

ISSN 1303-8303

BH

BEYTULHIKME

An International Journal of Philosophy

VOL 13 NO 1 MAR 2023

Edited by
Mustafa Çevik
İlyas Altuner



Beytulhikme
Philosophy Circle



BEYTULHIKME

An International Journal of Philosophy

e-ISSN | 1303-8303

Cilt	13	Volume
Sayı	1	Issue
Mart	2023	March

Yayıncı

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

Publisher

*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

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

SBBF Felsefe Bölümü

Hükümet Meydanı, No: 2, Ulus, Ankara

Contact Information

E-Mail: beytulhikme2011@gmail.com

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

Phone: 90-850-305-5523

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

Mustafa Çevik, Social Sciences University of Ankara, Turkey

İlyas Altuner, Iğdır University, Turkey

Yardımcı Editörler | *Associate Editors*

Eriko Ogden, University of Exeter, UK

Feride Kızıldağ, Ondokuz Mayıs University, Turkey

Enes Bilgin, İnönü University, Turkey

Dil Editörü | *Language Editor*

Hatice Keskin, Social Sciences University of Ankara, Turkey

Yayın Kurulu | Editorial Board

Ahmet Ayhan Çitil, İstanbul 29 Mayıs University, Turkey

Charles E. Butterworth, University of Maryland, USA

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

Maha Elkaisy Friemuth, University of Erlangen, Germany

Mehmet Hilmi Demir, Middle East Technical University, Turkey

Mehmet Sait Reçber, Ankara University, Turkey

Timothy Williamson, University of Oxford, UK

Dizinleme | Indexation

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



Danışma Kurulu | Advisory Board

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



Sayı Hakemleri | Referees

Ahmet Eyim, Van Yüzüncü Yıl University
 Alaaddin Yanardağ, Iğdır University
 Alper Bilgehan Yardımcı, Pamukkale University
 Aykut Aytış, İnönü University
 Aykut Küçükparmak, İnönü University
 Buket Korkut Raptis, Muğla Sıtkı Koçman University
 Burhan Köroğlu, İbn Haldun University
 Çiğdem Yıldızdöken, İnönü University
 Erdem Çifçi, Mersin University
 Esra Çağrı Mutlu, Burdur Mehmet Akif Ersoy University
 Fatih Özkan, Ankara Hacı Bayram Veli University
 Feyza Şule Güngör, Necmettin Erbakan University
 Gürbüz Deniz, Ankara University
 Hacı Kaya, Necmettin Erbakan University
 Hacı Mustafa Açıköz, Muş Alparslan University
 Hakan Poyraz, Mimar Sinan Fine Arts University
 Hasan Akkanat, Ankara Hacı Bayram Veli University
 Inna Sajtarly, Taras Shevchenko National University of Kyiv
 İlyas Altuner, Iğdır University
 Mahmut Sami Özdil, Necmettin Erbakan University
 Mehmet Murat Karakaya, Social Sciences University of Ankara
 Mehmet Önal, İnönü University
 Mehmet Türkan, İnönü University
 Murat Arıcı, Selçuk University
 Mustafa Günay, Çukurova University
 Mustafa Yıldırım, Bartın University
 Oleh Shepetiak, Borys Grinchenko Kyiv University
 Olena Lobanchuk, National Pedagogical Dragomanov University
 Ruhattin Yazzoğlu, Atatürk University
 Sadık Erol Er, Çukurova University
 Ufuk Özen Baykent, Bursa Uludağ University
 Yıldız Karaöz Yeke, İzmir Katip Çelebi University
 Yakup Yıldız, İnönü University
 Yaroslav Pasko, Borys Grinchenko Kyiv University
 Zehragül Aşkın, Mersin University



İçindekiler / Contents

MAKALELER / ARTICLES

- 01 | SVITLANA KHYRIPKO & MARIIA MALETSKA & VITA TYTARENKO
Philosophical and Hermeneutic Analysis of Videogame Player Identity
Video Oyunu Oyuncu Kimliğinin Felsefi ve Hermeneutik Analizi
- 18 | ZİYA YAVUZ
Alman İdealizminde Ahlaki Eylemin Kaynağı Olarak Ben Düşüncesi ve Geist Sorunu
The Idea of Self as the Source of Moral Action and the Problem of Geist in German Idealism
- 42 | FATMA BETÜL TATLI
Platon ve Descartes'ta Ontolojinin Epistemolojik Çözümlemeleri
Epistemological Analyzes of Ontology in Plato and Descartes
- 67 | NUSRET TAŞ
İhvân-ı Safâ Felsefesinde Faal Akıl Teorisi
Theory of Active Intellect in İkbwân as-Safâ Philosophy
- 87 | YAKUP ÖZKAN
Aristoteles Mantığında Kavram (Logos)
Concept in Aristotelian Logic
- 134 | UMUT MORKOÇ
Geç Dönem Wittgenstein Epistemolojisi Üzerine Bir İnceleme: Menteşe Kabulleri ve Menteşe Epistemoloji
An Inquiry into The Epistemology of Late Wittgenstein: Hinge Commitments and Hinge Epistemology



- 158 | MAHMUT MEÇİN
Teknoloji-Değer İlişkisi Bağlamında İlerlemeci Tarih Anlayışına Dair Bir Soruşturma
An Inquiry into the Progressive Understanding of History in the Context of the Technology-Value Relationship
- 182 | PINAR TÜRKMEN BİRLİK
Postmodern Bir Hukuk Anlayışında Yapıbozum ve Differance'ı Bir İmkân Olarak Okumak
Reading Deconstruction and Differance as a Possibility in a Postmodern Understanding of Law
- 201 | YASİN PARLAR & MUSA AZAK
Neo-Liberal İktidar: Byung-Chul Han Özelinde Eleştirel Bir İnceleme
Neo-Liberal Power: A Critical Analysis with Reference to Byung-Chul Han
- 230 | MAXİM MONİN & ELENA SHADRINA & ELENA LEDENEVA
Comparison of the Approaches of Fleck, Foucault and Laura on the Influence of Medical Knowledge on the Development of Modern Science
Fleck, Foucault ve Laura'nın Tıp Bilgisinin Modern Bilimin Gelişimine Etkisi Konusundaki Yaklaşımlarının Karşılaştırılması
- KİTABİYAT / BOOK REVIEW
- 250 | MEHMET DERİ
B. A. Çetinkaya, Eğitim Politikamız ve Felsefemiz (İstanbul: Rağbet Yayınları, İstanbul 2022), 296 s.
Our Policy and Philosophy of Education by B. A. Çetinkaya



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

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

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

Article in an Online Journal

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

Article in a Newspaper or Popular Magazine

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

C. OTHER FORMS**Book Review**

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

Thesis or Dissertation

Arriew, R. (1976). *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>.





Philosophical and Hermeneutic Analysis of Videogame Player Identity

Video Oyunu Oyuncu Kimliğinin Felsefi ve Hermeneutik Analizi

SVITLANA KHYRIPKO  MARIIA MALETSKA  VITA TYTARENKO 
Borys Grinchenko Kyiv University

Received: 15.08.2022 | Accepted: 26.03.2023

Abstract: The article is devoted to philosophical and hermeneutic analysis of videogame player identity. The purpose of the study is to reveal the general features of the videogame player identity, to distinguish it from gamer identity and to define common levels of its formation, on the basis of which the further methodology of videogame philosophy may be formed without stereotypical views. To achieve it, the classification and systematization, as well as the analysis and synthesis, applied to the identity concept in general and studies on gamer self-identity in particular, have been used. Considering player identity in hermeneutic terms, the authors have delineated the main levels of the player identity formation, namely: videogame preferences, manner of playing and character / personal profile identity. All this levels not only form player identity as an individual way to identify oneself, but also act as a ground for further creation of gamer identity.

Keywords: Videogame, gamer, player, videogame hermeneutics, identity formation, videogame player identity.



Introduction

These days, an identity formation and self-identification processes have received an increased attention of scientists working in different areas. Identity problems are studied in connection with politics, ethnicity, religion, even employment and self-development. In these areas, the identity formation processes in the present can be compared to the same processes in the past; however, informatization and virtualization have contributed to the establishment of new structures that are changing the usual way of life and perception of the world. The postmodern era and types of society formed today correspond to the emergence of new personal characteristics and reconsideration of self-identity, especially in a view of social pressure, stigmatization and such phenomena as identity shopping (Chriss, 2015). New forms of interaction like the cyberspace form new identities, and their peculiarities may differ from the characteristics of identities formed in the realities we are used to.

One of the new phenomena that changes an approach to understanding identity is the videogame phenomenon. The development of the videogame reality has contributed to the formation of several totally new identity types, blended identities which not only characterize a person inside the virtual worlds and online spaces, but also form the perception of the so-called “real world” and further changes in relationship with it. One of the central identities of the videogame culture is player identity. In many studies, “player” is perceived as a temporary role connected with the process of playing videogames, however, such an approach limits the understanding of the impact of videogames on the worldview and behavior. The concept of “gamer”, in turn, is usually in the focus of researchers, and there are many studies of it, which are devoted to some of its manifestations or features. Videogame scientists are interested in gender, age of gamers, their relationship and mutual influence. But it forms the particular image of the gamer which cannot be applied to players’ identity in all cases when videogames are an important part of one’s life. There is also different statistics on both players’ and gamers’ preferences, however, it has not received proper consideration in the area of players’ personal development and formation of their personality. All this leads to the narrow understanding of videogame subjects and strengthens stereotypi-



cal view on gamers as a specific subculture which does not include people for whom videogames are a part of life, but not a hobby, job, self-identity criterion etc. This, in turn, constrains the formation of general methodology of videogame philosophy and game studies as an area of (video) game research. Due to this fact, studies of the videogame player identity and systematization of its characteristics and ways of forming, generalization of common features and description of the unified structure is still relevant despite the numerous studies in this area.

Based on the above, the purpose of this study is to reveal the general features of the videogame player identity, to distinguish it from gamer identity and to define common levels of its formation, on the basis of which the further methodology of videogame philosophy may be formed without stereotypical views.

Methodology

To achieve the stated purpose, it was important to examine the components of the videogame player identity and parts of videogame culture that have the greatest influence on them. Due to this fact, both work with previous studies on peculiarities of identification through videogames and practical considerations of the process of playing, reviews, streams, “let’s play” videos etc. have been conducted. The general theories on the identity formation have also been studied to distinguish the criteria of further analysis.

We would like to emphasize the importance of the use of practice in the area of videogame culture. For game studies and videogame research, only the combination of theoretical and practical approaches allows to stay unbiased. According to E. Aarseth (2007), three main ways to study videogames are the consideration of such “technical” parts of videogames as game rules, design and mechanics, study of reviews, reports and other materials made after the process of playing and the process of playing itself. Without the third way, the effectiveness of research is reduced, because the point of view “inside” the game worlds and the understanding of videogames from the inside of the videogame culture is lost. In case of studying self-identity, an outside perspective leaves many important details out of a researcher’s focus. Therefore, exploration of in-game communities, description of videogames related to the subject of study and



platforms through which the player identity can be studied is necessary for achieving our purpose.

The main scientific methods of our study used to delineate the videogame player identity peculiarities and structure have been the classification and systematization, as well as the analysis and synthesis, applied to the identity concept in general and studies on gamer self-identity in particular. Content analysis has been used to distinguish levels on which the videogame player identity is formed without biases and stereotypes inherent in many narrow-focused studies. The analysis of the opportunities given to players by such game sales platforms as Steam, Origin, Epic Games Store etc. has also been an important part to complement the ways of player self-representation.

The definition of identity and main points of its study

The issues of self-identity and identification started to be actively considered by scientists in the middle of the 20th century, however, the first interest in self-perception and images may be seen even in Aristotle's works (Matsuda, 2015). The terms "identity", "identity formation" and "identity crisis" in the modern sense were introduced into scientific circulation by E. Erikson, who considered the formation of identity, ground on which it is formed, peculiarities of examination and evaluation of one's personality etc. Special attention was paid to adolescence as the time in which identity usually becomes the focus of concern, however, other stages of human development were also revealed in connection with identity changes and transformations (Sokol, 2009). Erikson's thoughts have been criticized by many scientists; nevertheless, his ideas laid the basis for further discussion of this topic in different areas of human life.

With changes in social structure and cultural patterns, the identity formation process has passed three main stages: from ascription of social identities and adoption of personality and ego identities to contemporary identity managing in different areas of society and not even construction, but discovery of specific features of one's "self" (Côté, 1996). Due to its complicated nature, today, identity is usually considered in both individual (personal) and social aspects. As for individual identity, it is about some distinctive features that are important for a person to distinguish oneself from others and, accordingly, about the formation of a particular



worldview, preferences and values; social identity is about belonging to some social groups or categories that are defined by certain features, characteristics and rules that determine person's place, membership etc. (Fearon, 1999). These aspects are interdependent, both of them emerge within the interaction, they produce similar processes and are similar in important respects (Jenkins, 2004, p. 15-16), however, there is a difference in studying them, because in the second case, not the content, but the sociocultural processes are important for theorizing (Vignoles, 2018). In addition, in some studies, ego (or felt) identity is also distinguished as a deep internal concept which is much more fundamental and holistic than individual identities (Côté, 1996). According to Goffman, this identity type is not necessarily avowed by the person or ascribed by a group, but is felt as an answer to the question "Who am I?" (Chriss, 2015), so, this facet of the identity is less concrete and image-oriented than the personal identity.

Identity can be both formed and discovered. There are many sources that are the ground for further self-identification in both cases: starting with genetic inheritance and personal potentials, and ending with suggestions and evaluation by important others. Trying a variety of roles is also the form of work with a personal identity, which is usually inherent in adolescence as a time of experimentation with goals, opportunities, values and beliefs (Waterman, 1984). The level of impact of different sources on identity formation processes has changed throughout the history of mankind. The identity also can be activated, triggered in social situations when the meanings of the environment match the meanings of the identity, and controlled by an individual in further activities, influencing one's behavior, moral choices and reactions on others (Carter, 2013).

Individual's self-identity is developed and transformed not only with the impact of the society, feelings and external circumstances, but also in the process of interaction with art and media. This impact and the very process of defining personal "self" has changed in the contemporary world with its constant transformations. Today's virtualization has created spaces with new types of interaction between people and communities, culture products, which has changed the process of personal development. The perception of one's self nowadays is unstable. People form



their images not only through real, but also through virtual attributes that sometimes are even more important for them. The emergence of information technologies contributed to the formation of the so-called virtual identity, an integrated self, created within the cyberspace, which may differ from the real self. Virtual identities are usually more dynamic and flexible than real ones (Nagy & Koles, 2014). In addition to identities formed to represent one's personality during online interaction, the development of virtual worlds led to the emergence of identities that go beyond the cyberspace and may affect the real life.

There are several concepts with the help of which we can refer to the identity connecting real and virtual worlds. This type of self-identity may be called "blended identity", when online representation is complemented not only with online, but also with offline personal characteristics, or "composed identity", when the virtual identity is not created, but upgraded from the real one (Chen & Lunt, 2021). A virtual self and its relation to the real one can be considered within one of three main paradigms: when the virtual self is constructed without complementing it with the details of the real self, when both of them combine, and when the virtual self-identity repeats the real one (Davis & Chansiri, 2018). However, all these options are not suitable for the self-identities formed within the videogame spaces, even despite the fact that some parts of the videogame culture, namely avatars, players' nicknames etc. may be considered as manifestations of the blended identity (Lim & Harrell, 2015). In case of the identification in the process of playing videogames and interacting with videogame culture, a person's experience offline or real life in general is not necessarily a basis for the identity formation. Moreover, in some cases, online experience vice versa becomes the main part of the real-life way of self-identification. Being a gamer, videogame developer or, for example, game journalist is the real position which is derived from the virtual space. All cases of identities formed within the videogame culture have their specific features, which change real social space, economics and even politics. That is why we see the necessity of the separate examination of the formation of different identities within the videogame culture.



Levels of videogame player identity formation

Videogames are quite unique in comparison with other media. Their central feature is interactivity, which allows player to be not just reader or spectator, but a part of videogame worlds (Ogneviuk et al., 2022). In many games, player's decisions change in-game narratives or even the game world itself, making players responsible for events in virtual realities, which strengthens the influence on one's personality.

Games, streams, platforms that produce and sale videogames regularly take part in different social processes. They influence society, politics, and even religion, in the area of which the videogame space participates in the formation of attitude towards different denominations, establishment of new religious movements, that may be based on some in-game events, online spread of existing religious ideas etc. (Boren, 2016). Videogames can also be a tool of socialization and establishing social contacts, which are often maintained in the "real world" after playing. It was demonstrated during the COVID-19 pandemic, when videogames became one of the limited ways to communicate with others while staying at home (Zhu, 2020). The social nature of multiplayer videogames reduced the feeling of loneliness and distance, online videogames were a space to meet friends – at least in virtual game worlds. Videogames were useful to alleviate the feeling of isolation not only from the outside society, but also within the family (Barr & Copeland-Stewart, 2021). They became a means of relaxation, stress relief and normalization of mental health for many people at that time. Thus, videogames become a new means of communication, which, due to their interactivity, create a feeling of joint activity, belonging to a common cause, etc. Videogame communities are directly connected to the real world and may influence its processes. One of the example of this is the participation of videogame players and game sales platforms in sanctions against Russia's aggression (Browne, 2022). All this proves the significance of videogames for the contemporary society.

Videogames and phenomena formed by the interaction with them are parts of the so-called videogame culture. It consists of different culture products and subjects who create game products and interact with them in different forms: both in the process of direct playing and as spec-



tators of the playing process. The roles assigned during this interaction may be temporary (as in case of Let's Play or stream spectators) or form the specific self-identity that influences further real-life experience. The identities formed within the videogame culture can be divided into two groups: game consumers (players and spectators) and game developers. In this article, our attention is focused on players as the most influential category, which evaluates games, determines the game market and is directly involved into interaction with products of the videogame culture.

The most common bias connected with players is their equation to gamers according to their activities, which further labels everyone who plays videogames as gamers. Sometimes, the division is preserved, but without the clear delineation of the difference. For example, according to J. Grooten and R. Kowert, the concepts of "player" and "gamer" can be divided on the basis of the level of personal importance and duration of the effect of the socialization: "player" is a temporary, functional status, the role acquired by the subject while playing a videogame – thus, a person who has never played a videogame will be considered a player the moment he / she starts interacting with it; in contrast, "gamer" is a concept that reflects the long-term aspects of self-construction and self-perception, individual and social positioning (Grooten & Kowert, 2015). According to this statement, in case of a videogame player, games influence self-identity formation equally to other media and arts; their content is usually more important than inclusion into the videogame world, communication or the fact of playing itself. However, we cannot fully agree with both this idea and the consideration of player status as a temporary one.

To reveal the difference between identification of players and gamers, we would like to start with the definition of the "gamer" concept presented in the work "Cyberculture. The Key Concepts", which, in our opinion, describes the category of gamers quite successfully. So, a gamer is someone for whom playing videogames is a hobby or a serious activity. This term is considered to be used by those who actively interact with videogames within the videogame culture (Bell et al., 2004, p. 73). For gamers, both game consumption and creation of game-related products may be important; social sphere of gaming and competitiveness are also a



part of being a gamer, not just a player (Steltenpohl et al., 2021); the term “gamer” usually marks identity connected with videogames as an area of professional development or at least long-term interaction, the main focus of which is the acquisition of skills and achievements in the area, not just the process of playing itself (Milik, 2017).

As can be seen from both definition and specific features, the fact of playing videogames does not assign gamer identity to a person. Identifying oneself as a gamer occurs in social environment, and the very gamer identity includes special attitude towards videogames. However, being a gamer means being a player. So, we can talk about the formation of perceiving oneself as a player as a core for the formation of gamer identity. Being integrated into the videogame culture and communities through interaction with other gamers and / or creation of game-based products is also an important part of identifying a person as a gamer. Therefore, gamer identity is not just individual, but also social identity due to its close connection to the social communication and external activity. A videogame player can be focused on videogames and, at the same time, uninterested in representing oneself as a part of a virtual game-based community. The social nature of gamer self-identity changes its peculiarities as a hermeneutic subject of interpreting videogames from the point of view of the videogame hermeneutics. A person’s understanding of works of art is influenced by the social groups and public opinion, and when we talk about interpreting videogames, gamers often form their attitude on the basis of a community they belong to; at the same time, there is no need to take public opinion into account while interpreting personal experience of playing, which also makes the identity formation different. Considering all mentioned above, we see it important to study videogame player identity separately to understand how the main individual identity formed in the process of interaction with videogames emerges and to delineate its difference from gamer identity.

There is no proper definition of the videogame player because it is usually ignored in studies related to identities and social roles formed within the videogame culture. The identity formed during the interaction with videogames is usually considered less stable than gamer identity due to its possible temporary nature. It is focused not on the videogaming as



a separate phenomenon, but on personal experiences and impact of videogames on one's self. While a gamer is focused on the engagement in the videogame culture, player may enter and leave it freely without losing the identification with the group or community.

Players are usually divided into categories according to their preferences and in-game behavior. However, these are not the only features that form videogame player personality, and, therefore, the way of identifying oneself. In our study, we have distinguished several levels in player identity formation:

1. Videogame preferences;
2. Manner of playing;
3. Character / personal profile identity.

At first glance, the structure we propose looks similar to, for example, the identity structure of fans (Baker, 2009), however, there is an important difference between being a fan and a videogame player. When a person reads a book or watches a film, no specific skills are needed to perceive or understand it. The difficulties may arise in case of foreign language, unknown terms in the content, but generally, works of art do not require additional actions that are not a part of everyday life. Therefore, the content of artworks is defining for uniting people into groups of fans. In case of music, movie, book fans etc., their identities are usually connected with one group, genre or type of the media – therefore, with the particular content, but not with the particular type of interaction. There are no separate identities of fans of books or films, but we can talk about identities of rock fans, “Harry Potter” fans and so on. In case of videogame players, we talk about the specific social group united by the interaction with the culture product different from other media and forms of art and, therefore, by the specific interpretation of this interaction, particular experience of it. Videogames, unlike other forms of art, are aimed at the participation of the player in the events. The only genre that does not propose interaction at all is the so-called Zero Player Games (Björk & Juul, 2012), in which a player starts the game process and then acts as a spectator of the real-time gameplay that happens without his / her direct participation. Other videogame genres make a player the part of the videogame world and, at the same time, the actor of the multi-



component event which is quite the same for every videogame. So, in case of videogames, not only the content, but the very process of playing and immersion into it make a person a videogame player, contributing to the formation of the identity based on the player-game temporary or continuous interaction. The ability to interpret videogames also requires understanding of human-computer communication (Salin, 2018) and the game-play as a sequence of inputs that are needed at least to start playing. Each person may have his / her own manner of this communication, due to which it is important to consider both way of playing and videogame preferences. This cannot be applied to other media, because it is difficult to describe specific manner of watching films or visiting theatres.

The level of character profile is quite optional in case of videogames where player cannot choose nicknames and characters' appearance, outfit etc. However, today many game selling platforms allow profile customizing, which makes this level relevant for analysis in our study. The following paragraphs describe the process of player identity formation in detail and reveals key features of each level.

So, when we talk about videogame preferences, it should be noted that player identity is formed by two main focuses: preferred content of videogames and game mechanic preferences. Videogame content includes main ideas, balance of narrative and ludic part, and such things as general theme, spatial and temporal setting etc. (Lee et al., 2014). Gameplay, which consists of player's possible activities and game responses to them (Fabricatore, 2007), not only forms player's perception of the game and ways of interpreting experience, but also becomes the basis for the second level of player identity formation.

In case of the manner of playing, formed by preferred game mechanics and genres, there are different adjectives used to describe player's (and gamer's) personality and preferences. These adjectives are used by gamers to communicate within communities and describe personalities of other gamers; for players, however, they act as a feature of self-identifying and further forming personality on the basis of previous game experience. It also forms an attitude towards self and others. For example, players may have a negative attitude towards those described by the term "casual player" – a player who prefers playing games not posing challenges. Indus-



try and certain individuals also use the term “hardcore player” to describe those who are most skillful in playing videogames (Bell et al., 2004, p. 73). Manner of playing may also vary with the dependence on videogame genre, presence of spectators etc. While for gamers, manner of playing is the necessary part of their social image, in case of players, it reflects their character, preferences and attitude towards the game.

In our opinion, a manner of playing also includes the interest in the so-called “additional content”, such as events outside videogames, lore information, challenges connected with the game and merchandise with videogame characters, symbols etc. Social pressure on gamers within the videogame culture results in the sometimes compulsory interest in details of videogame development and content related to preferable games. However, player may ignore this content if it is not interesting for him / her due to its optional nature. Therefore, even the interest to the additional content or the reason of its absence is an important part of the identity formation for a player.

Talking about character’s profile, avatars and nicknames as words with some specific names, distinguishing oneself from the others (Khrypko & Iatsenko, 2019), not all videogames give players the freedom to choose these settings. In many RPGs focused on the narration, like classical “Final Fantasy” series, player usually can change the characters’ names, but cannot create his / her avatar in the videogame world directly. This opportunity is also unavailable when a particular character is important for a videogame plot, therefore, the player is required to perceive it from their point of view. Sometimes, even changing characters’ nicknames can be the option given not to express player’s personality, but to reveal some details of the videogame world. Here, “Undertale” can be mentioned, in which the starting character’s name changes the NPCs’ responses and, in some cases, the gameplay itself. Due to this variety of approach to characters’ features, we can state that all of them constitute the videogame player identity, making him / her not only project themselves into game worlds, but also construct themselves from different personal details of in-game characters. All this may influence appearance of the player’s personal profile and nicknames on game selling platforms (e.g. Steam, Epic Games Store, Origin etc.). In case of players presenting



themselves, chosen look and profile details are an external reflection of his / her videogame preferences and experiences, therefore forming the third level and completing the identity formation.

Here, the difference between gamer and player identity is obvious. Due to the social nature, gamer's image usually passes through different games and, due to the number of games played and the importance of external expression, gamer may lose the deep metaphysical connection between him / her and avatar in the game world. Player, in turn, is often focused not in the external, social part of playing, but on the gameplay. Therefore, player's identity may be not the holistic commonality of avatars and characters, but the composition of selves with whom the person identifies oneself in the process of playing. The stories of these selves and the metaphysical connection between player and avatar (Day,) possible even without customizing an in-game character, makes the player self-identity more complicated. Being gamer means having one central identity that is preserved through the experience of playing. In case of player, self-identity is constructed within the process of becoming, transferring oneself into the virtual body or even virtual creature under player's control. So, videogame player identity consists not of the awareness oneself as a player and construction of a generalized self, but of identifying oneself with the in-game character and living their lives, changing the attitude towards the videogame worlds and forming the internal self on the basis of the experience obtained from playing.

Conclusions

Videogame player identity is one of the identities formed in contemporary cyberspace. It is different from identities of fans due to the interactivity of the phenomenon which lies in its ground. This self-identity plays the key role in the videogame culture due to players' defining role in its development.

In game studies, player identity is usually not separated from gamer identity. However, there is the great difference between them, which is important for proper studying videogame culture. The gamer identity can be considered as social identity which usually consists of community-oriented activities, such as producing game-based content, communicating and competing with other gamers etc. All of this is optional for the



videogame player identity.

We have distinguished three main levels of the player identity formation. The first one is the level that includes videogame preferences. Not only genres and content are important for its formation, but also gameplay and game mechanic preferred by a player. Gameplay details become the basis for the manner of playing, which is the second level of the videogame player identity. We have expanded this level to not only the way a player acts in a videogame, but also his / her interest in the so-called “additional content”, which changes many videogame worlds, but is not necessary for playing a videogame itself. The third level, namely characters’ features and personal profile, consists of avatar(s), nickname(s) and all external manifestations of the videogame player identity. It is the main level that connects player and gamer identities, providing the transfer from the individual and external identity to the social identity.

There is a need to continue study on each of the levels we distinguished separately. Being mutually connected, they create the basis for being a videogame player and for further constructing the gamer identity in the area of social interaction. Therefore, further research of the player identity and its relation to gamer identity, their interaction and balance will help in creation of the general methodology for videogame philosophy.

References

- Aarseth, E. (2007). Playing Research: Methodological Approaches to Game Analysis. *Artnodes*, 7(1), 4-14.
- Baker, A. J. (2009). Mick or Keith: Blended identity of online rock fans. *Identity in the Information Society*, 2(1), 7-21.
- Barr, M., & Copeland-Stewart, A. (2021). Playing Video Games During the COVID-19 Pandemic and Effects on Players’ Well-Being. *Games and Culture*, 17(1), 122-139.
- Bell, D.J., Loader, B.D., Pleace, N., & Schuler, D. (2004). *Cyberculture: The Key Concepts*. London: Routledge.
- Björk, S., & Juul, J. (2012). Zero-player games or: What we talk about when we talk about players. Presented at the *Philosophy of Computer Games Conference*, Madrid 2012. <http://www.jesperjuul.net/text/zeroplayergames/>



- Boren, J. K. (2016). *Playing God: An Analysis of Video Game Religion*. CMC Senior Theses. Paper. http://scholarship.claremont.edu/cmc_theses/1424
- Browne, R. (2022). The video game world starts moving to cut off Russia amid outcry over Ukraine war. *CNBC*. Last modified March 9, 2022. <https://www.cnn.com/2022/03/04/video-game-firms-move-to-cut-off-russia-amid-ukraine-war.html>
- Carter, M. J. (2013). Advancing Identity Theory: Examining the Relationship between Activated Identities and Behavior in Different Social Contexts. *Social Psychology Quarterly*, 76(3), 203–223.
- Chen, S., & Lunt, P. (2021). *Chinese Social Media: Face, Sociality and Civility*. Bingley: Emerald Publishing Limited.
- Chriss, J. J. (2015). Goffman, Parsons, and the Negational Self. *Academicus International Scientific Journal*, 11, 11–31.
- Côté, J. E. (1996). Sociological perspectives on identity formation: The culture–identity link and identity capital. *Journal of Adolescence*, 19(5), 417–428.
- Davis, D. Z., & Chansiri, K. (2019). Digital identities – overcoming visual bias through virtual embodiment. *Information, Communication & Society*, 22(4), 491–505.
- Fabricatore, C. (2007). Gameplay and game mechanics design: a key to quality in videogames. *ENLACES (MINEDUC Chile) – OECD Expert Meeting on Videogames and Education*, 29–31 October, 2007. Santiago de Chile, Chile. <https://www.oecd.org/education/ceri/39414829.pdf>
- Fearon, J. D. (1999). *What Is Identity (As We Now Use the Word)?* California: Stanford University. <https://web.stanford.edu/group/fearon-research/cgi-bin/wordpress/wp-content/uploads/2013/10/What-is-Identity-as-we-now-use-the-word-.pdf>
- Grooten, J., & Kowert, R. (2015). Going beyond the game: Development of gamer identities within societal discourse and virtual spaces. *The Journal of the Canadian Game Studies Association*, 9(14), 70–87. 18.
- Jenkins, R. (2004). *Social Identity*. London: Routledge.
- Khrypko, S. & Iatsenko, G. (2019). Philosophy of a Surname: Ukrainian Context. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 9(4), 899–912.



- Lee, J.H., Karlova, N., & Clarke, R.I. (2014). Facet Analysis of Video Game Genres. *ICConference 2014 Proceedings*. iConference 2014 Proceedings: Breaking Down Walls. Culture - Context - Computing. <https://doi.org/10.9776/14057>
- Lim, C.-U., & Harrell, D. F. (2015). Developing computational models of players' identities and values from videogame avatars. *Proceedings of the 10th International Conference on the Foundations of Digital Game, 2015*, 5 p.
- Matsuda, P. (2015). Identity in Written Discourse. *Annual Review of Applied Linguistics*, 35, 140-159.
- Milik, O. (2017). Persona in MMO Games: Constructing an identity through complex player/character relationships. *Persona Studies*, 3(2), 66.
- Nagy, P., & Koles, B. (2014). The digital transformation of human identity: Towards a conceptual model of virtual identity in virtual worlds. *Convergence*, 20(3), 276-292.
- Ogneviuk, V., Maletska, M., Vinnikova, N., & Zavadskyi, V. (2022). Videogame as Means of Communication and Education: Philosophical Analysis. *WISDOM*, 21(1), 101-116.
- Salin, A. V. (2018). Principles of procedural hermeneutics. Paper presented at the *The Philosophy of Computer Games Conference*. Copenhagen. <https://gamephilosophy.org/wp-content/uploads/confmanuscripts/pcg2018/Salin%20-%202018%20-%20Principles%20of%20procedural%20hermeneutics.pdf>
- Sokol, J. T. (2009). *Identity Development Throughout the Lifetime: An Examination of Eriksonian Theory*. 1, 12.
- Steltenpohl, C. N., Reed, J., & Keys, C. (2021). Individual behaviors and beyond: Toward a multidimensional view of gamer identity [Preprint]. *PsyArXiv*.
- Vignoles, Vivian L. (2018). *Identity: personal AND social*. *The Oxford Handbook of Personality and Social Psychology* (Ed. K. Deaux, & M. Snyder). New York: Oxford University Press.
- Waterman, A. S. (1984). Identity Formation: Discovery or Creation? *The Journal of Early Adolescence*, 4(4), 329-341.
- Zhu, L. (2021). The psychology behind video games during COVID-19 pandemic: A case study of animal crossing: New horizons. *Human Behavior & Emerging Technologies*, 3, 157-159.



Öz: Makale, video oyunu oyuncu kimliğinin felsefi ve hermenötik analizine ayrılmıştır. Çalışmanın amacı, video oyunu oyuncusu kimliğinin genel özelliklerini ortaya çıkarmak, onu oyuncu kimliğinden ayırmak ve oluşumunun ortak düzeylerini tanımlamaktır; buna dayanarak video oyunu felsefesinin daha ileri metodolojisi, basmakalıp görüşler olmadan oluşturulabilir. Bunu başarmak için, genel olarak kimlik kavramına uygulanan sınıflandırma ve sistemleştirmenin yanı sıra analiz ve sentez ve özel olarak oyuncu öz kimliğine yönelik çalışmalar kullanılmıştır. Yazarlar, oyuncu kimliğini hermeneutik terimlerle ele alarak, oyuncu kimliği oluşumunun ana düzeylerini, yani video oyunu tercihleri, oynama şekli ve karakter / kişisel profil kimliği olarak tanımladılar. Tüm bu seviyeler, yalnızca kendini tanımlamanın bireysel bir yolu olarak oyuncu kimliğini oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda oyuncu kimliğinin daha fazla yaratılması için bir zemin görevi görür.

Anahtar Kelimeler: Video oyunu, oyuncu, video oyunu yorumbilimi, kimlik oluşumu, video oyunu oyuncu kimliği.



Alman İdealizminde Ahlaki Eylemin Kaynağı Olarak Ben Düşüncesi ve Geist Sorunu

The Idea of Self as the Source of Moral Action and the Problem of Geist in German Idealism

ZİYA YAVUZ 
Necmettin Erbakan University

Received: 07.11.2022 | Accepted: 10.01.2023

Abstract: In German Idealism and in other philosophers of ethics of values who follow this school of thought, the interpretation of the mind according to the human is mainly established on the ethical views of Kant on the main characteristics describing the human namely mind, self-awareness, and freedom of choice. The subject in the moral philosophy of Kant is kept responsible for both the structure of the reality belonging to the essence and the moral code as the self-ruling rational decision-maker. From this perspective, the philosophical rationalism of the modern period which started with Kant bases the morality of the human upon his/her capacity of mind and subjectivity. In this period while the quest for finding a rational basis for morality was prioritized, the subject was taken as the source of values (values of morality) in the name of morality. But we should remark that while the moral conception based on the human mind in parallel with Kant's idealist thought indicates a novelty, it has been criticized by subsequent German idealists (Fichte, Hegel) and the founder philosophers of ethics of values (Scheler, N.Hartmann). This paper aims to discuss the interpretation of ethics according to the human by making a critical evaluation of how much the "self" can be acceptable in establishing the basis of morality from the perspectives of the ethics of values and German Idealism.

Keywords: Ethics, idealism, geist, freedom, self-awareness.



Giriş

Kıta Felsefesinin insan anlayışı, 17. yüzyılda aydınlanma düşüncesinin gelişimiyle birlikte etkilerini günümüzde de gördüğümüz köklü bir değişim geçirmiş ve insan, kendisinden hareketle, öznel bir varlık olarak incelenir olmuştur (Scheler, 1998: 13). Felsefi anlayıştaki insanla ilgili bu değişim Alman düşüncesinde bütün felsefenin (Varlık, Bilgi ve Değer) yeniden kurgulanmasını kaçınılmaz kılmıştır. Kant'la birlikte Alman idealistleri ahlak felsefesinin kurulmasında nesneden (obje) değil de öznenen (süje) yani duyan, düşünen, edip eyleyen ve bilen, kişilik sahibi 'Ben'den hareket etmişlerdir (Akarsu, 1994: 56). Bu düşünürlerin insan biçimsel karakterli felsefelerinin bir sonucu olarak ahlaki açıdan da temel bir ilke olarak ele aldıkları, insanın 'Ben'liğine işaret eden *Geist* (Tin) düşüncesinin, Kant'ın aşkınsal 'Ben'inin metafiziksel ya da ontolojik dönüşümünün bir ifadesi olduğu söylenebilir. İnsanın Tin'sel varlığını, rasyonel yoldan ahlaki bir varlığa yükseltme girişimi olarak 'kişi'leştirme çabası aynı zamanda bir en yüksek varlık görüşünü de zorunlu kılmıştır. O nedenle ilkin burada sorulması gereken soru şudur: Ahlakın temeline konulan bu Geist nasıl bir varlıktır? Bu kavramın rasyonel bir tanımı yapılabilir mi? Geist'in ahlaki özgürlükle bir ilişkisi var mıdır?

Hemen belirtelim ki, gerçekte Geist kavramının ahlaki açıdan kullanımı Leibniz'in metafizik soyutlamayla elde edilen 'monadlar'ın mutlak kendi gelişimleri teorisine kadar geriye götürülebilir. Bu teoriye göre her Geist dışarının etkisine kapalı, bilinçli mutlak bir 'töz' olarak dünyaya kendi belirlenmişliği ile birlikte ahlaki ilkeleri gerçekleştirmek üzere gelir. Bu düşüncede Geist'in fonksiyonu, dünyanın tek oluşu ve bütünlüğü içinde bireysel eylemlerin söz konusu bütünle birlikte yaşantıya geçirilmesi durumu olarak değerlendirilmiştir (Aster, 1980: 250). Ancak, böyle bir yaklaşım, Geist görüşü üzerine ahlakın inşasının olanaklı olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Gerçekten de ahlak, aslında bir bilinmez olan Geist üzerine kurulabilir mi? Ayrıca ahlak, bilmenin bir konusu mudur? İnsanın yapıp etmeleri düşünceye konu olabilir mi?

Geist kuramı Hegel'de farklı bir diyalektik yaklaşımla öznenliğin özüne katılmak suretiyle mutlaklaştırılmıştır. Fichte'nin 'Ben'in mutlaklığı görüşü de bu çizginin bir devamı olarak görülebilir (Heidegger, 2020: 132). Ancak, şunu da belirtmeliyiz ki, 'Ben' düşüncesi Fichte ve Hegel'de her



biri 'Ben'lik taşıyan bireysel öznelerden ziyade sonsuz olan mutlak 'Ben'e yöneliktir. Nitekim sonlu 'Ben'in dünya dışılığının Kant tarafından dünya üstüne yükseltilmesinden sonra Hegel ve Fichte'de 'Ben'lik, tanrının varlığına işaret eden 'Mutlak Ben' olarak yorumlanmıştır (Kröner, 1961: 45). Kant'ın, dünyanın üstünde homo nuemenon olarak tasarladığı kendinde şey (ding an sich) eleştirisiyle Fichte, ahlaklılığı, 'Mutlak Ben'in sonsuz hareketine bağlarken Hegel söz konusu Tin'in nesnelleşerek kendine dönüşünü ahlakın diyalektik yorumu olarak geliştirmiştir. Ayrıca, Fichte, Schelling ve Hegel, Kant'ın öznelciliğine karşı dünyayı mantıksal hale getirmişlerdir. (Windelband, 1957: 488). Nitekim, Fichte'ye göre 'Mutlak Ben'in varlığı, insanın ahlaki oluşu için mantıksal açıdan zorunlu bir postulat olarak geçerlidir.

Diğer taraftan Hegel ve Schelling Tanrı'yı doğaya içkin organik bir varlık olarak değerlendirmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında metafiziksel Alman İdealizminin 'Ben' düşüncesi, 'Mutlak Ben'in bir olgusalılık (nesnellik) olarak belirişi şeklinde okunabilir. Bu düşünceden hareketle denilebilir ki böyle bir gelişim sonlu 'Ben'in giderek bireyüstü bir idrake, mutlak bir özneye evrilmesi ve nesnelleşmesidir. Bu düşünce özne nesne korelasyonunu aşma, özneyi özgürleştirme çabası olarak da değerlendirilebilir. Çünkü bu düşünceye göre ahlaka temel olacak en son ilke özne nesne ilişkisini aşan niteliğiyle nesnesiz olmak zorundadır. Zira 'Ben', özdeşlik içindeki özne ve nesne olarak sonsuz etkinliktir. Nitekim Fichte en son yaratıcı ilkeyi sonsuz etkinlik olan aşkınsal 'Ben'de bulmuştur (Copleston, 2010: 14-25). Bireysel bilinç olgusalılıkta kendini bulan bir etkinliktir ve aşkınsal 'Ben', kendini, işte bu bireysel 'Ben'ler yoluyla açılar. 'Kendilik' bilincine sahip bu bireysel 'Ben'ler sürekli bir özgürlük çabası içindedirler. İşte tam da bu yüzden ahlaki bir varlık konumuna yükselirler. Ancak içeriği değer etliğini savunan bir filozof olarak Scheler, ileride de değineceğimiz gibi bu yaklaşıma itiraz etmektedir. O'na göre bireysel 'Ben'ler ve bu 'Ben'lere dayanan Tin ahlaki edimin kaynağı olamaz. Çünkü bunlar nesnelleşebilir olgulardır. Bu durumda ancak, nesne yapılamayan, 'Ben' ve Tin'den bağımsız bir merkez olan 'kişi', edimlerin merkezi olabilir (Akarsu, 1998: 32).

Yukarıda da değinildiği gibi Kant'tan başlayarak gelişen metafiziksel idealizmin soyutlamayla elde edilen rasyonel kurgusu aynı kaynaktan bes-



lenen, ancak ahlaki değerlerin mutlaklığını savunan kimi filozoflarca (Scheler, Hartmann) eleştirilmiştir. İnsanın canlı bir varlık olarak doğal bütünlüğüne vurgu yapan bu eleştirilerin bir sonucu olarak insan, kültür yaratan kimliğiyle değerlendirilmiştir. Buradan da anlaşılabileceği üzere aynı kavramları kullanan filozofların farklı sonuçlara ulaştığı görülmektedir. Bu yazının bir amacı da ahlaki temellendirmede ortak bir terim olan Geist kavramından hareketle bu farklılığı serimlemek olacaktır. Bu bağlamda Alman İdealizmi çerçevesinde insanın ahlaki oluşunu temellendirmede yanıtını aradığımız sorular şöyle sorulabilir: İnsanı ahlaki kılan onun hangi özelliğidir? ‘İyi’ ve ‘doğru’ değer yargılarının kaynağı insandaki hangi yetiye dayanmaktadır? Ahlaki değerlerin kaynağı nedir?

Değerler etiği açısından bakıldığında ahlaki oluşu ve insanın Tin’sel varlığını duygu durumları üzerinden açıklayan Yeni Kant’çı Bade Okulu düşünürlerine göre insanın nesnel varlığını temellendiren mantıksal yasalar değil, değerlere dayalı olan aksiyolojik yasalardır. Yargılarımız içkin gerçekliklere dayanırlar. Bu gerçeklikler değerler olup insana olması gerekeni (seinsollen) ve yapılması gerekeni (tunsollen) bir sorumluluk olarak yüklerler. Bu düşünürlere göre varlığın temeli akıldan ve bilinçten bağımsız olan değerlere dayanır. İdeal gerçeklikler ve yasalar olarak değerler ‘iyi’, ‘doğru’ ve ‘güzel’ yargılarının ölçütleri olurlar (Bochenski, 2019: 119). Bu çalışmada ayrıca Alman idealistlerinin ve değerler etiği kurucu filozoflarının (Scheler, Hartmann) ahlakın temeline koydukları ortak bir kavram olan Geist kavramının, biri rasyonel ve diğeri emotional olmak üzere iki farklı yöne doğru giden yorumlarını karşılaştıracğız.

Ahlaki İdealizmin Kuruluşu, Fichte ve Ben Bilincinin İnşası

Alman İdealizminde ahlaki davranışın temeline konulacak ilkenin rasyonel yoldan tasarımı yukarıda da değinildiği gibi insanın varlık özünü oluşturan Geist kavramı üzerinden ele alınmıştır. Fichte biçimsel açıdan geçerli sayılan bir ahlak ilkesi olarak Tin’sel bir özneye işaret eden ‘Ben’in, dışsal olan her şeyden arınmış özsel yapısının, öz etkinlik adına öz etkinliğe doğru bir yönelimden (Intention) oluştuğunu savunur. Kendisini, nesne olarak düşünen bu özne ‘Ben’dir ve bu ‘Ben’ özgürce, mutlak etkinliği olgusallaştırmaya yetenekli bir öz belirlenim gücü olarak düşünür. Yani bu demektir ki ‘Ben’, kendi nesnel özümü bir öz belirlenim ve mutlak öz-etkinliği olgusallaştırma gücü olarak tasarlırsam o zaman kendimi de bu



özü edimselleştirmeye yükümlü olarak görürüm (Copleston, 2010: 77). Fichte biri 'Mutlak Ben' diğeri 'Empirik Ben' olmak üzere iki farklı 'Ben'liğin varlığına işaretlerle 'Empirik Ben'in dışsal şeylerle belirlendiğini ve kendisiyle çelişebileceğini oysa 'Mutlak Ben'in tam bağımsız olduğunu ve kendisiyle tam bir uygunluk içinde bulunduğunu savunmaktadır (Fichte, 2006: 118). Ancak, Fichte her ne kadar özne olarak 'Ben'le nesne olarak 'Ben'i birbirinden bilinç marifetiyle ayırıyorsa da aslında bu ayrım geçici bir ayrımdır.

Fichte doğaya, insanın ahlaki etkinliğinin bir aracı olarak bakmıştır. O, bu yaklaşımıyla ahlaklılığı, Tin'sel bir alana çekerek ahlaksal dünyanın olgusallaşmasına doğru bir hareket olarak yorumlamıştır. Burada üretken bir düşünce olarak tasarlanan olgusalılık (Fenomen), varlığın düşünce ile özdeş tutulması girişimidir. Bundan dolayıdır ki Fichte, çıkış noktası olarak bilinçte beliren 'Ben' düşüncesini bir şey olarak değil ama bir etkinlik olarak almaktadır (Copleston, 2010: 27-31). Burada sözü edilen 'Ben'lik tözsel bir varlık olmayıp aksine eyleminde özgür olan bir öznedir. Fichte bu görüşüyle bilgi ve değeri bir edimsellik içindeki 'Ben' kavramında birleştirmiştir. O'na göre ahlak varlığı olarak insan ancak bir etkinliğe karşılık gelebilir. Fichte bu yaklaşımıyla 'Ben'i, bilincimizin deneye dayalı bilgisini mümkün kılan bir edimsellik olarak tanımlamak istemiştir. O nedenle onun saf etkinlik dediği mutlak ilk prensip koşulsuz olup kendi dışındaki her şeyi koşullayan bir özelliğe sahiptir. Öznenin bir bilme etkinliği sonucunda kendini bilmesi koşullu olacağından özne aynı zamanda bilmenin bir nesnesi olacaktır. Oysa işaret edilen 'Ben', bütün bu ikili oluşları kendinde toplayan ve kendiliğinden edimde bulunan mutlak bir etkinlik, bir birlik merkezidir (Ertene, 2018: 73).

Alman İdealizminin Bir Yorumu Olarak Fichte'de Ahlaki Kişinin Özgürlüğü ve Ahlaki Sorumluluk Bilinci

Alman İdealizminin ahlak felsefesinin en temel konusu irade özgürlüğü probleminin nasıl çözümleneceği üzerinedir. Bu bağlamda insanın ahlaki sayılan davranışlarında özgür olup olmadığı ile ilgili sorular şu şekilde sorulabilir: Doğa veya başka güçler tarafından belirlenmiş bir dünyada ahlaklılıktan bahsedilebilir mi? Ya da belirlenimsiz bir dünyada ahlaklılığın bir ölçüsü var mıdır? (Balzer, 2005: 1).



Fichte insanın ne kendi dışında özgür bir varlığın ve ne de kendi özgürlüğünün bilincinde olamayacağını savunmaktadır. O'na göre özgürlük bilinç alanına ait değildir (Fichte, 2006: 126). Özgürlük ancak 'Mutlak Ben'in ortaya çıkışı ve insanın bunun farkına varmasıyla gerçekleşebilir. Bu özgürlük dışsal bir varlıktan kaynaklanan bir özgürlük değildir. O, insanın 'Ben'liğinde bulunan ve kendiliğinden, hiçbir nedene bağlı olmaksızın hareket eden ve aynı zamanda bilmeyi de mümkün kılan bir yetenektir (Ertene, 2018: 73). 'Ben' kendini edimde var eder. Var olmak bir etkinliktir. Bununla birlikte 'Ben' kendini bir edimsellik olarak ortaya koyduğunda kendinin bilincine varabilmesi için bir ben olmayana gereksinir. Bu, nesnel dünyada bir nesneye çarpmadır (Anstoss). Fichte'ye göre 'Ben' kendi edimine karşı duran nesne dünyasını değiştirerek kendisiyle uyumlu hale getirme çabası güder. Bu da onun bir amaca yönelik eylemine yani ahlaki açıdan en son amacı kurma düşüncesine neden olur. Bu düşünce bir birlik idesi olan mutlak 'Ben'in yeniden birleşmesi anlamına gelmektedir. İşte bu ben olmayana karşı sonsuza dek sürdürülecek bu çaba ahlaki bir görev olarak insana yüklenmiştir. Ancak bu yaklaşımda olanla olması gereken ayrımı temellendirilmemiş görünmektedir. Nitekim Fichte, Kant'ın ahlaki 'Ben'e yüklediği otonomi düşüncesini teorik bir alana çekerek her şeyi 'Ben'den başlayarak 'Ben' için olmasının gerekliliğini vurgulamıştır (Ertene, 2018: 89). Fichte için saf 'Ben' dolayısıyla 'Ben'lik (Ichheit) temel bir ilke niteliği taşımaktadır. O'na göre ilke tüm dışsal ilgilerden bağımsız olarak zorunluluk içermelidir. Çünkü 'Ben'lik bilinci somut bir olgunun (Tatsache) varlığında değil, bir edime ilişkin görüde (Tathandlung) temellenir. Tin'in akıl olarak etkinliği mutlak bir etkinliktir. Bundan dolayıdır ki tüm belirlenmişlikler, ilkesini kendilerini önceleyen bu etkinlikten alırlar (Öksüzan, 2018: 181). Söz konusu aklın özerk bir yeti olarak tanımlanabilmesi için onun kendi dışında bir 'Ben'le (mutlak) özdeş tutulması gerekmektedir.

Öte yandan Kant'ın ortaya koyduğu şekliyle özgürlük, bilincin, fenomenler dünyasında kendine gerçeklik kazandıracağı ideal bir dünya tasavvuruna dayanmaktadır. Buna bağlı olarak bilinçten doğan ödev düşüncesi aklın otonomisini, dolayısıyla akla özgü nedenselliğin ortaya çıkmasını ve buna ağılı olarak da sorumluluk bilincinin oluşmasını sağlamaktadır. Fichte, Kant'ın bu görüşüne dayanarak özgürlüğün yani ahlaki açı-



dan olması gerekenin, Tin'in doğa ile sürekli olarak bir mücadele içinde ortaya çıkacağını savunmaktadır. O'na göre insan her durumda mükemmeli arayacak ve kendini mükemmelleştirmeye, kendi 'Ben'liğini keşfetmeye çalışacaktır. Bu yönde çaba göstermek ve çalışmak kendini var etmenin bir koşuludur. Özgürlük idesinin, insanın öz niteliği olarak 'Ben'liğinden geldiğini savunan Fichte'ye göre ahlaklık sadece anlama yetisinin bir çabası sonucu ortaya çıkmaz. Ahlaki oluş, diğer bir açıdan bakıldığında vicdan duygusuna (Gewissen) dayalı olarak deneyimlenebilen bir olgudur (Öksüzan, 2018: 156-160). Fichte özgürlüğü açıklarken bilincin iki türlü temsili bir belirlenim altında olduğunu, bunlardan ilkinin irade yoluyla özgür edimde bulunma, ikincisinin ise zorunluluk duygusuna dayalı edimler olduğunu savunmaktadır.

Öte yandan Fichte 'Ben'in kendinde bulduğu ahlaki sorumluluğu ahlak yasasına temel olması açısından sağlam bir kaynak olamayacağını savunur. Bundan dolayıdır ki ahlak yasası doğaüstü bir yasa yani ilahi bir kaynaktan beslenen bir ilkeye göreli olmalıdır. Fakat bilincin ötesine geçen böyle bir düşünce Kant'ın ortaya koyduğu aklın yasasına dayanan ahlak anlayışına yabancıdır. Fichte'ye göre dışsal bir otorite tarafından konulan yasa insandaki sorumluluk duygusunu geliştirecektir. Ancak bu sorumluluk 'Ben'in bilinçli bir çabasına dayanmaz. O, Tin'de kendiliğinden gerçekleşen insana verili bir ahlaki yetenektir. Bu yetenek insana tanrı tarafından verilmiş olup ahlakilik bilinçte doğaüstü bir yetenek olarak onu doğaya üstün kılar. Böylece insan dışsal bir ilkeyle ahlaki bir dünyaya yüksektirilmiş olmaktadır (Öksüzan, 2018: 165-167). Bu kabul edildiğinde 'Ben'i aşan ve yasaya bağlı olarak gerçekleştirilen bilinçli eylemler de 'iyi'ye yönelik olacağı için, nesne dünyasında doğru eylem de söz konusu 'iyi' üzerinden değerlendirilecektir. Ki zaten mutlak anlamda gerçeklik ve 'Ben'in tanınması, insanda doğaüstü bir yetenek olan vicdana dayanmaktadır (Albayrak, 2018: 51). Görüldüğü üzere Fichte insanın özgürlüğünü ve ahlaki sorumluluk taşımasını aşkın bir ilkeye (vicdan) dayandırmaktadır.

Fichte'ye göre özgür bir bilince sahip olması zorunlu olan ahlaki 'Ben', insanın doğaya içkin bir niteliğidir. Ancak iradenin bu şekilde bilinç dışı bir varlıktan türetilmesi değerler etiği açısından tartışma konusudur. Çünkü bilinç insanın bir nesneye yönelik refleksiyon yoluyla kazandığı bir yetidir. Kendi hakkında düşünme ortadan kaldırıldığında 'Ben'in öz belir-



lenim çabasının nesnesi de yok edilmiş olmaktadır (Cassirer, 1961: 294). Öte yandan tasavvurumuza yansıyan dünyanın gerçekliği dünya tarafından yaratılmaz aksine onlar 'Ben'in eylemi olarak geçerlidirler. Çünkü gerçekten varoluş halindeki şey sadece kendi özgürlüğü içindeki 'Ben' olarak 'Mutlak Ben'dir (Weischedel, 2014: 239).

Benzer bir yaklaşım Schelling'in düşüncesinde de görülmektedir. Özgürlük, bir bilinç durumu olarak bütün bireysel ahlaki bilinçlerde verili olduğundan 'kişi'lerin iradeleri bütün olgu durumlarında özgürce gerçekleşir. Bu demektir ki 'Mutlak Ben', görünüşe çıkarken sadece kendi belirle-nim edimi ile değil aynı zamanda 'kişi'nin kendilik bilincinin bir edimi olarak ortaya çıkar (Pluder, 2013: 335). Schelling'e göre 'Mutlak Ben'in görünümü (erscheinen) her şeyden önce gerçek özgürlüktür. Bu durumda özgürlük, en içsel ve mutlak öznenin nesnelleşmesi anlamına gelmektedir (Soykan, 2006: 132). Ancak, bu yaklaşım Schelling'te de görüldüğü gibi insanın özgürlüğünü, 'Mutlak Ben'in determinasyonu altına sokarak meta-fizik anlamda da geçersiz kılmıştır.

Fichte'den Hegel'e İdealizmin Geist Diyalektiği, Benlik ve Ahlaki Özgürlük

Ahlaki İdealizmin temelini kuran bir kavram olarak *Geist* düşüncesi Hegel diyalektiğinin aynı zamanda varoluşsal anlamını da ortaya koymaktadır. Hegel'in Geist diyalektiği; kendi kendisiyle aynı kalan (özdeş) bir kavram dünyası, her an değişen cisimler dünyası ve değişme ile özdeşliğin kendisinde birleştiği 'Ben'in dünyası şeklinde özetlenebilir. Söz konusu 'Ben' hiçbir değişikliğe uğramayan bir birlik ilkesidir. Böyle bir ilkenin kavranışı 'Ben'in kendi kendisini (Reflektion) düşünmesiyle mümkün olur. Zira ide kendinde varlıktır (Ansichsein). Madde ise başkasına göre başka olan (Anderssein) varlıktır. Sadece 'Ben' kendisi için (Fürsichsein) olabilen varlıktır. İşte Hegel'e göre insanın bu özelliği onun eylemlerinin arkasındaki motifi hem mantıksal hem de doğal nedensellik açısından açıklamaktadır (Akarsu, 1994: 79).

Hegel'in, Tin kavramının arkasında kavrama gücünün aşkın birliğinin yattığını ileri sürmesi, Kant'ın aşkın 'Ben' kavramının değişik bir yorumu olarak kabul edilse de durum bundan farklıdır. Hegel'in Tin'i, a priori aşkın bir yapı veya tüm tasarımlara eşlik etmesi gereken bir 'ben düşünüyorum' değil, aksine öznelarası bir başarıya ulaşmanın sonucunda varılan



bir ilkedir. O'na göre bilinç kavramından öz bilince geçiş, Tin'in kendi kendine verebileceği bir şey değil bilakis öznelararası bir tanınma sonucunda ulaşılacak bir durumdur. Bu olgu aynı zamanda 'Ben'den 'Biz'e bir geçiş anlamı da taşımaktadır (Hegel, 2013a: 527). Kant'ın insanı bir amaç olarak görmesine karşın, Hegel düşüncesinde insan, bu 'Biz'e geçişte yani nesnelleşme sürecinde bir araç konumunda görülmektedir. Hegel varlığı temelde Tin'sel bir töz olarak görür. O'na göre Tin var olan tek şey (mutlak) olarak sürekli bir gelişim içerisinde. Tin'in bir amaca yönelik olan bu gelişimi tez, anti-tez, sentez diyalektiğine göre işler. Buna göre Tin potansiyel halden aktüel hale, kendisini zorunlu bir biçimde tarih içinde dışsallaştırarak geçer ve bu suretle kendi öz bilincinin farkına varır. Zira tarihsel gelişimdeki biricik zorunluluk insan bilincinde kendini gerçekleştirmeye doğru ilerleyen özgürlüğün zorunluluğudur. Bu zorunluluk bireysel zihnin özgürlüğünden yani bireyin öz bilincinden doğar (Hegel, 2013a: 503). Hegel'e göre bireysel Tin kendi gerçekliğini yaşantıya geçirme çabasında yine kendinden doğan özgürlük ilkesini kılavuz edinir. Bireylerin bu çabası onların bir eylemi olarak alınmakla birlikte eylemdeki tözsellik dikkate alındığında 'kişi' ancak bir araç konumunda bulunabilir. Yani bireyin kendi özneliği mutlak Tin'in işleyişinde ondan pay aldığı ölçüde formel olarak kalacaktır. Diğer taraftan halk Tin'i doğal olarak dışsal bir varoluş içindedir. Ahlaki töz eylemsel olarak tikel ve sınırlı bir tözdür. Kendi üzerinde düşünmeyen bu töz doğal bir alışkanlıkla ve içeriği kendine verilmiş olarak halk Tin'inin sonluluğunu aşarak onu kendi içinde eritir. Böylece mutlak Tin'in sonsuz eylemsel hakikat olduğu ortaya çıkar. Bu durum halk Tin'inde olduğu gibi 'şimdi'de ahlaki bir öz bilince yani 'kendilik bilinci'ne sahip sonlu Tin'in kendini olumsuzlama yoluyla arıttığı eylemsel olarak ahlaki bir dünyada gerçekleşir (Hegel, 2013b: 92-93). Hegel'e göre ahlak, bir bakıma bireysel olarak iyi niyet taşıyan, tikel bir öznenin evrenselliği dolaysız etkilediği bir eylemliliğin gerçekleştirilmesidir. Ancak nesnelleşme etik bir düzendeki formel yasalar altında ortaya çıkar (Hegel, 2013a: 459). Ahlaki öznellik, yani 'kişi'nin ahlakiliği politik toplum için ilkesel bir öneme sahip olduğundan insandaki ahlaki vicdanın imgeleleri sadece tarihsel bir kazanım olmayıp insanın kendi öz bilincinden çıkarlar. Hegel'e göre ahlaki 'kişi'den, ahlaki vicdandan bahsetmek aynı zamanda özgürlüğü inşa etmek anlamı taşır. O nedenle her insanda öz dü-



şüncesine yetenekli ve özgürlüğe yatkın ahlaki bilince sahip bir öznenin varlığı gerçektir (Hegel, 2013a: 480). Hegel insani özde var olan ahlak bilincinin devletin yasalarıyla uyumlu hale gelmesini ahlakın bir gereği ve bunu irade özgürlüğünün ayırıcı vasfı olarak niteler. Bu yorumuyla o, Fichte'de de görüldüğü üzere, ahlaki otoriteyi dışsal bir güce dayandırmıştır (Kala, 2018: 150).

Diğer taraftan ahlak yasasının formel yanına dikkat çeken Hegel, Kant'ın kategorik buyruk düşüncesiyle nesnel açıdan bir ahlak (Moralitaet) kurduğunu, ancak bunun toplumun ahlaki yaşantısına (Sittlichkeit), dahası öznelarası ilişkiye temel olamayacağını savunmaktadır. O'na göre insan, bireysel özgürlüğünü kaybetmeden toplum yaşantısına, toplumun değerlerine saygıyla katıldığında kendini bulacak ve ahlaki bir yapıya kavuşacaktır. İnsanın bu şekilde kendi öz bilincine sahip olarak özgürce eylemde bulunması aynı zamanda onun kendisini inşa etmesi anlamına gelecektir (Hegel, 2013b: 51). Ayrıca Hegel, ahlaki fenomenlerin açıklanması için nedenselliğin, özgürlük yoluyla açıklanmasını zorunlu görmektedir (Bozkurt, 2014: 180).

Hegel, Tin'i kavramsal yoldan açıklarken özneyi, karşısındaki şeyi de içine alan 'Mutlak Tin'in tözü olarak sunmaktadır. Onun sisteminde gerekliliğin (tunsollen) gerçeği özgürlüktür. Böyle bir özgürlük kendini Tin'in nesnellikten öznelliğe geçişinde gösterir (Kervegan, 2011: 53). Bir başka deyişle, ahlaki dünya, ahlaki açıdan kendinde ve kendisi için olan varlığın, doğal varlıkla ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Yani ahlaki yaşam Tin'in hakikatinin gerçekleştirilmesi, yaşanmasıdır (Rockmore, 2019: 162). Bu açıdan bakıldığında, 'öz bilinç', ödevi mutlak bir öz olarak tanıyacaktır. Ödev bilinci esasen bilincin kendi amacını ve bununla ilişkili olarak eyleminin nesnesini oluşturduğu için edimselliktir (Aktüalite). İşte yalnızca bu edimsellik, aklın ve duyumsamanın karşıtlığı sonucunda ulaşılan bir birlik durumu olması nedeniyle ahlaki edimsellik olarak tanınabilir. Böylece başkası da kapsamak suretiyle ahlak için 'öz'sel olan dolaylılık bu birlikte sağlanmış olmaktadır. İşte söz konusu bu birlik ilkesi edimselliğin diğer bir parçası olarak eksiksiz ahlakın bir nesnesidir (Hegel, 2015: 243). Ve bununla doğrudan bir ilişki içinde olan 'Ben'in ahlaki bir nitelik kazanması 'kişi'leştirme yoluyla gerçekleşmektedir. Buradan hareketle denilebilir ki Hegel'in 'kişi'si toplumun üstünde öznellikte temellenen bir



ahlaka göre edimde bulunan bireydir. Özgürlük, öznellik olarak ancak 'kişi'de görünüre çıkar. 'Kişi'nin ahlaki edimleri herhangi bir şeye bağımlı değildir. Çünkü ahlak 'kişi'sel özgürlük bilinci tarafından belirlenir (Bozkurt, 2014: 174). İnsanın ahlaki bir 'kişi' olarak tanımlanabilmesi onun ancak bir toplum içindeki varlığının çözülmesi ile mümkün olabilir. O'na göre birey toplumsal düzeni kendinden hareketle kuran birisi değil bilakis toplumun bir ürünüdür. Ayrıca bireyin duygu ve düşünceleri somut bir ahlaki topluluk olmadan ahlaki yaşantı için bir temel oluşturamaz. Bireyin toplum açısından kuruluşu, toplum yapısına uyması, onun ahlaki ve rasyonel iradeye karşı doğal bir eğilim göstermesinin bir işaretidir. Yani ahlaki irade, insanın doğal eğilimlerinin baskı altında tutulması değil, onun toplumsallaşması ve rasyonelleşmesidir. Kısaca söylenecek olursa irade, bireyin duygusal dürtülerine karşıt bir şey olarak kendi üzerine döndürülmüş ve böylelikle de tümelliğe geri götürülmüş tikellik ve aynı zamanda bireyselliktir (West, 2005: 71).

Scheler'in Ahlaki Edim Merkezi Olarak Geist Düşüncesi ve Kişileştirme

İnsanın ahlaki sayılan eylemlerinin geçerliliği, herkes tarafından kabul gören bir otorite olmaksızın hangi ölçütlere göre belirlenmektedir? Scheler açısından bu sorunun cevabı Fichte ve Hegel'in rasyonel yaklaşımlarına karşın Geist kavramının duygusal açıdan açıklanmasıyla verilebilir. O'na göre Geist, ahlaki eylemin arkasındaki güç olarak ancak duygu durumlarında ortaya çıkan, insanı insan yapan, ayrıca her şeyin kendisine göreli olarak değerlendirildiği bir merkez olarak insandaki ve dış dünyadaki yaşama zıt olan bir ilkedir (Scheler, 1998: 67). Geist, gerçekte varolan şeyin temel özelliklerinden biri olarak insanda onun kendi üzerinde düşünmesiyle ortaya çıkan bir niteliktir. Yalın biçimiyle o, güçsüz ve hareketsizdir. Geist, bir bakıma yaşam itkilerine karşı tepki koyması ölçüsünde güç kazanan, kendisine ait bir özü ve yasallığı olan bir şeydir (Scheler, 1998: 88). İşte insan aslında kendisi olan böyle bir varlık yoluyla edimde bulunurken kendini aşabilir, kendisini ve dış dünyayı her yönüyle bilgisinin nesnesi yapabilir (Scheler, 1998: 78). Scheler, ahlakın insandaki varlığını 'kişilik' temeli üzerine inşa etmiştir. Scheler'in bu yaklaşımına göre 'kişi', Geist'in ortaya çıktığı bir edim merkezi olmaktadır.

Ancak, burada edim (akt) ile eylemi (tun) birbirinden ayrı değerlendirilmek gerekmektedir. Özleri açısından çeşitlilik gösteren akt'lar ancak



bir gerçekleşme (vollzug) durumunda ortaya çıkmaktadırlar. Bu gerçekleşme refleksif bir tarzda olduğundan akt'lar, görülenebilir (anschauen) olsalar dahi herhangi bir algının (iç ya da dış) konusu olamazlar (Akarsu, 1962: 14). Çünkü, ahlaki eylemi gerçekleştiren akt'ların merkezindeki 'kişi', Ben bilincine bağlı bir çevre oluşturan yetenektir (Gökalp, 2014: 125). Ve sadece, Scheler'in insanın özgür eylemlerinin kaynağı olarak gösterdiği bu 'Ben' bilinci insanın eylemlerinin ahlaki değerlendirmesini yapabilir; bu türden davranışlara değer biçebilir. Ancak insanın 'kişi' oluşu, bir töz olarak anlaşılmamalıdır. 'Kişi', kendisini, birbirine yol gösteren edimlerdeki idelere yönlendiren ve onlarla özdeşleşen bir edimler kurumdur (Scheler, 1998: 96).

Scheler herhangi bir algının konusu yapılamayacak olan 'kişi' görüşüyle aslında Kant'ın, bütün algıların temelindeki, objenin bağlaşığı olmayan ancak objenin birlik ve özdeşliğinin koşulu olan 'Ben' düşüncesine itiraz etmektedir. Scheler'e göre, akt ile obje arasında karşılıklı bir öz bağlantısı vardır ancak burada akt sadece gerçekleşmede ve kendi üzerine düşüncede ortaya çıkabilir ve 'Ben' bir obje olabildiği halde akt nesne olarak tasarlanamaz. Bu durumda 'kişi', (ahlaki davranışın temelindeki ilke) bilmenin ve bilincin de ötesinde bütün özleri kuşatan bir birlik ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bundan dolayıdır ki insanın özünde bir yönelim olmadan edimlerin ne olduğu anlaşılamaz. Nitekim 'kişi', edimlerini zamanın ve mekanın içine doğru hareket ederek gerçekleştirir (Akarsu, 1962: 20-21). Ayrıca Geist'a ait yasalar, 'Ben'liğin, her türlü özü oluşturan yasalarına uyarlar. Diğer taraftan bireyüstü 'Ben'lik (überindividuelle Ich), yani 'kişi', dış dünyaya ve 'Sen'e karşı göreceli olan 'Ben' kavramı gibi göreceli değil mutlak bir kavramdır. Görüldüğü üzere Scheler 'kişi'yi mümkün olan her şeyden soyutlamaktadır. Oysa insanın düşünce, irade gibi aşkın edimleri değer yargısının nesnesi konumunda olan gerçekliklerdir. O nedenle böyle bir 'kişi'leştirme düşüncesi, reel dünyada insanın ahlaki yaşantısını boşa çıkarmaktadır.

Öte yandan Scheler, 'kişi' kavramında olduğu gibi, daha önce Alman idealistlerinin bir gerçekleşme formu olarak ortaya koydukları Geist kavramını da insanın insan oluşunun bir koşulu olarak tanımlamakta birlikte onu reel yaşantının sınırları dışında tutmaktadır. O'na göre insanı insan yapan bu ilke 'kişi'den hareketle insanın hem düşünsel hem de duygusal



akt'larını da içine alan ve kendisi nesne yapılamayan ancak kendi dışındaki her şeyi nesne yapabilen bir ilkedir. Bundan dolayıdır ki Geist, bütüne dair ne varsa bünyesinde barındırdığı için 'Ben' ve 'Başka'sı şeklinde bir ayrıma tabi tutulamaz (Scheler, 2007: 404). İşte, söz konusu Geist'in taşıyıcısı olarak 'kişi', kendi yaşantısında kendisinden doğan itilimlere karşı durabildiği, onları denetim altında tutabildiği gibi dış dünyadaki fenomenlere karşı da tavır takınabilmektedir. İnsan böyle bir gücü, dikkatini kendi üzerine toplayarak yani bir 'Ben' bilinci kurarak elde etmektedir (Scheler, 1998: 71). Bu nedenledir ki bir Geist varlığı olarak insanın, algı dünyası üzerinde ideal bir dünya kurma kabiliyeti onu ahlaki varlık kılan en önemli özelliğidir. Scheler, Kant'ın akıl formlarının değişmezliği ve 'kişi'nin akla dayanan eylemlerinin bir süjesi olduğu düşüncesini de eleştirir. Nitekim o, Geist'in fiziki dünyanın realitelerinden bağımsız olarak değişebileceğini savunur. Hegel'in, Tin'in tarihsel oluşumu hakkındaki görüşlerine katılan Scheler'e göre, insan aklının bütün yapıları ve Geist da tarihi süreçler içinde oluşur, gelişirler (Akarsu, 1994: 164). Hatırlanacağı üzere Kant 'kişi'yi bir akıl varlığı (Vernunftperson) yani aklın ideal yasalarına akt yoluyla uyan bir özne olarak düşünmüştü.

Scheler'e göre 'kişi'nin kendisi hiçbir zaman obje olmaz ancak o, 'Ben'in bireysel yaşantılarını iç görüde (innere Anschauung) obje haline getirebilir. Bir birlik ilkesi olarak 'kişi' kendisinin gerçekleştirdiği edimlerde görüldüğü gibi reel yaşantıdaki karşıtlık ilişkisi içindeki fenomenleri de birlik içinde tutar (Akarsu, 1962: 74). O nedenle Tin'sel olaylar obje haline getirildikleri için 'kişi' akt'ı olarak değerlendirilemezler. 'Kişi'nin ahlaki 'kişi' olabilmesinin en önemli koşulu onun obje haline getirilemez oluşudur. Çünkü 'kişi' bir anlam birliği olarak birbirine bağlanabilen yönlemsel edimlerin gerçekleştiricisi olan insanda verili bulunan bir ilkedir. Bu bakımdan 'kişi' anlam birliği olan edimlerin taşıyıcı temelidir. İnsanın 'kişi' olabilmesinin başka bir ölçütü de onun başkasının duygu ve düşüncelerini kendisinininkinden ayırt edebilme bilincine ulaşması ve kendi bedeni üzerinde hakimiyet kurabilmesidir. Ahlaki 'kişi'nin en önemli özelliklerinden bir tanesi de şüphesiz sorumluluk bilincidir. Sorumluluk, insanın kendi varlığı ile bir öz ilişkisi içinde olması anlamı taşımaktadır. Bu yüzden ki hesap verme ile ahlaki açıdan sorumlu olma ayrı şeylerdir. Scheler'in ifadesiyle: "Ahlaki sorumluluk, akt'ların gerçekleştiricisi olarak insa-



nın kendinin farkında olması ve bu farkındalık bilincinin dolaysız olarak gerçekleşmesidir. Başkası karşısındaki her sorumluluk bilinci aynı zamanda kendimize karşı sorumlu olmayı da gerekli kılar. Böyle bir gereklilik ahlaki yaşantının olmazsa olmaz koşuludur” (Scheler, 2007: 507). Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere Scheler, ‘kişi’ merkezinden gelen akt ile nesnel bilince görelî eylemi birbirinden ayrı değerlendirmektedir.

Scheler’de Kişinin Özgürlüğü ve Ahlaki Değerlerin Taşıyıcısı Olarak Kişi

Hatırlanacağı üzere Kant, özgürlüğü, aklın kendinde bulunan bir öz nitelik olarak tanımlamıştı. O’na göre özgürlük, akıldan doğan ve insanı ahlaki açıdan sorumlu kılarak ona ödev bilinci kazandıran bir özelliktir. Oysa Scheler için (ileride değineceğimiz Hartmann açısından da) ahlaki özgürlüğün açıklanmasında insanın duygu dünyasını da içine alan bir yaklaşım gösterilmelidir. O’na göre özgürlük, mutlak anlamda bir birlik ilkesi olan ‘kişi’nin bir yüklemidir. O nedenle bu ilkenin mutlaklığını değerlerin mutlaklığı ile karıştırmamalıdır. Çünkü ‘iyi’ ve ‘kötü’ gibi değerler ahlaki değerler olmalarına rağmen ‘kişi’nin özgürlüğünden bağımsızdırlar. Zira ‘kişi’ zorlanmış olarak ‘iyi’ bir davranışta bulunabilir. Fakat böyle bir eylem ahlaki bir davranış olarak kabul edilemez. Ahlaki eylem ancak özgür bir ‘kişi’ tarafından iradi olarak gerçekleştirilen bir eylem olmalıdır. Scheler bu noktada birisi kişisel görüş otonomisi ve diğeri kişisel irade otonomisi olmak üzere iki farklı otonomi görüşü ileri sürmektedir. Buna göre, değer anlamı açısından bir şeyin kendi başına verili bir şey olarak ‘iyi’ ya da ‘kötü’ olması çok bir şey ifade etmez. Önemli olan ‘iyi’ olanı seçmek (görüş özgürlüğü) ve ona uygun davranmaktır (irade özgürlüğü) (Scheler, 2007: 515). Scheler’e göre değeri özgür iradesiyle yaratan ve onu davranışlarında ortaya koyan ‘kişi’dir. Ne akıl ne de başka bir özellik değeri yaratamaz. Söz konusu ‘kişi’ üstün niteliklere sahip olmasıyla değeri keşfeder ve bunu davranışına aktararak ona bir kültür temeli olmak bakımından objektif bir nitelik kazandırır. Ona göre insanı belirleyen ‘kişi’liktir ve bu alan onun özgürlük alanıdır (Bozkurt, 2003: 109).

Scheler’e göre ‘kişi’ ne Tin’le ve onun tözüyle ne de ‘Ben’ ile özdeşir. Genel olarak bir insan da ‘kişi’ değildir. ‘Kişi’ olmak derin düşünceye (Vollständigkeit), olgunlaşmaya (Mündigkeit) ve seçme gücüne sahip olmayı gerektirir. O, ahlaki edimlerin gerisindeki birlik idesi olarak yalnızca edimsellikte değişime uğramış olarak ortaya çıkar (Bochenski, 2019: 170).



Bundan dolayıdır ki insanı ahlaklı veya ahlaksız yapan ve onu iyi ya da kötü olarak nitelememizi sağlayan değerler 'kişi'nin kendi yarattığı değerlerdir. Söz konusu değerler 'kişi'nin ahlaki gücü ve edimlerine karşılık gelen değerler olup bunlar yalnızca insana özgüdürler. O nedenle ahlaki değerlerin değer yargısı olarak ortaya çıkması 'kişi'nin bir birey olarak reel yaşantıda varlıkla ilişkisinin yorumlanmasını gerektirir. Çünkü insani değerler, bilinçli 'kişi'lerce bir nitelik ya da yargı formuna dönüştürülür. Böyle bir ilişkisellik başta insanın kendisi olmak üzere onun dış dünya ile bağlantılarını da kapsamaktadır. Ayrıca insanın değerle ilişkisi hem ilişki hem de değerlerin sıradüzeni açısından çeşitlilik gösterir (Bircan, 2015: 14).

Bu açıdan bakıldığında 'kişi'nin ahlaki değeri tanınmasında yani bir şeyin ahlaki açıdan geçerli olup olmamasında değerlerin hiyerarşik düzenlerinin büyük öneminin olduğu görülecektir. Buna göre insan için en yüksek değer mutlaklık anlamında ahlaki değerdir. Ve bu değeri taşıyan varlık olarak 'kişi'nin kendisi de en yüksek değer olmaktadır. İnsanın ahlaki oluşunu değer duygusu üzerinden açıklayan Scheler'e göre başta ahlaki değerler olmak üzere değerlerle taşıyıcıları arasında a priori bir öz bağlantısı vardır. Nesneler kendi başlarına iyi ya da kötü olmazlar ancak, sadece insanın iradi eylemleri 'iyi' veya 'kötü' olarak değerlendirilebilir (Scheler, 2007: 113). Değerler nerede ve hangi durumda bulunurlarsa bulunsunlar her zaman öz ilişkileri ile birlikte a priori yasaların egemen olduğu bir yaşantının hedefi olurlar (Bochenski, 2019: 169).

Daha önce de değinildiği gibi Alman İdealizminin 'kişi', Geist ya da 'Ben' düşüncesinin yorumu, değerle ilişki açısından da farklılık arz etmektedir. Örneğin Kant, insana değer biçerken onu bireysel bir 'kişi' ve evrensel bir akıl varlığı olarak ele almıştır. Hegel 'kişi'nin değerini, kişiler üstü bir organizmaya katılan değer ölçüsünde açıklamıştır. Fichte'ye göre de en yüksek ahlaki değeri taşıyan 'kişi'nin üzerinde tarihi açıdan kurulmuş bir toplumsal ahlaki düzen vardır ve insan bu düzene pozitif anlamda katkı verdiği sürece değerlidir. Yani 'Ben'in nesnelleşmesi, bir topluluk içinde kendini gerçekleştirmesi onun ahlakiliğinin biricik ölçüsü olmaktadır. Ancak Scheler için bir öz varlığı olarak 'kişi'nin varlığı kendi başına değerlidir. Hatırlanacağı üzere Kant insanı aynı zamanda bir değer koyan olarak tanımlamıştı. İşte Scheler'i Kant'tan ayıran nokta burasıdır. Scheler açır



sından 'kişi', bir değer koyucu değil, yalnızca değer taşıyıcıdır (Akarsu, 1962: 95). Bununla birlikte o, 'bir defalık' bireysel bir 'kişi'dir ve onun bu bireyselliği kendi amaçsallığının da bir değeridir.

Kant'ın bireyüstü aşkın özne düşüncesi, 'kişi'lerin akıl varlığı olarak birlik içinde tanımlanmasını mümkün kılan öz nitelikleridir. Buradaki özne, akla uygun bir akt eylemi gerçekleştiren 'kişi'yi tanımlamaktadır. Ahlaki 'kişi' ahlak yasasına iradi olarak uyan 'kişi'dir. Ancak Scheler açısından ister Kant'ın yapılması gerekenin formunun herkes için genel geçer bir yasa olması düşüncesi olsun isterse de Fichte ve Hegel'in ahlaki 'kişi'yi aşkın bir aklın modusu olarak düşünmeleri olsun, kabul edilemez. Çünkü genel ahlaki bir eşitlik uğruna bireysel çeşitliliği kısıtlamak ya da yok saymak insanın ahlaki açıdan gelişmesini engellemektedir. Zira her insan bireysel bir 'kişi' olarak değeri kendi öz varlığı içinde duymakta ve ona göre eylemde bulunmaktadır. Ahlaki açıdan esas olan şey genel kabul görmüş ahlaki kurallarla birlikte işte bu duyumdaki bireysel çeşitliliktir (Akarsu, 1962: 98).

Geist'in Somutlaştırılması ve Ahlaki Eylemde Kişilik Fonksiyonunun Yorumlanmasında Hartmann Örneği

Değerler etiği açısından idealizmin soyut Geist görüşü Scheler tarafından bütün eylemlerin kendisinden doğduğu bir akt merkezi olarak tanımlanmış ancak Geist'in somut varlığıyla ilgili doyurucu bir yorum yapılamamıştı. Aynı geleneği sürdüren Hartmann'a göre de bireysel tin, her insanın ahlaki özne olma özelliğini gösteren bir 'kendilik' bilincine (Selbstbewusstsein) işaret eder. Söz konusu Tin'in taşıdığı bilinç, nesnelerin bilinci olsa da Tin bundan fazla bir şeydir. Yani bireysel Tin yaşamın reel bütünlüğüne bağlanmış bir özne olarak 'kişi'dir. 'Kişi'lik ise böyle bir bireyin en temel karakteridir. Onun en önemli özelliği, kendini, yine kendinden hareketle kurabilmesidir. Ayrıca o, kendi edimlerine aşkın bir öznelliktir. 'Kişi'sel Tin dış dünyada bir durum içinde bulunur ancak o, nesne bilinci sayesinde her zaman durumları aşmanın çabası içindedir. 'Kişi' kendini edimleri içinde aştığı gibi bütün bir varlığı da kendine ait daha üstün bir nitelik olan özgür yapıyla aşar (Bochenski, 2019: 250).

Filozof'a göre insanın ancak kendisi tarafından hissedilebilen bu 'kişi'sel fenomen, insanın bütün yapıp etmelerinde, tutum ve davranışlarında içkin, en temel ilkedir. Böyle bir bilinç insanın özgürce kararlar alabilme-



sinin temelini kurar ve insanın davranışında onunla birlikte hareket eden bir fenomen olarak varlığını sürdürür. 'Kendilik bilinci' aynı zamanda bir 'kişi'sel özgürlük ilkesi olarak insanın özgürce karar almasında yönlendirici bir güç ve yargı merkezidir (Hartmann, 1949: 719-722). Scheler'de olduğu gibi Hartmann da ahlaki sayılan eylemin bir akt değeri ve bundan dolayı da 'kişi' değeri olduğu düşüncesini savunur. O'na göre ahlaki değerler, davranışın gerçekleştiği eylemin bir nesnesini değil bir 'kişi'nin davranış tarzını karakterize ederler. 'Kişi'nin öz varlığında bulunan bu değerler Scheler'in de vurguladığı gibi her ahlaki eylemin arkasında motive edici birer güç olarak ortaya çıkarlar. Hartmann'a göre insanın 'kendi değerlerini' birlik içinde tutan, 'vicdan' diye adlandırdığımız, kendine göreli bilinçli bir iç bilgi (Conscientia) vardır ve 'kişi'ye karşılık gelen bu fenomen Geist'in ortaya çıktığı bir edim merkezidir (Akarsu, 1962: 27). İşte insanın içinde var olan bu kendiliğinden bilinç durumu, davranışlarımızı önceden doğruya ileten bir özelliğimizdir (Hartmann, 1949: 258).

Hartmann'a göre ideal anlamda olması gereken, yaşantıya aktarılırken aktüel bir gereklilik formu kazanır. Bu form kazanma aynı zamanda bir belirlenim altına girmez. Çünkü aktüel olması gerekeni gerçekleştiren biricik temel yapı 'kişi'nin kendisi olduğundan bu gerçekleşme 'kişi'ye ait bir değer olacaktır. İşte 'kişi'ye işaret eden böyle bir özne tarafından gerçekliğe aktarılan bir değer, gerçek bir yaratım ve ahlak adına bir kazanımdır. İdeal yapılar ancak bu yolla gerçek güçler olarak karşımıza çıkarlar. Yani, aktüalite kazanırlar. Kant'ın düallite görüşünü sürdüren Hartmann'a göre reel varlık bir bütün olarak özne ve nesnenin her ikisini de kuşatır ve onları bir arada tutar. Aynı şekilde ideal varlık da ideal alandaki gerçeklikleri bir arada tutar. Reel varlık öznenin bilinç fonksiyonunu gerçekleştirmesi için nesnel bir fenomendir. Ancak, ideal varlık, özne nesne ilişkisinin dışında bulunduğundan 'ideal olması gereken' öznenin bağımsızdır. Buna karşılık 'aktüel olması gereken', varlıktaki etkisiyle ve işleyişiyle özneye bağımlıdır. Bu demektir ki ahlaki davranışta iki gereklilik formu vardır ve 'kişi', reel varlık dünyasında her iki 'gereklilik' formunu bir arada tutan temel ilke olarak zorunludur. Bu nedenledir ki 2kişi'ye ait olan değerler, realitedeki olgular karşısında bütün başka değerlerle birlikte ilişkileri düzenleyen metafizik bir bağ kurarlar. İşte ahlaki özne böyle bir bağlanışta, temel varlığını hissedilmiş değerler ve gereklilik talepleri karşı-



sında bulur. Bununla birlikte o, yine de kendi eğilimine göre hareket eder. Burada da görüldüğü gibi ahlaki sorun, esasen öznenin gereklilik karşısındaki tutumunun ne olması gerektiği sorunudur. Ahlaki eylemle kast edilen şey, herhangi bir değer gereklilik talebine karşı, öznenin talep edilen değeri amaç formuna sokarak hangi gerçeklikten hareket ettiğini bilmesi ve ona göre davranmasıdır (Hartmann, 1949: 182). Ahlaki özne olarak tek başına bütün gerçek varlıkları hisseden ve ideal dünyanın değerlerini duyan ve onlarda eksik olan gerçekliği onlara kazandıran, metafizik yönü olan bu özne, ‘kişi’dir (Person)*. Değerleri metafizik düzlemde bir anda kavrayan ve onlar üzerinde etkin olan böyle bir ‘kişi’, insanı, varlığın metafizik güçlerinin seviyesine yükseltir. Bu yükseltme edimi bir değer taşıyıcısı olan özneyi, aynı zamanda ahlaki özgürlük alanına taşıma edimidir (Hartmann, 1949: 187). Kısaca söylenecek olursa; sorumluluk, özgürlük ve ahlaki değer taşıyıcılığı, ‘kişi’liği oluşturan temel ilkelere.

Diğer taraftan Hartmann, Kant’ta olduğu gibi pozitif ve negatif özgürlük ayrımı yaparak başka bir belirlenmişlik tipinin (plus Determination) varlığını, değerler alanının bir gerçekliği olarak ele almıştır (Bochenski, 2019: 252). O’na göre ahlaki ‘kişi’ ideal dünyada insanın herhangi bir şey tarafından belirlenmemiş olarak kendi seçme ve serbestçe hareket etme özgürlüğünü duymasıyla ortaya çıkar. İşte onu sorumluluk altına sokan da bu başkası tarafından belirlenmemişlik olgusudur (Akarsu, 1994: 183). Buna göre, ideal dünyanın bir gerçekliği olarak özgürlük yasası, nedensel belirlenmişlik dışında, geçerliliğini, varlık katmanlarının aşağı ve yukarıya doğru geçişli ilişkisinde bulur. ‘Kişi’ ideal dünyanın belirlenmişliğini gösteren gerçeklikleri olan değerleri duymak (içsel yaşantı) suretiyle ve özgür iradesiyle, kendini, duyduğu değerlerin belirlenimi altına sokarak reel dünyadaki davranışını belirler (Hartmann, 1949: 643-645). İnsanın iç dünyası içsel olguların akışı içinde belirlenmiş olmakla birlikte değerleri gerçekleştirip gerçekleştirmemek insanın elindedir.

* “Kişi” (Person) kavramı, Alman İdealistlerinde olduğu gibi Scheler’in etik felsefesinin de en önemli kavramlarından olup bu kavram Hartmann tarafından da kullanılmıştır. Ancak Hartmann’ın “kişi”si, Alman idealistlerinden ve Scheler’den farklı olarak, somut gerçeklik içinde bulunan bağımsız bir varlığa (özne) işaret eden bir yapıya sahiptir.



