



POSSEIBLE

Düşünme Dergisi / Journal of Thinking

ISSN : 2147-1622



SAYI : 13

BAHAR / SPRING

2018



POSSEIBLE

Düşünme Dergisi / Journal of Thinking

SAYI / ISSUE: 13

BAHAR / SPRING

2018

ISSN: 2147-1622

POSSEIBLE

Düşünme Dergisi

Sahibi

Ertuğrul Rufayi TURAN

Editör ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Ertuğrul Rufayi TURAN

Editör Yardımcıları

Emrah AKDENİZ

Ömer Faik ANLI

Yayın Kurulu

Ahmet İNAM (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Erdal CENGİZ (Ankara Üniversitesi)

Kurtuluş DİNÇER (Hacettepe Üniversitesi)

Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara Üniversitesi)

Sedat YAZICI (Bartın Üniversitesi)

Emrah Akdeniz (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Senem KURTAR (Ankara Üniversitesi)

Seyit COŞKUN (Ankara Üniversitesi)

Ömer Faik ANLI (Ankara Üniversitesi)

Danışma Kurulu

A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi)

Barış PARKAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Cemal GÜZEL (Hacettepe Üniversitesi)

Elif ÇIRAKMAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Güçlü ATEŞOĞLU (Mimar Sinan G.S.Ü.)

Güzin YAMANER (Ankara Üniversitesi)

Harun TEPE (Hacettepe Üniversitesi)

Kubilay AYSEVNER (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Melih BAŞARAN (Galatasaray Üniversitesi)

Nilgün TOKER KILINÇ

Remzi DEMİR (Ankara Üniversitesi)

Serpil SANCAR (Ankara Üniversitesi)

Zeynep DİREK (Koç Üniversitesi)

Emrah GÜNOK

Ayhan SOL (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Besim DELLALOĞLU (Sakarya Üniversitesi)

Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe Üniversitesi)

Erdinç SAYAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ (Bingöl Üniversitesi)

Halil TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Üniversitesi)

M.Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)

Nazile KALAYCI (Hacettepe Üniversitesi)

R. Levent AYSEVER (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Yasin CEYLAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Solmaz ZELYÜT (Ege Üniversitesi)

Erhan DEMİRCİOĞLU (Koç Üniversitesi)

Sekreteryası

Zeynep İrem ÖZATAY

Kapak Tasarım

Mete Han ARITÜRK

Yazışma Adresi

Ankara Üniversitesi,

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara

Posseible Düşünme Dergisi hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı olmak üzere elektronik ortamda yayınlanır.

Posseible Düşünme Dergisi 2016 yılından itibaren *The Philosopher's Index* tarafından dizinlenmektedir.

ISSN: 2147-1622

editor@posseible.com

<http://www.possible.com>

Tel: 0 312 310 3280 / 1232 – 1233

Bahar 2018, Sayı 13

Yayın Tarihi: Eylül 2018



POSSEIBLE

Journal of Thinking

Owner

Ertuğrul Rufayi TURAN

Editor

Ertuğrul Rufayi TURAN

Assistant Editors

Emrah AKDENİZ
Ömer Faik ANLI

Editorial Board

Ahmet İNAM (Middle East Technical University)
Erdal CENGİZ (Ankara University)
Kurtuluş DİNÇER (Hacettepe University)
Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara University)
Sedat YAZICI (Bartın University)
Emrah Akdeniz (Van Yuzuncu Yıl University)
Senem KURTAR Ankara University)
Seyit COŞKUN (Ankara University)
Ömer Faik ANLI (Ankara University)

Board of Consultants

A. Kadir ÇÜÇEN (Uludag University)	Ayhan SOL (Middle East Technical University)
Barış PARKAN (Middle East Technical University)	Besim DELLALOĞLU (Sakarya University)
Cemal GÜZEL (Hacettepe University)	Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe University)
Elif ÇIRAKMAN (Middle East Technical University)	Erdoğan SAYAN (Middle East Technical University)
Güçlü ATEŞOĞLU (Mimar Sinan F. A. University)	Gülşah ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ (Bingöl University)
Güzin YAMANER (Ankara University)	Halil TURAN (Middle East Technical University)
Harun TEPE (Hacettepe University)	Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Mugla University)
Kubilay AYSEVENER (Dokuz Eylül University)	M.Cihan CAMCI (Akdeniz University)
Melih BAŞARAN (Galatasaray University)	Nazile KALAYCI (Hacettepe University)
Nilgün TOKER KILINÇ	
Remzi DEMİR (Ankara University)	R. Levent AYSEVER (Dokuz Eylül University)
Serpil SANCAR (Ankara University)	Yasin CEYLAN (Middle East Technical University)
Zeynep DİREK (Koc University)	Solmaz ZELYÜT (Ege University)
Emrah GÜNOK	Erhan DEMİRCİOĞLU (Koc University)
Secretariat	Cover Design
Zeynep İrem ÖZATAY	Mete Han ARITÜRK

Mailing Address

Ankara University,
Faculty of Letters, Philosophy Department, Ankara, Turkey

Posseible Journal of Thinking is a bi-annual academic philosophical journal. The journal is published twice a year electronically

***Posseible Journal of Thinking* is indexed by The Philosopher's Index from 2016.**

ISSN:2147-1622

editor@posseible.com

<http://www.posseible.com>

Phone: +90 312 310 3280 / 1232 – 1233

Spring 2018, Issue 13

Publication Date: September 2018



İÇİNDEKİLER

Bilinemez Olarak Başkası: Levinas, Sartre ve Husserl (Bergen COŞKUN ÖZÜAYDIN).....	7
Liberalizmin Psikanalitik Yapıbozumu (Efe BAŞTÜRK).....	18
Ricœur'ün Levinas Okuması Üzerine: Kendilik ve Başkalık Sorunu (Ali Sait SADIKOĞLU).....	30
Theodor Adorno'da Kültürün Öznesi Olarak Bilim, Sanat Ve Felsefe (Murat BAHADIR)	40
Heidegger ve Hegel: Yaşam Zamanı ve Yaşam-Felsefesinin Zamanı (Ingo FARIN; Çeviri: Seyit COŞKUN)	57
Çözümlemeden Tedaviye: Wittgenstein "Felsefesi" Üzerine Notlar (Konuk Yazar: Harun TEPE).....	68
(Un)Making Human Geography in Turkey under the Dominance of Environmental Determinism (Nuri YAVAN, Ceyda KURTAR ANLI)	77
POSSEIBLE DÜŞÜNME DERGİSİ YAZIM KURALLARI VE YAYIN POLİTİKASI.....	99
PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES.....	104

CONTENTS

The Other as Unknowable: Levinas, Sartre and Husserl (Bergen COŞKUN ÖZÜAYDIN).....	7
Psychoanalytical Deconstruction of Liberalism (Efe BAŞTÜRK).....	18
On Ricœur’s Reading of Levinas: The Problem of Selfhood and Alterity (Ali Sait SADIKOĞLU).....	30
Science, Art and Philosophy as being the Subject of Culture in Theodor Adorno (Murat BAHADIR).....	40
Heidegger and Hegel: The Time Of Life & The Time Of Life-Philosophy (Ingo FARIN; Translated By Seyit COŞKUN).....	57
From Analysis to Therapy: Notes on the “Philosophy” of Wittgenstein (Guest Author: HarunTEPE).....	68
(Un)Making Human Geography in Turkey under the Dominance of Environmental Determinism (Nuri YAVAN, Ceyda KURTAR ANLI).....	77
PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES (TURKISH).....	99
PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES (ENGLISH).....	104



Bilinemez Olarak Başkası: Levinas, Sartre ve Husserl

The Other as Unknowable: Levinas, Sartre and Husserl

Bergen Coşkun ÖZÜAYDIN

*Maltepe Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi
Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye
bergenozuaydin@maltepe.edu.tr*

Makale Bilgisi

Gönderildiği Tarih: 17.04.2018
Kabul Edildiği Tarih: 29.06.2018
Yayınlandığı Tarih: 19.09.2018

Article Info

Date submitted: 17th April 2018
Date accepted: 29th June 2018
Date published: 19th September 2018

Öz

Aristoteles'e göre bütün insanlar doğaları gereği bilmek ister. İnsanın en temel bilme konularından biri, yine kendisi yani insandır. Ancak insan, kendini bilmek için yola çıktığında kaçınılmaz olarak, bilinemez olanla karşılaşır. Bu bilinemez olan başka insandır. Başka insan, her ne kadar insan olmak bakımından insanın bir benzeri olsa da, onun karşısında asla tam olarak anlaşılamayacak bir varlık olarak durmakta ve onu şaşırtmaktadır. Emmanuel Levinas, Jean-Paul Sartre ve Edmund Husserl de doğaları gereği bilmek isteyen filozoflar olarak, bu bilinemez olanın izini sürmüş ve bu bilinemezliğin nedenlerini düşünmüştür. Bu çalışmada, bu üç filozofun başkasını bilme olanağına dair görüşleri, felsefi antropolojiyle bağlantılı olarak ele alınarak karşılaştırılacak ve böylece başkası denen bu bulmacanın çözümsüz kalışının nedenleri tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Başkası, Levinas, Sartre, Husserl, Felsefi Antropoloji

Abstract

According to Aristotle, all men desire to know by their nature. One of the most basic knowledge subjects of human is himself/herself, in other words, human. But human, on the way to knowing himself, inevitably, encounters with the unknowable. This unknowable is the other human. The other human, even though he/she is similar to him/her in terms of being a human, stands and surprises him as an entity that can never be fully understood. Emmanuel Levinas, Jean-Paul Sartre and Edmund Husserl, as philosophers who desire to know by their nature, have also traced this unknowable and thought about the reasons of this obscurity. In this study, the opinions of these three philosophers on the possibility of knowing the other, will be compared in connection with the philosophical anthropology and so that the causes of this unsolved puzzle which is called as the other will be discussed.

Keywords: The other, Levinas, Sartre, Husserl, Philosophical Anthropology

Giriş

Delphoi'deki Apollon tapınağının girişinde yazılı bulunan (Kranz, 1995: 25) "*Gnothi seauton*" (Yunanca: γνώθι σεαυτόν), (Kendini bil) emrine uyararak yola çıkan her insan, bu emri yerine getirebilmek için, eninde sonunda başka insanlarla karşılaşmak zorunda kalır. Kendini bilmeye çalışan insan, başka insanlarla karşılaştığında, hem karşılaştığı başka insanı hem de bu başka insan üzerinden kendini yeniden bilmeye ve anlamaya çalışacaktır. "Kendini bil" buyruğu, başka insanlara yansıtıldığında, kendini bilme isteğinin yanı sıra başka insanları da bilme isteği ortaya çıkacaktır. Bu kez "Başkasını bil" ile karşı karşıya kalınacaktır.

Başkasıyla bu karşılaşma ontolojik düzlemde gerçekleşir. Bir varolan, diğer varolanın karşısında belirir ve bu başka varlık, bedeniyle, yüzüyle, bakışıyla kendini karşısındakine duyurur. 'Ben', birtakım fenomenler aracılığıyla bu varoluşun farkına varır. Ontolojik düzlemde epistemolojik düzleme yani bilme düzlemine geçtiğimizde, ontolojik olarak varoluşundan emin olduğumuz başkasını, ne kadar ve nasıl bileceğimiz sorusuna geldiğimizde ise işler o kadar da kolay değildir. Bu aşamada, ontolojik temellere dayalı felsefi antropoloji, insanın temel yapı özelliklerini ortaya koyarak, insan olmanın neleri ifade ettiğine ilişkin temel bilgi vermesi dolayısıyla, bir başlangıç noktası olabilir. Takiyettin Mengüşoğlu



insanı insan olarak, ontik, somut bir bütün olarak kavramanın yolunun felsefi antropoloji olduğunu belirtir ve bunun da insanı somut bir bütün olarak incelemek anlamına geldiğini, onu ruhsal ve bedensel olana bölmeden, kendi "varlık koşulları" ile birlikte kavramayı gerektirdiğini ifade eder (Mengüşoğlu, 1988: 229) ve böylece felsefi antropolojiyi insanın kendi kendisini araştırma konusu yaptığı özel bir felsefe dalı olarak belirler.

Bu durumda, felsefi antropolojinin sağladığı bu olanak sayesinde insan olmanın anlamına varmak mümkündür. Ancak, tek tek insanları, neyse o olarak bilip bilemeyeceğimiz konusu hâlâ soru işareti taşımaktadır. "Başkasını –tam olarak– bil"mek mümkün müdür?

Takiyettin Mengüşoğlu, kendini saklamayı, gizlemeyi insanın varlık özelliklerinden biri olarak belirlemekte ve kendini saklamak, kendini olduğu gibi göstermemek fenomeninin temelini insanın biyopsişik varlık yapısında bulunduğunu söylemektedir (Mengüşoğlu, 1988: 302):

İnsanın kendisini saklaması, olduğu gibi göstermemesi fenomeni, insanların birbirlerini tanımamasının, birbirinin yanından geçmesinin de temelini oluşturur. Fakat insan kendisini saklamasa, olduğu gibi gösterse bile, yine de her insanda anlaşılması güç olan, hem de anlaşılması olanağı olmayan bir yan vardır ve insan kendisini dostuna, çok sevdiği bir insana anlatsa bile, yine de onun tümüyle anlaşılması olasıdır. İnsanın anlaşılması, tanınması belli bir sınırdan sona erer. Birbirini seven insanlar bile bu sınırı aşamazlar (A.g.y: 300).

Levinas ve Varoluşun İletilemezliği

Felsefi antropolojiye göre birbirini seven insanların bile aşamayacağı bu sınırı, Levinas varoluşun iletilemezliği olarak nitelendirmektedir. Levinas var olmak olgusunun en özel olan şey olduğunu, varoluşun benin iletilemeyeceği tek şey olduğunu, varoluşun anlatılabileceğini ama onun asla iletilemeyeceğini ileri sürer (Levinas, 2003a: 314). Bu, iki varolanın ontolojik buluşmasından sonraki aşamada, ortaya çıkacak sorunlara işaret etmektedir. İki varolanın, birbirlerini bilmeye ve anlamaya çalıştıkları bu aşama, epistemolojik düzlemdir. Varoluş başkasına iletilemeyecek, başkasıyla paylaşamayacak olduğuna göre, bir başka varoluş bizim tarafımızdan, ancak onun kendini bize anlattığı kadarıyla, onunla ortak sahip olduğumuz özellikler aracılığıyla ya da bizim onun varoluşundan anlayabildiğimiz kadarıyla bilinecektir.

Levinas'a göre varolma dışındaki her şey değiş tokuş edilebilir:

İlişkide olduğumuz varlıklar ve şeylerle kuşatılmış haldeyiz. Görerek, dokunarak, duygudaşlık ve birlikte çalışma yoluyla başka olanlarla beraberiz. Tüm bu ilişkiler geçişlidir (transitive): Bir nesneye dokunurum, Başka olanı (Autre) görürüm. Ama ben başka değilimdir. Ben yapayalnızımdır. Demek ki kesinlikle geçişli olmayan ögeyi oluşturan, yönelimsellikten uzak, ilişkisiz olan şey bendeki varlıktır, var olduğum olgusu, varolmamdır. Varolma dışında her şey mübadele edilebilir varlıklar arasında. Bu anlamda olmak (être), varolma anlamıyla tecrit olmaktır. Ben, ben olmaklığımla bir monad'ım. Varolmam dolayısıyladır ki kapısız ve penceresizim, yoksa bendeki iletişim kurulamaz herhangi bir içerik dolayısıyla değil. Eğer varolma iletilemez bir şeyse, bunun nedeni onun bendeki en özel şey olan şu varlığında köklenmiş olmasıdır (Levinas, 2005: 63).

Başka insanla ontolojik düzeyde karşılaşmış olsak da o başka insanın kendi olamayacağımız için, o başka insan da tıpkı bizim gibi kendi varlığı içine hapsolmuş olduğu için, kendini bize iletmez. Bu durumda başkasını hiçbir zaman tam olarak, kendimizi bildiğimiz gibi bir kesinlikle bilemeyiz. Ontolojik olarak varlığından emin olduğumuz başkasından, epistemolojik açıdan –yani onun bizim bildiğimiz gibi olduğundan– hiçbir zaman emin olamayız.

Alain Finkielkraut, Levinas'ın sözünü ettiği, başkasıyla ilk karşılaşmada kendini gösteren yüzü, hiçbir zaman ele geçirilemez olduğundan dolayı "kaçak güzel" olarak niteler. Yüzü tam olarak tanımlayan şeyin, onun tanımlanamaz oluşu, en keskin sözlerimizin veya en delici bakışımızın yüze tahsis ettiği yerde yüzün hiçbir zaman tam olarak durmaması hali olduğunu belirtir. Başkasında her zaman bizim onun hakkında bildiğimizden fazla bir şey veya bir mesafe vardır. Bu ölçsüzlüğün, ona bakanın niyetine göre sahip olunan bu daimi fazlalığın adı, "yüz"dür (Finkielkraut, 1995: 21).



İoanna Kuçuradi, Rainer Maria Rilke'nin *Komşu Tanrı*¹ şiirinde, birbirlerine ulaşmaya çalışan iki insanın birbirlerine ulaşamayışının trajedisini şu sözlerle anlatır: "Ve aralarındaki mesafe, ince bir duvar kadar az olan, ama yine de bir duvar kadar insanları ayrı tutan bu mesafe açık durur; yaklaşma çabasında olan insan, yaşamını bu mesafeye adanmışa da açık durur" (Kuçuradi, 1999: 84).

Bir yüz olarak karşımıza çıkan başkası ile aramızda kapatılamayacak bir mesafe, bir sınır, iletilemezlik, ona dair anlayamadığımız ve hiçbir zaman anlayamayacağımız bir taraf vardır. Bu yüzden, Levinas'a göre bir insanla karşılaşmak, bir muamma tarafından uyanık tutulmaktır (aktaran Finkielkraut, 1995: 21). Levinas, başka insanın kendinde taşıdığı ve bizim hiçbir zaman çözemeyeceğimiz sırlardan dolayı gizemli olduğunu söyler. Başkası hiçbir şekilde bizimle ortak bir varoluşa katılan başka bir biz olmadığı gibi onunla ilişkimiz pastoral ve ahenkli bir hemhal olma ilişkisi değildir. Kendimizi onun yerine koyarak onu bize dışsal, fakat benzer olarak tanıdığımız bir sempati ilişkisi de değildir, başka ile ilişki gizem ile bir ilişkidir (Levinas, 2005: 102).

Levinas'ta sözü edilen bu gizeme, felsefi antropoloji perspektifinden yaklaşacak olduğumuzda, gizemin kaynağı olarak, karşımıza Mengüşoğlu'nun "intim sfer" dediği bir alan çıkmaktadır:

Eğer insanların "çekirdeği", intim sferiyle temas etmek söz konusu değilse, insanlar yalnız dış kabuklarıyla birbirleriyle temas ediyorlarsa, böyle bir durumda "çekirdeğe", "intim sfere", "öze" yaklaşmak olası değildir. İntim sfer, "öz" öyle bir alandır ki, insan bu alanı Schopenhauer'ın söylediği gibi birlikte mezara götürür. "Çekirdek", intim sfer, hiç kimsenin giremeyeceği bir alandır; yalnız sevgi, seven kimse bir ayrıcalık oluşturur. Ancak sevgi bir dereceye kadar bu sfere ışık tutabilir; seven kimse bu sferin derinliklerine inebilir. Sosyal ilişkiler ve alışverişlerde ise, insanın kendisini saklaması, kendisini tanıtmaması en yüksek dereceye varır; ve intim sferin semtine bile uğramaz (Mengüşoğlu, 1988: 300).

Kendine ait bir intim sferi olan, bu gizemli başka karşısında Alain Finkielkraut'un söylediği gibi harikulâde bir güçsüzlük içinde olduğumuzu düşünebiliriz. Bu öyle bir güçsüzlüktür ki başkaya, başkanın yüzüne yaklaşabilmemize ve onun varlığını fark etmemize rağmen onu kendi içimize alıp eritememiz mümkün değildir (Finkielkraut, 1995: 23) ve başkasıyla aramızdaki ilişkide, onu asla kendimizi bildiğimiz gibi bilemeyecek oluşumuzun verdiği güçsüzlüğü kabul etmekten başka çaremiz kalmamış gibi görünmektedir.

Sartre ve Sankiler Kategorisine Ait Olarak Başkası

Felsefi antropoloji, başka insana ait intim sferinden söz ederken, Levinas da, onun asla tam olarak bilinemeyecek olduğunu ve onunla ilişkinin gizemle dolu olduğunu belirtmektedir. Ontolojik düzlemde başkasını bakış aracılığıyla fark ettiğimizi söyleyen Sartre da başkasının tam olarak bilinemez olduğu fikrine katılır, onun *a priori* bir varsayım, bir tasavvurlar sistemi olduğunu düşünür ve şöyle der: "Şu halde başkası 'sanki'ler kategorisine aittir, deneyimiz içinde gerçekleştirmeye imkân verdiği birlikten başkaca bir doğrulanması olmayan ve çelişkiye düşmeksizin düşünülemez *a priori* bir varsayımdır" (Sartre, 2009: 314).

Sartre, başkasının bizim için sankiler kategorisine ait oluşunu, onun bilinciyle bizim bilincimiz arasındaki ontolojik ayrılığa bağlar:

Nesne-başkası ile özne-ben arasında hiçbir ortak nokta yoktur, kendi(nin) bilinci ile başkasının bilinci arasında da olmadığı gibi. Başkası benim için ilk önce nesneyse kendimi başkasında bilemem ve başkasını da

¹Sen komşu tanrı uzun geceler bazen kapına vura vura uyandırırıyorsam seni/solumanı seyrek duyduğumdan-bilirim: yalnızsın odanda./Sana bir şey gerekse, kimse yok, bir yudum su versin arandığında./Hep dinlerim. Yeter bir belirtin./Öyle yakınım sana./Aramızda bizim incecik bir duvar durur,/O da nasılsa; çünkü yalnız: bir çağrı senin ya da benim ağızdan-/yerle bir olur/sessiz sedasız. Bu duvar resimlerinle kurulmuş./Resimlerin adlar gibi durur önünde./ Ve parlarsa birden içimdeki ışık benim/-ki bu ışıkla bilir seni derinliklerim-/söner parıltı gibi çerçeveler üstünde./Derken duyularım, çok geçmeden aksayan,/yuvasız kalırlar, senden uzak düşer de., *Seçilmiş Şiirler, Duino Ağıtları*, Rainer Maria Rilke, Türkçesi A.Turan Oflazoğlu, İz yayıncılık, 1997, s. 34.



gerçek varlığı yani özneliği içinde kavrayamam. Bilinçlerin ilişkisinden hiçbir tümel bilgi devşirilemez. Buna bilinçlerin ontolojik ayrılığı adını vereceğiz (Sartre, 2009: 332).

Yine felsefi antropolojiye dönecek olduğumuzda, Sartre'da bilinçlerin ontolojik ayrılığı olarak adlandırılan ve Rilke'nin şiirinde ise ince bir duvarla sembolize edilen iki insan arasındaki ayrılığın kesinliği ve kaçınılmazlığı felsefi antropolojide Latince bir terimle açıklanır: "*Individuum est ineffabile.*" Şöyle ki:

İntim sfer insandan insana değişiklikler gösterir; ve bu değişiklikler, temelini insanın biyopsişik varlık yapısında bulur; insanın tekliliğini, individualitesini oluşturur. Teklik tam anlamıyla açığa çıkamaz, tam anlamıyla anlaşılabilir; intim sfere hiçkimse tam anlamıyla giremez. Tekliğin bu özelliği öteden beri dikkati çekmiştir, Latince şöyle bir ifadeyle belirlenmiştir: *Individuum est ineffabile* (Mengüşoğlu, 1988: 300).

Başkasıyla aramızda ontolojik bir ayrılık söz konusu olduğu için, teklik tam anlamıyla açığa çıkmadığı için ya da Levinas'ın belirlemesiyle söyleyecek olduğumuzda; varoluş iletilemez olduğu için, başkasını hiçbir zaman onun kendini bildiği şekilde ya da kendimizi bildiğimiz şekilde bir kesinlikle bilemeyiz. O daima bizim için bir nesne başkasıdır. Bu nesne başkası sankiler kategorisine dahildir. O bizim için, gerçekte olduğu şeyden çok, bizim onu anladığımız, bizim ona yüklediğimiz şeylerden ibarettir. Sartre, başkasındaki gizli anlamın, başkasının kendi içinde yaşadığının ifade ve mimik gibi birtakım fenomenler aracılığıyla bize ulaştığını ancak bu fenomenler dizisinin nedeni olan şeyin asla kendini bizim görümümüze orijinal olarak vermeyeceğini söyler. Sartre'a göre şeylerin içinde ancak "bizim oraya koymuş olduğumuz şeyi" bulabiliriz. Dolayısıyla başkası, deneyimimizi düzenleyen olarak bize çelişkisiz bir biçimde görünmez: görünseydi, fenomenin aşırı belirlenmesine yol açardı (Sartre, 2009: 313).

Başkasında bulacağımız şey, bizim oraya koyduğumuzsa, başkası Sartre açısından, ona yönelik niyetimize karşılık gelen boş bir –çeşitli bilinç edimleri anlamına gelen *noesis*lerin (sevmek, özlemek, üzülmek) bilinç içerikleri anlamına gelen– *noema* olacaktır:

Başkası boş yönelimlerin nesnesidir, başkası ilke olarak kendini reddeder ve kaçır: şu halde kalan yegâne gerçek benim yönelimimin gerçekliğidir: başkası benim deneyimim içinde somut bir biçimde belirlediği ölçüde, başkasına yönelik niyetime tekabül eden, boş bir noemadır; transandantal bir kavram olarak belirlediği ölçüde, deneyimimi birleştiren ve oluşturan bir işlemler bütünüdür (Sartre, 2009: 323).

Eğer başkası boş bir *noema* ise, bizim ona yüklediğimiz anlamlarla şekillenen bir nesne-başkası ise, bu onu onun olduğu gibi değil, aslında kendimizin olduğumuz şey gibi anladığımızı gösterir. Ontolojik düzlemde bulduğumuz başkası ile aramızda ontolojik bir ayrılık vardır ve biz, bizden ontolojik olarak ayrı olan bu bilince birtakım anlamlar yükleyerek onun kim olduğuna karar veririz ve bu karar veriş de onun aslında kim olduğundan çok bizim kim olduğumuzla sıkı sıkıya ilişkilidir.

Husserl ve İçi Olan Bir Evren Olarak Başkası

İnsan olmak, başkasıyla paylaştığımız ortak varoluşsal özelliktir. Edmund Husserl, *Kartezyen Meditasyonlar*'ın beşincisinde, "*intermonadolojik birlik*" başlığı altında, her monadın başka bir monadın içinde yansımından ve monadlararası uyumdan söz etmektedir:

Husserl'e göre, daha önce de açığa konduğu gibi, her biri somut bir monad olan tek tek ben'ler, esas yapıları bakımından "birbirlerini karşılayıp birbirine uyan birtakım konstitutiv sistemlerle donatılmıştır". Monadlar arasında bir yapı bağıllığı vardır. Buna Husserl, "monadların uyumu" (*Harmonie der Monaden*) adını vermektedir. İşte gerek nesnel dünyanın konstitution'unu gerekse *Einfühlung*'u temellendiren bu uyumdur. Monadlar, "birbirlerine uygun olarak ayarlanmış" oldukları içindir ki, ortak bir dünyayı kabul etmekte ve *Einfühlung* ile değiş tokuşta bulunmakta; birbirlerini etkilemektedirler (aktaran Nermi Uygur, 2007: 195).

Nermi Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu* başlıklı çalışmasında şu soruları sorar:

Herbiri kendi içinde, kendi immanenzi içinde yaşayan, katışksız bir transzendenzi kesinlikle değil de belkiselikle bilebilen, presumptiv olarak bilebilen bir monad, kendi gibi başka bir monadla nasıl ilişki kurabilir?, "Tek tek empirik *einfühlung*ları olanaklı kılan temel nedir?" (Uygur, 2007: 103)



Bu sorulara cevabı Husserl'in yayımlanmamış ders notları arasından bulur: "Erişilebilen bir Einfühlung, bir monadın başka bir monad içinde 'yansımasıdır'" (A.g.y.). Husserl'in belkiselikle bilindiğini söylediği bu monad, Sartre'in sözünü ettiği bizim için sanki kategorisine ait olan başkasıdır. Levinas sözü edilen bu başka için, bu monad için, "bilme açısından başka, özü itibarıyla öngörülemeyen olandır" demektir (Levinas, 2003a: 318). Bir monadın başka bir monad içinde yansımasının nedeni, karşımıza farklı görünümlemlerle –farklı bedenlerle, farklı yüzlerle ve bakışlarla– çıkıyor olsalar da her başkayla ve her insanla, insan olmak bakımından aynı oluşumuzdur.

Felsefi antropolojide başkasına ait intim sferin bilinemezliği, Levinas'ta "gizem", Sartre'da da "bilinçlerin ontolojik ayrılığı" adı altında karşımıza çıkmaktadır. Bu iki filozoftan daha önce Husserl de –başka monadlarla aramızdaki temel yapı bağıllığını vurgulamasına ve bir monadın bir diğeri içinde yansıdığı düşüncesine rağmen– başkasını orijinal olarak deneme konusunda *Ideen II*'de, başka öznelliklerin içyaşayışını kendi öz yaşayışımız (eigenes Eigenleben) gibi yaşayamadığımızı, kendi özyaşamımızın orijinal olarak kavradığımız biricik yaşama olduğunu, ancak başka öznelliklerin (*Subjektivite*'lerin) iç yaşayışını bedeniyle birlikte yaşadığımızı söylerken, (aktaran Uygur, 2007: 169) başkasını kendimizi anladığımız gibi anlamamızın ve onu neyse o olarak bilmemizin mümkün olmadığına işaret etmektedir.

Husserl'e göre, başkasını kendimizi bildiğimiz gibi bilemiyor oluşumuzun nedeni, onu hiçbir zaman dolaylı olarak algılamıyor oluşumuz, hep bir şeyler aracılığıyla; bedeni aracılığıyla algılıyor oluşumuzdur. Husserl, başka egoların orijinal varlıkları bakımından bizim egomuza salt olarak kapalı olduklarını söylemektedir (aktaran Nermi Uygur, 2007: 83). Husserl'in bu belirlemeleriyle, intim sfere yani öze yaklaşmanın olası olmadığını belirten Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisi arasında benzerlik olduğu görülmektedir.

Husserl her ne kadar başka egolar salt olarak bize kapalı olsa da, –bir belkiselik çerçevesinde, sankiler kategorisi içinde de olsa– bilinebilecek olan yanlarını yakalayabilmemiz için bir yöntem sunar. Bu yöntem *Einfühlung*'tur. *Einfühlung*, başka benlerin oluşturulmasının transzendenal yöntemidir. Husserl, ben ile başkasının varlığının transendenal bir düzeyde kesistirebilmesi için, egonun içkinliğinden, başkasının aşkınlığına doğru yol almak gerektiğini belirtir. Bu da ancak *Einfühlung* ile gerçekleştirilecektir (Husserl, 1999: 135). Husserl'de *Einfühlung*'un neye işaret ettiğine dair Nermi Uygur'un belirlemeleri ise şöyledir:

Husserl'in başkasını-deneme kavramından anlamca ayırmadığı *Einfühlung* deyişi, en çok Th. Lipps ile J. Volkelt'in verdiği psikolojik-estetik damgayı taşıyan *Einfühlung* kuramlarındaki "einfühlen"den: bir nesneyi kendi duygularıyla canlandırmanın; bir nesnenin içine kendi duygularını sokmanın; herhangi bir nesnede kendi duygularını andıran duyguları tasarlamam çeşidinden bir işlemden bütünü başka bir şey-durumunu dile getirmektedir. Husserl'de "Einfühlung" başka benin konstitüsyonundaki değişik aşamalarda, her kez ayrı bir rol oynamakta; ama çepeçevre incelendikte, bütünüyle başka ben'i veren katıksız bir deneme türü olarak kendini kabul ettirmekte; dolayısıyla düpedüz 'fühlen'in, 'duymanın' sınırlarını pek çok aşmaktadır (Uygur, 2007: 143).

Önay Sözer *Einfühlung*'un, Husserl'de aracılı bir intentionalite'yi, yani başka ben'in kendi yaşantılarının, bana, onun kendisine verildiği gibi, doğrudan doğruya değil de, dolaylı olarak ilkin başka benlerin vücutlarını 'başka vücutlar' olarak algılamamla, buna dayanan bir çeşit analogiyle-verildiğini gösteren bir kavram olduğunu söyler (Sözer, 1976: 112).

Başka benler, ancak bedenleri aracılığıyla ve dolaylı olarak algılanırlar. Başkası ancak present kılma yöntemi ile yani başka bir şey aracılığıyla, *apperzeptiv* olarak, dolaylı olarak bilinebilir. "Present-kılma", Husserl'e göre, sözün düpedüz anlamından da çıkarıldığı gibi: kendisi verilmeyen bir şeyin, başka bir şey aracılığıyla bilincine varmaktır" (Uygur, 2007: 158). Nermi Uygur, Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar*'da, *appresentation*'u: "bir çeşit başka-bir-şey-ile-kendine-present-kılma; "bir şeyin, başka-bir şey-ile-present-kılarak-bilincine-varma" olarak tanımladığını belirtir ve ayrıca appresentationun, başka-ben'lerin doğrudan doğruya değil de, present olan başka bir şeyden kalkarak, başka bir şey dolayısıyla algılanmaya işaret ettiğini söyler. Husserl için başka-ben, algıda *present* olan şey, yani başkasının bedeni aracılığıyla algılanmaktadır (Uygur, 2007: 141).



Husserl *apperzeptiv* sözünü, daha çok etimolojik anlamda kullanmaktadır: (*Ad- perciperé*den: bir şey ile, başka bir şey aracılığıyla algılamaktan) "*apperzeptiv*", Husserl'e göre, başka-bedeni, beden olarak kendi bedenim gibi doğrudan doğruya, özümden algılamadığımı (*perceptio*); başka bedenin algısına kendi bedenimden kalkarak (*ad*) vardığımı göstermektedir (Uygur, 2007: 133).

Husserl'in, *Kartezyen Meditasyonlar*'da verdiği *apperzeption* tanımını Ahmet Soysal, *Birlikte ve Başka'da* şu şekilde aktarmaktadır:

Appresentation, dolaylı bir yönelimseliktir. Appresentation esas dünyadan yola çıkar: bu 'eş şimdiki zamanda' kılan bir edim çeşididir, bir çeşit analogi yoluyla tam algı. Başkası deneyimindekiyle, dış dünya deneyimindekiyi ayırmak gerekir: dış dünya deneyiminde, görünen (bir nesnenin kısmı olarak) görünmeyeni hep 'eşsunar', ve bu 'eşsunum' yönelimini dolduran 'sunum'la doğrulanabilir, oysa bu durum başkası deneyiminde olanaksızdır. Başkasının deneyimi özel bir appresentationla gerçekleşir. Appresentation bir 'sunum'a bağlıdır. Ama 'sunum'un kendisi değildir. Söz konusu olan kendi bedenimden yola çıkarak (gerçekleştirilen) bir tamalgısal 'yer değişimi'dir. Benim bedenimle başka beden arasındaki benzerlik, bu analogik kavrayışın temelini oluşturur (aktaran Ahmet Soysal, 1999: 149).

Husserl, *apperzeption*la bağlantısı içinde, dar anlamda ve geniş anlamda *evidenz* tanımlamaları yapar. Husserl'e göre dar anlamda *evidenz* bir şeyi tam olarak kavramak, orijinal olarak denemek demektir. O *varolanı tinsel olarak görmektir* (Husserl, 1982: 12). Aracısız bir şekilde algıladığımız, orijinal olarak denediğimiz kendi özyaşamımız bizim için dar anlamda *evidenz*dir. Başkası ise hiçbir zaman aracısız olarak algılanmaz, onu kendi bedenimiz üzerinden anlam aktarması ile *apperzeptiv* olarak algıladığımız içindir ki onu hiçbir zaman açık seçik bilemeyiz:

Dar anlamda *evidenz*... Husserl'e göre: en özden deneme kaynağıdır; bir şeyin kendisini orijinal olarak 'görmek', kavramak, algılamak demektir. Oysa cansız şeyin appresentation'u ile başkasının appresentation'u arasında yapılan karşılaştırma, hiçbir sallantıya yer bırakmaksızın, şuna vardırır: Başkasının ben'i orijinal olarak algılanamaz. *Einfühlung*, başkasının, belli bir anlamda kendisi olarak verilmesi değil; bedeni dolayısıyla denenmesidir... Demek ki Husserl'e göre başka-subjektivite, içi olan bir evrendir; gelgelelim bu evrenden benim, orijinal olarak değil, present-kılmayla haberim olabilir; yalnız bu present kılma, öyle bir present-kılmadır ki, present kıldığım şeyi, sonradan doğrudan doğruya present olarak hiçbir zaman yaşayamam. Bu present kılma, özü gereği, başka-subjektiviteyi, hiçbirzaman orijinal yapamayacağım bir verilikle bana tanıtmaktadır (Uygur, 2007: 165).

Husserl, kendi bedenimizin algısı üzerinden hareketle, başkasının bedenini ve sonra da o bedenden içeri girerek ruhunu algıladığımızı söylemektedir; fakat Husserl için o ruhun varlığını, o beden içinde bizimki gibi bir ruh olduğunu algılamak, onu anlamak değildir. Husserl, "yani hiç çekinmeden işte burada' deyip koyduğum şey, başkasının bedenidir" (aktaran Uygur, 2007: 141) derken, başkasının içinden geçenlere, bedenine işte burada denildiği kadar kolayca 'işte budur' denilemeyeceği düşüncesindedir. *Apperzeption* yoluyla başkasını bedeni aracılığıyla anlamaya çalışsak da, onu hiçbir zaman yeterince bilemeyecek oluşumuz kesindir:

Başkasının bedeni doğrudan doğruya, "özbeöz, "gerçekten" verilmiştir: oysa başka bedenin ben'i, dolayısıyla verilmiştir. Demek ki Husserl'e göre, başka-ben'in appresentation'unda, algı açılarımı ne denli değiştirsem değiştireyim, başka ben'in arka yüzü olan "içi"ni bir presentation olarak algılamama öze olanak yoktur (Uygur, 2007: 164).

Descartes, "Ancak açık ve seçik olarak kavradığımız şeyler üzerine yargıda bulunduğumuzda hiçbir zaman aldanmamıza olanak yok" demektir (Descartes, 2008: 76). Husserl açısından başkası hiçbir zaman açık ve seçik olarak kavranmayacaktır ve dolayısıyla Descartesçı bir yorumla başkası hakkında yargıda bulunduğumuz her seferde yanılmamız söz konusu olacaktır.

Başkasının Bilinemezliği Üzerine Sartre, Levinas ve Husserl'in Karşılaştırılması ve Sonuç

Husserl, başkasının içi olan bir evren olduğunu söylemektedir. Sartre da Husserl'in "içi olan bir evren" olarak gördüğü başkası hakkındaki her tür bilgiyi, bu iç evrenden dolayı yasaklamaktadır. Sartre: "dolayısıyla burada başkası ile benim aramdaki ilkesel farkı buluruz; bu fark bedenlerimizin dışsallığından gelmez, her ikimizin de içsellik halinde varolmamız gibi basit bir olguya dayanır ve



içsellğe ilişkin geçerli bir bilgi ancak içsellik halinde kurulabilir, bu da kendini tanıdığı haliyle başkası hakkında her türlü bilgiyi ilke olarak yasaklar" der (Sartre, 2009: 323).

Levinas'a göre ise bilginin bir içkinlik olması ve bilgide kendimizden, kendi iç evrenimizden çıkmanın imkânsızlığı, Sartre'in sözünü ettiği, onun kendini tanıdığı haliyle başkasını tanıyamayışımızın nedenlerinden biridir. Levinas'a göre: "Her deneyim, ne kadar edilgin, ne kadar konuksever olursa olsun, buyur ettiği varlığı derhal kendisi kurmaya girer-verilmiş olanı kendi bağrından çekip çıkarmış gibi; beraberinde getirdiği anlamı ona ben veriyormuşum gibi. "Varlık, idealizm olanağını kendinde taşır" (Levinas, 2003b: 130). Levinas, öznenin hiçbir zaman anlamayacağı başkayı kendine benzetmeye çalıştığını belirtir. Levinas, "Tümüyle dışsalın deneyimi kadar garip, yaderk bir deneyim kadar çelişkili bir şey olabilir mi?" diye sorarak (Levinas, 2003b: 133) bir kez daha başkasının hiçbir zaman bilinmeyeceğini, başkası hakkında daima çelişkili bilgiler edinilebileceğini belirtir.

