsefi Metotlar, Uygulamalar ve Amaçlar. *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (31), 145-173.
- Cam, P. (2013). Educational Philosophy and Theory Philosophy for Children, Values Education and the Inquiring Society.
- Cevizci, A. (2010). *Eğitim Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları,
- Dewey, J. (1910). *How We Think*. Boston: D. C. Heath & Co. Publisher
- Fisher, R. (2007). Dialogic Teaching: Developing Thinking and Metacognition through Philosophical Discussion. *Early Child Development and Care*, 177(6-7), 615-631.
- Green, L. (2017). Philosophy for Children and Development Psychology: a Historical Review. (Eds. K. Gregory, M., Haynes, J., & Murriss.), *The Routledge International Handbook of Philosophy for Children* içinde (ss. 37-45). New York: Routledge.
- Gregory, M. R. (2007). A Framework for Facilitating Classroom Dialogue Philosophy for Children View Project Philosophy for Children Founders View Project.
- Gregory, M. R., Haynes, J., & Murriss, K. (2017). Editorial Introduction: Philosophy for Children: an Educational and Philosophical Movement. (Eds: Gregory, Haynes, & Murriss). *The Routledge International Handbook of Philosophy for Children* içinde (pp. xxi-xxxi). New York: Routledge.
- Jensen, S. S. (2021). The Impact of Philosophy with Children from the Perspective of Teachers. *Educational Studies* doi:10.1080/03055698.2020.1871323.
- Kim, M. Y., & Wilkinson, I. A. (2019). What is Dialogic Teaching? Constructing, Deconstructing, and Reconstructing a Pedagogy of Classroom Talk. *Learning, Culture and Social Interaction*, 21, 70-86.
- Knezic, D., Wubbels, T., Elbers, E. ve Hajer, M. (2010). The Socratic Dialogue and Teacher Education. *Teaching and Teacher Education*, 26(4), 1104-1111.
- Lipman, M. (1985). Philosophy for Children. A. L. Costa (Ed.), *Developing Minds: A Resource Book for Teaching Thinking* içinde (s. 214-216). Washington St.: Alexandria, VA 22314.
- Lipman, M. (2003). *Thinking in Education* (2.rd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.



- Lipman, M. (2011). Philosophy for Children: Some Assumptions and Implications. *Ethics in Progress*, 2(1), 3–16.
- Lyle, S. (2008). Dialogic Teaching: Discussing Theoretical Contexts and Reviewing Evidence from Classroom Practice. *Language and Education*, 22(3), 222–240.
- Mercer, N., Dawes, L. ve Staarman, J. K. (2009). Dialogic teaching in the primary science classroom. *Language and Education*, 23(4), 353–369.
- Mercier, H. (2011). Reasoning Serves Argumentation in Children. *Cognitive Development*, 26(3), 177–191.
- Morris, K. ve Murriss Karinmurriss, K. (2016). *The Philosophy for Children Curriculum: Resisting “Teacher Proof” Texts and the Formation of the Ideal Philosopher Child*. *Studies in Philosophy and Education* (C. 35).
- Reynolds, T. (2021). Striving for Improvement in Dialogic Teaching: A Self-Study of the Dialogic Practices in an English Methods Classroom. *Studying Teacher Education*, 17(3), 311–329.
- Reznitskaya, A. (2012). Dialogic Teaching: Rethinking Language Use During Literature discussions. *Reading Teacher*, 65(7), 446–456.
- Reznitskaya, A. ve Gregory, M. (2013). Student Thought and Classroom Language: Examining the Mechanisms of Change in Dialogic Teaching. *Educational Psychologist*, 48(2), 114–133.
- Taşdelen, V. (2014). Felsefenin Glmseymen Yz: ocuklarla Felsefe. *Türk Dili*, 14(4), 562–568.
- Topping, K. J. ve Trickey, S. (2013). The Role of Dialog in Philosophy for Children. *International Journal of Educational Research*, 63, 69–78.
- Vansieleghem, N. ve Kennedy, D. (2011). What is Philosophy for Children, What is Philosophy with Children-After Matthew Lipman? *Journal of Philosophy of Education*, 45(2), 171–182.
- Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Wegerif, R. (2008). Dialogic or Dialectic? The Significance of Ontological Assumptions in Research on Educational Dialogue. *British Educational Research Journal*, 34(3), 347–361.
- Wegerif, R. (2011). Towards a Dialogic Theory of How Children Learn to Think. *Thinking Skills and Creativity*, 6(3), 179–190.



Öz: Çocuklar için Felsefe (P4C) bir düşünme eğitimi programıdır. P4C eğitimi çocukların felsefi içerikli hikayeler aracılığı ile düşünmesi, sorgulaması ve bunu uygun bir dil ile ifade etmesi üzerine bilişsel ve sosyal bir gelişimi amaçlar. Kendine özgü bağımsız bir ders olan P4C'de okuma, sorgulama, akıl yürütme ve topluluk içinde saygıya dayalı bir biçimde diyalog kurma aşamaları öne çıkmaktadır. P4C eğitimi felsefenin köklü geçmişini de dikkate alarak Sokratik diyalogu bir öğrenme yönetimi olarak kabul eder. Diyaloga dayalı, diyalojik öğrenme P4C'nin eleştirel, yaratıcı, işbirlikli ve demokratik ortamı ile örtüşür. Çalışmada ilk olarak P4C eğitimi üzerinde ayrıntılı durulacaktır. Sonrasında P4C için önemli olan diyalog, Sokratik diyalog ve diyaloga dayalı öğrenme ile onun kendine özgü eğitim ortamından bahsedilecektir. Aynı zamanda diyaloga dayalı, diyalojik öğrenmenin neligi ve gerekliliği üzerinde durularak, ilerlemeci ve demokratik her eğitim ortamının diyalojik öğrenmeye dayalı olması gerektiği savunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Çocuklar için Felsefe, sorgulama, diyalog, Sokratik diyalog, diyalojik öğrenme.





Çağdaş Din Felsefesi Üzerine Mülâhazalar: Eleştirel ve Hermenötik Bir Analiz

Considerations on Contemporary Philosophy of Religion: A Critical and Hermeneutic Analysis

ABDULHAN ÜNLÜSOY 

İnönü University

Received: 15.04.2022 | Accepted: 31.12.2022

Abstract: There is a modal version of the ontological argument that Hartshorne defends and deduces the necessary existence of God from the logical possibility of the concept of God. Hartshorne argues that an ontological argument which is based on the classical theism's conception of God encounters some difficulties and the way to overcome these difficulties is possible if there is a distinction between existence and actuality in accordance with a neoclassical conception of God. In this paper, firstly, Hartshorne's modal proof is examined, then it is discussed whether a neo-classical conception based on the existence-actuality distinction overcomes the criticisms of modal ontological proof.

Keywords: Ontological argument, Hartshorne, God, necessity, existence, actuality.



Giriş

Din felsefesi, aslında, genel felsefenin bir alt disiplini olarak alınır. Çağdaş din felsefesinden bahsetmeyi, genel felsefedeki çağdaş eğilimlere değinmeksizin yapamayız. Bu çalışmanın konusunu teşkil eden çağdaş din felsefesinin ele alınması, metafizozofik yaklaşımları gündeme getirir. Metafizozofi kavramı, felsefenin neliği ile ilgilenen bir gayret olarak felsefenin tanımı, ona yüklenen anlamlar, filozof kimdir? gibi sorularla ilgilenir. Dolayısıyla çağdaş din felsefesi üzerine konuşabilmemiz için din felsefesi açısından metafizozofik yaklaşımların anlamına değinilmesi zorunludur. Bu yapılmadan çağdaş din felsefesi üzerine konuşma yapmanın anlamı yoktur. Yani ilk önce metafizozofik açıdan çağdaş felsefenin durumu, felsefeye bu dönemde hâkim olan eğilimler ve bu eğilimlerin felsefeye yüklediği anlamlardan başlamak, bu çalışmanın konusu açısından oldukça yerinde olacaktır.

Din Felsefesine Metafizozofik Bir Yaklaşımın Anlamı

Düşünce tarihinde farklı dönemlerde farklı düşünürler tarafından felsefeye, farklı anlamlar yüklenmiştir. Bu durumun felsefenin fonksiyonu, neliği, ona yüklenen anlamlarla birlikte bu düşünürlerce felsefenin algılanma biçimi ile de doğrudan ilgisi vardır. Kimi zaman felsefe, kendisine yüklenen fonksiyonu icra edip etmemesi bakımından da değerlendirilmiş, bu fonksiyonun işlerliğini ve geçerliliğini kaybetmesi, felsefi düşüncenin fonksiyonunu icra eden uçuğun kaybedilmesi(Güngör, 2019, s. 418) olarak değerlendirilmiştir. Felsefe, kimi zaman hakikatin tek temsil yolu olarak algılanmış, hakikatten uzaklaşan her dönem, felsefeden de bir uzaklaşma olarak anlaşılmıştır. Hakikate yönelik her üst belirlenimci söylemin aşınması, felsefenin aşınması olarak anlaşılmıştır. Yani felsefenin tanımı konusu, gündeme getirilmesi gereken son derece önemli bir konudur. Düşünce tarihinde farklı dönemlerde farklı düşünürlerce dillendirilen felsefenin sonu nosyonlarını da felsefenin tanımı ile ilgili bir konu olarak bu açıdan değerlendirmek mümkündür. Felsefenin neliği konusundaki bu tanımlar çok önemlidir. Çünkü felsefenin sonu nosyonlarını da belirleyen yine bizim bu felsefe tanımlarımızdır. Meseleyi daha açık hale getirmek adına bu duruma bir örnek olarak Heidegger düşüncesindeki *Gestell* kavramından hareketle ele almak mümkündür. Çünkü Heidegger, bir çerçeveleme şekli olarak belirlediği *gestell* kavramından yola çıkarak felsefi düşüncenin de bir çerçeveleme



biçimi olduğu görüşündedir. Ona göre gestell, dünyayı görme ya da onu algılama biçimimizi şekillendiren şeydir. Gestellin ana hatları ve bu ana hatların belirlediği imkân ve olanaklar vardır. Yani gestellin, yaşama bir hâkimiyeti vardır. Sınırlayıcı ve yönlendirici bir hâkimiyet olarak gestell, neyin içeride neyin de dışarıda olduğunun ölçüsünü belirleyen harici bir unsura denk gelir.(Güngör, 2019, s. 421) Meselenin bizi ilgilendiren yönü ise felsefenin ya da felsefi düşüncenin düşünme eyleminin tek biçimi olarak alınmasının negatif etkilerini, günümüz dünyasının oldukça yoğun bir şekilde yaşıyor oluşudur.

Günümüzde felsefe, akademik çevrelerde olduğu haliyle, oldukça renksiz ve monoton bir hal almıştır. Hatta onun kederli ve melankolik bir tutumun sahibi olduğu bile söylenebilir. Bunun sebebi, felsefi gayretin her şeyin rasyonel kılınmasına yönelik sonu gelmeyen beyhude bir girişim olarak görülmesidir. Felsefi gayret, özü itibarıyla salt rasyonel bir tutum olarak asla alınmaz. Felsefi gayret, varlığa karşı bir algılayış biçimi olarak yaşam ve oluşla sıkı bir ilişki içinde alınmalıdır. Felsefi tutumun salt rasyonellik durumlarıyla eşitlenmesi, felsefe açısından sadece zararlıdır. Çünkü rasyonalitenin yıkılması, bu tür felsefi anlayışın yıkımı anlamına gelir. Dolayısıyla felsefe algısı, felsefi tutuma yüklenen anlam, bu açıdan oldukça önemlidir. Bu durum felsefi algımız açısından felsefeyi nasıl tanımladığımızın kaçınılmazlığına bizi götürür. Felsefe ve filozof tanımlarının felsefi tutum etrafında şekillenen bir durum olduğu görülür.(Trakakis, 2008, s. 1) Mesela Nietzsche, filozofu, “geviş getirme”nin ötesinde kendinden önceki dönemi araştıran ve sorgulamalarıyla onu aşan birisi olarak tanımlar. Ona göre felsefe, bir yaşam biçimidir. Özgür, yüksek yaylalarda gönlünce yaşamının adıdır.(Nietzsche, 2006, s. 8)

Konuyla ilgisi bağlamında felsefe ve filozof tanımlarındaki, meseleye farklı bir örnek olmaları açısından Deleuze ve Guattari'nin görüşlerine de değinmemiz gerekir. Bu iki düşünür, günümüzden yola çıkarak, düşüncenin koşullarını, günümüz açısından önemi bağlamında değerlendirmeye çalışmışlardır. Onlara göre düşünmenin koşulları üzerine yapılan bir düşünüm; kavram, kavramsal kişilikler ve kavramlar arası ilişkilerin düşünmenin koşulları açısından son derece önemli olduğunu bize gösterir. Ve yine bu iki düşünür, kendi felsefe ve filozof tanımlarını, buradan hareketle bu yapılan değerlendirmeler açısından yapmayı denerler. Felsefeyi bir kavram



üretme olarak tanımlarlar. Ancak buradaki kavramsal olana vurgu, Antik Yunan'dan farklı olarak onun dışındaki başka yerlerden gelen yepyeni bir tarzda anlaşılabilir a priori olarak canlı ilişkileri bünyesinde taşıyan bir kavramsal kavramdır. Bu anlamıyla kavramsal olandan asla kaçılmaz. Felsefenin evrimi ya da sınırlarında bu kavramsal yönün önemli yeri vardır. Özünde kavram, bir güç taşır. Kavram üretme gücüne sahip ya da kavram üretme yeterliliğine sahip kişiye filozof denir.(Deleuze & Guattari, 2020, s. 14)

Deleuze ve Guattari'ye göre Yunan felsefesi, aslında, hikmet sahibi bilgeliğin ölümünü onaylayan, onun yerine filozofları, bilgeliğin ve hikmetin dostlarını; yani hikmeti/bilgeliği arayanları fakat kesinlikle ona sahip olmayanları getiren bir süreç olarak okunabilir. Dolayısıyla bu tespitler, filozof ile bilgi arasındaki farka dikkat çekmemizi gerekli kılar. Filozof ile bilgi arasındaki en önemli fark, yaşlı Doğu bilgelerinde olduğu gibi semboller, figürler aracılığıyla düşünmenin yerine kavramsal düşünmenin getirilmesidir. Filozof, kavramla düşündür. Dolayısıyla felsefe ve filozoflarla birlikte bilgi artık dışsal, bir model ve örneklik vasfını taşıyan ampirik bir koşul olarak algılanan değil “düşünceye içsel bir mevcudiyeti, bizzatı düşünmenin imkânının bir koşulunu, yaşayan bir kategoriyi, transandantal bir yaşamışlığı”(Deleuze & Guattari, 2020, ss. 12-13) ikame etmenin adıdır. Yunanlılar, bu haliyle, filozof ve felsefenin farkını kavramsal düşünceye referansla belirlemeye çalışmışlardır.

Metafilozofik tartışmalar kapsamında değerlendirilmesi mümkün olan yukarıda bahsi geçen hususlar, son dönemlerde de tartışma konusu olmuştur. Metafilozofik tartışmaların en fazla eleştiri alan yönü, bu gayretlerin felsefi anlamda alınabilecek belirli bir felsefi alan, ilke ve özgül felsefi söylemlerin hesaba katılmaksızın çok genel bir tarzda yürütülen gayretler olduğu yönündedir. Dolayısıyla konu, birbirinden farklı felsefi gelenekler hesaba katılarak, en azından felsefi iki büyük gelenek olan Analitik felsefe ve Kıta Avrupa'sı felsefe geleneği hesaba katılarak ele alınmalıdır. Buradan hareketle biz de bu çalışmanın ilerleyen satırlarında çağdaş din felsefesini ele alırken, felsefedeki iki büyük gelenek olarak Analitik felsefe ile Kıta Avrupa'sı felsefe geleneği arasındaki ilişki durumundan karşılaştırmalı olarak hareket etmeye çalışacağız. Ama öncelikle yapılması gereken bu iki büyük felsefi gelenek açısından metafilozofik gayretlerin ne anlama geldiğini belirlemeye çalışmaktır.



Metafilozofik gayretler hem Analitik hem de Kıta Avrupa'sı geleneği açısından, bu iki geleneğin en hararetli zamanlarında hiç gündeme gelmeyen konulardır. Deleuze ve Guattari'ye katılacak olursak felsefenin nelığinin soyutlanması, yaşamın sonlarına denk gelen yaşlılık dönemine ait bir sorgulama olabilir ancak. Felsefenin doğasına yönelik sorgulayıcı bir tavır, ateşli felsefi tartışmaların yaşandığı zaman dilimlerinde olmaz. Fakat özellikle çağdaş felsefe söz konusu olduğunda tablo, şu şekildedir: Hem Analitik hem de Kıta Avrupa'sı zaviyesinden her iki geleneğe mensup filozoflar arasında da gündelik felsefi metinlerin tartışılmasında hararetli tartışmalar yaşanmaktadır. Her iki geleneğin mensuplarını bu hararetli tartışmalar içinde biraz durup dikkatlerini yaptıkları şeyin doğasına yani felsefenin doğasına yönelttikleri, felsefenin doğasını, yöntemini, amaçlarını belirlemeye yönelik dikkatleri yönetmede artan bir ilgilerinin olduğu görülür. (Trakakis, 2008, ss. 32-33) Dolayısıyla her iki gelenek açısından metafilozofik tartışmaların, özellikle son dönemlerde, canlı bir şekilde gündeme getirildiği görülür.

Metafilozofik açıdan Analitik felsefi gelenekle Kıta Avrupa'sı felsefe geleneği arasında net ve kesin bir sınır çizilebilir mi? Bu iki gelenekten her biri, kendi içinde bütünlüklü bir birlik oluşturacak şekilde temsil edilebilir mi? Bu sorulara olumlu cevap vermenin imkânı yoktur. Üslup, metodoloji, doktrin, sorulan sorular ve bu sorulara verilen cevaplar vb. açılardan bu iki gelenek arasında var olan açık ve net farklılıklar gözlemlenir. Bu iki gelenek arasında bu farklılıklardan yola çıkılarak bu farklılıkların üstesinden gelinip karşılıklı köprüler kurulabilir mi? Bu, ancak bu iki gelenekten her birinin temelini oluşturan felsefi karakteristiklerden en azından birçoğunun esaslı ve genel olarak diğeri tarafından paylaşılıyor olmasa bile tartışılıp tanımlanabileceği varsayımından hareketle olur. (Trakakis, 2008, ss. 33-34)

Metafilozofik açıdan iki büyük gelenek olan Analitik felsefe geleneği ile Kıta Avrupası geleneğinin değerlendirilmesi, aslında bu çalışmanın hedeflediği bir amaç değildir. Bu çalışmanın amacı çağdaş din felsefesinin bahsi geçen durumlar açısından değerlendirilmesidir. Genel felsefenin bir alt disiplini olarak alınması gereken din felsefesindeki metafilozofik durumla ilgili acaba neler söylenebilir? Bu alandaki metafilozofik gayretler, bir disiplin olarak din felsefesinin kendi üzerine bir düşünümünü gerektirdiği gibi aynı zamanda din felsefesinin alanı ve alanın temel kavramları (Tanrı,



dini fenomen v.b. gibi) üzerindeki bir düşünümü de gerekli kılar. Yani din felsefesinin Tanrı ve dini fenomenin neliği gibi temel, önemli konularına değinmeksizin din felsefesi üzerine metafizik bir tartışma anlamsızlaşır. Aynı zamanda metafizik gayretlerin din felsefesinin alanında dini fenomenle ilgili olduğu kadar din felsefesi disiplininin metodolojisi ve din felsefesi yapan filozofların felsefe yaparkenki genel tavırlarıyla da doğrudan ilgisi vardır. Dolayısıyla din felsefesi disiplini açısından Tanrı, dini fenomen, din felsefesinin genel metodolojisi gibi konulara da metafizik açıdan kısaca değinmekte fayda vardır.

Öncelikle şu hususun altı çizilmelidir: Belirli bir dinin baştan doğru ve hatta zorunlu kabul edilerek dini fenomen hakkında felsefe yapmak, mümkün değildir. Din felsefesi açısından sorgulayan özneler olarak din felsefesi yapan filozoflar, ideolojik anlamda tarafsız olmalıdırlar. Ve hatta varsa, kendi dinleri dışındaki diğer dinlerin dini akıl yürütmeleri konusunda da nesnel bilgi üretme imkânına sahip olmalıdırlar. Günümüzde yaygın olduğu haliyle yapılan din felsefelerinde, bu durumun aksi bir tutum hâkim bir anlayış olarak sergilenmektedir. Mesela Batı dünyasında yaygın olduğu üzere yapılan din felsefeleri, çoğunlukla Hıristiyan teizmi merkezli gerçekleşmektedir.¹ Günümüz din felsefesi alanında da benzer bir tutum olarak din felsefesi bir disiplin olarak teizmin rasyonelliğini göstermenin bir aracı olarak algılanmaktadır. Ama sonuç olarak sergilenen bu her iki tutum da din felsefesi açısından sakıncalıdır. Bu da hemen akla şöyle bir soruyu getirir: Eğer din felsefesi bu şekilde belirlenirse ne olur? Böyle bir şey olamaz. Çünkü din felsefesi, belirli bir teizmin kabulleri merkezli gerçekleşmemelidir. Din felsefesi, aslında, belirli bir teizmin felsefesi ise adlandırma o şekilde olmalı, yapılan din felsefesi bu şekilde nitelenmeli; din ve dinin tanımı, dini akıl yürütme hakkındaki iddialar, sınırlı verilerden hareketle genelleştirilmemelidir. Bu söylenenler, teist bir felsefenin ya da teizmin felsefesinin yanlış olduğu anlamına gelmez. Fakat burada yapılan şey, din felsefesinden başka bir şey olmaktadır.(Knepper, 2013, s. 36)

Yukarıda ifade edilenlerden hareketle rahatlıkla şu sonucun çıkarılması mümkündür: Din felsefesi disiplininin ayırıcı ve temel özelliği, herhangi bir belirli dini geleneği ve bu geleneğin kabullerini kendine hareket

¹ Batı kültürünü yönlendirici ana düşüncelerden birisi olarak Hıristiyanlık ve ona bağlı hususlar için bkzn. (Giddens, 2018, s. 52)



noktası olarak almamaktır. Dini fenomenin, bütün dini gelenekleri ele alacak biçimde kapsayıcı bir tarzda ele alınması, din felsefesini teolojiden ayıran en önemli özelliğidir.