Sonuç

Buraya kadar yaptığımız incelemede Kant'tan başlayarak gelişen Alman İdealizminin ahlak anlayışını ve bu felsefeye yine aynı kaynaktan beslenen değerler etiği filozoflarınca yapılan itirazları ele aldık. Gördük ki aynı kavramdan (Geist) hareket eden filozoflar farklı sonuçlara varmışlardır. Etik felsefesinin inşasında insana dışsal ve aşkın (transzendent) bir varlığı (Tanrı) bir postulat olarak alan Kant'ın, ahlak yasasını, insanın en önemli özelliği olan 'akıl'dan çıkarmasına karşın Fichte ve Hegel, ahlakiliği, Tin'sel bir alana çekerek insana içkin (immanent) kabul edilen mutlak bir gücün (Tanrı) etkinliği olarak ele almışlardır. Her iki idealist filozofun da insanın ahlaklılığını, dini inancın bir gereği olarak, varlığı kuşatan ve 'mutlak güç' olan Tanrının insanda ve bunun bir sonucu olarak toplumda, kendini gerçekleştirmesi şeklinde değerlendirdikleri söylenebilir. Örneğin, Fichte'deki soyut 'Ben' idesinin ahlaki bir 'kişi'ye dönüşümü, ahlaki eylemde, giderek Tanrısal bir nitelik kazanmaktadır. Hegel de bireysel Tin'i diyalektik bir yaklaşımla nesne (toplum) açılımı üzerinden mutlak bir güce bağlamaktadır. Ancak ahlaki eylemin bu şekilde Tanrı katına yükseltilmesi (mutlak anlamda iyinin ve doğru eylemin, insanın iradi seçimi olmaksızın kendiliğinden gerçekleşiyor olması) insanın özgür iradesiyle gerçekleştirmesi beklenen eylemlerini geçersiz kılmaktadır. Dahası idealistler bu yaklaşımı soyut bir 'Ben' üzerinden ele almaktadırlar ve böylece insana dışsal olan bir gücü ahlakın temeline koymaktadırlar. O nedenle böyle bir ahlaki temellendirme biçimi teolojik bir yorum olarak değerlendirilebilir.

İdealistlerin, ahlakiliği, yukarıda değinildiği şekliyle soyut 'Ben' üzerinden yorumlama girişimleri, değer mutlakçılığını savunan filozoflarca 'Ben'in somut bir ahlaki varlığa işaret etmediği ve sorumluluk bilincinin insandan alındığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Ahlaki değerleri ideal dünyanın mutlak gerçeklikleri olarak gören bu filozoflar (Scheler ve Hartmann) ahlaki davranışın değer determinasyonu altında gerçekleşebileceğini ve insanın ahlaki sorumluluğu ancak böyle bir gerçekleşme esnasında kazanabileceğini savunmuşlardır. Yani onlar için ne içkin ve ne de aşkın bir varlık olarak Tanrının varlığı, ahlaki eylemde belirleyici değildir. Değer determinasyonunu öne çıkaran bu filozoflar vicdan duygusunun yanılmazlığı ilkesinden hareket etmektedirler. Nitekim Hartmann'a göre ahlaki



edim son noktada insanda doğal olarak var olan ahlaki yeteneğin duygulanım yoluyla pratik hayata geçirilmesi eylemidir. Bu açıdan bakıldığında ahlaka temel olacak 'kişi' düşüncesini 'kişi'lik değerlerinden hareketle ele alan Hartmann hem Kant'ın belirsiz bir x 'kişi'sinden hem de Alman idealistlerinin 'Ben' ve Tin düşüncelerinden, ayrıca Scheler'in soyut bir kavrama dönüştürdüğü 'kişi' düşüncesinden ayrılmaktadır. O'na göre ahlaki 'kişi' somut gerçekliği olan ve bir topluluk içinde yaşayan doğal bir varlıktır. İdealistlerin aksine, insanın nesnelleştirdiği ve bu yolla toplumsallaşan şey onun bir töz olarak kendisi değil, sadece bilgisidir. Yani Hegel'in iddia ettiği gibi nesnel Tin, insana ait bir töz değildir. Dolayısıyla insanda ahlakılığı kuran ilke toplumdan, kültürden veya herhangi başka bir güçten (Tanrı) değil insanın bizzat kendisinden gelir.

Diğer taraftan ahlaki özgürlük problemi ahlak felsefesinin belki de açıklanması en zor olan sorunudur. Alman İdealizmini Leibniz'e kadar götürdüğümüzde Leibniz'den başlayarak gelişen eylemin insana göreli kaynağı ve ahlaki özgürlük sorununun giderek karmaşık bir hal aldığı görülmektedir. Ancak görüyoruz ki bu görüşteki ahlaki determinasyon, içerideki dışa kapalı bir monaddan geldiği için onun gerçekleşmesinde öznenin iradi bir fonksiyonu bulunmaz. Bundan dolayıdır ki insanın ahlaki özgürlüğü, Leibniz tarafından teorik bir kurgu olarak teleolojik determinasyona göreli seçme gücü ve sorumluluk duygusunda temellendirilmiş olmaktadır. Bu argümanın sorunun çözümü noktasında beklenen katkıyı, en azından değerler etiği açısından, sunmadığı ortadadır.

Öte yandan Leibniz sonrasında Kant'ın ahlaki özgürlük konusunda ileri sürdüğü doğal determinasyon dışında, aklın kendinden doğan nedenlerin kendiliğindenliği ilkesine göre insan, ahlaki bir karar aşamasında iradenin kendi belirlenimi altında özgürdür. Bu özgürlük aklın kendinde bulunan bir öz nitelik olarak kendi koyduğu yasalara uygun davranmayı gerektiren bir özgürlük anlayışıdır. Bundan dolayıdır ki insan ahlaki olarak eyleminden sorumludur.

Kant'ın ahlaki özgürlüğü akılda aramasına karşın Fichte özgürlüğü 'Ben'lik ile özdeş tutarak doğa dünyasında nesnesi olmayan ve kendisini sonsuzca var eden mutlak varlığın hareketi olarak tanımlamıştır. Özgürlük bir doğa varlığı olarak insana özgü, onun ahlaki bir özelliğidir. O'na göre dışta bulunan nedensel belirlenmişlik aynı zamanda kendindeki insani



belirlenmişlik parçasını bir arada tutar. Zira özgürlük bir şeyden kurtulmak değil aksine bir öze bağlanmaktır. Ancak Fichte'ye göre bağlanan bu öz, insanın iradesinin bağlandığı aşkın bir 'Ben'dir. Fichte'nin bu yaklaşımında bireysel iradenin dışlandığı açıkça görülmektedir. Benzer şekilde Hegel de ahlaki özgürlüğü, Tin'in özgür eylem yoluyla bölünüp öz ve amaç olarak bireyselleştiğini savunmaktadır. Bu, ahlaki varlığın kendi olması yani kendisini özgürce gerçekleştirmesidir.

Ahlaki özgürlüğün değerler etiği açısından yorumuna gelince; Scheler, Kantın özgürlüğü aklın bir yüklemi konumuna indirgemesi ve salt akıldan devşirmesini eleştirerek özgürlüğün bir bütün olarak insanın (duyguları da içine alan) bir yüklemi olduğunu savunur ve iki türlü otonomiye birbirinden ayırır. Buna göre ilki; içinde iyi ve kötünün bulunduğu kişisel görüş özgürlüğü ve ikincisi; iyi ve kötü olarak verilmiş kişisel irade özgürlüğü. Yani insan hem görüş ve anlayış açısından ve hem de irade açısından eyleminde özgürdür. Scheler'in özgürlük anlayışı kendi 'kişi' görüşüyle yakından alakalıdır. Ahlaki edim merkezi olarak 'kişi' yüceltilmiş bir 'Ben' olduğu için özgürlük idesiyle birliktedir. Bu anlayış değer determinasyonu görüşünü öne çıkaran bir yaklaşım tarzıdır.

Nitekim, Scheler'i takip eden ve ahlaki özgürlüğü ontolojik açıdan ele alan Hartmann'a göre, ahlaki özgürlük, bütün varoluş katmanlarının üzerinde konumlandırılan 'kişi' görüşü sayesinde açıklanabilir. Buna göre özgürlük yasası, geçerliliğini varlık katmanlarının aşağı ve yukarıya doğru geçişli ilişkisinde bulur. Ancak böyle bir ilişki olsa bile 'kişi'nin özgürlüğü, nedensel yasaların yarattığı belirlenimleri ortadan kaldıramaz, sadece onu başka bir varlık formunda, ona üstün bir belirlenimle aşar. Bu alan başta ahlaki değerler olmak üzere değerlerin ideal dünyasıdır. 'Kişi' bu dünyanın gerçeklikleri olan değerleri duymak suretiyle ve özgür iradesiyle, kendini, duyduğu değerlerin belirlenimi altına sokarak reel dünyadaki davranışını belirler. Değerleri gerçekleştirip gerçekleştirmemek insanın elindedir. Ancak, burada başka bir belirlenmişlik yapısının varlığına da dikkat çekmemiz gerekiyor. Buna göre, tıpkı dışsal yaşantının belirlenmişliği gibi içsel yaşantı da belirlenmiştir -ki zaten içsel olguların akışından bağımsız bir irade özgürlüğü düşünülemez.

Bu incelemeden de anlaşılacağı üzere insanın ahlaki varoluşu, aydınlanma çağının büyük bir sorunu olarak, akıl ve 'Ben'lik, Tin ve Tanrı kav-



ramları çerçevesinde felsefi bir temele oturtulmak istenmiştir. Bu düşünceye bağlı olarak gelişen Alman İdealizmi çerçevesinde ahlakın insana görelî yorumu, ortak bir kavram olan Geist kavramı üzerinden biri akıl diğeri duygu olmak üzere iki farklı açıdan değerlendirilmiştir. Bu iki yaklaşımın modern çağda ahlak problemlerine çözüm bulmada ne denli yardımcı olabileceği açıkta kalan bir sorudur. Ancak insanın hangi açıdan değerlendirme yaparsa yapsın ahlaki sorumluluğu taşımasının gerekliliği açıktır.

Kaynaklar

- Akarsu, B. (1962). *Max Scheler'de Kişilik Problemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Akarsu, B. (1994). *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Akarsu, B. (1998). *Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Albayrak, Ö. B. (2018). Fichte ve Eleştirel Felsefe. *Felsefi Düşün*, 11, 42-64.
- Aster, E. V. (1980). *Geschichte der Philosophie*. Stuttgart: Kröner Verlag.
- Balzer, P. (2005). *Das Problem der moralischen Verantwortlichkeit*. Zurich: Universty of Zurich Faculty of Arts.
- Bircan, H. H. (2015). Felsefede değer(ler) problemi. *Değerler Bilançosu* içinde. Konya: Çizgi Yayınları.
- Bochenski, J. M. (2019). *Çağdaş Avrupa Felsefesi*. Ankara: Fol Yayınları.
- Bozkurt, N. (2003). *20. Yüzyıl Düşünce Akımları*. İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.
- Bozkurt, N. (2014). *G.W.F. Hegel Eserlerinden Seçmeler* (Çev. N. Bozkurt). Ankara: Sentez Yayınları.
- Cassirer, E. (1961). *Freiheit und Form*. 3. *Unveränderte Auflage* içinde . Darmstadt: Satz und Druck.
- Copleston, F. (2010). *Felsefe Tarihi Alman İdealizmi*, (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- Ertene, M. (2018). Fichte ve Eleştirel Felsefe. *Felsefi Düşün*, 11, 65-93.
- Fichte, J. G. (2006). *Bilim İnsanın Belirlenimi Üzerine Bazı Dersler*. (Çev. J. Ö. Dirlikyapan). *Alman İdealizmi I*. (Ed. G. Ateşoğlu & E. A. Kılıçaslan). Ankara: Doğu-Batı Yayıncılık.
- Gököl, N. (2014). *İnsan Felsefesi*. Ankara: Nobel Yayınları.



- Hartmann, N. (1949). *Ethik, Dritte Auflage*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Hegel, G. W. F. (2013a). *Alman İdealizminin En Eski Sistem Programı*. (Çev. M. Bal) *Alman İdealizmi II*. (Ed. G. Ateşoğlu). Ankara: Doğu-Batı Yayıncılık.
- Hegel, G. W. F. (2013b). *Tin Felsefesi*. (Çev. G. Ateşoğlu). *Alman İdealizmi II*. (Ed. G. Ateşoğlu). Ankara: Doğu-Batı Yayıncılık.
- Hegel, G. W. F. (2015). *Tinin Görüngübilimi*. (Çev. A. Yardımlı, Aziz). İstanbul: İdea Yayınları.
- Heidegger, M. (2020). *Hegel'in Tinin Fenomenolojisi*. (Çev. K. H. Ökten). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Kala, M. E. (2018). *İnsandan Değere Değerden İnsana*. Ankara: Eskiye Yayıncılık.
- Kervegan, J. F. (2011). *Hegel ve Hegelcilik*. (Çev. İ. Yerguz). Ankara: Dost Kitabevi.
- Kröner, R. (1961). *Von Kant bis Hegel*. Tübingen: Mohr Siebeck GmbH & Co. KG.
- Öksüzan, U. (2018). Fichte ve Eleştirel Felsefe. *Felsefi Düşün*, 11, 153-207.
- Pluder, V. (2013). *İdealismus und Realismus*. Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag e.K.
- Rockmore, T. (2019). *Hegel'den Önce Hegel'den Sonra*. (Çev. K. Kahveci). İstanbul: Say Yayınları.
- Scheler, M. (1998). *İnsanın Kosmostaki Yeri*. (Çev. H. Tepe). Ankara: Ayraç Yayınları.
- Scheler, M. (2007). *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*. Elibron Classics.
- Soykan, Ö. N. (2006). *Schelling Yaşamı Felsefesi Yapıtları*. İstanbul: MVT Yayıncılık.
- Weischedel, W. (2014). *Die Philosophische Hintertreppe*. (Çev. S. Umran). *Felsefenin Arka Mediveni*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- West, D. (2005). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. (Çev. A. Cevizci). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Windelband, W. (1957). *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck GmbH & Co. KG.



Öz: Alman İdealizminde ve bu akımdan hareket eden değerler etiği filozoflarında ahlakın insana göreli yorumu, büyük ölçüde Kant'ın, insanı niteleyen ana karakteristikler olan akıl, ben bilinci ve irade özgürlüğü temelinde ele aldığı etik görüşü üzerine kurulmuştur. Kant'ın ahlak felsefesinde özne, hem gerçekliğin öze ait yapısından hem de kendi kendine yasa koyan rasyonel irade olarak, ahlak yasasından sorumlu tutulmuştur. Bu açıdan bakıldığında Kant'la başlayan modern dönemin felsefi rasyonalizminin, insanın ahlaki oluşunu onun akıl yeteneğine ve öznelliğine dayandırdığı görülmektedir. Bu dönemde ahlak için rasyonel temel arama girişimleri ön planda tutulurken ahlak adına değerlerin kaynağı (ahlaki değerler) olarak özne gösterilmiştir. Ancak hemen belirtelim ki Kant'ın idealist düşüncesine paralel olarak insan aklını temele alan ahlak anlayışı bir yeniliğe işaret etmekle birlikte kendinden sonra gelen Alman idealistlerince (Fichte, Hegel) ve değerler etiğinin kurucu filozoflarınca (Scheler, N. Hartmann) eleştirilmiştir. Bu çalışmanın amacı, 'Ben'in, ahlakın temelini kurmada ne denli geçerli kılınabileceğini hem değerler etiği açısından hem de Alman İdealizmi çerçevesinde eleştirel açıdan bir değerlendirme yaparak etiğin insana göreli anlamını tartışmak olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Etik, idealizm, geist, özgürlük, ben bilinci.



Platon ve Descartes'ta Ontolojinin Epistemolojik Çözümlemeleri

Epistemological Analyzes of Ontology in Plato and Descartes

FATMA BETÜL TATLI
Kilis 7 Aralık University

Received: 14.11.2022 | Accepted: 26.03.2023

Abstract: In certain respects, Plato and Descartes, one of which is considered as the pioneer of classical and the other of modern philosophy, differ from each other not only in terms of their ages; differ in their understanding of soul, body and substance. However, it can be claimed that they have very close understandings in terms of the *modus operandi* (working style, method) on which they base their search for the truth. While Plato laid the groundwork for the opening of psyche to Being, Descartes put epistemology in the center while he was basing his understanding of self-God-extended bodies. In this context, it may be possible to say that philosophers can be compared in terms of giving different degrees of epistemological character to existence. In this respect, this study deals with the different and similar relationships and epistemological analyzes that Plato and Descartes, who created important changes in the history of Western Philosophy, established between ontology and epistemology.

Keywords: Plato, Descartes, epistemology, ontology, truth, psyche, mind/soul-body dualism.



Giriş

I

Verili bir ontolojik düzen yerine, öznenin rasyonel eylemleri yoluyla şekillenen bir dünya tasarımıyla hareketle özne, bireysellik, kendini belirleme kavramlarını ön plana çıkaran, evrensel ve bağlayıcı bir iyi anlayışına dayanan politik tasavvurun yerine devletin tarafsızlığı ve bilimin mekanizmini yerleştiren modern düşünce, sıklıkla kendinden önceki dünya tasavvurlarından bir kopuş fikriyle ayrılır (Schmitt, Adluri, & Melchart, 2012). Buna karşılık kimi özel yetiler yoluyla hakikate ulaşma ve buradan hareketle duysal ve materyal dünyanın hakikatle ilişkilendirilme çabasının ifadesi olarak ve özellikle buna dair belirli yöntemlerin öncelikli konumda olması bakımından modern öncesi ve modernite arasında benzerliklerden de söz edilebilir. Elbette bu çabaların tümü felsefenin genel karakterine de ilişkindir. Ne var ki düalizm çatısı altında, birbirinden farklı dönem ve kültürlerden doğan iki filozof ve düşünce biçiminin izliğini takip etmek, ilk bakışta görünenden daha fazla sürekliliğin varlığını kavrama imkânı sunar. Dolayısıyla Antik Yunan düşüncesi ile modern felsefi düşünceyi birbirinden ayıran belli kırılma noktaları olduğu kadar, felsefenin en temel meselelerine yaklaşım bakımından ilk bakışta görüldenden daha derin benzerlikler olduğunu iddia edebiliriz. Burada iki dönemleştirme esasında öncelikle ontolojik yaklaşım farkını serimlemek ve belli kavrayış modellerini yalnızca sonuçları bakımından değil, kökenleri açısından da ortaya koyabilmek temel amaçtır. Böylelikle, tüm Batı tarihini derinden etkileyen düşünürler ve düşünceler ile karşılaştığımızda, mevcut ontolojik anlayışların ne tür dönüşümler geçirerek son halini aldığını, bu düşüncelerin tarihsel ve toplumsal arka planıyla ne tür bir ilişkiye sahip olduğunu izleme imkânı sağlanabilir. Daha da önemlisi ontolojinin epistemolojiyle ne türden bir ilişkiye sahip olduğu sorusu, ontolojik bir meseleyi epistemolojik olarak çözümleme tekliflerinin felsefe tarihinin gidişatına nasıl etkide bulunduğunu düşünebilmek bakımından hazırlayıcı niteliktedir. Hiç de önemsiz olmayan bu yönelimlerin kendisi, felsefenin henüz çözülemeyen mevcut ikilikler problemlerinin de ardında duran, felsefenin katlarının açılmasında güçlü motivasyon sağlayan temel bir sorundur. Çalışmamız açısından, bahsi geçen kırılmayı yaratan veya süre-



liliği takip edeceğimiz üç temel eksen; ruh, beden ve töz anlayışı olarak belirlenmiş ve sınırlandırılmıştır.

Biri klasik diğeri modern felsefeyi karakterize ve temsil eden Platon ve Descartes, yenilik ve özgünlükleri ile kendi dönemlerinde felsefenin gidişatına ilişkin bahsedilen kırılmayı yaratmaları bakımından belki de en önemli figürler olmuşlardır. Filozofların özellikle ruh ve beden, akılsal olan ve duysal olan arasındaki ayırımının hem kaynağında hem de çözümünde yer alan epistemolojik hamleleri, onların felsefe tarihinde düalizmin en bilinen örnekleri olarak anılmasına da zemin sunar.

Bu çalışmada; Platon ve Descartes'ın ruh/zihin-beden problemine nasıl yaklaştıklarını, bu yaklaşımların temel farkları ve benzerliklerini araştırmaya çalışacağız. Böylelikle hakikat kavrayışının antik ve modern felsefede geçirdiği değişimi koruduğu benzerliklerle birlikte takip etme imkânı kazanacağız. Amaca uygun olarak, Platon'un *Phaidon* diyalogu ile Descartes'in *Meditasyonlar*'ı çalışmamızın zemininde duracaktır.

II

Platon her ne kadar birbirinden farklı konuları esas alan diyaloglar yazmışsa da bu diyaloglar onun ortaklaştırılabilir temel bir meseleyi açmak üzere giriştiği uygun vasıtalar olarak görülebilir. Düalizm açısından baktığımızda diyalogların temel meselelerinin; bilgi ve sanı (*episteme* ve *doxa*), varlık ve oluş (*to on* ve *genesis*), hakikat ve inanç (*aletheia* ve *pistis*), düşünülür olan ve duyulur olan (*noeton* ve *horaton*) ayırımı olduğunu, daha da önemlisi bu çiftlerin aralarındaki ilişkinin tesis edilme çabası olduğunu düşünmekteyim. Hem varlık (*to on*) hem de varlığın hakiki bilgisi olan *episteme* bakımından bu ayrımlar, Platon'un felsefesini genel anlamda düalizm açısından ve özel olarak Kartezyen felsefe ile yakınlığı açısından kavrayabilmek adına önemlidir (Dilman, 1992).¹ Bahsi geçen çiftlerin her

¹ Bu benzerliklerin başında İlham Dilman'ın ifade ettiği gibi duyu ve akıl, beden ve ruh/zihin arasındaki temel ayrım gelir. Düşünürlerin asıl farklılık noktası ise öncelikle onlara verdikleri anlamda ortaya çıkar. Her iki düşüncede duyuya kesinliği vermemesi bakımından akıl karşısında ikincil bir konum tayin edilse de duyunun nesnesine ve aklın nesnesine bakış açıları farklıdır. Sokrates ve Platon için sadece duyu değil, duyu nesnesinin kendisi de kusurludur. Dolayısıyla aklın yöneldiği nesne dizisi farklı olmalıdır. İkinci ve belki de en büyük farklılık ise Dilman'a göre Sokrates'in duyulardan kastının salt "görme" veya "dokunma"ya ilişkin olmaması, bu felsefi karşıtlığın daha ziyade zevk, şevk, acı, iştah ve arzu ile maneviyat arasındaki ahlaki karşıtlık olmasıdır. Descartes'ın sisteminde bu türden bir



iki yanıyla ilişkili olduğundan, bu katmanlı felsefenin anahtarı *psykhe* olarak görülebilir. Katmanlıdır; çünkü hakikatin farklı kavranış biçimlerini bir çeşit derecelendirme ile ortaya koyar. Anahtarı *psykhe*'dir; çünkü onun ilgileri ve yönelimi filozof veya sofist olmanın, dahası hakikat ile hakikat olmayanın anlamı ve farklılığını açıklığa kavuşturacaktır. Bu anlamda *psykhe*'nin (ölümsüzlük bakımından) geleceği de üzerine muhakeme yaptırdığı alanın mahiyeti yoluyla belirlenecektir. Daha açık bir ifadeyle hakikat olan ve hakikat olmayan ayırımı zemininde *psykhe*, yöneldiği varlık alanı itibarıyla ya unutulmuş kalacaktır ya da ondan kurtulacak ve özgürleşecektir. Bu konuyla ilişkili açıklamaları en iyi görebildiğimiz metin *Phaidon*'dur. Çünkü;

Platon, Phaidon'un argümanını, diğerlerinin yanı sıra, insan ruhunun bedenine olan bağıını gevşeten bir tür entelektüel alıştırma örneği olarak sunar. Bu bağ, ruhun mutluluğunun gerçek doğasına dair yanlış anlaşımaları yansıttığından, Phaidon argümanına kolları sıvayan herkes için ruhu koruma alanında bir egzersizdir (Broadie, 2001: 297).

Diyalogda bu ikilikleri ve onların ilişkilerini açarken bir dizi kavram setiyle karşılaşırız ve kavramlardan her biri ikilikleri anlamak adına özel önemdedir. Sözcüğü *psykhe* ile hakikat ilişkisini, *psykhe*'nin ölümsüzlüğünü ve varlıkla ilişkisi içinde *episteme*'nin mahiyetini açık kılacak olan *anamnesis* (anımsama) kavramı bu özel kavramlardan biridir. *Phaidon* diyalogunda ölümünü bekleyen Sokrates, filozofun ölümden korkmayacağını hatta ona memnuniyetle gideceğini ifade eder. Çünkü filozofun ruhu, aslında kendisinden geldiği ve ait olduğu yere, hakikatler alanına kanatlanmakta, tanrı olmasa da tanrısal olanlarla birlikteliğine yeniden kavuşabilmektedir. Diyalogda Sokrates, ruhun ölümsüzlüğünden bahsederken buna bir kanıt olarak *anamnesis* fikrini öne sürer. Aynı konu yine *Phaidon*'da "eşitlik fikri", *Menon*'da (Platon, 2010: 163, 82b) doğru soruların sorularak köleye geometri sorusu çözülmesi, *Devlet*'te "mağara metaforu" (Platon, 2003: 183, 514a) ile *psykhe*'nin *doxa* alanından hakikat sahnesine çıkışı yoluyla örneklenir.

ahlaki kaygı, ruh/zihin ile beden arasındaki temel referans noktası değildir. Bu anlamıyla Sokrates için ruhun bedenden ayrılması; iki tözün birbirinden kopması şeklindeki Kartezyen bir düalizmle değil, daha çok ruhun en zayıf ve kırılgan kısmından ayrılması anlamında etik-dinsel bir içerime sahiptir.



Phaidon'da Sokrates, duysal şeylerin aralarındaki benzerlik veya farklılığa ilişkin birtakım ifadelerde bulunma imkânına sahip olduğumuzu belirtir. Bunlardan biri olan eşitlik fikri de, duylardan edinilen bir fikir değil; bilakis tam da kendisi ile duysalların karşılaştırmasını yapabildiğimiz önsel bilgidir.

Eşit diye bir şeyin olduğunu söylemez miyiz? Ama bir tahtanın bir tahtaya, bir taşın bir taşa ya da bunun gibi başka şeylerin birbirlerine eşit olmasını değil, bütün bunların dışındaki bir eşiti, eşitin kendisini (auto to ison) kastediyorum burada (Platon, 1989, 75b).

O halde kendisi duylardan önce öğrenilmiş olan ve duysalları benzerlik veya farklılıkları üzerinden ayırt etmeyi sağlayan bu fikir ruhun önceden sahip olduğu bir bilgiyi ortaya koymaktadır. Dolayısıyla karşılaştırmayı mümkün kılan bilgi ne duysal bir şeydir ne de duyların sonucudur. Aksine, duysalları birbirine benzeten veya birbirinden *başka* görmemize neden olan zemindir. Burada, duylardan edinilmeyen; fakat onlardan farklı olanı (burada *eidos'u*) kavrayarak ulaşılan bir bilgi söz konusudur.

Duylar yoluyla algıladığımız eşit şeyleri eşitin kendisiyle ilişkilendirebilmek ve onların eşitin kendisine benzemeye çalıştıklarını, ancak ondan eksik kaldıklarını düşünebilmek için görmeye, duymaya ya da başka bir duyu kullanmaya başlamadan önce eşitin kendisinin (auto to ison) ne olduğuna ilişkin bilgiyi (episteme) bir yerden edinmiş olmamız gerekir (Platon, 1989, 75b).

Yine de bu bilginin duylarla ve duysallarla ilişkisi oldukça aşikârdır. Çünkü duysal şeylerin duysanması esnasında yapılan karşılaştırmanın zeminine ilişkin bir sorgulama imkânına dayanır. Dolayısıyla duyların tetikleyici ve uyarıcı işlevi bir bakıma olumludur. İşte Platon'a göre bu, doğum esnasında unutilan, fakat duysallardan farkı yoluyla anımsanan bilgidir.

Doğmadan önce edindiklerimizi doğarken yitiriyor ve sonra duylarımızı kullanarak o aynı şeyler hakkında bir zamanlar sahip olduğumuz bilgileri yeniden ediniyorsak, öğrenme dediğimiz şey de bize ait olan bilgiyi yeniden ele geçirmek olur, değil mi? Buna anımsama dersek doğru olmaz mı? (Platon, 1989, 75e).

Anımsama ile yapılan bu başlangıç, hakiki olmayan varlıklar alanından (*me on*) hakiki varlık alanına (*to on*) dönerek (*perigôge*) yükselmenin ilk



adımıdır. Eş deyişle empirik ve duysal bilgiden ontolojiye, hakkında duyularla bilgi sahibi olunandan ontolojik bir statüye sahip varlığa geçiş söz konusudur ve bu özellikle *Phaidon*'daki bir örnek üzerinden açıklığa kavuşur. “Ne(ler) vardır?” (Ti esti?) sorusu ile “Bu var olan nedir?” (Ti esti to?) sorusu arasındaki fark ve ilişki (Özcan, 2011: 41)² metinde Sokrates'in Simmias'ın resminden Simmias'ın kendisini anımsama örneğine başvurduğu yerde dikkat çeker. Anımsanan bir bakıma ontik orijinken, anımsatan ise onun taklidi veya kopyasıdır. Her ne kadar bu örnek *doxa* alanına ait bir *anamnesis* olsa da buradan adım adım hakiki *anamnesis*'e geçiş yapılacaktır.

Diğer diyaloglara baktığımızda da *anamnesis* kavramı merkezi bir konum işgal eder. Söz gelişi beşeri ve tanrısal aşk ayırımı (farklı türden *mania*'lar) üzerinden hakikati konu edinen *Phaidros* diyalogunda da ruhun ölümsüzlüğü meselesi, gerçeği görmek-hatırlamak anlamında yine *anamnesis*'e bağlanır. Zira diyalogun ana konusu olan ruhun yeniden bir insan bedenine girebilmesi onun ancak halihazırda gerçeği-kendinde olanı görmesine, eş deyişle hatırlamasına bağlıdır.

Gerçeği göremeyen bir ruhun insan bedenine giremeyeceği alenidir. Çünkü insanın çok sayıda duyum arasından akıl sayesinde bire indirgenmiş ideaya göre görebilmesi gerekir. Bu durum ise eskiden tanrının peşinden gitmiş ve şu anda sahip olduğundan daha yüksek bir bakışa sahip olmuş olan ve gerçekten de yükselmiş olan ruhumuzda var olan şeylerin hatırlanmasından ibaret bir durumdur (Platon, 2017: 57, 249a-d).

Varlık ve onun hakiki bilgisi arasındaki ilişki için bakılacak bir diğer metin *Devlet* diyalogudur. Bu ilişki oldukça açık bir şekilde, *Devlet*'in altıncı kitabının sonunda bilgi tasnifi yapılırken ortaya konulur. Hakikatle (*alethes*) hakiki olmayan (*pseudos*) arasındaki hat bir çizgiyle eşit olmayan iki büyük kısma, bu kısımların her biri de kendi içinde eşit olmayan (biri küçük diğeri büyük) yine iki kısma ayrılır. İlk çizginin ayırdığı büyük ve eşit olmayan bölümler *horaton* ve *noeton* olarak adlandırılır (Platon, 2003, 510a) . *Horaton* bizim duysalları kendileri ve yansımaları yoluyla bildiği-

² İlk ontolojik diğeri epistemolojik olan bu sorular, Platon'da önceliği ikinci soruya vermesi bakımından çalışmadaki ana düşüncemiz açısından önemlidir. Zira Platon hakiki bilginin nesnelere ayrı bir varlık alanı atfetmesiyle gerek Aristoteles'ten gerekse kendisiyle karşılaştıracığımız Descartes'tan ayrılmaktadır.



miz *doxa* alanına, *noeton* ise şeylerin hakikati ve onların yansımaları olarak bildiğimiz *aletheia* alanına işaret eder. *Horaton* ve *noeton*'un da, kendi içlerinde eşit olmayan kısımlar meydana getiren bir çizgi ile bölünmüş olduğu tarif edilir. *Horaton* alanında *eikon* ve *eoiken*, *noeton* alanında da *hupotheseos* ve *anupotheton* olarak iki ayrı bölüm vardır. Bunlarda ilkleri ikincilerde varlık nedenlerini bulurken, diyagramın tamamı *noeton* alanının en üstünde yer alan *eide* ile varlık kazanmakta, her bölmeye denk düşen bilme faaliyeti de farklılık göstermektedir. Çünkü en alt basamak olan *eikones* ile en üstte yer alan *eide*, varlıksal farkları olduğu için epistemolojik açıdan da farklı faaliyetleri gerektirir. Böylece en alttan yukarıya doğru yükselen bilme faaliyetleri *eikasi*, *pistis*, *dianoia* ve *noesis* olarak adlandırılır (Platon, 2003, 511e). Daha önce de bahsettiğimiz gibi *psykhe*'nin yöneldiği alan hangisiyse ona göre belirlenecek olan şey, kişinin bir sofist mi yoksa bir filozof mu olduğudur. Bu sorunun ve ayırımın kendisi, hakikate ilişkin bilginin mahiyetini açık kılmaktadır. *Doxa* ve *aletheia* alanları birbirilerinden nesneleri ve bu nesnelerin farklı biçimlerde idrakini gerekli kılan faaliyetlerin de ayrışması bakımından ayrılırlar.

Böylelikle POLITEIA diyalogundaki çizgisel bölümlenmeyle yapılan şematik/epistemolojik tasnif hemen sonrasında gelen “mağara istiaresi”ndeki mimetik/ontolojik sahneyle birleşir ve *aletheia*'nın Platon düşüncesindeki yerini ve anlamını bir bütün olarak ortaya koyar; *psyche*'nin dönerek yükselmesi yoluyla *doxa*'dan çıkarak kendisindeki unutulmuşu gidermesi ve böylece varlığı (*to on*) – Platon'un *eidos* veya *idea* adını verdiği- noetik veçhelerinde (*eide*) müşahade (*theômenê*) etmesi. (Haşlakoğlu, 2008: 13).

Şemaya tekrar baktığımızda diyebiliriz ki; (a) ancak *noesis* faaliyeti (temaşa-görme ile idrak) en nihayetinde *noeton* alanında varlığın kendisine hiçbir duyuma başvurmada ulaşmış olanın bilgeliğini gerektirir. Daha açık ifade edersek; varlığın alanına yani hakikate açılmış bir *psykhe*, duyu-sal olandan gittikçe uzaklaşması yoluyla ve böylece kendi dönüşü itibarıyla bu şemayı tanımlayabilir. (b) *logos*'a göre (*ana logon*) tasnif edilmiş bu alanlar, en alt basamaktan *psykhe*'nin hakikat alanına olası yükselişini şematize eder. Bu epistemolojik tasnif, ontolojik bir gönderime sahiptir. Zira bilenebilir olan, ayrı bir varlık sahasına sahiptir. Ve nihayet (c) idealar (*eide*) ilişkileri bakımından ve cinsler (*genos*) şeklinde ayrımlaşmış olarak görülmeye başlandığında, Varlık artık Bir ve Bütün olarak kavranır. Burada,



psykhe'nin *dianoia* (matematiksel ve mantıksal muhakeme alanı olan fakat uğraş konularının kaynağı üzerine düşünmeyen bölümdür) itibariyle *noeton* alanına sıçraması ve yükselişi söz konusudur. Yükselişle birlikte ve bu kavrayıştan sonra *horaton* alanındaki duyusal şeyleri *eide* ile ilişkisi bakımından görmek mümkün hale gelmektedir. En nihayetinde, geldiğimiz noktada şunu söyleyebiliriz; İdea (*eidos*) *psykhe*'nin *anamnesis* sayesinde uyanma ve varlığa açılma şeklidir. Dolayısıyla, *a-letheia*, yani saklı olanın açılması ile unutulmanın yeniden hatırlanması *psykhe*'nin varlığa *noesis* faaliyetiyle ve *eidos* itibariyle ulaşması anlamına gelir (Haşlakoglu, 2008). Yapılan ayırımın ontolojik esası olan varlık ve onun *noetik* yüzü olarak *eidos*, *antropos*'un ruhsal faaliyetlerinin bütün olarak yöneldiği hakikat alanıdır. Bunun dışında kalan, *doxa* alanı, hakikatin kendisini kendisi olarak göremeyeceğimiz; ancak kendisinden başka olarak, benzeriyle görebileceğimiz bir alandır. Bu alanda kalarak hiçbir zaman *episteme*'ye ulaşamayacağımız açıktır. Platon'un düalizmi açısından belirleyici olan nokta tam da burasıdır. Çünkü hem epistemolojik hem de ontolojik anlamda hakikat ve hakikat olmayan ayırımı bu bölünmüş çizgi metaforuyla en net haline kavuşmaktadır.

Bir diğer yandan *horaton*'un *noeton*'la bağı ontolojik temelleriyle özellikle *Sofist* diyalogunda cinslerin ilişkisi üzerinden açıklık kazanır. Platon bu diyalogda özellikle çokluğun ve başkalığın anlamını sunarken, başkalık (*thateron*) itibariyle Bir'in hem kendisi hem de kendisi olmama halini cinsler üzerinden ifade eder. Yukarıda bahsettiğimiz gibi varlığın Bir (*to Hen*) ve Bütün (*Polla*) olarak anlaşılması yönünden; cinslerin karakteri, *eidos*'un *ousia* üzerinden varlığı açması, birlik ve çokluk problemi, dahası varlık ve yokluk arasındaki ilişki bakımından bakıldığında bu, var-olmayan fakat yokluk da denilemeyen alanın (*me on*) ne türde var olduğu ve var-olmadığına ilişkindir. Bu ise bahsettiğimiz düalizmin diğer tarafı, yani *me on* olarak adlandırılan maddi ve duyulur dünyadaki şeylerin varlık ve yoklukla ilişkisine geçiş için önemli bir patikadır. Bu konu içinse özellikle *Sofist* ve *Timaios* diyaloglarına bakmamız uygun olacaktır.

Görüntü hakkında, onun hakiki üzerinden kopya edilmiş ve hakikisine benzer bir ikinci obje olduğunu söylemekten başka nasıl bir tanım verebiliriz, Yabancı?



Hakikisine “benzer ikinci obje” sözüyle hakiki bir objeyi mi kastediyorsun, ya da, öyle değilse, ne demek istiyorsun bu “benzer” sözüyle?

Hiç de hakiki bir objeyi değil, şüphesiz, sadece ona benzeyen bir objeyi.

Ama hakiki’den, ‘gerçek bir varlık’ı anlıyorsun, değil mi?

Evet, elbette.

Peki, hakiki-olmayandan, hakikinın karşıtını anlamıyor musun?

Şüphesiz onu anlıyorum.

Öyleyse benzeyen senin için gerçekdışı yokluk’tur, çünkü benzeyen’in hakiki-olmayan olduğunu söylüyorsun.

Ama, yine de, onun bir varlığı var (Platon, 2000, 240a11-b15)

Bu alıntı *Sofist* diyalogundaki, görüntü olarak adlandırılan benzerlerin, aslı ile olan ilişkisini tartışan Theaitetos ile Yabancı’nın konuşmasındandır. Söz konusu tartışma, yokluk’un varlığa karışması ve bu bakımdan ne yokluk ne de varlık olarak adlandırılabilen bir var-olmayanın ortaya çıkması üzerinedir. Duyulur alanın varlığı ancak bu bakımdan tanımlanabilir bir nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla Platon, Parmenides’in “Sen bu araştırma yolundan uzak tut düşünceni” dediği alanı yokluk değil ‘başka’ olarak tanımlar ve onun bir cins (*başka* olarak *thateron*) ile ilişkisi vasıtasıyla varlık zeminini gösterme yoluna girer. Platon *Sofist* diyalogunda, “babası” olarak tanımladığı Parmenides’in varlık kavrayışını, varlık hakkında yürütülecek bir tartışmanın imkânı adına sorgular. Düşünümlerin çokluğunu varsayma gerekliliği ve benzer şekilde çelişmezlik ilkesi uyarınca çokluğun imkânı ve hem kendi hem de başka olan arasında yapılan ayırım dolayımıyla bir şey hakkında konuşmanın mümkün olması, varlıkta çokluğu ve birliği aynı anda kabul etmeye dayanır. Şöyle ki; Parmenides için varlık vardır, olmayan yoktur ve üzerine düşünülemez. Fakat Parmenides’in bu kavrayışı belki de istenmeyen bir sonuca; sofistin, yanlışın yokluğu üzerinden bireysel olarak düşündüğü her şeyi *var* ve *doğru* kabul etmesi konusunda dayanak kazanmasına yol açar. Nitekim *Sofist* diyalogunda Elealı Yabancı’nın konuşmasından anlıyoruz ki; yanlış kanı ve yanlış söylemin varlığı, bu anlamda yokluk’un kabulü, bir bakıma sofistin sığınağından ortaya çıkarılması açısından gereklidir (Platon, 2000, 260d). Parmenides’teki sorun, varlığın Bir olmak bakımından *logos* ile kavranamaması, *logos*’un (söylem) dil düzeyinde varlığa işaret imkânı sunsa da, varlığın



bilgisine sahip olamamasıdır. Bu bakımdan *philosophia*'nın anlam ve işlev kaybına uğraması söz konusu olmaktadır. Felsefenin imkânı olan hakiki söylemi (*logos*) salt karşıtlıklar içeriyor olması bakımından yok saymak, felsefenin imkânını ortadan kaldırmak demektir. Bu açıdan Platon *logos*'u varlık alanına dâhil etme peşindedir.

Çünkü bizi ondan yoksun kılmak, her şeyden önce, bizim için en büyük kayıp olurdu, bizi felsefeden yoksun bırakırdı... hiçbir şeyin hiçbir şeyle mutlak olarak karışamayacağını kabul etmemiz, kendimizi söylemden yoksun bırakmamız demektir. (Platon, 2000, 260a6).

Platon, bu konular hakkında konuşabilmenin imkânı ve yürütülen tartışmayı hakikate ulaştırabilmenin yolu olarak *eidos* ve *genos* kavramlarından söz eder ki bu yönüyle *logos*, *eidos*'un açılma zemini, *genos* itibariyle de açılırken varlığı açma zeminidir. Burada söz konusu karşıtlıklar ve onların karışması meselesi, cinsler bakımından bizi varlık ile 'varlık olmayan' olarak var olan bir var-olmayan' alanına (*me on*) açacaktır. Varlık olmayan ama yokluk da olmayan bu var-olmayanı karakterize eden temel kavram 'oluş'tur (*genesis*) ve onun imkânı her şey gibi varlıkla ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Oluş, varlığın değişime tabi olmayan ismi (*onoma*) olarak *ousia*'nın (töz, cevher) *horaton* alanındaki mimetik karşılığıdır. Burada dikkat çekmemiz gereken nokta; her ne kadar hakikat ve hakikat olmayan ayrımı yapılsa da, Platon'da var olan her şeyin temelinde Varlık'ın bulunması ve sistemin bu anlamda genel bir bütünlük taşıyor olmasıdır. Haşlakoglu'nun da belirttiği gibi:

"Bu anlamda Platon'un ontolojisi hakikat olan ve olmayan arasında kategorik farklılıklar göstermesine rağmen belli bir bütünlük arz eder ve sadece hakikat düzlemini ortaya koymakla kalmayıp esasen onun aldatıcı suretinin doksa olarak düşünce ve dildeki hükmünün ontolojik dayanağını da açıklar." (Haşlakoglu, 2016: 68).

Bu ilişkiyi ortaya çıkaracak olan oluş (*genesis*) meselesi özellikle *Timaios* diyalogunda açılır. Platon *Timaios* diyalogunun hemen başlarında temel meseleyi ortaya koyar. *"Nedir bu her zaman olan ancak hiç oluşa gelmeyen ve nedir bu her zaman oluşa gelen ancak hiç olmayan?"* (Platon, 1997, 27d-28a).³

³ Ayrıca yukarıdaki çeviri için bkz. Oğuz Haşlakoglu, Platon Düşüncesinde Tekhne, Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme, Sentez Yayınları, İstanbul, 2016.



Burada mevzuu ne mutlak anlamda varlık ne de mutlak anlamda oluştur. Zira ikisi için de ayrı olarak yeterli ve geçerli açıklamalar verilebilir. Fakat sorunun taşıdığı yük, oluşta varlığın ne şekilde bulunduğu ilişkindir. Bu açıdan bakıldığında mesele, oluşun içinde aynı kalan -ki mutlak surette oluş hiçbir şeyin mevcut olmaması demektir- süreklilik ve kesintisizlik olarak aynılığın bir düşünme ve hakkında konuşma imkânı olarak varlığıdır. Bu ilişkiyi ve Platon'un düalizmi açısından kozmosun nasıl hem ruhsal hem fiziksel karaktere sahip olduğunu anlamak için *Timaios*'ta açıkladığı cinslerin ilişkisine ve diğer yandan fiziksel olanların koşullarına bakmak uygun olacaktır. Platon kozmos'un *psyke*'sinin yaratımını üç ayrı cinse bağlı olarak anlatır. Bu cinsler *ousia*, *tauton* ve *thateron* olarak sırasıyla töz, aynılık ve başkalık olarak adlandırılır (Platon, 1997, 35b). Diğer bir ifadeyle; 'varlık', 'varlığın kendisiyle *aynılığı*' ve 'kendisinden *başka* olarak varlık' olarak da sıralanabilir. Bu konu, kozmosun *psykhe*'sini meydana getiren bu üç cinsin birbirleriyle kurdukları ilişkide anlaşılır. Kozmos'un *somatası* ise ateş, toprak, su ve havadan mürekkeptir. Dolayısıyla kozmos bir karışımdır; fakat bu karışım *eidos* yoluyla tek bir şey olarak görünmektedir. Bu üç cinsle teşekkül edilen kozmos, cinslerin kendileri ve saf halleriyle değil ara karakterleriyle var olduğundan, bir yandan *psykhe* bir yandan *soma*, bir yanıyla *eidos* bir yanıyla duyuşsal olandır. Bu meselenin önemi, Descartes ile yapacağımız karşılaştırmada, evrenin ve doğanın tümüyle rasyonel olup olmadığı, matematiğin yasa ve ilkelerinin doğanın tüm hallerine nüfuz edip etmediği üzerinden Antik Yunan düşüncesi ile erken dönem Modern fiziğinin farkını kavrama imkânı sunmasıdır. Şimdilik söylenebilecek olan; en nihayetinde kozmosun, idealardan *başka olma* itibarıyla onların taklidi olması halidir ve *Timaios* aynı şekilde insanın da bir karışım olduğunu vurgular. Dolayısıyla Kartezyen düalizmin yalnızca özneye bahşettiği karışım olma hali, Yunan dünyasında kozmolojik bütünlük ve süreklilik olarak düşünülür. Ruhun ölümsüzlüğü ise ölümsüz ve yüce şeyleri düşünmeye, tutku ve istekler gibi bedene bağlanan şeylerden uzaklaşmaya ilişkindir (Platon, 1997, 89b-c). Bu nedenle İlham Dilman'ın da ifade ettiği gibi Sokrates ve Platon'un bedenden anladığı şey, bütünün bu zevk, acı, tutku durumlarına ilişkin bir parçasıdır ve ondan uzaklaşmanın tözsel bir farklılık veya kopuş gibi bir anlamı yoktur. Sadece ruhun temizlenmesi ve bu anlamda ölümsüzleşmesi söz konusudur. Tam da bu bakımdan henüz



yaşarken ruhunu temizlemiş ve özgürleşmiş *philosophos* için ölüm korku yaratan bir durum olmaktan çıkar. Dilman bunun, Kartezyen felsefenin tersine, etik-dinsel (*ethico-religious*) bir anlam ihtiva ettiğini iddia eder.

Toparlayacak olursak; Platon hakikat ve hakikat olmayan arasında yaptığı ayrımla *psykhe*'nin ve bedeninin, hatta *psykhe*'nin tüm unsurlarıyla olmadığı takdirde kusurlu ve ölümlü olan tarafının ayrımlarını ortaya koymaktadır. *Phaidon* diyalogundan başlayan çalışmamız öncelikle *psykhe*'nin ölümsüzlüğünün imkânı, onun idealara (*eide*) temas etme imkânı ile koşutlanmıştır. Bunun dışında vurgumuz; gerek ontolojik gerek epistemolojik anlamda hakikat ile hakikat olmayan ayrımının varlığın *kendisi* ve *sureti* arasındaki ilişkide aranması gerektiğidir. Dolayısıyla burada iki temel iddia ortaya çıkar. Birincisi Platon'un değer ve yeterlilik sıralaması ontolojik karakterlidir. İkincisi; bedensel olan karşısında ayrıcalıklı kılınan ruh, yöneldiği nesne dizisi bakımından yükselir veya düşer. *Psyke*'nin yöneldiği nesneler dizisi, başka deyişle onun epistemolojik hamlesi, onun temel karakterini belirler. Tıpkı Sokrates'in *Phaidon*'da belirttiği gibi; bedensel olandan mümkün olduğunca uzaklaşan filozofun ruhu temizlenir ve her şeyden önce moral bir yetkinliğe ulaşır. Söz konusu hakikat ise önemli olan ona bedensel ve duyuşal alanda kalınarak asla ulaşılamayacağını fark etmek; fakat bir diğer yandan oluşun gerçekleştiği bu duyuşal alanı da varlıkla ilişkisinde, cinslerin ilişkisi açısından temellendirmek ve anlamaktır. Bu hem kozmogonisinin hem de *philosophos* anlayışının gösterdiği gibi arada olmayı, dolayısıyla ikiliği varsaymayı gerektirir. Platon'da ruhun ölümsüzlüğü salt bir entelektüel çaba ile mümkün görünür; bedensel olan her şey ise bu çabayı sekteye uğratan ve kendisinde kalındığı takdirde ruhu ölümsüzlük ve özgürlükten alıkoyan bir yanılsama alanıdır.

III

Antik Yunan felsefesi ile modern felsefeyi birbirinden ayıran temel noktaların, yaşanan bilimsel gelişmeler ekseninde değişen insan anlayışı ve doğa paradigması olduğu düşünülür. Mekanizmin, daha önce ruhsal karakter taşıyan şeylerin yeni işleyiş biçimi olarak kavranması, akıl sahibi varlıkların bu sistemin merkezine ayrıcalıklarıyla konumlanması ve her şeyin bilinebilir kılınması düşüncesi moderniteyi tanımlayıcı ve ayırıcı özellikler olarak görülmektedir. Bu bakımdan sıklıkla Antik düşünüş biçiminden köklü bir kopuş olduğu fikri hâkimdir. Zira antik Yunan felse-



fesinin karakterize eden şey en genel hatlarıyla doğa tasarımının “özne” temelli olmaması olarak ifade edilir. Çağın yeni bilimsel düşünme modelinin felsefi kaynağı olarak görülen Descartes da sıklıkla bu değişimin (özne temelli düşüncenin hakim kılınmasının) düşünsel alandaki müsebbibi olarak bilinmektedir.

“Descartes, çağının kültürünü bir bütün olarak düşünme ve kavramsallaştırma çabasında olan biri, yani bir filozof olarak yeni bilimin ve yeni doğa tasarımı ile kültürün başta din olmak üzere diğer boyutları arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmekte ve kabul edilebilir akılsal ve bütünsel bir çerçeve oluşturmak istemektedir” (Bumin, 2010: 42).

Yeni bilim ve yeni doğa tasarımından hareketle 17.yy’ın temel karakterinin ve bu tasarımının Descartes’ın felsefi düzleminde nasıl tezahür ettiğini anlamak önemlidir. Daha önceki yüzyıllarda ruhsal bir karakter taşıyan ya da teleolojik bir içeriğe sahip olan doğa, 17.yy’da bütünsel bir değişime uğramış, doğaya ilişkin bu türden görüşlerde köklü bir değişim yaşanmıştır. Bu değişimlerin bilimsel kaynakları genelde Kopernik ve Galileo’nun keşiflerinde gösterilir. Ana hatlarıyla, Kopernik ile birlikte, güneş merkezli bir evren anlayışı hakim olmuş; gök ve yer arasında aynı yasaların geçerli olduğu iddiası ve bu yasaların matematiksel bir dili olduğuna ilişkin Galileocu anlayış ile de modern bilimin imkânı doğmuştur, denebilir. “Kozmosun çözülüşü, sonlu, sıradüzenli bir dünya düşüncesinin; gök ile yer dünyasını ayırıp karşı karşıya koyan geleneksel düşüncenin yıkılışı demektir.” (Güzel, 2010: 64). Bunun felsefe açısından iki büyük anlamı olacaktır. Birincisi, Platon’un ideal nesneler arasında gördüğü matematik artık doğanın anahtarı haline gelmiş, dolayısıyla yeryüzüne inmiştir. Böylelikle matematik Platoncu anlamdaki ontolojik statüsünü kaybetmiş fakat bir diğer yandan insanın gelişimi ve doğayı çözmesi için oldukça önemli epistemolojik bir araç haline gelmiştir. İkincisi ve bu ilkinin bir sonucu olarak, matematiğin sahip olduğu kesinlik, evrenin bir parçası haline gelmiş ve doğanın onun kesinlik ölçütüyle çözülebilmesinin imkânı ortaya çıkmıştır. Oransal, ölçüye gelir, kesin olarak bilinebilir, hesaplanabilir, öngörülebilir olması doğanın tinsel karakterini kaybedip dönüştürülmesi düşüncesine zemin sunmuştur. Bu bilimsel gelişmelerin felsefedeki karşılığını ortaya koyan kişi Francis Bacon olacaktır. Bacon için yeni fizik anlayışıyla ortaya çıkan yeni bilgi ve uygulama alanı olarak doğa,



adeta deneysel bir laboratuvar olarak konumlanır. Bu açıdan doğa hakkındaki bilgi edinmenin yolu, felsefi ifadeyle *yöntemi* de değişim geçirecektir. Kendisinden önce, tümelleri bilmeyi ve onlara akılsal olarak ulaşmayı merkezine alan hakikat anlayışı, Bacon'la birlikte yerini tikelleri bilecek olan deneysel yöntemle bırakır. Artık doğa, yalnızca tikellerin alanıdır ve tikeller deneysel yöntemlerle, gözlemlerle, ölçümle bilinebilir niteliktedir. “Maddi dünya akılla kavranılabilir yasalara uyum gösterir, ama Yunanlıların düşündüğü gibi kendi içinde bir zihin taşımaz.” (Lloyd, 1996: 17) Böylelikle doğa, artık gizemli olmaktan çıkmış, Platon'un kozmogonisinde gördüğümüz *psyche*'ye de sahip olan bileşim bir yapı olmağını kaybetmiştir. Doğa hem artık “sırlarına sonuna kadar erişilebilir bir konu haline dönüşür” (Bumin, 2010: 19) hem de salt maddi yapıda, bir cisimler toplamı olarak değerlendirilir.

Descartes, bilindiği üzere tüm bilgilerin kendisine dayandığı ve kendisinden türetilebileceği bir ilke arayışıyla felsefesine başlar. Bunun için kendisini yanıltan veya yanıltabilecek her şeyi, şüphe duyulabilecek her şeyi yeniden gözden geçirmek gerektiğini düşünür. Bu anlamda onun felsefesinin başlangıcı bir yıkımdır.

Bilimlerde sağlam ve kalıcı bir şey inşa etmek istiyorsam, hayatımdaki her şeyi bir kerede söküp atmam ve meseleye tekrar en başından bakmam gerektiğini anladım.” (Descartes, 2017: 23) .

“Ancak o güne kadar doğruluğundan emin olduğum kendi fikirlerime gelince, sonradan yerlerine daha iyilerini, ya da akılla izah edildikten sonra yine aynılarını koymak üzere, hepsinden toplu olarak vazgeçmekten daha iyi bir şey yapamazdım” (Descartes, 2004: 19)

“Kendilerinden en küçük bir kuşku kırıntısı bulacağımız nesnelerden yaşamımızda bir kez bile kuşku duymadıkça, onlardan ayrılacağımızı gösteren hiçbir belirti yoktur.” (Descartes, 1988: 52).

Kısaca ve ana hatlarıyla Descartes düşünme sürecinde önce, duyuşsal tecrübeye dayanan sahip olduğu tüm düşünce ve bilgilerden şüphe eder ve bu argüman rüya ile gerçeklik arasındaki geçiş veya ilişkiye dair bir sorgulamayı beraberinde getirir. Nitekim uyku ile uyanıklık arasında öyle kesin bir çizginin veya işaretin olmadığını fark eder. Daha sonra matematiğin kesinlik olarak sunduklarından, onu bu konuda bile yanıltabilen kötü bir



cinin varlığından şüphelenir. Nihayetinde ise *ben bilincini (cogito)* tesis etmeye yönelik son adımda, her şeyle ilgili düşüncesinin bir yanılgı olması veya içermesi, fakat bunu düşünürken bile düşündüğünden şüphe edememesi noktasına gelir. Dolayısıyla, kendi hariç her şeyden şüphe edebildiğini ama şüphe ettiği müddetçe şüphe eden bir varlığın varlığından şüphe edemediğini ifade eder.

...her şeyin yanlış olduğunu düşünmek istediğim sırada, bunu düşünen benim, zorunlu olarak bulunan bir şey olmam gerektiğini gözlemledim ve de 'düşünüyorum, öyleyse varım' (je pense, donc je suis; ego cogito, ergo sum, sive existo) gerçeğinin, şüphecilerin en abartı varsayımlarının bile sarsmaya gücü yetmeyecek ölçüde sağlam ve güvenilir olduğunu fark ettiğim için, bu gerçeği aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul edebileceğimi gördüm. (Descartes, 2004: 36)

Ama beni aldatıyorsa, hiç kuşkusuz ben de varım demek ki. O zaman istediği kadar aldatırsın, bir şey olduğumu düşündüğüm sürece, hiçbir şey olduğuma beni asla inandıramayacak. O halde her şeyi yeterince ve dikkatlice gözden geçirdikten sonra şu önermeyi, yani Benim, öyleyse varım, önermesini ne zaman dile getirsem ya da zihnimden geçirsem, bunun zorunlu olarak doğru olduğunu kabul etmeliyim. (Descartes, 2014: 34)

Çünkü düşünen nesnenin, düşünürken gerçekten var olmadığını kavramak bize o denli aykırı geliyor ki, en şaşılası varsayımlara karşı şu, düşünüyorum, o halde varım, sonucunun doğru olduğuna ve bunun, düşüncelerini bir sıra içinde yönlendiren ve yöneten bir kimseye görünen ilk doğru sonuç olduğuna inanmaktan kendimizi alıkoyamıyoruz. (Descartes, 1988: 57).

Varlık ve benlik arasında kurulan doğrudan ilişki, Descartes'ın düşünmeyi ancak bir tözsellik olarak kabul etmesiyle mümkün görünür. Çünkü bu anlamıyla düşünmek, bir şeyi düşünmekten ziyade, düşüncenin kendisini düşünebilmesi, düşündüğünü fark etmesi ve kendisini düşünme edimiyle tanımlamasıyla ilişkilidir. Dolayısıyla var olmak için başka herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan, dahası her şeyin varlığının kayganlaştığı, şüpheli olduğu bir durumda dahi kendi özsel eylemine devam eden, hem düşünen hem düşünülen hem de düşünce olarak *Ben*, şüphe duyulamayacak tek dayanak noktası olmaktadır. Bu nedenle düşünüyorum demek, düşündüğünü düşünmek yani düşünce olmak, 'var olmak' demektir ve bu tür bilginin kesinliğini sağlayan nokta, onun türetilmeye (*deduction*) değil, zihinsel bir görüye (*intellectual intuition*) dayalı olmasıdır.



Kendi kendimizin bilincine türetme yoluyla değil görüleyerek varmamız, yani 'Düşünüyorum (o halde) varım (benim)' düşüncesinin bir argüman değil bir görüş olması Descartes'ın sistemi için zorunluluktur. Ben bilincidir Descartes'ın diğer tüm bilgilere zemin teşkil etmek üzere aradığı ilke. Tüm bilgilerin türetileceği bilgiye türetme yoluyla ulaşılamaz. O halde bu bilgi, yani kendimize dair bilgimiz, başka bir şeyden türememek, bir görüş olmak zorundadır. (Kovanlıkaya, 2013: 24).

Bu noktada; sağlam, açık ve seçik (*clear and distinct*) bilgiye ulaşma yolu ve bu bilginin mahiyeti üzerine bir soruşturmada ilk dikkatimizi çeken, Platon'un *dianoia* (muhakeme) ve *noesis* (temaşa ile bilme/görme/saf idrak) arasında yaptığı ayrımın Descartes'ta da sırasıyla dedüksiyon ve görüş (*intuition*) arasındaki ayrıma benzerliğidir. Her iki filozof için de esas ve sağlam olan bilgiye muhakeme yoluyla değil zihinsel bir görüş/sezgi yoluyla ulaşılr ve diğer tüm bilgilerin kesinlik dereceleri ondan türetme yoluyla yapılmaktadır. (Dilman, 1992: 72). Dolayısıyla Descartes için “düşünüyorum, *öyleyse* varım” ifadesindeki “*öyleyse*” bir çıkarımın değil tam tersine bir zorunluluğun göstergesidir, diyebiliriz.

Daha önce kendisinden şüphe ettiği her şey hala şüpheli konumlarında kalsa da Descartes için şüphenin kendisinden fıskıran bu ben bilinci, şüphe duyulamayacak tek dayanaktır. Yani “*Benim, varım*” ifadesi düşünmenin herhangi bir kipi değil, bizzat kendisidir ve kendisi türetilmiş olmayan fakat diğer her şeyin kendisinden türetileceği Arşimet noktasıdır. Üstelik Descartes'ın her şeyi düşünceyle sınırlaması, düşüncenin ola bildiğince genişliğine işaret eder. Bu düşünen varlık, *Meditasyonlar*'da da açıkça dile getirildiği gibi; “anlayan, kabul eden, reddeden, isteyen, istemeyen, ayrıca hayal eden ve hisseden bir varlık elbette.” (Descartes, 2017: 39) Bu açılardan Descartes, bütün bu edimleri kendisinde var olan bir düşünme tarzı olarak görür.

Meditasyonlar III'de Descartes şöyle demektedir:

...bendeki töz fikri benim bir töz olmamdan kaynaklansa da, bu bendeki sonsuz töz fikrini açıklamaz, çünkü ben sonluyum, bu yüzden böyle bir fikir gerçek anlamda sonsuz olan bir tözden gelmeli. (Descartes, 2017: 63)

Bu fikrin nereden gelmiş olabileceğini araştıran uzun bir sorgulama süreci bölüm boyunca sürer. Ne kendisine dayanan ne henüz varlığını



ortaya koymadığı duyulur şeylere yaslanan ne de sadece soysal varlığını - sözcelişi anne-babadan gelen varlığını- bağlayabileceği bir fikir, ancak bir töze ve onun kaynağına ilişkin olabilir. Descartes burada sürekliliğini de kendisine borçlu olduğu bir töz fikrine dayanmak ister. Nihayetinde: *“Kendimin var olduğu ve en mükemmel varlığın, yani Tanrı’nın fikrinin bende bulunduğu gerçeği, zorunlu olarak Tanrı’nın da var olduğunu hiç tartışmasız kanıtlıyor”* (Descartes, 2017: 72) sonucuna ulaşır. Descartes bu noktada, zihni ve onun doğuştan fikirlerini ortaya koymasıyla rasyonalizmle, bir diğer yandan da kendinde var olan sonsuz ve mükemmel Tanrı fikri yoluyla teolojiyle uyumlu bir zemin ortaya koymuş olmaktadır. Tanrı’nın varlığının ispatı ve adının gerektirdiği şekilde onu aldatma ihtimalinin olmaması fikri ile de duyusal şeyler alanına, yani bir bilim olarak kesinlik taşıyan fiziğe giriş imkânı bulacaktır. Dolayısıyla, aslında sonsuz olan ve bu bakımdan töz adını almayı hak eden tek varlık olan Tanrı’dan, sonlu olan ve yalnızca diğer tözden bağımsızlığı itibarıyla töz olarak adlandırılabilcek cisimsel töze geçişi mümkün olur.

Descartes’ın bedeninin ve genel olarak cisimli şeylerin varlığını anlama yolu oldukça tartışmalıdır. *Meditasyonlar*’da kendi ifadesiyle, bedene dair ilk argümanını hayalgücü üzerinden kurmaya çalışır.

Zihin bir şeyi anlarken bir şekilde kendisine döner ve kendisinde zaten mevcut olan fikirlerden birine tekrar bakar. Ama bir şeyi hayal ederken bedene döner ve bedendeki bir şeye, yani kendiliğinden anlamış olduğu ya da duyularla algıladığı bir fikre karşılık gelen şeye dikkat eder. İşte rabatlıkla anlıyorum derken, bedeninin mevcut olması halinde, hayal gücünün bu şekilde nasıl işleyebileceğini anladığımı söylüyorum. Hayal gücünü açıklayacak daha iyi bir yol bulamadığım için de, büyük ihtimalle beden vardır diyorum. (Descartes, 2017: 103).

Düşünür maddi olanın kabul edilmesine götüren yolu, hayal gücü ile zihnin anlama gücü arasında, yani ruhun özüne ait olan ile olmayan arasında yaptığı ayırımla tesis eder. Zira hayal gücü kendiliğinden çalışan bir yeti değildir. Bir şeyi düşünmenin doğallığı ile hayal gücünün çaba gerektiren çalışması onlar arasındaki temel farktır. Bu ifade, anlama gücünü özsel kılarken hayal gücünün, özel bir dikkat gerektirdiği için, zihne özsel olmadığını ortaya koymaktadır. Hayal etme ve hissetme yetisinin kendi başlarına varlığın özünü ifade etmiyor olmaları, onların da var olmak için halihazırda bu varlığa ihtiyaç duymalarından kaynaklanır. Töz olmadan



anlaşılamayacak ve varlık kazanamayacak olan bu yetiler gibi daha başka yetilerin de varlığı söz konusu olduğundan Descartes, onların da bağlı olması gereken bir başka tözün varlığını düşünmeye geçer. Bu töz elbette cisimsel tözdür. Zira yer değiştirme ve şekil alma özelliği düşünceye ait değildir; fakat yine de zihinden kaynaklanmadığı belli olan bu yetilerin zihinde fikirleri vardır. “...söz konusu fikirler benim dahlim olmadan, hatta çoğu zaman da benim rızam olmadan üretiliyor. Öyleyse bu yeti benim dışındaki başka bir tözde olmalı...” (Descartes, 2017: 111). Zihnin kendinden gelmeyen fikirleri vasıtasıyla bilindiğinden, bu töze ait olan özelliklerin neler olduğu ve bu özelliklerden hangisinin onun özüne ait olduğu konusunda karmaşık ve bulanık fikirler söz konusu olacaktır. Çünkü onun bize ulaşma yolu olan duyular, cisimsel tözün etki etme biçimleri ile ilişkilidir ve bu tesirden oluşan fikir ile cismin aynı şekilde olup olmadığını açık kılamaz. Özellikleri olan uzam, büyüklük ve şekil yalnızca hareketin etkisi üzerinden düşünülür ve anlam kazanır. Bu bakımdan, sistem daha önce belirttiğimiz rasyonalist ve teoloji ile uyumlu olma özelliklerine bir yenisini ekler. Şimdi o hem rasyonalizm hem teoloji ve hem de yeni bilim anlayışı ile uyumlu olacaktır. Daha önce söylediklerimize ek olarak denilebilir ki; yeni bilimsel gelişmelerle uyumludur; çünkü onda geçerli olduğu kabul edilen tek şey hareket yasalarıdır. İtme-çekme ve basınç; hareketi ve etkiyi açıklamak için kullanılan yeni bilimsel kavramlardır. Descartes bu nedenle birincil ve ikincil nitelikler arasında ayırım yaparken ve cisimsel varlığın tözselliğini kabul edip onu algıladığımız şekilde sunarken aslında nitelikten değil niceliksel olandan bahseder.

Maddi şeylerde hiçbir şey yoktur ki renge, acılığa, tatlılığa, sıcaklığa, acıya benzesin. Çeşitli algılara sebep olan maddi şeyler ‘onlara tekabül eden farklılıklara sahip olmakla beraber... onlara benzemezler’. Kendi naif özünce karşılaşılan bütün canlı duyular, onların sertliğinin ve sıcaklığının, ışıgın, renklerin, kokuların, tatların ve seslerin –gökyüzünün maviliği, toprağın güçlü kokusu, denizin keskin kokusu, bütün bu duyumsanan özellikler dünyadaki hiçbir şeye benzemez. Varlığını büyük başarıyla kanıtladığı maddi dünya, rengin, kokunun, tadın ve sesin duyu-sal özelliklerden mabrumdur. Özellikleri, niteliksel değil ama niceliksel olan bir dünyadır: uzam ve biçimin halleri ve ebat ve hareket.” (Langton, 2001: 35).

Bu bakımdan bilinebilen tek şey maddi tözün dışarıda, bağımsız olarak var olduğu ve yarattığı etkiyle oluşan fikridir. Nihayetinde duyumsa-



ma-hissetmenin kendisi de Descartes'a göre bir düşünce kipidir. Bu açıdan Sokrates-Platon için bedensel veya duyuşsal olan Descartes için bir ruh durumudur (Dilman, 1992: 75). Bu açıklama, cismin zihinden bağımsız varlığını ortadan kaldırmaz. Özü uzam olan bir cismin varlığının garantisi Tanrı'nın onu bu öz ile yaratmış olmasıdır. Fakat, zihnin bildiği cismin kendisi değil, onun bıraktığı etki ile oluşan fikridir. Birbirine indirgenemez ve ayrı yasalara tabi olan ruh ve beden, yalnızca Tanrı'nın varlığı dolayısıyla ontolojik bir anlam kazanır. Bunun dışında olumlanan her şey - zihnin görüsel kavranışı hariç-epistemolojik çıkarımlara dayanır. Bu sistemde ontolojinin tanrısı bir bakıma, epistemolojinin tanrısına (bilen özneye) bağlıdır. Zira Tanrı'ya, insanın zihninde bulunduğu bir sonsuzluk fikri ile ulaşılır. Yine de Descartes için var olan her şey, o fikir dahi Tanrı'ya bağlıdır ve onu tek gerçek ve sonsuz töz olarak konumlar. Dolayısıyla "töz" olarak adlandırılan ruh ve beden ancak sonlu ve belli bir anlamda, birbirlerinden bağımsız var olmaları anlamında, tözdür.

Her iki durumda da hem Tanrı'nın hem de cisimsel tözün varlığının ortaya konuluşunda söz konusu merkez zihnin kendi içinde bulunduğu fikirlerdir. Descartes kendisinden önceki filozoflarda rastlamadığımız türde bir fikrin öncüsüdür. Bu bakımdan, felsefesi, ruh ve beden birbiriyle ayrı ve özel varlık alanları olarak ortaya konuluşunun, daha sonra da bunları yine özel bir tarzda ilişkilendirmenin anahtar kavramı olarak *ben* fikrinin ifadesidir.

IV

Çalışmanın başında belirtildiği gibi her iki filozofun düalistik kavrayış⁴ çatısı altında serimlenmesi, aralarındaki farklılık ve benzerliklerin takip edilmesini gerektirmiştir. Son dönem yapılan çalışmaların çoğunda (Broadie, 2001; Buckle, 2007; Gerson, 1986). Platon ve Descartes'ın sistemlerindeki büyük benzerliklere dikkat çekilmiş olması, bu çalışma açısından da motive edici olmuştur. Fakat yine de bu benzerliklerin gücü ve

⁴ Hem Platon'un hem de Descartes'ın düalist olmadığına ilişkin düşünceler de mevcuttur. Gerek bilgi derecelerinin gerekse tözlerin kuvvetleri arasındaki derece ayrımlarının onların sistemlerinin düalist olduğu anlamına gelmediği şeklinde ifade edilen bu düşünceler, özellikle Platon'un yalnızca kavrayış farkına ilişkin ayrımlar yaptığı gerekçesiyle aslında monist olduğunu ifade etmektedirler.



büyükliğünün, farklılıkların gözden kaçmasına veya indirgemeci bir tutumla aynılaştırmaya imkân verilmemesi gerektiğini düşünmekteyim.

Öncelikle, ruh (*soul*) kavramının Platon ve Descartes için taşıdığı anlamı hatırlatmak uygun olacaktır. Descartes'ın, "ruh" anlayışını, düşünen töz itibarıyla yalnızca düşünme fiiline bağladığı bilinmektedir. Dolayısıyla ruh, tümüyle zihnin toposu olmuştur. Nitekim Descartes, Gassendi'nin itirazlarına verdiği cevaplarda ruhun yalnızca düşünme faaliyeti olarak söz konusu olduğunu ve ancak böyle anlaşıldığı takdirde bir zihinden bahsettiğini belirtir. (Descartes, 2014: 172). Descartes için söz konusu olan kavram çifti; ruh ve beden, tözler arasında yapılan ayırma dayanır. Daha açık bir ifadeyle, Descartes için ruhun özü düşünmedir; beden de töz olan uzamın özüdür.

Bunun yanı sıra, Laberthonniere'in ifadesiyle Descartes, özellikle ruhu bireyselleştirir (*personnalisme*). (Laberthonniere, 1977: 92). İlham Dilman da aynı şekilde Kartezyen ruhun bireysellik özelliğine dikkat çeker. Ona göre de zihin veya ruh özeldir, hususidir ve etkinliği aklın tefekkürüyle yönlendirilir. Beden veya madde ise kamusaldır ve nedenselliğe tabidir (Dilman, 1992: 73).⁵ Çünkü düşünceyle onaylanan, yalnızca Ben'in bir düşünen olarak varlığıdır. Hangi tözün töz olma özelliğini esası itibarıyla taşıdığı ve diğer tözün kaynağı olmasa da ontolojik ve epistemolojik statüsü bakımından öncelikli ve üstün olduğu şimdilik tartışma ve ayırım noktamız değildir. Yine de, ruhun tamamının düşünme olarak alınması, Descartes'ı düşünmenin anlamını da genişletmeye sevk etmiş, ruh bu anlamıyla bir töz olarak konumlanmıştır.

Platon açısından *psykhe*, bir töz olarak ele alınmaz. Töz (*ousia*), daha önce de belirttiğimiz gibi, Varlığın (*to on*) süreklilik cinsinden ifade edileceğimiz bir yüzdür. *Psykhe* ise ancak kendi yetileri ile varlığı bilme imkânına açıktır ve bu yolla hakikate ulaşır. Bağımsız bir varlığa sahip olan idealara, ancak belirli faaliyetler çerçevesinde ulaşabilen *psykhe* onlarla benzerlik taşıması nedeniyle bu faaliyeti gerçekleştirebilir. "İdeaların kavranışı, yalnızca onlara benzer bir niteliğe sahip bir şeyle mümkündür." (Gerson, 1986: 358). Ruhun ölümsüzlüğü *Phaidon*'un bu bakımdan en te-

⁵ Dilman'a göre Sokrates ve Platon için bu türden bir izolasyon mümkün değildir, çünkü ruhu da bedeni de hep kamusalık içinde düşünürler.



mel argümanlarından birisidir. Beden ya da genel olarak maddi-cisimsel olan şeyler ise hiçbir şekilde töz olarak düşünülemez. Tam tersine tözden en uzak şeyler, varolmasını varlığa borçlu olan, ama kendisi tam anlamıyla bir varlık statüsünde olamayan şeyler dünyasını işaret ederler. Yine de Descartes'ın tözleri arasında gördüğümüz denli bir kopuş Platon'un dünyaları için söz konusu değildir. En açık ifadeyle Platon'a göre Varlık, tüm var olanların zemininde yer alır, onların var olma sebebidir.

Benzerlikler açısından bakacak olursak; her iki filozof için hakikate ulaşma, belli türden bir yöntem gerektirir. Platon, diyalektik yöntem (*dialektike metodos*) itibarıyla *psykhe*'nin hakikate dönerek yükselişini, *noe-sis*'te idrak edilenin *dianoesis* ile kavranmasını, *psykhe*'nin tüm veçhelerinin katılımı ile varlığa vakıf olmasını ifade ederken; Descartes için yöntem, zihinde halihazırda bulunan ilkelere giden yolun temizlenmesi, arındırılması, rafine edilmesi sürecidir. Yöntem ile ulaşılan hakikatin bilgisi her iki filozof için de bir son değil başlangıçtır. Her iki filozof da en üst düzeydeki faaliyetleri sonrasında bir dönüşten bahseder. Mağaraya veya kendi dışında olana. Bu tavır gerek *doxa* alanı gerekse *dış dünya* anlamında bir varolanlar alanının reddedilmemesi, bilakis onaylanması ve hakikatle ilişkilendirilme çabası olarak okunabilir. Hâlihazırda filozofları düalist kılan nitelik tam da burada ortaya çıkmaktadır.

Stephen Buckle, Platon ve Descartes arasındaki düalistik benzerliğin, hakikate ulaşma biçimine dair olduğuna işaret eder. Ona göre *Meditasyonlar*'ın tamamı Platon'un mağara alegorisinin bir uygulamasıdır. Descartes da rüya argümanı ile tüm duyusallardan şüphe ederek başlar ve sonunda, altıncı *Meditasyonlar*'da, yeniden duyusallar konusuna dönerek orayı - Platon'un mağarasını dışından kuşatan ve ona varlığını veren bir Tanrı-Güneş anlatımına benzer şekilde- Tanrı'nın yaratımı ve aldatmazlığı üzerinden gerçekliğine kavuşturur. Platon'da gördüğümüz güneş, bölünmüş çizgi ve mağara metaforu; “bu üç alegori, hakiki kavrayışın, değişim ve bozulmanın hissedilir dünyasından, akıl tarafından keşfedilebilir olan ölümsüz hakikatler dünyasına dönmeyi gerektirdiği mesajını verir.” (Buckle, 2007: 305). Bu mesaj, *psykhe*'nin dönerek (Yun.*Perigôge*, İng.*turn-turn around*) yükselişi, daha evvel de bahsettiğimiz gibi *horaton* alanından *noeton* alanına, en temelde var olan her şeyin varlık nedeni olan *eide*'ye ulaşmayı ifade eder. Bu süreç Descartes'ta her ne kadar zihnin kendine dönüşü



(*turn within*) olarak görülüyor olsa da ikisi için de temel mesele zihnin, hakikati, duyusalların yanıltıcı dünyasından uzaklaşarak-dönerek kavrayabilmesi imkânıdır. “Böylece Descartes için olduğu kadar Platon için de duyu ve intelekt arasındaki ayrımın keskinliği, zihin-beden düalizminin zeminine hizmet etmektedir.” (Buckle, 2007: 305).

Yine de burada farklı türden düalizmler söz konusudur. Platon, yaygın anlayışta birbirinden ayrı iki dünya tasavvur eder. Daha çok kozmolojik düzeyde olan bu düalizm, biraz da Aristotelesçi ifadeyle ve terminolojiyle madde ve form (*matter and form*) düalizmi olarak adlandırılabilir. Özellikle *Timaios* diyalogunda evrenin *psyche*'si ve *soma*'sı gibi iki ayrı karaktere; geniş anlamıyla maddeye ve onun temelinde duran, onun varoluşunu mümkün kılan bir başka varlıksal nedene -idealar âlemine- işaret eder. Descartes'ın, her ne kadar geniş anlamıyla cisimsel olan ile ruhsal olan arasında bir ayrım ortaya koymuşsa da ruha ve onun özü olan düşünmeye sahip tek varlık olarak insanı göstermesiyle birlikte, bu ayrımı *antropolojik* bir düzeyde sürdürdüğünü söylememiz mümkündür. Zira daha önce bahsettiğimiz gibi modern doğa tasavvurunda evren ruhtan yoksun maddi bir yapı olarak kabul edilir ve işlenir. Bu nedenle onun yarattığı düalizm madde ve form değil, zihin/ruh ve beden (*mind/soul and body*) düalizmi olarak adlandırılabilir. Dolayısıyla bu değişim, modernitenin “insan ve onun yetileri” merkezli düşünmesinin temeli olarak görülmektedir. Her şey, bir insanın o şeyi düşünmesi üzerine düşünmesi üzerinden varlık ve anlam kazanır. Yine de bu noktada Descartes ile Platon arasındaki bir başka benzerlik dikkat çeker: Varlığı, bilinebilirlik üzerinden açmak. Çalışmanın temel konusu ve iddiası olan bu benzerlik, her iki düşünürün gerçek anlamda varlığı onun kavranışı ile ilişkilendirmesi ve konumlamasına ilişkin vurgularına dayandırmaktadır. Epistemolojinin ontoloji üzerindeki hâkimiyeti olarak okunan bu dönüşümü Muttalıp Özcan şöyle ifade eder:

Bir şey ile onun neliğini birbirinden bağımsız varlıklar olarak almak, sonuçta, epistemik anlamda var olanı tek ve asıl hakikat olarak kabul etmeye, epistemik olanın tek ve asıl hakikat olarak kabul edilmesi ise idea/fikir/kavram özned olduğundan, nihayetinde bilen öznenin ve/veya Külli İrade'nin varlığının bütün var olanın bilinme ve varlık koşulu haline getirilmesini kaçınılmaz kılar. (Özcan, 2011: 117)



Bunlara karşıt olarak; Descartes'taki Platon yankısının biraz abartıldığını düşünen Dudley Shapere, özellikle matematiksel kesinliğe güven bakımından bu iki filozofun aynı çizgide olduğuna dair hâkim yorumlara rağmen, erken dönem modern fizik söz konusu olduğunda aralarındaki kapatılamaz boşluğa dikkat çeker.

Platon için, Doğa –içinde yaşadığımız değişim, Oluş dünyası –esasen irrasyonel bir öğeyi barındırır: içindeki hiçbir şey tam olarak akılla ve özellikle matematik kavram ve yasalarla açıklanamaz ve bu kavram ve yasalardan herhangi bir sapma, doğal olarak, açıklanamazdır. (Shapere, 1963: 577).

Dudley bunu, Platon'un Akıl ve Zorunluluk (*Ananke*) arasında yaptığı ayırma bağlar. Bizim bugün zorunluluktan anladığımız şey onun değişmezliği ve kalıcılığı olsa da Platon için zorunluluk; “(Platonik Timaeus'ta) tam tersi anlamına gelir: belirsiz, tutarsız, anormaldir; ki bu ne anlaşılabilir ne de önceden hüküm verilebilir olandır.” (Shapere, 1963: 573). Bunun elbette içinde yaşanan dil ve kültür dünyasıyla ilişkisi vardır. Nitekim 17. Yy bilimsel anlayışı için zorunluluk doğada bir güçtür ve bundan herhangi bir sapma da aynı yasaya tabi karşıt güçler ile açıklanır. “XVII. yüzyılın bilimi için, bilimsel bir yasanın belirlediği davranışlardan her sapma, prensip olarak, kesin yasalara uygun olan karşı kuvvetler açısından açıklanabilir.” (Shapere, 1963: 574).

Bu mesele *Philebos*'taki *dynamis* ve *arimos* ilişkisi bakımından da anlamlıdır. Zira Antik Yunan düşüncesinde sınırlı ve sınırsızın teşekkülü (*koinon*) anlamında, yani sadece sınırlı ve niceliksel (*peras* ve *arimos*) olan değil, sınırsız ve niteliksel de olan (burada *apeiron* ve *eidos* kavramları ile anlam kazanacak olan) mürekkep bir kozmos söz konusudur. Dolayısıyla doğa *logos*'a tümüyle tabi değildir. Fakat modern fizik, nesneleri yalnızca *arimos* ile ifade edilebilir, ölçülebilir ve sınırlı bulur. Kartezyen fizik ile klasik fizik anlayışının en temel ayırımı bu açıdan düşünülebilir.

Sonuç olarak; Platon ve Descartes, ruh, ruhun ölümsüzlüğü ve en üst düzey faaliyetleri, matematiksel kesinliklere güvenme gibi konularda uzlaşır; fakat gerek ruhun gerekse cisimsel beden in tözselliği konusunda kesin bir şekilde ayrılmış görünmektedirler. Ne var ki, ontolojik ve epistemolojik düalizmleri çerçevesinde, farklı özellikleri yoluyla düşünce ve uzam, ruh ve beden arasında yaptıkları ayırımın –bu ayırımın karakteri ve her iki kutba atfettikleri özellikler farklı olsa da- belli açılardan onları



birbirlerine yakın ve ilişkili olduğunu söylemek mümkün hale gelmektedir.

Kaynaklar

- Broadie, S. (2001). Soul and Body in Plato and Descartes. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 101(1), 295-308.
- Buckle, S. (2007). Descartes, Plato and the Cave. *Philosophy*, 82(2), 301-337.
- Bumin, T. (2010). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Descartes, R. (1946). *Felsefenin İlkeleri*. (Çev. M. Karasan). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Descartes, R. (2004). *Yöntem Üzerine Konuşma*. (Çev. R. Minareci). İstanbul: Morpa Yayıncılık.
- Descartes, R. (2014). *Meditasyonlar, Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'in Bu İtirazlara Yanıtı*. (Çev. İ. Birkan). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Descartes, R. (2017). *Meditasyonlar Metafizik Üzerine Düşünceler*. (Çev. Çiğdem Dürüşken). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Dilman, İ. (1992). *Philosophy and the Philosophic Life: A Study in Plato's Phaedo*. New York: St. Martin's Press.
- Gerson, L. P. (1986). Platonic Dualism. *The Monist*, 69(3), 352-369.
- Güzel, C. (2010). *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Haşlakoğlu, O. (2008). Platon Düşüncesinde Aletheia. *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 11, 205-209.
- Haşlakoğlu, O. (2016). *Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Kovanlıkaya, A. K. (2013). Hâlâ Düşünüyorum. *Kaygı: Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (20), 19-30.
- Laberthonnière, L. (1977). *Descartes Üzerine Tetkikler*. (Çev. M. Karasan). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Langton, R. (2001, Ocak 24). *Descartes'ın Meditasyonlar'ına Bir Çalışma Rehberi*. MIT. <https://acikders.tuba.gov.tr/file.php/110/calismamateriyalleri.pdf>
- Lloyd, G. (1996). *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde Erkek ve Kadın* (Çev. M. Özcan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.



- Özcan, M. (2011). *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*. Ankara: Bigesu Yayıncılık.
- Platon. (1989). *Phaidon*. (Çev. Ahmet Cevizci). İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Platon. (1997). *Timaios*. (Çev. G. Erol & A. Lütfi). İstanbul: MEB Yayınları.
- Platon. (2000). *Sofist*. (Çev. C. Karakaya). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon. (2003). *Devlet*. (Çev. S. Eyuboğlu, M. A. Cimcoz). İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Platon. (2010). *Menon*. (Çev. A. Cemgil). *Diyaloglar*. (Ed. M. Bayka). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2017). *Phaidros*. (Çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Schmitt, A., Adluri, V., Melchart, C., & Bagchee, J. (2012). *Modernity and Plato: Two Paradigms of Rationality*. Boydell & Brewer.
<http://www.jstor.org/stable/10.7722/j.ctt1x7336>
- Shapere, D. (1963). Descartes and Plato. *Journal of the History of Ideas*, 24(4), 572-576.

Öz: Belli açılardan, biri klasik diğeri modern felsefenin öncüsü olarak kabul edilen Platon ve Descartes birbirilerinden yalnızca çağları bakımından değil; ruh, beden ve töz anlayışları bakımından da farklılık gösterir. Bununla birlikte, hakikati ararken temel aldıkları modus operandi (çalışma şekli, yöntem) bakımından ise oldukça yakın anlayışlara sahip oldukları iddia edilebilir. Platon psykhe'nin varlığa açılma zeminini ortaya koyarken, Descartes ise ben-Tanrı-uzamlı cisimler anlayışını temellendirirken epistemolojiyi merkeze almıştır. Bu bağlamda, varlığa farklı derecelerde epistemolojik bir karakter kazandırmaları bakımından filozofların karşılaştırılabileceğini söylemek mümkün olabilir. Bu açıdan bu çalışma Batı Felsefesi tarihinde önemli değişimler yaratan Platon ve Descartes'in ontoloji ile epistemoloji arasında kurdukları farklı ve benzer ilişkileri ve epistemolojik çözümlemelerini konu edinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Platon, Descartes, epistemoloji, ontoloji, hakikat, psykhe, zihin/ruh-beden düalizmi.



İhvân-ı Safâ Felsefesinde Faal Akıl Teorisi

Theory of Active Intellect in Ikhwân as-Safâ Philosophy

NUSRET TAŞ 
Ardahan University

Received: 15.08.2022 | Accepted: 26.03.2023

Abstract: Ikhwân as-Safâ is the common name of a group of thinkers who lived in the 10th century and were among the first Islamic philosophers, known for their religious and philosophical works called Resâilu Ikhwân es-Safâ. The aim of this study is to evaluate Ikhwân as-Safâ's Active Intellect theory, which tries to reconcile religion and philosophy, in the context of the Active Intellect theories that were defended before them. According to Ikhwân as-Safâ, who adopts the theory of emanation, there are two types of intellect, the human intellect and the Active Intellect. The Supreme Creator, who is a necessary being, creates the realm of existence by overflowing from his own light. At the same time, the first and only entity that is directly overflowed from God's light in the act of overflowing (feyezan), which is a planned and programmed act of creation, is the Active Intellect. With the effulgence carried over it, the Universal Soul, the first ghost, nature and the corporeal world were created respectively. Human souls also overflow from the Universal Soul as a product of this fayz. A faculty of the human soul, even the human intellect, which is itself, receives a share of the Divine Creator's effulgence through the Universal Soul and the Active Intellect. Therefore, the Active Intellect, which is a luminous substance independent of matter, is the main intermediary between the Supreme Creator and other beings.

Keywords: Ikhwân as-safâ, theory of emanation, god, active intellect, human intellect.



Giriş

Felsefe ve mantık alanına ait bir terim olan akıl (el-akl), Arapça kökenli bir kelimedir. Akıl, sözlük anlamıyla *alıkoymak, engellemek ve bağlamak* gibi anlamlara gelmektedir (Bolay, 1989, s. 238; el-İsfehânî, 2012, ss. 715-716). Akıl sözcüğü, Türkçede anlama, kavrama ve düşünme kuvvesi anlamında *us* kelimesiyle; akıl yürütme ve hüküm verme anlamında *zekâ* kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır (Bayık, 2019, s. 173; Erdoğan, 2020, ss. 199-200). Eski Yunancada *nous* ve *logos* olarak ifade edilen akıl sözcüğü, Latince *intellectus* ve *ratio*, İngilizcede ise *reason* sözcüğü ile karşılanmaktadır (Bolay, 1989, s. 239; Bk. Cevizci, 1999, s. 28; Taş, 2021, s. 20).

Akıl kelimesi, terim olarak varlığın hakikatini kavrayan, maddî olmamakla birlikte maddeyi etkileyen basit (saf, katışıksız, homojen) bir cevher anlamında kullanılmaktadır. Bu bağlamda akıl, maddelerin suretlerini onlardan soyutlayarak zihinsel birer kavram haline getiren, bu kavramlar arasında bağ kurarak ve kıyas yaparak hüküm verebilen kuvve anlamına gelmektedir. Akıl, yararlı ile zararlıyı, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış, güzel ile çirkini ayırt etmeyi sağlayan kuvvedir. Dolayısıyla akıl, aynı zamanda siyasî, ahlâkî ve estetik değerleri belirleyen kuvve anlamına gelmektedir (Bolay, 1989, s. 238; Ayrıca bk. Cevizci, 1999, s. 28). Bununla birlikte akıl, Aristoteles'in dile getirdiği temel ilkeler olan *özdeşlik*, *çelişmezlik* ve *üçüncü halin imkânsızlığını* (Bk. Öner, 1986, s. 2 vd.; Özlem, 2004, s. 48 vd.) işlevsel kılan yeti olarak da kabul edilmektedir.

