

5
2022
E K İ M

sofişt

ULUSLARARASI FELSEFE DERGİSİ



9 770271 765335 >

BU SAYIDA**Araştırma Makaleleri / Research Articles**

Aristoteles'te Ahlakın Epistemik Temeli Üzerine Bir İnceleme
An Inquiry into the Epistemic Foundation of Morals in Aristotle
Ender Büyüközkara

John Locke'un Özgürlük Teorisi: İstenc, Arzu ve Emek
John Locke's Theory of Liberty: Will, Desire, and Labour
Taşkın Erol

Stoacılar'da Dünya, Lógos, Diyalektik ve Özgürlük İlişkisi
The Relationship Between the World, Lógos, Dialectics, and Liberty in Stoics
Doğan Göçmen

Bilimsel Modeller Bağlamında Temsil Problemi
The Problem of Representation in Terms of Scientific Models
Onur Kabil

Kant'ın Doğa Anlayışının Kosmolojik ve Epistemolojik Kökenleri
Cosmological and Epistemological Foundations of Kant's
Understanding of Nature
Furkan Yasin Köz

Sartre'in Varlık Görüşünün Yol Açtığı Antropolojik Sorunlar
The Anthropological Problems of Sartre's View of Being
Esra Gülsüm Öztürk

Madness As Baudrillard's Hyperreality: Of the Post-Apocalypse
Baudrillard'ın Hiperrealitesi Olarak Çılgınlık: Kıyamet Sonrasında
Engin Yurt

Çeviri Makaleler / Translations

Bilimciliğin Alı Belirtisi / Six Signs of Scientism
Susan Haack

sofist

Sofist: Uluslararası Felsefe Dergisi
An International Journal of Philosophy
Sayı: 5, Ekim 2022

İmtiyaz Sahibi ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Publisher and Managing Editor
Erol Cihangir

Editör
Editor-in Chief
Hakan Poyraz

Editor Yardımcısı
Associate Editor
Onur Kabil
Engin Yurt

Dil Editörü
Language Editor
Abrim Gürgen

ISSN: 2717-6533
E-ISSN: 2757-8593
www.sofist.org
sofistdergi@gmail.com

Sofist, hakemli bir akademik dergidir ve dergide
kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır.

Altı ayda bir (Nisan ve Ekim aylarında) yayınlanır. İlk sayısından itibaren
Philosopher's Index ve *Asos Indeks* tarafından taranmaktadır.

Sofist is an academic peer-reviewed journal, and published biannually
(in April and October). Indexed by *Philosopher's Index* and *Asos Index*.

İletişim Bilgileri
Contact

Alemdar Mah. Çatalçeşme Sk. Meriçli Apt. No. 44 K/3
Cağaloğlu/Fatih-İstanbul Türkiye

Yayın Kurulu/Editorial Board

Abrim Gürgen (Öğr. Gör. Dr.)	Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Ali Osman Gündoğan (Prof. Dr.)	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Dionysis G. Drosos (Prof.)	Aristotle University of Thessaloniki, Yunanistan
Doğan Göçmen (Prof. Dr.)	Dokuz Eylül Üniversitesi
Engin Yurt (Doç. Dr.)	Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Erdal Yıldız (Prof. Dr.)	Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Güvenç Şar (Doç. Dr.)	Kocaeli Üniversitesi
Hakan Poyraz (Prof. Dr.)	Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Lokman Çilingir (Prof. Dr.)	Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Onur Kabil (Dr.)	Sakarya Üniversitesi
Stefano G. Azzarà (Assoc. Prof.)	University of Urbino, İtalya
Tufan Çötök (Doç. Dr.)	Sakarya Üniversitesi
Gökhan Yılmaz	

Danışma Kurulu/Advisory Board

Abamüslim Akdemir (Prof. Dr.)	Uludağ Üniversitesi
Adnan Ömerustaoglu (Prof. Dr.)	Biruni Üniversitesi
Ali Utku (Prof. Dr.)	Atatürk Üniversitesi
Aris Stilianou (Assoc. Prof.)	Aristotle University of Thessaloniki, Yunanistan
Aslan Topakkaya (Prof. Dr.)	Erciyes Üniversitesi
Aslı Yazıcı (Prof. Dr.)	Bartın Üniversitesi
Cabayhan Abdildin (Prof. Dr.)	Gumilyev Avrasya Milli Üniversitesi, Kazakistan
Cevriye Demir Güneş (Doç. Dr.)	Hacıbayram Üniversitesi
Çetin Türkyılmaz (Doç. Dr.)	Hacettepe Üniversitesi
David Casassas (Assoc. Prof. Dr.)	Universitat de Barcelona, İspanya
Doğan Barış Kılınç (Dr. Öğr. Üyesi)	Dicle Üniversitesi
Ekin Kaynak İltar (Doç. Dr.)	Akdeniz Üniversitesi
Eray Yağanak (Doç. Dr.)	Mersin Üniversitesi
Feyza Şule Güngör (Doç. Dr.)	Necmettin Erbakan Üniversitesi
Fikri Gül (Prof. Dr.)	Pamukkale Üniversitesi
Hanefi Macit (Prof. Dr.)	Atatürk Üniversitesi
Hasan Aydın (Prof. Dr.)	Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Hüseyin Gazi Topdemir (Prof. Dr.)	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
İbrahim Daşkaya (Doç. Dr.)	Sakarya Üniversitesi
Jack Russell Weinstein (Prof. Dr.)	University of North Dakota, ABD
Kadir Çüçen (Prof. Dr.)	Uludağ Üniversitesi
Kemal Bakır (Prof. Dr.)	Erzurum Teknik Üniversitesi
Kurtuluş Dinçer (Prof. Dr.)	Hacettepe Üniversitesi
Levent Bayraktar (Prof. Dr.)	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Mehmet Ali Sarı (Prof. Dr.)	Pamukkale Üniversitesi
Mehmet Elgin (Prof. Dr.)	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Metin Becermen (Prof. Dr.)	Uludağ Üniversitesi
Milay Köktürk (Prof. Dr.)	Pamukkale Üniversitesi
Mustafa Çevik (Prof. Dr.)	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Mustafa Günay (Doç. Dr.)	Çukurova Üniversitesi
Mustafa Yıldız (Prof. Dr.)	Ardahan Üniversitesi
Nevzat Can (Prof. Dr.)	Atatürk Üniversitesi
Rahmi Karakuş (Prof. Dr.)	Sakarya Üniversitesi
Roberto Rodríguez-Milán (PhD)	Hellenic Open University, Yunanistan
Sabahattin Çevikbaş (Prof. Dr.)	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Sadık Erol Er (Doç. Dr.)	Çukurova Üniversitesi
Samet Bağçe (Doç. Dr.)	Orta Doğu Teknik Üniversitesi
Sedat Yazıcı (Doç. Dr.)	Bartın Üniversitesi
Solmaz Zelyut (Emekli Prof. Dr.)	Ege Üniversitesi
Süleyman Dönmez (Prof. Dr.)	Akdeniz Üniversitesi
Süleyman Ertan Tağman (Dr. Öğr. Üyesi)	Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
Şafak Ural (Prof. Dr.)	İstinye Üniversitesi
Talip Kabadayı (Prof. Dr.)	Manisa Celal Bayar Üniversitesi
Taşkın Ketenci (Prof. Dr.)	Mersin Üniversitesi
Tito Magri (Emekli Prof.)	Universita' di Roma La Sapienza, İtalya
Tuncay Saygın (Doç. Dr.)	Aydın Adnan Menderes Üniversitesi
Yavuz Kılıç (Prof. Dr.)	Aydın Adnan Menderes Üniversitesi
Zehragül Aşkın (Prof. Dr.)	Mersin Üniversitesi

Bu Sayının Hakemleri/ Peer-Reviewers Of This Issue

Abrim Gürgen (Öğr. Gör. Dr.)	Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Adnan Ömerustaoğlu (Prof. Dr.)	Biruni Üniversitesi
Ali Osman Gündoğan (Prof. Dr.)	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Bahattin Uzunlar (Dr. Öğr. Üyesi)	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Ender Büyüközkara (Dr. Öğr. Üyesi)	Sakarya Üniversitesi
Erdal Yıldız (Prof. Dr.)	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
İbrahim Daşkaya (Doç. Dr.)	Sakarya Üniversitesi
Merve Ertene İncefikir (Dr.)	Sakarya Üniversitesi
Mustafa Bingöl (Dr. Öğr. Üyesi)	Erzurum Teknik Üniversitesi
Mustafa Said Kurşunoğlu (Prof. Dr.)	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Nil Avcı (Dr Öğr. Üyesi)	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Onur Kabil (Dr.)	Sakarya Üniversitesi
Sadık Erol Er (Prof. Dr.)	Çukurova Üniversitesi
Sebahattin Çevikbaş (Prof. Dr.)	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Şule Gece (Dr. Öğr. Üyesi)	Kırıkkale Üniversitesi
Tarık Tuna Gözütok (Dr.)	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Taşkın Erol (Dr. Öğr. Üyesi)	Sakarya Üniversitesi
Tufan Çötök (Doç. Dr.)	Sakarya Üniversitesi

sofist

İçindekiler Contents

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Aristoteles'te Ahlakın Epistemik Temeli Üzerine Bir İnceleme /
An Inquiry into the Epistemic Foundation of Morals in Aristotle / 7
Ender Büyüközkara

John Locke'un Özgürlük Teorisi: İstenç, Arzu ve Emek /
John Locke's Theory of Liberty: Will, Desire, and Labour / 57
Taşkın Erol

Stoacılar da Dünya, Lógos, Diyalektik ve Özgürlük İlişkisi /
The Relationship Between the World, Lógos, Dialectics, and Liberty in Stoics / 73
Doğan Göçmen

Bilimsel Modeller Bağlamında Temsil Problemi /
The Problem of Representation in Terms of Scientific Models / 109
Onur Kabil

Kant'ın Doğa Anlayışının Kosmolojik ve Epistemolojik Kökenleri /
Cosmological and Epistemological Foundations of
Kant's Understanding of Nature / 133
Furkan Yasin Köz

Sartre'in Varlık Görüşünün Yol Açtığı Antropolojik Sorunlar /
The Anthropological Problems of Sartre's View of Being / 159
Esra Gülsüm Öztürk

Madness As Baudrillard's Hyperreality: Of the Post-Apocalypse /
Baudrillard'ın Hiperrealitesi Olarak Çılgınlık: Kıyamet Sonrasından / 185
Engin Yurt

Çeviri Makaleler/Translations

Bilimciliğin Altı Belirtisi / Six Signs of Scientism / 209
Susan Haack

Değerlendirme Süreci / Yazım Kuralları / 237

Aristoteles'te Ahlakın Epistemik Temeli Üzerine Bir İnceleme*

An Inquiry into the Epistemic Foundation of Morals in Aristotle

Ender Büyüközkar**

Özet

Yeniçağda epistemolojinin temel felsefe disiplini olarak kabul edilmesiyle birlikte, “olgu-değer”, “olgu yargısı-değer yargısı”, “olan-olması gereken” ayrımları belirginleşmeye başlamış ve ahlâka ilişkin bilginin imkânının sorgulanması, etiğin temel problemi hâline gelmiştir. Diğer taraftan, Antik Yunan felsefesi incelenildiğinde, her ne kadar Yeniçağ felsefesinin epistemolojist tavrına benzer biçimde olmasa da Aristoteles'te de ahlâk alanına ilişkin bilginin statüsüne dair bir sorgulamaya rastlanılır. Bu çalışmanın konusunu, Aristoteles felsefesinde ahlâk ve eylemler açısından bilginin oynadığı rolün incelenmesi teşkil etmektedir. Bu çerçevede önce Aristoteles'in bilgi anlayışı, bilinen nesne (nedenler), bilen özne (nefs) ve bilgi yöntemi hakkındaki

Abstract

With the acceptance of epistemology as the primary discipline of philosophy in Modern Times, “fact-value”, “fact judgement-value judgement”, and “is-ought” distinctions began to become apparent, and inquiring about the possibility of knowledge of morals became the fundamental problem of ethics. On the other hand, when Ancient Greek Philosophy is examined, though not in a similar way to the epistemologist attitude of Modern Philosophy, an inquiry concerning the statute of knowledge of morals is also found in Aristotle. The examination of the part that knowledge plays in morals and actions in the philosophy of Aristotle constitutes the subject of this work. In this context, first, Aristotle's account of knowledge is considered in line with his views on the known

* Bu makale “Aristoteles'te Ahlakın Bilgisel Temeli” başlıklı yüksek lisans tezinden hareketle hazırlanmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü | ebuyukozkara@sakarya.edu.tr

görüşleri doğrultusunda ele alınmıştır. Sonrasında etiğin Aristoteles'in bilimler sınıflandırmasındaki yeri gösterilmiş, ahlâka ilişkin bilginin imkânı sorgulanmış ve mutluluğun elde edilmesi bakımından bilginin rolüne dair açıklama yapılmıştır. Yapılan inceleme neticesinde ahlâkın bilgisel temeliyle bağlantılı olarak şu tespitlerde bulunulabilir: a) Aristoteles'e göre, ahlâk alanına ilişkin bilgi sahibi olmak mümkündür fakat pratik bilimlerde teorik bilimlerdeki gibi bir kesinliği aramamak gerekir. b) Ahlâk alanındaki genel ilkelerin pratiğe aktarılması, düşünce erdemlerinden biri olan pratik bilgelikle sağlanır. Pratik bilgelik bir bilim olmamakla birlikte, farklı bir bilme türüdür. c) Aristoteles'in nefis, Tanrı gibi konular hakkındaki görüşlerinin ahlâk anlayışına etkisi vardır. Bu konuların teorik bilimlerin alanına girmelerinden ötürü, teorik bilimlerce üretilen bilgilerin ahlâka temel sağladıkları söylenebilir. d) Aklın etkinliği yani teori etkinliği mutluluğa ulaşma açısından en iyi etkinliktir. Dolayısıyla bilgi sahibi olmak ile mutluluk arasında bir bağ vardır.

Anahtar Sözcükler: Bilgi, Bilim, Akıl, Pratik Bilgelik, Diyalektik Tassım

object (causes), the subject that knows (soul), and the method of knowledge. Then, the place of ethics in Aristotle's classification of science is shown, the possibility of knowledge concerning morals is investigated, and knowledge's role in attaining happiness is explained. As a result of this examination, the following points in connection with the epistemic foundation of morals can be determined: a) According to Aristotle, it is possible to know about morals. However, a certainty, as in the theoretical sciences, must not be asked for in the practical sciences. b) Practising the general principles of morals is provided by practical wisdom, one of the intellectual virtues. Practical wisdom is not a science but a different kind of cognition. c) Aristotle's views on matters such as soul and God impact his account of morals. Since these matters are in the field of theoretical sciences, it can be said that the knowledge produced by the theoretical sciences provides a basis for morals. d) The activity of the intellect, i.e., theoretical activity, is the best for attaining happiness. There is, consequently, a connection between having knowledge and happiness.

Keywords: Knowledge, Science, Intellect, Practical Wisdom, Dialectical Syllogism

Giriş

Yaygın bir kabuldür: Hume ve Kant'tan itibaren “varlık ile değer”, “olgu ile değer”, “olan ile olması gereken”, “olgu yargısı ile değer yargısı” gibi farklı biçimlerde ifade edilen ayrımlar belirginleşmeye başlamıştır.¹ Bu durumun temel nedeni, epistemolojinin temel disiplin olarak görüldüğü Yeniçağda, epistemolojiye verilen öncelik ve niceliksel açıdan ölçülebilirliğe dayanan modern bilim anlayışından kaynaklanan ölçmecî aklın egemen olması olarak ifade edilir (Özlem, 2004, s. 131; Heinemann, 1997, s. 377). Mez-kûr ayrımların belirginleşmesi, “(...) olanın bilgisi yani nesnel bilgi ile olması gerekenin bilgisi (değerlerin bilgisi) arasında bir karşıtlık şeklinde algılanmıştır” (Poyraz, 1996, s. 15). Buna binaen, Yeniçağdan beri iyi ve kötünün temellendirilmesinden ziyade, iyi ve kötünün bilgisi meselesi başat problem hâline gelmiştir (Heinemann, 1997, s. 364).

Öte yandan, Antik Yunan felsefesine bakıldığında, yeniçağın epistemolojist ilgi ve tavrından farklı bir biçimde olmakla birlikte, Aristoteles'te dahi ahlâk ve eylem alanına ilişkin bilgiye dair bir sorgulamayla karşılaşmaktadır. Şöyle ki Aristoteles ahlâk ve eylemleri konu edinen pratik bilimlerin, ele aldıkları konuların doğalarından ötürü, gerek yöntem, gerekse kesinlik bakımından matematik, fizik gibi teorik bilimlerden farklı olduklarını ifade eder. Bu çerçevede, ahlâk alanında bilgi üretmenin güçlüğü'nün farkında olduğu görülmektedir.

Hâlihazırdaki çalışmada Aristoteles'in ahlâka ilişkin bilgiye yönelik fikirlerine odaklanılarak ahlâka ilişkin bilginin imkânı, kesinliği, yöntemi gibi mevzular hakkındaki görüşleri incelenecektir. Diğer taraftan, Aristoteles için, bilginin mutluluk ve dolayısıyla ahlâklılık bakımından da bir işlevi vardır. Dolayısıyla bu yönden de ahlâkın epistemik temeline ilişkin bir incelemede bulunulacaktır. Bunlardan önce ise Aristoteles'in bilgi tasavvurunun ana hatlarıyla ele alınması gerekir.

¹ Söz konusu ayrımlara ilişkin kapsamlı bir değerlendirme için bkz.: Poyraz, 1996, ss. 11-19.

Aristoteles'in Bilgi Anlayışının Temel İlkeleri

Aristoteles *Katégoriai*'da [*Kategoriler*] bilgiyi (ἐπιστήμη) görelilik ve nitelik olmak üzere iki farklı kategori altında ele alır. Görelilik kategorisine giren huyun (ἔξις) bir şeyin huyu olması gibi, bilgi de bir şeyin bilgisidir. Bu kategoride yer alan kavramların korelatifleri mevcut olduğundan ötürü bilginin de korelatifi vardır. Bu ise “bilinebilir”dir (τὸ ἐπιστητὸν). Şöyle ki bilgi bilinebilirin bilgisi iken bilinebilir, bilgi ile bilinebilir olandır. Görelilere ilişkin bir diğer özellik olan zamandaşlık bahsinde yine “bilgi” kavramıyla karşılaşılır. Bilgi ile bilinebilir, zamandaş olmayan göreliler grubuna girmekte ve buna göre pek çok durumda, bilgimizden önce varolan nesneler hakkında bilgi sahibi olmaktayız. Bu sebeple bilginin olmaması bilinebilir olanın mevcudiyeti için bir engel teşkil etmezken bilinebilir olmadığı takdirde bilgiden bahsedilemez. Diğer taraftan canlı/hayvan (ζῷον) olmazsa bilgi de olmaz ama yine de pek çok bilgi nesnesi varolabilir (Aristotle, 1963a, 6a 36-6b 7, 6b 28-36; Aristoteles, 2002, 7b 15-34; Bekker, 1831a, 6a 36-6b 6, 6b 28-36, 7b 15-35).

Yukarıdaki açıklamalar bilgi ve bilinebilir olanın ilişkisini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, görelilerin zamandaş olabilme özelliği bahsinde bu ilişkiye bir diğer öge yani “canlı” dâhil edilir. Bu eklemeyi olanaklı kılan ise bilginin (ἐπιστήμη) içinde bulunduğu öznenin (ὑποκείμενον) nefis (ψυχή) olmasıdır (Aristotle, 1963a, 1a 30-1b 2; Bekker, 1831a, 1a 29-1b 2).² Böylece bilgi ile bilinebilir olan yani bilinen arasında irtibat kurulduğu gibi, bilebilir olan yani bilen ile de bir ilişki söz konusudur. Söz konusu ilişkinin bir diğer yönü, bilgiye “nitelik” kategorisi altında yer verilirken ortaya konan açıklamalarda ifadesini bulur. Şöyle ki Aristoteles niteliğin bir türünü teşkil eden huy ve eğilim ikilisinin arasındaki farkı ele alırken bilgiyi bir huy olarak tanımlar: Huyun

² Aristoteles'in “bir özne içinde olmak”tan kastı şudur: Şayet bir “x” nesnesi, “y” nesnesinin bir parçası olmaksızın onun içinde bulunur, bu “y” nesnesinden ayrı olarak mevcut olamazsa “x” nesnesine “bir özne içinde” denir (Aristotle, 1963a, 1a 21-23). “x” yerine bilgi ve “y” yerine nefis konduğunda, bilginin nefsin bir parçası olmaksızın onun içinde bulunduğu ve nefsten ayrı olarak mevcut olmadığı sonucu elde edilir.

eğilimden farkı daha kalıcı ve daha sağlam bir şekilde yerleşmiş olmasında yatar. Bundan dolayı huyların değişimi çok güçtür. Örneğin, erdemler gibi bir huy olan bilginin (ἐπιστήμη), bir hastalık veya benzeri bir nedenden ötürü çok büyük bir değişiklik meydana gelmedikçe ortadan kalkması hayli güçtür. Eğilim ise (örneğin sıcaklık, soğukluk) geçicidir, kolaylıkla değişebilir ve yerini zıddına bırakabilir. Bununla birlikte bir eğilim uzunca bir zamanın geçmesinden sonra yerleşik bir hâle gelirse ve değişmesi neredeyse imkânsızlaşırsa bir huy olarak adlandırılabilir. Bir huy aynı zamanda bir eğilimdir fakat bütün eğilimler huy değildir (Aristotle, 1963a, 8b 27-9a 11; Bekker, 1831a, 8b 26-9a 11). Bu çerçevede bilginin “bilen öznenin yani nefsin yerleşmiş bir özelliği” şeklinde tarif edilmesi uygun görünmektedir.

Katégoriai çerçevesinde dile getirilen hususlar çerçevesinde, bilgiyi “bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişkinin ürünü” şeklinde ele alan bakış açısının izleri görülmektedir. Bilgiye ilişkin bu meşhur açıklama biçimi, bu hâliyle içi boş bir çerçeve çizmekten öteye geçemez. Bilenin, bilinenin ve aralarındaki ilişkinin ortaya konulması hâlinde çerçevenin içi doldurulabilecektir. Dolayısıyla Aristoteles’in bilgi anlayışının bu zeminden hareketle okunabilmesi için şu üç sorunun cevaplanması gerekir: (1) Bilinen nedir veya neyi biliriz? (2) Bilen nedir? (3) Bilinen ile bilen arasındaki ilişki nasıldır veya nasıl biliriz?

(1) İlk sorunun cevabı Aristoteles’in şu kabulünde karşımıza çıkar: Bir nesnenin ilk nedenlerini/ilkelerini bildiğimizde onu bildiğimizi düşünürüz yani bilmek nedenleri/ilkeleri bilmektir (Aristoteles, 2005a, 184a 11-14).³ (2) İkinci soruya gelince, yukarıda temas edildiği üzere bilen konumunda olan şey nefstir. (3) Son sorunun yanıtı ise “duyu ve akla dayalı bir yöntem aracılığıyla” şeklinde verilebilir. Bu yanıtlara ilişkin kimi açıklamalarda bulunmak suretiyle Aristoteles’in bilgi anlayışının ana hatlarıyla ortaya konması mümkün olacaktır.

³ Burada söz konusu edilen bilme türü, olanı bilmenin yansıra, niçin öyle olduğunun da bilgisine sahip olunan en yetkin bilme türüdür.

Bilinen Nesne: Nedenler

Aristoteles nedenleri dört gruba ayırarak her birine ilişkin şu genel açıklamalarda bulunur:

(1) İlk olarak neden madde, bir şeyi onun bir parçası olarak varlığa getiren ve ona içkin olan malzeme, bunun cinsleri ve dayanak (ὑποκειμενον) anlamına gelir. Örneğin, bronz ve bunun cinsi olan maden heykelin, ateş ve toprak gibi öğeler cisimlerin, harfler hecelerin, öncüller sonuçların, parçalar bütünü bu anlamda nedenidir. Bunların her biri, nedeni olduğu şeyin, kendisinden meydana geldiği bir şey olmak bakımından nedendir ve burada neden terimi dayanak anlamına gelir.

(2) İkinci olarak nedenden töz (οὐσία), form (εἶδος), ilk-örnek (παράδειγμα), öz (τὸ τί ἦν εἶναι), tanım (λόγος), özün tanımı, bunun cinsleri ve tanımdaki kısımlar anlaşılır. Örneğin, oktavın bu anlamda nedeni, 2:1 oranı ve bu oranı oluşturan ikiliğin cinsi olan sayıdır. Yine bu nedende de “bir şeyden meydana gelme” anlamında neden olma durumu söz konusudur. Bununla birlikte burada dayanak anlamında değil, öz anlamında neden söz konusudur.

(3) Üçüncü bir anlamda hareketin, değişimin, durağanlığın ve sükûnetin kaynağına neden denir. Örneğin, bir karar veren veya bir öğüt veren kişi bir eylemin, baba çocuğun doğumunun, sperm/tohum bir canlının varlığa gelişinin, doktor ve kullandığı ilaç, tedavi yöntemleri ve aletler sağlığın bu anlamda nedenidir. Buradaki ana bağıntı, yapanın yapılan şeye, değiştirenin değişime uğrayana, hareket ettirenin hareket edene etkide bulunmak suretiyle bir neden olmasıdır.

(4) Nedenin son anlamı, erek, bir şeyin uğruna olduğu şey, her türlü oluş, değişme ve hareketin ereği konumundaki iyi olandır. Örneğin gezintiye çıkma, zayıflama gibi eylemler ile ilaçlar, tıbbî aletler gibi araçların ereği olan sağlık bu anlamda bir nedendir (Aristotle, 1960, 983a 26-33, 1013a 24-1013b 3, 1013b 17-28; Bekker, 1831b, 983a 26-32, 1013a 24-1013b 3, 1013b 16-27; Aristotle, 1962a; Bekker, 1831a, 194b 23-195a 3, 195a 15-25).

Aristoteles’in eserlerinde, “neden” teriminin bu dört farklı biçimde kullanımını mümkün kılan bir neden tanımı bulunmaz. Nitekim yukarıdaki

açıklamalarda görüldüğü üzere Aristoteles “neden” terimini tanımlayarak onun türlerini belirlememekte, doğrudan bu terimin farklı anlamlarını, farklı kullanımlarını sıralamaktadır.⁴ Ancak, bu durumu “maddenin, formun, hareketin kaynağının ve ereğin sadece basit bir eşadlılıktan ötürü neden olarak adlandırıldıkları” şeklinde anlamak hiç de uygun görünmez. Aşağıdaki pasajda bu adlandırmayı mümkün kılan gerekçenin izine rastlanmaktadır:

Nedenlerin varolduğu ve sayılarının belirttiğimiz kadar olduğu açıktır. Bu sayı “niçin” [διὸ τί] sorusu altında kapsanan şeylerin sayısıdır. “Niçin” sonunda ya (1) hareket içermeyen şeylerde, örneğin matematikte “nedir”e (“düz çizgi”nin, “orantılı”nın vs. tanımına) ya da (2) bir hareketi başlatana indirgenir, örneğin, “niçin savaştılar?—çünkü bir baskın vardı” veya (3) “ne amacıyla?” [diye]⁵ araştırıyoruz—“hükmedebilmeleri amacıyla” veya (4) oluşan şeylerin durumunda, maddeyi arıyoruz (Aristotle, 1962a, 198a 14-22; Bekker, 1831a, 198a 14-21).

Bu alıntı uyarınca, Aristoteles’in şöyle bir neden kavrayışından hareketle hem maddeyi hem formu hem hareketin kaynağını hem de ereği neden olarak adlandırdığı söylenebilir: “Niçin” sorusuna verilen her yanıt bir nedene karşılık gelir. Bu soruya verilebilecek yanıtların eksiksiz bir şekilde gruplandırılması da neden teriminin tüm anlamlarının ortaya konmasını sağlayacaktır.

Aristoteles’in neden anlayışına ilişkin olarak vurgulanması gereken, bu çalışmanın konusuyla alakalı iki önemli nokta vardır. (1) Bunlardan ilki, bir şeyin kesin nedeninin yani “yakın neden” anlamındaki ilk/önce gelen nedenin araştırılmasının gerektiğidir. Örneğin, evin nedeni hem inşaatçı hem de insandır. Ancak, inşaatçı sahip olduğu inşaat sanatından (οικοδομική) ötürü inşa ederken, insan inşaatçı olduğu için inşa eder. Diğer bir deyişle insan dolaylı olarak evin nedenidir. Dolayısıyla burada evin ilk nedeni inşaatçı olacaktır (Aristotle, 1962a, 195b 21-24; Bekker, 1831a, 195b 21-25).

⁴ Örneğin, *Peri Zôon Geneseôs*’da [*Hayvanların Oluşumu Üzerine*] de yine aynı sıralamaya yer verilmektedir (Aristotle, 1958, 715a 2-7).

⁵ Alıntılarda yer alan köşeli parantez içerisinde yazılmış ifadeler, metnin daha anlaşılır kılınması amacıyla tarafımdan eklenmiştir. İstisnâ durumlar özel olarak belirtilecektir.

Bu çerçevede bir şeyin araştırılması gereken nedenleri bu tarz ilk nedenler olacaktır. Başka bir ifadeyle, bir şeyi bilmek için, nesneye en yakın nedenlerin saptanabilmesi gerekir ve böylelikle Aristoteles'in "bir nesnenin ilk nedenlerini bildiğimizde onu bildiğimizi düşünürüz" derken ne kastettiği de açıklık kazanmaktadır.

(2) Diğer taraftan, her ne kadar Aristoteles ilineksel anlamda nedenden bahsetse de, bilmek söz konusu olduğunda bu tür nedenler bir önem taşımazlar. Aristoteles'e göre ilinek teriminin iki anlamı vardır. Bu anlamlardan ilkinin açıklaması, şu ifadelerde karşımıza çıkar:

"İlinek" bir şeye bağlanan ve [onun hakkında] doğru olarak ileri sürülen, ancak ne zorunlu olarak, ne de çoğunlukla böyle olan şey demektir (Aristotle, 1960, 1025a 13-15).

(...) bir özneye bağlı olan, ancak öznenin bu özne, zamanın bu zaman, yerin bu yer olması bakımından bağlı olmayan her ne varsa bir ilinek olacaktır. Yine bu nedenle bir ilineğin belirli bir nedeni değil fakat rastlantısal yani belirsiz bir nedeni vardır" (Aristotle, 1960, 1025a 22-24).

(...) ne her zaman ne de çoğunlukla olan şeye "ilineksel" deriz (Aristotle, 1960, 1026b 31-33).

Yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde, ilineğin doğası ihtimal, geçicilik ve rastlantısalılık biçiminde ele alınmaktadır. Nitekim müzisyenin beyaz olması, ağaç dikmek maksadıyla çukur kazan bir kişinin hazine bulması, planlamadığı hâlde, bir fırtına nedeniyle veya korsanlar tarafından kaçırılması sebebiyle bir kişinin Aigina'ya gitmesi gibi ilinek ve ilineksel olana ilişkin verilen örnekler de ilineğin bu doğasını gözler önüne serer (Aristoteles, 1996, 1025a 16-21, 26-29).

Görüldüğü üzere bu anlamıyla ilinek, bir özne (Ö) ile onun hakkında doğru olarak ileri sürülebilen bir yüklem (Y) arasındaki ilişki bağlamında ortaya çıkan bir terimdir. Şöyle ki Y'nin Ö'ye yüklenmesi ihtimalî, geçici veya rastlantısal olduğunda Y Ö'ye bağlı bir ilinek olacaktır. İlineğin diğer anlamına gelince, burada da iki şey arasındaki ilişki gözetilmektedir:

Y Ö'ye Ö'nün kendisinden ötürü aitse fakat onun özünde yer almıyorsa Y Ö'nün bir ilineği olarak adlandırılır. Örneğin, “iç açıları toplamının iki dik açığa eşit olması”, üçgen için böyle bir ilinektir. Bu tarz ilinekler, bir önceki anlamdaki ilinekların aksine ezeli-ebedî olabilir (Aristotle, 1960, 1024b 30-34).

Aristoteles'e göre “(...) ilineksel olana ilişkin hiçbir bilimin [ἐπιστήμη] mevcut olmadığı açıktır çünkü tüm bilimler ya her zaman ya da çoğunlukla olan şeylere ilişkindir” (Aristotle, 1960; Bekker, 1831b, 1027a 19-21). Bu sebepten ötürü ilineksel varlık hiçbir pratik, prodüktif veya teorik bilimin alanına girmeyecektir. Örneğin, bir ev kimileri için hoş, kimileri için kullanışsız, kimileri içinse yararlı olabilir. Ancak sonsuz sayıda olan bu ilinekların üretimi inşaat sanatının (οικοδομική) ilgi alanı dışındadır. Yine aynı şekilde bir geometrici ne şekillerin bu tarz ilineklere ne de üçgenin, “iç açıları toplamı iki dik açığa eşit olan üçgen”den farklı olup olmadığı üzerinde düşünmez (Aristotle, 1960; Bekker, 1831b, 1026b 2-13). Böylelikle ilineksel anlamda nedenlerin niçin bir önem taşımadığı açıklık kazanır: Bilmek nedenleri bilmekse ve hiçbir bilim ilinekle ilgili değilse, buradan doğal olarak ilineksel nedenlerin saptanmasının bir önem arz etmediği sonucu çıkar.

Nedenlerle ilgili bu kısımda dile getirilenler ışığında, bir şeyi bilmenin onun ilk/yakın olan ve ilineksel olmayan maddî, formel, hareket ettirici ve ereksel nedenini saptamaya karşılık geldiği açığa çıkmaktadır.

Bilen Özne: Nefs

Aristoteles bitki, hayvan ve insan nefsi olmak üzere üç çeşit nefsin var olduğunu kabul eder. Bunlar daha önce ve sonra gelmeye bağlı olan bir hiyerarşik dizi oluştururlar. Duyumsama yetisine (αἰσθητική) sahip olan hayvan nefsi, beslenme yetisine de sahiptir. Bunun tersi ise geçersizdir: Bitkiler duyumsama yetisine sahip olmasalar da beslenme yetisine sahiptir. Yine aynı şekilde, ilk iki ana yetiye ilaveten akılıyürütme (λογισμός) ve düşünceye (διάνοια) de sahip olan insan nefsinden bahsedilebilmesi için beslenme ve duyumsama yetisinin mevcut olması gerekir. Oysa hayvan-

lar akılyürütme ve düşünceye sahip olmasalar da beslenme ve duyumsama yetisine sahiptirler. Özetle, tıpkı şekiller söz konusu olduğunda önce gele- nin sonra olanda –örneğin üçgenin karede– bilkuvve bulunması gibi, canlı varlıklar (ἐμψυχῆ) söz konusu olduğunda da hiyerarşik dizinin en üstünde yer alan insan nefsi diğer iki nefsi, hayvan nefsi ise sadece bitkisel nefsi içermektedir. Bitkisel nefsi ise sadece beslenme yetisine sahip olarak bu dizinin en altında yer alır ve diğerlerinden daha önce gelir. Yine nasıl ki üç- gen ve diğer şekillerden ayrı başına bir şekil mevcut değilse, nefsin çeşit- lerinden ayrı bir nefsi de mevcut değildir. Şekil ile nefsi arasında kurulan bu iki benzerlik vasıtasıyla nasıl bir nefsi tanımından (λόγος) bahsedilebileceği açıklık kazanır: Sadece genel bir şekil tanımıyla aynı tarzda olan genel bir nefsi tanımından bahsedilebilir. Nasıl tüm şekiller için geçerli olan genel bir şekil tanımı olmasına rağmen, bu tanım hiçbirinin kendine özgü doğasını ifade edemezse, belirtilen nefsi çeşitleri için kullanılacak genel bir nefsi ta- nımı da tam olarak hiçbirini karşılayamaz. Bu sebeple tüm nefsi çeşitlerini açıklayan genel bir tanıma ulaşmaya çalışmaktan ziyade, her birinin ne olduğunu tek tek araştırmak daha uygun görünmektedir (Aristotle, 1963d, 414b 20-415a 13; Bekker, 1831a, 414b 19-415a 13).⁶

Yukarıda temas edildiği üzere bitki nefsinin temelinde beslenme yetisi yatar. Aristoteles bu yetiyi karşılamak üzere “besleyici nefsi” ifadesini de kullanır ve bu nefsi “üretici” –yani üremeyi gerçekleştiren– olarak da nite- ler. Besleyici nefsi yani beslenme yetisi en ilkel ve tüm canlılarda ortak olan yetidir ve bunun aracılığıyla onların hayata sahip oldukları söylenir. Bes- leyici nefsin birinci işlevi besinin tüketilmesidir. Bu işlev beslenen şeyin yani nefsi ve bedene sahip olan bir “bu şey” anlamındaki tözün büyümesini ve varolmaya devam etmesini sağlar. Besleyici nefsin diğer bir işlevi ise üremedir. Şöyle ki kendiliğinden üremeye tabi olmamak kaydıyla, gelişi- mini tamamlamış ve sakatlanmamış bir canlının en doğal işlevi, kendisine

⁶ Aristoteles bu yöndeki görüşünü dile getirmeden önce nefsin tanımlanmasıyla da meş- gul olmaktadır. Tözün üç anlamından yola çıkarak yaptığı bir inceleme neticesinde nef- si “bilkuvve olarak hayata sahip olan, organlaşmış bir doğal cismin ilk entelekheiası (ἐντελέχεια)” biçiminde tarif eder (Aristotle, 1963d, 412a 7-412b 6; Bekker, 1831a, 412a 6-412b 6).

benzer bir canlıyı üretmektir (Aristotle, 1963d, 415a 22-415b 8, 416b 8-19, 416b 23-25).

Beslenme yetisinden sonra, tüm hayvanlarda ortak olan duyumsama yetisi gelir. Aristoteles'e göre duyumsamanın gerçekleşmesi için bir etkilenme sürecinin mevcut olması gerekir. Şöyle ki herhangi bir dışsal nesne tarafından uyarılmaksızın duyu organları duyumsayamaz, duyu organlarının etkilenmesi sonucu duyumsama meydana gelir. Dolayısıyla duyumsama yetisi bilfiil değil, bilkuvvedir. Duyumsama yetisi, yanması için yakan bir şeye yani ateşe ihtiyaç duyan yanabilir bir nesne gibidir. Aristoteles'e göre "duyumsamak" sözcüğü bilkuvve ve bilfiil olmak üzere iki anlamda kullanılır. Örneğin, görme gücüne sahip bir canlı uyusa bile onun gördüğü söylenir. Böyle bir durumda bilkuvve duyumsama söz konusudur. Fiilen bir şeyi görmekte olan bir varlık ise bilfiil duyumsamaktadır (Aristotle, 1963d, 416b 33-417a 14).

Duyu nesnelere gelince, Aristoteles'e göre üç tür duyu nesnesi vardır. Bunlar (1) beş duyunun her birine özgü olan, bu duyuların sadece bir tanesi aracılığıyla duyumsanan duyu nesneleri, (2) tek bir duyuyla değil, birkaç duyu veya tüm duyular vasıtasıyla duyumsanan, hareket, sayı, şekil gibi ortak duyulurlar ve (3) ilineksel duyu nesneleridir. İlk iki türde, nesne doğrudan duyumsanır. İlineksel duyu nesneleri ise ilineksel olarak duyumsanır. Örneğin, gördüğümüz bir beyaz cismin Diares'in oğlu olduğunu göz önünde bulunduralım. Görme duyumuzla doğrudan duyumsadığımız duyu nesnesi "beyaz" yani renktir. "Diares'in oğlu olmak" ise bu rengin bir ilineğidir. Dolayısıyla "Diares'in oğlu"nu gördüğümüzde bu duyu nesnesi doğrudan değil, ilineksel olarak duyumsanır. Öte yandan her ne kadar ortak duyulurlar doğrudan duyumsansalar da asıl anlamda duyu nesneleri, beş duyuya ait olan özel duyu nesneleridir (Aristotle, 1963d, 418a 7-26).

Aristoteles duyu nesnelerini ve beş duyuyu *Peri Psûkhês*'de [*Nefs Üzerine*] ve *Peri Aisthêsêôs kai Aisthêtôn*'da [*Duyu ve Duyulurlar Üzerine*] ayrıntılı bir biçimde inceler (Aristoteles, 2001, 418a 27-424a 15; Aristotle, 1963e, 437a 18-449a 30). Çalışmanın konusu bağlamında söz konusu

fizyolojik ve biyolojik incelemeler bir önem arz etmese de Aristoteles'in duyular hakkındaki genel tespitini görmek isabetli olacaktır.

Aristoteles'e göre duyu, maddeden bağımsız olan duyulur formları yani duyu nesnelere ait olan duyulur nitelikleri kendi içerisine alan bir yetidir. Duyu organı ise böyle bir yetinin yer aldığı organdır. Böylece duyu ve duyu organı bir açıdan aynı olmakla birlikte onların özleri farklıdır: Duyu organı uzamsal bir büyüklüktür, duyu ise böyle bir büyüklükteki yetidir (Aristotle, 1963d, 424a 17-29). Bu açıklamalar ışığında görülmektedir ki Aristoteles fizyoloji ve psikoloji arasında net bir ayrıma sahip değildir, duyu organlarının fiziksel açıdan etkilenmesine karşılık gelen duyumsama ile zihinsel bir kavrayış olan algılamayı birbirinden kesin bir biçimde ayıramamaktadır (Ross, 2002, s. 163). Bununla birlikte, yeti ile organın özleri bakımından farklı olduğunun belirtilmesi, bunların aynı kabul edilmediğini de göstermektedir. Duyumsama yetisine sahip olmayan bitki ve cansız cisimlerin, duyu nesneleri tarafından sadece fiziksel bir etkilenmeye uğradıklarına ilişkin bir pasajda da duyumsamanın basit bir fiziksel etkilenmenin ötesinde bir yeti olarak ele alındığı görülmektedir (Aristotle, 1963d, 424a 34-424b 19). Nitekim Aristoteles'in bilgi edinme sürecinin temeline duyuyu koyması, yeti-organ ilişkisi bağlamında fizyolojik bir yapıya sahip olmakla beraber, duyumsamanın bilişsel bir edim olarak da göz önüne bulundurulduğunu gösterir niteliktedir. Ayrıca Aristoteles'in ortak duyu hakkındaki görüşlerinde de yine bu durumla karşılaşılır.

Ortak duyu, beş duyu haricinde varolan bir başka özel duyu değildir. Aristoteles onu beş duyunun birliğini teşkil eden bir yeti olarak görür. Bu yeti şu dört temel işlevi yerine getirir: (1) Hareket, durağanlık, şekil, büyüklük, sayı ve birlik gibi ortak duyulurları duyumsamayı sağlar. (2) Öte yandan ilineksel duyulurların duyumsanması da ortak duyu vasıtasıyla gerçekleştirilir. Bunun bir türü, beyaz bir şeyi duyumsadığımızda ilineksel olarak onun Cleon'un oğlu olduğunu duyumsamamız gibi durumlardır. Diğer bir türü ise, aynı nesneye ait olan iki farklı niteliğin eş zamanlı olarak duyumsanmış olduğu durumlarda, bir birlik oluşturan

duyuların, birbirlerinin özel duyu nesnelerini ilineksel olarak duyumsamalarıdır. Örneğin safraya ait olan sarı ve acı olma özelliklerinin bir arada bulunmasından ötürü, acılığın görme aracılığıyla duyumsanması bu türdendir. (3) Ortak duyunun bir diğer işlevi, duyumsamakta (örneğin görmekte, işitmekte) olduğumuzun farkına varmamızı sağlamasıdır. (4) İki özel duyuya ait olan özel duyulur niteliklerin, örneğin, beyaz ve tatlının ayırt edilmesi de ortak duyu aracılığıyla gerçekleştirilir (Aristotle, 1963d, 424b 21-427a 13).

Yukarıdaki açıklamalara göre, ortak duyunun özel duyulurların birliğini sağlayan bir bilişsel yeti, bir üst algı mekanizması şeklinde düşünüldüğü söylenebilir. Nitekim işlevlerine bakıldığında, bunların basit bir fiziksel etkilenme olarak ele alınamayacakları görülmektedir.

Ortak duyudan sonra muhayyile yetisi (φαντασία) gelir. Aristoteles, muhayyileyi “kendisi aracılığıyla hayallerin zuhur ettiği bir yeti” şeklinde ele alır ve duyu, sanı, bilim (ἐπιστήμη) ve akıldan (νοῦς) farkını belirtir (Aristotle, 1963d; Bekker, 1831a, 428a 1-24). Öte yandan Aristoteles'e göre duyumsama olmadan muhayyile, muhayyile olmadan da yargı (ὀψώνησις) olamaz (Aristotle, 1963d; Bekker, 1831a, 427b 15-16). Buradan hareketle muhayyilenin duyumsama yetisi ile düşünme yetisi arasında bir tür bağ kurduğunu söylemek mümkündür.

Aristoteles muhayyileyi “(...) bir duyu yetisinin bilfiil uygulamasından meydana gelen bir hareket (...)” biçiminde tanımlar (Aristotle, 1963d, 429a 1-3). Bu tarif Aristoteles'in muhayyilenin duyudan farkına ilişkin olarak dile getirdikleriyle çelişir gibi görünür. Ancak, bunun “muhayyilenin duyumsama yetisine sahip olan bir canlıda bulunduğu ve duyumsama *sonucu* meydana geldiği” şeklinde anlaşılması daha yerinde olacaktır. Nitekim Aristoteles'e göre muhayyile duyu organlarında artakalır ve duyumsamaya benzer (Aristotle, 1963d, 429a 4-5), o bir tür zayıf duyumsamadır (Aristotle, 1959a, 1370a 28-29).

Muhayyilenin işlevlerine gelince, hafıza ve hatırlama, rüya, düşünmenin malzemesini oluşturma ve hareket ettirme olmak üzere dört temel işleve sahip olduğu görülmektedir. Çalışmanın konusu açısından son iki

işlevin taşıdığı önem sebebiyle bunlara ilişkin genel bir izahatta bulunmak isabetli olacaktır.⁷

Aristoteles’e göre akıl (voûç) nefsin akletmesini ve yargılamasını sağlayan yetidir. Nefsin akleden kısmı ile akledilir (voñtów) arasındaki ilişki, duyu ile duyulur arasındaki ilişkiye benzer. Nefsin bu kısmı bir nesnenin formunu almaya elverişlidir yani bilkuvve olarak nesnesiyle özdeşdir. Akıl akletmeden önce bilfiil bir gerçeklik değil, sadece bir yetidir. Bu sebepten ötürü bedenle karışmaz. Şayet karımış olsaydı, sıcak, soğuk gibi bir niteliğe veya bir organa sahip olması gerekirdi. Oysa ne bir niteliğe ne de bir organa sahiptir (Aristotle, 1963d, 429a 12-27; Bekker, 1831a, 429a 13-27). Akledilir olan ile bilkuvve özdeş olan bu akıl, bilfiil olarak üzerine hiçbir şey yazılmamış bir levhaya benzer (Aristotle, 1963d; Bekker, 1831a, 429b 29-430a 3). Bu anlamdaki aklın dışında Aristoteles bir başka tür akıldan da bahseder. Nasıl ki her varlık sınıfı için, bilkuvve olarak bir sınıfa girenlerin tümü olan bir madde ve bu sınıfa girenlerin tümünü meydana getiren bir etken neden varsa, benzer bir ayırım nefis için de geçerlidir: Tüm akledilir şeyler hâline gelen bir akıl ile –tıpkı ışığın bilkuvve renkleri bilfiil hâle getirmesi gibi– akledilir şeyleri meydana getiren bir akıl (voûç) vardır (Aristotle, 1963d; 1831a, 430a 10-17). Aristoteles aklın bu ikinci türüne ilişkin olarak şunları dile getirir:

Özsel doğası gereği fiiliyat olduğundan ötürü, bu anlamdaki akıl [voûç] ayrılabilir, etkilenmez ve karışmamıştır. (...)

[Bu] akıl bir zaman biliyor, başka zaman bilmiyor değildir. [Bu] akıl mevcut koşullarından kurtulduğunda tam olarak ne ise o olarak ortaya çıkar, daha fazlası değil: Sadece bu, ölümsüz ve sonsuzdur (bununla birlikte onun önceki fiiliyatını hatırlamayız çünkü bu anlamdaki akıl etkilenmez iken edilgin akıl [voûç παθητικός] yok edilebilirdir) ve onsuz hiçbir şey düşünmez (Aristotle, 1963d, 430a 18-26; Bekker, 1831a, 430a 17-25).⁸

⁷ Hafıza ve hatırlama işlevi için bkz.: Aristotle, 1995, 449b 9-30, 449b 32-450a 1, 450a 9-15, 450a 22-23. Muhayyilenin rüyayla ilgili fonksiyonu için bkz.: Aristotle, 1963f, 458b 35-459a 23.

⁸ Aristoteles’in faal akıl hakkındaki görüşlerine dair bir inceleme için bkz.: Büyüközkara, 2019, ss. 676-681.

Aklın (voüç) işlevlerine gelince, Aristoteles'in ona iki ana görev yüklediği görülmektedir. Bunlardan biri bölünmezlerin akledilmesidir. Söz konusu bölünmezler uzunluk gibi nicelik bakımından bilfiil olarak bölünemeyen şeyler, biçim (εἶδος) bakımından bölünemezler (yani en alt türler) ve nokta gibi büyüklük bakımından bölünmezlerdir. Bölünmezlerin akledilmesinde yanlışlık söz konusu değildir. Aklın diğer işlevi ise bir kavramı diğerine yüklemek suretiyle iki kavramı birleştirmek ve bir bileşimi bölme suretiyle öğelerine ayırmaktır. Birleştirme işleminde ise doğruluk ve yanlışlık söz konusudur (Aristoteles, 2001, 430a 26-430b 32; Bekker, 1831a, 430a 26-430b 31).

Bu noktada birkaç hususa değinmek gerekir. Bunlardan ilki aklın işlevlerini yerine getirmesi için bazı malzemelere ihtiyacı olduğudur. Bu malzemeleri ise duyumsama ve muhayyile yetileri sağlar:

(...) elin aletlerin aleti olması gibi, akıl [voüç] formların formu, duyu da duyulur şeylerin formudur.

Genel kabule göre, duyulur uzamsal büyüklüklerin dışında ve onlardan ayrı olarak varolan hiçbir şey bulunmadığı için, akledilirler yani hem soyut nesneler hem de duyulur şeylerin tüm hâl ve etkilenimleri duyulur formlardadır. Bundan dolayı (1) duyunun yokluğunda hiç kimse hiçbir şeyi öğrenemez ve anlayamaz ve (2) akıl bilfiil olarak herhangi bir şeyin farkında olduğunda, zorunlu olarak bir hayalle birlikte onun farkındadır çünkü hayaller madde içermemeleri dışında duyu içeriklerine benzerler” (Aristotle, 1963d, 432a 2-8; Bekker, 1831b, 432a 1-10).

Belirtilmesi gereken diğer bir nokta ise sözü edilen temel işlevler bağlamında aklın genel olarak düşünme yetisine karşılık gelir bir biçimde, geniş bir manada ele alınmasıdır. Aristoteles ayrıca aklın (voüç) bilimin ilkelerine özgü olduğunu belirtmek suretiyle ona daha hususî bir işlev de yükler (Aristoteles, 1998a; Bekker, 1831b, 1140b 31-1141a 8). Ayrıca aklın pratik açıdan yani eylemler bakımından da bir işlevi vardır. Bunun ne olduğuna gelince, Aristoteles'in nefsin hareket ettirici yetisi hakkındaki görüşlerine değinmek gerekir.

Aristoteles'e göre, muhayyilenin de bir çeşit düşünce olduğunun kabul edilmesi koşuluyla, yer değiştirme hareketinin iki kaynağı vardır: Bunlar arzu (öpeçitç) ve akıldır (voüç). Ancak buradaki akıldan kasıt teorik değil,

pratik akıldır. Yani eylemlerle ilgili olan bir ereğe ulaştıran araç üzerine akılyürüten akıldır. Arzu ise her zaman bir ereğe ilişkindir. Zira arzu nesnesi pratik akıl için bir uyarıcı vazifesi görür ve düşünce sürecinin sonu da eylemin başlangıcıdır. Diğer bir deyişle arzu nesnesi bir hareketi başlatır. Bunun sonucunda düşünce harekete sebep olur. Aynı şekilde muhayyilenin bir harekete kaynaklık etmesi için de arzunun mevcut olması gerekir. Muhayyile ve akıl ile arzu arasındaki bu bağıllık dolayısıyla, aslında bir tane hareket ettirici yeti yani arzu yetisi vardır. Akıl arzu olmaksızın bir hareket üretemezken, arzu akılyürütmeye karşıt olarak bir harekete kaynaklık edebilir. Şöyle ki Aristoteles'e göre istek (βούλησις), iştah (ἐπιθυμία) ve tutku (θυμός) olmak üzere üç tür arzu vardır. Bunlardan ilki nefsin akılyürüten kısmına aitken diğer ikisi aklî olmayan kısmına aittir. Dolayısıyla isteğe uygun olan bir hareket akılyürütmeye de uygunken, diğer iki tür arzudan kaynaklanan hareketler akılyürütmeye karşıt olacaktır (Aristotle, 1963d; Bekker, 1831b, 433a 8-26, 432b 6-7).

Akla sahip olmayan hayvanlara –ve duygu, hastalık veya uyku tarafından geçici olarak akılları (voûç) karartılan insanlara– gelince bunların eylemlerini muhayyile yönlendirmektedir (Aristotle, 1963d; Bekker, 1831a, 429a 5-9). Ancak burada kastedilen muhayyile tüm hayvanlarda bulunan duyuusal muhayyiledir. Diğer türü ise akılyürüten veya tartışan muhayyile olarak adlandırılır. Bu ise sadece akılyürüten hayvanlarda yani insanlarda bulunur. Zira bu veya şu şeyin yapılmasına karar vermek akılyürütmenin işidir (Aristotle, 1963d, 433b 29-434a 9). Bu açıklamalar ışığında, nefsin hareketin kaynağı olmasının muhayyile yetisine bağlı olduğu görülmektedir. Nitekim Aristoteles bir hayvanın muhayyileye sahip olmadan arzu yetisine sahip olamayacağını belirtir (Aristotle, 1963d, 433b 26-29). Bu çerçevede muhayyilenin teorik alanda olduğu gibi, pratik alanda da aracılık rolü üstlendiği görülmektedir.

Aristoteles'in nefsin yetilerine ilişkin temel görüşlerinin incelenmesi neticesinde, insanın bilişsel yönüne dair pek çok malumat elde edilmiştir. Bu malumat hatırd tutularak nedenlerin bilgisine nasıl ulaşıldığı sorusuna yanıt aramak isabetli olacaktır.

Duyu ve Akla Dayalı Bir Yöntem

Aristoteles'in ortaya koyduğu bilme yönteminin temelinde mantık anlayışı yer alır. Aristoteles mantığının bel kemiğini ise tasım öğretisi oluşturur. Bu sebeple bilme yöntemine ilişkin bir incelemeye tasım konusuyla başlamak isabetli olacaktır.

Aristoteles tasımı şöyle tanımlar: “İçinde belli şeylerin belirtilmesiyle, belirtilmiş olanlardan başka bir şeyin, bunların böyle olması açısından zorunlu olarak sonuçlandığı uslamlama [λόγος] ‘tasım’dır [συλλογισμός]” (Aristoteles, 1998b; Bekker, 1831a, 24b 18-20). Bu tanıma göre, “tasım” adı verilen akılyürütmenin şu üç şarta bağlı olduğu görülür: (1) Belirtilmiş olan bazı şeyler var olmalıdır. (2) Bunlardan hareketle başka bir sonuca varılmalıdır. (3) Bu sonuca varma işlemi zorunlu olmalıdır. Bu üç şartla ne kastedildiğine gelince, Aristoteles'in tasımın biçimsel yapısına ilişkin görüşlerini görmek gerekir.

Aristoteles'e göre “‘Öncül’ bir şeye ilişkin bir şeyin evetlendiği veya değillendiği bir önermedir [λόγος] (...)” (Aristoteles, 1998b; Bekker, 1831a, 24a 16-17). Terim ise şu şekilde açıklanır: “Öncülün ayrıştığı şeye ‘terim’ [ῥοπος] diyorum, sözgelişi yüklenilen ile olmak veya olmamak eklenerek [ya da ayrılarak]⁹ kendisine yüklenen” (Aristoteles, 1998b; Bekker, 1831a, 24b 16-17). Bu açıklamalar çerçevesinde, öncülün yüklenilen ve yüklenen konumunda olan iki ayrı terimin olumlu veya olumsuz bir şekilde birbirine bağlanmasıyla elde edilen bir önerme olduğu görülür. Tasım ise ortak olan bir şeye yani orta terime sahip olan iki öncüle ait diğer iki terimin, bu orta terim aracılığıyla birbirine bağlanması suretiyle yeni bir sonuç önermesinin elde edildiği durumda ortaya çıkar (Aristoteles, 1998b, 40b 30-41a 13). Buna göre tasım “iki öncülden, bu öncüllerin her ikisinde de yer alan orta terim aracılığıyla bir sonuç önermesinin çıkarıldığı akılyürütme” biçiminde tanımlanabilir. Bu tanım uyarınca, yukarıda dile getirilen üç şartın açıklaması şu şekilde yapılabilir: (1) Belirtilmiş olan bazı şeylerin var olması öncüllere, (2) bunlardan hareketle bir sonuca varılması, orta te-

⁹ Bu ifade tarafımdan eklenmemiş olup yukarıda aktarılan alıntıda yer almaktadır.

rim haricindeki diğer iki terime ilişkin sonuç önermesine ve (3) bu sonuca varma işleminin zorunlu olması da orta terim aracılığıyla tesis edilen bağa karşılık gelir.

Aristoteles orta terim haricindeki diğer iki terimi “uç” olarak adlandırır ve orta terim ile uçlar arasındaki ilişkiye referansla tasımın üç şeklini birbirinden ayırır. Bu bağlamda, ilk şekil ile diğer iki şekil arasındaki farklılıklar, diğer şekillerdeki tasımları ilk şekle dönüştürme yolları, her bir şekildeki geçerli tasım biçimleri gibi çeşitli mantık konularını ele alır (Aristoteles, 1998b, 24b 23-53b 3). Aristoteles bu hususlara ilişkin incelemelerini göz önünde bulundurmak suretiyle, birinci şeklin bilgi edinme bakımından en temel şekil olduğunu belirtir (Aristoteles, 2005b, 79a 16-30). Bununla birlikte ister ilk şekilde, ister diğer şekillerde kurulsun bir tasım mutlaka bilgi edinmeyi sağlamaz. Örneğin, “Bütün insanlar canlıdır” ve “Bütün taşlar insandır” öncüllerinden “Bütün taşlar canlıdır” sonucunun çıkarıldığı bir tasım göz önünde bulundurulsun. Şüphesiz bu tasım geçerli bir tasımdır. Ancak, ikinci öncülün yanlış olmasından ötürü yanlış bir sonuç elde edilir. Dolayısıyla bu tasım bilgi vermez. Ne tür tasımlarla ve nasıl bilgi edinileceğine gelince, *Topika*’da [*Topikler*] yer alan tasımlar sınıflandırmasına müracaat etmek isabetli olacaktır.

Aristoteles tasımları tanıtlama (ἀπόδειξις), diyalektik (διαλεκτικός) tasım, eristik (εριστικός) tasım ve paralojizm (παραλογισμός) olmak üzere dörde ayırır. Tanıtlama doğru ve ilk öncüllerden hareketle veya bu öncüller vasıtasıyla haklarında bilgi (γνώσις) edinilen öncüllerden hareketle oluşturulan tasımdır. Doğru ve ilk olanlar, başka şeylerden ötürü değil, sadece kendilerinden ötürü inanılanlardır. Diyalektik tasım ise genel olarak kabul edilen kanılardan (ἐνδοξος) sonuç çıkartılan tasımdır. Bu kanılar ya herkes tarafından ya büyük bir çoğunluk tarafından ya da bilgelerin hepsi, büyük bir çoğunluğu veya en tanınmışları ve en ünlüleri tarafından kabul edilen kanılardır. (1) Genel olarak kabul edilir gibi görünen, ama aslında böyle olmayan kanılardan oluşan tasımlar ile (2) genel olarak kabul edilen veya kabul edilir gibi görünen kanılardan bir sonuca varır gibi görünen tasımlar ise eristiklerdir. İlk türdekiler tasım olarak adlandırılmayı hak ederler fakat

diğerleri bir sonuca varır gibi görünmekle birlikte gerçekten bir sonuca varmadıkları için tasım olarak değil, eristik tasım olarak adlandırılmalıdır. Paralojizmlere gelince, bunlar ne doğru ve ilk öncüllerden ne de genel olarak kabul edilen kanılardan oluşurlar. Bu tür tasımlar özel bir bilime –örneğin geometriye– özgü olmakla birlikte doğru olmayan öncüllerden oluşan tasımlardır (Aristotle, 1963c; Bekker, 1831a, 100a 27-101a 17).

Yukarıdaki sınıflandırma tasımları oluşturan öncüllerin bilgisel değerinin göz önünde bulundurulmasına dayanmaktadır (Güzel, 2001, s. 40). Görüldüğü üzere, Aristoteles kendileri vasıtasıyla bir tasım kurulabilecek olan muhtemel öncülleri, kısaca doğru önermeler, genel olarak kabul edilen kanılar, genel olarak kabul edilir gibi görünen kanılar ve yanlış önermeler olmak üzere dörde ayırır. Buna binaen, doğru ve ilk öncüllerden oluşan tanıtılmanın bilgi (ἐπιστήμη) veren yani bilgi edinmemizi sağlayan tasım olduğunu dile getirir (Aristoteles, 2005b, 71b 23-24). Diğerlerine gelince, açıktır ki ne eristik tasımlar ne de paralojizmler aracılığıyla bilgi elde edilebilir. Bilakis, bu bozuk akılyürütmeler doğru muhakemede bulunmanın önünde engel teşkil ederler. Nitekim *Peri Sofistikôn Elenkhôn*'un [*Sofistik Çürütmeler Üzerine*] konusunu, bu bozuk akılyürütmelere dayanan sözde çürütmelerin temellerinin gösterilmesi ve bunlara nasıl karşı konulacağının ortaya konması teşkil eder (Aristotle, 1955). Diyalektik tasımların bilgiyle bağlantısına gelince, önce Aristoteles'in diyalektik ve diyalektik tasım hakkındaki görüşlerinin daha yakından incelenmesi gerekir.

Aristoteles diyalektik tasımı, önümüze koyulan problemler hakkında, genel olarak kabul edilen kanılardan hareketle bir sonuca varmayı sağlayacak olan ve bir kanıtı desteklerken kendisiyle çelişen bir şey söylemeyi engelleyecek olan bir yöntem şeklinde ele alır (Aristotle, 1989, 100a 18-24). Ona göre diyalektik tasım öncül, problem ve tez olmak üzere üç temel öğeden oluşur.

Öncüller kendilerinden hareketle kanıtların oluşturulduğu malzemelerdir. Problemler ise tasımların konusunu teşkil eder. Bununla birlikte öncüller ile problemler arasındaki asıl farklılık ifade ediliş biçimlerine bağlıdır. Öncüller “Bu böyledir, değil mi?” (örneğin, “‘Hayvan’ insanın cinsidir, de-

ğil mi?") biçiminde, problemler ise "Bu böyle midir, yoksa değil midir?" (örneğin, "'Hayvan' insanın cinsi midir, yoksa değil midir?") biçiminde ifade edilir. İfade biçimi değiştirilerek bir öncül probleme dönüştürülebilir. Dolayısıyla, öncüller ile problemler sayıca eşit ve birbiriyle özdeştir (Aristotle, 1963c, 101b 11-17, 101b 28-37).

Dikkat edilmesi gerekir ki yukarıda belirtilen özellikleri taşıyan öncül ve problemlerin tümü diyalektik değildir. Akıl (voûç) sahibi bir kimse, ne hiç kimsenin kabul etmediği bir şeye ilişkin bir öncül ileri sürer ne de herkes veya pek çok kişi için apaçık olan bir şey hakkında bir problem ortaya koyar. Zira ilki hiçbir kimse tarafından onaylanmazken ikincisi de hiçbir güçlüğe/soruna (ἀπορία) yol açmaz. Aristoteles'e göre diyalektik öncüller, (1) insanların tümü, pek çoğu veya bilgiler –bunların tümü, pek çoğu veya en tanınmışları– tarafından kabul edilen kanıların soruluşunu, (2) genel olarak kabul edilen kanılara benzer görüşleri, (3) genel olarak kabul edilen kanıların karşıtlarıyla çelişen önermeleri ve (4) sanatlara (τέχνη) uygun olan sanıların tümünü içine alır (Aristotle, 1963c; Bekker, 1831a, 104a 3-15).

Bir diyalektik tasımın diğer bir ögesi olan diyalektik problem ise seçme ve kaçınmaya veya doğruluk ve bilgiye (γνώσις) katkıda bulunan bir soruşturma konusudur. Örneğin hazzın seçilip seçilmemesi gerektiği problemi ilk türde bir konudur. Burada seçme veya kaçınma amacıyla bilmek söz konusudur. Evrenin ezelî-ebedî olup olmadığı problemi ise ikinci türe girer. Burada ise sadece bilgi (εἰδέναι) amacıyla bilmek söz konusudur. Bazı problemler ise bu tarz problemlerin çözümüne yardımcı olduklarından ötürü ele alınırlar. Öte yandan bir diyalektik problem, hakkında insanların bir sanıya sahip olmadığı, çoğunluğun bilgelerinkine karşıt bir sanıya veya bilgelerin çoğunluğunkine karşıt bir sanıya sahip olduğu veya her iki grubun kendi içlerinde karşıt sanılara sahip olduğu bir şey olmalıdır. Ayrıca kendileri hakkında birbirine karşıt tasımlar bulunan veya çok geniş olmalarından ötürü kendilerine ilişkin bir kanıta sahip olunmayan problemler de diyalektik problemlerdendir (Aristotle, 1963c; Bekker, 1831a, 104b 1-17).

Diyalektik tasımların son ögesine yani teze gelince, Aristoteles tezi

“tanınmış bir filozofun genel kaniya zıt olan yargısı” biçiminde tanımlar. Örneğin, Herakleitos’un “Her şey hareket hâlinde” şeklindeki görüşü böyle bir tezdır. Diğer taraftan bir tez aynı zamanda bir problemdir fakat bir problem her zaman bir tez değildir. Çünkü bazı problemlere ilişkin hiç bir sanyia sahip değiliz. Bir tezin problem olması ise açıktır zira tezin genel kaniya zıt bir yargı olması sebebiyle, problemler hakkında daha önce dile getirilenlerden zorunlu olarak çoğunluğun bilgelerle arasındaki veya her iki sınıfın kendi arasındaki uyumsuzluğun teze ilişkin olduğu sonucu çıkar (Aristotle, 1963c, 104b 19-35). Problemlerin diyalektik tasımların konusunu teşkil ettiği göz önünde bulundurulduğunda ise tezlerin de bu tür tasımların konusunu oluşturduğu söylenebilecektir.

Görüldüğü üzere diyalektik tasım özel bir konu alanına ilişkin değildir. Örneğin, hazzın seçilip seçilmemesi gerektiği problemi de evrenin ezelî-ebedî olup olmadığı problemi de bu yöntem aracılığıyla kendilerine ilişkin akılyürütebilecek konulardandır. Nitekim Aristoteles “herhangi bir durumda, elde edilebilir inandırma araçlarını gözleme yetisi” şeklinde tanımladığı ve teknik yapısı gereği yani bir sanat olması bakımından özel bir konu sınıfıyla alakalı olmadığını belirttiği retorik (Aristotle, 1959a, 1355b 26-36) ile diyalektik arasında şöyle bir paralellik kurar: “Retorik, Diyalektiğin eşdeşidir. Her ikisi de, aşağı yukarı, bütün insanların genel bilgi [γνωρίξειν] alanı içine giren ve belli bir bilime [ἐπιστήμη] ait olmayan şeylerle ilgilidir” (Aristoteles, 2004; Bekker, 1831b, 1354a 1-3). Dolayısıyla “Ne retorik ne de diyalektik herhangi bir müstakil konunun bilimi [ἐπιστήμη] değildir: her ikisi de kanıtlar sağlama yetisidir” (Aristotle, 1959a, 1356a 31-33; Bekker, 1831b, 1356a 32-34).

Yukarıdaki ifadelere bakıldığında, Aristoteles’in açık bir biçimde diyalektiği bilimden ayırdığı ve belli bir bilime ait olmayan şeyler hakkında kanıtlar sağlama yetisi olarak ele aldığı görülmektedir. Başka bir deyişle, diyalektik adı verilen bu yeti muhtelif konulara ilişkin diyalektik tasımlar ortaya koyabilme yetisidir. Ancak bu tasımlar tanıtılma gibi bilgi veren tasımlar değildir. Bunun sebebi ise şu şekilde izah edilebilir: Aristoteles’e göre bir şeyin nedenini bildiğimizde onun bilgisine sahip oluruz ve dört ne-

denin tümü orta terim aracılığıyla gösterilir (Aristotle, 1989b, 94a 20-24). Bu çerçevede, diyalektik tasımın bir tasım olması sebebiyle orta terime dayandığı ve dolayısıyla bir şeyin nedenini açıklamak suretiyle o şey hakkında bilgi veren bir tasım olduğu ileri sürülebilir. Ne var ki Aristoteles'in bir şeyi bilmekten kastı, o şeye ilişkin herhangi bir nedensel açıklamada bulunmak değildir. Bir "x" nesnesi hakkında, ilineksel anlamda değil de, mutlak (ἀπλῶς) anlamda bilgiye sahip olmak için, (1) "x" nesnesinin kendisinden meydana geldiği nedenin bu "x" nesnesinin nedeni olduğunu ve (2) bu "x" nesnesinin başka türlü olamayacağını bilmek gerekir (Aristotle, 1989b, 71b 9-13; Bekker, 1831a, 71b 9-12). Diğer bir deyişle, başka türlü olması imkânsız olan bir şeyin gerçekten bağlı olduğu nedenin bilinmesi hâlinde mutlak anlamda bilmekten bahsedilebilir. Bu ise o şey hakkında herhangi bir nedensel açıklamada bulunmak değil, bilakis o şey ile bağlı olduğu neden arasındaki zorunlu bağlantının ortaya konması anlamına gelir. Oysa diyalektik tasımlar, temas edildiği üzere, genel olarak kabul edilen kanılardan ve sanılardan hareketle oluşturulan tasımlardır. Sanı ise bilgi değildir zira sanı başkaca olmaları mümkün olan şeylere ilişkin bilgi (ἐπιστήμη) tümel ve zorunlu olanlara dayanmaktadır (Aristoteles, 2005b, 88b 33-89a 10; Bekker, 1831a, 88b 30-89a 10). Buna binaen Aristoteles diyalektik tasımın gerçek bir orta terime dayanmadığını belirtir: "Sanıya göre ve yalnızca diyalektik bir çıkarım yapmak için açık ki yalnızca tasımın pek inanılabilir öncüllerden oluşup oluşmadığına bakmalı. Dolayısıyla AB'nın orta terimi gerçekten var değilse, ama onun var olduğu düşünülüyorsa, bu terimle yapılan çıkarım diyalektik çıkarımdır (...)" (Aristoteles, 2005b, 81b 18-23). Bu sebepten ötürü diyalektik tasım aracılığıyla bir şeyin gerçek nedenin gösterilmesi mümkün değildir ve dolayısıyla diyalektik tasım tanıtlama gibi bilgi veren bir tasım değildir.

İmdi, diyalektik ve diyalektik tasım ne işe yarar? Aristoteles bu soruyu, diyalektik üzerine incelemede bulunmanın üç açıdan faydalı olduğunu belirterek yanıtlar: (1) Egzersiz olarak faydalıdır çünkü bir yönteme sahip olduğunda, ileri sürülen konu hakkında tartışabilmek daha kolay hâle gelir. (2) Karşılıklı konuşmalar açısından faydalıdır çünkü çoğunluğun sa-

nılarına vakıf olunca insanların kendi sanılarına dayanarak tartışmalarda onların üstesinden gelinebilir. (3) Felsefî bilimler için faydalıdır çünkü (a) bir konuya ilişkin her iki yönde zorluk çıkarabilmek, doğruluk ve yanlışlığı daha kolay bir biçimde ayırt edebilmeyi sağlar ve (b) bilimlerin ilkeleri her şeyden önce geldikleri için, bunların genel olarak kabul edilen kanılar vasıtasıyla ele alınması gerekir. Bu ise tam da diyalektiğin alanına aittir (Aristotle, 1989a; 1831a, 101a 25-101b 4).

Diyalektiğin felsefî bilimler için faydasından bahsedilmesi, diyalektik ve bilgi arasındaki ilişki açısından bir hayli önem taşır. Şöyle ki Aristoteles'e göre bilgi ilk öncüllerden, ilkelerden hareketle yapılan tanıtlamalar vasıtasıyla elde edilir. Diyalektiğin bu ilkelerin tesisinde bir rol oynaması ise her ne kadar tanıtılma gibi bilgi veren bir tasım olmasa da diyalektik tasımın bilgiyle bağlantılı olduğunu ve eristik tasımlar ile paralojizmlerden farklı olduğunu açıkça ortaya koyar.

Tanıtlamaya gelince, temas edildiği üzere, bu tasım türü *Topika*'da doğru ve ilk öncüllerden oluşan bir tasım olarak ele alınır. *Analytika Hustera*'da [*İkinci Çözümlemeler*] ise tanıtılmalı bilginin dayandığı öncüllere ait şu özellikler zikredilir: doğru, ilk, dolaysız, sonuçtan daha iyi bilinen ve daha önce gelen ve sonucun nedeni olma.¹⁰ Bir öncül doğru olmalıdır çünkü varolmayan bilinemez. İlk ve tanıtlanamaz olmalıdır, aksi takdirde kendisinin de tanıtlanması gerekir. Şöyle ki tanıtlanabilir şeyler hakkında bilgi sahibi olmak, onlara ilişkin bir tanıtlamaya sahip olmak demektir. Bu sebepten ötürü tanıtılmanın öncülleri ilk ve tanıtlanamaz olmadıkları takdirde bunların bilinmesi için de tanıtlamada bulunmak gerekir. Buna paralel olarak, tanıtılmanın dayandığı bir öncül dolaysız da olmalıdır. Şöyle ki Aristoteles'e göre ilk öncüller tanıtlamaların sonuçlarına uygun ilkelerdir, "ilk" ve "ilke"yle aynı şey kastedilir. Buna bağlı olarak tanıtılmanın ilkesi, kendisinden önce başka bir öncülün bulunmadığı dolaysız öncüdür. Yine böyle bir öncül, sonucun nedeni olmalıdır çünkü bir şeyi onun nedenini bildiğimizde biliriz. Sonucun nedeni olduğu için de sonuçtan daha önce gelen olmalıdır. Öte yandan "daha önce gelen" ve "daha iyi bilinen" terim-

¹⁰ Dört nedenle ilgili kısımda belirtildiği üzere, öncüller madde anlamında nedendirler.

leri iki farklı anlamda kullanılır. Birincisi, bir nesnenin duyuma daha yakın olması sebebiyle bize göre daha önce gelen ve daha iyi bilinen olması, diğeri ise duyuma daha uzak olan bir nesnenin, doğası gereği ve mutlak anlamda daha önce gelen ve daha iyi bilinen olmasıdır. En tümel nedenler duyumdan en uzak olanlar, tikel nedenler ise duyuma en yakın olanlardır (Aristotle, 1963b, 71b 19-72a 6; Aristoteles, 2005b, 72a 6-9). Buna binaen tanıtlamanın öncülleri doğası gereği ve mutlak anlamda daha önce gelen ve daha iyi bilinendir.