Meseleye din felsefesi alanının konuları açısından yaklaşıldığında da durum aynıdır. Din felsefesi konularının günümüzde oldukça isteksiz ele alınmaya çalışıldığı doğrudur. Mesela çağdaş din felsefesinin bir konusu hatta en önemli konusu olarak ele alabileceğimiz Tanrı konusundaki günümüzdeki manzara ise şu şekildedir: Günümüz din felsefesinde Tanrı'nın varlığına dair kanıt arayışları, Analitik felsefede bile isteksizce yapılmaktadır. Doğal teoloji bile bu hususta diğer eksiklikleri ile beraber(Griffin, 1989, ss. 33-34) diyalektik anlamda etkisiz bir yaklaşım olarak görülmektedir. Doğal teolojinin bunun dışındaki diğer eksiklikleri ise şunlardır: Dini inanç ve bağlılığı üretip sürdürmemek, tanıt ve argümanların değerlendirilmesinde önemli bir rolü olan rasyonel olmayan faktörleri gözden kaçırmak, günümüzde artık kanıt temelli bir dini inanç modelini kabul etmenin zorluğu, teistik delillerin geliştirildiği orijinal tarihsel bağlama duyarsızlık. Doğal teoloji konusundaki bu eksikliklere ilaveten Tanrı'nın varlığına yönelik tanıt- lar hakkında da günümüzdeki bir takım eksikliklerden bahsedilebilir. Teistik deliller konusundaki günümüz tutumunu şu şekilde özetleyebiliriz: Deliller konusundaki katı temelci tavır günümüzde gevşetilmekte(Williams, 2005, s. 155), yıkıcı ve evrensel anlamda ikna edici bir argümanın nadiren imkânı savunulmaktadır.(Gschwandtner, 2013, s. 211) Doğal teolojinin günümüzde popülerliğini yitirmesinin sebeplerinden biri de teist olmayan bazı filozoflarca Tanrı'nın varlığı aleyhine argümanların geliştiriliyor oluşudur.(Trakakis, 2008, s. 49)

Günümüz din felsefesinin dini bir fenomen olarak Tanrı konusunda yapması gereken şey, öldüğü ilan edilen Tanrı'nın yeni bir imgesini çağır- mak ve bu imgenin şekillenmesinde şairler, sanatçılar ve filozoflardan yar- dım almaktır. Dini olgunun kurumsal din tarafından ezilen ve dönüştürülen ruhunu yenilemek ve bunun için taze bir maneviyat sunmaktır. Bu işin mer- kezinde yeni bir Tanrı imgesi vardır.(Tüzer, 2016, s. 81) Bu Tanrı imgesi insandan uzak, bağımsız, başına buyruk, müdahaleci ve doğaüstü olmayan, samimi, yoğun ve içten bir Tanrı imgesi olmalıdır. Burada aşkınlığın yeni bir tasarımı vardır. Aşkılık, kelimenin tam anlamıyla bu dünyanın üstünde, bu dünyayı aşan başka bir dünya olarak değil de normal insani algımızı aşan,



gerçekliğin daha derin bir boyutu olarak tahayyül edilir. Ateizm, şüphe ve nihilizm, bu alanda etkin kullanılan kategoriler olması hasebiyle laiklik, bu alanda bir gereklilik olarak iş görür. Gelenekselci biçimleri eritip yeni bir Tanrı tasavvurunun yükselmesi için bu gereklidir. Burada Tanrı tasavvuru, felsefi bir ispat meselesi olmadığı gibi, irrasyonel bir dünyada işlerliği olan ya da coşkusal keyfi bir konu da değildir. Burada Tanrı tasavvuru, mistik bir inanç ya da gerekçeli bir güven meselesi olarak algılanan yeni bir dil içinde ele alınır.(Trakakis, 2008, ss. 116-117)

Tanrı konusunun yukarıda ifadesini bulan hususlar çerçevesinde ele alınması, O'nu mistik bir algının konusu yapmak demektir. Tanrı konusunun mistik bir algı konusu olarak ele alınması, O'nun otantikliğinin muhafazası için son derece önemlidir. Tanrı konusunun mistik bir algı konusu olarak ele alınmasının din felsefesi açısından avantajlarından bahsedilebilir. Bu avantajları sağlayan ise mistik bir algının sahip olması gereken bazı niteliklerdir. Tanrı konusunun otantikliği içinde ele alınmasına olanak sağlayan mistik bir algının niteliklerini şu şekilde belirlemek mümkündür: Mistik algı, her şeyden önce, rasyonel olmaktan ziyade eksperimentaldir. Bu algı türü, Tanrı konusunda, Tanrı'nın düşünümünden ziyade O'nun temsili ile ilgilidir. Bu alanda Tanrı'yı tanıma, O'nunla karşılaşma esastır. Mistik algıda, doğada gizemli bir mevcudiyetin bir deneyiminden ziyade doğrudan bir zat olan Tanrı'nın farkındalığı vardır. Ve bu tür bir tecrübe, duysal olanı aşan bir farkındalıkla olur. Böyle bir farkındalık olarak belirlenmiş mistik bir algının diğer her şeyi önceleyecek derecede merkezi olma özelliği vardır. Bu açıdan mistik deneyimler, ilk başta deneyim temelli oluşturulurlar ve aksi bir neden olmadıkça rasyonel olarak kabul edilmeleri bir gerekliliktir.(Knepper, 2013, s. 46)

Dini bir fenomen olarak alınan Tanrı konusunun otantikliği içinde ele alınmasında, O'nu mistik bir algının konusu yapmanın, mistik algının bu özellikleri göz önüne bulundurulduğunda ne kadar önemli olduğu anlaşılır. Günümüz din felsefesi, Tanrı konusu başta olmak üzere dini fenomenin, bütün unsurlarıyla, rasyonel ve bilgiye dayalı süreçlerin bir nesnesi olarak değil de mistik algıya yakın bir şekilde konumlanabilecek bir tecrübe konusu olarak görülerek otantikliğinin muhafazasını, hayati önemi haiz bir konu olarak görmelidir.



Çağdaş Din Felsefesinin İki Büyük Geleneği: Analitik Din Felsefesi-Kıta Avrupa'sı Din Felsefesinin Karşılaştırılması

Genel tabloya baktığımızda Analitik felsefenin Anglo-Amerikan dünyada ve bu dünyanın dışındaki diğer yerlerde giderek etkisini daha baskın olarak hissettirmesine rağmen bu geleneğin derin bir kriz içinde olduğu görülmektedir. Analitik felsefe geleneği, günümüzde, kendi uygulayıcıları tarafından nispeten büyük ölçüde hissedilmeyen bir çıkmaza girmiş durumdadır. Analitik felsefe geleneği, yaşama dair çok önemli şeylere yönelik sorulara yanıt arayanlara karşı, sunabileceği çok az şey sahiptir. Analitik felsefe, günümüzde yoğun bir şekilde kurumsallaşmıştır ve dogmatik olarak dar bir bilimsel rasyonalite içine saplanıp kalmıştır. Hayatın anlamına yönelik son derece önemli sorular olan kimiz? nereden geldik? nereye gidiyoruz? gibi çağımız insanının da yoğun bir şekilde sorduğu varoluşsal sorulara cevap vermede yetersizdir. Bütün bunların yanı sıra Analitik felsefe, kendisini, bilgi arayışında dünyayı salt bilimsel veya nesnel bir anlayışa teslim ederken bilgelik ve hikmet arayışını toptan reddetmiş, teorik bilgiyi pratik konularla bütünleştiren bir düşünme biçimini terk etmiştir. Bu haliyle Analitik felsefe, varoluşsal sorulara cevap vermede yetersizdir. (Trakakis, 2008, s. 113)

Geneli itibarıyla Analitik felsefenin felsefe başlığı altında tartıştığı şey, bilimsel nitelikli felsefedir. Bilimsel nitelikli bu felsefe, ahlaki konuları ve estetik değerlere ilişkin hususları dışlamaz. Ama bununla birlikte bilimsel felsefe, ilhama dayalı boş avuntuların karşısında yer alır. Bu tür felsefe, ruhi açıdan bir rahatlamanın değil de entelektüel merakın tatmininin peşindedir. İlham konularını, şiir ve vaaz gibi edebi alanlara bırakır. (Glock, 2008, s. 37) Böyle bir gayret **sopia** peşinde koşar. Bilgelik ise tali bir konudur. Yani Analitik gelenek, felsefe yapma tarzı olarak hakikati amaçlar. Ahlaki ve ruhsal gelişmeyi değil de doğruyu keşfetme peşindedir. Analitik felsefedeki bu anlayış aslında çok önemlidir. Bilgi ile bilgiyi sevmek (sofia ile philosophia) bilgi ile bilgelik, hakikat ile anlam, teori ile uygulama, nedensel açıklama ile varoluşsal anlayış arasındaki ayırım. Bu ayırımların arasını anlamlandıran şey deneyimdir. (Trakakis, 2008, s. 114) Deneyim denilen olgunun ise insani yaşam alanından ayrı olarak düşünülüp ele alınmaya çalışılması mümkün değildir.

Analitik felsefe geleneğinin sahibi olduğu yaşamdan kopuk bilimsel



yönün, son zamanlarda ağır bir eleştiriye konu olduğunu görmekteyiz. Bu eleştiriler özellikle felsefenin büyük ölçüde yolunu kaybettiği, vizyonu olan yaratıcı spekülasyonu, tutkulu katılımı yitirdiği, felsefenin ulaşılmaz jargonların meşruiyetine başvurduğu, muhalif bir kanıtlama ile çürütme tarzlarını benimsediği, bu haliyle yaşamın kalıcı sorunlarını her zaman dışlayıcı dar bir odak sunduğu zamanlarda dillendirilir. Dolayısıyla günümüzde felsefenin yaşama dokunması, deneyime yaklaşması, bu haliyle felsefi zenginliği katı, donuk, yaşamdan uzak kanıtlama ile birlikte gerçekleştirme çabalarından uzak durması gerekir.(John D., 2006, s. 63) Bu bağlamda çağdaş Analitik din felsefesinin mutlak gerçeklik ya da hakikat merkezli işleyen bir gayret olduğunu söyleyebiliriz. Analitik felsefe geleneği merkezli yapılan din felsefelerinde, yukarıda bahse konu olan durumların etkisi görülür. Sürekli genişleyen, dallanıp budaklanan Analitik felsefe geleneğinde birçok ve çeşitli yaklaşım türlerinden bahsedebiliriz. Çağdaş Analitik din felsefesi mutlak gerçeklik/hakikat ile ilgilenir. Çağdaş analitik din felsefesi Tanrı ve din hakkında final sözü söyleme ya da bu alanlardaki sorulara nihai cevaplar verme arzu ve isteğindedir. Çağdaş Analitik din felsefesi bu alanlarda objektif bir bilginin imkânını kabul eder ve şeylerin gerçekte nasıl olduklarını izah edebilme peşinde koşar. Bu haliyle Analitik din felsefesi, son derece teknik ve profesyoneldir. Bilimsel ve mantıksaldır, aşırı objektif ve bağımsızdır. Fakat burada yolunda gitmeyen şey, bilimsel araştırma alanı ile manevi alanın karıştırılmasıdır. Bu haliyle Analitik din felsefesi, dini alandaki yaşanmış varoluşsal boyutu görmezden gelerek dini, soyuta indirgemektedir. Dini fenomeni, dünya ile uzlaşmamakla suçlamaktadır. Rasyonellik ve hakikatin bilimsel normlarına bağlılık konusunda, dini pratikte ifşa edilen manevi ruhsal gizemin özünü, çarpıtmaktadır. Bu haliyle Analitik din felsefesi, bilimsel rasyonalite ve hakikat normlarını dini alana uygulama isteğindedir. Yalnız burada şunun altı çizilmelidir: Din felsefesi, biçimsel mantık ve ampirik bilimin araçlarını kullanmalıdır. Çünkü bunlar, insani araştırmanın önemli araçlarıdır. Ve yine din felsefesi, gerektiğinde profesyonel ve teknik olmalıdır. Çünkü nesnellik ve kesinlik derecelerinin ölçütü, bunlara bağlıdır. Ve yine Din felsefesi eleştirel ve düzeltici olmalıdır. Çünkü çarpık önyarguları yönetmenin ya da en aza indirmenin yolu budur.(Knep- per, 2013, ss. 5-6) Bütün bunların bize gösterdiği şeyse şudur: Günümüz din felsefesi, yaşama bağlı kalarak dini olguya olumsal olarak yönelirken dini



fenomenin otantikliğine uygun düzeltici bir rasyonel eleştirel tavrın da sahibi olmalıdır.

Felsefe ile din arasındaki ilişki bakımından Analitik felsefesinin Kant'a, Kıta Avrupa'sı felsefesinin ise Hegel'ci tutuma yakın olduğu söylenebilir. Şöyle ki, Kant'a göre felsefe, rasyonel ve eleştirel bir fonksiyona sahiptir. Din ise bazı yönleri itibarıyla bu rasyonel ve eleştirel yöne direnir. Din felsefesi, Kantçı anlamda, felsefe ile açıklama dışı kalan konuların (din, Tanrı vb. gibi konuların) rasyonel ve eleştirel bir merkezle felsefi açıdan ele alınmasını ister. Bahsi geçen bu hususlarda Kant ve Hegel açısından tutum olarak bir takım değişiklikler söz konusudur. Hegel, felsefi metodoloji ile ulaşmak istediği şeyin, imgeler biçimindeki bir içeriğe sahip olması gerektiğini söyler. Bu içeriğin ise daha sonra kavramsal olarak, kavramsal bir biçimde dile getirilebileceğini savunur. Dolayısıyla Hegel dine, din felsefesine daha olumsal yaklaşır. Hegel'e göre din felsefesi, mutlak dinin, tamamlanmadan bir önceki aşamasıdır. Özne olarak dinin imgelerdeki içsel biçimini tanıdığı ve sonra onların kavramsal içeriğini geliştirdiği noktadır. Hegel için dinin önemi vardır. Ancak o yalnızca sondan bir önceki anlamdır ve felsefe, tinin her şeyde olması gereken kavramsal içeriğini sağlamak zorundadır. Hegel açısından din felsefesi, dini formlarda ortaya çıkan kavramsal gerçeği geliştiren manevi bir süreçtir.(Crockett, 2018, s. 79)

Hegelci yaklaşımın din felsefesindeki bu pozitifliğinin aksine Analitik felsefi gelenek dini alandaki felsefi bir uzlaşma ulaşmanın çok ötesinde bir gayrettir. Çünkü bu duruma engel, Analitik felsefe geleneğinin bilimsel rasyonellik ile birlikte hakikatin normlarına bağlılığının bir neticesi olarak dini pratiğe konu olan gizemli aşkın gerçeklikle ilgili uzlaşım sal durumlara varmadaki başarısızlığıdır.(Trakakis, 2008, s. 2)

Analitik felsefe, Kıta Avrupa'sı felsefesine nispeten zihin felsefesi, dil felsefesi, Analitik Din Felsefesi gibi her biri kendi içinde uzmanlaşan alt alanlara bölünmüş daha teknik ve uzmanlaşmış bir alan olarak görülebilir. Hatta bu alt alanlar da kendi alanlarına ait problemleri, standart bir dizi problem alanı olarak belirleyip buna ait uygun metodolojilerle nihai çözümlü arayan daha başka alt alanlara da ayrılmışlardır. Kıta Avrupa'sı felsefesinin ise böyle bir şeyle karakterize edilme imkânı yoktur. Kıta Avrupa'sı felsefesi daha bütünleşik ve sentetiktir. Problemler, genellikle daha geniş ve genellikle disiplinler arası bir çerçevede daha sistematik bir şekilde ele



alınır. Kıta Avrupa'sı filozofları, hiçbir konuda kendilerini, söz söyleme hususunda sınırlandırmazlar. Bu geleneğin ayrıldığı alt alanlardan bahsedilemeyeceği gibi Kıta Avrupa'sı din felsefesinden de bahsedilemez. Bunun yerine din felsefesi adına bahsedeceğimiz tek şey, Kıta Avrupa'sı filozoflarının din ve teoloji hakkında söyledikleri ve ortaya koymaya çalıştıkları şahsi düşünceleridir.(Trakakis, 2008, s. 34)

Analitik filozoflar, dini alanı ele alırken kendi felsefe yapma üsluplarından hareket ederler. Bu üslup, bir şekilde bilimsel bir disiplinin takip ettiği üsluba yakın bir üsluptur. Analitik felsefe, herhangi bir konuda hipotezler ve teoriler öneren, bu ikisini eldeki veriler ışığında test eden, tartışma ve benzeri alanlarda kontrolü amaçlayan bilimsel araştırma tarzını benimsemeyi seçmiştir. Bu hususta analitik filozoflar bilimi taklit ederler. Oysa felsefi söylem açısından meseleye yaklaşıldığında felsefede model olan ise bilimler değil sanatlar ve beşeri alandır. Edebiyat gibi. Bu durumun, din felsefesini Analitik felsefe açısından olumsuz tarzda etkileyen bir yönü vardır. Analitik felsefe, analiz kavramına yüklenen birbirinden farklı anlamların eşlik ettiği, bunların birbirleriyle rekabet edip farklı yönler çekildiği son derece geniş aynı zamanda hala dallanıp budaklanarak genişlemeye devam eden bir harekettir. Analitik felsefe indirgeyici-bağlayıcı(reductive-connective), gözden geçirici-tanımlayıcı(revisionary-descriptive), dilbilimsel-psikolojik(linguistic-psychological), formel-ampirik öğelerin bir çoğunun yaratıcı bir gerilimle bir arada bulunduğu bir akım olarak karşımıza çıkar. Felsefi anlamdaki gücünü, sahibi olduğu bu yaratıcı gerilimlerden alır.(Trakakis, 2008, ss. 46-47)

Meseleye bu açıdan bakıldığında üslup açısından aslında felsefenin bir yaşam biçimi halini alması gerekir. Bu hususta bir metafor kullanılacak olursa eğer felsefe **çöle** ait olmalıdır. Bu metafordaki çöl, çağdaş kültüre egemen olan her şeyin (fayda, hırs, çıkar vb. gibi) basitçe geri teptiği bir durumu imler. Çölde gürültü ve patırtıların, bitmeyen gevezeliklerin yerini sessizlik alır. Çölde hâkim olan şey, eylemsizlik ve sabrın yerini alan eylem ve anlık değişimlerdir. İnsani şehvetin yerini bilinmezliğin ve alçak gönüllülüğün aldığı yerdir çöl. Bu metafordaki durumun işlerlik kazandığı yerlerden biri olarak Antik Yunan alınabilir. Antik çağda filozof, filozofça bir yaşamın sahibi olarak görünüyordu. Günümüzde felsefenin hâkim olması



gereken akademilerde bile durum bunun aksinedir. Günümüz felsefe akademileri felsefe profesörlerinin oldukça bol olduğu ama filozofların ise neredeyse hiç olmadığı yerlerdir.(Trakakis, 2008, s. 120) Bu durumun bariz sebeplerinden birisi felsefenin yaşamla olan bağının koparılarak ele alınmaya çalışılması olmuştur.

Yukarıda ifadesini bulan durumlara hassasiyeti olan bir din felsefesi yapma tarzı iddiasında olan Kıta Avrupa'sı geleneğine yakın din felsefesi yapma tarzının ana referans kaynakları, Lacancı yaklaşımlara olan benzerliğiyle Derrida'dır. Derrida'nın felsefesi, birçok filozof tarafından umutsuz bir dilsel idealizm olmasa da indirgenemez bir öznelcilikle ilişkilendirilir. Derrida'nın çalışmaları, Kant sonrası korelasyonculuk olarak bilinen her şeyin zorunlu olarak düşünen öznenin yönelimleri ile ilişkilendirilen düşünüşün tuzağına düşmüştür. Korelasyonculuk modern felsefede, nesnenin insan sezgi ve anlayışı kategorileri etrafında döndüğünü iddia eden Kant'ın Kopernik devrimi ile başlar. Bu düşüncelerin elbette günümüz din felsefesine olan yansımaları olmuştur. Günümüz din felsefesindeki genel manzara, yaşamın varoluşsal baskıcı gerçekliklerinden kopuk, tamamen kavramsal tartışmalara gömük, varoluşsal olmayan alanlara ait gerçeklikten uzaklaşılması şeklinde olmuştur. Dahası sözü edilen bu kavramsal tartışmalara gömük ve varoluşsal olmayan alanlara ait yargısal formülasyonlara kapılmak, meselenin başka bir yönüdür.(Crockett, 2018, ss. 74-75)

Kıta Avrupası din felsefesi geleneği Analitik din felsefesi geleneğinin dini inancı kendi otantikliğinden çıkararak onu hipotezler, rasyonel çıkarımlar ya da olasılık yargılarından hareket eden perspektifler merkezli yorumlamasını kabul etmemiştir. Onlara göre böyle bir tutum, dini inancı, bilim pratiği üzerine modellemek, bir tür bilimcilikdir ve reddedilmelidir. Dini inançlar, bilimsel teorilerin aksine, bir tür bağlılık ve tutku gerektirir.(Plant, 2013, ss. 284-285)

Derrida'nın bu hususta izini takip eden Caputo "dini olmayan bir din" savunuculuğunu yapar. Bu din, inançların kurumsallaşmasının hiyerarşik ve otoriter yapılarının olmadığı, din olma iddiası taşımayan tek gerçek dindir. Caputo, bu yaklaşımıyla dini, akademinin dışında tutma eğiliminde olan seküler grubun da tepkisini çekmiştir. Bu görüşleriyle Caputo, Derrida'cı bir tavır takınır.(Trakakis, 2008, s. 57)



Hem Derrida'nın hem de Caputo'nun bu görüşlerini Nietzsche felsefesiyle ilişkilendirme imkânı vardır. Nietzsche felsefesi ve özellikle onun nihilizmi, ölçülü bir şekilde yeniden okunduğunda görülecektir ki bu anlayışın görecelilik ve irrasyonellikle ve bu iki kategoriyle ilgili olan keyfilikle bir ilgisi yoktur. Daha çok böyle bir nihilizm olguların ve insani yapıların olumsuzluğu ve onların revize edilebilirliğiyle ve bunlara ilişkin artan bir ilgiyle alakalıdır. Bu tutum, aklın tamamen atılması değil onun yeniden tanımlanmasıdır. Aydınlanma ve onun saf akıl anlayışına karşı çekişle felsefe yapma tarzı olan Nietzscheci bir karşı duruştur. (Trakakis, 2008, s. 59)

Günümüz Din Felsefesinin Nasıl Olması Gerektiği İle İlgili Tespitler

Kıta Avrupa'sı din felsefesi, genel anlamı ile hem din hem de eleştirel akıl konusunda kendi tanım ve belirlemeleri zaviyesinden dini fenomene yaklaşır ve bu yaklaşımın genel temayülünün bariz bir özcülük, a prioristik ve etnosentrik bir tema olduğu görülür. (Knepper, 2013, s. 51) Kıta Avrupa'sı din felsefesi gayretlerinde görülen şey, dinin özünün kurtarılması veya dinin tekrardan ortaya konulup yaratılmasıdır. Meseleye bu açıdan bakıldığında Kıta Avrupa'sı din felsefesinin tamamen özcü bir yaklaşımda olduğu söylenir. Geleneksel din felsefesinde sorulan soru, din nedir? Dini fenomen nasıl mümkündür? iken Kıta Avrupa'sı din felsefesinde sorulan soru şu hali almıştır: İnancın, yaşamımızı anlamlı kılan kavramsal koşulları nelerdir? Böyle bir gayret, dini fenomenin kavramsal temasını onaması bakımından dinin pratik deneyimden soyutlanabilen ve belirli dini geleneklerin özel içeriğinden bağımsız olarak incelenebilen dini bir öz peşindedir. Buradaki amaç dinin özünü kavrama ideali peşinde olan bir din felsefesi tesisidir. Böyle bir gayret, özünde tüm özel dini geleneklerden soyutlanan dinin kavramsal mantığı, tüm inanç geleneklerinin doğasının ve imkân koşullarının altında yatan evrensel yapıları elde etme yani genel olarak dinin imkânını keşfetmek anlamına gelir. Bu açıdan Kıta Avrupa'sı din felsefesi özcüdür; çünkü bütün dinlerin "tarih dışı bir öz" taşıdığı iddiasından hareket eder. A prioristiktir. Çünkü dinin bu bahsi geçen özü için dünya dinlerinin tarihsel fenomenlerinden ziyade Kıta Avrupa'sı filozoflarının kavramsal analizlerine bakar. Etnosentriktir. Çünkü yalnızca modern ve Batılı gibi görüneni öz olarak alır. (Knepper, 2013, ss. 52-53)



Kıta Avrupa'sı din felsefesinin sahip olduğu bu özcü yaklaşımın yanında onun hermenötik anlayışa yakınlığı da vurgulanmalıdır. Hermenötik yaklaşımların dini fenomeni ele almada bir takım avantajlarının olduğu görülür. Bu avantajların ilki şudur: Hermenötik anlayışta metin, mümkün olduğunca çok derinlik ve çeşitlilik içinde anlaşılmaya çalışılır. Bu yaklaşımın ikinci avantajı ise yorumcunun, metne getirilen yorumların önyargularının en azından bir kısmının farkındalığıdır. Dahası bu yaklaşım, yorumlanacak metnin kendisi ile ilgili yanlış ve zararlı olan ön yargılara meydan okunmasına izin verir.(Knepper, 2013, s. 59) Bu sonucusu, bu yaklaşımın eleştirel bir yöne sahip olmasını gündeme getirir.

Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında din felsefesi, dini akıl yürütme örneklerini ve biçimlerini eleştirel olarak değerlendirme potansiyeline sahip olmalıdır. Kıta Avrupası din felsefesi, dini fenomenlerin doğalcı bir açıklaması için en azından potansiyel olarak bir temel sağlayan temel bir insani fenomen olarak dine, uzun bir süredir devam eden bir vurguya sahiptir. Bununla birlikte Kıta Avrupası din felsefesi, bir tür epistemik perspektivistçiliğe olan ölümsüz bir bağlılığın da sahibidir. Sahip olduğu bu yönüyle Kıta Avrupası din felsefesi, en azından bilgi konusunda, iddialarının koşullu doğasının potansiyel olarak farkında olur.(Knepper, 2013, s. 67) Genel itibarıyla bilginin doğasının olumsal ve koşullu olduğu kabul edilmelidir. Din felsefesinin en çok ihtiyaç duyduğu şey ise hakikat ya da gerçeklik konusunda objektif bir uzlaşmaya varmak değildir. Bunun yerine ortak standartlarımız olarak kullanabileceğimiz şeylerle daha çok meşgul olmaktır.

Din felsefenin çağdaş dünyadaki görünümü, genel olarak ya tarih dışı gerçekleşen incelikli bir teizm ya da tıpkı Kıta Avrupa'sı din felsefesinin eleştirel gayretinde olduğu gibi genelleştirilmiş karmaşıklıkları ve karşılaştırmalı çeşitlilikleri içinde dünyanın tarihsel dinleri üzerine gerektiği gibi yoğunlaşamamasıdır. Özü itibarıyla din felsefesi, felsefi teoloji ile akrabadır.(Özcan, 2017, s. 56) Ona benzer. Din felsefesi de tıpkı teolojide olduğu gibi dünyadaki birçok farklı tarihsel dinde, dinsel olarak tarafsız bir mantık incelemesi olarak görülmelidir. Din felsefesi, teolojiden farklı olarak, belirli bir dinin savunusu olmaktan çok felsefi ve mantıki incelemelerin ağırlıklı olması gereken bir alan olarak görülür. Bu açıdan din felsefesi, daha çok bir dinin veya bir dinin uygunluğunun ya da yararlılığının/kullanışlılığının dini olarak motive edilmiş apolojietiği olarak değerlendirilmelidir.(Knepper,



2013, s. 9) Geneli itibariyle bakıldığında çağdaş din felsefesinin dini alandaki felsefi hastalıklara yanlış teşhisler koyarak çözüm yolları arama gayretinde olduğu görülür. Bu yanlış teşhislerin altında yatan ve bu teşhisi etkileyen şeyler şunlardır: Bunlardan ilki gerek Analitik tarzda gerekse Kıta Avrupa'sı tarzında olsun yapılan din felsefeleri, dünyadaki tarihi dinleri ihmal etmiştir.(Özcan, 2017, s. 57) Araştırmaya konu olan toplumun çeşitliliğini indirgemek, eleştirel hermenötik bir derinliğe sahip olmaksızın tarihi dinleri okumaya çalışmak, kültürler ve toplumlar arası biçimsel anlamda yapılan karşılaştırmalardaki başarısızlık ve en önemlisi de araştırma konusunu çok dar bir perspektiften açıklayarak değerlendirmeye çalışmak.(Knepper, 2013, s. xii) Bütün bu söylenenlerden hareketle çağdaş din felsefesinin fenomenolojik olması yani tarihsel olarak yürürlükte olan bütün dinleri bir vakıa olarak kabul etmesi ve çıkarım ve akıl yürütmelerini buna göre yapması gerekir.

Genel itibarıyla günümüzün din felsefesi tarihsel olarak temellenmiş yani fenomenolojik ve dini çeşitliliğin olumsuzluğuna riayet eden bir karaktere sahip olmalıdır. Böyle bir din felsefesi, hem araştırma konularında hem de araştırma nesnesi açısından çeşitliliğe sahip olmalıdır. Ve yine böyle bir din felsefesi, verili dini aklın (religious reason-giving) yoğun ve eleştirel bir duyarlılıkla tanımlanmasını gerektirir. Bu husus, verili dinin dini akıl yürütme biçimlerinin gerektiği gibi kavranması için zorunludur. Ayrıca bu tür bir din felsefesinin verili dini aklın metodolojik ve kategorik farkındalıklar merkezli karşılaştırılmasını da gerektirir. Bu ise verili dinin, çok sayıda diğer dinler kaynaklı çoğulcu kriterlerle açıklanması ve değerlendirilmesi sayesinde mümkündür. Böyle bir gayretin tarihsel, fenomenolojik ve olgusal bir yöne ağırlıklı olarak sahip olduğu görülecektir. Dolayısıyla böyle bir gayretle tek bir din felsefesinden değil de incelenen dini fenomene bağlı birden çok din felsefelerinden bahsedilmesi daha uygundur.(Özcan, 2017, s. 68) Din felsefesi alanındaki bu söylenenlerden hareket eden bir din felsefesi yapma gayretinin avantajı, tarih dışı olarak algılanıp yaşayan dinleri iskalaayan bir teizm perspektifinin reddi olacaktır.

Akademik olarak din bilimlerine ya da dini araştırmalara katkı sunacak bir din felsefesinin ilk ve en önemli özelliği, araştırma konusunun dini alandaki çeşitliliklerine dikkat etmesidir. Din felsefesi, belirli bir dinin dinsel formunu ya da belirli bir dinin dinsel akıl yürütme biçimini kendine çıkış



noktası olarak alamaz. Onun bu konudaki hareket noktası, bütün dini biçimler olmalıdır. Analitik felsefe aşkın bir tarih dışı teizmden ve bu teizmin rasyonelliğinden hareket eder. Bu yanlıştır. Böyle bir yaklaşım, ön yargıyı beraberinde getiren bir yaklaşımdır. (Tokat, 2021, s. 49) Aynı zamanda dini fenomeni teizmle sınırladığımız an teist olmayan dinleri dışarıda bırakmış oluruz. Bu ise araştırmanın tarihsel, fenomenolojik, kapsayıcı yapısını bozup teorik bir kurgunun baskısına yol açmaktadır. Aynı zamanda burada teizmin rasyonalitesi ile teist bir dinin rasyonalitesi arasındaki sınırlar ihmal edilmektedir. (Knepper, 2013, s. 27) Bu negatif durumun en büyük örneğini, çağdaş din felsefesi gayretlerinin büyük bir çoğunluğunun Hıristiyanlık dinine bağlı bir teist anlayıştan hareket etmesindeki yanlışlıkta görebiliriz.

Dini alanda dini fenomenin gerektiği gibi ele alınmasına katkı sunmak iddiasında olan bir din felsefesinin eleştirel bir yöne sahip olması gerekir. Bu din felsefesinin, tanımını yapıp karşılaştırmalı olarak ele alma iddiasında olduğu dinin dini akıl yürütmelerini ve bu akıl yürütme biçimlerini eleştirel olarak değerlendirmesi gerekir. Fakat bu değerlendirme isteği, dini olanı rahatsız eden bir tutum şekli olarak anlaşılabilir. Fakat değerlendirme; tanımlama ve karşılaştırma pahasına yapılmamalıdır. Burada değerlendirme; mantıki açıdan ilksel bir tanımlama ve karşılaştırmayı gerektirir. Bu nedenle değerlendirme; tanımlama ve karşılaştırmanın gerisindedir. Din felsefesinde değerlendirme; din felsefesi açısından bir çeşitlilik arz eder. Dini akıl yürütme örneklerinin ve biçimlerinin başarı ve başarısızlıklarını, uygun kullanımları ile suistimallerini, erdemlerini ve kusurlarını, önem ve önemsizlikleri hakkındaki bir tahmin yürütmeyi amaçlar. Ve yine din felsefesi açısından yapılan değerlendirme, tekrardan değerlendirme yapılabilir olma özelliği gösteren düzeltilebilir tarzda gerçekleşen bir değerlendirmedir. Bu açıdan değerlendirmenin bu özelliği, din felsefesi disiplini açısından dini alanın akademik çalışmalarına katkıda bulunacak şeyleri içermesi açısından din felsefesinin ayrılmaz bir bileşeni olarak görülür. (Knepper, 2013, s. 19)

Din felsefesine, akademik din bilimlerine katkısı açısından baktığımızda acaba ne görürüz? Şuranın altı çizilmelidir: Din felsefesi, din bilimlerinin konularının alanına giren hususlarda felsefe yapar. Din bilimleri, minimal olarak hedeflerini şöyle belirler: Dini fenomenlerin incelikli bir yorum bilgisini ve bilinçli bir ideolojik-düşünsel tanımını vermek. Ve bu iki



açından dini fenomenleri akademik olarak incelemek. Dolayısıyla din felsefesi de dini fenomenler hakkında felsefe yapma iddiasında ise dini fenomen hakkında yapılan din bilimlerinin bu açıklamalarına dikkat etmek zorundadır. Din felsefesi yerleştirilmiş karmaşıklığı ve kültürel çeşitliliği içinde dünya dinleri hakkında felsefe yapmak istiyorsa bu tür çabalarla meşgul olan akademik araştırma alanlarına dikkat etmelidir. Sadece dikkat etmek de yetmez. İncelenmekte olan dini fenomenler hakkındaki genel bilimizi arttırmak ve buna katkıda bulunmak zorundadır. Günümüzde böyle bir din felsefesinin yaratıcı gelişimine ve kurumsal desteğine ihtiyaç vardır. (Knepper, 2013, s. 22)

Sonuç

Yukarıda bahsedilen durumların tamamından hareketle çağdaş din felsefesinin görevlerini şu şekilde sıralamak mümkündür: Bu görevlerden ilki mevcut dini gelenekler içinde ileri sürülen otorite ve kesinlik iddialarını eleştirel bir şekilde incelemektir. Bir diğeri keyfi veya boş-hurafevari düşünce ve uygulamaları düzeltmek için dini düşünce ve uygulamaları yöneten ilkeleri, nedenleri ve idealleri dile getirmektir. Dini gelenekler içindeki tahakküm ve baskı yapılarını teşhis etmek ve insanları bu tür güçlerin etkilerinden kurtarmak da çağdaş din felsefesinin görevleri arasındadır. Dini gruplar içindeki aldanma, ikiyüzlülük, özellikle söylem ile uygulamayı karşılaştırmak, bunların teşhis edilmesi de bu görevler arasında yer alır. Bu açıdan aldanma ve kandırma konularında bizzat aklın, kendi içindeki yanılsamaları ve bunların tutku ve çıkarlarla olan bağlarını araştırmak da din felsefesinin görevidir. Öz bilince doğru bir biçimde yönelen, gelişimi doğrultusunda dinin kendi kendisini düzeltmesini yasallaştırmak, dini uygulamaların öznel ilişkilerini açıklamak da din felsefesinin görevlerindedir. Koşulsuz olanı pratik alana yerleştirmek belki de apofatik formülasyonlardan yararlanmak, dini alanı, aklın pratik alanına bir yaşam tarzı olarak dâhil etmek de din felsefesinin yerine getirmesi gereken mühim görevler arasında yer alır. Sonuç olarak din felsefesi mevcut yaşayan dini geleneklerin, inançların ve bu gelenek ve inançların uygulamaları hakkında eleştirel bir söylem olarak kalmalıdır. (Knepper, 2013, ss. 70-71-72) Yani kendini kurumsal bir dinin yerine koyma hülyasını taşımamalıdır.



Kaynaklar

- Crockett, C. (2018). Derrida, Lacan, and Object-Oriented Ontology: Philosophy of Religion at the End of the World. İçinde *Derrida after the End of Writing: Political Theology and New Materialism* (ss. 74-92). Fordham University Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2020). *Felsefe Nedir?* (T. Ilgaz, Çev.; 13. bs). Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık.
- Giddens, A. (2018). *Modernliğin Sonuçları* (E. Kuşdil, Çev.; 8. bs). Ayrıntı Yayınları.
- Glock, H.-J. (2008). *What is Analytic Philosophy?* Cambridge University Press.
- Griffin, D. R. (1989). *God and Religion in the Postmodern World: Essays in Postmodern Theology*. State University of New York Press.
- Gschwandtner, C. M. (2013). *Postmodern Apologetics?: Arguments for God in Contemporary Philosophy* (1. bs). Fordham University Press.
- Güngör, F. Ş. (2019). Felsefenin Sonu Mu Yeni Bir Adımı Mı? Badiou'nun Heidegger Eleştirisine Dair Bir Değerlendirme. *Turkish Studies*, 14(2), 413-430. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.14842>
- John D., C. (2006). *Philosophy and Theology* (1. bs). Abingdon Press.
- Knepper, T. D. (2013). *The Ends of Philosophy of Religion: Terminus and Telos*. Palgrave Macmillan Publishers Limited.
- Nietzsche, F. (2006). *Ecce Homo: Kişi Nasıl Kendisi Olur* (C. Alkor, Çev.; 2. Basım). İthaki Yayınları.
- Özcan, Z. (2017). Din Felsefesinin Felsefesi. İçinde R. Alpyağıl (Ed.), *Gelen-eksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar-1* (ss. 51-89). İz Yayıncılık.
- Plant, B. (2013). Wittgenstein, Religious "Passion" and Fundamentalism. *The Journal of Religious Ethics*, 41(2), 280-309.
- Tokat, L. (2021). Fenomenolojik Din Felsefesi Nedir? *Din ve Felsefe Araştırmaları Dergisi*, 4(7), 33-58.
- Trakakis, N. (2008). *The End of Philosophy of Religion*. Continuum International Publishing Group.
- Tüzer, A. (2016). Postmodernizm ve Tanrı'nın Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme. *Milel ve Nihal*, 12(2), 73-124.



Williams, J. R. (2005). *Heidegger'in Din Felsefesi* (M. Türkeri, Çev.; 1. bs). İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.

Öz: Bu çalışma ontolojik kanıtın modal versiyonunu savunan Hartshorne'un Tanrı kavramının mantıksal imkanından O'nun zorunlu varlığını çıkarımlayan yorumunu konu almaktadır. Hartshorne, klasik teizmin Tanrı anlayışına dayalı bir ontolojik kanıtın birtakım güçlüklerle karşılaştığını ve bu güçlükleri aşabilmenin yolunun neo-klasik bir Tanrı anlayışı gereği Tanrı'da varlık-aktüellik arasında bir ayrımın yapılması durumunda mümkün olacağını savunur. Bu nedenle bu makalede öncelikle Hartshorne'un modal kanıtı ele alınmakta, daha sonra varlık-aktüellik ayrımına dayanan neo-klasik bir yorumun ontolojik kanıtı yönelik eleştirileri aşırıp aşmadığı irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ontolojik kanıt, Hartshorne, Tanrı, zorunluluk, varlık, aktüellik.



Bilimciliğin Epistemik Kesinlik Aracılığıyla Bir Değerlendirmesi

An Evaluation of Scientism through Epistemic Certainty

ALPER GÜRKAN 

Kırşehir Ahi Evran University

Received: 20.10.2022 | Accepted: 30.12.2022

Abstract: Scientism is a philosophical approach in which it is argued that methods of natural sciences should be used in different disciplines. Scientism is a methodological attitude and includes ontological presuppositions. However, the beginning of the scientific argument is the point of formation of epistemic beliefs, and therefore it is reasonable for an evaluation and criticism of scientism to begin with epistemology. Because scientism is an epistemological claim as an answer to the question of the basis of a belief. The epistemic principle of scientism is that knowledge is only scientific. Then one presupposes that the truth can only be reached through natural sciences. However, the relationship between the phenomenal world and the human mind has been shaped by philosophical assumptions and concepts. Contrary to necessary propositions scientific propositions do not seem to be necessary truths. In this study, the epistemic principle of scientism is criticized by considering epistemic certainty.

Keywords: Scientism, scientific knowledge, epistemic certainty, epistemology, truth.



Giriş

19. yüzyılda fiziğin başarılarından beslenerek ortaya çıkan bilimci (*scientific*) düşünce tek bilgi türünün bilimsel bilgi olduğu düşüncesi ve bunun sonuçlarından oluşmaktadır. Bir bilimci yaklaşık olarak doğa bilimleri aracılığıyla elde ettiğimiz sonuçların sağlam bilgiler olduklarını ve bu yüzden bütün bilginin bilimsel olması gerektiğini savunur. Bilimsel bilgiyi diğer bilgi türlerinden farklı kılan yönü onun edinilme biçimi veya yöntemidir. Bilimsel bilginin yegâne güvenilir veya sağlam bilgi olduğu inancı, onun elde edilme yöntemine ve dolayısıyla bilime abartılı bir güven duyma meselesini ortaya çıkarır. Böylece doğa bilimlerinde kullanılan yöntemler, sosyal ve beşerî bilimler ile din, ahlâk ve değer gibi konularda da kullanılmak için bir öncelik kazanır. Bilimcilik bu açıdan bilimin, bilim dışı kabul edilen felsefe, din veya ahlâkın yerini alması gerektiği düşüncesi olarak genişletmecidir.¹

Bu çerçevede ele alındığında bilimcilik her ne kadar ontolojik önvarsayımlara dayanıyorsa da epistemolojik bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Epistemolojik bir yaklaşım olarak bilimcilik, epistemik inanışların nasıl gerekçelendirildiği veya inanışların doğru sayılabilmesi için neye dayanması gerektiği sorularına bir cevaptır. Bilimcilik epistemolojik bir yaklaşım olmak bakımından en az üç unsuru içinde barındırır: Birincisi, bilimcilik hangi tür önermelerin gerekçelendirilmiş olacağına dair bir standart belirlemek açısından bir gerekçelendirme kuramı içerir; ikincisi, bilimcilik sağlam bilgiyi hangi tür yöntemlerin teminat altına alacağına dair metodolojik bir tutuma sahiptir ve üçüncüsü, bilimcilik hangi tür önermelerin doğru olduğunu belirlemeye yönelik bir doğruluk kuramına sahiptir.

Burada bilimcilik, bu üç unsuru içeren belirli bir epistemolojik yaklaşım olarak ele alınmakta ve bir eleştiriye tabi tutulmaktadır. Bu çerçevede öncelikle bilimciliğin ne olduğu sorusu cevaplanmaktadır. Böylece bilimciliği ona yakın bazı felsefî yaklaşım ve doktrinlerden ayıracak bir ölçüt ortaya konulmakta. Sonrasında söz konusu ölçütün dayandığı epistemik ilke

¹ Mesela Peels bilimciliği, “Doğa bilimlerinin sınırının, yaygın olarak bilimin alanı olarak değerlendirilmeyen akademik disiplinleri ve yaşam alanlarını içermek için genişletilmesi gerektiği görüşü” olarak tanımlar (Peels, 2018, ss. 47-48). Bilimciliğin genişletmeciliği bazen bilimsel emperyalizm/yayılmacılık olarak da adlandırılmaktadır. Genişletmecilik (*expansionism*)/bilimsel yayılmacılık (*scientific imperialism*) hakkında bir değini için bkzn.: (Stenmark, 2001, ss. 20-24).



açık kılınarak bilimciliğin epistemolojik bir yaklaşım olmasıyla kastedilenin ne olduğu ifade edilmektedir. Buna göre bilimcilik epistemolojik bir yaklaşım olarak epistemik inanışların niteliğiyle ilgili olduğundan epistemolojik çerçevede değerlendirilmektedir. Bu değerlendirme farklı alanlarla ilgili farklı iddialar içeren bilimciliğin özellikle belirli bir türü olarak epistemolojik bilimciliği çözümlenmeyi gerektirmektedir. Öyle olduğundan bilimsel önermelerin epistemik inanışlar olarak hangi niteliklere sahip oldukları gösterilmektedir. Bütün bunlar esasen epistemik kesinlik kavramının bilimsel önermeler için neden mümkün olmayacağını cevabını verme amacına yöneliktir. Böylece bilgi ve kesinlik kavramı arasındaki ilişkiye odaklanılarak kesin doğru önermeleri bilimsel önermelerden ayıran belli başlı özellikler ortaya konulmaktadır.

1. Bilimcilik Nedir?

Bilimciliği diğer felsefi yaklaşımlardan ayırmanın yollarından birisi, bilimcilerce ortak olarak savunulan temel bir yaklaşımın açık kılınmasıdır. Bilimcilik doğalcı felsefe içinde ortaya çıkmış felsefi bir yaklaşım veya duruş olmak bakımından ontolojik yönden doğalcı ve maddeci karakterdedir. Bilimciliği farklı kılan yönü, mantıksal açıdan değilse de kronolojik açıdan epistemik inanışların neye dayanmaları gerektiği sorusunu temel almasıdır.² Bu soru aracılığıyla bilimcilik öncelikle epistemik bir ilke olarak, doğru önermelerin yegâne kaynağının bilim olduğu iddiasında temellenir.