İsfehânî, aklı, hem *bilgiyi kabul etmeye hazır olan kuvve* hem de *bu kuvve vasıtasıyla elde edilen bilginin kendisi* (el-İsfehânî, 2012, ss. 715-716) olarak tanımlamakta, dolayısıyla akıl ile bilginin özdeşliğini savunmaktadır. Akıl kavramıyla ilgili bu görüşler, İsfehânî'den önce yaşayan Fârâbî ve İhvân-ı Safâ gibi düşünürler tarafından da dile getirilmiştir. Örneğin Fârâbî, Aristoteles'in görüşlerinden (Bk. Aristoteles, 2011, s. 167) hareketle akıl ile makulleri, yani akıl ile akledilenleri özdeş olarak yorumlamaktadır (Fârâbî, 1938, s. 15). İhvân-ı Safâ ise insani akıl kavramını, doğuştan sahip olunan anlamında *el-aklül-gârîzî*, sonradan çevre ve eğitim gibi çeşitli etkenlerle elde edilen anlamında ise *el-aklül-mükteseb* olarak ikiye ayırmakta ve detaylı olarak yorumlamaktadır (Bk. İhvân-ı Safâ, 1992a, ss. 203, 446-447; 2014a, ss. 165, 374).



İnsani akıl kavramı; *çıkarsamacı akıl*, *sezgici akıl*, *teorik/nazarî akıl* ve *pratik/amelî akıl* gibi farklı anlamlar içeren ifadelerle de adlandırılmaktadır (Bolay, 1989, s. 239; Cevizci, 1999, s. 28; Taş, 2021, s. 20 vd.). Ayrıca gelişim seviyelerine göre *beyûlânî*, *maddî* veya *bilkuvve akıl*; *bilfiil* veya *bilmeleke akıl* ve *müstefâd akıl* gibi ifadelerle de adlandırılmaktadır (Cürcânî, 1997, s. 154).¹

Filozoflar, ilk çağlardan bu yana akıl yetisinin kavramsal yönünü anlamaya çalışmışlar ve pratikleri üzerine birtakım teoriler geliştirmişlerdir (Aiskhylos, 2015, ss. 10-11; Aristoteles, 2015, ss. 20-21; Cevizci, 2012, ss. 35, 39-43; Gökberk, 2013, ss. 18-24, 31-34; Hesiodos, 1977, ss. 23-33, 108-125).² Bir yandan varlık düzenini, yani kozmolojiyi izah etme, diğer yandan bilgi teorisini, yani epistemolojiyi temellendirme amacıyla ortaya atılan farklı görüşler, farklı ekollerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Örneğin Anaxagoras (MÖ 500-428), *Nous*³ (Akıl) kavramını, evrendeki hareketin kaynağı ve oluşun (kevn) ilkesi olarak tasavvur etmektedir. Ona göre maddeden soyut, basit (homojen) bir cevher olan *Nous*, her şeyin en güzeli ve en saf olanıdır. *Nous*, her şeyin kusursuz bilgisine ve en büyük gücüne sahiptir. Ruh ve akıl vasıtasıyla da insan bedeninde etkindir. Onun etkinliğinden önce her şey bitişikti (Anaxagoras, 2013, ss. 129-132; Platon, 2013, ss. 28e, 30b-c, 66a-d, 2015, s. 97b-d; Aristoteles, 2015, ss. 20-22; Cevizci, 2012, ss. 58-59; Taş, 2021, ss. 21-22).

Felsefî düşünce tarihinde savunulan Faal Akıl teorilerinin temeli, Anaxagoras tarafından dile getirilen bu görüşlere dayanmaktadır. Örneğin Anaxagoras, *Nous*'u, hem varlık âleminde aktif hem de insan ruhu ve aklını aktifleştirmede etkin olarak tasvir etmektedir. Burada *Nous*'u bir yandan Tanrı'nın kendisi, diğer yandan Tanrı'dan sonraki ikinci bir varlık olarak anlamak mümkündür. Nitekim bu belirsizlik, Aristoteles ve onun şârihi İskender Afrodisî'nin Faal Akıl teorilerinde de devam etmektedir. Fakat Plotinos, Farâbî ve İhvân-ı Safâ'nın Faal Akıl teorilerinde, Faal Akıl ile Bir

¹ Bu kavramlarla ilgili geniş bilgi için bk. Salîbâ, 1984, ss. 84-91.

² Akıl kavramıyla ilgili teorilerin temeli, Antik Yunan toplumunda atılmıştır. Detaylı bilgi için bk. Homeros, 2008, ss. 10, 43, 319; Platon, 2013, s. 61; Ruiz, 2012, ss. 126, 162, 170-171; Zeller, 2008, ss. 55-59, 67-70.

³ *Nous* kavramını, düşünme yetisi anlamında kullanan ilk kişi, MÖ 9. yüzyılda yaşadığı kabul edilen Homeros olmuştur. Bk. Çankaya, 2014, s. 132.



veya Tanrı arasında kesin bir ayırım yapılmış, dolayısıyla söz konusu belirsizlik ortadan kaldırılmış durumdadır.

Herakleitos (MÖ 540-480), Anaxagoras'tan farklı olarak evrende egemen olan ve insanın akletme ilkelerini belirleyen gücü, *Logos* olarak adlandırmaktadır (Herakleitos, 2016, ss. 93, 115, 117, 119, 131, 161; Kranz, 1984, ss. 59-67). Sokrates ve Platon da iki tür aklın varlığını benimsemişlerdir. Bunlardan birincisi, varlık âlemini en iyi amaçlar doğrultusunda rasyonel ilkelerle kuran ve onu kusursuz bir şekilde yöneten tanrısal akıldır. İkincisi ise insan ruhunun bir yetisi olan akıldır (Platon, 1989, ss. 131-132, 2013, ss. 28d-e, 33b-d, 55b-c, 65e-66e, 2015, ss. 10-12, 35-61, 75-84, 2017, ss. 20-21, 58).

Platon, evrendeki tüm varlıkların hareket kaynağını, akıl sahibi ruh olarak tasavvur etmektedir (Arslan, 2006, s. 263; Baykent, 2019, s. 2669; Platon, 2007, ss. 401-403). Aynı şekilde insan ruhunu da akıl sahibi ruh olarak kabul etmektedir. Onun tabirine göre Tanrı, akli ruhun içine katıp ona yönetici kılmış, ruhu da bedenine içine koyarak bedenin yöneticisi yapmıştır (Platon, 1989, s. 36). Ruh ile İyi İdea arasındaki ilişki, göz ile ışık arasındaki ilişkiye benzemektedir. Gözün varlıkları güneş ışığı sayesinde görmesi gibi ruh da *Gerçek Varlık* olan *İyi İdeası* sayesinde kavrama gücünü kazanabilmektedir. Çünkü varlıklara gerçeklik, ruha da kavrama gücünü kazandıran İyi İdea'dır (Platon, 2010, ss. 224-225).

Aristoteles de iki tür akıldan bahsetmektedir. Bunlardan biri, insanda bulunan, diğeri ise insandan bağımsız bir varlığa sahip olan ancak insan aklıyla ilişkili olan akıl türüdür. Onun düşüncesine göre insan aklı, insan ruhunun doğuştan sahip olduğu ancak bilkuve durumundaki bir yetidir. İnsan aklından bağımsız bir varlığa sahip olan etkin akıl (Faal Akıl) ise insan aklıyla etkileşime geçerek onu bilfiil akıl haline getiren kuvvedir (Bolay, 1989, s. 239; Fahri, 2000, s. 162; Özpilavcı, 2010, ss. 76-77; Sarıtaş, 2012, ss. 175-176; Taş, 2021, s. 23). İnsanın doğuştan sahip olduğu ruhun akıl yetisi, henüz üzerine bir şey yazılmamış levhaya benzemektedir. Bedenden bağımsız bir varlığa sahip olan ve insan aklını bilfiil akıl haline getiren Faal Akıl, sürekli aktif ve akleder halde bulunan, etkilenmeyen, basit (saf, homojen, katışıksız), kusursuz ve ölümsüz bir varlıktır. Bedene bağımlı olan edilgin akıl ise bedenle birlikte ölümlüdür. Bedenden önce var olan Faal Akıl, bedene bağımlı olmadığı için bedenden sonra da varlı-



ğını devam ettirmektedir (Aristoteles, 2011, ss. 74-76, 79-82, 142, 152, 154-158, 2014, s. 227, 2015, ss. 292-293, 2018, ss. 41-42, 52; Arslan, 2007, ss. 221-230; Bolay, 1989, s. 239).

Aristoteles, Anaxagoras'ın *Nous* ve Herakleitos'un *Logos* kavramlarından da yararlanarak ortaya koyduğu bu düşüncelerle hem Afrodisî, The-mistius, Plutarch, Philoponus gibi bazı Helenistik Dönem düşünürlerini hem de Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sinâ gibi İslam düşünürlerini derinden etkileyen Etkin (Faal) Akıl teorisini geliştirmiş olmaktadır. Ancak onun Etkin Akıl tasavvuru, birtakım kapalılıklar içerdiği için kendisinden sonraki düşünürler, onun görüşlerini esas almalarına rağmen Faal Akıl hakkında farklı teoriler geliştirmişlerdir. Örneğin bu çalışmanın konusu olan İhvân-ı Safâ'nın Faal Akıl teorisi, hem Aristoteles'in hem de Afrodisî, Fârâbî ve İbn Sinâ gibi onun düşüncelerini örnek alan filozofların Faal Akıl teorilerinden birtakım farklılıklar arz etmektedir.

Sudûr teorisini sistemleştiren filozof olarak bilinen Plotinos'a göre her şey kendi özünde olanı çevresine doğal olarak yaymaktadır. Örneğin ateş, doğal olarak çevresine ısı, kar ise soğuk yaymaktadır. Bir'in (Tanrı) özü varlıktır. Bu nedenle o da doğal olarak kendisinden varlığı taşırmaktadır. Dolayısıyla bütün varlıklar, hiyerarşik bir düzen çerisinde Bir'den taşarak meydana gelmektedir. Varlığın, hiçbir zorlanma olmadan mutlak iyilik ve güzelliğin kaynağı olan Bir'den taşması, güneş ışıklarının doğal bir yolla güneşten yayılması gibidir. Bu bağlamda Bir'den Nous (Akıl), ondan Âlemin Ruhu, ondan da cismânî âlem taşmıştır. Âlemin Ruhu, Faal Akıl üzerinden Bir'den aldığı feyiz ile varlık âleminde faaliyet göstermektedir (Arslan, 2010, s. 160; Bolay, 1989, s. 239; Bk. Plotinos, 1997, s. 423 vd., 2008, s. V: 1, 2-7, 2011, ss. 26-27, 35-37; Taş, 2021, ss. 23-24).

Afrodisî de şârihi olduğu Aristoteles gibi insani akıl ve Faal Akıl olmak üzere iki aklın varlığını savunmaktadır (Aphrodisias, 1990, ss. 46-48; Korkut, 2018, s. 48; Sarıtaş, 2012, s. 176). Fakat onun Faal Akıl tasavvuru, çok net anlaşılır değildir. Zira onun Faal Akıl tasavvurunu, bir yandan Aristoteles'in *İlk Mubarrık*, *İlk Neden* ve *Faal Akıl* tasavvurlarıyla, diğer yandan Platon'un *İyi İdea* tasavvuruyla özdeşleştirmek mümkündür (Afrûdisî, 1971, ss. 34, 36; Aphrodisias, 1990, ss. 49-52; Aristoteles, 2011, ss. 156-157, 2015, ss. 292-293, 297-298; Korkut, 2018, ss. 73-76; Platon, 2010, ss. 222-226; Sarıtaş, 2012, ss. 121-123, 125). Bu nedenle Afrodisî'nin Faal Akıl



teorisi, çelişkiler içeren bir teori olduğu gerekçesiyle hem Themistius, Plutarch ve Philoponus gibi bazı Aristoteles yorumcuları tarafından (Bk. Themistius, 1990, ss. 80-81, 90-92, 100-103; Dönmez, 2009, ss. 64-65; Korkut, 2019, s. 148; Özpilavcı, 2010, s. 76) hem de W. David Ross gibi bazı Aristoteles araştırmacıları tarafından eleştirilmiştir (Arslan, 2007, s. 225, 2008, ss. 288-289; Korkut, 2018, ss. 46-47, 71-72; Bk. Ross, 2011, ss. 114, 122, 176, 180, 241-242, 263-266, 285, 289; Sarıtaş, 2012, s. 125; Üçer, 2013, ss. 47-48).

İlk İslam filozofu Kindî de Antik Yunan düşünürleri gibi insani akıl ve Faal Akıl olmak üzere iki tür aklın varlığını benimsemektedir. Fazla detaylara girmemekle birlikte o da akıl ile akledilene aynı şey olarak değerlendirmekte, insani nefsin bilkuve durumundaki akıl yetisinin, maddeden tamamen ayrı bir varlık olan Faal Akıl tarafından bilfiil hale getirildiğini savunmaktadır (Bedevî, 1954, ss. 6-7; Bk. el-Kindî, 1950, ss. 354-356).

İhvân-ı Safâ'dan önce yaşayan diğer bir İslam filozofu olan Fârâbî de Faal Akıl teorisini savunmaktadır. Ancak onun savunduğu Faal Akıl teorisi, hem Aristoteles ve onun yorumcusu Afrodisi'nin hem de Plotinos ve İhvân-ı Safâ'nın Faal Akıl teorilerinden farklılıklar arz etmektedir. Zira Fârâbî, Tanrı'nın feyzinden taşan göksel akıllar sayısını ona (10) çıkartmakta ve onuncu akılı Faal Akıl olarak tanımlamaktadır (Fârâbî, 1938, ss. 32-33, Bk. 1995, ss. 120-121, 1996, s. 45, 2001, ss. 76-78).

İhvân-ı Safâ'nın Faal Akıl teorisine dair görüşlerini değerlendirmeye geçmeden önce kısaca Faal Akıl ile sudûr teorisi arasındaki ilişkiyi değinmek yararlı olacaktır. Zira İhvân-ı Safâ, Faal Akıl teorisini, sudûr teorisi üzerine inşa etmektedir.

1. Faal Akıl Teorisinin Sudûr Teorisi ile İlişkisi

Doğmak, sadır olmak, ortaya çıkmak gibi anlamlara gelen *sudûr* kelimesi, evren ve içindekilerin yoktan var edilmesi inancına karşılık alternatif bir görüşü barındıran felsefî bir terimdir. Sudûr kelimesine karşılık *taşma* ve *fişkırtma* gibi anlamlara gelen *feyiz* ve onun çoğulu olan *feyezân* kelimeleri de kullanılmaktadır. Sudûr teorisine göre varlık âlemi, hiyerarşik bir düzen içerisinde tasarlanmış, sebep sonuç ilişkisi içerisinde işleyen determinist bir nitelik arz etmektedir. Varlık sisteminin tepe kısmında Tanrı, onun alt kısmında maddeden ayrık göksel akıl/akıllar ve ne-



fis/nefisler (melekler), onların alt tabakasında mükemmellikten uzak olan şekilsiz ilk madde (heyûlâ) yer almaktadır. Maddeden ayrı ruhânîler, yani göksel akıl/akıllar ve nefis/nefisler, Tanrı ile maddî âlem arasında aracı konumundadırlar (M. Kaya, 2009, s. 467).

Yoktan yaratma fiilinin birtakım mantikî çıkmazlara yol açtığını düşünen filozoflar, sudûr teorisi ile varlık âleminin düzenini anlama ve anlamlandırmaya çalışmışlardır. Bu anlamda varlığın nasıl oluştuğu, varlıklar arasında nasıl bir hiyerarşik bağ olduğu, sistemin nasıl tasarlandığı ve devamının nasıl sağlandığına yönelik soruların cevaplarını aramışlardır. Sudûr teorisi; *zorunlu ve mümkün varlık, kadim ve hadis varlık, rûhânî ve cismânî varlık, ulvî ve süflî varlık, değişen ve değişmeyen varlık* gibi bazı temel kavramlar üzerine inşa edilmiştir. Genel olarak sudûr teorisini sistemleştiren kişinin Yeni Platoncu akımın temsilcisi Plotinos olduğu kabul edilmektedir.⁴ Fakat İhvân-ı Safâ, bu teoriyi Pisagorculara dayanmaktadır (İhvân-ı Safâ, 2012, s. 33, 2014a, s. 163 vd.).

Plotinos'un savunduğu sudûr teorisine göre varlık âlemi, hiçbir zorlama olmadan doğal bir yolla Bir'den taşarak var olmaktadır. Varlığın Bir'den taşması, onun zatında herhangi bir eksikliğe yol açmamaktadır. Bu durum, ışıkların güneşten evrene yayılması ve bu eylemin sonunda güneşte herhangi bir eksikliğin meydana gelmemesine benzemektedir (Plotinos, 1997, s. 430).

Sudûr teorisine göre Tanrı'dan doğrudan taşan ilk ve tek varlık, sadece ilk akıldır. Diğer varlıklar ise ilk akıl üzerinden taşan tanrısal feyiz ile var olmaktadır. Örneğin onun üzerinden alınan feyiz ile önce nefis, ardından heyûlâ ve cismânî âlem var olmuştur. Dolayısıyla ilk akıl, Tanrı ile varlık âlemi arasındaki vasıta. Bu düşünceden hareket eden düşünürler, genel olarak varlık âlemini; *ilâhî (tanrısal) âlem, akıllar âlemi, nefisler âlemi* ve *cismânî âlem* olmak üzere birbiriyle irtibatlı dört farklı şekilde tasavvur etmektedirler. Diğer yandan varlık âlemini; *cismânî ve rûhânî, ulvî ve süflî, dünyevî ve uhrevî* gibi adlarla ananlar da mevcuttur.

İhvân-ı Safâ da sudûr teorisini savunmaktadır. Ancak onların savunduğu sudûr teorisi, bazı yönleriyle diğer İslam filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr teorilerinden ayrılmaktadır. Örneğin Fârâbî ve İbn

⁴ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Kaya, 2009.



Sînâ, çoklu göksel akıllar teorisini, İhvân-ı Safâ ise tek akıl teorisini savunmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ, sudûr teorisini savunurken onu, kutsal kitapların ortaya koyduğu *yoktan var etme* teziyle özdeşleştirme yoluna başvurmamaktadırlar. İhvân-ı Safâ ise bu teori ile *yoktan var etme* tezini özdeşleştirme veya uzlaştırma yoluna başvurmakta, onu *yoktan yaratma* olarak da adlandırmaktadır.⁵ Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savunduğu sudûr teorisi, Plotinos'a (M. Kaya, 2009), İhvân-ı Safâ'nın savunduğu teori ise Plotinos ile birlikte Pisagorculara dayanmaktadır (İhvân-ı Safâ, 2014a, s. 163 vd.). Ancak hem Fârâbî ve İbn Sînâ hem de İhvân-ı Safâ, bu teoriyi kendilerine göre yeniden yorumlamaktadırlar.

2. İhvân-ı Safâ'nın Sudûr Teorisi Bağlamında Savunduğu Faal Akıl Teorisi

Kendilerinden önce yaşayan filozofların geneli gibi İhvân-ı Safâ da iki tür akıldan bahsetmektedir. Bunlardan birincisi, maddeyle irtibatlı olmayan Faal Akıl, ikincisi ise insani akıldır (Bk. İhvân-ı Safâ, 1992a, ss. 232, 386, 1995, s. 204; 2014a, ss. 187, 316, 2016, s. 200). İhvân, birinci akıl; *İlk Varlık, Akıl, İlk Akıl, Faal Akıl* ve *Küllî Akıl* (Örnek olarak bk. İhvân-ı Safâ, 1992b, ss. 41, 53-54) gibi farklı adlarla anmaktadır. Bununla birlikte daha fazla *Küllî Akıl* kavramını kullanmaktadır. Ancak din felsefesi literatüründe genel olarak *Faal Akıl* kavramı kullanıldığı için bu çalışmada da İhvân-ı Safâ'nın konuyla ilgili görüşleri ele alınırken onların kullandığı *Faal Akıl* kavramı kullanılacaktır.

İhvân-ı Safâ'nın savunduğu sudûr teorisine göre varlıklar, zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayrılır. Tanrı, Zorunlu Varlık (Vâcibül-Vücûd), diğer varlıklar ise mümkün varlıklardır. Mümkün varlıklar, rûhânî ve cismânî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Tanrı ise ne rûhânî ne de cismânîdir. Bu nedenle onun zatını tanımlamamız mümkün değildir. Rûhânî ve cismânî varlıkların kaynağı, Tanrı'nın cömertliğiyle taşıdığı feyizdir. Varlık âlemi, Tanrı'dan taşan nurdan meydana gelmektedir. Bu taşıma, aynı zamanda planlı ve programlı bir fiil olması bakımından bir yaratma eylemidir. Hatta önceden var olmayanların var edilmesi bakımından yoktan var etme eylemidir. Bu nedenle İhvân, genel olarak Tanrı'yı *Yüce Yaratıcı (Bârî Teâlâ)* olarak anmaktadır.

⁵ İhvân-ı Safâ'nın sudûr/feyezân ile yoktan yaratma fiilini özdeşleştirme girişimleri ile ilgili detaylı değerlendirmeler için bk. Taş, İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi, 34.



Genel anlamda sudûr teorisi ile yoktan yaratma düşüncesinin birbiriyle uyuşmadığı düşünülmektedir. Zira sudûr teorisine göre hiçbir şey, yoktan var olmamaktadır. Tanrı, evveli olmayan, sonradan var olmayan kadim, ezeli ve zorunlu varlıktır. Tanrı dışındaki bütün varlıklar, Tanrı'nın nurundan taşarak var olmaktadır. Dolayısıyla hiçbir varlık, yoktan var olmamaktadır. Ancak İhvân-ı Safâ, bu kuralı göz ardı etmektedir. Onların düşüncesine göre Tanrı dışındaki varlıklar, her ne kadar Tanrı'nın nurundan var edilseler de önceden var olmamaları bakımından yoktan yaratılmış olmaktadır. İhvân, bu eylemi; *ibdâ*, *ibtirâ*, *icâd*, *ibdâs* ve *hulk* gibi tabirlerle ifade etmektedir. Bununla bağlantılı olarak da Tanrı'yı, *Mübdi'*, *Mubteri'*, *Mücid*, *Muhdis*, *Sâni'*, *Fâtır*, *Hâlık* gibi sıfatlarla tanımlamaktadır (Örnek olarak bk. İhvânü's-Safâ, 1992b, ss. 35, 54, 229, 251, 300, 311, 1992c, ss. 36, 126, 273-274, 279, 380, 1992a, ss. 187, 196, 201, 203, 209, 232, 349, 368, 377, 465-466, 506, 1992d, ss. 231, 238)

İhvân, bu düşüncesini özetle şöyle izah etmektedir: Mevcut olan bir şeyden başka bir şeyi meydana getirme, yani birleşim ve karışım (terkip ve te'lif) olduğu için *ibdâ ve ibtirâ*, yani *yoktan var etme* olarak adlandırılmaz. O halde Yüce Yaratıcı'nın varlık âlemini yaratma eylemini böyle zannedenler, yanılmaktadır. Zira Yüce Yaratıcı'nın eylemi, *abdese ve ibtarae min'el-ademi ile'l-vücûd*, yani yokluktan varlığa getirmektir (Bk. İhvânü's-Safâ, 1992a, ss. 350-351; 2014a, s. 288; Ayrıca bk. İhvânü's-Safâ, 1992b, ss. 37, 277, 1992c, ss. 13, 167, 1992a, ss. 346, 351, 518, 1992d, s. 203).

İhvân-ı Safâ, bu konuda felsefi düşünce kaynaklı sudûr teorisi ile varhiy kaynaklı yoktan yaratma tezini uzlaştırmaya çalışmakta, bu nedenle de zorlama bazı yorumlara başvurmaktadır. Zira yoktan var etme ile Tanrı'nın nurundan var etmenin aynı anlama geldiği söylenemez. Kur'ân'da varlık âlemi, *mablûk*, yani yaratılan; Allah da *Hâlık*, yani *Yaratan* olarak tabir edilmektedir.⁶ Ancak Kur'ân'da, varlık âleminin Allah'ın nurundan taşırılarak var edildiği ve bu fiilin aynı zamanda bir yoktan yaratma eylemi olduğuna dair herhangi bir ifade yer almamaktadır. Dolayısıyla İhvân-ı Safâ'nın bu çabasını, benimsediği sudûr teorisini Kur'ân ayetleriyle de kanıtlama gayreti olarak değerlendirmek mümkündür.

⁶ Örnek olarak bk. Bakara, 2/29; En'âm, 6/101-102; A'râf, 7/54.



İhvân-ı Safâ'nın düşüncesine göre Faal Akıl, Yüce Yaratıcı'nın kendi nurundan doğrudan taşıma yoluyla yarattığı ilk ve tek varlıktır. Sonraki varlıklar ise Faal Akıl üzerinden taşınan feyiz ile yaratılmıştır. Faal Akıl üzerinden taşınan feyiz ile önce Küllî Nefs yaratılmıştır. Ardından Faal Akıl ve Küllî Nefs üzerinden taşınan feyiz ile şekilsiz olan ilk heyûlâ yaratılmıştır. Yüce Yaratıcı'nın nurundan taşıma yoluyla var etme eylemi burada sona ermektedir. Bundan sonra, Küllî Nefs, Faal Akıl vasıtasıyla Yüce Yaratıcı'dan aldığı feyiz ve destekle rûhânî varlık âlemini doğrudan kendisinden taşıdığı feyizle, cismânî âlemi ise ilk heyûlâdan meydana getirdiği mutlak cisim ve tabiat yoluyla oluşturmakta, düzenlemekte ve yönetmektedir (Bk. İhvânü's-Safâ, 1992b, ss. 42, 53-54, 398, 1992c, ss. 6-12, 19, 21-24, 47, 397, 461-462, 1992a, ss. 36, 56, 86, 181-182, 184, 202-204, 216, 234-235, 238-240, 352, 1992d, ss. 199-200, 1995, ss. 145, 154, 189, 195, 206-208; 2013, ss. 322-323, 2014a, ss. 60, 148-149, 165-166, 175, 193, 2016, ss. 145-146, 186-187, 192, 202-204).

Bu anlamda Faal Akıl, varlık âlemi ile Yüce Yaratıcı arasındaki asıl vasıta. Yüce Yaratıcı'nın rahmet ve bereketi, feyiz yoluyla Faal Akıl üzerinden önce Küllî Nefs'e, oradan da diğer varlıklara ulaşabilmektedir. Dolayısıyla insanın tefekkür eyleminin kaynağı da sezgi, ilham, tahayyül ve vahiy yoluyla elde ettiği verilerin kaynağı da Yüce Yaratıcı'nın Faal Akıl ve Küllî Nefs yoluyla aktardığı feyizdir. Bu feyiz olmazsa ne insani akıl çalışabilir ne de peygamberler vahiy alabilir.

İhvân-ı Safâ, Faal Akıl anlayışını da kapsayan varlık sistemiyle ilgili görüşlerini Pisagorcü düşüncelere dayandırmaktadır. Ancak açık bir şekilde herhangi bir kaynak belirtmemektedir. Bununla birlikte risâlelerinde bazen Pythagoras'ın *Risâletü'z-Zehabiyye (Altın Mısralar)* adlı eserini anmaktadır (Örnek olarak bk. İhvânü's-Safâ, 1992b, s. 138, 1992d, ss. 35-36, 58, 175). Fakat bu eserin tamamı günümüze ulaşmadığı için Pythagoras'ın kendi eserinden sudûr teorisi ve Faal Akıl kavramıyla ilgili görüşlerini tespit etmek mümkün görünmemektedir. İbn Nedîm'in (öl. 990) aktarmasına göre yaklaşık yüz sayfa olan bu eserin üç sayfası, Sabit⁷ tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir (Bk. en-Nedim, 2019, ss. 798-799). Üç sayfa-

⁷ İbn Nedîm, sadece "Sabit" ismini vermekte, detaylandırmamaktadır. Bu kişinin, Sabit b. Kura olabileceği düşünülmektedir.



lık bu metin, İbn Miskeveyh tarafından kaleme alınan *Hikmetü'l-Hâlidîyye* adlı eserde yer almaktadır (Bk. İbn Miskeveyh, 1939, ss. 225-228).⁸

Faal Akıl teorisine Pythagoras'ı referans göstermekle birlikte İhvân-ı Safâ'nın konuyla ilgili görüşleri, genel olarak Plotinos'un görüşleriyle uyumluluk arz etmektedir. Nitekim Plotinos'un savunduğu sudûr teorisinde de varlık âlemi; Bir, Akıl (Nous), Âlemin Ruhu ve duysal âlem şeklinde sıralanmaktadır. Âlemin Ruhu, Akıl üzerinden aldığı feyizle varlık âleminde etkin olabilmektedir (Bk. Plotinos, 2008, ss. 14-15, 27, 44; Arslan, 2010, s. 99).

İhvân-ı Safâ, Plotinos'un "Bir" olarak tabir ettiği varlık ile Kur'an'ın "Allah" olarak adlandırdığı varlığı özdeşleştirmektedir. "Nous" olarak tabir ettiği varlığı, Faal Akıl (Küllî Akıl), Âlemin Ruhu olarak adlandırdığı varlığı da Küllî Nefs (Âlemin Ruhu) ile özdeşleştirmektedir (Bk. İhvân-ı Safâ, 1992c, s. 144, 1992a, ss. 35, 214-216, 333, 352, 386; 2013, s. 113, 2014a, ss. 42, 113, 174-176, 273, 289, 316).⁹

İhvân, Faal Akıl ve Küllî Akıl ile ilgili net ifadeler içeren herhangi bir ayeti kanıt olarak gösterememektedir. Buna rağmen yeri gelince bazı ayetleri, bu bağlamda bâtinî yoruma tabi tutma yoluna gitmektedir. Örneğin Nûr Suresi 35. ayeti bu bağlamda yorumlamaktadır (İhvân-ı Safâ, 1995, ss. 270, 338; 2016, ss. 263-264, 335-336).

3. İhvân-ı Safâ'ya Göre Faal Akıl'ın Nitelikleri ve Fonksiyonları

İhvân-ı Safâ düşüncesine göre Faal Akıl; Bârî Teâlâ'nın kendi nurundan ve cömertliğinden feyezana ettirerek yarattığı ilk varlıktır. Faal Akıl, Bârî Teâlâ'nın kelimesi, fiili, icadı ve kâmil yaratmasıdır (İhvân-ı Safâ, 1992c, s. 287, 1992d, ss. 207, 212, 1995, ss. 205-206, 208, 273, 319, 354; 2013, s. 205, 2014b, ss. 159, 162, 2016, ss. 202, 204, 267, 316, 351). Faal Akıl, kendisinde her şeyin suretini barındıran, maddeyle irtibatlı olmayan, basit (katışksız, saf, homojen), nûrânî, rûhânî ve kâmil bir cevherdir. Cömertliğiyle kendisinden sonraki varlıklara kaynaklık etmesi; onları kuvveden fiile çıkarması; onların suretlerini kendisinde barındırması; onların kendisinden feyezana etmesini akletmesi; saymayı ve hesap yapmayı kavraması

⁸ Bu pasajlarla ilgili karşılaştırmalı bir çalışma için bk. Karlığa, 2012, ss. 263-279.

⁹ İhvân-ı Safâ, Faal Akıl ile Küllî Akıl, Küllî Nefs ile Âlemin Ruhu kavramlarını özdeş anlamlarda kullanmaktadır.



nedeniyle Faal Akıl olarak adlandırılmıştır. Bârî Teâlâ, suret ve a'yân'dan¹⁰ oluşan varlıkları Faal Akıl'ın üzerine, o da bunları Küllî Nefs'in üzerine taşımıştır (İhvânü's-Safâ, 1992a, ss. 196-197, 386, 1992d, s. 200, 1995, ss. 205-206, 273, 354, 359; 2014a, ss. 158, 316, 2014b, s. 154, 2016, ss. 202, 267, 351, 355). Faal Akıl, Yüce Allah'ın değişmeyen, eskimeyen ve kaybolmayan yüzüdür. O, Yüce Allah'ın dilediği şeyleri, dilediği şekilde kendi vasıtasıyla var ettiği kelimesinin mekânıdır (Bk. İhvânü's-Safâ, 1995, ss. 132, 320, 357; 2016, ss. 135, 316, 354).

İhvân-ı Safâ'nın Faal Akıl'a nispet ettiği nitelikler, Philo tarafından "Tanrı'nın varlıklara dair hafızası" (Bk. Arslan, 2010, ss. 175-176; Işık, 2006, ss. 117-120) olarak yorumlanan Platon'un idealarını (Bk. Platon, 1989, s. 48, 2010, ss. 225-226, 2013, s. 58; Plotinos, 2011, ss. 27-28) hatırlatmaktadır. Fakat İhvân'ın Faal Akıl'a atfettiği tüm nitelikler birlikte değerlendirildiğinde bu ihtimal, zayıflamaktadır. Zira İhvân, Faal Akıl'ı gerçek bir varlık olarak tasvir etmektedir (Örnek olarak bk. İhvânü's-Safâ, 1995, ss. 277, 312, 358-359; 2016, ss. 270, 309, 354-355).

İhvân'ın, Faal Akıl isimlendirmesinin gerekçeleri arasında *hesaplama* niteliğine işaret etmesi de Antik Yunan düşüncesinde âlemde etkin olan akıl için kullandıkları *logos* sözcüğünü hatırlatmaktadır. Zira *logos* sözcüğünün anlamlarından biri de "ölçme ve hesaplama"dır (Peters, 2004, s. 208). Örneğin Platon, ruhun düşünen kısmını, "hesap yapabilen" (Platon, 2010, ss. 140-141) olarak tabir etmektedir.

İhvân-ı Safâ'nın Faal Akıl'a atfettiği niteliklerdeki belirsizlikler, onların eklektik metotla din ile felsefeyi uzlaştırma çabalarından kaynaklanmaktadır. Nitekim kendilerinden önce dile getirilen birçok felsefi teoriyi, hakikat olarak görmekteydiler. Bununla birlikte hakikat kabul ettikleri felsefi teorileri, Kur'ân ayetleriyle de kanıtlamaya yönelmektedirler. Fakat söz konusu teorileri açıkça destekleyen ayetler bulmakta zorlandıklarında bazı ayetlerin lafızlarını bâtinî yoruma tabi tutmakta sakınca görmemektedirler. Örneğin önceki paragraflarda dikkat çekildiği üzere sudûr teorisi ve onunla bağlantılı Faal Akıl teorisinde bu yola başvurmaktadırlar.

¹⁰ Zat ve mahiyet anlamlarına gelen "a'yân" kelimesiyle ilgili detaylı bilgi için bk. Uludağ, 1991, s. 198.



İhvân'ın tasavvuruna göre Faal Akıl, Tanrı ile varlık âlemi arasındaki vasıta'dır. Zira Yüce Allah'ın doğrudan muhatap aldığı tek varlık, Faal Akıl'dır. Yüce Allah, Faal Akıl üzerinden Külli Nefs'e, yani Âlemin Ruh'u'na taşıdığı feyiz ve destek ile varlık âlemini onun vasıtasıyla kusursuz bir şekilde düzenlemekte, şekillendirmekte ve yönetmektedir. Bu anlamda Faal Akıl, Külli Nefs'in ruhu, Külli Nefs de Faal Akıl'ın bedeni konumundadır (İhvânü's-Safâ, 1992a, ss. 342, 353, 386, 1992d, s. 409, 1995, ss. 132-133, 226; 2014a, ss. 279, 289, 316, 2014b, s. 288, 2016, ss. 135, 218).

Platon'un "*Tanrı, akli ruhun içine, ruhu da bedeninin içine koymuş ve ona yönetici kılmıştır.*" (Platon, 1989, s. 36) şeklindeki görüşünü benimseyen İhvân-ı Safâ, bu ilişkinin amacını, ruhun kemale ermesi şeklinde dile getirmektedir. Bu düşünceye göre akıl, nefsin varlık nedeni, yöneticisi, tamamlayıcısı, onun üzerine iyilikler ve faziletler akıtan feyiz kaynağıdır (İhvânü's-Safâ, 1992a, s. 240, 1995, s. 226; 2014a, s. 193, 2016, s. 218). İhvân'a göre Tanrı ile akıl arasındaki ilişki, Güneş ile onun ışıkları arasındaki ilişkiye benzemektedir. Akıl ile nefis arasındaki ilişkiyi ise Güneş ışıkları ile Ay arasındaki ilişkiye benzemektedir. Faal Akıl, Tanrı'dan aldığı feyzi, Külli Nefs'e taşımaktadır. O da aldığı bu feyzi, uygun zaman ve miktarlarda cismânî âleme yaymaktadır (İhvânü's-Safâ, 1992a, ss. 233-234, 285-286, 1995, s. 206; 2014a, ss. 189, 230-231, 2016, ss. 146, 202).

İhvân-ı Safâ, sudûr teorisi bağlamında ele aldığı Faal Akıl teorisini, İslam inanç esaslarıyla bağdaştırmaya çalışmaktadır. Örneğin Faal Akıl'a atfettiği nitelikler ve fonksiyonları konusunda Antik Yunan filozoflarının teorilerini İslam inanç esaslarıyla uzlaştırma çabası içine girmektedir. Bunun için de Kur'an ayetlerine müracaat etme ihtiyacını hissetmektedir.

4. İhvân-ı Safâ'nın Faal Akıl'a İşaret Olarak Takdim Ettiği Bazı Ayetler

İhvân-ı Safâ, hakikat olarak kabul ettiği sudûr teorisi ve onunla bağlantılı Faal Akıl teorisini desteklemek için Kur'an ayetlerine başvurmuştur. Örneğin Nûr Suresi'nin 35. ayetini, sudûr teorisi bağlamında yorumlamaktadırlar. Onların iddiasına göre söz konusu ayette geçen "*Onun nurunun misali...*" (Nûr, 24/35) ifadesi ile kast edilen Faal Akıl'dır (İhvânü's-Safâ, 1995, ss. 270, 338; 2016, ss. 263-264, 335-336). Ancak söz konusu ayetin zahiri lafızları veya ayetin bağlamı dikkate alındığında onun sudûr nazariyesini ve onunla bağlantılı Faal Akıl teorisini desteklediğini söylemek kolay görünmemektedir.



İhvân-ı Safâ, “Emrimiz, ancak göz kırpması gibi sadece bir keredir.” (Kamer, 54/50) ve “Sana ruhtan sorarlar. De ki: Rub, Rabbimin emrindendir.” (İsrâ, 17/85) ayetlerinde geçen “Emr” ve “Rub” kelimeleriyle de Faal Akıl’ın kastedildiğini iddia etmektedirler (Bk. İhvânü’s-Safâ, 1992a, s. 238, 1995, s. 208; 2014a, s. 192, 2016, ss. 203-204). Fakat söz konusu ayetlerin zahiri lafızlarından veya onların bağlamlarından böyle bir sonuca varmak kolay görünmemektedir.

İhvân, Faal Akıl’ı, dinî literatürde kullanılan *Rûbü’l-Kuds, Rûbü’l-Kuds el-Mahz* (İhvânü’s-Safâ, 1995, ss. 187, 226, 257; 2016, ss. 185, 218, 251) ve *mukarrebûn meleklerden bir melek* (İhvânü’s-Safâ, 1992c, s. 430, 1992a, ss. 328-329, 1995, s. 195; 2013, s. 299, 2014a, s. 270, 2016, s. 192) tabirleriyle de anmaktadır. Bu tabirler, bir yandan Kur’an’ın vahyi getiren melek olarak tarif ettiği Cebrail’i, (Bk. Yavuz ve Ünal, 1993, ss. 202-204) diğer yandan Fârâbî ve İbn Sînâ’nın tasvir ettiği Faal Akıl kavramını (Bk. Fârâbî, 1938, ss. 32-33, 1995, ss. 120-121, 2001, ss. 76-78, 1996, s. 45; İbn Sînâ, 1908, ss. 66-67, 2000, s. 624, 1983, s. 401, 1984, ss. 98-99, 117) hatırlatmaktadır. Ancak İhvân, Faal Akıl’a doğrudan vahiy vazifesini yüklememektedir. Onların, Cebrail ismini, Faal Akıl’dan bağımsız olarak telaffuz etmeleri (İhvânü’s-Safâ, 1992c, ss. 123-124, 145-146, 1992a, ss. 208, 483, 517, 1995, ss. 136, 277; 2013, s. 114, 2014a, ss. 168, 386, 411, 2016, ss. 138, 219), Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Faal Akıl’ı Cebrail ile özdeşleştirmediklerini göstermektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

İlk Çağ’dan itibaren birçok filozof, insani akıl ve maddeden ayrık, rûhânî bir cevher niteliğindeki akıl olmak üzere iki tür aklın varlığını savunmuşlardır. İşte bu ikinci akıl, Faal Akıl teorilerinin temel unsurunu teşkil etmektedir. Faal Akıl teorisinin temelleri, Anaxagoras’ın Nous olarak adlandırdığı akla dayanmaktadır. Anaxagoras’ın konuyla ilgili düşüncelerini geliştiren Aristoteles, Faal Akıl teorisini sistemleştirmiştir. Onun düşüncesine göre insanın doğuştan sahip olduğu akıl, bilkuve halindedir. Dolayısıyla henüz üzerine yazı yazılmamış bir tablo gibidir. Onu bilfiil, yani varlıkların suretlerini maddelerinden soyutlayarak kavramlara dönüştürebilen bir hale getiren, Faal Akıl’dır. Ancak Aristoteles’in Faal Akıl’ın nitelikleri ve fonksiyonları hakkındaki görüşleri net olmadığı için kendisinden sonraki birçok düşünür tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Nitekim onun yorumcularından Afrodisî, Themistius ve



Fârâbî'nin savundukları Faal Akıl teorileri, birçok yönüyle hem kendisinin teorisinden hem de birbirlerinin teorilerinden farklılık arz etmektedir. Bununla birlikte Platon'un görüşlerini esas alan Plotinos'un ve eklektik bir metot izleyen İhvân-ı Safâ'nın konuyla ilgili görüşleri de hem birbirlerinden hem de diğerlerinden farklılıklar içermektedir.

İhvân-ı Safâ'nın, sudûr teorisi bağlamında tasavvur ettiği Faal Akıl teorisine göre mümkün varlıklardan oluşan varlıklar âlemi, Tanrı'nın nurundan feyezana ederek meydana gelmiştir. Ancak bu feyezana, aynı zamanda planlı ve programlı bir yaratma eylemidir. Bu yaratma sürecinde Tanrı'nın, doğrudan kendi nurundan taşıyarak var ettiği ilk ve tek varlık, Faal Akıl'dır. Diğer bütün varlıklar, Faal Akıl üzerinden Külli Nefs'e aktarılan feyiz ile yaratılmaktadır. Bu anlamda Faal Akıl, doğrudan maddeyle irtibatlı olmayan, basit (saf) rûhânî bir cevherdir. O, mümkün varlıklar ile zorunlu varlık olan Yüce Yaratıcı arasındaki vasıta. İnsanların sahip olduğu akıl ile vahye dayalı veriler dahi olmak üzere Yüce Yaratıcı'dan varlıklara gelen bütün feyizlerin asıl vasıtası, Faal Akıl'dır.

İhvân, Faal Akıl teorisini, hem Antik Yunan düşünürlerine, özellikle Pisagorculara dayandırmaktadır. Hem de konuyla ilgili görüşleri, Kur'an ayetleriyle destekleme çabası içine girmektedir. Ancak konuyla ilgili iddialarını Kur'an ayetleriyle kanıtlamada yeterince başarılı olabildikleri söylenemez. Çünkü destek olarak takdim ettikleri ayetleri rasyonel bir yoruma tabi tutma yerine bâtinî yoruma tabi tutmaktadırlar. Oysa felsefi teorileri, özellikle de Faal Akıl teorisini Kur'an ayetleriyle uzlaştırma çabalarında hedefe ulaşmanın kolay olduğu söylenemez. Nitekim İhvân-ı Safâ da bu zorlukla karşılaşmış, bu nedenle kanıt olarak takdim ettiği ayetleri, bâtinî yorumlama yoluna başvurmuştur.

İhvân'ın savunduğu Faal Akıl teorisi, bu teoriyi savunan diğer İslam filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Faal Akıl teorilerinden farklılıklar içermektedir. İhvân'ın Faal Akıl teorisi, daha fazla Plotinos'un Faal Akıl teorisine benzerlik göstermektedir. Bununla birlikte İhvân gibi İbn Sînâ da Nûr Suresi 35. ayeti, sudûr ve akıllar teorisi bağlamında yorumlamaktadır. Bu anlamda İhvân-ı Safâ ile İbn Sînâ'nın bu ayete dair yorumlarını kapsayan bağımsız bir çalışmaya ihtiyaç olduğunu söylemek mümkündür.



Kaynaklar

- Afrûdisi, İ. (1971). *Fil'-Akl Ala Ra'yi Aristûtalîs*. (Çev. A. Bedevî). *Şurûhun Alâ Aristu Mefkûdetün Fil'-Yûnânîyyeti*. Beyrut: Dâru'l-Maşrîk.
- Aiskhylos. (2015). *Zincire Vurulmuş Prometheus*. (Çev. S. Eyuboğlu & A. Erhat). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Anaxagoras. (2013). Fragments (Çev. İ. Altuner). *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 3(2), 129-132.
- Aphrodisias, A. (1990). *The De Intellectu*. (Çev. F. M. Schroeder), *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Aristoteles. (2011). *Rub Üzerine*. (Çev. Z. Özcan). Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Aristoteles. (2015). *Metafizik* (Y. G. Sev, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles. (2018). *Hayvanların Hareketleri Üzerine*. (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Arslan, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi-2: Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2007). *İlkçağ Felsefe Tarihi-3: Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2008). *İlkçağ Felsefe Tarihi-4: Helenistik Dönem Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2010). *İlkçağ Felsefe Tarihi-5: Plotinos ve Erken Dönem Hristiyanlık*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bayık, F. (2019). Aristoteles ve Descartes Bağlamında Akıl ve Zeka Kavramlarının Farkları. *Kaygı*, 18(1), 172-187.
- Baykent, U. Ö. (2019). Antikçağ'da ve Ortaçağ'da Ruh Yaklaşımları. *Journal of Social And Humanities Sciences Research (JSHSR)*, 6(42), 2668-2674.
- Bedevî, A. (1954). *Nazariyyetül'-aklîl'-faal 'inde'l-Yûnân ve'l-Müslimîn ve'l-lâtin*. (Çev. Hüneyin b. İshak), *Aristoteles, fi'n-nefs*. Kahire: Mektebetu'n-nahdeti'l-Mısıriyye.
- Bolay, S. H. (1989). Akıl. İçinde *DİA* (C. 2, ss. 238-242). İstanbul: TDV Yayınları.
- Cevizci, A. (1999). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2012). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.



- Cürcânî, S. Ş. (1997). *Kitâbu't-Ta'rifât* (Çev. A. Erkan). İstanbul: Bahar Yayınları.
- Çankaya, A. (2014). Aristoteles'te Nous ve Noesis Kavramları Üzerine Belirlemeler. *Cogito*, (77), 131-149.
- Dönmez, S. (2009). *XIII. Yüzyıl Latin İbn Rüştü'lüğü Bağlamında Akıl ya da Akılların Birliği Problemi*. Giriş Kırtasiye: Adana.
- el-İsfehânî, R. (2012). *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü* (Çev. A. Güneş ve M. Yolcu). İstanbul: Çıra Yayınları.
- el-Kindî. (1950). *Fi'l-Akl. Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye* (Ed. M. A. Ebû Rîde). Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 352-358.
- en-Nedim. (2019). *El-Fihrist* (Çev. R. Şeşen). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Erdoğan, İ. (2020). *Muallim-i Sâni Uzluoğlu Fârâbî*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları.
- Fahri, M. (2000). *İslam Felsefesi Tarihi* (Çev. K. Turhan). İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Fârâbî. (1938). *Risâle Fi'l-Akl*. Beyrut: Matbaatu'l-Katolikiyye.
- Fârâbî. (1995). *Ârâu Ebli'l-Medîneti'l-Fâzileti ve Müzâdâtubâ*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl.
- Fârâbî. (1996). *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl.
- Fârâbî. (2001). *El-Medinetü'l-Fâzıla* (Çev. N. Danışman). Ankara: MEB Yayınları.
- Gökberk, M. (2013). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Herakleitos. (2016). *Testimonia, Fragmenta, Imitationes* (Çev. E. Yıldız & G. Şar). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Hesiodos. (1977). *Theogonia* (Çev. S. Eyuboğlu & A. Erhat). Ankara: TTK Basımevi.
- Homeros. (2008). *İlyada* (Çev. A. Erhat & A. Kadir). İstanbul: Can Yayınları.
- Işık, A. (2006). *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize*. Ankara: Elis Yayınları.
- İbn Miskeveyh. (1939). *El-Hikmetü'l-Hâlidîyye (Câvidân-ı Hired)*. Tahran: Müesse-se-i İntişarat ve Çap Danışgah-ı Tahran.
- İbn Sînâ. (1908). *Fi'l-Kuvve'l-İnsâniyye ve İdrâkâtihâ. Tis'u Resâil fi'l-Hikme*. Kahire: Dâru'l-Arab, 60-70.
- İbn Sînâ. (1983). *Eş-Şifâ (el-İlâbiyyât)*. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mer'âşî.



- İbn Sînâ. (1984). *El-Mebde' ve'l-me'âd*. Tahran: Müessesetu Dirasati'l-İslamiyye.
- İbn Sînâ. (2000). Risâletü'l-Fiil ve'l-İnfiâl. *Mecmu' Resâilî's-Şeyh er-Reis*. (Çev. & Ed. H. Aydın, E. Uysal, & H. Peker), 19. Bursa: UÜİF Dergisi.
- İhvân-ı Safâ. (2012). 1. Risâle: Sayılar Hakkında. (Çev. B. A. Çetinkaya), *İhvân-ı Safâ Risâleleri: C. I* (ss. 31-50). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İhvân-ı Safâ. (2013). *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (Ed. A. Kahraman & Çev. Komisyon). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İhvân-ı Safâ. (2014a). *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (Ed. A. Kahraman & Çev. Komisyon). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İhvân-ı Safâ. (2014b). *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. (Ed. A. Kahraman & Çev. Komisyon). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İhvân-ı Safâ. (2016). *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (Ed. A. Kahraman & Çev. Komisyon). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İhvân-u's-Safâ. (1992a). *Resâilu İhvânî's-Safâ*. Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye.
- İhvân-u's-Safâ. (1992b). *Resâilu İhvânî's-Safâ*. Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye.
- İhvân-u's-Safâ. (1992c). *Resâilu İhvânî's-Safâ*. Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye.
- İhvân-u's-Safâ. (1992d). *Resâilu İhvânî's-Safâ*. Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye.
- İhvân-u's-Safâ. (1995). *Risâletü'l-Câmîa', el-Câmîa'tü'l-Câmîa'*. Beyrut: Menşûrâtü Uveydât.
- Karlığa, B. (2012). Türk-İslam Kaynaklarına Göre Pythagoras'ın Altın Mısraları. *Felsefe Arkivi*, (22-23), 263-279.
- Kaya, M. (2009). Sudûr. İçinde *DİA* (C. 37, ss. 467-468). İstanbul: TDV Yayınları.
- Korkut, Ş. (2018). İskender Afrodîsî'nin Faal Akıl Teorisi. *Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(9), 41-78.
- Korkut, Ş. (2019). Themistius'un Faal Akıl Teorisi. *Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(10), 147-184.
- Kranz, W. (1984). *Antik Felsefe* (Çev. S. Y. Baydur). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Öner, N. (1986). *Klasik Mantık* (5. bs). Ankara: AÜİF Yayınları.
- Özlem, D. (2004). *Mantık*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Özpilavcı, F. (2010). Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Akıl Risalesi. *İslami İlimler Dergisi*, 5(2), 75-106.



- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü* (Çev. H. Hünler). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Platon. (1989). *Timaïos* (Çev. E. Güney & L. Ay). İstanbul: MEB Yayınları.
- Platon. (2007). *Yasalar* (Çev. C. Şentuna & S. Babür). İstanbul: Kabalacı Yayınevi.
- Platon. (2010). *Devlet* (Çev. S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2013). *Philebos* (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2015). *Phaidon* (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2017). *Phaidros* (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Plotinos. (1997). *Tâsûât-ı Eflûtîn* (Çev. F. Ceber). Beyrut: Mektebet-i Lübnan Naşurun.
- Plotinos. (2008). *Enneadlar* (Çev. H. Özden). İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.
- Plotinos. (2011). *Dokuzluklar-V (Enneades)* (Çev. Z. Özcan). Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Ross, W. D. (2011). *Aristoteles* (Çev. A. Arslan). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Ruiz, C. L. (2012). *Tanrılar Doğduklarımda* (Çev. H. Koyukan). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Salibâ, C. (1984). *El-Mu'cemül-Felsefî* (C. 2). Beyrut: Şirketü'l-Âlemiyye Li'l-Kitâb.
- Sarıtaş, K. (2012). *İskender Afrodîsî (Alexander of Aphrodisias) ve Felsefesi*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.
- Taş, N. (2021). *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: KDY Akademi.
- Themistius. (1990). Paraphrase of De Anima 3.4-8. *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*. (Çev. R. B. Todd). Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 77-133.
- Uludağ, S. (1991). A'yan-ı Sabite. İçinde *DİA* (C. 4, ss. 198-199). İstanbul: TDVİA.
- Üçer, İ. H. (2013). Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi. *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler* (Ed. M. C. Kaya). İstanbul: İSAM Yayınları, 37-91.
- Yavuz, Y. Ş., ve Ünal, Z. (1993). Cebrâil. İçinde *DİA* (C. 7, ss. 202-204). İstanbul: TDVİA.
- Zeller, E. (2008). *Grek Felsefesi Tarihi* (Çev. A. Aydoğan). İstanbul: Say Yayınları.



Öz: İhvân-ı Safâ, X. yüzyılda yaşayan, yazdıkları Resâilu İhvâni's-Safâ adlı dini ve felsefi içerikli eserleriyle tanınan, ilk İslam felsefecileri arasında yer alan bir grup düşünürün ortak ismidir. Bu çalışmanın amacı, din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışan İhvân-ı Safâ'nın Faal Akıl teorisini değerlendirmektir. Sudûr teorisini benimseyen İhvân-ı Safâ'ya göre insani akıl ve Faal Akıl olmak üzere iki tür akıl vardır. Zorunlu varlık olan Yüce Yaratıcı, varlık âlemini, kendi nurundan taşıyarak var etmektedir. Aynı zamanda planlı ve programlı bir yaratma fiili olan taşıma (feyezan) eyleminde doğrudan Tanrı'nın nurundan taşırılan tek varlık, Faal Akıl'dır. Onun üzerinden taşırılan feyiz ile sırasıyla Külli Nefs, ilk heyûlâ, tabiat ve cismânî âlem yaratılmıştır. İnsani nefisler de bu feyzin ürünü olarak Külli Nefs'ten taşmaktadır. İnsani nefsin bir yetisi, hatta kendisi olan insani akıl, Külli Nefs ve Faal Akıl vasıtasıyla Yüce Yaratıcı'nın feyzinden pay almaktadır. Dolayısıyla maddeden bağımsız, nûrânî bir cevher olan Faal Akıl, Yüce Yaratıcı ile diğer varlıklar arasındaki asıl vasıta.

Anahtar Kelimeler: İhvân-ı safâ, sudûr teorisi, tanrı, faal akıl, insani akıl.



Aristoteles Mantığında Kavram (Logos)

Concept in Aristotelian Logic

YAKUP ÖZKAN 

Siirt University

Received: 16.09.2022 | Accepted: 10.01.2023

Abstract: In this research, we tried to analyze the concept of ‘concept’ in Aristotle’s thought. In this direction, we have examined in detail his works called Posterior Analytics and First Philosophy. First, we tried to analyze scientific questions and definitions through Posterior Analytics, and secondly, statements about definition and concept through First Philosophy. According to the conclusion we reached in the study, the concept itself has three styles: concept as form or essence, concept as definition, definitional concept and concept as covering judgment. We can name the first one as the objective concept and the last two as the subjective concept in terms of being in the mind.

Keywords: Aristotle, concept, definition, form, essence.



Giriş

Bu çalışmada Mantık biliminin kurucusu olarak kabul edilen Aristoteles'in (m.ö. 384-322) mantığındaki ve felsefesindeki 'kavram (*logos*)'¹ kavramını² çözümlemeye çalışacağız. Bu hedef için 'kavram'³ ile ilgisi açısından ilk olarak 'bilimsel sorular'ı ve 'tanım'ı (*borismos*)⁴ incelemeye çaba göstereceğiz. Ayrıca doğrudan 'kavram'ın kendisi (*kavram*)⁵ olarak çevrilmesi

¹ 'Logos'a ilişkin incelememiz onun 'kavram' olarak çevrilmesi yönünden ve 'tanım' ile olan ilişkisi yönündendir.

² Bu konuyla ilgili bazı araştırmalar şunlardır: 1) Özcan'ın *Aristoteles-Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler* adlı kitabı (Özcan, 2011). 2) Duralı'nın *Felsefe-Bilimin Doğuşu-Aristoteles'te Canlılar ve Bilim Sorunu* adlı kitabı (Duralı, 2011). 3) Tekin'in *Varlık ve Akıl-Aristoteles ve Fârâbî'de Burhan Teorisi* adlı kitap çalışmasının "Aristoteles'te Burhan Teorisi" bölümünün 'Tanım' adlı üçüncü alt başlığı. Bu başlık altında altı başlık söz konusu edilir: 1) Tanımın Tanımı, 2) Tanımın Yapısı, 3) Tanım-Burhan İlişkisi ve Tanım Elde Etme Yöntemi Olarak Burhan, 4) Tanım Elde Etme Yöntemlerinin Değerlendirilmesi, 5) Tanımlanamazlar, 6) Tanımın Tekliği ve Değişebilirliği Meselesi (Tekin, 2017). 4) Tağma'nın "Bilimsel Açıklamanın Felsefi Temelleri Bağlamında Aristoteles'in Dört Neden Kuramı" adlı makalesi (Tağman, 2018). Daha çok 'bilimsel açıklama', 'tanıtılama', 'bilgi' ve 'dört neden' kavramlarının incelendiği bu çalışmada 'tanım' ile 'tanıtılama' arasında bir karşılaştırma da yapılır. 5) Geçgel'in "Aristoteles Mantığında Kavramın Anlamı ve Hakikati" adlı yüksek lisans tezi (Geçgel, 2019). 6) Saldıray'ın "Aristoteles Felsefesinde "Öz" Ve "Biçim" Kavramları" adlı yüksek lisans tezi (Saldıray, 2011). 7) Ezgi Demir Oralgöl'ün "Aristoteles Mantığı Ne Hakkındadır?" adlı makalesi (Oralgöl, 2018). 8) Aydoğdu'nun "Aristoteles Ontolojisinde Töz (Ousia)-Öz (Eidos) İlişkisi Problemi" adlı makalesi (Aydoğdu, 2020). 9) Esma Kayar'ın "Aristoteles'te İlke Sorunu" adlı yüksek lisans tezi (Kayar, 2011). 10) Abdülkuddûs Bingöl'ün *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi* adlı kitabı (Bingöl, 1993). 11) Hüseyin Aydoğan'ın Aristoteles ile ilgili "Epagoge'den Episteme'ye: Sezgisel Kavrayış" adlı makalesi (Aydoğan, 2021). Bu çalışmanın bu araştırmalara belli bir ölçüde katkı olarak değerlendirilmesinin uygun olacağını düşünüyoruz.

³ 'Kavram' sözcüğü 'kavramak' fiilinden türetilmiştir (Emiroğlu, İbrahim-Altunya, Hülya, 2018). Öner, 'kavram'ı "bir objenin zihindeki tasavvuru" şeklinde betimler. Ona göre *kavram* dille ifade edilirse buna *terim* denir (Öner, 2011). *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü* adlı kitapta da 'kavram' ve 'terim' ile ilgili betimler, Öner'in yaptığı betimlerle anlam olarak aynıdır. Buna göre 'kavram', "bir şeyin (objenin) zihindeki ve zihne ait tasarımı veya tasavvurudur". Terim ise kavramın dille ifade edilmesidir (Emiroğlu, İbrahim-Altunya, Hülya, 2018). Bu ifadelerle göre 'kavram' anlam, 'terim' ise sözcük olur. 'Kavram'ın 'anlam' ile ilgili olması Fârâbî'nin 'kavram' ile ilgili betiminde de söz konusudur. Buna göre tam kavram (*et-tasavvuru't-tâm*) şeyin kendisine özgü olan bir tarzda özünü özetleyen bir şeyle kavranmasıdır (*tasavvur*). Bu da şeyin onun tanımının (*had*) delâlet ettiği şeyle kavranmasıdır (Fârâbî, 2014).

⁴ *İlk Felsefe*'nin dizin bölümünde 'tanım' (*borismos*) için Aristoteles'in ifadelerine atıfla şu açıklamalar yer alır: "ayrımardan oluşan kavram", *birincil cins ve ayrımlar*, *tümeli ve biçimi kapsar*, *ilksiz-sonsuz şeyler*, *özün kavramı*, *son ayrımdan oluşan kavram*, *yalnızca tözüün tanımı vardır*" (Aristoteles, 2021).

⁵ Araştırma içerisinde 'logos'un bağlamı açısından anlaşılma biçimine göre 'kavram' tarzları ortaya çıkacaktır.



açısmadan 'logos') ile ilgili ifadeleri ve kavramın yakın bağlantılarını incelemeye çalışacağız. Bu çalışmadaki amacımız hem Aristoteles'in kavram mantığının anlaşılmasına hem de bu mantığı yeniden inceleyip daha fazla açmaya ve sistemleştirmeye çalışan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kavram mantığının anlaşılmasına belli bir ölçüde katkı sağlamaktır. Bunun için ilk ve ayrıntılı kullanacağımız eser Aristoteles'in *İkinci Analitikler* adlı eseridir. Bu eserin Houshiary'nin çevirisiyle birlikte konumuz ve hedeflerimiz açısından anlamada Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün okumuş olduklarını tahmin edebileceğimiz Ebû Bîşr Mettâ'nın (ö. 940) Arapça çevirisini kullanacağız. Ayrıca İbn Rüşd'ün *İkinci Analitiklerin Orta Şerhi* adlı eserinden yararlanacağız. Yine konumuzla ilgili bazı ifadelerin daha iyi anlaşılması için *İkinci Analitikler*'e ilişkin İngilizce olan bazı çevirileri kullanacağız. Konumuz için ikinci ve yine ayrıntılı ele alacağımız kaynak, Aristoteles'in *İlk Felsefe*⁶ adlı eseri olacaktır. Aristoteles'in diğer bazı eserlerini de göz önüne alacağız.

Bilimsel Sorular/Araştırmalar

Aristoteles, bilimsel soruları⁷ *İkinci Analitikler* adlı eserinin ikinci kitabının başında inceler. Bu bölümde Ross'a göre Aristoteles ispatlamayı, tanıma ulaşmayı sağlayan bir araç olarak ele almaya yönelir (Ross, 2002, s. 69).

Houshiary'nin Türkçe çevirisi açısından Aristoteles'e göre "araştırdıklarımız sayıca bildiklerimize eşittir" (Aristoteles, 2011, s. 53). Bu ifade Atademir'in çevirisinde şu şekildedir: "*Ortaya atılan sorular, bizim bildiğimiz nesnelere eşit sayıdadır.*" (Aristoteles, 1951a). Ebû Bîşr Mettâ'nın (ö. 940) Arapça çevirisi Türkçede şöyle ifade edilebilir: "*Talep edilen şeyler, bildiğimiz şeylerin hepsine eşittir.*" (Aristoteles, 1999a, s. 549). İbn Rüşd'ün ifadesi de şu şekildedir: "*Talep edilen şeylerin sayısı, bilinen şeylerin sayısının aynısıdır.*" (İbn Rüşd, 2015, s. 115). Bu ifadenin ilk bölümünden kastedilen, soru tarzlarıdır.

Houshiary'nin çevirisine göre "araştırdıklarımız dört türdür: 1) Olanın olduğu, 2) niçin olduğu, 3) var olup olmadığı, 4) ne olduğu (Aristo-

⁶ Copleston'a göre *Metafizik (İlk Felsefe)* Aristoteles'in felsefesini anlamak için en önemli çalışmadır (Copleston, 2013, s. 23). Metafizik bilimi Tözü başlıca konusu olarak alır (Copleston, 2013, s. 20).

⁷ Bingöl de 'sorular' ifadesini kullanır (Bingöl, 1993).



teles, 2011, s. 53). Bu ifade Arapça çeviri açısından şu şekildedir: “Talep ettiğimiz şeyler dört [tarzdadır]: 1) Birincisi, onun var olduğu, 2) diğeri niçindir, 3) eğer varsa o olduğu, 4) ne olduğu (*mâ hüve*) (Aristoteles, 1999a, s. 550). Bu ifade, Atademir’in çevirisi açısından da şu şekildedir: “*Biz ise kendimize dört türlü soru soruyoruz: 1) olgu, 2) niçin, 3) nesnenin var olup olmadığı, 4) nihayet ne olduğu*” (Aristoteles, 1951a). Farklı çevirilere ait bu ifadelerin her birisinde *varlık* ve *nelik* sorusunun varlığı açıktır. Bu iki soru tarzının bağıntısını Aristoteles devam eden ifadelerinde açıkça ortaya koyar.

Aristoteles’e göre nesnenin veya şeyin var olduğunu bildiğimizde ne olduğunu araştırırız. Örneğin, ‘tanrı nedir?’ veya ‘insan nedir?’ gibi. Buradaki varlık sorusu, şey ile ilgili mutlak varlık sorusudur. Başka bir ifadeyle Aristoteles varlık sorusu ile şeyin mutlak anlamda var olup olmadığını kastettiğini belirtir (Aristoteles, 2011, s. 53, 1951a, 1999a, s. 551). Şeyin var olduğunun bilgisi, onun neliğinin bilgisinden daha önce olduğu için ona ilişkin varlık sorusu, nelik sorusundan önce gelir. Bu durum Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd açısından da böyledir.

Tanım

Aristoteles’e göre tanım şeyin neliği içindir ve şeyin neliği⁸ bütünüyle tümel ve olumludur (Aristoteles, 1999a, s. 555, 2011, s. 55, 1951a). İbn Rüşd söz konusu şerhinde Houshiary’nin çevirisine göre ‘nelik’ olarak anlaşılan Yunanca ifadenin Arapça çevirideki karşılığı olan ‘*mâ hüve*’ ifadesini uygun bir şekilde ‘*mâhiyyet*’ olarak anlar (İbn Rüşd, 2015, s. 119).

Houshiary’nin çevirisine göre “tanımlama bir özün tanınması”dır (Aristoteles, 2011, s. 55). Bu ifade Arapça çeviri açısından şu şekildedir: “*Tanım, tarifiedendir; şeyin cevheri gibi.*” (Aristoteles, 1999a, s. 556). Aristoteles bir sonraki pasajda da şu ifadeyi kullanır: “*Tanım neliğe ve öze, varlığa ait.*” (Aristoteles, 2011, s. 55).⁹ Bu ifade Arapça çeviri açısından şu şekildedir: “*Tanım, şeyin ve cevherin ne olduğunun (mâ hüve) tanımıdır.*”¹⁰ (Aristoteles, 1999a, s. 557).

⁸ Düşüncede olan.

⁹ Ross editörlüğünde olan G. R. G. Mure çevirisinde bu ifade şu şekildedir: “*Because definition is of the essential nature or being of something (Çünkü tanım, özsel doğaya veya bir şeyin varlığına ait).*” (Aristotle, t.y.-a, s. 292).

¹⁰ Octavius Freire Owen, M.A. çevirisindeki ifade Arapça ifadeye daha çok benzer: “*For definition is of what a thing is, and of substance (Çünkü tanım, bir şeyin neliğine ve cevherine ait).*”

Buraya kadar olan ifadeler ile açıktır ki tanım şeyin ne olduğunun ifadesidir. Başka ifadeyle tanım, var olduğu bilinen veya kabul edilen şeyin ne olduğunu anlatır. Buna göre *tanım* ile *düşünsel nelik* bir ve aynı olur. Çünkü mutlak varlık sorusu ile varlığı bilinen şeyin ne olduğuna ilişkin soruya karşılık olarak söylenen ifade tanım ve nelik olur. Ayrıca tanım, tümel ve olumludur. Ross'a göre Aristoteles, şeyin var olup olmadığını sormanın, bu isme karşılık gelen akılsal bir öz olup olmadığını sormak ve şeyin ne olduğunu sormanın ise bu özü bir tanımda açmaya çalışmak olduğunu kasteder (Ross, 2002, s. 69).

Aristoteles'e göre tanım içerisinde bir başkasına hiçbir şey yüklenmez (Aristoteles, 2011, s. 55). Arapça çevirinin ifadesiyle tanımda hiçbir şey başka bir şeye yüklenmez (Aristoteles, 1999a, s. 557). Örneğin ne 'canlı', 'iki ayaklı'ya ne de 'iki ayaklı', 'canlı'ya yüklenir (Aristoteles, 2011, s. 55, 1999a, s. 557). Buna karşıt olarak Houshiary'nin çevirisine göre her ispatlama (*tanıtlama*) bir şeyin bir şeye yüklenip yüklenmediğini ispatlar (*tanıtlar*). Arapça çeviriye göre de her burhân, yalnızca bir şeyin bir şey üzerine [olduğunu] açıklar (Aristoteles, 1999a, s. 557). Bu durum ispatlama ile tanım arasında önemli bir ayrımdır. Arapça çeviri açısından Aristoteles'e göre aynı şekilde şeyin ne [olduğunun] anlamı ile şeyin var olduğunun ispatlanması farklıdır. Buna göre tanım, şeyin ne olduğunu tarif eder. Burhân ise bunun bu üzerine var olduğunu ya da var olmadığını açıklar (Aristoteles, 1999a, ss. 557-558). Türkçe çevirinin ifadesiyle de olanın ne olduğunu göstermek ile olanın olduğunu göstermek ayrımlıdır. Buna göre tanım neliği açıklar, tanıtlama ise belli bir nesnenin belli bir nesneye ilişkin olduğunu veya olmadığını açıklar (Aristoteles, 2011, ss. 55-56). Buna göre *olan* ile *nelik* birbirlerinin parçaları değildirler (Aristoteles, 2011, s. 56, 1999a, s. 557). Burada *nelik*, *öz* anlamındadır.

Aristoteles tanım ile ispatlama arasında karşılaştırma yaptığı gibi tanım ile kıyas arasında da karşılaştırma yapar. Buna göre Türkçe çevirideki ifadeyle "tasım (*kıyas*) bir orta terim aracılığıyla bir şeye ilişkin bir şeyi gösterir; nesnenin neliği ise nesneye özgü ve nelikte içerilen bir şey olarak yüklenir" (Aristoteles, 2011, s. 56). Arapça çevirideki ifadeyle de şu şekilde: "*Kıyas, bir şeyin bir şey üzerine [olduğunu] orta terimle açıklar. Neliğin*

(Aristotle, 1889, s. 319). Bu çevirinin aynısı Jonathan Barnes çevirisinde söz konusudur: "For definition is of what a thing is and of substance." (Aristotle, 1991, s. 44).



anlamı (ma'nâ mâ hüve) ise [tanımlanana] özgüdür (hâssat) ve 'o nedir?' (mâ hüve) yoluyla yüklemidir (Aristoteles, 1999a, s. 559). Türkçe çevirideki 'içerilen bir şey olarak' ifadesi Arapça çeviride yoktur ama bu ifadenin anlamı daha önce ele aldığımız bir ifadenin her iki çevirisinde de anlam olarak söz konusuydu. Yüklem olan nelik, özün tanımla elde edilmiş hâlidir.

Nelik ile ilgili söylenen ifadenin bir benzeri bir sonraki bölümün başında Türkçe çeviri açısından şu şekilde belirtilir: "*Nesnenin neliği neliğinde içerilenlerden ve nesneye özgü olanlardan oluşur, yalnızca 'şu' belli şeyler nelikte içeriliyor ve bunların tümü-nesnenin varlığı bu 'tüm' olduğu için-nesneye özgü.*" (Aristoteles, 2011, s. 58). Arapça çevirideki ilgili ifade ise şu şekildedir: "*Şeyin neliğinin/ne olduğunun anlamı (ma'nâ mâ hüve's-şey'i) onun özündeki varlığıdır (fe'l-vücûdü lebü fî zâtihî) ki [tanımlananın] 'o nedir?' yoluyla yüklenen özelliklerindendir.*" (Aristoteles, 1999a, s. 566).

Türkçe çeviriye göre nelikte içerilenler ile nesnenin varlığı aynı görülür. Buna göre nesnenin neliği ile varlığı arasında aynılık ortaya çıkar. Yani bu ifadelerle göre nelik ile varlık aynı olur. Bu anlam Arapça çeviri açısından da söz konusudur. Bu çeviriye göre de şeyin neliğinin anlamı şeyin özündeki varlığıdır. Burada *nelik* ile *varlık* arasında ortaya çıkan aynılığın bir yönden olup olmadığını ileride ele alacağımız bazı ifadelerle birlikte anlayabileceğimizi düşünüyoruz.

Bununla birlikte söz konusu ifadelerle geçmeden önce diyebiliriz ki bir yönden olarak nelik ile varlık arasındaki aynılık düşüncesi Fârâbî'nin *Harfler Kitabı*'nda bulunur. Onun ilgili ifadeleri şu şekildedir (Fârâbî, 2013, s. 55):

"Mevcûd, bütündür (*cümle*) -ki bu mahiyetin zâtıdır-, *vücûd* ise o şeyin özetlenmiş (*mülâhhaş*) mahiyetidir veya bütünün parçalarından her biridir, ya cinsi ya da faslıdır. Faslı ona en özgü olduğundan ona özgü varlığı olmaya daha layıktır.

Bu parçada açık olarak 'varlık'ın (*vücûd*) şeyin özetlenmiş neliği (*mabiyet*) veya cinsi ve ayrımı (*faşl*) olduğu ifade edilir. Varlık ile neliğin aynı olması Fârâbî açısından bir yöndendir. Çünkü öz (*zât*) bir özet ve nelik olarak zihinde var olmuştur. Fârâbî'ye göre şeyin tanımı, onun özet olarak neliğidir (*mabiyet*) (Fârâbî, 2013, s. 134). Diğer yönden ise varlık ile nelik arasında ayrım vardır. Çünkü Fârâbî'ye göre 'bir', 'varlık (*el-mevcûd*)', 'şey',



vb. ya asla cins olmazlar ya da başka tarzlarda cins olurlar. Çünkü bunlar, şeyin kuruluşunu/varlığını (*krvâm*) sağlayan bir parçaya asla delâlet etmek-sizin, şeyi bir tarzda genel olarak hayal ettirirler (Fârâbî, 2014, ss. 80-81). Başka bir ifadeye göre de Fârâbî cinslik konusunda ‘canlı’ ile ‘bir’, ‘varlık’ (*el-mevcûd*), ‘kemâl’, ‘kuvve’, ‘nispet’ vb. şeyleri karşılaştırır ve ‘canlı’nın cins olarak isimlendirilmesinin daha uygun ve *mutlak cins* olduğunu belirtir. Sonrasında Fârâbî, bu şekildeki cins ve ayırımın tanımlananda olduğunu ifade eder (Fârâbî, 2014, ss. 78-81). Dolayısıyla varlık, şeyin neliğine dâhil olmaz.

Aristoteles’e göre nelik (*mâ hüve*), duyu ile veya parmak ile gösterilemez (Aristoteles, 1999a, s. 569, 2011, s. 59). İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ/el-Burhân* adlı eserindeki benzer ifadesi de şu şekildedir: “*Tanımın duyu ile bilinmesine ve parmak ile işaret edilmesine imkân yoktur.*” (İbn Sînâ, 2006a, s. 220).

Aristoteles’e göre hiç kimse var olmayanın ne olduğunu bilemez, ancak ona ait bir tümcenin veya adın ne imlediğini bilebilir: ‘Tragelaphos (keçi-geyik)’ dendiğinde ‘tragelaphos’un ne olduğunu bilmek olanaksız (Aristoteles, 2011, s. 59; ayrıca bk. 10-11). Bu ifade Arapça çeviri açısından da şu şekildedir: “*Hiçbir insan var olmayanın ne olduğunu (mâ hüve) bilemez. Ama ‘keçi-geyik (anzâil)’ dediğinde ‘kelime’nin ya da ismin neye delâlet ettiğini bilebilir ama ‘keçi-geyik’in ne olduğunu (mâ hüve) bilmesi mümkün değildir.*” (Aristoteles, 1999a, s. 569). Aristoteles bu noktada da *varlık* ve *nelik* ilişkisiyle ilgili birkaç ifadeyi söz konusu eder. Bu ifadeler Türkçe çeviri açısından şu şekildedir: “*Tanım tek bir şeyi açıklar, tanıtlama da öyle; ne ki insanın neliği ile insanın varlığı başka. Buna ek olarak varolan her şeyin varlığını tanıtlamayla göstermek zorunlu diyoruz; meğer ki varlık nesnenin özü ola. Ne ki hiçbir şeyin özü varlık değil; varlık cins değil*”¹¹. Öyleyse olanın olduğunu tanıtlama orta-

¹¹ Octavius Freire Owen, M.A. çevirisinde bu ifade şu şekildedir: “*For being is not the genus (çünkü varlık, cins değildir).*” (Aristotle, 1889, s. 326). Ross editörlüğünde olan G. R. G. Mure çevirisinde ise ifadenin tümü şu şekildedir: “*Since being is not a genus, it is not the essence of anything (varlık bir cins olmadığı için hiçbir şeyin özü değildir).*” (Aristotle, t.y., s. 299). Bu ifade Jonathan Barnes çevirisinde de şu şekildedir: “*But being is not the substance of anything; for what is is not a genus (Ama varlık hiçbir şeyin cevheri değildir; çünkü bir cins değildir).*” (Aristotle, 1991, s. 48). Bu üç çeviriye göre de varlık (*being*) cins değildir. Son iki çeviriye göre de varlık bir cins olmadığı için öz veya cevher (*töz*) değildir. Bu anlamlar hem Türkçe çeviriye hem de Arapça çeviriye uygundur. Buna göre diyebiliriz ki varlık böyle olduğu için nelik değildir ve neliğin bir parçası da değildir. Böylece açık bir şekilde varlık ile nelik arasında ayırım oluşur. Bu ayırım bir yöndendir. Diğer yönden ise ikisi bir ve aynıdır.



ya koyacaktır." (Aristoteles, 2011, s. 59). Bu ifadelerde açık bir şekilde insanın neliği ve varlığı arasında ayrım yapılır. Yine Aristoteles açık olarak belirtir ki hiçbir şeyin özü varlık değildir. Çünkü varlık cins değildir. Burada açık bir şekilde varlık'ın cins olmadığı belirtilir. Cins neliğin bir parçası olarak ona dâhil olduğuna göre varlık, neliğe dâhil olmaz. Böylece varlık, neliğin dışına düşer. Aristoteles'in ifadesine göre varlık hiçbir şeyin özü de değildir. Buna göre diyebiliriz ki varlık ne neliğindir ne de onun bir parçası olan cinstir. Dolayısıyla diyebiliriz ki nelik ve varlık arasında ayrım vardır.

Yukarıda Aristoteles'in nesnenin neliğinde içerilenlerle ilgili ifadesini çözümlerken nelik ile varlık arasında aynılık ilişkisinden söz etmiştik. Burada ise nelik ile varlık arasında ayırmadan söz ediyoruz. Bu iki durumu birlik içerisinde nasıl anlayabiliriz? Buna yanıt olarak diyebiliriz ki her ne kadar varlık bir şeyin özü olmasa ve cins olmadığı için neliğe dâhil olmasa da neliğin varoluşunu¹² oluşturur. Yukarıda da yer verdiğimiz üzere Fârâbî'nin düşüncesi de bu yöndedir.

Yukarıda ele aldığımız üzere Türkçe çeviri açısından olan "...*Ne ki insanın neliği ile insanın varlığı başka ... Ne ki hiçbir şeyin özü varlık değil; varlık cins değil. Öyleyse olanın olduğunu tanıtlama ortaya koyacaktır.*" ifadesini Arapça çeviri açısından da söz konusu etmemiz faydalı olacaktır. Söz konusu ifadeler şu şekildedir: "...*İnsanın neliğinin/ne olduğunun anlamı ve onun var olduğunun anlamı farklıdır...Varlık (el-mevcûd), herhangi bir şeyin cevheri*¹³ *değildir, çünkü varlık, cins*¹⁴ *değildir. Öyleyse burhân, şeyin var olması üzerine olur.*" (Aristoteles, 1999a, s. 570). İlk olarak diyebiliriz ki hem Türkçe çeviri hem de Arapça çeviri açısından açıktır ki Aristoteles, tanım veya nelik ile burhân arasındaki ayrımı ifade etmek ister. Buna göre şeyin neliğinin bilgisi ile şeyin varlığının ispatı anlamında bilgisi arasında ayrım yapar. Yani şeyin varlığının ispat edilmesi, şeyin ne olduğunun bilgisinden farklıdır. Başka bir ifadeyle şeyin var olduğuna ilişkin bilgi ile şeyin ne olduğuna ilişkin bilgi arasında ayrım vardır. Salt bu ifadelerle dayanarak şeyin varlığı ve şeyin neliği şeklinde bir ayrıma ulaşamayız. Ama böyle bir

¹² Bingöl, Aristoteles'in tanım teorisini anlatırken uygun bir şekilde "Şeyin mahiyeti, onun varlığından ayrı değildir." ifadesini kullanır (Bingöl, 1993).

¹³ Octavius Freire Owen, M.A çevirisinde de 'cevher (substance)'dir (Aristotle, 1889, s. 326).

¹⁴ Copleston'un yorumuna göre de 'varlık' bir cins olamaz, bu durum 'birlik' ve 'iyilik' için de geçerlidir (Copleston, 2013, s. 31).



ayrıma “*Varlık (el-mevcûd), herhangi bir şeyin cevheri değildir, çünkü varlık, cins değildir.*” şeklindeki ifade dolayısıyla varabiliriz. Çünkü varlık, şeyin cevheri (töz) değildir; çünkü varlık cins değildir. Dolayısıyla varlık, nelik değildir ve neliğin bir parçası da değildir.

Şeyin neliğinin bilgisi ile şeyin varlığının ispatı anlamında bilgisi arasında ayrıma ilişkin Aristoteles’in bir ifadesini daha ele almak uygun olacaktır. Bu kapsamda *İkinci Analitikler*’in birinci kitabının ikinci bölümünde bir ifade Türkçe çeviri açısından şöyledir: “...Çünkü birimin ‘neliği’ ile birimin ‘varlığı’ aynı olamaz.” (Aristoteles, 2011, s. 12). Bu ifade Arapça çeviri açısından da şu şekildedir: “*Çünkü birliğin neliğinin (mâ hüve) anlamı ve onun var olduğunun anlamı aynıyla bir değildir.*” (Aristoteles, 1999a, s. 432). Söz konusu ifade Ross editörlüğündeki G. R. G. Mure çevirisinde ise şu biçimdedir: “*Çünkü bir birimin ne olduğunu tanımlamak onun varoluşunu (existence) doğrulamakla aynı değildir.*”¹⁵ (Aristotle, t.y.-a, s. 225). Bu bağlamda Aristoteles’e göre tanımlar¹⁶, şeyin var olup olmadığını haber vermezler (Aristoteles, 1999a, s. 465, 2011, s. 23).

Aristoteles ikinci kitabın sekizinci bölümünde soru veya araştırma tarzları ile ilgili yeniden bir toparlama yapar. Buna göre olanın olduğunu bildiğimizde niçinini araştırırız ve bunlar kimi kez birlikte açık olur. Ama olandan önce niçinini bilmek imkânsızdır. Aynı şekilde var olduğunu bilmeksizin şeyin neliğini¹⁷ tarif etmemize yol yoktur¹⁸. Çünkü şeyin var olduğunu bilmedikçe şeyin neliğini bilmemiz mümkün değildir (Aristoteles, 1999a, ss. 573-574, 2011, s. 61). Aslında, bizde var olduğunun bilgisi oluşmamış şeydeki neliği araştırmada ne şey ne de bir araştırma vardır (Aristoteles, 1999a, s. 574; 2011, s. 61).

¹⁵ “For to define what a unit is is not the same as to affirm its existence.”

¹⁶ Aristoteles, Sokrates’in doğanın bütünü bir yana bırakarak etik sorunlar ile ilgilendiğini ve tümeli/evrenseli bu alanda arayarak düşüncesini tanımlar (*horismoî*) üzerinde yoğunlaştıran ilk onun olduğunu belirtir (Aristoteles, 2021, s. 21; Aristotle, 1928).

¹⁷ Burada ‘öz’ anlamındadır.

¹⁸ Bu ifadeyi aldığımız Arapça çevirideki ifadede bir ek ifade söz konusudur. Bu ek Türkçe çeviride yoktur. İlgili ifade tam olarak şu şekildedir: “*Var olduğunu bilmeksizin şeyin neliğini ve varlığı (el-vücûd) -ki şeyin varlığı onun kendisindedir- tarif etmemize yol yoktur.*” (Aristoteles, 1999a, s. 574). Nelik ile varlık arasındaki hem aynılığı hem de ayrımı yukarıda değişik ifadeler açısından ele almıştık.



Aristoteles, ikinci kitabın onuncu bölümünde -Türkçe çeviri açısından- tanımın neliğe¹⁹ ait bir açıklama olduğunu söyler (Aristoteles, 2011, s. 62). Bu ifade ile ilgili olarak Atademir çevirisine göre de tarif, bir şeyin ne olduğunu açıklayan sözdür²⁰ (Aristoteles, 1951a). Arapça çeviride ise şu şekildedir: “*Tanım (el-ḥad), neliğin sözü olarak söylenen iledir.*” (Aristoteles, 1999a, s. 578). Yani, tanım neliğe ait bir sözdür (ayrıca bk. Tekin, 2017, s. 212). Ross editörlüğündeki G. R. G. Mure çevirisine göre tanım bir şeyin doğasının ifadesidir (Aristotle, t.y.-a, s. 303). Octavius Freire Owen, M.A çevirisine göre de tanım bir şeyin ne olduğuna dair açıklayıcı bir cümledir (Aristotle, 1889, s. 331). Jonathan Barnes çevirisine göre ise tanım, bir şeyin ne olduğunun bir açıklamasıdır (Aristotle, 1991, s. 50). Çevirilerin hepsinde temel anlam söz konusudur. Buna göre diyebiliriz ki tanım şeyin ne olduğuna ilişkin bir söz veya bir ifadedir. Tanımın bir açıklama olması da onun söz²¹ veya ifade olduğunu anlatır.

Aristoteles onbirinci bölümde neliği nedenlerden biri olarak görür. Ona göre nedeni bildiğimizde bilgi edindiğimizi düşünürüz. Nedenler ise dört türdür: 1) Nesnenin neliği, 2) Kendilerinden (kendilerinin olmasıyla) bir şeyin zorunlu olarak çıktığı şeyler, 3) İlk hareket ettiren, 4) Ereksel neden. Bunların tümü aynı orta terim aracılığıyla gösterilir (Aristoteles, 2011, s. 63; ayrıca bk. 10-11, 29). Buna göre tanım ile aynı olan nelik, şeyin nedenlerinden biridir. Nelik ile ilgili ifade Arapça çeviride şu şekildedir: “*Nedenlerin birincisi: Şeyin kendisinde bulunan varlığının anlamı (mâ ma'nâl-vücûdi li's-şey'i fî nefsihi)*” (Aristoteles, 1999a, s. 580). Nelik ile ilgili daha

¹⁹ ‘Öz’ anlamında olarak. Ayrıca bk. (Özcan, 2011), Özcan iki ifadesinde ‘nelik’ ve ‘öz’ü aynı anlama gelebilecek şekilde şöyle kullanır: “*Dolayısıyla, ikincisi, “ne’lik ve/veya “öz” anlamında tözü dışarıda bırakmış oluruz.*”, “*Ne’lik veya “öz” anlamında töz...*” (Özcan, 2011, s. 33), “*...nelik veya öz anlamında tözü [bir şeyi o şey yapan şeyi]...*” (Özcan, 2011, s. 47), “*Bir şeyin tözünü (özünü veya neliğini)...*” (Özcan, 2011, s. 65), “*Öz veya nelik anlamında form (to ti en einai) Aristoteles’in tam anlamıyla ‘bir şeyi o şey yapan şey’ dediği tözdür.*” (Özcan, 2011, s. 79, ayrıca bk. 80), “*özü (neliği)*” (Özcan, 2011, s. 80).

²⁰ Bingöl de aynı çeviriye kullanarak “tanımın, en genel ifadesiyle, bir şeyin ne olduğunu açıklayan söz” olduğunu belirtir (Bingöl, 1993).

²¹ *Topikler*’deki bir ifade Atademir çevirisi açısından şu şekildedir: “*Tarif, nesnenin mahiyetini ifade eden bir sözdür.*” (Aristoteles, 1951b). Bu ifade Arapça çeviri açısından da şu şekildedir: “*Tanım, şeyin mahiyetine (öz) delâlet eden sözdür.*” (Aristoteles, 1999b). W. A. Pickard çevirisinde ise şöyledir: “*Bir ‘tanım’, bir şeyin özünü gösteren/belirten bir ifadedir (A ‘definition’ is a phrase signifying a thing’s essence).*” (Aristoteles, 1991). Bingöl de *Topikler*’deki aynı ifadeye göre “tanımın, şeyin mahiyetini ifade eden söz” olduğunu belirtir (Bingöl, 1993).

önce şu ifadeye yer vermiştik: “Şeyin neliğinin anlamı (*ma'nâ mâ hüve's-şey'i*) onun özündeki varlığıdır (*fe'l-vüçûdü lebü fi zâtihî*) ki [*tanımlananın*] ‘o nedir?’ yoluyla yüklenen özelliklerindendir.” (Aristoteles, 1999a, s. 566). ‘Şeyin kendisindeki varlığı’ ile ‘şeyin -özündeki- varlığı’ aynı anlamdadır. Bu ifadeler dolayısıyla nelik ile varlık bir ve aynı olur. Bu yönden varlık ile nelik aynı olsa da diğer bir yönden *varlık* hiçbir şeyin *özü* olmadığı için ve ayrıca cins olmadığı için nelikten ayrı olur.

Tanım ve Kavram

Bu incelememizden sonra ‘tanım’ (*horismos*) ve ‘kavram’ (*logos*) ile ilgili ifadeleri Aristoteles’in *İlk Felsefe* adlı eseri üzerinden de ayrıntılı incelememiz gerekir. Bunun için genelde dört çeviriyi kullanacağız: 1) Yardımlı çevirisi, 2) İbn Rüşd’ün kullandığı Arapça çeviri, 3) Ross çevirisi, 4) Sev çevirisi. Ayrıca İbn Rüşd’ün yorumundan yararlanmaya çalışacağız. Bu amaçla ilkin söz konusu eserin yedinci kitabı olan *Zeta (Z)* kitabına yoğunlaşacağız. Burada ve diğer kitaplarda şu yedi kavramı birbirleriyle ilişkisi içinde ele almaya çalışacağız: *Varlık*, *öz*, *töz*, *biçim*, *kavram*, *tanım* ve *tanımsal kavram*, *edimsellik*.