Bu belirtilenlerin dışında Aristoteles başka bir özellikten de bahseder. Ona göre, mutlak anlamda bilgi nesnesinin başka türlü olması imkânsız olduğu için, tanıtlamalı bilgi (ἐπιστήμη) vasıtasıyla bilinenlerin de zorunlu olması gerekir. Tanıtlamalı bilgiye sahip olmak ise ilgili tanıtlamayı bilmek demektir. Dolayısıyla, tanıtlamanın zorunlu öncüllerden kurulu bir tasım olması gerekir. Diğer bir deyişle tanıtlamanın öncülleri zorunlu olmalıdır. (Aristoteles, 2005b, 73a 22-25; Bekker, 1831a, 73a 21-25).

Aristoteles bu özellikleri taşıyan ilkeleri (1) aksiyom ve (2) tez olmak üzere iki ana gruba ayırır: (1) Aksiyomlar bir şeyin öğrenilmesi açısından bilinmesi gereken önermelerdir. Örneğin, “Aynı yüklem aynı özne için aynı anda evetlenmesi ve değillenmesi imkânsızdır”, “Her yüklem her özne için ya evetlenir ya da değillenir”, “Eşit olanlardan eşit şeyler çıkarılırsa kalanlar eşittir” gibi bilimler için ortak olan önermeler bu türdendir. Bu örneklerden ilk ikisi yani çelişmezlik ve üçün hâlin imkânsızlığı ilkesini dile getiren ilk iki önerme tam anlamıyla tüm bilimler için ortaktır fakat bunlar tanıtlamalarda yer alan ilkeler konumunda değil, tanıtlamaların kendilerine göre yapıldığı ilkeler konumundadır. “Eşit olanlardan eşit şeyler çıkarılırsa kalanlar eşittir” türünden aksiyomlar ise tam olarak tüm bilimlerle ilgili değildir, daha ziyade sınırlı bir kapsama sahiptir. Yine bu önermeler ait oldukları bilimlerde aynı biçimde değil, bilimin konusuna uyarlanarak ele alınır. (2) Tezler ise bir bilime özgü olan ilkelerdir. Bunlar da kendi aralarında (a) hipotezler ve (b) tanımlar (ὁρισμός) olmak üzere ikiye ayrılır. “Birim nicelik açısından bölünemezdir” şeklinde bir tez tanımdır. Birimin varlığının kabulü ise bir hipotezdir. Tanımlar bir şeyin ne

olduğunu, hipotezler ise bir şeyin varolup olmadığını dile getirirler. Ayrıca tanımların yalnızca bilinmeleri gerekirken hipotezler öncüllerde yer alır (Aristotle, 1963b; Bekker, 1831a, 72a 14-24, 76a 38-76b 2, 76b 35-39, 77a 10-26).

Aristoteles bu şekilde açıkladığı ilkeleri, tanıtlamaların kendilerinden hareket ettiği zorunlu önbilgiler olarak kabul eder:

Zorunlu önbilginin iki tarzı var: kimi kez olanın olduğunu önceden kabul etmek zorunlu, kimi kez dile getirilenin ne demek olduğunu bilmek gerekli, kimi kez de her ikisi birden. Söz gelişi “her şeyin ya evetlenmesi ya da değillenmesi doğru” olanın olduğunu kabul etmeyi, “üçgen” şu belirli nesneyi imlediğini bilmeyi gerektirir; “birim”, “birlik” ise her ikisini: hem ne imlediğini bilmeyi hem de var olduğunu kabul etmeyi gerektirir (Aristoteles, 2005b, 71a 9-16).

Verilen örneklere bakıldığında aksiyomlar ile hipotezlerin olanın olduğunun kabul edilmesi anlamında, tanımların ise dile getirilenin ne anlama geldiğinin bilinmesi anlamında önbilgiler oldukları görülmektedir.

Bu noktada şöyle bir durumla karşılaşılır: Bir yandan bazı önbilgilere sahip olunurken diğer yandan bunlardan hareketle kurulan tanıtlamalar vasıtasıyla başka bilgiler elde edilir. Öyleyse söz konusu zorunlu önbilgiler yani tanıtlamanın öncüllerini oluşturan ilkeler nasıl bilinecektir? Bu konu ileride ele alınacağı için, şimdilik şu temel prensibi belirtmek uygun olacaktır: Aristoteles'e göre bu ilkeler tanıtlamayla elde edilemez. Zira “(...) tanıtlamayı oluşturan ve daha önce gelen öncülleri bilmek zorunluysa, bu da doğrudan öncüllere gelindiğinde sonlanıyorsa, bunların tanıtlanamaz olması zorunlu” (Aristoteles, 2005b, 72b 25-28).

Önceki kısımlarda temas edildiği üzere, Aristoteles'e göre bilgi nedinin bilgisidir. Bunun yanı sıra, bilgi tümele ilişkin olarak da ele alınır. Dolayısıyla bilgi ve tanıtlama ile tümel ve tanıtlama arasındaki bağlantıya değinmek isabetli görünür.

*Analytika Huster*a'da tümel, “tümüne yüklenme” ve “kendisi gereği yüklenme” bağlamında ele alınır. “Tümüne yüklenmeden” kasıt, yüklenilenin yüklendiği şeyin hepsinde ve her zaman bulunmasıdır (Aristoteles,

2005b, 73a 29-31). Kendisi gereği yüklenenlere gelince, Aristoteles kendisi gereği olduğu söylenenlerin ilk iki türünü yani ait oldukları öznelere neliklerinde bulunan özelliklerin ve ait oldukları öznelere, kendi formüllerinde yer aldığı özelliklerin kendisi gereği olmasını göz önünde bulundurur (Aristoteles, 2005b, 73a 35-73b 29). Yüklendiğinin tümünde, kendisi gereği ve yüklenilenin kendisi olması bakımından bulunan ise tümel olarak adlandırılır. Örneğin iki dik açı üçgende tümel olarak bulunur çünkü iki dik açı, üçgenlerin tümüne, kendisi gereği ve üçgen olmaları bakımından yüklenir. Fakat şekle veya ikizkenar üçgene bu şekilde yüklenmez (Aristoteles, 2005b, 73b 30-74a 4).

Aristoteles'e göre tümel ve mutlak anlamda bilgi, bir şeyin bir diğerinde tümel olarak bulunduğu tanıtlandığında elde edilir. Bunun gerçekleştirilmesi için ayrımların ortadan kaldırılması suretiyle yüklenilenin kendisinde bulunduğu ilk nesnenin saptanması gerekir. Örneğin iki dik açı, bakır bir ikizkenar üçgene yüklense de buradaki yüklenme tümel değildir. Dolayısıyla bakır ve ikizkenar olma özelliklerinin kaldırılarak iki dik açının üçgene yüklendiğinin tanıtlanması gerekmektedir (Aristoteles, 2005b, 74a 41-74b 5).

Neden ile tanıtlama arasındaki ilişkiye gelince, ilk olarak dile getirilmesi gereken şey tanıtlamanın öncüllerinin “sonucun nedeni olma” özelliğini taşımalarıdır. Bunu sağlayan, daha önce belirtildiği üzere, orta terim ile neden arasındaki bağlantıdır. Tanıtlama-neden-orta terim üçlüsü arasındaki ilişki ise iki farklı açıdan ortaya konulabilir:

a) Aristoteles'e göre araştırdıklarımız ve bildiklerimiz aynı sayıdadır ve “olanın olduğu, niçin olduğu, varolup olmadığı, ne olduğu olmak” üzere dört türe ayrılırlar. A'nın B olup olmadığını (örneğin güneşin tutulup tutulmadığı) araştırmak olanı araştırmaktır. A'nın B olduğunu bildiğimizde bunun niçin böyle olduğunu (örneğin güneşin niçin tutulduğu) araştırırız. A'nın varolup olmadığını (örneğin Tanrı'nın varolup olmadığını) araştırmak söz konusu olduğunda ise bir şeyin mutlak anlamda varolup olmaması araştırılır. A'nın varolduğu bilindiği takdirde ise onun ne olduğu (örneğin Tanrı'nın ne olduğu) araştırılır. Tüm bu durumlarda ise neden araştırılır

ve neden orta terimdir (Aristoteles, 2005b, 89b 22-90a 9). Dolayısıyla söz konusu araştırmaların tümü, zorunlu bir orta terime dayanan bir tasım olan tanıtılma vasıtasıyla gerçekleştirilir.

b) *Analytika Huster*'da dört tür neden “nelik, kendilerinden bir şeyin zorunlu olarak çıktığı şeyler (yani öncüller), ilk devindiren ve ereksel neden” şeklinde ifade edilir ve bu nedenlerin tümünün orta terim vasıtasıyla gösterildiği belirtilir (Aristoteles, 2005b, 94a 22-94b 25). Dolayısıyla bu dört neden tanıtılma aracılığıyla ortaya konulur.

Bu belirlemelerden sonra, tümele ve nedene ilişkin olan tanıtılmalı bilginin temelinde bulunan ilkelerin nasıl bilindiği meselesine dair bir kısa bir izahta bulunmak uygun olacaktır.

Aristoteles'e göre ilkelere ilişkin bilgimizin temelinde duyumsama yetisi bulunur. Duyumsama aracılığıyla hatıra ve aynı şeye ilişkin hatıraların sıklıkla tekrarlanması sonucu deneyim yani nefste bir bütün olarak yerleşmiş bulunan tümel meydana gelir. Deneyimden ise sanatın veya bilimin (ἐπιστήμη) ilkeleri oluşur (Aristotle, 1989b; Bekker, 1831a, 100a 3-9; Aristoteles, 1996, 980b 25-981a 5).

Duyumsamadan ilkelere doğru uzanan söz konusu sürece ilişkin diğer bir izah ise Aristoteles'in şu sözlerinde ifadesini bulur:

Pek çok sayıdaki ayrımsız olanlardan biri durakaldığında, ilk tümel nefste bulunur: zira duyumsama edimi tekile ilişkin olsa bile, içeriği tümeldir–örneğin Kallias değil, insandır. Yeni bir duraklama ise bu temel tümellerin arasında yapılır ve bu süreç, bölünmez kavramlar, gerçek tümeller [yani kategoriler] tespit edilinceye dek son bulmaz: örneğin falanca türde bir hayvan, aynı süreç yoluyla daha uzak bir genellemeye doğru bir basamak olan hayvan cinsine doğru bir basamaktır.

Böylece ilk öncülleri tümevarımla bilmemiz gerektiği açıktır, nitekim kendisi aracılığıyla duyumsamanın tümeli aşıladığı yöntem de tümevarımsaldır (Aristotle, 1963b, 100a 15-100b 5).

Görüldüğü üzere Aristoteles, temelinde duyumsamanın yer aldığı, ilkelerin ve tümellerin bilinmesi sürecini tümevarım olarak adlandırır. Bu duruma ilişkin şu üç noktanın altının çizilmesi gerekir:

a) Her ne kadar söz konusu sürecin temelinde duyumsama yer alsa da bu durum, duyumsamayla bilgi elde edildiği şeklinde değil, ondan hareketle bilgi elde edildiği şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü duyumsama bir “bu şeye” ilişkinken bilgi (ἐπιστήμη) tümele ilişkindir. Oysa tümelin duyumsanması mümkün değildir, tümel duyumsamanın konusunu oluşturan tekillerden çıkar (Aristotle, 1963b; Bekker, 1831a, 87b 28-88a 4). Dolayısıyla duyum ile bilgi elde edilmese de duyumun bilgi edinme sürecindeki zorunlu bir koşul olduğunu söylemek uygun olacaktır:

(...) madem ya tümevarımla ya da tanıtılamayla öğreniriz, bir duyum yiterse elde edilmesi olanaksızlaşan bir bilginin [ἐπιστήμη] yitmesi de zorunlu. Tanıtılama tümelerden, tümevarım ise tekillerden yola çıkar, ne ki tümevarıma dayanmadan tümeleri görmek olanaksız (...), duyumlar olmadan da tümevarmak olanaksız (Aristoteles, 2005b; Bekker, 1831a, 81a 37-81b 6).

b) Aristoteles *Analytika Protera*’da [*Birinci Çözümlemeler*] “bir ucun orta terimde bulunduğu diğer uç vasıtasıyla çıkarımlandığı” bir tasımı tümevarım veya tümevarımlı bir tasım olarak adlandırır. Yani A ve C’nin orta terimi B ise, A’nın B’de bulunduğu C terimi vasıtasıyla tanıtlanması söz konusudur. Örneğin, A uzun ömürlüyü, B safrasız, C ise tek tek uzun ömürlüleri (insan, at, katır) karşılasın:

Bütün tek tek uzun ömürlüler (insan, at, katır) uzun ömürlüdür.

Bütün tek tek uzun ömürlüler (insan, at, katır) safrasızdır.

Bütün safrasızlar uzun ömürlüdür (Aristoteles, 1998b, 68b 15-24).

Aristoteles yukarıdaki tasımın, ikinci öncülün evrildiği zaman orta terimin genişlememesi durumunda (yani “safralı”nın kaplamı, “insan, at, katır” olarak ele alınan “tek tek uzun ömürlülerden” daha geniş değilse) geçerli olacağını belirtir ve C teriminin bütün tekillerden oluştuğuna dikkat çeker (Aristoteles, 1998b, 68b 24-29). Ross’un da belirttiği üzere bu tasım modern mantığın tam tümevarımına karşılık gelir. Ancak tümevarımın her zaman tamsayıma dayanması söz konusu değildir (Ross, 2002, s. 57). Örneğin, *Topikler*’de yer alan şu açıklamada tümevarımın birkaç örnekten hareketle sonuca götüren bir akılyürütme olarak ele alındığı görülmekte-

dir: “(...) tümevarım bireylerden tümellere geçiştir, örneğin, (...) becerikli kılavuz ve aynı şekilde becerikli araba sürücüsü de en çok etkili olandır, bu durumda genel olarak becerikli insan kendine has işinde en iyi olandır” (Aristotle, 1963c, 105a 13-16).

Yukarıdaki örneğe bakıldığında göze çarpan bir diğer unsur ise türlerin bireyler olarak ele alınması ve türlerden cinse doğru bir geçişle tümevarım yapılmasıdır. Öte yandan Aristoteles tümevarımı, tekil durumlardan tümelin çıkarıldığı bir süreç olarak da ele alır (Aristotle, 1963c, 156a 4-7; Aristoteles, 2004, 1398a 33-1398b 17).

c) Bu noktadan sonra şöyle bir sorunun sorulması uygun olacaktır: Tümevarım vasıtasıyla ilkelerin elde edilmesini sağlayan yeti nedir? Aristoteles'in nefis anlayışıyla ilgili kısımda da temas edildiği üzere bu yeti akıldır:

Şimdi kendileriyle doğruluğu yakaladığımız düşünme [διάνοια] hallerinden bazıları yanıltmaz bir biçimde doğrudur, diğerleri yanlışlığa imkân verir—örneğin sanı ve akılyürütme [böyledir], oysa bilim [ἐπιστήμη] ve akıl [νοῦς] her zaman doğrudur: Ayrıca akıl dışındaki hiçbir düşünce çeşidi bilimden daha kesin değildir, oysa ilkeler tanıtlamalardan daha fazla bilinebilirdir ve her bilim diskursiftir [μετά λόγου]. Bu düşüncelerden, ilkelere ilişkin hiçbir bilimin bulunmayacağı ve akıl dışında hiçbir şeyin bilimden daha doğru olmamasından ötürü, ilkeleri kavrayanın akıl olacağı sonucu çıkar—bu sonuç aynı zamanda, ne tanıtlamanın ilkesinin tanıtlama olabilmesi ne de bu nedenle bilimin ilkesinin bilim olabilmesi gerçeğinden çıkar. Bu yüzden, doğru düşünmenin bilim dışındaki diğer çeşidi sadece akıl ise, akıl bilimin ilkesi olacaktır” (Aristotle, 1963b; Bekker, 1831a, 100b 5-15).

Nefs ile ilgili kısımda belirtildiği üzere, Aristoteles pratik akıl “eylemlerle ilgili olan bir ereğe ulaştıran araç üzerine akılyürüten akıl” şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanım uyarınca, yukarıdaki pasajda akılla kastedilenin pratik değil, teorik akıl olduğunu belirtmek uygun görünmektedir. Öte yandan bu pasajda Aristoteles akla sanı, akılyürütme ve bilim ile birlikte “düşünme hâli” başlığı altında bir yer verir. Oysa en genel anlamıyla aklın “nefsin düşünmesini ve yargılamasını sağlayan yeti” biçiminde tanımlanması hatırlanacak olursa, aklın sadece bilimlerin ilkelerinin kavranmasını değil, tanıtlamaların tesisi de dâhil olmak üzere her tür düşünsel işlevin ger-

çekleştirilmesini sağlayan bir yeti olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Aristoteles *Politika*’da nefsi rasyonel (τό λόγον ἔχον) ve irrasyonel (τὸ ἄλογον) olmak üzere iki kısma ayırır ve rasyonel kısma ait hâlin akıl (νοῦς) olduğunu belirtir. Hemen akabinde ise akıl ve akılyürütmeyi nefsin aynı kısmına ait olarak ele alır (Aristotle, 1961, 1334b 17-24; Bekker, 1831b, 1334b 17-25). Bu bağlamda aklın, gerek duyulardan hareketle ilkelerin bilinmesi, gerek bu ilkelerden hareketle kurulan tanıtılamalar vasıtasıyla bilgi edinilmesini sağlayan rasyonel yetiye karşılık geldiği söylenebilir.

Aristoteles’te Ahlâkın Epistemik Temeli

Ahlâkın epistemik temelinden bahsetmek, her şeyden evvel ahlâk alanına ilişkin bilginin imkânına yönelik bir incelemeyi gerektirir. Aristoteles’in bilgi anlayışıyla ilgili söylenenler çerçevesinde, mezkûr incelemenin ana eksenini şöyle bir soru vasıtasıyla ifade edilebilir: Ahlâk alanına ilişkin olarak duyu ve akla dayalı, tanıtılamalı bilgi mekanizması aracılığıyla ilineksel olmayan, özsel anlamda ilk nedenlerin bilgisi nefste hâsıl olabilir mi?

Yukarıda ileri sürülen soru bu çalışma için hayli önem taşır ve dolayısıyla öncelikle bu soruya yanıt aranması gerekir. Bununla birlikte verilebilecek yanıtla doğrudan ilgili olan bir başka mevzu daha vardır ki o da Aristoteles’in *episteme* yani bilgi/bilim tasnifidir. Dolayısıyla ahlâk alanına ilişkin bilginin imkânı sorusunun yanıtı için bir zemin oluşturmak adına bu tasnife bir göz atmak isabetli olacaktır.

Etiğin Bilimler Sınıflandırmasındaki Yeri

Aristoteles bilimleri teorik, pratik ve prodüktif (ποιητική) olmak üzere üçe ana gruba ayırır (Aristotle, 1963c; Bekker, 1831a, 157a 10-11; Aristotle, 1960; Bekker, 1831b, 1025b 18-26, 1026b 4-5). Bu ayrımın temelinde ise bilimlerin hangi ereklere sahip olduklarının göz önünde bulundurulması yer alır. Diğer bir deyişle Aristoteles “Niçin biliriz?” sorusuna verilebilecek cevaplara göre bilimleri söz konusu üç ana grupta ele alır: Teorik bilginin (θεωρητική) ereği hakikat/doğruluk (ἀλήθεια) iken pratik bilginin (πρακτική) ereği iş/eylemdir (ἔργον) (Aristotle, 1960; Bekker, 1831b, 993b

20-21). Prodüktif bilginin (επιστήμη ποιητική) ereği ise üründür (ἔργον) (Aristotle, 1962b; Bekker, 1831a, 306a 16). Her ne kadar teorik bilimlerin ilineksel olarak yararlı olsalar da esas olan, bu bilimlerin konusunu teşkil eden şeylerin doğasının bilinmesidir. Diğer bir deyişle, bilmek başka bir ereğin aracı konumunda değildir, bilmek için bilmek söz konusudur. Prodüktif bilimlerin (επιστήμη ποιητική) ereği ise bilim (επιστήμη) ve bilgiden (γνώσις) farklıdır (Aristotle, 1963g; Bekker, 1831b, 1216b 11-18). Bu bilimlerde bir ürünün meydana getirilmesi için bilgi sahibi olunur. Aynı şekilde pratik bilimlerin ereği de bilgi edinmenin kendisinden farklıdır, eylemde bulunmak için bilmek söz konusudur.

Öte yandan bazı yerlerde, Atademir'in de belirttiği üzere, Aristoteles'in pratik ve teorik bilimler olmak üzere ikili bir sınıflamayı göz önünde bulundurduğu görülür (Atademir, 1974, ss. 63-64). Örneğin, *Ta Meta Ta Physika*'nın [*Metafizik*] α (küçük alfa) kitabında prodüktif bilimleri göz ardı ederek ikili bir sınıflamada bulunur (Aristotle, 1960, 993b 20-21). Benzer bir biçimde, *Ethika Eudêmeia*'nın [*Eudemos'a Etik*] başında salt bilme-ye yönelik çalışmalar ile eylemlere yönelik çalışmaları birbirinden ayırır ve ilk türdekileri kastederek "teorik felsefe" tabirini kullanır (Aristoteles, 1999, 1214a 9-13).¹¹ Ayrıca pek çok yerde, "bir ürün meydana getirmek için bilme" nosyonunu göz önüne almaksızın yalnızca "bilmek için bilme" ile "eylemek için bilme" arasındaki ayrıma işaret eder (Aristoteles, 1998a, 1095a 5-6; Aristotle, 1963c, 104b 1-17). Ne var ki *Ethika Nikomakheia*'da [*Nikomakhos'a Etik*], olduğundan başka türlü olabilecek bir şeyin ya üretilen bir şey ya da yapılan bir şey olabileceği belirtilir ve üretim ile eylemin birbirinden farklı olduğu dile getirilir (Aristoteles, 1998a; Bekker, 1831b, 1140a 1-6). Zira Aristoteles'e göre, üretilen bir şeyin ilkesi üretende bulu-

¹¹ Teorik, pratik ve prodüktif olmak üzere bilimlerin üç ana gruba ayrılması göz önünde bulundurulduğunda, teorik felsefenin yanı sıra, pratik ve prodüktif felsefeden de bahsetmek mümkün olacaktır. Nitekim *Ethika Nikomakheia*'da "toplum felsefecisi" ve "insanca şeyler konusundaki felsefe" ibareleri geçmekte (Aristoteles, 1998a, 1152b 1-2, 1181b 13-14), *Peri Poiêtikês*'te [*Poetika*] ise şiir sanatının tarihten daha felsefi olduğu ifade edilmektedir (Aristotle, 1959b, 1451b 5-7). Bu durum Aristoteles'in felsefeyi sadece ilk felsefe ya da teori tarzında düşünmediğini göstermektedir.

nurken yapılan bir şeyin ilkesi yapandadır. Birincisinin ilkesi ya akıl (voûç) ya sanat ya da başka bir yetidir, ikincisinin ilkesi ise tercihtir (Aristotle, 1960, 1025b 21-25; Bekker, 1831b, 1025b 21-24). Ayrıca üretmenin ereği kendisinden farklıyken eylemin ereği yine kendisidir çünkü iyi eylem bizzat erektir (Aristoteles, 1998a, 1140b 6-7).

Aristoteles'in gerek üretim ve eylemi bu şekilde açıkça birbirinden ayırması, gerekse teorik, pratik ve prodüktif olmak üzere bilimlerin üç ana gruba ayrıldığını bizzat dile getirmesi göz önünde bulundurulduğunda, ikili sınıflandırmadan ziyade, söz konusu üçlü sınıflandırmanın onun konu hakkındaki asıl görüşünü temsil ettiği söylenebilir. Bu genel belirlemeden sonra, her bir bilim türünün daha yakından incelenmesi uygun olacaktır.

Aristoteles *Ethika Nikomacheia*'da eylem ve üretimin farklı olduğunu dile getirdikten sonra, sanatın üretimle ilgili huya tekabül ettiğine yönelik belirlemede bulunur (Aristoteles, 1998a; Bekker, 1831b, 1140a 6-17). Buradan hareketle Aristoteles'in prodüktif bilimden kastının, “doğru akılla giden, üretmeyle ilgili huy” biçiminde tanımladığı sanat olduğu görülür. Prodüktif bilimlerin yani sanatların başında ise Aristoteles'in, hakkında – günümüze eksik bir biçimde ulaşmış olmakla birlikte– bir eseri bulunan şiir sanatı (ποιητική) gelir.

Aristoteles *Peri Poiêtikês*'te “ποιητική” terimini epik şiir, tragedya, komedy, dithyrambik şiir, flüt çalgıcılığı ve kitara çalgıcılığı gibi birer taklit biçimi olan sanatlar karşılığında, Ross'un deyişiyle, güzel sanatlarla eşkaplamalı olan taklit türü karşılığında kullanır. Ancak bu sanat dalları söz konusu türün tamamını kapsamaz (Aristotle, 1959b; Bekker, 1831b, 1447a 7-16; Ross, 2002, s. 319). Şöyle ki Aristoteles bu tür sanatların (1) taklit etmede kullandıkları araçlar, (2) taklit ettikleri nesneler ve (3) taklit tarzları bakımından birbirlerinden farklı olduklarını belirtir ve ilk ölçüte ilişkin olarak bazı sanatların renk ve şekli, bazılarının ise insan sesini araç olarak kullanmaları gibi, yukarıda adı geçen sanatların da ritim, dil (λόγος) ve harmoniden birini veya birkaçını kullandıklarını dile getirir (Aristotle, 1959b; Bekker, 1831b, 1447a 16-23). Buna göre renk ve şekil aracılığıyla taklit eden sanatların (örneğin resim ve heykeltıraşlık sanatı) ayrı bir grup

teşkil ettikleri düşünülebilir. İnsan sesini araç olarak kullananlar ise “(...) aşağı yukarı Aristoteles’in plastik sanatlara karşı olarak şiir adını vereceği şeyi karşılar (...)” (Ross, 2002, s. 19). Ancak tam bir tekabüliyet söz konusu değildir çünkü Aristoteles’in “ποιητική”si, günümüzün “şiir sanatı”ndan daha geniş bir kapsama sahiptir.

Taklide dayalı sanatların dışında yer alan diğer bir grup sanat da yarar esprisi ile kendisini gösteren, daha ziyade yaşamın zorunlu ihtiyaçlarını karşılayan bir takım meslekler veya üretim faaliyetleridir. Bu tür sanatlar için, tıp ve inşaat sanatı örnek gösterilebilir (Aristotle, 1960, 1032a 33-1032b 14).

Aristoteles’in nezdinde birtakım sanatların ortaya çıkışı yarar, bazılarının ortaya çıkışı ise zevk vermeleri sebebiyledir. Ona göre yaşamı zevkli kılmaya yönelik olan sanatlar, yaşamın zorunlu ihtiyaçlarını karşılayanlardan daha üstündür. Ne zevk verme ne de yarar sağlama özelliğinde olmayanlar, matematik gibi teorik bilimleri oluştururlar ve bu bilimlerin ortaya çıkışı yarar ve zevk veren sanatlardan sonradır (Aristoteles, 1996, 981b 13-24).

Daha önce ifade edildiği gibi, teorik bilimleri karakterize eden, “bilmek için bilme” nosyonudur. *Ta Meta Ta Physika*’nın ilk satırları bu anlayışı vurgulayan bir içerik taşır:

Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler. Duyularımızdan aldığımız zevk, bunun bir kanıtıdır. Çünkü onlar, özellikle de diğerlerinden fazla olarak görme duyusu, faydaları dışında bizzat kendileri bakımından da bize zevk verirler. Çünkü sadece eylemle ilgili olarak değil, herhangi bir eylemde bulunmayı düşünmediğimizde de görmeyi, genel olarak, bütün diğer her şeyi tercih ederiz (Aristoteles, 1996, 980a 20-27).

Teorik bilimler kendi aralarında şu üç türe ayrılır: Matematik, fizik, teoloji (Aristoteles, 1996, 1064b 3-4). Matematik, değişmez ve hareketsiz olmakla birlikte, bağımsız bir varlığa sahip olmayan sayı, yüzey, hacim, uzunluk, nokta gibi düşünce aracılığıyla hareketten soyutlanan nesneleri konu edinir (Aristoteles, 1996, 1026a 7-9, 1064a 31-32; 2000, 698a 26-27; 2005a, 193b 22-35). Fizik ise kendilerinde bir hareket ve sükûnet ilkesi taşıyan varlıklarla ilgili bir teorik bilimdir (Aristoteles, 1996, 1059b 15-17, 1064a 15-18, 30-31). Yani onun konusunu dört öge, canlılar, göksel ci-

simler gibi tözler ve bunların hareketi teşkil etmektedir (Aristoteles, 1997, 298a 27-298b 1). Dolayısıyla fiziğin nesneleri hem hareket eder hem de bağımsız bir varlığa sahiptir (Aristoteles, 1996, 1026a 13-14). İlk felsefe olarak da adlandırılan teolojinin konusunu ise genelinde varlık olmak bakımından varlığın, özelinde ezeli-ebedî, hareketsiz ve maddeden bağımsız olan tözlerin (yani Tanrı ve diğer ezeli-ebedî hareket ettiriciler) incelenmesi oluşturur. Aristoteles’e göre ilk ve evrensel olan bu bilim, tüm bilimlerin içinde en çok arzu edilmesi gereken, en yüce, en değerli ve en üstün olanıdır (Aristoteles, 1996, 1026a 9-33, 1064a 27-1064b 13).

Pratik bilimlere gelince, çoğunlukla siyaset, etik ve ekonomi olmak üzere üç grup altında incelenirler. Ne var ki Aristoteles’te böyle bir üçlü tasnif söz konusu değildir (Zeller, 1897, s. 186). Bununla birlikte Aristoteles pratik bilgelik (φρόνησις) erdeminin siyasetle ilişkisini düşünürken şunları ifade eder: “Aklılıbaşındalığın [φρόνησις] özellikle kişinin kendisiyle ve tek kişiyle ilgili olduğu da görülüyor, genel bir ad taşıdığına da aklılıbaşındalık oluyor. Bunlardan biri ekonomi, biri yasama sanatı; biri de siyaset” (Aristoteles, 1998a, 1141b 29-32).

Aristoteles’e göre pratik bilimlerin başında siyaset gelir. Askerlik, ekonomi, retorik gibi pratik bilimler ise onun altında yer alır (Aristoteles, 1998a, 1094a 26-1094b 6). Aristoteles etiği siyasetten ayrı bir disiplin olarak ele almamaktadır. Nitekim ahlâk alanına ilişkin eserlerinden biri olan *Ethika Nikomakheia*’da, yaptığı araştırmanın bir siyaset araştırması olduğunu dile getirir (Aristoteles, 1998a, 1094b 10-11).

Yukarıda ana hatlarıyla sunulan bilim tasnifi, etiğin konumunu gözler önüne sermektedir. Buna göre etik pratik bilimler içerisinde düşünülen bilimlerden siyasetin bir parçası konumundadır. Bu yönüyle etiğin bilim olmak bakımından metafizik veya matematikle aynı statüde olduğu düşünülebilir. Ne var ki siyaset hem konusu hem de yöntemi bakımından teorik bilimlerden farklıdır. Aristoteles’e göre eylemler ve yararlı olanlar söz konusu olduğunda hiçbir şey sabit değildir (Aristoteles, 1998a, 1104a 1-5). Dolayısıyla bu alanda teorik bilimlerdeki türden bir kesinliği aramak yanıltıcı olacaktır:

Siyasetin uğraştığı güzel ve adaletli şeyler arasında ise büyük farklar vardır, büyük yanlışlar da vardır; (...) bunlar üzerinde ve bunlara dayanarak konuşanların, doğruyu kabataslak ve biçimsel olarak göstermeleri; çoğu zaman öyle olanlar hakkında ve onlara dayanarak konuşanların bu tür sonuçlara ulaşmaları yetmeli. (...) her bir alanda ancak konunun doğal yapısı izin verdiği ölçüde kesinlik aramak eğitim görmüş kişinin özelliğidir; nitekim bir matematikçinin olası şeyler söylediğini kabul etmek, bir söylev ustasından kanıtlar [ἀπόδειξις] göstermesini istemeye benzer (Aristoteles, 1998a, 1094b 15-28; Bekker, 1831b, 1094b 14-27).

Görüldüğü üzere Aristoteles'e göre bilimlerin kesinlik bakımından birbirlerinden ayrılması ve konularına göre yöntemlere sahip olması söz konusudur. Buna göre siyaset veya etiğin de kendine mahsus kesinlik anlayışı ve bilgi elde etme yöntemi ve araçları mevcut olmak durumundadır. Ahlâk alanına ilişkin bilginin imkânın saptanabilmesi için, bu alana mahsus kesinlik durumunun ve yöntemin üzerinde durmak gerekir.

Ahlâk Alanına İlişkin Bilginin İmkânı

Bir önceki kısmın sonunda alıntılanan pasaja bakıldığında, siyaset ve dolayısıyla ahlâk alanında aranabilecek kesinliğin bir matematikçinin peşinde olduğu kesinlikten hayli farklı olduğu görülmektedir. Bu durumun temel nedeni, eylemler söz konusu edildiğinde sabitliğin bulunmaması ve buna binaen çoğu zaman öyle olan şeylere ilişkin neticelerin elde edilebilmesidir. Hâl böyle olunca matematik alanındaki tanıtlamaları siyaset alanında bulmak imkân dâhilinde değildir. Nitekim yukarıda aktarıldığı üzere, Aristoteles siyasetin altında yer alan pratik bilimlerden biri olan retorik alanında tanıtlamalar beklemeyi yersiz bulmaktadır. Bu çerçevede, bir bilim alanındaki kesinlik ile o bilime ait akılyürütme biçimi arasında sıkı bir bağ olduğu görülmektedir. Bu noktada ise şöyle bir soru ortaya çıkar: Siyaset alanında ne türden akılyürütmeler iş görür?

Önceki kısımda temas edildiği üzere, diyalektik tasım genel olarak kabul edilen kanılara dayanır. Aristoteles siyaset alanına ilişkin incelemelerinde tam da bu tarz kanılardan hareket eder. Örneğin, siyasetin ereği

olarak mutluluğu kabul etmesi veya aşırılık ve eksikliğin kötü, ortanın ise iyi olduğunu ifade etmesi, gerçekte içinde bulunduğu toplumun kabulleridir. Şu hâlde bizzat Aristoteles siyaset alanında diyalektik tasımlarla iş görmektedir. Bu ise söz konusu alanda teorik bilimlerdeki gibi bir inceleme yapılmadığı anlamını taşır. Ancak diğer taraftan pratik bilimler de *episteme* kapsamında yer alır. Bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda, siyaset ve ahlâk alanına ilişkin, tanıtlamaya dayalı olmasa da bir tür bilginin mümkün olduğu neticesi hâsıl olur. İmdi, bu bilgi ne tür bir bilgidir?

Hatırlanacağı üzere, Aristoteles için bilgi nedenlerin bilgisi olup tümele ve özsel olana ilişkindir ve nefsin duyumsama ve akıl yetilerine dayalı bir yöntem aracılığıyla edilir. Dolayısıyla siyaset alanında bilgiden bahsedilebilmesi için, mezkûr bilgi tasavvuruna uygun bir durumun söz konusu olması gerekir. Diğer taraftan, yukarıda temas edilen “pratik bilgelik” erdemi, siyaset alanında bilginin imkânı mevzusu açısından hayli önemli konumdadır. Buna göre Aristoteles’in erdem anlayışına ve mezkûr erdeme ilişkin görüşlerini ana hatlarıyla ele alıp onun bilgi tasavvuru bakımından bir değerlendirmede bulunmak uygun görünmektedir.

Aristoteles siyaset alanındaki iynin mutluluk olduğunu belirtir ve onu kısaca “nefsin erdeme uygun etkinliği” şeklinde tanımlar. Bu tanımın arkasındaki akılyürütme ise şu şekildedir: Bir işi gerçekleştiren kişinin iyiliği, yaptığı işe ve bunu erdemli bir şekilde yapmasına bağlıdır. İnsana özgü olan, onu bitki ve hayvanlardan ayıran iş, nefsin akla uygun ve akıldan yoksun olmayan etkinliğidir. O hâlde, insanın iyiliği yani mutluluğu nefsin akla uygun ve akıldan yoksun olmayan etkinliğine ve bu etkinliğin erdeme uygun olarak gerçekleştirilmesine bağlıdır (Aristoteles, 1998a, 1097b 22-1098a 20).

Aristoteles’in erdem anlayışı şu üç temel fikre dayanır: (1) Nefsin farklı kısımları vardır. (2) Buna paralel olarak iki tür erdem vardır. (3) Erdem huydur.

Aristoteles erdem incelemesi çerçevesinde, nefsi, akıldan (λόγος) yoksun ve akıl sahibi olmak üzere iki temel kısma ayırır. Bununla birlikte, konuyla ilgili açıklamalar dikkatli bir biçimde incelendiğinde şöyle bir

tasnifle karşılaştırılır (Aristoteles, 1998a; Bekker, 1831b, 1102a 27-1103a 3, 1139a 3-15; Aristotle, 1963g, 1219b 26-40):

A) Akıldan yoksun kısım

- 1- Beslenme ve büyümeyi sağlayan ve insana özgü olmayan bir erdeme sahip, bitkilerle ve tüm beslenen canlılarla ortak olan bitkisel, besleyici kısım
- 2- Kendine egemen olmayan kişilerin durumlarında görüldüğü üzere, akla karşı çıkan ve onunla çatışan arzulayan kısım

B1) Tam anlamıyla akıl sahibi olmamakla birlikte akıldan pay alan kısım

- 1- Kendine egemen olan kişilerin durumlarında görüldüğü üzere, aklın sözünü dinleyen ve ona boyun eğen arzulayan kısım
- 2- İlkine çok benzer bir biçimde, bir babanın veya dostların öğütlerine uyulması, onların verdikleri akla uyulması anlamında akıldan pay alan arzulayan kısım

B2) Tam olarak akıl sahibi olan kısım

- 1- İlkeleri başka türlü olabilecek nesnelerin üzerinde düşünüp taşınmayı sağlayan akılıyürüten kısım
- 2- İlkeleri başka türlü olamayacak nesneleri konu edinen bilimsel kısım

Bu sınıflamaya paralel olarak Aristoteles erdemleri şu şekilde ikiye ayırır: Karakter erdemleri (örneğin cömertlik, ölçülülük) asıl anlamda akla sahip olmamakla birlikte akla (λόγος) uyan kısmın, düşünce erdemleri (örneğin bilgelik, pratik bilgelik) ise tam manasıyla akıl sahibi olan kısmın erdemleridir. Her iki gruptakiler de övülen huylardır fakat karakter erdemleri bir kişinin nasıl bir karaktere sahip olduğunu gösterirken, düşünce erdemleri birinin karakterini belirtmemekle birlikte, onun övülmesini sağlarlar (Aristoteles, 1999, 1220a 4-12; 1998a, 1103a 3-10). Bu huyların nasıl elde edileceğine gelince, Aristoteles düşünce erdemlerinin eğitimle, karakter erdemlerinin ise alışkanlıkla elde edildiğini dile getirir (Aristoteles, 1998a, 1103a 14-18).

Aristoteles karakter erdeminin cinsinin huy olduğunu şu şekilde temellendirir:

Ruhta olup bitenler üç türlü —etkilenimler, olanaklar [δυναμῖς] ve huylar—olduğuna göre erdem bunlardan birisi olsa gerek. (...) genel olarak da haz ya da acının izlediği şeylere “etkilenim” diyorum; bunlardan etkilenebilmemizi sağlayanlara, sözgelişi öfkelenebilmemizi, acı duyabilmemizi ya da acıyabilmemizi sağlayanlara “olanak” adını veriyorum. “Huylar” diye de etkilenimlerle ilgili olarak iyi ya da kötü durumumuza diyorum, örneğin öfkelenmeyle ilgili olarak, aşırı ya da gerekenden az öfkeleniyorsak kötü, orta şekilde öfkeleniyorsak iyi durumdayız. Öteki etkilenimlerde de bu böyledir. Demek ki erdemler de kötülükler de etkilenim değildir; çünkü erdemler ile kötülükler göre bize iyi ya da kötü denir ve etkilenimlere göre değil, erdemler ile kötülükler göre övülür ya da kınanırız (nitekim korkan ya da öfkelenen övülmez; sırf öfkelenen de yerilmez, belli bir şekilde öfkelenen yerilir). Ayrıca kendi tercihimizle öfkelenmez ya da korkmayız, oysa erdemler bazı tercihlerdir ya da tercihsiz olmu-yorlar. Üstelik etkilenimlerle ilgili olarak “harekete getirildiğimiz”, oysa erdemlerle ilgili olarak “harekete getirildiğimiz” değil, belli bir şeye “yatkın olduğumuz” söylenir. Bu nedenle erdemler olanak da değildir; nitekim sırf etkilenme olanağına sahip olduğumuz için iyi ya da kötü olmayız; övülmeyiz de yerilmeyiz de. Ayrıca olanaklar bizde doğal olarak var, oysa doğal olarak iyi ya da kötü olmayız (...). Öyleyse erdemler etkilenim ya da olanak değilse, geriye onların ‘huy’ olması kalıyor. Böylece erdemın cins bakımından ne olduğunu ortaya koymuş bulunuyoruz (Aristoteles, 1998a; Bekker, 1831b, 1105b 19-1106a 13).

Yukarıdaki temellendirmeyi oluşturan akılyürütmenin öncüllerine baktığımızda, karakter erdemıyla ilgili şu altı önemli nokta tespit edilebilir: (1) Erdemler aracılığıyla kişiler övülür, onlara iyi denir. (2) Doğal olarak iyi veya kötü, erdemli veya erdemsiz olunmaz. (3) Salt olanağa, kuvveye sahip olmak iyi olmayı yani erdemli olmayı sağlamaz. (4) Aşırılık ve eksiklik kötü huya, orta ise iyi huya yani erdeme karşılık gelir. (5) Huylar ve dolayısıyla erdemler haz ya da acının izlediği etkilenimlerle ilgilidir. (6) Erdemler tercihlerle ilgilidir.

Aristoteles’in bir şeyin erdemi ile o şeye özgü olan iş arasında kurduğu bağıntı hatırlanacak olursa, nefsin akıl sahibi kısmına ait erdemlerin yani düşünce erdemlerinin ortaya konması için, bu kısma özgü olan işin belir-

lenmesi gerektiği açıktır. Aristoteles bu durumu göz önünde bulundurarak (Aristoteles, 1998a, 1139a 15-17), önce nefsin söz konusu kısmının işinin doğruluk olduğunu belirtir:

Ruhta eyleme ve doğruluğa özgü üç temel şey var: Duyum, us [νοῦς], iştah [ορεξις]. Bunların içinde duyum hiçbir eylemin ilkesi değil. Yaban hayvanlarının duyuma sahip oldukları halde bir eyleme katılmamaları da bunun kanıtı. Düşüncede evetleme ile değilme ne ise bu, iştahta peşinden koşma ile kaçmadır. Dolayısıyla madem karakter erdemi tercih edilen bir huy ve tercih, düşünülüp taşınılan bir iştah, tercih erdemli ise ve aynı şeyleri akıl [λόγος] uygun bulur iştah izlerse, bunlar aracılığıyla aklın doğru, iştahın sağın olması gerekir. İmdi bu, düşüncedir; eylemle ilgili doğruluktur. Ne eylemle ne de yaratmayla ilgili olan teorik düşünmenin “iyi” ile “kötü”sü, “doğru” ile “yanlış”tır (çünkü düşünme ile ilgili yanın bütünüün işi budur) (Aristoteles, 1998a; Bekker, 1831b, 1139a 17-29).

Buradan hareketle, Aristoteles düşünce erdemlerini şu şekilde belirler: “(...) Kendileri sayesinde ruhun, evetleme veya değilme yoluyla doğruluğa sahip olacağı huyar beş tanedir, yani sanat [τέχνη], bilim [επιστήμη], pratik bilgelik [φρονησις], bilgelik [σοφός] ve akıldır [νους]” (Aristotle, 1963h; Bekker, 1831b, 1139b 12-18).

Aristoteles sanatı, olduğundan başka türlü olabilecek şeylerin bir türüyle yani üretilen şeylerle ilişkilendirir ve “doğru akılla (λόγος) birlikte giden, üretmeyle ilgili huy” biçiminde tanımlar (Aristoteles, 1998a, 1140a 17-23). Bilime gelince, *Ethika Nikomakheia*’nın düşünce erdemlerinin incelenmesine mahsus 6. kitabında Aristoteles şu açıklamalarda bulunur:

Hepimiz, bildiğimiz şeyin olduğundan başka şekilde olmasının olası olmadığını kabul ederiz. (...) Demek ki, bilimsel bilgi nesnesi zorunlu olarak vardır, dolayısıyla ebedidir. Nitekim mutlak anlamda zorunlu olarak olan her şey ebedidir, ebedi şeyler ise doğmamış ve yokedilemez şeylerdir. Öte yandan öyle görünüyor ki, her bilim öğretilir, bilimsel bilgi nesnesi de öğrenilebilir. *Analytikler*’de de söylediğimiz gibi, her öğretim önbilgilerden yola çıkar: Bir tümevarım, bir de tasım yoluyla. Tümevarım bir ilkedir ve genele ilişkindir, tasım ise genelden hareket eder. Demek ki, tasımı olmayan, tasımın onlara dayandığı ilkeler vardır. Yani tümevarım. O halde

bilim, kanıtlanabilir bir huydur ve *Analytikler*'de belirlediğimiz öteki özel-likleri taşır (Aristoteles, 1998a, 1139b 20-32).

Bilginin yöntemiyle alakalı kısımda belirtildiği üzere, Aristoteles'e göre mutlak anlamda bilgi yani bir şeyin gerçek nedenini tam olarak ortaya koyan bilgi tanıtlama vasıtasıyla elde edilir. Tanıtlama doğru, ilk, dolaysız, sonuçtan daha iyi bilinen ve daha önce gelen, sonucun nedeni ve zorunlu olan öncüllerden hareketle oluşturulan tasımdır. Bu öncüllere yani bilimlerin ilkelerine ise tümevarımla ulaşılır. Buna binaen, Aristoteles, bilimin tanıtlamayla ilgili bir huy olduğunu dile getirir. Öte yandan, bilimsel bilgi nesnesinin zorunlu olmasına dair vurgu göz önünde bulundurulduğunda yukarıdaki pasajda Aristoteles'in bilimden daha ziyade teorik bilimleri kastettiği söylenebilir. Şöyle ki daha önce temas edildiği üzere, ne üretmeyle ilgili olan üretken bilimler ne de eylemle ilgili olan pratik bilimler açısından böyle bir zorunluluktan ve dolayısıyla teorik bilimlerdeki gibi bir kesinlikten bahsedilemez.

Bu duruma benzer bir şekilde, akıl (voûç) da *Ethika Nikomacheia*'nın 6. kitabında sınırlı bir kapsamda ele alınır. Şöyle ki Aristoteles sanat, pratik bilgelik, bilim ve bilgeliğin değil, aklın bilimin ilkelerine özgü olduğunu belirtir çünkü sanat ve pratik bilgelik başka türlü olabilecek şeylerle ilgilidir, bilimin nesnesi ise kanıtlanabilir olandır. Bilgelik de ilkelere özgü değildir çünkü bilgenin yapması gereken bazı konular hakkında kanıta sahip olmaktır (Aristoteles, 1998a; Bekker, 1831b, 1140b 31-1141a 8). Ancak, önceki kısımlarda değinildiği üzere, aklın işlevi ilkelerin ortaya konmasından ibaret değildir. En geniş anlamda “nefsin düşünmesini ve yargılamasını sağlayan yeti” şeklinde ele alınan aklın, her tür düşünsel işlevin yerine getirilmesini sağladığı söylenebilir. Öte yandan akıl tanıtlamanın ilkelerinin belirleyicisi olduğu gibi, aynı zamanda eylemlerin ilkeleriyle yani eylemleri belirleyen ereklele de ilgilidir:

(...) akıl yürütme [λόγος] değil, ustur [voûç] ilk tanımlara ve en sondakilere özgü olan: Biri kanıtlamalardaki değişmez ve ilk tanımlarla ilgilidir, öteki yapılanlarda en son şeyle, olası olanla, değişik bir öncülle ilgili. Nitekim ereksel nedenin ilkeleri bunlardır: Tek teklerden tümel olanlar çıkar. Öyley-

se bunlarla ilgili bir sezgi olmalı: işte bu ustur (Aristoteles, 1998a, 1143a 36-1143b 5).

Buradan hareket edildiğinde, pratik bilgelik için dikkate alınması gereken en önemli kavram akıl (voûç) olarak görünür.

Bilgeliğe gelince, Aristoteles'te bu erdem iki şekilde anlaşılır. Birincisi yan anlam denilebilecek olup sanatçıların ustalığına, diğer bir deyişle sanat erdemine karşılık gelen bilgeliktir (Aristoteles, 1998a, 1141a 9-12). Bilgeliğin asıl anlamı için ise, Aristoteles şu belirlemeyi yapar:

(...) bazı kişilerin ayrıntılarda ya da belirli başka bir şeyde değil, genel anlamda bilge olduklarına inanıyoruz. Dolayısıyla bilgelik bilimlerin en kesini olsa gerek, bu açık. Demek ki, bilge yalnızca ilkelere dayanan şeyleri bilmekle kalmamalı, ilkeler konusunda da doğruyu bulmalı. Dolayısıyla bilgelik en değerlilerin başını çeken bir bilim olarak bilim ile us olsa gerek (Aristoteles, 1998a, 1141a 16-20).

Paragrafta yer alan bilgelik için gerekli bilim ve ilkeler, Aristoteles'in ilk felsefe adıyla oluşturduğu içeriğe karşılıktır. Diğer adıyla metafizik başlığı altındaki her şeyin, bu erdemin gerçekleştirilmesi için bilinmesi ve uygulanması lazım gelir.

Pratik bilgelik kendisi hakkında belirleme yapmanın, uygulamaya dönük olması sebebiyle zor olduğu ve bu sebeple pratik bilgelik sahibi kişinin niteliklerinden yola çıkılarak ele alınması gereken bir erdemdir. Nitekim Aristoteles de bu terim hakkında konuşmayı, pratik bilge üzerinden yapar:

(...) akli başında kişinin işi, sağlıkla, güçle ilgili olanlar gibi ayrıntılarda değil, bütünüyle iyi yaşama ile ilgili olarak nelerin kendisi için iyi ve yararlı olduğu konusunda yerinde düşünebilmektir. Kişilere, sanatı olmayan nesnelerin erdemli bir amacı ile ilgili olarak iyi akıl yürüttükleri zaman, 'bir şey konusunda akli başında' dememiz de bunu gösteriyor. Dolayısıyla genel anlamıyla kim iyi düşünürse o akli başında olsa gerek (Aristoteles, 1998a, 1140a 25-31).

Görüldüğü üzere pratik bilgeliğin "iyi ve yararlı olanı düşünme" ve "iyi düşünme" olmak üzere iki cephesi bulunmaktadır. Diğer bir yönüyle o,

bir akılyürütme sonucu ortaya çıkandır. Ancak bu akılyürütme için, sanatı olmayan nesnelerle ilgili olma şartı söz konusudur. Dolayısıyla ona ne bir sanat ne de bir bilim gözüyle bakmak uygun olur:

Hiç kimse olduğundan başka türlü olamayacak ve kendisinin yapamayacağı şeyler üzerine düşünüp taşınmaz. Dolayısıyla, bilim kanıtlama ile yol alırsa, ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelerin ise kanıtlaması olmazsa (...) ve zorunlu olarak olan nesneler konusunda düşünüp taşınmak olanaklı değilse, akıllı başındalık ne bir bilim olabilir ne de bir sanat: Çünkü yapılan şeyin başka türlü olması olası olduğundan bilim değildir, eylemle üretimin cinsi farklı bir şey olduğundan ötürü de bir sanat değildir. O halde onun, insan için iyi ve kötü şeylerle ilgili, akılla giden [μετά λόγου], uygulayıcı, doğru bir huy olması kalıyor geriye (Aristoteles, 1998a; Bekker, 1831b, 1140a 31-1140b 6).

Görüldüğü üzere pratik bilgelik bilim olmamak dışında sanat da değildir. Bilim olmamasının gerekçesi, pratik bilgelikle ilgili olanların imkân alanına ait olması olarak gösterilmektedir. Bu ise pratik bilgeliğin zorunluluk alanının dışında düşünülmesini gerektirir. Pratik bilgeliğin sanat olmaması ise eylem ile üretmenin aynı cins içerisinde yer almamasına bağlıdır. Diğer bir deyişle, pratik bilgelik eylemle ilgili bir huy, sanat ise üretmeyle ilgili bir huydur.

Aristoteles pratik bilgeliğin uygulamaya dönük tarafını işaret ederek onun eylemlerle ilişkisinin ne türden ve dahi nelerle ilgili olduğunu belirlemeye çalışır. Bir taraftıyla genel, diğer taraftıyla ayrıntıya ilişkin yönünü ortaya koyarak hangisinin daha baskın olduğunu tespit eder:

(...) akıllı başında yalnızca geneli değil, ayrıntıları da bilmeli. Çünkü eylemle ilgili, eylem ise tek tek nesnelerle ilgili. Bunun için öteki alanlardaki deneyimli kişiler gibi, bilmedikleri halde bazı bilgililerden daha uygulayıcı kişiler vardır. Biri hazım ve sağlık için hafif etin iyi olduğunu biliyor, ama hangi etlerin hafif olduğunu bilmiyorsa, sağlık kazandırmaz (...). Akıllı başındalık ise uygulamayla ilgilidir. Dolayısıyla herikisine de, ama daha çok berikine sahip olmak gerekir (Aristoteles, 1998a, 1141b 14-22).

Görüldüğü üzere, pratik bilgelik için gerekli bir takım araçlar yani eylemler ve erekler söz konusudur. Diğer bir ifadeyle, pratik bilgeliğin ahlâk-

lılık için bizzat bir değer olması yanında, diğer düşünce erdemleriyle birlikte bir ereğin sağlayıcısıdır da. İyi yaşamak pratik bilgelikle mümkündür. Ancak bu erdemin karakter erdemleriyle ilişkisine de dikkat edilmelidir. Öyle ki karakter erdemleri ereği, pratik bilgelik ise söz konusu erekle alakalı şeyleri sağın kılar (Aristoteles, 1998a, 1144a 8-9). Buna göre her ne kadar pratik bilge eylemlerle ilgili olarak geneli yani ereklerle ilgili ilkeleri de bilmeliyse de pratik bilgeliğin daha ziyade ereklerle ulaştırılan eylemlere yönelik olduğunu söylemek uygun olacaktır. McIntyre'nin deyimiyile, pratik bilgelik "(...) genel ilkelerin tikel durumlara nasıl uygulanacağını bilme erdemidir" (McIntyre, 2001, s.85). Ancak burada bilimsel bilgi (ἐπιστήμη) değil, başka türden bir bilme (γνῶσις) söz konusudur (Aristotle, 1963g; Bekker, 1831a, 1246b 37-38).

"Ahlâk alanına ilişkin olarak duyu ve akla dayalı, tanıtılamalı bilgi mekanizması aracılığıyla ilineksel olmayan, özsel anlamda ilk nedenlerin bilgisi nefste hâsıl olabilir mi?" sorusu ileri sürülmüştü. Hatırlanacağı üzere, diyalektik tasımlarla iş görülen siyaset bilimi, tanıtılmanın sağladığı kesinlik derecesinden yoksundur. Buna göre, ahlâk alanına ilişkin, tanıtılamaya dayalı olmasa da bir tür bilginin mümkün olduğu neticesi hâsıl olur. Zira daha önce belirtildiği üzere diyalektik tasımlar bir tür bilgisel değere sahiptir. Yine bu durum, siyaset bilimi ile hayli irtibatlı olan pratik bilgeliğin bir tür bilme şeklinde telakki edilmesinde de görülür. Şu hâlde cevaplanması gereken soru, ahlâk alanında ne tür bilginin mümkün olduğudur.

Bilgi yöntemiyle alakalı kısımda belirtildiği üzere, diyalektik tasım gerçek manada orta terime dayanmadığı için, bir şeyin kesin nedenini ortaya koymaz. Bununla birlikte o açıkça eristik tasım ve paralojizmden farklı olarak bilgisel bir değer taşır. Zira diyalektik tasım çerçevesinde, genel olarak kabul gören kanılardan hareketle orta terim olduğu düşünülen terim vasıtasıyla genel anlamda bilgi içeren bir sonuç önermesine varılır. Bu önerme *episteme* ifade etmese de bir tür bilgisel değeri haiz bir yargı olmak durumundadır. Dolayısıyla her ne kadar teorik bilimlerdeki gibi bir kesinlik söz konusu değilse de ahlâk alanına ilişkin bilgiden bahsetmek mümkün görünür.

Öte yandan, ahlâk alanına dair üretilen bilgi, teorik bilimlerin ürünlerinden tamamen yalıtık da değildir. Başta nefis hakkındaki açıklamaları ve Tanrı anlayışı olmak üzere, Aristoteles’in doğa bilimleri ve metafizik sahalarına giren görüşleri, siyaset bilimine ilişkin sorgulamaları açısından temel teşkil etmektedir. Bu çerçevede teorik bilimler ile pratik bilimler arasında bir bağ olduğu söylenebilir. Benzer şekilde, daha önce belirtildiği üzere, pratik bilgeliğin hem karakter erdemlerinin sağın kıldığı ereklerle ilgili ilkeler hem de ereklere ulaştıran eylemlerle irtibatlıdır ve aklın teorik bilimler ilkeleri gibi, ereklerle ilgili ilkeleri de ortaya koyduğu hatırlanıldığında pratik bilgeliğin üzerinden karakter erdemleri ile düşünce erdemleri arasında bir bağ tesis edildiği neticesi elde edilir.

Ahlâk alanına ilişkin bilginin imkânına dair yukarıdaki tespitlerin haricinde, ahlâkın epistemik temeli meselesi bir başka açıdan daha ele alınabilir. Bu ise ahlâk alanına dair bilginin epistemik değerinden ziyade, bilginin ve bilhassa teorik bilimlere ilişkin bilgi sahibi olmanın mutluluk ve dolayısıyla ahlâklılık açısından taşıdığı önemle alakalı bir mevzudur.

Bilginin Mutluluk Açısından Önemi

Önceki kısımda belirtildiği üzere, Aristoteles mutluluğu ahlâkî bir ilgiyle kısaca “nefsin erdeme uygun etkinliği” şeklinde ele alır. Kendisine uygun etkinlikte bulunulacak erdemlerin bir türü cesaret ve cömertlik gibi karakter erdemleri iken diğer türü düşünce erdemlerine karşılık gelir. Bu erdemler ise bilim, bilgeliğin, akıl, pratik bilgeliğin ve sanattır. Düşünce erdemleri göz önünde bulundurulduğunda, bilginin ve bilhassa teorik bilimler alanındaki bilginin mutluluk açısından hayli önemli olduğu görülür. Bu durumun izahı için Aristoteles’in yaşam tarzlarına ilişkin tespitlerine müracaat etmek gerekir.

Aristoteles’e göre, iyi ve mutluluğun kendilerinde bulunduğu düşünülen üç temel yaşam çeşidi vardır. Bunlar haz yaşamı, siyaset yaşamı ve teori yaşamıdır (Aristotle, 1963h, 1095b 13-19). Bu ayrım neyin en büyük iyi olarak görüldüğüne bağlıdır. Şöyle ki bazıları hazzın, bazıları erdem, bazıları da pratik bilgeliğin böyle olduğunu kabul eder (Aristotle, 1963g,

1214a 31-1214b 1). Bu kabullere bağlı olarak ise seçilecek yaşam biçimleri belirlenir. Aristoteles haz yaşamını bedensel hazla, siyaset yaşamını erdem (karakter erdemi) ve buna bağlı eylemlerle teori yaşamını ise pratik bilgelik ve hakikate ilişkin teoriyle ilişkilendirmek suretiyle yaşam biçimlerini üçe ayırır (Aristotle, 1963g, 1215a 34-1215b 4).¹²

Haz yaşamı söz konusu olduğunda Aristoteles'in hazcılık karşıtı olduğu görülür. Ona göre çoğunluk ve en bayağı insanlar iyi ve mutluluğun hazda bulunduğunu düşünmekteyseler de böyle bir yaşam hayvanlara uygun bir yaşama benzemekte ve kişiyi köleleştirmektedir (Aristotle, 1963h, 1095b 13-21). Ancak bu menfi tutumun "sırf bedensel hazlara dayanan" bir yaşam biçimine yönelik olduğuna dikkat edilmesi gerekir. Aksi takdirde Aristoteles'in hazzı tamamen kötü olarak kabul ettiği sonucu çıkacaktır ki o böyle bir görüşe sahip değildir (Aristotle, 1963g, 1215b 30-1216a 8).

Diğer iki yaşam biçimine gelince Aristoteles insanı mutluluğa ulaştırmaları bakımından, teori etkinliğine uygun yaşamın ilk sırada, karakter erdemine uygun yaşamın ise ikinci sırada geldiği görüşündedir (Aristoteles, 1998a, 1177a 12-1178a 10). Şöyle ki ona göre mutluluk en yüksek erdeme yani en yüksek iyiye uygun etkinlikte ortaya çıkar. Bu ise akla uygun etkinlik yani teori etkinliğidir. Bu etkinliğin kısmen hazza açık olması ve etkinliklerin en hoş olması açık bir husustur. Bunlardan ötürü en çok teori etkinliğinin kendine yeter olduğu söylenir (Aristoteles, 1998a, 1177a 12-28). Ayrıca, "(...) bilge kişi kendi başına olsa bile teori etkinliğinde bulunabilir: Ne denli bilgeyse o denli çok. Birlikte çalışacağı kişilere sahip olursa belki daha iyi, ama yine de kendine en yeter kişi o. Yalnızca bu etkinliğin 'kendi başına' sevildiği görünse gerek" (Aristoteles, 1998a, 1177a 32-1177b 2).

¹² Bunlara ilaveten diğer bir yaşam biçiminden, ticaret yaşamından da bahseder. Fakat ticaret yaşamının sağladığı zenginliğin başka şeylere yaraması sebebiyle, zenginliğin aranılan iyi yani mutluluk olmadığını belirterek bu yaşam biçimini bir kenara bırakır (Aristoteles, 1998a, 1096a 5-7). Nitekim başka bir yerde, ticaret yaşamı yukarıda adı geçen yaşam biçimlerinden ayrı tutularak zorunlu olanın uğruna peşine düşülen yaşam biçimlerine dâhil edilir. Örneğin bayağı sanatlar veya ticarî veya aşağı mesleklerle ilgili olanlar bu türdendir. Bayağı sanatlar sadece ün elde etmek amacıyla peşine düşülen sanatlar, aşağı meslekler oturularak yapılan ve ücretli olanlardır. Ticarî olanlar ise pazar ve dükkanlardaki alışveriş işleriyle ilgili olanlardır (Aristotle, 1963g, 1215a 26-32).

Zira bilgede sadece teori etkinliği vardır. Aristoteles mezkûr etkinliğin üstün vasıflarını şu sözlerle de ifade eder:

(...) us etkinliği teori ile ilgili olduğundan ötürü, erdemce farklılık taşır, kendisi dışında hiçbir hedefe yönelmez, kendine özgü bir haz taşır (bu da etkinliği kamçılar), kendine yeterlidir, dinginedir, bir insan için olabildiğince kesintisizdir, mutlu bir kişiye yakışan bütün öteki özellikler, bu etkinliğe uygun görünür (Aristoteles, 1998a, 1177b 19-24).

Söz konusu mutluluk, hatırlanacağı üzere, yaşam boyu süren bir tamlığa tekabül eder çünkü mutlulukla ilgili konularda tam olmayan bir şey düşünülemez. Fakat bu durumda da insan doğasına aşkınlık, tanrısal bir yaşayış söz konusu olacaktır (Aristoteles, 1998a, 1177b 24-30). Ne var ki Aristoteles elden geldiğince bu yaşayışın gerçekleştirilmesi gerektiği görüşündedir (Aristoteles, 1998a, 1177b 30-1178a 8). Bununla birlikte, Aristoteles karakter erdemlerine uygun yaşamı yani siyaset yaşamını da göz ardı etmez:

Karakter erdemine uygun yaşam ikinci sırada gelir, çünkü buna uygun etkinlikler “insanıl”. Alışverişlerde, hizmetlerde, her tür eylemlerde, tutkularla her bir kişiye özgü olanı göz önüne alarak birbirimize karşı adil, cesur, erdemlere uygun başka şeyler yapıyoruz; bütün bunların da insanıl olduğu görünüyor. Karakter erdemi kimi durumlarda bedene bağlı, çoğu durumda da tutkularla içice diye düşünülür. Akli başındalık karakter erdemiyle, beriki de akli başındalıkla içice: Akli başındalığın ilkeleri karakter erdemlerine uyuyor; karakter erdemlerindeki doğruluk akli başındalığa. Erdemler tutkulara bağlı olduğundan ötürü insanın birleşik yapısıyla ilgili olsalar gerek. Bu birleşik yapının erdemleri de insancıl. Demek ki, yaşam ile mutluluk da onlara bağlı. Usunki ise ayrıbaşına (...) (Aristoteles, 1998a, 1178a 9-22).

Daha önce de belirtildiği üzere, pratik bilgelik ile karakter erdemleri birbirlerine bağlı bir biçimde ele alınmaktadır. Buna binaen, düşünce erdemlerinden biri olan pratik bilgeliliğin, siyaset yaşamı açısından bir belirleyicilik taşıdığı açıktır. Öte yandan, teori etkinliğinin kendisine bağlı olduğu aklın, tanıtlamanın ilkelerinin yanı sıra, eylemlere ilişkin ilkeler yani erekların ilkeleriyle de ilgili olduğu hatırlandığında, pratik bilgeliliğin

akıl ile karakter erdemleri, teori yaşamı ile siyaset yaşamı arasında da bir bağ tesis ettiği söylenebilir.

Aristoteles'in temel yaşam biçimleri hakkında söylediği hususlar mütalaa edildiğinde, akla bağlı teori etkinliği çerçevesinde bilgi sahibi olmanın mutluluğu elde edebilme bakımından hayli önemli addedildiği göze çarpmaktadır. Bununla birlikte, farklı bir bilme çeşidine tekabül eden pratik bilgelik de düşünce erdemlerinden birisidir ve mutluluk için gerekli olan diğer erdem türüyle yani karakter erdemleriyle irtibatı sağlar. Bu bağlamda, sadece aklın yanı sıra, pratik bilgeliğin temin ettiği bilginin de mutluluk bakımından bir işlevi gerçekleştirdiği aşikârdır.

Sonuç

Gerçekleştirilen inceleme neticesinde, Aristoteles felsefesinde ahlâkın epistemik bir temeli haiz olduğu sonucuna varılacağı açıktır. Söz konusu temel şu dört husus çerçevesinde ifade edilebilir:

- a) Aristoteles'e göre, ahlâk alanına ilişkin bilgi sahibi olmak mümkündür. Bununla birlikte teorik bilimlerdeki gibi bir kesinliği pratik bilimlerde aramamak gerekir. Zira bu alanda, tanıtlamalarla değil, genel olarak kabul edilen kanılardan hareketle oluşturulan diyalektik tasımlarla iş görülür.
- b) Ahlâk alanındaki genel ilkelerin pratiğe aktarılması, düşünce erdemlerinden biri olan pratik bilgelikle sağlanır. Pratik bilgelik bir bilim olmasa da farklı bir bilme türüne karşılık gelir.
- c) Aristoteles'in nefis, Tanrı gibi konular hakkındaki görüşlerinin ahlâk anlayışına etkisi vardır. Bu konuların teorik bilimlerin alanına girmelerinden ötürü ise teorik bilimlerce üretilen bilgilerin ahlâka temel sağladıkları söylenebilir.
- d) Aklın etkinliği yani teori etkinliği mutluluğa ulaşma açısından en iyi etkinliktir. Bu çerçevede, bilgi sahibi olmak ile mutluluk arasında sıkı bir bağ olduğu görülmektedir.

Yukarıdaki maddelerde belirtilenler çerçevesinde, Aristoteles'in ne ahlâk alanında teorik bilimlerdeki kesinliğin peşinde olduğu ne de ahlâk ile

bilgi arasındaki irtibatı tümünden reddettiği görülmektedir. Bu yönüyle o, ahlâk alanına ilişkin bilgiye dair sorunun farkında olup soruna itidal üzere ve temkinli bir şekilde yaklaşmıştır. Bu yaklaşım tarzı Aristoteles'in bakış açısını, çağdaş felsefede görülen, ahlâk alanına doğa bilimleri ideali doğrultusunda bilimsellik kazandırmaya çalışan tavır ile ahlâk alanını tamamen bilginin dışında gören tavrıdan farklı kılmaktadır denilebilir.

Kaynakça

- Aristotle (1995). On Memory and Recollection (ΠΕΡΙ ΜΝΗΜΗΣ ΚΑΙ ΑΝΑΜΝΗΣΕΩΣ). *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath* (W.S. Hett, Çev.) (449b 4-453a 11). Cambridge: Harvard University Press.
- Aristotle (1989a). Topica (ΤΟΠΙΚΩΝ). *Posterior Analytics, Topica* (E.S. Forster, Çev.) (100a 18-164b 20). Cambridge: Harvard University Press.
- Aristotle (1989b). Posterior Analytics (ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΥΣΤΕΡΩΝ). *Posterior Analytics, Topica* (H. Tredennick, Çev.) (71a 1-100b 17). Cambridge: Harvard University Press.
- Aristotle (1963a). Categoriae. W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume I* (E. M. Edghill, Çev.) (1a 1-15b 33). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1963b). Analytica Posteriora. W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume I* (G. R. G. Mure, Çev.) (71a 1-100b 18). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1963c). Topica. W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume I* (W. A. Pickard-Cambridge, Çev.) (100a 18-164b 21). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1963d). De Anima. W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume III* (J. A. Smith, Çev.) (402a 1-435b 26). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1963e). De Sensu et Sensibili. W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume III* (J. I. Beare, Çev.) (436a 1-449a 34). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1963f). De Somniis. W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume III* (J. I. Beare, Çev.) (458b 1-462b 12). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1963g). Ethica Eudemia. W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume IX* (J. Solomon, Çev.) (1214a 1-1249b 25). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1963h). Ethica Nicomachea. W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume IX* (W. D. Ross, Çev.) (1094a 1-1181b 24). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1962a). Physica. W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume II* (R. K. Gaye, Çev.) (184a 9-267b 26). London: Oxford University Press.

- Aristotle (1962b). De Caelo. W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume II* (J. L. Stocks, Çev.) (268a 1-313b 25). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1961). Politica. W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume X* (B. Jowett, Çev.) (1252a 1-1342b 35). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1960). The Works of Aristotle Volume VIII Metaphysica (W. D. Ross, Çev.). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1959a). Rhetorica. W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume XI* (W. R. Roberts, Çev.) (1354a 1-1420b 6). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1959b). De Poetica. W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume XI* (I. Bywater, Çev.) (1447a 7-1462b 20). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1958). De Generatione Animalium. J. A. Smith & W. D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle Volume V* (A. Platt, Çev.) (715a 1-789b 21). London: Oxford University Press.
- Aristotle (1955). On Sophistical Refutations (ΠΕΡΙ ΣΟΦΙΣΤΙΚΩΝ ΕΛΕΓΧΩΝ). *On Sophistical Refutations, On Coming-To-Be and Passing-Away, On the Cosmos* (E. S. Forster, Çev.) (164a 20-184b 9). London & Cambridge: William Heinemann Ltd, Harvard University Press.
- Aristoteles (2005a), *Fizik (ΦΥΣΙΚΗ ΑΚΡΟΑΣΙΣ)* (S. Babür, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles (2005b), *İkinci Çözümlemeler* (A. Houshiary, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles (2004), *Retorik* (M. H. Doğan, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles (2002), *Kategoriler (ΚΑΤΗΓΟΡΙΑΙ)* (S. Babür, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Aristoteles (2001), *Ruh Üzerine* (Z. Özcan, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Aristoteles (2000), *Hayvanların Hareketi Üzerine (ΠΕΡΙ ΖΩΩΝ ΚΙΝΗΣΕΩΣ)* (H. N. Erkizan, Çev.). İstanbul: Bulut Yayınları.
- Aristoteles (1999), *Eudemos'a Etik (ΗΘΙΚΑ ΕΥΔΗΜΙΑ)* (S. Babür, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Aristoteles (1998a), *Nikomakhos'a Etik (ΗΘΙΚΑ ΝΙΚΟΜΑΧΕΙΑ)* (S. Babür, Çev.). Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Aristoteles (1998b), *Birinci Çözümlemeler (ΑΝΑΛΥΤΙΚΩΝ ΠΡΟΤΕΡΩΝ)* (A. Houshiary, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Aristoteles (1997), *Gökyüzü Üzerine (ΠΕΡΙ ΟΥΡΑΝΟΥ)* (S. Babür, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

- Aristoteles (1996), *Metafizik* (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Atademir, H. R. (1974). *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Bekker, I. (1831a), *Aristoteles Graece Volumen Prius*. Ex Recensione Immanuelis Bekkeri. Edidit Academia Regia Borussica. Berolini apud Georgium Reimerum.
- Bekker, I. (1831b), *Aristoteles Graece Volumen Alterum*. Ex Recensione Immanuelis Bekkeri. Edidit Academia Regia Borussica. Berolini apud Georgium Reimerum.
- Büyüközkara, E. (2019). Aristoteles ve Kindî'de Akletmeyi Sağlayan Bir Unsur Olarak Faal Akıl. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 9(3), 673-692.
- Güzel, C. (2001). “Batı” ile “Doğu”nun Tümdengelimli Uslamlamaları: Aristoteles’in Syllogismi ile Hintlilerin Nyaya-Vaisesiası Üzerine. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 18(2), 37-53.
- Heinemann, F. (1997). Etik, D. Özlem (Ed.), *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* (ss. 361-388). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- MacIntyre, A. (2001). *Ethik'in Kısa Tarihi Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla* (H. Hünler & S. Zelyüt Hünler Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Özlem, D. (2004). *Etik -Ahlâk Felsefesi-*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Poyraz, H. (1996). *Dil ve Ahlâk*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Ross, W. D. (2002). *Aristoteles* (A. Arslan, İ. O. Anar, Ö. Y. Kavasoglu & Z. Kurtoglu, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Zeller, E. (1897). *Aristotle and the Earlier Peripatetics Volume I* (B. F. C. Costelloe & J. H. Muirhead). London: Longmans, Green, And Co.