Dünyaya ve kendimize ilişkin bilgimizin ham maddesi olarak işlev gören epistemik inanışlarımızı neye dayandırmalıyız? Geleneksel anlamda gerekçelendirmeye ilgili bu soru, özellikle içinde yaşadığımız yüzyılda, kimilerince sadece bilimsel yöntemin sonuçlarına güvenmek gerektiği şeklinde cevaplanır. Buna göre sadece doğa bilimlerinin konu edindiği maddî şeyler veya olgular değil; din, ahlâk, siyasî düzen gibi farklı alanlardaki insanî meseleler de bilimin rehberliğinde çözümlenmelidir. Bu yaklaşım içinde dünyayı tanımlama ve açıklamada bilim her şeyin ölçüsü olarak görülür ve olanın ne

² Bir önermenin (A) mantıksal açıdan bir başka önermeye (B) dayanması, B'nin A'yı gerektirmesi veya A'nın B'den tümdengelim yoluyla çıkarılabileceği anlamına gelir. O hâlde B, A'ya göre mantıksal açıdan önce gelmektedir. Bu açıdan epistemik bilimci tutum, ontolojik bilimci tutumdan ileri gelir. Başka bir biçimde söylenirse kişi mantıksal olarak ontolojik bilimciliği kabul etmeksizin epistemolojik bilimciliği kabul edemez. Oysa bir önermenin (C) bir başka önermeden (D) kronolojik olarak önce gelmesi ile kastedilen, C'ye ilişkin karar oluşturma D'ye ilişkin karar oluşturmada önce gerçekleştirilmesidir.



olduğu ile ne olmadığı da bilimin ölçüsünce belirlenir (Sellars, 1963, s. 173).³ Böylesi bir iddia bilimsel bilginin güvenilirliğine dair güçlü inanın bir sonucudur. Bilimsel bilginin güvenilir olduğu inanın bilimcilik olarak adlandırılması uygun olup olmadığını değerlendirmek ve bu inanın geçerliliğine ilişkin bir araştırmanın sınırlılığını belirtmek veya kapsamını ifade etmek için bilimcilik ile ne kastedildiğinin de daha açık kılınmasına ihtiyaç vardır. Ne var ki bilimciliğin ne olduğuna ilişkin farklı yaklaşımlar mevcuttur.⁴ Söz konusu farklılığa ilişkin belirleyici bir unsur konunun hangi bağlamda tartışıldığıdır. Bilimcilik sadece bir metodoloji sorunu olmanın ötesinde maddeciliği içerdiğinden ontoloji ve gerekçelendirmeye ilgisi nedeniyle epistemoloji başta olmak üzere değer felsefesi, ahlâk felsefesi, din felsefesi gibi felsefenin farklı alt dallarına ait bağlamlarda ele alınmaktadır.⁵

En kısa şekilde ifade edilirse bilimcilik, sadece doğa bilimleri yöntemleri kullanılarak ulaşılan sonuçların doğru kabul edilmesiyle yetinilmesi gerektiğini ileri süren felsefi bir yaklaşımdır. Bu kısa tanımlama girişiminde öne çıkarılmak istenen üç noktanın aydınlatarak bilimciliğin neliği ortaya konulabilir. Bu üç nokta, bilgi edinmek amacıyla gerçekleştirdiğimiz herhangi bir araştırmada sadece doğa bilimleri yöntemlerinin kullanılmasına yapılan vurgu ile özetlenmektedir. Buna göre bilimcilik metodolojik bir tutumu, ontolojik bir varsayımı ve epistemolojik değerlendirmeyi (eleştiriyi) içeren felsefi bir yaklaşımdır.

Bu üç felsefi sorunsalın mantıksal sırasını izlersek öncelikle sadece bilime konu edilebilecek şeylerden oluşan bir ontolojik varsayım söz konusudur. Bilimciliğin yaslandığı bu varsayım neyin gerçekten var olduğuna dair bir ontoloji olarak bilimsel yöntemin konu edinebileceği şeyleri işaret ettiği için bilimciliğin doğalcı felsefe içinde yer aldığını ileri sürmek makuldür.⁶

³ Aktaran: (Hacker, 2014, s. 98).

⁴ Bilimciliğin akademik ve felsefi çerçevede ele alınmasına ilişkin örneklerin son yıllarda arttığı gözlemlenmektedir. İçerdikleri farklı çalışmalarla şu iki kitapta bilimciliğin ne olduğu sorunu ve bilimcilikle ortaya çıkan diğer sorunlar geniş birer bakış açısıyla ele alınmaktadır: (Robinson & Williams, 2014) ve (Ridder vd., 2018).

⁵ Bilimciliğin yeterince kesin bir tanımdan söz etmek mümkün mü? Bu soruyu cevaplarken Plantinga, bilimciliğin ne olduğuyla ilgili soruyu yeterince uygun bulmadığını ifade eder. Çünkü ona göre bilimcilik ifadesinin yerleşik bir anlamı yoktur ya da bilimcilik sözcüğü belirsiz imalara sahiptir (Plantinga, 2018, ss. 221-222).

⁶ Bilimci ontolojinin savunulmasında bilimsel maddeciliğe müracaat söz konusudur. Bilimsel maddeciliğin ve dolayısıyla bilimci ontolojinin içerdiği mantıksal açmazlar nedeniyle neden savunulamaz olduğuna dair önceki bir eleştirim için bkz.: (Gürkan, 2022).



Başka bir ifadeyle bilimcilik, var olanların gerçekliğiyle ilgili başvurulan doğalcı açıklama içinde yer almaktadır. Doğalcı felsefe bu kapsamda (ontolojik bir yaklaşım olarak) dünyayı açıklamakta bilimsel yöntemin uygulanmasının gerekli sayıldığı felsefi bir duruştur.⁷ Bilimsel yöntemin uygulanabileceği şeylerin sadece maddî var olanlar veya onların etkileri olduğu göz önüne alınır ise hem doğalcılığın hem de onun içinde yer bulan bilimciliğin maddeci bir ontolojiye sahip olduğu anlaşılabilir.⁸ Nihai olarak doğal türler ile sınırlı bir ontoloji, dünyayı doğal süreçlerin veya doğal nedenlerin sonucu olarak görmeyi gerektirir (Cevizci, 2009, s. 647). Doğalcı filozofların neyin gerçekten var olduğu sorusuna yönelik tutumları aynı zamanda belirli türden bir bilgi tasavvurunu da gerektirir. Rosenberg bunu doğalcılığın, felsefi sorunların çözümü için fizik, biyoloji ve nöroloji gibi doğa bilimlerinin olgunlaşmış yöntem ve bulgularına müracaat etme gerekliliği şeklinde ifade eder (Stanford, 2016, s. 91). Esasen bu nokta doğalcılığın, bilimciliği anlamakta neden önemli bir yere sahip olduğunu görünür kılar. Ancak bilimcilik doğalcılık ile özdeş değildir.

Doğalcılık her ne kadar bilimciliği içeriyorsa da onunla beraber a priori bilgiyi⁹ ve normatifliği¹⁰ kabul eden bir çeşitliliğe de sahiptir. Bu şekliyle kavrandığında doğalcılığın kapsayıcı veya bütünleştirici bir felsefi tutum olduğu görülür.¹¹ Oysa bilimcilik, bilimsel yöntemeye dayanmayan a priori bil-

⁷ Maddî'ye doğalcılığın bir doktrin değil, daha ziyade bir yaklaşım olduğu görüşündedir. Bununla kastedilen, doğalcılık aracılığıyla yapılanın, ortaya konulan cevaplarla ilgili görülmekten ziyade mevcut soruları ele almanın bir biçimiyle ilgili görülmesi gerektiğidir (van Fraassen, 2014, s. 66).

⁸ Eğer maddeciliği yalnızca belirli bir maddecilik ile sınırlamazsak onun oldukça geniş bir düşünce ölçeğine karşılık geleceği açıktır. Ancak Mario Bunge maddeci düşüncelerin tamamında yer bulan ortak bir özellik olarak var olan şeylerin gerçekten maddî şeyler olmaları kabulünü ifade etmiştir. Başka bir biçimde söylenirse maddî olmayan şeylerin maddî şeylerden bağımsızca var olamayacakları düşüncesini ortak bir maddeci sayıltı olarak kabul etmek mümkündür (Bunge, 1981, s. 17) Bu açıdan bütüncül deneyime dayanmadan böyle bir iddianın ileri sürülmesinde olduğu gibi maddeciliğin metafizik bir görüş olduğu da ileri sürülebilmektedir.

⁹ Doğalcı düşünce içinde Hilary Putnam'ın da savunduğu türden bir a priori bilgi imkânına yer açılabilmiştir. Putnam, eğer "Her ifade hem doğru hem yanlış değildir." önermesi doğru ise a priori olarak en az bir doğrunun bulunduğunu ileri sürer. Böyle bir önerme mantığın çelişmezlik ilkesinin bir gereği olduğu için akıldır ve doğalcılığın akli bir açıklaması bunun kabul edilmesini gerektirir. Bknz.: (Putnam, 1978, ss. 153-170).

¹⁰ Doğalcılık içinde dikkat çeken bir konumu savunan Quine'in da son yazılarında kabul ettiği türden normatiflik fikri doğalcılık içinde yer alabilmiştir (Godfrey-Smith, 2003, s. 152).

¹¹ Kyle'in tanımladığı "bütünleştirici doğalcılık" bu kapsayıcılığı örneklemektedir. Bknz.:



giyi de her türlü normu da reddetme tutumu olarak doğalcılık içinde köktenci bir yaklaşımdır.¹² Kısacası bilimcilik sözcüğüyle kastedilen her zaman doğalcılığın köktenci bir yorumudur. Doğalcılığın ontolojisine dayanan bilimcilik böylece metodolojik ve epistemolojik bir içerik de kazanır: Bilimcilik, geniş anlamda dünyayı açıklamada bilimsel yöntemi kullanmak gerektiği düşüncesi, dar anlamdaysa bir önermenin doğruluğunu kabul etmek için onun bilimsel olması gerektiği düşüncesidir.

2. Epistemoloji ve Bilimciliğin Epistemik İlkesi

Bilimciliğin doğalcılık içindeki yeri bize büyük ölçüde her iki felsefi yaklaşımın ortak bir ontolojiye ve metodolojiye dayandıklarını açık ederken bilimciliği özgün kılan noktanın onun epistemolojik yönü olduğunu gösterir. Diğer bir ifadeyle bilimcilik doğalcılıktan epistemolojik noktada ayrılır ve odağına “epistemik inanışlar neye dayanmalıdır?” sorusunu alır. Böyle bir soru, tıpkı diğer epistemolojik tutumlar için söz konusu olduğu gibi bilimcilik için de kronolojik bir başlangıç noktasıdır. Bu açıdan bilimcilik, bilgi kavramının yalnızca bilimsel yöntemin sonuçları için kullanılacağı düşüncesinde temellenmektedir.¹³ Mesela Williams bilimciliğin çıkış noktası olarak bilgi değerinin, belgelenebilir (*certifiable*) bilimsel bilgiye atfedilmesi olduğunu yazar.¹⁴ O hâlde bilimciliğin anlaşılır olabilmesinin yolu, epistemolojinin ele aldığı sorunların genel bir çerçevesini çizerek bilimciliğin bu çerçeve içerisinde bilgi kavramını sadece bilimsel bilgiye hasreden epistemik ilkesini anlamak ve bununla ne kastedildiğini açık kılmaktır.¹⁵

(Stanford, 2016).

Ayrıca Godfrey-Smith, bilimin felsefenin yerini alması düşüncesini yadsırken başvurduğu (Godfrey-Smith, 2003, s. 151) ve de Caro ile McArthur’un savundukları liberal doğalcılık da (Stenmark, 2018, s. 71) doğalcılığın daha kapsayıcı bir anlayışına karşılık gelir. Bununla birlikte doğalcıların önemli bir kısmı için kendilerinin felsefe yapıyor olmaları bir sorunmuş gibi gözükmemektedir. Bilimcilik bu anlamda felsefeyi yadsır.

¹² Bilimcilik, her ne kadar doğalcılığın bütünlleştirici özelliklerine zıt bir tutum olsa da doğalcılığın bir türüdür (Mizrahi, 2017, s. 352). Köktenci sıfatı bunun ifade edilmesi için kullanılmaktadır.

¹³ Stevenson ve Byerly’ye göre bilimcilik, bilimsel yöntemle elde edilebilir bilginin tüm bilgiyi kapsadığı görüşüdür (Peels vd., 2018, s. 1).

¹⁴ Bilimsel bilgiyi farklı kılan yönü yöntemi olduğu için bu yöntemle başvuruyla insanların karşılaştıkları sorunları çözmek için bilime “abartılı” bir güven duygusu belirir (Williams, 2014, ss. 5-6).

¹⁵ Anlaşılacağı üzere bilimciliğin bu çerçevede ortaya çıkışı pozitivizm ile ilişkilidir. Nihayetinde pozitivizm doğalcı ve maddeci ontoloji üzerine inşa edilmiş felsefi bir yaklaşım olarak bilgi sorunuyla ilgilidir. Ancak maddeciliğin metafiziğe başvurmadan bütüncül bir savunusunun yapılamayacak olması bir anlamda ontolojik tartışmaların dışarıda bırakılarak sadece



Epistemik yönden inanışlarımızın yalnızca bilimsel yöntemin bir çıktısı olduğunda doğru veya güvenilir olarak kabul edildiğinin ileri sürülmesi, bilginin ve doğruluğun neliği ile güvenilir bilgi edinme yöntemi hakkında epistemolojik bir tutumun neticesidir. Her ne kadar bilimciler köktenci bir yorumla bilgi çözümlemesi, bilgi kuramı veya ilk felsefe olarak epistemolojiyi reddetseler de böyle bir tutuma sahiptirler.¹⁶ Burada dikkat çeken bu çelişkiyi açık kılmak için epistemoloji ile ne kastedildiğinin de açılması gerekmektedir:

Epistemoloji veya bilgi kuramı, felsefi bir alan olarak öncelikle bilginin neliğini araştıran ve bunun için de bilgiyi çözümlyerek onu oluşturan inanış ve doğruluk ile bunları bir araya getiren bilişsel dayanağın doğasını inceleyen bir daldır. Epistemoloji böyle anlaşıldığında onun merkezinde zihinsel bir durum olarak epistemik inanışı açıklamaya dönük gerekçelendirme kavramının olduğu anlaşılır. İnanışla ilgili gerekçelendirmenin, gerekçelendirilmiş inanışın ham maddesi olduğu gibi epistemik inanışlar da bilginin ham maddesidirler (Audi, 2018, s. 3). O hâlde bilgi kavramının özünde inanış yer almakta, bilgi bir inanış formu kabul edilmektedir. Bir inanış belirli bir önermesel yargı olduğu için o bir özne açısından bir inanıştır. Bu yüzden de epistemik inanış tek başına bilgiyi oluşturmaz; öznenin, bu inanışın edinilme yöntemiyle ilgili bir gerekçelendirmeye sahip olması veya bu inanışı gerektirecek bir nedene (kanıta) dayanması gerekir. Kısacası epistemik inanış, bir özne için belirli bir yöntemle edinilmiş bir kanıtın neticesidir. Gerekçelendirme veya inanışı destekleyen dayanak (kanıt veya iyi neden), doğru ve yanlış gibi kavramları varsaymayı gerektirdiği için normatiftir.¹⁷ Başka bir ifadeyle gerekçelendirici etkenler doğru önermeye inananın ve yanlış önermeleri elemenin değerlendirici ve eleştirel tutumunu

bilgi sorunu ile ilgilenmesini ve dolayısıyla pozitivistliği mümkün kılmıştır. Frank, Viyana Çevresi filozoflarının maddeci olduklarını yazarken onunla bütünleşik kavranan mekanikçi açıklama ile ilgilenmediklerini, onların daha ziyade deneysel sınanabilirlik ile ilgili olduklarını ifade eder (Frank, 1985, s. 137). Bu durum pozitivistlerin ontolojiden epistemolojiye yönelen doğalcılar olduklarını düşündürmektedir. Çünkü Newton-sonrası mekanikçi maddeci açıklamanın dayandığı ontolojik argümanlar doğrulanabilir nitelikte olmadıklarından, metafizik olduklarından, pozitivistlerce doğrudan savunulabilir de değildir.

¹⁶ Örneğin Churchland, bilgi çözümlemesinin bilgiye ilişkin sorunları yüz yıllardır çözemediğini iddia eder (Peels, 2018, s. 32). Oysa nihai olarak bilgi kuramları herhangi bir bilgi örneğinden önce, bir *ilk felsefe* olarak, bilgi çözümlemesi içerdiğinden onun çözümlemesi de bilgi çözümlemesidir.

¹⁷ Epistemolojinin normatif olması konusu bilimcilerce reddedilse de normatiflik ile bilgi kavramını başka tür inanışlardan ayırmada takip edilecek özelliklerin mevcudiyeti ve bunlara



sağlarlar. Neyin, hangi koşullarda gerekçelendirici olduğu kararı, bilgi örneklerine nasıl yaklaşılacağı ile ilgili epistemolojik bir tutumun esasını oluşturur. Bu anlamda epistemoloji, söz konusu bilgi örneklerine gitmeden önce kabul edilecek ilkeleri araştıran bir ilk felsefe konumundadır.

Buna göre bilimcilerin epistemolojiyi reddetmelerine rağmen¹⁸ epistemolojik bir tutum içinde oldukları aşikârdır. Çünkü bir bilimci de bilgi olduğu iddia edilen herhangi bir önermeyi doğru veya yanlış olarak kabul etme konusunda, örneğin bilimin lehine olan, bir değerlendirme yapmayı gerekli görür. Buna göre bilginin ne olduğuna ancak bilimsel yöntem karar verir. Başka bir şekilde söylenirse bilginin *nasil olması gerektiği* sorusunun cevabı, onun bilimsel yöntemin sonucu olması gerektiği şeklindedir. Bilimciliğin epistemolojik türünü ifade eden epistemolojik bilimcilik “bilginin *yalnızca* bilimsel olduğu görüşü” olduğu için bilimciliğin dayandığı epistemik ilke de “yalnızca bilimsel önermeler bilgidir” şeklinde ifade edilebilir.¹⁹

O hâlde bilimcilik için bilgi olarak nitelenebilecek önermeler yalnızca bilimsel yöntemle elde edilmiş önermelerdir. Bilimsel bilgi tek geçerli bilgi olduğundan ve bilim de bilginin tek kaynağı olduğundan ve gerçek bilgi sadece bilimsel bilgi olduğundan (Mizrahi, 2017, s. 353) doğa bilimleri bilgiyi güvence altına almış biricik insanî etkinliktir (Rosenberg, 2018, s. 86).

Burada bilgi kaynağı olarak bilimin tek veya yegâne olarak nitelenmesi önemlidir. Çünkü bilimciliğin köktenciligi burada belirir: Bilgi için *sadece* bilimsel bilginin güvenilir olduğunu ileri sürmek bilimciliktir.²⁰ Bunun bir örneği, bilimsel yöntemin güvenilirliğini küllî (*universal*) doğruluk olarak ele almaktır.²¹ Bilimciliğin köktenciligi ile bu anlamda onun bir epistemolojik

ilişkin beklentileri ifade etmek için dikkate alma ihtiyacı söz konusudur. Bu anlamda epistemik norm ile kast edilen, bilgiye dair değerlendirmede dikkate alınan standartlardır (Blaauw & Pritchard, 2005, s. 109).

¹⁸ Bilimciler için ilk felsefe olarak epistemoloji anlayışı “kartezyen rüya”dır (Batak, 2017, s. 21).

¹⁹ Epistemolojik bilimcilik kısmî ve bütüncül biçimlerde ortaya çıkabilmektedir. Russell’ın Hıristiyanlığın Tanrı, ölümsüzlük ve özgür irade gibi konulardaki dogmalarının bilimsel yöntemce bilinmeyeceklerini söylemesi, dolayısıyla bunlar hakkında bilgimizin olamayacağı düşüncesi gibi belirli bir alanla ilgili iddialar kısmidir (Russell, 1997, s. 89). Oysa Carnap’ın bilim için bir sınırın bulunmadığını ileri sürmesinde olduğu gibi bir iddia bütüncül olabilir (Peels, 2018, s. 35). Çünkü bilim için bir sınır yoksa bilim her konu hakkında bilginin kaynağı sayılmaktadır.

²⁰ Mizrahi, bu iddianın aksine bilimin diğer bilgi türleri (diğer disiplinlerin ürettikleri) arasında en iyisi olduğu fikrini de bilimcilik (*weak scientism*) olarak kabul eder (Mizrahi, 2017, s. 354).

²¹ Mesela Atkins bilimin yeterliliği için hiçbir sınırın bulunmadığını ileri sürer. Bunun anlamı,



tutumdan öteye geçmiş olması kastedilmektedir. Çünkü güvenilir bilginin *sadece* bilimsel yöntemle dayanmasına dair kabul, kişisel ve toplumsal sorunların da *sadece* bilim aracılığıyla, en azından bilimsel yöntemle, çözülebileceği iddiasını mantıksal olarak içerir.²² Böylece bu düşünce, daha önce bilim dışı sayılan disiplinlerin de bilimsel yöntemin uygulanması yoluyla bilimselleştirilmeleri gerektiği düşüncesine, yani *genişletmeciliğe* yola açar.

3. Kesinlik ve Doğruluk Sorunu Açısından Epistemolojik Bilimciliğin Eleştirisi

Genişletmeci ve yerini almaya bir eğilimle bilimsel yöntemi insan kültürünün tüm alanları için sağlam bilgi edinme yolu olarak almanın, bilimciliğin, epistemik meşruiyeti var mıdır? Bu soruyu cevaplamak ve bilimciliğin epistemolojik çerçevede değerlendirmek için bilimsel bilginin genel koşullarına değinme gereği vardır. Bilgi kavramımız şayet doğru önermeler için kullanılabilirse önermelerin doğru olduklarını bilmenin bir yolunun bulunup bulunmaması önemli hâle gelmektedir. Bu durum bizi bütüncül anlamda sınıması yapılabilir önermelerle ilgili düşünmeye sevk edici niteliktedir. Bilimsel önermeler, doğrulanabilirlik ve yanlışlanabilirlik ilkelerinde karşılaştığımız gibi bütüncül sınama imkânı olmayan önermelerdir. O hâlde bilimsel önermelerin doğru olup olmadıkları sorusu bütüncül anlamda emin olabileceğimiz bir cevaba sahip değildir. Bu nedenle epistemik kesinlik için bilimsel önermeler uygun örnekler değildirler. Epistemik kesinlikle ilgili bir değerlendirme yapabilmek için önermeleri doğrulukla ilişkileri açısından mümkün önerme ve zorunlu önerme diye ayırmak bir yoldur. Zorunlu önermeler olarak analitik ve a priori önermelerin aksine mümkün önermeler doğru olabileceği gibi yanlış da olabilen önermelerdir. Dolayısıyla kesinlik ancak zorunlu önermeler için söz konusu olabilmektedir. Bilimsel yöntemden elde ettiğimiz sonuçlar da şayet mümkün önermelerden ibaretse bilimcilerin doğruluğu salt bilimsel önermelerin bir özelliği gibi ele almaları savunulabilir gibi gözükmemektedir.