Aristoteles *Zeta (Z)* kitabının ilk cümlesinde ‘varlık’ın (*to on*)²² birçok yolda ya da anlamda kullanıldığını ifade eder. Buna göre ‘varlık’, ilk olarak bir şeyin ‘ne’ olduğunu ya da bir ‘bu’ olduğunu belirtir; sonra, bir şeyin bir nitelik ya da nicelik ya da bu türden başka bir kategori olduğunu belirtir. Bunlar arasında da birincil olan anlamı, *şeyin ne olduğu*²³, *tözüdür* (*ousia*) (Aristoteles, 2021, s. 113). Arapça çeviriye göre de ‘varlık’ (*el-hüviyye*) pek çok türde söylenir. Bunlardan biri, şeyin ne olduğuna ve bu şey oluşuna delâlet eder (İbn Rüşd, 2017, ss. 84-85). İki çeviriye göre de ‘varlık’ın ilk bağıntısı *öz* ve *töz* ile dir.²⁴ Aristoteles’in devam eden ifadesine göre ‘varlık’ın tüm kullanımları arasında birincil olanı, *şeyin ne olduğudur* ki bu da *tözü* belirtir (Aristoteles, 2021, s. 113). Arapça çeviride de ‘varlık’ ilk olarak şeyin ne olduğuna/neliğine (*bi-mâze hüve*) delâlet eder ki bu da cevhere

²² ‘To on’ sözcüğünün Platon felsefesi açısından ‘varlık’ olarak çevrilmesine ilişkin bk. (Haşlakoglu, 2016, ss. 84-86).

²³ Aristoteles, kategorileri sayarken bazen ‘töz’ yerine ‘şeyin ne olduğu’ ifadesini kullanır (Aristoteles, 2021, s. 88).

²⁴ Aristoteles, E Kitabı’nın ilk paragrafında da (1025b) ‘töz’ ile ‘özü’ aynı anlamda kullanır (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928).



(töz) delildir (İbn Rüşd, 2017, s. 86). İki çeviriye göre de ‘varlık’tan ‘öz’e, buradan da ‘töz’e geçilir. Buna göre bu üç kavram arasındaki bağıntıyı görebiliriz.

Aristoteles’e göre mutlak (*saltık*) olarak varolan şey *töz* olmalıdır (Aristoteles, 2021, s. 113). Arapça çeviride ise anlam küçük bir ayrımla şu şekildedir: “*İlk türdeki varlık, herhangi bir varlık değil, tersine, mutlak türdeki varlıktır ki bu da cevherdir.*” (İbn Rüşd, 2017, ss. 96-97). Birbirlerine aykırı olmayan bu çeviriler açısından Aristoteles, ‘varlık’tan ‘töz’e geçer. İkisi arasında doğrudan bir bağıntı kurar. Bu düşünce yukarıdaki durumla, yani ‘öz’ün ‘varlık’ ile ‘töz’ arasında bulunmasıyla çelişmez. Çünkü biraz ileride bunlar arasındaki bağıntıların nasıl iç içe geçtiğini görebileceğiz.

Türkçe çeviri açısından “töz sözcüğün her anlamında birincildir-hem kavrama (*logos*), hem bilgiye (*gnosis*) ve hem de zamana göre.” (Aristoteles, 2021, s. 114). Bu ifade Arapça çeviri açısından da şu şekildedir: “*Cevher; ‘kelime’, ‘bilgi (mârifet)’ ve ‘zaman’ bakımından her şeyin ilkidir.*” (İbn Rüşd, 2017, ss. 96-97). İbn Rüşd, ‘logos’un çevirisi olan ‘kelime’ sözcüğünü ‘tanım’ olarak anlar. Buna göre Türkçe çeviride ‘kavram’ olarak çevrilen ‘logos’, Arapça çeviri açısından ‘tanım’ (*el-ḥad*) olarak anlaşılır. ‘Logos’, Ross çevirisinde de ‘tanım’²⁵ (*definition*) olarak çevrilir (Aristotle, 1928). Bu sözcüğün burada ‘tanım’ olarak çevrilmesi belki daha uygundur, ama ‘kavram’²⁶ olarak anlaşılması da anlama zarar vermez. Çünkü ileride ele alacağımız üzere tanım ile kavramın belli bir birliği vardır.

Tözün; *tanım*, *bilgi* ve *zaman* açısından birincil olmasının nedeni şudur ki başka kategorilerden hiçbirini ayrı olarak varolamazken, yalnızca *töz* böyle varolabilir (Aristoteles, 2021, s. 114; Aristotle, 1928; ayrıca bk. 2017, 96-97). Töz, *tanım* açısından da ilktir/birincildir, çünkü *tözün tanımının* her bir şeyin tanımında bulunması zorunludur (İbn Rüşd, 2017, ss. 96-97; Aristotle, 1928). Bu ifade Türkçe çeviri açısından ise şu şekildedir: “*Töz kavrama göre de birincildir, çünkü her bir şeyin kavramında bir tözün kavramı*

²⁵ Özcan da ‘tanım’ olarak anlar (Özcan, 2011, s. 36). Aynı şekilde Duralı da ‘tarif’ (*tanım*) olarak anlar (Duralı, 2011, s. 61).

²⁶ Buradaki anlamını, Fârâbî’nin ‘kavram’dan (*tasavvur*) anladığı şey olarak düşünüyoruz: “*Tam kavram, (et-tasavvuru’t-tâm) şeyin, kendisine özgü olan bir tarzda özünü (zât) özetleyen bir şeyle kavranmasıdır (tasavvur)*” (Fârâbî, 2014).



kapsanmalıdır." (Aristoteles, 2021). Ayrıca her bir şeyi ancak *ne olduğunu*²⁷ - bir insan ya da ateş- bildiğimiz zaman en gerçek anlamda veya daha çok bildiğimize inanırız. Ama her bir şeyin niteliğini, niceliğini, nerede olduğunu bildiğimizde böyle değildir. Çünkü bu yüklemelerin kendilerini de ancak niceliğin ya da niteliğin *ne olduğunu* bildiğimiz zaman biliriz (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928; İbn Rüşd, 2017). Buna göre Aristoteles açık bir şekilde bir şeyin bilinmesi noktasında onun neliği ile nitelik, nicelik vd. gibi kategorileri arasında ayırım yapar. Dolayısıyla o şeyin en çok bilinmesi neliği açısından bilinmesinde olur. Bu paragraftaki ifadelerimize göre 'nelik' ile 'tanım' arasındaki bağıntı da kurulmuş olur. Böylece *varlık*, *töz*, *öz*, *nelik*, *tanım* arasındaki ilişkiyi görebiliriz. Yukarıdaki ifadelerimizin ilkinde 'öz', 'varlık' ile 'töz' arasındaydı, ikincisinde ise 'varlık' ile 'töz' doğrudan bağlanmıştı. İlk paragraftaki ifadelerimize göre de *öz* ile *töz* arasında belli bir aynılık ilişkisi vardır ve 'varlık' da bu ikisini belirtir. Buna göre varlık, *öz* ve *töz*dür.

Aristoteles'in 'varlık' ile 'töz'ü başka bir şekilde bağıntıladığı ifadeler de şu şekildedir:

Gerçekten de, hem geçmişte hem şimdide sorulan ve her zaman sorulacak olan ve her zaman güçlüklerle yol açan soru, 'Varlık (*on/ón*)²⁸ nedir?' sorusu 'Töz nedir?' sorusundan başka bir anlama gelmez. Çünkü kimilerinin Bir olduğunu söylediği şey budur; başkaları birden Çok olduğunu söyler; kimileri sonlu olduğunu; başkaları sonsuz olduğunu. Öyleyse biz de irdelememizi başlıca ve birincil olarak ve denebilir ki yalnızca bu [tözsel] anlamda *var* olanın ne olduğu sorusuna yöneltmeliyiz (Aristoteles, 2021).

Bu parçada açık olarak 'varlık'ın 'ne olduğu' sorusunun 'töz'ün 'ne olduğu' sorusu anlamına geldiği ifade edilir. Buna göre 'varlık'tan 'töz'e geçiş vardır. Böylece *varlık* araştırması, *töz* araştırmasına evrilir. Bununla birlikte ilk olarak 'varlık'ın ne olduğu sorulduğu için 'öz' araya girer. Buna göre de 'varlık'tan 'öz'e, buradan da 'töz'e geçilir. Bu aşamada Aristoteles, ilk olarak *tözün ne olduğunu* ana çizgilerde belirlemeye çalışır (Aristoteles,

²⁷ Arapça çeviride 'mâ hüve', Ross çevirisinde de 'what it is' şeklindedir. Üçünde de anlam aynıdır ve 'öz-nelik' anlamı vardır.

²⁸ Ross da 'being' olarak çevirir (Aristotle, 1928).



2021; Aristotle, 1928²⁹; İbn Rüşd, 2017). Aristoteles'e göre *töz*, başlıca dört anlamda kullanılır:³⁰ i) Öz/essence/الإنية (*mâhiyyet*)³¹ (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928; İbn Rüşd, 2017), ii) Evrensel³²/universal³³/külli³⁴ (*tümel*) (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928; İbn Rüşd, 2017).³⁵ iii) Cins/genus/cins (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928; İbn Rüşd, 2017). Çünkü Aristoteles'e göre hem *öz* hem *tümel* ve hem de *cins* her bir şeyin *töz*ü olarak kabul edilir (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928; İbn Rüşd, 2017). (iV) 'dayanak'tır (Aristoteles, 2021). Ross da 'dayanak' anlamına gelen 'substratum' sözcüğünü kullanır (Aristotle, 1928). Arapça çeviride ise *el-mevzû'* (*konu*)³⁶ olarak geçer. İbn Rüşd bununla 'bireysel *töz*'ün kastedildiğini belirtir (İbn Rüşd, 2017). Aristoteles'e göre "*dayanak, kendisi başka bir şeye yüklenmezken tüm başka şeylerin ona yüklendiği şeydir*" (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928). Arapça çeviride de şu şekildedir: "*Konu, başkasının kendi üzerine söylendiği şeydir. Ama bunun kendisi başkasına söylenmez.*" (İbn Rüşd, 2017). Bu nedenle ilk olarak onun doğası³⁷ belirlenmeli (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928). Çünkü birincil dayanak, *en tam anlamda töz* olarak düşünülür (Aristoteles, 2021). Arapça çeviride de şu şekildedir: "*Çünkü ilk konunun, başkasından daha çok cevher/töz olduğu zannedilir.*" (İbn Rüşd, 2017). Özetle *töz* başlıca *öz*, *tümel*, *cins* ve *dayanak/bireysel töz* için kullanılır. Dayanak, *en tam anlamda* veya *başkasından daha çok* olarak *tözdür*.

Aristoteles bu aşamadan sonra bireysel *töz*'ün ayrıntısına geçer. Buna göre bir anlamda maddenin; başka bir anlamda şeklin (*morpho*)³⁸ ve üçün-

²⁹ Ross, 'nature of substance' ifadesini kullanır. İbn Rüşd'ün kullandığı çeviride ise 'el-cevher'ü mâ hüve' ifadesi geçer. Üç çeviri de birbirleriyle uyumludur (Aristotle, 1928; İbn Rüşd, 2017).

³⁰ Aristoteles burada kendi düşüncesini değil, felsefecilerce kullanılan başlıca anlamları tek tek sorgulamak için sıralamak ister gibi görünüyor.

³¹ İbn Rüşd 'الإنية' sözcüğünü 'mâhiyyet' olarak anlar (İbn Rüşd, 2017). Bizce buradaki 'mâhiyyet', 'öz' olarak anlaşılmalıya daha uygundur. Çünkü eğer 'الإنية' sözcüğü 'nelik' anlamı ile karşılanmak istenseydi 'mâ hüve' ile karşılanabilirdi.

³² Bu sözcük Yardımlı çevirisinde bulunur.

³³ Bu sözcük Ross çevirisinde bulunur.

³⁴ Bu sözcük İbn Rüşd çevirisinde bulunur. Bizim tercih ettiğimiz sözcük 'külli/tümel'dir.

³⁵ Bu sözcükler 'to katholou' sözcüğünün çevirileridir. Babür, bu Yunanca sözcüğü 'tümel' olarak çevirir (Aristoteles, 2002b, 2005). 'Külli' sözcüğü de 'tümel' olarak çevrilir. Biz de 'tümel'i tercih edeceğiz.

³⁶ Mantıkta 'özne' olarak da kullanılır.

³⁷ Ross da 'doğa (nature)' sözcüğünü kullanır (Aristotle, 1928).

³⁸ Ross, 'shape' sözcüğü ile karşılar (Aristotle, 1928). Arapça çeviride ise 'sûret' ile karşılanır (İbn Rüşd, 2017).



cü bir anlamda ikisinin bileşiminin bu tür/bunun gibi bir şey olduğu söylenir. Aristoteles madde ile, bronz; şekil ile, ideanın şemasını ve ikisinin bileşimi ile, somut bütün olarak yontuyu/heykeli kasteder (Aristoteles, 2021; İbn Rüşd, 2017; Aristotle, 1928). Arapça çeviriye göre Aristoteles şekil ile, sûreti demek ister (İbn Rüşd, 2017). Ross'un çevirisine göre ise Aristoteles 'shape (*şekil*)' ile, maddenin formunun biçimini kasteder (Aristotle, 1928). Türkçe çeviri açısından Aristoteles'e göre eğer 'idea' özdeğe/maddeye önsel ise ve ondan daha gerçek anlamda var ise aynı nedenle ikisinin bileşimine de önsel olacaktır (Aristoteles, 2021). Arapça çeviride 'idea' yerine 'sûret' ve 'daha çok anlamda var ise' yerine 'daha çok varlık olursa' geçer (İbn Rüşd, 2017). Ross ise ilki yerine 'form', ikincisi yerine ise 'more real' ifadelerini kullanır (Aristotle, 1928). Böylece açıktır ki 'biçim/sûret/form/idea', hem maddeden ve hem de ikisinin bileşimi olan bireysel tözden öncedir. Sonuç olarak en tam anlamda veya başkasından daha çok olarak töz olan *dayanak* veya *bireysel töz* üzerinden tözsel olan madde ve biçime geçilir. Buraya dek olan ifadelerimiz açısından diyebiliriz ki belli bir yönden bireysel töz, en tam anlamda veya başkasından daha çok olarak tözdür ama diğer bir yönden tözsel olan biçim/idea, maddeden ve bireysel tözden daha öncedir. Bununla birlikte biçim/sûret, maddeden *daha gerçek anlamda vardır* veya *maddeden daha çok varlıktır*.³⁹

Aristoteles devam eden üç paragrafta *madde*, *biçim* ve *ikisinden oluşanın* tözsel durumunu tartışır. İbn Rüşd'e göre Aristoteles bunu meşhur cedeli sözlerle yapar ama bunun peşine burhânî bir araştırma ile araştırır (İbn Rüşd, 2017). Sonraki araştırma açısından Aristoteles, durumu Türkçe çeviri açısından şu şekilde ifade eder: "*Ama ikisinden, e.d. şekil (morphe) ve özdekten oluşan töz bir yana bırakılabilir, çünkü sonsal ve açıktır. Özdek (madde) de bir yolda açıktır. Ama bu üçüncü tür tözü irdelemeliyiz, çünkü en güç olanı budur.*" (Aristoteles, 2021). Bu ifade Arapça çeviri açısından da şu şekildedir: "*Şimdilik her ikisinden yani madde (heyûlâ) ve misalden (idea) olan cevherin zikrini bir yana bırakalım. Çünkü o, son cevherdir ve açıktır. Yine madde de bir şekilde böyledir. Şimdi üçüncüsünü araştıralım. Çünkü onun hakkında pek çok şaşkınlık vardır.*" (İbn Rüşd, 2017). İbn Rüşd 'misâl' ile, sûret'e delâlet edil-

³⁹ Ayrıca bk. İbn Rüşd'ün çözümlemesi: "Eğer sûret, varlıkta (fî'l-vücûdi) maddeden önce olur ise ve maddenin bilkuve varolması, sûretin de bilfiil varolması nedeniyle varlık babında daha çok olursa bu durumda o, ikisinden bileşik olandan da önce olur." (İbn Rüşd, 2017).



diğini belirtir. Onun ikinci cümle ile ilgili değerlendirmesine göre de bileşik olanın araştırılmasını terk etmemiz gerekir, çünkü o, kendilerinden bileşik olduğu iki cevherden de sonra gelen bir cevherdir. Ama araştırma sonuçları değil, şeylerin nedenlerini araştırmaktır. Çünkü şeyler kendileri ile bilinirken nedenleri ise bilinmeyendir. Ayrıca onun cevher (*töz*) olduğu kendisiyle açıktır (İbn Rüşd, 2017). Sonuç olarak Aristoteles, ‘varlık’ üzerine başlattığı araştırmasını *biçimin* araştırılması gerektiği noktasına getirir.

Aristoteles, bu aşamada başlangıçta tözü belirlemenin çeşitli yollarını ayırt ettiğini ve bunlardan birinin ‘öz’⁴⁰ olarak görüldüğünü belirtir ve buna göre inceleme yapması gerektiğini ifade eder (Aristoteles, 2021). Onun bu hatırlatması yukarıda ele aldığımız ve felsefeciler tarafından kabul edilen töz çeşitleriydi. Bunlar; *öz*, *tümel*, *cins* ve *dayanak* idi. Aristoteles bunların tümünü töz olarak görmez; töz olup olmadıklarını tartışır.

Aristoteles ilk olarak konu üzerine kimi mantıksal (*logikos*)⁴¹ gözlemlerde bulunacağını belirterek ilkin şu ifadeyi ileri sürer: “*Her bir şeyin özü*⁴² ya da ne olduğu (*to ti en einai*) kendinde olduğu söylenen şeydir.” (Aristoteles, 2021). Bu betim ‘öz’ için görünür. İlgili ifade Arapça çeviride de şu şekildedir: “*Şeyin özü (نفسه) açısından kendisine delâlet edilen şeydir ki bu bizâtîbi söylenir.*” (İbn Rüşd, 2017). İbn Rüşd, bunu, şeyin âniyesini (*öz*) veren sözün (*tanım*) delâlet ettiği şey olarak değerlendirir. Bu şey, cevherdir (*töz*). Buna göre tanım, şeyin özünü verir ve töze delâlet eder (İbn Rüşd, 2017).

Aristoteles ‘öz’ için bu betimi söz konusu ettiği yerde *öz* veya *özel* ile *ilinek* veya *ilineksel* arasında ayrım yapar. Ayrıca diyebiliriz ki Aristoteles ‘tanım’ üzerinden ‘töz’ ile ‘öz’ arasındaki birliği göstermeye çalışır. Buna göre tanım, bunlar için ortak terimdir. ‘Öz’ ile ‘tanım’ veya ‘kavram’ arasındaki bağıntıya ilişkin bir ifade Türkçe çeviri açısından şu şekildedir: “*Her bir şey için özün kavramı (logos) sözcüğü onun kendisini kapsamaksızın anlatır.*” (Aristoteles, 2021). Yani şeyin özünün kavramı, o şeyin ismini kapsamaksızın onu anlatır. Bu betimdeki ‘logos’ sözcüğü Arapça’ya ‘kelime’ olarak çevrilmiş ve İbn Rüşd onu ‘tanım’ olarak anlamıştır (İbn Rüşd,

⁴⁰ Ross da ‘öz (*essence*)’ olarak çevirir (Aristotle, 1928).

⁴¹ Bu sözcük, Arapça çeviride de ‘mantıkîyyen (*mantıksal*)’ olarak karşılanmıştır (İbn Rüşd, 2017). Ross ise ‘linguistic’ olarak çevirmiştir (Aristotle, 1928).

⁴² Ross da ‘öz’ (*essence*) olarak anlar (Aristotle, 1928).



2017). Bu sözcüğü Ross ‘formula’⁴³ (*formül*) olarak çevirir; “her bir şeyin özünün formulası” şeklinde (Aristotle, 1928). Y. Gurur Sev, ‘logos’ sözcüğünü ‘ifade’ olarak çevirir. İlgili cümle şu şekildedir: “*O halde tekil olanın ne idüğünün ifadesi, onu anlatan, fakat onu içermeyendir.*” (Aristoteles, 2019). Babür’ün *Gökyüzü Üzerine* adlı çevirisinde ise ‘logos’un hem ‘kavram’ hem de ‘tanım’ anlamı vardır (Aristoteles, 1997; ayrıca bk. Aristoteles, 2005). Biz diyebiliriz ki daha önce de belirttiğimiz gibi ‘logos’un tanım veya kavram olarak çevrilmesi anlama zarar vermez. Bununla birlikte ilgili ifadenin bağlamını, konuyla ilgili pek çok ifadeyi dikkate alarak ve farklı çeviriler ışığında bir tercihte bulunabiliriz.

Aristoteles bir sonraki paragrafta ‘öz’ ile ‘ilinek’ veya ‘ilineksel’ arasındaki ayrımı belirginleştirmeye ve *öz*, *tanım* ve *kavram* arasındaki *birliği* göstermeye çalışır. Bu yönde hem tanımı ve hem de kavramı birlikte içeriyor olarak görünen ifadeleri çözümleyebiliriz. Türkçe çeviri açısından Aristoteles’in bir ifadesi şu şekildedir: “*Öz bir şey ne ise odur.*” (Aristoteles, 2021). Ross’un çevirisinde de şöyledir: “*Öz tam olarak bir şeyin ne olduğudur.*” (Aristotle, 1928). Arapça çeviride ise şu şekildedir: “*Tanımı olan şeyin tümeliliği, şeyin özünün (âniye) ne olduğuna delâlet eder.*” (İbn Rüşd, 2017). Buna göre *şeyin özü* ile *şeyin ne olduğu* aynı anlama gelir. Türkçe çeviri açısından Aristoteles’e göre ‘öz’, yalnızca kavramları (*logos*) bir tanım⁴⁴ (*horismos*) olan şeylere aittir (Aristoteles, 2021). Bu ifadede üç kavram arasındaki birliği görebiliriz. Daha öte olarak kavram ile tanım arasındaki birlik ve aynılık bağıntısını görebiliriz. İkisi arasında belli bir yönden de ayrım olup olmadığını açık kılmaya çalışacağız. Söz konusu ifade Ross’un çevirisinde de şu şekildedir: “*Yalnızca formulası (formül) bir tanım olan şeyler için bir öz vardır.*”⁴⁵ (Aristotle, 1928). Yardımlı’nın ‘kavram’ olarak çevirdiği ‘logos’ sözcüğünü Ross burada da ‘formula’ olarak çevirir. İki çeviri arasında böyle bir ayrım olsa da *tanım* ile *öz* arasındaki bağıntının verilışı aynıdır. Buna göre tanım, özü gerektirir. Arapça çeviride ise ilgili ifade şöyledir: “*O odur’ özüyle bulunan (bi’l-âniye), kelimesi tanımı olan şeylerin bepsi içindir.*” (İbn Rüşd, 2017). ‘Kelime’ sözcüğü ‘logos’un çevirisidir. Yukarıdaki ifadelerde

⁴³ Duralı bu sözcüğü ‘formül’ olarak karşılar (Duralı, 2011, s. 194). Aynı şekilde Özcan da ‘formül’ olarak çevirir (Özcan, 2011, s. 80).

⁴⁴ Tekin, ‘tanım’ için Aristoteles’in daha çok ‘horismos’, bazen ise ‘horos’ sözcüklerini kullandığını belirtir (Tekin, 2017, s. 212).

⁴⁵ “*There is an essence only of those things whose formula is a definition.*” (Aristotle, 1928).



İbn Rüşd'ün belirlemesini izleyerek bu sözcüğü 'tanım' olarak anlamıştık. Ama eğer böyleyse 'tanımı tanım olan' gibi belirsiz bir ifade ortaya çıkar. İbn Rüşd burada bir tekrara düşmemek için 'kelime' ifadesini 'delâlet eden söz' olarak anlar. Böyle bir sorunla karşılaştığımız için Arapça çeviride 'kelime' olarak, Sev çevirisinde 'ifade' olarak, Ross çevirisinde 'formula' (*formül*) olarak ve Arslan çevirisinde 'beyan'⁴⁶ olarak çevrilen 'logos' terimini Yardımlı çevirisindeki gibi 'kavram' olarak anlamak daha uygun gibidir. Daha önce 'logos'un 'tanım' olarak çevrilmesinin daha uygun olduğunu ifade ederken 'kavram' olarak çevrilmesinin de anlama zarar vermeyeceğini belirtmiştik. Bu görüşümüzü, belli bir açıdan olmak kaydıyla yine dile getirebiliriz. Çünkü tanım ile kavram belli bir yönden bir ve aynıdır.

Türkçe çeviri açısından Aristoteles'e göre bir *tanım* ancak *kavramın* birincil bir şeyi belirttiği yerde vardır. Birincil şeyler ise bir başkasına yüklenmeksizin belirtilen şeylerdir (Aristoteles, 2021, s. 118). Bu ifadelerin devamında Aristoteles tanım ve özün töz ile bağıntısını kurar. İlgili ifade Türkçe çeviri açısından şu şekildedir: “*Açık olan şey tanımın ve özün birincil ve saltık anlamda tözlere ait olduğudur. Eşit ölçüde başka şeylere de ait oldukları doğrudur, ama birincil anlamda değil.*” (Aristoteles, 2021, s. 118). Ross'un çevirisinde de şöyledir: “*Bu açıktır ki tanım (definition) ve öz (essence) birincil ve basit anlamda tözlere aittir. Yine de başka şeylere de aittirler, yalnızca birincil anlamda değil.*” (Aristotle, 1928). Arapça çeviri açısından da şu şekildedir: “*Ama bu açıktır ki tanım (el-had) ve öz (âniye), ilk türde ve mutlak (mebsûd) olarak cevherler içindir. Diğer şeyler için de bu şekildedir, ama ilk türden değil.*” (İbn Rüşd, 2017). İbn Rüşd, 'âniye' olarak okuduğumuz sözcüğü 'mâhiyyet' olarak anlar. Bu ise öz anlamındadır. İbn Rüşd, değerlendirmesinde

⁴⁶ Bu terime ilişkin Tricot'nun dipnottaki açıklaması şu şekildedir: “'logos' kelimesinin kesin anlamı ile ilgili olarak krş. Δ, 29, 1024 b 26. Onu biz 'beyan' olarak çevirmekmeyiz. Ancak *formül, açıklama, açıklayıcı söz* olarak da karşılanabilir. Asıl anlamında tanım, mahiyeti ifade eden ve ekseriya onunla karışan tanım, 'horismos'dur. O halde bu ve başka birçok pasajda (özellikle 10. bölüme bkz.) 'logos'tan, gerek kavramın kendisini, gerekse onun bir önermede, sözde açılması, açıklanmasını anlamak gerekir. Kavram, tek kelime içine sıkıştırılmış sözdür; söz, bir önerme içinde açılmış, yayılmış kavramdır. Krş. St. Thomas, s. 341, not 1460. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, 'logos'u (zorunlu kayıtları yapmak şartıyla) *kavram* veya *tanım* olarak çevirmekte hiçbir anlam yanlışı yoktur. Çünkü nihayet bir kavramın, tanımda ifade edilen ve açıklığa kavuşturulan kısımları vardır. Zaten Aristoteles'in terminolojisinde 'horismos' ve 'logos' ekseriya eşanlamlı olarak kullanılırlar.” (Aristoteles, 1996). Duralı da bir yerde 'logos' için şu karşılıkları vermiştir: “Söz; kavram; belirleme; formül; akıl ilkesi (Duralı, 2011, s. 194).

‘tanım’ın mahiyete (öz) delâlet ettiğini belirtir⁴⁷ (İbn Rüşd, 2017). Alıntılarda geçen ‘başka şeyler’ veya ‘diğer şeyler’ ifadesiyle Aristoteles nitelik, nicelik vd. gibi kategorileri kasteder. Sonuç olarak diyebiliriz ki çevirilerde temel anlam aynıdır. Buna göre tanım, öz ve töz arasındaki bağıntıyı görebiliriz. Öz, töz içindir, tanım da öz içindir. Tanım aynı zamanda her ikisi içindir. Tanım, öze delâlet eder. Yukarıda belirttiğimiz üzere öz, şeyin ne olduğudur⁴⁸. Buna göre öz⁴⁹ tözün ne olduğudur. Tanım ve bir anlamıyla kavram ise özün düşüncesidir. Aristoteles araştırma açısından ‘varlık’tan doğrudan ‘töz’e geçse de ‘öz’ söz konusu anlamıyla ikisinin arasına girer. Çünkü ‘varlık’ın birincil anlamı şeyin ne olduğu, tözüdür. ‘Ne olduğu’ anlamı ile ‘öz’ anlamı bir ve aynı olduğuna göre yeniden diyebiliriz ki ‘varlık’ın birincil anlamı şeyin özü, tözüdür.

Aristoteles’e göre yalnızca tözün bir tanımı vardır (Aristoteles, 2021). Başka bir ifadeyle yalnızca töz tanımlanabilir (Aristotle, 1928). Arapça çeviriye göre de tanım, yalnızca tözler (*cevâbir*) içindir (İbn Rüşd, 2017). Yukarıda tanım ve özün birincil ve mutlak olarak tözler için olduğunu ifade etmiştik. Burada üç çeviri açısından da söz konusu ettiğimiz ifadeye ise tanımın yalnızca töz için olabileceğinin bir vurgusu var. Diyebiliriz ki tanım töz için olsa da bu töz belirli bir töz olarak özdür. Çünkü Aristoteles’e göre “*tanım*⁵⁰ *özün kavramıdır ve öz ya yalnızca ya da başlıca ve birincil olarak ve mutlak olarak tözlerle ait olmalıdır*” (Aristoteles, 2021). Bu ifadeye göre tanım, öz ve kavram⁵¹ arasındaki bağıntı açık olarak ortaya çıkar. Öz ile töz ilişkisi hakkında ise yeniden toparlama yapılır. İlk cümle konumuz için önemli ölçüde aydınlatıcıdır. Tanım özün kavramı olduğuna göre belli

⁴⁷ Bu ifade daha önce belirttiğimiz *Topikler*’deki bir ifadeye dayanıyor gibi görünüyor.

⁴⁸ Aristoteles, bir yerde de şu ifadeyi kullanır: “Ama öyle görünüyor ki şeyin ne olduğu ya da özü için bir tanımlama yoktur.” (Aristoteles, 2021, s. 45). Bu ifadeye göre şeyin ne olduğu ile şeyin özü bir ve aynı şeydir.

⁴⁹ “*Her bir tikel şeyi ancak özünü bildiğimiz zaman biliriz.*” Başka bir ifadeyle “bir şeyi bilmek onun özünü bilmektir” (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928; İbn Rüşd, 2017; Aristoteles, 2019, 1996).

⁵⁰ Aristoteles’in başka bir ifadesine göre her tanım kendisi için doğru olduğu şeyden başkası için yanlıştır; örneğin bir dairenin tanımı bir üçgen için yanlıştır. Şimdi bir yolda her bir şeyin yalnızca bir tanımı, yani yalnızca *özünün tanımı* (*logos*) vardır; ama bir başka yolda birçok tanımı vardır. Çünkü şeyin kendisi ve değişkisi ile birlikte şey bir yolda aynıdır; örneğin Sokrates ve müzikal Sokrates. Ama yanlış tanım mutlak olarak hiçbir şeyin tanımı değildir (Aristoteles, 2021, s. 105). Buradaki ‘logos’, tanım veya tanımsal kavramdır.

⁵¹ Aristoteles, Kitap Epsilon’da ‘öz’ ve ‘kavram’ı şu şekilde bir araya getirir: “*Ama özün (to ti en einai) ve kavramın (logos) doğasını gözden kaçırmamalıyız*” (Aristoteles, 2021, par. 1026a).



bir yönden tanım ve *bir anlamıyla kavram* bir ve aynıdır. Ross'un çevirisi açısından "tanım, özün formulasıdır" (Aristotle, 1928). Arapça çeviri açısından ise tanım, özün 'kelimesi'dir (İbn Rüşd, 2017). 'Kelime' 'bir sözcük' anlamında değildir, buradaki anlamıyla Sev çevirisinde geçen 'ifade' anlamına daha yakın gibi görünür. Bu çeviride ilgili cümle şu şekildedir: "*Tanım ne idülüğün ifadesidir.*" (Aristoteles, 2019). 'İfade', 'söz' ile ilgili olduğuna göre diyebiliriz ki tanım, özün söze dökülmüş hâlidir. Nitekim İbn Rüşd'ün anlayışı buna yakındır veya benzerdir. O, söz konusu cümleyi açıklarken şöyle der: "*Bu sözden açık olmuştur ki mutlak tanım şeyin mahiyetine (öz) delâlet eden sözdür.*" (İbn Rüşd, 2017). Buna göre tanım özün sözü olur.

Aslında bu anlam yanlış değildir. Çünkü bazı yerlerde 'logos' sözcüğü 'ifade' olarak veya 'söz' anlamında 'kelime' olarak anlaşılabilir. Bu durum, tanımın *söz ve kavram*⁵² olarak iki yönlü olmasından kaynaklanır. Söz konusu cümle Arslan çevirisinde ise şu şekildedir: "*Tanımın, mahiyetin tanım olduğu...*" (Aristoteles, 1996). Burada 'logos' sözcüğü 'tanım' ile karşılanmış ama bir döngü ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak bize burada *logosun kavram* olarak çevrilmesi daha uygun görünüyor.

Aristoteles, şeyi özünden ayırmayı saçma bulur. Çünkü bir şeyi bilmek onun özünü bilmektir. Aristoteles, buna ilişkin başka ispatlar da yapar. Dahası *şeyin kendisi*⁵³, *öz* ve *kavramı*⁵⁴ da bir ve aynı olur (Aristoteles, 2021, s. 121). Buna göre 'kavram' *bir anlamıyla* ve *bir yönden* 'tanım'⁵⁵ ile ve *diğer bir anlamıyla* ve *bir yönden* de 'öz' ile bir ve aynı olur. Buradaki bağlantının tam olarak açık olması için Aristoteles'in başka açıklamalarına ihtiyaç vardır. Ama söz konusu bağlantıyı olasılık düzeyinde hesaplayabiliriz. Buna göre diyebiliriz ki eğer buradaki 'kavram' mutlak anlamdaysa şeyin kendisiyle ve özüyle mutlak olarak aynı olur. Ama eğer buradaki 'kavram' özün düşüncedeki hâli ise o zaman 'tanım' olur ve böylece *tanımsal kavram* şeyin kendisi ve özüyle görelî olarak bir ve aynı olur. Bu iki

⁵² Anlam veya düşünce.

⁵³ Özcan'ın ifadesi de şu şekildedir: "*Neliği şeyden realitede değil, ancak düşüncede ayrabiliriz.*" (Özcan, 2011, s. 37).

⁵⁴ Söz ettiğimiz yerlerde olduğu gibi Ross 'formula' (*formül*) olarak çevirir (Aristotle, 1928). Arapça çeviride de 'kelime' olarak geçer (İbn Rüşd, 2017).

⁵⁵ 'Kavram'ın 'tanım' ile aynı olması, tanımın zihindeki anlama, yani kavrama delâlet eden söz olması açısından. Buna göre tanımsal sözün anlamı açısından tanım ve kavram bir ve aynı olur. Çünkü tanım aracılığıyla şeyin özünü akılsal olan kavramsalsal/anlamsal biçimde oluştururuz.

kavram tarzı arasındaki ayrımı Copleston'ın bir çözümlemesine⁵⁶ dayanarak belli bir yönden biraz daha açık kılabiliriz. Buna göre 'kavram'; eğer tümüyle şeyin kendisi, özü olursa 'nesnel kavram', şeyin kendisinin veya özünün düşüncedeki hâli, yani tümeli olursa 'öznel kavram' olur. Tanımın bir ve aynı olduğu ikincisidir.

Aristoteles bir paragraf sonrasında oluşan şeylerin oluşumdan söz ederken şu sözü belirtir: “*Biçim’ ya da ‘idea’ ile her bir şeyin özünü ve birincil tözünü demek istiyorum.*” (Aristoteles, 2021, s. 122). Bu ifade Ross çevirinde de şu şekildedir: “*Form ile her bir şeyin özünü ve onun birincil tözünü kastediyorum.*” (Aristotle, 1928). Buna göre açıktır ki şey ile ilgili ‘biçim’, ‘öz’ ve ‘töz’ bir ve aynıdır. Bunu tamamlayan başka bir ifadesi de şu şekildedir: “*Özdek-siz (maddesiz) töz ile özü demek istiyorum.*” (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928). Böylece *biçim*, *öz* ve *tözün* birbirleriyle belli bir yönden *bir ve aynı olma* durumu ortaya çıkar.

Aristoteles’e göre *biçim/sûret* veya *idea* veyahut duyuşsal şeyde bulunan *şekil (morphē)* oluşmaz ve onun için bir oluş yoktur. Ayrıca şeyin özü de oluşmaz. Çünkü bu başka bir şeyde olmak üzere sanat yoluyla ya da doğa yoluyla ya da bir gizlilik yoluyla oluşandır (Aristoteles, 2021; İbn Rüşd, 2017). Bu düşünceyi Aristoteles yeniden şu şekilde toplarlar: “*Buna göre belirtilenlerden açıktır ki biçim ya da töz⁵⁷ (eidos e ousia) olarak sözü edilen şey oluşmazken, adını ondan alan bileşik⁵⁸ bütün oluşur. Ve yine açıktır ki oluşan her şeyde özdek/madde bulunur, öyle ki şeyin bir parçası bu [özdek], bir parçası şudur [biçim].*” (Aristoteles, 2021; ayrıca bk. Aristotle, 1928). Bu ifadeye göre biçim ile töz aynı görülür. Ayrıca madde ve biçimden (*form/sûret*) oluşan bileşik bütün *adını* biçim/idea/töz olan parçasından alır. Aynı zamanda bu parça özdür. Tanım da özün kavramıdır. Arapça çeviriye göre de *sûret (biçim)* gibi olan cevher (*töz*) oluşmaz (İbn Rüşd, 2017).

Aristoteles’e göre tıpkı kıyaslarda (*tasımlar*) olduğu gibi, her şeyin il-kesi tözdür. Çünkü kıyaslar bir şeyin ne olduğundan, onun özünden baş-

⁵⁶ “ Öyleyse, sözcüğün sağın anlamında Aristoteles için hiçbir nesnel Evrensel (tümel) yoktur, ama anlıktaki (zibin) öznel evrensel için şeylerde nesnel bir temel vardır. Evrensel ‘at’ öznel bir kavramdır, ama tözsel biçimlerde nesnel bir temeli vardır ki tikel atların bilinmesini sağlayan odur.” (Copleston, 2013).

⁵⁷ Aristoteles, töz açısından hiçbir devimin olmadığını belirtir. Çünkü tözün ayırıcısı yoktur (Aristoteles, 2021, par. 1068b).

⁵⁸ “Duyuşsal töz değişebilir.” (Aristoteles, 2021, par. 1069b).



lar. Oluş süreçleri de özden başlar (Aristoteles, 2021, s. 126; Aristotle, 1928; İbn Rüşd, 2017). Ross, ‘ilke’ yerine ‘başlangıç noktası’ ifadesini kullanır. Arapça çeviride de *ibtidâ* (başlangıç) sözcüğü geçer. Ayrıca hem Ross hem de İbn Rüşd töz ile özün kastedildiğini belirtir. Bu anlam, Türkçe çeviride de vardır. Sonuç olarak oluş süreçleri *töz* olan özden başlar.

Aristoteles’e göre bir tanım (*horismos*) bir kavramdır (*logos*). Ayrıca her kavram parçalar kapsar. Yine kavramın parçasının şeyin parçası ile ilişkisi kavramın şey ile ilişkisi gibidir (Aristoteles, 2021, s. 127).

Aristoteles tözün parçalarının tanım açısından değerini ele alırken kullandığı ifadeler *töz*, *biçim*, *öz*, *tanım* ve *kavram* arasındaki ilişkileri anlamada önemli ölçüde aydınlatıcı olur. İlgili ifadeler Türkçe çeviri açısından şu şekildedir: “*Şimdi eğer madde (özdek) bir şey, biçim bir başka şey ve bunların bileşimi bir üçüncü ise, ve eğer hem madde hem biçim ve hem de bileşimleri töz ise, maddeye bile bir anlamda bir şeyin parçası denebilir, ama bir başka anlamda değil, ve parçalar biçimin kavramını⁵⁹ oluşturan bileşenlerdir.*” (Aristoteles, 2021, ss. 127-128). Buna göre madde bir şey ve töz olması açısından bir şeyin parçası olsa da başka bir yönden o şeyin parçası değildir. Çünkü Aristoteles’e göre maddesel bileşenler somut şeylerin ilk ilkeleri ve parçaları iken, biçimlerin ne parçaları ne de ilk ilkeleridir (Aristoteles, 2021, s. 128). İbn Rüşd’ün uygun değerlendirmesine göre de söz konusu ifadede biçim (*sûret*) ile madde arasındaki ayrım belirtilir. Buna göre biçim, biçime sahip olan şeye ‘o nedir’ yoluyla bizâtihi yüklenen ve tözselliğin (*el-cevheriyye*) özünü (*mâbiyye*) tarif eden şeydir. Madde (*el-unsur*) ise maddeye sahip olan şey üzerine ne doğru bir şekilde ne de bizâtihi yüklenir. Örneğin, ne heykelin üzerine tunç olduğu yüklenir ne de insanın üzerine et olduğu yüklenir (İbn Rüşd, 2017).

Aristoteles devam eden ifadelerinde ‘biçim’ ile ‘öz’ü anladığını belirtir (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928). Ona göre yalnızca biçimin parçaları kavramın parçalarıdır ve kavram tümelin⁶⁰ (*evrensel*) kavramıdır (Aristoteles, 2021, s. 129). Buna göre ‘biçim’ ile ‘kavram’ *bir ve aynı* olur. Kavram da

⁵⁹ Arapça çeviride ‘kelime’ sözcüğü kullanılır (İbn Rüşd, 2017). Ross da ‘formula’ sözcüğünü kullanır (Aristotle, 1928).

⁶⁰ “Tümeller, şeylere kendinde ait iken, ilinekseller kendinde ait değildir ve bütünüyle genel olarak ancak tekillere yüklenirler.” (Aristoteles, 2021, s. 90).



tümelin kavramıdır. Kavram tümele ilişkin olduğu için buradaki kavramın tanım yoluyla elde edilen kavram olduğunu belirtebiliriz. Arapça çeviride ‘kavram’ yerine ‘kelime’ sözcüğü bulunur ve İbn Rüşd bunu ‘tanım’ olarak anlar. Bu çeviride diğer ifade ise şöyledir: “*Kelimeye gelince, o tümel (külli) içindir.*” Söz konusu ifadenin hepsi için İbn Rüşd’ün yorumu (*tefsîr*) şu şekildedir: “*Gerçek tanımın parçaları genel biçimin parçalarıdır; tanım ise tümel içindir.*” (İbn Rüşd, 2017, s. 360). Ross çevirisinde de ‘kavram’ yerine ‘formula’ bulunur ve bunun evrensel olduğu ifade edilir. İlgili ifade Sev çevirisinde ise şu şekildedir: “*Ancak yalnızca biçimin kısımları aynı zamanda ifadenin de kısımlarıdır, ifade de tümeldir.*” (Aristoteles, 2019).

Aristoteles bu sorunla ilgili başka bir sorunun doğal olarak ortaya çıktığını belirtir: Ne tür parçalar biçime aittir ve ne tür parçalar ona değil ama bileşime aittir? Çünkü eğer bu açık değilse, her bir tikel şeyi tanımlamak mümkün değildir. Çünkü tanım (*horismos*), tümeli ve biçimi kapsar (Aristoteles, 2021, s. 130). Yani tanım, tümel ve biçim içindir (İbn Rüşd, 2017; Aristotle, 1928). Başka bir ifadeyle tanım tümel olana ve biçime ilişkindir (Aristoteles, 2019). Buna göre açıktır ki tanım tümel için olur ve biçime ait parçaları kapsar. Dolayısıyla bileşime ait olan ama biçime ait olmayan maddesel parçalar tanımda kapsamaz. Aristoteles’e göre eğer hangi parçaların maddesel olduğu ve hangilerinin olmadığı açık değilse, *şeyin kavramı*⁶¹ da açık olmayacaktır (Aristoteles, 2021, s. 130). Böylece bir önceki paraftaki şu ifade şimdi daha açık olur: “*Yalnızca biçimin parçaları kavramın parçalarıdır ve kavram tümelin (evrensel) kavramıdır.*” Sonuç olarak yukarıda da belirttiğimiz üzere buradaki kavramın tanımla elde edilen kavram olduğu açık olur. Bunun için ‘tanımsal kavram’ diyebiliriz.

Aristoteles, maddesel⁶² parçaların tanımda neden kapsamadığını değişik türden maddeler üzerinde yer alıyor görünen bazı şeyler açısından örneklendirir. Bunun bir örneği olarak ‘daire’; bronzda, tahta ve tahtada yer aldığı anda, bunlar hiçbir anlamda dairenin tözüne ait değildir, çünkü bu onlardan ayrılabilir (Aristoteles, 2021, s. 130).

⁶¹ Arapça çeviride ‘kelime’, Ross çevirisinde ‘formula’ ve Sev çevirisinde ise ‘ifade’ olarak geçer.

⁶² Copleston’ın çözümlemesine göre de duyulur/duyusal bireyler onlardaki maddesel ögeye bağlı olarak tanımlanamaz. Bu öge onların yok oluşlarından sorumludur ve onları bilgimizin karşısında bulanık kılar (Copleston, 2013, s. 46).



Aristoteles'e göre tanımda kapsanan tüm öğeler bir birlik oluşturmaktadır. Çünkü tanım tek bir kavram, tözün kavramıdır.⁶³ Buna göre tek bir şeyin kavramı olmalıdır. Çünkü töz, Bir ve bir Bu demektir (Aristoteles, 2021, s. 133). Daha önce birçok kez belirttiğimiz üzere 'logos' sözcüğü 'kavram', 'kelime', 'formula', 'ifade' olarak çevrilmiştir (Aristoteles, 2021; İbn Rüşt, 2017; Aristotle, 1928; Aristoteles, 2019, 1996). Tredennick çevirisinde de 'formula' olarak geçer (Aristotle, t.y.-b, s. 371). Eğer tanımları iki yönlü olarak düşünebilirsek bu çeviriler arasında bir uzlaşa bulabiliriz. Buna göre tanım bir yönden kavramdır. Tanım bir yönden de tüm öğeleri arasında bir birlik olan sözdür.

Aristoteles Zeta (Z) kitabında bu noktadan sonra ilk olarak bölme yoluyla olan tanımları inceler. Ona göre tanımda *birincil cinsten* ve *ayrım*-dan⁶⁴ daha öte bir şey bulunmaz.⁶⁵ Öteki cinsler birincil cinsten ve onunla birlikte alınan ayrımlardan oluşur (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928; İbn Rüşt, 2017; Aristoteles, 2019). Örneğin, birincil cins 'canlı (*hayvan*)'⁶⁶, sonraki 'iki ayaklı canlı' ve yine 'iki ayaklı tüysüz canlı'dır (Aristotle, 1928; Aristoteles, 2019). Başka ayrımlar oldukça bu böyle gider (Aristoteles, 2019, 2021). Genel olarak az veya çok terim kapsammasının bir önemi yoktur. Buna göre az veya yalnızca iki terim kapsammasının da önemi yoktur. İkisinden biri 'ayrım', diğeri ise 'cins'tir (Aristoteles, 2021; İbn Rüşt, 2017; Aristotle, 1928). Örneğin, 'iki-ayaklı canlı'da 'canlı'⁶⁷ *cins* ve diğeri ise *ayrım*dır (Aristotle, 1928; Aristoteles, 2019).

⁶³ "İmi sözcük olan kavram (logos) bir tanım olacaktır." (Aristoteles, 2021, s. 77). Bu, tanım yoluyla edilmiş olan *tanımsal kavram*dır.

⁶⁴ İbn Rüşt'e göre de birincisi yakın cinstir, diğeri ise bu cinsin özel ayrımıdır. Ancak ilk olarak yakın cins isimlendirilmiştir, çünkü o, tanımda ilk koyulan şeydir (İbn Rüşt, 2017). Copleston'ın ifadesine göre de Aristoteles tanımı *en alt tür* düzeyine dek inen bir bölme sürecini kapsıyor olarak görmüştür (Copleston, 2013, s. 21).

⁶⁵ Copleston'a göre de özel tanımlar cins ve ayrım yoluyla sağın tanımlardır (Copleston, 2013, s. 21). Bingöl'e göre de Aristoteles türün tanımında cins ve ayrımı birer unsur olarak alır (Bingöl, 1993).

⁶⁶ Türkçe çeviride 'dirimli varlık' olarak geçer (Aristoteles, 2021, s. 133). Diğer ifadeler yerine de 'iki-ayaklı dirimli varlık', 'iki-ayaklı kanatsız dirimli varlık' ifadeleri geçer. Ama 'varlık' sözcüğü diğer çevirilerde bulunmaz (İbn Rüşt, 2017; Aristotle, 1928, t.y.-b; Aristoteles, 2019). Bu terim eklenmiş gibi görünür. Ross ve Tredennick çevirilerinde 'animal (*hayvan*)', Sev çevirisinde 'hayvan' olarak geçen sözcük Arapça çeviride de 'hayvan' olarak geçer. Arapça'dan Türkçeye çevirilerde 'hayvan' sözcüğü genelde 'canlı' olarak çevrilir.

⁶⁷ Yardımlı çevirisinde 'hayvan' yerine 'dirimli varlık' ifadesi geçer (Aristoteles, 2021, s. 134).



Aristoteles'e göre eğer yalın olarak alınan cins (*genos*) kapsadığı türlerden (*eide*) ayrı olarak var olmuyorsa ya da eğer var, ama yalnızca madde olarak var ise (çünkü ses cins ve maddedir, ama ayrımlar ondan türleri, yani harfleri oluşturur) *tanım ayrımlardan oluşan kavramdır (logos)*⁶⁸ (Aristoteles, 2021). İbn Rüşd bu ifadeyle ilgili şöyle bir yorum yapar: “*Bununla yalnızca şeydeki cinsin maddedeki durum gibi bilfiil var olmadığını, bilfiil olanın son ayırım (faşl) olduğunu kastetti...Tanımların nelerden bileşik olduğu ortaya çıkınca tanımın fasıllardan bileşik bir söz (kav) olduğu da açık olmuştur.*” (İbn Rüşd, 2017, s. 424). Ayrıca İbn Rüşd'e göre Aristoteles'in 'ayrım ve cinsten dememiş olması' cins ve ayrım arasındaki ayrımın cinsin *genel biçim (şûret)*, ayrımın da *özel biçim* olması açısından (İbn Rüşd, 2017, s. 426). Bu düşüncüyü İbn Sînâ mantığına ait bazı ifadeler ile daha fazla açık kılabiliriz. Buna göre ayrımlar (*fasıllar*), cinse gerçekliğini (*hakikat*) değil, bilfiil varlığı verirler. Bunun örneği 'düşünen'dir. Çünkü 'düşünen', 'canlı'ya 'canlılık' anlamını vermez, ama varolan ve özel bir öz (*zât*) olarak bilfiil varlığı verir. Dolayısıyla varlığa delâlet eden, özsel (*zâtî*) ayrımdır (İbn Sînâ, 2014, s. 124, 1960, s. 45). Ayrım ile ilgili Aristoteles'in düşüncesini biraz daha fazla olarak açık kılmak faydalı olacaktır. İbn Sînâ'ya göre bu ayrım beş tümeldendir, türü kuran ayrımdır (*el-faşlül-mukavvimü*) ve türün doğası için özsel kurucudur. Çünkü o, cinsin doğasına bitiştiğinde onu *tür* olarak kurar. Başka deyişle bu ayrım, varoluşta tür olarak kurulan cinsin doğasının özsel olup onu var kılar, ayırır ve belirler. Ayrım, insan için 'düşünen (*nâtık*)' gibidir (İbn Sînâ, 1952, ss. 74-75, 2006b, s. 67). Başka deyişle de ayrım, cinsi bilfiil var kılar (*yükkavvimübü mevcûden bi'l-fi'li*) (İbn Sînâ, 1952, s. 110, 2006b, s. 101).

Aristoteles'e göre ayrımı ayrımlarına bölmek zorunludur. Örneğin, 'ayaklı olmak' 'hayvan'ın bir ayrımıdır. Sonra yine ayaklı olarak ayaklı hayvanın ayrımının bulunması gerekir. Buradaki ayrım, 'ayaklı olanın bir türü tüylü ve öteki türü tüsüzdür' şeklinde olmamalıdır. Doğru olan ayrım, 'çatal-tırnaklı olanlar' ve 'olmayanlar' şeklindedir. Çünkü bunlar ayaktaki ayrımlardır ve 'çatal-tırnaklılık' ayaklılığın bir türüdür. Bu yolda sürekli

⁶⁸ Arapça çeviride ifade şu şekilde yer alır: “*Bu durumda açıktır ki tanım, fasıllardan (ayrımlar) olan kelimedir.*” (İbn Rüşd, 2017, s. 426). Bu ifade Sev çevirisinde de şöyledir: “*Açık ki tanım farklardan oluşan ifadedir.*” (Aristoteles, 2019, s. 239). Ross çevirisinde ise şu şekildedir: “*Açıkça tanım (definition) ayrımlardan oluşan formuladır.*” (Aristotle, 1928, par. 1038a).



olarak daha öte hiçbir ayrım kapsamayan türlere dek ilerleme isteği olur. Bu noktada türsel ayrımlar ile eşit sayıda ayak türü olacak ve ayaklı hayvan türleri sayıca ayrımlara eşit olacaktır. Öyleyse en son ayrım şeyin tözü (*ousia*) ve tanımı (*horismos*) olmalıdır. Aristoteles bu ayrımın ‘biçim’ olduğunu da söyler (Aristoteles, 2021, s. 134; Aristotle, 1928). Böylece şey ve tanımı için asıl belirleyici ögenin ‘ayrım’ olduğu ortaya çıkar. Aristoteles’e göre de açık olur ki *“tanım ayrımları kapsayan kavram ya da daha doğru yön-teme göre son ayrımı kapsayan kavramdır.”* (Aristoteles, 2021, s. 134). Buna göre tanım son ayrımı içeren kavramdır. Bu açıdan tanım ve kavram bir ve aynı olur. Çevirilerde aynı şekilde ‘kavram’ yerine ‘formula’, ‘kelime’ ve ‘ifade’ yer alır (Aristotle, 1928; İbn Rüşd, 2017; Aristoteles, 2019; Aristotle, t.y.-b). Ama bize göre bütün bu sözcükler tanım için uygun olsa da özellikle burada ‘kavram’ sözcüğü daha uygun görünür.

Aristoteles bu noktadan sonra ‘tümel’in (*katholou*) töz olup olmadığını veya ne ölçüde töz olduğunu inceler. Aslında onun kastettiği tümel, tanımın bir parçası olan ‘cins’tir. Aristoteles bu araştırmasında temele şu önermeyi alır: *“Tekil bir şeyin tözü ona özgü olan ve başka hiçbir şeye ait olmayan tözdür.”* (Aristoteles, 2021). Aristoteles’e göre ‘tümel’ ise ortaktır. Çünkü tümel ile doğasına göre birden çok şeye ait olanı demek isteriz (Aristoteles, 2021). Bu ifadelerden anlayabiliriz ki kastedilen tümel ‘cins’tir. Çünkü ‘cins’ ortaktır, ama yukarıda da ele aldığımız üzere ‘son ayrım’ ise türler arasında ortak değildir. Aristoteles hem söz konusu önermeyi hem de tümelin ortak olma durumunu göz önüne alarak şu soruyu sorar? *“O zaman tümel hangi tekilin tözü olacaktır?”* Buna yanıt olarak denebilir ki ya tümünün ya da hiçbirinin. Ama tümünün tözü olamaz. Çünkü eğer birinin tözü olacaksa, tüm başkaları da bu biri olacaktır. Çünkü tözleri bir ve özleri bir olan şeylerin kendileri de birdir. Dahası töz, bir dayanağa yüklenmeyen demektir. Ama tümel her zaman bir dayanağa yüklenir (Aristoteles, 2021). Yine de belki de tümel, özün töz olduğu anlamda töz olamayacak⁶⁹ olsa

⁶⁹ Aristoteles, *Kategoriler*’de ‘tür’ ve ‘cins’in *ikincil tözler* içinde olduğunu belirtir. O, bu anlamda türün cinsten daha çok töz olarak değerlendirir. Çünkü tür, ilk töze daha yakındır. Çünkü ilk tözün ne olduğu açıklanacak olsa, cins yerine tür verilirse daha bilinir ve yaklaşık bir açıklama verilmiş olacaktır. Örneğin, belli bir insan için ‘hayvan’ (Arapça çeviride ‘canlı’ (*hayy*) sözcüğü geçer) yerine ‘insan’ verilerek daha bilinir olarak açıklanabilir; çünkü ikincisi belli bir insana daha özgü, öteki daha *ortaktır* (Aristoteles, 2002a, 1999b). Bir tümel olan ‘cins’in töz ile bağlantısı konusunda bu iki açıklamanın birbirleriyle uyuştuklarını belirtebiliriz.

da özde bulunuyor olabilir (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928; İbn Rüşd, 2017; Aristotle, t.y.-b). Örneğin ‘canlı’nın ‘insan’da ve ‘at’ta bulunması gibi (Aristotle, 1928, t.y.-b; İbn Rüşd, 2017). Buna göre o⁷⁰, bir anlamda özün bir kavramıdır (Aristotle, 1928; Aristoteles, 2021). Bu örnekten de açıktır ki Aristoteles burada incelediği ‘tümel’ ile ‘cins’i kasteder. Çünkü ‘canlı’, ‘insan’⁷¹ ve ‘at’ için cinstir.

Aristoteles ‘töz’ ile ‘nitelik’ arasında da ayırım yapar. Buna göre bir ‘Bu’ olanın ya da tözün, eğer herhangi bir şeyden oluşmuşsa, tözlerden ya da bir ‘Bu’ olandan değil, ama bir ‘nitelik’ten⁷² oluşması mümkün değil ve saçmadır (Aristoteles, 2021, par. 1038b). Çünkü o zaman töz-olmayan ya da nitelik töze ya da bir ‘Bu’ olana önsel/önce olacaktır. Ama bu mümkün değildir. Çünkü ne kavram⁷³ ne zaman ne de oluş açısından tözün değişkileri⁷⁴ töze önsel olabilir. Çünkü o zaman ondan ayrılabilir olacaktırdır. Dahası, bir töz kendisi bir töz olan Sokrates’te bulunacak ve böylece Sokrates iki şeyin tözü olacaktır (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928). Buna göre açık olur ki ‘töz’, ‘nitelik’ten oluşmaz. Öz, töz olduğuna göre nitelikten oluşmaz. Böylece nitelik, özün dışında kalır. Bu, tanım açısından da böyledir. Aristoteles’e göre ne ‘canlı’ ne de kavramda⁷⁵-tanımda bulunan herhangi bir başka öge ‘tekil’ olandan ayrı olarak var olabilir (Aristotle, t.y.-b, 1928; Aristoteles, 2021). Aristoteles’e göre hiçbir tümel yüklem töz değildir (Aristoteles, 2021; İbn Rüşd, 2017; Aristotle, 1928). Çünkü ortak yüklemelerden hiçbiri tikel bir ‘Bu’yu değil, ama bir niteliği belirtir (Aristoteles, 2021). Aristoteles buradaki ‘tümel’ ile nitelik gibi kategorileri ve değişkileri kasteder.

⁷⁰ Bu cümlede mantıksal bağlama en uygun olduğu için büyük ölçüde Ross çevirisini esas aldık. Onun çevirisi tam olarak şu şekildedir: “*Then clearly it is a formula of the essence.*” (Aristotle, 1928, par. 1038b). Bununla birlikte ‘bir anlamda’ ve ‘kavram’ ifadelerini Yardımlı çevirisinden aldık. Ross dışındaki çeviriler şu şekildedir: “*Belli ki onun da bir çeşit ifadesi var.*” (Aristoteles, 2019); “*Şu hâlde açıktır ki onun bir tür kelimesi vardır.*” (İbn Rüşd, 2017), “*O zaman açıktır ki bir anlamda evrenselin (tümel) bir kavramı vardır.*” (Aristoteles, 2021), “*Then clearly there is in some sense a formula of the universal. (O zaman bir anlamda özün bir formülü olduğu açıktır.*” (Aristotle, t.y.-b).

⁷¹ İnsan, bireysel insanların cinsi değildir, ama türüdür (Aristoteles, 2021, s. 48).

⁷² Kullandığımız çevirilerin hepsinde ‘nitelik’ anlamı ile çevrilmiştir.

⁷³ Diğer çevirilerde ‘kavram’ yerine daha önce söz ettiğimiz durum söz konusudur. İbn Rüşd, Arapça çeviride ‘kelime’ olarak geçen sözcüğü ‘tanım’ olarak anlar.

⁷⁴ Arapça çeviride ‘infialler’, Ross çevirisinde ‘modifications’, Tredennick çevirisinde ‘affections’, Sev çevirisinde ‘haller’ olarak geçer.

⁷⁵ ‘Logos’ ile ilgili çevirilerdeki durum aynıdır.



Aristoteles'e göre 'töz', *bileşik bütün olarak* ve *kavram (logos)*⁷⁶ olarak iki türdür (Aristoteles, 2021, par. 1039b). Aristoteles ilkiyle, madde ile bileşim içindeki kavramı, diğeri ile de bütünlüğü içindeki kavramı kasteder (Aristoteles, 2021). Ross ve Tredennick birincisi için 'somut şey', ikincisi için ise 'formula' ifadelerini kullanırlar (Aristotle, 1928, t.y.-b). İbn Rüşd ise birincisi için 'duyusal birey', ikincisi için de 'tanımın delâlet ettiği biçim (*şûret*)' ifadelerini kullanır (İbn Rüşd, 2017, par. 1040a). Daha önce de çok kez belirttiğimiz üzere çevirilerdeki farklılıklar 'logos' sözcüğü ile ilgidir. 'Logos'un burada ilkin 'kavram', ikinci olarak da 'biçim'⁷⁷ olarak çevrilmesinin daha uygun olduğunu düşünebiliriz. Aslında 'logos' için bu iki karşılığı birlikte düşünmemiz bizi Aristoteles'in kastettiği anlama daha iyi yaklaştırabilir. Buna göre buradaki 'kavram'ı, aynı zamanda bir kavram olan tanımın delâlet ettiği 'biçim' olarak anlayabiliriz. Buna göre de iki tarz kavram ortaya çıkar: *Biçim olarak kavram* ve bunun *tanım yolu ile elde edildiği kavram*. Daha önce de birincisini *nesnel kavram* ikincisini ise *öznel kavram* olarak ifade etmiştik.

Aristoteles, 'biçim' ile 'kavram'ı Beta (B) kitabında tam olarak birbirine bağlar. İlgili ifade Türkçe çeviri açısından şu şekildedir: "*Çünkü pekala bir ve aynı nesneye tüm neden türleri ait olabilir; örneğin bir ev durumunda devimin kaynağı sanat (tekhne) ve yapı ustasıdır; amaç üründür; madde/özdek (hyle) toprak ve taşlar, ve biçim (eidos) kavramdır (logos).*" (Aristoteles, 2021, par. 996b). Ross çevirisinde 'logos' *tanım (definition)* olarak çevrilir (Aristotle, 1928, par. 996b). Burada biçimin kavram olarak karşılanmasının daha mantıklı olduğunu belirtebiliriz. Çünkü *biçim* doğrudan tanım olamaz. Çünkü tanım biçime ilişkin bir söz, açıklama ve kavramdır. Buna göre biçimin tanımlanması tanımsal kavramdır. Bu tanımsal kavram da zihinde varolan bir şeydir.

Aristoteles'e göre birinci anlamdaki tözler yokoluşu (*phthora*) kabul eder, çünkü oluşu (*genesis*) da kabul eder. Ama 'kavram', hiçbir zaman yok olma sürecinde olma anlamında yokoluşu kabul etmez, çünkü oluşu da

⁷⁶ Arapça çeviride 'kelime (İbn Rüşd, *tanım* olarak anlar)', Sev çevirisinde 'ifade', Ross ve Tredennick çevirilerinde 'formula' olarak geçer.

⁷⁷ İlk tür tözde 'madde' sözcüğü geçtiği için ikinci tür tözü 'biçim' olarak anlamak mantıklıdır, bununla birlikte çoğu zaman 'kavram' anlamında kullanılan 'logos' sözcüğü kullanıldığı için de en sonunda 'kavram' olarak anlaşılmasının daha da mantıklı olduğunu düşünebiliriz. Aslında burada belli bir yönden 'kavram' ile 'biçim' bir ve aynıdır.



kabul etmez. Çünkü ‘ev-olma’ oluşmaz, yalnızca *bu tikel* evin varlığı oluşur (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928). İbn Rüşd’ün yorumuna göre de mutlak evin özünün (*mâbiyyet*)⁷⁸ bir oluşu (*kevn*) yoktur, tersine duyuşsal bu evin oluşu vardır (İbn Rüşd, 2017).

Aristoteles’e göre ‘kavramlar’ oluştan ve yokoluştan bağımsız olarak vardır ve yoktur⁷⁹, çünkü hiç kimse onları yaratmaz ya da yapmaz (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928, t.y.-b). Bu nedenle de tekil duyuşsal tözlerin bir tanımı (*horismos*) ya da tanıtı/burhânı yoktur, çünkü doğası hem olmak hem de olmamak olabilen maddeyi kapsarlar. Bu nedenledir ki tüm duyuşsal tekiler yok olabilir (Aristoteles, 2021; İbn Rüşd, 2017; Aristotle, 1928). Çünkü yok olabilir şeyler duyuşsal algıdan yiter yitmez onların bilgisini taşıyanlar için bilinemez olurlar ve kavramları⁸⁰ (*tanımsal kavramları*) ruhta saklansa da bundan böyle ne tanımları ne de ispatları/tanıtları vardır. Bu nedenle, tanım ile ilgili durumlarda, biri tekil bir şeyi tanımlamaya çalışırsa tanımının her zaman ortadan kalkmaya açık olduğunu gözden kaçırmamalıdır. Çünkü tekiler için tanım mümkün değildir (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928; İbn Rüşd, 2017).

Aristoteles’e göre ‘bir’ (*to hen*) ve ‘varlık’; (*to on*) aynı anlam farklılığı-nü gösterdiği için ve ayrıca bir olanın tözü bir olduğu ve tözleri sayısal olarak bir olan şeyler sayısal olarak bir oldukları için *şeylerin tözü* değildir. Aynı şekilde ‘bir öge-olma’ ve ‘ilk-olma’ da şeylerin tözü olamaz (Aristoteles, 2021; İbn Rüşd, 2017; Aristoteles, 2019). Buna göre açıktır ki ‘bir’ ve ‘varlık’, şeyin tözünde, yani özünde içerilmez. Bu durumun, *İkinci Analitikler* açısından da bu şekilde olduğunu daha önce ayrıntılı olarak ifade etmiştik.

Aristoteles’e göre ‘varlık’ ve ‘bir’, *ilk ilked*en, *öğeden* ya da *nedenden* daha tözsel olsa da şeylerin tözleri değildirler. Çünkü ortak hiçbir şey töz değildir. Ayrıca töz kendine ve onu kapsayan ve tözü olduğu şeye ait olmaktan başka hiçbir şeye ait değildir. Yine, ‘bir’ olan aynı zamanda birçok yerde birden bulunamazken, ortak olan aynı zamanda birçok yerde birden

⁷⁸ Arapça çeviride ise ‘el-âniye’dir.

⁷⁹ Bu ifade Arapça çeviride de şu şekildedir: “İşte bu şeyler oluşsuz ve bozulumsuz vardır ve var değildir.” (İbn Rüşd, 2017, s. 476).

⁸⁰ Arapça çeviride ‘kelime’, Sev çevirisinde ‘ifadeler’, Ross ve Tredennick çevirilerinde ‘formulae’ olarak geçer.



bulunur. Bu nedenle hiçbir tümel tekillerden ayrı olarak var olmaz (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928). Aristoteles'in sonraki paragraftaki bir ifade-sine göre de 'tümel' olarak anlatılan hiçbir şey töz değildir ve hiçbir töz tözlerden oluşmaz (Aristoteles, 2021; İbn Rüşd, 2017; Aristotle, 1928). Toparlama yaparsak diyebiliriz ki *varlık* ve *bir* şeylerin tözü olamaz ve aynı zamanda şeylerin özünde içerilmez. Daha önce incelediğimiz üzere 'cins' de bir tümel olarak, özün töz olduğu anlamda töz olamaz, ama dürşünsel özde/tanımsal nelikte bulunur.

Aristoteles bu noktadan sonra Zeta (Z) kitabının onyedinci bölümünde tözün ne olduğunu ve ne tür bir şey olduğunu yeniden incelemek ister. Bununla amacı, duysal tözlerden ayrı olarak varolan töz türü üzerine bir araştırma yapmaktır. Aristoteles burada 'töz' ile 'nedenler' arasındaki bağıntıyı inceler. Çünkü "*töz bir tür ilk ilke ve nedendir.*" (Aristoteles, 2021). Aristoteles bu kısa incelemesinde nedenler arasında bir *birliği* de göstermeye çalışır. O, ilk olarak 'niçin' sorusunu ele alır. Buna göre 'niçin', her zaman 'niçin bir şey başka bir şeye aittir?' biçiminde sorulur. Bu soruda 'neden'in sorulduğu açıktır. Aristoteles bu durumu şu şekilde ifade eder: "*Bu, eğer mantıksal olarak anlatırsak, özdür (to ti en einai) ki kimi şeyler durumunda erektir (heneka) -örneğin belki de ev ya da yatak durumunda; başka şeyler durumunda, ilk devindirici- çünkü bu da bir nedendir.*" (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928).

Aristoteles daha toparlayıcı bir ifadeyle 'neden'i, 'öz' ve 'biçim' ile bağlar. Buna göre ilk soru şudur: "Niçin madde bu belirli bir şeydir?" Örneğin, "Niçin bu şeyler bir evdir?" Çünkü bir evin özü olan şey onlarda bulunur. Başka bir soruyla "Niçin bu tekil şey, bu belirli durumdaki beden bir insandır?" Bu sorularla aranan şey, maddenin belirli bir şey olmasını sağlayan neden olan 'biçim'dir (*eidos*). Bu ise tözdür (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928). Böylece 'öz', 'biçim' ve 'töz' bir ve aynı olur. Öz, aynı zamanda belirli bir 'neden'dir. Kavram, öz ile doğrudan bağıntılı olduğu için özün yakın bağıntılarını daha fazla ortaya çıkarmak yararlı olacaktır.

Aristoteles Zeta (Z) kitabından sonra gelen ve sekizinci sırada olan Eta (H) kitabında Zeta (Z) kitabında ele alınan sorunlarla ilgili ortaya çıkan yargılar konusunda bir toparlama ve daha öte bir sonuçlandırma yapar. Buradaki bazı ifadeleri de çözümlememiz gerekir. Bu çerçevede Aristoteles'in bazı özet ifadeleri şu şekildedir:



Öz töz olduğu ve tanım özün kavramı olduğu için, tanımı ve *kendinde* olanı daha yakından belirledik. Ve tanım (*horismos*) bir kavram (*logos*) olduğu ve kavram parçalar kapsadığı için, parçaları araştırmamız ve hangi parçaların tözün parçaları olduğunu ve hangilerinin olmadığını, ve tözün parçalarının tanımın da parçaları olup olmadığını araştırmak zorunlu oldu. Dahası, ne evrensel (*tümel*) ne de cins tözdür (Aristoteles, 2021).

Bu parçanın ilk cümlesinde açıkça *özün töz* olduğu ve *tanımın* da *özün* bir *kavramı* olduğu belirtilir. Bu çeviri açısından tanım, *özün* bir kavramıdır. Arapça çeviri açısından *öz* (*bi'l-âniye*) bir cevherdir (*töz*) ve cevherin 'kelime'si tanımdır (*el-had*). İbn Rüşd'ün yorumuna göre de şeyin mahiyeti (*özü*) bir cevherdir ve buna 'delâlet eden söz' tanım olarak isimlendirilir. Böylece 'logos'un çevirisi olan 'kelime' sözcüğü 'delâlet eden söz' olarak anlaşılır (İbn Rüşd, 2017). Ross ve Tredennick ifadeleri açısından da *öz* (*essence*) tözdür (*substance*) ve tanım (*definition*) *özün* formulasıdır (Aristotle, 1928, t.y.-b). Görüldüğü üzere 'logos' ile ilgili çevirilerdeki durum aynı şekilde devam eder. Sev çevirisinde de durum her zamanki gibidir. Yani 'logos' 'ifade' olarak çevrilmiştir (Aristoteles, 2019). Yardımlı çevirisi ve İngilizce çevirilerde tanım, *öz* için söz konusu edilir. Arapça çeviride ve Sev çevirisinde ise tanım, *töz* için söz konusu edilir. Buradaki anlamıyla *öz* *töz* olduğu için tanımın hangisine ait olup olmadığını bir önemi yoktur. 'Logos' konusundaki farklılık için de diyebiliriz ki çevirilerin hepsindeki karşılık 'tanım' için uygundur. Bundan da tanımın belli bir yönden 'kavram olma' özelliği, diğer bir yönden de 'birliği olan söz olma' özelliği ortaya çıkar.

Bu parçanın ikinci cümlesinde de tanımın bir *logos* (kavram) olduğu vurgulanır ve bu *logosun* parçalarının olduğundan ve bunların araştırılacağından söz edilir. Parçanın son cümlesinde ise *tümelin* ve *cinsin* *töz* olmadığı ifade edilir.

Aristoteles 'kavramın parçaları' için duyuşal tözü çözümler. Buna göre tüm duyuşal tözler madde kapsar. Dayanak tözdür ve bu bir anlamda maddedir. Aristoteles, madde ile edimsel/bilfiil olarak bir Bu⁸¹ olanı değil ama gizil/bilkuvve olarak bir Bu olanı demek ister. Ona göre madde başka

⁸¹ Arapça çeviride de şu şekildedir: "Unsur (madde) ile bilfiil olmayan bilkuvve olan bu şeyi kastediyorum." (İbn Rüşd, 2017).



bir anlamda kavram (*logos*)⁸² ve şekildir (*morphe*)⁸³ (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928). Bu, 'biçim'dir. İbn Rüşd'ün uygun yorumuna göre de töz ikinci türde tanımın delâlet ettiği şeye denir ki bu biçimdir (*sûret*). İbn Rüşd, 'logos'un karşılığı olan 'kelime' ile *tanımın* ve 'morphe'nin karşılığı olan ve 'asıl' anlamına gelen *السنخ* sözcüğü ile de *biçimin* kastedildiğini belirtir (İbn Rüşd, 2017). Bize göre burada 'biçim'den söz edildiği için 'logos'un 'kavram' olarak çevrilmesi daha uygundur. Çünkü İbn Rüşd'ün de belirttiği gibi tanım, biçime delâlet eder.

Aristoteles'e göre yukarıda belirttiğimiz *kavram* ve *şekil* olarak madde, bir Bu olmakla kavrama göre/teorik olarak⁸⁴ ayrılabilir (Aristoteles, 2021; Aristotle, t.y.-b). Yani, 'biçim' kavramsal/teorik⁸⁵ açıdan maddeden ayrılabilir. İbn Rüşd'ün uygun yorumuna göre de 'asıl' ve 'biçim' olan töz; *varlık* açısından değil ama *tanım* açısından ayrılabilir, çünkü biçimin maddeden ayrılması mümkün değildir (İbn Rüşd, 2017, s. 546). Aristoteles'e göre üçüncü töz ise madde ve biçimin bileşimidir ve yalnızca bu, oluş ve yokoluşu kabul eder ve koşulsuz olarak ayrılabilir. Çünkü kavrama karşılık düşen tözlerden bazıları mutlak olarak ayrılabilir, bazıları ise değildir (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928). Mutlak olarak ayrılabilir olanlar, duysal olmayan ilksiz-sonsuz tözlerdir.

Aristoteles devam eden paragrafta maddenin töz olduğunun açık olduğunu belirtir. Çünkü bir karşıttan bir başkasına tüm değişim süreçlerinde değişimin temelinde yatan bir şey vardır (Aristoteles, 2021). Madde, dayanak olarak ve gizillığe göre varolan tözdür (Aristoteles, 2021). Aristoteles sonuç olarak yeniden bir toparlama yapar. Buna göre duysal tözün ne olduğu ve hangi anlamda var olduğu açıktır: Ya *madde* olarak ya *biçim* ve *edimsellik* olarak ya da üçüncüsü ise *ikisinin bileşimi* olarak (Aristoteles, 2021). Aristoteles, sonraki paragrafta özün (*ti en einaî*) biçim ve edimselliğe ait olduğunu ifade eder (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928). Aristoteles, bir sonraki paragrafta da tözü 'oluş-bozuluş' açısından ele alır. Buna göre töz ya ilksiz-sonsuz olmalı ya da yitmekte olmaksızın yitici ve oluşmakta ol-

⁸² Ross ve Tredennick çevirilerinde 'formula' olarak geçer. Diğer terim ise Ross çevirisinde 'shape' olarak, Tredennick çevirisinde ise 'specific shape' olarak çevrilir.

⁸³ 'Morphe' ile 'eidos' arasındaki aynılığa ve ayrılığa ilişkin bk. (Özcan, 2011, ss. 77-80).

⁸⁴ Tredennick'in ifadesiyle.

⁸⁵ Copleston'ın ifadesiyle "yalnızca zihinde ve zihnin etkinliği yoluyla ayırdır" (Copleston, 2013, s. 42).



maksızın oluşmuş olmalıdır. İkinciyle ilgili olarak hiç kimse ‘biçim’i (*eidos*) yaratmaz ya da üretmez. Ama oluşan, tekil bir Bu’dur, yani biçim ve maddeden oluşan bileşiktir (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928). Aristoteles sonraki paragrafta ise tanımın bir olduğunu ve aynı şekilde tözün de bir olduğunu belirtir. Tözün *bir* olması bir tür birim ya da nokta olduğu için değil, ama her bir töz bir tam edimsellik (*entelechia*) ve doğa (*physis*) olduğu içindir (Aristoteles, 2021, par. 1044a). Yine, tıpkı bir sayının az ya da çok olmayı kabul etmemesi gibi, biçim (*eidos*) olarak töz de kabul etmez. Ama eğer herhangi bir töz bunu kabul ederse, bu maddesel olan tözdür (Aristoteles, 2021). İbn Rüşd’ün uygun yorumuna göre üçlük ve dörtlük gibi sayının biçimi daha az ve daha çoğu kabul etmediği gibi, yani üçlükten daha çok bir üçlük ve ikilikten daha çok bir ikilik var değilse aynı şekilde biçimsel töz de daha az ve daha çoğu kabul etmez. Buna göre biçimi açısından bir insandan insanlığı daha çok bir insan olmaz. Tersine bu olur ise biçimin maddede bulunması açısından (İbn Rüşd, 2017, s. 608).

Aristoteles, bir sonraki paragrafta ‘dört neden’i söz konusu eder ve burada ‘biçim’in (*eidos*) ‘nelik’ (*to ti esti*) olduğunu söyler (Aristoteles, 2021; İbn Rüşd, 2017; Aristoteles, 2019; Aristotle, 1928, t.y.-b). Aristoteles sonraki paragrafta bir kısım var olanları nedenler açısından incelerken ‘biçimsel neden’ ile ‘kavram’ı (*logos*) bir ve aynı görür. Buna göre doğal olarak var olan ama tözler olmayan⁸⁶ şeylerin maddesi yoktur. Bunlarda dayanak olan şey tözdür. Örneğin, bir tutulmanın nedeni ve maddesi nedir? diye sorulduğunda, bunun yanıtı bir maddesinin olmamasıdır, çünkü tutulmaya uğrayan aydır. Başka bir soruyla da “Işığı yok eden devindirici neden nedir?” diye sorulduğunda da yanıt olarak ‘yeryüzü’ denir. Bu var olan için bir son neden olmayabilir. Biçimsel neden (*to hos eidos*) ise kavramdır (*logos*)⁸⁷. Ama [etker] nedeni kapsamadıkça bu açık değildir (Aristoteles, 2021). Örneğin, ‘bir tutulma nedir?’ şeklinde bir soru olduğunda yanıt olarak yalnızca ‘bir ışık yoksunluğu’ denirse neden durumu açık olmaz. Ama bu açıklamaya ‘yeryüzünün araya girmesinden ötürü’ eklemesi yapılırsa, [biçimsel neden] bu nedeni (*etker/fâil*) kendi içinde kapsayan kavram olur

⁸⁶ Madde ve biçimden oluşan duyuşal töz anlamında.

⁸⁷ Sev çevirisinde “biçimsel nedeni ise ifadesi” karşılığı yer alır. Arapça çeviride de şu şekildedir: “*Sûret (biçim) gibi olan neden kelimedir.*” Tredennick çevirisinde ise “Biçimsel neden formudur.” ifadesi bulunur. Ross çevirisinde bundan bir ölçüde farklı olan şu ifade yer alır: “*Biçimsel ilke tanımlamaya hizmet eden formudur.*”



(Aristoteles, 2021). Bu son cümleyle ilgili anlam Arapça çeviride şu şekilde geçer: “Eğer buna ‘yeryüzündendir çünkü o ortadadır’ ifadesi eklenirse işte bu kelimenin nedenidir.” Buna ilişkin İbn Rüşd’ün yorumu da şu şekildedir: “Eğer bu tanıma ‘ışığın yokluğu, yeryüzünün onunla güneş arasında ortada durması açısından yeryüzü nedeniyle’ ifadesi eklenirse ay tutulmasının fâil nedenini ve biçimi kapsayan bir tanım getirilmiş olur ki artık onda kuşkuyla yer kalmaz.” (İbn Rüşd, 2017, s. 630).

Aristoteles, Eta (H) kitabının son bölümünde tanımlar ve sayılardan her birinin ‘bir’ (*hen*) olmasının nedenini sorar. Burada tanımla ilgili neden için şöyle bir özet ifade kullanır: “Ama tanım (*horismos*) bir açıklamadır ve örneğin İliad gibi bir araya bağlanma yoluyla değil, tek bir nesne ile ilgili olduğu için böyledir.” (Aristoteles, 2021). Buna göre tanım bir açıklamadır ve tek bir nesne hakkındadır. ‘Bir açıklama’ ifadesi ‘logos’un çevirisidir. Tredennick çevirisinde de ‘tek bir açıklama’ olarak çevrilebilecek ‘one account’ sözcüğü yer alır (Aristotle, t.y.-b). Ross’un çevirisi de bu ikisine benzerdir. Çünkü *logos* için ‘bir dizi sözcük’ olarak çevrilebilecek ‘a set of words’ karşılığı yer alır (Aristotle, 1928, par. 1045a). Arapça çeviride ise ‘tek bir kelime (*kelimetün vâhidetün*)’ sözcüğü bulunur ve İbn Rüşd bunu ‘tek bir söz (*qavılün vâhidün*)’ olarak anlar (İbn Rüşd, 2017, ss. 646-647). Son olarak Sev çevirisinde ‘ifade’ sözcüğü bulunur (Aristoteles, 2019, par. 1045a7). ‘Logos’a ilişkin çeviriler yoluyla çeşitlilik kazanan tüm bu anlamların tanım için değişik yönlerden uygun görüldüğünü belirtebiliriz.

Aristoteles’in açıklamalarından anladığımıza göre tanımdaki birliği görebilmek için -örneğin insan için düşünürsek- bir yanda olan maddeyi gizlilik, öte yanda olan biçimi ise edimsellik olarak anlamak gerekir. Aristoteles tanımdaki birliğin nedenini, -fâil nedeni göz önünde tutarak- asıl olarak maddenin kendisine ve biçimin kendisine bağlar. Bu noktada onun ifadesi şu şekildedir: “Çünkü gizil kürenin edimsel olarak bir küre olması için her ikisinin de özünden daha öte hiçbir neden yoktur.” (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928, t.y.-b; Aristoteles, 2019). Aristoteles oluşu kabul eden bir şeydeki birliği madde ve biçimin birliğine bağlar. Buna göre biri gizil olarak ve öteki edimsel olarak bulunmak üzere en son⁸⁸ madde (*hyle*) ve şekil⁸⁹

⁸⁸ Ross ve Tredennick çevirilerinde ‘proximate (*yakın*)’, Sev çevirisinde ‘son’, Arapça çeviride ‘son’ ifadeleri kullanılır.



(*morphe*) bir ve aynı şeydir (Aristoteles, 2021). Aristoteles'e göre *birliğin* nedenini aramak genel olarak *bir olmanın* nedenini aramak ile aynıdır. Çünkü her bir şey bir *birdir* ve gizil olan ve edimsel olan bir anlamda birdir. Sonuç olarak gizillikten edimselliğe devime neden olan başka bir şey olmadıkça, burada daha öte herhangi bir neden yoktur (Aristoteles, 2021). Madde ve biçimin birliğine ilişkin İbn Rüşd'ün doğru ve uygun yorumu şu şekildedir: “*Bu birliğin nedeni, bilkuvve/gizil olanın fâil, yani onu kuvveden fiile çıkaran tarafından bilfiil/edimsel hâle değiştirilmesidir. Öyleyse burada önce bilkuvve olan ve sonra kuvveden fiile intikal eden tek bir şey vardır. Çünkü onun intikali ona çokluk vermez. Ancak ona verdiği varlıkta bir yetkinliktir⁹⁰ (kemâl) ki o bütün bunlarda bir ve aynıdır.*” (İbn Rüşd, 2017, ss. 652-653).

Aristoteles'e göre hiçbir maddeleri olmayan şeylerin tümü ise mutlak olarak birdir (Aristoteles, 2021). Çünkü bunlar tümüyle maddesiz oldukları için geriye kalan salt biçimdir. Aristoteles bir önceki paragrafta maddeyi iki türlü olarak ele alır: Anlaşılır⁹¹/akledilir⁹² madde ve duysal madde. Bu noktada şunu belirtir: “*Kavramda⁹³ her zaman bir maddesel öge ve bir edimsellik ögesi vardır.*” (Aristoteles, 2021). Aristoteles tam bu noktada geometrik bir nesne üzerinden örnek verdiği için bu ifade muhtemeldir ki yalnızca geometrik nesneler içindir. Örnek şudur: “*Daire bir düzlem şekildir.*” (Aristoteles, 2021; Aristotle, t.y., 1928; Aristoteles, 2019⁹⁴). Daire için kullanılan iki öğeden veya yüklemden biri anlaşılır, diğeri ise duysaldır. İbn Rüşd'e göre ‘şekil’ madde yerine geçer, ‘düzlem’ ise biçim yerine geçer (İbn Rüşd, 2017, s. 652).

⁸⁹ Ross çevirisinde ‘form’, Tredennick çevirisinde ‘shape (şekil)’, Sev çevirisinde ‘form’ ve Arapça çeviride ‘asıl’ anlamında السنخ sözcüğü geçer. Hepsinde kastedilen ‘biçim’dir.

⁹⁰ Aristoteles edimsellik (*bilfiillik*) ve gizillikten (*bilkuvvelik*) söz ettiği Theta Kitabı’nda şu sözü ifade eder: “*Madde (hyle) biçime (eidos) erişebilmek üzere gizil olarak vardır. Ama edimsel olarak varolur olmaz, biçime erişmiştir.*” (Aristoteles, 2021, par. 1050a). Onun sonraki kitapta bir ifadesi de şu şekildedir: “*Örneğin hem biçimde hem de maddede kendiniz ile birsinizdir.*” (Aristoteles, 2021, par. 1054b). “*Ama varolan iki yolda var olduğuna göre, her şey salt gizil olarak olandan edimsel olarak olana değişir.*” (Aristoteles, 2021, par. 1069b). “*Değiştiren ilk devindirici dir; değişen, madde; değiştiği biçim.*” (Aristoteles, 2021, par. 1070a).

⁹¹ Yardımlı çevirisinde yer alır. Ross ve Tredennick çevirilerinde de ‘anlaşılır’ olarak çevrilebilecek ‘intelligible’ sözcüğü bulunur.

⁹² Arapça ve Sev çevirilerinde böyledir.

⁹³ Ross ve Tredennick çevirilerinde ‘formula’, Sev çevirisinde ‘ifade’ olarak geçer.

⁹⁴ Sev çevirisinde biraz farklı olarak ‘düzlemsel’ ifadesi geçer.



Aristoteles bu örnekten hemen sonra birlik durumunu *anlaşılır* veya *duyusal* olarak madde taşımayan şeyler açısından söz konusu eder. Buna göre ister *anlaşılır* ister *duyusal* olsun madde kapsamayan şeylerin her biri dolaysızca özsel olarak bir *Bir* olan ve o denli de özsel olarak var olan bir şeydir. Örneğin, bir Bu/bireysel töz, bir nitelik, bir nicelik gibi. Bu nedenle bunların tanımlarında ne ‘varlık’ ne de ‘bir’ bulunur (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928, t.y.-b). Buna göre hiçbir madde kapsamayan bu şeylerin her biri dolaysızca-özsel olarak bir ‘bir’ ve bir ‘varolan’⁹⁵ olsa da tanımında ‘varlık’ ve ‘bir’ içerilmez. Aristoteles’e göre ayrıca ‘öz’ (*to ti en einai*) dolaysızca ‘bir’ ve o denli de ‘varlık’tır (Aristoteles, 2021; Aristotle, t.y.-b). Bu ifade Sev çevirisinde şu şekildedir: “*Ne idülük de doğrudan doğruya birdir, tıpkı doğrudan doğruya varolan olduğu gibi.*” (Aristoteles, 2019). Ross ise ‘öz’ü ‘her birinin özü’ olarak anlar. Yani, bir Bu/bireysel töz, bir nitelik, bir nicelik gibi şeylerin özü olarak (Aristotle, 1928). Arapça çeviride de Ross dışındaki çevirilerde olduğu gibi cümle doğrudan ‘öz’ ile başlar (İbn Rüşd, 2017). Aristoteles’e göre bu nedenle bu şeyler durumunda hiçbirinin bir ‘bir’ olmak ya da bir tür ‘varlık’ olmak için kendisinden başka bir nedeni yoktur, çünkü her biri dolaysızca ‘bir’ ve ‘varlık’tır (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928). Aristoteles’in Eta (H) kitabındaki en son cümlesi de yukarıda da yer verdiğimiz üzere şu ifadesidir: “*Ve hiçbir maddeleri olmayan şeyler tümü de mutlak olarak birdir.*” (Aristoteles, 2021).