John Locke'un Özgürlük Teorisi: İstenç, Arzu ve Emek

John Locke's Theory of Liberty: Will, Desire and Labour

Taşkın Erol*

Özet

İngiliz düşünür John Locke (1632-1704), 17. Yüzyılın simge isimlerinden biridir. Bilgi kuramından, siyaset kuramına kadar oldukça geniş alanı kapsayan eserleri günümüzde de canlılığını korumaktadır. Ele aldığı konuların genişliğine rağmen dikkatli bir okuma, bu geniş alanın temelinde Locke'un bilgi kuramının olduğunu gösterir. Locke'un temel eseri olan *An Essay Concerning Human Understanding*' in son haliyle yayınlanış yılı 1690'dır. Dolayısı ile fikirlerinin son halinin yer aldığı ana eserdir. Bununla birlikte *Essay*'in daha önce yayınlanan iki taslağı olduğu da göz önüne alındığında, Locke'un hayatı boyunca ilgilendiği konuların ışığında bu eserde çeşitli tadilatlar gittiği de açıktır. Ayrıca *Essay*'in 1690 yılındaki baskısı *A Letter Concerning Toleration* ve *Two Treatises of Government* ile birlikte basılmıştır. Bu makalenin planı da

Abstract

English philosopher John Locke (1632-1704) is one of the iconic figures of the 17th century. His works, which cover a very wide area from knowledge theory to political theory, are still alive today. Despite the breadth of the topics he covers, a careful reading shows that these wide topics are fundamentally based on Locke's knowledge theory. The last published main work by Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, was in 1690. Therefore, it is the main work that includes the final version of his ideas. However, considering the fact that the essay has two previously published drafts, it is clear that Locke made various modifications to this work in the light of the issues he was interested in throughout his life. Also, the 1690 edition of the essay was published together with *A Letter Concerning Toleration* and *Two*

* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü | etaskin@sakarya.edu.tr

bu fikre dayanmaktadır. Bu çalışmada da hem ahlak felsefesinin hem de siyaset felsefesinin temel kavramı olan özgürlük kavramı ele alınacaktır.

Bunun için ilk olarak Locke'un ahlak kuramının bilgi kuramı içindeki yeri ele alınacaktır. Ahlaki yargıların, bilginin üç derecesine karşılık gelen sezgisel (*intuitive*), tanıtlamalı (*demonstrative*) ve duyuşal (*sensitive*) bilgiden hangisine karşılık geldiği belirlendikten sonra, bu tür yargıların özellikleri gösterilecektir. Locke'un matematik yargılarıyla aynı türden olduğunu iddiası ele alınarak, aynı tür bilgi olmalarına karşın ilk bakışta neden çok farklı göründüklerine ilişkin açıklamasına yer verilecektir. Matematik yargılar ve ahlaki yargıların aynı tür oldukları gösterildikten sonra ahlakta da matematik ile aynı yöntemin kullanılması gerektiği fikrine vurgu yapılacaktır.

Takip eden bölümde, özgürlük kavramının belirlenmesinde rol alan kurucu kavramlarının neler olduğunun analizine yer verilecektir. Bu yolla, özgürlük kavramının insana ya da insan doğası anlayışına dayandığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bu doğrultuda, Locke'un özgürlük çözümlemesinin temelindeki güç (*power*), yeti (*faculty*), kaygı (*uneasiness*), istenç (*will*), arzu (*desire*) gibi kavramlarla ilişkisi üzerinde durularak Locke'un özerklik (*freedom*) ve özgürlük (*liberty*) arasın-

Treatises of Government. The plot of the current article is also based on this plan. In this study, the concept of liberty, which is the basic concept of both moral philosophy and political philosophy, is discussed.

For this, the place of Locke's moral theory in the knowledge theory is discussed first. After determining which moral judgments correspond to the three degrees of knowledge, intuitive, demonstrative, and sensitive, the characteristics of such moral judgments is shown. Taking into consideration Locke's claim that mathematical judgments are of the same type, his explanation is given as to why they seem very different at first glance from moral judgements even though they are the same kind of knowledge. After showing that mathematical judgments and moral judgments are the same type, the idea that the same method should be used in morality is emphasized.

In the following section, an analysis of what fundamental concepts play a role in determining the concept of liberty is provided. With this, the current article tries to show that the concept of liberty is based on human or human nature. First, the relation between the concepts which the analysis of liberty is based on such as power, faculty, uneasiness, will and desire and the concept of liberty is explained. And then,

da yaptığı ayrımın yine istenç ve arzu arasında yaptığı ayrıma dayandığı gösterilmeye çalışılacaktır. Böylece, istenç ve arzunun belirlenmesinin aslında özerklik ve özgürlüğün belirlenmesine karşılık geldiği gösterilmeye çalışılacaktır.

Son kısımda ise özellikle kölelik, mülkiyet ve emek gibi kavramların özgürlük kavramı ile çok yakın olduğu düşünülen ilişkisi vurgulanacak ve mülkiyet (*property*) ile emek (*labour*) kavramlarının birey için yorumlanmasının, toplumda yol açtığı sorunlara işaret edilecektir. Locke' un siyaset kuramının ana amacının da bireysel özgürlük ile toplum içindeki özgürlüğün sentezini gerçekleştirmek olduğu iddia edilecektir.

Anahtar Kelimeler: İstenç, Arzu, Özgürlük, Özerklik, Emek, Kaygı, Mülkiyet

the current article will try to show that the difference between freedom and liberty according to Locke is based on the difference he found between will and desire. Therefore, the fact that determination of will and desire is in fact the determination of liberty and freedom is discussed.

The final part especially deals with the relation which is thought to be as a close one between concepts of slavery, property and labour and the concept of liberty and then tries to explain the societal problems rising as a result of explaining the concepts of property and labour for every individual. And as a result of discussion, the study concludes that the main goal of Locke's Political Theory is to realise a synthesis of individual liberty and liberty of individuals in the society.

Keywords: Will, Desire, Liberty, Freedom, Labour, Uneasiness, Property

Bilgi ve Ahlak

Locke, ahlak felsefesinin temelini oluşturan kavramları bilgi kuramı içinde ele alır. Dilimize *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* ismiyle çevrilen eserinin giriş kısmında amacının, insan bilgisinin kaynağının, kesinliğinin ve genişliğinin, sanı ile bilgi arasındaki farkın ve bilginin derecelerinin araştırılması olduğunu ifade eder. Bunu yapmak için ilkin bir insanın algıladığı idelerin kaynağını ve edinilme yollarını araştıracağını, ikinci olarak bu idelerle hangi tür bilginin edinildiğini ve bu bilgilerin derecesini gösterme yoluna gideceğini ve son olarak da inanç ve sanının doğası ve temelleri üzerinde duracağını belirtir (Locke 2004, s.68-69).

Zihin içeriklerinin hepsine ide ismini veren Locke, bu ideler arasında kesinlikleri açısından üçlü bir ayrım yapar. Bu ayrımı da idelerin arasındaki uyuşma (*agreement*) ya da uyuşmamanın (*disagreement*) algısına dayandırarak yapar. Bu ayrıma göre bilginin ilk derecesi, sezgi yoluyla algılanan idelerden oluşan bilgidir. Burada ideler arasındaki uyuşma ya da uyuşmama idelerin dolaysız algısına dayandığı için sezgisel (*intuitive*) bilgi ismini alır.

“Zihin akın kara olmadığını, bir dairenin üçgen olmadığını, üçün ikiden büyük ve ikiyle birin toplamına eşit olduğunu böyle algılar. Zihin bu tür doğruları basit sezgiyle, bu ideleri birlikte ilk gördüğünde, başka ide araya girmeden algılar; bu türden her bilgi, insan sınırlılığının yeteneği içinde bulunan en açık ve güvenilir bilgidir. Bütün bilgilerimizin bütün güvenilirlik ve apaçıklığı bu sezgiye bağlıdır...” (Locke 2004, s.362).

Bilginin ikinci derecesi olan tanıtlamalı (*demonstrative*) bilgide zihin, yine ideler arasındaki uyuşma ya da uyuşmamayı algılar fakat ilk bilgi derecesinden farklı olarak bunu dolaysız olarak yapamaz. Üçgenin iç açıları toplamının iki dik açığa eşit olduğunu bilsek de bu uyuşmayı ilkin sadece bu idelerin algısından çıkaramaz. Bunu yapabilmek için başka (aracı) idelere ihtiyaç duyar. Biz aracı ideleri kanıtlar (*proofs*) olarak adlandırırız. Locke bu süreci, akıl yürütme olarak tanımlar.

“Zihin, kendi idelerini, onları karşılaştırarak uyuşma ya da uyuşmamalarını hemen görebileceği biçimde yan yana getiremediği durumlarda, aradığı uyuşma ya da uyuşmamayı bulabilmek için başka

idelerin aracılığına başvurmak zorunda kalır; işte uslamlama ya da akıl yürütme dediğimiz şey budur” (Locke 2004, s.363).

Üçüncü ve son bilgi derecesi ise duyuma bağlı (*sensitive*) bilgidir. Bu bilgi türü sezgi ya da tanıtlamaya dayandırılmadığı sürece ne denli güvenle kabul edilmiş olursa olsun inanç ya da kanı ismini alabilir. Bir dışsal nesneden geldiğini düşündüğümüz bir idenin zihnimizde bulunuşundan daha kesin bir şey olamaz. Bu idenin algısından, kendisine karşılık gelen bir nesnenin varoluşunu çıkarsamak için elimizde herhangi bir nedenimizin olmadığını söyleyenler olsa da Locke, salt idenin algısı ile nesnesinin edimsel varoluşu arasındaki ayrımın sadece dolaysız yani sezgisel olarak yapılabileceğini düşünür. Bu konuda aracı ideleri kullanmak bu sezgisel bilgiyi kanıtlamaya da çürütmeye de elverişli değildir. İç ve dış ayrımı sezgisel olarak verilidir (Locke 2004, s. 368).

Bilginin dereceleri hakkındaki bu ayrımın tartışmalı pek çok yönü olsa da nihayetinde Locke, ahlaki yargıların tanıtlamalı bilgi içerisinde ele alınabileceğini düşünür. İdeler kesinlik taşısa da, bilgimizin kapsamı idelerimizin kapsamından daha dardır. Ne sezgisel ne tanıtlamalı ne de duyusal bilgi, idelerimizin kapsamına yani ideler arasındaki bütün bağıntılara tam olarak sahip olamaz (Locke 2004, s.369-370). Duyusal bilgide ideler ile bağlantıları kapsama farkı en üst düzeydedir. Bunun temel nedeni, basit idelerimiz arasındaki bağıntıların hepsini bilemeyecek olmamızdır. Özellikle de birincil nitelikler ile ikincil nitelikler arasında kesin, kuşku götürmez bir biçimde, nedensellik veya birlikte varoluş kuralları kurmayı hiçbir zaman başaramayız (Locke 2004, s.374).

Ahlaki, matematik gibi tanıtlamalı bilgi içerisinde ele alan Locke’a göre matematik akıl yürütme, sayı ve uzam idelerinin bağıntıları ile ilgidir. Bunlar arasındaki ilişkiler ne kadar kesin olarak algılanabilir ise ahlaki idelerin bağıntıları yani kipleri de aynı kesinliğe sahiptir. Seçik olmaları bakımından matematik yargılardan farklı olmadıkları olduğu savunulan ahlaki yargılar üzerinde, yine sayı ve uzama ilişkin yargılar üzerinde olduğu gibi tam bir uzlaşılı bulunmamaktadır. Ahlaki idelerin karmaşık oluşu ve duyulur temsilden yoksun oluşları esasen tanıtlanabilir olan bu idelerin nicelik

(uzam ve sayı) ideleri gibi olmadığını düşünülmesine sebep olmaktadır. Bu sorunları gidermenin en uygun yolu her bir ahlaki terimin yerini tutacak olan ide topluluğunu kuran tanımları yapmaktan ve bunları sürekli ve değişmez biçimde kullanmaktan geçer (Locke 2004, s.378-379).

“İyeliğin bulunmadığı yerde adaletsizlik de olmaz,” Euclides’in herhangi bir tanıtılması kadar kesin bir önermedir; çünkü iyelik idesi bir şey üzerindeki haktır ve kendisine ‘adaletsizlik’ adı verilen bu ide bu hakka saldırılması ya da onun gasbı olduğuna göre, böyle saptanmış olan ve kendilerine bu adlar verilmiş olan idelerle, bu önermenin de, bir üçgenin iki dik açiya eşit üç açısı olduğu önermesi kadar doğru olduğunu kesinlikle bilebilirim. Yine: “Hiçbir hükümet saltık özgürlük vermez.” Hükümet idesi, kendilerine uyulması gereken belli kurallara ya da yasalara dayanan bir toplum kurumu olduğuna, saltık özgürlük idesi de herkesin istediğini yapması olduğuna göre, bu önermenin doğruluğuna da bir matematik önermesininkine olduğu kadar güvenilebilirim” (Locke 2004, s.377-378).

Şu durumda yapılması gereken, *ahlaki idelerin kurucu tanımlarını* yapmak ve bu idelerin *terimlerini/sözcüklerini* sürekli ve değişmez bir biçimde kullanmaktır. Gündelik dilde aynı ideye farklı adlar verildiği sıkça görülür. Bu konuşma biçimi gündelik dilde olağan karşılsa da zamanla farklı terimin farklı bir idenin varlığı yönünde bir kanıya sürüklenmemize neden olur. Bilgimizin idelerimiz arasındaki uygunluk ya da uygunsuzluk üzerine kurulu olsa da idelerin açık ve seçik (*clear and distinct*) olduğu durumlarda bilgimiz aynı şekilde açık ve seçik değildir. İdeler açık ve seçik olsalar da bilginin de açık ve seçik olabilmesi için bu uygunluk ya da uygunsuzluğun algılanması gerekir. Üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açiya eşit olduğunu pek çok kişi söyleyebilir ancak bunun ispatının yapılabilmesi ancak bu uygunluğun algısının varlığına bağlıdır. Şu durumda, “... kendisinde, kullandığı sözcüklerin belirlenmiş ideleri bulunmayan kimse onlardan doğruluğuna güvenilebileceği önermeler yapamaz” (Locke 2004, s.369).

Bu yüzden farklı terimlerin karşılık geldiği ideler arasındaki farkın da gösterilebilmesi gerekir. Eğer bu fark gösterilemiyorsa bu farka dayanarak yapılacak ayrımların hiçbirisi doğruluğuna güvenilebileceğimiz önermeler yapmaya yetmeyecektir. Locke bunula birlikte bu durumda olan birinin hiçbir

zaman doğru önermeler kuramayacağı anlamını çıkarmaz, bu durumda doğru önermeler kurabiliriz ancak bu sadece rastlantıya bağlı olacaktır. Gündelik konuşmada kullanılan terimler bazen ideler arasındaki farka dayanıyor olsa da sık sık aynı ideye farklı adlar verilmesinden kaynaklanan sorunlar felsefi dile de taşınır. Locke ahlaki yargılarla ilgili soruşturmada bu hususlara dikkat edilmesi halinde, çok anlamlılık sorununun oradan kalkacağını düşünür.

Özgürlük Analizi ve Kurucu Kavramlar

Locke ahlak soruşturmasının merkezine özgürlük (*freedom/liberty*) ideisini yerleştirir.¹ Özgürlüğün ne olduğunu belirlemek öncelikle nesnesiyle ilişkisinin açıklığa kavuşturulması yoluyla mümkündür. Felsefe tarihinde özgürlüğe ilişkin görüşler genellikle insan anlayışları üzerinden dile getirilmektedir. Bu görüşlerin çoğunluğu insan doğasının yapısı ve sahip olduğu düşünülen bölümleri üzerinden dile getirilmektedir. Söz konusu bölümlere de ayrı varoluşa sahip yetiler (*faculties*) gözüyle bakılmaktadır. Özgürlük sorunu da akıl, istenç vb. yetiler arasındaki ilişkiler üzerinden işlenegelmiştir. Locke'un sırasıyla bir güç (*power*) ve bir eylem (*action*) olarak gördüğü, istenç (*will*) ve isteme (*willing*) bu teorilere göre bir yeti ve bu yetinin bir eylemine karşılık gelmektedir. Dolayısı ile eylem doğrudan insana değil bu yetiler ve aralarındaki süreçler olarak görülmektedir. Aristoteles'in ahlak görüşü buna iyi bir örnektir. Aristoteles'e göre insanın amacı, bir etkinlik olan *eudamonia* haline ulaşmak olduğunu söylerken bunu gerçekleştirmek için yapılması gereken ise ruhun yapısına uygun biçimde davranışlarımızı düzenlemektir (Aristoteles 2005, 1102a). Ruhun bölümlerini de temelde üçe ayırdıktan sonra bunların her birini ayrı yetiler olarak görür. Ross'a (2012) göre Aristoteles, özellikle ayrı birer yeti olarak tasarladığı akıl ile irade ilişkisini kurmak için pek çok alt-yetiler ve bunların birliğini sağlayabilmek

¹ Locke'a göre, Freedom ve Liberty terimleri eşanlamlı terimler değildir. Dilimize aktarılan eserde her iki kavram da özgürlük olarak karşılanırsa da Liberty zaman zaman "tercih" olarak da çevrilmiştir. Bu çeviriler anlamca çok yanlış olmasa da okuyucu için adlandırma kaynaklı pek çok soruna yol açmaktadır. Daha uygun karşılıklar bulunabilir belki fakat ben bu farklılığı vurgulamak için freedom için özerklik, liberty için özgürlük karşılığını kullanacağım.

için de üst-yetiler tasarlamak zorunda kalmıştır (s.300). Nihayetinde Locke istencin bir yeti olarak düşünülmesinin uygun olmadığını, sadece güçlerin ve bu güçlerin eylemlerinin algısı olan idelerin, ayrıık varoluşlara karşılık gelen yetiler ya da bölümler olarak düşünülmesinin birçok karışıklığa sebebiyet verdiğini düşünür. İstenç ve anlama (*understanding*) ayrıık varoluşlar değil, varoluşlarını, etkilerinin algısından çıkarabildiğimiz zihnin (*mind*) ya da ruhun iki gücüdür (Locke 1999, s.221).

“Olağan dilde anlama ve istencin anlığın iki yetisi olduğu söylenir: her sözcükte olması gerektiği gibi bu da, anlığın ve istencin bu eylemleri gerçekleştiren ruhtaki bir takım gerçek varlıkların yerini tutuyormuş gibi düşünülmemesi (böyle düşünüldüğünü sanıyorum) ve böylece düşüncelerde karışıklık doğurmasına yol açılmaması koşuluyla uygun bir sözcüktür... kimi idelerini inceleyenler ve düşüncelerini sözcüklerin seslerine göre değil de şeylerin apaçıklığına uygun olarak yürütenler bu ve buna benzer anlatımları anlayabilseler bile, yetilerden böyle söz edilmesi, birçok kişiyi, bizde var olan seçik varlıklar olarak kendi alanları ve yetkeleri bulunan, buyuran, boyun eğen ve birçok eylem gerçekleştiren birtakım etmenlerin bulanık kavramına götürmüştür” (Locke 2004, s.179-180).

Yetiler gerçek varoluşlar değildirler (Locke 1999, s.221). Locke onlara güç (*power*) ismini verir. Zihnin iki eylemi olan algılama (*perceiving*) gücüne anlama, seçme (*choosing*) veya yeğleme (*preferring*) gücüne de istenç adı verilir. İster yetiler olarak adlandırılınsın ister güçler olarak, kendi başlarına varoluşları yoktur bunlar yalnızca eyleyenlerin yani kişilerin sahip olduğu yetenekleri ifade ederler. Şu hâlde istencin özgür olup olmadığını değil, kişinin özgür olup olmadığı sorulmalıdır. (Locke 2004, s.183). Güçler ayrıık varoluşlar olarak görülmeseler de yine de aralarındaki farka dikkat edilmesi gerekir. Salt farklı adlandırmalardan farklı güçlerin olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Yapılması gereken sözcüğün ya da terimin idesinin bir diğerinden farkının ne olduğunun açıkça belirtilmesidir. Anlama, düşüncenin işleyişi ile ilgili iken, istenç bir eylemin başlatılması, durdurulması veya devam ettirilmesi ile ilgilidir.

Locke, anlama ve istenç ideleri üzerinde yaptığı bu değerlendirmeyi özgürlük, zorunluluk ve arzu idelerine de uygular. Eğer idelerinde bir farklılık yoksa

terimlerdeki bir farklılık sadece sahte sorunlar üretir. Bu yüzden farkı gösterilemeyen ideler söz konusu ise farklı terimler kullanmaktan kaçınmak gerekir.²

Locke öncelikle özgürlük (*liberty*) ile zorunluluk (*necessity*) idesini karşılaştırır. Her iki ide de herkesin kendinde bulunduğu, *düşüncede ya da eylemde* bir şeyi başlatma, durdurma, bitirme *gücünün algısından* öğreniriz. Bu başlatma, durdurmaya muktedir olma ya da olamama hali bizde zorunluluk ve özgürlük idelerinin doğmasına sebep olur. Özgürlük idesi de, bir şeyi yapip yapmamanın insan zihninin yeğlemesine bağlı olduğu zaman ortaya çıkar. Bir eylemin istençli olup olmaması ile özgür olup olmaması arasında tek yönlü ve zorunlu bir ilişki yoktur. Eylemin istençli olması o eylemin özgür olduğu anlamına gelmez. “Öyle ki düşüncenin, istemin, istencin bulunmadığı yerde özgürlük olamaz; fakat özgürlüğün olmadığı yerde düşünce olabilir, istenç olabilir, istem olabilir” (Locke 2004, s.180-181).

İstenç veya istem birer eylemdir, özgürlük ise bir eyleme ya da eylememe gücüdür. Eğer bir insanın düşüncesinde bir eylem yapılmak veya yapılmamak üzere bir kez doğduğu ise, o insan istenci bakımından artık özgür değildir. Locke, istencin eylemi belirleyici etkisinin olabileceğini, ancak bu durumdaki eylemin özgür sayılamayacağını ifade etmektedir. Bir kişiye, zaten yapmakta olduğu eylemi bırakması ya da devam etmesi söylendiğinde artık o kişi seçme (*choosing*) açısından özgür değildir.

“... yürüyen bir insana yürümeyi bırakması söylendiğinde, yürümek ya da yürümeyi bırakmak isteyip istememeye karar vermekte özgür değildir; bunlardan birini, yani yürümeyi ya da yürümemeyi yeğlemek zorundadır. Günümüz içinde bulunan ve sayıları pek çok olan başka birçok eylem için de bir öneri karşısındaki durum budur” (Locke 2004, s.186).³

Felçli biri, istemi hangi yönde olursa olsun hareketi başlatma veya durdurma gücü olmadığı için özgür sayılamaz. Tercihle bulunabileceği birçok eylem arasından yürüyüş yapmayı tercih eden bir insanın özgür olduğu söylenebilir

² Bu durum çok daha temelde yer alan dil-düşünce hakkındaki teorisinden kaynaklanır. Bu teori, anlamın ortak ideden mi yoksa ortak adlandırmadan mı kaynaklandığı, eğer ortaklık söz konusu ise bunun ne derecede olduğuna ilişkin çok ilgi çekici bir tartışmadır.

³ Alıntı, liberal kuramın özünü de bize sunmaktadır.

ancak bu kişiye yürümeyi durdurması ya da devam etmesi yönünde bir telkin gelirse o kişi hangisini seçerse seçsin artık özgür olduğu söylenemez. Tüm bu örnekler bize istenç ile özgürlük arasındaki ilişkinin sanıldığığının aksine çok zayıf bir ilişki olduğunu gösterir. Dolayısı ile özgürlük idesini sadece istenç ya da isteme ideleri üzerinden anlamak mümkün değildir. Birinin istencinin özgür olup olmadığını sormak, onun uykusunun çevik ya da erdemin kare olup olmadığını sormaya benzer. Harekete ilişkin ayrımları uykuya, şekle ilişkin ayrımları erdeme yüklemek ne kadar anlamsız ise istencin özgürlüğü hakkında soruşturma yapmak da bir o kadar anlamsızdır (Locke 2004, s.183).

“Demek ki özgürlük, isteme ya da yeğlemeye ilişkin bir ide değildir; özgürlük, bir kimsenin, zihninin seçmesine ya da yönlendirmesine göre yapma ya da yapmaktan vazgeçme gücünün bulunmasına ilişkindir. Bizim özgürlük idemiz ancak bu güce kadar gidebilir, daha öteye geçemez” (Locke 2004, s.181).

İstenç ile özgürlük (*liberty*) arasında bu şekilde bir ayrım yapan Locke istencin eylemler üzerindeki etkisini görmezden geliyor değildir. İstencin eylemler üzerinde etkisi olduğunu ancak bu etkinin sonucu ortaya çıkan eylemlerin özgür eylemler olarak nitelenemeyeceğini vurgular. Ona göre istencin belirlediği eylemler ancak özerk (*freedom*) eylemler olarak adlandırılabilir. Dışsal ya da alternatiflerin verili olduğu diyebileceğimiz şartlar tarafından sınırlanan eylemler özgürlük (*liberty*) idesi ile karşılanmaz onlar daha çok özerklik (*freedom*) idesi ile ilgili eylemlerdir.

“Kenarları yirmi ayak uzunluğunda ve kare şeklinde bir odada esir tutulan biri odanın kuzeyindeyken, güney yönünde yirmi ayak yürümekte özgürdür (*liberty*), çünkü bunu yapıp yapmamak elindedir, ancak tersine kuzeye doğru yürümekte bu özgürlüğü yoktur” (Locke 1999, s.232-233).

Locke özgürlük (*liberty*) ve özerklik (*freedom*) arasındaki farkı isteme ile tercih ideleri arasındaki farka dayandırır. Özerklik istememize (*volition*) bağlıdır, özgürlük ise yeğlememize (*preference*) bağlıdır. İsteme ya da istenç; dışsal olarak adlandırabileceğimiz durumlar tarafından kişiye sunulan şartlara bağlı iken, yeğleme bunlardan birini seçmek yerine kendimizin ifadesi de olacak yeni biçimler üretme ve bunları eyleme geçirme gücünü ifade eder. Locke bu ayrımı istenç ile arzu (*desire*) arasında var olduğunu düşündüğü

farklılığa dayandırır. Ona göre birbirine karıştırılmaya oldukça müsait olan iki ide arasındaki fark, özerklik ve özgürlük idelerinin dayandığı zemini ifade eder. İstemeyi ifade eden seçme (*choosing*), yeğleme (*prefering*) gibi sözcüklerin arzuyu da imlediklerinin farkında olduğunu da vurgular. Bu yüzden bu iki ide arasındaki ayrımın daha belirgin biçimde vurgulanması gerekir.

Locke, istencin, kaygı (*uneasiness*)⁴ tarafından belirlendiğini düşünür. Bu *belirlenmişlik* ya da belirlenmiş olma (*determined*) –iç veya dış, kaynağı neresi olarak kabul edilirse edilsin- eyleyen olarak insanın *özgür* olmadığı ancak *özerk* olduğu anlamına gelir. Bir insanın istediği bir şeyi isteyip istemeyeceğini ya da hoşlandığı bir şeyden hoşlanıp hoşlanmadığını sormak anlamsız bir sorudur. Bunu haklı bir soru olarak görenler, bir istencin, başka bir istencin eylemlerini belirleyeceğini, bunun da ötekilerce belirlenip sonsuza değin neden böyle gitmeyeceğini açıklayabiliyor olmalıdırlar (Locke 2004, s.186).

Bir kaygı tarafından belirlenmiş isteme, seçim açısından sınırlanmış olması dolayısı ile özgürlük sayılamaz. Bu fikir, özellikle ahlaki eylemin *mümkün olan en yüksek iyiye*⁵ göre belirlendiğini iddia eden görüşlere de bir göndermedir.

Kaygı tarafından belirlenmiş istencin kaynaklık ettiği eylemler özerk eylemlerdir ancak ahlaki eylemin önemsiz bir kısmını oluştururlar. Bu durum, istenci en yüksek iyinin değil kaygının belirlediği iddiasının sonucudur. Locke bunu doğrulayan pek çok tarihsel durum bulunduğunu düşünür. Öncelikle eğer istenç kaygı tarafından belirlenmeseydi cennetin zevklerinin olabileliliğini kabul edenlerin hepsi bu zevklerin peşinden giderdi fakat durum bunun tersi gibi görünmektedir. İkinci olarak bir kaygı, hele ki büyükse hiç savsak-

⁴ Uneasiness, sıkıntı, sorun, huzursuzluk gibi anlamlara da gelmektedir. Türkçe metinde de kaygı olarak çevrilmiştir. Daha yakın dönem dönemdeki “angst” anlamı ile sınırlanmamıştır. Vurgu, istencin belirlenmiş olmasına yöneliktir.

⁵ Locke'un en yüksek iyi yerine, mümkün olan en yüksek iyi (the greatest positive good) olarak kullanır. Pek çok filozof ve felsefi akım tarafından dile getirilmiş ve işlenmiştir. Locke'un kullanımı, en yüksek iyinin aşkın, verili bir iyi olmadığını, olumsal ve tarihsel olarak anlaşıldığını gösterir. Bu haliyle mümkün olan en yüksek iyinin eylem üzerinde etkisi vardır fakat bütün eylemlerin kaynağını oluşturduğu söylenemez.

lanmaz ve insanlar bu kaygıdan kurtulmak için çabalarlarken pek çok iyiliği de savsaklamaktadır (Locke 2004, s. 189). Sonuç olarak kaygı durumu, istencin belirlenmesinde birincil rol oynayan bir durumdur. Kaygının istenç üzerinde olan bu belirleyici gücü, kaygı kaynaklı eylemlerin Locke tarafından özgür eylemler değil, özerk eylemler olarak nitelendirilmesine yol açar.

Şu halde özgürlük ya da özgür eylem nedir? Locke' un özgürlüğü, belirlenme ve belirleme (determination) ilişkisindeki unsurlar arasında aradığı açıktır. Öyle ki istencin kaygı ile olan ilişkisinde olduğu gibi belirlenmediği, tercihinin nedeninin sadece istencin kendisinden kaynaklandığı durumları özgürlüğe daha uygun durumlar olarak görmektedir. Locke bunu belirtmek için *arzu* (*desire*) terimini kullanır. Locke'a göre arzu ile isteme birbirine karıştırılmaması gereken ayrı idelerdir.

“İstenç ve ondan çok başka zihin edimleri arasındaki ayrımları yeterince belirtmeyen anlatımlar yüzünden yanılgıya düşülmemesi için dikkatli olunması konusundaki bu uyarının çok gerekli olduğunu sanıyorum; çünkü istemin sıklıkla başka duygulanımlarla, özellikle de arzu ile karıştırıldığını ve birinin yerine ötekinin kullanıldığını görüyorum... Bu yapıldığında görülecektir ki istenç adı verilen zihin edimi, zihnin tikel bir durum üzerindeki kararlığından başka bir şey değildir. Bu kararlılık arzu söz konusu olduğunda bulunmaz çünkü arzu, istencin eğiliminden başka hatta tamamen onun aksine bir eylemde bulunmamıza neden olabilir “(Locke 2004, s.187-188).⁶

Bir iyi, iyi olduğu genel olarak kabul edilmiş bile olsa her zaman arzuyu uyandırmaz. Mümkün olan en yüksek iyi dahi arzuyu belirlemeye yetmeyebilir. Esasen arzunun bu yapısı tam da özgürlüğün kaynağı olmasını sağlar. Tekil her durumda herhangi bir kimse mevcut iyilerden hiçbirini tercih etmeyebilir. Bu durum insanların iynin peşinden gitmediğini değil, sadece aynı şeyin herkes için aynı biçimde iyi olmadığını, herkesin kendi mutluluğunu amaç edinmediğini değil, her bir kimsenin kendi mutluluğunu başka bir şeyde bulduğunu kanıtlar (Locke 2004, s.192-193).

⁶ Locke aynı yerde, arzu ile istenç ya da istemenin karıştırılmaması gerektiğini vurgulasa da kendisinin istenç kadar arzuyu da imleyen seçme (choosing) ve yeğleme/tercih (preferring) sözcüklerini kullanmak durumunda kaldığını belirtir.

Ancak arzunun bu karakteri yani istenci kendi doğrultusunda belirlemesi ile istencin kaygı tarafından belirlenmesi arasında önemli bir fark vardır. Kaygı çoğunlukla verili ya da mevcut bir durumdan kaynaklanır. Arzunun istenci belirlemesinde ise söz konusu olan mevcut ya da verili herhangi bir durumla sınırlanamayıştır. Locke arzunun bu özelliğini vurgulamak için *askıya alma* (*suspending*) terimini kullanır. Arzunun giderilmesi için neyin ya da hangi yolun daha uygun olacağına ilişkin değerlendirme süreci düşünmeyi gerektirir. Locke'a göre eğer gerekli incelemeyi yapmadan istençlerimizin belirlenmesinde kaygıya kapılarak *aceleci* bir biçimde eylemde bulunup bu *askıya alma gücünü* kullanmazsak ancak deliler ve aptallar kadar özgür olduğumuz söylenebilir. Bir deli ve aptal alabildiğine özerk kişilerdir (*freeman*) ancak bu tür bir özerklik eğer delirmemişsek kimse tarafından arzulanmaz (Locke 1999, s.248).

“... Zihnin, birçok durumda, arzularından herhangi birinin ya da art arda hepsinin uygulanmasını ya da doyurulmasını askıya alma gücü bulunduğundan, o bunları her yönüyle inceleyip ötekilerle tartabilir. İnsanın özgürlüğü burada yatar ve yaşamlarımızın yönetiminde ve mutluluğa yönelik çabalarımızda karşılaştığımız değişik yanılgı, yanlış ve kusurlar, istençlerimizin belirlenmesinde ıvecen davranıp, gerekli incelemeyi yapmadan hemen işe girişerek bu özgürlüğü doğru yolda kullanmamaktan gelir” (Locke 2004, s.191).

Bu hataları önlemek için herkesin gündelik deneyiminden bilebileceği üzere şu ya da bu arzunun uygulamasını askıya alma gücümüz vardır. Bu güç Locke'a göre her türlü özgürlüğün kaynağı olarak görünür aynı zamanda eğer -uygun bir adlandırma olarak görmese de- “özgür istenç” diye bir şey varsa askıya alma gücü, bunun için tek uygun ad olacaktır. Düşünme ya da incelemenin sonucuna göre arzulamak bir kusur değil doğamızın bir yetkinliğidir. Bu, ussal varlıkların özgürlüklerinin üzerinde döndüğü eksendir (Locke 2004, s.191-192).

Askıya alma yani değerlendirme sonucu herkes, mutluluğunu sağlayacak iyiyi elbette bulamayabilir, yine yanılabilir. Sadece kaygının motive ettiği eylem değil, geleneğin sunduğu kadarı ile yetinmek de, insanın sahip olduğu özgürlüğü kullanarak yanılmasından farklıdır. Locke'a göre

çoğu insan kendi ödevleri ile gereğinden az ilgilenmektedir. Başkalarından devşirilen örnekler, alışkanlıklarla hayatlarını yönlendirirken, kendilerine sunulmuş en büyük özgürlüğü kullanmamaktadırlar (Locke 1999, s.34). Geleneğin belirleyiciliği ile özgürlüğün kullanılması sonucu ortaya çıkan tercihin belirleyiciliği arasındaki fark budur. “Kendi yargımız tarafından belirlenmiş olmak, özgürlüğü kısıtlamaz” (Locke 1999, s.247).⁷

İstenç ve Arzu Bakımından Emek ve Mülkiyet

Görüldüğü üzere Locke, istencin kaygı tarafından belirlendiği durum için özerklik (*freedom*) söz konusu iken, istencin arzu tarafından belirlendiği durum için özgürlük (*liberty*) terimlerini kullanır. Bu terminoloji, Locke’ un siyaset kuramının da ana eksenini oluşturmaktadır. Locke özerklik (*freedom*) kavramını, doğal durumda istencin herhangi başka birinin istenci tarafından belirlenmemesi olarak tanımlar (Locke 1980, s.4). Özgürlük (*liberty*) ise sivil toplumla birlikte ortaya çıkan bir kavramdır. Mülkiyet, hükümet, kölelik ve emek gibi kavramların anlaşılması açısından da kritik bir noktadadır. Bilindiği üzere mülkiyet kavramı özellikle 17. yüzyılda sadece sahip olunan, rıza yoluyla el değiştirebilir unsurları kapsamamaktadır. Mülkiyet dendiğinde el değiştirmesi mümkün olmayan hakları da kapsayacak biçimde kullanılmaktadır. Locke’ a göre hak ve ödevlerin kaynağı da insan olduğuna göre mülkiyet hakkı en temel hak olarak görülmektedir (Monk 2004, s.122). Mülkiyetin ikinci biçimi ise doğal haliyle kaldığında herkesin eşit biçimde hak sahibi olduğu kaynaklara ilişkindir.

“Dolayısıyla yeryüzünün doğal biçimde ürettiği Yemişler ve beslediği bütün Hayvanlar doğanın kendiliğinden eli tarafından üretildiklerinden insan-noğluna ortaklaşa biçimde aittirler ve doğal durumlarında öylece kaldıklarında, hiç kimse bunların herhangi biri üzerinde, diğer insanları dışlayacak biçimde özel bir Hükümrânlığa sahip değildirler” (Locke 2012, s.24).

⁷ Kendi yargımız tarafından belirlenmenin özgürlüğe karşıt olmadığı tezi, toplumsal yaşam söz konusu olduğunda ciddi problemleri de beraberinde getirir. Locke’ un siyaset felsefesinin temel çabasının da, bireysel özgürlük diyebileceğimiz bu yorumu toplumsal hayatla doğurabileceği uyumsuzlukları giderecek biçimde formüle etmeye çalışmak olduğu görülecektir.

Doğanın ürünlerini mülkiyete çevirecek olan, o ürünlerin teminine yeni yöntemler kazandırmaktır. Verili şekliyle bu ürünlerin isteniyor olması mülkiyete elverişli kılmaya yetmez. Onları mülkiyete elverişli kılacak şey bunların elde edilmesinde yeni yöntemler geliştirmektir. Mülkiyete izin veren şeyler ile izin vermeyen şeyler arasındaki ayrım da emek kavramına dayandırılır.

“Bunlar ne zaman onun olmaya başlamıştır? Sindirdiği zaman mı? Yoksa yediği zaman mı? Topladığı zaman mı? ... Şurası açıktır ki ilk toplama bunları onun yapmasaydı, başka hiçbir şey onun yapamazdı. Şöyle ki, *emek*, bunlarla ortak olan arasında bir ayrım koydu. ... Benim olan emek bu şeyleri içinde bulundukları ortaklaşa durumun içinden çekip çıkararak içlerine benim *Mülkiyetimi* yerleştirmiş bulunmaktadır” (Locke 2012, s.24-25).

Nesnelerin doğal halde bulundukları durum kaygı durumunu ifade ederken, emeğin onları değiştiren niteliği arzunun yöntemi olarak görülmektedir. Özgürlük ile arzu arasındaki ilişki nasıl ki insanı tanımlayan özellik ise mülkiyet de bu yüzden özgürlüğün ifadesi olarak insanın en temel hakkı olarak görülmektedir. Tabi bu yaklaşımın beraberinde birçok sorunu da ortaya çıkardığı bir gerçektir. Emek tek bir formda ortaya çıkmaz hangi emek formunun insanın özgürlüğüne daha uygun olduğu gibi birçok soruyla da karşılaşmamız kaçınılmazdır. Örneğin kölenin çalışması emek sayılmaz çünkü onun iradesi başka biri tarafından belirlenmektedir ayrıca neyi nasıl ve ne zaman yapacağı kişisel bir değerlendirmeye ya da rızaya bağlı değildir. Köle, sunulan seçeneklerden bir seçim yapmıştır, askıya alma ya da düşünme aracılığıyla bir yeğleme ya da tercih değil. Bu yüzden kölenin *emek sahibi (labour)* olduğu söylenemez onun yaptığı şey *çalışmadır (work)*, bu yüzden de mülkiyet hakkı yoktur. Köleliğin hem özgürlükle hem de emekle ilişkisinin temelleri özgürlüğün türetildiği istenç ile arzu arasındaki farka dayanır. Ancak emeğin bu tanımı yani, herkesin emeğinde bir mülkiyetinin bulunduğu iddiası her zaman tartışmalı olmuştur. Örneğin Hume (2009), mülkiyetin tamamen emek ile açıklanamayacağını düşünür, “Bir kişi emeğini herhangi bir şeye kattığı zaman, bu ona bütün mülkiyetini verir diyerek işgal hakkı konusuna bir açıklama getirirler ancak emeğimizi elde ettiğimiz nesneye kattığımızı söyleyemeyeceğimiz pek çok işgal türü vardır” (s.338).

Ayrıca köleliğe karşı çıkışın bir türünün, emeğin biçiminin belirlediği verimlilik gibi ekonomik bir sorun olduğu da gözden kaçmamalıdır. Ekonomik alandaki büyük gerekçe, özgür işçilerin (söz gelimi, Hollanda'daki ve İngiltere'deki işçilerin), Antiller'deki kölelere oranla çok daha yaratıcı ve üretken olduklarıdır. İnsanlığın üretim gücünün gelişmesinin genel refaha yaptığı katkı göz önünde tutulacak olursa köleliğin gerilemesi ve giderek ortadan kalkması arzu edilen bir şeydir (Vergara 2006, s.49).

Kölelik karşıtlığının sadece verim üzerinden yürütüldüğü elbette düşünülemez ancak daha verimli yöntemleri kullananların mülkiyet üzerinde doğuracağı hak iddiası da tartışılması gereken önemli bir nokta olarak günümüze değin taşınmıştır. Bu hususun özellikle Hükümet Üzerine İkinci Deneme'de Kızıldirililerin mülkiyet hakkı örneği üzerinden yapıldığı düşünüldüğünde, arzunun siyasi karakterinin, arzunun bireysel karakteri ile uyumlu hale getirilmesi sorununun temel sorun olarak varlığını devam ettirdiğini de özellikle vurgulamak gerekir.

Kaynakça

- Aristoteles. (2005). *Nikhomakhos'a Etik* (S. Babür, Çev.). Ankara: Kebikeç Yayınları.
- Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (E. Baylan, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Locke, J. (2004). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (V. Hacıkadiroğlu, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Locke, J. (1999). *An Essay Concerning Human Understanding*. Pennsylvania: Pennsylvania State University.
- Locke, J. (1999). *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler* (İ. Çetin, Çev.). İstanbul: Engin Yayıncılık.
- Locke, J. (2012). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme* (F. Bakırcı, Çev.). Ankara: Eba-bil Yayınları.
- Locke, J. (1980). *Second Treatises of Government*. Indianapolis and Cambridge: Hacket Publishing Company.
- Hampster-Monk, I (2004). *Modern Siyasal Düşünce Tarihi* (N. Arat, Çev.). Ankara: Say Yayınları.
- Ross, D. (2011). *Aristoteles* (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Vergara, F. (2006). *Liberalizmin Felsefi Temelleri* (B. Arıbaş, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Stoacılar da Dünya, Lógos, Diyalektik ve Özgürlük İlişkisi*

The Relationship Between the World, Lógos, Dialectics, and Liberty in Stoics

Doğan Göçmen**

Özet

Bu çalışmanın amacı Helenist dönemin felsefi bir kuramı olarak Stoacılığın bir özgürlük felsefesi olarak ortaya koymaktır. Stoacılığın bu özelliğinin, klasik Atina döneminin belirleyici felsefe sistemlerinde farklı olarak, Helenist felsefenin pratik yönelimlerinde de genel bir özelliği olduğu örneklerle de gösterilmektedir.

Yazıda önce Hrisippos'un, her insanın insan olmasından dolayı özgür varlık olarak tanımlayan bir metin parçasından hareketle Antik Yunan felsefesinde yaygın olan kölelik kurumunun

Abstract

The aim of this work is to explore and present Stoic philosophy as a philosophical hypothesis of Hellenistic period as a philosophy of liberty. This feature of Stoicism, unlike the determinative philosophical systems of the classical Athenian period, is also shown with examples that Hellenist philosophy has a general feature in its practical orientations.

In this Paper, firstly, it is viewed how Hrisippus criticizes the defense of the institution of slavery, which is common in Ancient Greek philosophy,

* Bana bu çalışmayı yapıp Tarsus I. Stoa Felsefe Festivali'nde sunma fırsatı veren Tarsus Kent Konseyi'ne, Aratos Kültür Sanat Evi'ne ve Aratos Felsefe Dergisi'ne festivale davet ettikleri için teşekkür ediyorum. Sayın Prof. Dr. Zehragül Aşkın'ın ve Uğur Pişmanlık'ın bu konuda gösterdiği çabalarından dolayı kendilerine şükranlarımı sunuyorum. Elinizdeki yazı Tarsus I. Stoa Felsefe Festivali'ne sunulan materyalin geliştirilmesinden oluşmuştur. Yazı ham haliyle daha önce konferans belgeleri arasında (Göçmen, 2022, s. 41-68) ve biraz geliştirilmiş haliyle Bilim ve Ütopya dergisinin 2022 yılında yayınlanan 237. sayısında (s. 33-43) "Stoacılar da İnsan Kavrayışı, Ahlaklılık ve Özgürlük" başlığı altında yayınlanmıştır. Yazı Sofist için neredeyse tamamıyla yeni baştan kaleme alınmıştır ve içeriğe uygun olarak yeni bir başlık altında yayınlanmaktadır. Yazının son halini yazım yazım kuralları bakımından dikkatli bir okumaya tabi tuttuğu için Gürsel Göçmen'e teşekkür ederim.

** Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü | dgn.gcmn@gmail.com

savunusunu nasıl eleştirdiği gösterilmektedir. Stoacı felsefenin bir özgürlük felsefesi olarak tutarlı olduğunu göstermek için, onların kadının özgürlük meselesine bakışı sergilenmektedir. Stoacıların insanın özgürlük meselesine bu iki boyutlu yaklaşımlarının bir rastlantı olmadığı, aksine, bunun insanın insan olarak özgürleşmesinin bir koşulu olduğu ileri sürülmektedir. Zira insanın insan tarafından köleleştirilmesinin temelinde tarihsel olarak kadının erkek tarafından köleleştirilmesi bulunmaktadır. Dolayısıyla felsefi bir sistemin özgürlük sistemi olarak nitelendirilmesi için kadının ve bir bütün olarak insanın özgürlüğünü nasıl temellendirdiği gösterilmek zorundadır.

Yazıda Stoacıların insanın özgürlük sorununa yaklaşımının bu iki boyutunun modernler açısından ne anlama geldiği sergilendikten sonra, onlara Antikçağdan beri yöneltilen kadercilik suçlamasının temelleri sorgulanmaktadır. Stoacılar Hrisippos'tan beri kaderciliğe karşı insanın felsefi olarak özgürlüğünün nasıl temellendirilebileceğine ilişkin ilkesel bir araştırma yapıldığı ve kaderciliğin Stoacılığın tüm dönemlerinde açıkça reddedildiği gösterilmiştir. Bu bağlamda Stoacı felsefenin Hristiyan öğreti ile ilişkisi de göz önünde bulundurulmuştur. Yazının mantıksal ilk bölümünü oluşturan bu konuların sunumundan sonra, Sto-

based on a piece of text that defines every human being as a free being.

In order to demonstrate that Stoic philosophy as a philosophy of liberty is a consistent philosophy, there is analysed the approach of Stoic philosophers to issues concerning the liberty of women. In this paper it is claimed that this two-dimensional approach of Stoics to the issue of human emancipation is not a coincidence, on the contrary, it is a condition of man's liberty as a human being. Yet, the base of the enslavement of man by man has historically been the enslavement of women by men.

Accordingly, in order to qualify a philosophical system as a system of liberty, it has to be shown how it founds the freedom of women and human beings as a whole.

In this article it is examined the basis of the accusation of fatalism which is questioned them since Antiquity, after having shown what this two-dimensional approach of Stoics to the problem of human emancipation means to the moderns.

However, it is shown that, since Chrysippus, a principled research has been conducted on how a man's liberty can be philosophically grounded against fatalism

And fatalism has been clearly rejected in all periods of Stoic movement. In this connection it has also been con-

acılıkta özgürlüğün sistematik olarak nasıl temellendirdiğini gösterebilmek için, lógos kavramı temel alınarak onların pasif ve aktif olmak üzere iki ilkel materyalist dünya tasarımı ortaya konmaktadır. Stoacılar, Epikürcüler gibi materyalist felsefi görüşlerini Platoncu ve Aristotelesçi idealist felsefi sistemlerin eleştirisi olarak geliştirmişlerdir. Bu onların kendilerini Helenist dönemin bir gereksinimi olan pratik felsefe olarak kurmalarının bir önkoşulu olarak belirlemektedir. Yazının son kısmında yazıda ileri sürülen görüşün doruk noktası olarak Stoacılığın lógos, diyalektik ve özgürlük kavramlarının birbiriyle olan sistematik ilişkisi ortaya konmaktadır. Stoacılar lógos kavramını öznel ve nesnel boyutuyla kavradıkları gibi diyalektik kavramını da öznel ve nesnel boyutuyla kavrarlar. Stoacıların lógos ve diyalektik kavramlarına dair bu kavrayışı özgürlük kavramıyla ilişkilendirerek, onların felsefe sistemlerinin mantıksal sonuncunun özgürlük olduğu gösterilmiştir.

Anahtar kelimeler: Stoacılar, kölelik, kadın, dünya, logos, diyalektik, özgürlük

sidered the relationship of Stoic philosophy to Christianity. After presenting of these issues, which constitute the first logical part of the paper, their materialist world design with two principles, passive and active, is presented in order to show how Stoics systemically founds liberty by taking their concept of lógos to be the foundation. The Stoics as well as Epicureans has developed their materialist philosophical worldview as critique of Platonian and Aristotelian idealist philosophical systems. This appears to be a precondition for establishing their philosophy as a practical philosophy in order to meet the theoretical needs of Hellenistic period.

In the last part of the paper as culmination point of all the claims presented, there is demonstrated the systematic relationship of Stoic concepts of lógos, dialectics and liberty. As the Stoics take the concept of lógos with its objective and subjective dimensions, so they grasp also the concept of dialectics with its objective and subjective dimensions. This Stoic grasp of the concepts of lógos and dialectics is explored in relation to the concept of liberty, and so it has been shown that the logical end of their philosophical system is freedom.

Keywords: Stoics, slavery, woman, world, logos, dialectics, freedom

Giriş

Bu yazımda Stoacı felsefeye yeni bir bakış açısı geliştirmek ve önermek istiyorum. Neden Stoacılık? Neden insan kavrayışı? Neden ahlak ve özgürlük? Bu soruların bugün Stoacılar bağlamında sorulması neden gerekli ve anlamlıdır?

Şöyle basit bir belirlemeyle başlanabilir: Stoacılık Helenist dönemde oluşmuş bir felsefe okuludur. Şüphecilik ve Epikürcülüğün yanında etkisini bugüne kadar sürdüren en güçlü üç akımdan birisidir. Her ne kadar Platon'un akademisi ve Peripatetikler gibi birçok başka okulla rekabet etse de Stoacılığın etki bakımından asıl büyük karşıtı Epikürcülüktür. Bu iki okul ile rekabet eden, Renaissance'dan beri modernler arasında Montaigne ve Hume gibi filozoflarda taraftar bulmuş olan ve bugüne kadar etkisini sürdüren Şüphecilik (Sextus Empiricus, 1968, s. 12-30), Helenist dönemde aynı etkiyi geliştirememiştir. Fakat birbirine eşit etkide olan Epikürcülüğün ve Stoacılığın yanında kendisini üçüncü etkili okul olarak var etmeyi başarmıştır.

Antik felsefe tarihi üzerine yapılan araştırmalara baktığımızda Helenist dönemin felsefesinin genellikle ya hemen hiç işlenmediğini, felsefe tarihinde sanki önemsiz çok kısa bir zaman dilimi gibi ele alındığını ya da sadece isimlerinin anılıp geçildiğini görüyoruz. Bu dönemin filozoflarının en önemlilerinin isimleri bilinir, ama Helenist dönemin felsefesi, felsefe tarihindeki yeri bakımından hak ettiği şekilde incelenmez. Öğrenci kitleleri çoğu kez Helenist dönemin felsefesine ilişkin pek fazla bir şey öğrenemedi felsefe öğrenimini tamamlar. Helenist dönemin felsefesi genellikle uzmanların ilgilendiği bir araştırma alanı olmaktan öteye gitmez.

Ama tabi ki bu, Helenist dönemin felsefesine yapılan büyük bir haksızlıktır. Çünkü her şeyden önce Helenist dönemin felsefesi kendi başına bir dönemin felsefesidir. Biz modernler Antikçağ felsefesine Helenist dönemin penceresinden bakarız. Ve Biz modernlerin Antikçağ felsefesini alımlaması Helenist dönemin felsefesi dolayısıyla gerçekleşmiştir. Eş deyişle biz modernler, Antikçağ felsefesi kapsamında Atina felsefesine, o, aslında nasılsa öyle bakmak istediğimiz zaman elbette öncelikle dönemin

en sistematik filozofları olan Platon’a, Aristoteles’e doğrudan yöneliriz. Bu onların Atina felsefesinin tek otoriteleri olduğu anlamına gelmiyor. En az onlar kadar evrensel ve sistematik ve ansiklopedik olan Demokritos gibi filozofların eserlerinden ne yazık ki sadece metin parçaları kalmıştır. Onları ne iseler öyle almak istediğimiz zaman, onlara kendi dönemlerinde ve bağlamlarında bakarız. Onları kendileri nasılsa öylece aslında oldukları gibi almaya çalışırız. Fakat Antikçağ felsefesinin biz modernler için ne anlama geldiğini sorgulamak istediğimiz zaman biz Antikçağ felsefesine temel duruş bakımından Aristoteles’in veya Platon’un gözünden bakmayız. En azından modern felsefenin kurucuları böyle yapmamıştır. Örneğin Descartes’ı alalım. Descartes elbette Aristoteles’i Aristotelesçiliğe karşı savunmuştur. Platoncu unsurlar da vardır kurmuş olduğu felsefede. Ama Antikçağa aslında değil de modernler açısından bakılmak istenirse bu bakışta Helenist dönemin prizmasından bakış vardır. Her şeyden önce Descartes geleneksel, birbirini ilkesel olarak dışlayan Stoacılık ve Epikürcülük karşıtlığını kabul etmez. O, modern çağda daha çok bu iki büyük okulun sentezini amaçlar. Yani Descartes ikisinin sentezine ulaşmaya çalışır. Helenist dönemde birbirinden ayrılmış olan iki büyük okulu modern çağın gereksinimlerine göre sentezleyerek modern çağda felsefeyi yeniden kurmaya çalışır. Bunun dolayısıyla Descartes geliştirmiş olduğu yöntemsel şüphecilik yaklaşım ile ilkesel şüphecilik felsefesinin temellerine saldırır. Dolayısıyla Antikçağ felsefesinde söz gelimi ‘Miletos Okulu’, ‘Atina Okulu’, ‘Elea Okulu’ veya örneğin Sofistler, Atomcular gibi başka okulların aslında ve kendileri için ne olduklarına bakmak istersek, o dönemin filozoflarına doğrudan kendi bağlamlarında ve dolayımalarında bakarız. Fakat eğer Antikçağ felsefesinin modern insanlık ve felsefe için ne anlama geldiğini bilmek istersek, Antikçağ felsefesine Helenist dönemin gözlüğünden bakarız. Bunun en önemli nedenlerinden biri, modern felsefenin odağında olduğu gibi Helenist dönemin felsefesinin odağında da tüm ilişkiselliği ile tikel olanın varlığının olmasıdır. Hegel’in işaret ettiği gibi, Helenist dönemin felsefesinden farklı olarak Platon’un ve Aristoteles’in temsil ettiği Atina felsefesi birey kavramını bilmez. Onlar *polisi* (πόλις), yani siteyi bilirler ve ide-

al site teorisi ile çalışırlar. Helenist dönemde bu yaklaşım artık anakronik bir bakış olarak kavranmaktadır. Bireyleri tikel insan bireyi değildir, genel insan bireyidir. Helenist dönemin felsefesi bireyin ne olduğu sorusunu araştırmıştır. Biz modernler gibi Helenist dönemin filozofları felsefelerinin merkezine bireyi, bireyin iç ve dış özgürlük meselelerini koymuşlardır. Helenist dönemde olduğu gibi modern çağda da tümelin ne olduğu sorusu birey perspektifinden, birey merkeze alınarak yanıtlanmıştır. Bu nedenle 17. yüzyılda modern filozoflar bireyi merkeze koyarken, hem insana hem topluma hem de bütün bir evrene bireyin ve tikelin perspektifinden bakmak istedikleri ve ortaya koydukları felsefe de tümele birey perspektifinden bakan bir felsefe olduğu için, Antikçağ felsefesine Helenist dönemin felsefesinin bakış açısı ile bakarlar. Felsefenin yeniden kuruluş problemi ile karşı karşıya olduğumuz bu dönemde bulunduğumuz için, bu yazımda ben bu bakışı temel almak istiyorum. Antikçağ felsefesine Helenist dönemin felsefesinin bakış açısından bakacağım. Bu yazımın merkezinde bu anlamda Helenist dönemin büyük felsefe akımı Stoacıların dünyaya, insana ve özgürlüğe dair kavrayışı olacaktır.

Aristoteles, Stoacılar ve Kölelik

Helenist dönemin felsefesinin, örneğin Atina dönemi felsefesinden ne kadar farklı, hatta onun yadsıması olduğunu göstermek için erken dönem Stoacılığın temsilcilerinden Hrisippos'tan (Χρύσιππος) bir fragman aktarmak istiyorum. Hrisippos, Stoacılığın Kıbrıslı Zenon'dan sonra ikinci büyük kurucusudur. İlgili metin parçasında “Hiçbir insan doğadan köle değildir” (Nestle, 1923, s. 70) deniyor. Bu sözlerin içeriği çok açıktır. Hiçbir insan doğadan, doğuştan veya doğası gereği köle değildir. Nedir öyleyse insan? İnsan doğuştan kapasitelerine göre özgür olmaya doğmuştur. Doğa Epikürcülükte olduğu gibi Stoacılıkta da benzer ve olumlu anlamda tanımlanmıştır. (Arslan, 2016, s. 275-277) İnsanın nasıl bir varlık olduğunu ve mutluluğunun nerede yattığını bilmek için doğayı araştırmak gerekmektedir. Bunu Epiküros da Stoacılar da şart koşar. Bu nedenle Hegel İnsanda vücuda gelmiş doğada insanın köleliği değil, özgürlüğü ve erdemliliği te-

mellendirilmiştir. Wilhelm Nestle *Yunan Filozofları* adlı dört ciltlik devasa eserinde geç dönem Stoacı Epiktetos'tan aktardığı bir metin parçasında Stoacılığa göre doğallık ile ahlaklılık arasında yakın ilişki kurulduğuna dikkat çekmektedir. Epiktetos'a göre 'insanın özü' onun maddi varoluşunda değil, her bir durumda onun doğadan yaratılışına uygun amaçladıklarında ve kaçındıklarında, yapıp ettiklerinde, yapmadıklarında ve yapamadıklarında aranmalıdır. İnsan "özel" olarak doğadan nasıl kurulmuştur? Doğanın insanı yaratışında onda var ettiği potansiyelleri nelerdir? Epiktetos bu soruya "Özgür, iyi ve ahlaklı olabilen" diye yanıt veriyor. Zira Epiktetos'a göre, var olan varlıklar arasında utanç duygusu geliştirebilen, iyi ile kötü arasında ayırım yapabilen tek varlık, insandır. (Nestle, 1923, s. 215) Bu bakış tüm Stoacılar için temel bir görüştür. Şimdi bu açıdan Hrisippos'un belirlemesine geri dönelim.

Hrisippos'un yukarıdaki sözleri bize ilk bakışta kimi hatırlatıyor? Onun bu sözleri kimin veya neyin eleştirisi olarak alınabilir? Bu sözlerin doğrudan kimin veya neyin eleştirisi olarak okunması gerektiğini görmek için büyük bir Antikçağ felsefesi uzmanı olmak gerekmiyor. Bu sözler doğrudan Aristoteles'in *Politika*'da köleliğe dair çelişki dolu, anlaşılması ve kabul edilmesi güç gerekçelere dayandırılmış önermesini hatırlatmaktadır. Ne diyordu Aristoteles? Şöyle diyordu: "...bazı insanlar doğadan özgür veya köledir ki bu sonuncular için köle olmak yararlı ve adildir." (Aristoteles, Pol. 1255^a) Bu yaklaşım Antikçağda yaygındır ve Aristoteles burada, doğadan veya doğuştan köle (δοῦλος/doulos) veya köleler (δοῦλοι/douloi) vardır ve bu, onlar için hem "yararlı" (χρήσιμος; khrēsimos) hem de "adildir" (δίκαιος; díkaios), diyor. Bu, Aristoteles'in genel insan kavramıyla çelişen bir yaklaşımdır. Zira bazıları için doğuştan köle olarak belirlenmiştir demek, aynı zamanda bazıları da doğuştan efendi (δεσπότης; despótis) olarak belirlenmiştir anlamına geldiğini söylemektir. Aristoteles, efendi-köle ilişkisini bir mülkiyet ilişkisi olarak kavlıyor. Buna göre "başka birisinin olabilen, doğadan köledir – o bu nedenle de başkasınıdır – ve o akıldan payını diğerlerinde akli algılayacak kadar alandır, fakat akla kendisi sahip değildir." Aristoteles'in köle için, "akıldan payını diğerlerinde akli algıla-

yacak kadar alandır” sözlerinde ifade etmeye çalıştığı durumu savunmak için ne kadar zorlandığını, büyük önem atfettiği bilimselliğin sınırlarını ne kadar zorladığını görüyoruz. Aristoteles’e göre “duyulara sahip diğer varlıklar aklın sesini algılayamamaktadırlar, tersine, kendilerini yalnızca duygusal izlenimler ve duysusal algılamalar dolayısıyla belirlenmelerine ve yönlendirilmelerine müsaade etmektedirler. Fakat köleden ve duyulara sahip diğer varlıklardan elde edilen hizmetler de birbirinden çok az farklıdır: Her ikisi de, köleler ve ev hayvanları bize bedensel ihtiyaçlarımızı gidermek için yardımcı olmaktadır.” Bu bakımdan efendi ile köle arasındaki farkı insan ile hayvan arasındaki farka benzetmek mümkündür. Öyleyse, Aristoteles’e göre, köle hayvan mertebesine indirgenmiş insandır ve bu adildir. (Aristoteles, Pol. 1254^b 15-25)

Antikçağ uzmanı ve Stoacılar için klasikleşmiş uluslararası eserleriyle bilinen Max Pohlenz, *Helen İnsanı* adlı eserinde Stoacıların en erken dönemlerinden en geç dönemlerine kadar, değişen biçimlerde ve farklı gereçlendirmelerle de olsa, kölelik kurumunu ilkesel olarak eleştirdiklerine dikkat çekmiştir. Antik Yunan’ın genellikle köleliği savunmakta zorlanmadığını, fakat yine de her şeyin üstünde tuttıkları “özgürlük” (ἐλευθερία/eleftheria) anlayışına göre kendilerini bir nevi “özgürlük savaşçısı” (ἐλευθεριώτης/eleftheriotis) olarak görmüşlerdir. Fakat köleleri “barbar” olarak tanımlamaktan da geri durmamışlardır. Bu şekilde gerekçelendirdikleri kölelik, “barbarların” köleliği de olsa savaşlar vs. nedeniyle kendilerinin de köleleştirilebileceklerinin bilinciyle yaşadıkları için, kölelik kurumunun varlığını her zaman çelişkili bir durum olarak da kavramışlardır. Pohlenz’e göre, Antik Yunan’da özel hukuka göre bir efendinin mülkiyeti olmayan, kendi kişiliği ve mal varlığı üzerinde tasarruf hakkı olan ‘özgür’ (ἐλευθερος/eleftheros) olarak kabul edilmektedir. Elbette bir devletin yurttaşı olan ve devletin tüm meseleleri hakkında beraber karar verebilen kişi kendisini kavramın tam anlamında özgür olarak kavramaktadır. Hegel’e göre tam olarak modern özgürlük kavramı tarafından kapsanan iç özgürlüğün birçok unsuru Pohlenz açısından hâlihazırda Antik Yunan’da mevcuttur. Hegel bu nedenle Antik Yunan’da özgürlük teorisi bakımından

potansiyel olanın modern çağda gerçekleştiğini ileri sürebilmektedir. Antik Yunan’da “özgürlük kavramı bir dış konumlanıştan çok daha fazlasını dile getirmektedir”. (Pohlenz, 1947, s. 393) Aristokraside soylunun özel iç ve dış yetenek ve becerilerle donatılmış olmak zorunda olduğu bilinci son derece canlıdır. Demokraside de bu bilinç yurttaşın ve tüm halkın özgürlük kavrayışına taşınmıştır. Fakat Antik Yunan bu kapsamlı özgürlük kavrayışına karşın özgürlüğü insanın özgürlüğü olarak kavrayamamıştır. Dış ve iç özgürlük kavrayışı “bu tam anlamını ancak Helenizmde Stoacıların yurttaş idealinin yerine insanlık idesini koymakla kazanmıştır. Bu yeni özgürlük kavrayışı insanları Yunan ve barbarlara, özgür olanlar ve köle olanlara değil, bilge olanlar ve bilge olmayanlara ayırıyordu ve ölçü olarak yalnızca bir iç değer tanımaktadır. Bu değer ahlaklı davranmakta yatmaktadır ve bu yalnızca aklın (lógos) bağımlı olan tasavvurlar karşısında tam üstünlüğünü ve özgürlüğünü muhafaza etmekle mümkündür.” (Pohlenz, 1947, s. 394)

Yukarıda söylenenlerin ışığında Hrisippos’un “Hiçbir insan doğadan köle değildir” belirlemesini yeniden göz önüne alalım. Yakından bakınca bu belirlemenin bir Aristoteles, hatta köleliği ‘doğal’ bir kurum olarak savunan tüm filozofların, siyasetçilerin, şairlerin, kısacası klasik Yunan dönemi olarak kavranan Atina döneminin felsefi kavrayışının bir eleştirisi olduğunu görüyoruz. Helenist dönemin iki büyük ve belirleyici felsefe okulu olan Epikürcüler ve Stoacılar köleleri de kadınları da okullarına koşulsuz kabul etmişlerdir. Öğretilerinde çilekeş ahlakın unsurlarını birleştirdikleri için toplumun daha çok zengin kesimlerinin itibar ettiği Stoacılığın ve öğretilerinde gereksinimlerin giderilmesini mutluluk olarak kavradıkları için toplumun daha çok yoksul kesimlerinin takip ettiği Epikürcülüğün kadınları ve köleleri okullarına eşit bir şekilde kabul etmiş olmaları tarihsel olarak da son derece anlamlıdır. Bu, kölelerle birlikte kadının da özgürleştirilmesinin amaçlandığını göstermektedir ki, tarihsel olarak insanın insan tarafından köleleştirilmesinin kökeninde kadının erkek tarafından köleleştirilmesi yatmaktadır. İnsanın insan olarak özgürleşmesinin koşulu kölelik kurumunun ortadan kaldırılması ve kadının özgürleştirilmesidir. Yukarıda kölelik kurumuna yaklaşımın felsefi bakışta nasıl değiştiğini ortaya koy-

dum. Şimdi Helenist dönemde felsefede kadına bakışın nasıl değiştiğini göstermek istiyorum.

Stoacılar ve Eskiçağda Kadının Özgürlük Sorunu

Helenist dönemde felsefede köleye bakışta, dolayısıyla bir bütün olarak insana, insanın özgürlüğüne bakışta büyük bir değişim olduğunu görüyoruz. Bu bakışın kadına dair bakışı etkilememesi mümkün değildir. Pohlenz, yukarıda *Helen İnsanı* adlı eserinde Antik Yunan’da kadının tarih boyunca değişen konumunu ortaya koyarken, Helenist dönem felsefesinin kadına bakışının nasıl değiştiğini şöyle özetliyor:

“Bu, kadının tamamıyla yepyeni bir onurlandırılmasıdır; fakat evlilik ve aile yaşamı da başka bakış açısından görülmüştür. Eski zaman açısından evliliğin amacı soyun sürmesi için üremeye sınırlanmıştır ve bu, devleti evliliği kendi koruması altına almaya yöneltmiştir. Fakat bu bağlamda da her bir Helen kendi özbelirlenimini korumuştur ve kendi yaşamına kendi isteğine göre son verme hakkını kendisi için talep ettiği gibi, kendi soy sürmesini kendisinin düzenleyebileceğine dair duygunun elinden alınmasına müsaade etmemiştir. Çocukların yaşamları hakkında aile reisine tasarruf hakkı tanıyan katı sert Roma aile hukuku elbette Helenlere yabancıydı ve çocuklarını satma hakkı da erkenden kaldırılmıştır veya istisnai durumlarla sınırlanmıştır...” (Pohlenz, 1947, s. 384)

Bu belirlemesiyle Pohlenz, Helenlerin kadına bakışında köklü bir değişim olduğuna işaret ediyor. Pohlenz’in bu belirlemeyi yapmasını haklı kılan, Helenist dönemin felsefesinin kadına bakışının klasik Atina döneminin bakışını radikal bir şekilde tersyüz etmiş olmasıdır. Pohlenz (1947): “Epiküros, kendi bahçesinin kapılarını ... kadın için sonuna kadar açmıştır...” (s. 384) demekle çok haklıdır ve bununla aynı zamanda Helenist dönemin genel felsefi bakışını da özetlemektedir. Pohlenz’e göre, Stoacıların berrak, sıkı öğretileri kadının yumuşak ruh haline çok uygun değildir, eş deyişle Stoacıların öğretisi sıkı olması bakımından daha çok dönemin maskülen özelliklerinin belirleyiciliğini taşımaktadır. Fakat Stoacılar “erdemli olma bakımından erkekte olduğu gibi kadında da aynı kapasitenin olduğunu ka-

bul eder”. (Pohlenz, 1947, s. 384) Gaius Musonius Rufus, bir geç dönem Stoacısıdır. Eş deyişle Musonius Roma dönemi Stoacısı olarak da bu konuda tüm Stoacıların yaklaşımını özetler gibidir:

“Erkekler ve kadınlar tanrılardan aynı akıllı elde etmiştir; birbirimizle ilişkide ona başvururuz ve onun aracılığı ile her davranışı iyi mi kötü mü, dürüst mü değil mi diye yargılarız. Erdemi amaçlamak ve onu elde etme yeteneği de doğadan yalnızca erkeklere değil, aynı zamanda kadınlara da verilmiştir. Zira kadınlar da erkekler gibi iyi ve adil davranışlarla kendilerini gösterebilmektedirler ve tersini reddedebilmektedirler.” (Nestle, 1923, s. 196-197)

Bu nedenle insanın karşı karşıya olduğu ahlaki yükümlülüklerin üstesinden gelebilmesi için kadının ve erkeğin felsefe eğitimi dolayısıyla düşünme kapasitesini beraber en iyi bir şekilde geliştirmesi mümkündür ve bu aslında bir zorunluluktur. Bu konuda kadının da erkeğin de aynı şekilde iyi yetiştirilmiş olması gerekmektedir. Zira kadının da erkeğin de aynı şekilde kendine hâkim olabilmesi, iyinin ve adil olmanın ne olduğunu bilebilmesi gerekmektedir. (Nestle, 1923, s. 197) Bunun için ise kadının da erkeğin de kendilerine doğadan potansiyel olarak verili olan akıl kapasitesini aynı şekilde yeşertip geliştirme yükümlüğü vardır.

Pohlenz’in dikkat çektiği gibi “Helen kültürü kendi gelişme döneminde elbette erkeğin mührünü taşımaktadır. Halk sağlıklı ve güçlü olduğu sürece savunmacı erkeklik insan doğasının gerçekleşmiş hali olarak kabul ediliyordu ve Sparta gibi devletlerde tüm yaşam biçimini belirleyen değer budur. Fakat demokrasinin yurttaşlık erdemi erkeğin alanıdır.” (Pohlenz, 1947, s. 372) Birçok durumda “yaşam mücadelesi” yurttaş kadını pazarda çalışmak, alıp satmak zorunda bırakmıştır. (Pohlenz, 1947, s. 372) Fakat bu, “özgür erkek” kavrayışından daha çok “özgür kadın” kavrayışına aykırıdır. “Böylelikle klasik dönemde kadın için etkinlik alanı olarak kurumlarıyla (yalnızca –DG) evi kalmıştır, yani özgür erkeğin etkin olduğu ve yaşam değerini bulduğu seviyenin altında olan bir var olma biçimidir.” (Pohlenz, 1947, s. 372) Fakat Pohlenz’in vurguladığı gibi, “Bu her zaman böyle olmamıştır. Çok eski zamanlarda Helenler dışı olanın varlığı ve onu ru karşısında tam anlayışa ve yüksek saygıya sahip olmuşlardır.” (Pohlenz,

1947, s. 372) Pohlenz, Helenlerin eski Cermenler gibi kadının tanrı tarafından insan ölçülerinden daha üstün zihinsel yetilere sahip olduklarına inandıklarını belirtiyor. Örneğin “olimpik tanrı çevresinin kutsal 12 sayısında altı eril cinsin temsilcisinin karşısında dişi cinsin tam olarak altı temsilcisi bulunmaktadır”. (Pohlenz, 1947, s. 372) Bu nedenle Delfi ve Dodona’da “tanrının kehanetini” duyuranların kadın olması şaşırtmamalıdır, çünkü bu bir rastlantı değildir. (Pohlenz, 1947, s. 373) Pohlenz’in doğru bir şekilde dikkat çektiği gibi “Homer çağında” kadınlara tam saygı duyulurdu. Kadına karşı olumsuz yargılara Homer’de ancak tek tük rastlanırken kadının küçük görülmesi ve aşağılanması “kadın düşmanı Hesiodos’da” merkeze alınır. (Pohlenz, 1947, s. 373) Homer’in çağından Hesiodos’un çağına geçiş sürecinde Helenlerin toplumsal yapısında her bakımdan köklü değişiklikler olduğu ve bunun sonucu cinsiyetler arasındaki eşitlikçi ilişkinin yerine giderek erkek-egemen ilişki bütünlüğü olduğu anlaşılmaktadır. Epikürcüler ve Stoacılar Helenist dönemde bir yandan yeni bir dönemde ve yeni koşullarda Homer çağının da kısmen geride bıraktığı eşitlikçi düşünmeyi yeniden canlandırırken kadın erkek eşitliğini tamamıyla yeniden formüle ederler.

Bu bakımdan Helenist dönemin felsefesi daha önceki felsefe dönemleriyle kıyaslandığında ilkesel olarak daha özgürlükçü ve eşitlikçidir denebilir. Stoacıların ve Epikürcülerin kadını ve köleyi özgürleştirmeyi amaçlamış olmaları, onların modernler açısından amaçladıkları insanı insan olarak özgürleştirmek istemiş olmaları anlamına geliyor, çünkü insanın insan olarak köleleştirilmesinin kökeninde önce kadının erkek tarafından köleleştirilmesi ve sonra da bir bütün olarak insanın insan olarak köleleştirilmesi yatmaktadır. Bu nedenle, insanı insan olarak özgürleştirmek isteyen modernler kendi modern dünya ve toplum tasarımlarını ortaya koyarken çıkış noktası olarak Helenist dönemin felsefe sistemlerini seçmektedirler. Örneğin René Descartes, modern felsefenin “doğum belgesi” olarak okunabilecek *Yöntem Üzerine Konuşma*’sında zorunluluğunu tarihsel ve yöntemsel olarak temellendirdiği değişimin hedefini özgürlük olarak belirler ve bunu yaparken eserinin üçüncü bölümünde Stoacı felsefeye dayandığını açık-

lar. (Descartes, 2020, s. 30-31) Öyleyse Helenist dönemin felsefesi klasik Atina döneminin felsefesinden farklı olarak bir özgürlük felsefesidir. Buna karşın klasik Atina dönemi felsefesi daha çok bir mutluluk felsefesidir.