Bu konunun aydınlatılması için öncelikle bilimsel bilginin genel koşullarını içeren bir değerlendirme yapma gereği vardır. Bilimsel bilgiyi episte-

doğruluğun bilimsellik ile özdeş olmasıdır (Atkins, 1995, s. 97). Buna göre bilimsel önermeler doğru, bilimsel olmayan önermeler yanlıştır.

²² Bu tür bir iddia için bkz.: (Peels, 2018, ss. 45-46).



molojik açıdan değerlendirme ve eleştirisini yapma bize epistemolojik bilimciliği de değerlendirmenin yolunu açacaktır.

3.1. Bilimsel Bilginin Genel Koşulları

Bilimsel bilginin epistemolojik statüsü nedir? Burada bir bilginin epistemik kesinliğe yaklaştıkça artan doğruluk durumunu ifade etmek için başvurulan epistemik statü kavramı, bir bilgi örneğinin hangi yöntemle elde edildiği ve buna göre de güvenilirlik derecesinin ne olduğuna göre belirlenmektedir. Bilimsel yönteme dayanılarak elde edilen bilimsel önermelerin güvenilirlik durumları, bilimsel bilginin genel koşulları hakkında bir fikir verir.

Bir şeyi biliyor olduğumuzu söylerken ne kastederiz? Kabaca bilgi ile doğru ve yanlış olabilen önermesel bilgi kastedilir (Hospers, 1997, s. 40). Birisi p gibi bir önermeye inandıkça ve p'nin doğru olması ile ona inanmak için iyi nedenlerin mevcut olması gibi diğer koşullar da yerine geldiği müddetçe kişi p'yi biliyor demektir (Lemos, 2007, s. 9). Burada "iyi neden" kavramı ile önermeye inanmak için uygun gerekçe kastedilmektedir. İnanişsa bir gerekçeye dayanarak sahip olma hakkımız aynı zamanda bizim akliliğimizi işaret eder: Bilgi kavramı onlara inanmanın makul olduğu önermeler için kullanılır.²³ Bununla birlikte epistemolojide "bilgi" ile "gerekçelendirilmiş inaniş" arasında kökten bir ayrım var sayılır: Kişi yanlış bir inaniş da gerekçelendirebilirken sadece doğru önermeleri bilebilir. Bu farklılık öznenin gerekçelendirilmiş olmasının (yani makul olmasının) biliyor olmasından daha geniş bir aklilik tabanına sahip olduğu anlamına gelir. Bunun bir örneği, yarın güneşin doğacağına olan inanişımızın tümdengelim yoluyla akıl yürütme açısından bir meşruiyetinin bulunmamasına rağmen makul olabilmesidir: Kişi yarın güneşin doğup doğmayacağını asla bilemez ama gece yartner saatini sabah kalkacağı vakte göre kurar ve bu makul bir davranış olur. O hâlde dış dünya hakkındaki inanişlarımızın da doğru olup olmadık-

²³ Bilginin makul olması, onun bir inaniş olarak gerekçelendirilmiş olmasıyla aynı anlama gelir. Çünkü bir inaniş gerekçelendirmiş olmak demek, mantıksal açıdan ona inanmanın makul olup olmadığı hakkında bir değerlendirme yapmış olmak demektir de. Bu değerlendirmede inanişın gerekçelere sahip olması ona inanmanın diğer inanişlara inanma karşısında daha *tercih edilebilir* olmasıyla neticelenmiştir. (Chisholm, 1989, s. 8). Bu da gerekçelendirme gibi akliliğin de normatif olduğu fikrini verir.



larını bilme imkânımızdan söz etmeden onlara inanmanın makul olmasından söz edilebilir. Aklın zorunlu doğruları dışındaki mümkün önermelerin²⁴ tamamı için şu açıktır: Gerekçeleştirme yoluyla elde edilen makuliyet sadece tümdengelim yoluyla akıl yürütmenin zorunlu sonuçları için söz konusu değildir. O hâlde burada savunulan görüşün kısa bir biçimde ifadesi şöyledir: Bir inanın gerekçelendirilmişliği onu makul saymak için gereklidir ama bilgi saymak için yeterli değildir.

Bilimsel bilgi gerekçelendirilmiştir ve bu yüzden de ona inanmak makuldür. Ancak bu, bilimsel bilgiyi, ondan başka bilgi türlerinin tamamını reddetmeyi gerektirecek kadar sağlam kılar mı? Şayet bilimsel bilgi bize kesinliği sağlasaydı, diğer bilgi türlerine ihtiyacımız olmadığını savunabilirdik.²⁵ Ancak bilimsel bilgi kesinlik içerir mi? Bilimsel yöntemde kullanılan ve gözlemlenenlerden hareketle daha genel ve kapsayıcı ilkelere götüren tümevarım da genel ilkelerden hareketle olası özel örneklemelere götüren tümdengelim de (Andersen & Hepburn, 2016) bize kesinliği sağlamaz. Ki zaten kesinlik özelliğine sahip önermeler olan zorunlu önermelerin yöntem gerektirmemesinin aksine bilimsel önermeler çıkarıma dayalı önermelerdir. Tümevarım yoluyla çıkarımın kesinlik özelliğini taşımadığı aşikârdır.²⁶ Tümdengelim yoluyla çıkarım da dış dünya hakkında epistemolojik açıdan *sağlam* bilgi sunamaz, sunduğu bilgiler de nihai anlamda doğrulanabilir veya yanlışlanabilir değildir. Dış dünya hakkında başvurabileceğimiz kesin doğru ilkelere sahip olmadığımız ve ulaşacağımız sonuçlar öncüllerde daima içerileceğinden dolayı tümdengelim yöntemi kesinlik konusunda bize bir şey veremez.

Burada kullanıldığı çerçevede kesinlikten ne anlamalıyız? Kesinlik, en

²⁴ Burada bilginin temelde kendinden apaçık önermeler ve çıkarım yoluyla gerekçelendirilen önermelerden oluşmasına göre ikiye ayrıldığı varsayılmaktadır. Kendinden apaçık önermeler aracısız olarak gerekçelendirildikleri için onların edinilmeleri için bir yöntem gerekmez, onlar aklın zorunlu doğrularıdır. Örneğin “Bütün herhangi bir parçasından daha büyüktür.” önermesi böyledir. Kendinden apaçık doğrular zorunlu doğrulardır Bknz.: (Audi, 2018, s. 106).

²⁵ Böyle olsaydı bile kesinlik belirli önermelerle ilgili olacağı için başka alanlarda, mesela doğa bilimsel olarak incelenemeyecek alanlarda farklı türden bilgilerin bulunabileceği için bilim dışı araştırmalara yine ihtiyaç duyardık. Bilim bize kesinliği sağlasaydı bile bu değer yargıları için yine de bilimin betimleyici dili dışına çıkmayı gerektirirdi.

²⁶ Hatta Hume bu tür bir yöntemde sonuçların akıl yürütme veya anlama yetisine dayalı olmadıkları için makul olmadığını da ileri sürer (Hume, 1976, s. 29). Ancak bu yukarıda sunulan türden bir akıllık anlayışı içinde doğruymuş gibi gözükmemektedir.



yüksek epistemik statü olarak şüphe edilemezliktir (Reed, 2011). Ancak buradaki şüphe edilemezlik özneye değil önermeye ait bir özelliktir. Bu yüzden bir önermeye atfedilebilecek kesinliğin karşıtı, öznel bir özellik değil, olasılık gibi nesnel bir özellik olur (Cevizci, 1999, s. 507).²⁷O hâlde dış dünya hakkındaki yargılarımızla beraber bilimsel bilgiden de kesinlik bekleyemeyiz. Kısacası, bilimsel bilginin var olma koşulu, kendilerini kullanarak çıkarım yapılması için gerekli ilkelerin kabul edilmesidir. Bu durumda bilim, bazı önsayıtlar²⁸ ve aksiyomlar yanı sıra hipotezleri zorunlu olarak içermektedir. Böyle olduğu için bilimsel bilgi için bütüncül anlamda bir doğrulama ve yanlışlama imkânı söz konusu değildir. Çünkü söz konusu önsayıtların, aksiyomların ve hipotezlerin doğrulanması da yanlışlaması da yapılamaz. Zaten bu da aynı olgu durumuna izin verecek birden fazla kuramın aynı anda mevcudiyetinin makul olması anlamında “eksik belirlenim ilkesi”ni bilim için gerekli kılar. Bilimsel bilgi bütüncül olarak doğrulanma imkânına sahip değilse bilimsel önermelerin doğru olup olmadıklarını kesin yolla bilemeyiz. Ayrıca kuram değişimleri de bilimsel bilgilerin belirli türden bir göreliliğe sahip olduklarını gösterir. Bunu öz olarak Popper’ın bilimin yanıtlarını geçici olarak nitelemesinde de görürüz (Popper, 2003, s. 317).

3.2. Epistemolojik Bilimciliğin Eleştirisi

Bilimcilik düşüncesi, bilimsel yönetime karşı güçlü güvenle bilimin doğru önermelerin tamamını içerdiği düşüncesidir. Peter Atkins bunu bilimin küllü yeterliliği olarak ifade ederek bilimin bir sınırının bulunmadığını yazar (Atkins, 1995, s. 97). Mantıksal olarak şayet doğru bilgi sadece bilimsel yöntemin bir sonucu olabiliyorsa bu iddianın kendisini doğru kabul edemeyeceğimiz açıktır.²⁹ Çünkü bu iddia bilimsel yönetime dayanmaz. Bu iddia kendi kendini yadsıdığı için ona inanmak da makul değildir.

²⁷ Epistemolojik açıdan kesinliğini mümkün görmeyen Popper, önermelerin yanlışlanabilirlik derecesine göre karşılaştırılabilirliği durumunda kullanılacak ve bir önermenin yanlışlanabilirlik derecesi azaldıkça artan “mantıksal olasılık”ı esas alır. Bknz: (Popper, 2003, ss. 144-145).

²⁸ Nordgren’e göre bilimde kaçınılmaz sayıtlar şöyle sınıflandırılır: Metafiziksel, metodolojik ve aksiyolojik sayıtlar (Nordgren, 1994, s. 24). Bilim eğer doğayı araştırıcaksa onu zihinden bağımsız bir gerçeklik olarak varsayar ki bu metafizik bir önsayıttır. Dış dünyanın gözleminin bize bilgi vereceği varsayımı metodolojik bir önsayıttır. Basit kuramların karmaşık kuramlara tercih edilebilir olmasının doğruluğa yakınlıkla ilişkilendirilmesi de aksiyolojik önsayıttır.

²⁹ Bilimsel olarak elde edilen bir sonucun farklı bir yöntemle elde edilen sonuçla uyumsuzluğu hâlinde bilimsel çıktının tercih edilmesi gerektiğine dair düşünce zaten bilimsel değildir;



Atkins'in doğru önermeler kümesini bilimsel önermelerle sınırlandırmasının epistemolojik dayanağı nedir? Böyle bir iddia ancak a priori bir kararla mümkündür. Yani burada da yapıldığı gibi bir meta-gerekçeleştirmeyle mümkündür.³⁰ Kişi bu anlamda, "Sadece deneysel önermeler doğrudur." gibi metodolojik bir ilkeyi a priori olarak kabul edebilir. Ancak a priori kabuller (önkabuller) bilimsel yolla gerekçeleştirilemezler.

Ayrıca Putnam en azından bir tane a priori doğrunun bulunduğunu kanıtlayarak doğru önermeler kümesinin bilimsel önermelerle sınırlı olamayacağını göstermiştir. "Her ifade hem doğru hem yanlış değildir." önermesi a priori doğrudur (Putnam, 1978, ss. 153-170). O hâlde bilgi, sadece bilimsel yöntemle edinilmiş inanışlardan ibaret değildir. Yani sayısı ya da kapsamı ne olursa olsun "bilimsel yöntemle edinilmeyen farklı bilgi türleri vardır."

Doğru olma olasılığına sahip önermelere inanmak makul olabilirken bir önermenin yanlış olduğu mantıksal olarak açık olduğunda ona inanmak makul değildir. Bu nedenle akılsalci (*rationalistic*) bir iddia olarak "sadece bilimsel olarak gerekçeleştirilebilir önermelere makul biçimde inanmaya hakkımız olduğu" iddiası da yanlıştır. Çünkü bu iddia da bilimsel olarak gerekçeleştirilemez. Son olarak bilimsel önermeleri makul kılan tanım, ilke, önsayıltı, aksiyom ve hipotezler bilimsel yolla gerekçeleştirilemeyeceği için bilimsel kuramlar da bilimci bakış açısına göre kendisine makul bir biçimde inanmaya hakkımızın olduğu iddialar değildirler.

Son olarak kesinliği bir yana bırakıp gerekçeleştirmenin makuliyet zeminine bakarsak bilimden başka gerekçeleştirilmiş inanışlar sağlayan bir bilgi kaynağı yok mudur? Woudenberg, kişinin bilgi üzerine düşündüğünü, hangi okullara gittiğini, $7 + 5 = 12$ olduğunu, kuşların havlamadığını ve köpeklerin şakımadığını "bilimsel yöntemlerin uygulanması"na dayanmaksızın bilebileceğimizi göstermiştir (van Woudenberg, 2018, ss. 168-169). Buna göre sırasıyla içebakışsal, belleğe dayalı, matematiksel ve algıya dayalı

böyle bir düşünce epistemolojik bir iddia olmak bakımından felsefidir (Plantinga, 2018, s. 230).

³⁰ Meta-gerekçeleştirme, önermeleri doğru kabul etmemizi makul kılan ölçütün gerekçeleştirilmesi ve bu anlamda gerekçeleştirmenin gerekçeleştirilmesidir. BonJour'un bilimsel bilgiyi de kapsayacak biçimde empirik bilgiye ilişkin kuramında başvurduğu meta-gerekçeleştirme konusu için bkz.: (BonJour, 1985, ss. 9-10).



gerekçlendirmeler örneklenmiştir.³¹ ³² O hâlde bilimsel yönetime dayanmayan ama doğru olduğuna makul bir biçimde inanabileceğimiz birçok önerme mevcuttur.

Sonuç

Bilimciliğin ne olduğuna ilişkin farklı yaklaşımlara dayanan farklı tanımlar mevcuttur. Ancak bilimciliği, ortaya çıktığı bilgi süreci kronolojisi bağlamında değerlendirdiğimizde epistemik bir ilke olarak, bilginin yalnızca bilimsel yönetime dayalı olarak elde edilmesi gerektiği normuna dayalı olarak anlamak makuldür. Buna göre bilimsel yöntemin bir çıktısı olarak bilimsel bilgi küllî yetkinliğe sahiptir ve doğruluk kavramı ancak bilimsel bilgi ile mümkündür.

Ancak örnekler ele alındığında bilimciliğin dayandırdığı epistemik ilkenin geçerli olmadığı açık olmaktadır. Bilim bize yaklaşık bilgiler sağlar ve bu bilgilerin gerekçelendirmesi mantıksal bir zorunluluğun sonucu değildir. Daha ziyade kusurlu akıl yürütmelerin geçici sonuçlarıdır. Bu durum nedeniyle bilimsel değişme (kuram ve paradigma değişimi) mümkündür. Mümkün önermeler ve zorunlu önermeler arasında yapılacak epistemik ayırım, sadece akıl yürütmenin kavramsal çözümlerinde zorunlu doğruları mümkün kılmaktadır. Bu sonuç, önermelere ait bir nitelik olarak değerlendirilen epistemik kesinliğin yalnızca zorunlu önermeler veya aklın zorunlu doğruları için mümkün olabileceği sonucunu gerektirmektedir.

Bilim, konu edindiği olgu dünyası hakkındaki önermelerin mümkün önermeler formunda olabilmesi nedeniyle kesinlikten uzak, bağlamsal (paradigmatik) ve görelî sonuçlara sahiptir. Yine de bilimsel bilgi bize pratik faydalar sağlar ve belirli bir paradigma içerisinde doğruya yakın öngörülerde bulunma imkânı sunar. Ancak bu olumlu özellikler bilimsel bilgi kümesini doğru önermeler kümesi ile özdeşletirmeye de doğru önermelere sadece bilimsel yöntemle ulaşılabileceği düşüncesinden hareketle doğa bilimsel olmayan alanlarda bilimsel yöntemi kullanmak gerektiğini ileri sürmeye de

³¹ Midgley ayrıca dış dünyanın mevcudiyeti ve duyularımızın güvenilirliği, mantığın geçerliliği gibi bilme (veya gerekçelendirme) sürecinin gerektirdiği ama bilimsel yönetime dayanmayan ilk inanışlardan da söz eder: (Midgley, 1992, s. 108) aktaran: (Stenmark, 2001, s. 25).

³² Stenmark bunlara ilaveten işaretlerin ne anlama geldiğine dair bir bilgi olarak lingüistik bilginin ve anlama ilişkili yönelsel bilginin de bilimsel yöntemi gerektirmediğinden söz eder. Dil gibi anlam ifade eden olguları anlayan ve yorumlayan hermönetik bir varlık olmaksızın kişi bilim insanı olamaz, bilim yapılamaz. (Stenmark, 2001, ss. 29-31).



makul bir sebep teşkil etmez. Hem mantıksal yönden hem de epistemolojik yönden bir değerlendirme, bilgi kavramını ortaya çıkaran inanış, gerekçelendirme (kanıt) ve doğruluk gibi kavramların metafiziğe başvurmaksızın epistemik bir tutum içine yerleştirilemeyeceğini göstermektedir. Başka bir yöne dikkat çekerek söylenirse söz konusu kavramlar birer olgu durumuna değil, normlar aracılığıyla inşa edilmiş ifadeler karşılık geldiklerinden bilimsel betimlemeye konu edilmeyi aşmaktadır. Hem metafizik hem de norm sorunu, belirli bir bilime ve bilimsel yöntemle başvurmadan önce olmak anlamında bir ilk felsefe olarak epistemolojiye duyulan ihtiyacı açığa çıkarmaktadır. Bu, bilimin felsefeye duyduğu genel ihtiyacın özel bir biçimidir. Bu durumda bilimsel olmayan bir bilgi temeline başvurulmuş olmakta ve bilimcilikte ileri sürülen epistemik ilke ile bilginin bilimsel önermelerle sınırlandırılması tutumu aşılmış olmaktadır.

Kaynaklar

- Andersen, H., & Hepburn, B. (2016). Scientific Method. İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/scientific-method/>
- Atkins, P. (1995). Science as Truth. *History Of The Human Sciences*, 2(8), 97-102.
- Audi, R. (2018). *Epistemoloji-Bilgi Teorisine Çağdaş Bir Giriş* (M. Tuncel, Çev.). Nobel Akademik Yayıncılık.
- Batak, K. (2017). *Felsefenin Sonu? W. V. Quine, Doğallaştırılmış Epistemoloji ve A Priori Bilgi*. İz Yayıncılık.
- Blaauw, M., & Pritchard, D. (2005). *Epistemology A-Z*. Palgrave Macmillan.
- BonJour, L. (1985). *The Structure of Empirical Knowledge*. Harvard University Press.
- Bunge, M. (1981). *Scientific Materialism*. D. Reidel Publishing Company.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2009). Doğalcılık. İçinde Ahmet Cevizci (Ed.), *Felsefe Ansiklopedisi* (C. 6). Ebabil Yay.
- Chisholm, R. M. (1989). *Theory of Knowledge*. Prentice-Hall International.
- Frank, P. (1985). *Doğa Bilimlerinde Pozitivizm* (Y. Öner, Çev.). Metis Yayınları.
- Godfrey-Smith, P. (2003). *Theory and Reality*. The University of Chicago Press.



- Gürkan, A. (2022). Bilimin Sınırları, Genişletmecilik ve Bilimsel Maddecilik: Bilimciliğin Ontolojisi Savunulabilir midir? *Felsefelogos*, 78.
- Hacker, P. M. S. (2014). Philosophy and Scientism: What Cognitive Neuroscience Can, and What It Cannot, Explain. İçinde D. N. Robinson & R. N. Williams (Ed.), *Scientism: The New Orthodoxy*. Bloomsbury Academic.
- Hospers, J. (1997). *An Introduction to Philosophical Analysis*. Routledge.
- Hume, D. (1976). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (O. Aruoba, Çev.). Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Lemos, N. (2007). *An Introduction to the Theory of Knowledge*. Cambridge University Press.
- Midgley, M. (1992). *Science as Salvation*. Routledge.
- Mizrahi, M. (2017). What's so bad about scientism? *Social Epistemology*, 4(31), 351-367.
- Nordgren, A. (1994). *Evolutionary Thinking: An Analysis of Rationality, Morality and Religion from an Evolutionary Perspective*. Uppsala University Press.
- Peels, R. (2018). A Conceptual Map of Scientism. İçinde R. Peels, J. de Ridder, & R. van Woudenberg (Ed.), *Scientism-Prospects and problems*. Oxford University Press.
- Peels, R., Ridder, J. de, & Woudenberg, R. van. (2018). Introduction-Putting Scientism on the Philosophical Agenda. İçinde R. Peels, J. de Ridder, & R. van Woudenberg (Ed.), *Scientism-Prospects and problems*. Oxford University Press.
- Plantinga, A. (2018). Scientism: Who Needs It? İçinde R. Peels, J. de Ridder, & R. van Woudenberg (Ed.), *Scientism-Prospects and problems*. Oxford University Press.
- Popper, K. R. (2003). *Bilimsel Araştırmannın Mantiğı* (İ. Aka & İ. Turan, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Putnam, H. (1978). There is at least one a priori truth. *Erkenntnis*, 1(13).
- Reed, B. (2011). Certainty. İçinde E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/certainty/>
- Ridder, J. de, Woudenberg, R. van, & Peels, R. (Ed.). (2018). *Scientism-Prospects and problems*. Oxford University Press.
- Robinson, D. N., & Williams, R. N. (Ed.). (2014). *Scientism: The New Orthodoxy*.



Bloomsbury Academic.