Aristoteles, sonraki bölüm olan Theta (Θ) adlı kitapta da *akılsal gizlilik* ve *akıldışı gizlilik* kavramlarını açıklarken ‘bilgi’ (*episteme*)⁹⁶ ile ‘kavram’ (*logos*)⁹⁷ arasında bağıntı kurar. Buna göre o, her akılsal gizliliğin aykırı etkilere yetenekli olmasının ve her bir akıldışı gizliliğin ise yalnızca bir etki için olmasının nedenini *bilginin kavram* olmasına bağlar (Aristoteles, 2021). O, sonraki paragrafta da belli bir sonuca götüren üç nedenden biri

⁹⁵ Uygun olduğunu düşünerek Arapça çeviri açısından ‘varlık’ (*el-bürviyye*) da diyebiliriz (İbn Rüşd, 2017, ss. 656-657).

⁹⁶ Ross ve Tredennick çevirilerinde ‘bilim’ olarak çevrilen ‘science’ ifadeleri geçer. Diğer üç çeviride ise ‘bilgi’ sözcüğü bulunur.

⁹⁷ Tredennick çevirisinde ‘akılsal açıklama’ veya ‘akılsal ifade’ olarak çevirebileceğimiz ‘rational account’, Ross çevirisinde ‘rational formula’, Sev çevirisinde ‘ifade’, Arapça çeviride ‘kelime’ ifadeleri yer alır. İbn Rüşd açıklamasında ‘kavram’ (*taşavvur*) sözcüğünü kullanır (İbn Rüşd, 2017, ss. 690-691).



için “öte yandan bilgi (*episteme*) kavrama (*logos*)⁹⁸ iyelik üzerine dayalı bir gizlilik olduğu için” şeklinde bir ifade kullanır (Aristoteles, 2021).

Aristoteles edimselliğin gizliliğe önsel olduğunu incelediği sırada şu sözü ifade eder: “*Edimsellik hem kavrama (logos)*⁹⁹ göre hem de töze göre önseldir; ama zamana göre bir anlamda önseldir, bir anlamda değil.” (Aristoteles, 2021). Bu ifadeye ilişkin İbn Rüşd’ün yorumu şu şekildedir: “*Doğal olan ve doğal olmayan şeylerin hepsinde edimsellik (fiil), tanım ve töz, yani biçim (şûret) bakımından gizlilikten (kuvvve) öncedir.*” (İbn Rüşd, 2017, s. 777). Bu yorumu da dikkate alarak buradaki ‘kavram’ın *biçim* ve *öz* ile bağıntılı olarak henüz zihinsel olmamış ‘nesnel kavram’ olduğunu belirtebiliriz. Aristoteles bu ifadesinden hemen sonra ‘logos’ değil de ‘logo’ sözcüğünü kullanarak edimselliğin ‘logo’ açısından önsel olduğunun açık olduğunu belirtir. Bu sözcük Yardımlı çevirisinde aynı şekilde ‘kavram’ olarak karşılanır. Ross ve Tredennick çevirilerinde aynı şekilde ‘formula’ (*formül*) olarak, Sev çevirisinde de ‘ifade’ olarak karşılanır. Burada hem *logos*un hem de *logon*un *kavram* olarak karşılanmasının daha açık ve daha uygun olduğunu düşünebiliriz.

Aristoteles’e göre ‘töz’ ya da ‘biçim’, ‘edimsellik’tir (Aristoteles, 2021; Aristotle, 1928). Buna göre kavramın töz ve biçim ile bağıntısı olduğu için edimsellik ile de bağıntısı ortaya çıkar. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere ‘edimsellik’ ‘gizlilik’ten töz açısından önce geldiğine¹⁰⁰ göre edimsellik olan biçim gizlilik olan maddeden daha tözseldir.

Aristoteles ‘bir’i incelediği Iota (I) adlı kitabının ikinci paragrafında ‘kavram’ ve ‘tanım’ ile ilgili olarak ‘logos’ sözcüğünü kullanır. Yardımlı çevirisi açısından ilgili ifade şu şekildedir: “*Bir başka anlamda, kavramları (logos) bir olan şeyler birdir.*” (Aristoteles, 2021). Ross çevirisindeki ifade ise şöyledir: “*Bir olan diğer şeyler, tanımı*¹⁰¹ *bir olanlardır.*” (Aristotle, 1928, par. 1052a). Buradaki kavramın tanımla elde edilen kavram olduğunu ifade edebiliriz. Aristoteles, düşünmede (*noesis*) ‘bir’ olan, yani düşünceleri bölünmez olan şeylerin bu türden olduğunu belirtir. Aristoteles, bir sonraki

⁹⁸ Sev çevirisinde, bu sözcük, bulunduğu paragrafta beş kez geçer ve ‘akıl’ olarak anlaşılır (Aristoteles, 2019, par. 1046b5).

⁹⁹ Ross ve Tredennick çevirilerinde ‘formula’ sözcüğü yer alır. Sev çevirisinde ‘ifade’, Arapça çeviride ise ‘kelime’ sözcükleri bulunur.

¹⁰⁰ Ayrıca bk. “Ama edimsellik töze göre de önseldir.” (Aristoteles, 2021, par. 1050a).

¹⁰¹ Sev çevirisinde ‘ifade’ sözcüğü geçer.



paragrafta ‘logos’u ‘bir’ ile ilgili olarak kullanır. İlgili ifade Türkçe çeviri açısından şu şekildedir: “*Birin kavramı (logos) nedir?*” (Aristoteles, 2021). ‘Logos’ Ross çevirisinde yine ‘tanım’ olarak çevrilir. Biraz önceki çözümlememiz bu ifade için de geçerlidir.

Aristoteles, bu kitabın ikinci bölümünde ‘bir’ ve ‘varlık’ın bir *töz* ve *cins* olup olmama durumlarını şu ifadelerle tartışır:

Şimdi eğer hiçbir evrensel/tümel bir *töz* olamaz ise (*tözü* ve *varlığı* tartışmamızda bildirdiğimiz gibi), ve *varlığın* kendisi çoktan ayrı olarak varolan Bir anlamında bir *töz* olamaz ise (çünkü çok olanların tümüne ortaktır), ama ancak bir yüklem ise, açıktır ki Bir de bir *töz* olamaz. Çünkü Varlık ve Bir tüm yüklemeler içinde en evrensel olanlardır. Öyleyse (a) cinsler (*gene*) başka şeylerden ayrı doğalar ve *tözler* değildir; ve (b) Bir bir cins olamaz-varlığın ve *tözün* cinsler olamaması ile aynı nedenlerle (Aristoteles, 2021, par. 1053b; Aristotle, 1928).

Bu parçayı özellikle ele almamızın nedeni, onun tanımla ilgili önemli ifadeleri içermesidir. Burada Aristoteles *tümel* ile *cins* ve benzer yüklemeleri kasteder.¹⁰² Varlık ve Bir, yüklemeler içinde en tümel olduklarından dolayı çok olanlar içerisinde alınan herhangi bir şeyin bir *tözü* olamaz. Cinsler de başka şeylerden ayrı doğalar olarak bulunamazlar ve *tözler* olamazlar. Aristoteles cinsin, *töz* olamayacağını¹⁰³ -bizim de bu yazıda ele aldığımız üzere- birçok yerde belirtir. Parçada son cümlede ifade edildiği üzere ‘bir’ ve ‘varlık’ cinsler olamazlar. Bunlar yüklem açısından *cins* gibi olarak en tümel yüklemeler olsalar da gerçek anlamda cinsler de olamazlar. Dolayısıyla bunlar tanıma dâhil olamazlar.

Aristoteles bir sonraki paragrafta ‘bir’ ve ‘varlık’ın, sayısı *Topika*’da on olarak verilen ve *İkinci Analitikler*’de sekiz¹⁰⁴ olarak görünen¹⁰⁵ (Cople-

¹⁰² Aristoteles Lambda’nın ikinci paragrafında günümüz düşünürleri olarak isimlendirdiği düşünürlerin daha çok tümelleri *tözler* olarak aldıklarını belirtir. Çünkü onlara göre cinsler tümeldir ve bunlar daha yüksek bir düzeyde ilk ilkelere ve *tözler*dir (Aristoteles, 2021). Aristoteles’in burada da ‘tümel’den ‘cins’i kastettiği açıktır.

¹⁰³ Yani, birincil olarak ve özün olduğu anlamda olamaz, ama *Kategoriler*’de belirtildiği üzere *ikincil töz* anlamında *töz* olabilir.

¹⁰⁴ Aristoteles, *İlk Felsefe*’nin XI. Kitabı’nda da bir yerde ‘zaman’ı da dışarıda bırakarak *yedi* olarak belirtir (Aristoteles, 2021, par. 1068b). Aristoteles’in ‘Kategoriler Kuramı’ ile ilgili geniş bir tartışma için bk. “Aristoteles’in Kategoriler Kuramının Ele Alınış Biçimleri” (Altunya, Yeşil, 2016). Bu makaleye göre Aristoteles, “*Kategoriler ve Topikler adlı eserlerinde on*



ton, 2013, s. 19) kategorilerle ilişkisini ve ayrımını belli bir ölçüde ifade eder. Buna göre, *bir anlamda* ‘bir’ ‘varlık’ ile aynı şey demektir, çünkü kategorilerin (*kategoriai*) her birine karşılık düşen bir anlamı vardır (Aristoteles, 2021). Buna göre *bir*, kategoriler için söylenir veya onlara yüklem¹⁰⁶ olur. Ama Aristoteles’e göre *bir*, onların hiçbirinde kapsanmaz; örneğin ne tözde ne de nitelikte kapsanır. Bir, onlarla tam olarak ‘varlık’ gibi ilişkilidir.¹⁰⁷ ‘Bir insan’da ‘insan’da olduğundan daha çok yüklem yoktur (Aristoteles, 2021). Buna göre de açıktır ki *bir* ve *varlık* kategorilerle ilişkilidirler ama onlarda, yani özlerinde veya tanımlarında kapsanmazlar. Bir ve varlık’ın onlarla ilişkili olması, onlar için yüklem olmayı anlatır. Nitekim Aristoteles’e göre varlık, bir tözden ya da nitelikten ya da nicelikten ayrı bir şey olmaz. *Bir olmak* da salt tikel bir şey olmak demektir (Aristoteles, 2021, par. 1054a). Şimdi şu soruyu sorabiliriz: Bir ve varlığın hem onlarla ilişkili olması hem de onlarda kapsanmaması ne demektir? Diyebiliriz ki varlık ve bir onlara yüklem olurlar, ama onların tözlerinde-özlerinde kapsanmazlar. Bundan da şu anlam çıkar ki kategorilerin tözleri veya özləri varlıklardır ve birdirler ama *varolma* ve *bir olma* bu tözlerde ve özlere kapsanmazlar. Bu durum doğal olarak zihinsel açıdan da böyle olur. Buna göre de *varlık* ve *bir* kavramda kapsanırlar, ama tanımda kapsanmazlar. Bu

tane kategori listelerken, İkinci Analitikler ve Metafizik adlı eserlerinde ise sekiz tane kategori listelemektedir.”

¹⁰⁵ Copleston, ‘konum’ ve ‘iyelik’in geri kalan kategorilerin altına alındığını belirtir (Copleston, 2013, s. 19).

¹⁰⁶ Aristoteles’in Kappa (K) adlı kitaptaki iki ifadesi şu şekildedir: “Çünkü Varlık her şeye yüklenir (ve kimi şeylere Bir de).” (Aristoteles, 2021, par. 1060b), “Var olanın Varlığa mı yoksa Bire mi indirgendiği arasında bir ayrım yoktur. Çünkü Varlık ve Bir aynı değil ama ayrı olsalar da, her durumda birbirine evrilebilirler, çünkü bir olan bir anlamda var, ve var olan birdir.” (Aristoteles, 2021, s. 1061b).

¹⁰⁷ Kappa (K) kitabındaki bir ifade de şöyledir: “Ama öyle görünür ki araştırdığımız bilimin tümeller ile ilgilenmesi gerekir, çünkü her kavram ve her bilim tümeller ile ilgilidir, en son tikeller ile değil, öyle ki bu durumda birincil cinsleri ele alması gerekecektir. Ama bunlar Varlık ve Bir olacaktır; çünkü her şeyden çok bunların varolan tüm şeyleri kucakladığı ve buna göre ilk ilkelerin doğasında olduğu düşünülebilir, çünkü doğal olarak birincidirler. Buna göre, eğer onlar yok olursa, başka her şey onlarla birlikte yok olur, çünkü tüm şeyler vardır ve birdir. Ama Varlığın ve Birin, eğer cinsler olarak görülürlerse, ayrımlarının onlara katılabilir olması gerektiği için, ama hiçbir ayrım kendi cinsine katılmadığı için, bu bakış açısından öyle görünür ki cinsler ya da ilk ilkeler yapılmamalıdır.” (Aristoteles, 2021, par. 1060a). “Bir ya da Varlık bir öge olamaz, çünkü bunlar her bir bileşik şeye de ait olabilir. O zaman öğelerden hiçbiri ya bir töz ya da görelî bir şey olmayacaktır. Ama olmaları zorunludur. Öyleyse tüm şeyler aynı öğelerden oluşmaz.” (Aristoteles, 2021, par. 1070b).



durum da *kavram* ile *tanım* arasındaki ayrımı ifade eder. Bu anlamlar, *İkinci Analitikler* açısından da ortaya çıkmıştı.

Aristoteles Iota (I) adlı kitabın sekizinci bölümünde ‘aykırılık’ konusu bağlamında tanımda kapsananlar olan cinsin türe bölünmesini ele alır. Buna göre türde (*eidos*) başka olan şey bir şeyden ‘bir şey’ açısından başkadır ve bu ‘bir şey’ ikisine de ait olmalıdır. Örneğin eğer *bir canlı*, (*hayvan*) türde bir şeyden başka ise ikisi de canlıdır (*hayvan*, *animal*). Bu nedenle türde başka olan şeyler zorunlu olarak aynı cinsten olmalıdır. Aristoteles ‘cins’ ile her iki şeye bir ve aynı denmesini sağlayan ve ister madde olarak isterse başka yolda var olsun salt ilineksel olarak ayrılaşmış olmayan şeyi kasteder. Çünkü yalnızca ortak doğa ayrı şeylere ait olmakla kalmamalıdır. Örneğin ikisi de ‘canlı’ olmakla kalmamalı, ama bu doğanın kendisi, yani ‘canlı’ her birinde ayrıdır. Örneğin bir durumda ‘at’ ve ötekinde ‘insan’ olmalıdır. Aristoteles bu ayrıma ‘cinsin başkalığı’ ve ‘cinsin ayrımı’ der. Ona göre türde ayrı olan şeylerin ayrımı bir aykırılık olmalıdır ve bu yalnızca aynı cinsten olan şeylere aittir (Aristoteles, 2021, par. 1058a; Aristotle, 1928).

Aristoteles bu bağlamda *türsel ayırım* üreten *aykırılık* ile böyle olmayan aykırılığı karşılaştırır. Örneğin, ‘ayaklı’ ve ‘kanatlı’ *türsel ayırım* üretirken, ‘beyazlık’ ve ‘siyahlık’ ise üretmez. Ona göre bunun nedeni belki de birincilerin cinse özgü değişkiler (*pathe*)¹⁰⁸ iken, ikincilerin daha az öyle olması olabilir. Burada bir bileşen kavram (*logos*) ve öteki madde (*byle*) olduğu için, kavramdaki aykırılıklar türsel ayrımlar üretirken, buna karşı şeyde madde ile birlikte alınanlar ise üretmez (Aristoteles, 2021, par. 1058b). Ross ‘logos’u ‘tanım’ olarak, Sev ise ‘ifade’ olarak anlar. Bize göre burada ‘logos’ sözcüğü ‘madde’ ile birlikte kullanıldığı için ‘biçim’ ile bağıntısı içinde ‘kavram’ olarak anlaşılması daha uygun gibidir.

Aristoteles’e göre bu nedenle bir insanın beyazlığı ya da siyahlığı bir türsel ayırım üretmez ve bir beyaz insan ve bir siyah insan arasında herhangi bir *türsel ayırım* yoktur. Çünkü insan burada yalnızca madde olarak görülür ve ayrımı üreten madde değildir. Çünkü şu ya da bu insanı oluşturan etler ve kemikler ‘başka’ olsalar da madde bireysel insanları insan türleri yapmaz. *Somut bütün* ‘başka’dır, ama *türe* göre başka değildir. Çünkü

¹⁰⁸ Sev çevirisinde ‘pathos’ olarak bulunur ve ‘hal’ olarak çevrilir.



kavramda hiçbir aykırılık yoktur. Bu en son ve bölünemez türdür. Aristoteles'in bu noktada bir örneği de şudur: "Kallias kavram (logos) ve maddedir (hyle). O zaman 'beyaz insan' da öyledir, çünkü beyaz olan bireysel Kallias'tır. Öyleyse insan yalnızca ilineksel olarak beyazdır." (Aristoteles, 2021). Aristoteles burada sorgulamasını biraz daha öteye götürür ve maddenin tikel bir yolda ayrı iken şeyleri türde ayrı yapıp yapmadığını sorar. Onun diğer iki soru cümlesi ve yanıtının bir kısmı şu şekildedir: *"Ya da onları ayrı yapmasını sağlayan bir yol var mıdır? Yoksa niçin bu tikel at bu tikel insandan türe göre ayrı olsun, üstelik kavramlarının madde içermesine karşın? Hiç kuşkusuz kavramda aykırılık olduğu için."* (Aristoteles, 2021, par. 1058b). Bu çeviri açısından 'kavram' olarak çevrilen sözcük diğerlerinde yine 'tanım' ve 'ifade' olarak anlaşılır. Açık ki Aristoteles burada 'biçim' yerine 'kavram'ı kullanır. Bu açıdan ikisi bir ve aynıdır. 'Biçim' kavrayışımızı üzerine yönelttiğimiz şey olduğu içindir ki 'kavram' olarak isimlendirilmesi mantıklıdır. Bu tarz kavramın tanımlanmasıyla da 'tanımsal kavram' ortaya çıkar. Daha önce birincisini 'nesnel kavram' olarak, ikincisini ise zihinde bulunması açısından 'özel kavram' olarak isimlendirmiştik.

Aristoteles bir sonraki kitap olan Lambda'da *"Oluş ne tür bir 'olmayan'dan yer alır?"* sorusuna yanıt ararken 'logos' ile 'eidos'u bir araya getirir. İlgili ifadesi şu şekildedir: *"O zaman üç neden ve üç ilk ilke vardır: İki aykırılar çiftini oluşturur ki, bunun bir üyesi kavram (logos) ya da biçim (eidos), öteki yoksunluk, ve üçüncüsü maddedir (hyle)." (Aristoteles, 2021, par. 1070a)¹⁰⁹. Bu ifadede açık olarak logos ve eidos bir ve aynı olarak alınır. 'Logos' sözcüğünü Ross 'tanım' olarak, Sev ise 'ifade' olarak karşılar. Diyebiliriz ki 'logos'un 'biçim' ile bir ve aynı olarak alındığı için 'kavram' olarak çevrilmesi daha doğru ve uygundur.*

Aristoteles, Lambda (Λ) kitabında bir yerde 'biçim' yerine 'doğa' (physis) sözcüğünü de kullanır (Aristoteles, 2021, par. 1070a). O, 'doğa' ile ilgili de şu ifadeyi kullanır: *"Doğa (physis) şeyin kendisindeki ilk ilkedir"* (Aristoteles, 2021). Aristoteles *madde, biçim, devindirici, tümel* ve *kavram/tanım* kavramlarını da bir arada şu şekilde kullanır: *"Sizin maddeniz, biçiminiz¹¹⁰ ve devindirici nedeniniz benimkinden ayrıdır, ama tümel kavrama (logos) göre aynıdır."* (Aristoteles, 2021, par. 1071b). Ross, 'logos' sözcüğünü 'tanım' olarak çevi-

¹⁰⁹ "Örneğin denebilir ki üç ilke vardır-biçim, yoksunluk ve madde." (Aristoteles, 2021, par. 1071a).

¹¹⁰ 'Form' (Aristotle, 1928, par. 1071a).



rir (Aristotle, 1928). Burada ‘kavram’ ile ‘tanım’ kavramları bir ve aynı olur. Bu nedenle *logos* sözcüğü her iki şekilde de çevrilebilir. ‘Logos’un tanım yoluyla elde edilen kavram yani ‘tanımsal kavram’dan daha kapsamlı bir kavram olarak düşünülebileceği bir ifade de dört nedenin sıralandığı şu parçada geçer (Aristoteles, 2021, s. 12; Aristotle, 1928).

Bir şeyi ancak birincil nedenini bildiğimizi¹¹¹ düşündüğümüz zaman bildiğimizi söyleriz. Nedenlerden ise dört ayrı anlamda söz edilir. 1) Töz (*ousia*) ya da öz (*to ti en einai*). Çünkü ‘niçin’ en sonunda şeyin kavramına (*logos*)¹¹² götürür ve birincil ‘niçin’ neden ve ilk ilkedir. 2) Madde (*özdek*) ya da dayanak. 3) Devimin (*kinesis*) başlangıç noktası (*arkhe*). 4) Sonsal neden ya da İyi (*agathon*). Çünkü bu tüm oluşun ve devimin ereğidir.

‘Niçin’, tanımı değil de yargıyı isteyen bir soru olduğu için buradaki kavramın hem tanımsal kavramı hem de yargıyı kapsayan bir kavram olarak düşünülebileceğini belirtebiliriz.

Sonuç

Aristoteles’in mantığında ve felsefesinde ‘kavram’ kavramının, kendisini üç tarzda gösterdiğini belirtebiliriz: 1) *Biçim* (*eidos*) veya öz anlamında kavram, 2) Tanımsal kavram, 3) Tanımsal kavramı ve yargıyı kapsayan kavram. Birincisi için diyebiliriz ki Aristoteles birçok kez *kavramın biçim* ve *öz* olduğunu ifade eder. Bu yönde onun bir ifadesine göre *şeyin kendisi, özü ve kavramı* bir ve aynıdır. Aristoteles bir ev durumunda dört nedeni örneklendirirken de *biçimin* (*eidos*) kavram (*logos*) olduğunu belirtir. Aristoteles’in bir ifadesine göre de birinci anlamdaki tözler oluşu ve yokoluşu kabul eder, ama *kavram* hiçbir zaman *yok olma sürecinde olma anlamında* yokoluşu kabul etmez, çünkü oluşu da kabul etmez. Bu düşünce başka bir kez de ifade edilmiştir: *Kavramlar, oluştan ve yokoluştan bağımsız olarak vardır ve yoktur, çünkü hiç kimse onları yaratmaz ya da yapmaz*. Aristoteles bir yerde de ifade eder ki hiç kimse *biçimi* (*eidos*) yaratmaz ya da üretmez.

¹¹¹ “Nedeni bilmeksizin gerçeği bilemeyiz.” (Aristoteles, 2021, s. 37). “Felsefe gerçeğin bilimidir (*epistemen tes aletheia*).” (Aristoteles, 2021, s. 37; Aristotle, 1928). “Her bir şeyin varlığı ne ise gerçeği odur.” (Aristoteles, 2021, s. 37). “Nedeni bilmeksizin gerçeği bilemeyiz.” (Aristoteles, 2021, s. 37). Ross çevirisi: “Nedenini bilmeksizin bir gerçeği bilemeyiz.” (Aristotle, 1928, par. 993b). “Çünkü ancak nedenler ile tanışık olduğumuz zaman bir şeyi bildiğimizi kabul ederiz.” (Aristoteles, 2021, s. 39).

¹¹² Ross çevirisinde ‘tanım’dır (definition) (Aristotle, 1928). En tam kavrama tanımla ulaşıldığı için bu anlamda kavram ve tanım bir ve aynı olur.



Onun bir ifadesine göre de *şeyin özü de oluşmaz*. Ama oluşan, tekil bir 'bu'dur, yani *biçim* ve *maddeden* oluşan *bileşiktir*. Buraya dek olan ifadelerimizden *şeyin kendisi*, *öz*, *kavram* ve *biçim* arasında belirli bir yönden *bir ve aynı olma* bağıntısı ortaya çıkar. Bu kavramların birbirleriyle olan bağıntılarını Aristoteles birçok kez ifade eder.

Kavramın açıkça bilinebilmesi için onun en yakın bağıntılarının bilinmesi gerekir. İlk olarak söz konusu ettiğimiz *kavram* kavramının *şeyin kendisi*, *şeyin ne olduğu/neliği*, *şeyin özü*, *şeyin biçimi (eidos)*, *edimsellik*, *varlık* ve *töz* ile mantıksal bağıntısı vardır. Çünkü bunların hepsinin *kavram* için *yüklem* yapılması doğru olur. *Kavramın varlık* ve *töz* ile olan bağıntısını, *özün varlık* ve *töz* ile olan bağıntısı üzerinden kolaylıkla görebiliriz. Aristoteles'e göre varlık (*to on*), birçok yolda veya anlamda kullanılır. Buna göre *varlık*, ilk olarak bir *şeyin ne olduğunu* ya da bir '*bu*/'*bu şey* olduğunu belirtir. Bu birincil anlamıyla *varlık*; *şeyin ne olduğu*, *töz*üdür. Aristoteles'in başka bir ifadesine göre *varlık nedir?* sorusu, *töz nedir?* sorusundan başka bir anlama gelmez. Dolayısıyla Aristoteles başlıca etkinliğini *tözsel anlamda var olanın ne olduğu* sorusuna yöneltmek ister. Böylece *varlık*, *öz* ve *töz* arasındaki *ana bağıntı* apaçık olur. Burada *varlık* önce *öz*ü belirtir, sonrasında *bu ikisi tözü* belirtir. Buna göre *tözün* düşünülmesi *varlık* ve *özün* birlikte düşünülmesini gerektirir. Çünkü Aristoteles'in ifadesiyle *mutlak olarak varolan şey töz olmalıdır*. Dolayısıyla diyebiliriz ki bu üçünün her biri bir diğerine söylem veya yüklem olur. Bu söylemin *kendi iç mantığında* herhangi bir mantıksal sıralama yoktur. Bunun gerekli olması yalnızca söylemin bizim tarafımızdan daha iyi anlaşılması veya çözümlenmesi içindir. Buna göre *tanım* ile *kavramını* elde etmeye çalıştığımız *öz* hem *varlıktır* hem de *tözdür*, aynı zamanda *var olandır*, *birdir*, *şeydir*. Aristoteles, *şeyi özünden* ayırmayı saçma bulur. Çünkü *bir şeyi bilmek* onun *özünü bilmektir*. Varlık *öz*ü belirtse, ona yüklem olsa ve ondan ayrılmasa da onda içerilmez. Bir de *özde* kapsanmaz. Buna göre *bir* ve *varlık* ile *öz* arasında hem birlik hem de ayrılık bağıntısı vardır. *Öz* ile *biçim*, *idea* arasında da belirli bir yönden *bir ve aynı olma* bağıntısı vardır. Bu mantıksal bağıntılara sahip olan *kavram* aynı zamanda *biçim (eidos)*, dolayısıyla da *edimseliktir*. Bu tarz kavram için *nesnel kavram* ifadesini kullanabiliriz.

Tanımsal kavrama gelince, bu tarz kavram *tanım* ile elde edilir. Tanım, *şeyin neliği/özü* içindir ve *tümel* ve *olumludur*. Tanım, her ne kadar olumlu



olsa da yargı yüklü bir önerme değildir. Çünkü şeyin ne olduğunun anlamı ile şeyin var olduğunun ispatlanması farklıdır. Tanım *şeyin ne olduğunu/neliğini/özünü açıklar*. Burada iki ayrı araştırma ve iki ayrı soru vardır: İlk varlık ve sorusu, ikinci olarak öz ve sorusu. Çünkü Aristoteles'e göre şeyin var olduğunu bildiğimizde ne olduğunu araştırırız. İlk olarak şeyin mutlak anlamda var olup olmadığı sorulur. Bu, varlık sorusudur. Şeyin varlığı ispatlanırsa şeyin özünün ne olduğu sorusuna geçilir, 'insan nedir?' gibi. Çünkü var olduğunu bilmeksizin şeyin ne olduğunu bilmemiz mümkün değildir. Aslında şeyin var olup olmadığını sormak onun için akılsal bir özün olup olmadığını sormaktır. Aristoteles'e göre her bir şeyi ancak ne olduğunu bildiğimiz zaman en gerçek anlamda veya daha çok bildiğimize inanırız.

Düşünsel neliğin anlamı tanımlanana özgüdür ve *o nedir?* yoluyla ona yüklem olur. Yüklem olan nelik özün tanım yoluyla kavranmış hâlidir. Nesnenin/şeyin tanımsal neliği, şeyin özünde içerilenlerden ve şeye özgü olanlardan oluşur. Aristoteles, şeyin varlığının bunların tümü olduğunu belirtir. Yani, tanımsal nelik şeyin özüne yüklem olur. Tanım, var olan bir öze yüklem olduğu için bir varlık olur. Tanım aynı zamanda *birdir*. Ama varlık ve bir, tanımda kapsamaz. Çünkü varlık ve bir, cins değildir. Töz de cins olmadığı için tanımda içerilmez. Tanımda yalnızca *birincil cins* ve *ayrım* bulunur. Tanım bir 'varlık' ve bir 'bir' olduğu için *tanımsal kavram* tanımı ve aynı zamanda onun varlığını ve birliğini de içerir. Aristoteles'in bir ifadesine göre *tanım ayrımlardan oluşan kavramdır*. Ayrım veya son ayrım cinse *edimsel varlığını* verdiği için Aristoteles söz konusu ifadesinde 'cins'e yer vermez. Aristoteles'in başka bir ifadesine göre de *en son ayrım* şeyin tözü ve tanımı olmalıdır. Buna göre onun ifadesiyle *tanım ayrımları kapsayan kavram ya da daha doğru yönetime göre son ayrımı kapsayan kavramdır*. Aristoteles, tanımı en alt tür düzeyine dek inen bir bölme sürecini kapsayan olarak görür.

Aristoteles'e göre nelik, duyu ile veya parmak ile gösterilemez. Bu demektir ki hem öz olan nesnel kavram hem de bunun düşüncedeki tanımlanmış hâli olan tanımsal kavram *akılsal*dır. Ama tümel ve olumlu olan ikincisidir. Tanım, tek bir şeyi açıklar. Buna göre tanım, bir şeyin ne olduğunun bir açıklamasıdır. Ayrıca tanımın bir söz veya bir ifade olduğunu da belirtebiliriz. Bununla ilgisini kurabileceğimiz bir ifade şu şekildedir: "*İmi*



sözcük olan kavram (logos) bir tanım olacaktır.” Tanım, şeyin özünü verir ve töze delâlet eder. Aristoteles’e göre tanım ve öz, birincil ve mutlak anlamda tözlere aittir. Onun başka bir ifadesiyle *tanım, özün kavramıdır ve öz ya yalnızca ya da başlıca ve birincil olarak ve mutlak olarak tözlere ait olmalıdır*. Ona göre bir tanım (*horismos*) bir kavramdır (*logos*). Her kavram parçalar kapsar. Kavramın parçasının şeyin parçası ile ilişkisi, *kavramın şey ile ilişkisi* gibidir. Ayrıca, yalnızca biçimin parçaları kavramın parçalarıdır ve kavram tümelin kavramıdır. Yani tanım yoluyla elde edilen kavram, yalnızca biçimin parçalarını kapsar ve tümel içindir. Tanımda kapsanan tüm öğeler bir birlik oluşturmaldır. Çünkü tanım tek bir kavram, tözün kavramıdır. Başka bir ifadeyle de *öz tözdür ve tanım özün kavramıdır*. Aristoteles’e göre *bilgi, kavramdır*. Onun başka bir ifadesine göre *bilgi (episteme)*, kavrama (*logos*) iyelik üzerine dayalı bir gizilliktir.

Son olarak, Aristoteles’in bir ifadesine dayanarak tanım ile ifade edilen kavramı ve yargıyı birlikte içeren kavramın yalnızca varlığına işaret edebiliriz. Aristoteles dört nedeni sıralarken kullandığı ifadelerin bir parçası şu şekildedir: “Nedenlerden ise dört ayrı anlamda söz edilir. 1) Töz (*ousia*) ya da öz (*to ti en einai*). Çünkü ‘niçin’ en sonunda şeyin kavramına (*logos*) götürür ve birincil ‘niçin’ neden ve ilk ilkedir...” ‘Niçin’, yargıyı isteyen bir soru olduğu için ve daha ileri bir araştırma aşaması olduğu için ulaşılan kavramın tanımını ve yargıyı kapsadığını düşünebiliriz.

Kaynaklar

- Aristoteles. (1951a). *Organon 4-İkinci Analitikler*. (Çev. H. R. Atademir). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Aristoteles. (1951b). *Organon V-Topikler*. (Çev. H. R. Atademir). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Aristoteles. (1991). *The Complete Works of Aristotle*. (Ed. Jonathan Barnes & Çev. W. A. Pickard). Princeton: Princeton University Press.
- Aristoteles. (1996). *Metafizik*. (Çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aristoteles. (1997). *Gökyüzü Üzerine* (Çev. S. Babür). İstanbul: Dost Kitabevi Yayınları.
- Aristoteles. (1999a). *En-Nassu'l-kâmil li-mantiki Aristû-ı*. Beyrut: Deru'l-fikri'l-lübânî.



- Aristoteles. (1999b). *En-Nassu'l-kâmil li-mantıki Aristû-2*. Beyrut: Deru'l-fikri'l-lübânî.
- Aristoteles. (2002a). *Kategoriler*. (Çev. S. Babür). Ankara: İmge Kitabevi.
- Aristoteles. (2002b). *Yorum Üzerine*. (Çev. S. Babür). Ankara: İmge Kitabevi.
- Aristoteles. (2005). *Fizik*. (Çev. S. Babür). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2011). *İkinci Çözümlemeler*. (Çev. A. Houshiary). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2019). *Metafizik* (Çev. Y. G. Sev). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles. (2021). *İlk Felsefe ('Metafizik')*. (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Aristotle. (t.y.-a). *Posterior Analytics*. (Çev. G. R. G. Mure).
- Aristotle. (t.y.-b). *The Metaphysics (Books I-IX)*. (Çev. H. Tredennick). William Heinemann LTD-New York: G. P. Putnam's Sons.
- Aristotle. (1889). *Aristotle's Organon*. (Çev. Octavius Freire Owen, M.A.). London: George Bell & Sons.
- Aristotle. (1928). *Metaphysica*. (Çev. W. D. Ross). Oxford: The Clarendon Press.
- Aristotle. (1991). *Posterior Analytics*. (Çev. J. Barnes). Princeton: Princeton University Press.
- Aydoğan, H. (2021). Epagoge'den Episteme'ye: Sezgisel Kavrayış. *Kutadgubilig*, (43), 35-52.
- Aydoğdu, H. (2020). Aristoteles Ontolojisinde Töz (Ousia)-Öz (Eidos) İkiliği Problemi. *Dört Öge*, (18), 33-50.
- Bingöl, A. (1993). *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Copleston, F. (2013). *Aristoteles* (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Duralı, Ş. T. (2011). *Felsefe-Bilimin Doğuşu*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Emiroğlu, İbrahim-Altunya, Hülya. (2018). *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Fârâbî. (2013). *Harfler Kitabı* (Çev. Ö. Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Fârâbî. (2014). *Kitâbu'l-Burbân* (Çev. Ö. Türker & Ö. M. Alper). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.



- Geçgel, İ. H. (2019). *Aristoteles Mantığında Kavramın Anlamı ve Hakikati*. M.A. Thesis. Malatya: İnönü Üniversitesi.
- Haşlakoğlu, O. (2016). *Platon Düşüncesinde Tekbne*. Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Hülya Altunya & Mustafa Yeşil. (2016). Aristoteles'in Kategoriler Kuramının Ele Alınış Biçimleri. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 6(2), 80-108.
- İbn Rüşd. (2015). *İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*. (Çev. H. Kaya, Çev.). İstanbul: Klasik Yayınları.
- İbn Rüşd. (2017). *Metafizik Büyük Şerhi-2 Cilt* (Çev. M. Macit). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (1952). *Eş-Şifâ/el-Medhal*. Kahire: Matbaatü'l-Emîriyye.
- İbn Sînâ. (1960). *Eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*. Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li-Şuûni'l-Metâbi'i'l-Emîriyye.
- İbn Sînâ. (2006a). *II. Analitikler*. (Çev. Ö. Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2006b). *Mantiğa Giriş*. (Çev. Ö. Türker). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sînâ. (2014). *Metafizik I* (Çev. E. Demirli & Ö. Türker). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Kayar, E. (2011). *Aristoteles'te İlke Sorunu*. M.A. Thesis. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Oralgül, E. D. (2018). Aristoteles Mantığı Ne Hakkındadır?. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (25), 71-89.
- Öner, N. (2011). *Klasik Mantık*. Ankara: Divan Kitap.
- Özcan, M. (2011). *Aristoteles*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Ross, D. (2002). *Aristoteles* (Çev. A. Arslan). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Saldıray, A. (2011). *Aristoteles Felsefesinde "Öz" ve "Biçim" Kavramları*. M.A. Thesis. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tağman, S. E. (2018). Bilimsel Açıklamanın Felsefi Temelleri Bağlamında Aristoteles'in Dört Neden Kuramı. *Dört Öge*, (13), 85-106.
- Tekin, A. (2017). *Varlık ve Akıl*. İstanbul: Klasik Yayınları.



Öz: Bu araştırmada Aristoteles'in düşüncesindeki 'kavram' kavramını çözümlemeye çalıştık. Bu yönde onun İkinci Analitikler ve İlk Felsefe adlı eserlerini ayrıntılı olarak inceledik. İlk olarak İkinci Analitikler üzerinden bilimsel soruları ve tanım, ikinci olarak da İlk Felsefe üzerinden tanım ve kavram ile ilgili ifadeleri çözümlemeye çaba gösterdik. Çalışmada ulaştığımız sonuca göre kavramın kendisi üç tarzdadır: Biçim veya öz olarak kavram, tanım olarak kavram, tanımsal kavramı ve yargıyı kapsayan olarak kavram. Birincisini nesnel kavram, son ikisini ise zihinde bulunması açısından öznel kavram olarak isimlendirebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, kavram, tanım, biçim, öz.



Geç Dönem Wittgenstein Epistemolojisi Üzerine Bir İnceleme: Menteşe Kabuller ve Menteşe Epistemoloji

An Inquiry into The Epistemology of Late Wittgenstein: Hinge Commitments and Hinge Epistemology

UMUT MORKOÇ 
Adıyaman University

Received: 17.11.2022 | Accepted: 13.03.2023

Abstract: The epistemology that Wittgenstein's late works seem to suggest has gradually attracted more attention in academic circles past 25 years. This is mainly because of the groundbreaking perspective, promised especially in *On Certainty*, concerning the debates of scepticism which play an essential role in shaping modern epistemology. What lies behind this promise is the existence of some basic commitments, put into work in every rational justification, while they are themselves somehow exempted from it. Wittgenstein calls these commitments, which are unusual in terms of traditional epistemology, hinge commitments. Based on these commitments, Wittgenstein not only offers an answer to the problem of scepticism, which is one of the fundamental problems of modern epistemology, but also lays original claims to deal with the issues largely debated in modern epistemology such as rational justification, certainty, and belief. The main purpose of this study is to determine the qualities of these commitments and to discuss the possibilities offered by hinge epistemology based on them. To this aim, I will first discuss why Wittgenstein talks about such assumptions, then the nature of these commitments and different ideas about them in contemporary literature will be put under scrutiny. Finally, hinge epistemology and its potential will be deliberated.

Keywords: Wittgenstein, epistemology, hinge commitments, hinge epistemology, scepticism.



Giriş

Wittgenstein'in ölümünden 18 ay kadar önce kaleme aldığı notlardan oluşan ve ölümünden 18 yıl sonra yayınlanan kitabı *Kesinlik Üzerine*'de (KÜ) (Wittgenstein, 2009) sunduğu epistemolojik çerçeveye yönelik ilginin son yıllarda hızlanarak arttığını söyleyebiliriz¹. Menteşe epistemoloji olarak adlandırılan ve bilginin gerekçelendirilmesine dair probleme Wittgenstein'in menteşeler olarak adlandırdığı temel kabullerden hareketle yanıtlar üreten bu epistemolojik yaklaşım; inanç, kesinlik, şüphe ve rasyonalite gibi epistemolojinin temel kavramlarına dair yeni bir bakış imkânı sunar. Epistemolojinin en temel kavramlarına ilişkin bakış açımızı değiştirebilme potansiyeli, epistemologların son yıllarda KÜ'ye ilişkin artan ilgilerinin nedenleri arasındadır. KÜ'nün "işlenmemiş bir cevher" (Moyal-Sharrock ve Brenner, 2005, s. 1), "*Saf Aklın Eleştirisi*"nden sonra bilgi teorisine en büyük katkı" (Stroll, 2005, s. 33) gibi sıfatlarla anılıyor olması, bu yüzdendir.

Menteşe epistemolojiyle ilgili tartışmayı detaylandırmadan önce, Wittgenstein'i geç döneminin temel eseri *Felsefi Soruşturmalar*'dan (FS) (Wittgenstein, 2010) sonra böyle bir epistemoloji tartışmasına sürükleyenin ne olduğunu netleştirmek yerinde olacaktır. FS dil ile dünya arasında var olduğu kabul edilen ilişkiye yönelik bir eleştiriyi başlar. Augustinus'un *İtiraf*larına atıfta bulunarak dile getirdiği bu eleştiri, Wittgens-

¹ *Kesinlik Üzerine*'nin 2000'li yılların başından itibaren Wittgenstein araştırmacılarının gündemine yoğun bir şekilde girmesi menteşe epistemolojiye yönelik bu ilginin temel nedeni olarak kabul edilebilir. *Kesinlik Üzerine*'yi yeniden okuyan bazı önemli çalışmalar için bkz. (Coliva, 2010; Moyal-Sharrock, 2004; Moyal-Sharrock ve Brenner, 2005). Kurumsal olarak "British Ludwig Wittgenstein Society"nin çalışmalarının menteşe epistemolojiye yönelik ilginin artmasında önemli bir işlevi olduğunu söyleyebiliriz. Kurumun çalışmaları için bkz. <https://www.britishwittgensteinsociety.org/> Kurumun düzenlediği birçok etkinliğin yanı sıra henüz çok başında oldukları yıllık menteşe epistemoloji kongreleri serisi, bu ilginin yaygınlaşmasında önemli bir işlev görüyor. Menteşe epistemolojiyi tartışan temel bazı metinler için bkz. (Coliva, 2015, 2016; Moyal-Sharrock, 2004; Pritchard, 2021a, 2021b). Türkçe felsefe literatüründe konuya ilişkin Batıdakine paralel bir ilgi olduğunu söylemek şimdilik çok mümkün değil ancak mevcut çalışmanın hazırlığı aşamasında *Kesinlik Üzerine*'nin ikinci bir çevirisinin menteşe epistemolojiye ilişkin iki temel metinle beraber dilimize kazandırıldığını öğrendim, bkz. (Wittgenstein, 2022). Umut ediyorum ki, mevcut çalışma ve bu yeni çeviri söz konusu tartışmaya yönelik ilginin artmasına vesile olacaktır.



tein'in *Tractatus Logico-Philosophicus*'ta ortaya koyduğu; anlamı, dil ile dünya arasındaki bir resmetme ilişkisine dayandıran dil anlayışına yöneliktir. Bu anlayışa göre dildeki anlamlı her tümcenin bir karşılığı vardır ve sözcüklerin anlamı dünyadaki bu karşılıklarıdır. Ancak Wittgenstein ilerleyen yıllarda anlamı olgular dünyasına sabitleyen bu anlayıştan vazgeçer ve 1929 yılından itibaren yeni bir anlam anlayışını inşa etmeye başlar. Bu yeni anlayışa göre, dil ile dünya arasındaki temsil ilişkisini *Tractatus*'un vazettiği gibi bir resmetme ilişkisi olarak belirlemek hatalı bir yaklaşımdır ve Wittgenstein'in geç dönem felsefesinin ilişkilendiği felsefi problemlerin önemli bir kısmında, temsile dayalı bu felsefi tutuma yönelik karşı çıkışın izlerini görebiliriz. Dilin kendisi dışındaki bir gerçekliği temsil ettiği, bu gerçekliğin dilin özü olduğu fikri, Wittgenstein'a göre bir *yanılsamadır* (FS, §96; §97); çünkü sözcüklerin anlamları kendileri dışındaki bir gerçekte değil, içerisinde kullanıldıkları *dil oyunlarında* ortaya çıkar. Temsil edilenin arkasında temsilden bağımsız bir gerçek olduğu iddiası, bu nedenle bir varsayım olmaktan öteye geçemez; oysaki Wittgenstein'a göre "[i]ncelemelerimizde varsayımsal bir şey bulunmamalıdır" (FS, §109). Bilgi konusu olamayacak metafizik varsayımların sanki bilginin konusuymuşçasına dile getirilmesi, zihnimizin dilin araçlarıyla büyülenmesinden başka bir şey değildir. Wittgenstein'ın geç dönemindeki felsefe eleştirisi bu minvalde değerlendirilmelidir: "Felsefenin vardığı sonuçlar, anlığın dilin sınırlarına tosladığında edinmiş olduğu şişliklerin ve herhangi bir yalın saçmalığın keşfedilmesidir" (FS, §119). Dile gelen ile dile getirilen arasındaki ayrıma dayanan temsil yanılsamasının epistemolojik açıdan da kimi sonuçları olacaktır. Wittgenstein'ın fikirlerinin en önemli çağdaş temsilcilerinden olan Stanley Cavell bu ayrımı, geleneksel epistemolojinin ikilemi olarak adlandırır (Cavell, 1998, s. 220) ve insan zihniyle gerçek arasında bir uçurum olduğunu varsayan bu *transandantal yanılsamanın* sonucunun epistemolojik açıdan aşılması mümkün olmayan bir şüphecilik olacağını söyler (Cavell, 1998, s. 239). Bir başka ifadeyle, resim ile gerçeklik arasında tam bir mütakabiliyet olup olmadığı hiçbir şüpheyi yer bırakılmayacak şekilde bilinebilir değildir; zira bir şeyin bilinebilmesi demek onun dile gelmesi demektir. Cavell'a göre, modern felsefenin merkezi temasının şüphecilik olmasının nedeni, varsayılan ancak bilinemeyecek olan bu gerçeklik anla-



yııdır. Oysaki Wittgenstein'a göre, olan biten her şey gözümüzün önündedir, bizden gizli olanlar ise zaten bizi ilgilendirmezler (FS, §126).

Wittgenstein anlamın kendisinden hareketle kurulduğu bu gerçeklik anlayışının adeta bir gözlükmüş gibi gözümüzün önünde durduğunu, bu nedenle ondan kurtulmanın çok zor olduğunu söyler (FS, §103). Bu anlayışı dilimiz sürekli tekrar ederek bizi bu resim içerisine hapseder (FS, §115). Wittgenstein'ın vaadi, dil üzerine düşünerek dili gündelik kullanımına geri getirmek ve bu hayali metafizik binayı yıkarak dilin temelini açığa çıkarmaktır (FS, §116; §118). Yapmamız gereken dilsel ifadelerin karşılıkları üzerine düşünmek değil, onun kullanılışı üzerine düşmektir. Gözümüzün önündekiyle ilgilenmeliyiz, gördüğümüzün ardında olduğunu varsaydığımız gerçekliklerin peşine düşmek, asla nihayete ermeyecek beyhude bir çabadır. "Dil denen uzamsal ve zamansal görüngüden bahsediyoruz; uzam ve zaman dışı bir zırvadan değil" (FS, §108) derken, dili kendi dışındaki bir gerçekliğin resmi olarak gören anlayışın karşısına dilin kullanılışını koymaktadır. Dilin temsil ettiği ancak dile gelmeyen şeyler değil, dilin kullanılışının konu edilmesi gerekir. İfadeler anlamlarını dilin dışındaki bir gerçekten değil, dilin içerisindeki kullanılışlarından alırlar. Böylelikle dil, kendisinin resmi olarak var olduğu metafizik varsayımlardan kurtulmuş otonom bir yapı olarak karşımıza çıkar. Ancak, dil dışı bir zemin olmaksızın bilen öznenin zihnine hapsolmemiş bir bilme ediminin nasıl mümkün olacağı sorusunun FS'de açık bir yanıtı olduğunu söylemeyiz. FS'nin sunduğu bu yeni düzlemde bilginin imkanını tartışan temel metin KÜ'dür. KÜ'de sunulan menteşe epistemoloji, temsil bağıntısı olmaksızın dil pratiğinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair orijinal bir teori olarak değerlendirilebilir.

Menteşelere Giden Yol: Malcolm, Moore ve Kesinlik Tartışması

Wittgenstein'ı KÜ'yü yazmaya götüren sürecin, her ikisi de meslektaş ve dostu olan Norman Malcolm ve G. E. Moore arasındaki bir tartışmaya müdahil olmasıyla başladığını söyleyebiliriz. 1949 yılında Wittgens-



tein daha önce öğrencisi de olmuş olan dostu Norman Malcolm'ı ziyaret etmek için ABD'de bulunmaktadır. Malcolm aynı yıl Moore ile mektuplaşarak bir tartışma yürütmektedir. İkilinin tartışması "bilmek" fiilinin kullanımına yöneliktir². Malcolm, Moore'un meşhur "Defence of Common Sense" (DCS) ve "Proof of an External World" (PEW) makalelerinde bilmek fiilini hatalı bir şekilde kullandığını iddia etmektedir. Hatırlanacağı gibi Moore, aralarında bayağı bir zaman olsa da birbirini tamamlayan bu iki metinde, dış dünyanın varlığına ilişkin radikal şüphecî tutuma karşı sağduyuya dayanan bir argüman ileri sürüyordu. Çok genel olarak özetleyecek olursak, Moore DCS'de, herkesin kendisiyle ilgili ampirik önermeleri kesin bir şekilde bildiğini ve bunların *aşikâr* önermeler olduğunu söylüyordu. Bir elimin var olduğunu bilmem böyle bir aşikâr önerme olarak kabul edilebilir. PEW'de ise bu aşikâr önermelere dayanarak radikal şüphecî epistemolojik tutuma karşı bir argüman geliştiriyordu. Bu metinde de kabaca ifade edecek olursak; "iki elim olduğunu biliyorum" gibi aşikâr bir önermeden hareket eden bir akıl yürütmeye "fiziksel nesneler ve dolayısıyla dış dünya vardır" sonucuna ulaşıyordu. Malcolm'a göre Moore, her iki metindeki "biliyorum" iddiasını yanlış kullanmıştır: Bir şeyi biliyorum demek için öncelikle o şeye dair meşru bir merakın olması gerekir; yani elimin var olduğunu bildiğimi söyleyebilmem için elimin var olup olmadığı konusunda bir şüphe olması gerekir. İkinci olarak bu bilgi iddiasının dile getiren kişi tarafından gerekçelendirilmiş olması gerekir. Son olarak ise o bilgi iddiasına belli bir araştırma sonucunda ulaşılmış olması gerekir. Malcolm, Moore'un sağduyu argümanının ve dolayısıyla dış dünyaya dair kanıtının bu koşulları sağlamadığını düşünmektedir. Malcolm'a göre "iki elimin var olduğunu biliyorum" önermesi ne iki elimin var olup olmadığına dair bir şüphenin sonucudur, ne gerekçelendirilmiş ya da gerekçelendirilebilir bir önermedir ne de bu bilgi iddiasına bir araştırma sonucunda ulaşılabilir. Ona göre "iki elimin var olduğunu biliyorum" önermesi bir bilgi iddiası olmaktan ziyade bireyin kişisel algısını dile getiren bir beyandır (Malcolm, 1949).

² Malcolm'ın, Moore'un "bilmek" fiilini kullanımına ilişkin eleştirisini kaleme aldığı makalesi için bkz. (Malcolm, 1949); Moore'un, Malcolm'ın eleştirisine verdiği yanıt için bkz. (Moore, 1993).



Malcolm bu tartışmada Wittgenstein'ı da kendi safına çekmek ister ve büyük oranda başarılı da olur (Malcolm, 2001, ss. 70-75). Bu tartışmayı *KÜ* için bir başlangıç noktası olarak kabul edebiliriz. Wittgenstein, Moore'un radikal şüpheciliğe yönelik eleştirisinin motivasyonunu haklı bulur ancak eleştirinin içeriği konusunda büyük oranda ayrışır³. Wittgenstein'a göre Moore'un radikal şüpheciliğe yönelik eleştirisi haklıdır ancak yanlış bir başlangıç noktası seçtiği için nihayetinde hatalı bir noktaya varmıştır. Elimin var olduğunu bilmem gibi aşikâr bir önerme ancak bir zihin durumunun ifadesidir ve bu tip zihin durumları bilginin konusu olamazlar⁴. Bu sebeple Moore "biliyorum" fiilini yanlış kullanmaktadır; hakkında şüphe dahi duyamayacağımız bir şeyi biliyor olmak mümkün değildir. "Bilmek"; inanmak, şüphe duymak gibi bir zihinsel durum değildir (*KÜ*, §21). "Bilmek", mevcut durumda olduğu şekilde olmayabilecek bir durum söz konusu olduğunda mümkün olur. Wittgenstein bu durumu, bilmenin ancak bildiğini zannetmenin mümkün olduğu durumlarda gerçekleşebileceğini söyleyerek dile getirir (*KÜ*, §12; §21). "Deniz'in gözlerini siyah sanıyordum ama kahverengiymiş" gibi bir önermenin doğru olması mümkünken "dışimin ağrıdığını sanıyordum ama ağrıyıyormuş" gibi bir önerme doğru olamaz. Çünkü ağrı duymak tıpkı inanmak ya da şüphe duymak gibi bir zihin durumudur ve bir zihin durumu doğru ya da yanlış olamaz. Kişi bir zihin durumuna vakıf olmaz, ona sahip olur. Ağrı hissettiğini söyleyen ve bu konuda yalan söylemediğinden emin olduğumuz birini düşünelim; bu kişinin bir süre sonra "ağrı hissettiğimi sanıyordum oysaki ağrı hissetmiyordum" demesi mümkün müdür? Ağrı hissetmek ağrı duyumuna sahip olmak demektir ve eğer doğru söylüyorsa o kişi belli bir anda bu zihin durumuna sahip olmuştur; bu konuda yanlış olması mümkün değildir. Wittgenstein bu sebeple Moore'un radikal şüpheciliği eleştirmek için seçtiği hareket noktasının, onun bu haklı eleştirisini temellendirmek için uygun bir zemin olmadığını düşünür.

³ Moore'un ve Wittgenstein'in şüphecilik eleştirilerinin benzeyen ve ayrışan yönlerini ele alan bir çalışma için bkz. (Morkoç, 2021).

⁴ Zihin durumlarının bilgi konusu olamayacağı tespiti Wittgenstein'in geç dönem eserlerinden sıklıkla altı çizilen bir temadır, bu konudaki belli başlı bazı ifadeleri için bkz. ((Malcolm, 2001, s. 72); *KÜ*, §230; §308; *FS*, §148; §149; §246).



Her ne kadar hareket noktasını hatalı bulsa da Wittgenstein, Moore'un radikal şüpheciliğe yönelik eleştirisine katılır. Moore'a göre varlığın bilgisinin hiçbir şüpheyi yer bırakılmayacak şekilde gerekçelendirilmesini arzu eden radikal şüpheli pozisyon, paradoksal bir pozisyonudur. Çünkü bu arzunun kendisi bile bazı ön kabullerden hareket etmek durumundadır. Bilgiye ilişkin radikal şüpheli pozisyon, şüphenin kendisini dahi imkansızlaştıracığı için paradoks içermektedir. Benzer bir temayı *KÜ*'de de izleyebiliriz: “Her şeyden kuşkulanmaya çalıştığınızda, herhangi bir şeyden kuşkulanacak kadar ilerleyemezsiniz. Kuşku oyununun kendisi kesinliği varsayar” (*KÜ*, §115). Moore'un varsaydığı kesinlikler—Wittgenstein'in sorunlu bulduğu—sağduyu önermeleri idi, Wittgenstein ise bu kesinlikleri öznenin zihnine hapseden bu tutum yerine, onları öznel arası bir düzlemde yaşamın içerisinde arayan bir yaklaşımı benimser. Bu yolla, temsil ile temsil edilen arasındaki ontolojik ilişkiye dair transandantal yanılma madan kaynaklanan tatmin edilemez şüpheciliği aşmayı dener.

Menteşeler

Wittgenstein şüpheciliğin paradoksuna, Moore'un yaptığına benzer bir şekilde, her türlü şüpheden muaf birtakım kabullerle yanıt verir ancak daha önce de belirttiğimiz gibi, bu kabuller—Moore'un aşikâr önermelerinin olduğu gibi—zihinsel kabuller değildir. Bunlar Wittgenstein'in dile baktığında gördüğü kabuller değil, şüphe edimini sorguladığında birer dilsel zorunluluk olarak kendini dayatan kabullerdir. Şüphe edebilmek için dahi, bir şeyleri kabul ederek yola çıkmak gerekir ve Wittgenstein bu kabullerin zorunluluğunu menteşe metaforuyla dile getirir⁵: “Yani sordüğümüz *sorular* ve *kuşkularımız*, bazı önermelerin kuşkudan muaf olmasına bağlıdır; bu önermeler, soru ve kuşkularımızın üstünde döndüğü menteşelere benzer” (*KÜ*, §341) ve “kapının dönmesini istiyorsam menteşeler sabit olmalıdır” (*KÜ*, §343). Her türlü şüphe birtakım kabullerden hareket et-

⁵ Mevcut alıntıdaki kullanımı nedeniyle bu kabuller, literatürde kimi zaman ‘menteşe önermeler’ olarak ifade edilmektedir; ‘önerme’ kavramının dilimizdeki bagajının kavramı anlamayı güçleştireceğini düşünerek kavramı daha iyi karşıladığını düşündüğüm ‘kabuller’ ifadesini kullanmayı tercih ettim. ‘Önerme’ ifadesinin bu bağlamda kullanımına dair ilgili literatürde verimli bir tartışma mevcut, söz konusu tartışmaya dair bkz. (Morkoç, 2021, s. dipnot 5).



mek durumunda olduğu için her şeye şüpheyile yaklaşan radikal şüpheci pozisyon paradoksaldır. “Her şeyden şüphe duyuyorum” dediğimde dahi, en azından bu sözcüklerin anlamından kuşku duymuyordum; her türlü şüphe bazı kesinlikleri kabul etmek durumundadır (*KÜ*, §114; §115). Menteşe kabuller dediğimiz bu kesinliklerin *KÜ*’de yerleşik bir tek tanımına rastlamayız. Ancak bunun nedeni sadece—genellikle olduğu gibi— Wittgenstein’in veciz ve kapalı anlatım tarzı değil, aynı zamanda bu kabullerin nitelikleridir. Bu sebeple bu kabullerin niteliklerini incelemeye geçmeden evvel, tam olarak ne anlama geldiklerini anlamak için geç dönem felsefesinin ruhuna da uygun bir şekilde Wittgenstein’in bunları hangi bağlamlarda kullandığının altını çizmek yerinde olacaktır.

Wittgenstein menteşeleri bazen birer önerme (*KÜ*, §341; §415), bazen bir eylem (*KÜ*, §204), bazen “dünya resmi” (*KÜ*, §94), bazen dil oyununun “kural”ları (*KÜ*, §95) olarak kullanır. Bu farklı kullanımlar ilk bakışta birbirleriyle çelişik gibi değerlendirilebilir ancak Wittgenstein’in dil oyunu anlayışı çerçevesinde değerlendirildiklerinde sorun ortadan kalkacaktır. Wittgenstein’in geç döneminde oldukça kuşatıcı bir dil kavrayışı olduğunu söyleyebiliriz. *Tractatus*’ta da iddia edilen ve yaygın şekilde kabul gören dil-dünya ayrımının Wittgenstein’in bu farklı kullanımlarını ortak bir çerçeve içerisine almayı güçleştirdiğini söyleyebiliriz. Oysaki geç döneminde, dışarıda, dilden bağımsız bir dünya olduğu ve dilin bu dünyanın bir resmini sunduğu anlayışından vazgeçer. Dil artık, dil ile dilin iç içe geçtiği etkinliklerden müteşekkil bir oyundur (*FS*, §7). Dilin dışında bir dünyadan söz edilemez; zira söz etmek dilsel bir edimdir. Ancak buradaki söz etmeyi sadece fiilen dile gelmek, söze dökülmek olarak kavramamak gerekir; dil artık dünyanın mevcut haliyle var olabilmesini sağlayan kurucu bir çerçevedir. Tıpkı kendisi olmaksızın hiçbir şeyin görünmediği bir lens gibi, görünen her şey onunla mümkündür; onun ötesi hakkında konuşmak ise görünmeyen hakkında görünenin idealiyle konuşma yanılmasıdır düşmektir. Her türlü edim artık dilseldir. Wittgenstein’in *FS*’de dil oyunlarından örnekler sıraladığı meşhur değinisini hatırlayacak olursak; bir emre riayet etmekten, tiyatro oyunu oynamaya kadar çok çeşitli edimler dil oyunu örnekleri olarak sayılıyordu (*FS*, §23). Wittgenstein için artık dil, sadece bir resim değil bir yaşam biçiminin ve bu biçim uyarınca eyleminin bir parçasıdır. Bu açıdan değerlendirildiğinde *KÜ*’de menteşe ka-



bullerin kullanımlarına ilişkin örneğini verdiğimiz farklı kullanımları ortak bir çerçevede değerlendirebiliriz. Bir önerme ya da edim olduğunu söylemek menteşelerin mahiyetine ilişkin bir çelişki olduğu anlamına gelmez. Altı çizilmesi gereken asıl husus, tüm bu kullanımlarda ortak olanın ne olduğu ve menteşelerin bu ortak niteliklerinin anlaşılmasıdır.

Wittgenstein'in menteşelerden neredeyse her söz edişinde ya da onları ima edişinde kullandığı en belirgin ortak nitelik; bu kabullerin dil oyununun temelinde yatan, onu mümkün kılan kabuller olmasıdır. Wittgenstein'in menteşelerden bahsederken kullandığı metaforları göz önüne alacak olursak menteşe kabullerin esas niteliğinin bu olduğu daha iyi anlaşılacaktır: *sabit, sabit olan, sabit temel, doğal temel, temel, miras aldığım arka plan, kanılarımın sert tabanı, ampirik önermelerin içinden akacağı kanallar, bakış tarzlarımızın yapı iskelesi, düşüncelerin nehir yatağı, dünya resmi* (KÜ, §96/§151; §144; §403; §167; §411; §94; §248; §96; §211; §97; §162)⁶. Menteşelerin, farklı farklı işlevlerinden söz ediyor olsalar da bu kullanımlarının tamamının işaret ettiği ortak özellik, tıpkı bir ağacın kökü gibi ya da bir binanın temeli gibi işlev görüyor olmalarıdır⁷.

⁶ Mevcut referanslarda menteşelerin en temelde yer alıyor olma niteliklerine direkt gönderimde bulunan ifadeleri seçmeye çalıştım. Stroll, *KÜ*'deki değinilerin yaklaşık yüzde onunda menteşelerin bu niteliklerine işaret edildiğini söyler ve bu durumu dile getiren altmış değiniyi sıralar bkz. (Stroll, 1994, s. 142).

⁷ Bu açıdan bakıldığında Wittgenstein'in pozisyonu bilginin gerekçelendirilmesi problemi açısından temeldenci (*foundationalist*) bir pozisyon olarak tespit edilebilir. Epistemolojik temeldencilik, bilginin gerekçelendirilmesi sürecinin son aşamasında kendisi gerekçelendirilmeyen ancak bütün diğer gerekçelendirme süreçlerinin kendisine dayandığı bir temeli varsayar. Bu varsayımın önemli bir ayağı gerekçelendirme süreciyle gerekçenin birbirinden ayrı olmasıdır. Wittgenstein'i temeldenci olarak addeden yorumcuların temel olarak, menteşe kabullerindeki bu niteliğe vurgu yaptıklarını söyleyebiliriz, Wittgenstein (*KÜ*, §475)'te "dil muhakemeden [*ratiocination*] doğmaz" derken dil ile dil oyununun temelinde yer alan menteşeler arasında gerekçelendirme açısından böyle bir ayrıma işaret etmektedir. Wittgenstein'in temeldenci olduğu yönündeki yorumlar için bkz. (Moyal-Sharrock, 2004; Stroll, 1994). Öte yandan bir grup önemli başka Wittgenstein yorumcusu ise menteşe kabullerin dil oyununa özgü lokal kabuller oldukları ve birbirleriyle epistemolojik bir ilişki içerisinde olmadıkları için epistemolojik temeldenciliğin gerektirdiği birçok yapısal koşulu sağlamadığını iddia etmektedir, bkz. (Coliva, 2010; Williams, 2005). Temeldenci pozisyon epistemoloji tarihinde büyük oranda Kartezyen özneye işaret etmektedir. Bu sebeple tüm bilginin kendisinden hareketle güvenle kurulabileceği mutlak bir zemin beklentisinin kaynağını, Descartesçi yöntem olarak tespit edebiliriz. Ancak temeldenciliği bu beklentinin ötesinde, bilginin

Dani le Moyal-Sharrock Köyü incelediği kapsamlı çalışmasında menteşe kabullerin temel özelliklerini şöyle tespit eder;

1-*ş pbe edilemez* [*indubitable*]: ş pbe ve hata mantıksal olarak anlam-sızdır,

2-*Kurucu* [*foundational*]: gerekçelendirmenin sonucu değildir,

3-*Ampirik olmayan* [*nonempirical*]: duyulardan çıkarılamaz,

4-*Gramatik* [*grammatical*]: gramer kurallarıdır,

5-*Söylenemez* [*ineffable*]: dile getirilemezdir,

6-*Edimsel* [*enacted*]: kendilerini yalnızca s ylediklerimizde ve yaptıklarımızda gösterir (Moyal-Sharrock, 2004, s. 72).

Menteşe kabuller kendileri aracılığıyla dil oyununun var olduğu ka-buller oldukları için bir dil oyununa dahil olamazlar ve bu nedenle onlar-dan ş pbe edemeyiz. Wittgenstein “şüphenin mantıkça olanaksız” olduğu durumlardan söz ederken tam da bu nedenden kaynaklanan bir olanaksız-lıktan söz etmektedir (K , ř454). Buradaki mantıksallık vurgusu mantığın temel ilkelerine uygun olmaya değil, dilin kurucu kurallarına işaret eder. Bunu Wittgenstein’in (K , ř194)’te yaptığı * znel kesinlik* ve *nesnel kesinlik* ayırımından çıkarabiliriz. Öznel kesinlik bir durumun doğruluğuna ilişkin duyulan güvene işaret eder ve bu kesinlikten hareketle başka kişileri bu durumun doğruluğuna ikna etmeye  abalayabiliriz. Burada gözden ka ırıl-maması gereken şey bu kesinlik durumunda—bazen çok sıra dışı g r n-se de— fiilen yanılđının olanaklı olmasıdır. Nesnel kesinlik ise yanılđının mümkün olmadığı durumları tanımlar ve bu nedenle bu durumlardan şüphelenmek Wittgenstein’in ifadesiyle mantık dışıdır. “Bütün yargıla-rımdan vazgeçmeden bu önermeden kuşku duyamam” çünkü bu “ nerme-ler kural niteliğinde önermelerdir” (K , ř494). Öznel kesinliğe itiraz eden birini ikna etmeye çalışırız ancak nesnel kesinliğe itiraz eden birine söyle-necek şey yaptığının saçma olduğudur (K , ř495). Nesnel kesinlik ifade eden menteşe kabullerin birazdan söz edeceğimiz bir diğer özelliği, dile

gerekçelendirilmesinde bir yöntem olarak ele alacak olursak Wittgenstein’in pozisyonunu mutlakçı olmayan bir temeldencilik olarak nitelendirmek pekâlâ mümkündür.



getirilememeleri olduğu için bu durumu açıklamaya yönelik her türlü çaba belli bir noktada tamamlanamaz gibi görünüyor. “Güçlük, inancımızın temelsizliğini farketmektir” (KÜ, 166). Bu durumun Wittgenstein’in geç dönemine dair yaygın bir güçlük olduğunu söyleyebiliriz. Ancak söz konusu duruma işaret etmek için kendisinin de zaman zaman başvurduğu yapay oyun analogilerine başvurulabilir. Bir satranç oyununda yaptığım hamlenin oyunu kazanmak için yapılabilecek en doğru hamle olduğundan emin olduğumu varsayalım. Karşımdaki kişiyi bu hamlenin doğru hamle olduğu konusunda ikna etmek için birçok argüman öne sürebilirim ancak o yine de bu hamlenin doğru hamle olmadığını söyleyebilir. Ancak atımı altı kare ileri sürmemi ve karşıdaki oyuncuya hamle şansı vermeden piyonomu da dört kare geriye çekmemi salık veren bir kişiyle, yaptığı hamlenin doğruluğu konusunda tartışmazdım çünkü mevcut öneri bu oyunun sınırlarının dışındadır, bu durumda, yaptığının *saçma* olduğunu söylemek dışında bir şey diyemem. Satranç oyununda taşların nasıl hareket edeceği, hamle sırasının nasıl düzenleneceği kurallarla belirlenmiştir ve bu kurallara aykırı hareket etmek satranç oyunu açısından mantıksal olarak olanaklı değildir. Satranç oynarken satrancın kurallarından şüphe etmek mümkün değildir.

Nesnel kesinlikler nesnelliklerini kurucu niteliklerinden alırlar. Yukarıda Wittgenstein’in bu kuruculuğa vurgu yapmak için kullandığı ifadelerin kısa bir dökümünü yapmıştık. Satranç örneğimizden devam edecek olursak; doğru olduğunu iddia ettiğimiz bir hamleyi çeşitli şekillerde gerekçelendiririz ancak bu gerekçelendirme belli bir noktada bir sona dayanır. Bu son noktada işaret edeceğimiz şey satrancın böyle bir oyun olduğunu söylemek; bir başka ifadeyle, onun kurucu kurallarına işaret etmek olacaktır. Bir kuralın neden öyle olduğunu sormak saçmadır; çünkü oyunun neden öyle oynandığının gerekçesi kurallardır. Ancak kuralların neden öyle olduğu gerekçelendirilebilir değildir, “kapının dönmesini istiyorsam menteşeler sabit olmalıdır” (KÜ, §343). Avrum Stroll, Wittgenstein’in geç dönem epistemolojisinin temel ayırt edici niteliğinin bu ayrım olduğunu söyler; Wittgenstein bütün Batı felsefesi geleneğinden farklılaşarak nesnel kesinlik ile bilgiyi kategorik olarak birbirinden ayırmıştır (Stroll, 1994, s. 145). Menteşe kabuller bilgiyi mümkün kılarlar ancak bilginin konusu değildirler. Benzer bir yaklaşımla, Pritchard da menteşelerin



“önermesel olmayan” kabuller olduğunu ve bu nedenle “bilgi pazarı”nda yer almayacaklarını söyler. Ona göre Menteşelerin bu nitelikleri onları geleneksel epistemolojinin radikal şüphecilik açmazından koruyan nitelikleridir (Pritchard, 2012). Wittgenstein menteşe kabullerin bu özel statüsüne ilişkin şunları söyler: “Ama temellendirme, kanıtları gerekçelendirme bir sona ulaşır; — ne var ki bu son, belli önermelerin bize dolaysızca görünmesi değildir, yani bizim açımızdan bir *görme* değildir; bu son dil oyununun temelinde yatan, bizim *eylememizdir*” (KÜ, §204)⁸.

Geldiğimiz bu noktada, söz konusu temellerin nasıl edinildiklerinin yanıtını vermek gerekmektedir. Menteşeleri Moore’un aşıkâr önermeleri gibi zihinsel temeller ya da Descartes’ın *ben*’i gibi her şeyin üzerine kurulduğu mutlak bir zemin olmaktan ayırarak orijinal kılan esasen bu husustur. Bir dil oyununa katılmak o dil oyununun temellerini edinmek anlamına gelir ve süreç farkında olmaksızın gelişir. Menteşelerin edinimi bir yaşam biçiminin parçası olmakla gerçekleşir. Bir dil oyununa dahil olmak o dil oyununu mümkün kılan dünya resmine sahip olmak demektir. Wittgenstein’in geç dönem felsefesini toplumsal kılan da insanın doğal tarihiyle girdiği bu ilişkidir. “Sunduklarımız, insanın doğal tarihine ilişkin değinilerdir; ama katkılarımız, garip olaylardan değil, kimsenin kendilerinden şüphe etmemiş olduğu ve salt sürekli gözlerimizin önlerinde olmaları nedeniyle kendilerine değinilmeyen şeylerin saptanmasından oluşuyor” (FS, §415). Wittgenstein’in geç döneminde birçok başka şekilde de karşımıza çıkan, insanın doğal tarihine yönelik bu vurgu sıklıkla geç dönem

⁸ Wittgenstein’in dil oyunlarının zeminine *eylemeyi* koyması menteşe kabullerin temel niteliği hakkındaki tartışmada oldukça önemli bir yer tutar. (KÜ, §204)’deki bu ifadeden hareketle menteşeler “önermesel olmayan” (Pritchard, 2012, 2017) (Pritchard, 2017) ve “düşünsel olmayan” (Stroll, 1994) kabuller olarak okunurlar. Ancak Wittgenstein’in metinlerinin farklı ve kimi zaman da aykırı yorumlara olanak tanıyan yapısı, bu hususta da bir kafa karışıklığına yol açar; (KÜ, §204) açık bir şekilde edime gönderen bu yapısıyla önermesel ve düşünsel olmayan bir menteşe anlayışına işaret ederken (§162 ve §341)’de açıkça menteşeleri önerme olarak adlandırır. Bu farklı yorumlardan hareketle menteşeleri bilgi konusu sayan önemli bazı yorumlar için bkz. (Williams, 2004a, 2004b; Wright, 2004), menteşelerin bilgi konusu olmayacağına ilişkin tutuma yönelik güçlü bir eleştiri için bkz. (Siegel, 2019). Yukarıda da kısaca değindiğim bu tartışma, menteşe kabullerin niteliğini araştırılan çağdaş Wittgenstein araştırmacılarının gündemini meşgul etse de geç dönem Wittgenstein felsefesinin dile yüklediği kuşatıcı işlev göz önüne alındığında, bu kabullerin niteliğinde yapısal bir farklılığa işaret etmediğini düşünüyorum. Konuyla ilgili bkz. (Moyal-Sharrock, 2004, ss. 87-89).



felsefesinin toplumsal karakterini gerekçelendirmek için kullanılır. “Kavramlarımız ve dil oyunlarımız; insanın varoluş tarzı, çevre ve insanın doğal koşulları tarafından şekillendirilir” (Conway, 1989, s. 67). Wittgenstein’in geç dönem felsefesinde temelde yatan bu yaşam biçimidir. Yaşam biçimi, kendimizi içerisinde bulduğumuz bir eylem halidir ve temellendirmeye ihtiyaç duymaz. “Temellendirmeleri tükettiğimde küreğim kayaya dayanır ve geriye doğru bükülür. O zaman ben de ‘Ben bunu yapıyorum işte’ demeye eğilim gösteririm” (FS, §217). İşte bu temelde yatan bizim belli bir yaşam biçimine dahil olarak edindiğimiz dünya resmi. Bu dünya resmi ona ikna olarak edinmeyiz (KÜ, §94); bunları edinme süreci bir pratiktir (KÜ, §95). Bu süreç, bir çocuğa kalem nasıl tutacağını öğretirken farkında olmaksızın kalemin var olduğu ya da çocuğun ellerinin var olduğu kabulünü içeren bir dünya resminin çocuğa aktarılması süreci gibi işler. Dünya resmini edinmek planlı bir prosedürün sonucu değildir, “[o]nları sonradan, bir cismin çevresinde döndüğü eksen gibi, *keşfedebilirim*” (KÜ, §152)⁹. Böylelikle menteşe kabullerin ediniminin kamusal bir pratiğe dahil olma süreciyle gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Wittgenstein bu süreci bir yaşam biçiminde *uzlaşma* olarak tanımlar (FS, §241) ancak bu uzlaşma karşılıklı müzakereye dayanan bir uzlaşma değil, bir yaşam biçiminin parçası olmak anlamında uzlaşmadır. Böylece, bir dünya resmi uyarınca eylemek o dünya resmini oluşturan ve görünmeyen bir dizi kabulle uzlaşmak anlamına gelir. Bu nokta Wittgenstein’in geç dönem felsefesinin yaşam pratiğini önceleyen ve kamusal nitelikteki yapısını anlamak açısından oldukça elzemdir.

Menteşe kabullerin en temel işlevi ise tıpkı bir oyunun kurallarının oyunu belirlemesi gibi dil oyununun çerçevesini belirliyor olmasıdır. Wittgenstein’in epistemolojideki klasik temsil bağıntısını reddetmesiyle beraber bir ifadenin anlamını belirleyen şey artık bu ifadenin yerine kullanıldığı/temsili ettiği şey değildir. Temsil bağıntısından kurtularak otonom bir yapı olan dilin içerisindeki unsurların kullanımı yine dilin kendi kurallarına bağlıdır. Wittgenstein’in *gramer* kuralları olarak adlandırdığı bu kurallar, her bir anlaşma pratiğinin, bir başka ifadeyle dil oyununun, temelinde

⁹ KÜ’de menteşe kabullerin ne şekilde edinileceğine işaret eden değiniler için bkz. (§94; §95; §159; §160; §161; §162; §167).



yer alan kurucu kurallardır. Üzerinde uzlaşılan bir grup kural aracılığıyla bir anlaşma pratiği mümkün olur ve bu dil oyunu içerisinde her bir hamle bu gramatik yapının sınırları içerisinde var olur. Bu ifadeler anlamını veren ise anlaşma pratiği içerisindeki işlevleridir. Sıklıkla Wittgenstein'in geç döneminin mottosu olarak kullanılan *anlam kullanımında açığa çıkar* ifadesi, en genel hatlarıyla bu durumu ifade etmektedir. Sahip olduğumuz dünya resmi bu dünyanın nasıl bir yer olduğunu ve dolayısıyla bu dünyanın kurallarını da belirler. Ancak bu kuralları, doğru edimleri belirleyen yönergeler gibi düşünmemek gerekir. Bu kurallar, mevcut dünya resmindeki tüm olası edimlerin çerçevesini belirleyen kurallardır. Bu kuralları öğrenmeyiz, uygularız; bir dil oyununa dahil olmak bu kurallar uyarınca bir pratik sergilemek demektir. Tıpkı anadili öğrenmek gibi dili, kurallarını öğrenerek değil onu kullanarak öğreniriz: “Bu dünya resmini betimleyen önermeler, bir tür mitolojinin parçası olabilir. Bu önermelerin rolü, bir oyunun kuralları gibidir; bu oyun ise tamamen pratik olarak hiçbir belirtik kural öğrenmeksizin öğrenilebilir” (KÜ, §95). Bu kurallar bizim şeylere bakış tarzımızı belirler. Wittgenstein (FS, §50)'de bu durumu Paris'teki standart metreyle örneklendirir. Paris'teki standart metre, bir metrenin ne kadar olacağına ilişkin bir uzlaşıdır; onu kerteriz alarak uzunlukları belirleriz. Ancak onun kendisinin bir metre olup olmadığını söylemek mümkün olmaz; çünkü o, bir metrenin ne olduğunun kuralıdır zaten. Hangi durumda onun bir metre olmadığını iddia edebiliriz ki? “Bir metre çubuğu bir metre değildir” demek ne kadar saçma ise “bir metre çubuğu bir metredir” demek de o kadar saçmadır. “Doğru olan temellendirilmiş olansa o zaman temel *doğru* değildir ama yanlış da değildir” (KÜ, §205). Bu niteliğinden ötürü Wittgenstein'a göre Paris'teki bir metre çubuğu temsil¹⁰ edilen bir şey değil; bilakis bir temsil aracı, dil oyununda bir *paradigmadır*.

¹⁰ Wittgenstein araştırmalarının en fazla yoğunlaştığı alanlardan birisi de filozofun iki dönemi arasındaki farklılıklara yönelik incelemeler olagelmıştır ve bu bağlamda en yaygın kanaat, erken döneminden geç dönemine geçişteki temel dönüşümün ontoloji ve epistemolojideki klasik temsil bağıntısından vazgeçmesi olduğu yönündedir. Bu nedenle Geç dönemdeki 'temsil' kavramını kullanışları sıklıkla soru işaretlerine yol açar. Wittgenstein FS'de temsil kavramını (İng. representation, Alm. darstellung) birçok kez kullanır, bkz. (§50; §122; §295; §366; §397; §522; §649; s.206; s.216; s.218; s.233) bu kullanımların birçoğu kavramın gündelik dil içerisindeki sıradan kullanımlarına işaret eder. Ancak (FS §50 ve §122)'de kav-



Daha önce de belirttiğimiz gibi kurallar bir yaşam biçimini takip etmek suretiyle edinilirler ve bakış tarzı sağladıkları için kendileri görünür değillerdir. Bir gözün kendisini görememesi gibi gizlidirler. Göz nasıl ki görme ediminde gizlidir; dil oyununun temelinde yatan kabullerimiz de bu oyunun kendisinde yani bu oyun içerisindeki edimlerimizde gizlidir (KÜ, §204). Bir dil oyunu var ise bu dil oyunun oynanmasını sağlayan bir kurucu çerçeve de vardır. Tekrar Wittgenstein’i KÜ’yü yazmaya götüren sürecin başlangıcını hatırlayalım; bir şeylerden kuşku duyuyorsak kuşku duyamayacağımız bir şeylerin var olduğunu da kabul etmek durumundayız. Radikal şüpheciliğin paradoksu budur ve Wittgenstein’in bu paradoksa menteşe kabullerden hareketle verdiği yanıtı, epistemolojiye yeni bir bakışın olanağını sunar.

Menteşe Epistemoloji

Geldiğimiz bu noktada menteşe kabullerin, varlığın bilgisini hiçbir şüpheyi yer bırakmayacak şekilde elde etmenin imkânı olmadığına ilişkin şüphecî pozisyona, bu pozisyonun kendi rasyonel organizasyonuna işaret ederek yanıt verdiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda menteşe kabuller bilginin gerekçelendirilmesi sürecine dair bir iddia sunarlar. Her türlü bilgi iddiası son kertede, kendisini mümkün kılan ancak kendisiyle aynı rasyonel çerçeve içerisinde yer almayan ve şüpheden muaf bazı kabullerden hareket etmek durumundadır. Wittgenstein’in dil oyunu dediği anlaşma pratiklerinin sınırlarını bu kabuller oluştururlar; bir nevi, dil oyunlarının mantıksal uzamını inşa ederler. Tıpkı bir temelin, üzerine inşa edilebilecek yapının nihai sınırlarını belirlemesi gibi bu temel kabuller de kendile-

ramın özel bir kullanımı olduğunu söyleyebiliriz. *FS*’nin üzerine en çok kafa yorulan değişimleri arasında yer alan bu iki değinide de işaret edilen gramatik kuralların oluşturduğu bir *dünya resmi*, bir *bakış tarzı*dır. Bu anlamda temsil biçimini klasik temsil bağıntısının dışında tıpkı lens örneğimizdeki gibi kendisi aracılığıyla duyumsayabildiğimiz, kendisi yokken şeylerin de görünür olmadığı bir kurucu çerçeve olarak düşünmemiz gerektiği kanaatindeyim. Her türlü görme, düşünme, konuşma ancak bir dil oyunu içerisinde mümkündür; dolayısıyla herhangi bir dil oyununun dışında bir şeyler varsaymak ancak bir yanılsama olacaktır. Çünkü varsaymak dâhi ancak bir dil oyununda mümkün olur. “Dil oyunun dışında bir şey var mı?” gibi bir soru saçmadır, zira bilebileceğimiz her şey dil oyunuyla mümkündür. Bunun dışında bir şey olduğunu bildiğini söylemek, bilinemeyecek olanı bilmek; bunun dışında bir şey olduğunu varsaymak, varsayamayacak olanı varsaymaktır.



rinden hareketle var olan dil oyunlarının rasyonel uzamını belirlerler. Bu iddiayı daha iyi anlamak için tekrar satranç analojisinden faydalanabiliriz. Bir satranç oyununda—iyi ya da kötü hamle olması önemli olmaksızın—kaç muhtemel hamle vardır? Her yeni hamlenin yepyeni bir hamleler olasılığı açığa çıkardığını da göz önüne alacak olursak bunun hesaplamasının oldukça zor olduğu açıktır. Ancak şunu biliyoruz ki hesaplaması her ne kadar güç olsa da bu hesabın sınırlarını belirleyen satranç oyununun kurallarıdır; kurallarda yapılacak bir değişiklik muhtemel hamle sayısını da değiştirecektir. Kurallar hangi hamlenin yapılması gerektiğini söylemese de hangi hamlelerin yapılabileceğini belirleyerek mümkün tüm oyunların sınırlarını belirlemektedir. Nasıl ki kuralları satranç oyununun sınırlarını belirliyorsa, menteşe kabuller de dil oyunlarının rasyonel uzamını belirler.

Wittgenstein *KÜ*'de bilginin konumunu seçik bir şekilde belirlemeye gayret eder. Bu noktada altını çizdiği birkaç noktayı hatırlamak yerinde olacaktır. Öncelikle inanmak ve bilmek aynı şey değildir; “Umut, Deniz’in gözlerinin siyah olduğuna inanıyor ama öyle değil” gibi bir cümle kurulabilir ancak “Umut, Deniz’in gözlerinin siyah olduğunu biliyor ama öyle değil” gibi bir cümle anlamsız olacaktır (*KÜ*, §42). Deniz’in gözleri siyah olmadığı halde siyah olduğuna inanılabilir ancak siyah olmadıkları halde siyah oldukları bilinemez. Bir şeyi bildiğimiz konusunda hata yapabiliriz ama bir şeye inandığımız konusunda hata mümkün değildir çünkü inanç, inanan öznenin zihin durumuyla ilgili bir şey iken; bilgi, öznenin zihin durumundan bağımsızdır. Bilgi, inanç gibi öznel bir zihin durumu olmadığı için bir şeyi biliyor olmak o şey hakkında şüphe duyabilmeyi de gerektirir; kendisinden şüphe duyamadığım şeyi bildiğimi iddia edemem. Ancak inanç şüpheyile yan yana olamaz; şüphe duyulan bir şeye inanmak mümkün değildir. Wittgenstein’in Moore’a olan karşı çıkışında da dillendirdiği gibi “ellerimin var olduğunu biliyorum” tam da bu sebeple “biliyorum” ifadesinin yanlış bir kullanımıdır. ‘Biliyorum’ ifadesi öznel bir emintan farklı olmak durumundadır çünkü bilgi kanıtlama gerektirirken, öznel emintan oluş Moore’un aşikâr önermelerinde olduğu gibi bir kanıtlama gerektirmez. “İki elimin var olduğunu biliyorum” dediğim bir kişi “bundan emintan misin?” diye sorarsa ona ne yanıt verebilirim? Vereceğim hiçbir yanıt emintan olmamı gerekçelendirebilecek bir yanıt değildir. O kişiye “bakıyorum ve görüyorum işte iki elim var” diyecek olursam sınıadığım ellerimin



varlığı mı olacaktır, görme yeteneğim mi? Ya da bakıp ellerimi göremezsem şüphe edeceğim ellerimin varlığı mı olacak yoksa görme yeteneğim mi? Neyi neyle sınayacağım? (KÜ, §125). Oysaki bir bilgi iddiasını kendisinden daha güçlü kanıtlarla destekleyebilmem gerekir. “Bilgi, nihayetinde, kabul etmeye dayanır” (KÜ, §378). Wittgenstein’in bilgiye ilişkin tüm bu saptamaları onun bilgiyi dil oyununun bir unsuru olarak kabul ettiğine işaret etmektedir. Bir başka ifadeyle bilgi ancak bir rasyonel uzam içerisinde ve dolayısıyla bir gerekçelendirme bağlamı içerisinde mümkün olur. Özelliklerini genel hatlarıyla tanımlamaya çalıştığımız menteşe kabulleri ise Wittgenstein tarafından bu gerekçelendirme sürecinin en temelinde yer alan unsurlar olarak tespit edilir. Menteşeler gerekçelendirme sürecini nihayete erdirebilecek bir zemin vadettiği için, varlığa ilişkin bilgiyi hiçbir şüpheyi yer bırakmayacak şekilde bilmek gibi bir arzuyla motive olan radikal şüpheli pozisyona yanıt olarak değerlendirilebilir. Wittgenstein (KÜ, §310)’da kendisine açıklanan hiçbir şeyle tatmin olmayan, hep bir adım sonrasına kuşkuyla yaklaşan bir öğrenci örneği verir. Öğretmen, mütemediyen soru soran öğrenciye sonunda “sözümü kesmeyi bırak da dediğimi yap, bu kuşkuların henüz hiçbir anlamı yok” diyerek şüphelerinin anlamlı olacağı bir düzleme geçemediklerini söyler. Şüphelerin anlamlı olabilmesi için rasyonel bir uzama, anlam üretilebilen bir bağlama, yani bir dil oyununa ihtiyaç vardır.

Wittgenstein’in sunduğu bu çerçeve, kimi nüanslarına rağmen menteşe epistemoloji başlığı altında birleştirilebilecek çeşitli epistemoloji okumalarına olanak verir. Bunlardan önemli bir tanesi (Conant, 1998)’de dile getirilen sağaltıcı okumadır. Bu yorum geç dönem Wittgenstein felsefesinin terapi anlayışına dayanmaktadır. Wittgenstein geç döneminde felsefeyi, dilin mantığının yanlış anlaşılmasının önüne geçen bir terapi olarak tanımlar¹¹. Conant bu makalesinde menteşe epistemolojinin ortaya

¹¹ Wittgenstein’in (FS, §309)’daki meşhur sinek hokkası (fliegenglass) analogisi felsefeye biçtiği sağaltıcı işlevin anlaşılması açısından oldukça işlevseldir. Sineklerin, içerisindeki şıralı suya ulaşmak amacıyla içine girdiği ağız dar cam bir kavanoz olan bu hokkadan sinekler tekrar çıkamaz. Çünkü tüm çevrelerini saran saydam cam kavanoz onlar için görünmezdir, nereden çıkacaklarını bulamazlar, sürekli cama çarpıp dururlar. Wittgenstein, gündelik dilin transandantal bir yanılamaya dayanan anlam sanrısının da böyle bir tuzak oluşturduğunu düşünür. Dil kullanımlarının bu kullanımın dışında bir anlamı olduğunu düşündükçe bu hapishanenin içinde devinir dururuz. Hiçbir yere gitmediğimiz halde gittiğimizi zannederiz.

koyduğunun hem radikal şüphesi argümanının hem de Moore'un yanıtının dilin mantığının yanlış anlaşılmasına dayanması olduğunu söyler. Bu yaklaşıma göre menteşe epistemolojinin temel işlevi dilin mantığını doğru anlayarak bilgiyi bu mantık içinde ele almak olduğudur.