Aristoteles, Stoacılar, Kölelik ve Modernler

Helenist dönemin felsefesi kendisini bir özgürlük felsefesi olarak kurarken, yukarıda gösterdiğim gibi bunu klasik Atina döneminin felsefesinin daha çok tahakkümcü yaklaşımını eleştirerek yapar. Bu eleştirinin modernler tarafından nasıl üstlenildiğini görmek için örnek olarak modern felsefenin kurucularından Thomas Hobbes’a bakalım. Aristoteles, bazı insanların doğadan köle olduklarını ve bunun da “yararlı ve adil” olduğunu düşünmektedir. Aristoteles’in burada köleliği, “adil” demekle yalnızca hukuksal olarak değil, aynı zamanda “yararlı” demekle etik olarak da savunduğunu göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Buna karşın bir modern filozof olarak, kendisine modern felsefe tarihçilerinin büyük haksızlık ettiğini düşündüğüm Hobbes, Aristoteles’in “yararlı ve adil” diye tanımladığını “sadece akla aykırı değil; gerçeklere de aykırı” diye eleştirmektedir. (Hobbes, 1968, s. 211; Göçmen, 2015, s. 129-165) Hrisipposçu bakış açısının modern felsefede ne kadar sahiplenildiğini Montesquieu’nün *Kanunların Ruhu Üzerine* adlı devasa eserinde doğrudan Aristotelesçi yaklaşımın eleştirisi olarak kurulmuş olan kölelik “ne efendi ne de köle için faydalıdır” sözlerinde çok daha açık olarak görmek mümkündür. (Montesquieu, 2017, s. 307) Montesquieu’nün köleliğin hiçbir şekilde “faydalı”, yani yararlı olmadığını dair belirlemesi doğrudan Aristoteles’in belirlemesine saldırmak amacıyla kaleme alınmıştır. Son olarak; Jean-Jacques Rousseau’nun *Toplum Sözleşmesi*’nin birinci kitabının birinci bölümünün ilk cümlesi doğrudan Aristoteles’e karşı yazılmıştır: “İnsan özgür doğar, ama her yerde zincire vurulmuştur.” (Rousseau, 2008, s. 57; Rousseau, 2001, s. 9) Buna göre doğuştan kölelik yoktur. Rousseau, köleliği tarihsel-toplumsal bir kurum olarak belirleyen bu belirlemesinden hareketle eserinin birinci kitabının ikinci bölümünde Aristoteles’in ilgili iddiasını yorumlar ve Aristoteles’i neden-sonuç ilişkisini tersine çevirmekle eleştirir, hatta suçlar. (Rousseau,

2008, s. 59; Rousseau, 2001, s. 11) Doğuştan hiç kimse köle değildir. Ama eğer buna karşın toplumda köleler varsa, bu kölelik ne ilahidir ne doğaldır, bu kölelik toplumsal bir kurumdur. Bu nedenle insanın köleleştirilmesi toplumsal ilişkilerin bir sonucudur ve sorumlusu elbette insanın kendisinden başkası değildir.

Eğer kölelik toplumsal bir kurum ise, kölelik meselesi, dolayısıyla özgürlük meselesi ne olacaktır? Aristoteles, her ne kadar kölelik kurumunu doğal ve adil olarak belirlese de diğer taraftan özgürlüğün koşulu olarak sonsuzluğu belirlemiştir. Aristoteles'e göre sınır özgürlüğün negatif hali veya yadsınmasıdır. Aristoteles, bu tanımıyla özgürlüğe dair bakışımızı bugüne kadar belirlemiştir. Kölelik ve dolayısıyla özgürlük meselesi toplum tarafından toplum içinde toplumsal ilişkilerin sonucu olarak yaratıldığı için yine toplum tarafından toplum içinde toplumsal ilişkiler yeniden düzenlenerek çözülebilir. Eş deyişle hiç kimse ne ilahi ne de doğal nedenlerden dolayı, yani ezeli-ebedi köle değildir. Kölelik ezelden beri olan ve ebediyete kadar sürecek olan doğal veya tanrısal bir kurum değildir. Her insan doğuştan bütün insan potansiyelleri ile dünyaya gelir ve kendisini toplumda özgürce gerçekleştirebildiği oranda da kendini özgür insan olarak gerçekleştirir. Eğer Hrisippos „Hiçbir insan doğadan köle değildir“ diyorsa (ki onun bu kanaatini tüm Stoacılar paylaşır), o zaman buna göre ilkesel olarak herkes özgürdür ve özgür olabilir. Stoacılar “herkes” diyorsa buna kadınları ve köleleri de dâhil ettiklerinden hareket edebiliriz. Bu nedenle sıkça yapıldığı gibi sadece Platon ve Aristoteles'in köleliği savunmuş olmalarına ve kadını erkeğe göre ‘noksan varlık’ olarak tanımlamış olmalarına işaret edip, böylece tüm Antikçağ Yunan filozoflarını kadın düşmanlığı yapmakla suçlamak doğru olmaz. Stoacılar gibi Epikürcüler de kadınları eşit insanlar olarak topluluklarına kabul etmişlerdir. Bu bakımdan Helenist dönemin felsefesi Atina döneminin hâkim felsefe sistemlerinden farklıdır. Peki, eğer insan doğadan köle değil ise, bu insanın kendiliğinden özgür olduğu anlamına mı gelmektedir? Elbette değil, hiç bir insanın özgürlüğü kendiliğinden verili değildir. İnsan, potansiyelleriyle, yani özgürlük potansiyelleri ile dünyaya gelir. Fakat bu özgürlüğü her bir insanın kendisinin

kendisi için kendisinde gerçekleştirmesi gerekmektedir. Yani her bir insanın kendi özgürlüğü ancak yine kendisinin eseri olabilir. Hrisippos'tan kalan başka bir fragmanında akıllılık ile özgürlüğü kategorik olarak ilişkilendirir. Ancak akıllı olan, özgür olmanın, eş deyişle her durumda doğru davranmanın ne olduğunu, amaçları ve araçları arasındaki uyumlu ilişkiyi kurmasını bilir. Bunu akıl mümkün kılar. “Akıllı olanlar özgürdür” diyor Hrisippos. (Nestle, 1923 s. 70) Hrisippos'a göre kölelik doğuştan getirilen bir nitelik değildir, tersine akıl kapasitesini kullanabilmek ile ilgilidir. Başka bir fragmanında “Akıllı olmayanlar köledir” diyor bu nedenle. (Nestle, 1923 s. 70) Hrisippos tüm insanları eşit ve özgür bireyler olarak kavradığı için akıllılığı özgürlüğün kıstası olarak koyuyor. Öyleyse, özgürlüğün koşulu her bir insanın kendisinde potansiyel olarak verili olan akıl kapasitesini yeşertmektir. Bunu ancak felsefe öğrenimi mümkün kılabilir. İşte, felsefe eğitimi insanlara akıllarını nasıl geliştirip doğru kullanmasını öğreten bir bilim olarak tanımlanmakla aynı zamanda bir özgürlük bilimi olarak tanımlanmış olmaktadır.

Stoacılık ve Kadercilik

Stoacıların insana dair bugüne kadar bizi derinden etkileyen ve aslında bugün de yeniden son derece güncel olan bir bakış açısına dönelim. Stoacılıkta insan bütün bir kâinatın, bütün bir evrenin parçası olarak tanımlanmıştır. İnsan bir memleketin değil, bir bölgenin veya kıtanın değil, bir bütün olarak yalnızca bizim dünyamızın parçası olarak da değil, bütün bir kâinatın parçası olarak görülüyor. İnsan kendi açısından bütün evreni tam olarak yansıtmaktadır, çünkü insanda evren bir bütün ve tam olarak vücutta gelmiştir. Evrende başka türlü var olmak mümkün değildir. Bu bakış açısı, Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri*'nde geliştirdiği evren tasarımıyla görüleceği gibi modern felsefeye temel oluşturmaktadır ve felsefenin yeniden kuruluş sorusuyla karşı karşıya olduğumuz bugün yeniden son derece güncel hale gelmiştir.

Stoacılar bu bakış açısını neden geliştirmişlerdir, insan ve özgürlüğü söz konusu olduğunda bu bakış açısını kendilerine neden temel alırlar?

Stoacılar insanı kendi hayatının öznesi olarak kavrarlar, bunun teorik olarak nasıl temellendirilebileceğini ve pratik olarak nasıl uygulanabileceğini göstermeye çalışırlar. Stoacılıkta olduğu iddia edilen kaderciliğin bazı unsurlarına artık Hıristiyanlığın bazı unsurlarının oluşmaya başladığı, dışsallık karşısında zaman zaman içsellığı aşırı vurgulayan geç dönem veya Roma dönemi Stoacılarından Epiktetos’da ve Marcus Aurelius’da rastlamak mümkündür. Bunun izlerine, hatta eğilimine Kleandes gibi erken dönem Stoacıların bazılarında rastlamak da mümkündür. Ama erken dönem veya kurucu kuşakların Stoacılığını ve aslında genel olarak Stoacılığı, genellikle yapıldığı gibi, koşulsuz bir şekilde kaderci olarak tanımlamak kanımca mümkün değildir. Stoacı filozofların yazdıklarına yakından bakınca koşulsuz böyle bir izlenim edinmek olanaksızdır. Onların felsefesi insanı kendi yaşamının öznesi olarak kurmayı amaçlamaktadır. Yaşamının öznesi olan insan, kendi kaderini kendi eline almış insandır. Stoacıları erken, orta ve geç dönemlerinde takip edenlerde de böyle bir algının oluştuğunu ileri sürmek mümkün gözükmemektedir. Bunu en erken görenlerden biri Descartes’tır. Descartes (2020), Stoacılar için “...sanıyorum ki eskiden kendilerini talihin imparatorluğundan kurtarmayı başarabilen ve acılara ve yoksulluğa rağmen tanrılarıyla mutluluk konusunda yarışabilen şu filozofların sırrı esas itibarıyla bundan ibarettir” der. (s. 31-32) Descartes’ın Stoacılara dair bu gözleminde kaderciliğe dair küçük bir ima bile bulunmamaktadır. Tersine Descartes, Stoacıları kadercilikle mücadele eden, kaderciliği yenen filozoflar olarak betimliyor.

Kadercilik ile Stoacıların temel kavramı erdem arasındaki ilişkiyi Cicero şöyle kuruyor: “...erdem kelimesini kullanıyorsun, ama bunun gerçekte ne anlama geldiğini anlamıyorsun. Kendi kendine yeten ve sahip olduğu her şeyi benliğinde taşıyan birinin son derece mutlu olmaması için hiçbir sebep yoktur. Oysa bütün umudunu, mantığını ve düşüncesini talihe bağlayan bir kişi için hiçbir şey kesin olamaz ve istediği şeyi kesin olarak elde etse de, bu bile gerçekte tek bir gün dahi onun için kalıcı olmayacaktır.” (Cicero, 2016, s. 51) Burada erdem kesin bilgiye, kalıcı ve tutarlı ilişkilere, amacın elde edilmesine ve kalıcılaştırılmasına, hiçbir şeyin şansa, kadere,

kismete bırakılmamasına dayandırılıyor. Ancak bu durumda kişi erdemli ve kendi kendine yeten olabilir.

Arslan'ın dikkat çektiği gibi, Stoacılar a yönelik kadercilik eleştirisi hâlihazırda antikçağda Hrisippos döneminde de yapılmıştır. Hrisippos, Arslan'ın dikkat çektiği gibi, büyük bir hassasiyet göstererek, eleştiriy e yanıt olarak Stoacılıkta nedensellik ile özgürlük arasında kurulmak istenen diyalektik ilişkiyi açıklamak, eş deyişle Stoacı felsefede insan özgürlüğünün reddedilmesi şöyle dursun, tam tersine temellendirildiğini göstermek için ilginç düşünceler geliştirmiştir. Hrisippos, konuya açıklık getirmek için kadercilik kavramı ile belirlenim kavramları arasındaki ayrımı ontolojik düşünömler geliştirerek örnekler ile açıklamaya çalışır. Örnek çok ilginçtir. Diyelim ki Sokrates hastadır ve eğer, ölümlü olduğu için, zaten ölecektir deyip hekim çağrılmıyorsa bu durumda kaderci davranılmış olunacaktır. Fakat eğer Sokrates hasta ise ve muayenesi ve tedavisi için hekim çağırılıyorsa, bu durumda belirlenimci davranılmış olunacaktır. (Arslan, 2016, s. 338-339) Arslan'ın Hrisippos'a ilişkin bu açıklamaları son derece anlamlıdır, çünkü Hrisippos burada nesnel olana teslim olmak ile nesnelliği kabul edip, onun öznel olarak nasıl şekillendirilebileceği üzerine düşünmeye çağırıyor. Stoacılar a karşı duyduğu büyük hayranlık ile bilinen Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde bulunan ve paralellik de içeren bir cümlesi Hrisippos'un betimlediği duruşunu açıklamaya yardımcı olabilir. Rousseau, "Tek gerçek otorite Tanrıdır, kabul ediyorum, ama bütün hastalıklar da ondan gelir. Hekim çağırınmak yasaktır, anlamına mı gelir bu?" (Rousseau, 2008, s. 60) ¹

Stoacıların kaderci filozoflar olduklarına dair yorumlar modern felsefenin çökmeye başladığı 19. yüzyılın ortalarından itibaren yaygın hale gelmiştir. 20. yüzyılın belki de en önemli Stoacılık yorumcusu Pohlenz, literatürde "evrensel nedensellik", "evrensel determinizm" gibi kavramlar altında tartışılan "genel kader gücü"nün Stoacılık açısından ne anlamda alınabileceğine açıklık getirmiştir. (Arslan, 2016, s. 333-339) Pohlenz'e göre, "Helenin özsel karakteri onun güçlü ben duygusudur". (Pohlenz,

¹ Rousseau'nun bu pasajına dikkat çektiği için Ceren Koçhan'a teşekkür ederim.

1947, s. 433) Fakat bu duyguya büyük bir “yaşam bağıntısı” bilinci eşlik etmektedir. Pohlenz söz konusu bağıntıyı “anlam dolu kosmos” olarak tanımlıyor. Bu kosmosta “insandan bağımsız hüküm süren ve onun dışsal teslim olmasını belirleyen” güçler hüküm sürmektedir. Pohlenz’e göre, Helen insanı bu gücü kendisinde de hissetmektedir ve “genel kader gücü” olarak tanımlanması gereken güç bu güçtür. Bu güçler “insanüstü” güçlerdir -ki Pohlenz bunları “tanrılar” olarak da tanımlıyor. (Pohlenz, 1947, s. 433) Stoacılar açısından da kader olarak tanımlanabilecek olan güçler bu güçlerdir. Helenlere göre tanrılar insanla kıyaslanınca güçlü olanlardır, fakat insan tanrıların yarattığı bir varlık değildir. Helen insanı tanrıların yaşamına müdahalesini sürekli hissetse de onlarla paylaştığı kosmosta kendi özel alanında ayrı yaşamaktadır. (Pohlenz, 1947, s. 433) Bu alan insanın kendi egemenlik alanıdır.

Eğer bu bir kadercilik ise Stoacılara atfedilebilecek kadercilik bundan daha fazlası değildir. 18. yüzyılda David Hume “Stoacılık” başlığını taşıyan ve Stoacılığı hem modernleştirmek hem de popülerleştirmek istediği bir denemesinde “emek” kavramına gönderme yaparak Stoacılığın doğa güçleri karşısında özneyi aktifleştiren potansiyellerini açığa çıkarmıştır. Hume da ilgili metninde, Descartes gibi, “kader” kavramını tek bir kez dahi kullanmaz. Stoacılar göre insan-zorunluluk karşısında ve içinde özgürlüğü ve erdemliliği keşfetmek için akıl yetisini kullanır. Hume’a göre emek, aklın eyleme biçimidir. Bu bakımdan üretim, doğanın insana koyduğu sınırı geriletme ve böylece insanın özgürlük alanını genişletmek için başvurmuş olduğu üretken etkinlik biçimidir. (Hume, 2017, s. 41-50) Hristiyanlık öğretisi şüphecilikten olduğu gibi Stoacılıktan da etkilenmiştir. Stoacılık Hristiyanlık öğretisinin beslendiği önemli kaynaklarından birisidir. Fakat Hristiyanlığın Stoacılıktan beslenebilmesi için onu kendi emelleri için tanınmaz bir şekilde değiştirmesi, kendi gereksinimlerine göre tamamıyla dönüştürmesi gerekiyordu.

Bunu kısaca ve en kolay daīmōn (Yun. δαίμων; Lat. daemon) kavramının kullanılışında olan farktan görmek mümkündür. Kavramın kullanılışı, zaman bakımından da Hristiyanlığın ortaya çıkışına en yakın olan Mar-

cus Aurelius’a bakarak açıklanabilir. Aurelius’un daemon kavramını önce onun karakter kavramı bağlamına yerleştirmek gerekiyor, çünkü daemon insanın doğru dürüst eylemesini ilgilendiren bir yetidir. Aurelius’a göre, insan “düşünme kapasitesi” olan bir varlıktır. Fakat düşünme kapasitesinin aktüel bir yeteneğe dönüşmesi ancak “akıl” ile mümkündür. İnsanın düşünme kapasitesi, akıl yetisi ve aklın yasaları da insana içkindir. Herkese ortak olan bu nitelikleri insanı aynı yasaları paylaşan toplumsal varlık ve “yurttaş” yapmaktadır. İnsanın burada söz konusu olan dış ve iç ilişkilerinin bütünü onun karakterini oluşturmaktadır ve: “İnsanların belli bir karakterinden zorunlu olarak doğalarına uygun eylemler çıkmak zorundadır.” (Aurel, 1973, s. 34-35) Aurelius’un daemon kavramı bu bağlama taşındığı zaman tam olarak anlaşılır oluyor. Aurelius’a göre bireysel insan yaşamının kapsadığı zaman bütün bir zamanda düşünüldüğü zaman “yalnızca bir nokta”dan başka bir şey değildir. İnsanın özü Herakleitosçu anlamda “ezeli-ebedi” bir akış, yani değişim halinde; bedeni sürekli bir “çürüme” içinde. İnsanın ruhu bir çeşit “girdap” gibidir ve rastlantının getirdiğini kolayca temellendirmek mümkün değildir. Kısacası, diyor Aurelius insanın bedeni söz konusu olduğunda her şey bir akış ve değişim içinde ve ruhu söz konusu olduğunda her şey bir rüya ve belirsizlik halinde. Bu durumda yaşam bir yabancıнын mücadelesi ve dolaşmasından başka bir şey değildir. Ölümden sonra elde edilen ün ve unvan ise unutulmaktır. Bu bir çeşit terk edilmişlik durumu içinde insanın iç dünyasını düzenlemesine ne yardımcı olabilir diye soruyor Aurelius ve bu durumda tek yardımcı olacak “felsefedir” diye de yanıtlıyor sorusunu. Felsefe, denizde sanki büyük bir fırtınaya tutulmuş gemisini yürütmek isteyen kaptanın elindeki tek pusulasıdır. Her şeyin sürekli akış halinde olduğu, tutunacak bir dalın dahi bulunmadığı bir durumda felsefe, Aurelius’a göre, insanın içindeki daemonunu kötüye kullanılmaktan ve yaralanmaktan koruyacak tek araçtır. Felsefe, hazlar ve acılar üzerinde egemenlik sağlayarak, hiçbir şeyi plansız, bilerek yanlış ve ikiyüzlü bir şekilde yapmayarak, insanın her şey ve herkes karşısında iç bağımsızlığını korumasını sağlayacak tek araçtır. (Aurel, 1973, s. 6)

Aurelius'un burada daemon olarak işaret ettiği insanın iç benliğinden başka bir şey değildir. İç benlik yukarıda gösterdiğim gibi karakter tarafından hem inşa ediliyor ve korunuyor hem de bunun tersi olarak karakter de, iç benlik felsefe dolayısıyla yorumlanıp eylemlerde ölçü olarak alınmakla korunup güçlendirilmiş oluyor. Bu insanın belirsiz dış dünya karşısında iç özgürlüğünü tesis etmesinin tek yoludur. Aurelius'un burada kullanmış olduğu daemon kavramı olumlu anlamdadır; yorumlarken temel aldığım eserin ikinci kitabının son (17.) paragrafında kavram teolojik çağrışımlardan ve içermelerden tamamıyla uzak bir şekilde ele alınmıştır; doğru yorumlanırsa ve eylemlerde ölçü alınır doğru yolu gösterendir. (Aurel, 1973, s. 19) Buna karşın Hristiyanlıkta daemon olumsuz bir anlam alır ve şeytanın yardakçısı olarak kavranır. Böylece daemon Hesiodos'tan beri sahip olduğu nötür veya olumlu anlamını yitirir ve olumsuz bir anlam alır. Sadece daemon kavramının anlamında gözlenen tersine dönüş bile Stoacılık ile Hristiyanlık arasındaki ilişkide ne kadar büyük bir kopuşun olduğunu göstermektedir.²

Stoacılıkta dünya tasarımı materyalist epistemolojik temeller üzerine oturtulmuştur. Arslan'ın doğru olarak belirttiği gibi, “Stoacılık bir din değildir, özü itibarıyla rasyonel felsefi bir sistemdir.” (Arslan, 2016, s. 351) Fakat Hristiyanlık öğretisi ise idealist teolojik önkabullerden hareket et-

² Burada amacım Herodotos'tan beri çelişki dolu bir tarihe sahip olan “daimōn” kavramına kapsamlı bir açıklık getirmek değildir. Amacım daha çok kavramın Stoacılar tarafından kullanılması ile Hristiyanlık öğretilerinde kullanılması arasında olan taban tabana zıtlığı göstermektir. Kavramın İngilizceye çeviri tarihi de bunu belgelemektedir. Zira Latinlerin “daemon” kavramı, kilisenin etkisiyle olumsuz bir içeriğe bürünmüş olsa da İngilizceye çeviride hala kavramın orijinal olumlu anlamı muhafaza edilmiştir. Kavramı İngilizceye çevirirken bazen Latince orijinali olduğu gibi “daemon” (Aurelius, 1990?, s. 57) olarak aktarılırken bazen “içimizdeki tanrısallık” (*divinity within us*) (Aurelius, 2006, s. 15) bazen de “içimizdeki koruyucu ruh” (*the guarding-spirit within*) (Aurelius, 2011, s. 39; Aurelius, 2021, s. 67) olarak çevirilerek aktarılıyor. Adam Smith'in hocası olan Francis Hutcheson (Aurelius, 2008, s. 38) bu kavramı muhtemelen kilisenin otoritesini dikkate alarak, yani daemon kavramının “şeytan” anlamına dönüştürüldüğünü göz önünde bulundurarak “içimizdeki tanrısallık” olarak çevirirken, Smith bu kavramı 1759 yılında yayınladığı *Ahlaki Duygular Kuramı* adlı kitabında öncelikle “tarafsız gözlemci”, “içimizdeki adam”, “yarı tanrı” ve çok daha seyrek olarak “tanrı” gibi kavramlar ile modernleştirerek aktarmaktadır (Smith, 2018).

mektedir ve Stoacılar da olduğu gibi bilgiyi ve rasyonel düşünmeyi değil, inancı ve buna dayalı bir akıl yürütmeyi ve çıkarımsamayı ölçü almaktadır. Bu bağlamda Stoacılar nesnel olan ile öznel olan arasında ayırım yaparlar. Nesnel olan zorunlu olandır ve bu, insanın müdahalesi ile basit bir şekilde değiştirebilecek bir şey değildir. Öğretilerinde insana nesnel olana tabi olduğunu ve nesnel veya zorunlu olanı bilebildiği oranda özgürlük alanı olarak öznel olanı da şekillendirebileceğini göstermeyi amaçlamaktadırlar. Bu bakımdan Stoacıların bu yaklaşımlarıyla, Hegel’de ve Marx’ta da ifadesini bulan Spinozacı ‘özgür olmak, zorunlu olanı kavramaktır’ fikrinin ilk düşünürleri olduğu söylenebilir. Kitionlu/Kıbrıslı Zenon, Wilhelm Nestle’nin derlemesinde yayınladığı bir metin parçasında, Latinlerin *fatum* veya *fortuna* olarak kendi dillerine aktardığı kaderden (εἱμαρμένῃ; heimarménē) ne anladığını açıkça belirtir: “Maddenin hareket ettirici gücü doğa yasasıdır ki, bu kendisiyle her daim aynı kalmaktadır ve bu aynı şekilde kader veya doğa olarak adlandırılabilir.” (Nestle, 1923, s. 1) Öyleyse Stoacıların heimarménē (kader) kavramıyla karşıladıkları doğa yasasıdır. Onlara göre tanrısal olan da, lógos da, tanrı da budur: İnsanın iradesinden, algılamasından ve bilmesinden bağımsız olarak işlediği için işleyen nesnel yasallık. Seneca *Doğa Araştırmaları*’nda tanrıyı “ruh” ve “akıl” kavramlarıyla eş anlamda kullanmaktadır. Önce tanrıyı “Gördüğün ve görmediğin her şey” olarak tanımlıyor ve hemen devamında ise insandan farklı olarak tanrıyı “(t)ümüyle akıldır o” diye kavramlaştırıyor. İnsanda ise “en iyi parça ruhtur”. Tanrıda ise “ruhtan başka bir şey yoktur” ve Seneca’ya göre bu aynı zamanda akıldır. (Seneca, 2021, s. 26-27) Seneca, Lucilius’a ahlak üzerine yazdığı mektuplarında insan bağlamında da ruhu akıl ile ilişkilendiriyor. Tanrısal ruh hiçbir şekilde insana yabancı değildir. Bu ruh, “(k)endi değerinden başka bir şeyle ışınmayan bir ruhtur”. (Seneca, 2021, s. 145) Peki, insanda kendi başına ışıyan, eş deyişle insanı insan yapan şey nedir? Akıl. Seneca’ya göre akıl, ruhun yetkin aklıdır. İnsan akla uygun yaşarsa kendi doğasına uygun yaşar ve böylelikle de insana has “en üstün iyi’ye ulaşır.” (Seneca, 2021, s. 146)

Ayrıca kaderci olan filozofların, Stoacıların yaptığı gibi, yurttaşları politikaya katılmaya ve tolu mu aktif bir şekilde şekillendirmeye çağırımları

mümkün müdür? Stoacıların kuramsal felsefesini en çok Hrisippos’a ve ahlak felsefesini Seneca’ya borçluyuz. Hrisippos’un kölelik konusunda söylediklerini yukarıda aktardım. Burada Seneca’nın kadercilik konusunda yazdıklarına doğrudan işaret etmek yerinde olacaktır. Birisi “eğer kader var ise bize tüm bu felsefenin ne faydası olur?”, felsefenin ne faydası vardır “eğer bir tanrı dünyaya hükmediyorsa? Veya kör keyfilik hâkimse?” diye sorarsa Stoacılar buna ne yanıt verir? “Zira önceden belirlenmiş olanın değiştirilmesi mümkün değildir ve rastlantısal olana karşı hazırlık yapmak olanaksızdır. Ya Tanrı benden önce karar vermiştir ve ben ne yaparsam hâlihazırda sabitlemiştir veya kader benim iradi eylem geliştirmeme müsaade etmemektedir.” Seneca “felsefe yapmak zorundayız” diye başlıyor yanıtına ve şöyle devam ediyor: “Felsefenin bizi koruması gerekir. Felsefe bize tanrının sözüne gönüllü olarak uymamız, fakat kadere karşı savunmacı olarak direniş göstermemiz gerektiği konusunda uyarır.” (Seneca, 1958, s. 139) Seneca’nın gönüllü olarak uymaya çağırdığı tanrı doğanın yasalarından başkası değildir ve insanın kadere (fortuna) direnmesi ve özgürlüğünü kendi eline alması felsefenin insana ödev olarak yüklediklerinin en başında gelmektedir.

Stoacıların özne olarak kavradıkları insanın etkinlik alanı, onun bulunduğu mekândır. Bütün bir varlığın yani kâinatın parçası olarak insanın etkinlik alanı bütün bir kâinattır. Onların Herakleitos’tan üstlendikleri lógos kavramına göre kâinatta her şey her şey ile dolayimli ve bağıntılıdır. Fakat kâinatta özne olmaya, eş deyişle kâinatı kendisi açısından yeniden kurmaya aday tek varlık insandır. İnsanın özgürlüğünün tüm kâinatta düşünülmesi, kâinatta tasarlanması gerekmektedir. Kısacası insanın özgürlüğünün bütün bir kâinatta kurgulanması gerekmektedir, çünkü insanın etkinlik, dolayısıyla özgürlük alanı bütün bir kâinattır.

Stoacılıkta Dünya Tasarımı

Peki, kâinat veya varlık nedir? Bu bağlamda Stoacılar nasıl bir bakış açısı geliştirmişlerdir? Stoacılar insanı doğal bir varlık olarak kavradıkları ve her şeyi doğaya veya evrene içkin olarak tasarladıkları için insa-

nın özgürlüğünün doğada temellendirilmiş olduğunu göstermek istemektedirler. Bu durumda onlar kosmosun anlamını, modernler gibi özgürlük olarak kavramış oluyorlar. Stoacılar kâinatta (κόσμος; kósmos) biri aktif (το ποίουν; to poioun) diğeri pasif (το πάσχων; to paskhon) olmak üzere iki ilkenin olduğunu kabul ediyorlar.³ Pasif olan şekilsiz, hatta niteliksiz olandır. Ama bir de aktif olan, pasif ve şekilsiz olanı şekillendiren aktif ilke vardır. Stoacılar a göre pasif olan ilke maddedir (ὑλή; (hylē). Aktif olan, maddeye hareket kapasitesi kazandıran akıldır (νοῦς; nous), düzenidir (λόγος; lógos), tanrıdır (Θεός; theos). Bunların hepsi bir ve aynı şeyi, doğa yasasını farklı biçimde üstün güç olarak imler. (Brun, 2016, s.51-87) Eskiçağ Yunan filozofları Latinlerin kullandığı doğa yasası anlamına gelen *lex naturae* kavramını kullanmıyorlar. Onlar bunun yerine *nous*, *lógos* veya *theos* kavramlarını kullanıyorlar. Eş deyişle onların bu kavramları Latinlerin *lex naturae* kavramlarına denk gelmektedir ve *nomos* (νόμος) kavramının karşısı olarak kullanılmaktadır –ki *nomos* bilerek ve isteyerek konan kurallar ve kaideler anlamına gelmektedir. Bu bakımdan lógos ve eş anlamları maddeden ayrı bir varlık olarak değil, maddenin bir niteliği, maddeyi hareket ettiren iç düzeni olarak alınmalıdır. Stoacılar da madde ile lógosun ilişkisi, Hegel’in hiçi (Nichts) varlığın için hareket ettirici bir niteliği olarak tasarlamış olmasına benzer.

Stoacılar a sıklıkla idealist ve panteist filozoflar olarak bakılır. Örneğin Pohlenz de onları Platon’un idealizmine yaklaştırmak için büyük çaba sarf eder. Arslan da, Stoacılar a dair son derece isabetli belirlemelerine karşın, geleneksel olarak yapıldığı gibi, Stoacılar a, aşırı bir şekilde Platon geleneğinde yorumladığı için Yeni-Platonculuk ve Hıristiyanlıkla ilişkilendirir. Stoacılık ile Hıristiyanlık arasındaki ilişki konusunda yukarıda gerekli olan söylenmiştir. Onların Yeni-Platonculuk ilişkisi konusunda Hasan Aydın ve Lokman Çilingir’e dönerek ilkesel farka işaret etmek istiyorum. Aydın ve

³ Stoacıların iki ilkeli kâinat teorilerinin en önemli kaynağı Aristoteles’in doğa felsefesi ve kategorileridir. Paskhon ve poioun hâlihazırda Aristoteles’in temel kategorileridir. Stoacıların materyalist dünya görüşleri ile Platon’un doğa felsefesinin eleştirisi dolayısıyla bu süreci başlatan Aristoteles’in doğa felsefesini nasıl dönüştürdüklerini incelemek ayrı bir çalışma konusu olabilir.

Çilingir, Yeni-Platonculuğu kendinde Stoacı unsurları da barındıran eklektik bir öğreti olarak tanımlıyor. (Aydın ve Çilingir, 2021, s. 529) Fakat bu onları Stoacı yapmaz, çünkü Stoacılar diyalektiktir. Yeni-Platonculuk, “felsefedeki dini-mistik eğilimlerin en güçlü örnekleri bu akımda ortaya çıkar.” (Aydın ve Çilingir, 2021, s. 530) Fakat Arslan’ın kendisinin belirttiği gibi Stoacılık özü itibarıyla son derece “rasyonel felsefi bir sistemdir.” Son olarak Aydın ve Çilingir’e göre Yeni-Platonculuk “felsefeyi tamamıyla ruhun kurtuluşunun hizmetine” sokmuştur. (Aydın ve Çilingir, 2021, s. 530) Bu içe dönük mistik kurtuluş teorisinden farklı olarak Stoacılar insanın iç özgürlüğü için dış dünyanın değişimini şart koşar. Stoacılar bu bakımdan da Yeni-Platoncular ile karşılaştırıldığında hemen her bakımdan tersi bir duruş sergilemektedirler. Yeni-Platonculuk, bir çöküş felsefesi olması bakımından Antik Yunan felsefesinde doruk noktasını temsil etmesi mümkün değildir. Tersine, bir mutluluk felsefesi olarak Antik Yunan felsefesinin tüm potansiyelleri Stoacılıkta ve Epikürcülükte beraber ortaya çıkmıştır ve bu modern çağda da devam etmiştir denebilir.

Stoacılar hiçbir şüphe bırakmayacak şekilde materyalist filozoflardır. Diogenes Laertius, Stoacıların felsefe sistemlerini betimlerken, onların felsefeyi canlı bir varlık ile karşılaştırarak açıkladıklarına dikkat çekiyor. Buna göre mantık kemik ve sinirlere, etik etli kısma ve nihayet fizik ruha benzetilmektedir. (Laertius, 2008, s. 21) Öyleyse, Stoacılar ete ve kemiğe can kazandırmanın fizikî, yani doğal olduğunu söylüyor ve bunun da ruh olarak betimlenebileceğinden hareket ediyorlar. Antikçağ felsefe tarihi bakımından büyük önem arz eden Stoacıların materyalist olmağını sonuna kadar düşünmek gerekmektedir. Stoacıların genel olarak materyalist oldukları kabul edilir. Fakat onların felsefesini yorumlarken genellikle tanı kavramı odağa alınır ve yorumlanır. Wolfgang Weinkauff Stoacı felsefeye ilişkin yapmış olduğu derlemesinde Stoacıları şöyle tanımlıyor: “Stoacılar materyalisttir ve bu tamamıyla kelimenin gerçek anlamında alınmalıdır: Stoacılar dünyanın maddi olduğundan hareket eder.” (Weinkauff, 2001, s. 106) Ahmet Arslan, bu konuda Stoacılar ile Epikürcüler arasında bir benzerlik görür: Stoacılar da “Helenistik dönemin diğer büyük okulu olan Epi-

kürcüler gibi tümüyle materyalisttirler”. (Arslan, 2016, s. 182) Materyalist dünya tasarımlarını Platoncu düalizme ve Aristotelesçi ay üstü ve ay altı dünya ikilemine karşı geliştirmişlerdir.⁴ Platoncu düalizmi aşma konusunda Aristoteles hareket etmeden hareket ettireni *eídos* (εἶδος), yani ide (ἰδέα; idea) olarak tanımlamakla yarı yolda durmuştur. John. L. Ackrill gibi Antik Yunan felsefesi uzmanı ve Aristoteles araştırmacıları hareket etmeden hareket ettiren kabulünün Aristoteles’in sistemine yabancı bir yaklaşım olduğundan hareket ediyor. (Ackrill, 1981, s. 193-196) Theophrastos ve Lâpsekili Straton gibi filozofların bu alanda sürdürmeye çalıştıkları işi Epikürcüler ve Stoacılar tamamlamıştır.

Josiah B. Gould Aristoteles sonrası felsefenin, eş deyişle Epikürcü ve Stoacı felsefelerin materyalist felsefeler olduğuna dikkat çeker. Helenist dönem büyük değişikliklerin, ilerlemenin yaşandığı, uygarlık seviyesinde hemen her bakımdan daha üst seviyeye sıçradığı bir dönemdir. Bu dönemde pratik sorunlar belirleyici bir şekilde önplanda durmaktadır. Bu sorunlara felsefenin yanıt verebilmesi için kendisini materyalist felsefe olarak yeniden kurması gerekmektedir. Bu bakımdan Helenist dönemin felsefesi aynı zamanda pratik bir felsefedir. Diğer bir deyişle çağının öncelikli olan temel pratik meselelerine yanıt verebilmesi için gerçekçi pratik felsefe olması gerekmektedir. Gerçekçi pratik felsefe olması için ise materyalist olmak zorunda olan bir felsefedir Helenist dönemin felsefesi. Helenist dönemin felsefesi kendisini materyalist felsefe olarak kurabilmek için bir yandan kendisini onların yerine ikame ettiği Platoncu ve Aristotelesçi okullar içinde hâlihazırda başlayan felsefenin materyalist dönüşümünden beslenir. Fakat kendilerini birer materyalist felsefi sistem olarak kurabilmek için Sokrates öncesi felsefenin metafiziksel problemlerine geri döner-

⁴ Aristotelesçi ay üstü ve ay altı ayrımının Stoacılar tarafından hâlihazırda Helenist dönemde reddedilmesi modernler tarafından ancak Newton tarafından geç döneminde yapılabilmiştir. Arda Denkel, *İlk Çağ’da Doğa Felsefesi* adlı yapıtında Aristoteles’in doğa felsefesini ne yazık ki Helenist dönemin doğa felsefeleri ile karşılaştırmaz. Oysa böyle bir karşılaştırma, doğaya dair Miletos’ta başlayan tasarımın Stoacılar da ve Epikürcülerde çelişki dolu bir sürecin sonunda nasıl doruk noktasına ulaştığını gösterecektir. (Denkel, İstanbul, 2011)

ler (Algra, 2001, s. 42-60), çünkü kapsayıp aşmaya çalıştıkları Platoncu ve Aristotelesçi felsefeler kendilerini Sokrates öncesi felsefenin metafiziksel sorularına kendileri açısından yanıtlar üreterek kurmuşlardır.

Felsefe tarihinde de ilerleme kapsayıp aşma olarak gerçekleşmektedir ve kapsayıp aşma en başından beri işleyen tüm süreçlerin içinden yeniden geçip gelmekle gerçekleşmektedir. Gould bu diyalektiği şu pasajlarında özetler: “...geleneksel olarak Helenist felsefe, Platoncu ve Aristotelesçi idealizmden vazgeçişini temsil ediyor diye nitelendirilir...” (Gould, 1971, s. 22) Fakat tarihi bu kadar basit işlememektedir. Gould’a göre, Epikürçüler ve Stoacılar, mantık veya epistemolojiden, doğa felsefesinden ve etikten oluşan “tamamıyla geliştirilmiş sistemlere sahip olduklarını ileri sürüyorlardı”. (Gould, 1971, s. 22) Helenist felsefenin, Platon’un ve Aristoteles’in idealizmine karşı felsefeyi materyalist temelde geliştirebilmek ve bu amaçla bir “materyalist fizik” geliştirebilmek amacıyla “emsallar” ve modeller için Sokrates’ten öncekilere gitmesi gerekiyordu.” Platon ve Aristoteles’in idealizmini reddetmelerine “...karşın Epikürçüler ve Stoacılar bu filozofların yazılarını yoğun bir şekilde incelediler.” (Gould, 1971, s. 22) Onların bu incelemeleri hem Platoncu ve Aristotelesçi idealizmi tersine çevirmeyi amaçlarken hem de kapsayıp aşmayı amaçlıyordu. Fakat Stoacıları Platon’un idealizmine yaklaştırmak için büyük çaba harcayan Pohlenz de örneğin niteliklerin bütünlüğü problemini çözerken, Stoacıların tutarlı materyalist bir çizgi izlediklerini teslim etmek zorunda kalır. Pohlenz şöyle der: “Bu, birçok özelliklere sahip bir şeyin problemine dair materyalist çözümdür ki, Platon bunu idealist bakış açısından idelerden pay alma yolu ile çözmeyi denemiştir.” (Pohlenz, 1978, s. 74) Stoacılar göre dünyanın yapısının temelinde töz vardır. Töz maddidir, ezeli-ebedidir ve töz ne azalır ne de çoğalır. Kitionlu Zenon bir bir metin parçasında bunu şöyle betimler:

“Töz, tüm şeylerin ilk maddesidir –ki ilk madde ezeli-ebedidir ve ne çoğalır ne de azalır. Buna karşın onun parçaları daima aynı kalmaz, tersine ayrılırlar ve birleşirler. Ona, üremede tohumda olduğu gibi doğa yasası da denen genel akıl/lógos hükmeder.” (Nestle, 1923, s. 5)

Böylelikle madde pasif olmakla birlikte varlığın temeli, taşıyıcı içeriği ve varolanların varlıkta oluşmasının yapı taşıdır. Stoacıların kullandığı lógos kavramı onların kâinatın aktif ilkesi dedikleri şeyi imler.

Lógos genellikle zihinsel olana indirgenir ve tin veya tanrı ile eş anlamda alınır. Kuşkusuz lógos kavramı tinsel ve tanrısal olan anlamında da alınabilir. Fakat bu, lógos kavramının tek anlamı değildir ve Antik Yunan filozofları tin ve tanrı kavramları ile bunlardan modernlerin anladığı şeyi kastetmemektedir. Thales’in mıkmatıstan genelleştirerek maddi olan şeylerde hareket ettirenin içkin olduğunu belirttiği ve bunu tanrı veya tanrısal olarak tanımladığı için koşulsuz bir şekilde “panteist” olarak alınması ne kadar yanlış ise Stoacıların da lógos sözcüğünün anlamlarından birisi tin ve tanrısal olan olduğu için koşulsuz bir şekilde panteist olarak tanımlamak doğru bir yaklaşım olarak gözükmemektedir. Bu bağlamda lógos kavramını da her durumda tin ve tanrı olarak çevirmek de her zaman çok anlamlı olmayabilir. Zira bu kavramlar pekâlâ doğa yasası olarak da çevrilebilir ve çevrilmiştir de.

Hegel, Anaxagoras’ın akıl anlamına gelen *nous* kavramını tartıştığı bağlamda kavramın dar anlamda basit bir şekilde bir zihin yetisi veya teolojik anlamda alınmasına karşı uyararak istercesine güneş sisteminin işleyişine işaret eder. “Güneş sisteminin hareketi değişmez yasalara göre gerçekleşir; bu yasalar güneş sisteminin aklıdır.” (Hegel, 1955, s. 37) Herakleitos’un ve Stoacıların lógos kavramı ile kapsamaya çalıştığı görünüm budur. Hegel bu bağlamda kullanılan akıl kavramının “özbilinçli akıl anlamında düşünme kapasitesi” olarak alınmaması gerektiğine dikkat çekmek istemektedir. Zira “ne güneş ne de bu yasalar çerçevesinde dolaşan gezegenler yasalar hakkında bilince sahiptir.” (Hegel, 1955, s. 37) Hegel aynı bağlamda *Geist* (tin) kavramının kullanılmasının da doğru olmayacağını belirtmektedir. Fakat lógos kavramı modern dillere aktarılırken hep teolojik çağrışım yapan “tin” kavramı ile veya “tanrı” kavramı gibi teolojik vurguyu ayrıca güçlendiren kavramlarla aktarılmaktadır –ki antik kaynaklar Türkçeye çok yakın zamana kadar bu diller üzerinden aktarılmıştır. Yukarıda kadercilik problemini tartıştığım kısımda Zenon’dan aktardığım metin parçasında

maddeyi hareket ettirenin “doğa yasası” olduğu söyleniyor ve bu lógosa denk geliyor. Bu, neden zorunlu olarak koşulsuz bir şekilde “tin” veya “tanrı” olarak çevrilir, neden “doğa yasası” olarak değil? Zira Zenon tanrıyı her şeyin kökenine yerleştirirken onu aynı zamanda “en saf cisim” olarak tanımlar ki cisim Zenon’a göre zorunlu olarak maddidir. Bu anlamda tanrı “dünya tinidir” ve bu anlamda tanrının “öngörüsü”, yani doğa yasası “her şeye nüfuz etmektedir”. (Nestle, 1923, s. 6)

Peki, aktif olan nedir? Yukarıda sergilenenlerden de anlaşılacağı üzere Stoacılar göre pasif olan madde kendisinde ona içkin olan hareket ettiricisini kendisinde barındırır. Yukarıda işaret ettiğim gibi Stoacılar bunu Herakleitos’tan devraldıkları *lógos* kavramıyla betimliyor. İşte, pasif olan maddeyi hareket ettiren aktif içkin ilke budur. Bu ilkeye modernler, örneğin Locke ve Leibniz “kuvvet” demiştir. Stoacıların maddeyi pasif olarak tanımlamasının, ona şekilsiz demesinin nedeni, İyonyalı filozoflarından devralınan doğa ve ilk madde ve kavrayışına dayanıyor olmalarıdır. Anaximandros’a göre ilk madde olan *apeiron* (ἄπειρον), kavramı gereği şekilsiz, şemasız ve belirsiz olmaktır. Zira anamadde olarak *apeiron* en temelde yatan, her şeye kaynaklık oluşturan genel maddedir.

Evrenin temelinde madde vardır, yani evrenin temeli maddidir. Bu nedenle evrende boşluk bulunmamaktadır, evren madde ile doludur. Yani kâinat maddidir ve madde ile doludur. Aktif bir ilke olarak lógos içkin hareket ettirici olarak temeldeki maddede bulunmaktadır. Maddeyi hareket ettiren ve akıl olarak çevrilen kavram burada söz konusu olan bu lógos kavramıdır. Hegel bu bağlamda akıl kavramını kullanmaktan geri durmamaktadır. Fakat güneş sistemine ilişkin betimlemesi bununla kendisini sürekli yeniden kuran sisteme içkin bir düzendir. Bu bağlamda lógos kendisini sürekli yeniden kuran içkin düzenin kendisidir. İşte, bizim Türkçeye genellikle Avrupa modern dilleri üzerinden akıl diye çevirdiğimiz kavram budur ve kavramın tek anlamı akıl değildir. Kavramın anlamı üzerine betimlediği bağlamdan hareketle düşününce, dile getirilmek istenenin maddenin kendisini hareket ettirmek için kendine yeten içkin bir gücü sahip olduğudur. Stoacılar bu gücü bazen „tanrısal akıl“ olarak adlandırsalar da bu akıl mad-

deye aşkın değildir ve maddenin kendisini hareket ettirmesi için ne Platoncu ne de Aristotelesçi anlamda aşkın bir güce ihtiyacı vardır.

İletişimsel Eylem Teorisinin Temeli Olarak Lógos ve Diyalektik

Lógos kavramı tanrısal anlamda alınınca ne anlama gelmektedir? (Herakleitos, 2016, s. 131, 133, 151, 159, 161) Stoacı düşüncede tanrısal olan olarak da betimlenen doğal olan alan insanın yasa koyucu olmadığı alandır. Bu bakımdan bu alan nesnel veya en yüce olan yani belirleyici olan alandır. Stoacıların doğada işlediğini düşündükleri lógos için ‘nesnel lógos’ denebilir. Bu, ‘nesnel aklın’ karşısında ‘öznel lógos’ olarak adlandırılabileceğimiz bir ‘öznel aklın’ olduğu anlamına gelmektedir. Öznel akıl, toplumsal ilişkilerde, tarihin oluşumunda ve insanın düşünmesinde olan akıl düzeni tarafından temsil edilmektedir. Evrenin temel yapı taşı maddidir ve Stoacılar göre insan maddenin hareketi sonucu veya maddeye içkin olan lógosun hareketi sonucu olarak “tanrısal öngörü” ile topraktan vücuda gelmiştir veya topraktan oluşup ortaya çıkmıştır. (Nestle, 1923, s. 6)

Burada Zenon’un ‘yaratılmıştır’ demediğine dikkat edilmelidir, çünkü Herakleitos’tan üstlendiği diyalektik felsefe bir oluşum felsefesidir. Zira bu bakımdan Stoacılar da gizli bir evrim teorisi olduğu dahi söylenebilir. Bu bize Stoacıların tüm sistemlerini üzerine kurdukları lógos kavramının yeni bir boyutunu daha yakalamamıza yardımcı olacaktır. Yukarıda lógos kavramının hem doğada hem de düşüncede işleyen düzenleyici ve hareket ettirici bir yasa olduğuna dikkat çektim. Fakat Stoacılar göre lógos yalnızca doğada ve düşüncede işleyen yasa değildir. Lógos aynı zamanda toplumda da işleyen ve geçerli olan bir yasadır. İnsan maddi, yani doğal bir varlıktır. Düşünce maddenin hareketinin bir sonucudur. İnsana has olan düşünce, bu doğal düşüncenin mantıkla düzenlenmiş halidir. İşte, akıl dediğimiz düşünme tarzı, mantıkla düzenlenmiş olan düşünme tarzıdır. Bu bakımdan Stoacılar açısından bilinç söz konusu olduğunda gizem dolu olan hiçbir şey yoktur. Peki toplum? Toplum da insanlardan oluşan maddi bir varlıktır, eş deyişle toplum her boyutuyla sosyal ilişkiler geliştirebilen doğal bir varlık-

tır. Lógos bu yapıların, görünümünün ve ilişkilerin hepsine içkindir ve hepsinde geçerlidir. Öyleyse aslında her tarafta bu yasa geçerlidir. Bu anlamda Stoacılar tutarlı lógos filozoflarıdır ve bu anlamda da panlógosçudurlar ve Stoacılar ancak bu anlamda da panlogist olarak tanımlanabilirler. Modern bir türeti olan panteist kavramı onlara pek denk gelmemektedir.

Stoacıların lógos kavramı ile ifade ettikleri yasa, farkları tesis eden birliğin ve bütünlüğün yasasıdır. Bu bakımdan lógos Stoacılar tarafından hareketin kaynağını içkin olarak kavramlaştırabilmek için zıtların birliği, yani çokluğun birliği olarak kurgulanmıştır. İşte bu yaklaşıma Stoacılar diyalektik diyor. Aslında Antik Yunan filozoflarının neredeyse hepsi, Sokrates, Platon, Aristoteles, hepsi diyalektikçidir. Felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Thales de aslında büyük bir diyalektikçidir. Thales ‘bir nedir?’ sorusunu sormakla çokluğun birliğini yani diyalektik bütünlüğü aramaktan başka ne yapmıştır ki? Bu bakımdan Antiklerin hepsi diyalektikçidir diyebiliriz. Aralarında diyalektiğin kurgulanışı, gerçekliğinin boyutuna ve geçerliliğinin kapsamına dair farklar olabilir, ama antiklerin hemen hepsi diyalektikçi dersek hiç yanlış bir iddia ortaya atmış olmayız. Dolayısıyla evrenin yapısının, yasasının, evrenin ilerleyişinin diyalektik olduğunu düşünüyor Stoacılar.

Stoacıların diyalektiğe dair büyük kuramcısı Hrisippos’tur.⁵ Antiklerin hepsinin diyalektikçi olduğunu bize aktaran da haklı olarak o’dur. Bir metin parçasında şöyle diyor:

“Platon, Aristoteles ve Polemon ve Straton’a kadar öğrencileri, fakat en çok da Sokrates diyalektiği azimli bir şekilde işlediler ve tam da bu kadar çok ve bu kadar önemli adamla yanılmak isteniyor. Zira eğer onlar bu disiplin hakkında sadece yan uğraş olarak konuşmuş olsalardı, böylece bununla belki de alay edebilirlerdi; fakat onlar bununla, en önemli ve en çok gerekli becerilere aitmiş gibi, o kadar itinalı bir şekilde uğraştıkları için, kabul ettiğimiz üzere genel olarak o kadar üstün olmalarına karşın bu konuda çok yanıldıkları inandırıcı değildir.” (Nestle, 1923, s. 27)

⁵ Karlheinz Hülser büyük bir emek harcayarak Stoacıların diyalektik felsefeyi temellendiren metin parçalarını dört ciltte toplamıştır. (Hülser, 1987)

Hrisippos burada hem eskiçağın tüm büyük filozoflarının diyalektikçi olduğuna hem diyalektiğin evrensel bir bilim olarak alınması gerektiğine hem de Stoacıların bu büyük filozofların geliştirdiği bu evrensel bilimin mirasına soyunduklarına dikkat çekiyor. Fakat Hrisippos diyalektik yaklaşımın gerekliliğini daha yakından temellendiriyor:

“Diyalektiği bir tarafa itmek, tüm bilgi edinimlerinde geri durmak isteyenler tarafından yapılmaktadır ve bu onların amacına uygundur. Yaşamımızı ona göre düzenleyeceğimiz bir bilgi edinmek isteyenlere tersi yakışıır: (felsefeyle) tanıştırdıklarına başından sonuna emin ve sağlam temel kazandırmak. Bu arada, mahkemelerde yapıldığı gibi karşı nedenler üzerine de düşünmek ve görünüşte doğruluklarının tersini kanıtlamak için de olanak vardır.” (Nestle, 1923, s. 27)

Hrisippos’a göre diyalektikten vazgeçmek bilgi ediniminden vazgeçmek anlamına gelmektedir ki, bu, yaşamımızı düzenleyeceğimiz epistemolojik temellerden yoksun kalmak anlamına gelmektedir. Stoacılar diyalektik yönetime yalnızca dünya tasarımı için ontolojik kurgusu için başvurmaz. Onlar yalnızca yaşamı ona göre düzenlemek için diyalektik yöntem ile epistemolojik bakımdan da çalışmazlar. Hrisippos diyalektik yöntemi, kavramın ‘sohbet etmek’ demek olan kökensel anlamına (διαλέγεσθαι; dialégesthai) uygun olarak başkalarıyla doğru sohbet etmenin bilimsel yöntemi olarak da öneriyor. Hrisippos’un belirlemesine göre diyalektik “(başkaları ile) doğru sohbet etmenin bilimi” olduğu için, bilgenin yanıt vermenin ne demek olduğunu bilmesi gerekmektedir. Antikler *dialektike téchnē* (διαλεκτική τέχνη) adı altında müzakere yürütme ve tartışma sanatına ilişkin bilimsel bir yöntem geliştirmişlerdir. Bu bakımdan Stoacılar da göre diyalektik aynı zamanda intersubjektif bir akıl yürütme kuramıdır ve iletişimsel eylem teorisi olarak kurgulandığı söylenebilir. (Nestle, 1923, s. 29)

Stoacılar da göre, insan akıl yetisine sahip olan ve onu bilimsel olarak geliştirebilecek tek varlıktır. Bu akıl yetisi onu tanrısal bir varlık yapar. Fakat akıl yetisini insanın doğru kullanabilmesi için yani kendisini özgür ve ahlaklı bir varlık olarak kurabilmesi için aklını da doğru kullanması gerekmektedir. Aklın iyi geliştirilebilmesi ve doğru kullanılabilmesi için

doğru bir yöntem ihtiyacı vardır. Stoacılar göre bu yöntem diyalektiktir. Stoacılar diyalektiği hem bir yöntem hem de lógos kavramının tasarımından görüleceği gibi bir yasa olarak kurgulamışlardır. Diyalektik kavramı zıtların ve çokluğun birliğinin birliği, oluşumsal ve süreçsel düşünmeyi mümkün kılan bir yöntemdir. Doğada işleyen yasa olarak diyalektik, aynı zamanda toplumda ve tarihte de işleyen bir yasadır. Fakat diyalektik bu özellikleri ile düşüncede de işleyen bir yasadır. Diyalektik aynı zamanda bir yöntemdir de. Eş deyişle diyalektik, doğadaki yasayı, toplumdaki yasayı ve akıldaki yasayı bilmek için başvurulacak bir yöntemdir de. İnsanın varlıkta özgürlüğünü intersubjektif olarak tesis edebilmesi için ona doğru kurulmuş ve iyi işleyen bir akıl yetisi gereklidir. Stoacılar için diyalektik kavramı ve diyalektik bir bakış açısıyla kurgulanmış olan lógos kavramı, insanın intersubjektif doğru bir akıl yürütmeye akıllı bir varlık olmasını da mümkün kılmak üzere tasarlanmıştır.

Stoacılar, yukarıda sergilediğimiz gibi insanın özgürlüğünün ancak bütün bir kâinatla tasarlanması ile mümkün olabileceğini düşünmektedirler. İnsan kendisini bütün bir kâinat ile bütünleştirebildiği oranda kendisini tüm varlıkta özgür özne olarak kavrayabilir. Stoacılar insana dair bir iç dünya bir de dış dünya ayrımı yapmaktadır. Dış dünya, örneğin kâinatla olan tüm şeylerden teşekkül etmiştir ve bu dünya insanın herhangi bir şekilde belirleyebildiği bir dünya değildir. Örneğin güneşin orada olması, gezegenlerin kendi etraflarında dönerken aynı zamanda onun etrafında dönüyor olması, içine doğup büyüdüğümüz toplumu seçemiyor olmamız veya içinde yaşadığımız toplumda dış ilişkilerimizin hepsinin doğrudan bizim elimizde olan ilişkiler olmayışı gibi örnekler çoğaltılabilir. Dış dünyada nesnellik söz konusudur, öznellik değil. Bu dünya genellikle bizim tabi olduğumuz zorunluluk alanıdır. Öznellik nerededir öyleyse? Stoacılar göre öznellik bizim içimizde olan, yani insanın tam olarak hâkim olduğu alandır. Burada Stoacılar açısından mesele, insanın, iç dünyasında hâkimiyetinde olan düşünme ve akıl yetisini kullanarak tutkularına nasıl sahip olacağı, hatta onlardan nasıl arınıp kurtulacağı meselesidir. Burada Stoacılar ile Epikürcüler arasındaki farka işaret etmek gerekmektedir. Epikürcüler tutkuların aklın

ışığında yaşanıp gerçekleştirilmesini savunurken (O’Keefe, 2010), Stoacılar kinik bir tutumdan hareketle tutkularından arınarak özgürleşmeyi savunmuştur. Stoacılar göre insanın tutkuları üzerinde hâkimiyet kurması, onun doğrudan belirlenimine müsaade etmeyen dünyada egemenliğini tesis edebilecektir. İşte, Stoacılar göre, bu ancak aklımızı, bizdeki o tanrısal yetiyi diyalektik yöneme başvurarak doğru kullanmak ile mümkün olabilecektir. Aurelius’a göre, insanın düşün dünyasını diyalektiğin yasaları ile düzenleyip akıl yetisini doğru kullanması yoluyla hem dış dünya karşısında egemen olabilecektir hem de iç dünyası üzerinde anlamlı bir yaşam için gerekli olan özkontrolü sağlayabilecektir. İşte bu insan Stoacılığa göre, Aurelius’dan yukarıda aktardığıma bakılırsa, iyi insandır. Epiktetos’a göre ancak iyi insan özgür insan olabilir: “Hoşuna gittiği gibi yaşayan; zorlamaya, sınırlamaya veya şiddete maruz kalmayan; amaçları engellenmeyen, arzuları başarılı, isteksizlikleri çaresiz olmayan insan özgür insandır. Öyleyse, kim yanlış bir yaşam yolu takip etmek ister? ‘Hiç kimse.’” (Epiktetos, 1910, s. 200) Epiktetos’un özgürlüğe dair dışsallığa daha çok vurgu yapan bu kavrayışı Aurelius’un yukarıda daemon bağlamında aktardığım iç özgürlük kavrayışıyla beraber alınırsa Stoacı özgürlüğün kavramına tam olarak ulaşılmış olunacaktır. Bu doğru yaşam yolu, Stoacılar göre, insanın egemen özne olarak, aynı zamanda kendisini özgür özne olarak kurmasının da koşulu olacaktır.

Kaynakça

- Ackrill, J.L. (1981). *Aristoteles*. Berkin&New York: Walter de Gruyter.
- Algra, K. (2001). Die Anfänge der Kosmologie. *Handbuch: Frühe Griechische Philosophie*. (A.A. Long). (Haz.) (ss. 42-60). Stuttgart ve Weimar: Verlag J-B-Metzler.
- Aristoteles. (1990). *Politika*. (Eugen Rolfes, çev.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Arslan, A. (2016). İlkçağ Felsefe Tarihi. Cilt 4. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aurel, M. (1973). *Selbstbetrachtungen*. (Wilhelm Campelle, çev.). Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Aurelius, M. (2006). *Meditations*. (Martin Hammond, çev.). London: Penguin Books.

- Aurelius, M. (2011). *Meditations with selected correspondence*. (Robin Hard, çev.). Oxford: Oxford University Press.
- Aurelius, M. (2021). *Meditations*. (Robin Waterfield, çev.). New York: Basic Books.
- Aurelius, M. (1990?). *The Meditations of Marcus Aurelius*. (George Long, çev.). New York: The F. M. Lupton Publishing Company.
- Aurelius, M. (2008). *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus*. (Francis Hutcheson ve James Moor, çev.). Indianapolis: Liberty Fund.
- Aydın, A. ve Çilingir, L. (2021). “Yeni Platonculuk: Sudûr, Doğa ve Kozmik Nedenler”. *Physis’ten Natura’ya – İlk Çağda Doğa*. (s. 529-550). Abrim Gürgen. (Haz.), İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Brun, J. (2016). *Stoa Felsefesi*. (Medar Atıcı, çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Denkel, A. (2011). *İlk Çağ’da Doğa Felsefesi*. İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Cicero. (2016). *Stoacıların Paradoksları*. (Serap Gür Kalyancıoğulları ve Ceyda Üstünel Keyinci, çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Descartes, R. (2020). *Aklını İyi Yönetmek ve Bilimlerde Hakikati Aramak İçin - Yöntem Üzerine Konuşma*. (Murat Erşen, çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Epiktetos. (1910). *Moral Discourses*. (Elizabeth Carter, çev.). London: Everyman’s Library.
- Gould, J. B. (1971). *The Philosophy of Chrysippus*. Leiden: E.J.Brill.
- Göçmen, D. (2015). Thomas Hobbes, *Leviathan* ve Barışçıl Bir Toplum Perspektifi”. *Özne – Felsefe ve Bilim Yazıları*, Bahar 2015(22), ss. 129-165.
- Göçmen, D. (2022). Stoacılar da İnsan Kavrayışı ve Özgürlük. *Tarsus 1. Stoa Felsefe Festivali Konuşma Metinleri*. (ss.41-68). Uğur Pişmanlık (Haz.). Tarsus: Aratos Yayınları.
- Göçmen, D. (2022). Stoacılar da İnsan Kavrayışı, Ahlaklılık ve Özgürlük”. *Bilim ve Ütopya*, 237(2022), ss. 33-43.
- Hegel, G.W.F. (1955). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. (Cilt 1). Johannes Hoffmeister (Haz.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Herakleitos (2016), *Fragmanlar*, (Güvenç Şar ve Erdal Yıldız, çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Hobbes, T. (2005). *Leviathan*. (Semih Lim, çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Hobbes, T. (1968). *Leviathan*, London: Penguin Books.
- Hume, D. (2017). Stoacılar. *Denemeler*. (ss. 41-50) (Banu Karakaş, çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık, İstanbul, .

- Hülser, K. (1987). *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Stuttgart-Bad Cannst: Friedrich Frommann Verlag.
- Laertius, D. (2008). *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. (Otto Apelt, çev.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Montesquieu (2017). *Kanunların Ruhu Üzerine*. (Berna Günen, çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nestle, W. (1923). *Die griechischen Philosophen: Die Stoiker*. (Cilt 4). Jena: Eugen Diederichs Verlag.
- O'Keefe, T. (2010). *Epicureanism*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Pohlenz, M. (1947). *Der hellenische Mensch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pohlenz, M. (1978). *Die Stoa – Geschichte einer geistigen Bewegung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen,
- Rousseau, J.-J. (2008). *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*. İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, J.-J. (2001). *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique* mozambook.
- Seneca. (1958). *Ausgewählte Schriften*. Gerhard Stenzel. (Haz.). (A. Th. Lang, çev.). Sibert Gütersloh: Mohn Verlag.
- Seneca, L. A. (2021). *Doğa Araştırmaları*. (C. Cengiz Çevik, çev.). İstanbul: Jaguar Kitap.
- Seneca, L. A. (2022). *Ahlak Mektupları*. (Türkân Uzel, çev.) İstanbul: Jaguar Kitap.
- Sextus Empiricus. (1968). *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*. (Malte Hosenfelder, çev.). Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag.
- Smith, A. (2018). *Ahlaki Duygular Kuramı*. (Derman Kızılay, çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Weinkauf, W. (2001). *Die Philosophie der Stoa: Ausgewählte Texte*. (Wolfgang Weinkauf, çev. ve haz.). Stuttgart: Philipp Reclam jun.

Bilimsel Modeller Bağlamında Temsil Problemi*

The Problem of Representation in Terms of Scientific Models

Onur Kabil**

Özet

Birçok bilim felsefecisinin ortak kanaati modellerin bilimsel etkinlikte temel bir rol üstlendikleri fikriyse, bir diğeri de onların gerçek dünya sistemlerinin temsilleri olduklarıdır. Ne var ki, bilimsel temsilin doğası hakkında bir görüş birliği olduğu söylenemez. Düşünürler *bilimsel temsil problemi* adını alan bu probleme bir yanıt bulma çabasında, bir temsilin bilimsel olmasının gerek ve yeter koşulları bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Bir tür morfizmi benimseyen yapısalcılar temsili, model ile hedef sistemin özelliklerine indirgerler. Yapısalcılar bir modelin hedef sistemi temsil edebilmesi için ona yapısal anlamda izomorf ya da kısmen izomorf olması gerektiğini öne sürerlerken, benzerlik izahı savunucuları modelin hedef sisteme benzemediği sürece onu temsil edemeyeceğini iddia ederler. Diğer bazı düşünürler ise tem-

Abstract

If one commonly held view of many philosophers of science is that scientific models play a fundamental role in scientific activity, the other is that they are representations of real-world systems. However, there is no unanimity on the nature of scientific representation. Most differ in terms of the necessary and sufficient conditions for a representation to be scientific in their effort to find a solution to this problem, which is called the problem of scientific representation. By adopting a kind of morphism, structuralists reduce scientific representation to the properties of the model and the target system. Structuralists argue that for a model to represent a target system, it must be either structurally isomorphic or partially isomorphic to that system. In contrast, the proponents of the similarity account argue that the model cannot represent

* Bu çalışma “Bilimsel Modellerin Ontolojisi” başlıklı doktora tezinden türetilmiştir.

** Arş. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi Felsefe Bölümü | okabil@sakarya.edu.tr

sili, modeli kullananların bilişsel etkinlikleri açısından kavrarlar. Ancak göreceğimiz gibi iki görüş de birçok sorunla karşılaşır. Bu iki görüşe karşıt bir başka görüş ise bilimsel temsili, genel anlamda temsilin bilimde ortaya çıkan bir örneği olarak görür ve onu temsil kategorisi altında değerlendirir. Bu yazının ilk bölümünde *güçlü* ve *zayıf* izahlar adını vereceğimiz ilk iki görüş ele alınarak bu görüşlerin bilimsel temsil problemini çözemedikleri gösterilecektir. İkinci bölümde bilimsel temsil probleminin sahte bir problem olduğunu iddia eden görüş değerlendirilerek, oldukça tartışılan bu son görüşün, kabul edilenin aksine bilimsel temsil problemi hakkındaki bazı kısır tartışmalara işaret ettiği savunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Temsil, Bilimsel Temsil, Bilimsel Model, İzomorfizm, Benzerlik

the target system unless it resembles it. Others, on the other hand, understand representation in terms of the cognitive activities of those who use a model. However, as we shall see, both views run into many problems. Another view opposing these two views sees scientific representation as an example of representation in general that emerges in science and evaluates it under the category of representation. In the first part of this article, the first two views, which we will call strong and weak accounts, will be discussed, and it will be argued that these views do not solve the problem of scientific representation. In the second part, the view claiming that the scientific representation problem is a pseudo-problem will be evaluated, and its advantages and disadvantages will be shown. It will be seen that this last, highly contested view points out some of the redundant debates about the problem of scientific representation, contrary to what has been accepted.

Keywords: Representation, Scientific Representation, Scientific Model, Isomorphism, Similarity

Giriş

Bilim insanları dünyanın işleyişini anlamak için çeşitli modeller geliştirirler. Harmonik osilatör, bilardo topu modeli, mekanik eter modeli, Watson ve Crick'in plaka ve çubuklardan oluşan ikili sarmal modeli, moleküllerin top-çubuk modeli bilimde kullanılan modellerden bazılarıdır. Mantıkçı empirizmin etkisini yitirip, 1960'lı yıllarda kuramların semantik görüşünün etkin olmasıyla birlikte¹ bilim felsefecilerinin ilgisini çekmeye başlayan modeller, özellikle 2000'li yıllara gelindiğinde bilimsel temsil başlığı altında en popüler çalışma alanlarından birisi haline gelmiştir. Bu yazının genel konusunu da günümüzün bilim felsefesinde yoğun tartışmaların konusu olan modeller oluşturmaktadır. Modeller aracılığıyla popülasyonlar, gazlar, atomlar, moleküller, atmosfer, süpernova patlamaları, kara delikler gibi birçok fiziksel sisteme ilişkin çıkarımlar yaparız. Çağımızda gerek fizik gerekse de özel bilimler, doğadaki karmaşık olayları anlamlandırabilmek adına modellere sık sık başvurduğundan günümüzde modelsiz bir bilimden söz etmek hemen hemen olanaksızdır. Yalnızca bilimlerde değil, teknoloji, mühendislik, güvenlik, endüstri gibi alanlarda da modellerin önemi tartışılmazdır.

Bilim felsefecilerinin çoğu bilimsel modellerin dünyanın belli kısımlarını (hedef sistemleri) temsil ettiklerini düşünür (ör: Contessa, 2006; Giere, 1988; Elgin, 2009; Morrison, 2008; Teller, 2001; Suárez, 2004; Toon, 2012; Weisberg, 2013; Da Costa & French, 2003; Frigg, 2010; Suppes, 1960; Van Fraassen, 2008; Callender & Cohen, 2006). Ancak bilimsel temsilin doğası hakkında son derece farklı görüşler mevcuttur. Yazıda öncelikle, *bilimsel temsil problemi* adını alan bu probleme verilen en popüler yanıtlar olan izomorfizm, kısmi izomorfizm ve benzerlik izahları ele alınacak ve tüm bu izahların söz konusu problemi çözemedikleri savunulacaktır. Daha sonra Callender ve Cohen'in, bilimsel temsil probleminin sahte bir problem olduğunu öne süren radikal görüşleri değerlendirilerek, bu görüşün literatürdeki bazı kısır tartışmalara işaret ettiği, öte yandan söz konusu görüşün de sorunlardan muaf olmadığı gösterilecektir.

¹ Mantıkçı empirizmin benimsediği sentaktik kuramlar görüşünün tarihinin kapsamlı bir incelemesi için bkz. Suppe (1977).

Bilimsel modellerin temsiller olduğunu düşünenlere göre bir model, herhangi bir fiziksel sistemin yerine geçerek o sistemin temel özelliklerini temsil eden bir aygıttır. Harmonik osilatör periyodik salınan sistemlerin, bilyardo topu modeli gazların, mekanik eter modeli eterin, ikili sarmal modeli DNA'nın yerine geçerek onları temsil ederler. Burada temsilin ilk özelliği karşımıza çıkar: Temsil bir ilişkiye işaret eder. Diğer bir ifadeyle temsil, model ile somut fiziksel sistemler arasında geçerli olan bir ilişkidir. Bilimsel temsilin bir ilişki olduğu, temsilci görüşlerin büyük bir çoğunluğunun paylaştıkları bir varsayımdır. İkinci olarak temsilciliğe göre bir model, hedef sistemi temsil ettiği için bize bilgi verir. Yani modellerin epistemik değeri onların temsiller olarak kullanılmalarında yatar. Harmonik osilatör modeli, bahçemizdeki salınacağı temsil ettiği için salınacağın hareketi hakkında, bilyardo topu modeli helyum gazını temsil ettiği için bu gazın davranışları hakkında bilgi verir. Üçüncü olarak temsil çoğu zaman çarpıktır. Bilimsel modeller ilgili oldukları hedef sistemin kusursuz bir tasvirini vermezler. Çeşitli idealleştirme ve soyutlamalarla kasten bazı özelliklerini çarpıtırlar. Sözelimi mekanik eter modeli eteri çarklardan oluşan mekanik bir sistem olarak tasvir eder. Gerçekte eterin çarklardan oluşması imkansızdır. Yine basit lineer harmonik osilatörün hareketi, fiili osilatörlerin hareketinin tersine çizgiseldir, tek boyutta gerçekleşir ve sürtünme kuvvetinden etkilenmez. O halde temsil, “olarak temsil” biçiminde düşünülebilir. Elgin'in deyiimiyle X , Y 'yi çoğunlukla z -olarak temsil eder (Elgin, 2009, s. 79).

Modeller temelde fiziksel ve teorik olmak üzere ikiye ayrılabilirler. DNA'nın ikili sarmal modeli, moleküllerin top-çubuk modeli gibi modeller fiziksel model; harmonik osilatör, bilyardo topu modeli ve mekanik eter modeli teorik model başlığı altında sınıflandırılabilirler. Burada ele alacağımız bilimsel temsil problemi, özellikle teorik modeller bağlamında tartışılır ve bir şeyin bir başkasını bilimsel olarak temsil etmesinin gerek ve yeter koşullarıyla ilgilidir. Başka bir deyişle bilimsel temsil ilişkisini ne kurar? Bu soru temsilci düşünürler tarafından başka bir şekilde de formüle edilir: Bilimsel temsili dilsel temsilden, sanatsal temsilden ya da gündelik temsil gibi diğer

temsil türlerinden ayırt eden ölçüt ya da ölçütler var mıdır? Sözgelimi *Savaş ve Barış* dönemin Rusya'sında geçen olayları temsil eder. Elimdeki iki kalemin iki farklı arabayı temsil ettiğini söyleyebilir ve onları şahit olduğum trafik kazasını tasvir etmede kullanabilirim. Benzer ekilde önümdeki boş kanvasın Napolyon'u temsil ettiğini farz edebilirim. O halde Goodman ve Callender ve Cohen'in de belirttikleri gibi, bir anlamda her şey bir başkasını temsil edebilir (Goodman, 1968, s.5; Callender & Cohen, 2006, s.74). “*X, Y’yi temsil etsin*” dediğimizde pekâlâ *X, Y* nin temsilinde kullanılabilir. *Savaş ve Barış*’ın, kalemlerin ya da boş kanvasın temsil etme biçimiyle teorik modellerin temsil etme biçimi arasında bir sınır çizilebilir mi? Bilimsel temsil pekâlâ temsilin bilimde karşımıza çıkan bir örneği olabilir ve bu nedenle de genel olarak temsil kategorisi altında çözümlenebilir. Nitekim Paul Teller ilke olarak herhangi bir şeyin model olmasının mümkün olduğunu, *Y* nin temsili olarak kullanılmasının *X*’i model yapan şey olduğunu belirterek, problemleri temsilin yapısını tespit etmeye çalışan daha genel sorunun altında sınıflandırır (Teller, 2001, s. 397). Benzer şekilde Ronald Giere bilimdeki temsilin, insanların kullandığı diğer temsillerden yapısal olarak çok farklı olamayacağını belirtir (Giere, 1988, s.62). Hatta Craig Callender ve Jonathan Cohen (C&C) (2006) bilimsel temsili diğer temsil türlerinden ayıran bir ölçüt olmadığını, bilimsel temsil probleminin sahte bir problem olduğunu ve bilim felsefecilerinin bu problem hakkında boş yere endişe ettiklerini ileri sürerler. C&C’ nin (2006) görüşleri büyük tepkiyle karşılaşmış ve bilimsel temsilin dilsel, sanatsal, gündelik vb. temsillerden farklı olduğu ileri sürülmüştür. Sözgelimi Mauricio Suárez olağan temsil ile bilimsel temsilin zorunlulukla özdeş olmaları gerekmediğini vurgular (Suárez, 2003, s. 226). Humphreys ve Imbert ise temsil hakkındaki problemlerin bilim felsefesi içinde çözüme kavuşturulması gerektiğini savunurlar. (Humphreys & Imbert, 2012, s. xiii). Çünkü onlara göre örneğin zihin felsefesinde ya da dil felsefesinde temsilin doğası hakkında sorulan sorular, bilimsel temsil ile ilgili sorunlardan oldukça farklıdır (Humphreys & Imbert, 2012, s. xiii).