- Rosenberg, A. (2018). Philosophical Challenges For Scientism (And How To Meet Them? İçinde R. Peels, J. de Ridder, & R. van Woudenberg (Ed.), *Scientism-Prospects and problems*. Oxford University Press.
- Russell, B. (1997). *Din ile Bilim* (A. Göktürk, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Sellars, W. (1963). Empiricism and philosophy of mind. İçinde *Science, Perception and Reality* (ss. 127-196). Routledge & Kegan Paul.
- Stanford, P. K. (2016). Naturalism without Scientism. İçinde K. J. Clark (Ed.), *The Blackwell Companion to Naturalism*. John Wiley & Sons, Inc. Published.
- Stenmark, M. (2001). *Scientism-Science, Ethics and Religion*. Ashgate.
- Stenmark, M. (2018). Scientism and Its Rivals. İçinde R. Peels, J. de Ridder, & R. van Woudenberg (Ed.), *Scientism-Prospects and problems*. Oxford University Press.
- van Fraasen, B. C. (2014). Naturalism in Epistemology. İçinde D. N. Robinson & R. N. Williams (Ed.), *Scientism: The New Orthodoxy*. Bloomsbury Academic.
- van Woudenberg, R. (2018). An Epistemological Critique of Scientism. İçinde R. Peels, J. de Ridder, & R. van Woudenberg (Ed.), *Scientism-Prospects and problems*. Oxford University Press.
- Williams, R. N. (2014). Introduction. İçinde D. N. Robinson & R. N. Williams (Ed.), *Scientism: The New Orthodoxy*. Bloomsbury Academic.

Öz: Bilimcilik farklı disiplinlerde doğa bilimleri yöntemlerinin kullanılması gerektiğinin ileri sürüldüğü felsefi bir yaklaşımdır. Güvenilir bilgiyi sağlayabilecek yegâne yolun doğa bilimlerinin yöntemi olduğu iddiası nedeniyle bilimcilik metodolojik bir yaklaşımdır ve ontolojik önkabulleri içerir. Ancak bilimci argümanın zaman yönünden başlangıcı epistemik inanışların oluşumudur, bu nedenle bilimciliğe yönelik değerlendirme ve eleştirinin epistemolojiden başlaması makuldür. Zira bilimcilik öncelikle belirli bir konu hakkındaki inanışın neye dayandırılması gerektiği sorusunun bir cevabı olmak bakımından epistemolojik bir iddidadır. Bilimciliğin epistemik ilkesi bilgi kavramının sadece bilimsel bilgidan ibaret olduğudur. Bu ilkenin kabulü ile kişi doğruya sadece doğa bilimleri aracılığıyla ulaşabileceğini ö varsayar. Ancak doğa bilimlerinin konu edindiği olgu dünyası



ile insan zihni arasındaki bilgi için temel sayılan ilişki, felsefi kabuller ve kavramlar tarafından biçimlendirilmiştir. Kesin doğru olarak kabul edilebilecek zorunlu önermelerin aksine bilimsel önermeler aklın zorunlu doğruları gibi görünmemektedirler. Bu çalışmada epistemik kesinlik dikkate alınarak bilimciliğin temeline yerleştirilebilecek epistemik ilkesi eleştirilmekte ve onun neden doğru olmadığı ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bilimcilik, bilimsel bilgi, epistemik kesinlik, epistemoloji, doğruluk.



Francis Bacon'ın Epistemolojisi Işığında Kovid-19 Pandemisini Okumak

Reading Covid-19 Pandemic in the Light of the Epistemology of Francis Bacon

MUSA AZAK 

İnönü University

Received: 20.09.2022 | Accepted: 30.12.2022

Abstract: This study aims to discuss the potential that the epistemology of Francis Bacon has concerning our epistemic actions during the Covid-19 pandemic. In the study, it will be asserted that the thoughts-warnings-disclosures of Bacon on the subject of epistemology will contribute positively to our epistemic actions during the pandemic that we have been experiencing over the last two years. The study concludes that the epistemology of Bacon and especially his doctrine of idols has three positive interrelated contributions which are valid during the pandemic. Firstly, it is understood that such an epistemology will give epistemic power to the individuals concerning to be able to see and understand the scientific realities that are different from the existing and established scientific consensus. Secondly, it is concluded that such epistemic power enables to have epistemic liberalization which makes it possible to pay attention to the different scientific knowledge during the pandemic. In this regard, it is concluded that we need to be liberated epistemically from the illusions that prevent us from making true judgments during the pandemic. Finally, we conclude that such a liberalization obtained by Bacon's epistemology helps us to have epistemic healing in that it shows us which scientific knowledge to value and explains the distinctive kinds of illusion forms in our epistemic actions.

Keywords: Covid-19 pandemic, Francis Bacon, epistemology, doctrine of idols, epistemic liberalization.



Giriş

Kovid-19 pandemi durumu ve onun neden olduğu iktisadi ve politik sonuçlar dikkate alındığında felsefe alanında genel olarak iki tür egemen yorum söz konusu olmuştur. Alain Badiou, David Harvey gibi düşünürlerin dâhil olduğu ve Slavoj Žižek'in öncülük ettiği yorumda pandeminin yeni bir komünist rejimin doğuşuna imkân tanyacağı öne sürülmektedir. Öte yandan yaşamakta olduğumuz gerçekliği doğrudan açıkladığını düşündüğümüz Bruno Latour gibi az sayıda bazı düşünürün dâhil olduğu ve Giorgio Agamben'in öncülük ettiği yorumda ise pandeminin siyasal iktidarın olağanüstü hali meşrulaştırmak için başvurduğu yeni bir istisna hali yarattığı ve bu anlamda biyoiktidarın siyasal alana bir müdahalesi olduğu öne sürülmektedir. Bu çalışmada ise Kovid-19 pandemisi, her ne kadar kimi yerde onlardan yararlınsak da bahsedilen bu çağdaş düşünürler ve onların argümanları merkezinde değil bilim tarihine yaptığı özgün katkılarıyla bildiğimiz Francis Bacon ve onun epistemoloji kuramı ışığında ele alınacaktır. Foucault'nun vurgulamış olduğu üzere her ne kadar bugün kimse 17. yüzyılın en önemli düşünürlerinden biri olan Francis Bacon üzerine çalışmıyor olsa da entelektüel anlamda Bacon'a eğilmek boşuna bir çaba olmayacaktır (Foucault, 2013, s. 234). Nitekim Foucault kendi tarihselliği bağlamında Bacon'ın siyaset felsefesindeki temalar arasında yer alan toplumların devrim ve ayaklanma girişimleri, bunları meydana getiren nedenler ve onları önlemenin yolları hakkındaki tahlillerinden yararlanmıştı (Foucault, 2013, s. 234-246). Biz ise bu çalışmada onun epistemolojisi ışığında, yaşamakta olduğumuz bu günlerde kamusal yaşamı tümünden durduracak sonuçlara varan Kovid-19 pandemisi merkezinde Bacon'a eğilmeyi amaçlamaktayız. Pandemi durumunu felsefenin konusu haline getirmeye çalışırken hareket ettiğimiz temel motivasyon yine Bacon'ın felsefeye biçtiği rol ile yakından ilgilidir.

Hiçbir şey felsefeye şu durumdan daha fazla zarar vermemiştir; aşına olduğumuz ve sıkça meydana gelen şeyler insani tefekkürün konusu kılınmamış, umursamaz bir şekilde öylece kabullenilmiştir. Yine bunların nedenleri hakkında hiçbir araştırma yapılmamıştır. Bu yüzden esas ihtiyaç duyduğumuz şey bize yabancı olan konular hakkında bilgi sahibi olmak değildir; dikkatimizi aşına olduğumuz şeylere çevirmeliyiz (Bacon, 2015, s. 114-115).¹

¹ Bacon'ın *Novum Organum* metnine referansta bulunurken ayrıca şu İngilizce edisyondan



Bacon'ın felsefi faaliyet konusunda yaptığı bu uyarıya kulak vererek bu çalışmada iki yılı aşkın bir süredir en çok *aşına olduğumuz* gerçeklerden biri olan pandemi durumu hakkında Bacon ile birlikte düşünmeye çalışılacak, onun epistemoloji kuramının bugün yaşadığımız gerçekliğe ne denli ışık tutaacağı ele alınacaktır. Abbott açısından Bacon'ın felsefesinin en zayıf taraflarından biri onun belirli konulara uygulanışında ortaya çıkmaktadır (Abbott, 1885, s. 412). Fakat bu çalışmada onun bu düşüncesinin tam aksine Bacon'ın epistemoloji konusundaki düşüncelerini-uyarılarını-ifşalarını Kovid-19 pandemisi gerçekliğine uygulamaya çalışacağız. Nitekim Bacon'ın *Yeni Atlantis* adlı ütopyasındaki doğa araştırmaları merkezinde çalışan bilim adamlarının görevlerinden biri *salgın bastalıklar*, veba, zararlı haşerelerin istilası, deprem, sel, fırtına gibi durumlarla ilgili kendi fikirlerini halkla paylaşarak onları önlem almaya çağırmaları ve halka ne tür çözümlere başvuracağı konusunda yol göstermeleridir (Bacon, 2008, s. 141).

Çitil'e göre felsefenin en temel işlevleri gerçeklikle ilgili bütüncül bir betimleme ortaya koyabilmek ve bu betimleme vasıtasıyla insanlara yaşamın sevk ve idaresi ile ilgili kapsamlı önerilerde bulunmaktır. Çitil'in işaret ettiği üzere felsefenin bu iki işlevi pandemi sorunu bağlamında da dikkate alınmalı ve bu soruna nasıl katkıda bulunabileceğimiz entelektüel bir tartışma konusu haline getirilmelidir (Çitil, 2021, s. 37-38, 51). Çalışmamızda bu anlamda bu tartışmaya yapılabilecek epistemik bir katkının ne olabileceği sorun edilmektedir. Bu anlamda çalışmamızın en temel araştırma sorularını şöyle ifade edebiliriz: Bacon'ın ütopyasındaki ada devletinde doğa araştırmaları merkezinde çalışan bilim adamları bugün yaşamakta olduğumuz Kovid-19 pandemisi hakkında yürütmekte olduğumuz epistemik faaliyetler söz konusu olduğunda Baconcu hangi epistemik uyarılarda bulunurlardı? Bacon'ın epistemolojisi sınırlarında kalarak pandemi hakkında hangi sonuçlara ulaşabiliriz? Bacon'ın epistemoloji kuramı pandemi sürecindeki epistemik faaliyetlerimiz konusunda yol gösterici olabilir mi? Çalışmamızda bu sorular çerçevesinde Bacon'ın epistemik ifşalarına ve uyarılarına yer verip pandemi süreci hakkında bazı değerlendirmeler yapılacaktır. Artık Bacon'ın epistemoloji konusundaki uyarıları ve bunların Kovid-19 pandemi sürecindeki yansımalarını ele alabiliriz.

karşılaştırmalı bir biçimde faydalandık ve kimi yerlerde ifade ve kavram düzeyinde kendi tercümelerimize yer vermeye çalıştık: (Bacon, 1902).



1. Bilgi Değeri Açısından Kestirimler-Yorumlamalar Ayrımı ve Rızanın Tesisi

Bacon bilimsel bilgiyi, bilgi değeri açısından ikili bir kavramsallaştırmaya tabi tutar. Bunların ilkinin yapılan herhangi bir araştırmanın erken süreçlerinde ve kestirme bir şekilde elde edildikleri için ‘doğa hakkındaki kestirimler’ (Lat. *anticipatio naturae*) ikincisini ise gerçeklikle ilgili doğru bilgi veren ‘doğa hakkındaki yorumlamalar’ (Lat. *interpretatio naturae*)² şeklinde nitelemektedir. Bacon’a göre insanlar arasında görüş birliğini tesis etmede etkili olan bilgi türü kestirim düzeyindeki bilgidir. Bu yüzden rızanın tesis edilmesinde kestirimlerin yorumlamalardan çok daha etkili olduğunu düşünür. Bunun nedeni ise en bilindik birkaç örnekten hareketle yapıldıkları için kestirimlerin kolaylıkla anlaşılıyor ve insan imgelemine (İng. *imagination*) doğrudan hitap ediyor olmasıdır. Öte yandan Bacon’a göre çok geniş bir sahaya yayılan farklı unsurları içerdikleri için yorumlamaların anlaşılması zordur ve bu yüzden insanların kolaylıkla kavradığı türden bilgiler değildir. Fakat Bacon’a göre her ne kadar rızanın tesisinde bazı bilimlerde kestirimlere başvursa da kestirimler vasıtasıyla bilimlerde gerçek bir ilerleme sağlamak mümkün değildir. (Bacon, 2015, s. 53). Yorumlamaların Bacon için ne kadar önemli olduğunu yine onun *Novum Organum* eserinin alt başlığına bakarak anlayabiliriz: *Novum Organum sive Indicia Vera de Interpretatione Naturae (Novum Organum: Doğanın Yorumlanması Hakkında Meşru Yönergeler)*. Yorumlamaların aksine Bacon’ın doğa hakkında yapılan kestirimlere bilgi değeri yüklememesinin nedenini bu kestirimlerin öne sürdüğü fikre karşıt olgu durumlarını dikkate almadan ve bu fikre ulaşırken sadece olgu durumlarının basit bir sayımından (İng. *enumeration of particulars*) hareket etmeleri olarak ifade edebiliriz (Bacon, 1930, s. 125).

Bacon’ın bilimsel bilginin değeri konusunda başvurduğu kestirimler-yorumlamalar şeklindeki kavramsal ayırım bize göre Covid-19 pandemi sürecinde ortaya çıkan bir sorunla yakından ilgilidir. Bu sorunu pandemi sürecinde insanların rızasını tesis edip onları yönlendiren bazı bilimsel bilgi-

² Bacon’ın yorumlamalar kavramsallaştırması ile işaret etmeye çalıştığı şey kavramın bugün taşıdığı anlama oldukça uzaktır. Yorum kavramı bugün öznel gerçekliği dile getirmeye çalışan çağrışımlara sahip iken Bacon bu kavram ile gerçeklik hakkında ciddi ve detaylı araştırmalar sonunda ulaşılan ve aksinin ispatlanması güç olan bilimsel bilgilere işaret etmektedir.



lerin *yorumlamalardan* ziyade *kestirim* düzeyinde bilgi değeri taşımaları olarak ifade edebiliriz. Buna ilişkin en temel gerekçemiz bunların pandeminin çok erken bir aşamasında ve karşıt olgu durumlarını dikkate almadan öne sürülmüş olmalarıdır. Örneğin Koca'nın pandeminin çok erken bir aşamasında geliştirilen aşuların Kovid-19 hastalığına karşı hastaneye yatışları yüzde yüz engellediğini ifade eden açıklamaları (Koca, 2021)³ bize göre bu tarz kestirim düzeyindeki bilgilere örnek olarak verilebilir.

Yine kardiyooloji uzmanı olan Başer'in aşı sonrası bireylerde kalp ritm bozukluklarının, hatta damarlarda meydana gelen kendisinin tabiriyle 'minik pıhtıların' sağlık açısından ciddi tehditler yaratmayacak sorunlar olduğu, aşı sonrası sıklıkla görülmeye başlandığı bilimsel olarak ispatlanan kalp kası iltihaplanması (*miyokardit*) vakasıyla ilgili sorunların hiçbirinin ciddi olmadığı yönündeki bilimsel nitelik formundaki açıklamaları (Başer, 2021)⁴ kestirim düzeyinde bilgiler olarak ele alınabilir. Başer veya başka pek çok kimsenin bu tarz sıkça meydana gelen olayları epistemik anlamda dikkate almamalarının nedenini yine Bacon'dan hareketle ifade edebiliriz: "İn-

³ Koca, her ne kadar Sinovac aşısının Faz III sonucu olarak bu aşının hastaneye yatışı *yüzde yüz* engellediğini ifade etmiş olsa da Türk Yoğun Bakım Derneği'nin Kovid-19 hastalığı kaynaklı yoğun bakım raporunda iki doz Sinovac aşılı olup da yoğun bakımda yatan hasta sayısı oranının % 39,4 olduğu sonucuna ulaşılmıştır (www.klimik.org, 2021).

⁴ Yine Başer aynı konuşmasında aşı sonrası kalp kası iltihaplanması vakalarını 'şehir efsanesi' olarak nitelemiş ve bu vakaların hiçbirinin ciddi olmadığını ifade etmiştir (Başer, 2021). Baconcu anlamda Başer'in bu kestirimlerinin aksine şu çalışmada örneğin bilimsel verilerden hareketle mRNA temelli aşılama özellikle ikinci doz sonrasında ve genç erkeklerde miyokardit vakalarının en yüksek oranda görüldüğü ve aşı olmanın faydaları bağlamında bu riskin de dikkate alınması gerektiği sonucuna varılmaktadır (Oster, Shay, & Su, 2021, s. 331-340). Aşının faydaları ve miyokardit riskini değerlendiren başka bir çalışmada ise öncelikle ikinci doz mRNA aşısı sonrasında genç erkek bireylerde ve ergenlerde dünya çapında görülmeye başlanan miyokardit vakalarından dolayı Norveç, Birleşik Krallık ve Tayvan'ın ergen yaş grubu için ikinci doz aşı programını iptal ettikleri belirtilmektedir. Hong Kong'ta yapılan bu çalışmada bir yandan belirli tarih aralıklarında kayda alınan 343.700 ergenden tek bir Kovid-19 kaynaklı ölüm meydana gelmediği için ergenlerde Kovid-19 kaynaklı ölüm riskinin oldukça düşük olduğu sonucuna varılmaktadır. Diğer yandan Hong Kong'ta yine belirli tarih aralıklarında mRNA temelli ilk doz aşı olmuş 224.560 kişi ve ikinci doz aşı olmuş 162.518 bireyde toplamda 43 miyokardit kaynaklı hastaneye yatış olduğu ve bunların %84'ünün ikinci doz sonrasında meydana geldiği sonucuna varılmıştır. Bu yüzden çalışmada Hong Kong'ta fayda ve risk tahlili çerçevesinde ergenlere iki doz yerine tek doz aşı olmaları tavsiye edildiği belirtilmektedir (Li, Lai, & Chua, 2022, s. 612-613). Son olarak şu çalışmada ise sadece miyokardit hastalığı değil özellikle ikinci doz mRNA aşılama sonrasında ve yine ergen yaş grubunda, çoğunlukla da erkeklerde kalp kası ve kalp zarının birlikte iltihaplanması (*miyoperikardit*) durumunun da ciddi bir yan etki olarak ortaya çıktığı ve uzun vadedeki potansiyel etkilerinin endişe uyandırdığı sonucuna varılmaktadır (Schauer, Buddha, & Gulhane, 2022, s. 1-3).



sanlar nadiren gerçekleşen olayların nedenlerini sıklıkla gerçekleşen şeylerle ilişkilendirmeye ve kabul etmeye yatkındırlar; tam tersi bir şekilde sıkça meydana gelen şeylerin nedenlerini soruşturmaya da gönülsüzdürler” (Bacon, 2015, s. 114-115).

Tıpkı Bacon’a göre bu tarz kestirim düzeyindeki bilgilerin bilimin ilerlemesine hiçbir katkı sunmayacak olması gibi bilimsel nitelik arz eden bu tarz bilgiler pandemi sürecinde aşı tereddüdü yaşayan kimseleri olumsuz etkilemekte ve bireyleri güvenilir bilgilerden uzak tutmaktadır. Bacon açısından sağlığın korunması ile ilgili bilgelik insanın kendisi için neyin yararlı, neyin zararlı olduğunu ve sağlığını koruyabilmesi adına hangi ilacın en iyi olduğunu öğrenmesidir (Bacon, 2013, s. 131). Bu anlamda pandemi konusunda sağlığımızı koruyacak bilgilerin Bacon’cı yorumlamalar temelinde inşa edilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bize göre pandemi sürecinde gerçeklik hakkında her ne kadar rızayı tesis etmede güçlü etkisi olsa da bilimsel anlamda güvenilirliği zayıf olan kestirimler yerine esas olarak daha detaylı araştırmaların sonucunda elde edilen, daha güvenilir bir bilgi şekli olan yorumlamalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu anlamda pandemi sürecinde sağlık konusunda kamusal yaşamın sevk ve idaresi için başvurulacak fakat kestirim düzeyinde bilgi değerine sahip olduğu görünen tümevarımsal yargılar yerine Baconcu anlamda yorumlamaya ihtiyaç duyulduğunu ifade edebiliriz.

2. Epistemik Yanılsamalar olarak İdoller Öğretisi ve Bugüne Yansımaları

Bacon açısından insan zihni boş bir levha değildir; ona göre zihin, üzerinde pürüzleri olan ve bu yüzden hakikatin ışığını çarpıtarak yansıtan bir ayna gibidir. İnsan zihni ona göre doğa ile kurduğu ilişkide ondan elde ettiği bilimsel verileri çarpıtan, bilimsel anlamda hakikati anlamasını engelleyen pek çok yabancı işgalciyi bünyesinde barındırmaktadır. Zihnin bu işgalcilerin tasallutundan özgürleşebilmesi için çözüm olarak bu işgalcileri ifşa etmeyi ve insanları bunlara karşı uyardırmayı seçmiştir (Bacon, 2015, s. 34-35; Abbott, 1885, s. 362). Bacon zihinde yanlış akıl yürütmelere, yanılsamalara, mantık hataları yapmaya neden olan bu işgalcileri birer put (Lat. *idola*)⁵ olarak nitelemiş ve toplamda dört tür putu ifşa çabasına girişmiştir. Bunları

⁵ Çalışmamızda Bacon’ın kendi epistemolojisini anlatmak için başvurduğu ‘idol’ kavramsalastırmasını Türkçe’de put olarak karşılamayı tercih ettik. Fakat sadece bir öğreti olarak bu kavramdan bahsedildiğinde ‘Putlar Öğretisi’ yerine ‘İdol Öğretisi’ şeklinde ifade etmeyi daha uygun bulduk.



soy putları, mağara putları, çarşı-pazar putları ve tiyatro putları şeklinde tasnif etmiştir. Bacon'ın epistemolojisinin merkezinde olan bu idol öğretisinde 13. yüzyılda yaşamış ve bilimsel alandaki Aristoteles despotizmine karşı çıkmış olan Roger Bacon'ın etkisinden bahsedilebilir. Zira Roger Bacon da insanın bilgisizliğini şu dört nedene bağlamıştır: a) Otorite, b) gelenek, c) yaygın kanı ve d) kabul edilmiş olan bilginin gururu (Abbott, 1885, s. 333).

2.1. Soy Putları

Bacon ilk put türünü bizatihi insan soyunun doğasında yer aldığını düşündüğü için soy putları (Lat. *idola tribus*) şeklinde kavramsallaştırır. Bu putların neden olduğu yanlısalar ona göre insanın anlama yetisinin gerçekliği çarpıtıcı pürüzlü bir ayna gibi olmasından kaynaklanır. Her ne kadar daha fazla çeşitlerinden bahsetse de biz konumuz sınırlarında kalarak insanın anlama yetisinde tezahür eden bu soy putlarının dört biçimine temas etmek istiyoruz. Bunları insanın anlama yetisinin a) zihne aniden giren ve adeta onu ele geçiren şeyler karşısında infilaka uğramaya (İng. *inflammation*) müsait bir yapıda olması b) karar kıldığı fikrin peşinden gitmesi c) olumsuzlamalar yerine olumlamalardan etkilenmesi d) duygulanımların etkisinde olması şeklinde ifade edebiliriz.