Bir diğer menteşe epistemoloji yorumu (Wright, 2004)'ün *KÜ* okumasına dayanmaktadır. Wright bu çalışmasında, menteşelerin gerekçelendirilemeseler de bilinebilecek şeyler olmaları gerektiğini ileri sürer. Bu menteşelerin birer önerme değil de birer kural olduğu kabulüne aykırıdır. Ancak Wright fail yani bilen özne olabilmenin, rasyonel sorgulamanın son aşamada kendisine dayandığı temelleri bilmeye *yeterli* olmayı gerektirdiğini düşünür. Başka bir ifadeyle Wright, Wittgenstein'in menteşelerinden hareketle bir epistemoloji yapmaz; daha ziyade epistemolojik bir kabulden hareketle menteşelere dair bir gereklilikten söz eder. Eğer rasyonel bir failden söz ediyorsak—ki Wright için epistemoloji yapıyor olmak bunu gerektirir—bu failin, gerekçelendiremeye de rasyonel bir sorgulamanın kendisine dayandığı temelleri bilgi konusu ediyor olması gerekir. Bu nedenle Wright'ın bu tutumu menteşelerin epistemolojik yorumu olarak kabul edilir. Buna paralel bir yorum (Williams, 2004a, 2004b)'de de karşımıza çıkar. Ancak Williams, Wittgenstein'in bağlamsalcılığını daha fazla ön plana çıkarır; menteşeleri farklı rasyonel sorgulama bağlamlarının son aşamada kendisine dayandığı, kendileri gerekçelendirilemeyecek temel kabuller olarak yorumlar. Bu menteşeler kurdukları bağlam içerisinde menteşe niteliği taşırlar ancak bağlam değiştiğinde bu nitelikleri reddedilebilir. Gündelik yaşam pratiği içerisinde bedenimin ya da dışımdaki nesnelerin varlığından şüphe etmem; ancak felsefe söz konusu olduğunda, dile getirdiğim bu tip şüpheler meşru olacaktır. Wright için menteşeler nasıl ki epistemolojik bir gereklilik olarak bilgi konusuysa, Williams için de menteşeler, bağlama göreli epistemolojik pratikler içerisinde bilgi konusudur. Williams'ın bu bağlamsalci okuması radikal şüphesi pozisyona ilişkin sorunu, bu pozisyonun tutarsız bir pozisyon olduğunu iddia ederek değil, gündelik hayatın bağlamının dışında bir pozisyon olduğunu söyleye-

İşte felsefenin görevi dilin mantığındaki bu yanlış anlaşılmayı, anlam sanrısını ifşa ederek bu yanlışlamaya düşenleri sağaltmaktır. Wittgenstein'in felsefenin sağaltıcı işlevine ilişkin önemli diğer bazı değinileri için bkz. (FS, §109; §116; §133; §254; §255; §593).



rek çözer. Her ne kadar Wright ve Williams gibi menteşeleri bilinebilir temel kabuller olarak kabul etmese de Strawson, şüphecilğe karşı menteşelerden hareketle benzer bir tavır geliştirir. Strawson'a göre radikal şüphecinin pozisyonu doğal değildir. Bu nedenle bu şüphenin akıl dışı ya da yanlış olduğunu söylemenin anlamı yoktur. Menteşe önermeleri bir yaşam biçimine dahil olmak suretiyle bir topluluğun parçası olarak ediniriz ve bu önermelerin belirlediği rasyonel uzamın dışından konuşmak doğal değildir (Strawson, 1985). Bu sebeple Strawson'ın menteşe epistemoloji tartışmalarındaki tutumu doğalcı olarak kabul edilir.

Bugün yaygın şekilde kabul gören menteşe epistemoloji yorumunun ise aralarındaki nüanslara rağmen birçok açıdan bir arada anılabilecek olan, özellikle son çeyrek yüzyılda *KÜ*'ye yönelik artan ilgiyle şekillenen ve metnin girişinde temel figürlerini zikrettiğimiz menteşe anlayışına dayanmaktadır. Bu menteşe epistemoloji okuması, *KÜ*'nün bütünlüğü içerisinde daha iyi gerekçelendirildiği, menteşelerin niteliklerine dair analizlerle daha fazla detaylandırıldığı için diğer yorumlardan daha ikna edicidir. Bu anlayışı epistemolojik açıdan karakterize eden iki temel kabul olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilki, Wittgenstein'in şüphecilik karşıtlığının radikal şüphenin imkanına dair paradokstan kaynaklandığıdır. Şüphe edebilmemiz için bazı şeyleri kabul etmemiz şarttır (*KÜ*, §341). İkinci temel kabul ise menteşe kabullerin bilginin konusu olmadıkları ve bilgiyi mümkün kılan çerçeveyi oluşturdukları yönündeki kabuldür; bu sebeple bu okuma çoğunlukla, menteşe epistemolojinin *çerçeve* yorumu olarak anılır. Bu haliyle menteşeler kendisi aracılığıyla rasyonel sorgulamanın mümkün olduğu ancak kendisi rasyonel sorgulamadan azade olan kabuller olarak ortaya çıkar.

Sonuç

Bilgi konusu olmayan ve hatta bilgi konusu olduğu andan itibaren menteşe niteliklerini yitiren kabullerin ne olduklarını anlamının ve anlatmanın güç olduğunu kabul etmek gerekiyor. Wittgenstein'in menteşe kabullerin niteliklerinden ve hatta varlıklarından söz ettiği kısımları göz önüne alacak olursak bu kabullerin var olduklarına dair bilginin, bir araştırmanın somut sonuçları olmadığını görürüz. Wittgenstein bu kabullerin varlıklarından ya da niteliklerinden bahsettiği hemen hemen her seferde,



onları bir mantıksal zorunluluk olarak tespit eder. Kendi menteşe analojisinden hareketle söyleyecek olursak kapı olmaksızın bir menteşe görmeyiz, hatta bir kapı olduğunda dahi menteşe görmeyiz; gördüğümüz açılıp kapanan bir kapıdır, kapının açılıp kapanıyor olmasının tek mümkün yolu menteşelere bağlı olması olduğu için menteşelerin var olduğu sonucuna ulaşırız. Bu güçlük aynı zamanda, menteşe epistemolojinin motivasyonunu oluşturan radikal şüphecilik karşısındaki gücünün de kaynağıdır: şüphe edebilmek için şüphe edilmeyen bir şeyler gereklidir. *KÜ*'nün yazılmasının fiili nedeni her ne kadar Moore'a yönelik eleştiri olsa da eserin düşünsel motivasyonunu bu iddianın oluşturduğunu söyleyebiliriz. Wittgenstein'in bu iddianın bir sonucu olan menteşe kabullerinin niteliklerine ilişkin tespitleri, kendi içinde kusursuz bir tutarlılık göstermektedir. Menteşe epistemoloji öncelikle Wittgenstein araştırmacıları açısından peşine düşülecek iki verimli problem alanı vaat ediyor. Bunlardan ilki, 20. yüzyılın en etkili filozofu olarak kabul edilen Wittgenstein'in bu derece tutarlı ve bütünlüklü çalışmasının neden beklenen etkiyi yaratmakta bu kadar geciktiridir. Bu sorunun her ne kadar özel olarak Wittgenstein araştırmacılarını ilgilendiren yanıtları olsa da çağın felsefi karakteriyle ilişkili yanıtları da olduğu söylenebilir. İkinci ve daha önemli olan problem ise *KÜ*'deki epistemolojik yapıyla Wittgenstein felsefesinin geneli arasındaki bağıntıya ilişkindir. Wittgenstein'in geç dönem felsefesi olarak adlandırdığımız düşünceleri her ne kadar geniş bir zaman aralığına yayılmış olsa da genel olarak bütünlüklü bir yapı seyreder. Bu durum ömrünün son 18 ayını vakfettiği *KÜ* için de geçerlidir. Hatta geç dönem Wittgenstein felsefesinin temel iddialarının epistemolojik olarak büyük oranda *KÜ*'de gerekçelendirildiğini söyleyebiliriz. Bu nedenle menteşe epistemoloji, Wittgenstein'in *KÜ* öncesi yazılarında açıkça dile getir(e)mediği fikirlerinin bütünlüklü bir ifadesidir. *KÜ* detaylı analiz edildiğinde buradaki temel iddiaların Wittgenstein'in geç dönem eserlerinin satır aralarında gizlenmiş olduğu görülecektir. Wittgenstein'in 20. yüzyıl felsefesinde yakaladığı ilginin nedeni olan anlam tartışmaları, dilin kuruculuğu, özel dilin olmazlığı iddiaları menteşe epistemolojiyle beraber ele alındığında oldukça verimli bir düşünme alanı sunmaktadır.

Menteşe epistemoloji tartışmalarının Wittgenstein felsefesini aşan bir boyutu olduğunu da söyleyebiliriz. Bu epistemoloji anlayışı modern



dönem epistemolojisini büyük oranda belirleyen tartışmalara yeni ve farklı bir bakış olanağı sunuyor. Modern dönem epistemolojisinin büyük oranda varlığın bilgisinin hiçbir şüpheye yer bırakmaksızın nasıl elde edilebileceğine ilişkin tartışma etrafında şekillendiğini söyleyebiliriz. Erken modern dönemden, 20. yüzyılın başlarına kadar epistemolojinin çeşitli şekillerde güvenilir bilginin imkanına dair problemi merkezine aldığını söylemek abartı olmayacaktır. Wittgenstein geç döneminde, güvenilir bilginin imkanına ilişkin bu *nafile* arayışın sorunlu olduğunu söyler. Bu bilgiye ulaşmaya ilişkin kaygı; bilinemeyeceğinden emin olduğumuz bir şeyin peşine düşmenin yarattığı bunalımın sonucudur ve Wittgenstein'a göre varlık ve varlığın temsili arasındaki yapay ayırmadan kaynaklanır. Wittgenstein özellikle *FS*'de dile getirdiği bu tavrını menteşe epistemolojiyle beraber daha da iyi gerekçelendirir. Bilgi dediğimiz şey artık dışımızdaki bir varlığın bilgisi değil, bir dil oyununun sunduğu rasyonel uzam içerisindeki bir iddiadır. Bu dil oyunu ise son kertede bir yaşam biçimine dahil olmakla yani, bir nevi uzlaşımla edinilen menteşelere dayanır. Bu uzlaşı bir edimdir; belli bir şekilde eyleyerek o dil oyununun kurallarını, yani menteşelerini ediniriz. Böylelikle menteşe kabullerin ortak bir yaşam biçiminde şekillendikleri için sosyal; söze değil de eylemeye dayandıkları için edimsel; kurallı bir bütün oluşturdukları için rasyonel; farklı dil oyunlarına, yani rasyonel uzamlara olanak sağladıkları için çoğulcu ve dinamik bir epistemoloji vadettiğini söyleyebiliriz.

Kaynaklar

- Cavell, S. (1998). *The Claim of Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Coliva, A. (2010). *Moore and Wittgenstein Scepticism, Certainty and Common Sense*. London: Palgrave Macmillan.
- Coliva, A. (2015). *Extended Rationality: A Hinge Epistemology*. *The Philosophical Quarterly* (C. 67). New York: Palgrave Macmillan.
- Coliva, A. (2016). Which Hinge Epistemology? *International Journal for the Study of Skepticism*, 6(2-3), 79-96.
- Conant, J. (1998). Wittgenstein on Meaning and Use. *Philosophical Investigations*, 21(3), 222-250.
- Conway, G. D. (1989). *Wittgenstein on Foundations*. New Jersey: Humanities Press International.



- Malcolm, N. (1949). Defending Common Sense. *The Philosophical Review*, 58(3), 201-220.
- Malcolm, N. (2001). *A Memoir*. Oxford: Clarendon Press.
- Moore, G. E. (1993). The Nature of Judgment. *G. E. Moore: Selected Writings*. (Ed. T. Baldwin). London: Routledge, 1-19.
- Morkoç, U. (2021). Wittgenstein ve Moore: Kesinlik ve Şüphencilik Üzerine Bir Soruşturma. *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 14(2), 109-131. <http://www.ethosfelsefe.com/tr/node/239> adresinden erişildi.
- Moyal-Sharrock, D. (2004). *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. New York: Palgrave Macmillan.
- Moyal-Sharrock, D. ve Brenner, W. H. (2005). *Readings of Wittgenstein's On certainty*. *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. Palgrave Macmillan.
- Pritchard, D. (2012). Wittgenstein and the groundlessness of our believing. *Synthese*, 189(2),
- Pritchard, D. (2017). Wittgenstein on Hinge Commitments and Radical Scepticism in "On Certainty". *A Companion to Wittgenstein* (Ed. H. J. Glock & J. Hyman). Oxford: Blackwell Publishing, 563-575.
- Pritchard, D. (2021a). On Hinge Epistemology. *Sképsis: Revista de Filosofia*, XII(23), 1-17.
- Pritchard, D. (2021b). Wittgensteinian Hinge Epistemology and Deep Disagreement. *Topoi*, 40(5), 1117-1125.
- Siegel, H. (2019). Hinges, Disagreements, and Arguments: (Rationally) Believing Hinge Propositions and Arguing across Deep Disagreements. *Topoi* (40), 1107-1116
- Strawson, P. F. (1985). *Skepticism and Naturalism*. London: Methuen.
- Stroll, A. (1994). *Moore and Wittgenstein on Certainty*. New York: Oxford University Press.
- Stroll, A. (2005). Why On Certainty Matters. *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. (Ed. W. M.-S. Danièle & Brenner). London: Palgrave Macmillan, 33-46.
- Williams, M. (2004a). Wittgenstein, Truth and Certainty. *Wittgenstein's Lasting Significance* (Ed. M. Kölbel & B. Weiss). London, New York: Routledge, 249-284.



- Williams, M. (2004b). Wittgenstein's Refutation of Idealism. *Wittgenstein and Skepticism* (Ed. D. McManus). London, New York: Routledge, 76-96.
- Williams, M. (2005). Why Wittgenstein isn't a foundationalist. *Readings of Wittgenstein's On Certainty* (Ed. D. Moyal-Sharrock & W. H. Brenner). Basingstoke: Palgrave Macmillan, 47-58.
- Wittgenstein, L. (2009). *Kesinlik Üstüne*. (Çev. D. Şahiner). İstanbul: Metis Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2010). *Felsefi Soruşturmalar*. (Çev. H. Barışcan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2022). *Kesinlik Üzerine*. (Çev. Z. Özcan). Ankara: FOL Yayınları.
- Wright, C. (2004). Warrant for Nothing (and Foundations for Free)? *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 78(1), 167-212.



Öz: Wittgenstein'in geç dönem epistemolojisine yönelik ilgi son çeyrek yüzyıl içinde giderek artmaktadır. Bu ilginin nedeni, Wittgenstein'in özellikle Kesinlik Üzerine'de detaylandığı epistemolojik çerçevenin, modern epistemolojiyi büyük oranda belirleyen şüphecilik tartışmalarında ezber bozan bir bakış açısı vaat etmesidir. Bu vaadin arkasında, her türlü rasyonel gerekçelendirme için kullanılmakla birlikte kendileri gerekçelendirmeden muaf tutulan bazı temel kabullerin varlığı yatmaktadır. Wittgenstein geleneksel epistemoloji açısından sıra dışı nitelikteki bu kabulleri menteşe kabuller olarak adlandırır. Bu kabullerden hareketle, modern epistemolojinin temel problemlerinden birisi olan şüphecilik problemine yanıt sunmanın yanı sıra rasyonel gerekçelendirme, kesinlik, inanç gibi epistemolojinin temel tartışmalarına ilişkin de orijinal iddialar ileri sürer. Bu çalışmanın temel amacı bu kabullerin niteliklerini belirlemek ve bunlardan hareket eden menteşe epistemolojinin sunduğu imkanları tartışmaktır. Bunun için öncelikle Wittgenstein'in niçin bu tarz kabullerden söz ettiği, daha sonra da bu kabullerin mahiyeti ve çağdaş literatürde bu kabullere ilişkin yürütülen tartışmalara değinilecektir. Son olarak bu kabullerden hareket eden menteşe epistemolojinin sunduğu imkanlar ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Wittgenstein, epistemoloji, menteşe kabuller, menteşe epistemoloji, şüphecilik.



Teknoloji-Değer İlişkisi Bağlamında İlerlemeci Tarih Anlayışına Dair Bir Soruşturma

An Inquiry into the Progressive Understanding of History in the Context of the Technology-Value Relationship

MAHMUT MEÇİN 
Mardin Artuklu University

Received: 26.01.2023 | Accepted: 27.03.2023

Abstract: Technology, which is the effort of human beings to give meaning to existence, is a problematic area for many disciplines, especially philosophy, with its multifaceted effects that spread to all areas of life today. Starting from this problematic area, this article investigates whether technological developments can be accepted as a real progress in human history. In the article, the claims of the progressive theory of history are examined in the context of technology and value, emphasizing the value load of technology. At the same time, it is considered that progress does not consist only of technical and quantitative developments for human beings, who are also a cultural and value asset. At the end of the article, it is concluded that although technological progress provides an opportunity for progress for humanity, not every technological development means progress in history.

Keywords: Technology, progression, value, human.



Giriş

Teknolojide günden güne artarak devam eden gelişmeler insanın varlık, bilgi ve değer algısında önemli değişimlere sebep olmaktadır. Hemen her alanda görülen bu değişimlerin öznesi ve nesnesi olarak insan akıl ve yaratıcı hayal kuvvesinin kapasitesini keşfederek bir yandan insanlığın biriken bilgi ve deneyiminin ulaştığı düzeyi bir başarı olarak görmekte ve bundan en iyi şekilde yararlanmaya çalışmakta, öte yandan yapay zekâ, organ üretme, gen teknolojileri, transhümanizm, posthümanizm ve uzay araştırmaları gibi mütemadiyen meydana gelen değişim ve dönüşümler karşısında ürettiği ve kullandığı teknolojik aygıtlar tarafından kuşatılma korkusuyla kendi türünün geleceği ve metafizik güvenliği hakkında bir takım kaygılar taşımaktadır. “Alet yapan” insandan alet olmaya doğru giden bir tehlikeye karşı duyulan bu kaygılar insanı bilim ve teknolojiye yaşanan gelişmelerin kendisi için gerçek bir ilerleme olup olmadığı üzerine düşünmeye sevk etmektedir. Ayrıca bilim ve teknolojiye yaşanan gelişmelere paralel olarak ulaşım, ekonomi ve sağlık gibi birçok alanda insan hayatının konfor ve refahının nispeten arttığı ve insan ömrünün eskiye göre uzadığı da görülmektedir. Fakat artan maddî refah düzeyine karşılık çalışmaya ihtiyaç duyma arzusunda artış görülmekte, gelir dağılımındaki adaletsizlik büyüyerek zengin-fakir arasındaki makas giderek açılmakta, gelişen imkânlar ve çevreye dair yapılan bilimsel araştırmalara rağmen iklim değişiklikleri ve çölleşmenin olumsuz etkileri günden güne daha yakından hissedilmekte, artan nüfusa mukabil su ve besin kaynakları giderek azalmaktadır. Bu durum birikerek ilerleyen bilim ve teknoloji alanındaki gelişmelerle dünyanın gerçekten nereye doğru gittiği sorusunu mükerreren akla getirmektedir. Bu soru insanlık tarihinde görülen nicel ve maddî ya da teknik gelişmelerin gerçek bir ilerleme kabul edilip edilmeyeceği ve ilerlemenin ölçütü olarak neyin kabul edilmesi gerektiği noktasında ilerleme kavramının mahiyetini de tartışmaya açmaktadır.

Günümüzde hayatın her alanına sirayet eden teknolojik gelişmelerin çok boyutlu etkileriyle insanoğlu için bir ilerleme olarak kabul edilip edilmeyeceği sorusunun cevabı teknoloji ile etik arasında nasıl bir münasebetin olduğunun, diğer bir ifadeyle teknolojik gelişmeler ile insanın varoluşunu anlamlı kılan manevi değerler arasında bir paralellik olup olmadığının soruşturulmasıyla yakından ilgilidir. Söz konusu soruşturmayı



bahse konu eden bu çalışmada teknoloji-değer ilişkisi üzerinden insanlık tarihini biriken bilgi, yükselen zekâ düzeyi ve artan maddî refahla birlikte sürekli ilerleyen bir süreç olarak gören ilerlemeci tarih anlayışını eleştirel bir yaklaşımla ele alacağız. Bu bağlamda araştırmamızın problematiği şu sorular etrafında şekillenmektedir: İlerleme fikrinin dayandığı hareket noktası nedir? Doğa bilimlerinde yaşanan gelişmelere bakarak tarihte de bir ilerleme olduğunu söyleyebilir miyiz? Artan bilgi birikimi ve ilerleyen bilimsel gelişmeler, insanın gerçek manada bir gayeye doğru tekâmül ederek ilerlediğini göstermeye yeter mi? İnsanın bilgi ve refah açısından nicel manada kat ettiği ilerleme insanın manevi yönünden bağımsız değerlendirilebilir mi? Teknolojik ilerleme insanın tekemmül sürecinin bir göstergesi olabilir mi? Bu soruların açtığı tartışma zemininde önce ilerleme kavramının analizini yaparak ilerlemeci tarih anlayışının temel argümanlarını değerlendireceğiz. Ardından teknoloji-değer ilişkisi üzerinden ilerlemeci tarih anlayışını eleştirel bir yaklaşımla ele alacağız.

İlerleme Kavramı ve İlerlemeci Tarih Anlayışı

İlerleme (*progress*) kavramının tarihini Antik Yunan düşünürlerine kadar götüren bazı yaklaşımlar olsa da bu kavramın Aydınlanma felsefesiyle itibar kazanarak bu dönemin insan ve evren tasavvurunu şekillendirdiği söylenebilir. Bu anlayış, insanın geçmişe göre akli olarak geliştiği ve doğaya dair bilgisinin giderek arttığından hareketle insanın geçmişe kıyasla bugün daha fazla doğaya egemen olduğu, dolayısıyla tarihsel olarak daha ileride olduğu, gelecekte de insanın doğaya dair bilgisi arttıkça bu ilerlemenin devam edeceğini savunmaktaydı. İlerlemeyi insan aklının egemenlik alanının genişlemesine paralel gören bu yaklaşım geçmişte insanın birtakım sınırlılıklar ve olumsuzluklar yaşadığını, ancak insanın etkin müdahalesiyle bu gidişatın değiştiğini kabul ederler (Bıçak, 2005, s. 42). Aydınlanma felsefesinin en önemli öğretilerinden biri olan ilerlemecilik idesi insanlığın kökeninde içkin olan potansiyelin tarih aracılığıyla tedricen ortaya çıkarak olgunlaşması ve insanın bir gayeye doğru ilerlemesini ifade eder. İlerleme idesinin temelinde yatan felsefi kuram Collingwood'un ifadesiyle insan zihninin olgunluğa ermesiyle aklın mitolojik, dinî ve batıl inançların etkisinden kurtulacağı savıydı (Collingwood, 2015, s. 117). Tarihin bir ereğe doğru gittiğine dayanan ilerlemeci tarih anlayışıyla bütünleşen bu sav Orta Çağda Hristiyanlığın Tanrı merkezli tarih anlayışına karşı



çıkararak modern felsefenin evren, insan ve tarih tasavvuruna kaynaklık etti. Bu anlayışa göre tarih, Tanrı devletiyle dünya devleti arasında süregelen bir mücadeleden ibaret olmadığı gibi insan da Tanrı'nın evrensel planını gerçekleştirmede edilgen bir araç değildir. Aksine tarih insan türünün kötünden iyiye doğru sürekli gelişim gösterdiği bir süreç, insan ise tarihin gidişatını tayin eden öznedir. Böylece Orta Çağın geleceğe karamsar bakan donuk ve Tanrı'nın müdahalesiyle Tanrı'nın planını gerçekleştirmeye doğru giden tarih anlayışı Yeni Çağ ile birlikte yerini insan merkezli ve sürekli oluş ve değişimle bir ereğe doğru ilerleyen bir tarih düşüncesine bırakıyordu. Nitekim bu geçişin öncülerinden olan Voltaire'e göre tarihte de tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi tikel olayları yekdiğerine bağlayan ilkeler aranmalıdır. Doğa bilgininin yaptığı gibi tarih bilgini de çeşitli olayların arkasında yatan gizli yasayı bulmaya çalışmalıdır. Dolayısıyla ne tarihte ne de doğada gerçekleşen bir tanrısal plan yoktur. Gerçekleşen şey, insan aklının tarih içinde görünmesi ve gün geçtikçe özünü daha olgun ve daha rafine bir biçimde göstermesidir (Gökberk, 2019, ss. 113-114).

İnsanlık tarihini ilerlemenin bir kaydı olarak kabul eden ilerlemeci tarih anlayışına göre insan bilimde, teknolojiye, ekonomik ve sosyal kalkınmada kat ettiği başarılarla daimi bir gelişim halindedir. Bu nedenle sonraki her durum öncekinden daha iyi olacaktır. Nitekim ilerleme fikrinin ilk modern yorumcusu Fontenelle, geçmişten bugüne medeniyetin sürekli ilerlediğini ve bu ilerlemenin gelecekte de devam edeceğini savunur (Bıçak, 2005, s. 42). Yine ilerleme fikrinin en coşkulu isimlerinden Voltaire, insanın geçmişten bugüne kat ettiği ilerlemenin somut göstergelerini olguların ayrıntılarında değil, insanlığı barbar bir köylülük durumundan medeniyete ulaştıran adımların takip edilmesinde aranmasını önerir (Bury, 1987, s. 99). İlerleme fikrini savunanlardan Kant ise insanın aklı bir varlık olduğundan hareketle ussallığa doğru bir ilerleme olan tarihte insanın barbarlıktan uzaklaşıp medeniyete doğru gittiğini ve günden güne yetkinleşerek özgürlüğe doğru yol aldığını savunur (Collingwood, 2015, ss. 141, 147; Gökberk, 2019, ss. 137-144).

Aydınlanma dönemini takiben 19. yüzyıla gelindiğinde ilerleme kavramı ve ilerlemeci tarih anlayışı belirli ilkeler ve yasalarla temellendirilmeye çalışılır. Bu dönemde tarihteki ilerleme akli olarak yetkinleştikçe insanın doğaya daha fazla egemen olduğu kanaati bu dönemde detaylandırıla-



rak tarihteki ilerleme belirli evrelerle kategorize edilir. Dönemin önemli düşünürlerinden Auguste Comte doğa bilimlerinde yaşanan ilerlemeye paralel olarak insanlık tarihinin de teolojik, metafizik evreleri geride bırakarak pozitif evreye tedrici bir biçimde yükseldiğini savunur (Comte, 1953, s. 77). Comte'a göre ilerlemenin muharrik gücü doğadaki düzenin keşfedilmesidir. Doğa ile insan aklı arasında bir özdeşlik vardır. Doğanın düzeninin keşfi, bütün ilerleme türlerini içerdiğinden doğa yasalarının keşfiyle zihnin yasaları da keşfedilmekte ve bu keşifle zihin de evrimsel bir ilerleme geçirmektedir. Bu evrimsel ilerlemede ilk evre olan teolojik evre insan zihninin zorunlu hareket noktası iken, üçüncü evre insan zihninin sabit ve belirgin halidir. İkinci evreye gelince ilk evre ile son arasında bir geçiştir. İnsan zihni tüm bilgi disiplinlerini kavrarken bu üç evreden geçer. Bunlardan teolojik evrede söz konusu bilginin kurgusal hali, metafizik evrede soyut hali, pozitif evrede ise bilimsel hali meydana gelir (Comte, 2001, s. 33). İnsan zihninin doğası gereği herhangi bir olguyu araştırırken bu üç aşamayı kullandığını söyleyerek insan zihninin tarihsel süreç içerisinde bir hedefe doğru ilerlediğini iddia eden Comte, fizik veya biyoloji gibi doğa bilimlerinde keşfedilen yasalara benzer yasaların tarihte de var olduğunu düşünüyordu.

Bu dönemde Comte'un "üç hal yasası" dışında ilerleme kavramı ve ilerlemeci tarih anlayışının yaygınlık kazanmasını sağlayan bir başka önemli gelişme ise Darwin'in doğal/biyolojik evrim teorisidir. Darwin'in *Türlerin Kökeni* adlı çalışmasıyla ortaya attığı teorinin hemen akabinde doğada evrimin tarihte ilerlemeyle doğrusal bir ilişkisi kurularak insanlığın sürekli ve geri döndürülemez bir şekilde ilerlediği anlayışı adeta sarsılmaz bir inanç olarak kabul gördü. Bu dönemde Hegel, Spencer ve Marx gibi dönemin öne çıkan filozof ve düşünürleri doğadaki evrim ile tarihteki ilerlemeyi kol kola yürüten bir süreç olarak görüyor ve bu süreçte insanın her açıdan giderek daha yetkin hale geldiğini savunuyorlardı. Nitekim Hegel için tarih, tinin kendi doğası ve tarihine dair bilinçlenerek kendini gerçekleştirdiği tedrici bir özgürleşme süreciydi (Hegel, 2017, ss. 204-205). Evrim teorisinin toplumlar için de kaçınılmaz bir süreç olduğunu savunan antropolog Spencer ise Darwin'den hareketle geliştirdiği sosyal evrim teorisiyle tarihi insanın yetkinleşme süreci olarak görüyordu. Tarihi sınıflar arası mücadeleden ibaret gören Marx, insanın sınıfsız bir topluma



doğru ilerlediğini iddia ederken Nietzsche ise doğrusal tarih anlayışına birtakım eleştiriler getirse de evrim anlayışının cazibesine yenilerek insanın tarih sayesinde noksan yanlarını tamamlayarak üst-insana doğru ilerlediğini salık veriyordu (Nisbet, 1994, ss. 171-175). Birbirlerinden yer yer ayrı düşünseler de bu isimleri biyolojik evrim ve ilerleme fikri etrafında bir araya getiren en önemli husus, tarihi benzer manada insanoğlunun akıl ve bilinç düzeyiyle giderek gelişim gösteren bir ilerleme, özgürleşme ve yetkinleşme süreci olarak görmeleridir.

Rönesans ve Aydınlanma hareketleriyle değişen tarih ve insan algısı geleneksel felsefeden epistemolojik bir kopuşa işaret etmektedir. Nitekim geleneksel felsefenin “bilmek için bilme” ve “bilgelik peşinde olma” düşüncesi yerini modern felsefenin Bacon tarafından ikrar edilen ve Descartes gibi dönemin diğer filozoflarınca fiilen sürdürülen “bilgi güçtür” anlayışına bırakmıştır (Türker, 2012, s. 167). Bu anlayışın bir türevi olan transhümanizm Aydınlanma ve ilerleme anlayışının tekno-ütopyacı bir hareketi olarak ortaya çıkar. İlk olarak J. Huxley tarafından kullanılan transhümanizm kavramı bilim ve teknolojiadaki ilerlemeye paralel olarak insanın doğasını keşfetme ve ölümlülük insanî sınırların ötesine geçmeyi öngörür. Teknolojideki ilerleme vasıtasıyla insanın fiziksel sınırlarının aşılabileceğini iddia eden transhümanistlere göre sonsuza dek yaşam; henüz doğmamış çocuklardaki kötü genleri yok etme, genetik manipülasyonlarla sağlıklı olma ve teknolojiadaki biyolojinin sınırlarını aşarak üstün zekâlı olmakla mümkün hale gelebilir. Teknolojik ilerlemenin yanı sıra Darwinci evrim anlayışından da güç alan transhümanizme göre insan nörobiyoloji, nörofizyoloji ve gen teknolojileri alanlarındaki çalışmalarla biyolojik bedenden biyoteknolojik bedene evrilecek ve nihayetinde yeni bir insana dönüşecektir (Dağ, 2018, ss. 128, 132, 159).

İlerleme fikri her ne kadar Aydınlanma dönemi ve sonraki iki asır boyunca yaygın bir düşünce olarak kabul görse de ilerlemenin mahiyeti ve ilerleme fikrinin doğa, insan ve tarihe teşmil edilerek doğadaki evrim ile tarihteki ilerlemenin birlikte gerçekleştiğinin kabul edilmesi gibi açılardan eleştirilere maruz kalmıştır. Biz burada ilerlemecilik fikrine ve ilerlemeci tarih anlayışına teknoloji-değer ilişkisi bağlamında getirilebilecek eleştiriler üzerinde duracağız.



Teknolojik İlerleme Gerçek Bir İlerleme Kabul Edilebilir mi?

Hümanizm ve bilimcilik gibi öğretilerle beraber çağın düşüncesini derinden etkileyen ilerlemecilik miti doğa bilimlerinde kat edilen ilerlemenin kültür, medeniyet ve ahlak gibi insan yaşamının her alanında yaşandığını ve insanlığın daha mutlu yarınlara doğru ilerlediğini salık vermektedir. Bilginin birikerek artması ve insanlığın tevarüs ettiği müktesebatla bilim ve teknolojiye başarılar elde etmesi; doğanın yasalarını keşfetmesi, kendisinin de bu doğanın bir parçası olduğunu fark etmesi, yaşamını kolaylaştıracak yeni aletler icat etmesi insanın kendindeki gizil güçleri keşfetmesi ve bunları gerçekleştirmesi anlamında onun ilerlemesi ve yetkinleşmesi olarak pekâlâ düşünülebilir. Diğer bir ifadeyle tarihte süregelen bilgi birikimiyle insanın belirli alanlarda ilerleme kat ettiği yadsınmaz bir vakıadır. Ancak maddî ve teknik alanda görülen bu ilerleme insanı her anlamda ileriye taşıyan gerçek bir ilerleme olarak kabul edilebilir mi? Ya da insanın gizil güçlerini bütünüyle bilim veya teknik alanda elde ettiği başarılarla hasrederek nicel anlamda insanı ileri bir merhaleye götüren göstergeler üzerinden bir değerlendirme yapmak insanı bütün boyutlarıyla dikkate alan bir değerlendirme olabilir mi? Bu soru Uluğ Nutku'nun sorduğu şu sorularla birleştirilerek meselenin problematik çerçevesi netleştirilebilir: “Bilginin her çağda artması olgusundan hareketle insanlığın her çağda ilerlediği sonucunu çıkarmak doğru mudur? İnsanlık kavramının içeriğini sadece bilimler mi oluşturuyor? Artan bilgi genel olarak tüm insanlığı ileriye götürüyor mu? İlerlemenin taşıdığı olumsuzluklar ‘insanlığın ilerlemesi’nin taşıdığı etik anlama bağlanabilir mi?” (Nutku, 2016, s. 52). Bu sorulara cevap ararken insanın akıl ve hayal kuvvesinin ulaşabildiği boyutlara işaret eden bir gösterge olarak teknolojik gelişmelerin insanın değerler alanına yansıyan tesirlerine mercek tutacağız. Bu çerçevede teknolojiyi üreten ve kullanan varlık olarak insanın tabiatı ve onun varoluşunu anlamlı kılan değerler alanı ile teknoloji arasında nasıl bir ilişki olduğunu ve teknolojinin haddi zatında bir değer taşıyıp taşımadığını sorgularken teknolojik gelişmelerin yönü ile insanlığın gelişimsel ve ereksel yönünün aynı doğrultuda ilerleyip ilerlemediğini irdelemeye çalışacağız.

Böyle bir soruşturma insanın doğası kadar teknolojinin de mahiyetini bilmeyi gerekli kılmaktadır. İnsan bedensel güç, bebeklikte/yaşlılıkta bakıma muhtaç olma ve nispeten kısa bir ömre sahip olma gibi birtakım



sınırlılıklarla mukayyet olsa da tür olarak doğaya uyum sağlamada diğer varlıklara göre son derece yetenekli bir varlıktır. Diğer varlıklar arasında evrenin en genç ve deneyimsiz olanı olmakla beraber insanın doğaya uyum sağlamasında, kullandığı teknoloji elbette büyük bir role sahiptir. Zira teknoloji geçmişten bugüne bilme, düşünme, eşyaya isim verme, alet yapma ve değişen yaşam koşullarına uyum sağlama gibi yetilerle mücehhez olarak yaratılan insanın en temel uğraşlarından biri olmuştur. İnsan, kendini ve çevresini anlamaya çalışırken araç yapan bir varlık olarak elindeki balta, üstündeki kürk, mağarasındaki ateş ve resimleri kullanmış, hayatını kolaylaştırmak için dil ve yazıyı üretmiştir (İnam, 1993, ss. 35-36). Buradan hareketle teknoloji üretmek ve teknolojik gelişmelere göre hayatını düzenlemek insanın bir yandan sahip olduğu yetileri fark etmesi anlamına gelirken öte yandan insanın sonlu ve sınırlı yönlerini güçlü yönleriyle telafi etmeye çalışarak kendi varlığında bir denge yaratma ve böylece doğayla uyumlu ve bütünlük bir yaşam sürme çabası anlamına gelmektedir. Dolayısıyla teknoloji insanın tevarüs ettiği bilgi ve deneyimler yoluyla mikro kozmos olan kendi varlığının örtük yetilerini ve makro kozmos olan evrenin ilkelerini keşfederek değişen yaşam koşullarına göre varlığını sürdürmesi olarak okunabilir. Fakat teknolojinin özellikle son yarım asırda doludizgin bir biçimde insan hayatının her alanını kuşatması ve insanın varlık, bilgi ve değere yaklaşımında esaslı değişimlere yol açmasına bakılarak bu değişimin insanı nereye götürdüğü insan ve teknoloji ilişkisinde bir sorun olarak karşımıza çıkıyor. Burada sorun olarak görülen durum teknolojik gelişmelerin insanlık için her zaman uygun adım bir ilerleme anlamına gelip gelmediğidir. Diğer bir ifadeyle teknoloji insanın tekâmülünü gerçekleştiren bir imkân ve fırsat mı, yoksa insanın özünü ve değerlerini tasfiye eden, onun kutsalla bağını kopararak makineye dönüştüren ve çepeçevre kontrol altına almaya çalışan bir tehdit midir? Bu sorular bizi teknolojinin mahiyetine dair kısa bir çözümleme yapmaya yöneltmektedir.

Teknolojinin Mahiyetine Dair Kısa Bir Çözümleme

En genel manada insanın amaçlarına ulaşmak için kullandığı araçlar şeklinde tanımlanan (Arthur, 2009, s. 27) teknoloji Grekçede insan eliyle yaratma, beceri, üretme ya da sanat gibi anlamları ihtiva eden *techne* ile bilim anlamına gelen *logos/logi* kelimelerinden türemiştir. Antik Yunanlı-



ların *techne* kavramını “kendi kendini yaratan doğa” anlamında kullandıkları *physis* yerine “var olması başka bir şeye bağlı, insan üretimi” anlamına gelen *poiësis* kavramı ile ilişkili olarak kullandıklarını anımsadığımızda *techne* kavramıyla neyi kastettikleri daha iyi anlaşılacaktır. Nitekim Aristoteles *techne* kavramını insan aklıyla meydana gelen üretim ve yaratıcı bilgi formuna işaret eden bir anlamda kullanır ve insanı hakikate ulaştıran ilmî bilgi (*episteme*), basiret, hikmet ve akıl ile birlikte beş tarzdan birinin de *techne* olduğunu söyler (Aristoteles, 2007, ss. 1139b-1140a). Teknolojinin tekniğe ait olan manasındaki *technikon* kelimesinin karşılığı olduğuna söyleyen Heidegger ise bu kavramın meydana getirme ve açığa çıkarmayla (*aletheia*) ilgili olduğunu belirterek bu kavramın anlamı konusunda iki hususa dikkat çeker: Bunlardan ilki *techne*nin sadece zanaatkarların el becerisine dayalı etkinlikler ve hünere karşılık gelmediği, aynı zamanda aklî ve güzel sanatları da ihtiva eden bir mana içerdiğidir. Heidegger’in dikkat çektiği ve daha önemli olduğunu belirttiği ikinci husus ise Platon döneminden bu yana *techne* ile *episteme* kavramları arasında bir bağ olduğu ve her iki kavramın da en geniş manada “bir şeyi anlamak” ve “bir şeyde yeterli olmak” anlamlarına gelen bilmenin adları olduklarıdır. Zira bu türden bir bilme önümüzde hazır duranın birdenbire açılması ve gizinin ifşa olmasıdır (Heidegger, 1998, s. 53). Yapılan tanımlara baktığımızda teknolojinin özetle meydana getirme, üretme ve yaratma gibi insanî hünere tekabül eden bir manaya geldiğini söyleyebiliriz.

Etimolojik ve kavramsal tanımı üzerine önemli bir ihtilaf olmasa da teknolojinin zaman içerisinde farklı biçimlerde algılandığı görülmektedir. Nitekim 20. yüzyılın önemli filozoflarından Heidegger, Aristoteles’in *techne* kavramı için kullandığı “ortaya çıkarma” ve “sırrı ifşa etme” tabirlerini kabul etmekle birlikte bunun modern teknolojiye artık eskiden olduğu gibi tabiatı koruyucu ve keşfedici bir manada değil tabiata meydan okuyucu bir manada algılandığına ve istismar edici bir tarzda uygulandığına dikkat çeker. Eskiden teknolojinin “gizini açma” tarzı bir köylünün ekip biçtiği tarlaya tohumunu ekme ve büyüyüp gelişmesi için taşıdığı güçlerle beraber toprağı koruyup gözetme şeklinde tezahür ederken modern dönemde ise teknolojinin “gizini açma” tarzı toprağı bir maden yatağı olarak görme, içindeki cevheri en kısa sürede en yüksek verimle çıkarma, doğanın gizli güçlerini sömürerek dönüştürme ve ona meydana oku-



ma şeklinde kendini gösterir (Heidegger, 1998, ss. 55-56). Bu tavırlardan ikisi de “gizini açma” manasında teknoloji olsa da ilki tabiata karşı haddini bilen, keşfedici ve koruyucu bir biçimde tabiatın gizini açmaya çalışırken ikincisi ise sahip olduğu aygıtlarla doğayı tahakküm altına almak isteyen saldırgan bir biçimde bunu yapmaya çalışır. Nitekim Weber, modern insanın “hesap etme” yeteneğiyle her şeyi denetleyebilecek güce ulaştığını iddia ederek artık hesaplanamaz güçlerin kalmadığı bu durumu “dünyanın büyüsünün bozulması” olarak tanımlar (Weber, 2006, s. 213). Heidegger ise modern teknolojinin bu meydan okuyucu tavrını yoldan sapma olarak tabir eder ve yoldan sapmanın Descartes ile başlayan modern felsefede gerçeklik ile insan arasındaki ilişkide nesne ile öznenin yer değiştirmesiyle beraber başladığına işaret eder. Daha önce önünde durduğu gerçeklik karşısında kendisini nesne ve o gerçekliğin bir parçası olarak gören insan, modern dönemle birlikte kendisini merkeze alarak dikkatini kendi ötesindeki gerçekliğe değil kendisine yöneltti. Böylece kendisini özne ve her gerçekliğin tayin edicisi olarak görmeye başladı (Lovitt, 2017, ss. 91-92; Özlem, 1998, ss. 18-19). Dolayısıyla teknoloji kadim dönemlerden itibaren insanın en temel ihtiyaçlarını karşılamak üzere ürettiği araçları ifade etse de modern dönemle birlikte organize bir biçimde hayatın her alanına sirayet eden çok yönlü etkileriyle insanın varlık ve benlik tasavvurunda köklü değişikliklere yol açtı.

Modern teknolojiyle birlikte insanın değişen gerçeklik algısına işaret eden Heidegger’in yukarıda zikredilen tespitini insan ve tabiat arasındaki ilişkiye dayanarak yaptığını belirtmekte yarar var. Ona göre teknoloji modern insanı tutsak ederek onun dikkatini tabiata sükûnetle yaklaşan bir tefekkürden çıkarıcı bir düşünmeye dönüştürmüştür (Heidegger, 2017, ss. 167, 171). Diğer bir ifadeyle tabiata karşı hasbî tutum yerini Weber’in modern insanın başarısı olarak gördüğü hesabi bir anlayışa bırakmıştır. Teknolojinin bir keşfetme ve meydana çıkarma ediminden uzaklaşarak bir meydan okumaya dönüşmesi Heidegger’in de ifade ettiği gibi doğa bilimlerinde yaşanan gelişmelerle beraber insanın kendisinin de bir parçası olduğu tabiata karşı değişen algısıyla zuhur etmiştir. Zira modern teknolojinin meydan okuyucu tavrıyla nesneleşen ve boyunduruk altına alınmaya çalışılan tabiat, insan için tüm gizemini ve haşmetini yitirerek kutsallığından arındırılmıştır (Eliade, 2017, s. 135). Modern insanın tabiata yönelik bu



tavrını Seyyid Hüseyin Nasr çarpıcı bir biçimde şöyle açıklar: Modern insan için tabiat kendisinden yararlanılan ama kendisine karşı sorumluluk duyulan bir eş gibi değil, adeta kendisinden yararlanılan, gönül eğlendirilen ve herhangi bir sorumluluk hissedilmeyen bir fahişe gibi görülür hale gelmiştir (Nasr, 2022, s. 19). Tabiata karşı takınılan bu çıkarıcı ve müstebit tavır insanı bir türlü tatmin olamayan bir hale getirirken aynı zamanda onu başta tabiata ve tabiatın bir parçası olan kendi varlığına karşı da yabancılaştırmıştır. Çünkü tüm gizemini çözdüğünü zannettiği mekanik bir evrende tabiata karşı sorumluluk duymayan modern insanın her türlü tasarruf hakkını aşkın bir referansa dayanmaksızın gerçekleştirme isteği, onu sadece kendine atıfla vücut ve mana bulan bir varlık olduğu vehmine sevk etmiştir (Kalin, 2018, s. 123).

Heidegger klasik teknoloji ile modern teknoloji arasında yaptığı ayrım ile teknolojiye dair algının tarih içerisinde geçirdiği dönüşüme dikkat çekerken aynı zamanda tarihsel ve teknolojik ilerlemenin her zaman kol kola yürümediğine de işaret etmektedir. Heidegger'e göre modern teknolojiyle birlikte dünyanın bütünüyle mekanik bir hal alması sonucu teknolojinin karşı konulmaz gücünün insafına kalan sersem ve savunmasız bir varlığa dönüşmesinin engellenmesi ancak insanın sükûnet içinde düşünerek teknolojinin ona hükmetmesine ve onu aslî doğasından uzaklaştırmasına izin vermemesiyle mümkündür (Heidegger, 2017, ss. 166-167). Heidegger'in burada teknolojiye büsbütün karşı çıkmadığını ve bütünüyle teslim olmaksızın kullanıldığında teknolojiyi insanın geleceği için bir tehdit olarak görmediğini belirtmekte fayda var. Nitekim o, teknolojiye sırtını çevirme ve teknolojik gelişmeleri şeytan işi görerek bu gelişmelere körü körüne karşı durmayı budalalık olarak değerlendirir. Dahası teknik aygıtların tarihi ilerlemeler için insana imkân sunduğunu belirtmekle birlikte bu ilerlemenin ancak söz konusu aygıtlara teslim olmaksızın, onları bırakmak istediğimiz her anda terk edebilecek kadar bağımlı olmaksızın ve özümüzü tahrip etmelerine izin vermeksizin kullandığımız takdirde mümkün olabileceğini ifade eder. Heidegger'e göre teknolojiyi böyle temkinli ve hazırlıklı bir tarzda karşılayarak teknik aygıtlarla bilinçli ve ölçülü bir münasebet kurduğumuzda atomun keşfini insanlığı yok eden bir bombaya değil insanlığın ihtiyaç duyduğu bir enerjiye dönüştürebilir ve bununla tarihe istikamet çizebiliriz (Heidegger, 2017, ss. 167-168). Hei-



degger bu yaklaşımıyla teknolojiye karşı ne mutlak bir biçimde “evet”, ne de bütünüyle sırtını dönerek “hayır” demek arasında bir yol izlememiz gerektiğinin altını çizirken özellikle teknolojik gelişmelerin büyüğü ve cazibesine kendini büsbütün kaptırmanın ve teknolojik gelişmeleri ilerlemenin yegâne ölçütü olarak kabul etmenin yanlışlığına işaret eder. Burada teknolojinin yalınkat bir araç olup olmadığı ve dolayısıyla değer yükü taşıyıp taşımadığı sorusu gündeme gelmektedir.

Teknoloji-Değer İlişkisi ve İlerleme

Teknolojik ilerlemenin gerçek bir ilerleme olarak kabul edilip edilmeyeceği teknolojinin haddi zatında bir değer yüküne sahip olup olmadığıyla yakından alakalıdır. Teknolojinin özü itibarıyla amaçlara hizmet etmek için üretilen ve kullanılan bir araç olduğu ve dolayısıyla değer yükü taşımadığı yönünde yaygın bir kanaat bulunmaktadır. Teknolojinin araçsal yönünü esas alan bu kanaat teknolojiyi, değerini kullanım amacından alan ve hizmet edeceği her amaç için kullanışlı bir aygıt olarak görür. Nitekim Osmanlı’nın son dönemlerinde gerileme problemi karşısında Batı’nın örfünü, âdetini almaksızın ilmini ve fennini -yani tekniğini- almakla terakkinin gerçekleşebileceğini düşünerek teknolojiyi değer yükü taşımayan salt bir araç olarak gören bir yaklaşım sergilenmiştir. Fakat teknolojinin tarihi köklerine, geniş çaplı nüfuz alanına ve derin tesirlerine dikkatle bakıldığında bu yaklaşımın ham bir hayal ve naif bir tutumdan ibaret olduğu görülecektir. Nitekim bu yaklaşım öngörülen terakkiyi sağlamada başarılı olamamış ve Osmanlı’nın gerilemesini durduramamıştır. Çünkü teknoloji bir insan etkinliği olarak içinde üretildiği ortam ve bağlamın etkisiyle bir dünya görüşü ve kendine özgü değerler manzumesi inşa eden bir iddiayı haizdir. Özellikle modern teknolojinin tabiata meydan okuyucu tutumu göz önüne alındığında teknolojinin amaçlara hizmet eden bir araç olmakla birlikte hizmet ettiği amaçlardan tamamen soyutlanamayan bir yapıya sahip olduğunu söyleyebiliriz. Teknolojinin değer ile olan ilişkisini sorgulayanların başında gelen Heidegger’in teknolojinin özüne dair uyarıda bulunduğu hususlardan biri de teknolojinin tamamen bitaraf/nötr bir şey olarak görülmemesi gerektiğidir. Ona göre teknolojinin değerden yoksun bir şey olduğu düşüncesi her ne kadar rağbet gören bir yaklaşım olsa da bu düşüncüyü kabul ettiğimiz takdirde teknolojiye mümkün olan en kötü tarzda teslim olmak durumunda kalırız. Çünkü bu düşünce tek-



nolojinin salt teknikten ibaret olmayan gerçek yüzünü görmemizi engellereyerek bizi büsbütün körleştirir (Heidegger, 1998, s. 44).

Teknolojiyi belirlenmiş birtakım amaçlara ulaşmak için kullanılan araçların imal ve istimali şeklinde tanımlama, Heidegger'in de yerinde tespitiyle teknolojinin özüne inme zahmetine girmeden yapılan kolaycı ve sathi bir değerlendirmedir. Çünkü teknoloji insanî bir etkinlik olarak insanın değer yargılarından, kültürel normlarından ve dünya görüşünden azade olamaz. Bu minvalde teknolojinin sadece işlevsel bir aygıt olarak anlaşılmaması gerektiğine işaret eden Ernst Cassirer ise kültür yaratma gücü atfettiği teknolojiyi gerçekleştirilmiş tin olarak görür (Kornwachs, 2021, s. 55). Teknolojinin modern dönemle birlikte evirildiği anlam ve aldığı pozisyonu nazar-ı itibara aldığımızda insanın varlığa, bilgiye, tabiata ve değere dair algılarını değiştiren etki gücüyle bitaraf bir araç olmadığını, aksine amacına yön veren, kullanıcısının tercihlerini tayin eden bir misyona da sahip olduğunu görürüz. Burada dikkat çekmek istediğimiz husus teknolojinin araç olmakla beraber bu aracın bir insan eseri olduğu ve bir kültür varlığı olan insanın dünya görüşünden izler taşıması ve değer yüküne sahip olmasının kaçınılmaz olduğudur. Dolayısıyla teknoloji bir araç olsa da içine giren her şeyin biçimini alan boş bir kap gibi değil, aksine öznesinin fikir dünyasını yansıtan, hizmet ettiği amacın rengini, kokusunu, ölçüsünü belli bir bağlam içine sokarak bir nevi öznesiyle özdeşleşen, hatta karşı bir etki yaratarak öznesini yeniden var eden bir etkiye sahiptir.

Teknolojinin değerden azade olmadığını savunan ünlü iletişim uzmanı McLuhan, taşıdığı değer yüküyle teknolojiyi onu üreten insanın bir uzantısı olarak niteler. İnsan emek ve zamandan tasarruf etmek için ürettiği teknolojik aygıtlarla organik bir bağ kurar ve bu aygıtlar insanî uzuvların bir eklentisi ve mütemmim bir cüzü haline gelir. Örneğin insanın icat ettiği aygıtlardan çekiç ya da kürek insan elinin, mikroskop ya da teleskop gözünün, tekerlek ya da uçak ise ayaklarının bir uzantısıdır. Bu araçların her biri insanın uzuvlarını daha güçlü ve fonksiyonel kılarken aslında insanı yeniden yaratmaktadır (McLuhan & Lapham, 1994). Bu durumda insan teknolojinin sadece mucidi olarak kalmamakta, aynı zamanda onunla kendini yeniden var etmektedir. Bu bağlamda McLuhan'ın ünlü "araç mesajdır" sloganı teknolojinin değer yüklü olduğunu veciz bir biçimde ifade etmektedir. Araç ile mesaj arasındaki ayrılmaz ilişkiyi zemin ve figür



kavramlarıyla da izah etmeye çalışan McLuhan teknolojinin üretildiği zemin ile karşılıklı etkileşimine dikkat çekerek sıradan bakışların teknolojiye/figüre odaklandığını fakat figürün varlığından önce zeminin var olduğunu, dolayısıyla figürün şeklini, duruşunu ve varlığını zemine borçlu olduğunu belirtir (McLuhan & Lapham, 1994; McLuhan & Powers, 2020, ss. 27, 29).

Teknolojinin üretildiği zemin ve kullanıldığı amaç ile olan ayrılmaz ilişkisi özellikle modern dönemde ilerlemenin esas göstergelerinden biri olarak gösterilen bilim ve teknolojideki gelişmeler üzerinden daha bariz bir biçimde müşahade edilebilir. Bu dönemde bilim ve teknolojideki gelişmelerin pratik sonuçlarına bakılarak tabiatı ve gerçekliği kontrol altına almanın temel aracı olarak görülen bilgi, kendisi için istenen bir şey olma özelliğini kaybederek sadece sağladığı yarar için istenen bir “değer” haline gelmiştir. Bilgi artık Orta Çağda olduğu gibi Tanrı’nın planını keşfetmek için değil insan hayatını kolaylaştıracak teknolojileri üretmek için kullanılan bir güç olarak telakki edilir olmuştur (Küçükalp & Cevizci, 2009, ss. 122-123). İnsanın evrendeki konumu ve tabiat algısında da köklü dönüşümlere sebep olan bu anlayış bilgi kadar tekniğin de nötr olmadığını ve üretildiği kültürün normlarını ve değer yargılarını taşıdığını göstermektedir. Dolayısıyla teknolojinin modern dönemle birlikte kültür ve medeniyetle iç içe giren üretim ve kullanım süreçlerine baktığımızda barut, atom veya yapay zeka gibi modern teknolojilerin eskiden taş ve tahta gibi basit teknik aletler kadar masum ve nötr olmadıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Teknolojinin modern dönemde varlığa ve insana bakışını dikkate aldığımızda bir dünya görüşünü ve değerler manzumesini yansıttığını söylemek mümkündür. Modern dönemde birikerek ilerleyen bilgiyle iletişimden ulaşma, tıptan astronomiye hayatın her alanına nüfuz eden teknolojik aletlerin sağladığı imkânlar dikkate alındığında ilerlemecilik fikri oldukça cazip gelmektedir. Bu fikrin cazibesine kapılarak ilerlemeyi sadece bilim ve teknoloji alanındaki gelişmelere hasredenler ve bu alanlardaki ilerlemeyi gerçek bir ilerleme olarak kabul edenler elbette az değildir. Modern dönemin insan ve varlık anlayışını yansıtan bu yaklaşım insanı beşere, varlığı ise maddeye indirgeyerek hakikati ve gerçekliği en asgari unsurlarıyla nitelemeye çalışmaktadır (Kalın, 2018, s. 125). Oysa ne insan beşerden ne de varlık maddeden ibarettir. Bu nedenle insanlığın gerçek



manada ilerlediğini söyleyebilmek için bilim ve teknoloji alanında kat edilen nicel ve teknik gelişmelerden daha fazlasına ihtiyacımız vardır. Çünkü maddî bir veçhesi olmakla birlikte insan sadece alet yapan (*homo faber*) özelliğiyle diğer varlıklardan ayrılmaz. O aynı zamanda, hatta daha ziyade sosyal ve kültürel değerleri, ahlaki prensipleriyle diğer varlıklardan ayrılır. Bu manada teknolojik ilerlemelerle insanın gerçek bir ilerleme kat edip etmediği ancak söz konusu teknolojik gelişmelerin insanı tüm boyutlarıyla, bilhassa nitel ve insanın aslî bileşenleri olan ahlaki yönüyle daha iyiye taşıyıp taşımadığına bakılarak karar verilebilir. Dolayısıyla Batı'nın örf ve âdetini almaksızın ilim ve tekniğinin alınabileceği ne kadar temelden yoksun bir iddia ise teknolojiyi değer yüküne sahip olmayan salt bir araç olarak görerek bu alandaki ilerlemeyi yarattığı kısa ve uzun vadeli etkileri göz ardı ederek gerçek bir ilerleme kabul etmek o kadar güzaf bir iddiadır.

İlerleme fikri evrim teorisinin iddialarıyla yaygın bir kabul haline gelerek yaklaşık iki asır boyunca cazibesini korusa da yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren teknolojik ilerlemenin insanı bir bütün olarak “daha iyi”ye doğru taşıyıp taşımadığı hususunda ciddi eleştirilere maruz kaldı. Çeşitli açılardan yöneltilen söz konusu eleştirilerde daha iyiye doğru ilerlemenin salt birikerek artan bilgi ve teknolojik imkânlar gibi nicel gelişmelerden ibaret olmadığına dikkat çekildi. İnsanlığın fikrî, teorik veya teknik alanda ilerlediği konusunda bir ihtilaf olmasa da ahlak ve estetik gibi alanlarda insanın bugün dünden daha iyi bir durumda olduğu, insanlığın daima çizgisel bir biçimde ilerlediği ve Batı'nın ilerleme sürecine öncülük ettiği şeklindeki ilerleme fikrinin temel iddiaları sorgulandı. Doğal evrim anlayışının ilerlemeyi uyum, hayatta kalma gücü ve doğal ayıklanma gibi sadece gözlenebilen biyolojik ve arızî fonksiyonlara indirgediğine işaret eden eleştirilere göre evrim teorisinde bir kültür varlığı ve değer taşıyıcısı olan insanın ruhen ya da ahlaken ilerleyip ilerlemediğinin sarfı nazar edildiğine dikkat çekildi. Dolayısıyla insanlık adına daha iyiye doğru bir ilerleme yaşandığını söylemek için niteliksel ve esasa dair özellikleri de içerecek çok yönlü bir değerlendirmenin gerekliliği vurgulandı. Nitekim ilerlemecilik gibi Aydınlanmanın temel iddialarına önemli eleştiriler getirilenlerin başında gelen Rousseau insanlık tarihini özgürlükten köleliğe doğru giden bir alçalma süreci olarak görür. Rousseau'ya göre bilim ve



sanatta kat edilen ilerleme ahlak alanında “doğanın eliyle süslenmiş güzel kıydan uzaklaşma”dır (Rousseau, 2017, s. 24). Rousseau’nun “doğa durumu” teziyle Aydınlanma düşüncesinin barbar olarak nitelediği ilkel insanın yaşam biçimine duyduğu özlem romantik bir tutum olarak değerlendirilse de ilerlemecilik fikrine yönelik eleştiriler sadece romantik bir tavırla sınırlı değildir. Örneğin Aydınlanmanın fitilini “*sapare aude!*” ile ateşleyenlerden biri kabul edilen Kant, ilerleme fikrini kısmen savunmakla birlikte bu konudaki çekincelerini erken denebilecek bir dönemde dile getirmişti. Kant “İnsan türü sürekli ilerlemekte midir?” sorusunun cevabının insanın doğal/biyolojik tarihinden ziyade ahlaki/moral tarihinde aranması gerektiğini söyler. Ona göre insanın mutluluğu için ahlaki eylemlerinin kaynağı olan aklının iyiye doğru ilerlediğine inanması bir gerekliliktir. Fakat fiziki özellikleri ya da teknik buluşları bakımından insanın her açıdan daha iyiye doğru gittiğine dair bize yeterli bilgi vermez. Dolayısıyla değer yüklü bir kavram olan ilerleme konusunda sorulması gereken soru insanın ahlaken ilerleyip ilerlemediğidir (Heimsoeth, 2019, s. 175; Kalın, 2018, s. 52).

İlerleme fikrine karşı çıkan Rumen düşünür Cioran ise tarihte her ileri adımı bir geri adımın takip ettiğini söyleyerek ilerlemeyi insanın gördüğü bir serap olarak değerlendirir. Ona göre insanın edindiği tüm bilgiler ve ürettiği tüm teknolojik aletler onu başlangıçtaki ebedi saflık kadar dingin kılmamıştır. “Taş çağı ile modern çağ arasında samimi bir tercihi kim yapabilir?” diye soran Cioran bilimsel keşifleri ve üretilen teknolojik aletleri insanın baş belası olan bitimsiz merakının değişen araçları olarak görür ve ürettiği tüm araçlarla insanın daha fazla yırtıcı hale geldiğini iddia eder (Cioran, 2013, s. 164). Döngüsel bir tarih anlayışından ziyade distopik bir anlayışı benimsediği izlenimi veren Cioran tarihte bir ilerlemeden ziyade bir değişimden bahsedilebileceğini, fakat bu değişimin daha çok kötüye doğru olduğunu söyler. Dolayısıyla “ilerleme”, “düşüş”ün modern muadili, lanetlenmenin din dışı versiyonudur. İnsan evrene egemen oldukça ilerlediğini sanırken aslında zamanla mukayyet olduğu için kölesi oluvermiştir. Zaman kazanmak için icat ettiği aletler onu zamansız bırakmış, güvenlik için inşa ettiği yapılar içinde hapsolmuş, sahip oldukları arttıkça güvenlik endişesi artmıştır. “İninde ürküntüyle titreyen mağara adamı gökdelenlerde de hala titremektedir” diyen Cioran her icadın/kazanımın insanın boynundaki zincire bir halka daha eklediğini ve



insana daha mutlu bir yaşamı mümkün kılmadığını ifade eder (Cioran, 2020, ss. 33, 38-39, 2013, s. 164).

İlerleme fikrini çeşitli açılardan eleştirenlerden Isaiah Berlin tarihsel ilerlemenin doğal bir zorunluluk olduğunu iddia edenlerin ya bir sınıfa ya ırka ya kültüre ya kendi başına bir güç kabul edilen tarihe ya da “yaşama gücü”, “güçlülük istenci”, hatta “çağın ruhu” gibi felsefi bir kavrama dayandıklarını; olayların sorumluluğunu somut insanlardan alıp soyut ve kendi başlarına işleyen kavramlara devrettiklerini söyler. Bugünün tarih düşünürlerinin kâhinliğe soyunduğunu ifade eden Berlin’e göre felsefi tarihçiler deneyime ve rasyonel tartışmaya önem verecekleri yerde astrolog ve büyücülerin peşinden giderek gözlerini bulutlara dikey ve asılsız benzetmelerde bulunarak öngörülerde bulunuyorlar. Böylece hem kendi gözlerini hem de bizim gözlerimize toz atıyorlar (Aktaran Nutku, 2016, ss. 52-53). Berlin burada ilerleme fikrinin dayandığı yanlış tasavvura ve bu tasavvurun tarihçiyi asıl mecrasından nasıl uzaklaştırdığına dikkat çekerken tarihsel ilerlemenin kompleks yapısı itibarıyla sanıldığının aksine öngörülebilir bir durum olmadığını savunmaktadır. İlerleme düşüncesini tarihi kökleri ve sosyal yönleriyle ayrıntılı bir biçimde ele alan Robert Nisbet ise Aydınlanma felsefesinin en önemli öğretilerinden biri olarak nitelediği ilerleme fikrinin Orta Çağın geleneksel ve dinî düzenine karşı bir “din” haline geldiğini, ancak yirminci yüzyılda ikinci dünya savaşı ve akabinde meydana gelen hadiselerle cazibesini yitirdiğini söyler. Geçmişte ve şimdide büyüme ve ilerlemenin daima çizgisel biçimde ilerlemediğini gösteren olaylar olduğuna dikkat çeken Nisbet, yirminci yüzyılda bu düşünceye yönelik şüphelerin giderek derinleştiğini ve Batı’da bu şüphelerin sadece entelektüel çevrede değil geniş halk kitleleri nezdinde de yaygın hale geldiğini belirtir (Nisbet, 1994).

İlerleme fikri şayet insanlığın bir bütün halde ilerlediğini iddia ediyorsa o halde bu ilerleme sadece doğayı denetim altına alma, verimliliği artırma, doğal kaynakları etkili kullanma gibi insanın maddî ve teknik alanda kat ettiği mesafeye bakılarak karar verilemez. İlerleme aynı zamanda üretilen teknolojinin adalet, özgürlük, erdem, mutluluk ve eşitlik gibi insanın değerler manzumesine nasıl yansıdığına bakılarak değerlendirilmelidir. İlerlemenin teknolojiye üretilen makinelerin büyüklüğünü, işlevini ve kısa vadede insanın konfor alanını, yaşam standardını yükselt-



mesinden ibaret olmadığını söyleyen Bauman bu gibi gelişmelerin bir ilerleme olarak kabul edilebilmesi için uzun vadeli etkilerine bakılarak ürettikleri kamusal yarara, doğa ve insanın değerler alanı üzerindeki tesirlerine göre karar verilmelidir (Bauman, 2011, s. 266). Diğer bir ifadeyle teknoloji teknik manada insanı güçlendirirken ya da refah ve konfor düzeyinde nisbî iyileştirmeler sağlarken insanı gerçek manada ilerlettiğini söyleyebilmek için bu teknolojinin insanın özgürlük alanını genişletmesi, sorumluluk bilincini, kendilik şuurunu geliştirmesi ve insanı tabiata ve kendisine yabancılaştırmaması gerekir. Zira insan özgür olma hevesiyle doğayı kontrol altına almaya çalışırken günün sonunda özünden uzaklaşarak makineye dönüşebilir ve ürettiği aygıtlar tarafından abluka altına alınarak özgürlüğünü yitirebilir. Nitekim bu tehlikeye dikkat çeken Habermas insanın kendi ürettiği aygıt karşısında bugün her zamankinden daha güçsüz olduğunu belirtir (Habermas, 2010, s. 43).

Çağdaş filozoflardan Byung-Chul Han ise modern teknolojinin insanın yaşamını anlamlı hale getiren zaman (eşik-araf) ve mekân (mesafe-ara) kavramlarından yoksun bırakarak onu yeryüzünden uzaklaştırdığına dikkat çeker. Heidegger'in "zemin üzerinde durma" felsefesine atıf yapan Han bu felsefenin zemine ve hızla akıp giden zamana karşı yabancılaşan insanı yeryüzüne döndürme ve onu yeniden oluşsal kılma çağrısı olduğunu belirtir. Han'a göre modern teknolojinin hızlanma çabası şeylere istikamet ve anlam tayin eden yörüngeleri içinde dönmelerine mani olarak yerçekimini ortadan kaldırmakta ve aslında yeryüzünü daraltmaktadır. Mesafeleri ortadan kaldırmaya yönelik girişimler ise insan ile yeryüzü arasındaki boşluğu derinleştirmektedir. Böylece zamanda dağılan ve altındaki zemini kaybeden insan ilerlediği serabına kapılır. Oysa gerçekliğin ve tarihin referans kaynağından uzaklaştığından amaçsızca ve avare bir biçimde dolanıp durur (Han & Han, 2018, ss. 31-33). Modern dönemin ilerlemeci anlayışına post-modern düşünürler tarafından yöneltilen bu gibi eleştirilerde ortak vurgu teknolojik ilerlemenin tek başına tarihsel bir ilerleme olarak kabul edilemeyeceğidir.

Teknolojik ilerleme gerçek bir ilerlemenin ölçütü kabul edilmese de onun gerçek bir ilerlemeye vesile olma imkânı yok mudur? Bu imkân insanın tevarüs ettiği birikim ile akıl ve hayal kuvvesinin ulaştığı düzeyin önemli bir göstergesi olan teknolojinin ve ilerlemenin mahiyetini doğru



anlamakta saklıdır. Teknolojik ilerlemenin tek başına gerçek bir ilerlemenin ölçütü sayılamayacağına vurgu yapan çağdaş düşünürlerden Uluğ Nutku'ya göre bu konuda asıl ölçüt “yaşatıcı değerleri gerçekleştirme” gücü olmalıdır. Teknolojinin ilerleyişi ya da bilginin artışı beraberinde daha çok insanın ölümünü getiriyorsa bunun ilerlemeden çok gerilemeye işaret ettiğini söyleyen Nutku bilgi ve teknolojiadaki ilerlemenin insanın türdeşini yaşatma bilincine sebep olması durumunda gerçek bir ilerlemeden bahsedilebileceğini söyler (Nutku, 2016, ss. 53, 59). Çağdaş düşünürlerden Ahmet İnam ise benzer bir şekilde teknolojiyi “yaşamaya sahip çıkma çabası” olarak tanımlar. İnam'a göre sahip çıkma çabası olarak teknoloji insanın anlam verebildiği, kendini içinde güvende hissedebildiği, başkalarıyla paylaştığı, sorumluluk duyduğu, denetleyebildiği, benimsediği ve kendisini içinde özerk hissedebildiği bir dünyada yaşama çabasına karşılık gelir (İnam, 1993, ss. 59-60). Gerek Nutku gerekse İnam'ın altını çizdiği husus teknolojiden beklenenin insanı kendisine ve çevresine karşı duyarlı kılarak onun yaşama olanağını artırmasıdır. Teknoloji bu amaca hizmet ettiği ölçüde, yani insanın yaşam alanını genişlettiği, onu kendi varlığına ve çevresine karşı duyarlı ve sorumlu kıldığı, onun sadece fizikî yönünü değil ahlaki yönünü de güçlendirdiği oranda gerçek bir ilerleme anlamına gelebilir.

Şu halde geçmişten bugüne bir değişimin olduğu, insanoğlunun biriken bilgi ve deneyim sayesinde yeni teknolojik aygıtlar üreterek yaşam standartlarını ve maddî refahını artırdığı ve belirli alanlarda ilerleme kat ettiği yadsınmaz bir gerçektir. Bununla birlikte teknoloji değerden azade olmayan yapısıyla insanın değerler alanını genişleterek onun tekâmülü yolunda bir imkân sunsa da teknoloji alanındaki ilerlemenin insan için her zaman gerçek bir ilerleme anlamına gelmediğini söyleyebiliriz. Çünkü teknolojik ilerlemenin gerçek bir ilerleme anlamına gelip gelmediğine ancak onun teknikten ibaret olmayan özünü anlamaya çalışarak, üretildiği düşünsel arka plan, hizmet ettiği amaç ve yol açtığı sonuçlarla beraber değerlendirilerek karar verilebilir. Bu nedenle modern dönemde üretilen üstün (!) teknolojik araçlar tabiatı aşma, dönüştürme ve ona sahip olma dürtüsüyle hareket eden ve her şeye sağladığı kâr üzerinden bakan dönemin bilimsel ideolojisi ve değer yargılarından bağımsız değerlendirilerek insan için bir ilerleme ve medeniyet ölçütü olamaz. Kalın'ın ifadesiyle



“medeniyeti insanın tabiata karşı kazandığı bir savaş olarak görmek barbarlığı estetize etmekten başka bir şey değildir” (Kalın, 2018, s. 119). Böyle bir hataya düşmemek için Hediegger’in mezkûr uyarısını yeniden hatırlatmakta yarar var: Teknolojiye gözü kapalı bir şekilde teslim olmamak için onun teknikle sınırlı olmayan yapısına derin bir tefekküre eşlik eden ihtiyatla yaklaşılmalı ve teknolojinin teknik/araç olma sınırını aşarak insana egemen olmasına mani olmak için onun ruhu ele geçirilmelidir. Teknoloji ancak böyle bir yaklaşımla ele alındığında insanın tekâmül sürecinde bir imkân ve nimet olarak değerlendirilerek insan için gerçek bir ilerleme imkânı sağlayabilir. Aksi halde modern teknolojiyle beraber benimsenen tabiata meydan okuyucu tavrı giderek onu üreten insan dâhil her şeyi kontrol altına alma isteğine dönüşür ve nihayetinde bu istek transhümanizm ya da posthümanizm gibi akımlar üzerinden ideallerini gerçekleştirmeye yoluna gider.

Sonuç

Teknolojik ilerlemenin insanlık için gerçek bir ilerleme kabul edilip edilmeyeceği sorusu teknoloji, ilerleme ve değer kavramlarının yekdiğerleriyle ve insan ile olan ilişkisini açığa çıkararak bu ilişki yumağını tüm boyutlarıyla ele alacak biçimde değerlendirmekle yanıt bulabilir. Bu yanıtı bulmaya çalıştığımız elinizdeki makalede ilerleme fikrinin temel iddialarını, teknolojiye bakışın antik dönemden modern döneme gelirken geçirdiği dönüşümü ve teknoloji ile değer ilişkisini tahlil ederek bir sonuç elde etme yoluna gittik. Problemin birçok boyutu ve geniş bir tartışma zemini olmakla birlikte vardığımız nokta teknolojik ilerlemenin insanlık için bir ilerleme imkânı sunmakla birlikte her teknolojik gelişmenin tarihsel bir ilerleme anlamına gelmediğidir. Nitekim teknolojik ilerlemenin tarihsel ilerleme ile kol kola yürüdüğü iddiası özellikle modern dönemde pozitivist anlayış ve evrim teorisinin de etkisiyle yaygın bir kabul haline gelse de sonraki dönemlerde teknolojinin insanın değer alanı üzerindeki etkisine dikkat çekilerek ciddi eleştirilere maruz kalmış ve cazibesini yitirmiştir. Halen belli çevrelerce savunulan bu iddianın göz ardı ettiği husus teknolojinin insan eseri olması nedeniyle bir değer ve kültür boyutu olan insanın dünya görüşünü yansıttığı ve dolayısıyla insanın diğer tüm yapıp etmeleri gibi değerden azade olmadığıdır. Teknoloji elbette insanın üretici ve yaratıcı yönünü temsil ederken aynı zamanda insanın tabiatı anlama, anlam



katma ve bununla potansiyel güçlerini ve sınırlılıklarını fark ederek kendini doğru tanıma çabası olarak görülebilir. Fakat Hediegger'in de vurguladığı gibi ancak teknolojinin değer yüküne sahip olduğunu göz ardı ederek ona gözü kapalı biçimde teslim olmadan ve ona karşı daima teyakkuz halinde olarak özümüzü tahrip etmesine izin vermeden teknolojiyi kullandığımız takdirde bizim için bir ilerleme imkânı sunabilir. Dolayısıyla teknolojinin gerçek bir ilerleme sağlayabilmesi ancak insan ile teknoloji arasında kurulacak sahih bir münasebetle mümkündür.

İnsan ile teknoloji arasında sahih bir münasebetin kurulmasının önündeki en büyük engellerden biri teknolojiyi değer yükü taşımayan salt teknikten ibaret görmek; bir diğeri ise insanı sadece alet yapan bir varlık olarak tanımlamaktır. İlerlemeci tarih anlayışı teknolojinin değer yükünden azade olmadığını sarf-ı nazar ettiği için insanın ürettiği aletlerle her geçen gün tabiata daha fazla hâkim olduğunu savunmakta ve ürettiği aletlerin sağladığı nicel iyileştirmelere dayanarak teknolojik gelişmeleri insanlık için uygun adım bir ilerleme olarak değerlendirmektedir. Adeta bir obezin kilolarıyla övünmesine benzetilebilecek bu yaklaşım aynı zamanda insanın ahlaki bir varlık olduğunu da görmezden gelmektedir. Oysa teknolojik ilerleme ile tarihsel ilerlemenin beraberliğini savunabilmek için teknolojinin belirli alanlarda insanın yaşam standardını nispeten iyileştirirken insanı ahlaken de güçlendirmesi, onu daha mutlu ve özgür kılması, tabiata ve kendisine karşı bilincini geliştirmesi ve uzun vadede insanlığın huzur ve barışına katkı sunması gerekir. Fakat günümüzde baş döndürücü bir hızla ilerleyen ve bir güç ve kazanç elde etme aracına dönüşen modern teknoloji keşfetme, anlam verme, insanın kendine ve çevresine karşı bilincini geliştirme yerine insanı sevgi, merhamet, şefkat gibi en esaslı vasıflarından uzaklaştırarak adeta mekanik bir varlık haline getirmektedir. Dolayısıyla teknoloji, her geçen gün ilerlemekle beraber rekabeti, hırsı ve açgözlülüğü de artırmaktadır. Teknoloji insanın konfor alanını giderek genişletirken eşyaya sahip olma duygusunu körüklediği ve paylaşma duygusunu azalttığı için gelir dağılımında zengin ile fakir arasındaki uçurumu derinleştirmektedir. Teknoloji tabiatın işleyişi hakkında insanı daha çok bilgi sahibi kılarken bağlılığını ve sorumluluğunu da artırması gerekirken onun tabiatı tahakküm altına alma ve istismar etme eğilimini artırmaktadır. Modern teknolojinin temel hedefi haline gelen tabiata yönelik bu meydan okuyucu



ve hesabî tavır insanı kendisine yabancılaştırırken tabiattan da uzaklaştırmaktadır.

Teknolojinin dörtlü ile ilerlediği ve belirli alanlarda insanın hayatını kolaylaştırdığı elbette yadsınmaz. Fakat teknoloji ilerlerken beraberinde getirdiği küreselleşmenin de etkisiyle yerelliği ve orijinalliyi ortadan kaldırarak tek tip bir dünya yaratmaktadır. Hayal gücünü kullanmak yerine makinelerin ürettiği ürünlere teslim olan modern dünya mimaride, sanatta, kültürde hatta tüketim alışkanlıklarında herkesin herkese benzediği koca bir köy haline getirmektedir. Teknolojinin ilerlemesiyle insan ulaşım, tarım, iletişim gibi önceleri çok zaman alan zahmetli uğraşlarını daha kısa zamanda ve zahmetsizce yapar hale gelirken kazandığı zamanı ona dayatılan yapay ihtiyaçları gidermek için heba etmektedir. Modern teknoloji sayesinde insan gökdelenler ve cennet bahçesini andıran şehirler inşa edebilirken, sahip olduğu tekniği ahlaki erdemlerle yoğurmadığında onu esir alan hırs ve açgözlülük parçası olduğu tabiatın dilini kavramasına mani olmakta ve üzerinde yaşadığı arzın gereklerine riayet etmeksizin beton yığınlarından müteşekkil ucube yapılar inşa etmektedir. Hâsılı teknoloji, insanın yaratıcı hayal kuvvesinin ve aklının ulaştığı düzeyi göstermesi bakımından önemli bir gösterge olsa da teknolojinin sadece hayat üzerindeki nicel etkilerinden yola çıkarak insanlığı daha iyi bir duruma taşıdığını söylemek insanın aynı zamanda ahlaki bir varlık olduğu gerçeğini göz ardı etmektir. Teknoloji ancak bu gerçeğin göz ardı edilmediği bir dünya görüşüyle üretilir ve kadim dönemlerde yapıldığı gibi varlığı anlamlandırma ve tabiatı keşfetme amacıyla kullanılırsa insan için gerçek bir ilerleme olarak değerlendirilebilir.

Kaynaklar

- Aristoteles. (2007). *Nikomakhos'a Etik* (Çev. S. Babür). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Arthur, W. B. (2009). *The Nature of Technology: What It Is and How It Evolves*. New York: Free Press.
- Bauman, Z. (2011). *Postmodern Etik* (Çev. A. Türker). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bıçak, A. (2005). *Tarih Düşüncesi IV: Tarih Metafizikleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.



- Bury, J. B. (1987). *The Idea of Progress: An Inquiry Into its Origin and Growth*. New York: Dover Publication.
- Cioran, E. M. (2013). *Çürümenin Kitabı* (Çev. H. Bayrı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Cioran, E. M. (2020). *Zamana Düşüş* (Çev. H. Bayrı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Collingwood, R. G. (2015). *Tarih Tasarımı* (Çev. K. Dinçer). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Comte, A. (1953). *A General View of Positivism*. (Çev. J. H. Bridges). Cambridge: Cambridge University Press.
- Comte, A. (2001). *Pozitif Felsefe Kursları* (Çev. E. Ataçay). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Dağ, A. (2018). *Transhümanizm İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*. Ankara: Elis Yayınları.
- Eliade, M. (2017). *Kutsal ve Kutsal-Dışı* (Çev. A. Berktaş). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Gökberk, M. (2019). *Kant ve Herder'in Tarih Anlayışları*. (2. bs). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Habermas, J. (2010). *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*. (Çev. M. Tüzel). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Han, B.-C., & Han, B.-C. (2018). *Zamanın Kokusu: Bulunma Sanatı Üzerine Felsefi Bir Deneme*. (Çev. Ş. Öztürk). İstanbul: Metis Yayınları.
- Hegel, G. W. (2017). *Tin Felsefesi. Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*. (Ed. G. Ateşoğlu). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Heidegger, M. (1998). *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. (Çev. D. Özlem). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (2017). *Messkirch Anma Konuşması. Heidegger: Teknoloji ve İnsanın Geleceği*. (çev. A. Aydoğan). İstanbul: Say Yayınları.
- Heimsoeth, H. (2019). *Kant'ın Felsefesi*. (Çev. T. Mengüşoğlu). İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- İnam, A. (1993). *Teknoloji Benim Neyim Oluyor?* Ankara: Odtü Geliştirme Vakfı Yayıncılık.
- Kalın, İ. (2018). *Barbar, Modern, Medeni*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kornwachs, K. (2021). *Teknoloji Felsefesine Giriş*. (Çev. S. V. Kara). İstanbul: Runik Kitap.



- Küçükalp, K., & Cevizci, A. (2009). *Batı Düşüncesi—Felsefi Temeller*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Lovitt, W. (2017). Heidegger ile Teknoloji Üzerine Bir Konuşma. *Heidegger: Teknoloji ve İnsanın Geleceği*. (Çev. A. Aydoğan). İstanbul: Say Yayınları.
- McLuhan, M., & Lapham, L. H. (1994). *Understanding Media: The Extensions of Man* (Reprint edition). Cambridge: The MIT Press.
- McLuhan, M., & Powers, B. R. (2020). *Global Köy*. (Çev. B. Ö. Düzgören). İstanbul: Scala Yayıncılık.
- Nasr, S. H. (2022). *İnsan ve Tabiat* (Çev. Nâbi Avcı). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nisbet, R. (1994). *History of the Idea of Progress*. New York: Routledge.
- Nutku, U. (2016). *İnsan Felsefesi Çalışmaları: Varoluş ve Tarihsellik*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Özlem, D. (1998). Giriş: Heidegger ve Teknik. *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. (Ed. D. Özlem). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2017). *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*. (Çev. S. Eyüboğlu). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Türker, S. (2012). *Batı Düşüncesinde Üçleme Sorunu*. İstanbul: Külliyyat Yayınları.
- Weber, M. (2006). *Sosyoloji Yazıları*. (Çev. T. Parla). İstanbul: İletişim Yayınları.

Öz: İnsanın varlığa anlam verme çabası olan teknoloji günümüzde hayatın her alanına sirayet eden çok yönlü etkileriyle başta felsefe olmak üzere birçok disiplinin için problematik bir alandır. Söz konusu problematik alandan hareket eden bu makale teknolojik gelişmelerin insanlık tarihinde gerçek bir ilerleme kabul edilip edilmeyeceğini soruşturmaktadır. Makalede ilerlemeci tarih anlayışının iddiaları teknoloji ve değer bağlamında tetkik edilerek teknolojinin değer yüküne vurgu yapılırken aynı zamanda bir kültür ve değer varlığı olan insan için ilerlemenin sadece teknik ve nicel gelişmelerden ibaret olmadığı mütalaa edilmektedir. Makalenin sonunda teknolojik ilerlemenin insanlık için bir ilerleme imkânı sunmakla birlikte her teknolojik gelişmenin tarihte bir ilerleme anlamına gelmediği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Teknoloji, ilerleme, değer, insan.



Postmodern Bir Hukuk Anlayışında Yapıbozum ve Differance'ı Bir İmkân Olarak Okumak

Reading Deconstruction and Differance as a Possibility in a Postmodern Understanding of Law

PINAR TÜRKMEN BİRLİK 
İzmir Demokrasi University

Received: 31.08.2021 | Accepted: 03.01.2023

Abstract: Law, passing the mediation of language, can be thought as the state of being on the way to reach the idea of justice in main, despite its whole speculative nature. In this state of being on the way, the postmodern senses of law regard it impossible to reach the idea of justice within the concept of abstract and general modern law senses which work with categories having stable meanings /concepts. Therefore, their primary purpose in this way is to separate law from abstract rules and to put it into operation in an attempt to make it resistant to rules. The senses of postmodern law generally tend to deconstruction, a lingual operation, in order to achieve this and aim to reveal conceptual / semantic contradictions which are specific to judicial norms/ categories under discussion. The main purpose of this is to show that only one meaning of these contradictions is arbitrarily taken to the center. Différance, closely related to deconstruction, is a concept pointing to language's structure to postpone the meaning as a ground making the lingual play. Contextuality is the only place to catch both the meanings referring to semantic differentiation, not being identical, and difference of différance and the meanings referring to semantic retardation, postponement and backup. Our study, after opening these two concepts confronting us in postmodernism, aim to regard the law together with them and to reveal the opportunities that they present and will present in achieving the idea of justice within the sense of law to be accepted as postmodern.

Keywords: Law, postmodernism, deconstruction, différance, justice.



Giriş

Hukukun ne olduğu ya da olması gerektiği üzerine pek çok tartışmanın yürütüldüğünü ve bu anlamda da onun spekülâtif bir doğaya sahip olduğunu bilmekteyiz. Belirleyici ve sorumlu kılıcı niteliği ile hukuk kavramının bu denli spekülâtif bir doğaya sahip olması şaşırtıcı olduğu kadar, dilsel bir dolayımından geçmesi anlamında da bir o kadar anlaşılırdır. Biz de çalışmamız dolayımında hukuku, adalet idesine ulaşmada bir yolda olma hali olarak görmeyi yeğlediğimizi, yine bu yolda olma halinde dili, dil felsefesi çalışmalarını ise onu doğru bir şekilde anlama ve kavramsallaştırma da temel bir mihenk taşı olarak gördüğümüzü belirtelim.

Bu yolda olma halinde, varılmak istenen amaç için birbirinden farklı yollara girilebilir. Bunlar, kimi zaman doğal hukuk ve hukuki pozitivizmde olduğu gibi kuramlar şeklinde, kimi zaman da modern hukuk ve postmodern hukuk olarak belli anlayışlar şeklinde karşımıza çıkar; ki, onlar bile kendi içlerinde farklılaşabilmektedir. Biz, bu çalışmada adalet idesine yönelik bir imkânın peşine, dilin izini sürerek postmodern bir hukuk anlayışı yoluna sapmak suretiyle düşeceğiz.

Hukukun tüm spekülâtif doğasına karşın onun adalet idesine ulaşmada bir yolda olma hali olarak belirledikten sonra, bu iki kavramın bir araya gelmesi üzerinden bir imkâna işaret edilecekse eğer, neliği ile en az hukuk kadar tartışmalı olan postmodernizme ilişkin olarak da genel bir belirlenim ortaya koymamız gerekir. Felsefi bir akım olarak postmodernizm en genel haliyle, 1970’lerde önem kazanmaya başlayan 1990’lara ve oradan da günümüze değin, deyim yerindeyse damga vuran ve modern dönemin ortaya koyduğu her türden sosyal ve siyasi ideolojilere, onların uygulamalarına, mevcut ahlaki sistemlere baş kaldıran ve tüm bunları başarısızlıkla itham eden bir anlayış olarak gelişir. Postmodernizm bu bağlamda, Modernite’nin insanla ilişkili olan her türden sosyal fenomeni, epistemolojik bir kesinlikle ve ontolojik bir tekbiçimcilik ile tutarlı bir şekilde açıklama iddiasında olan meta anlatıları, yani “modernliğe ilişkin tüm yöntem, istek, amaç ve düşünce örüntülerini, bütün söylemsel etkinlik biçimlerini kendi himayesi altına alan, onları belirleyip sınırlandıracak olan evrensel olma iddiasındaki ilkeleri, mitolojileri, dinsel ya da seküler ideolojileri yerinden etmekle” ilgilidir (Thomas ve Walsh, 2002: 527). Bu haliyle postmodernizme, yapıbozumcu sosyal eleştiri, köktencilğe karşı



duruşuyla yeni bir epistemoloji, geleneksel metafiziğe bir karşı çıkış ve kişisel kimliğin oluşumunda ırk, cinsiyet gibi kavramların belirleyiciliğinin sorgulanması temelinde bir yaklaşımlar bütünü olarak işaret edebiliriz (Sagers, 1997: 1934). Postmodernizm çerçevesinde Modernite ideallerine ilişkin mevcut tüm üst anlatıların yerinden edilmesinde karşımıza çıkan temel yöntem, ondaki düşünme mantığını hedef alan ve sahip olduğu temelsizlik ile çelişkileri ortaya koymayı amaçlayan ve bu haliyle yeni bir metin okuma stratejisine karşılık gelen yapıbozumdur (dekonstrüktivizm).