Bu soruya Sartre'in vereceği cevap da Levinas'inkine benzemektedir. Blackham, Sartre incelemesinde, bilginin ilk nesnelere oldukları için, ontolojik bir tanımlamayla beden ve duyu bilgini zemin ve anlamı olarak ele almanın yanlış olduğunu belirtir (Blackham, 2005: 119).

Levinas, başkasıyla ilişkiye "sonsuz fikri" adını verir ve başkasıyla ilişkinin ben tarafından kavranamayacak olduğunu belirtir, çünkü yaklaştığımız her başka insana, her iç evrene, aslında kendi iç evrenimiz üzerinden yaklaşıyor ve onu kendi içsellüğümüz üzerinden şekillendiriyoruzdur:

Bilgi bahsine gelince, bilgi özü itibarıyla ayrılaştırdığı ve kapsadığı şeyle, başkaları askıya alınan ve böylece için hale gelen şeyle bir ilişkidir; bilgide kendisiyle ilişkiye girilen şey benim ölçüme, çapıma göredir çünkü. Cogito'nun güneşi ve gökyüzünü kavrayabileceğini söyleyen Descartes'ı düşünüyorum burada; cogitonun kavrayamayacağı tek şey sonsuz fikridir. Bilgi daima düşünceyle o düşüncenin düşündüğü şey arasındaki bir uygunluktur. Bilgide kendinden çıkmanın son tahlilde imkânsızlığı söz konusudur (Levinas, 2003a: 316).

Bilgi, Levinas'ın belirttiği gibi, için hale gelen bir şey olarak düşünülürken ve insanın kendinden çıkması mümkün olmadığında, sahip olunan değerlerin ve insana ilişkin tasarımların bilgide –başka insana ilişkin bilgide de– ne kadar etkili olduğu açıkça görülmektedir. Ahmet İnam, Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisinde bilginin nasıl ele alındığını onun *Felsefeye Giriş* ve *Felsefi Antropoloji* isimli eserlerinden özetler: Felsefi antropoloji bilginin bir yaşam etkinliği olduğunu ve her çeşit bilginin değerlerle (kıymetlerle) bezenmiş bir eylem olduğunu söylemektedir. Felsefi antropolojiye göre insanla bilgi arasında bir bağın olması gerekmektedir. "Bilgi içine kök saldı insan fenomenlerinden "varlık koşullarından" koparılmamalıdır. Bilgiyi yalnızca bilgi olarak ele alınırsa "gnoseolojik" bir tutum içine girmiş oluruz ki, burada tehlike "izm"lerdedir. Bilgi "hayatla", "kıymetlerle" içten bir bağ taşımaktadır" (aktaran İnam, 1997: 33-34).

Bu belirlemelere baktığımızda felsefi antropoloji açısından da, Levinas'ın altını çizdiği gibi, başkası hakkındaki bilgimizi sahip olduğumuz değerlerden bağımsız olarak oluşturmamızın imkânı olmadığını söyleyebiliriz. Ancak Levinas'ta etik aracılığıyla, varoluştan gelen kendine çıkar sağlama ve yalnızca kendini düşünme durumundan kurtulmak, dolayısıyla sahip olduğumuz değerleri değiştirmek mümkündür. Yani, hakkında pek az şey bildiğimiz başkası, varlığıyla bizi değiştirip dönüştürebilir. Varlığımızda başkasıyla birlikte ortaya çıkan, varlığımızın daha önce varlığından bile haberdâr olmadığımız kısma Levinas "varlıktaki kendilik tümseği" adını verir ve sorumlulukla bağlantısı içinde, kendilik tümseği özneye, etik özne olma imkânını açar:

Ben olmak, bu durumda sorumluluktan kaçmamak demektir. Ben olmak, adı verilen bu varlık fazlalığı, kendilik tümseği, sorumluluğun yol açtığı bir şişme olarak gerçekleşir. Ben'in Başka tarafından sorgulanması, benzersiz ve kıyas kabul etmez bir şekilde beni Başkası ile dayanışma içine sokar. Bu dayanışma, madde ile bir parçası olduğu kütle arasında ya da bir organ ile içinde işlevini yerine getirdiği organizma arasındaki dayanışmadan farklıdır. Buradaki dayanışma yaratımın tüm yükünü omuzlarımda taşıyormuşçasına duyduğum sorumluluktur. Ben'in biricikliği, başka kimsenin benim yerime yanıt veremiyor olmasından gelir. Beni kendi emperyalizminden ve bencilliğinden çıkararak sorumluluk, beni evrensel düzenin bir uğrağına dönüştürmez. Sorumluluk, beni kendiliği içinde, evrenin dayanağı olma işlevi içinde doğular (Levinas, 2003b: 139).



Levinas, güneşi ve gökyüzünü kavrayan *cogitonun* başkasıyla ilişkiyi kavrayamayacağını söylerken, Sartre da başkasıyla uğraştığı ölçüde benim aşkınlaştığını ve kendi bilgi haklarının sınırlarını aştığını belirtmektedir. Başkası benim kendi deneyimleriyle oluşturduğu bir tasavvurlar sistemidir:

Ama bu tasavvurlar sisteminin ve nesne sıfatıyla orada işgal ettiğim yerin somut yapısını belirlemeye uğraştığım ölçüde, kendi deneyimimin alanına radikal bir şekilde aşkınlaşırım: ilke olarak benim görüm için asla erişilebilir olmayan bir fenomenler dizisiyle uğraşırım, dolayısıyla kendi bilgimin haklarının sınırını aşarım; asla benim deneyimlerim olmayacak deneyimleri kendi aralarında bağlamaya çalışırım ve dolayısıyla, bu kurma ve birleştirme çabası benim kendi deneyimimin birleştirilmesine hiçbir konuda yardımcı olamaz; başkası bir nâmevcudiyet olduğu ölçüde doğadan kurtulur (Sartre, 2009: 315).

Husserl'de ise, başkasının epistemolojik düzeyde bir muamma oluşunun ve başkasını bilme çabasının kendi bilgi hakkımızın dışına çıkmaya çalışmakla –bilme imkânına sahip olduğumuzdan fazlasını öğrenmeye çalışmakla– aynı anlama gelişinin nedeni, onun bizim için yetkin olmayan, her zaman açık kalan bir algı olmasıdır. Nermi Uygur, Husserl'in yayımlanmamış elyazmalarından birinden konuyla ilgili bir aktarım yapar:

Başka insanın algıyla verilen cisimli organizması –bana 'dıştan' verilen organizma–başkasının içinin appresentation'u ile birlikte oradaki insanın algısı rolünü oynar; bu algı, 'yetkin olmayan', her zaman açık kalan bir algıdır; çünkü bu algı, 'oradaki' insandan, özellikle o insanın içinden yalnızca birkaç şeyi gerçekten anlatmaktadır; bu da, appresentation'la denenmiştir, 'özbeöz' ya da 'gerçekten' apperzeption'u yapmıştır; oysa geriye kalan, belirsiz olarak açık kalmaktadır ya da bölük pörçük, daha önceki algılardan bilinene dayanmaktadır (aktaran Nermi Uygur, 1997: 163).

Husserl, algılarımızın oradaki insanın içinden yalnızca birkaç şeyi anlattığını söylemektedir. Başkası, ister bedeni aracılığıyla ister Sartre'in felsefesinde yer verdiği bakış aracılığıyla isterse de Levinas'ın söz ettiği yüzle karşımıza çıksın, onda daima alğının ulaşamayacağı bir iç, ulaşılamayacak olan bir şeyler kalacaktır. Levinas'ın belirttiği gibi yüzle ilişki, alğının egemenliğinde olsa bile, özgül olarak yüzü oluşturan şey her neyse algıya indirgenemez ve zaten yüzün anlamı da onu bir bilginin bağliışı olan varlıktan çıkarmaktır (Levinas, 2003a: 139).

Husserl başka bedeni, başka bene geçiş için sıçrama tahtası olarak görmektedir (Uygur, 2007: 141). Husserl'in sıçrama tahtası olarak gördüğü başka beden içindeki başka bende, yüzün veya bakışın gerisindeki insanda, daima bilinmez bir yan olacaktır. Ancak Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar*'da belirttiği gibi "o insanın içine ait anlatılan birkaç gerçek şey"den biri, hatta o insana ait en gerçek şey, onun da bizim gibi bir insan olduğudur. Onunla ilgili algılarımız bizi ne kadar yanıltırsa yanılsın, algıladıklarımız onun hakkında bize ne kadar az bilgi verirse versin, sahip olduğu iç evrene, intim sfere hiçbir zaman ulaşamayacak olsak da, bu gerçek açık ve seçik olarak ortada kalacaktır. Bir başkasını algıladığımızda, onda anlayamayacağımız, onun neyi, nasıl algıladığı, ne düşündüğü ve hissettiğidir. Onda anlaşılmasız olan, onun kendine ait intim sferidir. Çoğu kez, kendi epistemolojik kategorilerimize tutunarak başkasına uyguladığımız epistemolojik şiddet, etik alanda onun haklarını korumamıza engel olur ve o kadar iyi anlamadığımız bu başkasının içindeki o birkaç gerçek şeyden en gerçek olanını görmemek ya da görmezden gelmek kolaylaşır. Başkasının bizim için mahrem tarafları olduğu doğrudur; ancak insanın insanca yaşaması için, bu mahremiyet içindeki açık seçikliği görmek gerekmektedir. Ortega y Gasset'in başka insanın mahremiyetiyle ilgili belirlemeleri şöyledir:

O içerisi, o mahremiyet asla önümüzde hazır bulunmaz, ama her zaman bedenle birlikte bulunur, tıpkı elmanın görmediğimiz yarısı gibi. Burada birlikte bulunuş kavramının bir uygulamasıyla karşılaşırız; söylediğim gibi dünyanın ve içindeki her şeyin bizim için nasıl var olduğunu başka türlü açıklayamayız. Elbette bu durumda birlikte bulunmanın işlevi daha şaşırtıcı. Çünkü orada, elmanın her an gözümden gizlediği yanını başka seferler gözüm görmüştür; oysa öteki insanın oluşturduğu iç dünyasını hiç görmemişimdir, hiçbir zaman da göremem. Yine de ne zaman bir insan bedeniyle karşılaşsam onunla da karşılaşırım (Gasset, 2007: 95).

Gasset'in ne zaman bir insan bedeniyle karşılaşsa, onunla da karşılaştığını söylediği iç dünya, Sartre'da, böyle bir iç dünyaya sahip olan başka insan, yani özne başkası olarak karşımıza çıkmaktadır. Başkasına bakıp da onu kendi dünyasında nesne haline getiren kendisi-için, karşısındaki başka insanın da bir



özne olduğunun farkına varır ve onu elde etmek ister. Sartre için de, başkasını özne olarak, kendisi-için olarak anlamak ve ele geçirmek mümkün değildir.

İlkesel olarak, nesne olan ötekini doğru bir şekilde yorumlayamam ve kapsamlı bir biçimde tanıyamam; ve onun nesnellikindeki hiçbir şey prensipte bilginin ötesinde ve dünyanın dışında olan öznelliğine gönderme yapmaz –ve hiçliktir. Nesne olarak öteki ortaya çıktığında, özne olarak öteki paramparça olur– diğerine gönderme yapmayan ya da onu sergilemeyen kişi (Blackham, 2005: 122).

Sartre'da hem ben, hem de başkası aynı zamanda hem nesne, hem de özne haline gelebilmektedir. Başkasını bir nesne olarak algılamak, onu ancak görüntüsü üzerinden fark etmek, herhangi bir eşyayı algılar gibi algılamaktan farklı değildir. Başkası, özne başkası haliyle kendini hiçbir zaman ele vermeyecektir. Benin, kendisi-içinin, bir başkayı, özne başkası halinin bütün açıklığıyla kavraması mümkün değildir. Sartre, bu durumu şu sözleriyle anlatır: "Nesne-başkası, ne ise o olarak açığa çıkar, yalnızca kendi kendisine gönderir. Basitçe nesne-başkası, genel olarak nesnelik düzleminde ve kendi nesne-varlığı içinde bana nasıl görünüyorsa öyledir; onun hakkında sahip olduğum herhangi bir bilgiyi, bakış vesilesiyle duyumsadığım biçimiyle öznelliğine atfetmem tasarlanamaz bile" (Sartre, 2009: 393). Bu yüzden, Sartre, özne başkasını kavramak için ona yöneldiğinde, onu ancak nesne-başkası olarak kavrayabildiğini belirtmiştir:

Ve özne-başkası, yani kendi-için olduğu haliyle başkası ile nesne-başkası arasındaki fark da bütün ile parça ya da gizli ile açığa çıkmış arasındaki fark değildir: çünkü nesne başkası, ilke olarak öznel bütünlükle aynı yaygınlıktaki bir bütündür; hiçbir şey gizlenmiş değildir ve nesnelere daha başka nesnelere gönderdikleri ölçüde, başkasının dünyanın başka araçlarıyla olan münasebetlerini sonsuzcasına belirttikleştirerek, onun hakkındaki bilgimi sonsuzcasına genişletebilirim; ve başkasını bilme ideali, dünyanın akışındaki anlamının kuşatıcı belirttikleştirilmesi olarak kalır. Nesne-başkası ile özne-başkası arasındaki ilkesel fark, yalnız ve yalnızca, özne başkasının bu haliyle hiçbir şekilde bilinmeyecek ya da hatta tasarlanamayacak olmasından kaynaklanır (Sartre, 2009: 391).

Sartre başkasıyla yaşanan karşılıklı bir nesneleştirme savaşından söz etmektedir. Ben başkasına baktığında, artık onu nesne haline getirmiştir. Onda özneliğin farkındadır, ancak bu özneliğe hiçbir zaman erişmeyecektir. Elde edebileceği ancak nesne-başkası olacaktır:

Böylece benim nesneliğimi kuran şey olarak başkasının bana mevcudiyeti bir özne bütünlük olarak duyumsanır; ve eğer kavramak üzere bu mevcudiyete doğru dönecek olursam, başkasını yeniden bütünlük olarak yakalarım: dünyanın bütünlüğüyle ortak yaygınlıktaki bir nesne-bütünlük olarak. Ve başkasını bir kalemde yakalarım: bütün olarak dünyadan hareketle nesne-başkasına gelirim (Sartre, 2009: 391).

Gasset, önümüze insan biçiminde bedenler çıktığında, onlarda başka "ben benzerleri" (Gasset, 2007: 97) sezinlediğimizden söz etmekte ve ben benzerlerinin, başka insan yaşamları olduğunu, her birinin kendi özel dünyasına sahip ve o niteliğiyle, bizimkiyle ilişkisiz olan başka insan yaşamları olmaları nedeniyle bizimkinin dışında ve ötesinde, bize aşkın olduğunu ifade etmektedir. Husserl de, aynı şekilde, ben benzerlerinin, benim bir modifikasyonu olduğunu belirtmektedir:

Çünkü algıladığım başka-ben'im, 'buradan' baktığımda, benim kendi Ben'imden başka bir orijinal alanı ve görünüş çevresi vardır; ancak, bu başka orijinal alan ve başka görünüş çevresi, kendimi 'oraya' başka ben'in yerine yerleştirdiğimde, benim kendi orijinal alanım ve görünüş çevrem halini alabilir. İşte bunun için başka-ben benim bir başka türümdür, benim bir değişimdir; daha doğrusu, benim intentional bir modifikasyonumdur. Başka-ben öyle bir anlam-konstitution'udur ki, bu konstitution'da ben, kendisi için orijinal olarak varolan bir ben'i, başka bir ben olarak kavrarım (Uygur, 2007: 147).

Bu konuyla ilgili olarak yaptığı değerlendirmelerde Bourse, Husserl'de, ben olan varlığın benzeri olarak az çok kavranan başkasının, yabancı olarak da az çok kavranabileceğini söylemektedir:

O benim gibidir ama ben değildir. Demek ki öteki kendinin benzeri olarak ve aynı zamanda her bir kimsenin bilincinde bir yabancı olarak oluşmuştur. Bu kavrayıştan iki önemli sonuç kaynaklanır: Öncelikle ben mutlak bir öznelik olduğumdan, öteki de mutlak bir öznelik olarak görülecektir. Dolayısıyla, asla kişi olarak değil, dolaylı olarak verili olacaktır. Gerçekten de, eğer bana doğrudan verili olsaydı, kendi bilincimden farklı olmazdı ve o zaman da öteki benim bir klonum olurdu yalnızca (Bourse, 2009: 180).



Bu belirlemelerin ışığında anlıyoruz ki, başkası ben benzeri ya da benim bir modifikasyonu olarak ortaya konabilmesine –hatta benim başkayı kendine benzetmeye çalışmasına– rağmen asla kesin olarak bilinemez. Levinas'ın başkasıyla ilişkiye 'sonsuz fikri' adını verme nedenlerinden biri de budur. Başkası, yüzü aracılığıyla karşısındakinden sonsuz sorumluluk talep ederek ona etik özne olmanın olanağını açmasının yanı sıra, sadece içinde bulunulan zaman olan şimdide anlaşılacak denli karmaşıktır, aynı zamanda sonsuz belirsizliklere ve ihtimallere açıktır. Levinas, "Aşkınlık ve Yükseklik"te "sonsuz fikri"ni şu şekilde anlatır: "Bilinçte bu etik hareketi kışkırtan ve Aynı'nın kendi kendisiyle uyuşmasından doğan vicdan rahatlığını bozan Başka, yönelimselliğe upuygun olmayan bir fazlalığı da içerir. Bu benzerleştirilemez olan fazlalık yüzünden, Ben'i Başkası'na bağlayan ilişkiye, sonsuz fikri adını verdik" (A.g.y.).

Levinas, onda algıladığımızdan çok daha fazlasına sahip olan başkasıyla ilişkiye neden "sonsuz fikri" adını verdiğini açıklamaya devam eder:

Sonsuz fikri, nesnesi sonsuz olan bir yönelimsellik değildir... Yönelimsellik, kendisinde düşünülenden fazlasını düşünmez. Düşünülen (noéma) düşüncenin (noésé) içinde tam olarak eksiksizce yer alır. Sonsuz fikri ise, paradoksal biçimde, tam da düşünülenden fazlasını düşünmeye dayanır. Bununla birlikte, düşünülenden fazlasını, düşünülenden düşünmeye kıyasla aşırılığını koruyarak düşünmedir. Sonsuz fikri, kavranılamaz olanı, onun kavranılamazlık konumunu güvence altında tutarak kavramadır (Levinas, 2003c: 124).

Başkası ile aramızdaki ilişki, sonsuz fikri adını alan, başkasına ilişkin sonsuz bilinmezliklerle ve kavranamayacak olanlarla dolu bir ilişkidir. Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*'nde insanın kendisini saklaması, ele vermemesi fenomenine ilk kez dikkati çeken ve onu çözümlüyüp betimleyen kişinin Schopenhauer olduğunu söyleyerek onun bu konuyla ilgili belirlemelerini alıntılar:

İnsan türünün her "tekini" ayrı ayrı tanımak gerekir. İnsanda akıl ile birlikte kendisini saklama ortaya çıkmaktadır. Halbuki hayvan hislerini ve içinde bulunduğu durumu (Stimmung) işaretlerle, seslerle bildirir; insan başkasına dili sayesinde düşüncelerini bildirir ya da dili sayesinde düşüncelerini saklar; böylece insan kendisini araştırılmayacak bir şekilde gizleyip saklayabilir (Verstellen); ve kendi sırlarını mezara birlikte götürebilir (Mengüşoğlu, 1988: 297).

Başkasını bilmenin ne oranda gerçekleştirilebileceğini araştırırken, Husserl, Sartre ve Levinas'ın konuyla ilgili belirlemeleri, felsefi antropoloji çerçevesinde ele alındığında, tıpkı Schopenhauer'in cümlelerindeki gibi, her üç filozofun da başka insanın "kendine ait sırları mezara götürebileceği" konusunda aynı fikirde olduğu açıkça görülmektedir.

Başkası hiçbir zaman tam olarak anlaşılacak olan ve intim sferinde saklı tuttuğu özelliklerini bize hiçbir zaman tam olarak açamayacak olandır. Hakkında çok az şeyden emin olabileceğimiz başkası, bilinci ontolojik olarak bizden ayrı, sankiler kategorisine ait, varlığını bize olduğu gibi iletemeyecek olandır. O, insan olmak bakımından aynı olduğumuz ama hakkında kesin bir yargıya varamadığımızdır. Anlaşılan o ki başkasının varlığı bir hakikatse de, bu hakikat, asla açığa çıkamayacaktır.

Kaynakça

- Blackham, H. J. (2005). *Altı Varoluşçu Düşünür*, E. Uşşaklı (Çev.). Ankara: Dost Yayınevi.
- Bourse, M. (2009). *Melezliğe Övgü*. M. Ergüden (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Descartes, R. (2008). *Felsefenin İlkeleri*. (Çev.) M. Aşkın. İstanbul: Say Yayınları.
- Direk, Z. (2005). "Başkalık Deneyimi". *Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler* içinde. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Finkelkraut, A. (1995). *Sevginin Bilgeliği*. A. Ekmekçi (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gasset, O. (2007). *İnsan ve Herkes*. Neyyire Gül Işık (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Husserl, E. (1982). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. D. Cairns (Çev.). Hague/Boston/Londra: Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, E. (1999). "From Subjectivity to Intersubjectivity". D. Welton (Ed.), *The Essential Husserl* içinde (s. 135-160). Indiana: Indiana University Press.



- İnam, A. (1997). "Yaşamaya Açılan Felsefe Penceresi". İ Kuçuradi (Haz.), *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına* içinde (s. 31-41). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kranz, W. (1995). *Antik Felsefe*. S Y. Baydur (Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Kuçuradi, İ. (1999). *Etik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Levinas, E. (2003a). "Etik ve Sonsuz". Ed. Z. Direk (Ed.), *Sonsuza Tanıklık* içinde (s. 297-344). Erdem Gökyaran (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2003b). "Başkanın İzi". Z. Direk (Ed.), *Sonsuza Tanıklık* içinde (s. 129-146). Erdem Gökyaran (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2003c). "Aşknlık ve Yükseklik". Z. Direk (Ed.), *Sonsuza Tanıklık* içinde (s. 115-128). Erdem Gökyaran (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2005). *Zaman ve Başka*. Z. Direk (Haz.). Özkan Gözel (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Mengüşoğlu, T. (1988). *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Sartre, J-P. (2009). *Varlık ve Hiçlik*. G. Çankaya Eksen & T. Ilgaz (Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Soysal, A. (1999). *Birlikte ve Başka*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Sözer, Ö. (1976). *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelere Varlığı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Uygur, N. (2007). *Edmund Husserl'de Başkasının Beni Sorunu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.



Liberalizmin Psikanalitik Yapıbozumu

Psychoanalytical Deconstruction of Liberalism

Efe BAŞTÜRK

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, RİZE, efe.basturk@erdogan.edu.tr

Makale Bilgisi

Gönderildiği Tarih: 11.06.2018
Kabul Edildiği Tarih: 30.06.2018
Yayınlandığı Tarih: 19.09.2018

Article Info

Date submitted: 11th June 2018
Date accepted: 20th June 2018
Date published: 19th September 2018

Özet

Yapıbozum, Derrida felsefesinde, yapıyı oluşturan ikiliklerin keyfiyetini vurgulamak amacıyla başvurulan bir yöntemdir. Yapıbozuma göre yapı, kendini istikrarlı bir bütün gibi sunmak için, kendini meydana getiren ikilikleri gizler ve saklar. Yapıbozumun amacı, yapıdaki için istikrarsızlığı ortaya çıkarmak, böylece yapının içine gizlenmiş saklı ilişkiyi deşifre etmektir. Yapıbozumun bu yönetsel bakışı, psikanaliz felsefesiyle uyumludur. Psikanaliz, bir felsefe olarak, Ben (self) idealindeki tamamlanmamışlığı vurgulamakta ve Ben yapısını kuran şeyin kendiliğe ait olan bilinçte değil, bilinci bilinmez bir yerden çevreleyen bilinçdışı olduğunu düşünmektedir. Psikanaliz ve yapıbozum, tutarlı ve istikrarlı addedilen birliklerin aslında kırılan olduklarını çözümlenmeye çalışmaktadır. Bu makalenin amacı, yapıbozum ve psikanaliz felsefelerindeki ortaklıkları tespit ederek, liberalizm ideolojisinde Ben idealine ve onun bir özne olarak konumlandığı kapitalist ilişkilere atfedilen tutarlılıkların istikrarsızlığını ve keyfilikliğini tartışmaktır. Liberalizm, Ben öznesinin rasyonel, özerk ve egoizm temelinde oluşan tutarlılığına ve bütünlüğüne dayanarak piyasa toplumsallığını olumlamakta ve olağanlaştırmaktadır. Bu olağanlaştırma hamlesi, özneye ve onun etkin olarak bulunduğu piyasa toplumundaki içsel çelişkileri saklama çabalarıyla sürekli doldurulmaktadır. Bu bağlamda, idealize edilmiş bir fail olarak "kurgusal Ben", kapitalist ilişkilere için olduğu varsayılan bir "Özne" söyleminin içine yerleşmek suretiyle kendilik bilincine ulaşmaktadır. Ancak söz konusu kapitalist ilişkiler kurgusal bağlama tekabül ettiği için, bu ilişkilerin içinde konumlanan Öznenin kendisi de boş-gösteren'e dönüşmektedir. Dolayısıyla kapitalist ilişkiler, tüm anlamını, liberalizmin "Ben" idealine yüklediği boş-gösterenler üzerinden türetmektedir. Kapitalizm, somut toplumsal gerçekliğin fark edilmediği bir "kurgulanmış gerçeklik" ve "kurgulanmış Ben" üretmek suretiyle kendi tutarsız ve istikrarsız işleyişini saklamaktadır. Bu çalışmada kapitalizmin Özne-merkezli yapısının içsel tutarsızlığı psikanalitik yapıbozum yöntemi aracılığı gösterilmeye çalışılacaktır. Yapıbozum ve psikanalizin bir araya getirilmesinde ortak amaç, hem özne—merkezli toplumsal ilişkilerin hem de bu ilişkilerin merkezindeki öznenin kurgusal üretimini açığa çıkartmaktır. Başka bir deyişle psikanalitik yapıbozum, toplumsal ilişkilerin yapısal istikrarsızlığının belli bir Özne teması içerisinde görünmezliğinin deşifre edilmesine odaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yapıbozum, Psikanaliz, Özne, Liberalizm

Abstract

Deconstruction is a method adopted in Derrida philosophy to emphasize the state of dualities. According to deconstruction, the construction hides and keeps the dualities that create itself in order to present itself as a stable whole. The purpose of the deconstruction is to reveal the immanent instability of the construction, thus to unveil the hidden relation within in the construction. This methodical view of the deconstruction is compatible with the philosophy of psychoanalysis. As a philosophy, psychoanalysis emphasizes the incompleteness of Self-ideal and considers that what constitutes the construction of Self is not the self-conscious, but the unconscious that surrounds the conscious from somewhere uncertain. Psychoanalysis and deconstruction try to resolve the fact that unities, which are considered consistent and stable, is actually fragile. The aim of this essay is to discuss the instability and arbitrariness of the coherence attributed to the Self-ideal in the ideology of liberalism and to the market society in which Self-ideal is situated as a subject, by identifying commonalities in the philosophies of deconstruction and psychoanalysis. Liberalism affirms and normalizes market society by depending upon the coherence and integrity of subject of Self which is rational, autonomous and constitutes on the basis of egoism. This process of normalization is constantly being filled with efforts to preserve the intrinsic contradictions in the subject and in the market society in which the subject is effective. In this context, the fictive Self reaches to the self-cognition by positioning itself within the discourse of the Subject which is assumed as the immanence part of the capitalistic relationships. However, since the capitalist relations correspond to fictional contexts, the Subject, which is located within these relations, is itself transformed into the empty-signifier. So, the capitalistic relations derive its meaning from the empty-signifiers which liberalism imposes on the "Self" ideal. Capitalism hides its instability through producing "fictive reality" and "fictive Self" in which the concrete social reality cannot be noticed. In this study, the instability of the structure of the subject-centered is tried to be demonstrated with the psychoanalytical deconstruction. The purpose of bringing deconstruction and psychoanalyses together is to reveal the fictive production of both subject-centered social relations and the subject itself which is assumed as the central figure in these relationships. In other words, the psychoanalytical deconstruction focuses on revealing the invisibility of the discursive-structural instability ascribed to the subject.

Keywords: Deconstruction, Psychoanalyses, Subject, Liberalism



Giriş

Yapıbozum ve psikanaliz bir ortaklığa sahip olabilir mi? Bu soru, ilk başta, hem yapıbozumu amaçsal bir bağlama yerleştirebilmenin, hem de psikanalizi bir felsefe düzeyinde ele alarak onu "anlama ve açıklama" imkanının kendisine dönüştürme vaadini içinde taşır. Bu nedenle, yapıbozum ve psikanalizi birlikte ele almanın imkanı ve nedeni, anlama ve açıklama çabasını verili addedilmiş olanın ötesine taşıma fikrinde saklıdır. Daha doğrusu, psikanaliz ve yapıbozum, anlama ve açıklamayı, şeylerin görünüşleri veya temsilleri ile yetinilmeyen bir bağlama doğru taşımayı vaat ederek, anlamının kendisini bir tür deşifre işlemine dönüştürmektedir. Yapıbozum, Derrida'cı anlamıyla söylersek, yapının tutarlı görünümünde saklanmış ve gizlenmiş olan tutarsızlıkların açığa çıkarılması amacıyla kullanılan bir okuma biçimidir (Derrida, 1992a:212; Sallis, 1987:3). Derrida, bu okuma biçimini, metinlerarasılık yoluyla devreye sokmaya çalışır. Metinlerarasılık, bir metnin muhtevasında bulunan ya da içerilen anlamı metin merkezli okumamaktır. Başka bir deyişle, anlam, metin aşmaktadır ve her metin aslında başka metinleri kendinde saklı olarak içerir (Derrida, 1992b: 101). Böylece, anlam, metinler arası gelişen ve anlamı kendinde içermeyen bir metin düşüncesine yaslanır.

Derrida'nın metinlerarası okumasında yapıbozumun işlevi, metnin anlamı kendinde içeremediği düşüncesini ortaya çıkarmasıdır. Derrida, yapının içine yerleştirilen anlamın yapıyla özdeş tutulduğunu öne sürerek, yapıdaki eksikliğin anlamı içermeme olarak belirdiğini ifade eder (1978:280).

Derrida'nın yapıbozumda yapmaya çalıştığı şeyi bir başka şekilde yapma uğraşı veren psikanaliz ise, psikolojinin temel nesnesi olan Ben'in eleştirel bir çözümlemesini yapmakta ve Ben'in kendinde tutarlı ve istikrarlı bir bütünlüğe sahip olmadığını iddia etmektedir (Tura, 1996:16). Kaldı ki, psikanaliz, klinik tedavi biçimi olarak psikoterapi ile sınırlandırılmayacak bir işleve sahip olması bakımından da önem arz eder. Bir açıklama ve anlama biçimi olarak psikanaliz, bilhassa Lacan ile beraber felsefi bir derinliğe sahip olmaya başlamış ve insan varlığının kendisini açıklamaya dönük bir düşünsel sistem olarak kavranmaya başlamıştır (Rabate 2003:5). Bu nedenle psikanaliz, bir felsefi sistem olarak yapıbozumla benzer niteliklere sahiptir; çünkü her ikisi de sorunsal olarak ele alınan nesnenin kendinde içerdiği iddia edilen anlamdan eksik olduğunu iddia etmektedirler. Aslında, hem yapıbozum hem de psikanaliz, yapının tutarlı bir birliğe sahip olduğu iddiasını reddetmek yerine, yapının böylesi bir varlığa *sahipmiş-gibi-görüldüğü* tezinde durmaktadırlar. Bu tavır, yapıbozum ve psikanalizi, tavır almaktan ziyade tutarlı addedilen yapısal söylemlere için tutarsızlık noktalarını deşifre etmeye sevk etmektedir.

Bu deşifre işleminin izini sürebileceğimiz konulardan bir tanesi, liberalizm ideolojisi ve ona özgü özneleştirme pratikleridir. Liberalizm, bir on dokuzuncu yüzyıl ideolojisi olarak, modernizmin tüm veçhelerini bünyesinde barındırmaktadır – ki bunlar akla ve bireysel özerkliğe duyulan sonsuz güven ile bireyin dışındaki tüm yasal ve idari kurumlar ile pratiklerin birey karşısında olabildiğince yetkisiz kılınmasını imleyen sınırlandırıcı söylemlerin bir aradalığı ile meydana gelir. Ancak liberalizmi konumuz açısından önemli kılan, liberal öznenin, daha doğrusu liberalizm sayesinde imal edilebilecek olan özne fikrinin imlediği tutarlılık ve bütünlüğün aslında radikal bir istikrarsızlığa sahip olması ve bunun liberalizm söylemleri vasıtasıyla daima silikleştirilmeye çalışılmasıdır. Liberalizmin özne varsayımı, ki bu varsayım liberalizmin öngördüğü ekonomik-toplumsal yapı (serbest piyasa) ile politik yapı (sınırlı-anayasal devlet) ile daima ilişkilendirilmektedir, tarihten ve mekandan bağımsızlaştırılmış bir *evrensel* ile dolayım yoluyla imal edilmektedir. Bu evrensel, anlamını, olguların özerk gerçekliği karşısında kendini muaf addedebilecek biçimde içeriksizleştirilmesinden devşirmektedir. İşte bu içeriksiz-evrenselin, kendisini zaman ve mekandan soyutlayarak bir öznedeki görünür kılınmasının nedeni, liberalizmin psikanalitik yapıbozumuna neden ve imkan oluşturan şeyi yansıtmaktadır. Çünkü içeriksiz-evrenselin öznedeki görünür kılınması, içeriksiz oluşun yapısal göstereni olan özneliğin *istikrarlı bir içerik ile yüklüymüş gibi* sunulmasına temelden bağlıdır. Bu yükleme işlemi, bir taraftan yapının tutarlı görünürlüğüne saklı olan tutarsızlığın açığa çıkarılması olarak yapıbozumu, diğer taraftan ise yapının, izi sürülemez bir içeriksizlik ile yüklü olmasına karşın kendini bir-ve-bütün sanmasındaki *yamuk bakış**

* Yamuk bakma, Lacan'cı psikanalize ait bir kavramlaştırma olan ve aşağıda detaylandırılacak olan *objet petit a* ile ilişkilendirilerek anlamını kazanan bir Zizek kavramıdır. Lacan'ın *objet petit a* da gördüğü şeye benzer olarak, Zizek, yamuk bakış yoluyla Gerçeğin dosdoğru görünebilirliğinin bizzat özne tarafından engellendiğini ifade eder.



mefhumunu deşifre etmeyi vaat eden psikanalitik çözümlemeyi gerektirmektedir. Liberalizmin özne ve özneye atfettiği soyut tutarlılıklar dünyası, yapıbozum ve psikanalitik çözümleme sayesinde dosdoğru görünebilir bir gerçekliğe indirilebilir.

Liberalizm, şayet içeriksiz-evrensele referansla kurulan bir özne fikrinin politik göstereni ise, bu evrenselin somutlaştığı düzlem de kapitalizmin kendisidir. Kapitalizm, liberalizme için soyut gösterenlerin açığa çıktığı ve bu anlamda soyut tutarlılık zincirinin varsayımsal düzeyde temellendirilme uğraşında kalındığı sosyo-politik bir varoluş alanıdır. Kapitalizm, liberalizm içinde tanımlanan tüm soyut gösterenlerin eyleme geçirildiği bir ilişkisel alan olarak, hem liberalizme tutarlılık katmakta, hem de liberalizmin geçerliliğinin doğrulandığı bir ilişkisel saha haline gelmektedir. Başka bir deyişle, kapitalizm, anlamını, liberalizme için soyut temellendirme girişimlerinin sağlayıcısı olmaktan devşirmektedir. Kapitalist ilişkiler ağının bireylerin aksiyomatik doğaları ve ona atfedilen hipotetik eyleyiş biçimleri üzerinden açıklanmaya çalışılması, kapitalizmin liberalizme ait soyut gösterenler birliği ile yakın ilişkide olduğunun, hatta ona tümüyle bağlı olmak zorunda olduğunun bir ispatı niteliğindedir. Çünkü kapitalizm, kendi somut işleyişini, ancak soyut gösteren zincirine atıfla saklayabilmektedir. Bu saklama ya da yer-değiştirme, Marksist ekonomi politiğin olduğu kadar Lacan'cı psikanalizin de temel ilgi alanlarından bir tanesidir, çünkü her ikisi de, benzer biçimde, kapitalist ilişkiler ağı içerisinde bireylerin "özne" olarak konumlanmalarında etkili olan soyut gösterenlerin gerçekliği gizleyerek bireyler arası ilişkileri tümüyle imal edilmiş gösterenler-arası transfere dönüştürdüğünü iddia etmektedir. Marks için kapitalist ilişkinin temel başarısı, gerçekte vuku bulan sömür ilişkisinin liberalizme için varsayımlar dahilinde gizlenmesinde saklıdır. Buna göre, kapitalizm, örneğin "insan doğası" adı altında saydığı bir dizi temel varsayım ile somut ilişkilere soyut bir temellendirme sağlayarak, gerçekliği mistifike etmektedir. Bu mistifikasyon, gerçekliğin kendisini doğrudan kendisi içinden okumayı imkansız kılarak, belirsiz ve soyut gösteren zincirlerini egemen kılmaya dönük bir hamleyi taşımaktadır.

Lacan da benzer bir önermede bulunmak suretiyle, kapitalizmin özellikle meta fetiş dolayımıyla özneyi ürettiğini savunur. Meta fetişizmi, Marks'ın da önem verdiği bir problemdir, ancak Marks fetişizm tartışmasını yapısal bir süreçte, yani kapitalist ilişkiler ağının merkezinde bulunan temel bir işleyiş mekanizması dahilinde açıklamaya çalışırken, Lacan için fetişizm problemi özne-oluş ile ilgili bir meseledir. Fetişizm, öznenin kendi gerçekliğini dışsal nesnelere ile yer değiştirmesi anlamında bir arzu yatırımının kendisidir ve fetişleştirme yoluyla özne, kendini, kendisinin dışında bulunan metalar ile kavrar. Bu dışarıdan-kavrayış, öznenin öz-bilinç geliştirmesi ile değil, dışsallığın yer değiştirerek bizatihi somut gerçekliğin yerini alması nedeniyle Lacan'da tartışılır. Nitekim Lacan, kapitalizmin temel işleyişinde böylesi bir yer değiştirme görür ve metanın özneye ait bir mülkiyet ilişkisi içerisinden değil, bizatihi öznenin kendisi olarak okunması gerektiğini söyler. Öznenin kendisini dışındaki metaya atfen kavraması (recognition) ve buna bağlı kalarak göstermesi (demonstration), kapitalizme için gösteren temsillerinin gerçekliği mistifike etmesinin kaçınılmaz sonucu olarak karşımıza çıkar. Bu yüzden Lacan'cı psikanaliz ile Marks'cı ekonomi politik eleştirisi bu bağlamda birleşmekte ve kapitalizmin özneyi imal eden mistifikasyonunu deşifre etmektedir.

Ancak bu deşifre işlemi salt psikanalitik önermeler ile sınırlı kalmamalıdır, çünkü kapitalizmin psikanalitik eleştirisi (öznenin dışsal gösterenler aracılığı ile kavranabilirliğe indirgenmesi) bu eleştirinin merkezinde yer alan soyut önerme ağlarının yerinden edilmesi ile mümkündür. Daha doğrusu, liberalizmin ve kapitalizmin psikanalitik eleştirisi, bu yapılar içerisinde öznenin üretimi ve öz-bilincindeki dışsal gösterenlerin etkisi ile sınırlı kalır. Oysa liberalizmin ve kapitalizmin psikanalitik eleştirisi, özneyi imal eden söylemin kendisine de yönelmelidir. Yapıbozum bu nedenle psikanalitik eleştiriye hem bir temel oluşturur, hem de bu eleştiriye anlamlı bir içerik kazandırır. Çünkü yapıbozum, söylemsel birliklerin kendilerine atfettikleri düzenlilik şemalarındaki düzensizlikleri ve keyfilikleri açığa çıkarma girişimi olarak, psikanalitik eleştirinin göstermeye çalıştığı mistifikasyon süreçlerini daha en baştan görünür kılar. Örneğin, psikanalitik eleştirinin merkezinde bulunan "insan doğası" aksiyomu, kapitalist ilişkide temsil edilen bir dizi ilişkisellik içerisinde okunmaktadır. Oysa yapıbozum, ilişkiye temel oluşturan önermenin kendisine yönelerek düzenliliği en başında deşifre etmeye yönelir. Bu nedenle yapıbozum, hem psikanalitik eleştiriye ihtiyaç duyduğu temeli sağlar, hem de kapitalizmin somut işleyişinde hakim olan görünmez söylemlerin etkisini görünür kılar. Bu makalede amaçlanan şey,



liberalizmin ve onun söylemsel önermelerinin yansıma biçimi olarak kapitalizmin psikanalitik eleştirisini biraz daha derinleştirmek suretiyle, bu eleştiri yapıbozumla birlikte değerlendirmektir.