Bilimsel temsil ile diğer temsil türlerinin arasında bir sınır olup olmadığına bakmadan önce temsil ile doğru temsili birbirinden ayırt etmemiz

gerekir. Bazı modeller modelledikleri sistem hakkında doğru temsiller verirken, diğerleri bunu başaramaz. Watson ve Crick DNA'nın ikili sarmal modelini ortaya koymadan önce üçlü sarmal modelini önermişler ancak sonrasında bunun yanlış bir model olduğunu söyleyerek bir kenara bırakmışlardı. Benzer şekilde üzümlü kek modeli ya da güneş sistemi modeli, fizikçiler tarafından atomun yanlış bir temsili olarak görülmüş ve bugün bu modellerin yerini daha doğru bir temsil olduğu düşünülen kuantum atom modeli almıştır (krş. Frigg & Nguyen, 2021). Frigg'in de belirttiği gibi bir modelin falanca bir hedef sistemi doğrulukla temsil edip etmediğini, ancak o modelin bir temsil aygıtı olduğunu onayladıktan sonra sorabiliriz. Üzümlü kek modelinin en başından bir temsil olduğunu kabul etmeksizin hangi gerekçelerle yanlış bir model olduğunu iddia edebiliriz? (krş. Frigg, 2012, s. 17). Temsil her şeyden önce yanlış da olsa bir temsildir. Sonuç olarak bir modeli neyin bilimsel temsil haline getirdiğini sormak ile onu neyin doğru bir temsil yaptığını sormak iki farklı soruya tekabül eder. Doğru temsil problemi, hangi kriterlerin bir temsili doğru kıldığını belirlemekle ilgilenir. C&C'nin adlandırmasıyla bir şeyin ne zaman doğru temsil haline geldiğini sormak *normatif probleme*, bir şeyin ne zaman bilimsel temsil haline geldiğini sormak ise *kuruluşa ilişkin probleme* işaret eder (C & C, 2006, s. 69).

Güçlü ve Zayıf İzahlar

Şimdi yeniden soralım. Bir bilimsel model ne aracılığıyla bir temsil haline gelir? Bu soruya düşünürler tarafından farklı yanıtlar verilmiştir. *Güçlü izah* adı altında sınıflandırabileceğimiz görüşlere göre modeller hedef sistemlerini az çok doğrulukla tasvir ettikleri, başka bir deyişle hedef sisteme benzedikleri için temsil ederler. Bu görüşlere göre bilimsel temsil, model ile hedef sistemin nesnel özellikleri arasındaki ilişkiden ibarettir. Bununla birlikte güçlü izah destekçileri söz konusu benzerliğin yapısal olup olmaması konusunda birbirlerinden ayrılırlar. Sözelimi semantik kuramlar görüşünün taraftarlarına göre temsil ilişkisini model ile hedef sistem arasındaki yapısal benzerlik kurar. Başka bir deyişle bir model hedef sisteme izomorf olduğu sürece onu temsil edebilir. İzomorfizme göre bir

model, model evreni adı verilen ve n sayıda sıralı öğeden oluşan tanım kümesinden ve bu küme üzerinde belirlenen ilişkilerden oluşur. Eğer modelin öğeleri ile hedef sistemin öğeleri arasında birebir ve örten eşleşme yapılabiliriyorsa model, hedef sistemi temsil edebilir. Model ile hedef sistem arasında böyle bir yapısal benzerlik kurulamıyorsa, bu durumda model hedef sistemi temsil etmez. Sözgelimi Weisberg'in verdiği bir örneği, klasik mekanikteki sönümlü harmonik osilatör modelini dikkate alalım. Bu model matematiksel olarak aşağıdaki şekilde ifade edilir²:

$$\frac{d^2x}{dt^2} + 2\gamma \frac{dx}{dt} + \omega_0^2 x = 0 \quad (1)$$

Burada $\gamma = b/2m$ ve $\omega_0^2 = k/m$ 'dir. γ sönümlenme parametresi, b direnç kuvvetiyle ilgili bir katsayı, ω_0 ise açısal frekanstır. Bu eşitlik osilatörün ivmesi, sürtünme katsayısı ve açısal hız gibi yapısal özellikleri arasındaki ilişkiyi ifade eder. Eğer bu eşitlikte ifade edilen yapısal özellikler, örneğin bahçemizdeki salıncağın ivmesi, salıncak zincirine etkiyen sürtünme kuvveti ve salıncağın açısal hızı gibi yapısal özellikleriyle birebir eşleştirebiliyorsa bu durumda sönümlü harmonik osilatör modelinin hedef sisteme, yani bu durumda bahçemizdeki salıncağın hareketine izomorf olduğu söylenir. İzomorf olduğu için de sönümlü harmonik osilatör modeli bahçemizdeki salıncağın hareketini temsil edebilir. Sonuç olarak izomorfizm izahına göre bir hedef sistemi doğru şekilde temsil ettiğinde model bir temsildir, aksi durumda değildir. Diğer bir deyişle bu türden açıklamalar, temsili bir *başarı* terimi olarak kullanılmaktadırlar.

Yapısalcı izah pek çok açıdan eleştirilmiştir. Burada bizim amaçlarımız açısından önemli olan ilk nokta, bu izahın, temsil problemini doğru temsil probleminden ayırt edememesidir. İzomorfizme göre şayet model, hedef sistemin doğru ve eksiksiz bir tasvirini veriyorsa onu temsil eder. Ancak söz konusu tasvirin eksik veya yanlış olduğu durumda hedef sistemi temsil etmemektedir. Burada hedef sistemin yanlış bir tasvirini veren bir modeli, basit lineer harmonik osilatör modelini düşünelim. Newton'ın ikinci ya-

² İlgili örnek için bkz. Weisberg (2013, s. 138-139).

sasıyla $F = -kx$ biçiminde gösterilen model, diferansiyel eşitlik biçiminde aşağıdaki şekilde ifade edilir:

$$m \frac{d^2x}{dt^2} = -kx \quad (2)$$

Basit lineer harmonik osilatörün hareketi tek boyutta gerçekleşir, çizgiseldir ve çok küçük gerilme miktarları için geçerlidir. Üstelik bütün fiili osilatörler sürtünme dolayısıyla sönümlüdürler. Bir süre sonra enerji kaybederek dingin hale gelirler. Ancak söz konusu modelde sürtünmeye ilişkin bir terim görülmez. Başka bir deyişle, basit harmonik osilatör modelinde fiili hedef sistem ile model arasında birebir ve örten eşleştirme yapılamaz. Öyleyse bu izaha göre basit lineer harmonik osilatör modelini bahçemizdeki salıncağın hareketine izomorf olmadığı için bir temsil olarak saymamak gerekecektir. Ancak bu modeli yine de bir temsil saydığımız da açıktır. Basit harmonik model sadece salıncağın hareketini yanlış tasvir eden bir temsildir. Daha da önemlisi, bu türden yanlış temsilleri bilim insanları sıklıkla kullanırlar. Soruşturulan fiziksel sistemin bazı özelliklerini kasten çarpıtarak modelde yapısal değişikliklere giderler. Modellerin büyük bir çoğunluğu bu türden çarpık temsillere dayanır. Bazen de zaman içerisinde modellerin hedef sistemlerini yanlış tasvir ettikleri ortaya çıkar. Suárez'in de dikkat çektiği gibi Newtoncu güneş sistemi modeli kendi başına, yani genel görelilik kuramının bu modelde yaptığı tadilatlar dikkate alınmaksızın ele alındığında yanlış bir temsildir ve hedef sisteme izomorf olduğu söylenemez. Ancak bu modeli yine de güneş sisteminin bir temsili olarak kavrarız (Suárez, 2003, s. 235).

İzomorfizm aynı zamanda hedef sistemi olmayan modelleri açıklamada da başarısızdır. Söz konusu durum, sanatta kullanılan temsiller ile daha anlaşılır kılınabilir. Örneğin Sfenks heykeli yeryüzündeki hiçbir canlıya (hedef sisteme) izomorf değildir. Bu anlamda o, ne bir insanın, ne de bir aslan ya da kuşun doğru bir temsildir. Ancak bu heykeli yine de Sfenks adı verilen var olmayan bir yaratığın temsili olarak görürüz. Benzer şekilde mekanik eter modeli eterin bir temsildir ancak eter fiili olarak yoktur. Dolayısıyla mekanik eter modeli etere izomorf değildir. O halde izomor-

fizme göre söz konusu modeli bir temsil olarak görmemek gerekecektir. Ne var ki mekanik eter modelini yine de eterin bir temsili olarak kavrarız. İzomorfizm açısından sorun, temelde temsilin bir ilişki olduğunu kabul etmesinden kaynaklanır. Eğer temsil bir ilişkiyse, Sfenks ya da mekanik eter modeli ne ile ilişki kurmaktadır?

Üçüncü olarak izomorfizmin eş yapıya sahip olan ancak farklı modeller oldukları açık olan bazı temsilleri izah edemediği söylenebilir. Bir temsil kuramı bir modelin, nasıl olup da başka bir sistemin değil de falanca bir sistemin biricik temsili olduğunu açıklayabilmelidir. Sözelimi Contessa'nın (2006) verdiği bir örnek izomorfizme ilişkin bu problemi sergilemektedir. Bohr atom modelini yapısal olarak aşağıdaki şekilde ifade ettiğimizi düşünelim: A , Bohr atom modelinin yapısını, a çekirdeği ve b elektronu temsil etmek üzere $A: < a, b; ab^{-1}, ba^{-1}, ab, aRb, bRa >$. Bu yapıda ab^{-1} çekirdeğin sahip olduğu, elektronun sahip olmadığı bir özelliği (pozitif yüklü olma); ba^{-1} elektronun sahip olduğu, çekirdeğin sahip olmadığı bir özelliği (negatif yüklü olma); ab çekirdek ve elektronun birlikte sahip olduğu bir özelliği (bir yüke sahip olma); aRb çekirdeğin elektronla olan bir ilişkisini (daha kütleli olma); bRa ise elektronun çekirdekle olan bir ilişkisini (çekirdeğe doğru çekilme) göstermektedir. Klasik mekanikte sık sık kullanılan sürtünmesiz eğik bir düzlem üzerinde bulunan bir cisim modelini ele alalım ve bu modelin sergilediği yapıyı şöyle ifade edelim: A' , eğik düzlem modelinin sergilediği yapıyı, a' düzlem ve b' cismi temsil etmek üzere $A': < a', b'; (ab^{-1})', (ba^{-1})', (ab)', (aRb)', (bRa)' >$. Burada $(ab^{-1})'$ düzlemin sahip olduğu, cismin sahip olmadığı bir özelliği (sürtünmesiz olma); $(ba^{-1})'$ cismin sahip olduğu ancak düzlemin sahip olmadığı bir özelliği (kütleli olma); $(ab)'$ düzlem ve cismin birlikte sahip olduğu bir özelliği (eğimli olma); $(aRb)'$ düzlemin cisimle olan bir ilişkisini (altında olma); $(bRa)'$ ise cismin düzlemle olan herhangi bir ilişkisini (üstünde olma) temsil etmektedir. Bu örnek birbirinden tamamıyla farklı iki modelin aynı yapıyla ifade edildiklerini ve birbirlerini temsil etmediklerini göstermektedir. Diğer bir ifadeyle izomorfizm açısından modeldeki nesnelerin varlığı yeterli olup, bu nesnelerin ne oldukları mühim değildir.

Son olarak izomorfizmin temsili bir başarı terimi olarak kullanması, bu görüşün aynı zamanda modellerin nihai hallerini dikkate aldığını yani hazır temsiller için geçerli olduğunu da göstermektedir. Oysa hâlihazırdaki hallerini almadan önce modeller bilim insanları tarafından manipüle edilirler. Başka bir deyişle bu izah modelleme sürecinde içerilen etkinlikleri, modellemeye ilişkin dinamikleri yani modelleme sürecinde kullanıcıların sarfettikleri işçiliği, modellerin bileşenlerini ve modellerin dayandığı arka plan bilgisini görmezden gelir. Sözelimi Boumans (1999) modellerin matematiksel kavram ve yöntemler, kuramsal fikirler, empirik veriler, olgular, metaforlar ve analogiler gibi muhtelif öğeler içerdiklerini belirtir. Boumans’a göre olguların ve empirik verilerin de modelde bulunması, modelin haklılandırılmasının model kurulduktan sonra yapılmadığını, haklılandırmanın modele en başından itibaren yerleşik olduğunu gösterir.

İzomorfizmin özellikle çarpık, kusurlu temsilleri izah etmedeki başarısızlığını gören bazı yapısalcı düşünürlerin geliştirdiği ve *kısmi izomorfizm* adını alan bir görüşe göre bir model, tasvir ettiği hedef sisteme kısmen izomorf ise onu temsil edebilir. Bu görüşü savunan düşünürler bilimsel etkinlikte çoğu zaman karşımıza çıkan kusurlu temsili açıklamaya çalışırlar. Kısmi izomorfizm, bir modelin belli bölümlerinin hedef sistemin bazı bölümlerini temsil etmeyebileceğini savunur. Yani hedef sisteme izomorf olan kısımlar olduğu kadar izomorf olmayan kısımlar da vardır. İzomorfizmin bu yumuşatılmış hali bazı kusurlu temsilleri açıklayabilme gücüne sahip olsa da eleştirilerden muaf değildir. Bazen kısmi izomorfizmi yansıtmayan, başka bir deyişle matematiksel yapıda olmayan bilimsel temsiller vardır. İkinci olarak Christoher Pincock’un (2005) da belirttiği gibi, kısmi izomorfizm, temsil ilişkilerini önemsizleştirebilecek bir tehlike barındırır. Örneğin A , tüm çiftlerin tek bir ilişkiyle yer aldığı $(R-A)$ sönümlü harmonik osilatöre benzer bir model olsun. Bu modelin tanım kümesi osilatörün mümkün durumlarının yerine geçen (t, t'', t''') gibi bir sıralı reel sayılar dizisiyle ifade edilebilir. Fiili bir osilatörün herhangi bir konumu için ilgili durumdan A ’ya kısmi izomorfizmler bulabiliriz. Bu kısmi izomorfizmlerden bir tanesi, doğru fiziksel büyüklükleri

modeldeki bir durumla eşleştirilecektir. Ancak bu şekilde A , osilatörün anlamlı bir temsili haline gelmez. Çünkü fiili osilatör nasıl hareket ederse etsin, onun yörüngesini modelde bulabiliriz. Bu da bir modelin, sadece herhangi bir osilatörü değil, reel sayılarla ölçülen üç fiziksel büyüklüğe sahip herhangi bir sistemi temsil edebileceğini yani temsilin biricikliğini açıklayamadığını gösterir. Bu açıdan hedef sisteme kısmi izomorf olan fakat onu anlamlı bir şekilde temsil etmeyen modelleri açıklamada kısmi izomorfizm başarısızdır.

İzomorfizmin temsil pratiklerimize uymadığı bazı düşünürler tarafından fark edilmiş ve temsilin gerek ve yeter koşulu başka kriterlerde aranmıştır. Bu kriterlerden en önemlisi “benzerlik”tir. Özellikle Ronald Giere’nin savunduğu benzerlik izahı izomorfizmin tersine yapısal olmayan bir kriter olarak karşımıza çıkar. Bu görüşe göre bir model, modellediği sisteme belli yönlerden ve belli derecede benzediği yani onu az çok doğrulukla tasvir ettiği için onu temsil eder. Benzerlik izahı izomorfizme göre daha başarılı görünür. Burada izomorfizmin tersine modellenen sistem ile birebir ve örten eşleştirme yapılması zorunlu değildir. Sözelimi ay-dünya sisteminde dünya ve ayın hız ve konumları, ters kare merkezci kuvvete sahip iki parçacıklı Newton modelindeki parçacıkların hız ve konumlarına izomorf ya da kısmen izomorf olduğu için değil de yakın olduğu (benzediği) için Newton modeli ay-dünya sistemini temsil eder (krş. Giere, 1988, s.81). “Konum” ve “hız”, burada benzerliğe konu olan yönlerdir. “Çok yakın” sözcüğü ise benzerliğin derecesidir. Bu nedenle iki parçacıklı Newton modeli, dünya-ay sisteminin bir temsidir.

Benzerlik izahının karşılaştığı sorunlardan en önemlisi, “belli yön ve derecelerde benzeme” kavramında ortaya çıkar. Bu izaha göre bir model bir hedef sisteme belli yön ve derecelerde benziyorsa, yani az çok doğrulukla tasvir ediyorsa onu temsil eder. Eğer böyle bir benzerlik yoksa onu tasvir etmez. Burada derhal izomorfizmin karşılaştığı probleme benzer bir problem ile karşılaşırız. Benzerlik izahı tıpkı izomorfizm gibi doğru temsil problemini temsil probleminden ayırt edememektedir. Her ne kadar benzerlik izahı, izomorfizm gibi yapısal bir örtüşme şart koşmasa da, belli

yön ve derecelerde benzerlik beklentisi bu görüşü de paralel bir sorunla karşılaştırır. James C. Maxwell, eteri dışlilerden oluşuyormuş gibi tasvir eden mekanik eter modelinin fiili etere benzediğine inanmıyordu. Ancak onu yine de eterin bir modeli olarak ortaya koymuştu. Başka bir deyişle mekanik eter modeli etere hiçbir yön ve derecede benzememesine rağmen yine de onu temsil ediyordu. Bu da aslında bu izahın, tıpkı izomorfizm gibi hedef sistemi olmayan modelleri açıklamakta yetersiz oluşunu göstermektedir. Mekanik eter modeli imkânsız bir durumun temsidir. Ancak Maxwell'in bu varsayımı, ona elektromanyetik yasaları türetme imkânı verir. Yine örneğin mühendislik bilimlerinde kullanılan bazı modellerin herhangi bir hedef sistemle benzerlik ilişkisi içerisinde olduklarını söylemek mümkün değildir. Çünkü ortada modeli karşılaştırılabileceğimiz herhangi bir hedef sistem yoktur. Benzerlik izahındaki problem öyleyse şu şekilde ifade edilebilir: X 'in Y 'yi temsil etmesi için X 'in Y 'ye benzemesi gerekiyorsa, Y somut olarak var olmalıdır. Ancak mekanik eter modeli ya da Sfenks heykeli, ilgili oldukları hedef sistemleri bu hedef sistemler var olmadıklarına göre nasıl temsil ederler? Benzerliğin burada temsili mümkün kıldığını söylemek makul görünmez.

Son olarak benzerlik izahının tıpkı izomorfist izahlar gibi, modellerin geliştirilme ve manipülasyon süreçlerini ihmal ettiği ve halihazırdaki yani nihai halini almış modeller ile ilgilendiği rahatlıkla fark edilebilir. Bilim insanları sıklıkla spesifik bir hedef sistemden bağımsız olarak kavram-sallaştırma yaparak modelleri geliştirirler. Başka bir deyişle modellerin kendine ait bir dünyaları vardır ve herhangi bir hedef sisteme benzer olup olmadığına bakmaksızın modeli kendi dünyasında manipüle ederler. Özellikle deneysel karşılaştırmının zor olduğu kozmoloji, parçacık fiziği gibi bilim dallarında bu durum oldukça belirgindir. Yine örneğin mühendislik bilimlerinde geliştirilen modeller bilim insanları tarafından belli bir amacı gerçekleştirmek (somut aygıt ve materyaller geliştirmek ya da onları optimize etmek) için kullanılan aygıtlardır ve halihazırda var olan gerçek bir hedef sistemi tasvir etmek yerine “yapay olarak yaratılmış fenomenleri anlamayı” sağlarlar (Boon & Knuuttila, 2009, s. 694).

O halde güçlü izahların bilimsel temsil problemine tatmin edici bir yanıt veremedikleri söylenebilir. En nihayetinde güçlü izaha göre temsil bir ilişkidir ve bu ilişkiyi de model ile hedef sistemin nesnel özellikleri sağlar. Nitekim Mauricio Suárez güçlü izahlara bu nedenle natüralist izahlar adını verir. Benzerlik ve izomorfizm gibi natüralist izahlar temsile ilişkin çok güçlü koşullar dayatırlar ve bu nedenle de kullanıcıların modellemedeki bilişsel durumlarını hesaba katmazlar. Oysa faillerin zihinsel durumlarını dikkate almayan herhangi bir temsil kuramı eksiktir. Bilişsel etkinliklerin önemini fark eden bazı düşünürler temsil problemini güçlü izahlardan farklı bir şekilde, bu bilişsel etkinlikleri vurgulayarak çözmeye alışırlar. Bu türden izahlara *zayıf izah* adı verilebilir. Sözgelimi Suárez'in fikirleri, modellerin epistemik değerini hedef sistemlerin doğru temsillerine indirgeyen güçlü izahlara kayda değer bir alternatif olarak karşımıza çıkar. Ona göre temsilin gerek ve yeter koşullarını bulmaya çalışmak gereksizdir ve herhangi bir modelin fiili bir hedef sistemi temsil edip etmediği bağlama göre belirlenir. Temsilin, modelin özellikleri ile hedef sistemin özellikleri arasındaki ilişkiye indirgenemeyeceğini fark eden Suárez'in geliştirdiği *çıkarım oluşturma izahı*na göre temsil ilişkisinin kurulması, sözgelimi X 'in Y 'yi temsil edebilmesi için iki koşul gerekir. Birincisi X 'in "temsil kuvveti"nin Y 'yi göstermesi, ikincisi de X 'in, "bilgili ve yetenekli faillere" Y hakkında çıkarım oluşturma imkânı vermesidir. Suárez'e göre bilgili ve yetenekli bir araştırmacının, X 'i dikkate alması Y 'yi dikkate almasını gerektiriyorsa, bu durumda X 'in bir temsil kuvveti var demektir. Fakat temsil kuvveti, bağlamsal ve ilişkisel durumlarda ortaya çıkar, yani eğer X 'in Y ile temsil ilişkisi mevcut değilse bu durumda temsil kuvvetinden söz edilemez ve temsil ilişkisini de yetenekli ve bilgili failler tekil soruşturma bağlamlarında kurarlar. X 'in bağlamsallık özelliği bir modelin farklı hedef sistemleri temsil etmesini sağlar. Örneğin spiral bir merdiven bir araştırma bağlamında yayı, bir diğer soruşturma bağlamında DNA'yı temsil edebilir. Temsilin, yayı veya DNA'yı temsil etme kuvveti amaçladığımız kullanıma göre değişir. Eğer fail her iki temsili de kullanma açısından bilgili ve yetenekliyse tem-

silin kuvveti ikiye katlanır. Bilgili ve yetenekli değilse temsil kuvveti belirsiz hale gelir (Suárez, 2003, s. 237; 2004, s. 768-769). Suárez ayrıca “yetenekli fail” terimi ile sözgelimi Schrödinger denklemini çözmek için gerekli matematik yeteneğini; ‘bilgili fail’ terimiyle ise bu denkleme ilişkin zorunlu çıkarımları yapabilecek kuantum mekaniği bilgisi olan kişileri kasteder. İkinci koşul ise, X ’in (fiili anlamda var olmasalar bile) modelleyicilere Y ’ye ilişkin (doğru ya da yanlış) çıkarımları yapmalarına imkân verecek bir yapısı olması nedeniyle temsilin nesnelliğini sağlar. Suárez’in, bir temsil aygıtının yetenekli ve bilgili faillere hedef sistem hakkında çıkarım oluşturma imkânı verdiğine ilişkin fikri, Swoyer’ın (1991) bir şey hakkında düşünmek amacıyla başka bir şeyi kullanmaya gönderimde bulunmak için icat ettiği “yerine koymayla akıl yürütme” (*surrogate reasoning*) kavramına karşılık gelir.

Suárez’e göre bu izah temsile ilişkin birçok sorunun üstesinden gelir. İlk olarak, benzerlik ve izomorfizm aracılığıyla açıklanan temsilleri de kapsayacak ölçüde geniştir. Gerek koşul çıkarım oluşturma izahıdır ancak yeter koşul bir durumda izomorfizm ya da kısmi izomorfizm, bir diğer durumda benzerlik olabilir. İkinci olarak kusurlu temsil sorunu da çıkarım oluşturma izahı tarafından çözüme kavuşturulur. Çünkü gerekli olan çıkarımların hepsinin yapılması mümkün olmadığı gibi yapılan çıkarımların tümünün de doğru olması gerekmez. Ayrıca Suárez’e göre bu izah ile hedef sistemi olmayan temsiller de çözüme kavuşturulmaktadır. Örneğin mekanik eter fiili olarak var olmamasına rağmen, elektromanyetik fenomenlere ilişkin çıkarım oluşturma imkânı vermesi dolayısıyla hedef sistemin bir temsili haline gelir.

Suárez kendi izahının güçlü izahlara nazaran daha geniş olduğu ve kusurlu temsile yer açtığını söylerken haklıdır. Bu izah ayrıca güçlü izahların tersine doğru temsil problemi ile temsil problemini de birbirinden ayırmakta, başka bir deyişle kuruluşa ilişkin probleme de bir yanıt vermektedir. Ek olarak zayıf izah, kullanıcıların bilişsel durumlarını vurgulayarak, modelleme dinamiklerini de dikkate alır. Bununla birlikte sorunlardan muaf değildir. Suárez’in, temsil kavramını, modelin hedef sistemle ilgili

çıkartım oluşturmaya imkânı vermesinde temellendirmesi, modeller hakkında bildiğimiz bir olguyu yinelemesinden başka bir şey değildir. Suárez aslında “Modeller kendilerinden çıkartım yapabildiğimiz nesneler oldukları için faillere hedef sistemle ilgili çıkartım yapma fırsatı verirler” demektedir. Diğer bir deyişle “Modeller ne aracılığıyla bize çıkartım oluşturma fırsatı verirler?” sorusu yanıtız kalmaktadır. Eğer model ve hedef sistem arasında izomorfizm, kısmi izomorfizm veya benzerlik ilişkisi yoksa, hedef sistemle ilgili nasıl çıkartım yapabiliriz? Örneğin bir üniversite krokisi üniversitedeki yerleşimlerin sıralanışına yapısal anlamda benzer olduğu için bu yerleşimlerin konumu hakkında çıkartım oluşturabildiğimizi iddia etmek isteyebiliriz. Bu sorun başka bir şekilde daha ifade edilebilir. Zayıf izahlara göre bir modeli falanca bir hedef sistemin temsili yapan şey, kullanıcıların modeli belirli bir niyetle kullanmalarından ibarettir. Ne ki bu tür açıklamalar temsil kavramını önemsizleştiren bir tehlike taşırlar. Yani şayet temsil yalnızca modeli kullananların başarısıysa, temsile ilişkin aslı bir belirlemede bulunmak olanaksızlaşır.

Son olarak Suárez ačíından sözgelimi mekanik eter modelinin, eteri temsil edebilmesi için ona benzemesi gerekli değildir. Bu model, elektromanyetik fenomenlere ilişkin çıkartım oluşturamızı sağladığı için hedef sistemin bir temsildir. Ancak Frigg ve Nguyen’in de dikkat çektiği gibi, Swoyer’in yerine koymayla akıl yürütme kavramıyla ilişkili olarak düşünölen çıkartım oluşturma, Suárez’in iddiasının aksine, hedef sistemi olmayan temsil problemini çözmeye yetmez. Bunun nedeni, hedef sisteme sahip olmayan bir model hakkında akıl yürütürken, söz konusu modeli neyin yerine koyduğumuz sorusunu bu izaha göre yanıtlayamayız (Frigg & Nguyen, 2017, s.87).

Öyleyse hem güçlü izahların hem de zayıf izahların bilimsel temsil problemine tatmin edici bir yanıt veremedikleri söylenebilir. Bu durum, bilimsel temsil hakkındaki tartışmaların aslında kısır tartışmalar olabileceği fikrini akla getirmektedir. Nitekim Callender ve Cohen bu türden bir görüşün sahibidirler.

Bilimsel Temsil Problemi Hakkındaki Tartışmalara Bir İtiraz

2006 yılında yayımladıkları “Bilimsel Temsile Özgü Bir Problem Yoktur” (*There is No Special Problem about Scientific Representation*) başlıklı yazılarında C&C, bilimsel temsil hakkında yapılan tartışmaların gereksiz olduğunu öne sürerler. Onlara göre aslında bilimsel temsil, sadece faille-rin bilim insanı olduğu şartlarda ortaya çıkan temsildir. Bilimsel temsil ile bilimsel olmayan temsil arasındaki sınır koyma problemi de, daha genel anlamda bilim ile bilim olmayan arasındaki sınır koyma probleminin özel bir durumudur.

C&C’ye göre bilim felsefecileri kuruluşa ilişkin soru ile normatif soru-yu beraber sorarak, ayrılması gereken iki şeyi birbiriyle karıştırmaktadırlar (C&C, 2006, s. 69; krş. Morrison, 2008, s. 70). C&C sanatsal, dilsel, bilimsel vb. temsil türlerini zihinsel durumları gösteren daha temel temsil türlerinden türetmeye gayret eden birleştirilmiş bir izah sunarlar. Bu görüşün temel gerekçelerinden birisi, bilim insanlarının modellerin haricinde, modellerin temsil ettiği aynı hedef sistemi temsil eden dil, resim, tablo, zihinsel durumlar gibi araçlar kullanmalarıdır. Söz konusu durum ancak bilimsel temsilin temsili konumunu sanatsal, dilsel vb. temsillerden ve tüm bunların da konumlarını zihinsel durumlar hakkındaki temsillerden almaları halinde mümkündür: “Bilimsel temsil, zihinsel durumların temsiline yönelik temel bir kuramla birlikte, şart koşturmaya (*stipulation*) dayanarak inşa edilir.” (C&C, 2006, s. 78) Bu anlamda sözgelimi masamın üstündeki tuzluğun Madagaskar’ı temsil ettiğini şart koştüğümüzda tuzluk Madagaskar’ın bir temsili olur. C&C’ye göre bilim insanlarının kullandığı çizimler, tablolar, denklemler, grafikler, simülasyonlar ve modeller gibi temsil araçları da sözgelimi ideal gazların davranışlarını, kuantum durumlarının değişimini veya köprüleri, bu temsil araçlarını yapan ya da kullanan kişilerin zihinsel durumları aracılığıyla temsil ederler. Bir resim, köprüyü temsil eder çünkü resmi yapan, resmin köprüyü temsil ettiğini şart koşmuş ve karşı tarafta da bu resmin köprüyü temsil ettiğini inancını oluşturma amacı gütmüştür.

Şayet temsil yalnızca, bir şeyin bir başkasını temsil ettiği şartının koşuluyla ortaya çıkıyorsa, neden büyük zahmetlerle köprü modelleri yapmakla uğraşıyoruz? Neden daha ucuz malzemelerle, daha az mesai gerektiren bir model geliştirmiyoruz? Daha da önemlisi, neden sağ kolumuzun gazları temsil ettiğini söylemek yerine, bilardo topu modelini öneriyoruz? Bu sorular, C&C'ye göre bilimsel temsile has değildir ve pragmatik sınırlamalar söz konusudur. Ancak bu pragmatik sınırlamalar şeylerin temsili konumlarıyla ilgili değildir. Bu açıdan izomorfizm, kısmi izomorfizm ve benzerlik gibi izahlar pragmatik bir role sahip olmalarına rağmen bilimsel temsil için şart değildirler. Saçma olsa da sağ kolumuzu pekâlâ gazların bir temsili olarak şart koşabiliriz ama bilardo toplarının davranışını gaz moleküllerinin etkileşimlerinin temsili olarak görmek daha faydalıdır çünkü temsil aygıtının nesneleri ile hedef sistemin nesneleri arasında açık bir izomorfizm veya benzerlik vardır. Sonuç olarak, zihinsel temsile ilişkin bir kuram, temsilin metafiziğiyle ilgilidir ve C&C sorunu zihin felsefecilerine bırakırlar.

Bu görüşe birçok düşünür karşı çıkmıştır. Örneğin Roman Frigg'e göre tuzluğun özelliklerini Madagaskar hakkındaki iddialara dönüştürmemizi sağlayan bir çözüme ihtiyacımız vardır (Frigg, 2010, s.130). Burada Frigg bilimsel temsilin bilişsel özelliklerine vurgu yapmaktadır. Başka bir deyişle bilim insanları *H* hedef sistemi hakkında bilgi sahibi olabilmek için *M* modeli üstünde çalışırlar. Bilim etkinliğinin önemli bir kısmı *M* üstünde çalışmaya, *M*'nin bilinmeyen özelliklerini keşfetmeye adanır. Sözelimi basit sarkacın periyodunun $T = 2\pi \sqrt{l/g}$ olduğu, fail için tamamen sürpriz olabilir. Frigg'e göre C&C'nin tuzluğu Madagaskar'a sadece işaret eder (*denotation*). Oysa bu, işaret etmeden farklıdır ve ancak model bilimsel anlamda bir temsil ise mümkün olabilir (Frigg, 2010, s. 131). Dolayısıyla tuzluklar Madagaskar'ı bilimsel olarak temsil etmezler. Bir tuzluğun Madagaskar hakkında yeni bilgi verecek ve bizi şaşırtacak özellikleri yoktur.

Yine Morrison'a göre C&C temsilin bilimsel bilginin üretilmesinde oynadığı önemli rolü, yani temsilin öndeyi, açıklama ve kuramla olan ilişkisini görmezden gelirler. Ona göre bilimsel modellemede amaç, mümkün olan

en iyi temsili oluşturmaktır. Temsilin yapısını tartışırken modellere ve kuramlara odaklandığımızdan dolayı kuruluşa ilişkin soru ile normatif soruyu birbirinden ayıramayız. Failler tabii ki, bir temsilin değerini belirlemede kritik bir rol oynarlar. Ancak M 'nin H 'yi bilimsel anlamda temsil etmesinde kuramların etkisine ve sistemin yapısına yönelik kısıtlamalar vardır. Hangi temsil aygıtını kullanacağımız sadece pragmatik düşüncelere dayanmaz. Bir temsilin bilgi iletmesini istiyorsak, bu durumda kuramsal bağlam bize bazı fiziksel olasılıkları dayatır. Kullanıcılar olmaksızın temsilin olmadığı doğrudur fakat bu, bir şeyin başka bir şeyi temsil etmesi için gerekeni kullanıcıların belirlediği anlamına gelmez. Dolayısıyla M 'yi neyin H 'nin temsili yaptığı üzerine kısıtlama koymaksızın bu temsili sadece zihinsel duruma indirmek, temsilin özelliklerini belirleyen kuramsal bağlamı görmezden gelmektir. H 'yi modellemenin en iyi yolunu kullanıcılar değil, kuram belirler (Morrison, 2015, s. 128). C&C'nin izahını sorunlu bulan düşünürlerden Peschard da Morrison'a benzer şekilde C&C'nin, temsilin kullanımına ilişkin gerekçelerimizi, temsilin seçiminden ayırarak bu seçimi normatif rehberlikten yoksun bıraktıklarını düşünür (Peschard, 2011, s.338).

C&C, model ile hedef sistem arasındaki temsil ilişkisinin şart koşma ile kurulduğunu söylediklerinde temsilin bir ilişki olduğunu kabul eden görüşlerin açmazına düşerler. Temsili bir ilişki olarak kavradığımızda hedef sistemi olmayan bir modelin ne ile ilişki kuracağı bir problem doğurur. Örneğin boynuzlu at resimlerinin temsil ettiği boynuzlu atlar yoktur. Bu durumda ya boynuzlu atları koyutlamak ya da temsilin bir ilişki olmadığını söylemek gerekir. C&C bu konu hakkında şöyle derler: “Sorunu kabullenerek x 'in olmadığı durumlarda faillerin x 'i temsil etmeyi başaramadıklarını, sadece onu temsil ettiklerine inandıklarını savunabiliriz.” (C&C, 2006, s. 80-81) Adam Toon haklı olarak bu türden bir belirlemenin birçok modeli ve ayrıca fiili olarak var olduğuna inanmadığımız şeyleri temsil eden aygıtlar geliştirdiğimiz olgusunu görmezden geldiğini belirtir (Toon, 2010, s. 90). Öte yandan Toon'a göre şart koşma izahına özgü daha önemli bir sorun vardır: *Alpleri Geçen Napolyon* Napolyon'u tasvir eder çünkü ressam bu resmin Napolyon'u tasvir ettiği şartını koşmuş ve izleyicilerde

de bu resmin Napolyon'u tasvir ettiği inancını oluşturmayı amaçlamıştır. Ancak şart koşma tasvir için yeterli değildir. Boş bir kanvas alıp onun Napolyon'u temsil ettiğini şart koştuğumuzu ve izleyicilerde de bu kanvasın Napolyon'u temsil ettiği inancını oluşturmayı amaçladığımızı düşünelim. C&C'ye göre bu bir temsildir. Gerçekten de söz konusu kanvasın bir anlamda temsil olduğunu söylemek mümkünse de hiç kimse onun Napolyon'u tasvir ettiğini düşünmez. Toon'a göre farklı temsil araçları dikkate alındığında durum daha iyi anlaşılabilir. Boş bir kanvasın, 'Napolyon' adının ve *Alpleri Geçen Napolyon*'un şart koşma aracılığıyla Napolyon'u temsil ettiği ayrı ayrı söylenebilir. Açıktır ki 'Napolyon' ya da boş kanvas, Napolyon'u *Alpleri Geçen Napolyon* gibi tasvir etmez. İlk ikisi tıpkı masadaki tuzluğun Madagaskar'a işaret etmesi gibi sadece ona işaret ederler. Benzer şekilde 'DNA' terimi, Watson ve Crick'in ikili sarmal modelinin DNA'yı temsil ettiği gibi onu temsil etmez, sadece ona işaret eder. Söz konusu model yıllar süren bir çalışmanın ürünüdür ve bize DNA hakkında bir şeyler söyler. Bu nedenle bir temsil kuramı modeller ile adlar ve tuzluklar gibi sadece işaret eden varlıkları birbirinden ayırt edebilmelidir. Oysa Toon'a (2010; 2012) göre C&C bunu başaramamaktadırlar.

Sonuç

C&C'nin iddiaları ve bu iddialara yöneltilen eleştiriler hakkında ilave olarak ne söylenebilir? Öncelikle, C&C'nin, tıpkı eleştirdikleri güçlü izahlar gibi hazır temsillerle ilgilendikleri ve temsil oluşturmanın bir süreç olduğu olgusunu gözden kaçırdıkları söylenebilir. Oysa temsillerden onları geliştirerek, kullanarak yani manipüle ederek bilgi ediniriz. Başka bir deyişle bir hedef sistemin temsili olan bir model, sadece ona bakarak bilgi edinebileceğimiz bir nesne değildir. Bu tıpkı karmaşık bir elektronik cihaza sadece bakarak onun nasıl çalıştığını öğrenme çabasına benzer. Bu cihazın nasıl çalıştığını öğrenmek için onun parçalarını söküp takmak iyi bir yol olabilir. Bu süreç esnasında bu cihazda kullanılan parçalar ve işlevlerinin bize iyi bir kavrayış sağlayacağı açıktır. Ancak C&C'nin anladıkları şekliyle temsillerin böyle özellikleri olduğu söylenemez. Şart koşma izahı,

temsillerin fail tarafından başta bilinmeyen yeni özellikler ortaya koymasına yanıt verememekte, temsilin zamansal boyutunu gözden kaçırmaktadır.

Öte yandan C&C'nin zayıf izahlarda olduğu gibi bir şeyin model olarak kabul edilmesinde kullanıcıların rolünü vurgulaması bakımından önemli bir noktaya dikkat çektiğini söylemek makul görünmektedir. Başka bir deyişle modeli model yapan şey, güçlü izahların belirttiklerinin tersine salt model ile hedef sistem arasındaki içsel ilişkide aranmamalıdır. Modeli hedef sistemi temsil etmede kullanan kullanıcıların bilişsel durumları da önemlidir. Bu bilişsel durumlar, yorumlama, çıkarım oluşturma, modeli belli bir niyetle kullanma, gerekli bilgi ve becerilere sahip olma gibi etkinlikleri içerir. Ancak model seçiminin salt kullanıcının niyetlerine indirgenmesi de mümkün görünmemektedir. Temsil seçimindeki kuramsal sınırlamaları da dikkate almak gerekmektedir. Morrison'ın da dikkat çektiği yer burasıdır. Ne var ki Morrison'ın iddia ettiğinin aksine, model seçiminde kuramsal sınırlamaların olması, zorunlu olarak normatif soru ile kuruluş sorusunun birbirinden ayrılamayacağı anlamına gelmez. En başta da belirttiğimiz gibi, temsil problemi ile doğru temsil problemi birbirinden farklı şeylerdir ve temsile ilişkin pratiklerimizle uyusmamaktadır. Kaldı ki, bilimde amacın en doğru temsili vermek olduğu iddiası oldukça tartışmalıdır ve Morrison'ın, bu yorumunu, bilimsel realizm perspektifinden yaptığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bilimin hedefinin doğru temsil olduğu savı hangi bilim için ileri sürülmektedir? Bu savı doğru kabul etsek bile, olsa olsa sadece bilimin belli disiplinleri için geçerli olabilir. Örneğin mühendislik bilimlerinde amaç hiç de doğru temsili vermek değil, pratik fayda için çeşitli somut materyaller geliştirmek ve yapay olarak üretilmiş fenomenleri anlamaktır.

Öyleyse şart koşma izahının temsilin hedef sistem ile model arasında geçerli olan içsel bir ilişki olmadığını, modelleyicilerin niyetlerine de bağlı olduğunu ortaya koyması açısından önemli olduğu söylenebilir. Nitekim Giere (2010) benzerlik izahının içsel özelliklere vurgu yaparak temsili kullananların rolünü görmezden geldiğini fark etmiş olsa gerektir ki, benzerlik izahını modelleyicilere dayalı bir anlayışla geliştirmiştir. Yine Van Fraassen (2008) gibi birçok düşünür de model kullanıcılarının temsilde oynadığı

dıkları önemli rolü kabul etmiştir. Gerçekten de temsil, bilinçli bir faili zorunlu kılar. Bunun gerek koşul olarak kabul edilmesi gerektiği söylenebilir.

Bununla birlikte C&C'nin, bilimsel temsil hakkındaki tartışmaların genel anlamda temsil tartışmalarından ayrı bir yönü olmadığı iddiasına itiraz eden ve bilimsel temsil probleminin bilim felsefesi içerisinde çözülmesi gerektiğini savunan birçok düşünür, bilimsel temsili diğer temsil türlerinden ayırt eden ölçütleri bulmak için büyük bir çaba sarf etmektedirler. Oysa bu konuda herhangi bir görüş birine varılamamıştır. Bu da söz konusu çabanın, tıpkı C&C'nin iddia ettikleri gibi beyhude olup olmayacağını akla getirmektedir. C&C'ye karşı çıkan bazı düşünürler de dahil olmak üzere, bilimsel temsil problemi bilim felsefecileri tarafından farklı temsil türlerinden faydalanarak çözülmeye çalışılmaktadır. Başka bir deyişle bilimsel temsil hakkındaki görüşlere bakıldığında C&C'nin fikirlerinin bu görüşler üzerindeki etkisi fark edilebilir. Knuuttila'nın da belirttiği gibi, birçok düşünür C&C'den sonra bilimsel temsili artık daha geniş bir perspektifte düşünmeye başlamışlardır (krş. Knuuttila, 2005, s. 14). Sözgelimi Roman Frigg, Adam Toon gibi bazı düşünürler bilimsel temsili edebi temsil ile anlamlandırmaya çalışırlar. Hatta kısmi izomorfizm izahının en önemli savunucularından French ve Vickers (2011) gibi düşünürler bile bilimsel temsili sanatsal temsil açısından kavrama çabası içindedirler. Bu eğilimin nedeni açıktır. Bilimsel temsilin genel anlamda kullandığımız temsillerden tamamen farklı olabileceğini düşünmek için bir sebep yoktur ve bilimdeki temsili anlamak için diğer temsil türlerinden faydalanmak oldukça makul bir tutumdur. Bu nedenle bilimsel temsil probleminin sınır koyma ölçütünün bir benzeri olduğu konusunda C&C'nin haklı oldukları söylenebilir.

Kaynaklar

- Boon, M., & Knuuttila, T. (2009). Models as Epistemic Tools in Engineering Sciences. A. Meijers (Ed.), *Handbook of the Philosophy of Science Volume 9: Philosophy of Technology and Engineering Sciences* (ss. 693-726). Amsterdam: Elsevier.
- Boumans, M. (1999). Built-in Justification. M. S. Morgan & M. Morrison (Ed.), *Models as Mediators* (ss. 66-96). New York: Cambridge University Press.

- Callender, C., & Cohen, J. (2006). There is No Special Problem about Scientific Representation. *An International Journal for Theory, History and Foundations of Science*, 21/1(55), 67-85.
- Contessa, G. (2006). Scientific Models, Partial Structures and the New Received View of Theories. *Studies in History and Philosophy of Science*, 37, 370-377.
- Da Costa, N., & French, S. *Science and Partial Truth: A Unitary Approach to Models and Scientific Reasoning*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Elgin, C. Z. (2009). Exemplification, Idealization, and Scientific Understanding. M. Suárez (Ed.), *Fictions in Science: Philosophical Essays on Modeling and Idealization* (ss. 77-90). New York: Routledge.
- French, S., & Vickers, P. (2011). Are There No Things That are Scientific Theories?. *British Journal of Philosophy of Science*, 62, 771-804.
- Frigg, R., & Nguyen J. (2017). Models and Representation. L. Magnani & T. Bertolotti (Ed.), *Springer Handbook of Model-Based Science* (ss. 49-102). Berlin: Springer.
- Frigg, R., & Nguyen J. (2021). Scientific Representation. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/scientific-representation>
- Frigg, R., & Hartmann, S. (2012). Models in Science. E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/models-science/>.
- Frigg, R. (2010). Fiction and Scientific Representation. R. Frigg & M. C. Hunter (Ed.), *Beyond Mimesis and Convention: Representation in Art and Science* (ss. 97-138). New York: Springer.
- Giere, R. N. (2010). An Agent-Based Conception of Models and Scientific Representation. *Synthese*, 172, 269-281.
- Giere, R. N. (1988). *Explaining Science: A Cognitive Approach*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Goodman, N. (1968). *Languages of Art*. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, Inc.
- Humphreys, P., & Imbert, C. (2012). *Models, Simulations and Representation*. New York: Routledge.
- Knuuttila, T. (2005). *Models as Epistemic Artefacts: Toward a Non-Representationalist Account of Scientific Representation*. Helsinki: University of Helsinki.
- Morrison, M. (2015). *Reconstructing Reality: Models, Mathematics and Simulations*. New York: Oxford University Press.

- Morrison, M. (2008). Models as Representational Structures. S. Hartmann, C. Hofer, & L. Bovens (Ed.), *Nancy Cartwright's Philosophy of Science* (ss. 67-88). New York: Routledge.
- Peschard, I. (2011). Making Sense of Modeling: Beyond Representation. *European Journal for Philosophy of Science*, 1, 335-352.
- Pincock, C. (2005). Overextending Partial Structures: Idealization and Abstraction. *Philosophy of Science*, 72(5), 1248-1259.
- Suárez, M. (2004). An Inferential Conception of Scientific Representation. *Philosophy of Science*, 71(5), 767-779.
- Suárez, M. (2003). Scientific Representation: Against Similarity and Isomorphism. *International Studies in the Philosophy of Science*, 17(3), 225-244.
- Suppe, F. (1977). *The Structure of Scientific Theories*. Urbana University of Illinois Press.
- Suppes, P. (1960). A Comparison of the Meaning and Uses of Models in Mathematics and the Empirical Sciences. *Synthese* 12/2(3), 287-301.
- Swoyer, C. (1991). Structural Representation and Surrogate Reasoning. *Synthese*, 87, 449-508.
- Teller, P. (2001). Twilight of the Perfect Model Model. *Erkenntnis*, 55(3), 393-415.
- Toon, A. (2012). *Models as Make-Believe: Imagination, Fiction and Scientific Representation*. Basingstoke: Palgrave-MacMillan.
- Toon, A. (2010). Models as Make-Believe. R. Frigg & M. Hunter (Ed.), *Beyond Mimesis and Convention: Representation in Science and Art* (ss. 71-96). Dordrecht: Springer.
- Van Fraassen, B. C. (2008). *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective*. Oxford: Clarendon Press.
- Weisberg, M. (2013). *Simulation and Similarity: Using Models to Understand the World*. New York: Oxford University Press.

Kant'ın Doğa Anlayışının Kosmolojik ve Epistemolojik Temelleri

Cosmological and Epistemological Foundations of Kant's Understanding of Nature

Furkan Yasin Köz*

Özet

Bu çalışmada yapılmak istenen Immanuel Kant'ın doğa anlayışını belli açılardan ele almaktır. Çalışmanın ilk bölümünde Kant'ın *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*'ndan hareketle onun *maddeyi* ve genel olarak *doğayı* nasıl tasarımıladığı ele alınmıştır. Bu bölümde gösterilmek istenen madde- nin kendi oluş sürecinin ve hareketinin dışarıdan bir kuvvet tarafından meydana getirilmediği, aksine maddenin kendi sahip olduğu içkin yasalardan dolayı kendi hareketinin nedeni olduğudur. Doğa bir kozmos olarak tanımlanmıştır, başka bir deyişle kendi içinde yasalara sahip bir sistem olarak tanımlanmıştır. Doğa bu haliyle kendi içinde bir bütündür ve dolayısıyla nesneler yasalar aracılığıyla ilişkisel bir bütünü oluşturmaktadır. Doğa kendi yasalarıyla kendisini düzenli bir birlik haline getirdiğine göre, onun aktif

Abstract

This study aims to focus on Immanuel Kant's understanding of nature in certain aspects. In the first part of the study I discuss how Kant represented *matter* and *nature* in general in the *Universal Natural History and Theory of the Heavens*. What is meant to be shown in this part is that matter's process of formation and motion are not brought about by an external force. In contrast, it is revealed by a matter which is the cause of its own motion due to its immanent laws. Nature is described as a cosmos, in other words, a system with laws within itself. Nature is already a foundation. Therefore, objects form a relational unity through laws. It can be assumed that nature has an active structure since it has brought itself into a harmonic unity thanks to its own laws. In the second part of this study, Kant's understanding

* Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi | furkanyasinkoz@gmail.com.

bir yapıda olduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışmanın ikinci kısmında *Saf Aklın Eleştirisi*’nden hareketle Kant’ın doğa anlayışı ele alınmıştır. İki eser arasında birçok felsefî düşünce farklılıklarının olduğu ve bu bağlamda aralarında süreklilik ilişkisi bulunmadığı iddia edilebilir. Ancak her ne kadar bu iki eser arasında farklılıkların olduğu düşünülse de *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*’nda ele alınan doğa ve madde anlayışının epistemolojik koşullarının *Saf Aklın Eleştirisi*’nde temellendirildiğı görülebilir. *Saf Aklın Eleştirisi*’nde ve *Prolegomena*’da doğa, uzay ve zamanda yer alan ampirik nesnelerin bir bütünü ve bütün görüngülerin bağılı olduğu kurallar sistemi olmak   zerre iki farklı biçimde tanımlanmıştır. İkinci tanımda nesnelerin ilişkilerinin bağlantısı olarak kurallar öznenin aktif bilişsel yetilerini ifade eder. Çünkü Kant’a göre deneyimin olanağının koşulu nesnelerin birbirleriyle kurallı bir bağlantı içerisinde düşünülmesidir. Dolayısıyla   zne deneyimin ve bilginin kurucu öznesi olarak aktif bir role sahiptir. Bu çalışmanın ilk kısmında doğanın sahip olduğu yasalardan kaynaklı aktifliğı, ikinci kısımda öznenin bilgi edimindeki aktifliğı ele alınmıştır. Bununla beraber yine çalışmanın ikinci kısmında bu iki aktif y  n  n birbiriyle nasıl uyum içerisinde olduğu gösterilmeye alışılmıştır. Bunun için ilk temel

of nature is discussed focusing on the *Critique of Pure Reason*. It can be asserted that there are many differences of philosophical ideas between the two works mentioned above. So, there is no continuous relationship between them. However, although it is thought that there are some dissimilarities between these two masterpieces, it can be seen that the epistemological conditions of the understanding of nature and matter in the *Universal Natural History and Theory of the Heavens* are founded in *Critique of Pure Reason*. In the *Critique of Pure Reason* and *Prolegomena*, nature is defined in two different ways: a set of empirical objects in space and time, and a system of rules on which all phenomena depend. In the second definition, as the connection of the relations of objects, rules express the active cognitive faculties of the subject. Because for Kant, the condition of the possibility of experience is thinking of objects by canonically interrelating them. Therefore, the subject has an active role as the constituent subject of experience and knowledge. In the first part of this study, I discuss the activity of nature and matter linked to the laws of its own, in the second part, I focus on the activity of the subject in the act of knowledge. In addition, in the second part of the study, I try to show how these two active aspects conform to

Kant'ın uzay ve zamana dair görüşleridir. Burada doğanın nasıl ilişkisel bir birlik olarak tasarmlandığının ilk ve temel koşulu ele alınmıştır. Son olarak Kant'ın ampirik ve saf doğa yasası olarak ele aldığı tanımlardan hareketle doğanın ve onun bilgisinin epistemolojik olanağı gösterilmek istenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Doğa, madde, ampirik doğa yasası, saf doğa yasası, uzay-zaman, birlik-çokluk, mümkün deneyim.

each other. The first foundation of this discussion is in Kant's views on space and time. Here, it is argued that the first and constitutive condition of conceiving nature is a relational unity. Moreover, in the second part of the study, I attempted to show how these two active aspects conform to each other. Finally, I aimed to show the epistemological possibility of nature and its knowledge as based on Kant's definitions of empirical and pure natural law.

Keywords: Nature, matter, empirical laws of nature, pure laws of nature, space-time, unity-manifold, possible experience.

Giriş

Bu alışmada Immanuel Kant'ın doğa anlayışının epistemolojik ve kosmolojik¹ temellerini göstermeye çalışacağım. Bunun için kosmolojik dayanak olarak Kant'ın *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*'nı ele aldım. Kant'ın bu eserinde onun madde anlayışını göstermeye çalıştım. Daha sonra ise *Saf Aklın Eleştiri*'si temel alınarak bu kosmolojik dayanağın üzerine nasıl bir epistemolojinin geliştirildiğini tartıştım. Her ne kadar Kant'ın bu iki eseri arasında tarihsel bir fark olduğu ve buna bağlı olarak düşünce dönüşümleri veya kırılmaları olduğu görülüyorsa da maddeye dair genel bakış açısının devamlılığı dikkat çekmektedir. *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı* 'nda Kant, hareketi maddeye veya dünyaya yabancı bir kuvvet ya da dışarıdan bir etki olarak tanımlamamaktadır. Hareket dünyaya veya maddeye içkindir ve madde kendi hareketinin nedenidir. Dünya bu şekilde aktif olarak tanımlanmaktadır. Öte yandan özellikle *Saf Aklın Eleştirisi*'nde görüleceği üzere, dünyanın bu aktifliğinin karşısında öznenin de aktif bir biçimde ele alınması söz konusudur. Özne deneyimin ve onun bilgisinin kurucusudur. Özne bilme ediminde ve nesneyi oluşturmada aktif bir rol oynamaktadır. Nesne ona hazır verili bir şey değil, aksine bizzat öznenin öznel yollarıyla ele alınan ve oluşturulan bir şeydir. Bununla beraber öznenin bu aktifliği kendisini ahlâk alanında da göstermektedir. Öznenin eylemlerinin ilkesi ona dışarıdan verilmiş değildir ve dolayısıyla o kendi eylemlerinin ilkesini oluşturucusudur. Bu öznenin özgürlüğünün ve ahlâkın imkânının temelini oluşturmaktadır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde öznenin aktifliği özellikle onun *sentetik birlik* kavramı çerçevesinde ele alınmaktadır. Çünkü bilginin öznel-nesnel koşulu öznenin bilincinin  zelliliğidir. Bu her ne kadar öznel bir koşul olarak ele alınmış olsa ve özneyi dışarıdan etkileyen *kendinde-şey* (Ding an sich) bilinmese de

¹ *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*'nın genel olarak Kant'ın kosmolojiye ilişkin görüşlerinin yer aldığı bir eser olduğu açıktır. Öte yandan burada asıl söz konusu olan madde ve onun sahip olduğu yasalar dır. Maddenin sahip olduğu bu yasalar aracılığıyla doğanın kendisinden bahsedilebilir. Dolayısıyla, burada maddeye veya varlığa yönelik belli bir bakış açısının bulunduğu görülmektedir. Bu bağlamda, Kant'ın kosmolojiğe ilişkin düşüncelerinin ontolojik bir bakış açısına ve temele sahip olduğu söylenebilir.

kendinde-şey maddi nesnelliğin ön koşuludur. Öte yandan bu çalışmanın kapsamının dışında olmasına rağmen Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde öznenin aktifliğinin olanağını gösterdikten sonra *Pratik Aklın Eleştirisi* (2014), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (2009) ve *Ahlak Metafiziği* (2001) adlı eserlerinde bunun sadece mümkün olmadığını aynı zamanda reel olduğunu da göstermektedir. Yukarıda kısaca belirtilenlerden hareketle Kant'ın aslında Antik Yunan felsefesinde görülen bir ayrımla çalıştığı düşünülebilir. Bu ayrım *nomos-physis* ayrımıdır. *Physis*, bizzat fiziki doğanın kendisidir ve kendi iç nedensel yasalarına sahiptir. Kant için özellikle *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı* söz konusu olduğunda bunlar doğa yasaları olarak ortaya çıkmaktadır. Kant için, bu doğa yasalarından özellikle Newton'un *evrensel kütle çekim yasası* aynı zamanda maddenin hareketinin de yasasıdır. Daha doğru ifadeyle, hareketin maddeye içkin olduğunun kanıtıdır. *Nomos* alanı ise eylemin ve aklın alanıdır. Fiziki dünyanın üzerine kurulmuş olan insanın aklının nedenselliğinin ışığında oluşturduğu alandır. Bu alan ahlâkın yasalarından toplumsal yasalara değin uzatılabilir. Özgürlük ancak buradan hareketle kurulabilir. Böylece öznenin eyleminin ilkesinin nedeni yine insanın kendisindedir.

Saf Aklın Eleştirisi'nde bu iki aktif doğanın birbiriyle uyumlu bir şekilde ele alınması epistemolojik bir perspektife sahiptir. Bu bağlamda *Saf Aklın Eleştirisi*'nin uzay ve zaman ile başlaması rastlantısal değildir. Uzay ve zaman aracılığıyla hem dünyanın ilişkisel bir bütün olarak tasarımılabilmesinin imkânı sağlanırken hem de öznenin tasarımlarının görüngülere veya dünyaya denk gelmesi ve uygulanması bağlamında onların mekânsal olmalarının olanağı da sağlanmış olmaktadır. Öte yandan uzay ve zaman öznenin duyarlılığının *a priori* bir formu olarak ele alındığından, özneye dışarıdan algılar yoluyla her ne geliyorsa onların mekânsal oldukları da gösterilmiştir. Dahası, uzay ve zaman görüngülerin formu olmasından dolayı bir şey nesne olarak adlandırıldığında, bu onun mekânsal ve zamansal olmak zorunda anlamına gelir. Bu aslında dünyayı ve onun bilgisini dünya içi sebeplerle açıklamanın ötesine gidilemeyeceği anlamına gelmektedir. Uzay ve zamanın mantıksal bakımdan görüngülerin ve duyarlılığın formu

² Kant'ın *Anschauung* kavramı İngilizceye *intuition* olarak çevrilmiştir (Kant, 2000). Bu kavram Türkçe kimi çevirilerde *sezgi* (Kant, 2010) kimi çevirilerde *görü* (Kant, 2002) olarak karşılanmıştır. Çevirisi Türkçe olan kaynaklardan bire bir yapılan alıntılarda sezgi ve görü kavramları olduğu gibi bırakılmıştır. Bu çalışmada *Anschauung* kavramı Türkçe-de yaygın kullanılan görü kavramının yanında *şeye-bakış* kavramıyla berber ele alınmıştır. Şeye-bakış/bakış kavramını ilk kez, Kant'ın *Anschauung* kavramının Türkçeye daha uygun bir çevirisi olarak 2019 yılında Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* 'nde *Transcendental Estetik*

nesnelerle buluşması bu anlama gelmektedir. Böylece düşüncenin doğasında ve mantıksallığında nesnel olan içerildiği gibi nesnenin doğasında da öznel olan da içermektedir (Holz, 1997, s.137). Düşüncenin mantıksallığı, öznenin bilişsel kapasitelerini yani bilgi için öznel-nesnel koşulları içinde barındırır. Bu koşullar Kant açısından, deneyimi mümkün kılan öznel koşullardır. Öte yandan bu çalışmada görüleceği üzere, Kant açısından doğa epistemolojik olarak öznenin karşısında hazır duran olmuş bitmiş bir doğa değil, aksine öznenin kendisinin öznel-nesnel yollarıyla oluşturduğu ve dönüştürdüğü doğadır. Böylece doğa, nesnelerin ilişkisiz çokluğu olarak değil, aksine nesnelerin temelde sınırsız olan uzay tasarımıyla birbirleriyle ilişkileri olarak özne tarafından tasarımılanır veya düşünülür.

Doğanın özne tarafından böylesi bir *birlik* olarak düşünülmesi veya tasarımılanması, doğanın yasalara göre düzenlenmesi anlamına gelmektedir, bu da yine öznenin sentetik birliğinin dolayımında mümkündür. Bu dolayım sayesinde *Prolegomena*'da vurgulanan ama *Saf aklın Eleştirisi*'nde *ampirik yasa* ile *doğa yasası* olarak ele alınan bir ayrım yapılmaktadır. “Doğa şeylerin yasalara göre varoluşudur” (Kant, 2002, s. 44; 72), yasalar evrensel ifadelerdir. O hâlde özne, deneyimden bunları nasıl türetmektedir? Çünkü deneyim özneye sadece olanı gösterir ve olan yalnızca olumsaldır. Yasa ise olandan daha fazla bir şeydir, o evrensel olandır ve zorunlu olanın bilgisidir. O hâlde, yasa ve özel olarak doğa yasası, öznenin deneyime kattığıdır. Ancak bu yazıda yine gösterilmeye çalışılacağı üzere, özne doğanın yasalarını deneyime veya doğanın kendisine katmamaktadır. O,

Bölümünün Yeri (Köz, 2019, ss. 30-46) başlıklı Yüksek Lisans tezimde “Şeye Bakış Kavramı” başlıklı bölümde önerdim. Öte yandan *Verstand* ve *Gemüt* kavramları için de benzer şeyler söylenebilir. *Verstand* kavramının Aziz Yardımlı (2010) tarafından *Saf Aklın Eleştirisi*'nin Türkçe çevirisinde *anlak* olarak çevrilmiştir. Bununla beraber *Gemüt* kavramı da aynı çeviride yine *anlak* olarak çevrilmiştir. Dolayısıyla bu iki kavram arasındaki önemli anlam farkı yitirilmiştir. Bu çalışmada Türkçe çeviriden doğrudan yapılan alıntılarda *anlak* kavramı olduğu gibi bırakılmıştır ama köşeli parantez içinde Almancası verilmiştir. Alıntıların dışında kavram anlama yetisi olarak kullanılmıştır. Öte yandan *Gemüt* kavramı Paul Guyer ve Allen W. Wood'un (2000) yapmış oldukları İngilizce çeviri dikekte alınarak çalışma içerisinde *zihin* olarak kullanılmıştır. Bire bir atıflarda ise kavramın Almancası ve İngilizcesi köşeli parantez içerisinde verilmiştir.

deneyimde bulunan ve hatta deneyim olanağı için zorunlu olan formel koşulları veya biçimi deneyime katmaktadır. Böylece bilimlerin ya da deneysel bir yargının evrensel biçimi oluşmaktadır. Bu aslında yargının nesnel biçiminin kendisidir (Kant, 2002, s. 48; 78). Bu bağlamda, *Kant'ta a priori* kavramının kullanımı ve anlamı değişmektedir. *A priori* kavramı, evrensel ve zorunlu olanı ifade etmektedir. Öte yandan *a priori* kavramı, zamansal öncelik bağlamında kullanılmaz, eğer kullanım böyle olsaydı Kant için bunlar doğuştan olurdu. *A priori*, mantıksal ve epistemolojik bakımdan önceliği ifade eder, yani bir şeyin imkânı için önceden varsayılması gereken koşullar anlamına gelir. Başka bir ifadeyle *a priori*, mantıksal olarak temelde olandır (Prichard, 1976, ss. 134-7). Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin B  n sözünde “ zne ancak şeylere kendi koyduklarını a priori bilebilir”, ifadesi bu bağlamda anlaşılır olmaktadır. Çünkü şeylere doğa yasası bağlamında *a priori* olarak kattığı aslında biçimdir (Kant, 2010, s. 30; B XVIII).

Buraya kadar yapılan genel özetten sonra Kant'ın doğa anlayışının kosmolojik bakımdan temellendirilmesi için *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*'na geçebiliriz. Burada doğanın ya da maddenin aktif olarak ele alındığını ve bu bağlamda hareketin maddeye nasıl içkin olduğunu görebileceğiz.

Hareketin Maddeye   kinliği ve Yasalar B t n  Olarak Doğa

Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı'nda Kant, iki karşıt d  nceyi tarihsel olarak ele almaktadır. Bunlardan ilki; teolojik bir açıklamaya dayanan, doğanın veya maddenin hareketsiz olduğu görüşüdür. Buna göre doğa kendi kendisini bir düzene sokmuş olamaz. Doğanın bir düzen olarak kurulmasını sağlayan ve bu bağlamda ona hareket veren aşkın bir ilk hareket ettiricinin olması gerekmektedir. Bundan dolayı doğa kendi kendisini bir uyum olarak gerçekleştiremez. Kant bunu şu şekilde belirtiyor: “Bu hayranlık uyandıran uyumun doğaaya aykırı olduğu, doğanın genel yasalarına bırakılırsa ortaya karmaşadan başka bir şey çıkamayacağı söylenir. Bu uyumlar her türlü düzenden yoksun bir maddeyi akıllı bir plana uydurmayı

bilen bir yabancı elin varlığını gösterir” (Kant, 2007, s. 41). İkinci görüş ise Kant'ın natüralist bir çizgide geliştirdiği ve kendisini de burada konumlandırdığı görüştür. Kant kendi konumunu doğayı yabancı bir elin düzenlediği görüşün karşısında şu şekilde konumlandırmaktadır:

Oysa buna karşı ben diyorum ki, eğer maddenin hareketinin evrensel yasaları sistemin yüce planının bir sonucu iseler, Yüce Aklın çizdiği planı yerine getirmeye hizmet etmekten başka bir amaçlarının olacağı zaten düşünülemez. Ama eğer öyle değilse, o zaman maddenin ve genel yasalarının en azından bağımsız olduklarına ve maddeyi böylesi görkemli biçimde kullanmasını bilen Yüce Akıllı Güç'ün gerçekten büyük ama sonsuz olmadığına; gerçekten güçlü ama kendi kendine yeterli olmadığına inanmak eğilimi duymaz mıyız? (Kant, 2007, s.41).

Yukarıda alıntılanan kısım retorik bir içeriğe sahip olmakla beraber, Kant doğal düzenin kendisinin doğanın bizzat sahip olduğu yasalar ile açıklanması gerektiğini belirtmektedir. Aksi takdirde teolojik bakış açısıyla bile ele alındığında Tanrı'nın ürünü olarak doğa kusurlu bir yapıda olacaktır. Dolayısıyla, Tanrı'nın sürekli müdahale etmek zorunda olduğu, bozulan bir aracı sürekli tamir eden bir şoför gibi olduğu düşünülür. Bu bağlamda Tanrı'nın pek de iyi bir ürün ortaya koyamadığı düşünülür. Ancak bu açıklamanın teolojik boyutudur. O hâlde, evrenin bu düzeni maddenin temel ve genel özelliklerinden hareketle açıklanmalıdır.

Doğaya dair teolojik bakış açısıyla felsefi bakış açısı arasındaki bu gerilim 18.yy Aydınlanma Felsefesi'nin belirgin bir özelliğidir. Doğayı, doğa içi sebeplerle ve kendi dinamikleriyle, nedensellikte açıklama girişimi dünyayı mantıksal/rasyonel bir şekilde tasarımılamak anlamına geldiği gibi bilimin de olanağıdır. Doğal nedensel süreçlerin bir sonucu olarak doğal düzenin ve uyumun ortaya koyulması karşısında teolojik dünya tasarımı kendisine yer bulamaz konuma gelmektedir. Kant bunu şu şekilde ifade etmektedir:

Din savunucusu, maddenin doğal yönelişiyle açıklanabilecek bu uyumların, doğanın Kutsal Yaratıcı'dan bağımsızlığının kanıtlanmasından korkar. Evrenin düzeninin doğal nedenlerden kaynaklandığı keşfedilir ve bu ne-

denleri, maddenin en genel ve en temel   zellikerinden olduğu ortaya çıkar-
sa, bir Yüce Yönetici'ye başvurmaya gerek kalmayacağını kesinlikle itiraf
eder. Doğal görüşü savunan, doğanın genel yasalarının kusursuz güzellikte
sonuçlar verdiğini kanıtlayan   rn  kleri bir araya toplar ve Tanrı'ya inanan
birinin elinde inancının yenilmez silahı olabilecek kanıtları göstererek or-
todoks inan ılıyı tehlikeye sokar. (Kant, 2007, s. 47)

Dolayısıyla, doğadaki niteliğin, uyumun ve düzenin kendisi cansız
maddenin kendisinden hareketle açıklanmalıdır. Madde sadece Antik Yu-
nan filozoflarının düşündüğü gibi salt potansiyel olma durumunda değil,
kendi hareketini kendisinde gerçekleştirecek durumda olmalıdır. Aristo-
teles'in terminolojisiyle söylenirse, onun fiil duruma gelmesi ancak yine
kendisiyle mümkündür. Maddenin bu şekilde kavranması maddeye yasalar
atfetmeyi gerektirir. Doğaya dair bilginin imkânı için onda bir düzen var-
sayılmalıdır. Bu da ancak doğayı genel yasalara göre ele almaktan geçmek-
tedir. Doğa, daha genel olarak onun nesneleri veya madde kendisine içkin
yasalar ve ilkeler bağlamında ele alındığında bilgi lokal olmaktan çıkıp
evrendeki bütün düzene ilişkin genel bir bilgi haline dönüşebilir. Çünkü
evrenin her yerinde madde ve onun yasaları aynıdır. Örneğin, havanın
  zelliklerinin bilinmesi ve denizlerin Ay'a göre gelgitlerinin saptanması
durumunda, hiç gidilmemiş, insanın gözlerinden uzak kalmış, ıssız bir ada-
da r  zg  rların adayı nasıl etkileyeceği, denizin dalgalarının ve seviyesinin
hangi dönemlerde yükseleceği bilinebilir (Kant, 2007, s. 41). Bununla bir-
likte uzayın hiç bilinmeyen bir köşesindeki galaksiye ait bir gezegende
yer  ekimin olası etkilerinden bahsedilebilir. Bu yasallık, *Evrensel Doğa
Tarihi ve Gökler Kuramı*'nda kosmolojik bir koşul olarak ortaya koyul-
muştur.³ Böylece evren genel olarak bir bütün ve yasalar sistemi olarak ele
alınmıştır.⁴

³ Burada aktarılan kosmolojik koşulun epistemolojik dayanaklarının *Saf Aklın Eleştirisi*'n-
de gösterildiği düşünülebilir. Çünkü sorun deneyimin olumsuzluğundan zorunlu olanın bil-
gisine nasıl ulaşıldığıdır. Kant'a göre deneyim bize sadece olanı göstermektedir, neden
Öyle olduğunu veya olması gerekeni göstermemektedir.

⁴ Evrenin yasalar sistemi olarak ele alınmasının bilimsel bilginin bir ön koşulu olduğu dış-
ş  n  lebilir. Benzer koşullarda benzer sonuçların elde edilebileceğini veya bir gezegenin

Kant, doğanın ya da maddenin kendi içinde düzene sahip olmadığını ve kendisinden hareketle bu düzenin veya uyumun oluşamayacağına ilişkin argümanı yukarıda aktarıldığı şekilde belirtmiştir. Hareketin maddeye içkin olduğuna ve dolayısıyla onun yasalarına karşı verilen bu argümanda maddenin başlangıçta düzensiz ve karmaşık bir yapıda olduğu düşünülür. Sonrasında madde düzenli bir forma dışarıdan bir akıl ile kavuşmuştur. Cansız bir maddenin bunu gerçekleştirmesi pek mümkün görülmemektedir. Çünkü böylesi bir düşünce tesadüfi olandan düzenli olanın nasıl mümkün olduğunu ve hatta doğanın ürünlerinin insana nasıl yararlı olduğunu açıklayamamaktadır (Kant, 2007, ss. 43-4). Bu düşünceye karşı öne sürülebilecek argüman olumsal olan deneyimde zorunlu olanın gösterilmesi-dur. Başka bir ifadeyle, deneyimin olumsallığında evrensel ve zorunlu olan bilgi veya doğa yasası gösterilmelidir.⁵ Bu sürecin kendisini gerçekleştiren ve dünyanın oluşumunu zorunlu kılan etken, maddeye içkin olması bakı-

eliptik hareketinden diğer gezegenlerin de benzer şekilde bir harekete sahip olacağını iddia etmek ancak evreni veya doğayı yasalar sistemi olarak düşünmeyi gerektirir.