Bu genel belirlenimler eşliğinde postmodern hukuk anlayışına dikkatimizi yönlendirdiğimizde, bu iki belirlenimin ışığında onun temelde modern hukuk idealinin bir eleştirisi ve yerinden edilme çabası ile açıklanabilir bir anlayışa karşılık geldiğini görebiliriz. Bu bağlamda postmodern hukuk, modern hukukun epistemolojik kesinlik temelinde evrensel normlara bağlanarak toplumun düzenlenip, tasarlanabileceği fikrini temele alan anlayışını, kesinsizlik ve çoğulculuk anlayışı temelinde değiştirmeyi ve dönüştürmeyi amaç edinir. Yukarıda bir yaklaşımlar bütünü olarak ifade ettiğimiz postmodernizmin dolayısıyla hukuktaki yansımalarının da postmodernist hukuk hareketleri bağlamında, birbirinden farklı hukuk teorileri olarak karşımıza çıkmakta olması şaşırtıcı değildir. Modernizmin tekbiçimci kalıbından, yanlışlarından ve yüklerinden kurtulmayı amaçlayan ve özellikle 1980’den bu yana ağırlıklı olarak Amerika’da kendini gösteren postmodern hukuk doktrinleri içerisinde, postmodern olarak işaret edilebilecek olan hukuk hareketleri Eleştirel Hukuk Çalışmaları, Hukuk ve Ekonomi Hareketi, Hukuk ve Irk Teorisi, Hukuk ve Edebiyat Hareketi ve Feminist Hukuk Teorisi olarak ifade edilebilir (Minda’dan aktaran Sagers 1997: 1933). Modernizmin aydınlanma projesinin bir ideali olan köktenci bilgi ve teorik yaklaşımlarını hedef alan bu postmodern hukuk hareketleri dolayısıyla, onlardaki düşünme mantığındaki sorunlu yanları ve temelsizlikleri göstermek üzere genel olarak yapıbozuma yönelirler. Birbirinden farklılıklarına karşın bu postmodern hukuk hareketlerinin ortak bir eğilim olarak yapıbozuma yönelmiş olmaları hem dilin sunduğu imkânların keşfedilmesiyle hem de “bu öğretilerin içerisinde adaletin oynadığı önemli rolle” ilişkilidir (Mahlman’dan aktaran Heper, 2012: 220). Örneğin, postmodern hukuk hareketlerine önemli bir ivme kazandıran Derrida (1992), *Force of Law: The Mystical Foundation of Authority* başlıklı makale-



sinde, yapıbozumu adaletsizliğin önünü alabilecek tek yöntem olarak belirlenir ve dili adalet idesine ulaşmada önemli bir konuma taşır.

Esas itibarıyla cümle ve cümle biçimini temele alan bir yoruma karşılık gelen bir dilsel işlem olarak yapıbozum, Derrida'nın anlayışında adaleti soyut kurallardan sıyırmak ve onu kurallara dirençli bir hale getirmek üzere devreye sokulur; ki, bunun temel amacı da adaletin yasayla olan göbek bağına kesmektir. Adaletin yasayla olan ilişkisini kesmek, hukukun soyutluğuna ve genelliğine bir karşı duruştur, hukukun tek biçimli şekillendirici gücünü yadsımaktır; yani hukukta da özel olanı, kendine özgü olanı ön plana alma isteğidir. Bu haliyle hukukta da yapılması gereken şey bellidir: söz konusu hukuki normları sorunsallaştırmak, onlara özgü olan kavramsallaştırmaların yapısını bozmak. Peki belirli normlar ve ilkeler çerçevesinde kendini bir bütün olarak sunan hukuka ve ona ait kavramlara ilişkin yürütülecek bir yapıbozum işleminin gerçekleştirilmesi sonucunda elimizde ne kalacaktır? İşte yapıbozumun en büyük problematiği olarak akıllara düşen soru budur. Bu soruya verilen yanıtların toplumsal ilişkileri düzenlemeyi temele alan hukuk özelinde çok daha önemli sonuçlar ortaya koyma potansiyeline sahip olduğu ortadadır. Bir olasılık olarak felsefi bir kurnazlık, nihilist bir oyun ya da entelektüel bir gevezelik olarak nitelendirilmeye açık olan yapıbozum (Rutli, 2016: 51), toplumun ve toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi ile ilgili olan norm ve ilkeler bütünü olarak hukuka yönelerek, onları yerinden etmekle, adalet idesinin izini sürmeyi nasıl amaçlayabilmektedir ya da bu gerçekten mümkün müdür? Çalışmamız bu bağlamda, Derrida'nın dilsel bir işleme karşılık gelen yapıbozumla yakından ilişkili olan bir kavram olarak *différance*'ı da bu incelemeye dahil ederek, postmodern bir hukuk kuramının adalet idesinin izini sürmesinin nasıl mümkün olabileceğini göstermeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda öncelikle, Derrida'nın dilsel bir işlem olarak ortaya koyduğu yapıbozuma ve onunla yakından ilişkili olan *différance* kavramına bakmaya çalışacağız. *Différance*'ın yapıbozumdaki konumunu açık kıldıktan sonra, hukuku da onların konumuna taşıyarak birlikteliklerindeki imkânlar üzerinde duracağız.

Yapıbozum ve Anlamı Erteleyen bir Unsur Olarak *Différance*

Postmodernist anlayış içinde yapıbozum tekniğinin temeldeki kullanım amacı, Batı metafiziğinin sunduğu kesinliklerin bir eleştirisini yap-



maktır. Bunun için Derrida'ya göre yapılması gereken şey, modernizmin yanlış, çelişkilerle dolu ve temelsiz olan düşünce yapısını, yeni kavramlarla, yeni bir düşünce şekli, yeni bir anlayışla değiştirmek ve dönüştürmektir. İşte Derrida'nın bunun için önerdiği yöntem, temelde bir metin okuma tekniği olarak değerlendirilen yapıbozumdur (dekonstrüksiyon).

Postmodern durumda yeni bir strateji, yeni bir teknik olarak yapıbozumun aklın hegemonik merkezîyetinden özneyi kurtarıp, ona yeni türden bir özgürlük tanıdığına ve dünya ile olan ilişkisinde onu yepyeni bir "zihin durumuna" taşıdığına tanık oluruz. Bu zihin durumu, biri "özdeşliğin ayrım üzerindeki önceliğini, ayrıcalığını kaybetmesi" ve diğeri de bu "postmodern zihin durumunun özünde bir dil durumuna" karşılık gelmesi olan iki temel belirleyici özellik ile ön plana çıkar (Altuğ, 2011: 215-216).

Postmodern düşünce yapısında özdeşliğin ayrım üzerindeki ayrıcalığını kaybetmesi, onun temel tekniği olan yapıbozumun yapısalcılığa ve aslında onun belirlediği anlamların ve bu anlamların kurduğu yapıların sabit, evrensel ve tarih dışı olarak konumlamasına yönelik itirazları ile ilgilidir. Dolayısıyla yapıbozum, bu tekbiçimciliği, sabitlik ve evrensellik iddialarını, bir yöntem olarak belli birtakım anlamsal/kavramsal karşıtlıklara yönelerek, bu karşıtlıklardan birinin nasıl üstün kılındığını ortaya koymak suretiyle eleştirmeye ve bertaraf etmeye çalışır. Bu düşünce yapısında, modernizmin sunduğu anlamsal/kavramsal karşıtlıklardan birinin belirgin kılınmasında keyfi davranıldığı düşüncesi hâkimdir. Bu bakımdan yapıbozum, söz konusu karşıtlıklar karşısında, onların birinin diğerlerine nasıl olup da öncelikli kılındığının ya da tersten okursak, diğerlerinin nasıl olup da birinin lehine olmak üzere ikincil bir statüye indirgenebiliyor olduğunun soruşturmasına girişir. Bir başka açıdan da tercihen birinin ön plana çıkarılmasında, kavramlardan birinin asıl olarak diğerine/diğerlerine bağlı olduğu ya da dayanmakta olduğu iddiasını sorgulamak üzere yola çıkar. Yapıbozumun bu her iki şeklinin ortak özelliği, bu söz konusu karşıtlık içindeki kavramların birbirleri arasındaki ilişkilere yönelik yeni bir kavrayışa ulaşmaktır. Burada anlamlara ilişkin ayrım'ların varlığına yönelen bu dikkat, postmodernitenin ruhunu temelde bir dil durumu olarak okumayı gerektirir. Dolayısıyla postmoderniteyi doğru bir şekilde anlamak için onu bir dil durumu olarak kavramak önemlidir.



Postmodern anlayışta dil, modernizmin dilsel olarak ortaya koyduğu ciddi ve önemli sonuçlara sahip meta söylemlerinin taşıdığı hakikat iddialarının, insanların dünyayı anlamalarını sağlayacak bir çerçeve olarak sunulmasına karşı çıkar ve deneyimin yerini alacak şekilde insanı “üreten” şeyin kendisi olarak takdim edilir. Böylece karşımıza çıkan tabloda, hakikat iddiası taşıyan meta anlatılar yerine, dilsel oyunlarla, birbirinden farklı dilsel tasarımlarla karşılaşıyoruz.

Postmodern durumla birlikte karşımıza çıkan bu geçicilik ve akışkanlığın anlamlara ilişkin dilsel bir duruma karşılık geldiğini görmek gerekir. Postmodern dil durumu, gösterenin metafizik geleneğe ilişkin kökensel belirlenimini, onun sahip olduğu yanlış düşünce mantığının temel nedeni olarak görür. Bilindiği üzere metafizik düşüncede gösterge, “duyulur” ve “düşünülür” olan arasındaki karşıtlıkta ortaya çıkmakta, ona dayandırılmakta ve böylece de gösterge, duyulur olana ilişkin olan mevcudiyet ile düşünülür olan öz mevcudiyet arasındaki gelip geçici bir gönderime indirgenmektedir. İşte postmodern dil durumu, modernizmin meta anlatılara sahip olan söylemlerine ilişkin sorunlu yanı böylece düşünülür olanın, duyulur olan üzerindeki bu üstünlüğü olarak belirler ve düşünce mantığını yanlışla sürüklediklerini düşündükleri, bu anlayıştan vazgeçerek, dili, gösterenle gösterilenin sürekli olarak birbirinin yerini aldıkları bir oyunu olarak tasarlar. Gösterenlerin bu sonsuz oyununda, bu söz konusu yapısal çözülmede, gösterene, yani duyusal olana çekilen anlam da tözsel niteliğini yitirir ve böylece metafizik anlayışta sahip olduğu derinlikli boyutu kaybeder. Anlamın ortaya çıkışına ilişkin bu radikal dönüşümde, sabit sınırların ortadan kalktığına tanık oluruz. Gösteren ve gösterilenlerin arasındaki bu birbirinin yerini alma oyununda, bu sonsuz devinimde, gösterge içerisine nüfuz eden bir çözümmeyle gösteren ve gösterilen arasındaki ayrımın kendisi ortadan kaldırılmak suretiyle, metafizik düşüncede gösterene ilişkin kabul gören özgül anlamın kendisinden de vazgeçilmiş olur. Bu, gösterenin her daim belli bir gösterilene, yani sabit bir anlama sahip olduğu düşüncesinden bir vazgeçiş; gösterilenin yerinden edilmesidir. Modernizmin sunduğu dil anlayışının kendisinde karşılaştığımız metafiziksel bir problem olarak gösteren ve gösterilen arasında karşımıza çıkan bu ayrımın tersine çevrilmesi işlemi Derrida ile birlikte yapıbozum olarak hayatımıza girer. Gösterilenin ayrıcalıklı ve merkezi tutulduğu



dizgelerin yapısını ortaya koymak suretiyle bozmak ve eleştirmek amacıyla göstergeye uygulanan bu işlem için Derrida, “bir geleneksel felsefi karışıklıkta, birbiri karşısındaki terimlerin barışçıl bir birlikte varoluşu ile değil; fakat şiddete dönük bir hiyerarşi ile karşılaşırız. Terimlerden birisi diğerine egemendir ve buyurucu konumu işgal eder. Karşıtlığı yapıbozuma uğratmak, her şeyden önce verilmiş bir uğrakta hiyerarşiyi tersine çevirmektir” (Derrida’dan aktaran Altuğ, 2001: 220) ifadelerine yer verir. Derrida’nın bu hiyerarşiyi görünür kılma ve tersine çevirme arzusu her şeyden önce, olağanmış gibi kabul gören ve doğru olarak nitelendirilen şeylerin ne olağan ne de doğru olduklarını kabul etmemeyi gerektirir (Lucy, 2004: 12). Ancak Derrida’nın kendi ifadelerine de dayanarak, şunun da altını çizmek gerekir ki, yapıbozum sadece bozucu ve çözüme uğratici bir işlem den ibaret değildir. Yapıbozum, bu işlemin kendisinde yakalanacak farkındalığın izinde, yeni anlamlamalarla yeni sonuçlara kapı açacak bir imkândır. Yapıbozum bu imkânı, bir bütünlüğün nasıl olup da inşa edilebildiğini, giriştiği metin analizlerindeki biçimsel ve retorik özelliklerinin metinde yer verilen argümanlarla olan ilişkisini, etkileşimini ortaya koyarak; onun birbirinden farklı görünen parçaları arasındaki gizli ilişkileri ortaya çıkarmak suretiyle ondaki düşünüş tarzına işaret ederek; burada yer verilen temel kavramların sahip oldukları anlamların çokluğuna ve onlar arasındaki etimolojik ilişkilere dikkat yöneltmek suretiyle ortaya çıkardığı yeni bakış açılarıyla sağlar (Balkın’dan Çev. Küçükalp, 2004: 320-321). Dolayısıyla yapıbozumu yıkıcı olan bir çözümleme, salt bir eleştiri tekniği olarak düşünmekten ziyade, anlamların çeşitliliğinde yakalanabilecek farklı bakış açılarının, yani birbirinden farklı doğruların bulunabileceği gerçeğini ortaya koymaya çalışan, böylece de tek bir anlama yönelik vurgunun hegemonik yapısına ilişkin bir farkındalığı bizlere kazandırmaya çalışan bir yöntem, bir okuma stratejisi olarak görmek gerekir.

Derrida’nın ortaya koyduğu bu yapıbozumu işlevselliğini doğru bir şekilde anlamamızı sağlayacak şey, dilsel oyunu mümkün kılan bir zemin olan *différance*’ı da dikkate almaktan geçer. Nitekim *différance*, hem yapıbozumu salt yıkıcılıktan uzaklaştıracak hem de Batı metafiziğindeki şiddeti görmemize olanak sağlayacak bir kavram olarak düşünce hayatımıza girer. Dolayısıyla *différance*’ın işlevini anlamak için öncelikle, Batı



metafizizindeki şiddet unsurunun dil ile olan ilişkisini aydınlatmak gerekir.

Metafizik düşünce tarzında, göstergenin hakikate, dilin varlığa ve sözün düşünceye tabi kılındığı noktada, Derrida göstergeyi bu özelliklerinden sıyrır. Böylece ona, hakikat ve öz karşısında bir öncelik vererek, onun anlam karşısındaki transandantal önceliğini teslim eder. Derrida bu belirlemesinde, göstergelerin nedensizliği ve keyfiliği özelliğinden hareket eder ve dilin zaman içindeki değişimini dikkate alır. Göstergenin zaman-sallığı düşüncesi böylece, dilin, sadece içinde bulunulan andaki ve orada ilişkide olduğu diğer mevcut göstergeler aracılığıyla düşünülmesi ve incelenmesi zorunluluğunu doğurur. Bu saptamalarının sonucu olarak, dil sisteminin içerisindeki unsurlardan birinin değişmesinin bütün bir dil sistemini baştan aşağıya değiştirecek olduğuna dikkat çeken Derrida, bu bakımdan dilin bağlantısallığı fikrini ön plana alır. Dilin bağlantısallığının ön planda tutulduğu bir anlayışta ise her değişimin sonucunda dilde anlamın da değişeceği gözetildiğinde, dilde anlamın sınırsızlığı düşüncesi ön plana alınır. Batı metafiziğinin aksine merkez, köken, bir başlangıç ya da son gibi bir düşünceden muaf olan bu anlayışta söz konusu edilebilecek tek şey dolayısıyla, bir ögenin diğerlerinden olan farkıdır. Dil içerisinde bir ögenin diğer öğelerden olan farkı dikkate alındığında, bu öğeler arasındaki hiyerarşik düzenlenmeyi görebilecek bir konuma da yerleşilmiş olur ki, bu da bizi Batı metafiziğinin meta söylemlerinde karşımıza çıkan kavramsal hiyerarşinin temelsizliğini gösterecek bir pozisyona taşır. Batı metafiziğindeki kavramsal hiyerarşi, onda ön plana çıkan tüm kavramların, örneğin bu kültürde sözün yazıya olan önceliğinde, erkeğin kadına olan önceliğinde, beyaz ırkın siyah ırka olan önceliğinde olduğu gibi, temelde birtakım ayrımlar eşliğinde sunulması ve içlerinden sadece birine ayrıcalıklı bir yer tanınması ile ilgilidir. İşte bu dayanaksız ve keyfi duruma Derrida Batı metafiziğinin uyguladığı “şiddet” olarak işaret eder.

Buna karşın Derrida, sabit anlamların, zamana dirençli bir mevcudiyet mantığının iş gördüğü Batı metafiziğinin düşünce mantığının yerine, anlam arayışından vazgeçen, bu haliyle de farkı, mevcut olmama durumunu ve anlamın ertelenmesini gözetken yeni bir düşünce mantığını devreye sokar (Rutli, 2016: 52-53). Bu yeni mantık, Saussure’ün farklılık gösteren karşıtlıklar sistemi olarak dil anlayışında ön planda duran farklılık kavra-



minı anlamada önemli bir değişimdir (West, 2005: 290). Bu değişimde karşımıza çıkan postmodern dilsel yapı, göstergeler oyunu olarak ifade bulur ve temelde “anamlı bir şey söylememeyi göze almayı” (Derrida, 1981: 14) gerektirir. Köken ve merkez anlayışını reddederek, şiddet içermeyen bir düşünce mantığını devreye sokmaya çalışan Derrida için bunun tek yolu, dili, transandantal düzenliliklerin (arke-yazı) ve zamansallığın (erteleme) oluşturduğu oyunun şekillendirdiği bir yapı olarak düşünmekten geçer (Altuğ, 2001: 227). Bu yeni mantıkta, anlamların sabit kesinlikleri veren özdeşliklerden ziyade, sonu gelmez bir ayırım ve erteleme edimine dayandıkları varsayılır. İşte Derrida’da göstergeler oyununu mümkün kılan, dil dizgesinin transandantal bir ilkesi olarak ortaya çıkan bu sonsuz ayırım ve erteleme edimi, “différance”tır (ayırım).

Batı metafiziğinin, edimsel deneyimin bizzat kendisi, mevcudiyeti tarafından garanti edilen, dolaysız bir şekilde erişilebilir olarak tasarlanan kendisiyle özdeş anlam anlayışının yerini, Derrida’nın différance kavrayışının zamansal ve dinamik özü gereği, anlamların değişen oyunu alır. Sturrock’un (1993: 159) da dikkat çektiği gibi, Derrida’nın ortaya koyduğu différance anlayışı adeta yapısalcılığın statik dinamiklerini yerinden ederek, anlamların değişen oyunlarında ifade bulan bir oluş felsefesi sunuyor gibidir. Saussure’ün ses ile anlam arasında gördüğü “doğal bağ” anlayışı gereği yazıyı ikincil bir konuma iten ve onu potansiyel olarak tehlikeli olarak bulmasıyla fonosantrik bir önyargıya düştüğünü savunan Derrida (1976: 30-41), dile ve anlama dair daha doğru bir kavrayışa erişmek için, bağlamanın daha rahat izlenebileceği yazının dikkate alınması gerektiğini düşünür. Bu haliyle daha çok yazı ile ilgili bir pratik olarak karşımızda duran ve dilsel oyunu yönetmekle görevli olan différance’ın, anlamın sonraya bırakılması, ertelenmesiyle ilgili temel bir pratik olduğu görülür. Bu temel pratik, gösteren ve gösterilen arasındaki bağın kesilip, anlamın sonraya ertelenebileceğine vurgu yapar.

Anlamanın sonsuzca ertelenmesini ifade eden différance, açıktır ki Derrida’nın yapısalcılığı mutlak doğru anlayışından vazgeçmeye ve karşıt kavramların mevcut olduğuna, hatta bu mevcut kavramların bile farklı karşıtlarının olabileceğine dair bir uyarı görevindedir (Sarup, 1997: 66-68). Böylece différance, mutlak doğru olarak öne çıkarılan kavramların



yerine başka kavramların/anlamların mümkün olduğuna ilişkin yeni bir bakış açısına yer açar.

Yapıbozum ve onunla yakından ilgili olduğunu gördüğümüz *différance*'ce'a ilişkin tüm bu temel belirlenimlerden hareketle, onun bir yöntem olarak öncelikli hedefinin her ne kadar bozmak olsa da bir yeniden inşa etme aşamasını da kendinde barındırdığını belirtmek gerekir. Nihayetinde göstergeler dünyasında, hakikat ve köken anlayışını terk edip anlamın özgür oyununa kapı aralayan bu yeni anlayışla, öznenin etkin bir yorumlama sürecine dahil olması söz konusu olur. Bu etkin yorumlamada, yani anlamlara ilişkin bu özgür oyunda, anlamın yorum haline gelmesinde kapıyı bize aralayan etmenin *différance* olduğunun altını çizelim. Burada yeni bir düşünme mantığı devreye girer ve başka bağlamlara da yer açılır (Rutli, 2016: 62). Bu haliyle, *différance*'ın da önemli bir kurucusu olduğu postmodern dil durumunda öznenin anlamlama oyunu içindeki asıl ve sonuçsal etkinliğinin, bir yeniden inşa edici yorumlama edimi olduğu ortaya çıkar. Nihayetinde yapıbozumun amacı, yapıbozuma uğrattığını tamamen ortadan kaldırmak değil, bozuma uğrattırken tekrar inşa etmek, yeni bir yorum sürecine kapı aralamaktır. Ancak burada hiçbir yorum, nihai yorum olarak da ortaya konulamaz. Bu yorumların asli görevi, belli bağlamlardaki farklı konumlanmalara göre ne türden farklı bakış açlarına ve perspektiflere sahip olunabileceğine dair temel bir farkındalık sunmaktan ibarettir. Bunu temin edense, *différance*'ın göstergelerin bu oyununda, sürekli olarak anlamı erteleyen ana etmen olarak iş görmesinden başka bir şey değildir. Şunu da belirtmek gerekir ki, bu kavramsal karşıtlıkların içerisinde görünür hale gelen kavram hiyerarşisini ve onlardan birinin kurduğu hegemonyayı sadece metinlerde değil, dilin dolayımından geçen tüm kültürel yapı ve kurumlarda da görmek mümkündür ve bunların en önemlilerinden biri de kuşkusuz ki hukuktur.

Hukuku Yapıbozum ve *Différance* ile Düşünmek

Neliği/doğası konusunda belirli bir tanımlama yapmanın güç olduğu postmodern anlayışın temelde bir "zihin durumuna" karşılık geldiğini bunun ise, özü itibarıyla bir "dil durumu" olarak görülebileceğine dikkat çekmiş (Altuğ, 2001: 215), dolayısıyla postmodern olarak öne çıkan anlayışlarda bu dil durumunun bir sonucu olarak yapıbozum işleminin ön planda tutulduğuna işaret etmiştik. Yapıbozuma ilişkin bu ortak tutumun birbi-



rinden farklı ve hatta zıt uygulamalar çerçevesinde kendisini gösteren, “olumlu”, “radikal”, “nihilist”, “yorumsamacı (hermeneutik)” olarak adedilen postmodern hukuk anlayışlarında da kendini farklı amaçlarla gösterdiğini söylemek mümkündür. Amacımız bu birbirinden farklı olan anlayışlara yönelerek yapıbozumun onlarda nasıl iş gördüğünü ortaya koymak değil, temelde bir dil durumu olarak ortaya koyduğumuz postmodernizmde, onun bu özelliğinden kaynaklanan bir yöntem olarak ortaya çıkan yapıbozumun ve postmodern dil durumunu belirleyen önemli kavramlardan biri olarak *différance*’ın kendisinin, hukuka dair kavrayışlarımızda genel olarak bize nasıl bir alan açtığına bakabilmektir.

O halde öncelikle, postmodern hukuk anlayışlarının ortaya çıkış anına bakmak, onların amaçlarını kavramak ve bu amaçların temelde bir dil durumuyla olan ilişkisini temellendirmek gerekir. Postmodernizmin, modernizmin bir eleştirisi olarak ortaya çıkmasında olduğu gibi, postmodern hukuk anlayışlarının da modern hukuk anlayışlarının bir eleştirisi olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Modern hukuk anlayışlarının, modern paradigmanın kendisinin iflası ile, tekbiçimciliğe, ilkelere ve anlatılara dayandırılmak istenen yapısı gereği bir çöküş içerisinde olduğu öngörülür. Modernizmin savunduğu ilkeler gereği, kendisini tarihsel olarak tarafsız, adil ve evrensel normlara dayandırma iddiasında olan modern hukuk, değersel inançlardan da kendisini uzak tutmak kaydıyla kendini, kendine yeterli ve etik bakımdan tarafsız bir mekanizma olarak ortaya koyduğu bir özerkleşme süreci olarak ifade eder (Cannor, 2001: 100). Minda (1995a) ise modern hukuku, hukukçuların sahip olduğu bir inanç, hatta bir takıntı olarak görmekte ve bunu onların dünyaya ilişkin hakikatin doğru bir metodoloji, anlatı ya da mantığın kullanılması ile elde edilebileceğine olan inançlarıyla ve epistemolojik köktenciliği kabul etmeleriyile ilişkilendirir. O halde açıktır ki, modern hukuk anlayışları, modernizm anlayışıyla paralel olacak şekilde kendisini, ahlaksal düşünce yapısından ayırıp birbiriyle bağlantılı ve mantıksal olarak da tutarlı normların kapalı ve sadece kendine gönderme yapan bir bütünlüğü olarak ortaya koymaktadır. Dolayısıyla modern hukuk anlayışları, öncelikle evrensellik, tarafsızlık ve gerçeği olduğu gibi yansıtırma iddiaları kapsamında olmak üzere postmodern hukuk anlayışları tarafından eleştirilirler. Modern hukuk anlayışları kapsamında savunulan bu ideallerin hayat bulduğu yer, elbette



ki modernizmin sunduğu meta anlatılardır. Modernizmin sunduğu bu meta anlatılar, hukukta kendini kavramcı hukuki düşünce ve normatif hukuki düşüncenin retorik durumu olarak bizlere sunulur (Minda, 1995b: 103). Sagers (1997:1939) ise Minda'nın bu tespitini genişleterek hukuki meta anlatıları, hukuka dair genelleştirilmiş sistem inşalarını ya da hukuku teorileştirme çabalarının tamamını anlamak için kullanır. İşte bu noktada postmodern hukuk anlayışları, modern hukuk anlayışlarına karşı “bir direniş, bir karşı koyma anlamı taşır (Güriz, 2019: 440)”.

İşte postmodern hukuk anlayışlarının, postmodern dil durumuyla ilişkilendirmemizi mümkün kılan ilk uğrağı dolayısıyla modern hukuk anlayışları kapsamında rastladığımız bu hukuki meta anlatılara yöneltilen eleştiriler olarak işaret edebiliriz. Bu bağlamda hukuksal meta anlatılara yöneltilen eleştirilerin de, onlarda içerilen anlamsal yapıların özsel olarak “kararlı” olmadıklarını, onlardan birinin diğerlerinin lehine dayanaksız bir şekilde keyfi olarak seçildiklerini göstermeye yönelik yürütüldüğünün altını çizelim. Yapıbozum sayesinde hukuksal metnin altında işleyen temel mantığın da ilişkisel olduğu ortaya konulduktan sonra, bilinçli birer seçim olarak, sınırsız anlam zincirinden tek bir anlamın keyfi olarak ön planda tutuluyor olduğunu görmek mümkün hale gelir. Bu noktada Deridacı *différance* kavramı ise elbette, gözden -bilinçli ya da bilinçsiz- kaçırılan diğer anlamların “farklı” olduklarını, “ertelendiklerini” ya da “başka zamanlara bırakıldıklarını” bize vurucu bir şekilde hatırlatmalıdır. *Différance*’ın burada, ertelenen diğer anlamlar içinden birinin keyfi olarak ortaya çıkarılmasını sağlayan şeyin kendisini “bağlam” olarak işaret ettiğini bilmekteyiz. Nihayetinde *différance*’ın sahip olduğu hem anlamsal ayrıma, aynı olmamaya, farka karşılık gelen anlamlarının, hem de anlamsal gecikmeye, ertelemeye, yedeklemeye karşılık gelen anlamlarının yakalanabileceği tek yer, bağlamsallık’tan başka bir yer değildir. Bağlamsallığı vareden şey, *différance*’ın mevcudiyetidir.

Bu noktada ilgimizi hukuka yönlendirerek, Ingram’ın (2019: 280) da dikkat çektiği gibi, anlamın bağlantısallığını kabul ettiğimizde, hukuki akıl yürütmelerin kategorik ayırım ve analogilere dayanan meşruiyetini bozmaya, yani onun dayandığı mantığın yapıbozumuna ramak kalmış demektir. İçtihatlara uymayı zorunlu hale getiren hukuki yasalarda merkezde tutulan kavramlar genel kategorilerin anlamlarının olası tüm uygu-



lamalarda sabit, değişmeden kaldığını varsayar. Oysaki, *différance*'ın sunduğu bakış açısına yerleştirmiş olduğumuz bunun hukuk metnindeki gizli bir dogmadan ibaret olduğunu seziveririz. Ingram'ın (2019: 280-281) bu konuda özellikle dikkat çektiği husus, hukukta görülen bu genelleme ilkesinin tikel davalarda ihlallere neden olabileceğidir. Oysa kavrayışımızı belirleyen şey, *différance*'ın dilde kendini görünür kıldığı bağlam'dan başka bir şey değildir. Ancak şunu gözden kaçırmamak gerekir ki, dile ait olan bir takım anlamların kendilerini ortaya koymaları anlamında hukukta bağlamı hem hukuksal süreç veya uygulamada onun konusunu “anlamlandırmak” hem de onu karara bağlamada belli bir “anlam” ortaya koymak üzere kendisine dayanan bir zemin olarak düşünmek gerekir. Dolayısıyla hukuk açısından bakıldığında, onun konusu olan bir durumu, davayı anlamak, anlamlandırmak ve sonuçlandırmak için bağlama duyduğu ihtiyaç da dikkate alındığında, anlam konusunda bağlamın adalet idesine ulaşmada hayli önemli bir konuma taşınması gerektiği açıktır.

Hukukun norm ve ilkelerinin tüm olası durumları gözetecek kapasitesi olmamasından ötürü zorunlu olarak sahip olduğu genellik ve soyutluluğu, her kendine özgü dava için yeni bir yorumlama sürecini zaten zorunlu kıldığı gözetildiğinde, bu süreci belli bir otoritenin keyfi kararlarından uzak tutacak en önemli unsur, anlam konusunda *différance*'ın işaret ettiği bağlamı ve onunla birlikte görünür hale gelen anlamlar çokluğunu dikkate almaktan geçecektir. Her davanın kendine özgü dinamikleri olduğu gözetildiğinde, onunla ilgili verilecek kararlarda genel kategori ve normlara ilişkin belirsizliklerin, *différance* uyarınca davanın kendi bağlamına uygun olacak ve ondan çıkarılacak tanımlama ve belirlemeler eşliğinde yapılması, adalet idesine ulaşmada en makul yollardan biri olarak karşımızdadır. Nitekim hukukun uygulandığı, yani davanın belli kararlara bağlanarak sonuçlandırıldığı kimi durumlarda, yine de adaletin tecelli etmediğinin ifade edilmesinin temel nedenleri arasında, davaya ilişkin karar sürecinde ortaya konulan anlamın bağlamdan uzak tutulmuş olması ya da yargının dava konusu için olası bağlamlardan sadece birini keyfi olarak benimsemiş olması gösterilebilir.

Kadir Şeker davasını bu duruma örnek olacak bir dava olarak görmek mümkündür. Sevgiliyle tartışan kadını kurtarmak üzere karıştığı olayda, ölüme sebebiyet veren Kadir Şeker'in davasında hukuksal süreç işletilmiş



ve dava belli bir kararla sonuçlandırılmıştır. Ancak kamuoyunda, Şeker'in aldığı 12 yıl 6 aylık hapis cezasının adil olmadığı yönünde hâkim bir görüş mevcuttur. Mahkeme heyetinin iddianamede “kasten adam öldürme” olarak anlamlandırarak müebbet hapis istemi ile yürüttüğü davada, “haksız tahrik” hükmünün dikkate alınmasıyla ceza, 12 yıl, 6 ay olarak belirlenmiştir. İddianame dikkate alındığında davaya konu olan olayın olgusal bağlamı, Şeker'in üzerinde kesici bir alet bulundurması, oradan tesadüfen geçiyor olması, kavgada kadının adam karşısında dezavantajlı bir konumda olduğuna tanık olup yardım etmek istemesi, bunun sonucunda onun da kavgaya dahil olması ve olayın ölümle sonuçlanması sonucu oradan kaçması olarak gözettiğimizde, burada kasten adam öldürme'nin anlamsal/dilsel bağlamına karşılık gelebilecek tek hususun Şeker'in yanında kesici bir alet taşıması olduğu görülmektedir. Davayı anlamlandırmada geri kalan diğer tüm bağlamsal unsurların ise, “kasten” adam öldürmenin anlamsal içerimi ile ilişkilendirilemeyecek olduğu ya da kısmen ilişkilendirilebileceği ortadadır. Bu durumda iddianamedeki suçlamanın anlamsal düzeyinin olayın bağlamından kopuk olduğunu söylemek mümkün bir hal almaktadır; ki bu da nitekim, davada adaletin yerini bulmadığı yönündeki çıkarımların ana dayanak noktası olmuştur.

¹ 5237 sayılı TCK'nın 21/1. maddesinde “kast”, “suçun kanuni tanımındaki unsurların bilerek ve istenerek gerçekleştirilmesi” şeklinde tanımlanmıştır. Bu bağlamda kast, suçun yasadaki tanımına uyan hareketi bilerek ve isteyerek yapmaktır. Yargıtay kararlarında kastın farklı tanımlamalarına da rastlamak mümkündür. Örneğin, Yargıtay bir içtihadında (YCGK 27.01.10982, 6-360/32) kastı, hareket ve netice ile fail arasındaki ruhi bağ olarak, başka bir kararında (YCGK 29.11.1984, 5-383/457) ise failin iradesinin kanunun suç saydığı fiile yönelmesi olarak tanımlamaktadır. (Kaynak için bkz. Türk Hukuk Sitesi Forum Alanları- Hukuki İncelemeler Kütüphanesi- Hukuki Çalışmalar- Ceza Hukukunda kastın tanımı). Söz konusu davada Şeker'in içinde bulunduğu durum gözetildiğinde, ne sebebiyet verdiği ölümle kendisi arasında ruhi bir bağ kurulabilmektedir ne de (olayın gelişimi dikkate alındığında ve olay anında bir itiş kakışın karşılıklı gerçekleşmesi gözetildiğinde) Şeker'in bile isteye ölüme sebebiyet verme amacıyla hareket etmiş olabileceğinin tam bir ispatı sunulabilmektedir. O halde, Şeker Davasında “kasten adam öldürme” suçunun anlamsal karşılıklarının davaya yeterince uygun olmadığını söylemek mümkün görünmektedir.



Bu davada olduğu gibi sabit anlamlara sahip olduğu düşünülen kavram ve genel kategorilerle iş gören modern hukuk sistemlerinin bu bakımdan bağlamsallığa ve yoruma daha sınırlı yer tanıdıkları görülür. Bu noktada, Derrida'nın *Signature Event Context* adlı yapıtında “bağlaman koşullarının belli bir kesinlikle nasıl belirlenebildiğini” sorduğu, bu bakımdan “onun ne denli bilimsel ve güçlü bir kavram olup olmadığını” sorgulama niyeti güttüğü ve bu sorgulamasından da hareketle bir “bağlaman asla tam olarak belirlenemeyeceği” sonucuna ulaştığı dikkate alındığında (Rızvanoğlu, 2014: 47), özellikle hukuksal davalar açısından karara varma aşamasında bağlamsallığın çok daha önemli bir konu olarak karşımızda durduğunu belirtelim. Özellikle hukuksal işleyle davaya konu olan durumun içinde gerçekleştiği bağlaman, iddianamedeki suçlamanın anlamsal bağlamanla örtüşüp örtüşmediğinin ya da ne denli örtüştüğünün tespitini yapmanın kesin ve bilimsel bir yolu olmadığı ortadadır. Yorumun devreye gireceği bir duruma gebe olan bu süreç, anlamsal düzeyde her zaman için farklı çıkarım ve sonuçları ortaya koyabilecek bir özellik taşır. İşte bu noktada yapıbozumun iddiası, kavramların hiçbir sınıra sahip olmadığı değil, fakat “yargının yeni bağlamlarına yerleştirilmeleri halinde, söz konusu sınırların birçok farklı yol içerisinde ayrıştırılabileceğidir (Balkın'dan Çev. Küçükalp, 2004: 4).” Bu söz konusu farklı yolların keşfi bile yargıda bağlaman önemine vurgu yapar. Yapıbozumun işlevselliği, kavramsal ayırım ve farklılıkların öte yandan bir kavramsal benzerlik ve bağlılık ilişkisini de beraberinde getirdiğini açığa vurarak, bağlamsal değişikliklere bağlı olarak yargısal anlamlardaki farklılaşmalara dikkat çekmesinde kendini gösterir.

Bu haliyle postmodern hukuk anlayışları açısından, modern hukuk sistemleri ve bir ide olarak adalet, birbirleriyle örtüşmeyen, Derrida'nın ifadesiyle *aporie*, yani bir imkânsızlık ilişkisi içindedir. Postmodern hukuk açısından ilkelerin, yasaların ve genel kategorilerin vattığı kapalı bir sistem olarak modern hukukun adaleti anlamındaki bir hukuki adalet anlayışı sadece, idealleştirilen tek bir bağlam içerisinde, kendini dayanaksız bir biçimde vreden anlamların bütünlediği yapıdan başka bir şey değildir.

Modern hukuki düşüncenin dayandığı bu yapı, yapıbozum ve *différance*'ın dolayımından geçirildiğinde, ayrıca onun dayandığı anlamsal/kavramsal karşıtlıkları görmek de mümkün hale gelir. Bu haliyle post-



modernist bir hukuk anlayışında onların bu konudaki ayırt edici konumunu, yapıbozumcu analizler kapsamında onun bu anlamsal/kavramsal karışıklıklardan hangisinin, hangisini ya da hangilerini ötelemekte olduğunu dikkate alarak, onların ne türden ideolojik etkilere de sahip olduklarını/olabileceklerini gün yüzüne çıkarmak olarak ifade edebiliriz. Dolayısıyla bu yeni bakış açısı, hukukla otorite arasındaki olası bir bağı ortaya koymak ve kesmek anlamında da oldukça işlevseldir. Bu işlem düzeyinde dil adeta, hukukun neligini yansıtan bir ayna görevindedir.

Sonuç

Anlamların sabitliği, değişmezliği kabulünden hareketle gerçeğin temsil edilebilirliğine, evrensel ilke/normların varlığına kendisini dayandıran modernizme yöneltlen bir eleştiri hareketi olarak ortaya çıkan postmodernizmin öncelikli hedefine, modernizmin düşünce mantığını alıyor olması oldukça anlamlıdır. Modernizmin düşünce mantığını belirleyen temel unsur, görülebileceği gibi gerçekliğin temsil edilebilirliğini garanti altında tutan, anlamların stabilitesine dayanan bir dil durumudur. Bu bakımdan birbirinden farklı hareket ve anlayışlar içinde, ne olduğunu tam olarak belirlemenin ve tanımlamanın çok da mümkün olmadığı postmodernizmin temelde bir zihin ve dil durumu ile açıklanmasının gerisinde modernizmin temel belirleyicisi olan dil anlayışının dayanaksızlığının ve keyfililiğinin ortaya konulması suretiyle, onun düşünce mantığının dayandığı bu ana etmenin kendisini bozma düşüncesi olduğu söylenebilir. Bu bakımdan postmodern düşüncenin ana yöntemi olarak karşımızda yapıbozumu bulmamız çok da şaşırtıcı değildir.

Temelde bir okuma stratejisi, bir yöntem olarak yapıbozumda, anlamın değişebilirliğini, ertelenebilirliğini, sonsuz anlamlar zinciri içinde bunlardan birinin dayanaksız ve keyfi bir biçimde diğerlerinden farklılaştırılmasını, ön plana alınmasını ifade eden kavram *différance*'tır. *Différance* bu haliyle, anlamların özsel olarak kararsız olup, aslında bir ilişkisellik, yani bir bağlam düzleminde kendilerini keyfi biçimde varettiklerine vurgu yapan bir kavram olarak karşımızdadır. Bu bakımdan o, anlamlamayı mümkün kılacak tüm unsurları kendinde gözetken ve bunun sonucunda dilin sürekli bir şekilde, bağlama bağlı olarak sadece tek bir anlamı gözetip, diğerlerini sürekli olarak ertelediğine dikkat çeken ve bu haliyle dilsel oyunu mümkün kılan bir dayanağın kendisidir de. Bu belirlenimlerden



hareketle biz de çalışmamızda, modern hukuk anlayışlarının postmodern bir hukuk anlayışı kapsamında eleştirilmesini, sağlam olmayan dayanaklarının ve keyfi seçimlerinin ortaya konulmasındaki işlevini görmeye çalışarak, postmodern anlayışın genel olarak hukuka sağladığı yeni bir imkân ve bakış açısı olarak dilin dolayımında yapıbozum ve *différance*'ın nasıl değerlendirilebileceğine odaklandık.

Bu bağlamda, hukuk normları ve bu normlara tabi olan tikel davalar arasındaki mantıksal boşluğun, genel kategorilerin anlamlarının tüm uygulamalarda özdeş ve değişmeden kalan yapısından kaynaklandığına ve anlamların belirsizliğine odaklanıldığında, genel ilkelerden tek tek davalara kadar tüm hukuki muhakeme ön kabullerinin geçersiz bir hale gelebileceğine işaret ettik.

Wacks (2017: 161-162), postmodern hukuk kuramının hukuku anlamamızda bize yardımcı olup olmayacağı konusundaki tereddütlerini ifade ederken, özellikle yapıbozumun hangi biçimde hukuki düşünceler anlayışımızı ilerlettiğini görmenin zor olduğunu belirtir. Bizim bu konudaki kanaatimiz, yapıbozumun *différance* kavramının da yardımıyla, onun hukuki düşünceler anlamında olmasa da adalet idesine ulaşma anlamında bize yeni bir bakış açısı, bir imkân sunabileceği yönünde.

Yukarıda *différance*'ı ele alırken anlamların sonsuz oyununu mümkün kılan bir zemin olarak onun, anlamların ortaya çıkışında bağlam'a olan vurgusuna dikkat çekmiş, dilsel bir dolayımından geçen hukukun ise hem genel kategorilere ilişkin sabitlediği anlamlar kapsamında hem de kendisine konu olan bir davayı anlamak, anlamlandırmak ve sonuçlandırmak anlamında olmak üzere, bağlama ayrı bir dikkat yöneltmesi gerektiğine vurgu yapmıştık. Anlamların ortaya çıkmasında bağlamın kendisine yöneldiğimizde ve böylece anlamın sabitliğini yitirdiğini gördüğümüzde, anlamın özgür oyununun içinde kendimizi buluruz. Bu da bizi etkin, yaratıcı bir yorum süreciyle karşı karşıya bırakır. Anamlara dair bu belirsizlik, hukukta kendisini "yargısal bir takdir" olarak takdim eder. Bu yargısal takdir, hukukun çelişkili karar ve sonuçlara sebebiyet veren genel kategorilerinin semantik belirsizliğinin üstesinden gelmeyi ve davaya konu olan olayın yansız, doğru bir şekilde anlaşılması, anlamlandırılması ve sonuçlandırılmasını olabildiğince mümkün kılmak üzere, davaya ilişkin anlamsal bağlamın davaya konu olan olgusal bağlamın içinden çekip çıkarılmasını



ifade eder. Dilin sunduğu bu anlam oyununun içinde o halde yargıcın, hukuksal davaya konu olan durumu kendi bağlamsallığında gözetmesi, ona ilişkin anlamsal düzeyi de bu bağlamın içinden yorumlayarak yeniden inşa etmesi gerekmektedir.

O halde şunu ifade etmek gerekir ki, postmodern hukuk anlayışları, temelde bir bozum hareketi olarak düşünülse de bu yöntemle ilişkili olan *différance* kavramı dikkate alındığında, onların bozucu olduğu kadar, yeniden inşa edici ve kurgulayıcı bir yöne sahip olduklarını da söylemek gerekir. Özellikle *différance*'ın yapıbozumda sunduğu bu imkân, hukuku stabil ve dogmatik yapısından kurtarıp, onu dinamik ve bağlamsal bir düzeye çekerek adalet idesine yaklaşmada onu daha avantajlı bir konuma taşıyabilir. Ayrıca yasalar hususunda, hukukun neliği üzerinde bizi yeniden düşünmeye de motive edebilir. Hukukta yapıbozum ve *différance*'ın sunduğu şeyi, o halde, adalet idesine yaklaşmada bir imkân olarak okumak mümkündür. Ancak dikkat çekelim ki, bu imkânın bilkuvveden bilfiil hale getirilmesi, mevcut anlamların bozulmasını gerektirdiği kadar, onların ortaya konulmasında ve düşünülmesinde anlamsal ve olgusal bağlamın hem ayrı ayrı hem de bir aradalıklarıyla dikkate alınmasının zorunlu olduğu bir “yeniden inşa” sürecini gözetmeyi de gerektirmektedir. Hukukta anlamlara ancak böylesi bir yaklaşımla içtihat hukukunu kaderimiz olmaktan çıkarabilecek, yoruma muhtaç hukuk metinlerini daha kapsayıcı bir şekilde gözetebilecek ve süreçte kendini göstermesi olası olan ideolojik etkileri minimize edebilecek bir işleyişi ümit edebiliriz.

Dolayısıyla şu da kendini tüm açıklığı ile ortaya koymaktadır ki, dil felsefesi çalışmaları, dil üzerine düşünmek salt kendi için değil, kavrayışlarımızdaki bulanıklıkları gidermek, örtülü durumları bertaraf etmek ve olması gerekeni ya da olası olanları göstermek için de son derece önemli bir disiplindir. Tıpkı bu metinde postmodern bir düşünce yapısı eşliğinde onun adalet idesine ulaşmada farklı yolların, değişik anlamlandırmaların olabileceği hususunda bize önemli farkındalıklar kazandırması örneğinde olduğu gibi.



Kaynaklar

- Altuğ, T. (2001). *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Cogito YKY.
- Balkın, J. M. (2004). Yapısöküm. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (Çev. K. Küçükalp). 13 (1), 321-332.
- Cannor, S. (2001). *Postmodernist Kültür*. (Çev. D. Şahiner). İstanbul: YKY.
- Derrida, J. (1981). *Positions*. (Trns. A. Bass). Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1976). *Of Grammatology*. (Trns. G. C. Spivak). Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1992). Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”. *Deconstruction and the Possibility of Justice*. (Ed. D. Cornell, M. Rosenfeld & D. G. Carlson). New York & London: Routledge.
- Güriz, A. (2019). *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Heper, A. (2015). Postmodernizm ve Hukuk -Kısa Bir Bakış-. *Hukuk Kuramı*, 2 (2), 1-6.
- Ingram, D. B. (2019). *Hukuk Felsefesi*. (Çev. E. S. Dağabak). Ankara: Ayrıntı Basımevi.
- Lucy, N. (2004). *A Derrida Dictionary*. Malden: Blackwell Publishing.
- Minda, G. (1995a). One Hundred Years of Modern Legal Thought: From Langdell and Holmes to Posner and Schlag. *Indiana Law Review*, 28 (2), 353-390.
- Minda, G. (1995b). *Postmodern Legal Movements, Law and Jurisprudence at Century's End*. New York: New York University Press.
- Rızvanoğlu, E. (2014). Derrida'nın İletişim Anlayışında Yinelenebilirlik ve İmza Kavramları. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Güz, 18, 45-60.
- Rutli, E. E. (2016). Derrida'nın Yapısökümü. *Temâşâ*, 5, 49-67.
- Sagers, C. L. (1997). Review: Postmodern Legal Movements: Law and Jurisprudence at Century's End by Gary Minda. Last Modified April 27, 2020. <http://www.jstor.org/stable/1290030>
- Sarup, M. (1997). *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*. (Çev. B. Güçlü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Serdar, Z. (2001). *Postmodernizm ve Öteki*. (Çev. G. Kaçmaz). İstanbul: Söylem Yayınları.



- Sturrock, J (1993). Structuralism. 2nd Edition. London: Fontana.
- Thomas, H. & Walsh D. F. (2002). Modernlik/Postmodernlik. (Çev. M. S. Ünal). *Temel Sosyolojik Dikotomiler*. (Ed. C. Jenks). Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi.
- Wacks, R. (2017). *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*. İstanbul: Tekin Yayınevi.
- West, D. (2005). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş. Rousseau, Kant ve Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*. 2. Basım. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Öz: Dilin dolayımından geçen hukuk, tüm spekülative doğasına karşın, temelde adalet idesine ulaşmada bir yolda olma hali olarak düşünülebilir. Bu yolda olma halinde, postmodern hukuk anlayışları, sabit anlamlara/kavramlara sahip kategorilerle iş gören, soyut ve genel olan modern hukuk anlayışları kapsamında adalet idesine ulaşmanın imkânsız olduğunu düşünürler. Dolayısıyla bu yolda onların öncelikli amacı, adaleti soyut kurallardan sıyırmak ve onu kurallara dirençli bir hale getirmek üzere devreye sokmaktır. Postmodern hukuk anlayışları genelde bunu gerçekleştirmek üzere, dilsel bir işlem olan yapıbozuma yönelirler ve söz konusu hukuki normlara/kategorilere özgü olan kavramsal/anlamsal karşıtlıkları ortaya koymayı amaçlarlar. Bunun temel amacı, bu karşıtlıklardan sadece bir anlamın keyfi olarak merkeze alındığını gösterebilmektir. Yapıbozumla yakından ilişkili olan *différance* ise, dilsel oyunu mümkün kılan bir zemin olarak, dilin anlamı erteleyen yapısına işaret eden bir kavramdır. *Différance*'ın sahip olduğu hem anlamsal ayırma, aynı olmamaya, farka karşılık gelen anlamlarının, hem de anlamsal gecikmeye, ertelemeye, yedeklemeye karşılık gelen anlamlarının yakalanabileceği tek yer bağlamsallıktır. Çalışmamız, postmodernizmde karışımıza çıkan bu iki anahtar kavramı açık kıldıktan sonra, hukuku onlarla birlikte düşünmeyi ve böylece postmodern olarak kabul edilebilecek olan bir hukuk anlayışı içinde onların adalet idesine ulaşmada sundukları ve sunabilecekleri imkânları ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hukuk, postmodernizm, yapıbozum, *différance*, adalet.



Neo-Liberal İktidar: Byung-Chul Han Özelinde Eleştirel Bir İnceleme

Neo-Liberal Power: A Critical Analysis with Reference to Byung-Chul Han

YASİN PARLAR 
İnönü University

MUSA AZAK 
İnönü University

Received: 19.12.2022 | Accepted: 05.02.2023

Abstract: The aim of this study is to put forward a critical analysis about the working of neo-liberal power in which we live with a specific reference to Byung Chul-Han. He claims that Foucault's consideration of bio-politics as a power which focuses on body falls behind to explain the relations of power in the contemporary neo-liberal order and the structure of individual and society. In order to overcome this shortcoming, Chul-Han claims that the power of neo-liberal order is a pschyo-politics which establishes its sovereignty by applying pschyo-politic tools such as Big Data and therefore by influencing the human soul. In this study, it is claimed that bio-politics hasn't gone out of the interest of power completely regarding the power practices during the process of Covid-19 pandemic which has continued over two years and that we don't witness a power model in which only pschyo-politics works. In this regard, it is concluded that in the period in which we live, the power has a working which influences not only to the body but also to the soul and therefore which we can conceptualize as pschyo-somatics instead of the view of Foucault's bio-politics as Chul-Han understands or Chul-Han's pschyo-politics.

Keywords: Byung Chul-Han, neo-liberal power, bio-politics, pschyo-politics, psiko-somatics.



Giriş

İktidar kavramı siyaset felsefesi ve biliminin en merkezi kavramlarından biridir. Bu kavramın çağlar/dönemler üzerinden bir okuması yapıldığında içinde bulunduğumuz neo-liberal iktidar pratiklerinin geçmiş dönemdeki baskıcı, engelleyen ya da yasaklarla kendini gösteren iktidar anlayışından farklı olduğu açıktır. Bu anlamda neo-liberal düzenin politik, sosyolojik ve hatta psikolojik yansımalarını iktidar üzerinden değerlendiren Byung Chul-Han'ın görüşleri konunun anlaşılması açısından önemlidir.

Chul Han, özellikle Hannah Arendt, Pierre Bourdieu, Carl Schmitt, Giorgio Agamben, Michel Foucault vb. gibi birçok isimle girdiği hesaplaşma ile hem konuya dair literatür bilgisi sunmakta hem de onların analizlerinin eksikliklerini göstererek içinde bulunduğumuz dönemin karakteristiğini açığa vurmaktadır. Diğer bir deyişle Chul-Han, saydığımız isimlerce oluşturulmuş oldukça zengin bir literatüre yaslanma avantajına sahiptir. Yani felsefe tarihi boyunca çok önemli düşünürlerce konuya dair yapılan ciddi çalışmalardan beslenmektedir. Bunun dışında Hegel'in de ifade ettiği üzere "her düşünür kendi çağının çocuğudur" (Hegel, 1991, s. 30). Haliyle düşünürlerin analizlerinin çerçevesi kaçınılmaz bir şekilde içinde bulundukları tarihsel şartlarla sınırlanmıştır. Bu yüzden konunun anlaşılması için geçmiş düşünürlerin çalışmaları her ne kadar çok önemli olsa da içinde bulunduğumuz dönemi ve bu dönemin iktidar yapısını inceleyebilmek dönemin şartlarına aşina olan bir sese kulak vermeyi gerektirir. Chul Han, geçmişin iktidar pratiklerini ve bunlar üzerine yorumları içeren literatürü iyi değerlendirip içinde bulunduğu dönemin farklı bir aşamaya işaret eden geçiş dönemi olduğunu görebilmiştir. Bu bağlamda Foucault'nun beden üzerine odaklanan iktidar olarak biyo-politika vurgusunun neo-liberal düzenin iktidar ilişkilerini açıklamada yetersiz kaldığını iddia etmiş ve bu dönemdeki politik yapıyı ruha odaklanan bir iktidar olarak psiko-politika şeklinde kavramsallaştırmıştır. Çalışmamızın temel hedeflerinden biri Chul-Han'ın bu kavramlaştırma ile neo-liberal toplumu ve bireyi anlama adına ne kadar yerinde tespitlerde bulunduğunu betimsel olarak ifade etmek iken bir diğeri son iki yıllık salgın sürecinde ortaya çıkan iktidar pratiklerinin anlaşılması açısından Han'ın analizlerinin de yetersiz kaldığını ortaya koymaya çalışmaktır. Chul-Han'ın psiko-



politikası, özellikle ruha odaklanarak iktidarın baskı uygulama, yasaklama, zor kullanma ve hatta fiziki şiddete başvurma gibi pratiklere artık ihtiyacı olmadığını düşündürmektedir. Bu yüzden gerek salt bedene odaklanan bir biyo-politika gerekse salt ruha odaklanan bir psiko-politika kavramından ziyade sonuç bölümünde psiko-somatik* iktidar kavramsallaştırması ile iktidarın hem beden hem de ruha odaklanan bütüncül doğasının vurgulanması amaçlanmıştır.

1. Byung-Chul Han'ın İktidar Analizi

Siyaset felsefesinin en önemli kavramlarından biri olan iktidar, bu önemi itibarıyla derinlemesine bir incelemeyi hak etmektedir. Fakat kavramın sınırlarının çizilmesinin zorluğu onu inceleme noktasında da zorluklar çıkarmaktadır. Her ne kadar politik bir kavram gibi dursa da iktisadi, askeri, ideolojik vb. birçok boyutu vardır. Sözgelimi Mann ve Hall, toplumda ideolojik, iktisadi, askeri ve siyasi olmak üzere toplamda dört temel iktidar kaynağından bahsetmekte ve makro-sosyolojik sorunlarımızla ilgilenirken bu dördünü de hesaba katmak zorunda olduğumuzu ifade etmektedirler. (Mann & Hall, 2014, s. 25).

İktidarın ne olduğu ya da nasıl tanımlanması gerektiği gibi meselelerin üzerinde mutabık kalınamıyor olmasının gerekçelerinden biri, bu kavramın, Man ve Hall'ın da ifade ettiği gibi, birçok farklı alanla ilişkili olmasıdır. Bununla bağlantılı bir diğeri de iktidar kavramının birçok farklı kavramla doğrudan ilişkili olması ve bu kavramların bazen birbirinin yerine kullanılarak bir anlam ya da kavram kargaşasına neden olunmasıdır. Örneğin, Lukes'in ortaya koyduğu şekliyle "iktidar" tipolojisi, zoru, nüfuzu, otoriteyi, gücü ve manipülasyonu kapsar. *Zor* [coercion] "A ile B arasında değerler veya eylem tarzı üzerine bir çatışmanın bulunduğu durumda, A'nın B'yi yoksunluğa itme tehdidine başvurarak B'nin riayet etmesini garantilemesiyle ortaya çıkar. *Nüfuz* [influence], A'nın "ciddi ölçüde yoksunlaştırmaya yönelik gizli ya da açık bir tehditte bulunmaksızın, B'nin

* Çalışmamızda bu kavram, tıp ya da psikolojideki kullanımından bağımsız olarak etimolojik gerekçelerle tercih edilmiştir. Bu kavramsallaştırmayla esas amacımız iktidarın hem beden (Antik Yunanca: σῶμα: soma) hem de ruha (Antik Yunanca: ψυχή: psukhe) odaklanan bir işleyişe sahip olduğuna işaret etmektir.



eylem tarzını değiştirmesine neden olmasında açığa çıkar” (Lukes, 2016, s. 39).

Otoritenin [authority] söz konusu olduğu durumda ise B riayet eder. Çünkü A’nın buyruğunun kendi değerleri açısından makul olduğunu teslim eder. Bu durumda ya buyruğun içeriği meşru ve makuldür ya da buyruğa meşru ve makul bir prosedür vasıtasıyla ulaşılmıştır. *Güç* [force] söz konusu olduğunda, A, B’nin riayet etmemesi karşısında, B’yi riayet edip etmeme konusunda bir seçim yapmaktan mahrum bırakmak suretiyle hedeflerine ulaşır. *Manipülasyon* [manipulation] ise gücün bir “yön”ü veya alt kavramıdır. Manipülasyonun bulunduğu durumlarda, “riayet eden, karşı karşıya kaldığı talebin kaynağı veya gerçek doğasının farkına varmadığından ötürü riayet etmeye hazırdır” (Lukes, 2016, s. 39).

Chul Han da iktidar kavramının üzerinde uzlaşmış bir tanımı olmadığını söyler. Bazısı için baskı anlamına gelebileceği gibi iletişimde yapıcı bir unsur olarak değerlendirenler de olabilir. Ona göre ayrı ayrı hukuksal, politik ve sosyolojik iktidar kavramlarından bahsedilebilir ve bunlar birbiriyle uzlaşmaz. İktidar bazen özgürlükle bazen baskı ile ilişkilendirilir. Bazıları için ortak eyleme dayanırken diğerleri için mücadeleyle ilişkili olabilir. Bazıları iktidar ve şiddet arasında kes(k)in bir ayrım yapar. Diğerleri için şiddet, daha uç bir iktidar biçimidir. İktidar bazen hukuk ile bazen ise keyflikle ilişkilendirilir (Chul-Han, 2020, s. 7).

Chul Han’ın bu “teorik kaos” içerisinde ilk ve çok açık bir şekilde ifade ettiği husus iktidarın baskı ve şiddetle özdeşleştirilmesinin yanlış olduğudur. Ona göre iktidarın oluşması, direnci kırmaya ya da itaat etmeye zorlamakla sınırlı olmadığından iktidarın, bir baskı biçimi olması gerekmez. Esasında iktidara karşıt bir iradenin oluşması iktidarının zayıflığına işaret eder. Sessiz ve derinden etki eden iktidar güçlü iktidardır. Özellikle kendi varlığına vurgu yapmak zorunda kaldığı yerde iktidar zaten zayıflamıştır (Chul-Han, 2020, s. 9). Chul Han’a göre baskı temelinde yapılan bir analiz, iktidarın karmaşık doğasını açıklama noktasında yetersiz kalmaktadır.

Baskıcı iktidar, ötekinin iradesine karşı kendi kararlarını gerçekleştirmek demektir. Burada ben ve öteki arasında mutlak bir karşıtlık söz konusudur. Diğer yandan, *ötekinin* eylem planına karşı değil, aksine ondan yola çıkarak işleyen bir iktidar, daha fazla aracılık ya da dolayım içerir.



Çünkü *ötekinin* planlarına, tasarılarına, isteklerine mani olan değil bunları kendi iradesine uygun bir şekilde yönlendiren, ötekinin geleceğini oluşturan bir iktidar daha üstündür. İktidar sahibi, herhangi bir şiddet uygulamadan ötekinin ruhunda yer edinir (Chul-Han, 2020, s. 11). Han'ın iktidarın, salt itaati tesis etmekten, boyun eğdirmekten ve buna bağlı olarak şiddetten farklı olduğuna dair düşüncesi Arendt'in görüşlerini anımsatır. Arendt de *Şiddet Üzerine* başlıklı eserinde iktidar ile şiddetin birbirinden çok farklı şeyler olduğunu söyler. Ona göre bir namlunun ucunda itaatın en yoğun halini görebiliriz fakat orada iktidardan bahsedilemez (Arendt, 1997, s. 43). Şiddet, itaati kısa süreliğine tesis etse de iktidarı getirmez. Bu haliyle şiddetin kurucu bir rolü yoktur. Arendt; Max Weber, Mao Zedung, C. Wright Mills, B. De Jouvenel gibi sağ ve soldan bütün siyasal kuramcıların iktidar ile şiddet arasında yakın bir ilişki kurmasının şaşırtıcı olduğunu da söyler. Chul Han için de iktidar sahibi herhangi bir olumsuzluk, şiddet, baskı şeklinde örneklendirilebilecek negatifliğe başvurmaksızın muhatabını kendi iradesine tabi kılmayı başaran kişidir. O, bu noktayı biraz daha açma adına Canetti'nin yapmış olduğu iktidar analizinin eleştirisine geçer.

Canetti, *Kitle ve İktidar* adlı eserinde baskı ve ele geçirmeyle ilişkilendirdiği iktidara dair oldukça fazla veri sunar. Örneğin, aslan gibi vahşi hayvanların avlanma esnasında pusuya yatma, saldırma, pençe vurma ve parçalama gibi eylemlerine dikkat çeker. Canetti'ye göre buradaki eylem anında saldıranın kendine güven hali ve acımasızlığı, hiçbir şekilde sorgulanmayan üstünlüğü, arzuladığı bütün şeyleri kendine av olarak seçebileceği olgusu iktidarın en yüksek düzeyde yoğunlaşmış hali olup bütün kraların neden aslan gibi olmak istediklerini de açıklar (Canetti, 2006, s. 209).

Han'a göre Canetti'nin tek bir iktidar biçimi olarak dile getirdiği arkaik iktidar uygulaması tıpkı Pasifik'teki *Mana* öğretisinde olduğu gibi tamamen iletişimden yoksundur. Mana dendiğinde, bir insandan bir diğere geçebilen bir tür doğaüstü ve kişiye özgü olmayan bir güç akla gelir. Bu, çok arzu edilir ve her bireyde artırılması mümkün bir şeydir. Örneğin cesur bir savaşçı, oldukça yüksek bir seviye edinebilir ancak bunu savaş deneyimine ya da bedensel gücüne değil aksine öldürdüğü düşmanın Mana'sının kendisine aktarılmasının verdiği güce borçludur. Han'a göre zafe-



rin, hayatta kalan üzerindeki etkisi bundan daha net ele alınamaz. Hayatta kalan, ötekini öldürerek güçlenir ve Mana'nın eklenmesi ona yeni zaferler kazanma yetisi sağlar. Burada önemli olan husus canlı ya da ölü, bir düşmanın fiziksel varlığının kaçınılmaz olmasıdır. Düşman ile mücadele edilmiş ve öldürülmüş olmalıdır. Galip gelenin emin olduğu, sahiplendiği, boynuna astığı, cesedin somut uzuvları, kendisine sürekli olarak gücünün arttığını hatırlatır (Chul-Han, 2020, s. 27-28). Canetti ve akabinde Mana öğretisi ile ifade edilen görüşün ortak paydası iktidarı büyük ölçüde zorlama, baskı ve itaat etmeyle aynı görmeleri ve neo-liberal düzenin iktidar modelini açıklamak için oldukça sınırlı ve yetersiz kalmalarıdır.

Benzer şekilde *Dehşetli Zamanlar* başlıklı eserinde şiddetle iktidar arasında doğrusal bir ilişki kuran Wolfgang Sofsky de Chul Han'a göre yapılmaktadır. Sofsky'nin toplama kamplarının dehşetini karakterize etmek için kullandığı “mutlak iktidar” terimi isabetli değildir. Toplama kampları terörünün temelinde kesinlikle çıplak şiddet vardır. Mutlak iktidar ise çıplak şiddette tamamen eksik olan bazı iletişimsel dolayimler gerektirir (Chul-Han, 2020, s. 27). Arendt'in yukarıda ifade edilen görüşüne tekrar başvurursak toplama kamplarında belki mutlak bir itaat söz konusudur fakat orada kesinlikle bir iktidardan söz edemeyiz. Chul Han, baskı ve zorla ilişkilendirilen sığ iktidar anlayışının dışına çıkmayı başarabilmiş bir isim olarak Foucault'dan* bahseder ve Foucault, Han'ın eserlerinde en çok atıf yaptığı isimlerin başında gelir.

Chul Han'ın dikkat çektiği üzere Foucault'ya göre iktidar aslında üretkendir ve gerçek olan şeyler üretir. İktidarın görevi, “güçleri engellemek, kırmak ya da yok etmek yerine, bunları ortaya çıkarmak, gelişmele-

* Aslında Chul-Han, Foucault'nun başlarda “iktidarı, yalnızca yasaklamanın olumsuz biçimiyle görme eğiliminde olduğuna dikkat çeker”. Bkz. (Canetti, 2006, s. 37). Deliliğin Tarihi adlı çalışmasında Foucault, kendisinin de kabul ettiği gibi yalnızca ‘tamamen olumsuz bir iktidar anlayışına’ sahiptir. Görüldüğü kadarıyla, üretken etkisi olan, hatta gerçek şeyler ortaya koyan iktidarın mekanizmaları, ancak çok sonraları dikkatini çekmiştir. Bkz. (Chul-Han, 2020, s. 38-39). A. Megill, bu dönüşümün 1970'lerin ortalarında gerçekleştiğini ifade eder. Chul Han'ın görüşüne paralel bir şekilde Megill de Deliliğin Tarihi'nde iktidarın öneminin dışlamaya, bastırmaya, sansürlemeye, maskeleye dayanan bir kendilik olduğunu iddia etmiştir. Ancak 1970'lerdeki yazarıyla ki Foucault iktidarın üretken ve olumlu bir olgu olduğunu söylemeye başlamıştır. İktidar üretkendir; gerçekliği, nesne alanlarını ve hakikat ritüellerini üretir (Megill, 1998, s. 356).



rini sağlamak ve düzenlemektir. Foucault'ya göre beden ve iktidar arasında bağlantı vardır. İktidarın hâkim olmasını, kabul edilmesini sağlayan şey, sadece “hayır” diyen bir güç olarak üzerimizde durması değil, aksine bedenlere nüfuz etmesi, şeyler üretmesi, haz oluşturmaya, bilgiyi oraya çıkarması, söylem üretmesi gerçeğidir. Onu, tüm toplumsal yapıyı kapsayan ve işlevi bastırmaya dayanan negatif bir yaklaşım olmayan, üretken bir ağ* olarak düşünmek gerekir (Chul-Han, 2020, s. 38). Chul Han'ın iddiasına göre “Foucault, yasa, yasak ya da izin vermeme kavramları açısından kavranamayan, engelleyici ya da sınırlandırıcı değil, aksine yapıcı bir iktidar biçimine dikkat çeker. Bu haliyle iktidarın stratejik becerikliliği ve pozitifliği söz konusudur. Bir uzamı dolduran ve düzenleyen”, “güç ilişkileri çeşitliliği” olarak ortaya çıkan iktidar, sadece kuşatmalar/blokajlar oluşturmak ya da yok etmek yerine, işaretlerle ve anlamlarla dolu ilişkiler sistemi, bir iletişim ağı oluşturur (Chul-Han, 2020, s. 40).

Hapishane'nin Doğuşu'nda Foucault, “İktidarın üç teknolojisi”nden bahseder. Han'a göre bunlar, semantik etkileri bakımından ele alınabilir. Foucault, ilkin *egemen* iktidarı irdeler. Egemen iktidar, kılıcın gücü olarak yukarıdan aşağıya doğru parlar ve kendisinin kitlesel tezahürü, intikam ya da savaş ve zafer biçimlerine bürünür. Suçlu, yenilmesi gereken bir düşmandır. Dili, basit bir “kan sembolü” ile sınırlı olduğu sürece, düşük bir farklılaşma ve dolayım derecesine sahiptir. Kan toplumu, savaşın ihtişamında ve kıtlık korkusunda, ölümün zaferinde, kılıcın, cellatlar ve işkencenin egemenliği altındaki iktidardır ve *sembolik fonksiyona sahip bir gerçeklik olan kan aracılığıyla* konuşur. İşkence görenin bedeni de bir sembol görevi görür. Bu “sembol”, *anlam ifade eden* bir anıttır. Egemen olanın iktidarı, parçalanmış bedenle ya da işkencenin bedende bıraktığı yara izleriyle konuşur. Beden üzerinde, daha doğrusu mahkûmun bedeninde, silinmemesi gereken izler bırakır. İşkence ve eziyet, ritüel olarak işaretler ve sembollerle çalışan bir evre(leme) olarak gerçekleşir (Chul-Han, 2020, s. 41).

* Foucault, iktidarın belli bir yere yerleşmiş olduğu ya da belli bir merkezden yayıldığı fikrini yanıltıcı bulur. Ona göre iktidar gerçekte ağ gibi bir ilişkiler yumağıdır. Bu yüzden yapılması gereken iktidarın ne olduğunu söylemek ve onu tanımlamaya çalışmaktan ziyade bu ilişkileri açıklamamızı mümkün kılacak bir analiz aracı edinmek olmalıdır (Foucault, 2011, s. 124).



Chul Han, Foucault'daki ikinci iktidar teknolojisinin, özel bir sembol sisteminden yararlanan *medenî kanunun/ceza kanununun* iktidarı olduğunu söyler. Söz konusu olan, zihinde ya da herkesin zihninde gizli, ancak zorunlu bir kesinlikle dolaşan bir tasavvur ve semboller oyunudur. İktidar, sembol ve fikirlerin dolaşmasına izin vererek etkili olur. Burada *kılıç* değil, kanunu üreten *kalem* kullanılır. Dolayısıyla iktidar, kendisini zorunlu, gerekli güç olarak değil, "gerekli kesinlik" olarak gösterir. Terörle değil, akıl yoluyla etki etmek ister. Kılıçla karşılaştırıldığında kalem iktidarı daha sağlam bir zemine oturur (Chul-Han, 2020, s. 41-42). Ama bu iktidar teknolojisi de en nihayetinde yine yasak, ceza ya da baskıyla ilintili olduğu için neo-liberal düzenin olumlayıcı, üreten, dönüştüren iktidar anlayışını, kısacası iktidarın pozitifliğini açıklama noktasında yetersizdir.

Gücü *disipline dayalı* olan üçüncü iktidar teknolojisi ise özneye yararlardan ya da fikirlerden daha derin bir şekilde nüfuz eder. Bedenin içine eşit ve ağır ağır nüfuz edip orada izler bırakır ve böylece *alışkanlığın rutinlerini* yaratır. Kanunun gücü kadar gizli ve ince etki etmelidir, ancak daha dolaysız, yani fikirler üzerinden, doğrudan olmalıdır. Chul Han'a göre Foucault, hapishanenin doğuşunu bu katı iktidara dayandırmaktadır. Burada artık yasal öznenin yeniden oluşturulması değil, aksine "itaatkâr öznenin biçimlendirilişi", özellikle de davranışların tam bir zaman çizelgesine göre kısıtlanması, bir bakıma yoğun bir ortopedi* sayesinde, en ufak noktasına kadar zamanı, uzamı, hareketleri kodlayan bir yaklaşım hedeflenmektedir. Foucault'ya göre bunlar, alışkanlığın rutinlerini oluşturdıkları için oldukça etkilidirler (Chul-Han, 2020, s. 43-44).

Foucault'ya göre iktidar 17. yüzyıldan itibaren kendini Tanrı benzeri bir egemenin ölümcül iktidarı olarak değil, disiplin iktidarı olarak gösterir. Egemenin, hükümdarın iktidarı kılıcın iktidarındır. Ölüm tehditleri

* Foucault'nun ortopedi iktidarından ne anladığını 1970-1982 yılları arasında vermiş olduğu derslerin özeti şeklinde kitaplaştırılan eserine atıfla açıklayabiliriz. Foucault, burada delilerin kapatılma ya da ayrı tutulma gerekçelerini haklı gören Esquirol'a atıfta bulunur. Esquirol, kapatılmanın delilerin ve çevrenin güvenliğini sağlamak, delileri bir tıp otoritesinin altına sokmak, onlara birtakım ahlaki ve düşünsel alışkanlıklar vermek gibi nedenleri olduğundan bahseder. Foucault bunların hepsinin iktidarla ilişkili olduğunu iddia eder ve delinin üzerinde bir tedavi ve yetiştirme programı uygulayan iktidarı "ortopedi" iktidarı olarak tanımlar (Foucault, 1993, s. 79).



savurur. “Ortadan kaldırmak amacıyla hayat üzerinde hak” iddia eder. Disiplin iktidarı ise ölümcül değil, yaşamsal bir iktidardır. İşlevi öldürmek değil, hayatı tümüyle devreye sokmak, yani yaşatmaktır. Ölümün eski gücü yerini “bedenin özenli kullanımına” ve “hayatın hesaplı planlanışına” bırakır (Chul-Han, 2020a, s. 29).

Egemenin/hükümdarın iktidarından disiplin iktidarına geçişin altında yatan neden üretim biçimindeki dönüş, yani tarımsal üretimden endüstriyel üretime geçiştir. Yaygınlaşmakta olan endüstrileşme, bedeni disipline etmeyi ve makinelik üretime uygun hale getirmeyi zorunlu kılmıştır. Disiplin iktidarı bedene işkence etmektense onu bir normlar sistemine sokar. Hesaplı bir baskı bedenin her parçasına işler ve otomatikleşmiş alışkanlıklara kadar yayılır. Bedeni bir üretim makinesi haline sokar (Chul-Han, 2020a, s. 29). Kapitalizmin politik-ekonomisi, bedenin üretim uğruna disipline edilmesini gerektirir.

Kısacası Han’ın da ifade ettiği üzere Foucault’nun iktidar görüşünün temel tezi modern dönemle birlikte iktidarın işleyişinde ciddi bir değişimin yaşandığıdır. Artık hükümdarın öldüren, şiddet uygulayan iktidarı değil, biyo-iktidar ve disiplin iktidarı söz konusudur. Disiplin iktidarı, tabi kıldığı güçleri ölümle tehdit etmez. Onların kısıktırılması, kontrolü, gözetimi için çaba harcar. En yüksek işlevi artık öldürmek değil, hayatı topyekûn gerçekleştirmek olan yaşatıcı bir iktidardır (Chul-Han, 2020b, s. 89).

Egemenin iktidarı, Foucault’nun “iktidarın mikro-fiziği” dediği pratikten, yani ruh ve bedenin en uç noktalarına kadar nüfuz eden ince müdahalelerden yoksundur. “İktidarın mikro-fiziği” norm ve alışkanlık oluşturan, ölçüp-biçen, özneleştirilen, derecelendiren iktidar süreçlerini anlatır (Chul-Han, 2020b, s. 89-90). Kullanmış olduğu bu pratiklerle normali belirler ve öznelere de buna uygun davranmasını sağlar.

Foucault’nun iktidar analizindeki ayırt edici ve onu üstün kılan yön iktidarın salt kısıtlayan, zora dayalı bir sistem olmayıp üreten, değiştiren ve dönüştüren bir ağ şeklinde tezahür ettiğine dikkat çekip iktidarın özgürlükle olan bağıını ifade edebilmesidir. Her toplumsal mekânda iktidar ilişkilerinin olmasının nedeni her yerde özgürlüğün olması ile açıklanabilir (Chul-Han, 2020, s. 98). Foucault, iktidar ilişkilerini, özgürlüğe sıkı sıkıya bağlayarak egemenlik ya da baskı ilişkilerinden ayırmaya çalışır. Ona göre özgürlük, iktidarın uygulanmasının koşuludur. Özgürlüğü kaldırdığımız



anda kaba şiddetten başka bir şey kalmaz (Foucault, 2014, s. 75). İktidar, sadece “özgür özneler” uygulanır. Bu bağlamda kölelikte bir iktidar ilişkisi söz konusu değildir. Dolayısıyla iktidarın uygulandığı her yerde özgürlük kaybolur şeklindeki iddia yanlıştır. İktidar ve özgürlük karşılıklı olarak birbirini dışlamazlar. Aksine bu etkileşimde özgürlük, iktidarın varoluşunun bir koşulu olarak görünür (Chul-Han, 2020, s. 99).

Chul Han buraya kadar ortaya konulduğu şekliyle iktidara ilişkin Foucaultcu analizi benimser. Ona göre de iktidar özgürlüğe karşı değildir. İktidarı şiddetten ya da baskıdan ayıran şey, özellikle özgürlüktür (Chul-Han, 2020, s. 16). Fiziksel şiddetin uygulanışı, bir iktidar uygulaması değil başarısızlığın bir ifadesidir (Chul-Han, 2020, s. 18). Tüm iktidar biçimleri, sürekliliğin oluşturulmasını hedefler ve bir kendiliği şart koşar. Dolayımın eksikliği, baskıya neden olur. Dolayımın en yüksek noktasında güç ve özgürlük çakışır. Bu noktada iktidar, en istikrarlı durumdadır (Chul-Han, 2020, s. 25). Kısacası Han, dolayımdan yoksun olan, bireyler üzerinde şiddetle doğrudan temasa geçen iktidarı gücünün doruğunda olan bir iktidar olarak görmez. Bu durum esasında iktidarın güçsüzlüğünün bir yansımasıdır. İktidarın en güçlü ya da yoğun olduğu yer ya da an esasında en görünmez olduğu yani dolayımın en yüksek olduğu yer/andır.

Foucault, biyo-politika ile kapitalizmin, disipline edici, üretici bedeni toplumsallaştıran biçimi arasında ilişki kurar. “Kapitalist toplumda üretici bedenlere ihtiyaç duyulduğundan önemli olan bir beden politikası olan biyo-politikadır” (Chul-Han, 2020a, s. 32). Ancak Chul-Han, (neo-liberal) iktidarın artık biyo-politika şeklinde değil de daha ziyade psiko-politika şeklinde tezahür ettiğinden Foucaultcu iktidar analizinin günümüz birey ve toplum yapısını açıklamada yetersiz kaldığını iddia eder.¹

¹ Chul-Han’ın Foucault analizleri, daha çok Foucault’nun disiplin toplumu, panoptikon gibi kapatma ve gözetleme pratiklerine ilişkin açıklamalarına dayanmaktadır. Foucault’nun özellikle 1978-79 College de France’taki derslerinde liberalizmin doğuşuna dair analizi ve yönetsellik düşüncesinin Chul-Han’dan farklı bir okumayı mümkün kıldığını belirtmemiz gerekir. Bu tarz bir okuma için bkz. (Lemke, 2015), (Brown, 2017). Biz bu çalışmada, kendimizi Chul-Han’ın analizleriyle sınırlı tuttuğumuz için ve makalenin sınırlılıklarını da göz önünde bulundurarak bu meselenin başka bir çalışmaya konu edinilmesi gerektiğini düşünüyoruz.



Kapitalizmin ileri aşamalarından biri olması anlamında neo-liberalizmin ilgisinin merkezinde biyolojik ya da bedensel olan değil, üretici güç olarak ruh (psyche) vardır. Chul Han bu durumu şu şekilde ifade eder:

Neo-liberalizm üretici güç olarak ruhun [Psyche] farkına varır. Ruha, böylelikle de psiko-politikaya dönüş, günümüz kapitalizminin gayri maddi, gayri bedensel oluşuyla belirlenen üretim biçimine de bağlıdır. Şeyler değil, enformasyon ve programlar gibi şey olmayan varlıklar üretilmektedir.* Üretici güç olarak beden biyo-politik disiplin toplumundaki kadar merkezi bir yer tutmaz. Verimliliği artırmak için bedensel dirençler almaz, psikik ya da zihinsel süreçler optimize edilir. Bedensel disipline ediş yerini zihinsel optimizasyona bırakır (Chul-Han, 2020a, s. 32).

Chul Han'a göre Foucault, neo-liberal bireyin ya da *homo economicus*'un itaatkâr bir özne olmadığını ve disiplin toplumunda yaşamadığını düşündüğünden neo-liberalizm karşısında olumlayıcı bir tavır takınmış ve bu sebeple de neo-liberal bireyin öz-sömürü diyebileceğimiz kendisine yönelik sömürüsünü fark edememiştir (Chul-Han, 2020c, s. 17). Ona göre Foucault, hiç eleştirel olmayan bir tavırla, neo-liberal rejimin “minimum devlet sistemi” olduğunu, “özgürlüğün idarecisi” olarak yurttaşların özgürlüğüne fırsat verdiğini varsayar. Neo-liberal özgürlük emrinin şiddetli ve zorba yapısını tamamen gözden geçirir. Foucault'nun kendilik etiği baskıcı siyasal iktidara, başkası tarafından sömürülmeye karşı çıkar çıkmasına ama insanın öz-sömürmesine dayalı içkin şiddeti göremez (Chul-Han, 2020c, s. 17-18).

Chul Han'a göre günümüz toplumunun artık disiplin toplumu değil başarı/performans toplumu, sakinleri de itaatkâr özneler değil, perfor-

* Han'ın bu söylediklerini anlamamıza yardımcı olabileceğini düşündüğümüz bir gerçek şudur ki günümüzde şeylerden ziyade o şeylerin alınıp-satıldığı dijital platformlar daha önemli bir hale gelmiştir. Dünya Ekonomik Forumu'nun kurucusu ve mevcut başkanı olan Klaus Schwab, Dördüncü Sanayi Devrimi başlıklı eserinde Han'ın bu açıklamasına somut örnek sunabilecek türden bilgiler verir. Buna göre dünyanın en büyük taksi şirketi olarak hizmet veren Uber'in hiçbir aracı yoktur. Kendisi hiçbir içerik yaratmayan Facebook dünyanın en popüler medyasıdır. Hiçbir stoku olmayan Alibaba en değerli perakendeci konumundadır. Son olarak hiçbir gayrimenkule sahip olmayan Airbnb'in dünyanın en büyük konaklama sunucusudur (Schwab, 2021, s. 30).



mans öznelidir. Disiplin toplumunu karakterize eden fabrikaların, akıl hastanelerinin, kışlaların yerini performans toplumunu karakterize eden fitness salonları, gökdelenlerdeki bürolar, havaalanları ve bankalar almıştır. Foucault'nun iktidar analizi "kontrol toplumu" kavramı etrafında şekillenmektedir ki bu kavram fazlasıyla negatiflik içerdiğinden disiplin toplumundan performans toplumuna geçişteki topolojik ve psikolojik dönüşümleri açıklama hususunda yetersizdir (Chul-Han, Yorgunluk Toplumu, 2020d, s. 17). Böylelikle Chul Han, disiplin toplumundan performans toplumuna evrilmiş olduğumuzu iddia etmektedir. Performans toplumundan neşet eden ve onu biçimlendiren iktidarı anlamak ya da analiz edebilmek performans toplumunun temel niteliklerinin neler olduğuna dair bir incelemeyi de gerekli kılar.

2. Neo-Liberal Toplum ve Bu Toplumun Temel Dinamikleri

Foucault, içinde yaşadığı toplumu büyük ölçüde J. Bentham'ın *Panoptikon* tasarısından hareket edip onu gözetim ve kapatma iktidarının uygulandığı bir disiplin toplumu olarak adlandırmıştı. Panoptikon, esasında ilk olarak Jeremy Bentham'ın kardeşi Samuel Bentham tarafından düşünülmüş olsa da felsefe tarihinde daha çok Jeremy Bentham adıyla anılır (Pease-Watkin, 2008, s. 77). Bentham tarafından düşünüldüğü şekliyle Panoptikon, dairesel bir bina şeklinde tasarlanmış cezaevi türü bir yapıdır. Dış çemberdeki tutsaklar orada merkezi bir kule tarafından gözetim altında tutulmaktadır ve amaç mahkûmların her an gözetlendiklerine inanırılmalarını sağlamaktır. Mahkûmların bulundukları hücreler birbirinden ayrılmış ve birbirleriyle iletişim kuramayacakları şekilde inşa edilmiştir (Bentham, 2008, s. 13-14). Bentham'ın Panoptik mimarisi "göz"ün iktidarını mümkün kılarken mahkûmların birbirinden yalıtılıp iletişiminin kesilmesi işlevini de yerine getirir. Han'ın geç modernite ya da neo-liberal toplum olarak ifade ettiği toplum ise Benthamcı Panoptikon'dan farklı bir şekilde işlemektedir. Ona göre, günümüz toplumunu karakterize eden dijital panoptikondur.

Dijital panoptikonun sakinleri Benthamcı panoptikonun aksine birbirleriyle yoğun bir iletişim kurmakta ve gönüllü olarak kendilerini ifşa etmektedir. Dijital denetim toplumu yoğun olarak özgürlükten yararlanmaktadır. Böyle bir toplum ancak kendi kendini ifşa ve soymayla mümkündür (Chul-Han, 2020e, s. 39). Han'a göre dijital panoptikonda tutsak-



lık durumu söz konusu değildir. Daha ziyade bizler bizatihi failer olarak dijital panoptikonun inşasına aktif olarak katılmaktayız. Bu durumun aksine Chul Han, seksenli yıllarda Almanya'da nüfus sayımına karşı şiddetli protestolar yapıldığını, lise öğrencilerinin bile sokağa çıktığını hatırlatır (Chul-Han, 2020e, s. 25). Nüfus sayımını dahi kendi özgürlüklerine ve mahremiyetine bir müdahale olarak gören insanlardan dijital panoptikonun gönüllü taraftarları haline nasıl geldiğimiz meselesi gerçekten de şaşırtıcı ve derin analizi hak eden bir meseledir.

Dijital panoptikonun sakinleri soyunarak, *nicelikleştirilmiş benlik* [*Quantified Self*]* hareketinin milyonlarca taraftarı gibi bedenini kablolarla bağlayıp onunla ilgili verileri gönüllü olarak ağa yollayarak panoptikonu desteklemiş olmaktadır. Yeni egemenlik bizi susturmaya zorlamak şöyle dursun yaşamlarımızı sürekli anlatmaya, her anımızı sürekli paylaşmaya, görüşlerimizi açıklamaya, ihtiyaçlarımızı ve arzularımızı dile getirmeye, kısacası kesintisiz bir iletişime teşvik etmektedir (Chul-Han, 2020e, s. 33). Sosyal medya platformları ya da dijital ağ sınırsız bir özgürlük imkânı sunduğu gerekçesiyle heyecanla karşılanırsa da bunun bir yanılsamadan ibaret olduğu çok geçmeden anlaşılmıştır. Sınırsız iletişim ve özgürlük eksiksiz bir kontrol ve gözetlemeye dönüşmüş durumdadır. Disiplin edici panoptikondan kurtulur kurtulmaz, ondan çok daha güçlü yeni panoptikona teslim olmaktayız (Chul-Han, 2020a, s. 18). Dijital panoptikonun hâkim olduğu neo-liberal ya da hiperkapitalist toplumda iletişim çok yoğun ve hızlı bir şekilde yaşanır ve bu durum iktidar tarafından da teşvik edilir. Bu yüzden içinde bulunduğumuz toplumu karakterize eden hususlardan biri şeffaflıktır.

Chul Han'a göre şeffaflık günümüzde enformasyon özgürlüğü ve demokrasi adına teşvik edilse de esasında bir ideoloji, hatta neoliberal bir

* Quantified self hareketi, mobil cihazlar ve giyilebilir teknolojik ürünler yardımıyla bireyin günlük aktivitelerinin otomatik olarak ölçülüp kayıt altına alınması şeklinde tezahür eden ve her geçen gün daha çok yaygınlaşan küresel bir girişimdir. Bkz. Victor R. Lee, "The Quantified Self (QS) Movement and Some Emerging Opportunities for the Educational Technology Field," *Educational Technology* (2013): 30-42, erişim 10 Eylül 2022, https://www.jstor.org/stable/44430216#metadata_info_tab_contents.



dispozitifdir*. Enformasyona dönüştürmek amacıyla her şeyi muazzam bir biçimde dışa yönlendirmektedir. Daha fazla enformasyon ve iletişim günümüzün maddi olmayan üretim tarzında daha fazla üretimsellik, hızlanma ve büyüme anlamına gelmektedir (Chul-Han, 2020e, s. 39-40). Şeffaflık toplumunun panoptikonunu, disiplin toplumunun panoptikonundan ayıran özelliği, ilkinin kelepçelere, duvarlara, kapalı mekânlara ihtiyaç duymamasıdır. Birbirinden yalıtılmış mahkûmların bulunduğu Bentham tarzı panoptikonun tersine, onun sakinleri ağa bağlanmakta ve birbirleriyle yoğun bir iletişime girmektedir. Şeffaflığı güvence altına alan şey, tecridin beraberinde getirdiği yalnızlık değil, tam tersine hiper iletişimdir (Chul-Han, 2020e, s. 49).

Chul Han bu durumu ifade ederken iki farklı mimari yapı üzerinden bir iktidar analizine girer. Şeffaf bir şekilde tasarlanmış ve 7/24 açık olan Apple-Shop ile Mekke'deki siyah örtülü Kabe'nin arkitektomatik açıdan karşıt birer imge oluşturduklarını iddia eder. Kelime anlamı küp demek olan Kâbe, siyah örtüsü ile her türlü şeffaflıktan yoksundur. Küp de yine aynı şekilde boştur ve hiper kapitalist düzenin karşısında yer alan teolojik bir düzene işaret etmektedir (Chul-Han, 2020e, s. 29-30). Kâbe sadece din adamlarının erişimine açıktır. Buna karşılık Apple-Shop'un şeffaf küpü yirmi dört saat açıktır. Herkes müşteri olarak içeriye girebilir. Burada kapatma egemenliği ve açma egemenliği şeklinde birbirine karşıt iki egemenlik düzeni vardır. Apple-Shop'un temsil ettiği açma egemenliği diğerinden daha etkili ve verimlidir, çünkü kendini özgürlük olarak sunmaktadır. Hiper kapitalizm cam küple her şeye nüfuz eden, her şeyi aydınlatan ve paraya çeviren bir hiper iletişimi kutsamaktadır. İletişim, ticaret ve tüketim Apple-Shop bünyesinde bir ve aynı şey haline gelmektedir (Chul-Han, 2020e, s. 30).