Derrida ve Yapıbozum

Yapıbozum, temelde, Batı felsefesinin özünde yer alan ve bir hâkim düşünme mantığının çalışma biçimine sinmiş olan keyfiliği ve nedensizliği göstermeye odaklanan bir okuma biçimi olarak düşünülebilir. Derrida'nın yapıbozum ile kast ettiği, Platon ile başlayan Batı düşünme geleneğinin merkezi temasını oluşturan Logos-merkezli kavrayışa için temelsizlikleri açığa çıkarma girişimidir. Ancak bu girişim, seçici olmak zorundadır; zira yapıbozum, doğası gereği, bir düşünme sistemi kurmak yerine verili düşünme biçimi ile bu biçim üzerinden aşkınlaştırılan bir evrenselleştirme hamlesini geçersizleştirme çabası olarak işler. Derrida, bu nedenle, yapıbozumu Batı felsefesinin kökenine yerleştirerek, başlangıç varsayımlarına dönük bir eleştiri takip eder. Derrida'nın buradaki ana teması, Batı felsefe geleneğine sinmiş mevcudiyet metafiziğidir. Derrida'ya göre Batı düşünme biçimi, mevcudiyeti inşa eden (Rutli, 2016:52) bir felsefe geliştirmiştir ve bu düşünme biçimi, var olan her şeyin bir düşünce merkezinde kavranmasının temelini teşkil etmiştir.

Düşüncenin yapıyı kuşatarak anlamı yapının kendisinde göstermesi, Derrida'cı yapıbozumun öncelikli hedefidir. Çünkü Derrida için önemli olan, yapının düşünce ile dolaymlanarak anlam üzerinde özdeşlik kurması sayesinde açığa çıkan tutarlılık ve bütünlük yanılmasının deşifre edilmesidir. Yapıbozum, bunun için, bir tür karşı-düşünme olarak örgütlenen bir girişim olarak adlandırılabilir (Doyon, 2014:140). Bu karşı-düşünmenin temelinde yatan temel amaç, yapıya iliştilmiş anlamın yapıya kazandırmış olduğu kesinlik ve bölünmezlik olarak düşünebileceğimiz bir sabitlik kavrayışını *geçersiz* kılmaktır. Ancak Derrida'nın yapıbozum ile reddediş felsefesi geliştirmedeği hatırd tutmamız gerekmektedir. Zira Derrida, *düşünce ile mevcudiyet inşa etme* arasındaki bağıntıdan kaçınmak adına yapıbozumu bir anlam sorgulama girişimi olarak düşünmeye ağırlık vermektedir. Derrida'nın yapıbozum ile eleştiriye tabi tuttuğu şey, yapıya istikrar kazandıran temelsiz düşüncenin imlediği mevcudiyet düşüncesidir. Bu mevcudiyet düşüncesi, anlam ile yapı arasında yalnızca bağıntı kurmaz; ayrıca anlam ile yapı arasında bir özdeşlik kurmak suretiyle yapının daima düşünce alanına çekilmesini zorunlu kılar. Dolayısıyla mevcudiyet, bir taraftan yapı yoluyla somutlanır (görünür kılınır), fakat diğer taraftan yapıyı inşa eden düşünce ile özdeşlik içerdiği ölçüde somutluktan soyutlanır. Başka bir deyişle, mevcudiyetin kendisi metafizik bir öğeye dönüştürülür: zira yapı ile anlam arasında kurulan özdeşlik, bu özdeşliği somutluktaki temsile bağlayarak hem duyumsanır bir mevcudiyet yaratır, fakat hem de bu arada kurulan özdeşliğin imlediği bir tarih-dışılık yaratılır. Yapı, anlam ile özdeş kılındığı sürece ve ölçüde, bulunduğu somutluğun sınırlılığında muaf hale gelir. Aynı şekilde, düşüncenin kendisi de belirli bir istikrarlı yapı üzerinden kavranır hale gelerek geçerlilik elde eder.

Derrida için mevcudiyet metafiziğinin özünde yatan şey, düşüncenin en temelde, yani henüz bir yapıda görünür kılınmadan evvel, ikilik tesisi yoluyla imal ediliyor olmasıdır (Derrida, 1982a:43). Bu ikilikler, anlam ile yapı arasındaki tutarlı addedilen birliği kuran şeydir. Buna göre anlam ile yapı arasındaki düşünce dolayimli özdeşlik, aslında temelde kurulan dışlamalar ve içermeler yoluyla kurulmaktadır. Derrida, böylece yapıyı kuran şeyin aşkın ve sabit bir anlam değil, temelde kurulan bir keyfiyet olduğunu belirtir (Derrida, 1982b:86). Keyfilik, öyleyse, bilinçli bir tercihte ya da iradi bir eylemde değil, yapının inşasında saklı olan bir içkinliktir. Derrida, bu içkinliği deşifre ederek, yapının tutarsızlığını ve ayrıca yapıyı dışarıdan kuran ve ona bir form kazandıran mevcudiyet düşüncesinin dayandığı temelsizliğini açığa vurur. Çünkü düşünce, ikiliklere dayalı gelişen dışlama pratikleri sayesinde kendisine tutarlılık kazandırarak, aslında kendinde bütünlük temsil edemez; hatta tam tersine giderilemez bir eksiklik ile malul olmak durumundadır. Çünkü yapı-anlam özdeşliği, düşüncenin ikilik kuran bağlamına dayandığı ölçüde, kendisinin dışında bulunan ve ikiliğin öbür tarafını temsil eden bir dışallığa daima *açıklık* halindedir. Bu açıklık, yapının sadece tutarsızlığını göstermez, yapının aynı zamanda anlamının daima dışarıdan geldiğini de göstermesi bakımından konuyu çok ilginç bir noktaya çekmemizi sağlar. Anlamın yapıya dışarıdan gelmesi ve fakat yapının anlamı kendi-imiş-gibi göstermesi sürecini deşifre etmeye dönük yapıbozumun psikanalitik bir çözümleme ile benzerliği ve ortaklığı tam da bu noktada cereyan edecektir.



Lacan'cı Psikanaliz Felsefesi

Lacan, psikanalizi klinik tedavi yöntemi olmanın dışına taşımış ve psikanalizi varoluşu anlama ve açıklama çabası anlamında felsefi bir sisteme dönüştürmüştür. Lacan'ın bu çabasının altında yatan neden, psikanalizin ele aldığı nesnenin – yani bilinçdışının – ancak sistemli bir bakış sayesinde keşfedilebileceği inancıdır (Homer, 2013:14). Bilinçdışının bilimi anlamında psikanaliz, dile getirilemeyen, daha doğrusu dilin alanı içinde kendine yer bulamayan etkilerin deşifre edilmesi konusunda belirli bir işleve ve misyona sahiptir. Bu, Lacan'ın tabiriyle, psikanalizi bir tür görünmeyen bilimine dönüştüren şeydir (Lacan, 2013:28). Nasıl ki felsefe gerçekte olduğu varsayılan fakat kendisi apaçık olarak görünmeyen bir hakikat düşüncesini açığa çıkarma, onu görünür kılmaya gibi bir çabadan doğmuştur; psikanaliz de görünmeyen fakat varoluşu sürekli etkisi altında tutan bilinçdışını deşifre etmeye yönelmiştir. Bu, Lacan'cı psikanalizi, bir taraftan Freud'a geri döndüren fakat diğer taraftan Freud'un ötesine geçmesine neden olan bir düşüncedir. Çünkü Lacan, bilinçdışının varlığını ve varoluş [yapı] üzerindeki etkilerini kabul etmekle Freud'a yaklaşırken, bilinçdışını işleyiş biçimini dil sistemine benzetmesi bakımından Freud'dan ayrılmaktadır (Roudinesco, 1990:132).

Lacan'ın psikanalize ilişkin ünlü "bilinçdışı dil gibi yapılanmıştır" önermesi (Lacan, 2013:215), özne üzerine geliştirilen varsayımların yapısal bir okuması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilinçdışının dil gibi yapılanmışlığından kasıt, anlamın, dilsel ifade sisteminde her zaman tamamen içerilemeyeceği ya da anlam ile dil arasında daima bir boşluğun kalacağı düşüncesidir. Lacan, Saussure ve Benveniste'nin dilbilim kuramlarını kendine referans alırken, dilsel sistemin imlediği iletişim-dışı bağlamına odaklanır. Lacan için dil, tıpkı Saussure'de olduğu gibi, insanlar arası iletişimin – ya da konumuzla uyumlu olması açısından buna "mübadele" de diyebiliriz – bir ögesine indirgenemez, zira dil kendine özgü yapısal bir içeriğe sahiptir. Dil, bu yönüyle her tür kullanım koşuluna kendini önceden dayatan bir mantığa sahip olarak, ifadeyi ön-belirlemektedir. Saussure'e göre bu, yani dilin yapısallığı, kullanımı bütünüyle önden belirleyerek kullanımın öznel boyutunu lağveden bir durumun oluşması anlamına gelmez, tersine, Saussure'e göre yapısallık ile öznellik arasında sarmal bir bağ yaratır (Saussure, 1959:8). Buna göre öznellik, bütünüyle, içinde konumlandığı yapı içinde ve aracılığı ile imal edilir. Dil, mübadele nesnesi olmanın ötesinde, kullanımın sınırlarını tayin eden bir göstergeye dönüşür.

Lacan için dilin sınır gösteren fonksiyonu bilinçdışının temelini oluşturur. Çünkü dil, sınır gösterici bağlamı dolayısıyla, yalnız mevcudiyet halinde *düşünülenin* değil, fakat mevcudiyetin ötesine taşmayı başaran *düşüncenin* de sınırlandırıcıdır. Başka bir deyişle, yapı yalnızca mevcudiyeti değil, mevcudiyetin dışında olanı da kendinde kapsamakta, böylece olan-olabilecek ikilikleri dahi mevcut yapısallığın içinde bir arada tutulmaktadır. Lacan'ın "Simgesel" adıyla andığı ve kültürel düzenin (normların ve buna göre yapılandırılmış davranışlar düzeninin) öznenin bilincini yapısal olarak bilinçdışı bağlamda kuşattığı çevrenin kendisidir. Simgesel, düzensiz ve görünürde doğrudan ifade edilemeyecek – ya da anlam ve dilsel gösterenler ağı içerisinde özdeşlik sağlayamayacak – bir dizi öğenin tutarlı ve anlamlı bir gösteren ağı oluşturması yoluyla meydana gelen bir sabitliktir. Simgesel, Lacan'ın psikanaliz felsefesinde İmgesel adıyla anılan evrenin henüz oluşum aşamasında devreye giren bir dolayımlayıcı olarak işlev taşır. Lacan'ın ünlü "Ayna Evresi" önermesinde (Lacan, 2011) ortaya koyduğu gibi, İmgesel, varlığın kendini kendinde değil ancak bir yansıtıcı yüzeyde kavrayabildiği dönemdir. Ancak bu kavrama, varlığın görüntüsü üzerinden kurulan deneyimle sınırlıdır; bu deneyimi anlamlı kılabilecek olan şey, varlığı mevcut ifade yapısı içinde konumlandırarak olan Simgesel'dir. Simgesel, İmgesel evrede farkına varılan varlığın ismini koyacak Öteki-nin Bakışı'dır (Bowie, 2007:94). Öteki, namevcut varlığı ile anlamlandırmayı sağlamakta, varlığa kendi görüntüsünü kavramasını sağlayan dilsel düzen olarak belirlemektedir. Böylece özne, kendi öznelliğini, kendi farklılaşmış varoluşu (*Cogito*) ile değil, kendine ilişkin görüntüsünü kendisine anlamlı bir kendilik olarak sunan (*demonstrate*) Öteki yoluyla kavrar. Öteki, öznelğin imal edildiği yapısallığın koşullayıcısından başka bir şey değildir. Çünkü Öteki yoluyla özne, kendi özneleşme koşulları ile imkanlarını kavramaktadır. Burada devrede olan dilin kendisidir: çünkü dil, yapısallığı sayesinde, öznenin konumlanma biçimlerini ve kendini kavrama biçimlerini sembolize ederek kavranma ilişkisinin (ben-öteki) nedenini oluşturur.

Lacan için Ben (self), hiçbir zaman özerk ve tutarlı bir yapı değildir. Tersine, kendini ancak kendinin dışına çıkararak kavrayabilen (Öteki'nin bakışına duyulan gereksinimin nedeni budur) bir varlık olarak



Ben, ismini (anlam) daima dışarıdan alır. Kendi ismi, her zaman bir-başkasının-ismi olarak koyutlanır. Lacan için bu, Simgesel evrenin temel izleğidir: özne-leşme, daima kendinin aşılmasıdır – bu varsayım, psikanalizin temel hipotezi olan doğa-kültür farklılaşmasının insanı özneye dönüştüren dolayımlayıcı ilişkisini (Zupancic, 2011:9) göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü insan, kendi biyolojik (tekil) varoluşundan kültürün öznesine dönüşürken, tikel anlamını kendisinden değil, kendisinin dışında bulunan namevcut bir Öteki'nin anlamlandırması yoluyla dile yerleşerek kazanır. Başka bir deyişle, özne, Öteki'nin yönetiminde olan bir [dilsel] düzende kendisine iliştilen isimlendirme yoluyla ortaya çıkar. Bu nedenle özne, yapıbozuma daima açıklık olarak belirir. Çünkü özne, kendi tutarlılığını – ki bu tutarlılık hem öznel düzeyde öznenin kendilik bilincini kavraması anlamında hem de kendisini anlamlı bir varoluş olarak tanıyan Simgesel'in özneyi kodlaması anlamında tutarlılıktır – kendisinin dışından devşirmektedir. Böylece özne, kendi tutarlılığını kavramak ve tanınmak amacıyla daima imgesel bir konum ile uyum içinde olmak zorunluluğu taşır. Lacan'ci psikanalizin müdahalesi tam da bu konumlanmayı deşifre etme üzerine odaklanmıştır: özne, Simgesel düzen içinde tanınmak için daima imgesel bir konum üzerinden isimlendirilmek zorundadır. Başka bir deyişle özne, kendi gerçek varlığı ile değil, üzerine konumlanmak suretiyle anlamlandırıldığı imgesel bir soyut kimlik aracılığı ile kendilik kavrayışına ulaşır ve kendini bu imgesel konum aracılığı ile tanımlar. Bu Lacan'cı varsayım, liberalizmin söylemsel kurulumunda ve kapitalist ilişkilerin "doğallaştırılmasında" deşifre edici bir olanağa sahiptir.

Liberalizmin Psikanalitik Yapıbozumu

Bu alt başlık, Derrida'cı yapıbozum ile Lacan'cı psikanaliz felsefesini bir araya getirmekte ve bunu liberalizm ideolojisinin "Ben" (*self*) öznesi üzerine kurduğu söylemsel tertibatlara odaklanarak gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır. Liberalizmin *Ben* öznesine yüklediği anlam çift boyutludur: özne, bir taraftan sabit ve tutarlı bir bütünmüş gibi kavranmakta, diğer taraftan ise anlamsal varlığını Simgesel bir yapı olan piyasa ilişkileri ile dolayımılarak edinmektedir. Bu çift boyutluluk, hem liberalizmin psikanalitik yapıbozumunu gerçekleştirmeyi sağlayan projeye temel sağlamakta, hem de bu proje için neden Derrida ile Lacan'ın bir arada düşünülebileceğini göstermektedir.

Liberalizm ve Ben'in Söylemsel Birliğinin Aporetik Tesisi

Liberalizmin özel mülkiyet, sınırlı – anayasal – devlet ve bireysel özgürlükler merkezli bir düşünce olarak Avrupa sahnesine çıkışı, Fransız İhtilali sonrası gelişen modern kapitalistleşme koşulları ile yakından ilgilidir (Manent, 1996:82). Liberalizm, kendini bir özgürlük ideolojisi olarak sunarken, temel dayanağı, *Ben* (self) kavramına olan aşırı vurgusudur. Tarihi ve beşeriyeti üreten özne olarak *Ben* kavramının bir aktör düzeyinde kabul edilmesi (Smith, 1997: 478), odak noktasını *Ben* öznesinin iradi boyutuna ve bunun kaynağında yer alan "insan doğası" (Cumming, 1969) prensibine kaydırmıştır. Liberalizmin *Ben* öznesine yüklediği otonom anlamın, tarihten ve mekandan bağdaşık bir "insan doğası" kabulüne referansla soyutlanması, birey kavramının içeriğini oluşturan temel söylemdir. Birey, liberalizmde, her tür beşeri aşkınlığın ve dışsallığın reddi için kurulan bir savunmadır. Çünkü liberalizm, tarihsel ve toplumsal inşanın temelinde, *bireyin iradesini* görmektedir (Smith, 2013: 11-12).

Bireyin özerk iradesi söylemindeki problem, *Ben* kavramına yüklenmiş bir ontolojinin *dışlama* ile malul olmasıdır. Bu dışlama ilişkisinin paradoksal görünüm arz etmesinin nedeni, temelde, *Ben* kavramının tarih-dışı inşasında (insan doğası) görülen tarihsellikten kaynaklanır. Başka bir deyişle, liberalizmin *Ben'i*, bir taraftan her tür tarihsel ve toplumsal olguların dışında konumlanmış bir *evrensel* olarak ortaya çıkmaktadır, fakat öbür taraftan, kavramın anlamsal içeriği, belli bir tarihsel ve toplumsal özneliğe tekabül etmektedir. Bunun açık anlamı, liberalizm, kapitalist toplumsal ilişkilerin gelişmeye başladığı çağda mevcut toplumsal yeniden üretimin motoru addedilen girişim ve mülkiyet ilişkilerini yalnızca ekonomi-politik bir temel olarak almamakta, bunları aynı zamanda mevcut gerçeklik durumunun dışında tarih-dışı bir nitelik olarak görerek, tüm bu yeniden üretim araçlarına metafizik bir karakter kazandırmaktadır. *Ben* kavramına yüklenen bu metafiziksel kurgu, kavramın kendisine tarih-dışı bir nitelik kazandırma amacı taşısaya da, kavramın edimselliğini (vücuda gelmesi-somutlanması) tümüyle tarihsel koşullara indirgemektedir. Zira liberalizmin temel aldığı kavramsal *Ben* ile gerçek [tarihsel-toplumsal] *ben* arasındaki ayırım, birinin felsefi düzeyde tarih-dışı addedilmesi olarak basitleştirilemez; çünkü aradaki ayırımın kökeni, tarih-dışılaştırmanın ancak tarihselliğe dayanarak



gerçekleştirilebileceğine ilişkin *aporetik** durumda saklıdır. Başka bir deyişle, liberalizmin *Ben* kavrayışı, ancak belli toplumsal formasyon kalıplarında deneyimlenebilecek bir şeydir ve bu, tarihselliğe temelden bağlı bir öznelik kipinin tarih-dışlaştırılmasının yapısal çelişkiye tekabül ettiğinin göstergesidir.

Peki, neden liberalizm tarihselliğe derinden bağlı bir özne fikrini tarih-dışı gibi gösterme niyeti taşır? Burada, ideolojik bir tavır ekseninde, liberalizmin kendi egemenliğini ancak tutarlı bir hegemonik proje aracılığı ile inşa edebildiği söylenilebilir, ancak bu, meseleyi fazla basitleştirmek olur. Zira liberalizm, sabit ve tutarlı bir *Ben* kavrayışına dayandığı ölçüde, yapıyı niteleyen istikrarı ancak tek şekilde sürdürebilir: yapının istikrarsızlığını gizlemeye dönük tarih-dışlaştırma hamlesi ile yapı, idealize edilmek suretiyle gerçekliğin dışına atılır. Başka bir deyişle, tarih-dışlaştırma hamlesi, kendisini, tarihsel koşulların etkisindedir gibi göstermenin çelişkili bağlamından uzaklaştırabilmek adına, kendini görünür kıldığı yapıyı soyut sölemsel ağı kendisiyle ilişkilendirmektir. Bu, çok bilinen "temel haklar", "bireysel özgürlükler", "insan doğası", vb. gibi insanı tanımlayan kategorilerde karşımıza çıkar. Ancak problem, tanımın imlediği insan kavramının tarih-dışlığının tarihselliğin içerisine yerleştirilmesi suretiyle "anlaşılabilir" oluşudur. Ya da başka bir deyişle, liberalizmin öznesi, ancak kendi aporetik-oluşu yoluyla kavranabilir.

Öznenin Simgesel İnşası ve Kapitalist Bilinçdışının Belirimi

Liberalizmin *Ben* kavrayışındaki temel problem, kavramın temelinde olduğu farz edilen bütünlüğün aporetik bağlamıdır. Liberalizmin öznesi olarak *Ben*, kendi anlamını devşirdiği tarih-dışlığını, ancak tarihsel bir konuma oturmak suretiyle elde etmekte, fakat bu bağlamı daima gizlemek zorunda kalmaktadır. Başka bir deyişle, özne, yapısal olarak, anlamsal bütünlüğünü kendinde taşıyamamakta, dışsallık ile eklemelenmek suretiyle elde edebilmektedir. Öznedeki bu aporetik kurulum, liberalizmin *Ben* kavrayışında tarih-dışlığı neden tarihselliğin üzerine yerleştirmek zorunda kaldığını açıklar. Çünkü liberalizm, örneğin "bireysel özgürlükler" tarzında bir evrenselden söz açtığı anda, özgürlük ile ilişkilendirdiği "birey" lafzını tarih-dışı bir varoluş şeklinde ima etme gereği duymaktadır; zira bu evrensel, birey kavramının verili toplumsal ilişkiler ağı içerisinde üretilmiş bir yapaylık (*artifact*) olduğu gerçeğini gizleme görevini ancak bu şekilde gerçekleştirebilir.

Liberalizmin tarih-dışlık ile tarihselliği bir arada dolayımlayan aporetik yapısı, en sahih halini kapitalizmde, daha doğrusu kapitalist ilişkiler ağı içerisinde bulur. Liberalizm, bireysel özgürlüğün ideolojisi ise, kapitalizm bu ideolojinin kolektif bir *göstergeye* dönüştüğü mecradır. Bu kolektif gösterge, yalnızca toplumsal maddi ilişkilerin yapılaşma evreni olarak anlaşılabilir; zira bu kolektif yapı, aynı zamanda yapının içsel bütünlüğünü oluşturan bir öznelik anlayışını da içerir. Yapı, bu minvalde, kendisini tutarlı gösterecek bir faillik evrenini – zorunlu olarak – kendinde muhteva eder; çünkü yapı, eylemin kendisinde *boşluksuz* açığa çıkmaktadır. Bu nedenle, kapitalist ilişkiler, yapının bütünlüğünün kurgusal ilişkiler ve bu ilişkilerin kurgusal faileri aracılığı ile gerçekleştiği bir *sembolik* yapıyı andırır. Hem ilişkiler hem de ilişkilerin faili olarak "toplumsal özne"ler, sembolik yapının kurgusal koordinatları içinde konumlanarak hiçbir zaman somut gerçeklik ile irtibatlı olmazlar. Böylece kapitalizm, somut gerçekliği, idealize edilmiş gösterenler aracılığı ile gizlemiştir.

Kapitalizm yalnızca yapısal gösterenlerin ideal bir kurgusalılık içerisinde birbirlerine eklemelendiği bir küme değildir. Kapitalizmi ortaya çıkaran şey, varsayımsal bir öznelik kipine bağlı varsayımsal ilişkiler ve tüm bu varsayımlardan türetilen sembolik bir toplumsallık düşüncesidir. Bu, kapitalizmin toplumsal ilişkilerin meta-merkezli doğasını ikinci plana atmaz; tersine metaların meta-dışı bağlama denk gelmesini (fetişleşme) üreten de bu düşüncedir. Çünkü kapitalizm, *kapitalist özne* (sermayedar) ile kapitalizm içinde emeğine yabancılaşmayı kendi varlığında olumlayan bir *özne* (emekçi) arasındaki

* Aporia sözcüğünü burada Derrida'cı anlamda kullanıyorum. Derrida, aporetik durumu, logos'un belli bir köken düşüncesine yaslandığı *merkez*in kendi içinde *merkezsizleştirilmesi* anlamında, yani yapıbozumun işlevsel kılınması anlamında kullanmıştır. Aporia, yapının sabit ve tutarlı oluşunun altında içkin bir çelişkinin, daha doğru bir ifadeyle temelinde bir *açmaz*ın olduğunu göstermesi bakımından yapıbozum düşüncesiyle bağlantılıdır.



olumlama ilişkisinden türemektedir. Bu olumlama, kapitalizmin bütünüyle *Ben* ideolojisine bağlı olarak geliştiğinin kanıtı olarak karşımıza çıkar, zira kapitalizm, liberalizmin özneye atfettiği anlamın edimsel hale gelmesidir. İşte bu somutlama, sadece liberalizmin *Ben* kavrayışının ilişkisel mecrada koyutlanması anlamındaki bir somutlama değil, fakat aynı zamanda aporetik yapının dışavurumu anlamında bir somutluktur. Tam da bu nedenle Lacan'ın, ve takipçisi Zizek'in, kapitalist çözümlemelerde psikanalitik metaforları kullanırken yaptıkları tahlil son derece değerlidir. Çünkü Lacan, kapitalizme içkin göstergelerin temelde boşluğa sahip olduklarını sezilemiş ve bu boşluğun çözümlenmesi halinde kapitalizmin öne sürdüğü hipotezlerin temelden sarsılacağını düşünmüştür (Roudinesco, 2012:38). Ancak buradaki sarsıntıyı çözümlemek hiç de kolay değildir; zira Lacan, bunun için Freud'a geri dönüş yolu açmak durumunda kalmıştır (Tomsic, 2017:15). Freud, mevcut kavrayışların bastırma durumunda kaldığı, ancak mevcut yapılarıdaki içsel tutarsızlık alanlarını oluşturan boşlukları incelemesinin nedeni, tam da bilinçdışının koşuludur. Lacan'ın bilinçdışını dile benzetmesinin kökeni, Freud'un, söz konusu boşluklarda fark ettiği "dışarılık" düşüncesidir. Fakat bu dışarılık, fiziksel anlamda dışarı bırakılmayı değil, yapıya içkin anlam haritasının içinde tutarsızlık oluşturmalarından ötürü anlama katılmamalarını ifade eder. Bu bakımdan Freud için bilinçdışı, ne olduğundan ziyade nasıl oluştuğu ile ilgili bir problemi gündeme getirmektedir.

Lacan'ın Freud'dan devraldığı miras, bilinçdışını açıklamaktan ziyade, bilinçdışını meydana getiren koşulların çözümlenmesidir. Bu nedenle Lacan, Marx'ın Kapital'de geliştirdiği tezleri kendine referans olarak alır ve Kapital adlı metninde Marx'ın "semptom" kavramını icat etmiş olabileceğini söyler (Lacan, 2007:26). Ancak Lacan, semptom tabirini çok farklı bir şekilde kullanır: Lacan'cı semptom, öznenin, yapıdaki tutarsızlığı kasıtlı olarak görmezden gelmesi ile oluşur. Bu, bireyin kendisinin içinde anlamlandığı özne yapısı olabileceği gibi, bireyin somut olarak içinde bulunduğu toplumsal ilişkiler ağı da olabilir. Ancak önemli olan husus, Lacan'ın, Marx'ın tezleri ile geliştirdiği dolayımıdır. Zira Marx'ın kendisi, bireylerin dünyayı kavrama biçimlerinde yapısal bir tutarsızlığı değil, tam tersine onların öznel niyetlerinin ön planda olduğunu kabul etmiştir (Marx ve Engels, 2013:34-35). Böylece semptom, yapının istikrarsızlığının örtülmesi, hatta gözden kaçırılmasıdır. Marx'ın, Kapital'de değer yasasını inceleyen, mevcut toplumsal ilişkilerin temelinde yatan şeyin, onların nesnel boyutlarının kapatılması şeklindeki düşüncesi (Marx, 2011:106) geliştirmesinin nedeni biraz da budur. Çünkü Marx, değer analizini yaparken, yani değer yasasına yapısal bir bağlam olarak yaklaşırken, değer yasasının içindeki saklı unsurları göz önüne getirmeye çalışır. Fakat asıl önemlisi, değer yasasının edinmiş olduğu istikrar, yani yapısal tutarlılığı, içsel bir keyfiyetin görünmez kılınması sayesinde üretilmektedir. Bu keyfilik, öznel bir irade değil, bütünüyle tarihsel ve toplumsal koşullar olarak tarihselliğin bizzat kendisidir. Yani kapitalist ilişkilerin ve bunlardan kaynaklanan tüm evrensel kategorilerin (sermaye, öznellik, mülkiyet, vb.) kurucu ögesi olarak değer yasası, kendi tarihselliğini örtmek suretiyle kendine – ve kendinden kaynaklı tüm evrensel kategorilere – tarih-dışılık katabilmektedir.

Ancak kapitalizmin ve bu sistemin öznesi olarak evrenselleştirilmiş *Berl*'in bilinçdışı analiz ile çözümlenmesi bununla bitmez. Daha doğrusu Lacan için Marx'a atfedilecek analiz bununla sınırlı değildir. Lacan, öznenin – daha doğru bir ifadeyle özneleşmenin – sürekli ertelenmiş halde oluşuna ve bitimsizliğine vurguda bulunur. Bu bitimsizlik süreci iki ön varsayımın diyalektik eleştirisi ile paralel düşünülür: bir taraftan öznenin kendinde tamlığı geri çevrilir – zira bu, özneleşmenin Simgesel içinde konum almaya bağlı olarak gelişmesini gösterir. Diğer taraftan, özne-varlığın kendisinin eksiksiz bilince sahip bir farklılaşmada temsil olduğu düşüncesi reddedilir – çünkü özne, kendini ancak imgesel bir dışarıya aracılığı ile kavrayabilir. Öyleyse bilinçli-varlık, temsil ettiği Cogito düşüncesiyle uyum göstermez; hatta tersine özne, radikal bir Cogito zıtlığı olarak gelişmektedir. Bunun nedeni, az evvel söylediğimiz gibi, özneleşmenin koşulunun negatif bir temsil ağında saklı olmasıdır. Başka bir deyişle, özne, simgeselin içine koyutlanmış olarak varsayılır; ancak bu koyutlama, dilsel sistem içerisinde görünmeyen bir dolayımdayıcı tarafından gerçekleştirilir. Yani, özne dil-dışı olarak vardır; dilin içinde ise görünmez.

Kapitalizmin semptomatik bağlamının Lacan'cı oluşunun altında yatan neden, işte bu aporetik iç içe geçişlerdir. Çünkü kapitalizm, liberalizme koyutlanmış olan bir evrensel – *Ben* öznesi – ile temsil edilir. Kapitalizmin ünlü mottosu "müşteri her zaman haklıdır" prensibi, piyasa ilişkilerinin gerçeklik düzleminde işleyişini saklar; ancak bunu, özneyi – *müşteri* – tarih-dışı bir *boşlukta* göstererek



gerçekleştirir. Başka bir deyişle, liberalizmin öznesi olan *Ben*, tarihin – gerçekliğin – dışında-gibi gösterilerek tarihselliğin içinde anlamlandırılır. Bu, özneleşmenin negatifiğini devre dışı bırakan bir düşüncenin devrede olduğunu gösterir. Zira kapitalizmde gizlenen şey, gerçekliğin ta kendisidir ve bu da gerçekliğin faillerinin – edimleriyle birlikte – topyekun içeriksizleştirilmesi yoluyla olabilir. Marx'ın meta-para nesnesine bakışında gördüğü şey, sermayenin ontolojisidir; çünkü para, kendisi gerçeklik olmayıp insnalarca geçmiş-gibi algılanan bir şeydir. Marx, böylece, sermayenin oluşumunda bir taraftan ideolojik bir sürece göndermede bulunur, fakat diğer taraftan paranın sermayeye dönüşümünde asıl nedenin gerçekliğin ikamesi olduğunu söyler. Bu ikame, dil-dışı olanın dilin içine çekilerek kendi bağlamından kopartılması anlamında *simgeselleştirmeden* başka bir şey değildir. Sermaye, kapitalist üretim ilişkilerinin kökeninde bulunan içsel çelişkilerin ve tutarsızlıkların bastırılmasının bir sonucu ve göstergesidir. Çünkü piyasa ilişkilerinde inşa edilen faillik, nesnel mübadelesini nesne-olmayanlarca sürdürür. Başka bir deyişle, mübadele edilen şeyin nesnel olmaması ve nesnel arası değiş-tokuşu sağlayan şeyin nesne-para olması başka türlü açıklanamaz. Marx'ın tezi bu konuda çok açıktır: para, kendisi gerçek olmadığı halde nesnel arası mübadelenin tam merkezine çekilerek – yani merkezleştirilerek – nesnel gerçekliğini mistifike eder. Paranın satın alma gücü ile insan özgürleşmesinin temelini koyutlanan emeğin satın alınabilmesinin nedeni tam da bu merkezleştirme hamlesidir. Para, kendisinin doğrudan temsil etmediği bir imgesel (sermaye) aracılığı ile toplumsal ilişkilerin içeriğinde merkezleştirilir ve simgeselin içinde elde ettiği anlam ile kökendeki çelişkiyi gizler.

Bilinçdışı Semptom

Kapitalizm, liberalizme için evrensel kategoriye, yani *Ben* öznesine, ilişkisel bir içerik sağlamakla, öznenin içinde bulunduğu toplumsal ilişkileri oldukça başarılı bir biçimde gizlemektedir. Başka bir deyişle, kapitalizmin yaptığı şey, esas itibarıyla, tüm dikkati tarih-dışı öznenin her şeyi yapabilmeye muktedir oluşuna dair sonsuz potansiyeline ve özerkliğinin radikal sınırsızlığına çekmektir. Böylece anlamı bütünüyle bu soyutluk içinde inşa ederek gerçekliğin üzerini örtmek, yani anlamı önce dil-öncesi kılıp ardından başkalaşıma uğratarak dilin alanında yeniden kurmaktır. Evrensel insan doğası prensibinin sermayeleştirme süreçlerine doğrudan dahil olması bunun göstergesi değil midir? (Read, 2014:43-44). İnsan doğası ve ona için kılınan tüm soyut içerikler (mülkiyet arzusu, özerklik kaygısı, rekabetin antropolojik gerçekliği, vs), tarih-dışı ön kabul olmalarına karşın, toplumsal ilişkilerin nesnel gerçekliği içerisinde tarihselleştirilirken, tarihsel olan dilin (görünen) dışına atılır (görünmez bırakılır). Lacan'ın Marx'ın keşfettiği şeyin semptom olduğunu söylemesinin nedeni basitçe budur: Marx, nesnellüğün bilinçli biçimde üzerinin örtülmesi sistemi olarak tasvir ettiği kapitalizmde, bu bilinçli çabayı destekleyen göstergenin fetişleştirme olduğunu ileri sürer (Marx, 2011:82). Fetiş, nesneye atfedilen anlamın çift boyutunu bünyesinde taşır: bir taraftan nesnenin sahil halini devre dışı bırakır – onu bağlamından kopartır; diğer taraftan ise nesneyi bütünüyle öznel bir bağlam üzerinden yeniden anlamlandırır – ancak bu öznel, iradi anlamda değil, tarih-dışılığın tarihe nüfuz etmesi anlamında bir keyfiliktir. Böylece fetişleştirme, yapının bünyesinde yeniden inşa edilerek ortaya çıkan anlam zincirinin aporetik bağlamını gösterir. Nesne (örneğin para), kendisi olduğu haliyle değil, karşılık geldiği soyut bağlama referansla anlamlanır. Böylece sarmallık tamamlanır: para, artık kendisi olmadığı gibi, parayı değerleyen yasa da tarihin kapisından içeri girmiştir.

Ancak bunun nasıl gerçekleştiği hala muammadır. Lacan'a göre Marx, kapitalizmdeki semptomatik işleyişi görmüştür; lakin açıklanması gereken şey, aporianın her defasında nasıl devreye girdiğidir. Başka bir deyişle, kapitalizmin, liberal evrensellere dayanarak tarih-dışılık ile tarihsel olan arasında aporetik bir bağ kurması meselenin sadece bir tarafıdır. Asıl konu, aporianın nasıl çalıştığı ya da neden/nasıl davet edildiğidir. Bu nedenle, burada kullanılan semptom kavrayışının derinleştirilmesi gerekir. Bu derinliği sağlayacak olan şey ise, kapitalizmin semptomatik işleyişinin bilinçdışı oluşudur – başka bir deyişle, semptom, sistemin bilinçdışıdır ve bu yüzden görünmez kalır.

Sohn Rethel, bu bilimsel kategorilerin ve nedensellik ilişkilerinin birbirleriyle olan uzlaşmasını tam da bu bağlamda ele almıştır. Ona göre kapitalizm, meta mübadelesine dayanırken, buradan üretildiği varsayılan öznelleştirme ilişkisini halihazırda kendinde barındırır (Vighi, 2010:51). Yani, onun deyişiyle, ortada bütünüyle *patolojik* bir durum vardır; zira yalnızca üretim değil, üretimin kendisini üreten



ilişkiler ve bunların temelinde bulunan varoluş biçimleri de kökenden itibaren bağlamından kopartılmış halde bulunmaktadır. Öyleyse kapitalizmde bastırılan şey nesnellik değil, nesnelliğin nesnelliği, yani nesnelliği gizleyen keyfiliğin neden olduğu aporetik durumdur. Bu aporetik durumun gizlenmesi, varoluşa öncel olan simgesel düzenin dışsallıktan koparak içkinleşmesine bağlıdır (Zizek, 2011:35). Başka bir deyişle, simgesel düzen, dışsallığını kaybederek – ondan koparak – bu aporiayı, yani yapının içsel tutarsızlığını, maskeleyebilir. Kapitalizmin soyut-evrensellere, yani liberalizmin kategorilerine dayanması bu yüzdendir. Çünkü bu soyut kategoriler, toplumsal gerçekliğin bastırılması yoluyla açığa çıkar ve bu sayede kendini, bastırıldığı nesnelliğin yerine geçirir. Yapının keyfiyeti tam da budur: kapitalizm, insanlar ile nesnelere arası ilişkileri düzenlemez, *nesneyi-üreten-insan* ve *nesneyi-tüketen-insan* şeklindeki soyut ve tarih-dışı simgesel-adlandırmaları varoluşun kökenine koyutlayarak *Berli* merkezden kurar. Ancak *Berli*'nin merkezden kuruluşunda radikal bir aporia vardır: zira *Ben*, kendisinin – aslında – kendisi olmadığına dair gerçeklik sayesinde kendisi olabilen bir simgesel varlıktır.

Kapitalizmin simgesel yapı olarak çalışmasının önkoşulu, öznenin bu simgesel içinde imgesel olarak konumlanması ya da başka bir ifadeyle, öznenin kendini imgesel-özne olarak ön-kavramasıdır. Öznenin kendilik bilinci, Descartes'çı anlamıyla dünya ile mesafelenmek suretiyle kendinde saf kendiliği kavrayan bağımsız bir ego bilinci değildir. Tersine, kapitalizmin simgesel yapısı içerisinde özne, daima bu yapıya iliştilmiş olarak kurulur. Bu iliştilme işlemi, basitçe meta ilişkisinin karakteristiğini yansıtır: meta ya da meta mübadelesi, nesnelere arasındaki nesnel mübadelelerin imgesel mübadele ile fazlalığa sahip olmasıyla anlamını kazanır. Buradaki fazlalık, Marks'ın kapitalist sömürü ilişkisinin merkezine yerleştirdiği "artı değer" değildir. Fazlalık, mübadelesi yapılan nesneye ve mübadele ilişkisinin kendisine ilave edilen bir fazlalıktır ve bu fazlalık ilişkinin taraflarını "özne" olarak üreten yapısal gösterendir. Bir müşteri, yalnızca hizmet satın alan kişi değildir; bu işlem yoluyla kendini tanıyan ve kendini bu işleme göre karşısındakine tanıtmaya çalışan bir söylemsel konumu işgal eder. Bu söylemsel konum, kendilik kavrayışının geliştiği ve üretildiği yapısal bir boş-gösteren olarak, öznenin özneleşme prosedürlerini muhteva ederek yapının bütünlüğünü üretir. Özne, otonom içkinliği ile değil, bu konumlar üzerinde konumlanabilme yetisi ile özneleşir. Kapitalizm, bu sayede özneleşme ile yapı arasında bir bağ kurar. Ancak bu bağın tümüyle varsayımsal oluşu, daima bir boşluk bırakmaktadır, ki bu boşluk kapitalizmin hiçbir zaman tam anlamıyla gideremediği şeyi oluşturur: bilinçdışının Gerçekliği.