Bacon'a göre insanın anlama yetisi en fazla zihne hızlı bir şekilde ve aniden girip imgelemi kaplayan ve imgelemde bir infilaka neden olan şeylerden etkilenir. Bu durum ona göre insanların farkında olmadan hatalı akıl yürütmeler yapmasına neden olur (Bacon, 2015, s. 58). Salgının Wuhan eyaletindeki epidemiden dünya çapındaki bir pandemiye dönüşme sürecinin özellikle erken dönemlerinde bize göre epistemik süreçlerimize çoğunlukla anlama yetimizin bu zaafı egemen olmuştur. Aniden pandemi diye bir olgunun zihinlerimizde yer edinmiş olması ve bu olgunun yarattığı panik hali çoğu durumda sağlıklı akıl yürütmeler yapabilmemizin önüne geçmiştir.

İnsanın anlama yetisinin diğer bir yanlısaması ise onun ister yaygın kabul görmesinden ister de hoşnut kalmasından olsun bir konu hakkında karar kıldığında bunu temellendirdiğini düşündüğü başka her şeyin peşinden gitmesidir. Bacon'a göre karar kıldığı fikrin aksini gösteren olgu durumlarıyla karşılaştığında bu yetimiz kendisine içkin olan yanlısama zaafı yüzünden onları ya fark etmez ya umursamaz ya da onları kabul etmemek için sofistike ayrımlara başvurur. Bunun nedeni ise kendi karar kıldığı fikrinin



otoritesini devam ettirmek istemesidir. Bu durum Bacon'a göre insanları sadece tatmin olduğu sonuçları dikkate almaya geri kalanını ise görmezden gelmeye sevk eder. Böylesi mantık hataları Bacon'a göre en çok da felsefe ve bilimlerde karşımıza çıkmaktadır. Bir fikir yerleşik bir maksim haline geldiğinde bundan daha güvenilir olan diğer bütün durumları geçersiz hale getirir (Bacon, 2015, s. 57-58).

Bize göre insanın anlama yetisindeki bu zaaf, pandemi sürecindeki epistemik faaliyetlerimizde de geçerli olmuştur. İnsanlar Covid-19 enfeksiyonuna karşı örneğin aşı olma veya olmama gibi pek çok konuda, karar kıldıkları fikrin otoritesini devam ettirme adına sadece kendi düşüncelerini temellendiren bilgileri dikkate almış geri kalan bilimsel verileri ise görmezden gelmiştir. Dolayısıyla bu durum onların bu iki konuda karar kıldığı fikrin aksini gösteren veya sağlık açısından barındırdığı tehlikelere işaret eden olgusal verileri dikkate almamalarına neden olmuştur.

Bacon'ın insanoğlunun doğuştan getirdiğini ve daima onu yanılttığını düşündüğü diğer bir soy putu ise anlama yetisinin olumsuzlamalar (İng. *negation*) yerine olumlamalardan (İng. *affirmation*) etkilenip harekete geçmesidir. Oysaki Bacon'a göre bilimsel bir yargıyı öne sürerken bu yargımız için esas aldığımız olgu durumlarını olumsuzlayan yani yanlışlayan olgu durumlarına daha çok dikkat edilmelidir (Bacon, 2015, s. 58). Nitekim Bacon bu düşüncesini kendisinin bilim tarihine özgün katkısı olan yeni tümevarım yönteminde de uygulamaya çalışmıştır. Ele alınan herhangi bir olgu ile ilgili tümevarımsal bilgiler edinmeye çalışırken mevcut, bilinen verileri yanlışlayan durumların ayrı tablolar halinde listelenmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu süreçte yanlışlanan olgu durumlarını tümevarım sürecinden dışlayarak hakiki tümevarımlar elde edilebileceğini savunmuştur. Böylelikle tümevarım sürecinin olumlamalar değil; olumsuzlamalar vasıtasıyla ilerlemesi gerektiğinin altını çizmiştir (Bacon, 2015, s. 156-157, 105). Bacon bu düşüncelerini özellikle *Novum Organum*'da ısı olgusuyla ilgili yaptığı tümevarım girişiminde uygulamaya dökmüştür. Bu tümevarım çalışmasında ısı ile ilgili pek çok bilinen, mevcut olgu durumunun tam karşısına onları yanlışlayan olgu durumlarını yerleştirmiştir. Bunun sonucunda ise güneş ışınlarının ısı yayma olgusu, alev olgusu, ışık saçma olgusu gibi pek çok olgu durumunu ısının ne olduğu hakkındaki tümevarımdan dışlamıştır. Bacon gerekli tüm



dışlamaları yaptıktan sonra ısı ile ilgili ancak şöyleleri bir tümevarımın yapılabileceği sonucuna ulaşmıştır: “Isı, sınırlı bir alanda küçük parçacıklar vasıtasıyla yayılım gösteren harekettir” (Bacon, 2015, s. 161-166).

Tümevarım sürecinin var olan olgu durumlarını yanlışlayan olgularla desteklenmesini vurgulaması açısından literatürde onun Popper'in *Yanlışlama Kuramının* öncüsü olduğu belirtilmektedir (Klein & Giglioni, 2020). Bacon'ın olumlamalar-olumsuzlamalar karşıtlığı merkezinde öne sürmeye çalıştığı anlama yetisine içkin olan bu zaaf bize göre pandemi sürecinde kendi düşüncelerimize karşıt olan olumsuzlamaları görmemizi engellemiştir. Bu yüzden insanlar hastalıktan korunma, aşı olma veya olmama gibi konularda sadece kendi düşüncelerini doğrulayan verileri dikkate almış, bunlara karşıt olan olumsuz örneklerle ise pek dikkat etmemiştir.

Bacon'a göre insanın anlama yetisinin istenç ve duygulanımların etkisi altında olması onun soyunun doğasında yer alan ve epistemik süreçlerinde hata yapmasına neden olan diğer bir yanılsama nedenidir. Duygulanımlar Bacon'a göre anlama yetisini onun fark edemeyeceği bir şekilde ve sayısız biçimde çarpıtır (Bacon, 2015, s. 59-60). Pandemi sürecinde anlama yetimizdeki epistemik faaliyetlerimizi etkisi altına alan duygulanım ise açık bir şekilde korku duygulanımı olmuştur.

Bacon'ın bir tür mitoloji derlemesi olan *Antiklerin Bilgeliği* eserinde korku duygulanımı konusunda önemli bir tahlili söz konusudur. Bacon burada antik Yunan mitolojisinde yer alan Pan mitinin bize doğa hakkında bazı açıklamalar sunduğu kanaatinde. Nitekim mitler ona göre “kavraması güç olan konularda yapılan bütün yeni keşiflerde ve yaygın görüşlerin yörüngesinden uzaklaşması noktasında” insan idrakine yardımcı olurlar ve bu yüzden bilimler söz konusu olduğunda son derece kullanışlı ve kimi zaman gereklidirler (Bacon, 1884, s. 321).

Bacon'a göre antikler, Yunan mitolojisinde yer alan Pan mitinde doğayı bedeninin üst kısmı insan alt kısmı ise keçi görünümünde olan Pan'ın kişiliğinde tasvir ederek oldukça doğru bir iş yapmışlardır. Pan'ın sahip olduğu boynuzlar, bedeninin kıllı olması, sakalının çok uzun olması, iki biçimli bir bedene sahip olması, keçi ayaklı olması, mantosunun leopar derisinden olması gibi pek çok özelliğin her biri Bacon'a göre doğa hakkında farklı durumları açık kılmaktadır. Fakat Pan'ın konumuz bağlamında dik-



kat çeken yanı onun bu özelliklerinden başka korku yaratma gücüdür. Bacon'a göre Pan'ın bu gücü doğa hakkında önemli bir özelliği bize öğretmektedir:

Pan'ın boş ve gerçekliği bulunmayan korkuları yaratma gücü vardır ki bunlara panik korkuları (*panic terrors*) denir... Pan'ın bu korku yaratma gücü aslında makul bir öğreti barındırıyor; zira doğa her canlı varlığın özüne hem kendi yaşamını tehlikeye atmadan kaçınma hem de zarar ve ziyana karşı kendini koruma noktasında bir tür korku nakşetmiştir. Fakat bu doğa sınır tanımamakta, her zaman haklı ve yararlı korkuları boş ve gereksiz olanlarıyla karıştırmaktadır. Böylelikle her şey -iç yüzleri görünse bile- panik korkularıyla dolu görünmektedir. Bu yüzden insanlar özellikle de nobran kimseler oldukça fazla sayıda boş kanıdan dolayı yanlış düşüncelere yönelirler ki bu da en çok da çalkantılı ve zor zamanlarda hüküm süren panik dehşetinden (*panic-dread*) başka bir şey değildir (Bacon, 1884, s. 340-341).

Kovid-19 pandemisi sürecinde de panik korkularının egemen olduğu böylesi zor ve çalkantılı bir zaman diliminden geçtiğimizi düşünmekteyiz. Bu anlamda haklı ve yararlı korkularla boş ve gereksiz korkuların birbirine karıştığı ve panik dehşetinin egemen olduğu bir süreçten geçtiğimizi ifade edebiliriz. Öte yandan pandemi sürecinde meydana gelen panik durumunun yarattığı korku halini güncel anlamda en iyi tahlil eden kimselerden biri ise çağımızda yaşayan İtalyan politika kuramcısı Giorgio Agamben olmuştur.

Agamben'in Kovid-19 pandemisi ve korku durumu ile ilgili değerlendirmelerini şöyle özetleyebiliriz; korku kötü bir rehberdir fakat iyi bir ifşacıdır. Agamben'e göre yine bu konuda kaygı verici olan şey pandemi gibi kolektif panik durumlarında ortaya çıkan korku duygulanımının son yıllarda olağanüstü hal koşullarında yaşamaya alışmış olan bireylerin vicdanlarında sahici bir ihtiyaca dönüşmüş olmasıdır (Agamben, 2020, s. 12). Agamben açısından korkunun neden kötü bir rehber olduğu onun ifşa ettiği şeyde görülebilir. Zira ona göre pandemi durumu insanların sonucu neye mal olursa olsun yaşamlarını salt biyolojik yaşama yani çıplak yaşama indirdikleri gerçeğini ifşa etmiştir. İnsanlar sadece bu çıplak yaşam için aynasaldaki haklarından en sevdiklerinin cenazesini kaldırmamaya kadar pek çok etik ve politik değerden vazgeçmişlerdir (Pensotti, 2020, s. 105-



106). Agamben, böylesi bütün değerlerin yitirmeye başladığı, ölüm korkusundan hareketle çıplak yaşamdan başka hiçbir şeyin önemsenmediği bir yaşam biçimine karşı şu soruyu sorar: “Hayatta kalmaktan başka hiçbir şeye inanamayan bir toplum, toplum mudur?” (Agamben, 2020).

Pandemi durumu Agamben açısından siyasal iktidarın olağanüstü hali meşrulaştırdığı, hukukun askıya alındığı bir istisna hali meydana getirmiştir. Fakat onun açısından unutulmaması gereken şeyi şöyle özetleyebiliriz: Biyogüvenlik kaygıları uğruna özgürlüklerin feda edildiği bir ortamda, insanların sadece biyolojik yaşamın gereklerini sürdürdüğü ve çıplak yaşamın egemen olduğu böylesi bir istisna halinde yaşayan bir toplum artık özgür bir toplum değildir (Agamben, 2020, s. 11-14). Bu anlamda ona göre yaşamakta olduğumuz pandemi tecrübesi bağlamında güçler ayrılığı ilkesini ortadan kaldıran, yasamanın parlamentodan hükümetlerin eline geçtiği böylesi bir istisna hali doğrultusunda burjuva demokrasileri çağının sonuna şahitlik etmekteyiz (Agamben, 2020). Nitekim Agamben bu düşüncelerini 7 Ekim 2021 tarihinde İtalyan Senatosu'na katılıp milletvekillerine aktarmıştır. Agamben'in bu konuşmasında öne sürdüğü argümanları ve milletvekillerine nihai olarak verdiği tavsiyeyi maddeler halinde şöyle özetleyebiliriz (Agamben, 2021):

- Birbirini izleyen kararnamelerle içinde yaşadığımız toplumların yönetim paradigması dönüştürülmektedir.
- Bu noktada aşınan, tahribata uğrayan şey haklar 1 ve anayasal güvenceleri ile parlamenter demokrasi modelidir.
- Parlamenter demokrasinin yerini biyogüvenlik ve denetim adına bireysel özgürlüklerin giderek kısıtlandığı bir hükümet paradigması almaktadır. Fakat burada unutulmaması gereken şey güvenlik ve acil durum önlemlerinin geçici fenomenler olmayıp yeni yönetim biçiminin kendisi haline gelmesidir.
- Bu bağlamda enfeksiyonlara ve sağlığa odaklanılan bu süreçte politik alanda meydana gelen bu *Büyük Dönüşüm* (İtal. *Grande Trasformazione*) gözden kaçırılmaktadır.
- Bu yüzden esas acil olan şey milletvekillerinin yaşanan bu siyasal dönüşümü oldukça ciddi bir şekilde tahlil etmeleri gerektiğidir.

2.2. Mağara Putları

Bacon açısından soy putlarından farklı olarak insan zihnini işgal eden



ve yanlış akıl yürütmelere neden olan diğer bir yanılsama türü ise mağara putlarıdır (Lat. *idola specus*). Bacon siyaset felsefesi tarihinin en önemli düşünürlerinden biri olan Platon'un mağara alegorisinden hareketle bu nitelermeyi yapmıştır. Bu anlamda ona göre her bir insanın gerçekliğin ışığını kırıp kendine göre yonttuğu ve içinde yaşadığı bir mağarası vardır. Bacon'a göre bu mağara kişinin ya kendine özgü mizacından, ya aldığı eğitimden, ya yetiştirilme tarzı ve ait olduğu arkadaş grubundan, ya okuduğu eserlerden ve hayranlık duyduğu kişilerden (örneğin Aristoteles'ten) elde ettiği otoriteden ya da zihinsel durumundan hareketle inşa edilir. Bacon'a göre Herakleitos'un yüzyıllar önce dile getirdiği şu gerçek onun bu düşüncesini destekler niteliktedir: "İnsanlar bilgiyi kendi küçük dünyalarında ararlar, daha büyük ve ortak olan dünyada değil" (Bacon, 2015, s. 56; Bacon, 1930, s. 134). Bacon'a göre mağara putlarından uzak durabilmenin koşullarından biri anlama yetisini en çok meşgul eden ve oyalayan şey hakkında şüphe etmektir (Bacon, 2015, s. 62-63).

Pandemi sürecindeki epistemik faaliyetlerimizde kendisinden beslenmediğimiz fakat gerçekliğin ışığını kırıp onu yontan mağaramızı ise çoğunlukla medya inşa etmiştir. Bu mağaranın karanlığının pandemi sürecinde doğru akıl yürütmeler yapabilmemizi engellediğini düşünmekteyiz. Medya mağarasının bir yandan pandemi sürecinde yanlış bilgilerin yayılmasına neden olarak bir infodemi yarattığını diğer yandan da uyguladığı sansür uygulamaları ile pandemi hakkında doğru akıl yürütmeler yapabilmemizin önüne geçtiğini ifade edebiliriz. Örneğin önemli bir sosyal medya platformu olan Twitter, hali hazırda dünya çapında uygulanmakta olan mRNA aşılarının mucitlerinden biri kabul edilen Robert Malone'un Twitter hesabını, onun bu aşuların olası yan etkilerinden bahsetmesinden ötürü engellemiştir. (Malone, 2021). Bu bağlamda Bacon'ın mağara putları konusundaki uyarısına tekrardan kulak verecek olursak doğru olduğu konusunda zihnimizi en çok meşgul eden şey hakkında en fazla şüphelenmek ve eleştirel yetimizi sürekli faal tutmak gerektiği açıktır.

2.3. Çarşı-Pazar Putları

Bacon açısından en tehlikeli putlar ise çarşı, pazar gibi toplumsal mekânlardaki karşılıklı münasebetlerde dolayına giren sözcüklerden kaynaklanan ve yanlış akıl yürütmelere neden olan putlardır. Bacon bu putları çarşı-pazar putları (Lat. *idola fori*) şeklinde kavramsallaştırır. Bu mekânlarda



dolaşıma giren sözcükler ona göre doğru bir şekilde oluşturulmadığında anlama yetisine adeta ket vurmaktadır. Bu durumun kötü bir sonucu ise bu tarz sözcüklerin sadece anlama yetisini dumura uğratması değil aynı zamanda insanlar için sonu gelmeyen tartışmalara neden olmasıdır (Bacon, 2015, s. 56-63). Zira Bacon'a göre argümanlar önermelerden, önermeler ise sözcüklerden oluşur. Sözcükler de kavramların dildeki karşılıklarıdır ve olgulardan yetersiz bir şekilde soyutlanarak elde edildiklerinde problemler meydana gelmeye başlar (Bacon, 1930, s. 126).

Bacon bu noktada dil ve düşünce arasındaki ilişki açısından önemli bir tespitte bulunur. İnsanlar her ne kadar akıllarının sözcükleri belirlediklerini ve onları kontrol ettiklerini düşünseler de esasen sözcüklerin akıl yürütme sürecini etkilediğini, felsefe ve bilimlere verimsiz hale getiren şeyin tam da bu durumdan kaynaklandığını belirtmektedir. Bacon'a göre sözcükler adeta bir Tatar yayı gibi en bilge insanların akıl yürütmesinde bile tahribata yol açar. Bacon'a göre bu tahribat iki türlü gerçekleşebilir. Bu durum ya sözcüklerin nesnesinden yoksun bir şekilde oluşturulmalarından ya da her ne kadar nesnesi olsa da acele bir şekilde kavramsallaştırılmış olmalarından, muğlak bir şekilde tanımlanmalarından ve sonuçta karışıklığa yol açmalarından kaynaklanır (Bacon, 2015, s. 63-64; 1930, s. 134). Kader, ilk hareket ettirici, gezegenlerin küreleri gibi kavramlar ilk türe örnek olarak verilebilir. Bacon'a göre bu put türlerinden rahatlıkla kurtulabiliriz. Fakat esas sorun yetersiz bir şekilde soyutlanarak elde edilen diğer put türüdür. Bacon'a göre örneğin 'nemli' (İng. *moist*) sözcüğü sudan öylesine yetersiz bir şekilde kavramsallaştırılmış ve o kadar farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılmaktadır ki bu sözcüğün kullanım bağlamı dikkate alındığında hem 'alev nemlidir' (*flame is moist*) hem 'hava nemli değildir' (*air is not moist*) hem de örneğin 'cam nemlidir' (*glass is moist*) gibi kullanımlara rastlamak mümkündür (Bacon, 2015, s. 64).

Pandemi sürecinde karşılaştığımız ikinci tür arasında yer alan ve çarşı-pazar putu niteliğindeki bir ifadenin 'aşısını tamamlamayanlar' (Koca, 2021) şeklinde tezahür ettiğini söyleyebiliriz. Bireylerin aşılınması ile ilgili net bir tanım olan 'aşı olmayanlar' yerine 'aşısını tamamlamayanlar' şeklindeki muğlak bir ifade aşılmanın enfeksiyona yakalanma, hastaneye yatış ve ölüm riskine karşı koruyuculuğu noktasındaki etkililiği hakkında yürüttüğümüz



epistemik faaliyetlerimiz açısından sonu gelmeyen tartışmalara neden olmuş ve sağlıklı akıl yürütmelerimizin önüne geçmiştir. Zira bireylerin kaçınıcı doz ile aşı olma sürecini tamamlayacakları hâlâ bir tartışma konusudur.

Pandemi sürecinde kamu otoriteleri tarafından öne sürülen ‘*aşısızların pandemisi*’ teriminin de yine yanlış akıl yürütmeler yapmamıza neden olan çarşı-pazar putlarına bir örnek teşkil ettiği ifade edilebilir. Virüsün toplumda yayılmasına, yeni varyantların oluşmasına ve bu yüzden de pandeminin devam etmesine neden olan unsurun toplumdaki aşısız bireyler olduğu düşüncesi sözcük düzeyinde ‘aşısızların pandemisi’ terimi olarak karşımıza çıkmış ve epistemik bazı yanlışlamalara neden olmuştur. Bu terim pandemi süresince virüsün yayılımının devam etmesinin, yeni varyantların ortaya çıkmasının nedeninin aşı olmamış bireyler olduğunu öne sürmektedir. Fakat Günter’in de belirttiği üzere aşı olmuş bireylerin pandeminin devam etmesiyle bir ilişkisi olmadığını öne süren bu argüman hem olgusal verilere ters düşmekte hem de toplumsal anlamdaki kutuplaştırıcı boyutu itibarıyla ciddi tehditler barındırmaktadır. Örneğin Massachusetts’de Temmuz 2021’deki toplamda 469 yeni Kovid-19 vakasındaki 346 (%74) birey aşı olmuş bireylerdir (Günter, 2021, s. 1871). Bu anlamda yine Günter’e göre başka pek çok olgusal veri dikkate alındığında kamu sağlığı ile ilgili tedbirler alınırken aşılı bireylerin pandeminin devam etmesinde bir rolü olmadığını düşünmek büyük bir hata olacaktır (Günter, 2021, s. 1-2). Nitekim Amerika’daki Hastalık Kontrol ve Önleme Merkezi (CDC), Amerika’da tam aşılı nüfus oranının (%99,9-84,3) en fazla olduğu beş bölgeden dördünün aynı zamanda enfeksiyonun yayılımındaki en yüksek yerler olduğunu belirtmektedir (Subramanian & Kumar, 2021, s. 1238).

Epistemik süreçlerimizde dilin böylesi olumsuz bir belirlenimi altında olduğumuz gerçeği göz önüne alındığında pandemi sürecinde kamusal yaşamda sonu gelmeyen bazı tartışmaların bu tarz çarşı-pazar putlarından kaynaklandığı açıktır. Görebildiğimiz kadarıyla dil kaynaklı yaşadığımız böylesi bir manipülasyonu pandemi çerçevesinde ele alan düşünürlerden biri yine Agamben olmuştur. Agamben’e göre şunu unutmamamız gerekir ki insanoglunun bir ülkede veya bir devlette yaşamasından önce esas ikamet ettiği yer dildir. Bu anlamda ona göre ancak bu ikamet nasıl bir şekilde manipülasyona ve dönüşüme uğradığını tahlil edip kavramamız koşuluyla



gözlerimizin önünde gerçekleşmekte olan siyasi ve hukuki dönüşümlerin nasıl meydana geldiklerini anlamamız mümkün olacaktır (Agamben, 2021).