⁵ Deneyimin olumsallığında evrensel olan *Saf Aklın Eleştirisi*'nde epistemolojik olarak ele alınmıştır. *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*'nda ise zorunluluğun kendisi maddenin kendi yasalarına bağlanmıştır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde belirtildiği gibi evrensellik ve zorunluluk deneyimin kendisinden geliyor olamaz; zorunluluk ve evrensellik öznenin kendi bilişsel yetilerinin dolayısıyla şeylere özne tarafından verilmektedir. Bu nedenle de evrensellik ve zorunluluk *a priori*dir. Ancak maddenin yasallığı ile öznenin şeylere kendisinden kattığı yasallık birbiriyle çelişmemektedir. İlki doğa biliminin konusudur. Dolayısıyla böylesi bir bilim şeylerin kendisi hakkında bir bilgi verebilir. İkincisi ise *saf doğa biliminin* konusudur ve Kant'a göre bu bilimin kendisi *sentetik a priori* yargılardan oluşur. İkisi arasında bir uyum vardır. İkincisinin saf yasaları ilkinin ampirik yasalarının altında belirlenebilir, ancak ikincisinden ilki türetilmez. Kısaca, bu *a priori* yasalar bir doğa biliminin olanağının koşulunu sağlamaktadır. Örneğin, “töz kalıcıdır ve süreklidir”, ‘olup biten her şey, her zaman var olan yasaların bir nedeni aracılığıyla önceden belirlenmiştir” (Kant, 2002, ss. 45; 73) önermeleri deneyimin kendisinden türetilmez. Bu önermeler saf doğa biliminin yasalarıdır ve doğa biliminin olanağını sağlamaktadır. Doğada kalıcı bir tözün olmadığı varsayıldığında o nesneye dair bilgi sadece o an için geçerlidir. Her şeyin bir nedeninin olduğu yadsındığında ise doğayı bir kosmos olarak veya yasal bir düzenlilik olarak ele almak imkânsızdır. *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*'nda kosmolojik belirlenim söz konusuysa, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ve *Prolegomena*'da epistemolojik bir bakış açısı söz konusudur. Epistemolojik bakış açısıyla doğa *form* olarak ele alınmıştır. Form olarak ele alındığı için de saf yasalar görüngülere uygulanabilir (Kant, 2002, ss. 44-7; 72-7).

mından maddenin doğasına özgü bir Şey olmalıdır. Kant’a göre bu onun t  bi olduğu yasalardır. Böylece başlangıçta dağınık olarak bulunan madde düzene ancak kendi içindeki yasanın etkisiyle biçimlenebilir. Kaos durumundan kozmos durumuna geçmek yine maddi bir neden ile mümkündür. Kant bu nedenini Newton’un *evrensel çekim* gücüne bağlamaktadır:

Tüm doğanın maddesini, başlangıçta bir genel dağınıklık olarak kabul ediyor ve bunu tam bir kaos biçiminde yorumluyorum. Bu maddenin, saptanmış çekim gücü yasaları uyarınca, kendini bi imlediğini itici g  c etkisiyle hareketi deęiŐtirdięini görüyorum. Keyfi hipotezlere baŐvurmaksızın, yerleşik hareket yasalarının biçimlenmesiyle iyi düzenlenmiş bir b  t  n  n olduğunu görmenin sevincini duyuyorum ve bu bütün, gözlerimizin önündeki dünyanın sistemine   yle benziyor ki, onunla özdeŐleŐmeyi reddedemiyorum. [...] böylesine karmaşık bir düzenin, böylesine g  cs  z ve basit temele dayanması aklıma kurcalıyor. Ama sonunda yukarıdaki görüŐten bir sonuç çıkartıyorum, yani doğanın bu tür gelişmesinin doğada eŐi duyulmadık bir Şey olmadığını; hatta yapısında var olan temel çabanın bir sonucu gerekli kıldığını düşünüyor ve bu durumun doğanın kendisinden önce ve kendi içinde sadece doğadaki varlıkların kaynaklarını değil, aynı zamanda temel hareket yasalarını da içeren bir Varlığa bağlılığının kanıtı olduğunu görüyorum.

...

[Epikuros, Leucippus, Demokritos] bu d  Ő n  rl  r gibi ben de, doğanın ilk durumunu, uzaydaki bütün cisimlerin ilkel maddesinin, ya da d  Ő n  rl  rin deyimi ile maddenin atomlarının evrensel bir dağınıklık içinde bulunduğu ileri s  r  lm  Ő tir ki, bu benim kabul ettiğim Newton’un  ekim Yasası’ndan pek farklı bir görüş değildir. (Kant, 2007, ss. 44-5)

Yukarıda aktarılan bu alıntıda maddeyi harekete geçirecek olan ve oluş sürecinin temelinde bulunan Newton’un çekim yasasıdır. Böylece hem uyumun kendisi hem de oluŐtaki zorunluluk maddenin bizzat kendisine içkin olan ve onu belirleyen bir yasa ile açıklanmıştır. Yasanın belirlenimine bağlı olarak doğal süreçler böylece rastlantısal değil, yasanın zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Kant bunu Şu Şekilde dile getirmektedir: “Maddenin evrensel   z  lme ve dağılımından, oldukça doğal biçimde

kendini geliştiren güzel ve düzenli bir bütüne varıyorum. Bu kazara ya da rastlantısal olarak olmuyor, doğal niteliklerin zorunlu bir oluşumu biçiminde algılanıyor” (Kant, 2007, s. 46). O hâlde, Kant'ın görüşüne göre madde ve onun yasaları bilindiğinde dünyanın nasıl oluştuğu pekâlâ bilinebilir. Dahası doğa, ancak bu yasalar ve düzen koşuluyla mümkündür.

Kant evrensel yerçekimini gezegenlerin, bütün bir güneş sisteminin ve oluşabilecek olan mümkün dünyaların da merkezine koymaktadır. Evrensel çekim kuvveti merkezden dışarıya doğru uzanarak bütün bir sınırsız uzayı ve sınırsız evreni bir sistem olarak biçimlendirmektedir. Böylece bütün bir evren maddenin yasalarıyla birlik ve bütün olarak tasarımılanmıştır. Başka bir ifadeyle, çokluğun birliği maddenin bizzat kendisi tarafından kurallı bir biçimde kavranır (Kant, 2007, ss. 127-30). Bununla birlikte çekim yasası merkezden dışarıya doğru zamansal bir hareket içerisinde etkisini gerçekleştireceğinden, doğayı belli süreçlerde etkileyecektir. Bu oluş anlamına geldiği gibi evrendeki mümkün dünyaları meydana getirdiği de düşünülür. Böylece Dünya'nın bu süreçte oluştuğu gibi, evrenin başka yerlerinde bu Dünya'ya benzer başka dünyaların oluşması da pekâlâ mümkündür. Artık Dünya'nın kendisi sadece kozmolojik olarak evrenin merkezinden kaldırılmadığı gibi, bu Dünya canlı oluşumunu içinde barındıran tek yer de değildir. Başka gezegenlerde başka düşünebilen varlıkların olması güçlü bir ihtimaldir.⁶ Kant, merkezden dışarıya doğru bu yayılımı ve bütün bir evrenin bir sistem olarak düşünülmesini şu şekilde ifade eder:

Şimdi bu Evrensel Doğa Sisteminin kuruluşun, bu sistemi oluşturan maddenin mekanik yasalarından çıkarsamaya çalışalım. Dağınık ilkel maddenin bulunduğu sonsuz uzay içinde, tüm Evrenin dayanağı olacak kütleyi o noktadaki oluşum sürecinden yararlanarak ortaya çıkarabilmek için, ilkel maddenin belirli bir noktada öteki yerlerden daha yoğun bir biçimde

⁶ Kant'ın bu düşünceyi geç dönem eserlerinde de devam ettirdiği düşünülebilir. Örneğin, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinin hemen ilk başında Kant, “Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez” (Kant, 2009, s. 8), ifadesiyle başlamaktadır. İyi istemin kendisi sadece düşünebilen varlıkların yeri olan bu dünya ile sınırlandırılmamıştır. Her nerde mümkün bir özne varsa, onlar içinde iyi istem ya da irade belirleyici olacaktır.

toplanmış olması gerekir. Sonsuz bir alan içinde hiçbir noktanın merkez diye nitelendirebilecek ayrıcalığı taşıması gerçekten olanaksızdır; ama ilkel madde ilk yaradılışında belirli bir noktada daha yoğun birikmiş ve bu noktadan uzaklaştıkça dağılmış olduğuna göre, bu ilkel maddenin yoğunluk derecesine dayanan bir orantıyla bu noktanın merkez diye nitelendirilme ayrıcalığını taşıması olurludur ve bu noktadaki çekim gücünün fazlalığı nedeniyle merkez kütle oluşması, bu noktayı gerçekten de merkez durumuna getirir. Tekil oluşumlar içindeki ilkel maddenin geri kalan bölümü bu noktaya çekilir ve böylelikle doğanın evrimi boyunca, tüm evren uzayın sonsuzluğu boyunca tek bir sistem içinde düşünülür. (Kant, 2007, ss. 131-2)

Dolayısıyla evrenin oluşumu bu şekilde ele alındığında, evrenin veya doğanın bir anda tamamlanmış bir şekilde oluştuğu düşünülemez. Bu süreç kavramını meydana getirmektedir yani doğanın veya evrenin tarihsel bir şekilde oluştuğu ve oluşmakta olduğunu belirtilmektedir. Kant’ın bunu canlı varlıklar için de düşündüğü *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kura-mı*’nı insanın oluşumu ile bitirmek istemesinden de anlaşılmaktadır. Kısaca evrenin ve onun içindeki nesnelerin birliği olarak doğanın kendisi tarihsel olarak meydana gelmektedir ve bu bir yerde son bulacak bir şey değildir (Kant,2007, s. 134). Öte yandan yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere evren uzay içerisinde tek bir sistem olarak ele alınmıştır. Bu sistem maddenin kendisinden kaynaklı olan yasa/lar ile oluşmuş bir sistemdir. Kısaca evren kendi içinde bir bütün olarak ele alınmıştır ve yine kendi olanağı  er eve-sinde açıklanmıştır.

O hâlde, Kant’ın doğa anlayışının kosmolojik dayanağı, maddenin kendi yasalarına uymak zorunda olduğu – ki bu yasalar ona içkin zorunlu yasalar-dır – ve bu yasaların oluşun nedeni olmaları bakımından dinamik bir evreni meydana getirdiğidir. Öyleyse bundan sonra evren bir yasalar bütünü olarak fiziğin alanı içinde yer almaktadır. Bu bölümün  zeti olarak burada Kant’ın şu ifadelerine yer verilebilir: “ retk rlığa düşmeden, mantıklı bir kesinlikle şöyle diyebiliriz sanırım: ‘Bana maddeyi verin, ondan bir dünya kurayım!’ Yani, bana maddeyi verin, ondan nasıl bir dünya kurulacağını size göstereyim” (Kant, 2007, s. 49).

Doğanın Yasalar Birliği Olarak Tasarımlanması ve Epistemolojik Dayanağı.

Yukarıda doğanın kendisi üzerinde durulmuştur. Burada ise doğanın kendisinin deneyimin ve nesnelerin ilişkili bir bütünü ve ilişkisi olarak nasıl bilineceğini, bilme yetisi üzerinden inceleyeceğiz. Kant, *Prolegomena* adlı eserinde “Doğanın kendisi nasıl olanaklıdır?” diye sormaktadır (Kant, 2002, s. 44, § 14). Buradan hareketle bu soru iki şekilde ele alınmakta ve cevap verilmektedir: “İlkin içerikli anlamda, yani görüye göre, görünüşlerin tümü olarak doğa, uzam, zaman ve her ikisini dolduran şey, duyumlamanın nesnesi genellikle nasıl olanaklıdır?” (Kant, 2002, s. 70; 110). Bunun cevabı *Saf Aklın Eleştirisi*'nin “Transandantal Estetik” bölümündedir. Kant'a göre bilginin iki kökü vardır. Bunlardan ilki nesnelerin özneye verildiği *duyarlık yetisi* ve ikincisiyse verilen nesnenin düşünüldüğü *anlama yetisidir*. Öznenin bağımsız olan şeyler öznenin duyarlılığını etkiler ve özne kendi duyarlılığının formlarıyla dışarıdan onu etkileyen şeyleri, çokluğu (*manifold*, *Mannigfaltigkeit*) uzam ve zaman düzenine yerleştirerek alır. Anlama yetisi ise özneye verilen bu çokluğu belirli kurallara göre düzenleyerek alır. Onları sentetik birlik içerisinde oluşturur. Öte yandan nesnelerin ve onların tasarımlarının mekânsal olarak kurulabilmesi ve bu nesnelerin birbirleriyle ilişkisel olarak düşünülebilmesi için en temelde uzayın kurulması gerekmektedir. Çünkü uzay dış duyumun formudur. Zaman ise iç duyumun formudur. İç duyumda dış duyumun formu aracılığıyla alınan nesnelerin zamansal olarak tasarımı söz konusudur. Başka türlü söylersek, nesneler iç duyumda art arda düzenlenir. Bu haliyle uzayın zaman formuna göre bir önceliği vardır; çünkü nesne uzay aracılığıyla özneye verilmeden zaman formunda hiçbir şey düzenlenemez. “İkinci olarak: biçimsel anlamda doğa; yani bir deneyde bağlantı içine sokulmuş olarak düşünülecekse, bütün görünüşlerin bağlı olduğu kuralların tümü olarak doğa nasıl olanaklıdır? Bunun yanıtı şundan başkası olmaz: ancak anlama yetimizin özel yapısı aracılığıyla olanaklıdır...” (Kant, 2002, s. 70; 110). Dolayısıyla burada duyarlılık yetisi tarafından verilen bütün tasarımlar bilincin bir etkinliğinde zorunlu olarak birbirleriyle ilişkisel bir bütün içine

1. Mutlak, gerçek ve matematiksel zaman, kendisinin sahip olduğu doğasında ve kendisinin içinde, dışsal hiçbir şeye ilişkin olmaksızın eşit oranda akar ve başka bir isimle süreklilik olarak adlandırılır.

2. Mutlak uzay sahip olduğu doğasında hiçbir şeye gönderme yapmaksızın her zaman homojen ve sabit [hareketsiz] kalır. (Newton, 1999, s.409)

Bu alıntıdan görüleceği gibi Newton uzay ve zamanı her ne kadar matematiksel bir biçimde tanımlamış olsa da sonunda onların kendilerinde varlık veya nesne olduklarını düşünmüştür. Çünkü *a priori* olan matematiği veya aritmetiği nesnelere uygun olduklarını ancak bu şekilde açıklayabilirdi. Fakat Kant'a göre böyle bir tanımlama sorunludur. Çünkü uzay ve zaman bütün nesnelerin temelinde duruyor ve mutlak olan olarak algılanıyorlarsa, onlar da nesne gibi düşünülmelidir. Nesnenin imkânı için nasıl uzay ve zamanın önceden varsayılması gerekiyorsa, nesne gibi olan uzay ve zaman için de onları kendi içinde kapsayan başka bir uzay ve zaman varsayılmalıdır. Öte yandan uzay ve zamanın mutlaklığı sadece tasarımda mümkündür, çünkü algının kendisi koşullu olduğundan hiçbir zaman böylesi bir mutlaklığı veremez. Fakat eğer uzay ve zaman nesne olarak düşünüleceklerse algının kendisinden hareketle mutlak olana varılabilmesi gerekir. Matematiksel tasarım burada kendisini gösterir, ama matematiksel olanın doğaya nasıl denk geldiğinin veya nesne ile tasarımın uygunluğunun nasıl mümkün olduğunun cevabı verilememiştir.

Leibniz, uzay ve zamanı zihnin bir belirlenimi olarak düşünmektedir. Bu belirlenim anlama yetisi yoluyla şeylerin ilişkiselliklerinden soyutlanan bir belirlenimdir. Leibniz bu görüşünü en açık biçimiyle Clarke ile yapmış olduğu tartışmalarda dile getirmektedir:

Benim fikrime gelince, birçok kez söylediğim gibi, uzayın zaman gibi, yalnızca görelî bir şey olduğunu düşünüyorum; uzayı birlikte/aynı zamanda var olanların bir düzeni olduğunu, zamanın ise ardışıklığın/birbirini takip etmenin düzeni olduğunu düşünüyorum. [Uzay] ... aynı zamanda var olan şeylerin bir düzeni olarak dikkate alınır. Ve birçok şey birlikte görüldüğünde, şeylerin kendi aralarında bir düzeni algılanır. (Alexander, 1998, ss. 25-26)

Leibniz, uzay ve zamanı zihnin bir soyutlaması olarak ele aldığında matematiğin şeylere veya dünyaya uygulanmasının imkânını göstermiş olur; çünkü uzay ve zaman zihnin bir belirlenimiye, zihinsel olan nesne-

lerin tasarımları benzer bir yolla belirlenebilir ve diğ er nesnelerle uyumları sağlanabilir. Ancak söz konusu dış dünya olduğunda nesnelerin birbirleriyle olan ilişkileri tikeller olarak farklılıkları üzerinden ele alınabilir. Eğer uzay zihn in bir soyutlamasıysa farklıklar söz konusu değildir, aksine burada nesnelerin ortak olan özellikleri söz konusudur. Fakat uzay şeylerin mek nsallığını sağlamakla beraber, şeyleri birbirinden farklı konumlarda, zaman ise farklı zamanlarda konumlandırır ve bunların tasarımılanmasını mümkün kıllar. Öte yandan, uzay ve zamanın şeylerin kendilerinden soyutlanan birer kavram olduğu kabul edilse de şeylerin imkânı için yine mantıksal ve epistemolojik olarak önceden varsayılmalıdır. Çünkü nesneler uzay ve zamansız düşünülemez ancak uzay ve zaman nesnesiz düşünülebilir. Dolayısıyla bir nesneyi bilmek, onu belli bir mek nda başka nesnelerle ilişkisinde ve zamanda bilmektir. Herbert James Paton bu durumu açıklar:

şeyleri (ister duyum ister nesne olsun) birbirleriyle dışarıda veya yanı sıra olarak bilmek yalnızca onlardaki faklı nitelikleri bilmek değildir: Onları farklı yerlerde olarak, yani uzayın farklı kısımlarında bilmektir. Aynı şekilde nesneleri eşzamanlı veya ardışık olarak bilmek onların yalnızca farklı niteliklerini bilmek değildir: ... aynı zamanda veya farklı zamanlarda meydana geldiklerinin, yani, zamanın bir parçasında veya farklı zamanlarında (anlarında) bilmektir. (Paton, 1936, s. 111)

O hâlde, yukarıda genel olarak belirtilenlerden hareketle uzay ve zamanın ampirik kavramlar olmadıkları, başka bir deyişle, zihn in nesnelerden soyutlayarak elde ettiği kavramlar olmadıkları söylenebilir. Uzay-zaman duyarlığın bir formudur, çünkü duyarlık yoluyla  okluk olarak özneye nesneler bu form altında verilebilir. Bununla beraber, uzay-zaman nesnelerin ve giderek bütün bir doğanın formudur, çünkü hiçbir nesne uzay-zamansız düşünülemeyeceği gibi o bütün nesnelerin zemininde önceden varsayılmalıdır. Dahası, uzay ve zaman görünün/şeye-bakişın saf formlarıdır ve böylece geometri ve matematik-aritmetik öznenin saf g r s /şeye-bakişı olan uzay ve zaman formlarında kurulmaktadır. Geometrinin nesneleri görünün/şeye-bakişın formları olan uzay olmaksızın inşa edilemeyeceği gibi

zaman da yine aynı şekilde matematiğin temelinde yer almaktadır. Çünkü matematiğin nesneleri art ardalığı şart koşmaktadır. Böylece zihinsel olan tasarımlar ile nesnelerin buluşmalarının koşulu sağlanmış olmaktadır.⁷

Son olarak uzay ve zamanın birliği ve tekliği konusuna gelelim. Eğer bir doğa tasarımına ulaşılabaksa ve bu ulaşılan tasarım bir önceki başlık altında belirtildiği üzere, genel yasaların bir sistemi olacaksa uzay ve zaman *tek, birlik* ve *sınırsız* olarak tasarımlanmalıdır. Böylece belirli mekânsal durumlar genel bir uzay ve zamanda ele alınabilir. Kant, buraya kadar yapılan tartışmayı şu şekilde özetlemektedir:

Uzay genel olarak şeylerin ilişkilerinin diskursif ya da, söylendiği gibi, evrensel kavramı değil, ama bir arı sezgidir. Çünkü ilk yalnızca bir uzay tasarımılayabiliriz, ve birçok uzaydan söz edildiği zaman bundan yalnızca bir ve aynı uzayın bölümleri anlaşılır. Dahası her şeyi kapsayan tek bir uzayı bir bakıma (onun birleşenini olanaklı kılacak) bileşenleri olarak öncelemezler; tersine, ancak düşünülebilirler. Uzay özsel olarak [*wesentlich, doğası gereği*] birdir; ondaki çoklu ve dolayısıyla ayrıca genel olarak uzaylar kavramı, yalnızca sınırlamalar üzerine dayanır. (Kant, 2010, s. 81; A 25 B 39).

Bu bağlamda tek tek mekânsal nesne ilişkileri aslında genel olarak bir ve tek olan uzay ve zamana bağlanmış bulunmaktadır. Bütün bir nesneler çokluğu birbirleriyle ilişkili olarak ve genel olarak ancak uzay ve zamanın birliğinde kurulabilir. Dolayısıyla, Antik Yunan felsefesinden bu zama-

⁷ Uzay ve zamanın özneye bağlı formlar olması, öznenin tasarımlarının nasıl mekânsal olduğu tartışmasını getirmekte ve sorun realizm ve idealizm tartışmasına değin uzanmaktadır. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde konunun realizm olduğunu vurgulamaktadır. Ben de Kant'ı epistemolojik bakımdan bir realist olduğunu düşünüyorum. İlk koşul olarak Kant, kendinde-şeylerin varlığını vurguladığı gibi duyarlılığı etkileyenin bizzat onlar olduğunu, “Transandantal Estetik” bölümünün girişinden itibaren dile getirmektedir. Öte yandan, görüngülerin öznellikten özneden bağımsız olan şeylerin birleşmesi olduğu düşünülebilir. Burada görüngünün kendi biçimini ve nesnelliğini öznel yollardan sağladığı düşünülse de kendinde-şeylerin dolayımı söz konusudur. Bu tartışmanın devamı için bkz: Paton, 1936. Öte yandan Arthur Collins (1999) uzay ve zamanın öznenin duyarlılığının birer formu olarak öznel olmalarına rağmen, öznenin tasarımlarının ve görüngü olarak şeylerin öznenin bağımsız dışsal şeyler olmalarına zemin sağladığını belirtmektedir (ss. 60-72). Hatta Berkeley'in şeylerin kendilerinin özneden bağımsız olarak düşünülemeyeceği iddialarına karşın özneden bağımsız nesnelerin imkânı lehine bir zemin olacağı düşünülmektedir. Bkz: Kant, 2010, ss. 275; B 274-388, A368.

na kadar gelen çokluğun birliğinin kurulması fikri modern bir d n   me uğrayarak uzay ve zamanın birliği ve tekliği tasarımıyla kurulmaya çalışılmıştır. Bu birliğin ve tekliğin bir diğer mantıksal sonucuysa uzay ve zamanın sınırsızlığı fikridir. Çünkü sınırlı uzaylar sınırsız bir uzay içerisinde ancak ve ancak tek bir ilişki oluşturabilir. Uzay ve zamanın bu birliği, tekliği ve sınırsızlığı belirli mek nsallıkların imkânını sağlamaktadır ve bu bakımdan böylesi bir uzay ve zaman mantıksal ve epistemolojik olarak önceliğe sahiptir. Paton bunu şu şekilde yorumlamaktadır:

Ben Kant'ın ilk olarak her şeyi kaplayan uzayı bildiğimizi ve sonra çoklu uzayları bildiğimizi kastettiğini düşünmüyorum. Bence o her bir verilen uzayın daha geniş bir uzayın parçası olarak bilindiğini söylemek istiyor ve biz bunu böyle d   n rs k her şeyi kaplayan bir uzayın sınırları [kısmi uzayların sınırları] olduğunu ima ettiğini göreceğiz. Her şeyi kaplayan uzay mantıksal olarak birçok uzaydan öncedir. (Paton, 1936, s.117)

İlk bölümde yazılanlarla birlikte düşünüldüğünde, Kant'ın *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*'nda belirtmiş olduğu üzere evrenin genel bir sisteminin birliğinin epistemolojik koşulunun ilk ayağının sınırsız, tek ve birlik olan uzay ve zaman tasarımıyla temellendirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Evrenin genel bir sisteminin kurulabilmesi için uzay ve zaman tasarımlarının bu sisteme uygun olması gerekmektedir. Uzay ve zaman ile ilgili son olarak şu söylenebilir: Bu biçimiyle uzay ve zamanın iki kullanımı burada söz konusudur. Bunlardan ilki uzay ve zamanın *ampirik kullanımı*, ikincisi ise uzay ve zamanın *idealliği*dir. Uzay-zamanın ampirik kullanımı, onların tikel nesnelerle birlikte g r lebilmesindendir. Uzay-zamanın idealliği ise bütün ilişkiler sisteminin temelinde olması ve görünün/şeye-bakişın saf bir formu, duyarlılığın bir formu ve görüngülerin bir formu olarak sınırsız, tek bir birlik olarak tasarımıından kaynaklıdır.

Yukarıda belirtilenlerden sonra bu çalışmanın son kısmı olan doğanın biçimsel olanağına geçilebilir. Ancak, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ‘‘Transandantal Dedüksiyon’’ ve ‘‘ ema’’ bölümlerinin ele alınacağı bu kısımda, saf kavramların incelenmesi ve onların şemalar olarak ele alınıp görüler/şeye-baki lar üzerinden nesnelere uygulanmasının ayrıntılı bir gösterimine,

bu çalışmanın sınırları nedeniyle girililmemiştir. Göstermeyi amaçladığım genel bir biçimde doğanın nasıl bir birlik olarak ele alındığıdır.⁸

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde doğanın epistemolojik biçimini şu şekilde tanımlamaktadır:

Doğanın kendini öznel tamalgı zeminimize göre yönlendirmesi, giderek yasalılığı açısından ona bağımlı olması gerektiği hiç kuşkusuz oldukça saçma ve tuhaf görünür. Ama bu doğanın kendinde bir görüngüler toplamından başka bir şey olmadığı, ve dolayısıyla bir kendinde şey değil ama yalnızca anlığın [*Gemüt, mind, zihin*] tasarımlarının çokluğu olduğu düşünüldüğü zaman, onun ancak tüm bilginizin köktenci yetisinde, eş deyişle aşkınsal tamalgıda [*transzendentalen Apperzeption*], ona tüm olanaklı deneyimin nesnesi, e.d. doğa adının verilmesi biricik nedeni olan o birlik görülmesinde şaşırarak bir şey yoktur. (Kant, 2010, s. 160, A114)

Duyarlık yetisi ile özneye gelen sadece bir çokluktur. Ancak bu çokluğun özne tarafından sentetik bir birlik içinde düşünülmesi gerekmektedir. Kant'a göre bu birliğin kendisi deneyimden geliyor olamaz, çünkü öyle olsaydı deneyimin imkânı için yine deneyimin kendisine başvurulmuş olurdu. Hume'un nedensellik üzerine yapmış olduğu çözümleme bununla ilgilidir. Hume, nedensellik idesinin köklerini deneyimde incelemiş ve nedenselliğin ya da zorunlu bağıntı fikrinin deneyimden edinilemeyeceğini, dolayısıyla bunun sadece psikolojik bir sayıltı veya alışkanlık olduğunu iddia etmiştir (Hume, 2009, ss. 113-124). Bu bağlamda doğanın yasalara göre birliği ve düzeni en azından epistemolojik bakımdan yitirilmiştir. Ancak Kant, bu çokluğun birliğini ve zorunluluğunu anlama yetisine vermektedir. O hâlde, algıda verilen çokluğun birliği ve zorunluluğu tamalgının birliğindedir. Öte yandan doğada var olduğu düşünülen zorunluluk yine tam algının birliğinde kurulabilir, çünkü deneyimin kendisinden hareket-

⁸ Burada açıklananlara ek olarak, doğanın genel bir birliği için aslında *Saf Aklın Eleştirisi*'yle beraber *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ne de bakılabilir. Kant *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde doğanın bütün tikel ve koşulluluğunun yargı yetisi üzerinden genel bir birlik olacağını öne sürer. Bu da aslında doğanın *yargı yetisi* tarafından *ereksel* olarak ele alınması demektir ve ancak bu şekilde bütünlükçü bir doğa kavramına ulaşılabilir (Kant, 2011, s. 29; IV). Ancak bu çalışmanın sınırları nedeniyle *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ne değinilmemiştir.

le olumsal olanın ötesine geçilemez, başka bir deyişle bunun algı yargısı olmasının ötesine geçilemez. Kant bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “Ama bu yalnızca görgül [ampirik] olarak yer alabildiği için, yalnızca olumsal bir birlikten başkası elde edilemez ve bu ise doğadan söz edildiği zaman göz önünde tutulan o zorunlu bağıntıya eri  ilemezdi” (Kant, 2010, ss. 160-1; A 114).

Kant, doğadaki zorunluluğu gösteren yargıları doğa yasaları olarak adlandırır ve bu doğa yasalarının *a priori* nitelikte olduğundan söz eder. Böylece onları ampirik yasalardan ayırır:

Doğanın tüm görüngüleri birleşmelerine göre, kategoriler altında durmak zorundadır. Doğa (yalnızca genelde doğa olarak görüldüğünde) zorunlu yasallığın (*natura formaliter spectata*) kökensel zemini olarak bu kategorilere bağımlıdır. Arı anlak [*saf anlama yetisi*], uzay ve zamandaki görüngülerin yasallığı olarak görülen genelde bir doğaya temel olan yasaların ötesinde, *a priori* salt kategoriler yoluyla görüngülere yasalar getiremez. Tikel yasalar, görgül [ampirik] olarak belirli olan görüngüleri ilgilendirdikleri için, *a priori* yasalardan tam olarak t  retilemezler, ger  i tümüyle onların altında duruyor olsalar da. (Kant, 2010, s. 196; B 165)

Bu bağlamda, “her şeyin bir nedeni vardır” evrensel önermesi bir doğa yasası olarak nesnelerden elde edilmiş bir yasa değildir. Bu doğa yasası deneyimin imkânını sağladığı gibi doğaya zorunluluk da yüklemektedir. Öte yandan, ampirik yasalar ancak bu tür saf doğa yasalarının altında, onların belirlenimlerinde bir geçerliliğe sahip olurlar. Böylece Newton’un genel çekim yasasının ancak ve ancak doğayı zorunlu nedensel bir doğa olarak tasarımılandı  ında epistemolojik bakımdan bir geçerliliğe sahip olduğu söylenir. Fakat bu, anlama yetisinin maddeye yasa koyduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Tikel nesnelere dair yasalar ampirik bir şekilde bulunur, başka değişle *a priori* yasalardan türetilmez. Yalnızca anlama yetisinin sentetik olarak oluşturduğu *a priori* saf yasalar genel bir doğa formunu oluşturur. Böylece doğanın bilgisinin ve deneyimin imkânı için nesnelerin genel bir sistemi zorunludur. Bu saf yasalar da geçerliliklerini ampirik yasalar üzerine uygulanabildikleri ölçüde kazanırlar. “Her şeyin bir nedeni

vardır” evrensel yasası olmaksızın, tikel nesneler arasında nedensellik ilişkisinin kurulması ve buradan hareketle nesnelere dair ampirik bir yasanın oluşturulması düşünülemez. Çünkü şeylere dair her ampirik yasa mantıksal olarak “ her şeyin bir nedeni vardır” önermesini önceden varsaymak zorundadır.

Kurallar nesnel oldukları sürece (ve dolayısıyla nesnenin bilgisine zorunlu olarak bağımlı oldukları sürece), yasalar olarak adlandırılır. Deneyim yoluyla birçok yasa öğrensek de, bunlar yalnızca daha yüksek yasaların [evrensel a priori yasalar] tikel belirlenimleridirler, ve bunlardan en yüksek olanları (ki tüm ötekiler bunların altında durur) anlığın [anlama yetisinin] kendisinden a priori doğarlar. (Kant, 2010, ss. 168-9; A 126)

Yukarıda belirtilen alıntıda her ne kadar doğanın kendisindeki zorunluluğun, öznenin aktifliği olarak tamalğının sentetik birliğinde olduğu düşünülse de, doğanın bu nesnellığının sadece böyle kurulduğunu iddia etmek aşırı bir tutum olabilir. Görüngüler birer tasarım olarak anlama yetisinin ürünleridir, ancak görüngülerin bir diğer dayanağı dışsal nesnenin kendisidir. Buna rağmen kendinde-şeyin bilinemeyeceği birçok yerde Kant tarafından belirtilmiş olsa bile, söz konusu dışsal nesnellik koşulu karşımızda durmaktadır. Bunun için Kant'ın şu ifadelerine dikkat edelim:

Kendilerinde şeylerin, onları bilen bir anlığın [anlama yetisinin] dışında, zorunlu olarak kendi yasallıkları olmalıdır. Oysa görüngüler yalnızca kendilerinde ne olabilecekleri açısından bilinmeksizin varolan şeylerin tasarımlarıdır. Ama salt tasarımlar olarak birleştirme yetisinin getirdiğinden başka hiçbir bağıntı yasasının altında duramaz. (Kant, 2010, ss 195-6; B 164)

Kant'ın bu sözlerinin üzerine fazla durmamış olmasına rağmen, onun bilginin öznel-nesnel yollarının dışında maddi nesnel bir boyutuna işaret ettiği düşünülebilir. İlk bölümde vurguladığımız gibi, maddenin yasallığına dair yapılan vurgu burada da kendisini göstermektedir. Ancak görüldüğü gibi yine de görüngüler çokluğunu bir birlik biçiminde ele alan ve aralarındaki zorunluluğu, ilişkisel bir bütünlük olarak kuran öznenin aktif bilişsel yönleridir. Görüngülerin birbirleriyle ilişkili bir yasalar sistemi olarak tasarımılanması öznenin birleştirici sentez yetisinin bir özelliğidir.

Görüngüler bir yandan kendinde-şeyin görüngüleri olarak kendinde-şeyi içerecek bir yandan da öznenin bilişsel yetilerinin dolayımıyla kuruldukları için onların öznel-nesnel yönleri olacaktır.

Sonuc

  lk kısımda görüldüğü gibi Kant doğayı kendi i   nedenlerine ya da yasalarına dayalı bir birlik, bir sistem olarak ele almıştır, onu kendi içinde aktif olarak tasarımılanmı  tır. Bu tasarımın epistemolojik zemini ise *Saf Aklın Eleştirisi*'nde görülür. Burada insan aktif olarak, bilginin ve deneyimin ya da nesnenin kurucu öznesi olarak ele alınır. Uzay ve zaman öznenin tasarımlarıyla şeyler arasındaki uyumun zeminini oluşturmaktadır.   lk bölümde vurgulanan sınırsız tek bir uzay tasarımı ve buna bağlı olarak kendi içinde yasallığa sahip bir doğa veya evren düşüncesinin mantıksal ve epistemolojik zemini ilk olarak *Saf Aklın Eleştirisi*'nde uzay ve zaman tasarımları üzerinden ele alınmıştır. Daha sonra bu tasarımlar üzerine öznenin bilişsel yönlerinin katkısıyla *a priori* yasalara göre oluşturulmuş bir doğa tasarımının ortaya çıktığı görülür. Bu *a priori* doğa yasaları aslında doğa bilimlerinin olanağını sağlayan yasalardır. Başka bir ifadeyle, bunlar öznenin doğaya ilişkin bilgisinin olanağının koşullarıdır. Düzensiz, kaotik bir doğa tasarımında öznenin doğaya dair bilgi edinebilmesi mümkün değildir. Kant doğa yasalarını ilk olarak *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*'nda maddeye ve doğaya içkin olarak tanımlamış ve dolayısıyla doğayı yasalara dayalı bir düzen ve birlik olarak ele almıştır. Öte yandan, doğa kendi yasalarıyla bir birlik olarak tasarımılandığından burada söz konusu olan doğa bilimidir, başka bir ifadeyle fiziktir. *Saf Aklın Eleştiri* ve *Prolegomena*'da ise bu doğa biliminin epistemolojik ve mantıksal imkânı tartışılmaktadır. Ampirik doğa biliminin önermelerinden türetilmeyen ama onların olanağını sağlayan saf doğa biliminin önermeleri veya yasaları bu imkânı koşuludur. Dolayısıyla deneyimin kendisinden gelmeyen ama mümkün deneyimin ve ampirik doğa biliminin koşulu olan ve bu nedenle öznenin anlama yetisinin kendisinden elde edilen bu *a priori* yasalar saf doğa biliminin kendisini de mümkün kılmaktadır.

Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*'nda belli bir doğa anlayışını ortaya koyar ve bir düzenlilik olarak doğanın oluşumunu mekanik bir şekilde, Newton'un çekim kuvvetiyle açıklar. Böylece doğa, oluşumunu kendi nedenleriyle gerçekleştirdiğinden aktif olarak tasarlanmaktadır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ise doğayı öznenin bilişsel yetilerine bağlı bir form olarak ele alır. Doğanın görüngüleri olarak nesneler öznenin bilişsel yetileri dolayımıyla ilişkisel, bağıntılı bir birlik olarak tanımlanır. Böylece Kant özneyi aktif bir şekilde ele almakta ve onu maddenin karşısına koymakta, Descartes ile başlayan ve devam eden modern felsefenin bir sorununu çözüme çalışmaktadır. Bu sorun, mekanik bir şekilde tasarımılanan doğa ile ondan tamamen farklı, istence ve arzuya sahip olan öznenin doğası arasında nasıl bir ilişkinin kurulacağıdır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde doğanın kendisi ve onun bilgisi öznenin aktif kurucu bilişsel yollarıyla ele alınmaktadır. Böylelikle doğa veya madde özneye yabancı bir şey olarak değil, öznenin dolayımıyla kurulmakta ve tasarlanmakta, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*'nda kosmolojik olarak ele alınan doğa anlayışı, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde epistemolojik ve mantıksal bakımdan temellendirilmektedir.

Kaynakça

Alexsander, H. G. (Ed). (1998). *The Leibniz-Clarke Correspondence; Together with Extracts from Newton's Principia and Optiks*. Manchester: Manchester University Press.

Collins, A.W. (1999). *Possible Experience, Understanding Kant's Critique of Pure Reason*. Berkeley/Los Angeles/California: University of California Press.

Holz, H. H. (1997). *Einheit und Widerspruch: Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit* (Cilt 1). Stuttgart: J. B. Metzler.

Höffe, O. (2010). Munk, R. (Ed). *Kant's Critique of Pure Reason, The Foundation of Modern Philosophy*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer.

Hume, D. (2009). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* (E. Baylan, Çev.). Ankara: Bilge Su Yayıncılık.

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

Kant, I. (2001). *The Metaphysics of The Moral Law; Kant's Deduction of Freedom* (C.W. Woeller). New York/London: Garland Publishing.

Kant, I. (2002). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya  ıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* (Baskı 3). ( . Kuçuradi & Y.  rnek,  ev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, I. (2007). *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı* (Baskı 2). ( . Selvi  ev.). İstanbul: Say Yayınları.

Kant, I. (2009). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (Baskı 4). ( . Kuçuradi  ev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, I. (2010). *Arı Usun Eleştirisi* (Baskı 3). (A. Yardımlı  ev.). İstanbul: İdea Yayınevi.

Kant, I. (2011). *Yargı Yetisinin Eleştirisi* (Baskı 2). (A. Yardımlı  ev.). İstanbul: İdea Yayınevi.

Kant, I. (2014). *Pratik Aklın Eleştirisi* (Baskı 5). ( . Kuçuradi  ev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

K z, F. Y. (2019). *Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nde 'Transendental Estetik Bölümünün Yeri'* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Newton, I. (1999). *The Principia, Mathematical Principles of Natural Philosophy*, (I. B. Cohen & A. Whitman  ev.). Berkeley/ Los Angeles/London: University of California Press,

Paton, H. J. (1936). *Kant's Metaphysic of Experience; A Commentary On The First Half of The Kritik Der Reinen Vernunft* (Cilt: 1). London: 1936. Unwin Brothers LLTD., Woking.

Prichard, H. A. (1976). *Kant's Theory of Knowledge*. New York/London: 1976.

Sartre'in Varlık Görüşünün Yol Açtığı Antropolojik Sorunlar

The Anthropological Problems of Sartre's View of Being

Esra Gülsüm Öztürk*

Özet

Sartre'in insan anlayışı kendi döneminde çok etkili olmuş bir görüştür ve günümüzde de etkisi sürmektedir. Bu çalışmada Sartre'in insan anlayışının dayandığı varlık görüşü antropolojik sorunlarla ilgisi bakımından ele alınmıştır. Özgürlük görüşünün temelindeki insan anlayışını ortaya koyabilmek için ilkin varlık görüşü ele alınmıştır. İki ayrı bölgeye ayrılan kendinde-varlık ve kendi-için varlık tan kendi-için varlık insan üzerinde durulmuş; insanı bir "tasarı" (proje) bununla ilgisinde "seçim yapan bir varlık" olarak kavramaya götüren bu varlık anlayışının yol açabileceği antropolojik sorunlar belirlenmeye çalışılmıştır.

İnsan "varlığının kumaşı" olarak nitelendirdiği özgürlük görüşünde, varolmanın ve özgür olmanın bir ve aynı şey olması insanın bu dünyadaki varlıksal durumu ile ilgisinde gösterilmiş; özgürlük, insanın varlık yapısının bir özelli-

Abstract

Sartre's view of human being has been very effective in his lifetime and even more resonant today. This view of being and its association with the anthropological problems have been discussed in this study. We start from his view of being in order to explain his conception of the human being which constitutes the foundation of his view of freedom. The division of Sartre's concept of Being into "being-in-itself" and "being-for-itself", but "being-for-itself" human has been discussed. An attempt is made to determine some potential anthropological problems regarding this concept of being, which defines the Human as a "project" and in correlation, "a being who makes choices".

In this view of freedom which is the fibre of the human being, to exist and to be free are shown as one and the same thing in their relation with the situation

* Dr., esraomerfr@yahoo.fr

ği olarak belirlenmiştir. Kendisini bu dünyada bırakılmış olarak bulan insan, varoluşuyla birlikte, gerekliliklerle dolu dünyada gerçekleştirilmekte olan projelerin ortasında kendini keşfeder. Sartre’a göre bu projede insan, sadece projeleri olan bir varlık değil fakat kendisi başlı başına bir projedir. Proje varlık insan nasıl olmayı tasarlarsa öyle olacaktır ve projeden kaçış yoktur. Bu bağlamda insan ile ilgisinde bilinç, proje, seçim, varlık arzusu gibi kavramlara değinilmiştir.

Felsefi antropolojinin konusu olan insanı, insanın varlık yapısını ele alırken Sartre’ın insanı belirli kavramlara indirgediği; örneğin insanı projeleri olan bir varlık olarak görmek yerine, onun kendisini bir proje olarak ele aldığı görülmüştür. İnsanı, “özgürlük”, “hiçleme”, “bilinç”, “seçim” kavramlarıyla ele alan Sartre onu yalnızca bir proje, gerçekleşecek bir tasarı olarak görür. İnsan kendini, kim olduğunu, varlığını seçimleriyle öğrenir. Bu da onun hep seçmek, şunu ya da bunu seçmek durumunda olmasıdır. Sartre’ın insan anlayışında görülen herhangi bir davranışı seçmenin, seçimini belirleyen bir ölçütün olmamasının, varlığını ona durmadan yenilenen seçimlerinin öğretecek olmasının, onu sırf seçimlerden ibaret bir varlık olarak görmesinin antropolojik açıdan ne gibi sorunlara yol açabileceği sorusu üzerinde durulmuştur.

of his existence in the world. Man who found himself abandoned on the earth, in a world of necessities, also discovers himself in the centre of projects which are taking place. According to Sartre a human being in this project is not only someone who projects but also a project entire of oneself. “A human being as a project” will be the one this human being envisages oneself and there is no escape from this project. In this context, the concepts of consciousness, project, choice, desire of being are examined.

The Human being is the subject of philosophical anthropology; while as we study Sartre, we observe that he reduces the Human to certain concepts, namely, instead of viewing the Human as an entity with projects, he regards the Human himself as a project. Sartre studies the Human Being in relation to concepts of freedom, nothingness, consciousness, choice, and regards him merely as a “project”, a desiring to be realized. “Man” learns his identity and self through his choices. This means he is constantly in the act of choosing, selecting this, or the other. Potential anthropological problems that would stem from Sartre’s notion of the Human as a random chooser of attitudes without application of any criteria, his way of learning about ‘self’ through continuously renewed choices, are hereby examined.

Sartre'in insanı bilinç, proje, seçim, varlık arzusu gibi belirli kavramlarla belirlemesinin bir indirgeme olduğu, bunun da insana bir bütün olarak bakmayı engellediği belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Varlık, bilinç, proje, seçim, varlık arzusu

Sartre's description of the human being with the concepts of consciousness, project, choice and "desire of being" is actually a kind of reduction which makes impossible to consider the human being as a whole.

Keywords: Being, consciousness, project, choice, desire of being

Giriş

Fransız düşünce tarihine “yüzyılının entelektüeli” olarak geçmiş, De Gaulle’ün “Fransa’nın ta kendisidir” (*Sartre, c’est aussi la France*) dediği, “Fransa’nın 20.yüzyılı” diye nitelenen Sartre, Fransa’da bir fenomen (*Le phénomène Sartre*) olarak görülmektedir. Şüphesiz bunda onun yankı uyandıran varlık ve insan anlayışının ve aynı zamanda buna bağlı özgürlük görüşünün payı büyüktür. Annesi Anne-Marie’nin “Poulou”su olan Sartre, nasıl böyle bir Sartre, yani bir fenomen olmuştur?

Kendi ifadesiyle “yazıdan doğmuş” olan Sartre “*varlığını Fransa’ya ve dünyaya sunmak*” arzusunda olduğunu söylemiştir (Sartre, 2012, s. 93). İ.Ö 400’den günümüze, “Fransa’yı yapanlar” (*ceuxquiontfait la France*) olarak iki yüz parlak figürün içine girmesiyle bu arzusunun yerine geldiği de görülmüştür. Bu durumu Flavigny şöyle ifade eder:

Sık sık biçim değiştiren Sartre yapıtları, çoğunlukla anlaşılmamıştır çünkü bir görünüme özetlenmiştir: kimi zaman bağlanmış bir yazar (*écrivainengagé*), kimi zaman tiyatro adamı, kimi zaman varoluşçuluğun babası, kimi zaman halkların özgür kılınmasıyla mücadele eden, kimi zaman Fransız aydının örnek modelidir... Hepsi budur ve bundan başka hiçbir şey yoktur. O Fransız 20. Yüzyıldır. (Flavigny, 2012, s. 373)

Sartre’ın yaşamı ile yapıtlarının iç içe geçmiş olduğu görülür. Yapıtlarında işlediği konuları adeta yaşamıştır. “*Ancak eylem içinde, iş içinde gerçeklik vardır*” (Sartre, 2009b, s. 56) diyen Sartre’ın kendisi de eylem içindedir. Sartre’ın hemen hemen tüm eserlerinde *insan* ana konudur. İnsan gerçekliğini sadece yaşamak değildir amacı, onu tanımaya da çalışır. Flavigny, Philippe Petit’nin “*Sartre: le pari anthropologique*” den şöyle aktarmıştır: “*Sartre’da önemli olan, üstesinden gelinemez insan gerçekliğinin karakterini, yaşamak değil fakat onu tanıyabilmektir*” (Flavigny, 2012, s. 373).

Sartre, insan, insanın bilincinde olup bitenler onu fazlasıyla ilgilendirmiş, fenomenolojik psikoloji ile başlayan çalışmaları sonrasında varoluşsal psikanalize kadar ulaşmıştır. Genç Sartre, lisans üçüncü sınıf öğrencisiyken (1927), Sorbonne’da psikoloji profesörü Henri Delacroix danışmanlı-

ğında “ruhsal yaşamda imge: işlevi ve doğası” konulu bir yükseköğrenim tezi hazırlamıştır (Bertholet, 2009, s. 105). Bu çalışma belki de yaklaşık on yıl sonra ele alacağı imgeleme dair eserlerinin, fenomenolojik psikoloji çalışmalarının temeli olma niteliğindedir. Psikolojiye olan ilgisi Bergson ile başlamış, ardından bilinç çalışmaları Berlin’de Husserl ile devam etmiştir. Özellikle “imgeler” onun ilgisini çekmiştir. Çünkü imge olarak varoluş, fiili var oluş gibi değildir. Zihni yorarak güçlkle ele geçirilen bir varlık kipidir (Sartre, 2009c, s. 9).

İlk felsefe yapıtı *İmgelem (L’imagination)* 1936’da yayımlanmıştır. Daha sonra kendi fenomenolojisini oluşturduğu *Egonun Aşkınılığı (La Transcendance de l’ego)* 1937, bilincin yönelimselliğinin temellerinin atıldığı *Heyecanlar Kuramı Taslağı (Esquisse d’une théorie des émotions)* 1939, fenomenolojik bir psikoloji çalışması olan *İmgesel (L’imaginaire)* adlı eserleri 1940’ta yayımlanmıştır. İmgelerin işlevi ve doğası ile başlayan ilk çalışma, onu Bergson ve Husserl etkisiyle bilince ve bilincin yönelimselliğine götürmüştür. Sartre Husserl’den yola çıkarak geliştirdiği fenomenolojik imgelem çalışmaları ile bilincin özgürlüğüne ulaşmıştır. İmgelem ve bilinç çalışmalarının, *Varlık ve Hiçlik* (1943) te ele aldığı “kendi-için varlık” olan insan anlayışını oluşturmada önemli bir yeri vardır. “İnsanı anlama tutkum var” diyen Sartre (Sartre, 2006, s. 158) bu tutku ile ilgisinde imgelem konusu üzerinde durmuş bilinç imge ilişkisini irdelemiştir. Bu noktada Bertholet Sartre’ın imgeye verdiği önemi Sartre’ın *Castor’a Mektuplar (Lettre au Castor)* adlı eserinden şöyle aktarmıştır:

Başka biçimde uslamlamaya gitmeden düşünce sahibi olmaya çalışın. Göreceksiniz, düşünceler kendiliğinden gelir, insan düşüncesinde bir imge tasarılar, birden bir baloncuk gibi bir kabartı hisseder, ayrıca kendisine gösterilmiş bir yöndür bu; yapılacak işin hemen hemen tümü yapılmıştır, sadece anlaşılır dille ortaya koymak kalır. (Bertholet, 2009, s. 105)

Sartre insanı ve yaşam deneyimlerini anlamak ve anlamlandırmak için antropoloji, tıp, nöro bilim, psikanaliz, psikiyatri, psikoloji gibi birçok disiplinden faydalanmıştır. Öyle ki kendisine algı ve imgeye dair araştırmaları için psikiyatr olan eski bir arkadaşı Daniel Lagache kontrolünde, Şubat

1935’te Sainte-Anne hastanesinde, kuvvetli bir psikotrop madde olan meskalin enjekte ettirmiştir (Lasowski, 2011, s.126). Normalde yalnız 4 ila 12 saat etkisi sürecektir olan bu madde, halüsinasyonların canlanmasına neden olmuştur. Yaşamı boyunca tekrar eden bu korkunç görüntüler, dev deniz kabuklu yengeç halüsinasyonları, bölümler halinde, peşini bırakmamıştır. 1936 yılında basılan *L’imagination* adlı eserinde, meskalin etkisinde ortaya çıkan ve yaşamı boyunca zaman zaman gördüğü söylenen bu görüntüleri kendi fenomenolojik analizlerinde kullanmıştır (Tellier, 2012, s.20). Aynı yıllarda birçok kez psikiyatri hastanelerini de ziyaret etmiştir. Sartre’ın insanı anlama çabasının Ecole Normale Supérieure yıllarında felsefe ve psikolojiye olan ilgisinden dolayı başladığı zamanla bir tutkuya dönüştüğü söylenebilir.

Bu kısa önbilgiden sonra bu yazıda Sartre’ın insan anlayışının dayandığı varlık görüşü göz önünde bulundurularak bu görüşün antropolojik bakımdan ne gibi sorunlara yol açabileceği üzerinde durulacaktır. Sartre’ın, insanı, “bilinç”, “proje”, “seçim”, “varlık arzusu” gibi kavramlarla belirleyen; insanı bir “tasarı” (proje) bununla ilgisinde “seçim yapan bir varlık” olarak kavramaya götüren bu anlayışının yol açabileceği antropolojik sorunlar belirlenmeye çalışılacaktır.

1. Varlık Görüşü

20. yüzyılda varoluşçuluğun önde gelen temsilcisi olan Sartre bilindiği gibi, felsefi düşüncelerini daha çok edebi yapıtlarıyla anlatmıştır. En önemli felsefi eseri ise *Varlık ve Hiçlik*’tir. Bu yapıtında Sartre Heidegger’in *Varlık ve Zaman* adlı yapıtına benzer şekilde varlığın araştırmasını yapar ama burada asıl işlediği konu, insandır. Bunun temelinde de iki bölgeye ayırarak araştırdığı varlık görüşü vardır. İnsanı, “kendinde-varlık” ve “kend-i-için varlık” kavramlarıyla bağlantı içinde kavrayan Sartre buna dayanan bir varlık ve özgürlük görüşü ortaya koymuştur. Bu görüşe göre özgürlük, insan türünün yapısını, yapısının temel özelliğini ifade eder. Yani insan, varlık olarak temelinde özgürlüktür. Kendi ünlü deyişiyle söylenirse insan “özgür olmaya mahkûmdur” (Sartre, 2009b, s. 48). Bu görüşünü Sartre

şöyle de ifade etmiştir: “*İnsan, hiçbir şekilde, daha sonra özgür olmak için önce olmakta değildir, insanın varlığı ile ‘özgür oluşu’ arasında fark yoktur*” (Sartre, 2009a, s. 75). İnsan kendini kendi eylemleriyle sürekli olarak oluşturan bir varlıktır, yani “kendi-için varlık”tır ve özgürdür. Sartre’in insan anlayışını ortaya koyabilmek için önce onun varlık görüşünü ele almak uygun olacaktır.

Sartre’in günümüzde etkileri süren özgürlük görüşüne temel olan varlık görüşünde Hegel’in, Bergson’un, Husserl’in ve Heidegger’in düşüncelerinden esinlendiği, onların bazı kavramlarını alıp yeniden yorumladığı görülür. Örneğin Bergson’un *Bilincin Doğrudan Doğruya Verileri Üzerine Bir Deneme* adlı eserini keşfetmesiyle felsefeye ilgi duymaya başlayan Sartre, psikolojiye de yönelmiş ve bilinç kavramına eğilmiştir. Ama Sartre uzun çalışmalar neticesinde elde ettiği bilinç kavramını oluştururken psikolojinin yetmezliğini de anlamıştır. Böylece Husserl’e de yönelmiş ve onun düşüncelerinden yardım alarak bilinç kavramını geliştirmeye çalışmıştır. Husserl’in bu noktada Sartre’a etkisi, hocası Brentano’dan aldığı “yönelimsellik” kavramı ve bilincin “yönelimsel” olduğu düşüncesidir.

Özünde “yönelimsel” olan bilinç, Sartre için de üzerinde durulmaya değer bir konu olmuştur. Sartre, Brentano ve Husserl’den gelen “bilinç” ve “yönelimsellik” kavramlarına düşüncelerinde önemli bir yer verir. Çünkü ona göre *bilincin varlık* ile ilişkisi önemlidir. Bunda yine Husserl’in yanında Bergson’un da etkisi olduğu söylenebilir. Husserl’de bilincin varlıkla, bilen-bilinen bakımından ilişkili olması Sartre için önemli bir dayanak noktası olmuştur. Bu ilişkiyi Harun Tepe şöyle belirtir:

Husserl’de varolan olarak ortaya çıkabilecek her şey, varlıksal anlamını ve geçerliliğini yönelimsel olarak varsayılan bilinç yaşantısından alır. Varlıktan ve geçerlilikten söz etmenin kaynağını bulduğu yer bilinçtir, bilinç yaşantılarıdır. Bu anlamda varlıktan, yalnızca bilen, kavrayan bilinçle bağlantısında söz edilebilir. (Tepe, 2003, s. 20)

Sartre, bilinç ile varlık ilişkisi bakımından en temel iki kavramı, Hegel’den alıp yeniden yorumladığı “kendinde-varlık” (*l’être en-soi*) ve “kendi-için varlık” (*l’être pour-soi*) kavramlarıdır. “Kendinde-varlık”

kavramı, bütün evreni, nesneler alanını, “ne ise o olan” varlığı ifade eder. “Kendi-için varlık” kavramı ise, “bilinç sahibi insanı”, “ne ise o olmayan” varlığı ifade eder. Varlığı, “kendinde-varlık” ve “kendi-için varlık” ayrımlıyla bilinç ve insanla ilişkilendirerek ele alan Sartre, kendinden önceki varlık araştırmalarını gözden geçirerek varlığın “kendi için varlık” olarak “bilinç” olma durumuna ağırlık vererek araştırmasını buna yöneltir.

2. Bir tasarı (proje) olarak insan

Varlık ve Hiçlik ile ilgili bölümlerde görüldüğü gibi Sartre’ın felsefi kuruluşmasının başlangıcı varlıktır. Kendisi bunun “fenomenolojik bir ontoloji denemesi” olduğunu söyler. Ama onun, varlığı araştırması yalnızca ontolojik bir araştırma değildir. Bu araştırmanın fenomenolojik bir antropoloji olduğu görülmektedir. Kalkış noktası insan olmamakla birlikte insan üzerine bir araştırmadır. Bu fenomenolojik bir antropolojidir çünkü o, varlığı, insanı bilmek için araştırır (İyi, 2010, s. 327-330).

Peki, Sartre böyle bir yerden, yani varlıktan başlayarak insanla ilgili nasıl bir bilgiye varmıştır?

Sartre’da “insan”la ilgili ilk akla gelen cümle “insan, özgürlüğe mahkûmdur”. Burada özgürlük, insanın varlık yapısının bir özelliği olarak ortaya konmaktadır. İnsanın varlığı ile özgür oluşunun arasında bir farkın olmamasıdır yani bu niteliğin sonradan kazanılmayacağıdır. Bu özgürlük anlayışı, kaynağını “varoluş özden önce gelir” diyen felsefeden alır. Felsefi antropolojinin konusu olan insan, insanın varlık yapısı bu anlayışta nasıl ele alınmıştır?

İnsan “bir geleceğe doğru atılan” ve bu “geleceğe doğru atılışın bilincinde” olan bir varlıktır. Herhangi bir nesne değildir o, kendini öznel olarak yaşayan bir *proje*dir (Sartre, 1996, S. 30). Latince “projectare” (*pro-jeter*) “öne atmak” fiilinden gelen (*projet*) proje kavramı (*pro-jectus*), varoluşçu felsefede daima bir amaca doğru atılan insanın, bizzat varlığını belirtir. Bilinçli bir yönelim olan insan eylemi de bir projedir. Sartre proje kavramına kendi görüşü çerçevesinde yeni bir içerik kazandırmıştır. Sartre için insan sadece projeleri olan bir varlık değil fakat kendisi bir *proje*dir (Blay,

2012, s. 865). Bir tasarı (proje) varlığı olan insan, nasıl olmayı tasarlarsa öyle olacaktır. Bu şu anlama gelir; O, her ne ise olduğu şey değildir fakat olmak zorunda olduğu şeydir. İnsan ancak gerçekleştirmek zorunda olduğu projesiyle anlaşılabilir. Seçimleriyle varlığının sorumluluğunu üstlenecektir. İnsanın dünya karşısındaki tavrı, herhangi bir şeyi seçmesi onun *özgür projesidir*. O, seçimleriyle varoluşuna bir öz kazandıracaktır.

Varlığı kendinde-varlık ve kendi-için varlık olarak keskin bir şekilde ayıran Sartre'a göre kendi-için varlık olarak insan bir bilinç varlığıdır. Tercihleriyle kendini oluşturacak olan, isteyen, arzulayan bir varlık olarak insan, *“bir girişimler zinciridir. Bu girişimleri yaratan bağlantıların toplamı, bütünüdür”* (Sartre, 1996, s. 57).

Kendi-için varlık ve kendinde-varlık arasındaki bağıntı kendi-için varlığın kendisidir ve bu da kendinde-varlığın hiçlenişinden başka bir şey değildir. Kendi-için varlık yani insan, *“varlığın bağrındaki bir varlık deliği”* gibi ifade edilmiştir. Kendi-için varlık *“ufacık bir hiçleyiş”* olarak ortaya çıkar ve kendinde varlığı *“altüst etmeye”* yeter. Sartre'a göre *“bu altüst oluş, dünyadır”* (Sartre, 2009a, s. 762). İnsan-dünya ilişkisinde bilinç varlığı insan, altüst ettiği dünya aracılığıyla, hiçleniş yani içsel olumsuzlama olarak *“olmadığı şeyi”* yani *“daha olacak olduğu şeyi”* kendisine duyurur. *“Kendinde tarafından öldürülen”* insan varlığı, sorular sorabilen, sorgulayıcı bir varlıktır. İnsanda varoluş-öz ilişkisi, nesneler dünyası gibi değildir. *“İnsanın özgürlüğü insanın özünden önce gelir ve onu mümkün kılar”*. Bu varlığın yani insanın özü, *“onun özgürlüğü içinde askıdadır”*. Hazır verili bir öz ile doğmamıştır ve varlığına bir öz kazandırmak için sürekli bir atılım halinde olacaktır. Sorgulama yapabiliyor olması kendisini de hep soru halinde bırakacaktır. Asla *verili* olmayan varlığı hep *askıdadır* (Sartre, 2009a, s.761).

Sartre *Ahlak İçin Defterler (Cahiers pour une morale)* eserinde bu iki varlığı, yani kendinde ve kendi-için varlığın ilişkisini *“edilginlik” (passivité)* ve *“saf etkinlik” (puractivité)* olmak bakımından ele almıştır: *“Kendinde-varlığın kendi-için varlık üzerinde bir tek bağıntısı vardır: bu da edilginliktir (passivité). Kendi-için varlık ise, saf etkinliktir”* (Sartre, 1983, S. 57). Etkinlik halinde olan kendi-için varlık *hiçlemektir*. Çünkü o *bir*

projedir, aşıştır. İki varlık arasındaki ontolojik bağ Sartre şöyle açıklamıştır: “Edilginlik tamı tamamına kendinde ile *benim bağımdır (maliaison)*” (Sartre, 1983, s. 57). Sartre’a göre bu bağ “ontolojik” ve aynı zamanda “pratik” bağdır. Kendinde-varlık ile kendi-için varlık arasında karşılıklı olarak oluşur. Kendinde-varlık *tehdit ettiği (menace)* için etkin hale gelir. Kendinde-varlığın etkinliği zaten yalnız *yıkıcı* (tahrip edici/destructive) *dır* (Sartre, 1983, S. 57). İnsan-dünya ilişkisinde dünya insanı tehdit ederek etkin olmaya iter. Bu sürükleniş onu tahrip eder.

Sartre varlıkta bir yanda doluluk ve tamlık (*plénitude*), diğer yanda hareketlilik (*mobilité*) özelliği belirleyerek varlığı birbiriyle iletişim kuramayan iki kısma bölmüştü (Mounier, 2010, s. 113). Kendisinden başka bir şey olamayan, “ne ise o olan” kendinde varlığın gücü yoktur. Böylece nesneler dünyası ve evren olmak bakımından kendinde-varlık, kendiliğindenliği reddeder. Kendiliğindenlik (*spontanéité*), ancak düşünen bilinç varlığı olan insanın özelliğidir. Cansız nesneler dünyası tam ve eksiksiz, tamamlanmış iken, eksiklik yalnızca insanın dünyasındadır. Bilinçli bir şekilde nesnesine yönelen insanın bir iç dünyası, *devinimi* vardır. *Bilinci* ve *düşünümü* sayesinde insan, her an olduğundan başka şeylere sürüklenerek mevcut durumundan ayrıлып *kendini aşma* imkânına sahiptir. İnsan, tıpkı “özgürlüğe mahkûm” oluşu gibi eksikliğini gidermek için bir erek doğrultusunda hareket etmeye yani *etkin olmaya da mahkûmdur*. Etkinlik, sürekli oluşacak olan (oluş içindeki) insanın yapısal bir özelliğidir.

3. Seçim yapan bir varlık olarak insan

Bu dünyaya “atılmış”, “fırlatılmış” bir insan, bir şekilde burada, öylesine ve sebepsiz olarak vardır. Varoluşçularda bu aynı zamanda varoluşun olumsuzluğu (*la contingence*) olup Heidegger ve Sartre tarafından bu, olgusalılık (*la facticité*) olarak da adlandırılır. Mounier “insan varoluşunun dramatik kavranışını” ele alırken onun olgusallığını ve olumsuzluğunu şu şekilde ifade etmiştir:

İçimizden her biri, sırası gelince, burada bulunur, burada, şimdi, orada olmaktansa burada, bilinmiyor, manasızdır. Bilince ve dünyaya uyandığı

zaman, şimdiden oradadır, orada olmayı sormamıştır. Tıpkı oraya onun atılmış olduğu gibi—kim? hiç kimse, -- niçin? hiçbirşey için. Başlangıçtan gelen durumumuzun hissi, en üstün his, onun çok uzağında hiçbir şey yok gibidir. Bir çılgın hikâyenin içinde seyahatle dopdolu uyanırım. Bu hatırlatılır ‘nous sommes embarqués’ bindirildik, *l’homoviator* (yolcu insan). Sadece, bir taraftan, görünmeyen esintiler tehlikeli durumdaki gemiyi yönetirler, diğer taraftan, akıntı ve rüzgâr etkisiyle sapma kesin ve umutsuzcadır. Bu his o kadar kamaştırıcıdır ki Sartre bunu yeni bir ayrıntıyla çevirip ele alır ve bunun ontolojik etkisi çok önemlidir: varlık *de trop* fazladandır. (Mounier, 2010, s. 35)

Kendinde-varlık ve kendi-için varlık bağında, varlığın özelliği olarak “fazladan” (*de trop*) olarak yer alan insanın hiçbir belirlenimi yoktur; insan özgürlüktür. Çılgın bir hikâyenin ortasında uyanan insan için özgürlüğün temel edimi ise seçmektir. Seçmek ise durmadan yenilenen bir edimdir. Bu durumda insan sürekli seçme edimi içindedir. Dolayısıyla insan, dünya üzerinde kendini, kendi seçimleriyle oluşturacak olan bir varlıktır. İnsan, kendini seçerken dünyayı da seçmektedir. “*Seçim yapmak için bilinçli olmak ve bilinçli olmak için de seçmek gerekir. Seçim ve bilinç bir ve aynı şeydir*” (Sartre, 2009a, s. 584). Demek ki insan her türlü ve durmadan yenilenebilen seçimiyle dünyayı ve kendi varlığını keşfedecek olan bir varlıktır. Seçme ediminin insanı her yönden kuşatan bir edim olduğunu ve bu edimin aynı zamanda onun varlığı olduğunu şöyle anlatır:

Buruşuk ya da ütülü, sıradan ya da özenli giysilerim, mobilyalarım, evimin bulunduğu sokak, yaşadığım kent, çevremdeki kitaplar, oyalanma alışkanlıklarım, benim olan her şey, yani sonuçta durmadan bilincinde olduğum dünya-en azından baktığım ya da kullandığım nesne aracılığıyla içerilmiş imlem olarak-, her şey bana seçimimi, yani varlığımı öğretir (Sartre, 2009a, s. 585).

İnsan, kendini, kim olduğunu, varlığını, seçimleriyle öğrenir.

İnsanı, “özgürlük”, “seçim”, “hiçleme” ve “bilinç” kavramlarıyla ele alan Sartre onu yalnızca bir proje, gerçekleşecek bir tasarı olarak görür. Bu da onun hep “seçmek”, şunu ya da bunu seçmek durumunda olması demektir. Sartre’ın bu insan anlayışı (insanı) üzerinde durulması gereken,

kimi sorulara açık bir anlayış gibi görünmektedir. İnsan acaba sadece seçimlerinden ibaret bir varlık mıdır? Varlığını ona öğretecek olan durmadan yenilenen seçimleri olarak görmenin sonuçları ne olabilir?

Nitekim durmadan seçimimize angaje oluruz ve durmadan bu seçimi aniden tersine çevirme, gidişatı durdurma imkanına sahip olmanın bilincini taşıyoruz, çünkü geleceği bizatihi varlığımızla projelendiririz ve ne olduğumuzu gelecek aracılığıyla kendi kendimize duyurarak bu varlığı varoluşsal özgürlüğümüzle durmadan kemiririz. Ne var ki asla *gerçek* düzeyine geçmeden her zaman *mümkün* olarak kalan bu gelecek üzerinde hiçbir etkimiz olmaz. Böylece şimdiki seçimimizin hiçlenişi bizi durmadan *tehdit eder*, kendimizi olduğumuzdan başka türlü seçmenin –ve dolayısıyla başka bir hale gelmenin- devamlı tehdidini yaşarız (Sartre, 2009a, s. 587).

Demek ki, doğduğu andan ölümüne kadar seçmek durumunda kalan insan, seçimleriyle gidişata kendisinin yön verdiğinin bilincindedir. Öyle ki yaşamın akışını tersine çevirebilir, durdurabilir ya da devam edebilir. Olduğundan başka türlü olabilme imkânı, yani her daim seçebiliyor olmanın bilinci insanın varlığını *tehdit* eder. İnsan her an olduğundan başka bir hale gelebilir. Bu varlık, *oluşun varlığıdır*. Geçişler, oluşlar “ne ise o değil” “ne değilse o olabilen” varlık olan *insan ile*’dir. Sartre insanı tehdit eden bu mutlak değişimin devamlı olarak öngörülmez ve anlaşılmaz kaldığını söyler. Durmadan yinelenen seçim özgür seçim kaçınılmazdır. İşte bu yüzden “insan özgürlüğe mahkûmdur”. Var olduğu an itibarıyla seçecektir. Şunu ya da bunu seçmek konusunda özgürdür, ama mutlaka şunu ya da bunu seçmek zorundadır. Seçmeden var olunamaz. Bu seçim belki bir huzursuzluk içinde yapılacaktır ama mutlaka yapılacaktır. İnsan seçmeden yapamaz.

Öncelikle belirtelim ki, bütünsel amaçların seçilişi bütünüyle özgür olmakla birlikte, bu seçim ne zorunlu olarak, hatta ne de çoğu kez sevinçle gerçekleştirilir. Kendimizi seçme zorunluluğumuzu, güç istenciyle karıştırmamak gerekir. Seçim boyun eğme ya da huzursuzluk içinde yapılabilir, bir kaçış olabilir, kendini aldatarak gerçekleştirilir. Kendimizi kaçan, ele gelmez, duraksayan, v.b gibi seçebiliriz; hatta kendimizi seçmemeyi bile seçebiliriz: bu farklı durumlarda, amaçlar, fiili bir durumun ötesinde ortaya

konur ve bu amaçların sorumluluğu bize aittir: varlığımız her ne olursa olsun, bu varlık seçimdir ve kendimizi “büyük” ya da “soylu” ya da “aşağı” ve “aşağılanan” olarak seçmek de bize bağlıdır (Sartre, 2009a, s. 595).

İnsan özgür şekilde seçer; ama bu seçimin her zaman sevinçle gerçekleştirileceği anlamına gelmez. Farklı hallerde kendini seçen insan, bu hal ne olursa olsun seçiminin sorumluluğunu üstlenir. İnsan neyi seçerse seçsin, bu seçim onun seçimidir ve onun kararına bağlıdır. Seçtiği şekilde kendini gerçekleştirecektir. Seçimi her ne olursa bu seçimin sonuçlarına katlanacaktır. Sartre'ın *İş İştten Geçti* adlı romanında, öldükten sonra karşılaşıp birbirine âşık olan bir çift 24saat süreyle, belli koşullar altında dünyaya dönme izni verilir. Bu çift birbirleri için yaratılmış ama dünyada karşılaşmamıştır. 140.madde yerine getirilmesi gereken bazı şartlar ile bu çiftte tekrar yaşama hakkı kazandıracaktır.

Madde 140: Şayet birbiri için yaratılmış olan bir çift, idareye ait bir hata yüzünden, sağlıklarında karşılaşmamışlarsa, haksız yere mahrum edildikleri aşkı gerçekleştirmek ve müşterek hayatlarını yaşamak üzere, yeryüzüne dönmek isteğinde bulunabilirler ve bazı koşullar altında buna izin alabilirler (Sartre, 1992, s. 70).

Birbirleri için yaratılmış Pierre ve Eve, bu çiftin yerine getirmesi gereken, “yirmi dört saate kadar güvenle ve bütün varlığıyla sevişme” şartıdır. Yaşama hakkı ancak bu şart ile kazanılacaktır. Kaldıkları yerden devam etme şansı verilmiştir. Başaramama durumunda ölümler dünyasına geri dönecek olan bu çiftin yapacağı seçim ve alacağı karar çok önemlidir. Belirli bir süre olduğundan durumun telafisi de mümkün değildir. Her ikisi de birbirlerini sevmesine rağmen, amaçları doğrultusunda hareket etmiş ve şartı yerine getirememiştir. Bizzat kendini istedikleri gibi seçip, aynı hatayı yapmış ve sonuçta ölümler dünyasına geri dönmüşlerdir. Demek ki seçim önemlidir, oyun bittiğinde iş işten geçmiş olacaktır. “*Meğerse iş işten geçmiş. İnsan bitmiş bir oyunu tekrarlayamıyor*” (Sartre, 1992, s. 144). Seçimi varlığıdır.

Seçimleriyle özgürlüğünü ortaya koyan insan varlığı için “seçim” ve “hiçleme” aynı şeydir. “*Kendimizi seçmek, kendimizi hiçleştirmektir, yani*

bir geleceğin ortaya çıkıp, geçmişimize bir anlam kazandırarak ne olduğumuzu bize bildirmesini sağlamaktır” (Sartre, 2009a, s. 587). Seçim bizzat insanın kendisinin ne olduğunu kendisine bildirerek varlığını ona öğretecektir. Çünkü varlığının *kumaş*ıdır. İnsan kendisini durmadan yenilenen seçimleriyle kavramak ve bu yol ile varlığına ulaşmak durumundadır. Daha önce de belirtildiği gibi *özgürlük, seçim ve hiçleme* bir ve aynı şeydir.

Böyle bir özgürlük görüşüyle insanı belirleyen Sartre’ın insanının sabit bir karakteri, bir belirlenimi yoktur. Romanlarında başkahramanlar, belirsizlik içindedir. O bunu, reddeder. İnsanın sabit bir karakterinin olmamasıyla ilgili eleştirilere Sartre şöyle cevap vermiştir: “*Kişilerimi özellikle rahatsız edici kılan şey, onların açıklığıdır*”, “*onlar kendilerinin nasıl olduklarını gayet iyi biliyorlar ve böyle olmayı tercih ediyorlar*” (Sartre, 2009b, s. 25). Bu durumda tercihleriyle kendini oluşturacak insan, ne olmayı isterse onu olabilir. *Korkak* ya da *kahraman* olması kendi elindedir. Sürekli yenilenebilen seçimleriyle aynı kalması söz konusu değildir. Vazgeçebilir ve başka türlü davranabilir.

Özgürlük yolları adlı romanım için sık sık öne sürülen eleştirilerden biri de şudur: “Güzel ama bunca titreşim, pırsık kişileri nasıl olur da sonradan kahramanlığa yükseltirsiniz!” Doğrusu ya, olsa olsa böylesi bir eleştiriye gülünür ancak. Bu eleştiri yapanlar sanıyorlar ki korkak ya da kahraman olarak dünyaya gelir insan; anasından nasıl doğmuşsa öyle kalır, hiç değişmez. Neden böyle sanıyorlar, dersiniz? Neden olacak, böyle düşünmek işlerine geliyor da ondan (Sartre, 2009b, s. 59).