Bilinçdışının simgesel tarafından zapt edilemeyeşi, bastırılmak durumunda kalan Gerçeğin öznenin dünyasına sızmasına neden olmaktadır. Lacan'ın Gerçek ile Simgesel arasına çektiği gerilimli sınır, öznenin travmatik oluşunun açık göstergesidir. Gerçek, yani dil-öncesi ya da dil-dışı bağlam, kurgusal bağlamda üretilen Simgesel'in gideremediği boşluğu tamamlayacak olan yegane durumdur. Simgesel, yani dilsel düzen, dilin içine aktarılamayan dilin dışında tutarak onun saf varlığını gözden kaybedebilse de zihinsel çağrışımlardan koparamamaktadır. Lacan'cı psikanalizin kapitalizm eleştirisi ile düğümlendiği yer de burasıdır; çünkü Lacan için kapitalizmin meta-merkezli ilişkilere odaklanmasındaki içkin neden, kapitalizmin gideremediği boşluğun daima meta ilişkilerinin temelini oycak bağlamda sızma tehlikesi taşımasıdır. Bunun nedeni ise, kapitalizmdeki meta ilişkilerinin, salt maddi mübadelelerin transfere konu olan nesnelere dünyasının evreninde gerçekleşen bir alım-satım durumu olmamasıdır. Başka bir deyişle, meta, mübadele edilmeden önce bir meta olarak var olan imgesel nesne olarak özneyi ele geçirmeye çalışan simgesel bir gösterendir. Bu, metanın, özneliğe doğrudan eklenmesini sağlayan öznelik temsillerinin imgesel boyutuna sahip olmasında açığa çıkar. Meta, öznenin kendini kendinde kavramasına imkan sağlayan imgesel bir fazlalıktır: meta, özneye dışsal olan *maddi şey* olmaktan öteye bu fazlalık aracılığı ile geçer, çünkü meta yoluyla özne, simgeselin içinde kalabilecektir.

Öyleyse öne sürebileceğimiz iddia şu olmalıdır: kapitalizmdeki meta mübadelesi salt nesnelere arası gerçekleşen bir alışveriş olarak okunamaz, çünkü bu ilişkilerin faili olarak varsayılan "özerk" özne, bu alışverişini gerçekleştiren fail değil, alışverişini yapılan nesnelere iliştilen imgesel anlamlar aracılığı ile kurulan bir gösterendir. Bu, aynı zamanda, kapitalizmin yapısal okunması gerektiğine ilişkin analizlerin de merkez noktasını teşkil eder (Althusser, 2017). Yapısal okuma, öznenin yaratıcı-fail olarak değil, fakat yapı-içinde belirlenen bir edilgenlik kipi olarak anlaşılmasını salık veren kimi postyapısalcı okumaların da merkezini oluşturur (Koch, 2007). Psikanalitik okuma da benzer biçimde öznenin konumlanışlığını ön-belirleyen yapısal süreçlerin etkisini mercek altına alırken özneyi benzer bir



biçimde analiz etmenin yollarını arar. Ancak psikanalizin ayırt edici noktası, öznenin, içinde türetildiği yapısal ilişkiler aracılığı ile özneleşmesindeki yapısal gösterenlerin açığa çıkarılmasıdır. Başka bir deyişle, psikanaliz, aslında bir özne teorisi ileri sürmez; fakat, özneyi üreten yapısal koşullara odaklanır. Kapitalizmin meta-merkezli psikanalitik okunuşu, metanın taşıdığı anlamın ön plana alınmasını sağlayarak yeni bir özne kavrayışının ana hatlarını sunar. Bu yeni özne eleştirisi, hem özneyi üreten yapısal koşulları, hem de öznenin kendilik bilincini nasıl kavradığını bir arada anlamamızı sağlar. Bu yüzden kapitalizmin psikanalitik yapıbozumu, kapitalist ilişkiler ile bu ilişkileri içinde fail olarak üretilen öznenin bir arada tam ve bütün olarak içerildiğini varsayan yaklaşımların içsel tutarsızlığını görmemizi sağlar.

Sonuç: Özgürlük Vaadinden Simgeselin Tahakkümüne

Liberalizm, yalnızca bir ideoloji olarak değil, fakat bir kendilik (ego) felsefesi olması nedeniyle de esaslı bir değerlendirilmeye ve eleştiriye tabi tutulmalıdır. Çünkü liberalizm, siyasal alana ilişkin düşünce ve tutumların sistematik şekilde ele alındığı bir felsefe olmanın ötesinde, birey ve bireysel özgürlük gibi temel değerlere ilişkin ontolojik önermeler geliştirmiştir. Bu nedenle liberalizme dönük bir değerlendirme – ve eleştiri – öncelikle liberalizmin ontolojisine yönelmek durumundadır. Bu makalede amaçlanan, liberalizmin ontolojik varsayımlarının eleştirisidir. Liberalizm, ontolojik olarak, tarih-dışı addedilen bir aşkın birey kavramına öncelik ve üstünlük tanımakta, tarihsel yapı ve ilişkileri bu aşkın referansa dayanarak inşa etmekte ya da eleştirmektedir. Dolayısıyla liberalizmin ontolojisinde yatan ana düşünce, varoluşsal nedeni ile biçimi her tür tarihsel ve toplumsal dizgeden koparılmış soyut bir *Ben* düşüncesine yaslanmaktadır. Bu soyut *Ben*, tarih-dışı bir öznellik olarak, toplumsal ve tarihsel belirlenimden muaf addedilmektedir. Ancak, liberalizmin hipotetik problemi, tam da bu varsayımdan kaynaklanır, çünkü bu soyut *Ben*, özgül tarihsel ve toplumsal üretim ağı olarak kapitalizmin bir ürünüdür. Ancak liberalizm, bu gerçekliği, *Ben* mefhumunu tarih-dışı bir özne olarak üreterek gizler.

Liberalizmin – ve onun ilişkisel göstereni olarak kapitalizmin – psikanalitik yapıbozumu tam da burada devreye girer. Yapıbozum, ontolojinin temelini imlenen ve yapıya tarih-dışılık kazandıran istikrarlılığın içindeki çelişkileri deşifre etmek ise, psikanaliz de bu deşifre edilmiş öğeleri ilişkisel düzeylerde (örneğin kapitalizm) keşfetmektir. Yapıbozum yöntemi ile psikanaliz felsefesinin liberalizmin ontolojik eleştirisinde bir araya getirilmesinde amaç, liberalizmin temelini yerleştirdiği soyutluk varsayımının tutarsız ve çelişkili yapısını göstermektir. Çünkü liberalizm, *Ben* mefhumunu, özerk bir bütün gibi ortaya koyarken, bu soyut *Ben* kategorisinin tarihsel üretilmişliğini maskeleyen için soyutlama yoluna başvurur. Ancak soyutlama, belli somutluk ilişkilerinde görünür olması gereken bir şey olduğundan, liberalizmin ontolojik temelindeki yapısal çelişki açığa çıkar. Bunu en iyi gösteren, kapitalizmdeki fetişleştirmedir. Fetişleştirme, metanın nesnel gerçekliğinin soyut bir mefhumla ikame edilmesi ya da üst üste binmesidir. Marx, fetişleştirmeyi her ne kadar kapitalist üretim ilişkilerinde *para* ile bağlantılandırırsa da, psikanalitik yaklaşım fetişleştirme ilişkisini öznenin kendisine dek götürmektedir. Buna göre, özne, kapitalist üretim ilişkilerinin nesnel gerçekliği içinde üretilen bir varoluş olarak görülmez, fetiş ikame sayesinde varoluş daima simgesel konuma atılır. Bu, kapitalizmin kendini temellendirdiği "müşteri her zaman haklıdır" mottosunda rahatlıkla görülebilir. Buradaki soyut "müşteri" ve onun soyut "haklılığı", ancak belli somut ilişkilerde görünür kılınabilecek bir şeydir. Ancak, problem şuradadır ki, müşterinin haklılığı, ontolojik bir içerikten türemez; başka bir deyişle, "müşteri, haklı olan varlık değildir". *Haklılık*, söylemsel ve simgesel bir boşluktur ve kapitalist üretim ilişkilerini meşrulaştırmak adına seferber edilmektedir. Başka bir deyişle, öznelere gerçeklikle aralarına mesafe konulmuştur ve bu mesafeyi yaratan da kapitalist üretim ilişkilerinin nesnel yapısını maskeleyen simgesel düzenlerdir. Simgesel düzenler, "müşteri her zaman haklıdır" gibi mottolarda ya da "otonom birey" gibi içeriksiz ve muğlak soyut evrensellerde yalnızca dilsel olarak var olan, ancak gerçeklik düzeyinde somut içeriğe sahip olamayan belirteçlerdir. Bu, liberalizmin, simgesel-söylemsel varlığının temelinde gerçekliğin bastırıldığını gösterir. Buna göre aşkın birey, nesnel gerçekliğin bastırılması ile açığa çıkan simgesel bir koddan başka bir şey değildir.



Kaynakça

- Althusser, L. (der) (2017). *Kapital'i Okumak*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Nora
- Bowie, M. (2007). *Lacan*, (V. Pekel Şener, çev.), Ankara: Dost
- Cumming, R. D. (1969). *Human Nature and History: A Study of the Development of Liberal Political Thought Vol. 1*, Chicago: University of Chicago Press
- Derrida, J. (1978). *Writing and Difference*, (Alan Bass: Çev.) London: The University of Chicago Press,
- Derrida, J. (1982a). *Positions*, (Alan Bass: Çev.), Chicago: University of Chicago Press
- Derrida, J. (1982b). *Margins of Philosophy*, (Alan Bass: Çev.), Chicago: University of Chicago Press
- Derrida, J. (1992a). *Points... Interviews, 1974-1994*. Elisabeth Weber (ed), (Peggy Kamuf: Çev.). California: University of Stanford Press
- Derrida, J. (1992b). *Acts of Literature*, Derek Attridge (ed), New York: Routledge
- Doyon, M. (2014). "The Transcendental Claim of Deconstruction", *A Companion to Derrida*, Zeynep Direk ve Leonard Lawlor (ed), Oxford: Wiley Blackwell Pub., ss. 132-150
- Homer, S. (2013). *Jacques Lacan*, (Abdurrahman Aydın: Çev.), Ankara: Phoenix
- Koch, A. M. (2007). *Poststructuralism and the Politics of Method*, New York: Lexington Books
- Lacan, J. (2007). *The Seminar of Jacques Lacan: The Other Side of Psychoanalyses (Book XVII)*, (Russell Grigg: çev.), New York: W. W. Norton Company
- Lacan, J. (2011). "Özne-Ben'in İşlevinin Oluşturucusu Olarak Ayna Evresi", (Nilüfer Kuyaş: çev.), S. Zizek (der), *İdeolojiyi Haritalamak*, Ankara: Dipnot
- Lacan, J. (2013). *Psikanalizin Dört Temel Kavramı: Seminer 11. Kitap*, (Nilüfer Erdem: Çev.), İstanbul: Metis
- Manent, P. (1996). *An Intellectual History of Liberalism*, (Rebeca Balinski, çev.), New Jersey: Princeton University Press
- Marx, K. (2011). *Kapital: Ekonomi Politiğinin Eleştirisi Cilt 1*, (Mehmet Selik ve Nail Satlıgan: çev.), İstanbul: Yordam
- Marx, K. ve Engels, F. (2013). *Alman İdeolojisi*, (Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez: çev.), İstanbul: Evrensel Basım
- Rabate, J. M. (2003). "Lacan's turn to Freud", J. M. Rabate (der), *The Cambridge Companion To Lacan*, Cambridge: Cambridge University Press, ss. 1-24
- Read, J. (2014). *Sermayenin Mikropolitikası: Şimdiki Zamanın Tarihöncesi ve Marx*, (Ayşe Deniz Temiz: çev.), İstanbul: Metis
- Roudinesco, E. (1990). *Jacques Lacan & Co: A History of Psychoanalyses in France, 1925-1985*, (Jeffrey Mehlman: Çev.), Chicago: University of Chicago Press
- Roudinesco, E. (2012). *Her Şeye ve Herkese Karşı Lacan*, (Nami Başer: çev.), İstanbul: Metis
- Rutli, E. E. (2016). "Derrida'nın Yapısökümü", *Temaşa*, sayı:5, ss. 49-69
- Sallis, J. (1987). *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press
- Saussure, F. de. (1959). *Course in General Linguistics*, (Wade Baskin, çev.), New York: The Philosophical Library Press
- Smith, A. (1997). "The Four Stages of Society", A. Broadie (der), *The Scottish Enlightenment: An Antology*, Edinburgh: Canongate
- Smith, G. H. (2013). *The System of Liberty: Themes in the History of Classical Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press
- Tomsic, S. (2017). *Kapitalist Bilinçdışı: Marx Ve Lacan*, (Barış Engin Aksoy: çev.), İstanbul: Metis
- Tura, S. M. (1996). *Freud'dan Lacan'a Psikanaliz*, İstanbul: Ayrıntı
- Vighi, F. (2010). *On Zizek's Dialectics: Surplus, Subtraction, Sublimation*. New York: Continuum
- Zizek, S. (2011). *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, (Tuncay Birkan: çev.), İstanbul: Metis
- Zupancic, A. (2011). *Neden Psikanaliz? Üç Müdahale*, (Barış Engin Aksoy: çev.), İstanbul: Metis



Ricœur'ün Levinas Okuması Üzerine: Kendilik ve Başkalık Sorunu

*On Ricœur's Reading of Levinas: The Problem of
Selfhood and Alterity*

Ali Sait SADIKOĞLU

alisaitsadk@yahoo.com

Öz

Çağdaş felsefede kendilik ve başkalık nosyonları metafiziği ve etiği tekrar düşünmek için merkezi nosyonlara dönüşmüştür. Bu iki temel nosyon, özellikle Levinas ve Ricœur metinlerinde sürekli olarak karşımıza çıkan nosyonlardır. Bu makalede amacımız, çağdaş felsefede bir problem olarak kendilik ve başkalık nosyonlarının tartışmasına giriş yapmaktır. Eğer kendilik meselesi, bir yandan insanlar arası ilişkide başkasını tanıma ile ilişkili ise kendilik ve başkalık özneliğin anlaşılmasında anahtar rol oynamaktadır. Başkalığı, etik yolla ele alarak kendiliğin kurucu bir anlam alanı olarak düşünmeye çalışıyoruz. Diğer yandan Levinas'ın Bütünlük ve Sonsuz'da varlığın anlamı bakımından göstermeyi amaçladığı gibi, bu etik boyut aslında metafiziğin bizzat kendisi olmayı hedeflemektedir. Etik olarak bu metafizik, öznellik hakkında çağdaş bir felsefi cevap olabilecek biçimde, varlık olarak varlığın düşünülmesine yeni bir imkân sunabilir. Çalışmamız bu yeni imkân hakkında bir araştırmadır.

Anahtar Kelimeler: Kendilik, Başkalık, Başkası, Etik, Ontoloji

Abstract

In contemporary philosophy, the notions of selfhood and alterity have become central notions in the reconsideration of metaphysics and ethics. These two fundamental notions recur especially frequently in the texts of Levinas and Ricoeur. In this article, our aim is to introduce the discussion of the notion of selfhood and alterity as a problem in contemporary philosophy. If in one sense selfhood is a relationship that is realized in the meeting with others in the context of human interaction, then selfhood and alterity play a major role in subjectivity. Within an ethics perspective, we attempt to analyze alterity as a foundational site of meaning for selfhood. On the other hand, as Levinas attempts to show in *Totality and Infinity* according to the meaning of existence, this ethics dimension aims towards metaphysics itself. This metaphysics as ethics could give a new possibility to think about being as the contemporary philosophical response to subjectivity. Our work is a research about this new possibility.

Keywords: Selfhood, Alterity, Other, Ethics, Ontology

Giriş

Mevcut çalışmamız¹ çağdaş Fransız felsefesinin önemli filozoflarından Paul Ricœur'ün Emmanuel Levinas düşüncesi üzerine okumasına dayanmaktadır. Ricœur'ün düşünce hayatının son dönemlerinde yazdığı *Başkası Olarak Kendisi* (1990)² adlı kitabın son bölümünde geliştirdiği fikirler ve bu kitabın yayınlanmasından hemen bir sene önce yayınlanan *Emmanuel Lévinas, Tanıklığın Düşünürü* (1989)³ adlı makale burada geliştirmek istediğimiz fikirlere dayanak olmuştur. Biz bu çalışmamızda, herhangi kronolojik bir yol izlemeden, sadece bu iki düşünür arasındaki mümkün bir diyalogun ana hatlarını göstermeyi deniyoruz. Giriş karakterine sahip bu çalışmamız diğer taraftan Ricœur'ün "kendilik

¹ Bu çalışma 4 Mayıs 2018'te Uluslararası İstanbul Felsefe Kongresi'nde "Kendi ve Başkalık: Kimlik sorununa bir yaklaşım" adlı bir tebliğle sunulan çalışmanın bir başka versiyonudur. Burada özellikle son bölüm geliştirilerek daha geniş bir çalışma haline dönüştürülmüştür: "Tanıklık ve Kendilik" adlı son başlık altındaki açıklamalar ve "Sonuç" bölümü çalışmaya eklenerek makale formatına dönüştürülmüştür.

² Orijinal adı: *Soi-même comme un autre*. Fransica "soi-même" ifadesi kendisi (soi) ifadesinden daha çok "bizzat kendisi" demektir.

³ Orijinal adı "Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage" Lectures 3, *Aux frontières de la philosophie* adlı kitabın içinde. Bu makale aslında Ricœur'ün "tanıklık felsefesi" dediği bir deneme açısından oldukça önemlidir. Biz bu çalışmamızda temelde *Başkası Olarak Kendisi* eserinin son bölümünü dikkate alıyoruz.



ontolojisi⁴ adını verdiği fikir açısından ana temaları seçmek ve onları genel olarak açıklamaktan ibarettir. Çalışmamızın çerçevesini bu iki filozof ile belirmemizin nedeni ise, her ikisinin de çağdaş felsefede düşünceleri bakımından metafizik⁵ düşünceye sahiplenici bir biçimde referans vermeleridir. Çalışmamızın asıl konusu kendilik ve başkalık meselesinden ibaret olsa da, farklı tartışmalar aracılığıyla Ricœur'ün kavramsallaştırdığı "kendilik ontolojisi" hakkında genel bir özet sunmayı hedefliyoruz. Bu hedef doğrultusunda öncelikle Ricœur'ün metininden hareketle kendilik ve başkalık mefhumları arasındaki ilişkiyi ve ilgili problem alanlarını açıklayacağız.

Bu problem alanları içinde hem Ricœur hem Levinas düşüncesi arasında mümkün bir alışverişin karakteri hakkında fikirler sunmayı deniyoruz. Son bölümde ise Ricœur'ün bahsettiğimiz makalesinde geliştirmek istediği tanıklık ya da şahitlik fikirleri bakımından kendilik ve başkalık sorununu ontolojik ve etik temelleri üzerinden düşünmeye çalışıyoruz. Bu tartışma ekseninde Türkçe'ye şuur olarak çevirdiğimiz Heidegger'in *gewissen* düşüncesi dikkate değer bir tartışma alanı oluşturmaktadır. Ricœur'ün *gewissen* okuması bize aynı zamanda Levinas ve Heidegger düşüncesi arasında kendilik ve başkalık fikirleri açısından ontoloji ve etik bakımından bir geçiş imkânı sunduğu için önemlidir.

Mevcut çalışmamız giriş niteliğinde özet bir çalışma olması bakımından çağdaş felsefede güncel felsefi sorunların açık olarak tayin edilmesinde bir aydınlatma niyeti taşımaktadır. Özellikle günümüz felsefesinde yeni bir metafizik düşünce halâ mümkün ise bu makalede bahsettiğimiz temalar ve tartışmaların düşünülmesi gereklidir. Bu anlamda çalışma alanı olarak üç ana tema özellikle öne çıkmaktadır. *Beden, bilinç ve başkası* olarak belirlediğimiz bu üç ana tema araştırma alanları olarak önümüzde durmaktadır. Mevcut çalışmamız bu üç ana tema hakkında genel fikirler sunmayı Ricœur'ün Levinas okuması üzerinden denemeye çalışmaktadır. Diğer taraftan daha açık ve detaylı olarak çalışılması gereken *beden, bilinç ve başkası* kavramlarının ontolojik birliği imkânı makalemizin sadece bir hazırlık olarak değindiği mesele olarak kalmaktadır.

Kendilik ve Başkalık

Kendilik ve başkalık⁶ nosyonları öncelikle adını zikrettiğimiz makalede bir tanıklık felsefesinin temellerini atmak için özellikle tercih edilmiş nosyonlardır. Daha sonra, *Başkası Olarak Kendisi* kitabında Ricœur bu nosyonları çok daha geniş bir anlam ağı içinde bir kendilik <ipséité> felsefesine doğru yönlendirmiştir. Türkçe'de "kendi" ya da "kendilik" sözcüğünün bir ad olarak tek başına kullanılması kulağa tuhaf gelebilir. Aynı durum Fransızca'da ya da İngilizce'de kullanıldığında da böyle bir tuhaflık hissedilir. Kelime tek başına, İngilizce "self" veya "selfhood" ya da Fransızca "soi" veya "soi-même" olarak kullanıldığında üçüncü tekil şahıs manasına gönderme yapar. Ricœur ise kelimeyi felsefi bir anlam statüsüne taşımak istemektedir. Bu anlamda kendilik, felsefi bir anlama, göstermek istediği somut bir varlığa işaret etmektedir. Bu somut varlık bizzat kendisi olduğumuz öznelliğimizdir. Fakat Ricœur için böyle bir anlamın açılımı öncelikle kendi teriminin dilde ortak olan iki anlamını birbirinden ayırmak ile mümkün olmuştur. Bu kendi teriminin hem özdeş yani "aynı" hem de "kendi" olarak anlamlarının arasındaki ayırmadır. Ricœur latince aynı ve kendi manalarına gelen "idem" ve "ipse"

⁴ Terim Ricœur tarafından önerilmiştir. Bkz. Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, s. 352

⁵ Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*'da olumlu manada "metafizik arzu" terimini kullandığında ya da etiği "ilk felsefe" olarak düşünmek istediğinde metafizik düşünceye bağlı kalırken, Ricœur ontolojiyi bir kendilik ontolojisi olarak tesis etmek istediğinde tekrar metafiziğe geri dönmüştür.

⁶ Çalışmamızda Fransızca *autre* terimini başka ile, *autrui* terimini ise başkası ifadesiyle karşıladık. *Altérité* terimi ise başkalık olarak karşılanmıştır. Başka genel olarak her türlü başkalık manasına gelirken, başkası somut yaşantıda karşılaştığımız başka insan manasına gelir. Başkalık terimi ise başkanın kavramsallaştırılmış halidir. Levinas'ta başkası özel olarak somut yaşantıda karşılaştığımız başka insana göndermede bulunurken başka ise genel olarak Tanrı, gelecek, ölüm vb. gibi birçok başkalık figürüne bürünebilir. Levinas'ta başka ve başkası kullanımları için *Bütünlük ve Sonsuz* ve *Zaman ve Başka* gibi kitaplara bakılabilir. *Zaman ve Başka*'da "Autre et autrui" ifadeleri ile başlayan bir pasaj vardır. Bu pasajın adı "Başka ve Başkası" olarak Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Emmanuel Levinas, *Zaman ve Başka*, Zeynep Direk'in sunuşuyla, çev: Özkan Gözel, Metis Yay. 2005, İstanbul. s. 103. Bizim "başka" ve "başkası" kullanımımız öncelikle *Zaman ve Başka*'daki bu pasaja ve *Bütünlük ve Sonsuz*'daki genel kullanımlara dayanmaktadır.



terimlerini ayırmayı ve her ikisi arasında mümkün bir diyalektiği düşünmek istemiştir.⁷ Diğer taraftan, eğer anlam olarak hem aynı hem de kendi bizim kendilik dediğimiz terim içinde ayrılabilmişse, kendiliğin içinde bir başkalık fikrini düşünmemize zemin hazırlanır. Aynı kendi değilse ya da aynı terimi kendi teriminden ayırabiliyorsa, kendi aynıdan farklıdır; dolayısıyla aynı ile kendi arasındaki mümkün fark kendilik içinde başka terimini de anlamaya izin verecektir. Kitabın adı tam da böyle bir ayırım ile *Başkası Olarak Kendisi* diye düşünülmüş ve kendilik içinde başkalığın düşünülmesi üzerine bir imkân sunmuştur. Özetle, Ricœur aynı ve kendi terimlerinin anlamını ayırarak, öznellik içinde başkanın düşünülebileceği fikrini geliştirmek istemiştir. Bu fikir böylece kendilik ve aynılık arasında bir ayrımı göz önünde bulundurarak "kendi" içinde bir başkalık fikrine yönelmiştir.

Diğer yandan, kendilik ve aynılık arasındaki anlam birliğinin dışına çıkılması bizim başkalık olarak genel ifade ettiğimiz başkanın anlamını da etkiler. Buradaki anlamsal fark, kendilik ile aynılığın özdeşliğini kırarak kendilik ile başkalığı bir arada düşünmeye izin verir. Ricœur hemen kitabın başında çok açık bir cümle ile başkalık üzerine bir fikir geliştirir. Şöyle yazar: "*Öyle ki, aynılık ve kendilik dairesi içinde kalındıkça, kendinden başka olanın başkalığı hiçbir kökensel anlam sunmaz. Başka, ifade edilmiş olduğu gibi, aynının antonomileri listesinde bulunur: başka ters, ayırık ve değişik gibi terimlerin yanında olur*" (Ricœur, 1990: 13)⁸. Eğer aynılık ve kendilik eş manada kullanılırsa, başka aynının sadece antonomisi yani karşıt anlamı olur. Bu durumda başka, kökensel olmadan, aynının anlam ağı içinde olmadan tamamen dışarıda kalan bir mana olarak ters, ayırık, değişik ya da farklı gibi manalara gelmek zorunda kalır. Fakat Ricœur başkalığı bu manada sadece aynının karşısında bir karşıt olarak düşünmek istememektedir: Başkalığı aynının merkezinde kökensel olarak düşünerek aynılık ve başkalık arasındaki karşıt anlam ayırımını aşmayı denemektedir. Söz konusu olan başkasının kökensel olarak aynıda düşünülme çabası, Ricœur'un *Başkası Olarak Kendisi* kitabında felsefe olarak oldukça yüklü ve zengin bir araştırmayı doğurmuştur.

Ricœur'un kendiliğin içinde ya da kendi ile birlikte düşünmek istediği başkalık düşüncesinin genel olarak felsefi boyutlarına değinmeden önce, düşüncelerini geliştirmesine ilham kaynağı olmuş bir diğer çağdaş filozof Emmanuel Levinas'ın fikirlerine bakmak yerinde olacaktır. Ricœur'e göre, Levinas düşüncesinde, iki büyük kitabı olan *Bütünlük ve Sonsuz* (1961) ve *Varlıktan Başka Türü ya da Özün Ötesinde* (1974) adlı kitapları arasında, tam da yukarıda değindiğimiz kendilik ve başkalık meselesi açısından önemli bir dönüşüm yaşanmıştır (Ricœur, 1990: 390). Aynı ve başka meselesi en baştan beri Levinas düşüncesinin tam kalbinde olan en ciddi meseledir. Ricœur tarafından bahse söz konusu olan Levinas düşüncesindeki dönüşümü kısaca ifade ettikten sonra iki filozof arasında mümkün bir diyalogun ana hatlarını göstermeye çalışacağız. Ricœur'e göre Levinas *Bütünlük ve Sonsuz* adlı kitapta, yukarıda bahsedilen anlamsal ayrımı dikkate almamış, dolayısıyla aynıyı kendilik gibi düşünmüş ve dolayısıyla kendilik düşüncesini içsellik <intériorité> üzerinden anlamak istemiştir.⁹ Bu düşünceye göre aynılık ile kendilik arasında bir özdeşlik ya da çakışma vardır. Bu özdeşlik ya da çakışma, Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz* kitabının ikinci bölümünde yorumladığı fenomenolojik yönelimsellik <intentionnalité> düşüncesinde ve yönelimsellik fikrinin tekrar kaydedildiği beden ve dünya felsefelerinde açığa çıkmıştır. Levinas *Bütünlük ve Sonsuz*da öznelliğin temelini düşündüğü duygulanımsal boyutta, öznenin beden üzerinden dünya ile kurduğu yönelimsel arzu veya keyif <jouissance> irtibatının sürekli kendine mal eden işlevini özdeşlik olarak düşünmüştür. Bu durumda "aynı" öznelliğin içsel, psikik boyutunda yaşadığı kendiliğin <ipséité> bir başka adıdır. Kendilik dediğimiz öznenin varlığı, dünyada beden olarak, aynılığı sürekli tesis eden özdeşleştirme edimi ile

⁷ Genellikle "aynı" ve "kendi" terimleri özdeşlik ilkesinden hareketle aynı manaya gelecek şekilde kullanılır. Özdeşlik ilkesi içinde her kendisi olanın kendisi ile aynı olduğu düşünülür. Bu durumda "aynı" ve "kendi" terimleri bir ve özdeş olarak aralarındaki farkın örtülmesi sonucu doğar. Göreceğimiz gibi "aynı" ve "kendi" terimi arasında anlamsal farkın konulması öznelliği düşündüğümüzde bize farklı bir düşünme imkânı sunmaktadır.

⁸ Çeviriler Fransızca orijinal metinlerden bizim tarafımızdan yapılmıştır.

⁹ *Bütünlük ve Sonsuz* kitabının ikinci bölümüne bakmak yerinde olacaktır.



nesnenin başkılığını ortadan kaldıran bir tür egoizm olarak düşünülmüştür. Egoizmde kendilik ve özdeşleştirme arasında sıkı bir bağ vardır.¹⁰

Aynı olarak düşünülen öznenin ya da benin kendiliği, özdeşleştirme edimi boyunca varlığını başkasından, başka insandan ayırarak¹¹ korur. Levinas bu kitapta kendilik ve aynılığı özdeş tutarak, egoyu aynılık boyutu içinde düşünmüştür, dolayısıyla aynılık ve kendilik özdeşliği kendilik ve ego arasındaki özdeşlik ile beraber yürütülmüştür. Başkası¹² fikrine gelince, kendilik ve aynılık özdeş düşünülmesi için başkası kendiliğin dışında kalan bir aşkınlık olarak düşünülmüştür. Başkası kendiliğin içinde değil, fakat dışarıda kendini aşkınlık olarak göstererek dışarıdan kendini duyuran bir aşkınlık olarak özneyi ilgilendiren etik ilişkide belirmiştir. Başkası, somut alanda başka insan ile karşılaşma olarak kendini dilsel ilişkide muhatap almak zorunda olduğumuz yekdiğeridir. Levinas için, başkası ile somut karşılaşma egonun dünyada bedensel ve egoist arzusu olarak beliren kendiliğinin aynılık ile özdeşliğini kırarak, egonun dışarıya daha doğrusu aşkınlığa açılmasını sağlar. Fakat *Varlıktan başka türlü ya da Özün Ötesinde* kitabında, Levinas düşüncesi, yukarıda bahsedilen başkılığın statüsü hakkında bir dönüşüme uğramıştır. Bu dönüşüm ile başka, *Bütünlük ve Sonsuz*'da içsellik olarak anlaşılan kendiliğe göre artık sadece dışsallık <extériorité> olarak düşünülmeyecektir. *Varlıktan Başka Türlü kitabı ile* Levinas, aynı içinde başkası ya da aynıda başkası <l'autre dans le meme>¹³ fikri ile özneliğin ve kendiliğin içsel boyutlarında başkılığın düşünmeye başlayacaktır. Bu dönüşüm ile Levinas düşüncesinde Ricœur'ün bahsettiği kendilik içinde kökensel olan bir başkılık fikrine doğru bir dönüşüm olmuştur. Ayrıca Levinas düşüncesindeki bu dönüşüm bize göre, Ricœur'e kitabına adını verdiği "başkası olarak kendisi" fikrine yaklaştırmıştır. Levinas, *Varlıktan başka türlü ya da Özün Ötesinde* kitabında Ricœur'ün düşünmek istediğine yakın bir manada başkayı kendilik içinde düşünerek onu artık özneliğin kökensel manasında aramaya başlar.

Bu kökensel mana, *Varlıktan başka türlü* kitabının, IV. bölümünde "substitution" başlığı altında sunulmuştur. Türkçe'ye *ikame olma* ya da *yerine geçme* olarak çevirebileceğimiz bu fikir ile Levinas, başkılığın kendilikte bizzat *sorumluluk* olarak belirmediğini ifade eder. Özne olarak zaten başkası ile irtibat içinde bulunmak fikrini işleyerek, öznenin kendi içine kapalı bir aynılık olmadığını dile getirir. Özellikle bu kitabın önemli temaları olarak dil ve zaman fikirleri hem dilsel hem de zamansal boyutta kendiliğin içinde başkılık fikrini geliştirerek özneliği etik boyutta tekrar düşünmeye çalışır. Levinas için söyleme olarak başlayan dil <Dire> zaten her zaman bir başkasıyla ilişki içinde belirlemek zorunda olduğu için etik bir anlam taşır. Zaman ise yine öznenin edilgen olarak maruz kaldığı bir akıp gitme ya da bir süre olarak kendiliğin içinde bir başkılık olarak anlaşılmış ve etik sorumluluk fikrinin dayanağı olmuştur. Ricœur'ün alıntılıdığı bir cümlede Levinas *Varlıktan Başka Türlü* kitabının temel tezini şöyle özetler: "Açılış vurgusunun başkası yerine geçecek kadar başkası için sorumlu olması, - başkası için kendini gizinden çıkarmasından <dévoilement> ya da bir görünenden diğerine geçmesinden daha ziyade başkası için sorumluluğa dönüşmesi- mevcut kitabın bütün tezini oluşturur."¹⁴ Yani özneliğin açılışında,

¹⁰ Burada hızlı bir özetini verdiğimiz fikirler Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz*'un ikinci bölümde geliştirdiği fikirlere dayanmaktadır. Bkz. Levinas E., *Bütünlük ve Sonsuz* s.111 itibaren başlayan sayfalar ve özellikle ikinci bölümde "Affectivité comme ipséité du Moi" (Ben'in kendiliği olarak duygulanımsallık) başlığı altında sunulan fikirler.

¹¹ Ayrılma veya ayrılık <séparation> düşüncesi *Bütünlük ve Sonsuz*'da aynı ve başka terimlerinin kavramsallaştırması için başvurulan temel düşüncedir.

¹² Fransızca autre ve autrui terimini başka ve başkası olarak çevirmeyi tercih ediyoruz. Türkçe'de kullanılan diğer öteki çeviri ise, öte ile ilgili olarak ise bize belli bir uzaklık manası vermektedir. Öteki belki başkası üçüncü tekil şahıs olarak düşünüldüğünde ötede olan olarak düşünülebilir fakat Fransızca Autre ve autrui terimleri sadece uzakta, ötede olan manasına gelmez. Ayrıca Levinas'ın *Varlıktan Başka Türlü* kitabında başkayı düşünürken yaptığı yakınlık vurgusu hatırlanırsa burada öteki terimini neden tercih etmediğimiz daha açık anlaşılacaktır.

¹³ "L'autre dans le meme" yani "aynı içinde başkası" fikri *Varlıktan Başka Türlü* kitabında özneliğin düşünülmesinde hareket edilen en önemli temalardan biridir. Kitabın 176. sayfasında Levinas şöyle yazar: "Aynının içinde başkası olarak öznellik <la subjectivité> - ilham (inspiration) olarak bütün kendi için (pour soi) olan ispatların (affirmation) sorunsallaştırılmasıdır..." . Fransızca cümle şöyle: "La subjectivité comme l'autre dans le même - comme inspiration- est la mise en question de toute affirmation "pour soi"..."

¹⁴ Ricœur bu cümleyi kendi kitabında alıntılımıştır. Sayfa numarası Ricœur tarafından verilmiştir. Bkz. Ricœur, *Lectures 3*, s. 390. Biz de Ricœur'ün verdiği sayfa numarasını veriyoruz: s.152.



özneliğin ortaya çıkışında, gizinden çıkma¹⁵ olarak anlamamamız gereken bir tarzda öznenin kökensel olarak başkası için sorumlu olduğu, hatta onun yerine geçerek başkayı kendi özneliğinde etik sorumluluk olarak duyması söz konusudur. Bu fikirler ile Levinas, başkalığı dışsallıkta sadece başka insan ile karşılaşma olarak değil, özneliğin içinde bir sorumluluk olarak öznenin zaten kendisinde edilgenlik olarak maruz kaldığı bir anlam olarak düşünecektir. Bu anlam özellikle Levinas'ta hem Husserlci hem de Heideggerci fenomenolojiye indirgenemez bir anlam olarak düşünülme istenmiştir. Sorumluluk olarak etik düşüncesi genel olarak anlamın belirlediği her türlü fenomenal ve ontolojik düşünceden ayrı olarak ve zamansal ve mekânsal belirlemelerden bağımsız olarak düşünölmüştür.¹⁶

Kendilik Ontolojisine Doğru

Şimdi, Ricœur'ün Levinas üzerine *Başkası Olarak Kendisi* kitabındaki okumasına geçerek bu büyük kitaptaki temel tezlere dönüyoruz. Ricœur geldiği felsefi geleneğe uygun olarak, refleksiv¹⁷ felsefe dediği bir bilinç felsefesine bağlı düşünceler geliştirmiştir. Ricœur'e göre Levinas düşüncesi, bize *başkasından aynıya* doğru aşkınlık olarak beliren etik manayı açmış fakat *aynıdan başkaya* doğru hareket eden bir bilinç felsefesi açısından eksik bırakmıştır. Çünkü Ricœur'e göre Levinas'ın izlediği etik felsefeyi takip edersek, etik açısından bazı açmazlarla karşılaşmak zorunda kalırız: Ricœur için bu açmazlar haksızlık ve adalet ile ilgili olarak bir dizi soru aracılığıyla dile getirilmiştir. Eğer Levinas'ta örneğini gördüğümüz bilinç temelli olmayan bir etik felsefesi ile başkasını düşünürsek, başkası *bir cellat* ya da *hoca* olduğunda onları ayırt etmemizi sağlayacak düşünce temelinden yoksun kalırız (Bkz. Ricœur, 1994: 391). Ricœur'a göre bu tip bir sorun ile ortaya çıkan söz konusu açmazlara düşmemek için kendilikte başkasını karşılayacak ve onu tanıyacak bir bilinç felsefesine ihtiyaç vardır.