2.4. Tiyatro Putları

Bacon her ne kadar en tehlikeli putların çarşı pazar putları olduğunu düşünse de bizce epistemik faaliyetlerimizde bizi en çok yanıltan, en tehlikeli putlar onun tiyatro putları (Lat. *idola theatri*) adını verdiği yanılsamalar-
dır. Bacon tiyatro putları ile felsefe-bilim sahnesinde yer alan fakat gerçekliği yansıtmayan, tiyatral dünya modelleri inşa eden kuramlar, öğretiler ve yanlış ispat yöntemlerini kast eder. Ayrıca yerleşik bilimlerde kök salmış pek çok ilksavı da tiyatro putları kapsamında değerlendirir (Bacon, 2015, s. 56-57). Bacon açısından tiyatro sahnesini işgal eden düşünür özellikle o dönemde bilimsel anlamda neredeyse sorgulanmayan bir otorite haline gelmiş olan Aristoteles'tir. Aristoteles'in çizmiş olduğu evren modeli ona göre böylesi hatalı bir tiyatral modeldir. Bu tarz tiyatro putlarının hatalı kuramlarına karşı Bacon'ın çok açık bir uyarısı vardır: En büyük kötülük, hatanın tanrılaştırılmasıdır (Bacon, 2015, s. 67-69).

Bu noktada şu sorulabilir: Peki gerçeği yansıtmayan, tiyatral ve hatalı ise neden bu kuramlar tarihte çok uzun bir süre bilimsel anlamda doğru kabul edilmiştir? Bu soruya Bacon'ın nazariyesinden baktığımızda karşımıza otorite kavramı çıkmaktadır. Bacon açısından bu kuramların tiyatro sahnesini işgal ediyor olması, bilimsel anlamda büyük resmi kaplaması ve doğruluğun kıstası olarak kabul edilmesi tiyatro putlarının otoritelerini sorgulamayı engellemiştir. Bacon'a göre kimi zaman bu düşüncelere karşı muhalif sesler duyulsa da onun tabiriyle 'sağduyunun rüzgârları' gelip hemen bu düşünceleri söndürmüştür (Bacon, 2015, s. 20). Bu yüzden örneğin dönemin çoğu düşünürü, yüzyıllarca felsefe ve bilim konusunda Aristoteles'in mevcut olan otoritesinden dolayı onun çoğu fikrini eleştirmeye çekinmiştir. Bacon'a göre bu kimseler her ne kadar çok keskin bir zekâyâ sahip olsalar da zekâları en başta kendi ifadesiyle 'diktatör Aristoteles' olmak üzere belli başlı otoritelerin karşısında sus pus kalmaktadır (Bacon, 1930, s. 26). Bunun nedenleri ise felsefe ve bilim konusunda bu otoritelere çok fazla saygı duyulması, insanların Antik çağa olan hürmeti ve bilimsel anlamdaki genel uzlaşının insanları büyülemiş olmasıdır. Bacon'a göre bilimsel ilerlemenin önünü tıkayan bu büyü insanları öylesine etkilemiştir ki insanların



gerçekliğin kendisiyle aşına olmaya mecali kalmamıştır. Fakat Bacon açısından yine unutulmaması gereken şey hakikatin otoritenin değil, zamanın çocuğu olduğu (Lat. *veritas temporis filia non auctoritatis*) gerçeğidir. Bu anlamda bütün otoritelerin otoritesi olan zamana hakkını teslim etmeyip bilimsel otoritelere teslim olmak Bacon'a göre en büyük korkaklık belirtisidir (Bacon, 2015, s. 87-88). *Zamanın Erkeksi Doğuşu ya da Doğa'nın Yorumlanması Hakkında* (Lat. *Temporis Partus Masculus sive de Interpretatione Naturae*) metninde vurguladığı üzere ona göre bilimsel uğraş antikitenin karanlığı altında değil doğanın ışığı altında sürdürülmelidir (Bacon, 1964, s. 69). Nitekim ona göre kendi felsefesini ileride değerli kılacak olan şey yine aynı metinde 's sofistlerin en kötüsü' olarak nitelemiş olduğu (Bacon, 1964, s. 63) Aristoteles ve diğer pek çok otorite karşısında göstermiş olduğu cesarettir. Bunu veciz ve mütevazı bir şekilde şöyle ifade eder: "Gelecekte bizim hakkımızda şöyle diyecekler: Büyük işler yapmadı sadece büyük olduğu iddia edilen şeylere daha az değer verdi" (Bacon, 2015, s. 101). Bacon'ın hakikat uğruna bilimsel otoriteler karşısında gösterdiği bu cesaret diğer bir yandan Immanuel Kant'ın *Aydınlanma Nedir?* metninde yer alan epistemik süreçlerimiz konusundaki önemli bir uyarısını hatırlatmaktadır. Zira Kant'a göre aydınlanma insanın kendi aklını başkalarının kılavuzluğuna başvurmadan kullanamamasından kaynaklanan ve bu yüzden kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama halinden kurtulmasıdır. Bu anlamda onun epistemik süreçlerimizle ilgili uyarısı açıktır: Aklını kullanma cesareti göster! (Kant, 1984, s. 213) Pandemi sürecinde toplumsal kitlelerin kendi yaşamlarını sevk ve idare eden kararlarla ilgili *yerleşik ve genel kabul görmüş* bilimsel otoritelerin kılavuzluğu dışında düşünemedikleri gerçeği göz önüne alındığında Kant'ın bu uyarısının önemi bir kez daha kendini göstermektedir.

Pandemi sürecinde bize göre Bacon'ın tiyatro putları, epistemik süreçlerimizi birer otorite olarak hâkimiyeti altına almış, bilimsel açıdan yaygın kabul görmüş, kamusal yaşamı sevk ve idare eden çoğu argümanın kendisinden hareketle inşa edildiği bazı yerleşik ilksavlar şeklinde tezahür etmiştir. Bu anlamda çoğunlukla aksi düşünülemez, bilimsel anlamda büyük resmi kaplayan, otoritesi hemen hemen hiçbir şekilde sorgulanamayan, bilimsel anlamda tek hakikatmiş gibi öne sürülen ve bu anlamda bilimsel sahneyi işgal eden en temel savlardan biri virüsün yayılmasının, varyantların, hastalığın veya ölümlerin önüne geçebilme gibi konularda 'aşı pandemiyi



bitirecek' ilksavı olmuştur. Her ne kadar pandemi sürecinde politika yapıcılar tarafından hayata geçirilen çoğu düşünce ve uygulama bu savdan hareketle inşa edilmeye çalışılmış olsa da bazı virolog ve aşı bilimciler bu argümanın kesin bir olgusal gerçeklik olmadığını ısrarla belirtmektedirler. Bu tarz bilim adamları bu konuda özellikle yukarıda yer verdiğimiz olgusal anlamda bu argümanı geçersiz kılan Baconcu olumsuzlamalara dikkat çekmektedir. Hatta bu kimseler süregiden bir pandemi söz konusu olduğunda bu savın tam aksini tartışmaktadırlar. Bacon bugün yaşasaydı bize göre pandemi konusunda iki yılı aşkın süredir biyogüvenliği tesis etme adına toplumları sevk ve idare eden tümevarımsal önermelerin inşasında en çok bu tarz karşıt olgu durumları niteliğindeki olumsuzlamaları önemserdi. Nitekim yukarıda belirtildiği üzere Bacon açısından epistemik anlamda önemli olan şey sahip olunan bir fikri olumlayarak onu destekleyen düşüncelerden ziyade olumsuzlayarak onu yanlışlayan düşüncelerdir.

Örneğin virüsler hakkında yaptığı keşiflerle Nobel Ödülü almış olan Fransız virolog Luc Montagnier (1932-2022) bu ilksava karşı çıkmıştır. Montagnier'e göre bu önermenin aksine dünya çapında virüsün yeni varyantlarının ortaya çıkma nedeni bizatihi kitlesel aşılama değildir. Bu durum ona göre büyük bir bilimsel hata olup enfeksiyonun güçlenmesine neden olmaktadır. Bu doğrultuda yine pandemi politikalarını eleştiren Montagnier'e göre aşı pasaportunun zorunlu hale getirilmesi yani insanların aşı olmaya zorlanması kabul edilemez bir durumdur (Montagnier, 2021).

Yine viroloji ve aşı alanındaki çalışmaları ile bilinen Belçikalı bir bilim insanı olan Geert Vanden Bossche'ye göre aşılama pandemisinin olmadığı bir ortamda güvenli ve etkili iken *süregiden bir pandemi esnasında* uygulanan kitlesel aşılama programları enfekte gücü daha yüksek olan varyantların oluşmasına neden olmaktadır. Bu yüzden Dünya Sağlık Örgütü'ne seslenen Bossche, toplumdaki her kesim ve yaş grubunu kapsayan kitlesel aşılamanın bir an önce durdurulması çağrısında bulunmaktadır (Bossche, 2021). Konumuz bağlamında Luc Montagnier, Geert Vanden Bossche gibi bilim adamlarının ve onların düşüncelerini destekleyen bilimsel verilerin Baconcu anlamda pandemiyle ilgili yaygın olumlamalar karşısında yer alan olumsuzlamaları temsil ettiğini düşünmekteyiz.⁶ Bacon açısından bilimsel gelişmelerin ilerleyebilmesi için tek umudun hakiki tümevarımlarda olduğunu

⁶ Süregiden bir pandemi esnasında kitlesel aşılamanın sakıncalarını dile getiren, bu durumun



(Bacon, 2015, s. 51) hatırlayacak olursak yine onun açısından hakiki tümevarımların inşasındaki umudun da olumsuzlamalarda olduğunu ifade edebiliriz (Bacon, 2015, s. 32-33, 105, 157). Bu minvalde bu tarz bilim adamlarının pandemi sürecindeki bilimsel kavrayışımızı geliştiren olumsuzlamaları temsil ettiklerini ve bu anlamda bilimsel kavrayışımızı geliştirmede umut kaynağı olduklarını düşünmekteyiz.

Sonuç

Wuhan'da Kovid-19 virüsünü ilk tespit edenlerden biri olan ve virüsün bir pandemi düzeyinde yayıldığı bilgisini paylaştığı için Çin Halk Cumhuriyeti tarafından cezalandırılan göz doktoru Li Wenliang'ın ölmeden önceki son sözlerinden biri şu olmuştur: "Sağlıklı bir toplumda birden fazla ses olmalıdır" (Zizek, 2020, s. 10). Bu bağlamda çalışmamızda Baconcu epistemolojinin -Wenliang'ın yukarıdaki sözü bağlamında- pandemi sürecinde geçerli olan birbiri ile ilişkili toplamda üç katkısı olabileceği sonucuna varmış bulunmaktayız. İlk olarak böylesi bir epistemolojinin, gerçekliğe ilişkin mevcut ve yerleşik bilimsel uzlaşılardan farklı olan olumsuzlamaların seslerini duyabilmesi ve sonra da anlayabilmesi noktasında bireye epistemik bir güç kattığı anlaşılmaktadır. İkinci olarak böylesi bir epistemik gücün, pandemi sürecinde farklı bilimsel seslere kulak vermeyi mümkün kıldığı için epistemik bir özgürleşme sağladığı sonucuna varmış bulunmaktayız. Bu anlamda Kovid-19 pandemisi sürecinde bilimsel gerçekleri anlamamızı ve doğru akıl yürütmeler yapabilmemizi engelleyen yanılsamalardan epistemik açıdan özgürleşmemiz gerektiği sonucuna varılmıştır. Son olarak ise Baconcu epistemolojinin sağladığı böylesi bir özgürleşmenin hangi türden bilimsel bilgilere değer verilmesi gerektiğini göstermesi ve epistemik faaliyetlerimizdeki farklı türden yanılsama biçimlerine işaret etmesi açısından epistemik bir sağaltıma katkıda bulunacağı sonucuna varmış bulunmaktayız. Bu anlamda sağlık konusunda kamusal yaşamımızı sevk ve idare eden

özellikle varyantlara neden olacağını öne süren Montagnier, Bossche ve başka pek çok bilim insanının bu görüşlerini olgusal veriler temelinde doğrulayan bilimsel yayınlar bu noktada önem arz etmektedir. Örneğin şu çalışmada varyantların ortaya çıkmasındaki hâkim bir unsurun aşılama olduğu sonucuna varılmaktadır. Bu anlamda çalışmada Amerika ve Avrupa'da yüksek aşılama oranları ile mutasyonların ortaya çıkışı ve sıklığı arasında ciddi bir korelasyon olduğu sonucuna varılmaktadır (Wang, Chen, & Wei, 2021, s. 11850-11854). Yine şu çalışmada da Kovid-19 pandemisinin devam etmesinde aşılama kaynaklı ortaya çıkan varyantların payı olduğu, aşılamanın yeni mutasyonların ortaya çıkmasına neden olabileceği sonucuna varılmaktadır (Tan, Lounnas, Azalbert, & Perronne, Christian, 2021, s. 322).



tümevarımsal yargıların kestirim düzeyinden yorumlamalar düzeyine getirilmesinin bahsettiğimiz epistemik sağaltıma katkıda bulunacağı açıktır. Böylelikle bu üç olumlu katkının pandemi sürecindeki olgu ve olaylar hakkında epistemik hatalara düşmememiz noktasında yol gösterici olacağını düşünmekteyiz. Bu üç olumlu katkının pandemi bağlamındaki ortak noktasını ise şöyle özetleyebiliriz: Baconcu bir epistemoloji, pandemi süresince bireyin gerçeklikle olan temasını özellikle bilimsel alanda yer alan genel uzlaşının dışında kurabilme imkânı sağlamaktadır. Böylelikle onun epistemoloji kuramının pandemi veya benzeri kriz durumlarında bedenimizin olmasa da zihnimizin en çok ihtiyaç duyduğu daha *sağlıklı* akıl yürütmelerde bulunmasına katkı sağlayacağı anlaşılmıştır. Bu anlamda Bacon'ın epistemolojisinin yaşadığımız pandemi tecrübesi bağlamında güncel bir değeri olduğu ve bu süreçteki epistemik faaliyetlerimize genel anlamda olumlu katkılar sunacağı sonucuna varılmıştır.

Kaynaklar

- Abbott, E. (1885). *Francis Bacon An Account Of His Life and Works*, London: Macmillan And Co.
- Agamben, G. (2020, 10 12). *Interview with Giorgio Agamben*, August 2020
https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=867_5upU55o&fbclid=IwAR2iKWpdDYbBDfp6eYvcqqf7yfsnTwsC46WsLhq6blMv6N8dShFY8ltotQg (16 06 2022)
- Agamben, G. (2020). Covid-19 Tartışmasına Dair Yazılar, Ü. Erkan (Dü.) içinde, *Çivisi Çıkan Dünya Covid-19 Salgını Üzerine Mubasebeler*. İstanbul: Runik Yayınları.
- Agamben, G. (2020, 04 01). *Giorgio Agamben: Kovid-19 Epidemisi Altında İstisna Durumunu Normalleştirme*,
<https://web.archive.org/web/20200401210410/http://siyasihaber4.org/giorgio-agamben-kovid-19-epidemisi-altinda-istisna-durumunu-normallestirme> (16.06.2022)
- Agamben, G. (2021, 10 07), *07 Ottobre 2021 Senato, Prof. Giorgio Agamben, Green Pass*,
https://www.youtube.com/watch?v=_IWO9unA3BE (16. 06. 2022)
- Agamben, G. (2021, 11 11). *Speech at The Conference of Venetian Students Against the Greenpass on November 11 2021 at Ca'Sagredo*,
<https://lenabloch.medium.com/giorgio-agambens-speech-at-the-conference->



of-venetian-students-against-the-greenpass-on-november-ae372588f3e8
(16.06.2022)

Bacon, F. (1884). *Bacon's Essays and Wisdom of Ancients*, Boston: Little, Brown, and Company.

Bacon, F. (1902). *Novum Organum*, (J. Devey, Dü.) New York: P. F. Collier & Son.

Bacon, F. (1930). *Of The Advancement Of Learning*, (G. Kitchin, Dü.) Great Britain: J. M. Dent & Sons Ltd.

Bacon, F. (1964). The Masculine Birth of Time or Three Books on the Interpretation of Nature, B. Farrington içinde, *The Philosophy of Francis Bacon An Essay on Its Development from 1603 to 1609 with New Translations of Fundamental Texts* (s. 59-73). Liverpool: Liverpool University Press.

Bacon, F. (2008). *Yeni Atlantis*, (Ç. Dürüşken, Çev.) İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

Bacon, F. (2013). *Denemeler*, (A. Göktürk, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bacon, F. (2015). *Novum Organum*, (T. Kabadayı, Çev.) Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Başer, B. (2021, 08 08), *Prof. Dr. Bengi Başer Tam Aşıl原因 Hastalarda Ölüm Neredeyse Yok* <https://www.youtube.com/watch?v=1RcD1CB1ILY&t=322s> (06 16, 2022)

Bossche, G. (2021, 12 24), *Second Call To WHO: Please, Don't Vaccinate Against Omicron*, <https://www.voiceforscienceandsolidarity.org/>: <https://www.voiceforscienceandsolidarity.org/videos-and-interviews/second-call-to-who-please-dont-vaccinate-against-omicron> (16. 06. 2022)

Bossche, G. (2021, 09 01). *Why Should Current Covid-19 Vaccines Not Be Used For Mass Vaccination During a Pandemic*. 06 16, 2022 tarihinde <https://www.voiceforscienceandsolidarity.org/>: <https://www.voiceforscienceandsolidarity.org/videos-and-interviews/why-should-current-covid-19-vaccines-not-be-used-for-mass-vaccination-during-a-pandemic> adresinden alındı

Çitil, A. (2021). Salgın ve Gelecek. İ. Üçer (Dü.) içinde, *Gerçekçiliğe Yeni Bir Çağrı Salgın Günlerinde Felsefe*. İstanbul: İlem Yayınları.

Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus-College De France Dersleri (1977-1978)*, (F. Taylan, Çev.) İstanbul: İstanbul bilgi Üniversitesi Yayınları.

Günter, K. (2021, 11). "COVID-19: Stigmatising The Unvaccinated Is Not Justified". *Lancet*, 398(10314), 1871.



- Günter, K. (2021, 12). "The Epidemiological Relevance of The COVID-19-Vaccinated Population is Increasing". *The Lancet Regional Health*, 11(100272), 1-2.
- Kant, I. (1984). Aydınlanma Nedir Sorusuna Yanıt. *Immanuel Kant Seçilmiş Yazıları* (N. Bozkurt, Çev., s. 213-223). içinde İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Klein, J., & Giglioni, G. (2020). "Francis Bacon". (E. N. Zalta, Dü.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/francis-bacon/> (16.06.2022)
- Koca, F. (2021, Mart 3),
<https://twitter.com/drfalettinkoca/status/1367141241989783554?lang=tr> (16.06.2022)
- Koca, F. (2021, Temmuz 28),
<https://twitter.com/drfalettinkoca/status/1420450798413168646> (16.06.2022)
- Li, X., Lai, F., & Chua, G. (2022, June). "Myocarditis Following COVID-19 BNT162b2 Vaccination Among Adolescents in Hong Kong". *JAMA Pediatrics*, 176(6), 612-614.
- Malone, R. (2021), <https://twitter.com/RWMaloneMD> (16.06.2022)
- Montagnier, L. (2021, 05 12), C'est Tres Simple Les Variants Viennent Des Vaccinations, <https://www.youtube.com/watch?v=KrIoPIQZmUE> (16.06.2022)
- O Oster, M., Shay, D., & Su, J. (2021, August). "Myocarditis Cases Reported After mRNA-Based COVID-19 Vaccination in the US From December 2020 to August 2021". *JAMA*, 327(4), 331-340.
- Pensotti, A. (2020). "Where is Science Going? An interview with Professor Giorgio Agamben". *Organisms: Journal of Biological Sciences*, 4(2), 105-109.
- Schauer, J., Buddhé, S., & Gulhane, A. (2022, March 26). "Persistent Cardiac Magnetic Resonance Imaging Findings in a Cohort of Adolescents with post Coronavirus Disease 2019 mRNA Vaccine Myopericarditis". *The Journal of Pediatrics*, 1-5.
- Subramanian, S., & Kumar, A. (2021). "Increases in COVID 19 are Unrelated to Levels of Vaccination Across 68 Countries and 2947 Counties in The United



States". *European Journal of Epidemiology*, 36, 1237-1240.

Tan, M., Lounnas, V., Azalbert, X., & Perronne, Christian. (2021). "May Vaccines Select SARS-Cov-2 Variants More Readily Escaping Immunity - An Analysis of Public Data", *Archives of Microbiology & Immunology*, 5(3), 316-324.

Wang, R., Chen, J., & Wei, G.-W. (2021). "Mechanisms of SARS-CoV 2 Evolution Revealing Vaccine-Resistant Mutations in Europe and America" *The Journal Of Physical Chemistry Letters*, 12(49), 11850-11857.

Zizek, S. (2020). *Pandemic! Covid 19 Shakes the World*. U.S.A: OR Books.

<https://www.klimik.org.tr/koronavirus/covid-19-yogun-bakim-arastirmasi-hastalarin-yuzde-98i-asisiz-veya-eksik-asili/> (16.06.2022)

Öz: Bu çalışmanın amacı Francis Bacon'ın epistemoloji kuramının, Kovid-19 pandemi sürecindeki epistemik faaliyetlerimize ilişkin sahip olduğu imkânı tartışmaktır. Çalışmada Bacon'ın epistemoloji konusundaki düşüncelerinin-uyarılarının-ifşalarının son iki yılı aşkın bir süredir yaşamakta olduğumuz pandemi sürecindeki epistemik faaliyetlerimize olumlu katkılar sunacağı iddia edilecektir. Çalışma Baconcu bir epistemolojinin ve özellikle de onun idoller öğretisinin pandemi sürecinde geçerli olan birbiriyle ilişkili üç olumlu katkısı olduğu sonucuna varmaktadır. İlk olarak böylesi bir epistemolojinin, mevcut ve yerleşik bilimsel uzlaşılardan farklı olan bilimsel gerçeklikleri görebilme ve anlayabilmesi noktasında bireylere epistemik bir güç katacağı sonucuna varılmıştır. İkinci olarak bu epistemik gücün pandemi sürecinde farklı bilimsel verileri dikkate almayı mümkün kılacak epistemik bir özgürleşme sağladığı anlaşılmıştır. Bu anlamda pandemi sürecinde doğru akıl yürütmeler yapabilmemizi engelleyen yanılsamalardan epistemik açıdan özgürleşmemiz gerektiği kanaatine varılmıştır. Son olarak Baconcu epistemolojinin sağladığı böylesi bir özgürleşmenin hangi türden bilimsel bilgilere değer verilmesi gerektiğini göstermesi ve epistemik faaliyetlerimizdeki farklı türden yanılsama biçimlerini açıklaması açısından epistemik bir sağaltım elde etmemize katkıda bulunacağı sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kovid-19 pandemisi, Francis Bacon, epistemoloji, idoller öğretisi, epistemik özgürleşme.



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 kapsamında 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). Introduction. 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 Unisimos*, 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). *Ockbam's Razor: A Historical and Philosophical Analysis Ockbam'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>.





BI



Beytulhikme
Philosophy Circle