İnsan seçimiyle “kendinin özgür projesi” olarak, kendine şu ya da bu varoluşu kazandırmak zorundadır. Her ne isterse onu olacak olan varlığın özgürlüğüdür bu. Seçiminden yani varoluşundan sorumludur. Tüm (var) olma tavırları insanın özgürlüğünü gösterir. Peki, insan sorumlu ise eğer, keşfedilmeyi bekleyen dünya karşısında insanın tavrı ne olmalıdır sorusu akla gelmektedir. Sartre herhangi bir tavrın daha ayrıcalıklı olmadığını ve hepsinin aynı biçimde özgürlüğü gösterdiğini ifade eder:

...bana dünyanın büyüğü ya da teknik görünümünü seçmeye karar verdirecek olan kimdir? Dünyanın kendisi olamaz--- çünkü dünya kendini göster-

mek için keşfedilmeyi beklemektedir. Şu halde kendi-içinin, kendi projesi içinde dünyayı büyüğü ya da akılcı olarak açığa çıkaran olmayı seçmesi gerekir, yani, kendinin özgür projesi olarak, kendine büyüğü varoluşu ya da akılcı varoluşu kazandırmak zorundadır. Bu varoluşların her ikisinden de o *sorumludur*; çünkü ancak kendini seçerse olabilir. Dolayısıyla istençli edimlerinin olduğu kadar heyecanlarının da özgür temeli olarak görünür. Korkum özgürdür ve özgürlüğümü gösterir, olanca özgürlüğümü korkumun içine yerleştirmiş ve kendimi şu ya da bu koşulda korkak olarak seçmişimdir; bir başka koşulda istençli ve cesur olarak varolacağım ve olanca özgürlüğümü cesaretimin içine yerleştireceğim. Özgürlük karşısında ayrıcalıklı hiçbir psikik fenomen yoktur. Bütün “olma tavırlarım”, aynı biçimde özgürlüğü gösterir, çünkü hepsi de kendi kendimin hiçliği olma tarzıdır. (Sartre, 2009a, s. 565)

Varoluş özden önce gelince, insan özünü yaratmak zorundadır. Önceden belirlenmiş bir öz olmayınca, bu öz yaşam içinde kazanılacaktır. İnsan seçimlerine ve eylemlerine göre varoluşuna bir öz kazandıracaktır. Hiç durmadan yinelenen seçimlerle eylemine angaje bir insan varlığı, her an olduğundan başka türlü davranmayı seçebilir. Henri Mougins Sartre'ın roman kahramanlarından şu şekilde bahseder:

Romanlarının kişilerinden söz eden Sartre, şunu fark ettiğini (çünkü bu ona fark ettirilir) anlatır: Her birinin yüreğinde, “bir şahsiyet değil, belirsizlik, hiçlik” vardı. Kendiliğinden yaptığı şeyleri, sonrasını hesaplamadan yaptığını itiraf eder, bir tutumun diğer tutumlara göre gerçeğe yakınlık içinde olup olmasını asla ölçüp biçmez” ve böylece, “onun kişilikleri herhangi bir şey yaptıktan sonra, gene başka herhangi bir şey yapabilirler... Avantajlı olan ise, bizim önceden bilinemezliğe sahip oluşumuzdur”. Zira öyle görünüyor ki, o felsefi düşünceleri, roman kişilerini ele aldığı gibi ele almaktadır. Bu roman kişileri, belirsiz, önceden bilinemez ve karaktersizdirler ve onlar, herhangi bir şeyi yaptıktan sonra, rahatlıkla başka saçmalıklar da yapabilirler. (Mougins, 2004, s. 106).

İnsan, içinde belirlediği dünyada, “kendisi tarafından getirilmeyen anlamlar karşısında” bizzat edimleriyle kendini seçmek zorundadır. Seçmek sadece birçok olasılıklar arasında seçim yapmak değildir. *Seçmek* apaçık

bir şekilde *var olmaktır*. İnsan kendisini seçerken dünyada var olma tarzını da seçer.

...biz seçimiz ve varlık, bizim için bizi seçmektir. İzdırabını çektiğim bir sakatlığı bile, yaşamakta olmamdan ötürü üstlenirim, kendi projelerime doğru onun ötesine geçerim, bu sakatlığı varlığım için zorunlu engel yaparım ve kendimi sakat olarak seçmeksizin, yani sakatlığımı oluşturduğum tarzı (“hoş görülemez”, “aşağılayıcı”, “gizlenmesi gereken”, “herkese gösterilmesi gereken”, “gurur nesnesi”, “başarısızlıklarımın doğrulanması”, vb. olarak) seçmeksizin sakat olamam (Sartre, 2009a, s. 431).

Seçim olmaksızın özgürlük olamayacağından, insan seçmeye *zorunludur*. Ve insan kendi kendisini “varlığının içinde değil” de “varlık tarzının içinde” seçer ve bundan sorumludur. Sartre insanı kesin bir tanımlama ile “durum-içinde-varlık” (*être-en-situation*) olarak ifade eder. Sartre insanın, “başka varolanların ortasında bir varolan” olarak varoluşuna anlam verebilmesinin ancak kendini bir varlık tarzı içinde seçmesi ile mümkün olacağını söyler. “Bu amacın seçimi, bir *henüz-varolan-olmayan*’ın seçilmesidir” (Sartre, 2009a, s. 681). İnsan kendisini çevreleyen gerçekliklerle dünyanın ortasında konumlanmıştır, bir durum içindedir ve seçmeye zorunludur.

Sartre’ın özgürlüğe ilişkin ontolojik kavrayışında, insan gerçekliğiyle ilgili şu nokta vurgulanabilir: “Olma”, “yapma”ya indirgenmiştir. Bunu şu şekilde ifade eder: “*Böylece insan-gerçekliği etkimek için önceden var değildir, insan-gerçekliği için olmak, eylemektir ve eylemekten vazgeçmek, olmaktan vazgeçmektir*” (Sartre, 2009a, s. 600). Bu kavrayışa göre insanda doğuştan hiçbir nitelik yoktur. İnsan kendisini baştan sona eylemleriyle inşa edecektir. Çünkü “*Edim olarak insan-gerçekliği kendini ancak kendi varlığı içinde veriden kopuş olarak kavrayabilir. İnsan-gerçekliği veriden koparak ve onu henüz-var-olmayanın (non-encore-existant) ışığında aydınlatarak veriyi var kılan varlıktır*” (Sartre, 2009a, s. 602). Sartre aynı zamanda verinin değerlendirilmesi için bu kopuşun zorunlu olduğunu söyler. Burada “veri” şu anlama gelir: Amacını ortaya koyan insan, kendini seçer ve veriyi amaçtan hareketle değerlendirir. “*Kendinde-varlık, varlık-olma-*

yanın ışığında aydınlanır” (Sartre, 2009a, s. 602). İnsan bir dünya içinde belirir. Sartre’a göre veri budur. Dünyaya kendisi tarafından getirilmeyen anlamlar karşısındadır. Bağlamı çoktan belirlenmiş olan bu dünyanın içinde, kendini seçmek zorundadır. Bilinç varlığı insan her an belli bir *amaca doğru* yönelerek var olur. Sartre bilinç-veri ilişkisini ele alırken bilincin veri olmaksızın var olamayacağını ama bunun, bilinci verinin koşullandırdığı anlamına gelmeyeceğini belirtir:

Bilinç, verinin düpedüz olumsuzlanmasıdır, varolan belli bir veriden uzaklaşma ve henüz varolmayan belli bir amaca doğru angaje olma olarak varolur. Ama ayrıca, bu içsel olumsuzlama da kendi kendisi karşısında durmadan mesafe alan bir varlıktan başkasının edimi olamaz. (Sartre, 2009a, s. 603)

Sartre’a göre burada ancak olumsuzlama ile bir dünyanın ortaya çıkması mümkündür. Aksi durumda yani kendi-için varlık eğer kendi kendisinin olumsuzlaması olmasaydı, kendinde başka bir şey olamayan şey yani *ne ise o* olurdu. Düpedüz bir *veri* olurdu. Değişmez, kendi kendisiyle dolu varlık hiçbir olumsuzlama içermeyen kendinde varlıktır. Oysaki kendi-için varlık olan insan, kendisi karşısında durmadan mesafe alabilen varlıktır. Sorular soran ve olumsuz yanıtlar alabilen bilinç sahibi varlık olan insanda sonsuz değişme kapasitesi vardır. O ‘şimdi olduğu şey’ ile tanımlanamaz; çünkü tanımlandığı anda, başka bir şey olma yoluna girmiştir. Olduğu şeyden öteye gitme imkânı sadece kendi-için varlık insanda vardır.

Her zaman eyleme angaje olan insanın özgürlüğü aynı zamanda onun varlığıdır. İnsan kendini seçerek var olur. Ancak yapılmakta olan seçim ile kendini ve dünyayı kavrar. “Özgürlük bu seçimin hep belirlenmemiş olması durumudur”. Herhangi bir yardım almaksızın ve dayanak noktası olmadan yapılan seçimin saçma olduğunu belirten Sartre’a göre, bu saçmalığın gerekçesizlik olmayıp seçmeme imkânının bulunmamasıdır. İnsan kendini dilediği gibi seçebilir. Yine aynı sonuca, daha önce de söylenmiş olan şeye geliyoruz: İnsan gerçekliği için nedeni *olmak* ve *seçmek* bir ve *aynı* şeydir. İnsan (var) “olma”yı, reddedebilir mi? Bu bile mümkün değildir. Burada akla, intihar eylemi gelebilir. Sartre için intihar, “(var)olmanın seçimi ve olumlanmasıdır” (Sartre, 2009a, s. 603)

Dünya içinde sürekli olarak seçim yapacak olan insan, özgür projesiyle vardır. “Özgür proje temeldir, çünkü benim varlığımdır” diyen Sartre için söz konusu bu proje, var olmak için durmadan yenilenmek zorundadır. Kendini hiç durmaksızın seçen bir varolandır insan. Bizzat seçimleriyle, olduğundan başka türlü olabileceğini ortaya koyabilir.

Burada Sartre’ın insanı tümüyle seçim ve edimlerden ibaret olarak gördüğü dikkati çekmektedir. Acaba insan tümüyle seçim ve edimlerden ibaret midir? İnsan burada bir bütün olarak ele alınmayıp sadece seçme edimi ile sürekli seçme edimi ile ele alınmıştır. Özgürlük seçme özgürlüğüdür, seçmeme özgürlüğü değildir. Seçmemek de bir seçme’dir: seçmemeyi seçmektir. Her durumda bir seçim yapma söz konusudur.

Kendi-için, sonradan kendisi olmak üzere önce insan değildir ve kendisini a priori olarak verili bir insan özünden itibaren oluşturmaz; tam tersine, kendini, kişisel kendi olarak seçmek için gösterdiği çabayladır ki, kendi-için, kendisini bir insan kılan birtakım toplumsal ve soyut özelliklerin varoluşunu ayakta tutar; insan özünün öğelerinin peşinden gelen zorunlu bağlantılar ancak özgür bir seçim temelinde ortaya çıkarlar; bu anlamda her kendi-için kendi varlığında insan türünün varlığından sorumludur. (Sartre, 2009a, s. 649)

İnsanın özü önceden belirlenmiş değildir. Verili bir insan özünden bahsedilemez. Kendisini seçerek özünü elde eden insan, özgür seçim ile kendisini insan kılabilir. İnsan kendisini seçerken tüm insanları da seçmiş olur. Bu varlık insan türünün varlığından sorumludur. Seçim insanı her an sorumlu tutar, herkese ve her şeye karşı sorumlu. Her durumda seçmek zorunda olan insan, kendi kendini seçmeden edemez. İnsan zaten kendisi bir projedir. “Sonsuz sayıda mümkün proje vardır, tıpkı sonsuz sayıda mümkün insan olduğu gibi” (Sartre, 2009a, s. 700). Sartre “varlık projesi”, “varlık arzusu” ya da “olmak eğilimi” nitelemelerini kendi-için varlığın varlığından ayırmaz.

Sartre için “özgürlük eksiklikle bir ve aynı şeydir”. Kendi-için varlık olan insanın seçme nedeni, onun bir eksiklik, tamamlanmamışlık olmasıdır. (Var)olmak arzusuyla sürekli atılımda bulunmaktadır. İnsan özgürlük olduğu için seçer.

...varlık projesi, mümkün olan ve değer ile varlık arasında hiçbir fark yoktur. İnsan, temelde *varlık arzusu*dur ve bu arzunun varlığı ampirik bir tümevarımla gösterilmemelidir; bu arzunun varlığı kendi-içinin varlığının a priori olarak betimlenmesinden çıkar, çünkü arzu eksikliklidir ve kendi-için, varlık eksikliğini kendi kendinde taşıyan varlıktır. (Sartre, 2009a, s. 701)

Burada da insanın, aynı zamanda “varlık arzusu” olarak ele alındığı görülür. İnsanın, eksikliğini çektiği şey, arzusunun nesnesi nedir? Kendi-için varlık olan insanın, eksikliğini çektiği varlık, kendindedir.

Kendi-için, kendindenin hiçlenişi olarak belirir ve bu hiçleyişi kendineye yönelik proje olarak tanımlar: hiçlenen kendinde ile kendisine doğru atılımda bulunulan kendinde arasında, kendi-için hiçliktir. Böylece, ben olan hiçleyişin hedefi ve amacı, kendindedir. Böylece, insan-gerçekliği kendinde-olmak arzusuudur. (Sartre, 2009a, s. 702)

Bu varlık neyi gerçekleştirmek ister? “Kendi-için projesi *kendi için olarak olmaktır*, ne ise o olan bir varlık olmaktır”, o (var)olmak için atılımda bulunur. Bilinç varlığı olan insan “ne değilse o olan ve ne ise o olmayan” varlık olarak, “ne ise o olmaya” doğru atılımda bulunur. Kendisini *sürekli aşma* isteğinin nedeni kendisinin sahip olmadığı, kendinde varlığın özelliği olan “geçirimsizlik ve sonsuz yoğunluk”tur. Eksiklik olan şey olarak, mümkün olana doğru atılımda bulunan kendi-için varlığın isteği, tam da “kendinde haline” gelmektir.

İnsan, yapısı gereği sınırsız *arzu* ile *atılım* halindedir. Amacına her daim yönelen bu varlık, kendisi için mümkün olanları da onları gerçekleştiren keşfeder.

Genel olarak *varlık arzusu* olan bu yapı, *kişinin içindeki insan-gerçekliği* olarak, onun başkalarıyla birlikteliğini oluşturan, yalnızca benzeşmez bireylerin değil, insana özgü bir gerçeğin de varolduğunu olumlamaya imkân veren şey gibi düşünölmek zorundadır. (Sartre, 2009a, s. 703)

Sartre ayrıca bu temel proje ya da insana ilişkin doğrunun özgürce gerçekleşmesinin her yerde tüm arzuların içinde olduğunu belirtmiştir. “*Temel proje her zaman arzular içinde kavranır*” (Sartre, 2009a, s. 704).

Sartre’a göre kişinin temel ve insani yapısını temsil eden “varlık arzusu”nun, “olmak arzusu”nun özgürlük ile ilişkisi nedir? İnsanın bu ontolojik yapısı onun özgürlüğü için bir engel olabilir mi? Sartre “engel olmayacaktır” der ve *özgürlük ile hiçlemenin anlamlı kullanılabileceğini* söyler: “Özgür olduğu söylenebilecek yegâne varlık, kendi varlığını hiçleyen varlıktır. *Hiçleyiş, varlık eksikliğidir*. *Özgürlük, hiçleme ve varlık eksikliği* aynı şeydir. *Arzu da varlık eksikliği ile özdeş* ise bu durumda “özgürlük, varoluştur ve varoluş özgürlükte özü önceler” (Sartre, 2009a, s. 704).

Varoluş özden önce geldiğine ve varoluş, özgürlük olduğuna göre, özgürlük de özü önceler. İnsanın seçiminden ayrılmaz. Bu seçim, “her bir insan gerçekliğinin kendi varlığından başka bir şey değildir” ve “insan-gerçekliği için var olmak ile kendini seçmek arasında” fark yoktur (Sartre, 2009a, s. 709). Varolmak ile kendini seçmek *aynı şey* ise, insan varlığı seçimden mi ibarettir? Özgür ve bilinçli bir seçim, insanın kendisini kendisine duyurduğu öznel seçimdir. İnsana ilişkin özgürlük ile beraber ele alınan seçim ve arzu kavramları, Sartre’a göre özgürlük ile bir ve aynı şeydir; aynı zamanda da insan gerçekliğidir. Her arzunun, yemek ya da uyumak arzusu kadar, bir sanat eseri yaratma arzusunun da tüm insan gerçekliğini ifade ettiğini söyler. Arzu insan gerçekliğinin varlığı ise, insan-dünya ilişkisinde nasıl bir münasebettir? İnsanın varlık yapısı ile ilgili neyi gösterebilir? Öncelikle *arzu* bir “varlık eksikliği” olarak açıklanmıştı. Buradan hareketle insan gerçekliğini nasıl ifade ettiği önemli görünmektedir.

Varlıklar arası yaşanan münasebet olarak arzu, insanın dünya içindeki nesnelerle olan ilişkisidir. İnsan *var değildir*. Şu anda olduğu şeyi az sonra aşıp geçeceği için, onun *var* olduğu söylenemez. *Arzu* bu *aşma çabasıdır* denebilir. İnsanın, bu varlıklardan ne biri ne de diğeri olmamasının nedeni, *ileriye doğru kaçış* ile *hiçleyişi* gerçekleştirmesidir. Bilinç bu arzu ile kendi-için varlığı olduğundan farklı durumlara sürükler, onu olduğu şeyden ayırır. Bu sürükleniş ve ayrılma nedeniyle onun *var* olduğu söylenemez. Bir şeyin arzusundan söz edildiğinde bu şey kimi zaman bir parça ekmek, bir ev, “*henüz gerçekleştirilmemiş ama yine de tanımlanmış bir nesnedir: tıpkı sanatçının bir sanat eseri yaratmayı arzulamasında olduğu gibi*”

(Sartre, 2009a, s. 713). Arzu, insanın dünyada çeşitli nesnelerle olan bağıdır, onlara yönelimdir. Bilinç hep bir şeyin bilinci olduğu gibi arzu hep bir şeyin arzusudur.

İnsanın somut varoluş kategorilerini, “yapmak, sahip olmak, olmak” bir insan gerçekliği olan arzu-özgürlük-bilinç ilişkisi içinde görmek faydalı olacaktır. Bunlar ele alındıktan sonra ontolojinin arzu hakkında ne öğrettiği açıklanabilir. Bir yaratım aracılığıyla varolan şeyler, herhangi *bir şey, bir eser* bilinçte nasıl vardırılar? Örneğin insanın araştırmaya koyulduğunda arzu ettiği şey, bilmek arzusu “kendine mal etme”, “sahip olma” ilişkisini ortaya koyar. Bilimsel bir araştırma yapan kişi tıpkı bir sanatçı gibi eserin sahibidir, yaratıcısıdır.

Bilinen nesne, şey olarak benim düşüncemdir. Ve araştırmaya koyulduğumda derinlemesine arzu ettiğim şey tam da budur: düşüncemi şey olarak ve şeyi düşüncem olarak kavramak. Onca çeşitli eğilimleri beraberce kuran bağdaştırıcı münasebet, kendine mal etme, sahip olma münasebetinden başkaca bir şey değildir. (Sartre, 2009a, s.718)

Burada bilmek arzusu, çıkarsız gibi görünse de sahiplenme ilişkisidir.

İnsan özgürlüğünü tıpkı oyun türünden bir etkinlik gibi ifade eden Sartre’a göre oyun “*ilk kaynağı insan olan, ilkelerini insanın kendisinin koyduğu ve konulan ilkelere uyanlardan başkaca sonuçları olmayan bir etkinlik*” (Sartre, 2009a, s. 719). Kendi nedenini kendine buyuran gerekçesiz yapılan bir seçim gibidir. Edimlerin değerini belirleyen insan, kurallarını da kendisi belirler.

Bir insan kendini özgür olarak kavradığı ve özgürlüğünü kullanmak istediği andan itibaren, esasen içi ne kadar daralmış olursa olsun, etkinliği oyun türündendir: gerçekten de bu faaliyetin ilk ilkesi insandır, doğالanan doğadan (naturenaturee) kurtulur, edimlerinin değerini ve kurallarını kendisi belirler ve yalnızca kendisinin koyup tanımladığı kurallara göre bedel ödemeye razıdır (Sartre, 2009a, s.719).

Kendini özgür olarak keşfetmeye koyulan insan için “oyun arzusu”, temelde “varlık arzusu”dur, (var) *olmak* arzusudur. Buradaki örneklerde ister sanat, ister bilim, ister oyun olsun insanın arzu ettiği şey, “varlığın kendi-

sidir”; “kendinde-varlığın mutlak varlığıdır”. Ontolojinin arzu hakkında ne öğrettiği şimdi belirgindir. Sartre için arzu, (var) *olmak* arzusudur:

Böylece ontolojinin bize öğrettiği şudur: arzu, kökensel olarak varlık arzusudur, olmak arzusudur ve belirgin özelliği de varlık eksikliği karşısındaki özgürlüğüdür. Ama ontoloji aynı zamanda arzunun dünyanın ortasında somut bir varolanla münasebet olduğunu ve bu varolanın kendinde türünde kavradığını da bize öğretir; kendi-içinin bu arzulanan kendindeyle ilişkisinin, sahiplenmek olduğunu öğretir. Demek ki arzunun iki yönlü belirleyiciliği karşındayız: arzu bir yandan kendini ideal bir varoluşa sahip ve kendi-için-kendinde olan belli bir varlık olarak belirler; öte yandan da, hemen her durumda, kendini olumsal ve somut bir kendindeyle ilişki olarak belirleyip onu sahiplenmeye doğru atılımında bulunur. (Sartre, 2009a, s. 724)

İnsan-dünya ilişkisinde insanın varlık ile ilişkisi bir arzu, bu arzu da onu sahiplenmeye doğru atılımında bulunmak yani varlığın kendisine ait olma isteği ise, bu dünyanın içinde sahip olduklarının varlığından yine insanın kendisi *sorumlu* olacaktır. Atılımında bulunacak insanın seçimi (var) *olmak* arzusu mudur yoksa *sahip olmak* arzusu mudur? Arzunun bu iki farklı yöneliminin sonuçları da farklı olacaktır.

Olmak arzusu doğrudan doğruya kendi-içine yöneldiği ve ona, aracısız olarak kendi-için-kendinde olma vasfını kazandırmaya doğru atılımında bulunduğu halde, sahip olmak arzusu kendi-içini dünya üstünde, dünyanın içinde ve dünya boyunca hedef alır... bunlardan biri kendi-içine dönüşsüz olarak varlık kazandırmaya yönelir, öteki de kendilik devresini (circuit de l’ipséité) kurar, yani dünyayı kendi-için ile varlığı arasına sıkıştırır. (Sartre, 2009a, s. 740)

Tüm bunlar bir varlık eksikliğidir. Eksiklik yalnızca insanın dünyasındadır. Hiçleyerek kendisini olduran insanın amacı, kendinde olma *arzusudur*. Bu varlık projesi, varlık arzusudur. Bu yüzden seçer, her şekilde seçer ve seçemezlik edemez. Sonsuz sayıda varoluş kategorisinden herhangi bir tarzı seçer. Bu, seçim (var)olmayı seçmektir.

Sonuç

Sartre'in özgürlüğü, insanın varlığıyla aynılaştırması, “varlığının ku- maşı” olarak nitelemesi, onun varlık görüşündeki kendi-için varlık, hiçlik, bilinç, proje, seçim kavramları bağlantısında ortaya koyulmuştur. İnsan bu dünyaya bırakılmış ve bir başına olduğundan, seçimleriyle baş başa- dır; çünkü ona *yol gösterecek* biri yoktur. “Ne ise o olmayan, ne değilse o olabilen” özelliğiyle kendi-için varlık, bir erek doğrultusunda hareket eden bilinçli bir varlık olarak etkindir. Bilincin *öteye geçme* özelliği, yani verili olanı aşma imkânına sahip insan, kendini sürekli oluşturmak zo- runda olacak ve özünün ötesine geçecektir. Onun, “özgürlüğe mahkûm” olması budur ve bu durum onu, *seçmeye de mahkûm* eder. Bu noktada Sartre'in özgürlük görüşünde, “seçiş”in bu denli önemli olmasının, bazı sorunları beraberinde getirdiği söylenebilir. İnsanın dünya karşısındaki tavrının, seçiminin bu özgürlük görüşünde neden bu denli önemli oldu- ğu soru konusudur. Sartre'a göre herhangi bir davranışı seçebilir insan. Belli bir biçimde olmaya davranmaya iten bir kural olmadığından, şöyle ya da böyle seçmesinin bir önemi de yoktur. Önemli olan, şunu ya da bunu *seçmesidir*. Eylemi özgürlüğüdür. Her neyi seçerse seçsin, seçiminin sorumluluğunu üstlenmek durumundadır, yani insan, dünya karşısındaki tavrından *sorumludur*.

Sartre'in insana ve insanın özgürlüğüne bakışında belirli bir indirgeme vardır. İnsanı, “bilinç”, “proje”, “seçim”, “varlık arzusu” kavramlarıyla ele almıştır. Antropolojik açıdan bakıldığında bu durum, insana bütün olarak bakmayı engellemektedir. Felsefi antropolojinin konusu olan insanı, insa- nın varlık yapısını ele alırken Sartre insanı belirli kavramlara indirgemıştır. Örneğin insanı projeleri olan bir varlık olarak görmek yerine, onun kendi- sini bir proje olarak görmüştür. Sartre'a göre insan daima atılım halinde bir “proje”dir. İsteyen, arzulayan bir varlık olarak bir girişimler zinciridir. İn- san kendini, kim olduğunu, varlığını seçimleriyle öğrenir. İnsanı özgürlük, seçim, hiçleme, bilinç kavramlarıyla ele alan Sartre onu yalnızca bir proje, gerçekleştirilecek bir tasarı olarak görür. Bu da onun hep seçmek, şunu ya da bunu seçmek durumunda olması demektir. İnsan sadece seçimlerden

ibaret bir varlık olabilir mi? Varlığını, ona durmadan yenilenen seçimlerinin öğretecek olması, insanı sırf “seçim”den ibaret varlık olarak görmektir.

Sartre insanı seçiminden sorumlu yapmış, ona bir sorumluluk yüklemiştir ama seçimi için bir ölçüt belirlememiştir. Ona göre önemli olan her ne olursa olsun seçmektir. Sartre’ın özgürlük ve insan anlayışında görülen insanın seçim ve edimlerden ibaret olmasıdır. Bu seçim, (var)“olmak” seçimidir. İnsan kendini seçerken dünyada varolma tarzını da seçer. Yine burada insan sırf “seçim” yapmaya indirgenmiş, bundan ibaret sayılmıştır.

Varoluşsal psikanalizin varlığı anlama şeklinin etkisi altında insanı çözümlleyen ve sorgulayan Sartre, insanı, “varlık projesi”, “varlık arzusu”, (var)“olmak eğilimi” gibi nitelermelerle de anlamak istemiştir. Sartre’ın tanımlamasıyla “her kişinin kendini kişi kıldığı, yani ne olduğunu kendi kendisine duyurduğu, öznel seçimi, nesnel bir form altında gün ışığına çıkartmaya yönelik bir yöntem”in (Sartre, 2009a, s.711), insanın bir bütün olarak varlık yapısı hakkında, insanla ilgili belirlemelerde *felsefi bir bilgi* ortaya koymak için yeterli olmadığı söylenebilir.

Kaynakça

- Bertholet, D. (2009). *Sartre*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Blay, M. (2012). *Grand dictionnaire de la philosophie sous la direction de Michel Blay*. Paris: Larousse-CNRS Editions.
- De Beauvoir, S. (1981). *La cérémonie des adieux*. Paris: Gallimard.
- Flavigny, B. G. (2012). *Ceux qui ont fait La France*. Paris: Leduc. S Editions.
- Husserl, E. (2003). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, (H. Tepe, Çev), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- İyi, S. (2010). ‘Varlık ve Hiçlik: İnsan’, *Baykuş*, 6, 327-330.
- Lasowski, A. W. (2011). *Jean-Paul Sartre, Une Introduction*. Paris: Pocket, Un Département d’Univers Poche
- Mounier, E. (2010). *Introduction aux existentialismes*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Mougin, H. Cengiz, Ahmet. Holz, Hans Heinz. (2004). *Varoluşçuluk ve Sartre*. İstanbul: Doğa Yayınları.
- Sartre, J-P (1983). *Cahiers pour une morale*. Paris: Editions Gallimard.
- Sartre, J-P. (1985). *Critique de la raison dialectique*. Paris: Editions Gallimard.

- Sartre, J-P. (1992). *İş İştten Geçti*. (Z. Bensen, Çev.). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Sartre, J-P. (1996). *Akıl Çağı/Özgürlük Yolları 1*. (S. Hilav, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Sartre, J-P. (2006). *Saint Genet Comedien et Martyr*. Paris: Editions Gallimard.
- Sartre, J-P. (2009a). *Varlık ve Hiçlik*. (T. Ilgaz & G. Çankaya, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, J-P. (2009b). *Varoluşçuluk*. (A. Bezirci, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Sartre, J-P. (2009c). *İmgelem*. (A. Tümertekin, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Sartre, J-P. (2012). *Sözcükler*. (S. Hilav, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Tellier, D. (2012). *Apprendre à philosopher avec Sartre*. Paris: Ellipses Edition.
- Tepe, H. (2003). "Giriş" Husserl Edmund. *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, (Çev. Harun Tepe), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Madness As Baudrillard's Hyperreality: Of the Post-Apocalypse

Baudrillard'ın Hiperrealitesi Olarak Çılgınlık: Kıyamet Sonrasından

Engin Yurt*

Abstract

In this article, we try to follow the traces of one of the most famous post-modern concepts, namely hyperreality, within one of the most successful post-apocalyptic movies, the *Mad Max: Fury Road*. We aim to present how this concept of hyperreality is cinematically used to deepen the sense of post-apocalypse through the madness of the character named Coma-Doof Warrior. He is the one who leads Immortan Joe's War Boys into battle, emboldening them with the sounds and sights of his flame-throwing guitar. But the Doof Warrior is much more than a crazed bugler. In fact, he is portrayed in such a way that he doesn't live in the same reality as Immortan Joe and the War Boys. With this portrayal, he, as a hyperreality, helps to deepen and saturate the sense of the post-apocalypse in the *Fury Road*. As chapters of the article, first, we explain the dif-

Özet

Bu makalede, postmodern kavramların en ünlülerinden biri olan hiperrealitenin izlerini kıyamet-sonrası temalı filmlerin en başarılılarından olan *Mad Max: Fury Road* filmi içinde sürmeye çalışıyoruz. Bu hiperrealite kavramının film içinde Coma-Doof Warrior adındaki karakter aracılığıyla kıyamet-sonrası hissini derinleştirmek için nasıl kullanıldığını göstermeyi amaçlıyoruz. Bu karakter; Ölümsüz Joe'nun Savaş Çocukları'nı kovalamaca ve kavgaya doğru götürmesine alevler çıkaran gitarının sesi ve görüntüsü ile onları cesaretlendirerek rehberlik eden gitaristtir. Ancak Doof Warrior sıradan bir delirmiş savaş borazancısından daha fazlasıdır. O, Ölümsüz Joe ve Savaş Çocukları ile aynı gerçeklikte yaşamıyor şeklinde resmedilmiştir. Bu resmediliş ile o, bir hiperrealite olarak, *Fury Road*'da kıyamet sonrası hissinin derinleşmesine ve yoğunlaşmasına yardım eder. Bu makalenin bölümleri

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü | engin.yurt@omu.edu.tr.

ferent meanings and contexts of hyperreality and we focus on its usage within postmodern thought, especially by Baudrillard. Secondly, we show the connections between perceptions of reality, hyperreality and apocalypse with a justified assumption on the impossibility of the concept of post-apocalypse. And since these connections are cinematically used in the *Fury Road* to amplify to sense of post-apocalypse through different themes, and narratives, a new possible path of understanding the societal collapse and apocalypse (both as internal and external, both on a major and minor scale) emerges. Thirdly, through this path, we manifest the close relations between characteristic features of the state of insanity and the idea of hyperreality as they function within the movie. Lastly, we make an interpretation which widens the scope of the idea of hyperreality with adding a phenomenological layer that deepens its philosophical content within postmodern thought. With this interpretation, we hope to enrich the philosophical grounds of the relevant discussions regarding the movie and create a more solid link between philosophy of film and Baudrillard.

Keywords: Critique, Phenomenology, Philosophy of Film, Postmodernism.

olarak, biz öncelikle hiperrealitenin farklı anlamlarını ve bağlamlarını açıklıyoruz ve bu kavramın özellikle Baudrillard tarafından postmodern düşünce içindeki kullanımına odaklanıyoruz. İkinci olarak; kıymet-sonrasının olanaksızlığına dair gerekçelendirilmiş bir varsayım ile gerçeklik algısı, hiperrealite ve kıyamet arasındaki bağlantıları gösteriyoruz. Bu bağlantılar *Fury Road* içinde farklı temalar ve anlatılar üzerinden kıyamet-sonrası hissini arttırmak için sinematik olarak kullanıldığından dolayı, toplumsal çöküşü ve (hem içte hem de dışarıda yaşanan, hem majör hem de minör ölçekte olan) kıyameti anlamaya dair yeni bir yol ortaya çıkar. Üçüncü olarak, bu yol ile, film içinde sahip oldukları işlevleri üzerinden hiperrealite fikri ve delilik durumunun karakteristik özellikleri arasındaki yakın ilişkileri ortaya koyuyoruz. Son olarak da, hiperrealite kavramının kapsamını, ona postmodern düşünce içinde felsefi içeriğini derinleştiren fenomenolojik bir katman ekleyerek genişleten bir yorum geliştiriyoruz. Bu yorumla birlikte, filme dair ilgili tartışmaların felsefi zeminini zenginleştirmeyi ve sinema felsefesi ile Baudrillard arasında daha elle tutulur bir bağlantı kurmayı umuyoruz.

Anahtar Kelimeler: Eleştiri, Fenomenoloji, Film Felsefesi, Postmodernizm.

Introduction

The end approaches, but the apocalypse is long lived.

When Derrida wrote the line above (Derrida, 1984a, s. 29), he made a remarkable connection between the idea of “the end” and “the apocalypse” (which is *also* a form of ending) with using the conjunction of “but”. He didn’t use the word “and”, but he used “but”, (and) this made all the difference. If we want to clarify the sentence, we can also read it like this: “The end is what’s always approaching, therefore the apocalypse is long lived.” Derrida helps us to problematize the sense of apocalypse not only as something finalized, fixed, stabilized and constant, but also as something mobile, moving, transforming, and continuing. It is not just something that will be waiting for us down the line in the end, but it is what whose awaiting is something that had already started so long ago. These two senses (apocalypse as the final point of all and apocalypse as the process of the final) have a problematic aspect to them when they are considered from a specific postmodern viewpoint. Through this problematic (which will be explained in a while) we follow these those senses as they can be found as thematic background elements in the movie *Mad Max: Fury Road*. In here, we will examine and read the *Fury Road* with the idea of hyperreality and try to have a better understanding how an element of insanity is used as a hyperreality in this movie to absolutize the sense of post-apocalypse.

The term hyperreality is used to define (especially in postmodern phenomenology) at least four different occasions we experience. First, it is used for the situation where our consciousness is aware of that there is more than one reality. For example, sometimes in our dreams during sleep, we are aware of the fact we are dreaming. In these lucid dreams, we have the awareness of that the reality around us is just a dream and we know that we are “in fact” just sleeping. We have the conscious awareness regarding the difference between a dream and a reality. The dream reality (where we fly, run at the speed of light etc.) is one reality and physical reality (where

we sleep in our bed) is another reality and the mind is aware of them both. This awareness brings the experience of hyperreality, like for example as it is portrayed in the *Inception* (2010) (Liu, 2016, s. 10-7).

Secondly, this concept is used for the situation where again there are two different realities and we are aware of both, but we don't act accordingly to this awareness. One can find rather funny videos of people using virtual reality headsets or glasses where they are so "caught up" in the virtual world, they forget they are standing in a regular, physical room. They damage physical walls, furniture, televisions as they try to "escape" from virtual monsters. Even though they are aware that they are "actually" in their houses with no real danger around, they still act and move their physical bodies accordingly to the spatial area of the virtual world, not to the physical one. As another example, one can remember those fuzzy moments where it's almost impossible to distinguish between human intelligence or artificial intelligence. When the AI is advanced in cyberspace, even though we know it's an AI, we still feel like what we are interacting with is a human intelligence. These are again where the experience of hyperreality happens (Barroso, 2019, s. 46-9).

Thirdly, the term hyperreality is used to describe the situation where the sense of reality is saturated, enhanced or amplified, as the word "hyper" suggests. This enhancement might be accomplished with technological tools that create augmented reality like holograms. Or it can emerge as a personal, psychological experience, like when we look at a painting which somehow awes us so much that it makes us feel what strikes us through the painting is "more real and true" than everything else around. Heidegger's famous remark "in the work of art, the truth of the being has set itself to work" points to a similar experience (Heidegger, 2002, s. 16). And when a religious believer to any of the Abrahamic religions thinks and feels that the God and angels are more "real" than humans and everyday physical objects, it can be said that some form of hyperreality is experienced (Wartenberg, 2013, s. 121).

Within the parameters of this third sense, we encounter with one of the main philosophical semantics of the word hyperreality which is given to it

by Eco. For him, hyperreality is directly related to the diametric condition where for there is to be the real, there also must be the fake. This is the indispensable process of fabricating the absolute fake in order to generate the real (Eco, 1986, s. 6-7). The hyperreal surfaces or manifests when the fake becomes so perfect that it replaces the real. This is the reversal of the roles between the real and the fake. This is the ultimate substitution where representation is so perfect and flawless that it precedes and prevails the real. It is when the representation is “more real than real, more perfect than the original” (Perry, 2002, s. 42). This approach also brings us to the fourth sense.

Fourthly, the term hyperreality means, as Baudrillard defines, “the generation by models of a real without origin or reality.” (Baudrillard, 2010, s. 1). It's the copy without the original. It is related to the situation where the difference between what's real and not real is so blurred that it no longer exists. It has something to do with the inability of the mind differentiating between a reality and a simulation of reality. It is when the mind is aware of two different realities but can't quite figure out where one ends and other one begins. In all those moments in our life when we truly feel and think, “I'm not sure if this is real or I am just dreaming”, where we couldn't differ fiction from reality, we experience a sense of hyperreality. In Baudrillard, this sense of hyperreal is directly related to his understanding of semiotics. The hyperreal is what's left when both the signifier and signified (of a sign) disappeared, when there's no more connection between a referent and a reference. It is the “fake real” which doesn't lead back to any authentic real. It is what's without origin. (Baudrillard, 2010, s. 1-13). We can also remember famous movies like Matrix (1999) and Truman Show (1998) where some forms of hyperreality can be found (Bharati T. & Ajit, 2018, s. 2-3).

While the hyperreality is also “more real than real” as it was in Eco, another detail now surfaces where since the hyperreality is more real than real, this sees that the simulation is truer than true (Smith, 2010, s. 66-8). With this detail, we start to talk about simulations as realities (in three different orders) with the thematic of semiosphere. To define in short, in semiotics, semiosphere designates the sphere where the sign processes operate

in all interconnected areas of a lifeworld. It is the domain of all signs that represent and define a culture. It is not the reality as an abstract and universal concept, but the particularized and experienced reality that someone or a society is living within with their social, financial, religious, political, dogmatic, historical, existential etc. characteristics which make them who and what they are. Now the identicalness that hyperreality creates between “reality as semiosphere” and “simulation as semiosphere” was actually already sensible within the semantics of the word “virtual” which means both “real” and “unreal”, but with this identicalness, it will be possible for us to bind a connection between the experience of reality and experience of apocalypse through adding a phenomenological layer which centres this sense of hyperreality in the *Fury Road*.

Of course, there are other definitions for hyperreality [for example, “sound hyperreality” can be defined as “sensory or audial impressions we would never really have in the other world”, meaning the sounds which can only be created through digital softwares (see Gonzales, 2018, s. 17-9)], but we will stick with how Baudrillard defines it, since it is most related with the sense of hyperreality which the Doof Warrior creates within the *Fury Road*. Because the way the Doof Warrior behaves is designed in a way that he also doesn’t have the awareness that enables him to distinguish between two different realities. And the way Baudrillard defines is also the most relevant to the philosophy of film and phenomenology of post-apocalypse where it is crucial to comprehend the relation between perception of realness and the sense of apocalypse. To explain this relevance of Baudrillard, we must first start with the relation between the concept of cinema and idea of hyperreality.

Fall of the Distinction between Real and Not-Real: Birth of Hyperreality

The general conception regarding cinema bringing a new sense of vital realism for humans is true on at least two levels. The first layer is about cinema bringing the experience of motion when compared to reality of

photography as something still or space-time fixed representation. With this regard, “cinema” will always have some aspect that is “more real” than photography, since our everyday experience of life and existence include motion more than immobility and inaction. Humans live their lives with moving around. Human existence relies on humans not stopping. As a historical-cultural heritage, humanity has shadow plays, operas, theatres, plays etc. as the sense of motion on some sense of screen, and since the late 19th century, it has cinema. With cinema, it can be said that the represented reality finally caught up with the reality of everyday life, at least motion-wise. This is the first level.

The second level has something to do with what cinema does to the sense of reality. As the “represented” reality catches up, especially in the sixties, humanity realized that cinema can be used as a tool which doesn’t only “represent” but also create a narrated reality.

The famous “L’Arrivée d’un train en gare” of 1895 showed from a low angle, close-up, a steam train so realistically approaching the early cinema audience that they would cry out or move. Cinema—and now television and other audio-video forms—has obviously gone even further than the realism of the early documentary. And one important effect is the lowering of the realism/irrealism distinction still more strongly apparent in the photograph. I shall turn to two very recent events to heighten this effect. (1) The Vietnam War of the sixties brought a kind of “television realism” into virtually every household of the West. (Ihde, 1995, s. 48-9).

So, the cinema, or to be more precise, what is shown as a “represented reality” on the screen, does not only create a representation, but it has a power of implying, ignoring, overlooking, emphasizing, overshadowing, highlighting etc. one sense of the reality over the other. With this power, reality turns into a raw pile of events which can be cut up into pieces, edited, and put back together in different sequences and then put onto the screen as the background images of any indoctrinated narrative which are set up in a way that they prove the validity and rightness of that narrative. With this power, the reality turns into the pre-determined documentary of

what is decided to be taken as real. “But what was most fascinating was the simultaneous immediate awareness by the viewers that the news was being ‘cooked’ and yet its planned effect was accepted and even celebrated. It was as if the ‘realism/irrealism’ of television was itself the new ‘real thing.’” (Ihde, 1995, s. 49).

And as the third level, this loss of the distinction between realism and irrealism is one of the causes of the generation of hyperreality. And this depiction is really close to how Baudrillard has thought of this idea. As he argues, in three levels of simulation, the first level belongs to the representation where its being the copy of a reality is obvious. This level is where the difference between reality and representation of it is clear. On the second level, this obviousness disappears and the line between reality and representation becomes unclear, foggy, obscure. And the third level (this is where the hyperreal belongs) is where the sense of reality is generated without depending on any reference to some “other” authenticity or real which was still relevant (more in the first level, less in the second) since the two-fold structure (one is reality, other is representation) was still intact in the process of generation (Lane, 2001, s. 30). With hyperreal, there is no more some kind of mimesis or representation. So, for Baudrillard, in hyperreality there is not only sense of “blurring” between first two orders, but there is also a sense of “detachment” from both (Lane, 2001, s. 86).

This sense of “detachment” is an important detail since it will be the main link or bridge that will enables us into connection between the hyperreal and madness of Coma-Doof Warrior in following pages. But now, we must first take a step back and see how the idea of apocalypse comes into play with the sense of reality in both cinematic and existential levels when they are considered with a phenomenological viewpoint.

What Can Be More Real Than an Apocalypse?

We love stories that follow a catastrophic event, such as a nuclear bomb explosion, zombies, alien invasion, epidemic, and so on. We love the narrative of it, and we love the imagination it includes. It can be any kind of

“end of the world” scenario, or it can be the “after” story of any kind of catastrophic event, such as after the nuclear bomb, zombies, alien invasion, epidemic, pestilence, cosmological disasters, and natural calamities on a larger scale. We read them, watch them, talk, and write about them.

Surely, we may not like every apocalyptic or post-apocalyptic fiction or work out there. Through and thanks to our artistic sensitivity, we may find some of them cheesy or kitsch (by the way, *Fury Road* is surely not one of them). We may find some of them badly constructed, poorly written and/or directed. We may find some of them tasteless in detail, generic, and without any authenticity. Sometimes the storytelling factor might be out of touch or not our cup of tea, and sometimes the casting and acting might be below our expectations. But for most of the time, if the work which has an apocalyptic or post-apocalyptic theme (this work can be a book, a movie, a song, a play) is truly well-produced, then it definitely sells big time, gains fans, becomes well-known or at least it earns the cinematographic respect of the viewers, audience and readers who have a deeper knowledge of the artistic genre and area that the work belongs to. The *Fury Road* is the perfect case to study humanistic interest in the idea of apocalypse.

We imagine and contemplate about possible apocalyptic scenarios and how the world would've turned out after if those apocalypses would've happened. It's almost like we incline towards and consume these narratives about our very own ending to compensate the fact that we can't imagine or fully comprehend how it all began. Just because we can't fully fathom how the universe or the evolution of vitality in whole existence (in all presence and being) began, we incline to fully familiarize ourselves with how it all (whole existence, presence and being) will end. Since we don't have any personal or collective memory regarding how the existence of universe and humanity started, maybe in this way, by imagining how it might will end, we are trying to close the gap and meet the deficit, regarding being a human. Why? Maybe by imagining how it will all end, we try to overcome ourselves as humans. We find beauty, or at least aesthetic appeal, in decay and what is ruined, flawed. Consider the awe we feel in response to

the architecture of historical ruins or long-abandoned, wrecked buildings. We grasp the beauty of the imperfection at the edge of nothingness (Yurt & Başarır, 2020, s. 680-3). In a universe where entropy always increases (where decay, vanishing and disappearing are constantly happening), the phenomenon of apocalypse is both *what's always happening all the time* (on smaller scales) and *what awaits at the end of the line* in the natural course of the things (on the biggest scale). It is both what is already inevitably happening (as a continuing decay and increasing entropy) and what eventually will happen as the ultimate end of the world, of the whole universe, of the whole reality. It is both the process of moving away from order towards absolute chaos, and the ultimate end of that process.

So, seeing beauty in the decay, which is the true state of nature and things, might be an aesthetic defence mechanism that has its roots deep in our subconsciousness. This may help us cope with the tragic realization of the process of total annihilation of everything there is (including oneself). And it can also be the appreciation of finally realizing the true and real state of all occurrences and happenings. In short, what is apocalyptic is always *more real and true* when compared to what is not apocalyptic. So, in one sense, *Fury Road* depicts something more real, because it has the theme of apocalypse. Every little detail in *Fury Road* -like the founding pillars of societal structure being reduced to the presence of milk, water, gasoline, bullet, and ownership of fertility- screams the realness of the apocalypse in the *Fury Road* to our face.

The relation between what is apocalyptic and what is real has also another layer. This concerns with the two different definitions of the word “apocalyptic”, where one is “regarding a disclosure or revelation of great knowledge,” (as revealing what is real) and other one is “catastrophic, regarding the complete destruction of the world.” Even though the relation between these two meanings, one being “a new sense of reality” and other being “a total catastrophe”, will become a problem later, the success of the “realness” of the *Fury Road* is directly related to the way it embraces this relation. It uses the sense of hyperreality (both its weak and strong forms)

to deepen the sense of realness and apocalypse within the movie. We will talk about these in following pages.

But now, it must be mentioned that another technical detail about the “realness” of the *Fury Road* surfaces when it is considered in the context of cinematic superpowers, superheroes, spells, computer-generated images, and visual effects that create non-realistic components. *Fury Road* is as “real” as anything apocalyptic can get on a screen. It depicts a post-apocalyptic world which is plausible, believable, and realistic. There is no alien invasion, no magical infinity stones, no viruses that turn people into zombies, no large astronomical objects hitting the earth and causing the extinction of humanity. Instead, *Fury Road* tells the story of a societal collapse due to war and critical resource shortages which are nothing magical or unrealistic. It shows how fragile our traditions and advanced technologies are, and how they can disappear in the blink of an eye. Those thousands of years of social, intellectual, cultural etc. progress we have managed to accomplish can be erased or undone with some event like it's nothing. The *Fury Road* tells that us going back to the primitive hunter-gatherer state is not that of a slight possibility, it can happen. The seeds that one of the Many Mothers holds in her bag symbolizes this possibility. And *Fury Road* is not a CGI-drenched movie; most of its effects are physical. This also adds another layer of realness and truth to the aura of its narrative. It portrays a dystopia which is practically breathing down our necks [we can find a philosophical examination of something similar to this in one of Derrida's works (Derrida, 1984, s. 30-1)]. Therefore, the *Fury Road* attains a sense of realness that most of the other movies with apocalyptic theme miss out.

The Impossibility of Post-Apocalypse

But, when we think about the word “post-apocalyptic”, we immediately realize that something is off. There is a big problem with the phrase “post-apocalyptic.” In the truest sense, from a phenomenological point of view, the phrase is self-contradictory. It almost feels like a paradox. In the

broader sense of the word, apocalypse might mean any kind of catastrophic event on a bigger scale. But in the strict sense of the word, there can be no “post” after the apocalypse because apocalypse is the very thing that annihilates the possibility of any “post” or “after” situations. If it’s really an apocalypse, then there can’t be any “post” or “after”. And if there is any form of “post” or “after” of some event or thing, then, that event or thing can’t be an apocalypse, by definition. This is the phenomenological impossibility of the post-apocalypse. There can’t be anything such as “post-apocalypse”, since the apocalypse is the ultimate, final end of all things (we are excluding the narrative of biblical, religious afterlife for now).

So, most “post-apocalyptic” fictions tell the story of a timeline where modern civilization has collapsed, yet there remains something left after. This is also true for *Fury Road*. When we see the political and social tyranny of Immortan Joe, we understand that this is not the *lack of* a civilization, but it’s just *another form of* it. Something catastrophic had happened to our modern civilization and this new form of society is what’s left after. When we see the elements like the political and social tyranny of Immortan Joe, Furiosa as a character of empress, the hierarchical order and ranks in Immortan Joe’s militia, task sharing, rationing, tribalism, distribution of roles and work, trade of oil and water, we understand that this is just another form of civilization. It’s just more harsh, primitive, savage, unethical, non-modern and unfair than the civilization we are accustomed to. Therefore, it is not even a “post-civilization” fiction, because there is still some type of civilization, just like there was one in ancient tribes and clans. So, one can say that *Fury Road* is not as real as a post-apocalyptic fiction can get, because it’s not a post-apocalyptic fiction, per se, to begin with.

At first sight, this might seem like it is a detail that decreases the sense of apocalypse. Because one might argue that the lack of a society would be more fitting to the sense of apocalypse than the presence of another form of it. But in fact, it is quite the opposite. Remember that apocalypse is always both *what’s happening* and *what will happen*. So, the presence of some diminished form of society actually increases the sense of apocalypse in *Fury*

Road, because it makes us wait (and hope) for the apocalypse to happen to the tyranny of Immortan Joe. And this sense of apocalypse as “what will happen” shows itself more clearly when we think of the food and water scarcity, alongside the inability to continue the human lineage and population with enough new-borns. When these things are considered, it feels like it really doesn't matter if there is some sort of primitive and savage civilization, because humanity will definitely perish. An apocalypse is still on its way to destroy the societal structures that are left within the world of *Fury Road*. So, this can be seen as a movie which shows the last one or two generations of humanity who will die out in time no matter how they act or what they do. Regarding this, *Fury Road* can be seen as a post-apocalyptic movie where the apocalypse has happened and is still happening.

Of course, one also needs to remember here the fantastic ending of *the Fury Road* where the last scene optimistically tells us that a new order with the guidance of Furiosa will be established in the Citadel and this might be the very thing that humanity needs to not just survive but also to flourish and prosper again. When Furiosa is brought up with surrounding cheers of “let them up”, it is, as the reversal of power, the point where the sense of dystopia starts to disappear, which might also function as the starting point of a utopia that will be built. When Milk Mothers open the valves and let the pouring water touch the wasteland, it is no longer a wasteland, and it is the proof that nothing will be as it was under the tyranny of Immortan Joe. It is the point that makes us imagine a new societal structure will be established, and people will thrive. Within this perspective, the *Fury Road* has one of the most amazing endings where the sense of “happily ever after” is not cliché or cheesy for a post-apocalyptic movie.

A Hyperreality Lies in the Smile of the Doof Warrior

Now the *Fury Road* has both the sense of apocalypse which “is happening” and which “will happen”. To increase the sense of apocalypse, to deepen it, one might argue that the *Fury Road* needs another sense which “has already happened and been completed”. This third sense comes with

madness of the Doof Warrior as a *hyperreality*. He plays his guitar to lead Immortan Joe's War Boys with melodies of rage and music of mayhem. With his music, he heartens them to attack with full craze. His music creates a similar emboldening and instigating effect, more or less, with the chemically and pharmacologically enhanced "courage" or "fearlessness" drugs that were used to stimulate soldiers in especially WWII create. The Doof Warrior might be, at first look, portrayed as an over-emphasized musician who is the equivalent of a bugler who represents a continuation in the lineage of the historical connection between the war and the music. But with a more detailed analysis, it becomes clear that the phenomenological depth of The Doof Warrior character (and therefore the contribution of his role to the movie) is deeper. The Doof Warrior is the depiction of apocalypse that has already finished its happening, because the Doof Warrior himself, his madness, is the very result of that apocalypse being completed. He is the interior apocalypse that "has already happened" within the human mind and psyche, which deepens the exterior apocalypse that both "is happening" and "will happen" within the world of *Fury Road*. A hyperreality, as something which saturates and "hypes" a reality (therefore the sense of apocalypse) is in play with the Doof Warrior's absolute madness. His absolute insanity functions a form of hyperreality.

Other than being a post-apocalyptic movie, *Fury Road* is also a movie of madness and insanity. It's in the title itself. The mental state of the War Boys is so radical and extreme that even the survival instinct of the human psyche is not at work or functioning in the way that we are used to. This is because their perception of reality is essentially different from ours. Just think of the kamakrazee state of the War Boys, wholeheartedly believing they are destined for Valhalla and shouting "Witness me!" There is no doubt or scepticism in their mind about the truth and realness of this. More than believing, they think Valhalla is really waiting for them. This waiting isn't a matter of possibility, it's as real as the vehicles they drive, weapons they use. For them, the narrative of afterlife is not a matter of faith. It is not a matter of probability which can or can't be validated as something abso-

lutely true and real. In the way their rationality and logic work, the Valhalla is as real as the water, blood, and milk they need to consume. Maybe even more real than those. For them, Valhalla is the reality when reality reaches its own absolute. Because the narrative of Valhalla awaiting for them is so inscribed within the minds of the War Boys, the reality of Valhalla is so what is going to be the next (and main) reality if they manage to die with honour, these two realities touch each other. The reality of Valhalla is the doubtless subsequent that is definitely going to be there, when the present reality ends. This situation creates some weak form of hyperreality within the movie. It is weak, because even though these two realities are deeply connected, like the second one is fundamentally and continuously attached to the first one, the War Boys know the line which divides these two realities. They are aware of that line is the death. The line that separates two realities is not blurred or indistinguishable, not for them, and not for us.

The strong and pure case of hyperreality (which truly deepens the sense of apocalypse) comes with the mental situation of the Doof Warrior. The most insane one. The craziest one where every line is blurred forever. The Doof Warrior is part of the militia, but he is not exactly one of the War Boys. How could he be? After all, he's blind. And according to the director-screenwriter George Miller, he is blind from birth. And when Max whacked him on the head and his mask fell off, we see that he is not partially behind, because he doesn't have eyes and it's almost like they are carved out. So, it's impossible for him to drive, shoot or attack in an effective way to be one of the War boys. One might question how a character like him could survive all this time in the world of *Fury Road*. There are different versions of his background story mainly circling around the idea that (following George Miller's account) Joe found him abandoned as a deformed toddler, took him in out of pity and then trained him to be a bugler. Some other fans say that the Doof Warrior killed his own mother and skinned her face off and turned it into a mask, because he is that crazy. The singer iOTA, the Australian actor-musician who portrays the Doof Warrior confirms that Doof Warrior's skull mask was fashioned from his dead mother's

head, although there's no remark about the character of the relationship (positive or negative) between Doof Warrior and his mother.

Whatever his origin story, he has his role within militia. He keeps the adrenaline and feeling of urgency alive with his music. He probably also uses his riffs to convey orders from Immortan Joe, since his guitar produces the only sound that can be heard by all the War Boys marching with the noise of engines revving and shouts. Some fans say that since the Doof Warrior stands really close to the booming speakers, his hearing must be really impaired and poor, because of constant exposure to his own music on high volumes. Therefore, he might be playing his guitar rather instinctively with only the feeling of the vibrations in his body from the loudspeakers, explosions, and motors guiding his music. He probably determines the mood of his tunes by feeling his environment, such as how fast the Doof Wagon is going, how deep and powerful the turmoil and rumble (which are created by other vehicles and people around) are. It seems that the Doof Warrior can sense the panic, resentment, hatred, aggression, disappointment, desire for violence, and rage in the air—and he creates the mood of his riffs in accord with what he senses. Even though he senses the crave for violence, there isn't any reference regarding Doof Warrior himself is violent or has any tendency for violence. This might be related to the impossibility that since the Doof Warrior can't construct the sense of "self" in himself (because of the apocalypse that had happened in his mind), he also can't construct the sense of "the other". Therefore, it might be impossible to claim that the Doof Warrior himself has the urge for violence (see, Lawlor, 2016, s. 87-91). He doesn't see the flames flowing from his guitar, but he feels the heat for sure. His cadence when the fleet came to a stop (because of vehicles being stuck in the mud) is on point. Most of the time, he is in front of the convoy, probably trusting the Doppler effect.

Finding Baudrillard's Simulation

The Doof Warrior is more than just an apocalyptic bugler. His reality is not the same as the reality of the War Boys. It's crazier. It's the craziest.

When Max talks to himself in the beginning of the movie, he says “it was hard to know who was more crazy”. Well, the answer is clear, it is the Doof Warrior. Consider the scene where Max separates him from his guitar. The Doof Warrior is not interested in capturing or overpowering Max. At one point, he has the positional advantage where he could easily neutralize Max from behind, but he doesn't. More than that, he literally doesn't even try to protect himself from the tussle. He just wants to have his guitar back; nothing else matters for him. He doesn't care about the chase, he doesn't care about Max, Furiosa or wives. He doesn't care about the fleet, what's been stolen, or the fight. He just wants to go back to playing his guitar. Even after Max smacks him down, he doesn't try to retaliate or punch back. Max and the reality that Max is in don't matter for the Doof Warrior. He just wants his guitar back and continue to play. And when he gets it back, a genuine smile on his face appears and this clearly shows his sense of fulfilment and existential completion. He was on the brink of dying and all he cared about was his guitar. He is “the” insane on the battlefield who doesn't even try to survive, kill, or capture. Since everyone else has some sense of survival mechanism intact even though they are eager to die and to be welcomed in Valhalla, in their psychological well-being and sense of selfhood, it can be said that the Doof Warrior is the most insane among all of them. He is the most maddened one. This is the hyperreal. This insanity, this madness makes him the pure case of hyperreal. Because with this absolute madness, he is not just living “in his own little world”, but he is well beyond the awareness that enables the difference between two realities. He acts in a way that his guitar is the only thing that is real. He is the perfect example for Baudrillard's simulation. Maybe the Doof Warrior has the sense for two different realities, but surely for everyone else around him, he is stuck in a simulation. He has no awareness regarding the things happening around him. In the eyes of the others, the Doof Warrior is the line where two different realities meet each other, even though hardly. Everyone knows that the Doof Warrior is not aware of the chase or what Furiosa had done to the Immortan Joe and in that way, he is a hyperreality.

This is not only because of his disabilities (being deaf and blind), although they play a part in this hyperreality being possible, but no, the fact that he is a hyperreality lies in his madness.

The Crazier the Doof Warrior, The More Hyperreal He is

The Door Warrior's "simulation" is different. He is not like the person with VR headset on, trying to not fall from a cliff, while he is in fact in his own living room. No, more than that, the Doof Warrior's sense of reality is not same as that of others. He lives and exists somewhere where the rest doesn't. He is, to some degree, aware of the "other" reality, because when the vehicle he is on stops, he slows down his music. But he still doesn't have the mental ability that enables him to distinguish the characteristic features of that "other" reality, because he literally can't be aware of them. His whole existence consists of only his individual horizon and his own semiosphere. Probably he is not even aware of the fact that he is "supposed to" overcome Max. It is probably impossible for him to distinguish Max from other War Boys, or any other human being for that matter. Moreover, he doesn't try to get some form of reward from Immortan Joe, while that's what all the other people are basically trying to do. Probably he doesn't even know if and what they are chasing after. He doesn't even try to enter Valhalla with an honourable death, while that's what all the other war boys basically trying to do. Probably he doesn't even know a thing such as "Valhalla". How can he know? He is blind from birth, he is probably partially deaf, and we have no information about him being able to speak and think properly. Who can communicate such information with him? He is probably the loneliest one in the whole *Fury Road* world, since it's almost impossible for others to have a conversation with him. He doesn't care about someone "witnessing" him because no one cares about him, since he can never witness someone else. He probably doesn't have an idea about what "witnessing" means. Is he even capable of being taught such abstract concepts? According to the "other" reality around him, he is absolutely contextless regarding what's going on around. While all the

other War Boys can follow what's happening around them (whether they are getting close to capturing Max, Furiosa or when Immortan Joe gets one of the wives back etc.) the Doof Warrior knows nothing. He is not aware of any substantial processes or news. He doesn't and can't know why the Doof Wagon accelerates or slows down. He just experiences it without a context and without a content. That's why his guitar and music are probably the only entities in his own reality. And his madness is his hyperreality.

This makes him the perfect case of hyperreality (as defined above) in *Fury Road*. Because, in the case of the Doof Warrior, it is now impossible to distinguish between two realities. The War Boys might think and live like the physical reality and the reality of Valhalla are deeply intertwined with each other with their lack of scepticism and doubt about the reality of Valhalla. But they are still able to distinguish one reality from another, because they know that, in order to be in Valhalla, they need to die in an honourable way in a battle. They are aware that they need to "transcend" to the Valhalla. They know that the reality of Valhalla is something to "get across" to. This shows that they are aware of the difference between the two realities. They know that there is a "line" between *this* and *that* reality. But the Doof Warrior doesn't show whether he has this awareness or not. Moreover, different from the War Boys, his second reality is not the reality of Valhalla. He is not trying to die in an honourable way. His second reality is the reality where he plays the guitar on the Doof Wagon, as it is moving. His first reality is where he only plays his guitar by himself and does nothing else. And it's almost impossible for him or for us to distinguish in which moment he lives in which reality. During the chase (again, he probably isn't even aware that there is a chase), while he is on the Doof Wagon, playing his guitar, he probably lives in the two realities at the same time, without being able to differentiate between them.

This phenomenon of hyperreality (which is actualized by the Doof Warrior character) amplifies the sense of realness (and therefore sense of apocalypse) which is crucial for the overall aura of the movie. Thanks to the close connection between the *apocalyptic* and *the real*, the Doof War-

rior, as a hyperreality which is fuelled by absolute madness is the ideal post-apocalyptic character that amplifies the sense of post-apocalypse. What “hypers” the real also necessarily “hypers” the sense of apocalypse. He is the hyperreal because his whole existence consists of almost only his individual horizon. It is nearly impossible to fully include him inside the reality where the other characters live. This is not just because he is blind, partially deaf, and probably dumb. This is mainly because he belongs to another realm of reality—a reality where his guitar and music are the only entities that *are*.

The Doof Warrior as the Model for What’s to Come and What’s Left

Moreover, by depicting a sense of hyperreality itself in the *Fury Road*, the Doof Warrior also represents another kind of apocalypse. If an apocalypse is related to the end of the process of moving away from order towards absolute chaos, then the Doof Warrior, as a hyperreality, successfully accomplishes that feeling. His mind is more chaotic than the minds of the War Boys or anyone else’s. If the *Fury Road* is the apocalypse that happens in the society and world (exterior), then the Doof Warrior is the apocalypse that happens in the human mind and psyche (interior). He is the only character who can’t possibly go any more insane, because he is already at the extreme and final limit of his own insanity. His mind can’t be more chaotic. This absolute madness and chaos in his mind, in his psyche make him the hyperreal. He lives two apocalypses at the same time while all the rest live only the exterior apocalypse of the *Fury Road* world.

For the Doof Warrior, these two realities seamlessly merge into one where it becomes impossible to pinpoint the differences between them, just like how Baudrillard defines the hyperreality. It is impossible to determine where the first apocalypse ends and where the second one starts for him. He bears these two apocalypses within himself and brings the purest sense of hyperreal to the movie. He lives in both realities. He is the product of both realities. As a hyperreality, he *is* both realities. Maybe

he is an involuntary solipsist who is stuck within his own mind where he can't even differentiate between his own reality (interior) and the reality he shares with other people (exterior). As a final remark about him, to see how essential the Doof Warrior is in creating the sense of post-apocalypse in *Fury Road*, we should emphasize one more thing. The apocalypse of *Fury Road* world is still yet to happen. It might have already begun, but as a process, its completion remains in the future. It is ongoing. By contrast, the apocalypse of the Doof Warrior has already happened and finished. Therefore, the Doof Warrior is the symbolic representation of the exterior apocalypse of the *Fury Road* (as interior apocalypse) if and when that apocalypse fulfils itself. His personal sense of apocalypse also amplifies the sense of post-apocalypse of *the Fury Road* with this way. Because the Doof Warrior is literally *what's left* after the apocalypse which has happened (in his mind, or in the mind of the person he used to be). He is the impossible glance that shows us what happens "after" the apocalypse. His madness, as a hyperreality, is the real "post-" in the post-apocalypse.

Conclusion

Through the problematic situation of the distinction between the real and the unreal (real and fake, real and artifice, real and copy, real and fiction etc.) becoming indistinct, we recognized the concept of hyperreality as it is defined by Baudrillard, and we tried to enrich the philosophical layers of this concept with a general aspect from philosophy of film and especially examining how this concept actualized in the movie *Fury Road*. With differing the idea of hyperreality with other closely related concepts (such as "distributed virtual reality", "augmented reality", "mixed reality") (Terashima, 2005, s. 13), we followed a path which led us to a phenomenological condition where there is the possibility of a link which binds the experience of reality and experience of apocalypse with a rather new manner through the *Fury Road*.

In this new manner, we encounter that the sense of hyperreality, since it is some kind of detachment, can work as one of the main essential

key points to investigate the idea of apocalypse both philosophically and phenomenologically. This essential connection between apocalypse and hyperreality is manifested here through the analyse of a movie, but it is crystal clear that this connection can be found and examined within different intellectual and cultural aspects of humanity as well. Maybe with this connection, the phenomenology of apocalypse can finally be dealt with not only under the dichotomic features such as “finalized-continuing, fixed-mobile, stabilized-moving, constant-transforming” which will always be more or less superficial, but also with its own substantiality and phenomenological depth. Since it is almost to the degree that in every apocalypse, there is always a hyperreality (as the apocalypse is where the sense of reality ends or is left behind as the occurrence of detachment) and vice versa.

Bibliography

- Barroso, P. M. (2019). Hyperreality and Virtual Worlds: When the Virtual is Real. *Sphera Publica*, 2(19), 36-58.
- Baudrillard, J. (2010). *Simulacra and Simulation*, (Sheila Faria Glaser, Çev.). Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bharati, T. S., & Ajit, I. (2018). Hyperreality as a Theme and Technique in the Film Truman Show. *Global Media Journal*, 16(30:90), 1-5.
- Derrida, J. (1984). No Apocalypse, Not Now (Full Speed Ahead, Seven Missiles, Seven Missives). (Catherine Porter & Philip Lewis, Çev.). *Diacritics*, 14, 20-31.
- Derrida, J. (1984a). Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy (John P. Leavey, Jr., Çev.). *The Oxford Literary Review*, 6, 3-37.
- Eco, U. (1986). *Travels in Hyperreality: Essays*, (William Weaver, Çev.). London: Harcourt Brace Jovanovich, Inc.
- Gonzales, J. R. (2018). Sound Hyperreality in Popular Music: On the Influence of Audio Production in Our Sound Expectations. *Sound in Motion: Cinema, Videogames, Technology and Audiences* (Enrique Encabo, Ed.). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 16-39.
- Heidegger, M. (2002). The Origin of Work of Art. *Off the Beaten Track* (J. Young, K. Heyes, Çev.). Cambridge: Cambridge University Press, 1-56.

- Ihde, D. (1995). *Postphenomenology: Essays in the Postmodern Context*. Illinois: Northwestern University Press.
- Lane, R. J. (2001). *Jean Baudrillard*. London: Routledge.
- Lawlor, L. (2016). *From Violence to Speaking Out: Apocalypse and Expression in Foucault, Derrida and Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Liu, C. Z. (2016). Making *Inception* a Reality: Lucid Dreaming in Science Fiction and Technology. *Intersect*, 9(2), 1-20.
- Perry, N. (2002). *Hyperreality and Global Culture*. London: Routledge.
- Smith, R. G. (2010). *The Baudrillard Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Terashima, N. (2005). The Definition of HyperReality. *Hyperreality: Paradigm for the Third Millennium* (John Tiffin & Nobuyoshi Terashima, Ed.). London: Routledge, 4-24.
- Wartenberg, T. E. (2013). Heidegger. *The Routledge Companion to Aesthetics* (Berys Gaut & D. M. Lopes, Ed.). London: Routledge, 116-125.
- Yurt, E., & Başarır, S. B. (2020). Aesthetics of Anaesthetics: Western Postmodern Attitude and Japanese Wabi-Sabi (侘寂). *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 19(2), 665-696.

Bilimciliğin Altı Belirtisi / Six Signs Of Scientism*

Susan Haack**

Çeviren: Mustafa Efe Ateş***

Özet: Hâlihazırda kullanılan İngilizce bir sözcük olarak “scientism (bilimcilik), bilime haddinden fazla hürmet etmek anlamına gelir. Bilimci tutumdan sakınma gerekliliği adeta yazılı olmayan bir kuraldır. Fakat bilimlere gösterilen bu hürmetin, ne zaman ve neden uygunsuz ya da abartılı olduğu önemli bir sorudur. Bu yazı “bilimciliğin altı belirtisi”ni tek tek ifade edip, söz konusu soruyu yanıtlamayı deniyor: “bilim” sözcüğünün ve onunla kökteş sözcüklerin yüceltici kullanımı; bilimsel tuzakları bütünüyle dekoratif olarak kullanmak; sınırlandırma kaygısı; “bilimsel yöntem” kaygısı; kendi kapsamının dışında kalan yanıtlar için bilimlere bakmak; bilimsel olmayan (örneğin hukuksal ya da edebi) araştırmanın, şiir yazmanın ya da sanat icra etmenin meşruluğunu ya da kıymetini inkâr etmek.

Anahtar Sözcükler: bilimcilik, “bilim”in yüceltici kullanımı, bilimde sınırlandırma, bilimsel yöntem, bilim ve değerler.

Bilimin birçok hakiki buluş yaptığını inkâr eden biri, bütünüyle çıldırmış olmalıdır.

C.S. Pierce¹

Bilimcilik... kendisini gizlemek ve korumak için bilimin itibarını kullanır.

A. H. Hobbs²

* Logos & Episteme, 2012, Volume 3, Issue 1, 75-95.

** © 2009 Susan Haack. Tüm hakları saklıdır.

*** Arş. Gör. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Muğla | mefeates@mu.edu.tr

¹ Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, eds. Hartshorne, Charles, Paul Weiss, and (volumes 7 & 8) Arthur Burks (Cambridge: Harvard University Press, 1931-58), 5.172 (1903). Bu esere yapılan atıflarda cilt ve paragraf numarası temel alınmıştır.

² A. H. Hobbs, *Social Problems and Scientism* (Harrisburg: Stackpole Press, 1953), 17.

Bilim iyi bir şeydir. Bugünkü “modern bilim”, Francis Bacon’ın yüzyıllar önce öngördüğü üzere, bir zamanlar emekleme dönemindeydi. Dünyanın nasıl işlediğine ilişkin sürekli artan bilgimiz, bilimlerin çabası ile gün yüzüne çıktı. Bu çabaların meyvelerinden biri, yaşamlarımızı hem uzatan hem de iyileştiren bir yetiye, yani dünyayı kontrol etmeye ve ona ilişkin öndeyilerde bulunmaya olanak tanıdı. Fakat William Harvey, Bacon’ın bilimden “Lord Şansölyesi”³ gibi söz etmesinden –ya da günümüz tabiriyle “girişimci”, “pazarlamacı” gibi söz etmesinden yakın- mıştı. Bacon, kuşkusuz ki bilimin sınırlarından ve potansiyel tehlikelerinden ziyade, onun erdemlerine vurgu yapmaktaydı.

Ancak bilim, her ne kadar iyi bir şey olsa da, *kusursuz* değildir. Aksine bilim, her insan teşebbüsü gibi, köklü bir şekilde yanılabilir ve kusurludur. En iyi ihtimalde bile bilim yarım yamalak, düzensiz ve öngörüle-meyen bir sürece sahiptir: dahası, birçok bilimsel çalışma hayal gücünden yoksun ve sıradandır, bazıları zayıf ve itinasız iken, bazıları da bütünüyle yozdur; bazı bilimsel buluşlar potansiyel olarak iyi olduğu kadar zararlıdır da –bilgi, Bacon’ın görmüş olduğu üzere, güçtür ve bu güç istismar edilebilir. Bilimin *tek* iyi şey olmadığı aşikârdır. Nispeten daha az aşikâr olan ise bilimin tek iyi araştırma biçimi olmadığı gerçeğidir. Bilimsel araştırmanın yanı sıra, insana ait birçok değerli aktivite türleri vardır. Müzik, dans, sanat, hikâye anlatımı, aşıcılık, bahçe işleri ve mimari bu aktivitelerin sadece birkaçıdır. Bununla birlikte araştırmının da –tarihsel, hukuki, edebi, felsefi araştırmalar gibi– birçok değerli türü bulunmaktadır.

*Bilimi Akıl Dâhilinde Savunmak*⁴ adlı eserimin alt başlıklarından biri olan *Bilimcilik ve Kinizm*’de belirttiğim üzere, bilimin değerini ne azımsamalı ne de gözümüzde büyötmeliyiz. Bu bağlamda “kinizm” derken bilime önyargılı ve eleştirel sayılamayacak tenkitlerde bulunulmasını, kayda değer entelektüel başarılarını görmeme beceriksizliğini ya da bu başarıları kabul etmekte ser-

³ Yararlandığım kaynak Peirce, *Collected Papers* (üstteki dipnot), 5.361 (1877). (Bacon, bir süre için İngiltere’nin Lord Şansölyesiydi –aşağı yukarı ABD’de Başsavcı mevkisine tekabül eden bir statü.)