Levinas'ın etik olarak düşündüğü sorumluluk düşüncesi bilinç ve genel olarak temsil öncesi bir mana taşır. Levinas için, başkası kendisini, bilinç tarafından bilinmesinden ya da tanınmasından önce karşısında kayıtsız kalamayacağı bir etik sorumluluğa çağrı olarak göstermiştir. Levinas etik düşüncüyü bilinç öncesi boyutta düşünürken yani başkasını hesapsız, şartsız kabul etmede düşünürken, Ricœur için başkası bir bilinme ve tanınma boyutu hesaba katılarak sorumluluğa konu olmaktadır. Bu manada Ricœur, Levinas düşüncesine refleksiv boyutu da ekleyerek, etik düşüncüyü geliştirmek istemiştir. Ricœur başkanın aynıda ya da kendilikte bir etik çağrı olarak, sorumluluk olarak duyurmasının ayrıca aynıının başkaya doğru bir hareketle tamamlanarak mümkün olduğunu düşünür. Dolayısıyla Levinas düşüncesinden bu bakımdan farklılaşır. Ricœur bu manada bir etik düşünce geliştirmek için felsefe tarihinin önemli filozoflarına göndermelerde bulunur.¹⁸ Levinas düşüncesi ile giriştiği tartışmada ise doğrudan fenomenolojik düşüncüyü takip eder. Bu bağlamda, Ricœur *aynıdan başkaya* doğru refleksiv bir sorumluluk düşüncesinin fenomenolojik temellerini göstermek için Husserl'e başvurur. Husserl'in *Kartezyen Meditasyonlar'ında* gösterildiği gibi, başkası bir başka ego olarak, alter ego olarak, bilinç felsefesinin konusu olmuş, başkasının öznedeki *belirme ve bilinme* şartları bu minvalde araştırılmıştır. Husserl öncelikle başkasının bir beden olarak daha doğrusu "can" olarak, canlı bir beden olarak görüngüsünü yine bilinç içerisinde yaptığı indirgeme yoluyla düşünmüş ve başkasının bir "ben" olarak anlaşılabilmesinin koşullarını veya şartlarını bilinç içinde bulmuştur. Ricœur için, Husserl'in uyguladığı indirgeme yöntemi ile bilinç içinde başkasının aynıda anlaşılması sağlanır: Başkası beni sorumluluğa çağırırken kendisini bilincimde benim gibi acı çeken, maruz kalan, özette hissedilen bir beden olarak yani başka ben olarak anlamama izin verir. Başkasının, başka ben olarak

¹⁵ Gizinden çıkma olarak çevirdiğimiz Fransızca dévoilement terimi Heidegger'in fenomenolojik hakikat terimini düşünürken başvurduğu Yunanca aletheia teriminin bir çevirisidir. Dévoilement için Ricœur'ün aynı cümlesine bakılabilir. S.390

¹⁶ Levinas'ın fenomenoloji ile kurduğu irtibat oldukça karmaşık ve zengindir. Konumuzun sınırlarını aştığı için bu geniş konuya şimdilik pek giremiyoruz. Yukarıdaki genel fikirler ise makalemizin ilgilendiği asıl filozof Ricœur'ün okumasına uygun dile getirilmiştir. Bkz Ricœur P., *Lectures 3*, s. 94, 95.

¹⁷ Bu felsefe için Ricœur'ün geldiği Descartes ve Kant gibi rasyonalist felsefe geleneğini hatırlamak yerinde olacaktır fakat bu felsefe geleneği son dönemde Husserl ve Nabert gibi filozoflar tarafından temsil edilmiştir. Terimin kullanımı için Bkz. Ricœur P., *Lectures 3*, s. 88, 89. Ricœur "la philosophie réflexive" ifadesini kullanmaktadır.

¹⁸ Bu filozoflar listesi geniştir. Özellikle Aristoteles, Descartes, Spinoza, Kant kitapta önemli referans uğraklarıdır. Fakat bize göre etik ve moral söz konusu olduğunda hem Aristoteles hem Kant felsefelerinin Ricœur'ün etik düşüncesinde önemli bir etkisi olduğu söylenebilir.



bilinç içinde anlaşılması olmadan ona doğru hareket etmemi sağlayacak bir sorumluluğu anlamaya sahip olamam. Ayrıca bu bilinç durumu olmadan etik düşüncesi özneler arası bir anlam kazanamaz. Ricœur Husserlci fenomenoloji ile Levinasçı etik arasında orta bir yol arayarak hem kendilik içinde başkılığın hem de başkılık içinde kendiliğın bir simetrik etik ilişkisini düşünerek, özneler arası bir düşünce ile etik temelli bir felsefeye kapı aralamaya çalışmıştır. Bu manada Ricœur, Levinas düşüncesini bir yanıyla kabul ederek onun düşüncesinden öteye gitmeyi amaçlamıştır. Ricœur bir yandan refleksiv felsefe üzerinden başkılığın anlamaya çalışırken aslında Levinas gibi refleksiv düşünceden gelmeyen bir filozofu da göz önünde bulundurmamak istemiştir.

Yukarıda bahsedilen tartışma ile birlikte Ricœur bir kendilik ontolojisi <l'ontologie de l'ipséité>¹⁹ fikrine geçmek istemiştir. Ricœur bu kendilik ontolojisinin kaynaklarını gösterirken metafizik geleneğe giderek Aristoteles'e atıfta bulunur. *Metafizik* kitabında (teta kitabı 1048 b-18-35) Aristoteles bilkuvve ve bilfiil olarak varlığın anlamının sadece hareketi yani doğayı ilgilendirmediğini söyler. Ricœur, bilkuvve <dynamis> ve bilfiil <entelekhia> olma olarak varlık anlamını pratik alanda yani etik alanda düşünerek özneliliğın içinde kendisinin olma imkânları üzerine bir ontoloji fikri geliştirir. Bu fikir, özellikle Heidegger düşüncesindeki imkânlar olarak varlık manasına sahip olan kendisi olduğumuz var olanın yorumlanması üzerine geliştirdiği fikirler ile karşılaştırılmıştır. Aristocu pratiğın yani eylemin Heideggerci ontolojik kaygı üzerinden düşünölebileceğini vurgulamıştır. Etik böylece kendilik ontolojisi içinde Aristo'da pratik olarak gerçekleşen özneye bulunan imkânların *doğru* ve *iyi* bir hayata yönlendirilmesi olarak düşünölmüştür. Aşağıda üç notla özetle açıklayacağımız fikirler Ricœur'un sunmak istediği kendilik ontolojisi projesinin temalarını ve sorunlarını anlamamıza yardımcı olacaktır.

1- Özneliliğimizin temelinde olan fakat başkası ile bir çeşit anlam bağına sahip "beden" mefhumu bir başlangıç olarak kendilik ontolojisini ilgilendirir. Beden üzerine temel olarak yukarıda bahsettiğimiz Husserl felsefesine referans vermesinin yanında, Merleau Ponty ve Michel Henry gibi bir filozoflar listesi boyunca bir beden düşüncesinden bahseder Ricœur. Biz burada çok genel olarak ele aldığımız beden kavramı ile Ricœur'un sadece felsefi niyeti konusunda genel bir fikir taslağı ileri sürüyoruz. Bu fikre göre beden edilgenlikler boyunca bir kendilik ontolojisinin ve etik düşüncesinin konusu olmuştur. Ricœur düşüncesinde, pratik olarak eyleyen ahlaki özne ya da kişi açısından beden gerekli uğrak olarak düşünölmüştür. Edilgenlik ve maruz kalma öznenin başka insanlara karşı etik sorumluluğa uygun olarak eylediğinde yaşamak zorunda kalacağı bedensel durumlardır. Diğer taraftan bu beden düşüncesinde aynı zamanda başkasının, başka insanın bedeni de refleksiv felsefesinin konusu olur. Böylece Ricœur, ona göre moral manasında etiğın de tanımı olan *adil kurumların olduğu bir toplumda başkası için ve başkası ile iyi yaşam* hakkında gerekli koşulları bir beden fenomenolojisi ile geliştirmek istemiştir. Bu beden fenomenolojisine göre, beden hem içsellik olarak özneliliğın tecrübe edildiği edilgenlik alanı hem de etik irtibatı sağlayan dışı açılım olarak özneler arası bağı sağlayan simetrik bir pratik felsefenin çıkış noktası olarak düşünölmüştür

2- Kendilik ontolojisi yapmanın koşulu belli bir etiğın imkânına bağlıdır. Bu etik yukarıda bahsettiğimiz Levinas ile girdiği diyalog boyunca açığa çıkarılmak istenmiştir. Burada bu etik düşüncesinin Ricœur'de söz konusu olan refleksiv boyutuna dikkat çekmek istiyoruz. Bu refleksiv etik fikrine göre, başka insan sadece beni dışarıdan ya da içerden duyumsadığım bir aşkınlık olarak ilgilendirmez. Ayrıca kendim olarak ona yönelecek bir bilinç durumunu da varsayar. Bu bilinç düşüncesi Ricœur'un etiğın anlaşılmasında üzerinde özellikle durduğu taraftır. Özellikle Husserl felsefesi üzerinden geliştirdiği bilinç felsefesi ile, Levinas düşüncesindeki başkasına karşı sorumlu olma fikrinin bilinç içinde başkasını ve kendini tanıma imkanına çevirerek aynı ve başka arasında bir diyalektiği düşünmeye izin vermiştir.

3- Söz konusu olan kendilik ontolojisi düşüncesi için sadece refleksiv felsefenin sınırlarının içinde kalacak bir bilinç felsefesi yeterli değildir. Ricœur Aristocu pratik bilginin günümüz felsefesinde bir imkânını ararken yine bir bilinç felsefesi temelinde ontolojik bir etik fikri geliştirmek istemiştir. Bu bağlamda Heidegger felsefesinde merkezi bir tema olan Almanca Gewissen olarak ifade edilen bir

¹⁹ Terim Ricœur tarafından *Başkası Olarak kendisi* kitabında sahiplenici biçimde kullanılmıştır. Bkz. Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, s. 352.



*şuur*²⁰ fikrine yer verilmiştir. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da kendisi olduğumuz varolanın kendisini dünyada kaybederek herhangi biri olmasından çekip alacak bir *şuur* düşüncesi geliştirmiştir.²¹ Bu düşünceye göre kendisi olduğumuz varolan kesin fakat *imkânsız bir imkân* olarak kendini gösteren ölüm karşısında kendisine sahici bir yönelme imkânına sahip olmuştur. Heidegger otantik yani sahici bir varlık olma koşulunu sonlu olmada görmüş ve sonluluk ya da hiçlik üzerinden belli bir çağrı olarak kendini gösteren bir şuurun ortaya çıktığını düşünmüştür. Ricœur ise Heidegger felsefesine dönerken *gewissen* terimi ile ontolojik bir etik düşünceye kapı aralamak istemiştir fakat Heidegger'in *şuur* <*gewissen*> fikrinin post-Nietzscheci bir fikir olarak moral bir bilinç manasının dışında olduğunun gayet farkındadır. Heidegger'de, bizzat kendisi olduğumuz varolanda, moral manadan önce ontolojik bakımdan düşünmek zorunda olduğumuz borçlu olmak <*shuldigsein*> anlamı ile ortaya çıkan bir *şuur* söz konusudur. Dolayısıyla moralden ve ahlaktan önce kökensel olarak zaten varlık manası olarak hiçlikten neşet eden borçlu olma içinde ontolojik bir çağrı ile muhatap oluruz ve bu çağrı kendisi olduğumuz varlığı otantik olmaya yani dünyada bulduğumuz imkânlar bakımından sahici olmaya yönlendirir. Ricœur, varlığın anlamı üzerinden geliştirilen bu ontolojik *şuur* <*gewissen*> düşüncesinin aslında özneliliğin içinde kendisinde bir yüksekliğe <*hauteur*> ve aşkınlığa <*transcendance*> tanıklık sağladığını düşünür. Fakat bu tanıklık olarak ortaya çıkan *şuur* olarak kendilikten gelen çağrıyı Heidegger gibi sadece ontolojik manada düşünmez. Ricœur'e göre Heidegger'in düşüncesi ontolojiden etiğe mümkün bir geçiş yolunu göstermekte yetersiz kalmıştır. Burada varlık açısından borçlu olmak fikrini hesaba katarak Levinasçı başka düşüncesine tekrar geri döner. Başka sadece dışarıda duran biri olarak değil de kendiliğin içinde bir ses olarak etik bir mana olarak varlığa *şuur* verir. Bu manada ontolojik *şuur* <*gewissen*> düşüncesini etiğe doğru yönlendirerek başkasından gelen etik sorumluluğun aynı zamanda *şuur* olarak kendiliğin öznel boyutunda bir çağrı olarak yani borçlu olma olarak varlığın anlamında içerildiğini düşünür.

Tanıklık ve Kendilik

Tam bu noktada, *Başkası Olarak Kendisi* kitabının yayınlanmasından bir yıl önce yayınlanan *Emmanuel Lévinas, Tanıklığın Düşünürü* adlı makaleye²² geri dönmek yerinde olacaktır. Çünkü bu makale, hem *Başkası Olarak Kendisi* kitabındaki Levinas okumasının temelini sunmasıyla hem de Ricœur'ün kendilik ontolojisi açısından bir hazırlık karakteri taşımasıyla öne çıkmaktadır. Bu makalede ortaya çıkarılan Heidegger düşüncesi ile Levinas düşüncesi arasındaki yakınlaşma kendilik ontolojisi bakımından bizce önemli bir noktadır. Özellikle Ricœur'ün Heideggerci *şuur* <*gewissen*> nosyonunun okumasının Levinas bağlamında tekrar ele alınması yeni bir düşünceye imkân sunmuştur. Bu yeni imkân hem ontolojiyi hem de etiği birbirine yakınlaştırma imkânıdır. Aslında hem Levinas hem de Heidegger biri *etik* adına diğeri *temel ontoloji* adına yekdiğeriyle uzlaşmaz birer filozof olarak bilinse de Ricœur'ün stratejisi her iki filozofun düşüncelerinden yola çıkarak etiği de içine alan bir kendilik ontolojisine doğru ilerlemektir. Kendilik ontolojisi terimini henüz bu makalede açık olarak göremesek de, makalenin asıl konusu olan tanıklık felsefesinde kendilik içinde başkalığın düşünülmesiyle bu tip bir ontolojiye hazırlık olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Ricœur için kendilik ontolojisi yukarıda bahsettiğimiz gibi bir tür bilinç fikrini de

²⁰ Almanca'daki *gewissen* terimi Türkçe'ye Kaan H. Ökten tarafından "vicdan" olarak çevrilmiştir. Fakat biz burada *şuur* terimini tercih ediyoruz. Vicdan kelimesi gündelik kullanımda ahlâki bir mana taşır. Ayrıca vicdan kelimesi etimolojik olarak Arapça "vecede" "bulmak" ile ilgili olduğundan, *gewissen*'in geldiği eski Almanca *gewis* ve *wis* (kesinlik-emin olma) manaları için uygun değildir. Burada *şuur* terimi ile çevirdiğimiz *gewissen*'in refleksiv ve temsilci felsefede geçen *bewusstsein* olarak bilinç terimi olmadığını belirlemek gerekir. Heidegger'de *gewissen* hiçbir moral mana taşımaz. Bu nedenle herhangi bir moral manasını çağrıştıracak "ahlaki", "vicdani" ya da "etik" sıfatlar her zaman problemlidir. Biz bu noktanın altını çizmek için *gewissen* terimini *şuur* olarak çevirmek istiyoruz. Diğer taraftan Fransız felsefesinde de bu konuda bir tartışma olmuştur. Örneğin Ricoeur Marion'un *gewissen* için moral buyruk <*l'injonction morale*> çevirisini bizim bahsettiğimiz nedenle eleştirmiştir. Bkz. Ricoeur P., *Lectures 3*, s. 82. Aslında terimi çevirmeden bırakmak daha doğru olacaktır fakat terimin en azından hangi manalarda gelmediğini bilmek açısından şimdilik ahlaki ve temsili felsefeden ayırt ederek *şuur* terimi ile karşılıyoruz.

²¹ *Gewissen* terimi ve açıkları için *Varlık ve Zaman*'ın özellikle ikinci kısmındaki ikinci bölümüne bakmak yardımcı olabilir. Heidegger M., *Varlık ve Zaman*, s. 283-320

²² Bkz. Ricoeur P. *Lectures 3*, "Aux frontières de la philosophie", s. 81. Türkçeye "Okumalar 3, Felsefenin sınırlarında" olarak çevireceğimiz kitapta yayınlanan bu makalede Ricœur, Heidegger, Nabert ve Levinas üzerinden bir tanıklık ya da şahitlik felsefesinin <*la philosophie du témoignage*> taslağını sunmaktadır.



içererek beden ve başkası ile etik irtibatı düşünmeye çalışmaktadır. Daha açık olarak, kendilik ontolojisi, bilinç, beden ve başkası olarak üç ayrı başkalık uğrak noktasının kendilik üzerinden bir tür bütünlüğünü hedefler.

Heideggerci şuur <gewissen> düşüncesine ayrıca önem vermemizin nedeni ise kendilik ile aşkınlık olarak başka arasındaki irtibatın düşünülmesine çıkış noktası olmasıdır: Kendilik ontolojisi dediğimiz alanda öznelliğin kendiliğinde bir tanıklık olarak aşkınlığa tanıklık ettiğini düşündüğümüzde Heidegger'in gewissen düşüncesi bir çıkış noktası olmuştur. Fakat Heidegger düşüncesinde gewissen, aşkınlık olarak başkalığın bir tanıklığı olarak değil, kendilik içinde kendisi olduğumuz var olanın kendisine, daha doğrusu, otantik varoluşuna geçişte tanık olduğu imkânına göndermede bulunur. Ricoeur'un *Varlık ve Zaman*'den alıntılanacağı bir cümlede söylendiği üzere, otantik varoluşa çağrı²³ yani şuurun <gewissen> fenomenal belirişi *dünyada olan bir başkasından* gelmez: Bu çağrı *benden gelir fakat beni aşar*.²⁴ Başkası Heidegger için, öncelikle dünyada bulunan bir başkası olarak kendiliğin dışında kalan herhangi birisi <das man> olarak başkasıdır. Diğer taraftan Heidegger şuurun çağrısının beni aştığını söyleyerek yüksekliğe <hauteur> doğru bir aşmadan bahsetmemize izin vermiştir. Fakat Ricoeur'un altını çizdiği üzere bu yükseklik hiçbir şekilde ne başkasından <autrui> ne de aşkınlıktan <transcendance> doğar: Heidegger'in düşüncesinde ontolojik şuur <gewissen> düşüncesi, içkin bir alanda kendisi olduğum varolanın varlığında hiçbir "öte" ye gönderme yapmadan belirir. Heidegger iki nokta açısından kendiliğin en özsel olarak belirmediği ontolojik şuur düşüncesi ile Levinas düşüncesinden ayrılır. Ricoeur'e göre Heidegger'de bu bağlamda ikili bir indirgeme söz konusudur: Bir yandan yükseklik bir aşkınlık tarzında belirse de içkinliğe indirgenmiş, diğer yandan bu içkinlik başkasından soyutlanarak dışsallığa yani yabancılaşma²⁵ indirgenmiştir. Başkalık olarak beliren yabancılaşma <étrangèreté> ise kendisi olduğumuz var olanın hiçliğinden, sonlu olmasından hareketle düşünölmüş ve otantik olmaya doğru çağrı olarak beliren şuurun ortaya çıkışını belirlemiştir.

Heidegger'de beliren iki eğilimi başka türlü daha açık olarak şöyle ifade etmek mümkündür: Bir yandan aşkınlık düşüncesine izin vermeden bir tür içkinlik tarzında bir kendilik fikri oluştururken, diğer yandan otantik kendilik içinde başkalığı sadece dışsal bir alanda yani buradaki manasıyla dünyasal bir alanda düşünerek etik düşünceye ontolojik manada öncelik vermemiştir. Ayrıca Heidegger'deki bu iki eğilim Ricoeur'un Jean Nabert²⁶ okuması üzerinden altını çizdiği haksızlık ve kötülük gibi meselelerin onun temel ontolojisinde yeterince düşünülmediği sonucunu doğurmuştur. Levinas düşüncesi tam bu bağlamda, kendilik meselesini bir başkalık fikrine izin verecek şekilde etik anlamı gözeterek aşkınlığa açılan bir anlam alanı olarak okumakla şuur düşüncesini yeniden ele almamızı sağlamıştır. Bu düşünceye göre, başkası için sorumluluk fikri, sonsuzun tanıklığı olarak bizzat kendilik alanı içinde düşünülerek yeni bir şuur düşüncesine kapı aralamıştır. Fakat Ricoeur burada Levinas düşüncesinden ayrılarak, sonsuza tanıklık olarak ortaya çıkan etik alanın sadece şuur ve varlık öncesi alanda kalamayacağını vurgular. Ricoeur Levinas'ın düşüncesinde ortaya çıkan aşkınlık ve dışsallık arasındaki

²³ Çağrı gewissen olarak şuur ile doğrudan alakalıdır. Gewissen kendini bir çağrı olarak fenomenal alanda gösterir. Sessiz bir çağrı olarak, hiçbir dışsallıkla ilişkili değildir. Kendisi olduğumuz varolanın varlığında duyulur bu çağrı. Nitekim Ricoeur gewissen terimini Fransızca'ya şuurun sesi <la voix de la conscience> olarak çevirmiştir. Biz de çalışmamızda "gewissen" terimini Türkçe'ye şuur olarak çeviriyoruz. Bu şuurun içerden gelen bir ses olarak ortaya çıktığını dikkate alıyoruz. Fakat bu ses hiçbir emir vermez, hiçbir zorlama getirmez, sadece sessizce çağrıda bulunur.

²⁴ Ricoeur'un alıntılanacağı Heidegger'in Almanca cümlesi şöyledir: "Aus mir und doch über mich". Bkz. Ricoeur P., *Lectures 3*, s. 84

²⁵ Bilindiği üzere *Varlık ve Zaman*'ın önemli terimlerinden biri de yabancılaşma <unheimlichkeit> terimidir. Almanca unheimlichkeit terimi Martineau ve Ricoeur tarafından Fransızca'ya "étrangèreté" olarak çevrilmiştir.

²⁶ Bizim çalışmamızda Jean Nabert düşüncesine girmesek te Ricoeur düşüncesinde bilinç felsefesi bağlamında düşüncesinin önemli bir katkı olarak anılması gerekir. *Başkası Olarak Kendisi* kitabı Levinas bağlamı söz konusu olduğunda daha çok Husserl üzerinden düşünüldüğü için Nabert düşüncesi ana bir uğrak noktası değildir. Fakat bahsettiğimiz makalede Ricoeur bilinç felsefesini aşkınlık temelli bir tanıklık ya da şahitlik felsefesine doğru döndürdüğünde Nabert ismi ön plana çıkmıştır. Bu giriş çalışmamızda sadece mümkün bir tanıklık felsefesi bakımından Nabert düşüncesinin önemini anmakla yetiniyoruz. Özellikle *Le Désir de Dieu* (Tanrı Arzusu) ve *Essai sur le Mal* (Kötülük üzerine Deneme) adlı kitaplarında Nabert, mutlak üzerine, onun tecrübesini düşündüğü tanıklık üzerine önemli düşünceler geliştirmiştir. Fakat biz giriş niteliğindeki çalışmamızın bu noktasında daha çok Levinas ve Heidegger düşüncesi üzerine yoğunlaşıyoruz.



ilişkiye yoğunlaşarak etik bir şuur felsefesi geliştirir. Levinas'ta aşkınlık mutlak olarak sonsuz ile ilgili ilgiliden, dışsallık başkaları ile ilgilidir. Fakat her iki alanın Levinas'ta eklememesi Ricœur'e göre felsefi bir probleme işaret eder: Aşkınlık olarak başkalık ile dışsallık olarak başkalık arasında kurulan bağ üzerine düşünen Ricœur bu problemi aşmak için, aşkınlık ile dışsallık olarak beliren başkalığın tutarlı bir bağlantısını şuur <gewissen> fikri üzerinden tekrar düşünmeye çalışır. Aşkınlığın tanıklığı olarak şuur ile başkası için bir sorumluluk bilincini aynı etik anlam içinde tekrar düşünerek hem aşkınlığı hem de içkinliği dikkate alan bir etik felsefesi tesis etmeye çalışır.

Özetle Ricœur Heideggerci şuur <gewissen> düşüncesini, aşkın bir tanıklığa izin vermemesi dolayısıyla etiğe gerçek bir geçiş imkânı sunmadığı için eleştirirken, Levinasçı sonsuz olarak aşkınlığı başkalarını tanıma ve bilme açısından içkin bir ontolojiye izin vermemesi açısından eleştirir. Açık ki bu ontoloji fikri etik bir şuur düşüncesini barındırdığı için hem Heidegger hem de Levinas felsefelerinden farklılaşarak ontolojik bir etik geliştirmek ister. Bizim çalışmamızda sadece genel hatlarını sunduğumuz bu fikre göre, ontoloji ve etik belli bir kendilik ontolojisi adı altında tekrar düşünülme istenmiştir. Böylece kendilik ontolojisi içinde beden, bilinç (şuur) ve başkası olan üç felsefi alan boyunca öznelik yeniden düşünülme istenmiştir. Bu üç felsefi alanın tekrar bütünlük taşıyan bir şekilde sunulması kendilik ontolojisinin görevi olarak kendini duyurmuştur.

Sonuç

Sonuç bölümünde kısaca bazı zorluklardan bahsederek çalışmamızı bitirmeye çalışacağız. *Başkası Olarak Kendisi* kitabı özellikle bizim çalışmamızdaki temel mesele açısından bir zorluğu belirterek bitmiştir: Başkalık, etik buyruğun kaynağı olarak bizim bizatihi öznelliğimizin içinde var olsa da başkalığın kaynağının sorusu zor bir sorudur. Kendisine borçlu olduğum varlık Heidegger tarafından ölüm üzerinden düşünülüyor gibi bir hiçlik mi? Yoksa yaşayan bir Tanrı mı? Veya kendisinin kaynağını unuttuğum buyruk olarak süper egonun bir sesi midir?²⁷ Ricœur burada bir karar verilemez ile karşılaşarak, etik buyruğun kaynağının hesabının felsefi olarak verilmesi konusunda sessiz kalır. Belki Kant felsefesini ilgilendiren tam da bu noktada Levinas sonsuz fikrine yönelerek, bilinç tarafından hiçbir zaman yakalanamayacak zamansal boyutta tözsellliği aşan bir Tanrı fikrine göndermede bulunur. Ricœur için zorluklar taşıyan kaynak düşüncesi Levinas için zaten Sonsuz fikrinin <l'idée de l'infini>²⁸ diğer adıdır. Ricœur, böylece bahsettiğimiz üç ana tema boyunca yani beden, başkası ve bilinç düşüncesi ile bir kendilik ontolojisi geliştirmek isterken, Levinas'tan bazı noktalarda ayrılmış olsa da onunla girdiği tartışma boyunca özneliği tekrar düşünmek istemiştir.

Levinas ve Ricœur birçok problem ile birlikte her biri kendi yolları bakımında çağdaş felsefede metafiziğe tekrar dönüş yapmaya çalışarak felsefi modaya ters bir tutum almışlardır. Bu geri dönüş, geleneksel felsefeye dikkat kesilerek yeni bağlamlarda varlık sorusuna etik cevaplar ile metafizik düşüncüyü günümüz bağlamında tekrar tesis etmeye yönelmiştir. Bu nedenle Levinas ve Ricœur düşünceleri arasındaki mümkün bir felsefi diyalog günümüz düşüncesinde metafiziğin geri dönüşünü anlamak için önemli bir başlangıç sunabilir. Peki, geri dönen düşünce gerçekten geleneksel metafizik olabilir mi? Hiçlik olarak ya da sonsuz olarak kendini duyuran başkası düşüncesi metafizik midir? Veya metafizik, zaten mutlak başkası olarak sonsuzun düşüncesi değil midir? Cevaplamakta acele etmememiz gereken sorular bu tip sorulardır. Levinas başkasının belirlediği boyutu, Heidegger'de olduğu gibi hiçlik veya sonluluk düşüncesi üzerinden değil de sonsuz olarak aynılığı ve kendiliği aşan Tanrı düşüncesinde bulmuştur. Buradaki Tanrı fikri mutlak olarak başka olduğu için, felsefi söylem açısından oldukça zorlu bir düşünce getirmektedir. Ricœur'ün beden, şuur ve başkasını (başka insanı), başkalık figürleri olarak kendilikle beraber düşünmek isteği bu zorluğu aşmaya yönelik olabilir: Kendinde başkalık, *Başkası Olarak Kendisi* bu bağlamda Levinas'ın düşünmek istediği mutlak başkalığın içkinlik olarak düşünülme yollarını sunmakta yardımcı olabilir. Fakat bu yol yukarıda kaynak sorusu olarak

²⁷ Buradaki kaydedtiğimiz sorular kuşkusuz Paul Ricoeur'ün sorduğu sorulardır. Bkz. Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, s. 406, 407.

²⁸ Bkz. Descartçı Sonsuz fikri üzerine Levinas yorumları için *Bütünlük ve Sonsuz* kitabının ilk bölümü.



belirttiğimiz sorun bakımından ve bahsedilen başkılık figürlerinin bütünlüklü tutarlı bir bağdaşımı bakımından oldukça zorlu bir yoldur.

Kaynakça

- Heidegger M. (1985). *Être et Temps*. Traduit Par Martineau. Paris: Authentica.
- Heidegger M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger M. (2011). *Varlık ve Zaman*. Kaan H. Ökten (Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Levinas. E. (2005). *Zaman ve Başka*. Zeynep Direk Sunuşuyla. Özkan Gözel (Çev.). İstanbul: Metis.
- Levinas E. (1971). *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité* [1961], La Haye: Nijhoff.
- Levinas E. (1978). *Autrement qu'Être ou Au-delà de l'Essence* [1974], La Haye: Nijhoff.
- Levinas E. (1998). *Éthique comme Philosophie Première*. Paris: Payot&Rivages.
- Ricoeur P. (1990). *Soi-même comme un Autre*. Paris: Seuil.
- Ricoeur P. (1994). *Lectures 3, aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil.



Theodor Adorno'da Kültürün Öznesi Olarak Bilim, Sanat Ve Felsefe¹

Science, Art and Philosophy as being the Subject of Culture in Theodor Adorno

Murat BAHADIR

*Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.
murat.bahadır@erzurum.edu.tr*

Makale Bilgisi

Gönderildiği Tarih: 06.07.2018
Kabul Edildiği Tarih: 07.09.2018
Yayınlandığı Tarih: 19.09.2018

Article Info

Date submitted: 6th July 2018
Date accepted: 7th September 2018
Date published: 19th September 2018

Öz

Maddi ve manevi öğelerin toplamı olarak tanımlanabilecek kültür, tarih boyunca baskın bir unsur tarafından şekillendirilmiştir. İlk Çağ'da mitoloji ve felsefe, Orta Çağ'da din ve Aydınlanma ile birlikte sanat ve doğa bilimleri kültürü şekillendiren özneler olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak belli bir zaman sonra kültürü şekillendiren bu baskın unsurlar, şekillendirdiği kültür tarafından daima eleştiri konusu yapılmışlardır. Bu da mevcut baskın kültürel unsurun değişmesine ve hatta otoritesini kaybetmesine neden olmuştur. Bu bağlamda tarihsel gelişim süreci içerisinde toplumlar tarafından farklı değerler atfedilen bu üç disiplin kimi zaman birbiriyle çelişen kimi zaman birbiriyle örtüşen kimi zamanda birbirini onaylayan tarzda farklı ilişkiler içerisinde olmuşlardır. Ancak ne felsefe ne de sanat, bilim gibi bir dönemi şekillendirecek kadar güçlü bir otoriteye ve etki alanına sahip olmamıştır. Metafizikten materyalizme doğru yaşanan aydınlanmacı eksen kayması ile ortaya çıkan bu durum, özellikle 20. yüzyılda aşikar olmuştur. Pozitivizm ve endüstrileşmenin otoritesinin hemen hemen her kültürel unsurda hissedildiği bu yüzyılda da kültür eleştirilmiştir. Bu yüzyılda ortaya çıkan bu eleştirilerden biri de hiç şüphesiz Toplumsal Araştırmalar Enstitüsünün bir üyesi olan Theodor W. Adorno'nun kültür endüstrisi bağlamında ileri sürdüğü düşünceleridir. Mevcut kültürü şekillendiren pozitivist yaklaşımı tek boyutlu ve totaliter olarak değerlendiren Adorno, kültürün bir ögesi olarak sanat ve felsefenin mevcut konumundan rahatsızdır. Bu bağlamda olumlayıcı pozitivist kültüre karşı negatif bir kültür yaklaşımını savunan Adorno'ya göre sanat ve felsefe, pozitivist kültür tarafından şekillendirilen bir nesne değil, kültürü şekillendiren bir özne olmalıdır. Bu noktada çalışmada, bilim karşısında kültürü şekillendiren bir özne olarak sanat ve felsefeye düşen sorumluluğun ne olduğu Adorno'nun düşüncelerinden hareketle ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar sözcükler: Adorno, Bilim, Sanat, Felsefe, Kültür.

Abstract

The culture that can be defined as the sum of material and spiritual items has been shaped by a dominant factor throughout history. Mythology and philosophy in the Primitive Age, Religion in the Middle Ages, and art and natural sciences with the Enlightenment emerged as subjects that shape culture. However, these dominant elements that shape culture after a certain period of time have always been criticized by the culture they shape. This has caused the existing dominant cultural element to change and even lose its authority. In this context, these three disciplines, which have been assigned different values by societies within the historical development process, have sometimes been in different relations, sometimes overlapping, in a way that affirms each other. However, neither philosophy nor art has had a strong authority and influence to shape a period like science. This situation, which emerged from the metaphysical to the materialistic inaccurate enlightenment axis shift, is particularly evident in the 20th century. Culture has been criticized in this century, where the authority of positivism and industrialism is felt in almost every cultural element. One of these criticisms of this century is undoubtedly the ideas which Theodor W. Adorno, a member of the Institute for Social Research, put forward in the context of the culture industry. Adorno, who evaluates the positivist approach that shapes current culture as one dimensional and totalitarian, is disturbed by the present position of art and philosophy as a culture. In this context, according to Adorno, who advocates a negative cultural approach to affirmative positivist culture, art and philosophy must be a subject that shapes culture, not an object shaped by positivist culture. At this point, it will be tried to put forward what is the responsibility of art and philosophy as a subject that shapes culture in the face of science from the thoughts of Adorno.

Keywords: Adorno, Science, Art, Philosophy, Culture.

¹ Bu makale 3-7 Mayıs 2017 tarihleri arasında düzenlenen 2. Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan bildirinin genişletilmiş halidir.



Giriş

İnsanı şekillendiren ve insan tarafından şekillendiren bir olgu olarak kültür, birçok öğeden müteşekkil bir bütün olmasına karşılık, baskın bir unsur tarafından şekillendirilir. Kültürün öznesi olarak soyutlamalar ve imgeler kullanan insan, dil, din, tarih, sanat, felsefe ve bilim gibi öne çıkardığı formlar ile yaşadığı toplumu ve dünyayı şekillendiren bu baskın unsurları tayin etmeye çabası içerisinde olmuştur (Alioğlu, 2010: 217). Ancak toplumun şekillendirilmesinde etkin olan bu unsurların tayin edici gücü, her zaman için belli bir dönem ile sınırlı kalmıştır. Tarihsel süreç içerisinde farklı sürelerde belirleyici veya tayin edici bir güce sahip olan bu unsurlar, sahip oldukları otoriterliklerinden dolayı zamanla eleştiri konusu yapılarak daha özgür bir kültür yapıya geçiş amaçlanmıştır. Ancak bu süreçte kültürü şekillendiren baskın bir formun olmadığı bir dönem yoktur. Orta Çağ'ın inanca dayalı totaliterliğinden akla dayalı bir başkaldırı ile özgürleşeceğine inanan insanın, ilerleme ilkesi ışığında uygarlaşma çabası içerisine girmesi, bu durumun bir örneği olarak değerlendirilebilir. Buna göre Orta Çağ totaliterliğine sanat ile başlayan başkaldırı, Rönesans boyunca bilim ile iç içe olmuşsa da süreç içerisinde sanattan ziyade aklın belirleyiciliğinde devam etmiştir (Ekinci, 1995: 185). İnanç otoritesine karşı sanatta genel ilkeler koymayan özgürlük anlayışının sarhoşluğu ile insan, esaretten kurtulunca nereye gittiğine aldırmaşızın arkasına bile bakmadan koşan ve tehlikenin geçtiğini anlayınca durup kendisine gidecek bir yön tayin eden kaçaklar gibi zamanla kendine bir sığınak ya da yol gösterecek bir otorite arayışı içerisine girmiştir. Diğer bir ifadeyle duyguların öznesi olan sanat ile o an için ihtiyaçlarını karşılamadığını düşündüğü inanç tahakkümüne dayalı kültürden kurtulmaya çalışan insan, içine düştüğü bu boşluktan aklın tayin edici özneliği ile şekillendirilen bir kültüre ulaşmayı amaçlamıştır. Ancak bu tahakkümcü kültürden kurtulma çabası ile akıl ve bilim, kültürü şekillendiren yeni bir totalitenin doğmasına neden olmuştur. İnsanlık tarihinde ilerlemeci bir güç olarak doğa bilimlerine duyulan güçlü bir inancı temsil eden bu pozitivist kültür anlayışı da 20. yüzyılın ilk yarısında İngiltere (Science and Technology Studies), Fransa (Poincare, Koyre) ve Almanya (Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü) gibi ülkelerde eleştiri konusu yapılmıştır (Collin & Pederson, 2015: 46). Bu bağlamda çalışmanın amacı, kültürü şekillendiren baskın özneler olan bilim, sanat ve felsefenin kültürü şekillendirmede nasıl bir işbirliği veya etkileşim içinde olması gerektiği sorununu Theodor W. Adorno açısından ele almaktır. Bunun için de öncelikle Adorno'nun 20. yüzyıl kültürünü şekillendiren otorite olarak pozitivistliğe yönelttiği eleştiriler ve pozitivistlik karşısında sanatın, felsefenin ve aklın içine düşmüş olduğu durumu ortaya koyan düşüncelerinden hareket edilecektir. Daha sonra ise Adorno'nun nazarında otorite bilim karşısında esas işlevinden uzaklaştırılarak kültürün şekillenmesinde etkisiz hale getirilen sanat ve felsefenin nasıl bir yol izlemesi gerektiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Öyle ki her türlü totaliterliğe karşı olması açısından Adorno, her üç unsurun kültürün şekillenmesinde söz sahibi olması gerektiğini düşünmektedir. Bu açıdan 20. yüzyılda meydana gelen bilim otoriterliğine dayalı tek boyutlu kültür anlayışının değişmesi gerekmektedir.

Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün bir üyesi olarak pozitivistlik ve endüstri tarafından şekillendirilen 20. yüzyıl kültürünü "Kültür Endüstrisi" kavramı altında eleştiren Adorno'nun kültür yaklaşımının merkezinde, "Eleştirel Teori" yer almaktadır. Pozitivistliğin hakikatın ortaya konulmasında tek güç olduğu anlayışını reddeden eleştirel teori yaklaşımı, gerçeklik ile değer arasındaki pozitivist ayırma karşıdır. Pozitivistliğin gerçekliğin tek aynası olarak görmeyen eleştirel teori, temel gözlemlenebilir gerçekliklerin "protokol önermeler" olarak diğer önermelerden ayrıştırılmasını ve fenomenlerin düzenleyici tümevarıma dayalı genellemelere dönüştürülmesini reddeder. Buna karşın kökleri Hegel ve Marx'a dayanan gerçekliğin diyalektik yapısını temel alan eleştirel teorisinin amacı, tümevarıma dayalı genellemelerin doğru bir tanımlamasını yapmak değil, sosyal gerçekliğe dolayısıyla kültüre yönelik totaliter bakış tarzını elemektir (Collin & Pederson 2015: 46). Öyle ki doğa bilimlerinin gelişmesinde bir engel teşkil etmeyen ancak eleştirel teorisinin gelişimini engelleyen pozitivistlik, Enstitü açısından insanın özgürleşmesinde ciddi bir tehdittir (Guess, 2013: 15). Dolayısıyla genel olarak toplumsal yaşamın doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamada yetersiz olarak eleştirilen pozitivistlik, yönlendirici bir yaklaşım olması, siyasi düzeni değiştirmek yerine bunu kutsallaştırarak siyasi bir dinginliğe sebebiyet vermesi ve yeni bir egemenlik türü olarak teknokrasiye temel oluşturması açısından eleştirilmiştir (Bottomore, 1989: 28). Bu bağlamda rasyonalizme dayanan pozitivistliğin sınırlı bakış açısından daha fazlasına ihtiyaç duyan eleştirel teori, sanata, ütöpik düşüncüyü, fantezi ve imgeleri merkeze almıştır (Bozkurt, 2013: 19-20).