Şeffaflık bilgi ve verilerin sınırsızca dolaşımında olmasını doğurur. Bu veriler dijital hafızaya işlenir ve hiçbir şekilde unutulmaz. Bentham'ın panoptikonundaysa verimli bir kayıt sistemi yoktur. Sadece uygulanan cezaların ve bunların nedenlerinin kayda geçirildiği bir "Disiplin Defteri"

*Foucault'da genel anlamı itibarıyla 'öznenin biçimlendirildiği düzenekler' anlamına gelen bu kavramın detaylı bir açıklaması için bkz. (Foucault, 2011, s. 119). Ayrıca bkz. (Keskin, 2014, s. 18-19).



vardır.* Mahkûmların hayatı protokole geçirilmiyordur (Chul-Han, 2020a, s. 69). Orwellci bir terminolojiyle ifade edecek olursak Big Brother, mahkûmların gerçekten ne düşündüğünü, ne arzu ettiğini bilemediğinden kör açılara sahiptir. *Big Brother*'in aksine *Big Data* hiçbir şeyi unutmaz ve sakinlerine 360 derecelik bir açıyla bakabildiğinden hiçbir şekilde kör açısı yoktur (Chul-Han, 2020e, s. 64). Chul Han'a göre sadece bu durum bile dijital panoptikonun, Bentham'ın panaptikonundan daha verimli olduğunu göstermektedir.

Chul Han'ın neo-liberal iktidar ile *dataizm* ilişkisine dair söyledikleri günümüz toplumunu ve iktidar yapısını anlama açısından oldukça önem arz etmektedir. *Big Data* toplumsal iletişimin dinamiklerine ilişkin kapsamlı bilgi edinmeye olanak sağlayan çok etkili bir psiko-politik araçtır. Bu bilgi, insan ruhuna nüfuz etme ve onu düşünce öncesi düzeyde etkilemeyi mümkün kılan bir iktidar bilgisidir (Chul-Han, 2020e, s. 40). *Big Data* insan davranışlarını teşhis etmeyi mümkün kılmaktadır. Böylece gelecek hesaplanabilir ve manipüle edilebilir hale gelmektedir. *Big Data* kendini son derece etkili ve verimli, psiko-politik bir araç olarak ortaya koymakta ve insanları kukla gibi oynatarak bir egemenlik bilgisi üretmektedir. Bu da muhataplar farkına bile varmadan insan ruhuna müdahale etmeyi ve onu etkilemeyi mümkün kılmaktadır. Dijital psiko-politika insan kişiliğini yönetilebilir ve ölçülebilir bir nesne derekesine indirdiğinden özgür iradenin sonuna işaret etmektedir (Chul-Han, 2020e, s. 31). Buradan hareketle neo-liberal iktidar tekniğinin başarılı olmasının nedenlerinden birinin *Big Data*'da yattığı söylenebilir. İnsanların şeffaflık adına kendilerine dair her türlü malumatı ifşa etmesi ve bunları kayıt altına alıp işleyen yapay zekânın gelişmesiyle iktidarın bizi bizden daha iyi bilen, ruhumuza dahi nüfuz edebilen bir hal aldığını söyleyebiliriz.

Neo-liberal iktidar pratiği baskılayıcı, engelleyici değil geleceği planlayıcı ve destekleyicidir. İletişimde bulunmak ve tüketmek noktasında insanlar bu iktidar tarafından kışkırtılır (Chul-Han, 2020a, s. 46). Olumsuzluktan ziyade olumluluk hâkimdir ki bu karşılığı anlama adına Orwell'in 1984 romanına bakılabilir. Orwell'in gözetim devletini tanımlayan temel unsur baskı, sansür ve şiddeti içeren olumsuzluk ilkesidir ve bu

* Bu bilgi için bkz. (Bentham, 2008, s. 44).



haliyle iktidarın arkaik modeline örnek olarak gösterilebilir. Big Brother aleyhinde eylemde bulunanlar işkence gibi arkaik iktidar teknikleri ile ehlileştirilmeye çalışılır. Ayrıca burada hükmetmenin acı çektirmekle ve aşağılamakla mümkün olduğu iddiası ile karşılaşırız (Orwell, 2016, s. 302). İnsanlara ilişkin bilgiler kayıt altına alınsa da bu bilgiler yine baskı ve güç uygulamak için kullanılır. Örneğin, romanın başkahramanlarından biri olan Winston'un farelerden çok korktuğunun bilgisi işkenceyi uygulayacak iktidarda mevcuttur ve iktidar bunu mahkûmu konuşturmak adına fare ile işkence etme şeklinde kullanır (Chul-Han, 2020e, s. 40). Günümüz toplumunda ise özellikle sosyal medya aracılığıyla bizden talep edilmeyen, hatta mahrem sayılabilecek bilgileri dahi kendiliğinden ifşa etmekteyiz. Dolayısıyla verileri elde etmek ve elde edilen verilerin işlenmesi noktasında bahsedilen iki iktidar biçimi arasında oldukça büyük farklılık söz konusudur.

Han, engelleyici ve baskıcı olmayan neo-liberal rejimin iktidar tekniğinin baştan çıkarıcı olduğunu dile getirir. Yasaklamak yerine baştan çıkararak bu iktidar tekniği ile birlikte artık istediğini itaat yoluyla değil, hoşlanma yoluyla yaptıran *akıllı iktidar* devrededir (Chul-Han, 2020e, s. 40). İnsanlar iletişim halindeyken, tüketirken ya da çok basit bir şekilde sosyal medyada beğen butonuna basarken egemenlik ilişkilerine tabi olmaktadır. Baskı altına alınmak veya disipline edilmek yerine duyguların okşanarak ruhun kışkırtılması söz konusudur. Bu güç susmaya zorlamadığı gibi sürekli iletişim halinde kalmaya, görüşlerimizi, paylaşmaya, arzu ve ihtiyaçlarımızı bildirmeye teşvik etmektedir. Günümüzdeki neo-liberal iktidar bu haliyle özgürlüğü baskılayıp inkâr etmez fakat çok incelikli bir teknikle onu sömürür (Chul-Han, 2020e, s. 41). Chul Han'ın içinde bulunduğumuzu iddia ettiği özgürlük krizinin en temel sebebi de budur.

Şeffaflık, dijitalizm, yoğun iletişim ve bilgi trafiği artık bireylerin ruhuna kadar işleyecek ve kendisini görünürlükten uzak tutacak bir iktidar mekanizmasını mümkün kılar. İnsanlar gönüllü bir şekilde kendilerini ifşa ettiğinden Dijital toplumun *Big Brother*'ına yapacak çok fazla iş kalmaktadır. Diğer bir ifadeyle verilerin elde edilmesi artık şiddet veya zora değil kişilerin paylaşmaya dair hissettikleri içsel bir ihtiyaca dayanmaktadır (Chul-Han, 2020a, s. 18).



Chul Han'a göre günümüz neo-liberal toplumunda artık her şey akıllı olmuştur. Yakın gelecekte sadece insanların değil her şeyin, aynı zamanda nesnelerin de birbiriyle ağ bağlantılı olduğu Akıllı bir Şehir'de* (*Smart City*'de) yaşamaya başlamamız olasıdır. Nesnelerin interneti ile de artık sadece arkadaşlarımızdan değil araç-gereçlerimizden, evcil hayvanlarımızdan ve buzdolabındaki gıda maddelerinden de e-postalar almaya başlamamız kuvvetle muhtemeldir (Chul-Han, 2020e, s. 37). Örneğin, Schwab ve Davis'e göre önümüzdeki 5-10 yıl içerisinde seksen milyar bağlı aygıt, insanlarla ve birbirleriyle sürekli iletişim halinde olacaktır. Bu etkileşim, analiz ve çıktı ağı, nesnelerin üretilme biçimlerini yeniden şekillendirecek, gereksinimlerimizi tahmin edecektir (Schwab & Davis, 2019, s. 137).

Nesnelerin interneti aynı zamanda tam bir gözetim toplumundan ayırt edilemeyen şeffaflık toplumunu da tamamlamakta ve yetkinleştirmektedir. Çevremizi saran nesneler bizi gözlemlemekte ve gözetim altındadır. Bize sürekli olarak enformasyon yollamaktadırlar. Sözgelimi buzdolabı yeme alışkanlıklarımızı, ağ bağlantılı diş fırçası ise diş sağlığımızı çok iyi bilmektedir. Nesneler yaşamın protokolünün tutulmasında aktif bir rol oynamaktadır. Dijital denetim toplumu akıllı gözlüğü de bir gözetim kamerasına, akıllı telefonu ise dinleme işlevi olan bir böceğe dönüştürmektedir (Chul-Han, 2020e, s. 38).

Neo-liberal toplumu tanımlayan şey bu toplumun pozitiflik, olumluluk toplumu olduğu ve yasaklardan, baskılardan ziyade özgürlüğü kısıktırarak, bedene nüfuz etmektense ruhu okşayarak iş gördüğüdür. Diğer bir deyişle burada söz konusu olan biyo-politikadan ziyade psiko-politikadır. İşte Chul Han bu açıklamaların izlerini şiddetin dönüşümü üzerinden de sürmeye çalışır. Onun şiddete dair analizi şimdiye kadar söylediklerini pekiştirip tamamlayan bir özelliğe de sahiptir.

Chul Han'ın şiddet incelemesi ilk olarak şiddetin makro-fiziksel tezahürlerine odaklanır. Burada *ben ve öteki*, *dost ve düşman*, *iç ve dış* gibi kar-

* Bir örneği Neom adıyla Suudi Arabistan'da 26,500 km²'lik bir alanda yapılması planlanan ve 500 milyar dolar gibi bir maliyeti olacağı tahmin edilen şehirdir. Bkz. Al Arabiya English, "Who is Nadhmi al-Nasr, the new CEO of Saudi Arabia's NEOM?," (Alarabiya News, 2018), erişim 4 Şubat 2022, <https://english.alarabiya.net/business/economy/2018/07/03/Who-is-Nadhmi-al-Nasr-the-new-CEO-of-Saudi-Arabia-s-NEOM-mega-city->



şıtlıklara dayanan ve daha çok olumsuzluk şeklinde ortaya çıkan bir şiddet söz konusudur. Bu şiddet biçimleri arasında mitolojilerdeki tanrıların gazabını, işkenceyi, hükümdarın kelle-alıp veren şiddetini, terörizmi, gaz odalarındaki kansız şiddeti vb. sayabiliriz (Chul-Han, 2020b, s. 9).

Chul Han, makro-fiziksel şiddetin daha örtük biçimlerde, söz gelimi dilsel bir şiddet olarak da gözlemlenebileceğini ifade eder. İftira atan, bir şeylerden yoksun bırakan, aşağılayıp itibarsızlaştıran keskin bir dilin şiddeti de fiziksel şiddet gibi bir olumsuzluk şiddetidir (Chul-Han, 2020b, s. 9-10). Çünkü en temelde karşıtlıklar ve olumsuzluk üzerine inşa edilmiştir.

Modern dönem öncesinde şiddet ile iktidar arasında bir paralellik olduğu düşünüldüğünden şiddetin kamusal alanlarda ve aleni bir şekilde uygulanmasından imtina edilmez. Bilakis şiddet, toplumsal pratiğin ve iletişimin önemli bir parçası olarak gündelik hayata içkin bir şekilde tezahür eder. Hükümdar iktidarını ve gücünü kan dökerek ilan eder. Kan dökme ve şiddet eylemi bu yüzden seyirlik hale de getirilir. Chul Han'a göre şiddet ve şiddetin sergilenmesi, iktidarın ve hegemonyanın önemli bir aracı olarak işlev görür (Chul-Han, 2020b, s. 16).

Chul Han'ın bu konuda söyledikleri Foucault'nun XV. Louis'in canına kast eden fakat bunu başaramayan sözde suikastçı Damiens hakkındaki cezanın infaz edilmesine dair *Hapishane'nin Doğuşu* eserinde yer verdiği şiddet sahnesini çağrıştırır. Burada kükürtle yakılma olayından, beden uzuvlarının parçalanmasına kadar çok zalimane bir şiddet, bütün bir Paris halkının gözleri önünde gerçekleşir (Foucault, 2015, s. 32-33).

Foucault, bu infaz sahnesini egemen iktidarın, şiddet ve gösteri şeklindeki iki temel niteliğine vurgu yapmak için verir. Chul Han ise örneğini tarihsel olarak daha gerilerden, Helen toplumundan seçer. Helenler işkenceye *ἀναγκή* adını veriyordu. *ἀναγκή* “gerekli” ya da “kaçınılmaz” demektir. Bu toplumda işkence bir kader ya da doğa kanunu şeklindeki bir zorunluluk (*ἀνάγκη*) gibi algılanır ve kabullenilir. Chul-Han'a göre karşımızda fiziksel şiddeti amaca götüren bir araç olarak kutsayan bir toplum vardır (Chul-Han, 2020b, s. 15).

Chul-Han'a göre modern dönemle birlikte zalimane şiddet hem siyasi arenadan hem de toplumsal düzlemlerde aşamalı olarak meşruiyetini



kaybederek görünürlükten kaybolur. Şiddetin artık kamusal alanlarda aleni bir şekilde sergilenmesinin yerine halkın giremediği özel mekânlara hapsolması söz konusudur. “Şiddet kendini gururla sahnelemek yerine utançla gizlemektedir” (Chul-Han, 2020b, s. 17). Fakat bu durum şiddetin toplumsal ve politik yaşamdan silinip atıldığı anlamına gelmez. Aksine şiddet, çok daha sinsî ve tehlikeli bir şekilde varlığını muhafaza eder.

Chul Han’a göre nasıl ki neo-liberal toplum bir negatiflik ya da olumsuzluk toplumu değil de pozitiflik ya da olumluluk toplumuysa şiddet de önceden olduğu gibi olumsuzluk şiddeti olarak değil daha çok pozitifliğin/olumluluğun şiddeti olarak mevcuttur. Örneğin, aşırı haber ve bilgi, dilin *spamlaşması*, aşırı iletişim, *olumluluğun* şiddetinin görüntüleridir (Chul-Han, 2020b, s. 10). Chul-Han bu süreçte küreselleşmenin de bir rolü olduğunu düşünür. Küreselleşme süreci sınırları ve farkları hızla ortadan kaldırdığı için şiddet de olumsuzluk şiddeti olarak değil olumluluk şiddeti olarak tezahür eder. Bu şiddet her türlü düşmandan ve iktidardan yoksun gerçekleşir (Chul-Han, 2020b, s. 10).

Chul Han’a göre günümüz toplumu giderek Ötekinin veya Yabancı’nın olumsuzluğunu üzerinden atmaktadır. Bu durum şeffaflık toplumunun gereklerinden ya da taleplerindendir. Çünkü bir olumsuzluk göstergesi olarak Öteki ile pürüzsüz ve haliyle şeffaf bir iletişim mümkün değildir. Aynılığın hüküm sürdüğü bir iletişime kıyasla Ötekiler arası iletişimde Ötekinin direnci söz konusu olur ki bu direnç pürüzsüz iletişime sekte vurur (Chul-Han, 2020f, s. 23). Şeffaflık, sisteme hız ve istikrar kazandırabilme adına aynılığı hâkim kılmalı ya da diğer bir ifadeyle ötekiyi elimine etmelidir. Han’a göre bu edimin totaliter bir yanı da bulunmaktadır. Farklılığın yok edilip aynılığın hâkim kılındığı, Chul Han’ın deyişiyle “hizaya getirilmiş bir toplumla yüz yüzeyizdir”. Han’a göre bu hizaya getirme ediminin yeni adı artık şeffaflıktır (Chul-Han, 2020f, s. 16). Buradan hareketle neo-liberal toplumda şeffaflık söyleminin ideolojik ya da hegemonik bir işlev gördüğünü de söyleyebiliriz.

Aşırı olumluluk şeklindeki şiddette ağırlık noktası içeri kaymış bir biçimde azalmadan sürmektedir. Ağırlık noktasındaki kayma, esasında neo-liberal toplumun *yapmalısın* ya da *yapmak zorundasın* şeklindeki komutlarla işleyen bir güç olarak değil *yapabilirsin*, *becerebilirsin* şeklinde motive edici bir formda sunulmasından ileri gelir. Bu durum da esasen



neo-liberal bireyin Han tarafından başarı ya da performans öznesi olarak adlandırılmasının ne kadar yerinde olduğunu göstermektedir.

Chul Han, *becerebilirsin* ya da *yapabilirsin* ifadesinin performans öznesinin üzerinde çok ciddi baskılar ürettiği iddiasındadır. Burada bir emir ya da dışarıdan doğrudan bir komut söz konusu olmadığından performans öznesi bu durumda kendisinin özgür olduğunu düşünür. Fakat *becerebilirsin* ifadesi, özne üzerinde bir komut ya da emir şeklindeki *becermelisin* ifadesinden daha çok baskı üretir. Çünkü burada öznenin kendi kendisine uyguladığı baskı söz konusudur ki bu başkasının uyguladığı baskıya göre daha tehlikeli, hatta ölümcüldür. Neo-liberal rejim baskıcı yapısını, kendini artık *tabi olan özne* olarak değil de, planlanacak bir proje olarak kavrayan tekil bireyin görünürdeki özgürlüğünün ardında gizler. Chul Han'a göre içinde yaşadığımız rejimin hilesi işte budur. Dahası, başarısızlık kişinin kendi suçudur ve bu suçu artık hep yanında taşıyacaktır. Kendi başarısızlığı için suçlayabileceği hiç kimse yoktur. Artık borçtan kurtarma ve kefarete ödeme olanağı da kalmamıştır. Bunun sonucunda sadece bir borç krizi değil, mükâfat krizi de baş gösterir (Chul-Han, 2020c, s. 18). Bu durum performans öznesinin hem çabasının hem de bu çaba sonucunda elde edilecek mükâfatın, diğer bir ifadeyle, nihai sonucun erişilmez olmasından ileri gelir.

Yani başarıya odaklı özne kendini aşma zorunluluğu hissederek kendisiyle rekabete girmektedir. Chul Han'ın da belirttiği gibi, öznenin kendisiyle girdiği rekabet gölgeyle girilen yarışa benzer ve ölümcüldür. İçinde bulunduğumuz çağın temel hastalıklarının depresyon gibi ruhsal hastalıklar olmasının sebebi öznenin kendisine yönelik saldırganlığında aranmalıdır. Dışarıdan gelen sömürü ve şiddet, yerini öznenin kendisinden yani içeriden gelen şiddete ve sömürüye bırakmıştır. Bu yeni durumda önceki ne göre çok daha fazla tehlike barındıran unsur öznenin kendisini özgür sanmasıdır (Chul-Han, 2020b, s. 46). “Savaşın gümbürtüleri” susmamıştır. Ama bu ses her türlü hükümdardan ve düşmanlıktan azade bir muharebeye, tekil bir savaşa aittir. Chul Han bu durumu insanın hem gardiyan hem de mahkûm olduğu bir çalışma kampına benzetir. Talimatlar artık disiplin toplumunun zindanlarından değil, başarı odaklı performans öznesinin ruhundan gelmektedir. Bu yüzden bu tutukluluk hali performans öznesi



tarafından, her ne kadar paradoksal olsa da, özgürlük hali olarak düşünülmektedir (Chul-Han, 2020b, s. 94).

İktidar teknikleri de şiddetin içselleştirilmesinden yararlanır. Bu içselleştirme aynı zamanda öznenin dış otoriteyi içselleştirmesini sağlar. Çıktan iktidar çok daha zahmetsizce uygulanabilmektedir. Chul Han, Bourdieu'ye referansla, *simgesel şiddet* de, alışkanlığın otomatizminden yararlanan bir şiddet türü olduğuna dikkat çeker. Han'ın bu ifadesine benzer şekilde Bourdieu de simgesel şiddet* kullanmayı sağlayan her iktidarın, ilişkilerini gizleyerek anlam dayatabilen ve bu anlamları da meşru gösterebilen bir iktidar olduğunu söyler (Akt. Schwartz, 2013, s. 129). Bu durumda mevcut iktidar ilişkileri herhangi bir kaba güce ya da fiziksel şiddete başvurma ihtiyacı duymaksızın devam eder.

Chul Han'a göre böylesi bir iktidar altındaki toplumlarda *öteki* de artık ciddi bir gerilim yaratabilecek durumda değildir. Chul Han, Schmitt'in terminolojisini kullanarak Öteki'nin simgelediği düşmanın, *rakibe* dönüşerek olumlandığı iddiasında bulunur ve bu durumu çok veciz bir dille şu şekilde ifade eder:

...Her bağışıklık tepkisi başkalığa karşı gösterilir. Günümüzde farklılık, başkalık giderek tüketilebilir bir farka dönüşüyor ve artık bir bağışıklık tepkisi doğurmuyor. Deriye batıp bağışıklık sisteminin şiddetli savunma reaksiyonuna yol açacak o yabancılık dikeninden yoksundur. İmmüno-lojik Öteki'ne karşı, yabancı günümüzde artık bir bağışıklık tepkisi üretmeyen egzotik bir Öteki'ne dönüşüyor ve olumlanıyor. Şiddetin makro mantığına karşı mikro mantığı, immünolojik modele göre işlemiyor. Şiddetin mikro mantığı bir aynılıklar mantığıdır (Chul-Han, Şiddetin Topolojisi, 2020b, s. 79).

Chul Han aynılık mantığının hüküm sürdüğü durumu cehenneme benzetir. Ona göre “aynılık cehennemi” olumsuzluğun şiddetinden farklı birtakım özel şiddet biçimleri ortaya çıkartmaktadır (Chul-Han, 2020b, s.

*Pierre Bourdieu simgesel şiddetin izlerini kadın-erkek ilişkilerine kadar sürer. Hatta paradoksal itaatın mükemmel bir örneği olarak eril tahakkümü gösterir. Burada kadının/kurbanın dahi fark etmediği tarzda hissedilmeyen ve görülmeyen saf sembolik şiddet mekanizması devrededir. Tahakküm eden kadar edilenin de tanıdığı sembolik ilke söz konusudur (Bourdieu, 2015, s. 11-12).



69). Olumluluk toplumunu karakterize eden şeylerden birinin aynılık olduğu Han'ın ifadelerinden anlaşılmaktadır. Bu olumluluk toplumu Chul Han'ın "immünolojik toplum" dediği ve en temelde iç-dış, ben-öteki ya da dost-düşman* şeklinde ikili ayrımlarla karakterize olan toplumdan farklıdır (Chul-Han, 2020d, s. 15). Ona göre artık post-immünolojik bir toplumda yaşamaktayız.

Chul Han'a göre post-immünolojik toplumda kapitalist sistem, hızlanmak için yabancı sömürüden kendini sömürmeye, yapmak zorunda olmaktan yapabilirliğe geçmek durumundadır (Chul-Han, 2020b, s. 132). Bugün toplum artık bağışıklık şemasıyla açıklanamayacak bir duruma evrilmektedir. Empatik anlamda Öteki ya da Yabancı kaybolmakta, bağışıklık tepkisi de onunla yitip gitmekte ve aynılık hüküm sürmektedir. Aynılığın hüküm sürmesi ya da diğer bir ifadeyle başkalığın kaybolması, negatifliğin azaldığı bir zamanda yaşadığımızı gösterir (Chul-Han, 2020d, s. 12). Bu yüzden şiddet de kendini olumsuzluk ya da negatiflik olarak değil pozitiflik şiddeti olarak gösterir.

Pozitiflik şiddeti, düşmanlığı şart koşmaz. Pozitif şiddet müsama-hakâr ve teskin edilmiş bir toplum içinde serpilmiştir. Burada dost ile düşman, iç ile dış veya kendi ile yabancı gibi kutuplaşmalara mahal yoktur (Chul-Han, 2020d, s. 15). Han'a göre sözgelimi Baudrillard, pozitif bir şiddetin de mümkün olduğunu fark etmiş fakat onu immünolojik bir modelle açıklamaya çalışarak esas noktayı kaçırmıştır. Düşmanlık soykütüğüne dair Baudrillard'ın açıklama hala immünolojik bir modele dayanır. Yani dost-düşman, iç-dış vb. kavram çiftleriyle izaha gireriz. Han ise şiddetin pozitifliği ile daha ziyade post-immünolojik bir açıklama modeli gündeme getirir. Burada artık dıştan gelen bir düşman, baskı ya da tehlike söz konusu değildir. Han'ın "içkinlik terörü" şeklinde kavramsallaştırdığı kişinin

* Carl Schmitt, The Concept of Political başlıklı eserinde ahlak alanının iyi-kötü, estetik alanının güzel-çirkin kavram çifti ile karakterize olduğu gibi politik eylem ve hareketlerin kendisine indirgenebileceği temel politik ayrımın da dost-düşman ayrımına dayandığını iddia eder (Schmitt, 2007, s. 26). Politik olanı ikili karşıtlık temelinde kuran C. Schmitt, Han'a göre görüşlerini immünolojik toplum temelinde ifade etmiştir. Tıpkı, Bourdieu, Boudrillard, Foucault, Agamben gibi. Oysa Han'ın iddiası günümüz neo-liberal toplumunun karşıtlıklar ya da farklılıklar temelinde değil aynılık temelinde işleyen post immünolojik bir toplum olduğudur.



kendi kendisine yönelik bir baskı, bir tahakküm vardır. Bu tahakkümün tezahürü ise psikolojik-sinirsel ve nörolojiktir.

Sonuç

Chul Han'ın iktidara dair söylediklerini esasen Marksist geleneği çokça meşgul etmiş bir soruya yanıt olarak okumak mümkündür. Bilindiği gibi, Marks kapitalizmin, iç çelişkilerinden hareketle sonunun yakın olduğunu söylemiş, fakat beklenen devrim bir türlü gelmemiştir. Haliyle Marksist gelenek bu problemi ya da diğer bir ifadeyle kapitalizmin başarısının altında yatan unsurların neler olduğu meselesini merkeze aldı. Chul Han'ın başarılarından biri bu soruya tatmin edici bir yanıt verebilmiş olmasıdır.

Chul Han'a göre neo-liberal toplumun en büyük başarısı iktidarın görünmez bir hal alması ve merkeziyetsizleşmesidir diyebiliriz. Bu toplum, bireyleri başarı ve performans öznelere dönüştürerek hedefi dışarıdaki herhangi bir iktidar odağından bireyin kendisine, ruhuna yönlendirebilmiş ve bunu yaparken de öznelerle sınırsız bir şekilde özgür olduğu hissiyatı verebilmiştir. Dolayısıyla özne için özgürlük ihlali, yasaklama ya da baskı söz konusu olmadığından iktidara karşı bir devrim ya da başkaldırı da mümkün olmamaktadır. “Özgürlüğü engellenmeyen fakat neo-liberal iktidar tarafından sınırsızca sömürülen” öznelerde başkaldırıdan ziyade psikolojik rahatsızlıklar ve intiharlar baş göstermektedir ki Han bu durumu yorgunluk toplumu olarak kavramsallaştırmıştır.

Neo-liberal iktidar tekniğinin bir diğer başarısı da “şeffaflık” söylemini *big data* ve kontrol için kullanabilmesidir. Çağımız, yaşamın her alanında bireylerin kendilerine dair bilgileri gönüllü bir şekilde erişime açtığı bir ifşa toplumuna dönüşmektedir. Buradan çıkacak netice veri totaliterliği ya da yeni bir ideoloji olarak *dataizm*dir. İktidar, her türlü veriye kolayca erişip bunları kullanabilmektedir. İlginç olan ise bu verilere ulaşmak için çoğunlukla zora ihtiyaç duymuyor olmasıdır. Sınırsız özgürlük hissi ve şeffaflık propagandası ile bireyler kendilerini gönüllü olarak açmaktadır. Bu da iktidara bireylerin ruhlarına kadar nüfuz edebilme imkânını tanımaktadır. Han, bu gerçeklikten hareketle iktidarın artık Foucault'nun tanımladığı şekliyle bir biyo-politika şeklinde değil, “psiko-politika şeklinde tezahür ettiğini iddia eder”. Ancak neo-liberal iktidar, gelişen teknolojinin sosyolojik ve psikolojik düzlemde gerçekleştirebildiği dönüşümle



her ne kadar ruhun en ince ayrıntılarına kadar işleyip bireyi şekillendirebiliyorsa da bu bedene yönelik ilginin iktidarın gündeminden çıktığı şekilde yorumlanmamalıdır. Diğer bir ifadeyle Chul-Han'ın ifade ettiği şekliyle iktidarın artık bedeni merkeze alarak yasak, zor ya da şiddete dayalı bir politika yürütmesine gerek kalmadığı düşüncesinin gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Esasında teknolojik tekilliğin yansımalarının sağlık, biyoloji gibi alanlara etki ettiği bir çağın başlangıcında yaşamaktayız. Bu çağda Han'ın düşündüğünün aksine bedene fazlasıyla önem verilir. Hatta bu yüzyılda en büyük araştırma alanı, DNA ve beyin özelinde insan bedenidir diyebiliriz. Bu duruma bir örnek olarak insan DNA'sının depolama birimi olarak kullanılabilme ihtimalinden bahsedilebilir. Schwab'a göre dijital olarak hareket eden bir dünyada yaratılan büyük miktardaki veri, yoğun ve uzun dönemli depolama olanakları sunan yeni yaklaşımlar gerektirir. Bunun için bir çözüm DNA'yı kullanmaktır. 2012'de Harvard'dan G. Church, DNA üzerinde mevcut en iyi flash bellekten yoğunluk bakımından 100.000 kattan daha fazla veri depolama olasılığı olduğunu göstermiştir (Schwab & Davis, 2019, s. 117). Ayrıca, 26 Mart 2020'de Microsoft, Dünya Fikri Mülkiyet Örgütü'nden bir patent almıştır. Bu patent, insanın bedensel aktivitelerinin kripto para üretmede kullanılacağını bildirmektedir. Günümüz eko-feministlerinden aktivist yazar Vandana Shiva bu durumu şu şekilde yorumlar:

Microsoft'un işlemek istediği 'vücut aktivitesi', insan vücudundan yayılan radyasyon, beyin aktiviteleri, vücut sıvısı akışı, kan akışı, organ aktivitesi, göz hareketi, yüz hareketleri ve kas hareketleri gibi vücut hareketlerinin yanı sıra görseller, dalgalar, sinyaller, metinler, sayılar, dereceler gibi herhangi bir aktivite tarafından algılanabilen ve temsil edilebilen faaliyetleri ya da herhangi bir bilgiyi ya da veriyi kapsar. Patent, bedenlerimizin ve zihinlerimizin Microsoft'un yeni kolonileri olduğunun ilanıdır. Biz "hammaddenin" madenleriyiz, veriler bedenlerimizden çıkartılıyor (Shiva, 2020).

Söylenenlere ek olarak tasarım bebekler, mRNA gen terapileri, CRSPR-cas9 gibi yöntemler kaçınılmaz bir şekilde iktidarın bedene yönelmesini gerektirir ve bu bağlamda da tıp, biyoloji vb. disiplinlerle sürekli irtibat halinde ve iş birliği içinde olmasını zorunlu kılar. Diğer bir ifadeyle



önümüzdeki süreçte iktidar, özellikle tıbbın otoritesine yaslanarak işleyecek gibi durmaktadır. Chul Han'ın pisko-politika şeklinde kavramsallaştırdığı neo-liberal düzenin işleyişi çok incelikli bir hal alarak ruhun en derinlerine kadar nüfuz edebilmeyi başarsa da bu bedene artık ihtiyacı olmadığı anlamına gelmez. Bizler esasında biyo-politikanın iktidarın ilgi alanından çıktığı salt psiko-politiğin işlediği bir iktidar modeline tanıklık etmemekteyiz. İçinde bulunduğumuz dönem, Foucaultcu anlamıyla bir biyo-politik ya da Chul Han'ın ifade ettiği üzere psiko-politik olmaktan ziyade psiko-somatik bir işleyişin hâkim olduğu bir süreç karşılık gelmektedir. Beden de en az ruh kadar üzerinde çalışılan, eğilip bükülen, dönüştürülen bir şey olmaya devam etmektedir. İktidarın bedene mi ruha mı daha fazla ağırlık verdiği meselesi şartlara bağlı olarak değişkenlik gösterse de biri lehine diğerinin göz ardı edildiğini söylemek gerçekliğe temas etmekten uzaktır.

Bedenin de en az ruh kadar iktidarın gündeminde olduğuna dair iddiamız esasında iktidarın Han'ın düşündüğü gibi artık baskı ve yasaklara ihtiyacı olmadığı ya da bunlara başvurmadağı iddiasını da sorgulamayı gerektirir. Bu meseleyi aydınlatılabilme adına özellikle salgın (Covid-19) sürecinde ulus-devletlerin aldığı önlemler ve uygulamaya koyduğu pratiklere bakmak yetecektir.

Salgınla mücadele sürecinde daha esnek ve özgürlükten yana tavır koyan liberal demokrasinin hâkim olduğu Batı ülkelerinin değil de otoriter (hatta dijital bir faşizmin hâkim olduğu) Çin'in başarılı olduğu yönünde fazlaca haber, bilimsel makale, röportaj yayımlandı.* Çin'in başarısı dijital takip sistemleri aracılığıyla sürekli bir gözetimi hayata geçirmiş olmasına ve çok sıkı karantina ile yasaklara başvurmasına, yani otoriter bir biyo-politikaya başvurmasına bağlandı. Öyle ki Çinli otoritelerce hastalık yayacağı şüphesiyle yurttaşlarının kapılarına kilit dahi vuruldu. Çin'in gerçekten başarılı olup olmaması meselesi her ne kadar çok önemli olsa da burada konu edinilen hususu, yani baskıcı, otoriter iktidarın miadını dol-

* Özellikle felsefe dünyası içerisinde Zizek ve Bodiou gibi isimler bu görüşü savunmuşlardır. Zizek için bkz. (Zizek, 2020, s. 10). Ayrıca bkz. (Zizek, 2020a, s. 17-29). Zizek burada Çin'in başarısını kabul eder fakat bunun daha şeffaf ve demokratik bir yoldan yapılabileceği şeklinde naif bir iddiada bulunur. Alain Bodiou için bkz. (Bodiou, 2020, s. 64).



durmadığı iddiasını, çok etkilemeyecektir. Çünkü şayet gerçekten başarılı olduysa (Çin'in kapalı bir toplum olması sebebiyle oradan gelen verilerin şüpheli olması böyle koşullu bir ifadeye başvurmanızın gerekçesidir) bunu baskı, yasak ve şiddete başvurarak gerçekleştirebilmiştir. Bu konuda başarılı olamamış da başarılı olduğu yönünde bir imaj çalışması ya da propaganda söz konusuysa yine günümüzde baskıcı ve otoriter bir iktidar modelinden yana tavır konulmaya ve halkları da bunun ne kadar gerekli olabileceğine inandırma gayreti vardır diyebiliriz. Sonuç olarak baskı ve yasaklarla karakterize olan iktidarın günümüz neo-liberal toplumlarında dahi gündemden kalkmadığı görülmektedir.

Avusturya, Almanya, Fransa, Hollanda, İtalya gibi Avrupa ülkeleri ile Kanada, Avustralya, Yeni Zelanda gibi ülke iktidarlari da salgın süreci ilerledikçe daha baskıcı ve şiddete meyleder bir hal almıştır. Bahsi geçen ülkelerdeki hükümetlerin salgın politikalarına karşı özgürlüklerine müdahale olduğu düşüncesindeki yurttaşların eylemleri kolluk kuvvetlerinin çok şiddetli müdahaleleriyle bastırılmaya çalışılmıştır. Bu durum negatif bir iktidar pratiğine günümüzde dahi başvurulabileceğini göstermektedir.

Baskı-şiddet ve yasaklarla nitelenen negatif pratikler her ne kadar iktidarın başvurmak istemediği, iktidarın etkinliğini ve gücünü zayıflatan şeyler olsa da bu nitelikler iktidarın tarihsel ya da ilineksel değil tözsel özellikleridir diyebiliriz. Diğer bir ifadeyle iktidarlar her ne kadar başvurmak istemese ve başvurmasa da bunlar iktidarın tarihin belirli bir döneminde üzerinden attığı ve yoluna onlarsız devam ettiği şeyler olmayıp ihtiyaç olması halinde heybesinden çıkaracağı emniyet supaplarıdır diyebiliriz.

Kaynaklar

- Alarabiya News (2018). PROFILE: Who is Nadhmi al-Nasr, the new CEO of Saudi Arabia's NEOM?. 02.04.2022, Alarabiya News:
<https://english.alarabiya.net/business/economy/2018/07/03/Who-is-Nadhmi-al-Nasr-the-new-CEO-of-Saudi-Arabia-s-NEOM-mega-city>
 Arendt, H. (1997). *Şiddet Üzerine*. (Çev. B. Peker) İstanbul: İletişim Yayınları.
 Badiou, A. (2020). Salgın Durumuna Dair. (Çev. E. Ünal). *Çivisi Çıkan Dünya*. (Ed. E. Ünal). İstanbul: Runik Kitap Yayınları, 61-69.



- Bentham, J. (2008). *Panoptikon: Gözün İktidarı*. (Çev. B. Çoban, & Z. Özarslan) İstanbul: Su Yayınları.
- Bourdieu, P. (2015). *Eril Tabakküm*. (Çev. B. Yılmaz) İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Brown, W. (2017). *Halkın Çözülüşü*. (Çev. B. E. Aksoy) İstanbul: Metis Yayınları.
- Canetti, E. (2006). *Kitle ve İktidar*. (Çev. G. Aygen) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Chul-Han, B. (2020). *İktidar Nedir?* (Çev. M. Özdemir) İstanbul: İnsan Yayınları.
- Chul-Han, B. (2020a). *Psikopolitika: Neoliberalizm Ve Yeni İktidar Teknikleri*. (Çev. H. Barışcan) İstanbul: Metis Yayınları.
- Chul-Han, B. (2020b). *Şiddetin Topolojisi*. (Çev. Z. Dilek) İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Chul-Han, B. (2020c). *Eros'un İstirabı*. (Çev. Ş. Öztürk) İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Chul-Han, B. (2020d). *Yorgunluk Toplumu*. (Çev. S. Yalçın) İstanbul: Açılımkitap Yayıncılık.
- Chul-Han, B. (2020e). *Kapitalizm ve Ölüm Dürtüsü*. (Çev. Ç. Tanyeri) İstanbul: İnka Kitap.
- Chul-Han, B. (2020f). *Şeffaflık Toplumu*. (Çev. H. Barışcan) İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Foucault, M. (1993). *Ders Özetleri: 1970-1982*. (Çev. S. Hilav) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, M. (2011). *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. (Çev. F. Keskin, Dü., I. Ergüden, O. Akınhay, & F. Keskin) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2014). Özne ve İktidar. (Çev. O. Akınhay). *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (Ed. O. Akınhay & I. Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 57-83.
- Foucault, M. (2015). *Hapishane'nin Doğuşu*. (Çev. M. A. Kılıçbay) Ankara: İmge Kitabevi.
- Han, B.-C. (2020). *Zamanın Kokusu*. (Çev. Ş. Öztürk) İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Hegel, G. (1991). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. (Çev. C. Karakaya) İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Keskin, F. (2014). Sunuş: Özne ve İktidar. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2* (Ed. I. Ergüden, & O. Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 11-25.
- Lee, V. R. (2013). The Quantified Self (QS) Movement and Some Emerging Opportunities for the. *Educational Technology*, 39-42.
- Lemke, T. (2015). *Foucault, Yönetimsellik ve Devlet*. Ankara: Pharmakon.
- Lukes, S. (2016). *İktidar Radikal Bir Görüş*. (Çev. M. Ratip) İstanbul: İletişim Yayıncılık.



- Mann, M., & Hall, J. A. (2014). *Yirmibirinci Yüzyılda İktidar*. (Çev. E. Gerçek) İstanbul: Açılımkitap.
- Megill, A. (1998). *Aşırılığın Peygamberleri*. (Çev. T. Birkan) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Orwell, G. (2016). 1984. (Çev. C. Üster) İstanbul: Can Yayınları.
- Pease-Watkin, C. (2008). Bentham'ın Panoptikon'u ve Dumont'un Panoptique'i. *Panoptikon: Gözün İktidarı* (Ed. B. Çoban, & Z. Özarslan). İstanbul: Su Yayınevi, 77-86.
- Schmitt, C. (2007). *The Concept of Political*. (Çev. G. Schwab) Chicago: The University of Chicago Press.
- Schwab, K. (2021). *Dördüncü Sanayi Devrimi*. (Çev. Z. Dicleli) İstanbul: Optimist.
- Schwab, K., & Davis, N. (2019). *Dördüncü Sanayi Devrimini Geliştirmek*. (Çev. N. Özata). İstanbul: Optimist.
- Schwartz, D. (2013). *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nun Sosyolojisi*. (Çev. E. Gen) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Shiva, V. (2020). *Independent Türkçe*. 03 02, 2022 tarihinde Independent Türkçe Web Sitesi: <https://www.indyturk.com/node/251231/d%C3%BCnyadan-sesler/bill-gatesin-hayata-a%C3%A7t%C4%B1%C4%9F%C4%B1-sava%C5%9Fa-kar%C5%9F%C4%B1-nas%C4%B1-direnebiliriz> adresinden alındı
- Zizek, S. (2020). *Pandemic: Covid 19 Shakes the World*. New York: OR Books.
- Zizek, S. (2020a). Gözetlemek ve Cezalandırmak Mı? Evet, Lütfen. *Çivisi Çıkan Dünya*. (Ed. E. Ünal). İstanbul: Runik Kitap Yayınları, 17-29.



Öz: Bu çalışmanın amacı Byung Chul-Han özelinde içinde yaşamakta olduğumuz neo-liberal iktidarın işleyişi hakkında eleştirel bir inceleme ortaya koymaktır. Byung Chul-Han, Foucault'nun beden üzerine odaklanan iktidar olarak biyo-politika anlayışının günümüz neo-liberal düzendeki iktidar ilişkileri ile birey ve toplum yapısını açıklama noktasında yetersiz kaldığını iddia etmiştir. Han bu yetersizliği aşma adına neo-liberal düzendeki iktidarın, egemenliğini Big Data gibi çeşitli psiko-politik araçlara başvurarak tesis eden ve böylelikle insan ruhuna nüfuz eden bir psiko-politika olduğunu iddia eder. Çalışmamızda ise iki yılı aşkın bir süre boyunca devam etmiş olan Kovid-19 salgın sürecindeki iktidar pratikleri göz önüne alınarak biyo-politikanın iktidarın ilgi alanından tümden çıkmadığı, salt psiko-politiğin işlediği bir iktidar modeline tanıklık etmediğimiz iddia edilecektir. Bu anlamda içinde bulunduğumuz dönemde Chul-Han'ın anladığı şekliyle Foucaultcu bir biyo-politika ya da Chul-Han'ın psiko-politika görüşünden ziyade iktidarın hem bedene hem de ruha nüfuz etmeye çalışan ve bu yüzden de psiko-somatik olarak kavramsallaştırabileceğimiz bir işleyişe sahip olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Byung Chul-Han, neo-liberal iktidar, biyo-politika, psiko-politika, psiko-somatika.



Comparison of the Approaches of Fleck, Foucault and Laura on the Influence of Medical Knowledge on the Development of Modern Science

Fleck, Foucault ve Laura'nın Tıp Bilgisinin Modern Bilimin Gelişimine Etkisi Konusundaki Yaklaşımlarının Karşılaştırılması

MAXIM MONIN  ELENA SHADRINA  ELENA LEDENEVA 
I.M. Sechenov First Moscow State Medical University

Received: 15.08.2022 | Accepted: 26.03.2023

Abstract: The paper raises the issue of how medical knowledge and its historical evolution have affected the development of scientific theory. The conducted analysis of methodological programs demonstrates a close relationship between cognitive problems and the historical and social context in which they emerge and are addressed. The fact that this connection is the most pronounced in works on medical issues suggests that it was the research of medical nature that led the theory of science in the second half of the 20th century to increasingly consider the historical and cultural context of scientific research in addition to epistemological issues.

Keywords: Episteme, institutionalization of knowledge, bio politics, polysensory view.



1. Introduction

The question of the source and criteria of true knowledge, which was the main focus of the first philosophers, with time, as knowledge grew more and more at the helm of the human world-transforming practices, gradually transformed into the question of how knowledge is incremented. In this new perspective, the problem of the relation between the conceivable and the empirical was seen as the problem of the relation between scientific theory and scientific fact. Further, research into the logic of the expansion of scientific knowledge paid more and more attention to the historical and socio-psychological factors accompanying and to a large extent determining this expansion. From a subject-methodological point of view, this progression can be defined as an evolution from gnoseology to epistemology and on to the methodology and sociology of science.

Reflecting on this journey of self-discovery of science, it is apparent that at the stages of gnoseology and epistemology, medicine hardly attracts any attention. In turn, at the stages of the methodology and sociology of science, medicine is not simply considered on a par with other areas of scientific practice but often becomes the sphere in which analysis inspires conclusions regarding the entirety of scientific research practice, as can be observed in Ludwik Fleck's "The Genesis and Development of a Scientific Fact", or even regarding the practice broader than scientific, i.e. transformative work overall, which includes technological and social innovations along with political activity, as presented in various works of Paul-Michel Foucault and Bruno Latour.

The purpose of the article is to compare the main ideas and methodological principles of the works of Fleck, Foucault and Latour, which present three approaches to medical knowledge.

2. Methods

The objectives of this article are to demonstrate to what degree research into the methodology of scientific knowledge, the main empirical basis of which is the history of medicine, participates in the process of the self-comprehension and self-substantiation of science while placing it in its socio-historical context.



The main research method is comparative. Through this method, the authors research main ideas and methodological principles of the works of the authors, embodying three significantly different approaches to medical knowledge. The material of the article is comprised of the works of Ludwik Fleck (1999), Paul-Michel Foucault (1997; 1998; 2006), and Bruno Latour (2013; 2015), then Latour & Woolgar (1986). The comparison itself is carried out according to the principle of comparing both close and opposite statements of the corresponding authors in order to clarify their positions and to identify those problems of scientific knowledge, the interpretation of which is irremovably ambivalent.

3. Results and Discussion

Analysis of Fleck's approach

The approach taken by Ludwik Fleck can be most conveniently analyzed, building on a specific quotation from obsolete medical treatises, which are scattered throughout the text of his own book "The Genesis and Development of a Scientific Fact". For example, here is one quote taken from a medical treatise of the early 19th century: "Here before me is a book by Jozef Low, M.D. (Landhut, 1815) 'On Urine'" (Fleck, 1999): "The picture of fever (Synochus) can be traced by the urine, which changes its color, becomes turbid, cannot be boiled and stirred evenly (Mängel an Kochung), is stained crimson or dark red, becomes sticky, and has a flaky, dirty white, sometimes otherwise stained, more often gray, slimy sediment in it, which consists of decomposed mucus, protein, urea and phosphorus" (Fleck, 1999, p. 155).

Fleck's book essentially raises only one question – what is the epistemological status of this text and others like it? Fleck continues to say, that the problem is that this text could not be accurately translated with the medical terminology available to his contemporaries in the second half of the 20th century, as it was not definitively known what had been meant by "fever" a century before, or even what had been referred to as "phosphorus".

Fleck further adds that since there is no reason to accuse Low of deliberate cheating, it is only left to admit that we are dealing with a kind of *historical scientific fact*: "Low saw it directly, while we today cannot" (Fleck,



1999, p. 156). At the same time, reading Low's book, it is easy to conclude that this is not an author's study, but rather a practical guide for physicians, whose author belongs to a particular tradition, the origins and distribution of which could be understood through careful analysis and comparison of these kinds of texts. Possibly, this kind of research could reveal what Kuhn calls a "scientific paradigm", yet Fleck uses a more flexible and more appropriate to his own approach concept of the "style of thinking". This concept is sometimes used by Fleck in the broad sense of cultural and historical premises (by the example of treating syphilis as a punishment, i.e., in a religious and ethical context), but more often in the narrow sense of the scientific tradition established within a specific, most importantly, scientific community ("thought collective").

Fleck's notion of a "thought collective" is critiqued in a foreword to the English translation of "The Genesis and Development of a Scientific Fact" by Thomas Kuhn (who generally praised Fleck's book). In this concept, Kuhn sees a kind of collective subject who completely subordinates the thinking of the individual members of the collective³. Indeed, Fleck's book does present assertions that "the individual is never (or almost never) aware of a collective style of thinking which almost always has an absolutely coercive effect on his thinking and against which nothing can even be thought" (Fleck, 1999, p. 66). However, Fleck's categorical approach may be explained by the fact that, speaking of science in general, he bases himself primarily on medical knowledge, whose conservatism and adherence to tradition are associated with the extreme difficulties that stand in the way of individual research experimentation in this field. Together with that, medicine, and first of all, medicine not yet framed in institutional forms, was not so much a knowledge as an art passed on from master to apprentice. Hence, it could, over the long period of its existence, produce not one but many traditions, even if related to some semblance of a common paradigm (like the "humor theory" mentioned by Fleck), then related in completely different ways. Yet it is these exact qualities of coerciveness and locality that Fleck attributes to the "style of thinking".

Fleck certainly does not deny that the styles of thinking succeed each other, ascribing importance to a "hypothesis" that "grandiose chang-



es in thinking style, and consequently significant scientific discoveries, often occur during periods of general social confusion” (Kuhn, 1999, p. 120). This topic, however, remains on the periphery of his book, and for a better understanding of the change in styles of thinking, one should probably refer to the works of Paul-Michel Foucault (we will return to Fleck’s theory later), whose notion of episteme is closer to Fleck’s “thinking style” than to Kuhn’s “paradigm”. Foucault also ascribes to his notion of “epistemes” an obligatory and unconsciously accepted status, not limiting it, however, to any field of knowledge or practice, but expanding it to the boundaries of all culture, boundaries that are outlined only by the change of one episteme by another (“epistemological gaps” in Foucault’s terminology).

Analysis of Foucault's approach

It is based on the example of change in medical knowledge (more precisely, medical practice) that Foucault in “The Birth of the Clinic” (Foucault, 1998) explores the shift in epistemes, the backdrop for which is also “social confusion” (the French revolution), but also something entirely opposite, namely the rapid institutionalization of medical knowledge that took place in the same era and the years that followed. As an example, we can consider the fever mentioned in the earlier quote. Unlike Fleck, Foucault is not limited to stating that the term of the early 19th century can only be roughly translated into the language of medicine of the mid-20th century. His objective is to demonstrate *how* and *why* the meaning of this term changed in a relatively short time (about two decades in the early 19th century; Foucault even gives a specific date of 1816) from the designation of a disease (or rather, a set of diseases) to the designation of a sign indicating localized inflammation in one way or another.

In his chapter “The Crisis of Fevers”, which concludes “The Birth of the Clinic”, Foucault illustrates the process of reorganization of medical theory and practice, at the “entrance” of which an illness was interpreted by the doctor as a set of symptoms (for example, pleurisy is formed by: rapid pulse, increase in temperature, difficulty in breathing, spitting up blood from the patient, pain in the side; if some symptoms are missing, it can be said to be “not real pleurisy”, “not entirely pleurisy”, etc.) (Fou-



cault, 1998), and at the “entrance” – as a somehow localized organic pathology (pleurisy, in this case, would be inflammation of a certain type of tissue (lung lobes) with corresponding *external manifestations* (see above) referring to an *internal* inflammatory process) (Foucault, 1998, p. 278). This revolutionary change in the doctor’s gaze, which, penetrating into the patient’s body, becomes truly polysensory (Foucault, 1998, p. 249), Foucault refrains from interpreting in terms of medical progress or as a consequence of particular technological innovations that have come into medical practice (for example, in the spread of the stethoscope, Foucault sees not a cause, but a consequence of a new unspoken philosophy of illness adopted by doctors). Instead, Foucault closely associates this transformation with a change in the social status of medicine, the formation of what is usually called “state healthcare policy”, among the direct manifestations of which the author mentions the institute of the clinic.

Investigating Paul-Michel Foucault’s understanding of clinical medicine, scholars often highlight his words that, similar to his historical predecessors, the clinic provided care and medical assistance primarily to the poor, who in return provided as the object of medical examination their own bodies, which in a sense were “designed to get to know others better” (Foucault, 1998, p. 135). Yet Foucault relates this thesis closely to a different point – to the fact that from a certain point in time clinical experience was included as a necessary element of medical training, in which “practice and manipulations will be combined with theoretical instruction. Students will practice chemical experiments, anatomical autopsies, surgery, instrumentation, a little reading, a lot of seeing, and a lot of doing” (Foucault, 1998, p. 131). In Foucault’s vision, the combination of therapeutic, teaching, and research practices within the clinic was a peculiar materialization of the myth that took shape at the turn of the 18th and 19th centuries, the one about “a nationalized medical profession organized by the clerical type, embedded at the level of health and body, with a power similar to that of clerics over souls” (Foucault, 1998, p. 64). But what is a power over the body that can be likened to power over souls? At the very least, it is the right to touch the body⁴. Yet punishment in the form of tapping and listening is already penetration into the



body, a certain epistemological limit of which is the autopsy, i.e., the dissection, when “the corpse becomes the clearest moment of the appearance of truth” (Foucault, 1998, p. 246) and pathological anatomy becomes “an objective, real, and unquestionable foundation for the description of disease” (Foucault, 1998, p. 198).

Foucault would most likely disagree with the opinion of medical historians that the history of medicine agrees very poorly with Kuhn's theory of science since it has no pronounced paradigms and depends on discoveries made in related disciplines (primarily biology and chemistry) and must be regarded as pre-paradigmatic (Müller-Wille, 2011). “The Birth of the Clinic”, however, asserts the opposite: new medical practices initiate new accents in artistic creation⁵, but also, perhaps even more importantly, creates new possibilities for scientificity as such, for through the new medical research practice, “the old Aristotelian law that forbade scientific reasoning about the individual has been eliminated ... thus space has opened to view a differentiated form of the individual” (Foucault, 1998, p. 258).

However, in Foucault's idea, the medical paradigm is not so much a theory recognized by the majority of the scientific community or a universally adopted practice. Instead, it is primarily a form of social organization, which in its formal aspect shows definite similarity with other social systems created (or reformed) around the same historical period, for instance, reorganized army, public governance system, the overall education system, city maintenance services. In this sense, Foucault continues, “the medical space coincides with the social, or rather crosses it and is completely immersed in it” (Foucault, 1998, p. 62).

Nevertheless, Foucault suggests that the medical sphere cannot fully dissolve in the social, i.e. be reduced to what Foucault calls “biopolitics”. On the contrary, in the meeting of the specific doctor and patient, medical practice, in a sense, constitutes the individual itself, which, oddly enough, appears to Foucault as a byproduct of the growing Cartesian dichotomy of medical practice, in which the doctor becomes “more and more of a subject” and the patient gets “further and further objectified”. Foucault indicates that as the clinical experience spreads, “the doctor and the patient are drawn into an infinitely increasing intimacy and bond: the



doctor – by a gaze that is wary and always aimed to comprehend more; the patient – by a set of indispensable and mute qualities that give him away” (Foucault, 1998, p. 41). Foucault then argues that it is at the basis of this individual pole of the medical space that “the majestic violence of the Enlightenment, which was its own master, abolished the dark realm of privileged knowledge and established the limitless empire of the gaze” (Foucault, 1998, p. 72).

This quote vividly illustrates Foucault’s characteristic convergence of the concepts of “gaze”, “knowledge”, and “violence”, which form in his concept a real semantic triangle that allows Foucault to separate violence from the acts of normalization and regulation inherent in biopolitics. As he notes, “the first objects of normalization and regulation were medicine and the doctor. Normalization was first applied to doctors and only after that to patients” (Foucault, 2006, pp. 86–87). Violence, in this case, is not mentioned. Foucault adds that although this predominant attention to medicine applies only to Germany, and in France, the initial priorities were different (Foucault, 1998, p. 87), the general vector of social efforts of the authorities of the European nation-states was the same: increasing regulation and normalization of various practices and institutions and, as far as possible, improvement of the living environment, mainly in the cities. The totality of these measures (which, we might add, can be called “medicine without a doctor”) led to the fact, writes Foucault, that “the plague, or the set of diseases so called by chroniclers, historians, and physicians, disappeared during the 18th and 19th centuries even *without the causes and mechanisms of this research-worthy phenomenon being discovered*” (Foucault, 1998, p. 79). Foucault continues to note that administrative measures had similar success with regard to tuberculosis, the death rate from which in 1882 was halved compared to 1812, again without any knowledge of what tuberculosis is and how it should be treated.

The argument that modern medical practice is a manifestation of social polity is also voiced by Fleck, who writes that compared to research on sexually transmitted diseases, in particular syphilis (the main subject of Fleck’s book on scientific fact is the discovery of the Wasserman reaction), “tuberculosis research did not receive as strong a stimulus from society, nor was there a corresponding social tension to be defused by



research” (Fleck, 1999). The answer to why society did not produce a strong enough stimulus, which Fleck is for some reason reluctant to give, is quite obvious: syphilis as a “disease of the military” was a much more acute problem for a state, especially a state at war, than tuberculosis (as we know, Fleck himself was involved in this problem as a prisoner in one of the Nazi concentration camps).

Analysis of Latour's approach

The texts of Bruno Latour, who, as we will show later, is similar to Foucault in bringing political and scientific practice together (although Latour does so on different grounds), also offer analogies between the military and medicine. Latour suggests that “the role played by the military in the recruitment, training, and submission of people was also performed by doctors, surgeons, and healthcare workers across centuries. Amateurs were kept at bay, charlatans and swindlers were prohibited from practicing, laws were passed, and ordinary people were forced to take an interest in the problems of medicine. By the time biologists committed their lives to the problems of medicine, most of the preparatory work was already done. Hence it is unsurprising that so much research is performed in the sphere of healthcare. When researchers and engineers are unable to tie themselves to one of these two budgets, military or medical, things do not go so well for them” (Latour, 2013).

These words, which may have been inspired by Foucault's ideas, Foucault himself would hardly agree with (in his own interpretation the military and doctors are not so much organizers as they are participants in the process of recruiting, organizing, and training). The main point, however, is different. Foucault's analysis of social practice, particularly medical practice, includes two poles: the “politics pole” and the “knowledge pole”; the “politics pole”, respectively, is related to the common and normalization, and the “knowledge pole” – to the individual and violence. It is unclear whether this dichotomy, which is lacking in the works of Fleck, who subordinated the individual to the “thought collective” and which, as we shall see, Latour tries to avoid, weakens Foucault's position, or, on the contrary, reinforces it. In any case, it is apparent that in Foucault's view, the pole of the individual in the sphere of medicine is not a researcher faced with a difficult problem, like August Wasserman



for Fleck and Louis Pasteur, Roger Guillemin, or Andrew Schall for Latour. Instead, it is a practicing innovator, one like Philippe Pinel, who, by “freeing” (in Foucault’s text, in quotation marks) the locked and bound patients in his mental asylum, uses against them actual violence, all the more dangerous because it comes as if from the patients themselves⁶ (Foucault, 1997, p. 492). In this, “in the eyes of the patient, the doctor becomes a miracle worker; it seems that the power and authority which he had formerly borrowed from order, morality, and family, are now concentrated in himself” (Foucault, 1997, p. 497). Thus, at the pole of the individual in Foucault’s concept lies not striving for new knowledge in spite of the universal but obsolete dogma (as is the case in T. Kuhn’s concept of scientific revolutions), but instead violence and myth-making, done in the name of truth, asserting themselves in the penetrating gaze of power-cognition. In contrast, scientific revolutions (epistemological gaps) are not associated by Foucault with comparable power epistemologies: not only do they have no authors, but they remain usually unnoticed by their contemporaries.

Bruno Latour, emphatically detaches himself from the approaches of Kuhn and Foucault (especially the latter), in particular by saying that when we see radical “differences in style or way of thinking, we speak of a revolution (to use the language of politicians) or even of an epistemological rupture (this time borrowing language from the butcher shop)” (Latour, 2015b, p. 90). Latour continues that to explain the ongoing changes “by the rupture of ‘times’ is to explain nothing at all”.

Meanwhile, Latour’s idea that the development of medicine, a critical point in which was the establishment of scientific bacteriology by Pasteur, contributes to further alienation of the patient from the treatment applied to them (i.e. the patient’s right to judge the effectiveness of treatment is recognized less and less)⁷ could well belong to Foucault. Yet this idea is not developed by Latour further, remaining, as it were, on the outskirts of his epistemological analysis of Pasteur’s discovery, which in Latour’s interpretation appears to be much closer to Kuhn’s “scientific revolution in understanding” than to Fleck’s interpretation of “scientific discovery”. At the same time, the idea that the progression from a hypothesis to an established scientific fact is manifested primarily in the



stylistic and terminological evolution of scientific publications on the subject undoubtedly brings Fleck's position closer to that of Latour. Still, this similarity is also a difference, as Fleck speaks of "journal science", in which assertions voiced by the researcher have the status of their personal viewpoint (from this Fleck derives "the specific discreet tone of the articles published in journals: it can be noticed by characteristic expressions like: 'As I tried to show...', 'It seems possible that...'" (Fleck, 1999, p. 146)) and the stylistically opposite "textbook science", in which expressed opinions turn into facts: "only in the already impersonal compendium of scientific knowledge can one find expressions such as: 'This exists (or does not exist),' 'This and that take place,' or 'It is definitely established that...'" (Fleck, 1999, p. 146).

In his turn, Latour agrees that "a fact is nothing but a statement devoid of modality and traces of authorship" (Latour & Woolgar, 1986). However, he is convinced that this transformation occurs within "journal science" when debates on the new discovery in subsequent publications die down and the discovery detaches from its author and historical context, turning into a recognized fact or what Latour himself calls in one of his works "the black box". To put it differently, Latour's scientific fact is not a simplified and, in a certain sense, dogmatic statement that has passed from a narrow circle of specialists to a broader, less competent public, but a statement that, while remaining within the limits of research science, has changed its status from an opinion of a specific researcher (or research team) to a generally recognized fact with the status of a natural datum.

Nevertheless, when discussing revolutionary changes typically associated with the name of Pasteur, Latour resorts to a different level of analysis, in which the vector of transformation lies not within science, denoting a transformation of one scientific paradigm into another, but is directed from inside science outside of it, turning into a sort of social movement (the hygienist movement) under the banner of science. At this level of analysis, Latour's material is not scientific articles but "purely newspaper texts" (Latour, 2015b), and his methodological foundation is Kutuzov described by Tolstoy in "War and Peace", where the wise commander "had the courage not to give any orders, giving in the form of



orders what his commanders suggested he do”⁸. The analogy here is that Pasteur, according to Latour, found himself the head of an already existing army – activists of a broad public campaign for the recovery of the French nation, who set themselves the task of “reviving not only a humiliated and defeated France... /but also – M./ reviving the human race in general, and in particular the urban masses” (Latour, 2015b, p. 49). The goal proposed by the Pasteurians – the struggle against pathogenic microbes – is enthusiastically embraced by hygienists, who turn out to be adherents and promoters of Pasteur’s ideas (“sometimes more depends on the person who readily grasps the discovery than on the person who makes it” (Latour, 2015b, p. 170)).

Could the process described by Latour be considered a scientific revolution in the sense of Kuhn’s theory? As Latour notes, Pasteur needed to “just open his mouth for everyone else to extend his achievements to all diseases. A highly unusual revolution!” (Latour, 2015b, p. 63). The difference between the approaches of Kuhn and Latour is not even that the Pasteurians were not opposed by a majority of the scientific community committed to outdated views⁹. More importantly, the ideas proposed by Pasteur, in Latour’s interpretation, cannot be considered a theory per se. Instead, at issue is the spread of a new *technology* – vaccination technology. Here we can recall that Fleck, speaking of Pasteur’s discovery in his book, virtually anticipates Kuhn’s concept of pre-paradigmatic and paradigmatic science. As Fleck notes, “the pre-Pasteurian time was the age when, despite the diversity of opinions and little related observations, belief in the variability of bacteria dominated nonetheless... Then came the classical period of Pasteur and Koch. Under the effect of the convincing practical successes and personalities of these researchers formed the dogmatic style of bacteriological thinking. Recognized were only quite orthodox methods that delivered limited, unified results. For example, bacterial cultures were inoculated only after 24 hours. Cultures that were too fresh (2 or 3 hours) or too old (about 6 months) were not considered as research subjects” (Fleck, 1999, pp. 114–115). The result, Fleck writes, was that “for a long time bacteriologists overlooked the phenomenon of microbial variability,” as if in captivity to Pasteur’s methodological paradigm. But what Fleck sees as an example of asserting a dogmatic “think-



ing style,” Latour describes as an extremely effective practice. On the other hand, Foucault, speaking of the formation of social medicine in 19th-century Europe, similarly to Latour, considers this process in terms of more or less successful social policies aimed at improving the health of Europe’s population, without, however, viewing this process as initiated by the ideas and activities of specific transformers like Napoleon or Pasteur. In Foucault’s epistemology, iconic names, as we have seen, have a very different meaning: they, like Pinel or Bichat, not so much create a new practice as they mythologize the figure of a new type of actor, who is simply a personification of the new episteme. As if polemicizing in absentia with Foucault (and Fleck), Latour writes: “I see no reason to avoid the term ‘genius’ ... one who is able in a particular place and time to summarize what others do must surely command boundless admiration. This is what Tolstoy does with Kutuzov, and this is what I do with Pasteur’s primary disposition” (Latour, 2015b, p. 136). Yet Pasteur in Latour’s work does not simply “summarize” what others do. His genius manifests primarily in the ability to *convince* others: “Pasteur’s genius is in what should be called the theater of proof... Pasteur devised experiments so dramatized that the phenomena he spoke of appeared to the audience as if written ‘in black on white’” (Latour, 2015b, p. 134). The transfer of laboratories to the field, the simulation of anthrax epidemics among domestic animals in which only pre-vaccinated individuals survived, even the scientific career of Pasteur, which was a movement from one scientific field to another – all were due, Latour is convinced, to “his desire to recruit as many supporters as possible” (Latour, 2015b, p. 135).

A prime example of such a recruited supporter in Latour’s book is classical medicine, which the movement of Pasteurian hygienists first intended to simply eliminate and replace by itself¹⁰, and which responded in its print media with skepticism regarding the suggestion that general preventive measures could replace concrete treatment practices. In the end, the right strategy for Pasterurians turned out to be not a war with doctors but bringing them to their side as a kind of local health watchdogs. Thus, “the conversion of the doctors took place. They turned from victims into agents. They took up the cause” (Latour, 2015b, p. 179). But much more powerful unifying agents were the serums produced in the



Pasteurian laboratories, in particular, serums against diphtheria: “Vaccinations do not interest doctors too much; but they are very interested in serums, because they allow them to continue to do their usual work” (Latour, 2015b, p. 186).

The work of Pasteur himself, same as that of his associates, can be defined in Latour’s interpretation as scientific-political. More precisely, a scientific laboratory for Pasteurians is the political capital, which they repeatedly put into circulation, constantly receiving profit in the form of rising influence and, eventually, as we could continue and as Foucault definitely would have, in the form of getting power. Yet Latour stops here and decidedly separates influence and power (“be strong, but never overbearing”) (Latour, 2015a, p. 282), as if minding Foucault’s warning that power always presupposes the overpowered, and these are subject-object relations, possibly, in their most intricate form.

This separation, however, does not prevent Latour from likening scientific work to political, even if referring not to the mobilization of a social movement, as with Pasteur, but to the publication of scientific articles in specialized journals by laboratory staff. The goal here is the same: “weaken your enemies, try to paralyze those you cannot weaken (...), help your allies if they are attacked, maintain steady communication with those who supply you with the necessary tools (...), make your enemies fight each other (...); if you are not sure of victory, show modesty and choose streamlined wording” (Latour, 2013, pp. 71–72). As Latour notes on scientists, their “political capabilities lie at the heart of the science they create. The better politicians and strategists they are, the better science they are creating” (Latour & Woolgar, 1986).

Meanwhile, emphatically likening his own strategy to that of the Pasteurians¹¹, Latour clearly communicates that scientific work can sometimes do without a laboratory but can never do without politics. As far as we can grasp, Latour does not suggest that the career of an individual researcher is, so to speak, scientific in content and political in its form. Rather, the scientific in his interpretation is political, but speaking the special language of a narrow subject area, whereas “science’ itself does not exist. This name, which is given to some parts of some networks, is so unstable that it would escape attention altogether if, by some exaggera-



tion, it were not attributed universality... There is no knowledge – and what would that mean? – There are only skills. In other words, arts and crafts” (Latour, 2015a, pp. 285, 288).

With respect to observable scientific work, Latour is clearly correct. The core of his own epistemology was the experience of observing and analyzing the laboratory work that produced the hormones thyrolyberine and somatostatin, which, even less than Pasteur’s microbes, would qualify as empirical data just waiting to be discovered, but are precisely the skills being created and perfected in the production of these drugs. Fleck makes roughly the same point with regard to the development of the clinical diagnosis of syphilis (the Wasserman reaction), in the course of which the researchers’ general understanding of their own activities also changed. It had changed so much, Fleck notes, that when they retrospectively reconstructed the path that led to their discovery, they inevitably misrepresented it, seeing it as a focused search for what they eventually found¹².

In Fleck’s book, however, the collision of theoretical knowledge and practical art in the field of medical practice is a critical methodological problem, since medicine, which almost exclusively presents art, the theoretical foundations of which have practically no effect on practice, turns out to be fully dependent on tradition, which is more likely to be susceptible to random mutations than radical changes. In Latour’s terminology, medicine should have been called “inactive practice”, i.e. practice that is capable of “reassembling the social” no more than carpentry. Concluding on the incompatibility of the medical language of the early 19th century and of the early 20th century, Fleck offers no answer in his book on how the first tradition transformed into the second. The answer is given by Foucault and Latour: the art of medicine was increasingly invaded by theoretical knowledge, and it was the invasion of theory that ensured a systematic change in practice. Yet while Foucault incorporates changes in medicine in the overall process of *industrialization* of European society, Latour considers them a special case of *technological modernization*. Accordingly, Foucault’s New European model of multiplying knowledge is presented in terms of an increasingly diverse and pervasive power, and



Latour ascribes to the same knowledge the meaning of a reorganizing and, in general, *creative activity*.

As applied to medical practice, this duality can be expressed in terms of two different perspectives: one belonging to the patient, the other – to the physician. The first (Foucault's position) reveals itself as a duality of subject-object relations: the patient can overcome the alienation of himself as an object of the penetrating gaze armed by science only in the gesture of exposing the doctor's claims to the role of Master and Father. The second (Latour's point of view) conceptualizes itself as an activity in the space of more or less freely constitutable objects (say, pathologies), where the very notions of "human" or "social" simply lose their meaning.

4. Conclusion

Speaking in a more general sense, the Cartesian attitude is unconditionally transcended in one of these approaches (by Latour), while in the other (by Foucault), it is infinitely modified and deepened. But can the opposition of both points of view be contained within the classical methodology of science? Or do the works of Foucault and Latour definitively overcome its theoretical preconditions? The concept of "knowledge," having disintegrated into "power" and "activity," can in no way be reassembled; nor can it be reduced to the sum of the two. In any case, this suggests that the medical problem, which, historically, may have been a fertile ground for the transformation of epistemology into the methodology of science, as Kuhn says in reference to Ludwig Fleck's book, with time became a kind of epistemological temptation for this transformation, constantly shifting its subject field either toward ideology or toward broadly understood social innovations, including the development and marketing of new goods and services, which also require the ability to mobilize supporters, neutralize competitors, etc.

In the face of such temptations, should science persist in its epistemological purity, that is, its irreducibility to neither politics nor economics? The political-economic reality permeates the whole field of science; it is the real body of science, a body that is becoming more and more perfect. But does not the methodology and sociology of science, which in one way or another is derived from medical practice, deny that science also has a "soul," that is, a spontaneity of discovery, akin in some ways to



a religious revelation? Scientists themselves will most likely radically oppose such analogies, but is the “out of this world” position within scientific activity and scientific communities not becoming one of the most important themes in the self-justification of science? However one may answer this question, it can hardly be disputed that the active participation of medical issues in the development of the methodology and sociology of science served as a logical prerequisite for the very question of the degree of scholarly detachment from both the subject of research and the social context.

Notes

1. The opposite of applied knowledge, the object of which is available for direct manipulation, is certainly astronomy. For instance, the values of maximum elongations of Mercury given in Ptolemy’s “Almagest” differ only slightly from the results of modern observations (Ptolemy, 1998). This mismatch merely stems from observational technique and has nothing to do with what Ptolemy knew about the planet Mercury or even about the solar system as a whole.

2. Fleck mentions in his book the theory of “protocol sentences” by R. Carnap, which belongs to the “epistemological” explanatory model of scientific knowledge, arguing that Carnap’s theory “lacks only one thing: recognition of the social determinism of thinking” (Fleck, 1999, p. 131).

3. On Fleck’s “thought collective”, Kuhn writes: “I find this notion internally flawed, leading to many difficulties in Fleck’s book...it seems that the thought collective functions as a kind of super-individual mind” (Fleck, 1999, p. 21).

4. As Foucault writes, “For thousands of years, physicians have been eventually tasting urine. It was very late in the day that they began to touch, tap, and listen” (Foucault, 1998, p. 246).

5. As Foucault states, “The 19th century will obsessively speak of death: the wild emasculated death of Goya, the visible muscular sculptural death of Géricault, the stirring voluptuous death of Delacroix, the Lamartine death of swampy miasms, the death of Baudelaire” (Foucault, 1998, p. 259).



6. As Foucault writes, “The ‘emancipated’ patient must constantly give an account of his own behavior, control himself... the positivist hospital, which Pinel is credited with creating, is not a space of freedom, where patients are observed, diagnosed, and treated; is a space of justice, where a person is accused, tried and sentenced, and where liberation is achieved only by moving the judicial process into the depths of one’s own psychology, i.e., through repentance” (Foucault, 1997, p. 492).

7. (Latour, 2015b, p. 159). Here, however, Latour cites the work of N.D. Jewson (1976, pp. 224–225), not mentioning. Nevertheless, Jewson’s work itself does mention “The Birth of the Clinic” by Foucault (1998, p. 242).

8. Latour’s “Kutuzov – Pasteur” analogy throughout the book clarifies the meaning of the title of Latour’s book about Pasteur, which refers to Leo Tolstoy’s novel of the same name.

9. Mentioned in Latour’s book attempts to criticize Pasteur’s ideas, or at least to criticize the excessive enthusiasm for them (Latour, 2015b, pp. 66–67), should serve as further confirmation of the unanimous acceptance of them by society and the futility of the efforts of their opponents.

10. As said by Latour, “the Pasteurian desire to swallow medicine has as its goal to redefine pathology, which will henceforth be prevented rather than cured” (Latour, 2015b, p. 179).

11. As Latour writes, “my arguments are no more irrefutable than those of the Pasteurians, and no less controversial. They need to find friends and allies, interest them, direct their attention to the entries made... and answer possible objections in advance to convince the reader and make it difficult for them to form judgments like those offered here” (Latour, 2015b, p. 210).

As Fleck writes about Wasserman’s retrospective assessment of his discovery, “It is interesting to note that Wasserman himself thought about this afterwards. ‘I ask you to consider that in developing the serodiagnosis of syphilis, I was guided quite consciously by the idea of searching for a diagnostically significant amboceptor, i.e., a substance that binds the antigen’... If one considers these statements dispassionately, in no way,



with the most positive attitude toward the author, can one agree with his words. Wasserman did not look for a “diagnostically significant amboceptor” in his early works (Fleck, 1999, p. 97).

References

- Fleck, L. (1999). *Vozniknovenie i razvitie nauchnogo fakta: vvedenie v teoriuu stilii myshleniia i myslitelnogo kollektiva* [The Genesis and Development of a Scientific Fact: An Introduction to the Theory of Thought Style and Thought Collective]. Moscow: Ideya-Press, Dom intellektual'noy knigi.
- Foucault, P.-M. (1997). *Istoriia bezumii v klassicheskuiu epokhu* [History of Madness in the Classical Age]. St. Petersburg: Universitetskaya kniga.
- Foucault, P.-M. (1998). *Rozhdenie kliniki* [The Birth of the Clinic]. Moscow: Smysl.
- Foucault, P.-M. (2006). Rozhdenie sotsialnoi meditsiny [The Birth of Social Medicine]. *Intellektualy i vlast: Izbrannye politicheskie vystupleniia, stati i interviiu*. [Intellectuals and Power: Selected Political Speeches, Articles, and Interviews]. Moscow: Praxis, 79–107.
- Jewson, N. D. (1976). The Disappearance of the Sick-Man from Medical Cosmology, 1770–1870. *Sociology*, 10(2), 225–244.
- Kuhn, T. (1999). Predislovie k angliiskomu perevodu [Foreword to the English translation]. *Vozniknovenie i razvitie nauchnogo fakta: vvedenie v teoriuu stilii myshleniia i myslitelnogo kollektiva* [The Genesis and Development of a Scientific Fact: An Introduction to the Theory of Thought Style and Thought Collective]. (Ed. L. Fleck). Moscow: Ideya-Press, Dom intellektual'noy knigi, 19–25.
- Latour, B. (2013). *Nauka v deistvii: sleduia za uchenymi i inzhenerami vntri obshchestva* [Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Yevropeyskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Latour, B. (2015a). Nesvodimoe [The Irreducible]. *Paster: Voina i mir mikrobov, s prilozheniem “Nesvodimogo”* [Pasteur: The War and Peace of Microbes, with an Appendix of “The Irreducible”]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Yevropeyskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 215–307.
- Latour, B. (2015b). *Paster: Voina i mir mikrobov, s prilozheniem “Nesvodimogo”* [Pasteur: The War and Peace of Microbes, with an Appendix of “The Irreducible”]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Yevropeyskogo universiteta v Sankt-Peterburge.



- Latour, B., & Woolgar, S. (1986). *Laboratory life. The Construction of scientific facts*. Princeton: Princeton University Press.
- Müller-Wille, S. (2011). History of science and medicine. *The Oxford Handbook of the History of Medicine* (Ed. M. Jackson). Oxford: Oxford University Press, 469-483.
- Ptolemy, C. (1998). *Almagest ili matematicheskoe sochinenie v trinadtsati knigakh [Almagest, or The Mathematical Work in Thirteen Books]*. Moscow: Nauka-Fizmatlit.

Öz: Makale, tıbbi bilginin ve onun tarihsel evriminin bilimsel teorinin gelişimini nasıl etkilediği konusunu gündeme getirmektedir. Metodolojik programların yürütülen analizi, bilişsel problemler ile bu problemlerin ortaya çıktıkları ve ele alındıkları tarihsel ve sosyal bağlam arasında yakın bir ilişki olduğunu göstermektedir. Bu bağlantının tıbbi konularla ilgili çalışmalarda en belirgin olması gerçeği, 20. yüzyılın ikinci yarısında bilim teorisini bilimsel araştırmanın tarihsel ve kültürel bağlamını ek olarak giderek daha fazla dikkate almaya yönlendiren şeyin tıbbi nitelikteki araştırmalar olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Episteme, bilginin kurumsallaşması, biyopolitika, çokduyulu görüş.



B. A. Çetinkaya, Eğitim Politikamız ve Felsefemiz (İstanbul: Rağbet Yayınları, İstanbul 2022), 296 s.

Our Policy and Philosophy of Education by B. A. Çetinkaya

MEHMET DERİ 

Independent Researcher

Received: 13.01.2023 | Accepted: 20.03.2023

Tanzimat'la başlayan eğitim felsefesi ve politikamız, Batı eksenli bir seyir içerisine girmiştir. Cumhuriyet'e kadar yürütülen iyileştirme ve ıslah çalışmaları ise kayda değer bir gelişme gösterememiştir. Osmanlı dönemindeki birtakım önemli girişimler ve düzenlemeler, Cumhuriyet dönemini hazırlamıştır. Islahat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemleri, Batılı paradigmaların çevresinde eğitimi konumlama ve kodlama çalışmalarıyla sürmüşse de bu eğitim paradigmasının manevî ve yerli/millî değerlerden kopuk, pozitivist eksenli olması eğitimde beklenen olumlu neticeyi vermemiştir.

Bir ülkenin eğitim politikası, o ülkenin önem verdiği ve eğitim sistemine de yansımış olan değerlerle başlar. Bu değerler eğitimin çerçevesini, amaçlarını ve yönünü belirler. Bir ülkenin eğitim politikası, o ülkenin önemsedığı ve eğitimine de yansımış manevî, milli/yerli değerlerle başlar. Bu değerler, eğitim politikasının genel hatlarını, hedeflerini ve gidiş yönünü belirler.



Manevî ve milli bir “Eğitim Felsefesinin” ve “Eğitim Politikasının” nasıl olması gerektiği konusunda yapılan akademik çalışmaların sayısı son yıllarda giderek artmaktadır. Bu çalışmalardan biri de Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya’nın kaleme almış olduğu “Eğitim Politikamız ve Felsefemiz” başlıklı çalışmasıdır.

Alanında konuyla ilgili temel kaynaklar kullanılarak zengin bir akademik literatürle hazırlanmış olan çalışmada; genç nesillerin karakter inşasının önemi ve bu karakter inşasının nasıl olacağı; bir zamanlar devlet adamı yetiştiren Enderun eğitim kurumu; eğitim felsefesinin nasıl olması gerektiği Mehmet Âkif Ersoy ve Nurettin Topçu’nun görüşleri ve örnekliği üzerinden incelenmiştir.

Girişte (s.13-44); “Etkileşim ve Yabancılaşma Kıskaçındaki Yeni Gençlik Modeli” başlığı altında gençliğin ahlak, şahsiyet, kimlik ve karakter açısından uğradığı erozyon ele alınmış; bu erozyona karşı çözümlerin nasıl olması gerektiği belirtilmiş; insanî ve manevî değerleri merkeze alarak doğru bir karakter ve kimlik inşasının şart olduğu ifade edilmiştir.

Birinci Bölümde (s. 45-82); “Mehmet Âkif Düşüncesinde İlim, Fen ve Teknik” başlığı ile Mehmet Âkif’in gözünden fen ve tekniğin önemi konusu ele alınmıştır. Mehmet Âkif’e göre; alanında üstün yetenekli, akıllı, zeki, çalışkan ve cesur gençler; öğrendikleri fen ve teknikle manevî faziletleri de dâhil ederek ülkeyi her türlü tehlikelerden koruyacak, devleti ve toplumu ilerletip geliştirecek ve güçlü bir millet haline dönüştürecekler.

Mehmet Âkif; bilim, fen ve teknik üzerinden Avrupa ile İslâm dünyasındaki değişimlere de işaret ederek İslâm dünyasının Avrupa’yı yakalayabilmesi için ilim ve fen yolunda çok çalışmak ve gayret etmek gerektiğini belirtir. Âkif, İslam dünyası ile Batı arasındaki ortaya çıkan farka da dikkat çeker. Medreselerin ıslah edilmesi, Mehmet Âkif’in ele aldığı mevzular içerisinde önemli bir yer tutar. O bilir ki, kurumları düzeltmeden elde edilecek bilgilerin güçlü ve donanımlı, çağı okuyan, dünyada var olan fen ve teknik alanındaki gelişmeleri değerlendirmesi mümkün değildir. Ona göre kaybettiğimiz ve uzak kaldığımız fen ve tekniği, her şeye rağmen elde etmemiz ve kazanmamız gerekmektedir. Mehmet Âkif, gelişme ve terakki etmenin de fen ve teknikle olacağına güçlü vurgular yapmaktadır. Milletler ve devletler, kendi kültürel varlıklarından ve iç bünyelerinden ayrılmadan ve taklitçilik ‘maskaralığı’ hastalığına düşmeden de ilerle-



yebilirler.

İkinci Bölüm (s.83-92); “Osmanlı İmparatorluğunun ‘Saray Okulu’ Enderun” başlığını taşımakta olup Osmanlı Devletini bir ‘Cihan Devleti’ yapan Enderun Mektebi çeşitli açılardan incelenmiş, Enderun’da çok kaliteli bir eğitim verilmesinin yanı sıra zihin ve kalbin eğitiminin birlikte verilmesine, devleti yönetecek vasıflı kadroların nasıl bir eğitim sürecinden geçip yetiştirildiğine değinilmiştir.

Üçüncü Bölümde (s.93-102); “Yurt Dışında Eğitim” başlığı altında ağırlıklı olarak Osmanlı’nın Batı karşısında askerî, siyasî, ekonomik vb açılardan gerilemesi ve bu gerilemeye çözüm olarak görülen yurt dışına öğrenci gönderme konusu ele alınmıştır. Buna göre, yurt dışına öğrenci gönderme süreci II. Mahmud’la (1801-1839) başlamış, Tanzimat, II. Abdülhamid ve Meşrutiyet dönemi ile süreç devam ederek günümüze kadar gelmiştir.

Yazar, burada konuyla ilgili önemli bir tespitte bulunmakta ve şunları ifade etmektedir: “Yurt dışına gönderilecek öğrencilerin eğitim süreçleri esnasında, birtakım hususların göz önünde bulundurulmasında faydalar vardır. Örneğin; yurt dışına gönderilen öğrencilerin kendi köklerine yabancılaşmamaları için dinî ve millî değerlere sahip olması gerekmektedir. Bununla birlikte, donanımlı danışmanların rehberliğinde sıkı gözetim altında bulunmaları ve uzun bir süre kalmadan kısa sürede ülkelerine dönmeleri sağlanmalıdır.” (s. 96).

Dördüncü Bölüm (s. 103-114); “Cumhuriyet Kadrolarını Yetiştiren Okul Mekteb-i Sultânî: Galatasaray” başlığını taşımaktadır. Osmanlı aydınlarının ve elit yönetici kadrosunun “Biz neden geri kaldık? Devlet nasıl kurtulur?” sorusuna; “Batı’nın ilmini ve eğitim sistemini alarak” cevabı verilmiş, bu durum Batı tarzı eğitim anlayışını, dolayısıyla da Garp düşüncesinin Türkiye’deki etkinliğini artırmasına sebep olmuştur. 1 Eylül 1861 yılında açılan Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi, Osmanlılık fikrini ve devletin bütünlüğünü benimseyen bir nesil yetiştirmek amacıyla açılmışken, bu konuda beklenen olumlu etkiyi oluşturmadığı gibi, okul gayrimüslim olan Bulgar, Rum ve Ermeni öğrencilerin millî duygularının şekillendiği bir mekân haline dönüşmüştür. Bunun karşısında Osmanlı toplumundan uzak, Fransız kültürünün tesirinde Batı’ya hayran bir aydınlar topluluğu oluşturmuştur. Okul sayesinde Fransız kültürüyle birlikte futbol, tiyatro,



folklor vb. faaliyetler Türkiye'ye girmiştir. Nihayetinde modernleşmenin bir vasıtası olarak Galatasaray, Türkiye'deki değişim ve dönüşümlerin gerçekleşmesinde hayati bir güç işlevine sahip olmuştur.

Beşinci Bölümde (s. 115-232); “Dârülfünun’dan Sonra İlk İlahiyat Fakültesinin Şemseddin Günaltay’ın Katkılarıyla Açılış Süreci” başlığı ile 1949 yılında Ankara Üniversitesi bünyesinde bir İlahiyat Fakültesi açılması konusuna değinilmiştir. Dönemin konjonktürü gereği Cumhurbaşkanı İsmet İnönü, aslen ilahiyatçı olan Prof. Dr. Şemsettin Günaltay’ı (1883-1961) başbakan olarak atamıştır. Bu atamada Günaltay’ın hem bilim adamı olarak teorisyen hem de bir siyaset adamı olarak sosyal gözlemciliği; toplumsal olay ve meseleleri yerinde teşhisi ve bunlara karşı hem siyasî hem de ilmî çözümler üretmesi etkili olmuştur.

21 Kasım 1949 yılında Şemseddin Günaltay’ın büyük katkılarıyla açılan ve ülkemizin ilk İlahiyat Fakültesi olan Ankara İlahiyat Fakültesinin eğitim-öğretime başlaması olumlu bir yankı uyandırmıştır. Fakültenin açılışı ile ilgili konuşanlar; bu müessesede ilahiyat âlimleri ve mütehassıslarının yetişmesi, din eğitimi verecek görevlilerin ehil eller tarafından yetiştirilmesi, modern ilmin ışığında İslâm düşüncesinin gelişmesine katkıda bulunulması, hurafelerle mücadele edecek sağlam bir müfredatın belirlenmesi gibi konularda olumlu görüş beyan etmişlerdir.

Altıncı Bölümde (s. 233-274); “Nurettin Topçu’nun Eğitim Felsefesi” başlığı altında, Türk-İslâm düşüncesinin önemli bir temsilcisi olan Nurettin Topçu’nun (1909-1975) eğitim ve gençlik üzerine serdettiği görüşleri ele alınıp incelenmiştir.

Eğitim üzerinde önemli tezler ve teklifler ileri süren Nurettin Topçu’nun Türkiye’nin Maarif Davası isimli eseri, hakikatte bir yol işareti ve referans olma özelliğini taşımaktadır. Onun ideal gençlik yetiştirme arzusu; maarif, mektep ve muallimler üzerinden bir model geliştirme gayretini doğurmuştur.

Yurt dışında (Bordeaux Lisesi ve Sorbon Üniversitesi) eğitim gören bir entelektüel olarak Topçu, eğitim felsefesi teorisi üzerinden somut ve mâkul çözüm önerileri sunmaktadır. ‘Ahlâk insanı’ yetiştirmenin kaygısı, onu akıl, kalp ve ruh eğitiminin zorunluluğuna dikkat çekmesiyle şekillenmektedir. Nurettin Topçu’nun eğitim sisteminde merkeze koyduğu en



önemli olgu, elbette ki öğretmenlerdir. Ona göre; muallimlerin yetkin, donanımlı ve model olduğu bir sistem, güçlü ve müspet neticeleri doğuracaktır. Ona göre “Düşünülerek girilen kapı yalnız sınıf kapısıdır. Hizmetinde oldukları vazifenin ulviyetine inanan muallimlerimiz, sınıfların kapılarını açarken, istiklâl ümit ve aydınlık getiren bir kapıyı açtıklarını hissederek... Muallimler bu fikir kapısından geçmekle, karakter yapmakta ve şahsiyet inşa etmektedirler. Zira mektep koridorları gerçek fetihlerin yeridir.”

Yine Nurettin Topçu’nun eğitim felsefesinde gençlik önemli bir yer tutar. O, gençliği mazideki ihtişamına kavuşturmak gerektiğini ifade eder. Bunun için de çözüm olarak idealsız, umutsuz ve heyecansız bir nesli kurtarmaktan geçtiğini bildirir, “Gençliği ruh köklerine tekrar döndürmek için, bu ‘şaşkın nesli Allah’a giden yolda tekrar canlandırmak’ en büyük kutsal vazifemizdir” der.

Sonuç olarak ifade edilecek olursa; “Eğitim Politikamız ve Felsefemiz” başlıklı bu çalışma; alanında yapılan sayılı çalışmalardan olması, zengin bir akademik literatür kullanılarak hazırlanmış olması, konuların bütüncül ve sistematik bir şekilde ele alınması, yazarının konuya olan hâkimiyeti, özgün yorumları ve değerlendirmeleri, daha sonra yapılacak akademik çalışmalar için ciddi bir literatür katkısı sunması nedeniyle konuya ilgi duyan akademisyenler ve araştırmacılar için önemli bir başvuru kaynağı niteliği taşımaktadır.



BI



Beytulhikme
Philosophy Circle