⁴ Susan Haack, *Defending Science –Within Reason: Between Scientism and Cynicism* (Amherst: Prometheus Books, 2003).

gilenen gönülsüzlüğü ya da bilimin mümkün kıldığı gerçek yararları kabul etmemeyi kastetmiştim. “Bilimcilik” derken ise bunun tam karşısı bir kusuru kastetmekteydim: bilime karşı aşırı coşkulu ve eleştirel sayılamayacak hürmetkâr bir tavır, yanlışlanabilir olabileceğini, sınırlılığını ve potansiyel tehlikelerini görmeme beceriksizliği ya da bu başarıları kabul etmekte sergilenen gönülsüzlükten söz ediyordum. Bir taraf fazlasıyla aceleci bir biçimde bilimi görmezden gelirken; diğer taraf aynı acelecilikle bilime hürmet göstermektedir. Benim şu an ilgilendiren mesele, elbette, ikincisi olacaktır.

“Bilimcilik” sözcüğünün, bugün olduğu gibi, İngilizcede her zaman pejoratif bir anlama sahip olmadığını not etmemiz gerek. On dokuzuncu yüzyılın ortalarında –yani “bilim” sözcüğünün konusundan bağımsız sistematik bilgi olarak tanımlandığı eski kullanımının terk edilip, yerini modern ve dar anlamda fizik, kimya, biyoloji ve buna benzer disiplinlere bırakmasından ve hukuk, tarih, teoloji ve benzeri disiplinleri ise hesaba katmamasından⁵ çok kısa bir süre sonra– “bilimcilik” sözcüğü nötr bir anlam taşımaktaydı, basitçe “bilim insanlarının alışkanlık ve ifade biçimleri” anlamına gelmekteydi. Fakat yirminci yüzyılın erken dönemlerinde “bilimcilik” olumsuz bir tınıya sahip olmaya başladı –görünüşe göre, başlangıçta, öncelikle insan davranışına ilişkin anlayışımızın ne kadar derinden dönüştürüleceğine dair aşırı hırslı fikirlere yanıt niteliği taşımaktaydı ve bu dönüşüm ancak fiziksel bilimlerde çok başarılı olduğu kanıtlanmış yöntemlerin uygulanması ile mümkündü.⁶ Yirminci yüzyılın ortalarıyla beraber bilimcilik “önyargı”⁷, “batıl

⁵ Friedrich von Hayek’e göre, Murray Yeni İngilizce Sözlüğü tarafından verilen en eski örnek 1867 tarihli olmasına rağmen, bu daha dar kullanım 1831’de İngiliz Biliminin İlerlemesi Derneği’nin kurulmasıyla zaten devreye giriyordu. F. A. Von Hayek, “Scientism and the Study of Society,” *Economica* (August 1942): 267, n.2, citing John T. Merz. *History of European Thought in the Nineteenth Century vol. I* (Edinburgh: W. Blackwood and Sons, 1896), 89. Ayrıca bkz. çevrimiçi *Oxford İngilizce Sözlüğü* “bilim” maddesi (<http://dictionary.oed.com>).

⁶ bkz. çevrimiçi *Oxford İngilizce Sözlüğü* “bilimcilik” maddesi (üstteki dipnot).

⁷ Hayek, “*Scientism and the Study of Society*” (üstteki dipnot), 269 (bilimciliği, “bilimin yönteminin ve dilinin bayağı taklidi” olan bir “önyargı” olarak nitelendirir).

inanç”⁸ ve “bilimden sapma”⁹ olarak görülmeye başlandı. Bu negatif tını, şimdilerde de ağır basmaktadır¹⁰; doğrusu ‘bilimcilik’ sözcüğünün pejoratif çağrışımları şimdilerde etîğin özerkliğini, ya da dini bilginin meşruiyetini savunanlar tarafından iyiden iyiye ve köklü bir biçimde kabul edilmiştir. Bu kimseler, kimi zaman, bizatihi kendilerine yöneltilen eleştirilerin argümanları ile meşgul olmak yerine, bu eleştirileri “bilimci” eleştiriler olarak görmeyi yeterli bulmaktadırlar.

Öyleyse, “bilimcilik” teriminin –ki ben de bu terimi kullanacağım– genellikle yaygın olarak kullanıldığı ve bilimcilikten uzak durulması gerektiği tartışmaya değmeyecek ölçüde şifahi bir hakikattir. Bununla birlikte, önemli olan soru tam anlamıyla sakınılması gereken şeyin *ne* olduğudur –bilimlere hürmet etmek ne zaman ve niçin uygundur ya da değildir ve bu hürmet ne zaman ve niçin aşırıya kaçmaktadır. Buradaki öncelikli amacım bu sınırın geçildiği zamanları; diğer bir ifadeyle, bilimlerin başarılarına olan saygının ne zaman aşırıya kaçmış bir tür hürmete dönüştüğünü, kavrayabilmek için bazı yollar önermektir. Bunlar, yazımın başlığında belirtildiği gibi, “bilimciliğin altı belirtisi”dir. Kısaca ve kabataslak olarak özetlemek gerekirse, bu belirtiler, aşağıda sıralandığı gibidir:

1. “Bilim”, “bilimsel”, “bilimsel olarak”, “bilim insanı” ve benzeri sözcükleri, epistemik övgünün jenerik terimleri olarak, yüceltici bir biçimde kullanmak.
2. Bilimlerin tarzını, tuzaklarını, teknik terminolojisini ve benzeri özelliklerini, gerçekten kullanışlı olup olmadıklarına bakmaksızın, sahiplenmek.

⁸ E. H. Hutten, *The Language of Modern Physics* (Londra: Allen ve Unwin, 1956), 273 (Hutten bilimciliği “batıl inanç” olarak tanımlar).

⁹ Peter Medawar, “Science and Literature,” *Encounter* XXXI.1 (1969): 23 (Medawar bilimciliği “bilimden sapma” olarak tanımlar).

¹⁰ Örneğin Michael Shermer gibi, “bilimcilik” sözcüğünü bir şeref nişanesi olarak benimseyen kimseler de vardır. Kendi ifadeleriyle: “[b]ilimcilik, fenomenlerin açıklanmasında doğal olan yaklaşımları benimseyen, doğaüstü açıklamalardan kaçınan ve Bilim Çağına uygun bir yaşam felsefesinin temel sütunları olan empirizmi ve akli kucaklayan bilimsel bir dünya götüştür.” bkz. “The Shamans of Scientism,” *Scientific American* 287, 3 (September 2002): 35. Ne var ki Shermer’in yaklaşımı bir istisnadır.

3. Sınırlandırma kaygısı taşımak, yani hakiki, gerçek olan bilim ile “sahte bilim” sahtekârlıkları arasında keskin bir çizgi çekmek.
4. Bilimi yöntemi ile özdeşleştirip, bilimlerin nasıl bu kadar başarılı olduğunu açıklamaya ilişkin benzer bir kaygı.
5. Bilimlere kapsamı dışındaki sorulara yanıt vermesi için başvurmak.
6. Bilimsel araştırma dışındaki her türlü araştırmanın meşruiyetini, kıymetini ya da şiir ve sanat gibi araştırma yapılmayan diğer insan etkinliklerinin değerini reddetmek ya da kötülemek.

Bu altı belirtiyi sırasıyla ele alacağım –bunu yaparken, bu belirtiler arasındaki karşılıklı ilişkiyi göz önünde tutmayı, dayandıkları bilimlere ilişkin hatalı fikirlere işaret etmeyi ve bazen de bilimciliği içtenlikle reddetmek ile bilimi gizlice reddetmek arasındaki ince çizgiyi göstermeyi deneyeceğim. Devamında –bilimciliğin bu belirtilerinin sonuncusunun sağladıklarından faydalanarak– çağdaş, bilimsel kültür ile dünyada uzunca süre hüküm süren ve artık kısmen yerinden edilmiş eski gelenekler arasındaki gerilim hakkında kısaca yorumlar yapacağım.

1. “Bilim” ve bilime ait kökteş terimleri yüceltici bir biçimde kullanmak

Son birkaç yüzyıl boyunca, bilimsel çalışmalar dünyaya ait bilgimizi fazlasıyla zenginleştirip rafine bir hale getirmiştir. Bilimlerin itibarı artıkça “bilim”, “bilimsel” ve benzeri gibi sözcükler yüceltici bir tını elde etmiş: asli anlam arka plana kaymaya meyletmiş ve tüm olumlu yan anlamlar merkezi bir yer edinmiştir. Reklamcılar, düzenli olarak, kendi ürünlerinin üstünlüğünün “bilimsel olarak gösterildiği” ya da “bilimsel çalışmaların” kendi iddialarını desteklediği ile övünürler. Geleneksel ya da alışıl gelmiş olmayan tıbbi tedaviler, çoğu zaman temelsiz ya da test edilmemiş olmalarıyla değil; “bilimsel olmadıkları” gerekçesiyle, üzerine düşünmeye gerek bile duyulmadan, reddedilir. Bazı iddialara şüpheli yaklaştığımızda, “bunun için iyi bir delil var mı?” diye sormak yerine “bunun için herhangi bir bilimsel kanıt var mı?” diye sorabilmekteyiz. ABD Yüksek Mahkemesi, bilirkişi ifadesinin kabul edilebilir ölçüde güvenilir olup olmadığını test

etme gereksinimi duyarsa, yargıçlara bazı önerilerde bulunur. Bu öneriler, çoğu zaman, söz konusu ifadelerin “bilimsel yöntem” aracılığıyla elde edilmiş “bilimsel bilgi” olup olmadığının araştırılması yönündedir.¹¹ Antik Yunan felsefesinin Mısırlılardan ödünç alındığı fikrine ait delillerin hiçbir dayanağı olmadığını savunan bir tarihçi, bu fikri savunmayı “bilimdışı” olarak tanımlar.¹² Konferanslar ve kitaplar, sanki akıl bilimlerin tekelindeymiş gibi, “Bilim ve Akıl”¹³ gibi başlıklara sahiptir. *Wall Street Journal* gazetesinde yer alan yakın zamanlı editöryel bir yazıda, okula kura ile öğrenci alan sözleşmeli okulların, liyakate göre öğrenci seçen okullardan “daha güvenilir ve bilimsel” bir yol izlediği belirtilmektedir.¹⁴ Yani, bilim sözcüğünü yüceltici bir biçimde kullanmak son derece yaygındır.

Doğal olarak “bilim”, “bilimsel” ve benzer kökteş terimler bir kere yüceltici bir biçimde kullanılageldiğinde, kendi disiplininin ya da yaklaşımının itibarı hakkında huzursuz hisseden kimseler, bu terimleri çok daha sık ve vurgulayarak kullanmaktadırlar. 1953 yılında Prof. Hobbs yayıncıların sosyoloji metinleri için tanıtım yazılarından bazı nitelikli alıntılar listelemiştir: “bilimsel bir yaklaşım”; “evliliğin problemleri ile bilimsel olarak yüzleşen”; “sosyal problemlere bilimsel bir noktadan yaklaşım ve doğruluğu su götürmeyecek sonuçlar”; “kesinlikle bilimsel” ve benzeri birçok ifade.¹⁵ Kuşkusuz, bugünlerde üniversiteler –fizik ve kimya bölümleri *yaptıklarının* bilim olduğunu vurgulamaya gerek duymasalar da– “Yönetim Bilimi”¹⁶, “Kütüp-

¹¹ *Daubert v. Merrell Dow Pharms., Inc.*, 509 U.S. 579 (1993). Ayrıca bkz. Susan Haack, “Trial and Error: The Supreme Court’s Philosophy of Science,” *American Journal of Public Health* 95 (2005): S66-73; yeniden baskı içinde Haack, *Putting Philosophy to Work* (Amherst: Prometheus Books, 2008), 161-82.

¹² Mary Lefkowitz, *Not Out of Africa* (New York: Basic Books, 1996), 157.

¹³ Örneğin, aklıma 1996’da katıldığım New York Bilimler Akademisi’ndeki konferans ve buna mukabil şu cilt geliyor. Paul R. Gross, Norman Levitt ve Martin Lewis, (der.), *The Flight from Science and Reason* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997). Terimlerin yer değiştirmesini önermiştim (“Akıl ve Bilim”) –ancak önerim kabul edilmedi.

¹⁴ “Do Charters ‘Cream’ the Best?”, *Wall Street Journal*, September 24 (2009): A20.

¹⁵ Hobbs, *Social Problems and Scientism*, 42-3.

¹⁶ Bu sözde disiplinin şüpheli bir görüşü için bkz. Matthew Stewart, “The Management Myth,” *Atlantic Monthly* 297, 5 (2007): 80-87.

hane Bilimi”, “Askerlik Bilimi” ve hatta “Morg Bilimi”¹⁷ gibi dersler ve bölümler açmaktadırlar.

Ancak “bilim” ve bilime ait kökteş terimlerin yüceltici bir biçimde kullanılması, her türden soruna kapı aralamaktadır. Doğru, doğa bilimlerinin başarıları kayda değerdir, ancak bu başarılar bilim insanlarının tümünün salt iyi, titiz ve dürüst soruşturmacılar olmadığı gerçeğini kolayca unutmamıza yol açar; bizi, kötü biliminin esasında bir bilim olmadığı fikrine yöneltir; dahası, bilim olmayan herhangi bir şeyin iyi olamayacağı ya da her anlamda aşağı derecede bir etkinlik olabileceği gibi yanlış bir varsayım sürükler. Evet, birinci sınıf bir bilimsel çalışma insan zihninin kayda değer bir başarısıdır; fakat bu çalışma bile yanlışlanabilir. Bununla birlikte tarih, hukuk ilmi, müzik teorisi ve benzeri gibi bilim-dışı disiplinlere ait birçok iyi, güvenilir çalışma mevcuttur –hatta çiftçiler, denizciler, gemi inşaatçıları ve her türlü zanaatkar tarafından biriktirilen uçsuz bucaksız bilgilerin yanı sıra, geleneksel tıp uygulamalarını da unutmamak gerekiyor, öyle ki bu uygulamaların gerçekleşmesi için bitkilere ilişkin hatırı sayılır bilgi kaynağının varlığı gözden kaçmamalıdır.¹⁸

“Bilim” teriminin yüceltici bir biçimde kullanılması, kaçınılmaz olarak, yeni her bilimsel fikrin er ya da geç gerçekleşeceği gibi eleştiriden yoksun safça bir inancı beslemektedir. Fakat hakikat şudur ki, bilim insanlarının ileri sürdüğü tüm açıklayıcı hipotezler, başlangıçta, son derece spekülatiftir ve bunların çoğu en nihayetinde savunulamaz bir hale gelmiş, devamında ise

¹⁷ 1968’de C. Trusedell, lisansüstü okulların ders kataloglarının rastgele taranmasına dayanan bir liste sundu: “‘Et ve Hayvan Bilimi’ (Wisconsin), ‘İdari Bilimler’ (Yale), ‘Konuşma Bilimi’ (Purdue), ... ‘Orman Bilimi’ (Harvard), ‘Mandıra Bilimi’ (Illinois), ‘Morg Bilimi’ (Minnesota).” bkz. Trusedell, *Essays in the History of Mechanics* (New York: Springer, 1968), 75. Jerome Ravetz’in *Scientific Knowledge and Its Social Problems* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 387, n. 25., adlı eserinde bu listeyi alıntılama, listenin kendisini ve özellikle de “Morg Bilimi”ni bilim felsefecileri arasında oldukça popüler hale getirdi.

¹⁸ bkz. Dagfinn Føllesdal, “Science, Pseudo-Science and Traditional Knowledge,” ALLEA (All European Academies) *Biennial Handbook*, 2002: 27-37; alıntı Fenstad, E.-J., vd., *Declaration on Science and the Use of Scientific Knowledge*, UNESCO World Conference on Science 2003, “Açılış Konuşması,” 4 (<http://www.unesco.org/science/wcs/eng/declaration_e.htm>, son erişim Eylül 15, 2009).

terk edilmiştir. Elbette şimdilerde son derece iyi temellendirilmiş bir yığın bilimsel teori bulunmaktadır, bunlardan bazıları öyle iyi temellendirilmiştir ki, yeni deliller ışığında hatalı oldukları gösterilebilirse bilim için adeta yer yerinden oynayacaktır. Bununla birlikte böylesi bir olasılığı hiçbir zaman göz ardı etmememiz gerekmektedir. (Katı dogmatizm, en iyi şekilde temellendirilmiş bilim teorileri söz konusu olduğunda bile, epistemolojik olarak her daim sakıncalıdır).¹⁹ Ne var ki bu oldukça iyi temellendirilmiş bir yığın teori, hiçbir yere varmamış ve kendisinden çok daha hacimli spekülatif varsayımlardan arta kalan bir kalıntıdan ibarettir –bu olgu eğer “bilimsel” terimini az ya da çok “güvenilir, temellendirilmiş, sağlam” ve benzeri terimlerle yer değiştirebilir şekilde kullanırsak durumu daha anlaşılması güç kılacaktır.

2. Uygun olmayan bir şekilde sahiplenilen bilimsel tuzaklar

“Bilim” ve bilime ait kökteş terimlerin yüceltici bir biçimde kullanılmasının ötesinde, birçok kimse doğa bilimlerinin başarılarını sahiplenirken, bu bilimlerin tarzlarını ve tuzaklarını da “bilimsel” gördüğü umuduyla sahiplenme eğilimindedir. Sanki teknik terminoloji, sayılar, grafikler, tablolar, havalı deney aletleri ve benzeri şeyler kendi başlarına başarının teminatı için yeterliymiş gibi... Friedrich von Hayek “bilimlerin tekniğinin ve yönteminin diğer konulara uygulanması zorbalığı”²⁰ derken aklında mümkün merteye fizikçilere öykünen sosyal bilimciler vardı –ki ilgilendikleri konular birbirlerinden radikal bir şekilde farklı olmasına rağmen. Fizik, kimya ve benzeri disiplinlere ait tuzakları sahiplenmenin, yani onları yararlı, aktarılabilir araçlar olarak değil, sıkı düşünmeyi ya da yarım yamalak araştırmaları gizleyen bir sis perdesi olarak benimsemenin, sakıncalı bir şekilde bilimci bir tarafı var. Hiç kimsenin bilim olarak addetmekte tered-

¹⁹ Bu makaleyi yazarken, yeni keşfedilen fosiller, evrim biyologlarını homo-sapiens’in ataları hususunda yeniden düşünmeye zorladı –şimdilerde, öyle görünüyor ki, şempanzelerle sanıldığıının aksine daha az akrabayız, bkz. Robert Lee Hotz, “Fossils Shed Light on Human Past,” *Wall Street Journal*, Ekim 2 (2009): A3.

²⁰ Friedrich von Hayek, *The Counter-Revolution of Science* (Glencoe: Free Press, 1952), 13.

düt duymadığı disiplinlerde çalışanlar bile, kimi zaman, özden çok biçime odaklanmaktadır. Sabah bulantısı ilacının yan etkilerini test eden bir epidemiyolog, sonuçlarının istatistiksel önemini titizlikle hesaplar, ancak ilacı hamilelik döneminde ceninin uzuvları oluşurken alan kadınları, daha sonra alan kadınlardan²¹ ayırt edemez; bir diğer epidemiyolog ise etkileyici görünen vaka tabloları sunar, ancak o da tablolardaki bilgilerin metindeki bilgilerle eşleşip eşleşmediğini denetlemez.²²

Fakat sosyal bilimlerde, bilimsel araçların ve tekniklerin bu türden yanlış kullanımı daha yaygındır. Robert Merton'un belirttiği gibi sosyal bilimciler “fiziğin başarılarını kendi öz-değerlendirmelerinin standardı olarak ele alırlar. Ağabeyleri ile pazılarının büyüklüğünü yarıştırmak isterler.”²³ Sosyoloji metinlerinde, “metodoloji” üzerine yazılan uzun giriş bölümleri, bazen sadece göz boyamaktan ibarettir. Sosyal bilimlerin çalışmalarında, çoğu zaman, gerçekten önemli olan değişkenlere odaklanmak yerine salt grafik, tablo ve istatistik sevdası yüzünden yalnızca ölçülebilir değişkenlere odaklanılır ya da makul hiçbir sonucun çıkarılamayacağı, yetersiz bir şekilde tanımlanmış, değişkenler temsil edilir. David Abrahamson'un ‘Suçlu Davranışının İkinci Yasası’ buna güzel bir örnek teşkil eder: “Bir suç eylemi (C), kişinin suça eğilimi (T) ve içinde bulunduğu genel durumun (S) toplamının, kişinin tahammülüne (R) bölünmesidir”, ya da “ $C = (T+S)/R$.”²⁴ Çağdaş ekonomi teorisinin oldukça matematiksel olan karakteri, eko-

²¹ Olli P. Heinonen, Denis Slone, and Samuel Shapiro, *Birth Defects and Drugs in Pregnancy* (Littleton: Sciences Group, 1977); özellikle bkz. proje tasarımı ve veri toplama açıklaması, 8-29. *Blum v. Merrell Dow Pharms, Inc*, 33 Phila'daki kayıt. Co. Rptr., 193 (Ct. Comm. Pleas Pa. 1996), 215-7, bu kayıt, yeminli hekim olan Dr. Shapiro tarafından yürütülen bu çalışmanın, örneklemin bu iki alt grubunu ayırt etmekte başarısız olduğunu göstermektedir.

²² Christine Haller and Neal A. Benowitz, “Adverse Cardiovascular and Central Nervous System Events Associated with Dietary Supplements Containing Ephedra Alkaloids,” *New England Journal of Medicine* 343 (2000): 1836. (Tablo aynı sayfadaki metinle eşleşmemektedir.)

²³ Robert Merton, *Social Theory and Social Structure* (1957; genişletilmiş edisyon, Glencoe: Free Press, 1968), 47.

²⁴ David Abrahamson, *The Psychology of Crime* (New York: Columbia University Press, 1960), 37.

nominin “sosyal bilimlerin kraliçesi” olduğu yolundaki tuhaf fikre katkıda bulunmuştur –ki, görünüşe göre, psikoloji²⁵ kraliçelik unvanını daha fazla hak etmektedir. Fakat bu zarif matematiksel modeller, çoğunlukla, gerçek dünyadaki ekonomik aktörlere²⁶ ilişkin doğru olmayan bir varsayıma, yani “rasyonel ekonomik insan” varsayımına dayanmaktadır. Üstelik ne yazık ki, sorunlu sosyolojik istatistiklere veya kusurlu ekonomik modellere dayanan politika önerileri, “bilim temelli” olarak algılandıkları için genellikle hak etmedikleri bir statü kazanmaktadırlar.

Uygunsuz biçimde sahiplenilen bilimsel tuzaklar felsefede de yaygındır. Birçok dergi ve yayıncı psikolog, sosyolog ve benzerleri tarafından kullanılan isim-tarih-sayfa numarası tarzı referans verme pratiğini benimsemiştir. Hatta yakın tarihli çalışmalar esas tarihli çalışmalara göre daha fazla tercih edilmektedir (bu kendi alanı için, doğası gereği otoriteye dayanmanın dışlandığı bir disiplinde daha da yanıltıcı, bir fikrin tarihsel gelişiminin önemli olduğu zamanlarda ise tam bir felakettir). Eş uzman değerlendirmesini temel alan yayıncılığa öncelik vermek, ki bu da bilimlerden sahiplenilen bir pratiktir, bir tür bilimciliktir: eş uzman değerlendirmesi, kısıtlı alana sahip bilimsel dergiler²⁷ için bile kusursuz bir paylaşım sağlamaktan uzaktır. Bu durum doğası gereği yozlaşmayı tetikler ve felsefede olduğu gibi kliklerin, tarafların ve ekollerin uzmanlaşmasını besler.²⁸ Hiç şüphesiz, sosyal bilimlerde olduğu gibi, felsefede de teknik terminoloji titiz bir şekilde oluşturulmuş ve zor kazanılmış entelektüel ilerlemeyi im-

²⁵ Şüphesiz psikoloji de bilimcilikten muzdariptir; ayrıca, sorgulamanın pratiğe nazaran ikinci sırada yer aldığı terapötik odaklı bir kanadı da vardır.

²⁶ bkz. Robert L. Heilbroner, *The Worldly Philosophers* (1958: 7 th ed., New York: Simon and Schuster, 1999), bölüm xi. Susan Haack, “Science, Economics, ‘Vision,’” *Social Research* 71, 2 (2004): 167-83; yeniden baskı içinde Haack, *Putting Philosophy to Work*, 95-102.

²⁷ bkz. Susan Haack, “Peer Review and Publication: Lessons for Lawyers,” *Stetson Law Review* 36 (2007): 789-819.

²⁸ Bugünlerde, felsefe dergilerinin durumunu düşündüğümde, Michael Polanyi’nin şu gözlemi ister istemez aklıma geliyor: “Eğer her bir bilim insanı, her sabah, kendisini iyi mevkilere getirecek en güvenli şarlatanlıkları yapma niyetiyle yola çıkarsa, yakında bu tür aldatmacaları tespit edebilecek etkili standartlardan mahrum kalabiliriz.” Michael Polanyi, *Science, Faith and Society* (Oxford: Oxford University Press, 1946), 40.

lemesi gerekirken, yalnızca başkalarını (kimi umuyorsanız) sürüye dâhil edebilmek için tasarlanmış kibirli bir jargon olmaktan öteye gidemez.²⁹

Kuşkusuz, bunların hiçbiri, bilimsel araç ve tekniklerin, kimi zaman, diğer alanlardaki araştırmacılar için gerçekten yararlı olabileceğini inkâr etmek değildir. Örneğin, tarihçiler incilin iki erken basım versiyonunda, 1450-55³⁰ “Gutenberg İncili” ile aynı mürekkebin kullanıp kullanmadığını belirlemek için kiklotron kullanmakta ya da Thomas Jefferson’ın kölesi Sally Hemings’ten³¹ birçok çocuk sahibi olduğu hipotezini test etmek için DNA tanılama tekniklerinden faydalanmaktadırlar. Hatta Romalı askerlerin evlerine yolladıkları ‘kartpostalların’ üzerindeki yazı izlerini yüzyıllarca süren aşınmalardan ayırt etmek için tıbbi görüntüleme cihazlarından faydalanmaktadırlar³²; General Motors arabalarında ve kamyonlarında “salgın hastalık” sorunlarını izlemek için Hastalık Kontrol Merkezlerinin tasarladığı modelleri kullanmaktadır.³³ Bu liste uzatılabilir. Burada bilimsel olan tavır bilimsel araçları ve teknikleri olduğu gibi ödünç almak değil, onları ciddi kullanımdan ziyade bir bakıma gösteriş amaçlı sahiplenmektir.

3. “Sınırlandırma Problemi” kaygısı

“Bilimsel” terimi yüceltici bir hal aldığı anda, bilimsel tuzaklar ise sıklıkla ve sadece hakiki olan titiz araştırmanın yokluğunu maskeleydiğinde “sınırlandırma problemi” kaçınılmaz olarak olması gerektiğinden çok daha fazla önem taşımaya başlıyor.

²⁹ bkz. Susan Haack, “The Meaning of Pragmatism: The Ethics of Terminology and the Language of Philosophy Today,” *Teorema* XXX/III.3 (2009): 9-29.

³⁰ Esasında tarihçiler artık Gutenberg’in her üçünü de bastığına inanıyor. Robert Buder, “Science: Beaming in on the Past,” *Time* Mart 10 (1986), <<http://www.time.com/time/printout/0,8816,96050,00.html>> (son erişim tarihi Eylül 1, 2009).

³¹ bkz. Jefferson-Hemings Scholars’ *Commission, Report on the Jefferson-Hemings Matter* (Nisan 12, 2001); William G. Hyland, Jr., *In Defense of Thomas Jefferson: The Sally Hemings Sex Scandal* (New York: St. Martin’s Press, 2009.) (Akla yatkın olan sonuç, yani Sally Hemings’in çocuklarından birinin babasının Jefferson ailesinden bir erkek olduğu sonucu, oldukça mütevazı görünüyor.)

³² “Wish You Were Here,” *Oxford Today* 10, 3 (1998): 40.

³³ Gregory L. White, “GM Takes Advice from Disease Sleuths to Debug Cars,” *Wall Street Journal*, 8 Nisan (1999): B1, B4.

“Bilim” teriminin yirminci yüzyılın erken dönemlerinde yüceltici bir şekilde kullanılması, bekleneneği üzere, sınırlandırma problemi ile daha fazla meşgul olunmasına yol açtı: empirik olarak anlamlı bilimsel çalışmalar ile şatafatlı metafizik spekülasyon arasında sınır çizmenin temel alındığı yaklaşım olan Mantıksal Pozitivizm içinde ve daha çarpıcı biçimiyle Karl Popper’in bilim felsefesinde bu kaygı bulunmaktadır.³⁴ Pozitivistlere göre *empirik olarak anlamlı* olmanın belirtisi *test edilebilir* olmaktır; Popper ise bu görüşü alaşağı etmiştir. Popper evrensel bir önermenin sınırlı sayıda pozitif örneklerle hiçbir zaman doğrulanamayacağını, fakat tek bir karşı-örnek ile yanlışlanabilir olacağını öne sürmektedir. Böylelikle, ona göre, *yanlışlanabilirlik*, *test edilebilirlik* ya da (kendisinin de söylediği üzere) *çürütülebilirlik* hakiki olarak bilimsel olanı sınırlandırma ölçütüdür.³⁵ Popper için gerçek bir bilimsel teori, deneyimin testine tabi tutulabilir olmalı ve –eğer yanlış ise– yanlış olduğu da gösterilebilir olmalıdır; hiçbir şeyi dışlamayan bir teori, bilimsel bir teori değildir.

Kulağa yeterince basit geliyor. Ne var ki, Popper’in ölçütünün kesin olarak ne anlama geldiği hiçbir zaman bütünüyle belirgin olmamıştır. Bu sınırlandırma ölçütünün, mevcut amaç için, neyi dışladığı ya da –“bilimin” yüceltici kullanımının yanı sıra– en başta böylesi bir ölçüte gereksinim duyulmasının ardında yatan motivasyonun tam olarak ne olduğu da belli değildir; hatta giderek daha da *belirsizleşmiştir*. Örneğin, ilk bakışta, Popper’in Marxist “bilimsel sosyalizm” görüşü ile birlikte Freud’un ve Adler’in psiko-analitik teorilerini yanlışlanabilir olmamasından dolayı dışarıda bırakma niyetinde olduğu düşünüldü. Ancak *Açık Toplum ve Düşmanları* (1945) kitabında Popper, Marxizm teorisinin yanlışlanabilir olduğunu, hatta Rus devrimindeki vakaların bu teoriyi yanlışladığını öne sürdü.³⁶ Bu-

³⁴ Bu fikrin köklerinin tanımlandığı eser için bkz. Karl R. Popper, *Unended Quest* (La Salle: Open Court, 1979), 31-38 (*The Philosophy of Karl Popper* adlı eserde ilk kez yayınlandıktan sonra kitap olarak yayımlandı, ed. Paul A. Schilpp (La Salle, IL: 1974), 3-181.

³⁵ Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (1934; İngilizce edisyon, London: Routledge, 1959).

³⁶ Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies* (1945; gözden geçirilmiş edisyon, 1950), 374.

rada sorunlu olan şey teorisinin yanlışlanabilir olup olması değildir fakat Marxistlerin karşıt delillere rağmen teoriyi terk etmek yerine ad hoc modifikasyonlarla kurtarma çabalarıdır. Böylece Popper’ın sözde mantıksal ölçütü bir bakıma metodolojik bir teste, yani daha ziyade kötü bir şekilde yürütülen bilimsel etkinliğin gerçekte bilim olmadığı testine dönüşmüştür.

Yine Popper, uzun bir süre, öne sürdüğü sınırlandırma ölçütünün evrim teorisini dışladığını savunmuştur; kendi ifadesiyle bu teori hakiki bir bilimsel teori değil “metafiziksel bir araştırma programıdır.”³⁷ Popper, daha sonra fikrini değiştirmiş ve evrimin her şeye rağmen bilimsel olduğunu öne sürmüştür.³⁸ Daha sonra, tekrardan, yanlışlanabilirliği bilimselliğin ölçütü değil fakat empirik olmanın ölçütü olarak ele almış ve “bilim olmayan” kategorisinde yalnızca sahte-bilimin değil, aynı zamanda metafizik ve matematik gibi geçerli fakat empirik olmayan araştırma alanlarının da içerildiğini kabul etmiştir.³⁹ Popper, ölçütünü bir “uzlaşım”⁴⁰ olarak tanımlar ve hatta *Bilimsel Keşfin Mantığı* adlı eserinin İngilizce baskısının önsözünde, bilimsel bilginin günlük empirik bilginin devamı⁴¹ olduğunu savunur; bunların farkına vardığınızda, görünüşte basit bir fikrin, giderek nasıl bir entelektüel canavara dönüştüğünü düşünmeden edemezsiniz.

Geçmişte olan bitenler göz önüne alındığında Popper’ın sınırlandırma ölçütünün birçoklarına ilgi çekici gözüktüğü söylenebilir çünkü bu birçok gündeme hizmet eden amorf –ya da aksine polimorf– bir ölçüttür. Örneğin, federal mahkemeler güvenilir bilimsel tanıklıkları “sözde bilimden”⁴² ayırmak için ya da “yaratılışçılık biliminin” gerçekten bilim olup olmadığını

³⁷ Popper, *Unended Quest*, 167-180.

³⁸ Karl R. Popper, “Natural Selection and Its Scientific Status,” 1977’de yapılmış bir konuşma, ilk olarak *Dialectica* 32 (1978) içinde basıldı; daha sonra yayınlandığı yer için bkz. *A Pocket Popper*, ed. David Miller (London: Fontana, 1983), 239-246.

³⁹ Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, 39.

⁴⁰ a.g.e., 37

⁴¹ a.g.e., 18

⁴² Daubert (1993) Tabii ki, Yargıtay bunu fark etmese de, güvenilirlik ölçütü olarak iş görme-ye Popper’inkinden daha az uygun bir bilim felsefesi yaklaşımı düşünmek zor –nitekim Popperci yaklaşım herhangi bir bilimsel teorisinin güvenilir olduğunun gösterilebileceğini açıkça reddeder. bkz. Susan Haack, “Federal Philosophy of Science: A Deconstruction –and a Reconstruction,” *NYU Journal of Law & Liberty*, 5.2 (2010): 394-435.

ve dolayısıyla yasal olarak devlet liselerinde okutulup okutulamayacağını belirlemek adına bu ölçüte ilgi duymuşlardır.⁴³ Bilimsel etkinlikleri saptayacak başka ölçütler de öne sürülmüştür –örneğin bir görüşe göre gerçek bilim kontrollü deneylere dayanmalıdır– (ancak bu görüş yalnızca antropolojiyi ve sosyolojiyi değil daha kötüsü astronomiyi de bilimsel saymamaktadır). Burada bana göre umabileceğimiz en iyi şey, hiçbiri tüm bilimler tarafından paylaşılmayan, ancak her biri bir dereceye kadar bazı bilimlerde bulunan bir “bilimsellik belirtileri” listesi olacaktır. “Bilim” teriminin keskin bir sınırının olmadığı çok açık bir olgudur: terimin gönderimi bulanık, belirsiz ve özellikle çokça itiraz kaldırmaktadır.

Bu demek değildir ki bizler, kabaca ve kolay bir biçimde, bilimleri bilişsel aktiviteler de dâhil olmak üzere, diğer insani etkinliklerden ayıramayız; burada ifade edilen şey, bu ayrımın *ancak* kabaca ve kolay bir biçimde yapılabileceğidir. Hızlı bir ilk kestirimle, bilimin en iyi biçimde bir bilgi yığını olarak değil bir soruşturma türü olarak anlaşılabileceğini söyleyebilirim (böylece akşam yemeği pişirmek, dans etmek, roman yazmak ya da mahkemede savunma yapmak bilim değildir). “Bilim” sözcüğü empirik bir mesele üzerine soruşturma olacağı için mantığın ve saf matematiğin bilim olarak addedilemeyeceğini de ikinci kestirim olarak ekleyebilirim (keza hukuk, etik, estetik ya da epistemoloji gibi normatif disiplinler de bilim addedilemez). Üçüncü bir kestirimle “bilim” sözcüğü ile ayrıştırılan çalışmaların tekdüze ya da yekpare bir şey olmaktan uzak olduğunu kabul edebilirim. Böylelikle “bilimler” olarak ifade ettiğimiz disiplinlerin, en iyi biçimde, birbirleri ile ilişkili soruşturma türlerinin çok da sıkı olmayan bir ittifakı olduğunu söylemek anlamlı olacaktır.

Ancak bilimlerin yerini birçok soruşturma türünün ve insan etkinliklerinin arasında iyi bir şekilde tespit etmek istiyorsak ya da üniversitelerdeki idari yöneticilerin ve kütüphanecilerin bilim olarak sınıflandırdığı çeşitli

⁴³ *McLean v. Arkansas Board of Education*, 529 F. Supp.1255 (1982). Tabii ki, McLean mahkemesi bunu fark etmemiş olsa da, Popper’ın evrim teorisinin statüsü hakkındaki kararsızlığı göz önüne alındığında, bu ölçütün evrimi bilim, yaratılışçık “bilimini” ise bilim olmayan olarak sınıflandırmakta iş görebilmesi çok zordur.

disiplinlerin aralarındaki karşılıklı ilişkileri anlamak istiyorsak, farklılıklar kadar sürekliliklere de bakmamız gerekecektir. Kozmoloji ve evrimsel biyoloji gibi “tarihsel” diyebileceğimiz bilimlerle basitçe tarihsel olarak sınıflandırılan araştırma arasında dikkat çekici benzeşimler mevcuttur. Psikoloji ve zihin felsefesi ya da kozmoloji ve metafizik arasında keskin bir sınır söz konusu değildir.⁴⁴ Hatta avcılık, hayvancılık, çiftçilik, balıkçılık, inşaatçılık, açıcılık, şifacılık, ebelik ve çocuk bakıcılığı gibi ilkel insani etkinlikler sayesinde ortaya çıkan kayda değer miktarda bilgi ile ziraatçıların, çocuk psikologlarının ve benzerlerinin daha sistematik bilgileri arasında belirgin bir çizgi bulunmamaktadır.⁴⁵

Bilimsel soruşturma ile görece daha yaygın ve daha az sistematik olan empirik soruşturma arasında seçik bir devamlılık mevcuttur (yani mahsul-lerin bozulmasının, balıkçı teknelerinin tasarımının ya da bitkilerin iyileştirici özelliklerinin nedenlerine ilişkin empirik soruşturmalar). Bilimsel soruşturma daha sistematiktir, daha rafinedir, daha sürekli; fakat bazen bu soruşturmalar geleneksel bilgiyi yeniden keşfeder ya da geleneksel bilgi üzerine bina edilir. Linnaeus, örneğin, bitki ve hayvan taksonomisini geleneksel Lap taksonomisi üzerine bina etmiştir⁴⁶; ya da günümüzde modern tıbbın cephanesi olan birçok ilaç, geleneksel reçetelerden türetilmiştir. Buna iyi bir örnek yüksükotu olarak bilinen bitkiden özütlenmiş digitalis olacaktır: uzunca bir süre geleneksel bir reçete olarak kullanılan, ilk olarak 1542’de digitalis olarak adlandırılan ilacın klinik özellikleri, 1785’te William Withering tarafından betimlenmiş ve yirminci yüzyılın ortalarından itibaren hekimler tarafından kalp rahatsızlıklarında yaygın şekilde kullanılmıştır.⁴⁷

⁴⁴ bkz. Susan Haack, “Not Cynicism but Synechism: Lessons from Classical Pragmatism” (2005), in Haack, *Putting Philosophy to Work*, 79-93.

⁴⁵ Bu nedenle, geleneksel olarak bilim olarak sınıflandırılan çeşitli disiplinler arasında -tabii ki doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında, ama aynı zamanda fizik ile biyoloji, sosyoloji ile ekonomi ve benzerleri arasında da çok önemli farklılıklar vardır.

⁴⁶ Bunu Føllesdal’dan öğrendim, “Science, Pseudoscience and Traditional Knowledge”; Føllesdal, tekrardan, 2002 UNESCO raporunu alıntılar.

⁴⁷ Jeremy N. Norman, “William Withering and the Purple Foxglove: A Bicentennial Tribute,” *Journal of Clinical Pharmacology* 25 (1985): 479-83. Susan Wray, D. A. Eisner,

Sınırlamacı dürtüyü baskılamak bir teorinin neyi gerçekten dışladığı, yani kesin olarak olabilecek *her şeyle* uyumlu olmaması ile ilgili Popperci gerekliliği görmemize imkân tanımaktadır: bu, bilimsel olmanın değil fakat hakiki anlamda açıklayıcı olmanın işaretidir. Üstelik karşıt delilleri ciddiye alma eğilimi gerçekte ne olduğunu da gösterebilir: bu Popper’ın düşündüğü gibi spesifik olarak bilim insanını değil fakat hangi alanda olursa olsun dürüst araştırmacının işaretidir. (Kendi kabul ettiği varsayımın altını oyabilecek bir belgeyi görmezden gelen ya da imha eden bir tarihçinin suçu, kendisine ait teoriyi yanlışlama tehdidi taşıyan bir deneyi görmezden gelen ya da bu deneyin sonuçlarını kaydetmeyi ihmal eden bir bilim insanının suçu ile aynı türdendir.) Hayek’in zekice yapmış olduğu tespitte olduğu gibi “bilimcilik” doğa bilimlerinin dili ve yöntemi ile birlikte “umarsız bir araştırmanın genel ruhunu yansıtmaktadır”.⁴⁸

Bununla beraber, sınırlamacı dürtüyü baskılayanın sağlıklı olarak nitelendirebileceğimiz etkileri de mevcuttur. Örneğin bu etkilerden biri, bizleri, yetersiz bir şekilde yürütülen bir bilimin neden tam da *yetersiz bir bilim* olduğunu fark etmeye zorlamasıdır; bir diğeri “sahte bilimi” küçümsemekten ziyade, emin bir şekilde eleştirdiğimiz çalışmalarda tam olarak neyin hatalı olduğunu tayin etmeye teşvik etmesidir: belki de eleştirdiğimiz çalışmalar hakiki anlamda açıklayıcı olmak için fazlaca muğlaktır; belki de bu çalışmalardaki matematiksel sembolizm, grafikler ya da havalı olarak nitelendirebileceğimiz enstrümanlar hiçbir hakiki amaca hizmet etmemektedir ve bütünüyle dekoratif bir amaçla kullanılmaktadır; ve belki de şimdiye kadar emin bir şekilde ortaya koyulmuş fakat tamamen spekülâtif olan iddialar, çok güçlü delillerle temellendirilmiş olarak lanse edilmektedir. Eğer

and D. G. Allen, “Two Hundred Years of the Foxglove,” *Medical History, Supplement 5* (1985): 132-50. Dale Groom, “Drugs for Cardiac Patients,” *American Journal of Nursing* 56, 9 (September 1956): 1125-1127. James E. F. Reynolds, ed., *Martindale: The Extra Pharmacopoeia* (London: Pharmaceutical Press, 30th ed., 1993), 665-6. Başka bir örnek, artık sıtma tedavisinde standart kabul edilen, kınakına ağacının kabuğundan elde edilen kinin olabilir. Kinin için bkz. Tropik Bitki Veritabanı dosyası (<<http://www.rain-tree.com/quinine.htm>>, son erişim Eylül 6, 2009); Lexi Krock, “Accidental Discoveries” (<<http://www.pbs.org/wgbh/nova/cancer/discoveries.html>>, son erişim Eylül 6, 2009).

⁴⁸ Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, (üstteki dipnot)15.

halen “sahte bilim” terimini uygun bir biçimde kullanmak istiyorsak belki de onu yalnızca hakiki türden bir araştırma olmadığını söyleyebileceğim Yaratılışçılık Bilimi “hareketi” gibi –ne manidar isim! – halkla ilişkiler uygulamalarını kastederken kullanmalıyız.

4. “Bilimsel yöntem” arayışı

Sınırlandırma kaygısı, devamında, gerçek bilimsel araştırmanın, “bilimsel yöntem” olarak addedilen biricik yöntemi ya da prosedürü ile diğer araştırma türlerinden ayrıldığı fikrini tetikler (ya da bu araştırma tarafından tetiklenir). Gelgelelim bu yöntemin tam olarak *ne* olduğu konusunda bir uzlaşımın olmadığı aşikârdır. Bilimsel yöntemin ne olduğuna ilişkin oldukça farklı ve birbirleri ile uyumlu olmayan birçok aday bulunmaktadır: tümevarımcılığın çeşitli biçimleri (bilim insanlarının hipotezlerini, gözlemledikleri olaylardan hareketle tümevarım aracılığıyla oluşturduklarını savunan nispeten eski ve güçlü versiyon ile birlikte, bilim insanlarının hipotezlerine çıkarımsal yolla değil fakat imgelem yoluyla ulaştıklarının daha iyi bir tanımlama olduğunu ileri süren ve bu hipotezlerin tümevarımsal olarak test edildiğini savunan daha zayıf versiyon); tündengelimciliğin çeşitli biçimleri (Popper’ın bilimsel yöntemi “varsayım ve çürütme” olarak değerlendirdiği kavrayış, yani bilgili bir tahmin yapıp onun sonuçlarını türetmek ve en sonunda onu yanlışlamak, ayrıca Imre Lakatos’un yarı-Popperci ve post-Kuhnçu olarak nitelendirilebilecek ilerletici ve yozlaştırıcı araştırma programları); ve en yeni sayılabilecek olan Bayes ve karar teorisi yaklaşımları gibi.

Paul Feyerabend 1970’lerde ünlü ve radikal olan “her şey gider” sonucunu bilimin ilerleyişini engellemeyecek tek yöntembilimsel ilke olarak zaten öne sürmüştü.⁴⁹ Diğer bilim felsefecileri ise, daha makul bir biçimde, *sabit* bir bilimsel yöntem olmadığı fikrini önermiş, ortada salt bilim ilerledikçe değişen bir yöntem olduğunu ileri sürmüştü; ya da *tek* bir bilimsel yöntemin olmadığını, bilimin farklı alanlarında farklı *yöntemlerin* oldu-

⁴⁹ Paul K. Feyerabend, *Against Method* (London: New Left Books, 1970).

ğunu savunmuşlardı. Fakat çok daha önceleri, 1949 yılında, dikkatli bir fizikçi olan Percy Bridgman temel noktaya, şu zekice sözleriyle, parmak basmıştı bile: “bilimsel yöntem hakkında kayda değer bir kargaşa var” ve yöntem “hakkında en çok konuşanlar, aslında o yöntemi en az uygulayan kişiler.” Bununla birlikte alanında çalışan hiçbir bilim insanı kendisine “bilimsel” olduğunu ya da “bilimsel yöntemi” kullanıp kullanmadığını sormuyordu. Bilakis: “bilim insanları daha ziyade vakitlerini esas konulara odaklanarak genel ilkeleri aramaya harcıyordu.”⁵⁰ Bridgman’ın yorumuna göre, bilimsel bir yöntem “yöntem olduğu sürece” en temelde “kişinin aklıyla elinden geleni sınırsızca yapmasından” ibaretti.⁵¹

Sağduyu tarafından desteklenen bu yorumlar kesinkes doğrudur. Empirik çalışan *herhangi* ciddi bir araştırmacı, araştırma konusu ne olursa olsun, kendisini meşgul eden fenomenin ya da olayın olası açıklamasına ilişkin önbilgili bir tahmin yapacak, bu tahminin sonuçlarını çözecek, bu sonuçların hâlihazırda elindeki ve ileride bulacağı delillere karşı ne ölçüde iyi direndiğini görecektir. Daha sonra yargıda bulunup baştaki tahminine bağlı kalıp kalmayacağına, onu modifiye edip etmeyeceğine, onu terk edip işe yeniden başlayıp başlamayacağına karar verecek ya da ne gibi başka delillerin durumu belirginleştireceğini ve o delilleri nasıl elde edebileceğini çözene kadar beklemede kalacak. Yüzyıllar boyunca yapılmış çalışmalar neticesinde bilim insanları, tedrici olarak insanın bilişsel güçlerini derinleştirmek ve rafine etmek adına bir dizi araç ve teknik geliştirmiştir. Özütleştirme, saflaştırma ve benzeri teknikler; mikroskop ve teleskop gibi gözlem araçları, anketler; diferansiyel ve integral hesaplar, istatistikler ve oradan da bilgisayarlara uzanan matematiksel teknikler; ve hatta –bir noktaya kadar, ki gerçekten bir noktaya kadar– üstünkörü ve hileli olanı engelleyen ve iyi, yaratıcı ve dürüst çalışmaları teşvik eden içsel sosyal düzenlemeler.⁵²

⁵⁰ Percy Bridgman, “On Scientific Method” (1949), içinde *Bridgman, Reflections of a Physicist* (New York: Philosophical Library, 1955), 81.

⁵¹ Percy Bridgman, “The Prospect for Intelligence”(1945), in *Bridgman, Reflections of a Physicist*, 535.

⁵² Bu fikirlerin detaylı bir biçimde geliştirildiği eser için bkz. Haack, *Defending Science – Within Reason*, Bölüm 4.

Ciddi olan bütün empirik araştırmaların –yani bir yanıt bulma girişiminin ve onu test etmenin⁵³– altında yatan prosedür *yalnızca* bilim insanları tarafından kullanılmamaktadır; araştırmaya yönelik sürekli benimsenen ve geliştirilen, sıklıkla da bilimin spesifik bazı alanlarına özgü olan, bilimsel “yardımlar” *bütün* bilim insanları tarafından kullanılmaz. Dolayısıyla bütün bilim insanlarının ya da yalnızca bilim insanlarının kullandığı “bilimsel bir yöntem” *yoktur*. Ancak, bu yaklaşım, doğa bilimlerinin “yapmış olduğu birçok hakiki keşfin” gizemli olabileceğini öne sürmekten ziyade, onların bağımsız insani bilişsel güçleri tedrici olarak nasıl rafine etmeyi, güçlendirmeyi ve genişletmeyi başardıklarının makul bir açıklamasını içerir. Bu görüş, aynı zamanda, sosyal bilimlerin doğa bilimlerinin yöntemi ile aynı yöntemi mi kullandığını ya da kendine özgü bir yönteminin olup olmadığı hususunu da aydınlatmaktadır. Doğa-bilimsel araştırmada olduğu gibi, sosyal-bilimsel araştırmada da ciddi bir empirik araştırmanın bütün örüntüsü takip edilmektedir. Doğa-bilimsel araştırma gibi, o da, içsel sosyal düzenlemelerden yararlanıp iyi, dürüst ve titiz çalışmaları teşvik edip, hileli çalışmaları engelleyecektir. Ne var ki, bu araştırmalarda gerekli olan birçok özel araç ve teknik doğa bilimlerinde kullanılan özel araçlardan ve tekniklerden farklı olacaktır.⁵⁴

5. Kapsamları dışındaki sorulara yanıt vermeleri için bilimlere başvurmak

Uzlaşımalsal biçimde bilim olarak sınıflandırılan herhangi bir disiplinin kapsamında, henüz temellendirilmemiş de olsa, birçok sorunun bulunduğu aşikârdır. (Bu yüzdendir ki bilimsel spekülasyona, hatta inandırıcı olmayan ve henüz test edilmemiş bir spekülasyona, dair safça inanç kendi başına bilimciliğin bir belirtisidir.) Bununla birlikte, bilimlerin kapsamı içinde yer alan birçok sorunun, henüz sorulması bile olası değildir –örneğin, DNA

⁵³ Alta yatan bu temel örüntüye, sanki özel, teknik bir prosedürmüş ve salt bilime özgüymüş gibi “hipotetik-dedüktif yöntem” adını vermek, başlı başına bir tür bilimciliktir.

⁵⁴ Bu fikirlerin detaylı bir biçimde geliştirildiği eser için bkz. Haack, *Defending Science – Within Reason*, Bölüm 6.

tespit edilmeden ve makro molekül kavramı⁵⁵ çözülmenden önceki zamanlarda, DNA'nın yapısı ve işlevine ilişkin sorulara ait bildiğimiz yanıtlar şimdiki kadar akla yatkın değildi. Bununla beraber, bütün bu sorular açıkça, uzlaşımalsal biçimde bilim olarak sınıflandırılan disiplinlerin kapsamına aittir; ve bu soruların yanıtlarını bulmak adına, ilgili bilimlere başvurmak bütünüyle uygundur. Fakat bütün bilimlerin kapsamı dışında yer alıp, yine de meşru sayabileceğimiz birçok soru bulunmaktadır: hukuki, edebi, tarihsel, gastronomik, politik sorular ve benzeri gibi. Benim burada odaklanacağım sorular ise felsefi olanları içerecek.

Bir zamanlar zihin felsefesi ya da algı epistemolojisinin sınırları içerisinde yer alan meselelerin artık psikoloji bilimi tarafından ele alınmasının daha elverişli olduğu kanıtlandı; zor bir metafizik sorusu olan “hiçlik yerine neden bir şeyler var?” sorusu kozmologlar tarafından “madde birikimi”⁵⁶ problemi bağlamında kısmen çözüldü. Bu türden hudut kaymaları her zaman ya da zorunlu olarak bilimci değildir –aslına bakılırsa çoğu kez bunlar gerçek anlamda entelektüel ilerlemelerdir. Ne var ki, daha eski sorulara ait merkezi öğeleri görmezden gelen ve bu türden bir bilimsel yanıtı yeterli gören yaklaşım dosdoğru bilimciliktir.

Bilimlerden elde edilen sonuçların çoğunlukla politik sorularla ilişkili olduğunu söylemek mümkün: çevrebilimi bir nehre su bendi yapılmasının ne tür sonuçlara yol açacağını, tıbbi bilim insan fetüsünün hangi evrede yeni bir organizmaya dönüşeceğini ortaya koyabilir. Sosyal bilim şu veya bu şekilde değişen vergi teşviklerinin, özel okulların artan sayısının, ölüm cezasının lağvedilmesinin ortaya çıkaracağı sonuçları çalışmaktadır. Fakat her ne kadar bilimsel bir çalışma politika ile iç içe de olsa, bilimsel araştırma eğer

⁵⁵ Şimdilerde “DNA” dediğimiz şey, 1859’da ilk olarak Friedrich Miescher (kendisi “nüklein” olarak adlandırmıştı) tarafından keşfedildi. Makro molekül kavramı, 1922’de Hermann Staudinger tarafından tanıtıldı. bkz. Franklin H. Portugal and Jack S. Cohen, *A Century of DNA: A History of the Discovery of the Structure and Function of the Genetic Substance* (Cambridge: MIT Press, 1977); Robert Olby, *The Path to the Double Helix* (Seattle: University of Washington Press, 1974).

⁵⁶ bkz. John Maddox, *What Remains to be Discovered: Mapping the Secrets of the Universe, the Origins of Life, and the Future of the Human Race* (New York: Simon and Schuster, 1998), 25 ff.

gerçek bir araştırma olacaksa ve oksimoron bir şekilde adlandırıldığı üzere “yandaş araştırma” olmayacaksa politikadan bağımsız olmalıdır. Çevrebilim, kendiliğinden, nehre su bendi yapılmasının avantajlarının dezavantajlarından fazla olduğunu ve elbette su bendi çekilmesinin iyi bir fikir olduğunu bize anlatmamalıdır; tıp, kendiliğinden, kürtağın ahlaki olarak kabul edilebilir bir pratik olduğunu söylememelidir (keza kanunen izin verilebilir bir pratik olduğunu da); ekonomi, kendiliğinden, şu ya da bu biçimde vergi sisteminin değişmesi gerektiğini öne sürmemelidir. Çevrebilimciler, sosyologlar, iktisatçılar ve benzeri bilim insanları, şüphesiz, bilimsel çalışmalarının ilgisi bağlamında politik sorular hakkında bir fikre sahip olacaktır ve bu fikirlerini kamuoyu ile özgür bir biçimde paylaşmaları da bütünüyle meşrurdur. Ancak sahip oldukları ahlaki ve politik kanılar, ellerindeki delilleri değerlendirirken vardıkları yargılara tesir ederse ya da sözü geçen kanılar bilimsel sonuçlarmış gibi takdim edilirse, bir şeyler ters gider.

Görece basit sayılabilecek bu argümanlar yine görece basit bir sonuca yol açmaktadır: bilimlerden elde edilen sonuçlar amaçlara götüren adımlar hakkında bize bilgi verebilir fakat bu sonuçların kendisi, bize hangi amaçların arzulanabilir olduğunu söyleyemezler. Bu bir dereceye kadar doğrudur fakat bir dereceye kadar. Nitekim bu daha derin bir meseleye –bilimsel sonuçların hangi amaçların arzulanabilir olduğu ile ilgili sorular üzerinde *herhangi* bir tesiri olup olmadığı meselesine– parmak basmamak anlamına gelmektedir. Bu derin mesele konusunda John Dewey ile aynı kanıdayım. Dewey şöyle demiştir “bir insanın içinde yaşadığı dünya hakkındaki inançlar ile davranışlarını yönlendirmesi gereken değerler ve niyetler hakkındaki inançları bütünleştirme işini tesis etmek modern yaşamın en derin problemidir”⁵⁷: bilimi *salt* olgusal, bütünüyle *değerlerden bağımsız* ve normatif sorular ile *tamamıyla ilgisiz* olarak düşünmek son derece üstünkörü bir fikir olacaktır.

Burada (epistemolojik, estetik ve benzeri değerler hakkındaki soruları kenara bırakarak) etik değerlere odaklanacağım. Gördüğüm kadarıyla, etik

⁵⁷ John Dewey, *The Quest for Certainty* (1929; yeniden baskı, New York: Capricorn Books, 1960), 255.

ne tamamıyla özerk, a priori bir disiplin, ne de basit bir şekilde insan bilimlerinin alt bir disiplindir. (Bu insanlar için neyin iyi ve doğru olduğunun, insanlar için neyin iyi olduğu fikrinden bağımsız olarak düşünümeyeceğini savunun ılımlı ahlaki doğalcılığın bir türüdür.) İnsanın serpilmesine doğrudan olanak tanıyan bilgi –yalnızca biyolojinin değil, aynı zamanda psikolojinin, sosyolojinin, iktisadın ve benzerlerinin katkıda bulunabileceği bilgi– gerçi hiçbir zaman ne yapacağımızı söyleme konusunda *kendi başına yeterli* olmasa da, ahlaki sorulara *katkıda bulunma* konusunda *ala-kalı* olabilir.

Lancet dergisinde yakın zamanda çıkan bir makale, bilimsel sonuçlara etik soruları yanıtlamak için yeterliymiş gibi başvurma tehlikeleri hususunda canlı bir örnek sunmaktadır. Makalenin yazarlarının öne sürmüş olduğu fikir şöyledir: sınırlı tıbbi kaynakları ahlaki biçimde pay etmek için en iyi sistem “tam yaşam” ilkesine (yani bebekler ve yaşlı yetişkinlerden ziyade ergenlere ve genç yetişkinlere öncelik veren ilkeye) dayanmaktadır. Delil olarak ise yazarlar, empirik anketleri referans vermektedir. Bu anketlere göre “pek çok insan” bir bebeğin ölümünü bir ergenin ölümüne yeğler çünkü ikincisi ilkinin göre çok daha kötüdür.⁵⁸ Şimdi yazarların yalnızca bu türden iki çalışmayı referans aldığı gerçeğini ve bunlardan hiçbirisinin aslında kendi özetlerinin savunduğu şeyi tamı tamına raporlamadığını bir kenara bırakalım.⁵⁹ Buradaki temel nokta şudur: “pek çok insana göre x ahlaki olarak en iyidir” ile “x ahlaki olarak en iyidir” önermeleri bütünüyle farklıdır.⁶⁰ Bunların ikisini birbirine karıştırmak ise kati anlamda bilimciliktir.

⁵⁸ Govind Persad, Alan Wertheimer, and Ezekiel J. Emanuel, “Principles for Allocation of Scarce Medical Resources,” *The Lancet* 373, Jan 31 (2009): 423-31. (Bay Emanuel Başkan Obama’nın sağlık danışmanıdır.)

⁵⁹ Aki Tsuchiya, Paul Dolan, and Rebecca Shaw, “Measuring People’s Preferences Regarding Ageism in Health: Some Methodological Issues and Some Fresh Evidence,” *Social Science and Medicine* 57 (2007):688-96 (genel olarak, insanların, genç hastalardan ziyade daha yaşlı hastalara öncelik verilmesinden yana olduklarını tespit eden, ancak soruların nasıl sorulduğunun da sonucu etkileyebileceğini belirten çalışma); Jeff Richardson, “Age Weighting and Discounting: What Are the Ethical Issues?”, Working Paper 108, Health Economics Unit, Monash University (Australia).(empirik etik” terimini, insanların etik sorular hakkındaki inançlarına ilişkin anketlere atıfta bulunmak için kullanan çalışma.)

⁶⁰ Lancet makalesinin yazarları ayrıca ekonomik değerlerin etik değerlerle ilişkisini de

E. O. Wilson’ın önerdiği “evrimsel etik” görüşü de, ilk bakışta, bilimciliğin aynı türüne ait bir başka karmaşık örnektir. Winston’a göre ahlaki duyguları tanımlama görevi deneysel psikolojiye aittir. Bu duyguların kalıtsal yönünün incelenmesi genetiğin, gelişiminin incelenmesi antropoloji ile psikolojinin⁶¹ ve bu duyguların “derin tarihini” incelemek ise evrimsel biyolojinin görevidir.⁶² Eğer burada iddia, etik kuramların *tek* ihtiyacının bu türden incelemeler olduğu ise şüphesiz yanlış bir iddiada bulunmaktadır. Bu iddia argümanlarla desteklenmemiş bir varsayıma, yani etiğin ahlaki duygular bakımından anlaşılması gerektiği varsayımına dayanmaktadır. Hâlbuki söz konusu iddia, bize, hangi duyguların ahlaki olduğunu söylememektedir. Dahası, bizatihi bu duyguların evrimsel bir açıklamasının verilebileceği olgusundan (ki bunu bir olgu olarak farz eder) bu duyguların ahlaki olarak arzulanabilir olup olmadığı çıkarılamaz. Bu, bir tür bilimciliktir.

Bununla birlikte Wilson’ın evrimsel etik görüşü “bilginin birliği” olarak adlandırdığı büyük resmin sadece tek bir parçasıdır; ne var ki bu “birlik” anlayışı önemli ölçüde belirsizdir. Kimi zaman sadece ılımlı bir tez öne sürerek bilginin en nihayetinde tutarlı bir bütüne uygun olması gerektiğini söylerken (ki elbette bunda haklı); kimi zaman da bütün bilginin eninde sonunda bilimsel bilgiden türetilebileceği gibisinden daha iddialı bir tez öne sürer (bana göre bu da aynı ölçüde şüphe götürmeyecek şekilde yanlıştır). Böylece Wilson’ın, biyolojiden elde edilecek sonuçların ahlaki soruları yanıtlayabileceğini ileri sürmesinden sonra, ahlaki içgüdülerin na-

abartmaktadır. Muhtemelen toplumun ergenlere ya da genç yetişkinlere bebelere nazaran daha fazla ekonomik yatırım yaptığına ve ergenlere ya da genç yetişkinlere yapılan yatırımın gelecekte yaşlı insanlardan daha fazla getiri sağlayabileceğine ilişkin akla yatkın bir ekonomik argüman vardır; ancak Persad ve diğerleri toplumun ayrıcalıklı olmayan ergenlere ya da gençlere daha az yatırım yaptığı ekonomik gerçeğini basitçe reddederler—kendilerine göre bu gerçek ilgisizdir çünkü bu başlı başına “sosyal adaletsizliğin” bir sonucudur. “Measuring People’s Preferences”, 428.

⁶¹ Bu makaleyi yazarken, yeni çıkan bir kitap, insanlarda ve diğer hayvanlarda empatinin kökenleri hakkında etkileyici varsayımlar ortaya koydu. Frans de Waal, *The Age of Empathy* (New York: Harmony, 2009). Ayrıca bkz. Robert Lee Hotz, “Tracing the Origins of Human Empathy,” *Wall Street Journal*, September 26 (2009): A11.

⁶² E. O. Wilson, *Consilience: The Unity of Knowledge* (1998; yeniden baskı, New York: Vantage, 1999), 279.

sıl derecelendirebileceğini, hangilerinin bastırılmasının iyi olacağını, hangi ahlaki ilkelerin yasalarla iç içe geçebileceğini ve hangilerinin istisna kabul edilebileceği gibi sorular sorması, belki, bu yüzden bütünüyle şaşırtıcı değildir.⁶³ Bu görüş biyolojinin konuyla alakalı olduğunu vurguladığı sürece kabul edilebilirdir ancak buna rağmen yeterli olmadığı da açıktır; dolayısıyla, bana göre, Wilson’ın görüşü yalnızca doğru yönde atılan bir adımdan ibarettir, yani uygun olmayan ve bilimci bir yaklaşım *değildir*.

6. Bilimsel olmayanı kötölemek

Steven Weinberg bilimsel gelişmeler aracılığıyla dünya hakkındaki “sır perdesinin” yavaşça “aralandığından” bahseder.⁶⁴ Gerçekten de kozmoloji ve evrimsel biyolojide yaşanan gelişmeler sayesinde fenomenler bir zamanlarda olduğu gibi doğaüstü açıklamalarla değil, artık doğal açıklamalar aracılığıyla izah edilmektedir. Bu süreç içerisinde göz gibi organların ya da genel olarak evrenin bir “tasarım” olarak düşünülmesinin yanlış varsayımlara dayandığı gösterilmiştir. Bu gelişmeleri takdir etmek, bana kalırsa, bilimcilik değildir. Fakat bilimlerdeki gelişmelerin, en nihayetinde, diğer türden araştırmaların yerini alacağı kanısı bilimciliktir.

Her yerde olduğu gibi burada da bilime duyulan yerinde saygı ile haddinden fazla hürmet arasında ince bir çizgi bulunmaktadır. Hukuki değişikliklerin etkisi üzerine uygun bir şekilde yürütülen empirik çalışmalara değer vermek bilimcilik değildir (örneğin idam cezasının yürürlükten kalkmasının cinayet oranlarına etkisi ya da tıbbi uygulama hatası davalarında cezai tazminata üst sınır getiren bir eyaletin, o eyaleti tercih eden hekim sayısı üzerindeki etkisi gibi). Bununla birlikte sosyal bilimsel “empirik hukuk çalışmalarının”, özünde, geleneksel yorumlamalı hukuktan daha kıymetli olduğunu kabul etmek bilimci bir tavidir. Tekrardan, bir üniversitenin, sağlığı önemli ölçüde iyileştirme potansiyeline sahip tıbbi araştırmaları, daha az uygulanabilir olan diğer araştırmalara tercih etmesi

⁶³ Wilson, *Consilience*, 279-80.

⁶⁴ Steven Weinberg, *Dreams of a Final Theory* (1992; yeniden baskı New York, Vintage, 1993), 245.

kesinlikle sakıncalı bir şey değildir. Ne var ki, eğer üniversiteler, konusundan bağımsız ya da potansiyel bir karşılık beklenilmeyen ve kendisi için yapılan entelektüel çalışmaları değersiz görmeye başlarsa bu gerçek bir kayıp olur –kaldı ki hangi çalışmanın gerçekten önemli pratik sonuçlara sahip olacağı baştan öngörülemez.

Dahası, insan becerileri bakımından –yalnızca bilimlerde olmasa da en çarpıcı tezahürü bilimlerde olan– araştırma yapabilme kapasitesi her ne kadar bizi biz yapan en dikkat çekici şey olsa da, hikâye anlatmak, şarkı söylemek, dans etmek, resim yapmak ve benzeri birçok becerimiz olduğunu da aklımızdan çıkarmamalıyız. (Aslında, insanın konuşma kapasitesinin –ki bunsuz ne bilim yapma, ne de hikaye anlatımı mümkün– daha ilkel bir müzikal kapasiteden kaynaklanmış olabileceği varsayılmıştır.)⁶⁵ Şimdilik, hikaye anlatıcılığına odaklanarak, “iki kültür”⁶⁶ hakkındaki gevezece sohbetlere karşın, bilim ile edebiyat arasında anlamlı benzerlikler olduğu kadar farklılıkların da bulunduğunu buraya not düşmek isterim. Peirce’in gözlemlediği gibi, bilimsel çalışma için hayal gücünden daha gerekli bir şey yoktur. Yine de bilim insanı, bilimsel “açıklamaları ve yasaları hayal ederken”⁶⁷, romancı kurgusal insanları, olayları ve dünyaları hayal etmektedir. Benim anlayışıma göre bilimcilik yalnızca bilimsel araştırmayı, özünde, diğer türden araştırmalardan değerli görmez; aynı zamanda bilimin, özsel olarak, edebiyattan (ya da sanattan, müzikten) daha değerli olduğunu düşünür. “Bilim mi daha önemli yoksa edebiyat mı?” sorusu bütünüyle yanlış sorulmuş bir sorudan ibarettir –tıpkı “mizah anlayışı mı daha önemli yoksa adalet duygusu mu?” sorusunun bütünüyle yanlış bir soru olması gibi.

Şimdilerde Avrupa çevresinde ortaya çıkmış olan ve “modern bilim” olarak adlandırdığımız çalışmalar çoğunlukla beyaz adamlar tarafından yapılmıştır. Post-sömürgeci, feminist ve diğer birçok “bilim tenkiti” kimi zaman bilimin ırkçı, cinsiyetçi ve beyaz adama ait bir şey olduğundan şikâ-

⁶⁵ Robert Lee Hotz, “Magic Flute: Primal Find Sings of Music’s Mystery,” *Wall Street Journal*, July3-5 (2009): A9.

⁶⁶ C. P. Snow, “The Two Cultures” (1959), içinde *The Two Cultures and a Second Look* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964).

⁶⁷ Peirce, *Collected Papers*, 1.48 (c.1896).

yet eder. Bu ahmakça bir fikirdir. Modern bilim, dünyayı anlamaya dair, oldukça kadim bir insani çaba kaynaklıdır; modern bilim Çin’de, Arap dünyasında ve başka yerlerde birçok kere öncelenmiştir. Bugün ise fiili olarak her ırktan ve cinsiyetten kabiliyetli bilim insanları bulunmaktadır. Bilim bir beyaz adam ürünü değildir; *insan* ürünüdür. Kısa bir süre önce, İsviçre’de⁶⁸ tıbbi bir araştırma enstitüsünde çalışan iki doktora sonrası araştırmacı ile uzun uzadıya sohbet etmiştim. Bu genç araştırmacılarından birisi Kanadalı bir kadın, diğeri ise Özbekistanlı bir erkekti: kültürel olarak bambaşka dünyaların insanı olsalar da, ortak bir bilimsel mirası paylaştıkları ve ortak bir bilimsel arzuya sahip olduklarını zor da olsa anımsıyorum.

Şüphesiz modern bilim de (görece) *yeni* bir şey. Üstelik bilimsel gelişmeler kendimize ve evrendeki yerimize ilişkin rahatlatıcı düşüncelere karşı ciddi bir tehdit oluşturmakta. Bilimsel gelişmeler işleri daha tanıdık ve geleneksel yollarla yapmamız konusunda bir tehdit unsurudur. Dolayısıyla, eski yolları benimsemiş kimselerin bu türden gelişmelere direnmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Bazen bu direniş aptalcadır. Örneğin, önde gelen bazı Hint sosyal bilimcilerin modern bilimsel bir uygulama olan ve hastada çiçek hastalığına çok daha az yol açabilecek sığır çiçek aşısı yerine örfi bir gelenek olan varyolasyonu –yani çiçek hastalığı tanrıçasına dualar eşliğinde insandan alınan çiçek hastalığı maddesini aşılamaı– onayladıklarını okumuştum.⁶⁹ Kanaatimce bu aptalca olmaktan da öte.

Her şeye rağmen eski gelenekler yeni bilimsel uygulamalar ve yöntemlerle yer değiştirdiğinde, kazanç olduğu kadar kaybın da olabileceğini söylemek gerekiyor. (Burada “yeni bilimsel uygulamalar ve yöntemler” diyorum fakat bilimsel gelişmenin etkilerini endüstrileşmenin, kentleşmenin

⁶⁸ Friedrich Miescher Enstitüsü, Basel. (Üstteki dipnotlardan hatırlayacağınız üzere DNA’yı keşfeden Basel menşeli bilim insanı Miescher)

⁶⁹ bkz. Meera Nanda, “The Epistemic Charity of Social Constructivist Critics of Science and Why the Third World Should Reject the Offer,” içinde *A House Built on Sand: Exposing Post-Modern Myths about Science*, ed. Noretta Keortge (New York: Oxford University Press, 1998), 291; Nanda’nın alıntısı Frédérique Apfel Marglin, “Smallpox in Two Systems of Knowledge,” içinde *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance*, editörler. Frédérique Apfel Marlin and Stephen Marglin (Oxford: Clarendon Press, 1990), 102-44.

ve şimdilerde küreselleşmenin etkilerinden ayırmanın aşılması güç ve hat-ta belki de imkânsız olduğunun huzursuz bir şekilde farkındayım.) Eskiden Venezüella’da yaşayan Panare yerlileri, bir arada çalışarak, taş baltalar ara-cılığı ile arazideki ağaçları temizliyorlardı; emekten tasarruf edebilecekleri yeni çelik baltalara sahip olsalardı, o ağaçları çok daha hızlı ve etkili bir bi-çimde kesebilirlerdi –fakat bu geleneksel ve kooperatif çalışma yollarının da sonu anlamına gelirdi.⁷⁰ Muteberliğe ve zanaatkârlığa önem veren ve hali vakti yerinde olan Amerikalı müşteriler, kimi zaman, eski moda ve dü-şük teknoloji inşaat tekniklerini benimseyen Amiş inşaatçılarının kendileri için çalışmasını tercih eder.⁷¹ Endişeli akademisyenler, kendilerine sunulan geniş internet kaynaklarına sahip öğrencilerin, gerçek bir kitabı nasıl oku-yacaklarını unutmuş olabileceklerine dikkat çeker. Hemen hemen hepimiz, büyük olasılıkla, şu ya da bu şekilde, tıbbi bilimlerin gelişiminden fayda-lanmışızdır; zannediyorum birçoğumuz, ben dâhil, ileri teknolojiye dayalı modern tıbbın gayrı şahsi özelliğinden bir nebze huzursuz oluyoruzdur.

Bu türden örnekleri neredeyse sınırsız sayıda çoğaltabiliriz fakat ben burada, temel fikrimi belirtip, sözlerime son vereceğim: bilimin berabe-rinde getirdiği teknolojik ilerlemeler, hayatımızı oldukça iyileştirir. Ne var ki bu ilerlemeler, kimi zaman, değerli olan geleneksel uygulamalarımızı ve becerilerimizi yerinden eder. Bunu aklımızdan çıkarmak, bizi bir tür bilimci yapacaktır.⁷²

⁷⁰ Katherine Milton, “Civilization and Its Discontents: Amazonian Indians,” *Natural History* 101, 3, Mart (1992): 36-42

⁷¹ “Amiş”, modern teknolojiden kaçınan, hala motorlu taşıtlar yerine atları ve arabaları kul-lanan dini bir mezhebi ifade eder. Nancy Keates, “From Barn Raisings to Home Bul-ding: Consumers Hire Amish Builders, Citing Craftsmanship, Costs,” *Wall Street Journal*, Ağustos 15 (2008): W1.

⁷² Metnin taslağı ile ilgili çok yararlı yorumları için Mark Migotti’ye ve ilgili materyalleri bulma hususunda yardımları için Pamela Lucken’a teşekkürü borç bilirim.