İnsanın gelişimini tamamladığı için artık dine ihtiyaç kalmadığı inancı üzerine yükselen Aydınlanma düşüncesi, 18. yüzyıldaki nedensellik kavramının vadettiği kurtuluş yerine yeni baskı formlarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Diğer bir ifadeyle değişen zemin, doğal olarak kendisine uygun uygun yeni baskı formlarının gelişimine olanak tanımıştır. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi kültür, her zaman baskın bir unsurun etkisi ile şekillendirilmiştir ve bu da otoritenin içinde yer almayanlar tarafından anti-hümanistlik olarak değerlendirilmiştir. 20. yüzyılın teorik hareketlerini ve yeni felsefedeki paradoksları açığa çıkartma konusunda ısrarlı olan Adorno da gelişen bu süreçteki anti-hümanist eğilimlere dikkat çekmiştir. Adorno'ya göre tarihselliğin hümanist mirasına, sanat ve bilgideki realizme, felsefi antropolojiye karşı bir tutum benimseyen bu anti-hümanist tutum, kötülüğü yeniden yaratarak insanları özgürleştirmekten ziyade köleleştirmiştir. Bu bağlamda diyalektiğinde nasıl bir felsefe, edebiyat, sosyoloji anlayışı benimseyeceğini ortaya koyan Adorno, kendi çalışmalarında önemli bir yeri olan felsefenin eski azim ve hırsını yeniden inşa etme çabasında olmuştur (Rose, 1978: 138). Ancak bu çaba, Marx'ın komünizmi gibi bir ütopya olarak kalmıştır. Öyle ki felsefenin eski azim ve hırsının yeniden inşa edilerek ortaya çıkarılacak güç her zaman manipüle edilmeye açık olacaktır. Ayrıca felsefenin doğasında yer almayan belli bir noktaya bağlanıp kalma veya belli bir bilgiyi yüceltme, her zaman için belli bir dayanak noktası arayan insana cazip gelmeyebilmektedir.

1. 20. Yüzyılın Kültürünün Öznesi Olarak Pozitivizm

Toplumsal bir ürün değil, mekanik doğanın mekanik bir parçası olarak doğanın işleyişini ifade eden bir gerçeklik olarak görülen pozitivizm, Adorno'nun kültür eleştirisinde merkezi bir konuma sahiptir. Pozitivizmin nesneleştirici, eleştirel yaklaşımın ise dönüşlü olduğunu ifade eden Adorno'ya göre pozitivizm, bitmiş bir mükemmellikten ve her şeyi kapsayan evrensellik iddiasından ne kadar uzak durursa düşünen insan karşısında o kadar az şeyleşecektir (Guess, 2013: 14; Adorno, 2016: 49). Pozitivizmin şeyleşmesi, pozitivizmin toplumsal bir ürün olarak değil doğanın mekanik bir parçası olarak görülmesidir. Diğer bir ifadeyle pozitivizmin insanın öznesi olduğu bir düşünce olmaktan ziyade karşısında duran yabancı bir şey haline gelmesidir. Dolayısıyla bir nesne olarak pozitivizmle özdeşleşme ne kadar iyi gerçekleştirilirse pozitivizm o kadar şeyleşecektir. Belli bir otoriteye bağlılığın yeni bir formu olarak şeyleşen pozitivizm, Orta Çağ'ın her şeyi mistikleştirdiği yerde her şeyi nesneleştirerek maddi forma büründürmüştür. Dolayısıyla sekülerliğin mistikleşmeyle aynı konuma yüceltildiği pozitivizmi, bir dönüşlülük içermek yerine farklı bir formda totaliterliğin devamını sağlamıştır. Oysaki dönüşlülük, başkalarının öznelinde şekillenen ve yüceltilen bir düşüncenin tek taraflı etkisinde kalmaktan ziyade özne olarak bireyin kendisinin üretmiş olduğu düşüncelerin etkisini ifade eden negatif bir diyalektik süreci ifade etmektedir. Bu bağlamda her şeyi açıklama gücüne sahip bir yaklaşım olarak ortaya konulan pozitivizm, bireysel ayrılıkları göz ardı etmemeli, özdeşleştirici ve bütünleştirici olmamalıdır. Diğer bir ifadeyle inkâr edilemez bir gerçeklik olarak pozitivizm, mutlaklık iddiasından vazgeçmeli ve negatif diyalektik temelinde dönüşlülük içerecek şekilde kendini revize etmelidir.

Eleştiri için kullanılabilir bir zemin olmaktan ziyade olumlayıcı bir işleyişe sahip olan pozitivizm, endüstrinin sponsorluğu ve teknolojinin sağladığı imkanlar sayesinde toplumsal düzenin devamlılığını ve tüketime dayalı gelişimini amaçlayan üretimin bir aracı olarak gerçekliğin kurallarını saptayan bir otorite haline gelmiştir. Aklın eleştirel soyutlamadan uzaklaşıp araçsal ve faydacı bir işlev üstlenmesiyle birlikte yaşadığı olumlayıcı dönüşümün ideolojik bir ifadesi olan pozitivizm, Aydınlanma Çağı'nın özgürlük, eşitlik ve ilerleme gibi vaatlerini yerine getirmeye çalışırken insanı eleştirel süreçlerden dışlamıştır. (Çetinkaya, 1995: 208-209) Adorno'ya göre Aydınlanma, bir yönüyle Orta Çağ'ın insanlara sunmuş olduğu mitleri ifşa eden ilerlemeci bir karaktere sahipken diğer yönüyle araçsallaşan akıl ile insanları kontrol edilebilir varlıklara dönüştüren bir mit haline gelmiştir (Soykan, Keskin ve Dellaloğlu, 2003: 39). Bu noktada pozitivizm, tüm bilme alanlarına uygulanan, ancak bu alanlara içkin olmayan genel geçer bir yöntem ve mantığı öngören otoriter bir yaklaşımdır (Grunberg & Grunberg, 2003: 137-139). Her şeyin üzerinde mutlak güç olarak doğayı yönlendiren kuralları belirleyen Tanrı'nın varlığının kabul edildiği Orta Çağ'ın boyun eğmeye dayalı anlayışına başkaldırının bir sonucu olarak kendisini Tanrı'nın yerine koyan insan, doğaya boyun eğmeye değil doğaya hâkim olmayı kendisine amaç olarak belirlemiştir. Bu amaç doğrultusunda kendi aklı ile doğaya hâkim olmak için çabalayan insan, metafizik kavramlardan uzak seküler bir arayış ile çalışmış ve doğanın bir ögesini her kontrol altına alışımda kendisine olan güveni artmıştır. Bu güven artışının ulaşılmış olduğu en son nokta olarak pozitivizm,



insanlar arasında mutlak bir otorite olarak görülmeye başlanmıştır. Doğa bilimlerinde sağladığı iddia edilen kesinliğe duyulan hayranlıktan dolayı özellikle Viyana çevresi ile doğruya ulaşmanın tek yolu olarak kabul gören bu yaklaşım, sosyal bilimlerin de doğa bilimlerinin seviyesine ulaşması için kullanması gereken tek yöntemin pozitivism olduğu iddiasında bulunmuştur. Sosyal bilimlerle uğraşanların bir kısmının da kabul ettiği bu iddia doğrultusunda sosyal bilimlerde çeşitli modifikasyonlar gerçekleştirme girişimlerinde bulunmuş ve bu şablona uymayanlar disiplinler ortadan kalkma tehdidi ile karşı karşıya kalmıştır. Doğru bilgiye ulaşma konusunda bu kadar hayranlık duyulan ve belirleyici güce sahip olan pozitivism, sosyal veya doğal gerçekliği ele almanın tek geçerli paradigması olarak kabul görmüştür. Ancak bu durum daha sonra hem doğa bilimlerinde hem de sosyal bilimlerde uygulamada karşılaşılan güçlükler nedeniyle sorgulanmıştır.

Pozitif kavramına karşı Almanya’da önceleri bir polemik başlatılmasına karşın en sonunda kavramın büyümlü bir hale sokulduğunu ifade eden Adorno için bu kavramın temsil ettiği yaklaşımın gelecekte ulaşılması muhtemel bir eğilim/ihtimal olarak değil tek doğru olarak değerlendirilmesi, bu kavramdan şüphelenilmesi için yeterli bir sebeptir (Adorno, 2011b: 116). Ona göre pozitivismin esas yanlışı, olgusal gerçekliği yorumlamak yerine empirik olarak olduğu gibi kopyalaması ve diyalektik bir süreç içermemesidir. Bu yanlıştan dönülmesi için pozitivismin ihtiyaç duyduğu değişim, gerçekliği ele alırken tarihsel ve sosyal koşulları göz önüne alan bir diyalektik öz düşünümüdür (Vandenbergh, 2016: 284-285). Ancak bu diyalektik öz düşünüm, Hegel’in Marx’ı da etkileyen belli bir ideale ulaşınca son bulan klasik diyalektik değil, tez-antitez-tez şeklinde ilerleyen ve bir ideal sona ulaşmayı hedeflemeyen negatif bir diyalektik süreci temele almalıdır. Çünkü pozitivist bakış açısına göre doğruluk, olguların işe yarar bir şekilde özetleniş ve düzenlenişidir. Oysaki doğruluk, varlığa olgusal dışı farklı bir yol ile yaklaşmayı ve varlığı farklı bir bilinçle kavramayı gerektirir (Adorno 2017: 189-190). Bu bağlamda Adorno, dönemin otoriter bilim anlayışını temsil eden mantıkçı pozitivism karşı çok da etkili olmayan Fransız bilim geleneği düşüncesi ile bir dayanışma içinde olduğu ileri sürülebilir. Bilginin oluşum sürecindeki tarihselliğinin göz ardı edilmesini doğruluğun bir kısmının ihmeline neden olacağını düşünen Adorno için pozitivism, bilgiyi zamansızlaştırmıştır. Diğer bir ifadeyle bilgiyi tamamen oluşumundan ayırmak doğruluğu iskalamaktır (Adorno, 2017: 80). Pozitivism karşısında insanın alacağı tavrın ne onu haklı çıkarmak ne de onun başarıları ile övünmek olduğunu ifade eden Adorno’ya göre insanın yapması gereken şey, doğru ile gerçeklik arasında tam bir örtüşmenin olmadığını göstermek olmalıdır (Adorno, 2009: 133). Doğru ile gerçeklik arasında bir örtüşme olduğu iddia edilse dahi bu örtüşmenin bir mutlaklığa sahip olduğu inancı, negatif diyalektik ve eleştirel yaklaşım açısından olumlu bir durum olarak görülmediği gibi bu inancın otoriterliğe, dolayısıyla da tek boyutlu bir kültürel yapıya neden olacağı yönünde kuvvetli bir düşünce bulunmaktadır.

Sosyal fenomenlerin pozitivist mantık ile incelemesini ve şekillendirilmesini doğru bir yaklaşım olarak görmeyen Adorno, her ne kadar pozitivist yöntemin nesneye uygun olduğunu kabul etse de bu şeyleştirici yöntemin kendisinin de şeyleşmiş olduğunu ileri sürmüştür (Vandenbergh, 2016: 283-284). Ona göre pozitivism ile birlikte metafiziğe karşıt gelişen nesneleştirme, nitelikten ziyade ölçülebilir olanın öne çıkarıldığı ve rasyonelliğin sayısallaştırıldığı bir eğilimdir (Adorno, 2016:49). Bu bakımdan pozitivism için önemli olan nicelik/ölçülebilirliktir (Adorno, 2010b:119). Adorno’nun pozitivism yönelik bu karşı çıkışı 19. yüzyılda felsefedeki ve bilimlerdeki tek boyutlu dayatma krizini çözmek için Husserl tarafından geliştirilen fenomenolojik bakış açısının bir devamı olarak değerlendirilebilir. Özellikle pozitivist empirizme karşı olarak ileri sürülen fenomenoloji, belli bir epistemolojiyi temele almaması açısından pozitivismin neden olduğu özne ile nesne arasındaki epistemolojik kopmayı önleme çabasıdır. Öyle ki olgusal alan ile düşünsel alanın birbirine indirgenemeyecek kadar iç içe olduğunu düşünen Adorno için fenomenoloji, “saf düşünme edimlerinin ve anlamlarının her türlü hipotetik üstyapısını ve sistematik önyargılardan türeyen her keyfi yapıyı yok etmek isteme”si açısından da önemli bir girişimdir.² Fenomenolojideki pozitivism karşıtlığını paylaşan Adorno’ya göre bir şeyin ölçülmesi ve nicelleştirilmesi, o şeyin belirlenmesi ve bilinmezliğinin ortadan

² Ayrıntılı bilgi için bakınız; Theodor W. Adorno, “Husserl ve İdealizm Problemi”, Çev. Evrim T. Somyürek - Kurtul Gülenç - Aşkın İ. Duru, *Baykuş*, 2010 (6), 104-117.



kaldırılmasıdır. Bu sürecin kontrol altına alma, totaliterlik ve manipüle etme ile sonuçlanacağını düşünen Adorno, istatistik ile ilgili düşüncelerini açıklarken şu ifadeleri kullanmaktadır:

Uzun bir gelişim sürecinden geçilmesine rağmen, istatistiğin güvenli olmayışı, göz ardı edilmekte; gerçekten üretici arayışların tekil durumlara düşmemeyi gerektirdiği ve yine istatistiğin genel olarak bu görüşleri göstermekten çok tekilde sınıma çalıştığı yeterince bilinmemektedir. 'Örnekleme' tekniği, geçerli istatistikî kesitlemenin yapılmış olması, günümüzde öyle bir noktaya varılmış ki, bilimsel olarak ele alınan ölçülere güven duyulması, mevcut güvenilirlik garantisine sahip olmasına bağlanmaktadır. Oysa konuya uzak kalınmış veya orasından burasından vakıf olunmuşsa, çok iyi metodlarla çalışılmamışsa da yanlış ve anlamsız sonuçlar ortaya koyabilir (Adorno, 2011a: 137-38).

Her şeyin ölçülerek nicel ifadelerle dönüştürülmesi, aynı zamanda insanın doğa ile etkileşimini sağlayan ikincil niteliklerin de ortadan kaldırılması veya dikkate alınmaması demektir (Bernstein, 2003: 229). Gerçekliğin ve hakikatin tek boyuta indirgenerek otoriter bir kültürel yapının oluşturulmasının zeminini hazırlayacak bu durum, Adorno'nun nicelleştirmeye karşı çıkmasının diğer bir boyutudur.

Pozitivizme yönelik eleştirilerine rağmen pozitivistlerin kullandığı yöntemlere hiçbir zaman tamamen karşı çıkmayan Adorno, diyalektik düşünce ve çalışmaların bu tür verilerle desteklenmesi gerektiği kanısında olmuştur. Bu bağlamda ona göre deneysel yöntemler, insanı nesne olarak değerlendirmesi ve deneysel olmayan sosyal teorileri dikkate almaması açısından kusurlu olmasına karşılık, insanın içine düşmüş olduğu fetişleşme³ durumunu gün yüzüne çıkarmak ve toplumsal totaliteyi kavramak için kurulacak olan sosyal teorilere veriler sağlaması açısından dikkate alınmalıdırlar (Jay, 1993:205-206). Diğer bir ifadeyle sosyal teorilerin ana iskeleti oluşturması koşuluyla deneysel araştırmalardan elde edilen ölçülebilir veriler, gerçekliğin tüm yönleri ile anlaşılabilmesi açısından önemlidir.

Nicelleştirme ve şeyleştirme ile ilgili karşıtlığının yanı sıra Adorno'nun pozitivizmi eleştirdiği diğer bir nokta, aklın araçsal kullanımı ile metafizik dünya üzerine düşünmenin anlamsız bir çabaya indirgenmesi ve bu dünya ile ilgili soru sormanın dahi gündemden çıkarılmış olmasıdır (Adorno, 2010b: 46). Pozitivizm ile insanın akıl dışında hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı ve her şeyin somut ölçülebilir deneye tabi tutulması gerektiği anlayışının hâkim olduğunu ifade eden Adorno'ya göre geleneksel olumlayıcı metafizik tezler, küfür haline gelmiştir (Adorno, 2017: 199). Diğer bir ifade ile pozitivizm dışında kalan her şey saçma, ideoloji, öznel diye eleştirilerek bir kenara atılmış ve insan bir tür nihilizme zorlanmıştır (Adorno, 2010b: 374). Dolayısıyla metafizik düşünce ile dünyevi deneyim arasında uyumluluk parçalanmıştır (Adorno, 2017: 175). Aklın işlerlik kazanması için metafizikten koparılması gerektiğini ifade eden Adorno'ya göre metafiziğin anlamsız olarak değerlendirilmesi ile pozitivizm, salt reproduksiyona indirgenmiştir (Adorno ve Horkheimer, 2013: 12). Bunun yanı sıra kavramlarla ilişki kurmak zorunda olmasından dolayı metafiziğe karşı olmayı ilginç karşılayan Adorno'ya göre pozitivizm, tanrıları olgusal olarak tanımlayan teolojilerden çok metafiziğe karşıdır (Adorno, 2017: 19). Bu bakımdan metafiziği olumsuzlayan ve istila eden tüm pozitif yaklaşım, en sonunda metafizik bir niteliğe bürünmüştür (Adorno, 2017: 184). Metafizikten kaçmanın imkânsızlığını dile getiren bu tespit doğrultusunda pozitivist yaklaşım devam eden gelişimde özellikle doğa bilimlerinde metafizik ile yüzleşmek zorunda kalmıştır. Çünkü diğer varlıklardan farklı bir varoluşa sahip olması hasebiyle insanın ürünü olan her şey, doğal olarak metafiziksel bir yön içermek durumundadır. Öyle ki düşünme de salt beyin adı verilen organ ile açıklanabilen bir süreç değildir. Bundan dolayı günümüzde birçok pozitif bilimin alanlarında derinleştikçe olgusal olarak açıklayamadıkları durumları, evrenin kumaşı ve holografik evren gibi gerçekte olmayan ama gerçekliği anlamak için işlevsel olan metafizik kavram ve modeller ile açıklamaya çalışmaları metafiziği tamamen dışlamanın imkânsızlığı olarak değerlendirilebilir.

³ Kullanım değerinden bağımsız olarak meta olarak üretilen ürünlerin mistik bir karaktere büründürülmesini fetişizm olarak adlandıran Marx'ın meta fetişizmi kavramı ile bağlantılı olan fetişleşme, insanın üretmiş olduğu maddi ve her türlü kültürel ürünlerin ve kendisinin bir değer ve amaç olmaktan ziyade değişim değeri olan bir nesneye dönüşmesini ifade eder. Bu noktada kendi öz doğasından ve anlamından koparılan ürünler kitle iletişim araçlarının etkisi ile büyüleyici ve tapınalası şeyler haline getirilmişlerdir.



Pozitivizmin metafizik anlayışına karşı yönelttiği eleştirilerin yanı sıra Adorno'ya göre geleneksel metafizik olduğu gibi kabul edilmemeli, revize edilmelidir. Bu bağlamda Auschwitz veya atom bombası gibi kötü deneyimler karşısında yaşanan kötü olayları anlamlı olduğu iddiasıyla olumlayan metafizik, bu olaylardaki kurbanlara karşı bir ahlaksızlıktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla ideoloji ve insanları dizginleme görevini yerine getiren bir avuntu olarak olumlayıcı geleneksel metafizik, mevcut düzeni değiştirilebilecek, olanın anlaşılmasını sağlayacak, belirsiz ve düzensiz olan ile ilgili bir kesinlik arayışı içinde olacak bir güce sahip değildir (Adorno, 2017: 171-172). Dünyada gerçekleşen bu gibi büyük kötülükler karşısında metafiziğe yüklenen olumlayıcı bir karakterin imkânsızlığını dile getiren Adorno, bu gelişmeler karşısında duyarsız kalarak eski tarz metafizik ile uğraşılmasını insanlık dışı olarak nitelendirmiştir (Adorno, 2017: 168-171). Bu bağlamda Heidegger'in metafizik anlayışına karşı çıkan Adorno, özellikle Heidegger'in dünyaya atılmış olma halini aşmanın en üst mertebesi olarak sahiçilik kavramını da eleştirir. Varoluşsal ontoloji bağlamında felsefi bir kavram olarak kullanılan sahiçilik kavramını jargondan başka bir şey olarak görmeyen Adorno için Heidegger'in sahiçiliği, bir laf fenomenolojisi olarak insana koyun gibi melemmediği hissi veren ve özgür olduğu izlenimi uyandıran bir jargondan başka bir şey değildir. Diğer bir ifadeyle Heidegger'de sahiçilik durumu (Dasein) ile birey, kendi varlığına odaklanarak metafizik bir avuntuda telef olmaktadır. Ayrıca Dasein kavramını her ne kadar özdeşliğe zıt biçimde geliştirse de Adorno'ya göre Heidegger, en sonunda örtük biçimde kendini koruma üzerinde özdeşlik geleneğini devam ettirmektedir. Özetle Heidegger'deki negatifik en sonunda diyalektik karşıtı bir pozitifliğe dönüşmektedir. Bu açıdan Heidegger'in düşünceleri ideolojinin yok oluşu üzerine konuşmaları andıran bir ideolojidir.⁴ Oysaki Adorno'ya göre olgusal yaşamı aşan ve hiçbir şeyin canlı olarak deneyimlenemeyeceğini ifade eden metafizik, kendi benliklerine hapsedilmiş bireylerin ne kadar uzağı görebileceklerine dair derin bir düşünmedir (Adorno, 2017: 238-239). Bu bağlamda endüstri düzenin yaratmış olduğu olumsuzlukların giderilmesi noktasında metafizik ile dayanışma içerisine giren ve metafiziğin özgürleştirilmesi gerektiğini düşünen Adorno için metafizik, bu dünyanın mevcut kavramlarının ötesinde düşünebilmek için gereklidir. Diğer bir ifadeyle pozitivizm ve endüstrinin olguya dayalı nicel dünyasını aşma imkanı sağlayacak ipuçları bu maddeci dünyanın bir parçası olmaması dolayısıyla metafizikte saklıdır.

Farklı bilimsel disiplinlerin kesin sınırlar ile birbirinden ayrılmadığını ve pozitivizm ile birlikte ortaya çıkan bu parçalı bilim⁵ anlayışının zihnin departmanlara ayrılmasına sebep olduğunu ifade eden Adorno'ya göre bu ayrışma, belli bir otoriteye bağlı olmadan çalışan sanat ve felsefenin ortadan kaldırılmasına neden olmuştur (Adorno, 2009: 23). Bunun yanı sıra pozitivizm ile birlikte doğa üzerinde kurulduğu iddia edilen bu denetim veya kontrol, ennihayeye insanı denetim altına alarak onun köleleşmesine neden olmuştur (Jay, 2001: 40-41; Boucher, 2013: 57). Araçsal olarak kullanılmasına karşı olmasına karşılık aklın kendisine karşı olmayan Adorno, bu durumun aklın daha özgür kullanıldığı dionysos-apollon'cu akıl anlayışlarının bir arada bulunduğu Sokrates öncesi sanat ve felsefe ile aşılabileceği kanaatindedir. Sanat ve felsefenin Orta Çağ'ın otoriter yapısından kurtulmada oynadığı rolü göz önünde bulunduran Adorno'nun pozitif bilimin otoriterliği karşısında sanat ve felsefeye bağladığı umut daha net anlaşılacaktır. Bu bağlamda Orta Çağ sonrası sanat ve felsefe, hapisneden kaçan bir mahkûmun yaşadığı kurtulma sevincini yaşatacak, başarısı tarihsel olarak ispatlanmış unsurlardır. Ancak bu sevinç, sanat ve felsefeye göre daha olgusal gerçekliklere dayanan pozitivizm ile pekiştirilmek ve metafiziklikten kaynaklı korkunun tamamen ortadan kaldırılması ile daha kalıcı hale getirilmek istenmiştir. Nitekim modern toplumun nazarında sanat ve felsefe, bilimselliğin/olgusallığın zeminini hazırlayan bir araç olarak kurgulanmıştır. Pozitivist bilim anlayışının hâkim olduğu 20. yüzyılda da felsefe ve sanat, yine bu görevi üstlenmiştir. Ancak Adorno açısından felsefe ve sanatın belli bir süreliğine üstlendiği bu görev daimi olmalı ve kültürün şekillenmesinde etkili olmalıdırlar.

20. yüzyılın pozitivizm ve endüstriye dayalı kültürü altında düşünce ile gerçekliğin aynı kefeye konulmasını düşüncenin gerçeklik karşısındaki özerkliğinin ve gerçekliğe nüfuz etme gücünün kaybolmasına neden olacağını düşünen Adorno'ya göre düşünce, yorumdan ziyade yalın gerçekliği

⁴ Ayrıntılı bilgi için bakınız; Theodor Adorno (2012c). *Sahicilik Jargonu*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Metis Yayınları.

⁵ Aklın araçsallaşmasının bir sonucu olarak ortaya çıkan bütünlüğü bir bakış açısına sahip olmayan bilim anlayışını Adorno, var olan ama herhangi bir fayda vermeyen soğuk kış güneşine benzetmektedir (Adorno, 2010b: 54).



yansıttığını iddia eden bir ifadeye dönüşerek hakikatten uzaklaşmıştır (Adorno, 2009: 132-133). Hızlı gelişen doğa bilimlerinin uyandırmış olduğu hayranlık, diğer bilme araçlarının da pozitivistleştirilmesi çabasına neden olmuştur. Bu bağlamda aynı olguya bakmalarına karşın, olguyu farklı açılardan bilme çabası olan diğer disiplinler de gerçekliğe aynı açıdan bakmaya zorlanmıştır. Dolayısıyla kültürün bir unsuru olan bu disiplinler, giderek eleştirel bilinci kaybederek gerçeklikleri yorumlamaktan ziyade yansıttıklarını iddia etmelerinden dolayı gerçekliğe nüfuz edemeyerek hataya sürüklenmişlerdir (Adorno, 2001a: 26-27). Bu da tek boyutlu ve totaliter olumlayıcı bir kültürün oluşmasına neden olmuştur. Günümüzde bilimlerin geldiği nokta açısından bakıldığında gerçekliği olduğu gibi bilinip bilinmeyeceği konusu tartışmalıdır. Özellikle beyin ile ilgili yapılan çalışmalar, beynin kendisine gelen verileri yorumlayarak kendi gerçekliğini kurguladığı yönünde düşünceler ileri sürülmektedir. Diğer bir ifadeyle dış dünyadaki gerçeklik ile beynin algıladığı gerçekliğin birbirinden oldukça farklı olduğuna inanılmaktadır. Bu da gerçekliğin olduğu gibi bilinmeyeceği, dolayısıyla bunu iddia ederek bir bilimin otorite sağlayamayacağı anlamına gelmekle beraber her disiplinin ifade ettiği gerçekliğin olabileceği anlamına gelmektedir.

Pozitivizm karşısında felsefenin doğasından uzaklaşarak etkisiz bir araca dönüşmesinden rahatsız olan Adorno, bu durumun sadece pozitivizmin otoriterliğinden kaynaklanmadığını, felsefenin ve felsefe yapanların kendisinden de kaynaklandığını iddia etmiştir. Bu bağlamda mevcut felsefeyi geleneksel felsefe olarak adlandıran Adorno'ya göre Hegel'in felsefeyi tinsel olanla sınırlandırması, felsefenin gerilemesine sebep olmuştur (Adorno, 2016: 16). Öyle ki gelişen pozitivizme karşı Hristiyanlığın/idealizmin otoritesini koruma/kurtarma adına Hegel, felsefesini temellendirirken pozitivizmi haklılandırarak pozitivist bir öge içeren herhangi bir söylemde bulunmamıştır. Bu bağlamda Platon'un işaret ettiği gibi felsefenin gerçeklik ile arasına mesafe koyması, pozitivizm karşısında felsefenin retorik olarak küçümsenmesine neden olmuştur. Bu durum da nesnenin göz ardı edilmesini, teknikleştirilmesini ve hükümsüzleştirilmesini beraberinde getirmiştir (Adorno, 2016: 60). Pozitivizm açısından bilimsel bilgiler tarihsellikten ve metafizik unsurlardan bağımsız olarak olguya bağlı ölçülebilir, kanıtlanabilir nitelikte olmalıdır. Oysa bilgiyi kültürden bağımsız olarak görmeyen Adorno'ya göre kültürün bir parçası olarak geleneksel felsefenin kültür üstü konumlandırma çabaları kendi koşullarının körleşmesine ve bir ideoloji haline gelmesine neden olmuştur (Adono, 2017: 213). Geleneksel felsefedeki bu anlayış, felsefenin toplumsal problemlerle ilgilenen yerde sınırlı bir bilgilenme süreci ile insanın toplumdan soyutlanmasına sebep olmuştur (Öner, 2001: 118). Bu bakımdan geleneksel felsefedeki teolojik kavrayışa karşı çıkan Adorno, bu yaklaşımın felsefeyi tüm fenomenleri düzenleyici ve ideal bir düzene göre tasarlama düşüncesi ile değişen gerçeklikten/pratikten koparak soyutlamalara/teoriye mahkum ettiğini ileri sürmüştür (Reijen, 1999: 15). Diğer bir ifade ile idealist felsefedeki şeyleşme ve soyutlamaya karşı nesnenin önceliğini vurgulayan Adorno, böyle bir felsefe⁶ anlayışının bütünlüğü kavrayamayacağına inanmaktadır (Vandenbergh, 2016: 273). Mevcut pozitif yapı içerisinde olgusal olan ile sınırlandırılan doğa bilimleri anlayışının felsefeye sirayet ettirilmek istenmesi felsefenin metafizik olana kapıyı kapatmasına neden olacaktır. Oysaki hem 20. yüzyıl öncesinde hem de günümüzde bilimlerin geldiği noktada içinde yaşanılan dünya, salt olgusal olarak görülmemektedir. Bu bağlamda sadece olgusal içeriğe sahip olmayan dünyanın ve içinde yaşayan canlıların bir bütün olarak kavranabilmesinde metafiziğe başvurmak kaçınılmazdır. Kaldı ki olgusal olanın tam olarak bilinemediğinin iddia edildiği günümüzde gerçekliği olduğu gibi yansıttığını iddia eden disiplinlerin soyutlama ile ortaya koymuş oldukları bilgiler, en sonunda düşüncenin bir ürünü olması münasebetiyle metafizikselidir. Bu noktada belli disiplinlerin ortaya koymuş oldukları bu bilgileri olgusal olanın tam karşılığı olarak kabul etmek, tek boyutlu otoriter bir düzene kapı aralamak ve bütünlüğün kavranma ihtimalini ortadan kaldırmak olarak değerlendirilebilir.

Kendisinden kaynaklanan sorunların yanı sıra felsefenin kültür üzerinde bir etkiye sahip olamamasının nedenlerinden biri de pozitivizmin felsefeyi yeniden tanımlama ve biçimlendirme çabalarıdır. Pozitivizm ve endüstrileşme sürecinin gelişimi ile birlikte toplumun değişmez bir fotoğrafının çekilmek istendiğini

⁶ "Adorno geleneksel felsefenin, en az bireysel bilimler kadar, toplumsal gelişmelerin ve ilişkilerin dev resmini çizme görüşünü yitirdiğine inanmaktadır. Örtüştüren bir analiz olmaksızın sadece kısmi veçheler sınanabilmektedir" (Reijen, 1999: 18).



ifade eden Adorno için bu durum, felsefe ile bilim arasındaki işbirliğinin bitmesine neden olmuştur (Vandenbergh, 2016:270). Felsefe ile olan ilişkisini askıya alan pozitivistizmin bu tavrının arkasındaki neden, yaşanan çevreyi nedensellik ilkesi altında kontrol altına alarak kesinlik içermemenin doğuracağı güvensizlik ve tehlikelerden kaçınma isteğidir. Bunun yanı sıra pozitif yaklaşımın gelişim sürecinde sağladığı güven ve kesinlik ile büyülenen insanlar, felsefedeki hakikate erişme sevgisine rağmen ondaki iddialı ve kesin olmama durumuna olumsuz bir tavır takınmışlardır. Bu bağlamda pozitivistizmin öznesi olduğu dünya ile uyuşmayan bir disiplin haline gelen felsefe, Kant'tan itibaren pozitif bilimlere ayak uyduramadığı için önde gelen disiplin olma özelliğini kaybederek bu bilimlerin meşruluğunu güçlendiren bir araç olarak yeniden kurgulanmak istenmiştir (Adorno, 2003c: 184-185; 2009: 73). Ancak felsefenin pozitivistizmin bu tahakkümüne karşı koyabilecek imkanlar barındırdığını ifade eden Adorno'ya göre felsefenin bir araç olarak kullanılmasının veya bilimselleştirilmeye çalışılmasının arkasında yatan gerekçe, felsefenin sahip olduğu bu imkanları ortadan kaldırmaktır (Adorno, 2016: 25). Bu bağlamda Pozitivist bilimler tarafından giderek içeriğine el konulmaya başlayan felsefe, herhangi bir ideolojiyi benimsemeksizin giderek determinizme kaymaya ve spekülasyon gücünü kaybetmeye başlamıştır. Özellikle nesneye bağlı kalmadan salt spekülasyon ile doğru bilgiye ulaşılabileceğini iddia eden Hegel'den sonra doğa bilimlerinde, teknolojiye ve endüstri toplumunun ortaya çıkması bu spekülasyona dayalı doğruya ulaşılabileceği düşüncesinin hızla değer kaybetmesine neden olmuştur. Bunun bedelini tekil bilimler dar görüşlülükle ödemek zorunda kalırken, felsefe de yozlaşarak pozitivist hakikatlerdeki özdeşliği temellendiren özlü sözlerden oluşan bir yapı haline gelmiştir (Adorno, 2012a: 13; 2016: 198). Geline nokta otorite ve hiyerarşiyi erdem haline getirerek değişmez değerlere yönelen felsefe, otoriter düzenin izlerini taşır hale gelmiştir (Adorno, 2010b: 129; 2012a: 19). 20. yüzyılın kültürü içerisinde felsefenin içerisine düşmüş olduğu bu durum, Adorno açısından içinden çıkılmaz veya değiştirilemez bir durum değildir. Geleneksel felsefedeki özdeşlik düşüncesine karşı olan Adorno için bu durumu değiştirecek güç, yine düşünme gücüdür (Adorno, 2016:143). Bu bağlamda her ne kadar bir Hegelci olarak değerlendirilebilecek olsa da Adorno'nun felsefe anlayışı esasında bir negatif Hegelciliktir. Özdeşlik ontolojisine dayalı diyalektik düşünce yerine ideal bir son içermeyen ve sürekli bir tez-antitez şeklinde ilerleyen ucu açık negatif bir diyalektik anlayışı savunan Adorno, Hegel'in "Bütün doğrudur" düşüncesine "Bütün, yanlıştır" düşüncesi ile karşı çıkmıştır. Adorno'ya göre ancak böyle bir yaklaşım ile mevcut felsefenin ve kültürün içine düşmüş olduğu olumsuz durumdan kurtulabilmek mümkündür.

Pozitivistizm bilim ile felsefe arasındaki işbirliğini bilimin otoritesi altında yürütülen araçsallığa indirgediği gibi kültürün diğer bir önemli unsuru olan sanatı da etkisi altına alarak dönüşüme uğratmıştır. Buna göre bir zamanlar sezgi ile kavramı, imge ile göstergiyi birlikte ele alan bir bilincin var olduğu yerde, mitoloji ve metafizik unsurların giderek dünyadan soyutlandığı gibi bilim ve sanat da birbirinden ayrılmıştır (Adorno, 2012a: 17). Ancak Adorno'ya göre sanat ile sözde bilim arasında yapılan bu ayırım, asılsız ve iş bölümünün bir uydurmasından başka bir şey değildir (Adorno, 2017: 230). Ancak tekniğine varıncaya kadar pozitivistizm ve endüstrileşmenin etkisi ile dönüştürülen sanat, endüstrinin üretmiş olduğu metaller gibi tüketim için çoğaltılan kopyalar haline getirilmiştir. Gösterge ile imgenin birbirinden ayrılmasının engellenemeyeceğini dile getirse de Adorno, bu ayrışmanın sonucunda birbirinden bağımsız iki farklı dayanak noktası veya ilkesi haline getirilen imge ve göstergenin hakikati zedeleyeceğini savunmuştur (Adorno, 2010b: 37). Adorno'nun endüstrileşmenin kitle iletişim araçlarını kullanarak sanatı kopyalanabilir hale getirmesine tamamen olumsuz yaklaşmasına karşın, aynı çevreye mensup arkadaşı Walter Benjamin için bu durum tamamen olumsuz olarak değerlendirilmelidir. Sanatı ortaya çıktığı koşullardan tamamen bağımsız olarak değerlendirmeyen Benjamin, her ne kadar teknik imkânlarla kopyalanabilirliğin sanatın aurasınının kaybolmasına neden olacağını ifade etse de sanatın bu teknik imkânlar dikkate alınarak değerlendirilmesi gerektiğine inanmaktadır. Buna göre onun için bu yeni teknik imkânlar, sanatı belli çevrelerin tekelden ve tecritten çıkmasına sağlayarak sanatın iletişimsel bir işleve sahip olmasını sağlamıştır.⁷ Eğer bir sanat eseri sanatçının dert edindiği bir sorunu dile getirmek ve bir mesaj vermek amacıyla üretiliyorsa değerlidir. Felsefede düşüncelerin yazı ile dile getirildiği yerde sanatta bu çeşitli imge, görsel ve semboller ile dile getirilmesi açısından benzerlik

⁷ Ayrıntılı bilgi için bakınız; Walter Benjamin, (2012). *Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı*. Pasajlar. 9. Baskı, çev. Ahmet Cemal İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 50-86.



taşımaktadır. Nasıl bir insanın sırf para kazanma adına veya popüler olma adına inanmadığı düşünceleri dile getirmesi inandırıcı olmayacağı ve hoş karşılanmayacağı gibi sanat eseri ortaya koyarken böyle bir endişe taşınması hoş karşılanmayacaktır. Dolayısıyla bir fikri veya sanat eserinin değerli olması arkasında yatan niyete bağlı olduğu ileri sürülebilir. Bu niyetle üretilmiş bir sanat eserinin toplumda karşılık bulması ve sanatçının bundan para kazanması veya popüler olması yadsınacak bir durum da değildir. Ancak sanatçının kazandığı para ve popüleritenin akımına kapılıp sata eserini üretirken taşıdığı niyet ve endişeden kopması hoş bir durum değildir. Kopyalanabilirliğin sanat eserinin değerine zarar verip vermediği konusu da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Eğer bir sorunu dile getirme adına ortaya konulmuş ve bir mesaj verme endişesi taşıyan sanat eserlerinin kopyalanması, o sanat eserinin vermek istediği mesajı yayma endişesi ile yapılıyorsa olumsuz olarak değerlendirilmemelidir. Ancak bu endişeden ve niyetten bağımsız olarak sırf para kazanma, popüler olma veya kitleleri manipüle etme amacıyla üretilen eserler veya sanat eserlerinin kopyaları sanat eseri niteliği taşımayacaktır.

Adorno'ya göre endüstrileşmenin hayatın her alanına yayılması ve sanatçının da estetik uzmanı olarak bu sürece dahil edilmesi, sanatın ve sanatçının gelişimine engel olmuştur (Adorno 2012b: 63). Böylece bürokratik ve endüstriyel tekellerin yönlendirmesi ile doğal gelişiminden uzaklaşan sanat, bireyselliği ve eleştirelliği güçlendiren sanatsal yaratıcılığı desteklemekten ziyade, çıkarın maksimize edilmesi amacını taşıyan reproduksiyon yönteminin gelişmesine neden olmuştur (Smith, 2007: 70-71). Pozitivizm ve endüstrileşmenin etkisi ile birer meta olarak reproduksiyona indirgenen sanatın hakikatten uzaklaştığını ifade eden Adorno, bu durumu "ağlak şarkıcıların şarkı söyleme jargonunda, film yıldızlarının özenle kurgulanmış zarafetinde, hatta bir tarım işçisinin sefil kulübesini çeken fotoğrafçının ustalığında" görmenin mümkün olduğunu dile getirir (Adorno 2012b: 60). Yeni kitlesel üretim teknikleri ile üretilen fotoğraf, sinema gibi sanatların bizzat gerçekliğin üzerini örttüklerini ve dolayısıyla bu tarz sanatların gerçeklik ile sanat arasındaki mesafenin ortadan kaldırılarak sanatın hayatın bir devamı olarak lanse edilmesini eleştiren Adorno, bilinçlendirmek yerine alttan alta uyumculuğu aşıl原因an kitle iletişim araçlarıyla üretilen sanatları, tamamen tahrip edici ve statükoya hizmet eden ürünler olarak eleştiri konusu yapmıştır (Vandenberghe, 2016: 292).

Endüstrileşmeyle birlikte tüm toplumsal ilişkilerin mülkiyete dayalı olarak gerçekleştirdiği 20. yüzyıl toplumunda sanat ve sanatçı da bu durumdan payını alarak metalaştırılmıştır (Caudwell, 2002: 41). Ancak Adorno açısından sanat, kültür endüstrisinin metalaştırdığı yapıtlar değil, daha en başından beri pazar için üretilmiş metaldır (Dellaloğlu, 2003: 23). Diğer bir ifade ile endüstri sanatı metalaştırmamakta, endüstri metaları sanatsal ürünler olarak pazarlamaktadır.⁸ Endüstri kültürü açısından bir olumsuzluk olmaktan ziyade gururla kabul edilecek bu durum, sanatın varoluşunu meta ekonomisine endekslemiştir. Bir burjuva olarak sanatın varlığına tarih boyunca tahammül edildiğini ifade eden Adorno, bu süreçte sanatın içerdiği hakikatsizliğin zamanla tasfiye edilmesinin sanatın sahip olduğu özerkliğin de körleşmesine veya ortadan kalkmasına neden olduğunu ifade etmiştir (Adorno, 2003a: 77; 2012b: 94-95). Dolayısıyla özerk yasalarının geçerliliğini kaybetmesiyle sanatın "Aura"sı da ortadan kaybolmuştur (Adorno, 2006b: 252-253). Yüksek sanatın yararının spekülasyonlar ile yok edildiğini ve düşük sanatın barındırdığı isyancı direniş özelliğinin dayatılan sınırlandırmalar ile ortadan kaldırıldığını ifade eden Adorno'nun derdi, sadece yüksek sanatın ilerlemeci boyutları değil endüstrileşmiş kitle sanatının evrenselliği ve özerk sanatın kısıtlanmış tikelliğinin neden olduğu kitleselliği ve özdeşliği öğütleyen tek boyutluluğudur (Adorno, 2003a: 76; Bernstein, 2012: 17). Öyle ki pozitivizm ve endüstrileşme ile birlikte ortaya çıkan otoriter düzen, bireysel ile genel arasında bir gerilime izin vermemesinden dolayı bireyselliğin geneli temsil etme gücünü ortadan kaldırmıştır. Dolayısıyla sanat, kitlelerin boş zamanlarında tüketimine sunulan bir metaya dönüştürülmüştür (Adorno, 2010b: 351). Diğer bir ifadeyle toplumsal yapıyı ifade etmenin bir formu olarak özerkliği elinden alınan sanat, sanatçının genele ilişkin özgün yorumları olmaktan ziyade endüstrinin kar güdüsü

⁸ "Sanatın özgül bir varlık alanı haline geldiği 19. Yüzyıldan bu yana bu alanın ürünlerinin çoğaltımı ticaretin ve metanın sıradanlığının damgasını taşımaya başlamıştır. Bununla beraber metalar da sanatın alanı içerisine girmiştir. Metaların sanatın alanına girmesini sağlayan şey, zamanla kullanım dışı kalan metaların estetik, çikarsızlık ve heyecan uyandıran bir nesne haline gelebilme potansiyelleri olmuştur" (Ranciere, 2011: 220).



ile kitleleri eğlendirmek için üretip pazarladığı metalar haline gelmiştir. Niceliğin önemli bir gösterge olarak değerlendirildiği bu süreçten etkilenen kimi sanatçılar da bu göstergenin kaygısı ile esas amacı topluma bir mesaj vermekten ziyade tüketilebilir sanat eserleri üretme çabası içerisine girmişlerdir. Dolayısıyla insanı düşünmeye iten bir takım sorular uyandırmak yerine insanı çalışma hayatının olumsuz düşüncelerinden uzaklaştıracak ve hoş vakit geçirmesini sağlayacak sanat eserleri popüler hale gelmeye başlamıştır.

2. Kültürün Yeni Özneleri: Sanat ve Felsefe

20. yüzyıl kültürünü şekillendiren pozitivizm ve endüstrileşme, sanat, felsefe ve metafizik gibi diğer kültürel unsurlar üzerinde otorite kurarak hem yapısal değişimler geçirmelerine hem de kültürün şekillenmesinde etkilerinin azaltılmasına neden olmuştur. Adorno'ya göre pozitivizm ve endüstrileşmenin öznelinde şekillenen bu kültür, totaliterlik, kitleleşme, özdeşleşme, tek boyutluluk ve metalaşma gibi problemlere neden olmuştur. Sanatın müzik, edebiyat ve sinema gibi birçok unsurunun metalaştırıldığı, felsefenin ise konusuz bırakılarak bilimin önermelerini çözümleyen bir dil analizine indirgenerek araçsallaştırıldığı ifade eden Adorno, sanat ve felsefenin bozulan yapısının düzeltilerek kültürü şekillendirmede söz sahibi olacak etkili birer özneye dönüştürülmesi gerektiğini iddia etmiştir.

Pozitivist yaklaşımın kültürü şekillendirirken en büyük destekçisi olan doğa bilimleri, her ne kadar evrensel değişmezliğe sahip egemen doğrular barındırmamasına karşılık belli bir dönemde hüküm süren paradigmalara yürütülen ve genel-geçer ilkeler ortaya koyan bir faaliyet olması açısından otoriterdir. Bilimin sahip olduğu bu otoriterliğin kültürde problemlere neden olduğunu ifade eden Adorno için bu durum, otoriterlik iddiasında olmayan sanat ile değiştirilebilir. Çünkü bilim karşısında bireyselliği ile öne çıkan ve süreklilik arz ederek otorite haline gelecek yapılanmalara imkân vermeyen sanat, kendi özgünlüğü içerisinde orijinal bir değer taşımasından dolayı genel bir ilke ileri sürmemektedir. (Ömerustaoğlu, 2007: 5-6). Bu bağlamda bir iddianın mutlak değişmez olarak ileri sürülmesine negatif diyalektik ve eleştirel teori yaklaşımı ile karşı çıkan Adorno açısından sanat, bu durum için un uygun öznelere biridir.

Endüstri toplumunda sanatçı ile toplum etkileşiminin bozulmasına karşın Adorno, sanatın toplumun mutluluk ile ilgili arzularını dile getirme potansiyeli taşıdığına inanmaktadır (Batur, 1987: 28-29). Bu bağlamda Adorno'nun umudu, kitle kültürünün tekeli ile ortaya çıkan çatışmasızlık hali ve otoriterliğe meydan okuyarak hakikati dile getirme ve bu ütopyik umudu canlı tutma potansiyeline sahip olan modernist sanat yapıtlarıdır (Boucher, 2013: 17; Adorno, 2010b: 359). Onun nazarında mevcut toplumsal süreçleri deşifre etme gücüne sahip olan bu sanat yapıtları, kusurları kapatan bir makyajlama faaliyetinden ziyade, bu kusurları ortadan kaldırma potansiyeline sahip olmaları açısından önemlidirler (Bal, 2011: 74-75). Bu anlamda Adorno için genel olarak sanat, pozitivistleşme ve endüstrileşmenin ürünü olan standartlaşma ve tekelleşme ile dayatılan özdeşlemeye bir karşı çıkıştır (Adorno, 2009: 232). Ancak onun modern sanatı bir umut olarak görmesi, bu sanat anlayışına karşı çıkmayacağı anlamına gelmemektedir. Modern sanatın potansiyel olarak taşıdığı mevcut otoriter düzene karşı olma durumunun toplumsal uzlaşısı ile etkisiz hale getirilebileceğinin bilincinde olan Adorno, bu durumda mevcut sanat anlayışını olumsuzlayan yeni bir sanat anlayışını beklenilmesi gerektiğini ifade etmiştir (Soykan vd., 2003: 62). Gerçekçiliğe dayalı Marksist sanat⁹ anlayışından etkilenmekle beraber sanatın toplumsal gerçekliği yansıtması gerektiği düşüncesine karşı çıkan Adorno için toplumsal gerçeklik, yanlış ve yetkin olmamasından dolayı sanatın toplumsal gerçekliği örnek almasına karşıdır. Sanat, her ne kadar doğmuş olduğu topluma yönelse de buradaki yanlış gerçekliğe karşı doğruları dile getirerek kendisini toplumun dışında konumlandırmalıdır. Diğer bir ifadeyle sanat ve

⁹ Adorno'nun sanata olan ilgisi Marksizm'e dayanmaktadır. Öyle ki Marksizm, sanatı önemsemmiştir. Öyle ki Marx, sanatçıların şimdiki kadar dünyayı yorumladıklarını ve aslolan şeyin dünyayı değiştirmek olduğunu ileri sürmüş ve felsefi-ideolojik bilincin kazanılmasında sanatın bir çok imkan sunduğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda sanat, halk içindir ancak bu sanatın seviyesini düşürmesi anlamına gelmemektedir. Aksine emekçi ve işçilerin eğitim düzeyi ile bilinçlilik düzeylerinin sanatı anlayabilecek düzeye çıkartılmasını öngörmektedirler (Akkaya, 2014: 263-266).



toplum, ideal bir düzen ve özdeşlik amacından uzak aralarında negatif diyalektiksel bir ilişki barındıran iki gerçekliktir. Adorno'nun toplumsal uzlaşa ile birlikte sanatın etkisiz hale getirilme riski olmasına karşın sanattan vazgeçmeyişi, sanatın kendine özgü bir takım özelliklere sahip olmasındadır. Buna göre modern sanatın en önemli özelliklerinden birisi, onun işe yarar pratik bir şey olmamasıdır. Diğer bir ifadeyle toplumsal emek, doğayı pratik/ticari amaç doğrultusunda dönüştürürken sanat, "yaratıcı praksis" ile doğayı pratik/ticari amaç doğrultusunda işe yarar şeylere dönüştürmez (Boucher, 2013: 100). Çünkü modern sanatın özerkliği kilise, devlet, hami gibi belirli bir sınıfın talebi doğrultusunda değil, özel olarak "yaratıcı praksis"ten kaynaklanmaktadır. Modern sanatın diğer bir özelliği ise onun simgesel ve kurgusal bir yapıya sahip olmasıdır. Bu bağlamda sanat, otoriteyi dolaylı yoldan eleştirebilme ve bu eleştiriler sonucunda maruz kalınacak saldırılar karşısında manevra yapabileme özelliğine sahiptir (Akkaya, 2014: 112).

Modern sanatın sahip olduğu bu özellikler, onun totaliterliği aşmada işlevsel bir güce sahip olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla "düşünmek, anlamak, çözümlenmek ve en önemlisi de değiştirmek güdüsüyle yapılan sanat, bu anlamda kendisine ayakbağı olan hayatı aşmak için "işlevsel bir kaldıraç" olarak toplum ve dünyaya ahlaki, eşitlikçi ve insancıl bir biçim vermeyi amaçlar" (Akkaya, 2014: 13). Bu bakımdan yarı özerk olarak değerlendirilen sanat, arabulucudur (Boucher, 2013: 100). Sanatın bu özerk ve özgün özellikleri ile kendisini kültür endüstrisinin ürünü olmaktan uzak tutabileceğini ifade eden Adorno'ya göre sanat, ne toplumu onaylayıcı ne de reddedici, ancak topluma karşı, toplumsal antitez olarak eleştirel bir işleve sahiptir (Soykan vd., 2003: 58). Adorno'nun sanatı toplumla uzlaşmayan, bunu ne onaylayan ne de reddeden, sadece eleştiren bir araç olarak değerlendirmesi, kendisinin üretmiş olduğu sanatsal ürünlerin yeterli ilgi görmemesine ve başarısızlığına karşı ileri sürmüş olduğu bir ölçüt/gerekçe gibidir.¹⁰ Öyle ki çocukluktan beri müzikle ilgilenen ve birçok ünlü müzisyenden ders alma fırsatı bulan Adorno için "müzikte anlamlı olmama bile bir anlamlılığa dönüşür" (Adorno, 2003b: 324).

Öğelerin yanlış düzenlenmesinin bir sonucu olan toplumun ve toplumsal gerçekliğin eksik ve kusurlu olmasından dolayı sanata örnek teşkil edemeyeceğini ifade eden Adorno'ya göre ütopyik başkılığı ve doğru düzenlenmiş öğeleri ile sanat, toplumsal gerçekliği anlatıp yansıtmak yerine bu gerçekliğin yetkin olması için ona yol gösterip kılavuzluk etmelidir (Bozkurt, 2013: 233-234). Toplumu bir ayna gibi yansıtan sanat yerine, toplumun sanat eserine yansıdığı bir sanatı savunan bu yaklaşım, Leibniz'in monadlarını çağrıştırmaktadır (Vandenbergh, 2012: 297). Sanatın mevcut endüstriyel toplumsal yapıya karşı olmasının sanatın bu kültürle alışverişten kaçınacağı anlamına gelmediğini ifade eden Adorno'ya göre sanat, doğal olarak kültüre karşı dışlayıcı bir eğilim içermesinin yanı sıra toplumca onaylanmayan yaratımlardır (Adorno, 2009: 222-223). Bu bağlamda mimetik dürtüye karşı olarak sanat, toplumsal gerçeğin bir kopyası veya ideal bir kavranışı değil, toplumsal gerçeğin negatif bir algısıdır (Martinez, 2013: 257). Diğer bir ifadeyle;

sanattaki görünüş ne sanatın bir büyüğü gibi akıl almaz bir biçimde oluştuğu dolaylı aktüaliteden nitel anlamda kopabilmiş bir görünüştür, ne dolaylı aktüalitenin ideolojik bir düşüştür ve yaşanan dünyayı bir yandan yeniden yeniden-üretirken, bir yandan da, bu yaşanan dünyanın oluşturduğu dolaylı gerçekliği kendi iç bünyesinde hiç mi hiç taşımadığı iddia edilebilecek bir işaretler sistemidir (2006a: 337-338).

düşüncesini savunana Adorno için sanatın bu konumunu devam ettirebilmesi, içinde bulunduğu toplum ile arasındaki mesafeyi, özerkliği korumasına ve estetik dışı çıkarların yaderleştirici etkisinden kendisini uzak tutabilmesine bağlıdır (Vandenbergh, 2012: 295). Buna göre mevcut toplumun negatif bilgisi olarak sanat, toplum ile arasındaki mesafeyi koruyarak hem bir sanat yapıtı, hem de toplumu yönlendiren geçerli bir bilinç olabilir (Adorno, 2006a: 339). Bunun için bir tarafında gerçeklik diğer tarafında ise bu gerçekliğin dile getirilişi biçimi/formu olarak bir menteseye benzeyen sanatın, bu iki kanadının birbiriyle uyumlu bir şekilde hareket etmesi gerekir (Batur, 1987: 32-33). Ancak sanatın bu işlevi yerine getirebilmesi için alıcı ile iletişim kurmaya yönelik her türlü çabadan kaçınılması gerektiğini

¹⁰ Annesinin müzisyen olmasının yanı sıra ciddi bir müzik eğitimi de almış olan Adorno'nun bu alandaki başarısızlığı kastedilmektedir.



ifade eden Adorno'ya göre iletişim kurmak, taviz vermek demektir ve sanatın toplum ile uzlaşması otoriteye teslim olmaktır (Vandenbergh, 2012: 267). Diğer bir ifade ile sanatın toplumsallaşarak kitleleşmemesi için kendisini kitlelerin anlayamayacağı konum ve mesafede tutması gerekmektedir. Aksi takdirde halkın benimseyerek kitleleşireceği bir sanat, kaçınılmaz olarak endüstriye hizmet eden bir araç konumuna düşecektir.¹¹ Öyle ki Adorno için toplumsallığı topluma karşı olması ile belirlenen sanatın topluma katkısı, toplumla gireceği iletişim ile değil, ona karşı çıkması ile mümkündür (Adorno, 2007). Ancak endüstri kültürüne karşı uzlaşıcı olmayan özelliği ile hem endüstrileşmekten kendisini koruyabilme hem de mevcut mübadeleci düzene karşı olumsuzlayıcı tavır gösterebilme tüm sanat dalları için geçerli değildir. Endüstrileşmekten kendisini koruyan ve mevcut düzene karşı olumsuzlayıcı tavır sergileyebilme özelliği, modernist, avangard (Lunn, 2011: 421) dışavurumcu veya Schönberg, Kafka, Beckett ve Berg'in sinameki, aura yaratmayan ve iletişim kurmayan sanatı için geçerlidir (Vandenbergh, 2012: 294-295). Özellikle de avangard sanat, mevcut tüm uzlaşmaları karşı çıkarak protesto eden tarihsel meşruiyete sahip tek sanat biçimidir (Sarup, 2004: 179).

Adorno'nun her fırsatta otoriterlikle suçladığı pozitivist kültürün yol açmış olduğu olumsuzlukları ortadan kaldıracak yeni bir kültürün oluşmasında söz sahibi olmasını istediği diğer bir unsur felsefedir. Öyle ki pozitivist bilimsel yöntemin her alana uygulanabilir olduğuna dair inancın sarsıldığı bir dönemde Marx'ın ekonomik bir teori yazmaktan ziyade ekonomi eleştirisi yaptığını düşünen Batılı Marksistler ve Adorno, Marx'ın çalışmalarındaki bilimsel boyutlar yerine felsefi boyutun öne çıkarılmasını savunmuştur (Jay, 1993: 194).

Felsefe metinlerini insanların yaşadığı tarihsel ve toplumsal gerçekleri dile getiren birer belge olarak açıklamayı Kracauer'dan öğrenmiş olan Adorno için felsefe, endüstrinin dayatmalarına karşı çıkmada sanat ile aynı taraftadır (Jay, 1992: 140-141). Bu açıdan herhangi bir şekilde sınırlandırılmadığı sürece felsefe, entelektüel bağımsızlık ve özgürlüğün teminini sağlamak zorundadır (Adorno, 2003c: 190). Bilimdeki pozitivist eğilimle beraber felsefeye karşı duyulan güvensizlik nedeniyle felsefe ile uğraşmanın şaibeli bir hal aldığı ifade eden Adorno'ya göre felsefe, bölümlenmemiş bir bilgi türü olarak bölümlenmiş dünyanın düzeltilmesi için bir fırsattır (Adorno: 2017: 187-188). Bu bağlamda hazırcılık barındırmayan, iş bölümüne teslim olmayan ve başkalarının buyruklarına izin vermeyen bir özgürce düşünme biçimi olarak felsefe, aynı zamanda endüstrinin kitle iletişim araçları ile gerçekleştirdiği telkinlere karşı gösterilen bir direnme çabasıdır (Adorno, 2010a: 31; 2010b: 324). Ancak hiçbir şeyi tamamen düz bir biçimde ifade etmeyen felsefe, her zaman eğilimler ile ilişkilidir ve olgu önermelerinden meydana gelmeyen simgesel ifadeler içermektedir. Dolayısıyla felsefi ifadeleri gördüğü gibi kabul etmek felsefeyi yanlış anlamaktır. Bu açıdan felsefi düşünme, bir boşluk ve salınım içerisine düşmüştür (Adorno, 2017: 183).

Adorno'ya göre felsefe, varlığını her ne kadar metafiziğe borçlu olsa da metafizik, felsefenin en büyük sorunu olarak algılanmaktadır.¹² Bu algının temelinde metafiziğin ne olduğunu belirlemenin zorluğunun yattığını ifade eden Adorno'ya göre Almanca konuşulan yerler dışında metafizik, bir hakaret terimi olarak anlamsız, boş ve saçma spekülasyon olarak değerlendirilmektedir (Adorno, 2017: 11-12). Ancak bu tür düşünceleri dışlamanın doğru bir yaklaşım olmayacağını dile getiren Adorno için metafizik, felsefenin dil ile sınırlandırılmış olsa da sınırları aşır, sınır ötesini tasavvur edebilme karakteridir (Adorno, 2017: 116).

¹¹ Başkaldırmanın kitleleşerek karşı çıktığı şeye hizmet etmesi konusunda Adorno, öğrenci hareketlerinden müziğe birçok örnek vermektedir. Ancak benzer bir örneği Sinan Canan üniversite yıllarında gitmiş olduğu Pentagram konserinde yaşamış olduğu bir deneyimi *Kimsenin Bilemeyeceği Şeyler* kitabında şöyle aktarmaktadır: " Bize dayatılanlara isyan ediyorduk kendimizce ve bunda oldukça başarılı 'görünüyoruz'.... Burada toplanmış yüzlerce genç, başkaldıran, asi olan, düzenden rahatsızlık insanlardı güya. Gelin görün ki tüm bu asiler bir mekâna toplanmış, üstlerine aynı renk ve şekillerde birer üniforma giymiş,... gayet düzenli bir sıraya dizilerek kuzu kuzu beklemekteydiler!... bu gençlerin hem asiliklerine izin verilmiş hem aidiyet duygularını yaşamaları sağlanmış, üstüne üstlük bir de kendilerini özgün hissetmeleri garantilenmişti" (Canan, 2017: 95).

¹² "Bir zamanlar kendisini metafiziğe başlangıç eseri, bir hazırlık dersi olarak görmüş felsefenin tüm ölçüsüz cabası özerkleşmiş ve metafiziğin yerini almıştır." (Adorno, 2017: 12) ifadesi ile Adorno, felsefenin tamamen metafizik olarak değerlendirilmesine karşıdır.



Sanatın yanı sıra felsefenin de kültürün şekillenmesinde söz sahibi olması gerektiğini ifade eden Adorno'nun felsefenin kendisinden kaynaklanan bazı çekinceleri de vardır. Felsefenin kültürün bir öznesi olabilmesi için öncelikle bu olumsuzlukların ortadan kaldırılması gerekmektedir. Bu bağlamda değişmez gerçeklik üzerinde yükselen felsefeler, ona göre kendi çağlarının metafizik düşüncelerinin katılmış hallerini kendi içinde barındırmaktadırlar. Hakikate ulaşmayı amaçlayan ve bunları kavramsallaştırmak suretiyle kristalize eden bir felsefe anlayışına karşı olarak felsefe, geleneksel iddialarından ve mutlak üzerinde hâkimiyet kurma fikrinden vazgeçmelidir (Adorno, 2003a: 186-187). Bağlama dayalı/tarihselci bir yaklaşımın temsilcisi olan Adorno, insanın üretmiş olduğu veya kabul ettiği epistemik ilke, standart, ideal ve kavramların dönemin geleneğine dayanmalarından dolayı tarihsel olarak değiştiğini ve bunların hiçbir aşkın ve mutlak dayanakları olmadığını savunmuştur (Geuss, 2013: 99). Toplumsal gerçeklikten kopuk idealizme kayan eğilimlere karşı çıkan Adorno için felsefe de aynı sanatta olduğu gibi toplumsal gerçeklikten hareket etmelidir. Ancak bu durum, mevcut tarihsel-toplumsal gerçekliği olumsuzlayıcı veya idealleştirici değil olumsuzlayıcı bir şekilde gerçekleştirilmelidir. Diğer bir ifadeyle felsefe, sanatta olduğu gibi bütünü yanlış olan toplumu aşan bir çaba ile gerçekleştirilmelidir. Bir şeyi eleştirmeden o şeyin anlaşılmayacağını düşünen Adorno için anlam ile yöntem arasında ayırım yapılması, otoriterliğin kabulüne ilişkin bir taleptir. Bu bakımdan bir şeyin anlaşılması ile o şeye karşı yöneltilen eleştirilerin ortadan kalkacağına yönelik inancı saçma bulan Adorno, her zaman geçerli olma iddiasıyla ortaya atılan felsefi önermelerin sürekli eleştiri ve sorgulama ile mümkün olabileceğini savunmuştur (Adorno, 2017: 109). Dolayısıyla bir şeyin anlaşılması, eleştirilerin azalmasına değil aksine artmasına neden olacaktır ve bu da o şeyin sürekli sorgulanması ile ancak mümkün olacaktır.

Felsefenin ilgi çekici yanının totaliterlik altında var olmaya çalışan tikeller ile dayanışma içinde olması olduğunu ifade eden Adorno için felsefe, geçici olanda ebediyi yakalamak yerine, geçici olandaki uçucu ebediliğe ulaşmaya çalışmalıdır. Bu bağlamda felsefe, gerçekliğin örtük veya açık yönelimlerini keşfetmek yerine gerçeklik üzerinden spekülasyon yapmalıdır (Vandenbergh, 2016: 268-270). Diğer bir ifade ile felsefe, var olan topluma ilişkin bilgi sağlayabilecek şekilde bilimlerin betimledikleri olguları ve bu olguları aydınlatmak için üretilen düşünceleri yorumlamaya çalışmalıdır (Best ve Kellner, 2011: 273-274). Adorno'nun bu felsefe anlayışı, pozitivist kültür anlayışının felsefeye biçmiş olduğu rolü andırmaktadır. Ancak pozitivist olgusal olmayan içerik ve yönteminden kaynaklanan bu felsefeye anlayışı Adorno'da kesin ve değişmez olanın sebep olacağı totaliterliğe karşı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda geleneksel felsefenin hatalarından arındırılmış olan felsefenin, tamamlanmışlık ve özdeşlik gibi bir amacı olmayacaktır. Geleneksel felsefenin, eğer her şeyi kapsamak istiyorsa gerçeklikten koparak giderek soyut hale gelmesi gerekmektedir ki bu da onun kendi ilkelerini yadsıması demektir (Vandenbergh, 2016: 273).

Totaliter kültür karşısında eleştirel teori yaklaşımıyla Adorno, pratiğin bir formu olarak tanımlanan felsefe ile teorik felsefe arasındaki ilişkiyi geliştirme görevini üstlenmiştir (Rose, 1978: 52). Diğer bir ifade ile felsefenin kendisini bulması ve gerçeklik hakkındaki hakikati ifade edebilmesi için felsefe ile gerçeklik arasındaki mesafenin ortadan kaldırılması gerekmektedir (Reijen, 1999: 17). Gerçeklik hakkında değil gerçeklikten hareketle felsefe yapmak gerektiğine inanan Adorno'ya göre felsefe, kategorilere indirgemeyerek adeta bir müzik eseri gibi bestelenmeli ve değişen gerçekliğe bağlı olarak kendisini sürekli yenilemelidir. Bu bağlamda felsefenin hareket noktası, ideal tasavvuru içeren teori veya düşünme süreci değil, toplumsal gerçeklik yani pratiktir (Adorno, 2016: 41). Adorno'ya göre böyle bir felsefenin esas fikri, toplumsal gerçeklikten hareketle "benzer olanın farkına, onu kendine benzemeyen olarak belirlemek suretiyle varmaktır" (Adorno, 2016: 144). Buradan hareketle düşünülenin aksine felsefe, gerçeklik karşısında pasif değil aksine gerçekliği temele alan ve tek bir alanın idealleştirici otoritesine teslim etmeden en doğru şekilde bilmeyi amaçlamaktadır. Diğer bir ifadeyle felsefe, bütünü yanlış olduğu bir düzen içerisinde olması dolayısıyla bu gerçeklikten hareket eden ancak bu gerçeklikteki sorunları olumsuzlayan düşünsel bir süreç olarak planlanmalıdır. Dolayısıyla gerçekliği olduğu gibi bilme konusunda sadece olguları dikkate alan ve kendi yöntemini tek doğru olarak lanse eden herhangi bir alanın otoritesinden gerçekliği kurtarmak felsefenin görevlerinden birisidir. Tarih boyunca aynı gerçekliğe baktığımız halde farklı algılara ve düşünme biçimlerine sahip olmamızın yanı sıra yaşadığımız gerçekliği tam olarak bildiğimiz ile ilgili tartışmaların olduğu günümüzde felsefeye çok görev düşmektedir.



Felsefenin daha çok toplumsallaşmasından yana olan Adorno'nun savunduğu düşünce ile gerçekliğin iç içe olduğu toplumsal felsefe, felsefeyi pozitivist yaklaşımın bir özelliği olan gerçekliği temsil eden bir düşünce olmaktan çıkarmakla kalmayacağı gibi felsefeye eleştirel bir bakış kazandırarak hayatı anlama, yorumlama ve değiştirebilme imkânı da sağlar (Güvenç, 2015: 50). Bu bağlamda sanatın nesnesi ile olan ilişkisini felsefeye de uyarlamak isteyen Adorno, tekil gerçekliği kendi içinde yeniden yorumlayarak yeniden üretebilen sanatı örnek olarak felsefeyi realitede işe yarar hale getirmek istemiştir (Holz, 2012:58). Ancak endüstrileşmenin her şeyi mübadele sürecine soktuğunu ifade eden Adorno'ya göre düşünceler de aynı muameleye maruz kalabilirler ve bu kalıba girmeyen düşünceler, tasfiye edilme tehlikesi ile karşı karşıyadırlar. Bu bağlamda felsefenin ilk işi, mübadele ilişkilerini belirleyen ölçülebilirliği eleştirmektir (Adorno, 2009: 135). Felsefenin endüstri toplumundaki totaliterliğin büyümesine kapılmaması gerektiğini ifade eden Adorno'ya göre felsefenin bir diğer görevi ise endüstriyel süreçte saklı kalmış tüm iş bölümlerini açığa çıkarmaktır (Adorno, 2010b: 324). Diğer bir ifadeyle felsefe, "nesneyi özneye, insanı topluma, doğayı insana karşı" korumalıdır (Bozkurt, 2013: 239).

Benzerliklerden kurulu idealler yerine farklılıklara dayalı bir düşünce dünyası olarak inşa edilmesi gereken felsefenin, eleştirel teori bağlamında totaliter olamayan bir kültürün oluşmasında sağlayıcı en büyük katkı eleştireliliğidir (Adorno, 2016: 144). Ancak Adorno'ya göre felsefenin ortaya koyacağı eleştiri, totaliterlik ve tek boyutluluğa yol açan bütünleştirici idealist özdeşliğin eleştirisi olmalıdır (Vandenbergh, 2016: 271). Bu noktada birer modernizm eleştirisi olarak eleştirel teori ve postmodernizm arasında nasıl bir fark olduğu sorusu akla gelebilir. Tanımı ile ilgili tartışmalar olmasına karşılık genel olarak postmodernizm, modernizm karşıtlığı olarak tanımlanmaktadır. Ancak her ne kadar bir modernizm eleştirisi olarak ortaya çıksa da postmodernizm, kendisine has kavramlara dayanan yeni bir otoriterliğin doğuşunu temsil etmektedir. Bu da her türlü otoriterliğe karşı olan eleştirel teinin postmodernizm ile uyumsuz yönüdür. Nitekim eleştirel felsefenin ortaya koyacağı düşünceler, kesinlik ve totaliterlik iddiası taşımamalı ve hiyerarşinin olmadığı bir etkileşim ortamında "takımyıldız" veya "kuvvetler alanı" içerisinde ifade edilmelidir (Yibing, 2012: 23). Diğer bir ifadeyle ortaya konulan düşünlerin, bir takımyıldız gibi aynı düzlemde bulunmasından dolayı birisinin diğerine üstün olmaması ve her birinin kendisine özgü kuvvet alanı içerisinde birbirine etki etmesidir.

Sonuç

Tarihsel süreç içerisinde hep bir baskın unsur ile şekillendirilen kültür anlayışı, tek boyutlu ve totaliter bir kültürel yapılanmaya neden olmasından dolayı Adorno tarafından eleştirilmiştir. Bu noktada yaşadığı dönemin kültürünü şekillendiren pozitivism ve endüstriyel süreçleri eleştiri konusu yapan Adorno, ortaya koymuş olduğu eleştiriler ile yeni bir aydınlanma dönemi başlatmak istemiştir. Ancak bu sürecin bir totaliterliğe dönüşme tehlikesi taşıdığı farkında olan biri olarak, eleştirel teori bağlamında formüle ettiği sanat ve felsefe aracılığıyla bu durumu aşmak istemiştir. Bu bağlamda klasik diyalektik ve Marksizm'e dayalı idealist, olumsuzlayıcı bir tutum yerine eleştirel teori bağlamında sanat ve felsefeye dayalı olumsuzlayıcı bir tavır takınan Adorno, negatif bir kültür felsefesinin savunuculuğunu yapmıştır.

Negatif kültür felsefesi bağlamında kültürün şekillenmesinde özne olacak sanat ve felsefenin olumsuzlayıcılık işlevini yerine getirebilmesi için öncelikle kendi kusurlarından arındırılması gerektiğini ifade eden Adorno, geleneksel olarak adlandırılan felsefeye ve tamamen endüstrinin bir parçası haline gelen sanatın belli türlerine karşı çıkmıştır. Bu noktada görsel ve işitsel simgeler ile gerçekliğin çok boyutluluğunu dile getiren modern sanat ile kavram ve sembolik imgeler aracılığıyla teori ve pratiğin birleştirildiği felsefe, kültürü şekillendiren bir özne olarak etkin rol oynamalıdır. Sanat ve felsefenin pozitivist yaklaşımda olduğu gibi olgulara bire bir sadık kalma zorunluluğu olmadığını vurgulayan Adorno'ya göre bu durum, sanat ve felsefeyi pozitivism kullanabileceği işlevsel bir araç olma ihtimalinin dışında tutar. Bunun yanı sıra kavram, resim, sembol gibi imgelerle düşünceleri ifade etme, aynı zamanda otoriteye karşı söylemlerin daha yaygınlaşmadan ortadan kaldırılma tehlikesine karşı kamufle etme imkânı da sunmaktadır. Bu açıdan sanat ve felsefe, pozitivism ve endüstrinin totaliter kültürü karşısında hem gerçeklikleri dile getirme hem de varlığını sürdürmesine imkan vermesi açısından oldukça önemlidir. Ancak son kertede felsefede olduğu gibi eleştirelilik içermesinin yanı sıra



imge gücünün daha yüksek ve çeşitli olmasından dolayı sanat, Adorno açısından felsefeden daha üstündür. Ancak Adorno'nun düşünce dünyasının omurgasını oluşturan bu eleştirisellik, nihai bir kültürel düzen inşa etmeye yönelik bir öneri niteliği taşımamaktadır. Çünkü sanat ve felsefe ile oluşturulacak kültürel düzenin kendisini bir ideal olarak ileri sürmek yeni bir totaliterlik anlamına gelecektir.

Bilimin yanında sanat ve felsefenin kültürün bir öznesi olarak ortaya çıkmasında Adorno'nun dikkat çektiği diğer bir nokta, içinde yaşanılan kültürden hareket edilmesi gerekliliğidir. Ona göre kültür şekillendirilirken ideal bir gerçekten değil gerçekliklerden hareket edilmeli ve bu gerçeklikleri olumsuzlayan bir tavır ile yeni kültür oluşturulmalıdır. Bu süreçte eleştirel bir tavır takınılmasının gerekliliğini vurgulayan Adorno, aynı zamanda sanat ve felsefenin ortaya koyacağı ürünlerin kitleselleşerek totaliteye sebep olacak eğilimler konusunda dikkatli olunması gerektiğinin altını özellikle çizmiştir. Dolayısıyla sürekli bir tetikte olma halini içeren bu durum, Adorno'nun gerek mensup olduğu etnik kökenden gerekse de üyesi olduğu düşünsel çevreden dolayı bir yere ait olamamanın yaşamındaki bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Felsefesinde toplumsal gerçeklikten hareket edilmesi gerektiğini vurgulayan Adorno için yaşamış olduğu gerçekliklerden etkilenmediğini söylemek çok doğru olmayacağı için onun hakkında bu eleştiriyi yapmak çok haksızlık olmasa gerek. Ancak şu da bir gerçek ki Adorno'nun savunduğu bu tutum, yaşamının her anında uygulayabildiği bir ilke de değildir. Özellikle Yahudi lobisinin şemsiyesi altında, suya sabuna dokunmadan geçirdiği Amerika'daki yaşamı, Adorno'yu sevenler tarafından istisna, sevmeyenler tarafından ise tutarsızlık ve ikiyüzlülük olarak değerlendirilmiştir. Ancak her iki durum da Adorno açısından bir problem teşkil etmemektedir. Çünkü bu tutum, mevcut şartlar altında insanın doğal olarak yapması gereken bir şeydir. Nitekim ona göre yanlış hayat doğru yaşanamazdı. Bu sözü ile her ne kadar doğru yaşamın mümkün olmayacağını veya teori ile pratik arasında bir uyumun olamayacağını ifade etmemiş olsa da tüm sorunların çözülmüş olduğu veya tüm pratik ve teorilerin örtüştüğü ideal bir yaşama ulaşabileceğini de iddia etmez. Yukarıda ifade edilen söz ile ilgili dikkat çekilmesi gereken ikinci durum ise totaliter biz özne tarafından şekillendirilen ve yanlış hayat olarak ifade edilen hayatın eleştirel bir tavır ile olumsuzlanmadıkça ve totaliterlik ortadan kaldırılmadıkça doğru yaşamın mümkün olmayacağıdır. Almanya'da Hitler ve Amerika'da endüstrileşme otoriterliği altında şekillendirilen hayat Adorno için yanlış bir hayattır ve bu hayata karşı negatif bir tavır takınılması gerekmektedir. Ancak bu yapılmadan burada doğru bir hayat yaşamak mümkün değildir. Burada olumsuzlayıcı tavır takınmak ile doğru yaşamın imkânını birbirinden ayırmak gereklidir. Bir otoritenin şekillendirdiği kültür içinde yaşamak, bu kültüre karşı olumsuzlayıcı bir tavır takınılmayacağı anlamına gelmemektedir.

Sonuç olarak kültürü şekillendiren her türlü totaliterliğe karşı olan Adorno, olumsuzlayıcı olmayan çok kültürlülüğü savunmaktadır. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi kültür tarih boyunca hep baskın bir unsur tarafından şekillendirilmiştir. Bu noktada en sonunda totaliterliğe düşme korkusuyla Marksistler gibi ideal bir kültür anlayışı sunmaktan kaçınan Adorno'nun yaklaşımı, eleştiriselliğin ön planda olduğu ve sürekli aktif bilinç hali gerektiren bir yaklaşımı öngörmektedir. Kitleselleşme potansiyeli taşımamasından dolayı savunmuş olduğu yaklaşımın halk tarafından yerine getirilmesinin mümkün olmayacağına inan Adorno, kültürü şekillendirme görevini sanat ve felsefe ile uğraşan entelektüellere vermiştir. Öyle ki Amerika'dan Almanya'ya döndüğünde 68 yılındaki öğrenci hareketlerini bilincini kaybetmiş saldırgan bir eğilim olarak gördüğü için bu hareketi destekleyici herhangi bir tutum içerisinde olmamıştır. Bu tutum karşısında hem Adorno hem de Enstitü öğrenciler tarafından protesto edilmiş, hatta Enstitü kısa süreliğine de olsa işgal edilmiştir. Halkın kültürü olumsuzlama konusunda kitleselleşme ve şiddete dayalı bir örnek olarak 68 öğrenci hareketleri, Adorno'nun kültürü olumsuzlama konusunda haklılığını göstermektedir. Bir şeyin kültürel bir unsur olarak değerlendirilmesi için halk tarafından kabul edilmesi gerektiği düşüncesi dikkate alındığında, halk ile ilgili endişeleri olan Adorno'nun kendi ifadesiyle "doğru yaşamı" nasıl mümkün kılacağı tartışmalıdır. Entelektüellere düştüğünü ileri sürdüğü sorumlulukların yanı sıra halkın tam olarak ne yapması gerektiği ve halk ile entelektüeller arasında nasıl bir etkileşim ve işbirliği olması gerektiği konuları da tartışmaya açıktır. Buna göre sanat ve felsefe ile mevcut kültürü olumsuzlayan entelektüeller, doğru yaşamın ortaya çıkması için halkın bilinçlendirmelidir. Ancak entelektüellerin ileri sürdükleri düşüncelerin kitleselleşme tehlikesi taşımadan uygulanabilmesi için halkın da entelektüeller ile aynı endişeyi, bilinçliliği ve ilgiyi taşımaması gerekmektedir. Bu süreçte Adorno'nun halka bir görevlendirme veya yönlendirme yapmasını



belemek, kendisini otorite ilan etmek anlamına geleceğinden felsefesi açısından bir tutarsızlığa neden olacaktır. Dolayısıyla tarihsel süreçte doğru yaşamların ortaya çıkması, otoriterliğe karşı olan ve içinde yaşadığı kültürü olumsuzlayan entelektüellerin yanı sıra aynı endişeleri taşıyan ve bunun için kendi çapında bilinçli olarak okuma ve araştırmalar yapan halkın eş zamanlı olarak ortaya çıkmasıyla mümkün olacağı benzetilmektedir.

Kaynakça

- Adorno, T. (2003a). "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken", *Cogito*, çev. Bülent O. Doğan, 36: 76-83
- Adorno, T. (2003b). "Müzik ve Dil", *Cogito*, çev. Bülent O. Doğan, 36: 320-324.
- Adorno, T. (2003c). "Neden Hala Felsefe", *Cogito*, çev. Ali Kaftan, 36: 184-199.
- Adorno, T. (2006a). "Baskı Altında Uzlaşma", *Estetik ve Politika*, çev. Ünsal Oskay, ss. 321-376, İstanbul: Alkim Yayınevi.
- Adorno, T. (2006b). "Walter Benjamin'e Mektuplar", E. Bloch vd., *Estetik ve Politika*, çev. Ünsal Oskay, ss. 221-301, İstanbul: Alkim Yayınevi.
- Adorno, T. (2007). "Estetik Kuram XII/Toplum", haz. Enis Batur, *Modernizmin Serüveni*, (7. Baskı), çev. Enis Batur, ss. 263-265. İstanbul: Alkim Yayınevi.
- Adorno, T. (2009). *Minima Moralia*, 6. Basım, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. (2010a). *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. (2010b). *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Adorno, T. (2010c). "Husserl ve İdealizm Problemi", çev. Evrim T. Somyürek - Kurtul Gülenç - Aşkın İ. Duru, *Baykuş*, 2010 (6): 104-117.
- Adorno, T. (2011a). *Sosyolojik Açılımlar*, çev. M. Sezai Durgun ve Adnan Gümüş, Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Adorno, T. (2011b). *Toplum Üstüne Yazılar*, 3. Basım, çev. M. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları.
- Adorno, T. (2012a). *Edebiyat Yazıları*, 3. Basım, çev. Sabir Yücesoy-Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. (2012b). *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, 7. Basım, çev. Nihat Ülner-Mustafa Tüzel ve Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Adorno, T. (2012c). *Sahicilik Jargonu*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. ve Horkheimer, M. (2013). *Teori ve Pratik Üzerine*, çev. Orhan Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. (2016). *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. (2017). *Metafizik Kavram ve Sorunlar*, çev. İsmail Serin, İstanbul: İthaki Yayınları.
- Akkaya, M. (2014). *Filozofça Hayat ve Sanat*, İstanbul: Belge Yayınları.
- Alioğlu, N. (2010). "Sanat ve Bilim İlişkisi", *Folklor/Edebiyat*, 16(62): 217-227.
- Bal, M. (2011). "Geleneksel Estetik Anlayışının Bir Eleştirisi Olarak Adorno'nun Estetik Teorisi", *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 3(1): 71-76.
- Batur, E. (1987). *Estetik Ütopya*, İstanbul: B/F/S Yayınları.
- Becermen, M. (2009). "Nietzsche ve Adorno'da Sanat ve Hakikat İlişkisi", *Kaygı*, 13: 29-40.
- Benjamin, W. (2012). *Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı*. Pasajlar, 9. Baskı, çev. Ahmet Cemal İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 50-86.
- Bernstein, J. M. (2003). "Görünüşü Kurtmak Niye? Metafizik Deneyim ve Etiğin Olabilirliği", çev. Kemal Atakay, *Cogito*, 36: 201-233.
- Bernstein, J. M. (2012). "Sunuş", Theodor Adorno, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, 7. Baskı, çev. Nihat Ülner-Mustafa Tüzel-Elçin Gen, ss. 9-43, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Best, S. ve Kellner, D. (2011). *Postmodern Teori*, 2. Basım, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bottomore, T. (1989). *Frankfurt Okulu*, çev. Ahmet Çiğdem, İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Boucher, G. (2013). *Yeni Bir Bakışla Adorno*, çev. Yetkin Başkavak, İstanbul: Kolektif Kitap.
- Bozkurt, N. (2013). *Eleştiri ve Aydınlanma*, 3. Basım, Bursa: Sentez Yayınları.
- Canan, S. (2017). *Kimsenin Bilemeyeceği Şeyler*, 7. Basım, İstanbul: Tuti Kitap.
- Caudwell, C. (2002). *Ölen Bir Kültür Üzerine İncelemeler*, çev. Müge Gürsoy Sökmen ve Ali Bucak, İstanbul: Metis Yayınları.



- Collin, F. & Pederson, D. B. (2015). "The Frankfurt School, Science and Technology Studies, and the Humanities", *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 29(1): 44-72.
- Çetinkaya, H. (1995). *Umutlarımızın Cellatları Kimliklerimiz*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Dellaloğlu, B. (2003). "Bir Giriş: Adorno Yüz Yaşında", *Cogito*, 36: 13-36.
- Ekinci, A. (1995). "Bilim ve Sanat: Aklın Halleri", *Sanat Dünyamız*, 60: 184-190.
- Geuss, R. (2013). *Eleştirel Teori*, 2. Basım, çev. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Grunberg, T. ve Grunberg D. (2003) "Toplum Bilimleri Yönteminde Pozitivizm", *Cogito*, 36: 124-141.
- Güvenç, K. (2015). *Frankfurt Okulu Eleştirisi*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Holz, H. H. (2012). "Metistofeles Felsefesi", Hans Heinz Holz, *Frankfurt Okulu Eleştirisi*, çev. Z. Ece Kaya, ss.44-60, İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Jay, M. (1992). "Theodor W. Adorno: 'Örselenmiş Bir Hayat'", *Marmara İletişim Dergisi*, çev. Ünsal Oskay, 1: 139-169.
- Jay, M. (1993). "Theodor W. Adorno'da 'Kırılmış Totalite' Kavramı", *Marmara İletişim Dergisi*, çev. Ünsal Oskay, 2: 193-219.
- Jay, M. (2001). *Adorno*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Der Yayınları.
- Lunn, E. (2011). *Marksizm ve Modernizm*, çev. Yavuz Alogan, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Martinez, J. M. (2013). "Adorno Düşüncesinde Sanatlar ve Toplumsal Olan", der. John Holloway-Fernando matamoros-Sergio Tischler, *Olumsuzluk ve Devrim*, çev. Kutlu Tunca, ss. 249-261, İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Ömerustaoğlu, A. (2007). "Bir Bilgi Etkinliği Olarak Bilim ve Sanat", *Felsefe Dünyası*, 1(39): 5-6.
- Öner, Y. (2011). "Sonsöz", Theodor Adorno, *Eleştiri Toplum Üzerine Yazılar*, 3. Baskı, çev. M. Yılmaz Öner, ss. 117-147, İstanbul: Belge Yayınları.
- Ranciere, J. (2011). "Estetiğin Siyaseti", ed. Ali Artun, *Sanat Siyaset*, 3. Baskı, çev. Elçin Gen, ss. 207-228, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Reihen, W. V. (1999). *Adorno Bir Giriş*, çev. Mustafa Cemal, İstanbul: Belge Yayınları.
- Rose, G. (1978). *The Melancholy Science*, New York: Columbia University Press.
- Sarup, M. (2004). *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, 2. Basım, çev. Abdülbaki Güçlü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Smith, P. (2007). *Kültürel Kuram*, çev. Selime Güzelsarı-İbrahim Gündoğdu, İstanbul: Babil Yayınları.
- Soykan, Ö. N.; Keskin, F. ve Dellaloğlu B. (2003). "Adorno ve Yapıtı", *Cogito*, 36: 37-64.
- Soykan, Ö. N. (2010). *Müziksel Dünyasında Adorno ile Bir Yolculuk*, 2. Basım, İstanbul: Bulut Yayıncılık.
- Spurk, J. (2008). *Toplumsal Aklın Eleştirisi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Versus Kitap.
- Vandenbergh, F. (2016). *Alman Sosyolojisi Felsefe Tarihi*, çev. Saygın Öğüt, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Yibing, Z. (2012). *Adorno'nun Negatif Diyalektiği ve Zizek'in Lacanvari İmkansız Devrimi*, çev. Aylin Muhaddisoğlu, İstanbul: Kalkedon Yayınevi.



Heidegger ve Hegel: Yaşam Zamanı ve Yaşam-Felsefesinin Zamanı¹

Heidegger and Hegel: The Time Of Life & The Time Of Life-Philosophy

Ingo FARIN

University of Tasmania, Ingo.Farin@utas.edu.au

Çeviren: Seyit COŞKUN

Ankara Üniversitesi, DTCF Felsefe Bölümü.

Öz

Bu makalede, Hegel'in The Phenomenology of Spirit'te yer alan yaşam kavramı ve Heidegger'in 1930-31 yıllarında Hegel's The Phenomenology of Spirit hakkındaki derslerinde bu yaşam kavramına yönelik eleştirel yorumlarını araştıracağım. Heidegger'in, Dilthey ve çağdaş-yaşam felsefesine olan resmi mesafesine rağmen, derslerinin onun yaşama olan sürekli ilgisini gösterdiğini iddia ediyorum. Yaşam-felsefesinin temel doktrinlerinden biri olan "yaşamın" "akla" muhalefetinin/karşıtlığının, Heidegger'in Hegel'in logosentrik yaşam anlayışına yönelik eleştirisini motive ettiğini iddia ediyorum. Makaleye, (I. Bölümde) Heidegger'in Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yaşam-felsefesine başlangıç noktasının kısa bir incelemesiyle başlıyorum ve (II. Bölümde) Hans Jonas üzerinden on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında "yaşama" yönelik yenilenen ilginin arkasındaki nedenlerle ilgili olarak bazı meta-düşünceler öneriyorum. (III. Bölümde) Hegel'in The Phenomenology of Spirit'teki yaşam kavramının kısa bir özetini yaptıktan sonra, (IV. Bölümde) Heidegger'in 1930/31 yıllarındaki Hegel'in The Phenomenology of Spirit yorumuna, özellikle Hegel'in yaşam ve zaman ilişkisiyle ilgili kısmına dönüyorum.

Abstract

In this paper I analyze Hegel's concept of life in the Phenomenology of Spirit and Heidegger's critical comments regarding this concept of life in his 1930/31 Lecture Course on Hegel's Phenomenology of Spirit. I claim that Heidegger's lecture course shows his continued fascination with life, despite his official distance to Dilthey and the then contemporary life-philosophy. I argue that one of the fundamental tenets of life-philosophy, the opposition of "life" to "reason," still motivates Heidegger's critique of Hegel's supposedly logocentric concept of life. I begin the paper with a brief review of Heidegger's life-philosophical starting point after World War One (Section I) and, drawing on Hans Jonas, suggest some meta-reflections on the reasons behind the renewed interest in "life" in the last decades of the nineteenth and the first decades of the twentieth century (Section II). After a sketch of Hegel's concept of life in the Phenomenology of Spirit (Section III), I then turn to Heidegger's interpretation of Hegel's Phenomenology of Spirit in 1930/31 (Section IV), in particular Hegel's conception of the correlation of life and time.

I

Çoğu modern yaşam-felsefesi² yaşam ve akıl arasındaki kutupluluğa değinir. Nietzsche ve Bergson, akla gelen güçlü örneklerdir. Simmel'in yanı sıra daha az ikonoklastik (put/ikon-kırıcı) ve daha fazla akademik olan yaşam-filozofları Dilthey ve Scheler bile benzer bir perspektife sahiptir. Bu tür yaşam-felsefesi, öncelikle *protesto felsefesidir* (protest philosophy). Bu felsefe, araçsal rasyonelliğin hakim olmasına itiraz eder; kuramın felç edici sınırlamalarına/kısıtlamalarına meydan okur; ve varlık kavramının bilimsel olarak ölçülene indirgenmesini ve/veya hammadde olarak yararlı olduğu görüşünü reddeder. Merkezinde yaşamın olduğu bakış açısının yitirilmesi, bilimsel ve teknolojik açıdan doğa

¹ Metninin çevirisinin yayımlanmasına izin verdiği için Ingo Farin'a teşekkür ederim.

² Elbette, on dokuzuncu yüzyılda romantik yaşam-felsefesi vardır ve Hegel, Schelling, Hölderlin ve Novalis bütün hepsi "mutlak yaşam" (absolute life) kavramını biliyordu. Yaratıcı anlamda "ikinci dalga" veya "modern" yaşam-felsefesi, Nietzsche, Schopenhauer, Bergson, Scheler, Dilthey ve Simmel hem de erken dönem Heidegger (aşağıda göreceğimiz gibi) gibi post-idealist filozofları içerir. Son zamanlarda, Michel Henry yaşam-felsefesine yönelik ilgiyi fenomenolojik temelde canlandırdı. Yunan ve Ortaçağ felsefesine özel bir ilgi duyan "yaşam-felsefesi" için Eugene Thacker'ın *After Life*'ine bakınız. Chicago, University of Chicago Press: 2010.



üzerinde egemenlikle elde edilen tüm kazançların sorgulanması yaşam-felsefi taleptir. Rasyonel dünya, sürdürülmek istenen yaşamı tehdit eden bir "demir kafes" (iron cage) haline geldi. Yaşam-felsefi duyarlılık, Tolstoy tarafından *War and Peace*'te güzel biçimde özetlenmiştir: "Eğer insan yaşamının akılla yönlendirilmesine izin verirse, yaşamın olasılığı yıkılır" (Tolstoy, 1996: 999).

Fakat "yaşam", sadece akla olan logosentrik takıntıya/saplantıya karşı olan bir "ilke" değildir. En azından bazı yaşam-filozofları için "yaşam", yoğun ve trajik bir aşk ilişkisinin nesnesidir/konusudur. "Other Dancing Song" (Başka Dans Şarkısı) olarak ifade etmiş olduğundan hemen önce, Zarathustra (Zerdüş), "yaşam"la mistik bir karşılaşma yaşamıştır. Doğrudan yaşamın "altın sarısı karanlık-gözlerine" (golden night-eyes) bakmış olan Zerdüş, "yaşam benim için şimdiye kadarki bütün bilgeliklerimden daha değerliydi" (Nietzsche, 1978: 227) itirafında bulunur. Yaşam için aynı tutkuyu, gerçi çok farklı olsa da, Hristiyan Tolstoy'un ifadesinde buluyoruz. Yanmış, harap olmuş Moskova'da korkunç sahneleri gördükten sonra Pierre haykırır:

Yaşam her şeydir. Yaşam, Tanrıdır. Her şey değişir ve hareket eder ve bu hareket, Tanrıdır. Ve yaşam varken, ilahi bilinçte sevinç/haz vardır. Yaşamı sevmek, Tanrıyı sevmektir. Her şeyden daha zor ve kutsanmış olan şey, yaşamı birinin çilesinde ve masum aclarında sevmektir. (Tolstoy, 1996: 941)

Yaşama yönelik olan bu coşku, teolojik biçimde boyanmış olsun veya olmasın, insanın alçakgönüllülüğüyle değiştirilmiş olsa da, on dokuzuncu yüzyılın son yıllarındaki yaşam-felsefesinin büyük kısmı için arka plandaki duyarlılığı oluşturmaktadır. Bergson'un "yaşam ivmesi/atılımı" (élan vital), belki de yirminci yüzyılın başlarındaki yaşam itkisine olan hayranlığın en büyük felsefi görünüşlerinden biridir. Zamanın kendi akışından başka bir şey olmayan saf sürenin içsel kendiliğinde bulunan yaşamın orijinal kaynağına dönülerek "yaşamın üretici güçleriyle bir olmaya" yönelik mistik özlem, Bergson'un tüm çalışmasına hakimdir (Bergson, 1983: 166).

Yaşama yönelik bu hayranlığın bazı örneklerini, erken-dönem Heidegger'de, onun Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru Elizabeth Blochmann'la olan yazışmalarında da görebiliriz. Heidegger, onun Bergsoncu tarzındaki "gerçek yaşam atılımını" ve "bütünsel sezgi"nin apaçıklığında rasyonel olarak aynılaştırılmış dünyayı aşma hayallerini takdir eder ve o, ölümün anlamsız üretiminin ortamı olan "savaş alanından" gönderilmiş bir mektupta "yaşam arzusunu" itiraf eder (Heidegger, 1989: 14, 15, 12). Heidegger'in savaş-sonrası yaptığı "yaşam bilimi" (science of life) (Heidegger, 1993: 55, 79) veya "yaşam araştırması" ["*Lebensforschung*"] (Heidegger, 1993: 160) girişimleri, gerçekte bu deneyimi sözcüklere ve felsefi kavramlara yerleştirme çabasıdır. O, 1919 yılında şunu vurgular: "Fenomenolojinin iddiası", "yaşamın bu şekilde araştırılmasıdır" (Martin Heidegger, 1999: 220); ve bilinçli bir şekilde fenomenolojiyi (ve onun, nesnelliği, yaşam ve yaşanılmış deneyimin öznelliğine indirgemesini) Dilthey'in hermeneutiğiyle birleştirir³. Her şeyin asıl zemini olarak yaşanılmış deneyimin yaşamı, Heidegger'in yeni bir yaşam felsefesi çerçevesinde Dilthey ve Husserl'in projelerini birleştirmesini sağlayan kesişimdir. Dilthey, yaşamın gerisinden gidemeyeceğimizin temel bir olgu olduğunu mükemmel biçimde ifade eder.

Yaşam, felsefe için kalkış noktası yapılması gereken temel olgudur. Bu, peşinden gitmenin imkansız olduğunun yaşamın içinden bilinmesi anlamına gelir. Akıl mahkemesinden önce yaşama çağrı yapılamaz. (Dilthey, 1927: 359)

Benzer pozisyonu, erken dönem Heidegger'in, yeni-Kantçı "kuramın önceliğine" karşı "yaşamın önceliğini" şart koşmasında bulmaktayız. Heidegger şöyle yazar:

³ Dilthey'in yaşam felsefesinin daha güncel bir açıklaması için bkz. Frederick C. Beiser, *The German Historicist Tradition*. Oxford, Oxford University Press: 2011, 354–358.



Olgusal yaşamın önceliği.

Gerçekliği, ilişki zenginliği içerisindeki olgusal yaşam, bize en yakın olan şeydir: Biz, oyuz.

Varsayımlarla doldurulduğu gibi onu doldurmak, onun gerçek anlamına ters düşmektir, çünkü bu doldurma sadece bir bakış açısı temelinde olanaklıdır. Bununla birlikte, kişi yaşamın, onun gerçekliğinin dışından bir bakış elde eder. (Heidegger, 1993: 173)

Heidegger'in burada mutlak referans noktası, sadece yaşam değil, olgusal yaşamdır. Bu, Dilthey'in aksine, Onun, sanki "yaşamın" dışından bir bakış açısı mümkünmüş gibi, "yaşamı" bilimsel genelleme için bir "nesne" olarak görmek istemediğini gösterir. Ancak Dilthey gibi Heidegger de, yaşamdaki aşılabilir olan başlangıç noktasının, her şeyden önce yaşamın ne olduğu, "nasıl" yaşandığı ve "kimin" yaşadığı sorularına yanıt verecek bir felsefeyi ortaya koyma konusunda nettir. Burada, yaşamın üstünde ve ötesinde serbestçe-yüzen bir takım mutlak nedene hiçbir atıf yoktur⁴. Diğer yandan, burada, yaşamın "gizemine" veya ifade-edilemez-olana yönelik bazı belirsiz "duygulara" da başvurulmaz. Bunun yerine, Heidegger, yaşamın içinde kendini açığa vurduğu dil ve kavramları bulmak ve anlamak ister.

Fenomenolojik ve sezgisel olarak eğer birisi yaşam içerisinde, yaşamın motivasyonlarına ve eğilimlerine yönelik böyle bir pozisyon alırsa, burada yaşamı bu şekilde anlama olanağı vardır. Sonra da, yaşamın bu şekilde mutlak anlaşılabilirliği görünür. Yaşam irrasyonel değildir. (Bunun akılcılıkla hiçbir ilgisi yoktur!). Yaşamın anlaşılması, yani yaşanmış deneyimin yaşanılan tecrübesi olarak fenomenolojik sezgi, hermenötik sezgidir (anlaşılır kılmak, anlam vermek). Yaşamın bu şekildeki için tarihselliği, hermenötik sezgiyi oluşturur. (Heidegger, 1999: 219)

Dolayısıyla burada, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Heidegger'in bütün felsefi çabanın yaşamın yaşanmış gerçekliği olarak ifade etme niyetindeki bir yaşam filozofu olarak işe koyulması söz konusu olamaz. Ancak Heidegger'in, yaşam felsefesinin gelişen alanı içerisinde tam olarak nerede durduğunu belirtmek önemlidir. O, yaşamla mistik/gizemli bir birliğin aranması (Nietzsche, Bergson) veya onun yüceltilmesine karşı çıkarak "yaşam"ın felsefi ve kavramsal açıklamaya uygun olmadığını ve irrasyonel olduğunu savunan görüşü reddeder. Bunun yerine, Dilthey ve Simmel'in izinden giden Heidegger, bir nesnelci veya doğalcı olmasa da, yaşamı bütünüyle anlaşılır kılmaya niyetiyle, onun kavramsal bir felsefesini yapmaya girişir. Heidegger bunu, Husserl'in nesnel fenomenolojik indirgemesi çerçevesinde, onun kaynağı olan "yaşanmış deneyime" indirgeyerek yapar. Yaşanmış deneyim, elbette ki, yaşam için kullanılan bir diğer kelimedir.

II

Erken dönem Heidegger, yaşam felsefesini Diltheyci-Husserlci bir "hermenötik fenomenoloji" stratejisi çerçevesinde şekillendirmeye çalışarak, özgün bir hevesle kendini bu felsefe içine atmıştır. Bununla birlikte O, "yaşamın", kendisine böylesi önemli bir yer edindiği bu tikel hermenötik durum üzerine düşünmeyi bırakmaz. Hem de bunu, birkaç istisna dışında, yaşamı açık bir şekilde göz ardı eden Batı felsefesinin köklü geleneğine rağmen yapar. Bununla ilgili olası bir ipucunu, 1920'de Heidegger gözetiminde çalışmalar yapan Hans Jonas'ta bulabiliriz. Jonas, insanın kendini anlamasının başlangıcında ölümün hiçbir şekilde anlaşılır olmadığını ve o zamanlar "varolmanın" "hayatta olmakla aynı anlama geldiğini" ileri sürdü (Jonas, 1977: 25). Yaşamla iç içe olan bütün dünyanın kendisi canlı olarak görülüyordu. Bu bağlamda, ölüm deneyimi, ataya-tapınç ve dini meydana getiren bir paradokstu. Ölüm, yaşamın bolluğuna ve heryerdeliğine yönelik anlaşılmaz istisnai bir durumdu; görünüşte canlı olan kozmosa uymazdı. Bu anlayış, Rönesans'la birlikte değişti. Jonas, bunu şu şekilde ifade etmektedir: "Rönesans'la başlayan modern düşünce, kendini bütünüyle karşıt bir teorik durumda bulur. Ölüm, anlaşılır ve doğal olur, yaşam problematik hale gelir" (Jonas, 1977: 28). Madde, cansızdır

⁴ Akıl ve bilim, "yaşam" içerisinde yerleşmiştir. Bu görüş, hala Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki pozisyonunu, yani bilimin Dasein'in sahip olduğu varlığın belirli türünün onunla paylaştığı, Dasein'in tikel bir pratiği olarak görülmesi gerektiğini ifade etmektedir (Heidegger, 1997: 16).



ve madde en üst derecede bilinebilir şeydir. Böylelikle, cansız-olan, varlığın modern öz-yorumlamasının temel taşı haline gelir. Jonas'ın ifade ettiği gibi, "sadece göreceli olarak nicelik bakımından değil, aynı zamanda ontolojik gerçek açısından da cansız-olan, kural haline gelir, yaşam ise fiziksel varlıktaki gizemli istisna olur" (Jonas, 1977: 28). Rönesans'tan beri, "ölüm ontolojisi" modern öz-anlayışta yüceltildi (Jonas, 1977: 35). Descartes'taki öznel dönüş ve "zihnin/düşüncenin" keşfi, temel olarak bu durumu değiştirmedir. Tam tersine, ontolojik düalizmin egemenliğiyle birlikte "yaşam", sadece "madde" veya "yayılm"dan atılmakla kalmadı, aynı zamanda *cogito*'da da kendi evini bulmada başarısız oldu. Aslında *cogito*, yaşama, içten yaşanılan ve en azından bilincin kendisi olduğu bir şey olarak değil, sadece kendinden başka bir şey olarak, düşünülebilir bir nesne olarak yönelir. Kısacası, doğa bilimlerinde yaşamın ele geçirilmesi, onun *cogito*'dan sürülmesiyle tamamlanır. Jonas'ın ortaya koyduğu gibi, "saf bilinç, ancak bilince karşı duran saf madde kadar canlıdır" (Jonas, 1977: 42).

Yaşam-felsefesinin, cansız-olanı her şeyin temeli yapan modern paradigmayı kabul etmeye yönelik içgüdüsel isteksizlikten kaynaklandığını ileri sürüyorum. Bu anlamda, yaşam-felsefesi, Rönesans'tan beri felsefede ve bilimde hakim olan öz-anlayışa, "ölüm ontolojisinin" egemenliğine protestodur. Gerçekte sadece "yaşam" herhangi bir şekilde anlaşılabilir olanı desteklerken, bilimsel ve felsefi kavramların çatlaklarından geçmeyi başaramayan yaşam, düşünülmemiş ve düşünülemez hale gelir. Bu nedenle, modern yaşam-felsefesi, sadece entelektüel bir protesto değil, aynı zamanda yaşamı kendisine döndürmek için "yaşamın" kendisini kurtarma operasyonudur. Muhtemelen, Birinci Dünya Savaşı sırasında modern teknoloji aracılığıyla yaratılan şiddet içerikli ölümlerin sebep olduğu kıyım üretimi, Rönesans'tan beri bilim ve felsefenin kalbinde olan "yaşamın" tuhaf unutkanlığına yönelik yenilenen ilgiye büyük katkı sağladı⁵.

Erken dönemde Heidegger, açıkça bu genel yaşam-felsefi duyarlılığı benimserken ve aslında yeni-Kantçı eleştiriye (Heidegger, 2007: 164) karşı yaşam-felsefesinin özlemlerini kararlılıkla savunurken, yine de sonuçta *Being and Time*'i yazdığı sırada yaşam-felsefesiyle ilgili önceki bağlarını koparır. Varlık ve *Dasein* kavramları, "yaşam"la ilgili daha önceki endişeleri bir kenara iterek en üst konuma yerleşir⁶. Varlığın unutulmuşluğu, yaşamın unutulmuşluğundan daha önemli hale gelir. Bununla birlikte, 1930/31 yıllarında *The Phenomenology of Spirit* üzerine derslerinde Heidegger, tekrar yaşam kavramına döner. *The Phenomenology of Spirit*'te Hegel'in yaşam anlayışına ilişkin kısa bir özet, Heidegger'in yorumunu anlamak için gereklidir.

III

Hegel'in iddiasına göre, her biri düşünümsel-olmayan, nesne-bilinç biçimleri olan, duyusal-kesinliğin, algının ve anlayış güçlerinin biçimlerinden geçen bilinç, sonunda kendisini şeylerin kendisi için görüldüğü bir kendi olarak kavrar ve böylece öz-bilinç haline gelir. Böylelikle Hegel, "hakikatin/gerçeğin doğal alanına girdiğimizi" ifade eder (Hegel, 1952: 134). Öz-bilinç, "duyusal ve algılanan dünyanın varlığının bir düşünümselliği/yansıması olarak ortaya çıkar ve bu aslında *ötekilikten* kurtulmaktır" (Hegel, 1952: 134). Bu, ötekiliğin göz ardı edildiği anlamına gelmez. "Duyusal dünyanın bütün genişliği onun için korunsa da, bu koruma [...] aynı zamanda öz-bilincin kendisi ile birliğine bağlı olarak gerçekleşiyor" (Hegel, 1952: 134). Başka bir ifadeyle, bilinç, görünüşler karşısında öz-bilinç haline gelir, ancak görünüşlerin öz-bilince görünmesinden başka bir varlığı yoktur. Öteki olarak öz-bilince karşı olan şey, görünen şey, bağımsız bir varlığa sahip değildir, çünkü bütün varlık öz-bilince verilir.

⁵ Modernitenin daha yeni bir yaşam-felsefi eleştirisi için bkz. Michel Henry, *Barbarism*, Scott Davidson (Çev.). London, Continuum: 2012.

⁶ Heidegger şöyle ifade etmektedir: "Yaşamın kendisi varlığın bir tarzıdır, fakat aslında sadece *Dasein* yoluyla erişilebilir. Yaşam ontolojisi, bir şeyin yaşamdan daha fazla-bir şey olamayacak biçimde varolması gerektiğini belirleyen özel bir yorum aracılığıyla gerçekleştirilir. Yaşam, ne sadece mevcut-el-altında-olan'dır ne de *Dasein*'dir. Ve *Dasein* birinin ontolojik anlamda yaşam olarak belirlenebilir bir şey olarak tanımlayabildiği bir şey değildir (bir şekilde ontolojik olarak belirlenemez) - ve bundan daha fazlasıdır". (Heidegger, 1977: 67)



Ayrıca Hegel, öz-bilincin karşıt-görünüşü kendine mal etmek yoluyla veya aynı şekilde arzulamak suretiyle onun kendisiyle ilişki kurduğunu iddia eder. Hegel şöyle yazar: "Ancak onun görünüşü (ona görünen şey) ve onun hakikati (öz-bilinç için görünüş olarak) arasındaki bu karşıtlık, sadece onun özü, yani öz-bilincin kendisiyle birliği açısından bu hakikate sahiptir. Bu birlik, öz-bilinç için gerekli hale gelir, yani öz-bilinç arzusunun kendisidir" (Hegel, 1952: 135). Burada öz-bilince karşıt olan şey, öz-bilinç tarafından arzulanmak, tüketilmek ve kendine-mal edinilmektir. Dolayısıyla öz-bilinç, kendisini görünen şeyin hakikati olarak kurar. Duyusal-kesinlik üzerine bölümde Hegel, hayvanların, duyusal şeylere ilişkin hakikati ampirik veya analitik filozoflardan daha iyi gösterdiğini söyleyerek, bunu basitçe bu duyusal nesnelere tüketerek yaptıklarını belirtir. Hegel şöyle yazar:

Onlar (hayvanlar), duyusal şeyler karşısında sanki bunlar kendileri için yaratılmış gibi öylece hareketsiz kalmazlar. En içten gelen böylesi bir bilgelik ile kendilerini kanıtlarlar. Bu şeylerin gerçekliğinden yoksun olan hayvanlar, yine bu şeylerin geçersizliğinin bütünsel kesinliği içinde, daha fazla gürültü-patırtı yapmadan kendilerine basitçe yardım ederler ve onları tüketirler. Tıpkı hayvanlar gibi, doğanın tümü, duyusal şeylere ilişkin gerçeği/hakikati öğreten bu gözler önüne serilmiş gizemi kutlar. (Hegel, 1952: 87)

Arzu-etmek, etrafındaki görünür gerçekliği sahiplenen öz-bilincin bilinçli edimidir. Arzu-etmek, nesnelere kendisinin ötesine geçen ve onları kendi projesi için nesnelere olarak gören bilincin aşkınlığının ilk adımıdır. Arzu-etmek, pratik bilinçtir. Ama aynı zamanda, o, yaşam olarak belirlenmiştir. Kendini bilen yaşam olarak arzu, kendini bilmeyen yaşam ile ilgilidir. Diğer bir deyişle, yaşayan organizma olarak öz-bilinç, kendini, içinden geldiği inorganik ve organik doğanın ve çevrenin karşıtı olarak koyar. Beslenme yoluyla, ona görünenden tatmin/hosnutluk elde eder. Arzulu ve öz-bilinçli yaşam, en azından uzamlı olan bir şeyle, el-altında-mevcut olan bir şeyle, cansız maddeyle değil, ancak çevresinde yaşayan bir şeyle, yaşamını sürdüren bir şeyle yüz yüze gelmektir.

Öz-bilincin kendinden varolan olarak ayırdığı şey [...] sadece duyusal-kesinlik ve algının biçimleri değil aynı zamanda varolan olarak konumlandığı kadarıyla kendini de içerir. O, kendisine yansıtılan varlıktır ve dolaysız arzusunun nesnesi yaşayan bir şeydir. (Hegel, 1952: 135)

Açıkçası, arzusunun nesnesi öz-bilinç için görünüş olarak varolmasına rağmen, öz-bilincin üzerinde kolayca kontrolü elinde tuttuğu bir şey değildir. Öz-bilinç, yaratıcı değildir. Hegel şöyle ifade eder:

Bilinç ne kadar kendine yeterli/öz-yeterli olursa, onun nesnesi de o kadar kendinde öz-yeterli olur. Tamamen kendi için olan ve nesnesini dolaysız olarak olumsuzlayan öz-bilinç, yani başlangıçta arzu olan öz-bilinç, nesnesinin öz-yeterliliğine ilişkin deneyimden çok şey öğrenecektir. (Hegel, 1952: 135)

Bununla birlikte, öz-bilinç olarak dünya, artık sadece el-altında ve sessizce mevcut olan nesnelere bir toplamı/birliği değildir. Teorik anlayışla kavranabilen şeylerin değişmez bir özü de yoktur. Terry Pinkard'ın söylediği gibi, öz-bilinç olarak "biz dünyayı, yapmak ve başarmak istediğimiz şeyi göz önünde tutarak bize en mantıklı nasıl geliyorsa o şekilde sınıflandırır, tanımlar ve açıklarız" (Pinkard, 1994, 49). Bu demektir ki, öz-bilinç yaşamın amaçlarından soyutlanmış bazı *a priori* bilgiler edinme amacıyla olmayıp, kendinin bir yaşantı tasarımı göre şekillendirdiği bir dünyada, kendini evinde varsayar. Veya Jean Hyppolite'in sözleriyle, öz-bilinç tarafından ortaya konulan dünya "bir bütün olarak insan dünyası ve bir insan dünyası olarak çevreleyen dünyadır" (Hyppolite, 1974: 159/60). Demek ki, öz-bilinç kendisinin sadece başkasında bulabileceği arzusunun, öteki öz-bilinç tarafından kabul edilme/tanınma arzusu olduğunun farkına vardığında, nihayetinde diğer öz-bilinçle paylaşılan tarihsel dünya çerçevesinde *etik* yaşama giriş yapar. Başka bir ifadeyle, "öz-bilinç" kendisini "standartlarıyla birlikte inanç ve eylem için otorite sayılan belirli bir tarihsel topluluk içerisinde" (Pinkard, 1994: 48) konumlandırır.

Burada momentin/uğrağın düşünümelliğinin ortaya koyduğu, yani öz-bilinç aracılığıyla tanımlanan dünya, Husserl ve Heidegger'in *yaşam-dünyası* (life-world) veya *çevreleyen/kuşatan dünya* (surrounding World) olarak tanımladıkları dünyadan farklı değildir. Fakat bu filozoflardan farklı olarak Hegel'in "yaşam-dünyası" gerçekten bir *yaşam* dünyasıdır, yani yaşayan öz-bilinçli organizmanın, diğer



bir ifadeyle içinde yaşadığı dünyaya ihtiyaç duyan, arzulayan olarak öz-bilincin dünyasıdır. Bu yaşam, "içinde" yaşadığı bir çevre, dünya olmadan düşünülemez. Hegel'de öz-bilinç, açık biçimde organik yaşam üzerinde tasarlanmıştır (ve onun bu yaşamı sağlayan bir dünya içinde bulunması). Öz-bilincin yapısı, organik yaşamın karakteristik özelliğini daha yüksek düzeyde yineler.⁷ Şimdi, Heidegger'in "içinde-varolmak" (being-in) kavramının aslında Hegel'in yaşayan öz-bilinç kavramıyla yakın bir ilişkisinin olup olmadığı ve bunun ötesinde organik yaşamın *Dasein* için anahtar olarak görülüp görülmediği sorusu ortaya konulabilir. Tabii ki, Heidegger, biyolojizm (biologism) ve/veya natüralizm/doğalcılık korkusu nedeniyle ikinci görüşe karşı dikkatli olmalıydı. Bununla birlikte, ilk nokta ile ilgili olarak, Heidegger'in "içinde-varolmak" kavramının *de facto*/gerçekte Hegel'in bir dünya içinde arzu olarak öz-bilinç kavramıyla benzerliği mantıklı duruyor. Ayrıca, tıpkı Hegel'in Kant'ın sessizliğini, yani felsefenin başlangıç noktası olarak somutluktan sıyrılmış transandantal ego anlayışını reddetmesi gibi, erken dönem Heidegger'i de "teorik bilgiyi" temellendirmek için "bilgi kuramına" veya epistemolojiye başvuran yeni-Kantçı anlayışı reddeder (Heidegger, 1999: 96). Hegel gibi Heidegger de, "kuramın" sadece yaşam temelinde, "içinde" var olduğu dünyada somutlaşmış düşünce temelinde veya Heidegger'in "çevreleyen/kuşatan dünya deneyimi" dediği, yani bu deneyim "içinde" açıklanabileceğini düşünür (Heidegger, 1999: 88). Dünya olmaksızın, yaşam herhangi bir anlam ifade etmez⁸.

Fakat Hegel'in yaşam kavramına ilişkin taslağımızı sürdürmek için, bu konuda Hegel'in temel iki özelliği dikkate aldığını not etmek önemlidir: 1) yaşam, sonsuz, sürekli bir süreç veya döngüdür ve 2) üretken yaşam, sadece sonlu şekiller veya bireysel üyeler yoluyla "varolur"; onlar, sadece her bir durumda bireysel sonlu gerçekliklerini içeren somut ya da kendi kendine yeten yaşam tarzları oluştururlar ve bu nedenle kendini yaşamın sürekliliğinin karşıtı olarak konumlandırırken tam olarak bu devamlılığın hizmetindedirler. Hegel, yaşamın, genel bir varlık veya varoluş kavramı altında sınıflandırılmayacağını düşünür. Yaşam, bizi tamamen yeni bir varlık anlayışıyla karşı karşıya getirir.

"Varlığın anlamı", artık ne *varolanın soyutlanmasıdır*, ne de onların (üyelerin) saf özelliğinin, yani *evrenselin soyutlanmasıdır*, daha ziyade onların varlığı saf hareketin kendisindeki basit akıcı tözü ifade eder. Bununla birlikte, üyeler arasında birbirine göre oluşan ayırım, ayırım olarak sonsuzluk momentlerinin belirlenimlerinden başka bir belirlenim içermez. Bu belirlenim de saf hareketin kendisidir. (Hegel, 1952: 169)

Olgusal olarak ifade edersek, yaşama ilişkin gerçek, bireysel, tekil organizma, tikel-olan üstünde ve dışında hiçbir yaşam yoktur ve organizmanın ortaya çıktığı ve geri ölüme gittiği üretken yaşam sürekliliğinden başka herhangi bir tikel organizma veya eklemlenme yoktur. Çocuğun doğuşu, onun ebeveynlerinin ölümüdür. Hegel, *Phenomenology*'nin önsözünde şöyle yazar: "Tin'in yaşamı, ölümden korkan ve yıkımdan/mahvoluştan kendini kurtarmaya çalışan bir yaşam değildir; daha ziyade sakince ölüme katlanmak/onu üstlenmek ve ölüm içinde, kendini sürdürmektir/devam ettirmektir" (Hegel, 1952: 29). Açıkçası, bu, yaşamın bireysel ve tikel biçimlerinin aralıksız biçimde gelişi ve gidişiyel

⁷ Bkz. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Gözden Geçirilmiş İkinci Baskı. Çeviren ve gözden geçiren Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall. New York, Continuum: 1994, 252.

⁸ 1919/20'de Heidegger şunları ifade eder: "O halde yaşamın ufku içinde bulunan çeşitlilik, çünkü bu her birimizde sürekli akan yaşama eşlik eder, bizi kuşatan dünyadır –araziler, bölgeler, şehirler ve çöller, bizim dünyamız- aileler, kardeşler, tanıdıklar, yöneticiler, öğretmenler, öğrenciler, memurlar, yabancılar, koltuk değneğiyle oradaki adam, şık şapkasıyla oradaki kadın, bebeğiyle küçük kız, bizim kendi dünyamız –bütün bunların hepsi benim etrafımda bulunduğu için kişisel yaşamıma ritim verir. Biz, bu çevrede ve dünyanın-kendisiyle (genel olarak dünya "hakkında) birlikte yaşıyoruz. Yaşamımız, bizim dünyamızdır –ve nadiren biz ona bu şekilde, fakat her zaman tamamen göz çarpmasa bile, biz "buna katılma" "büyülenme", "reddedilme", "bunun tadını çıkarma", "bundan feragat etme" biçiminde gizlense bile [sadece] bakarız. Her zaman bir karşılaşma içindeyiz. Yaşamımız, içinde yaşadığımız dünyadır [...]. Ve yaşamımız sadece bir dünya içinde yaşadığı kadarıyla yaşamdır" (Martin Heidegger, 1993: 33/34).



sürdürülür ve yaşamın sonsuz sürekliliği üzerine kuruludur. Ölüm, yaşamın parçasıdır. Yaşam, ölümlle belirlenmiştir.

Hegel'e göre, sonlu-olanın hiç-bitmeyen dizisiyle ortaya konulan üretici yaşamın sürekli hareketi, yani bireysel biçimler zamandan başka bir şey değildir. Birbirini takip eden bireyler dizisi, yaşamın kendi kendine farklılaşmasının devamı olarak yaşamın varlık-anlamı, zamandır.

Onun [yaşamın] döngüsü, kendisini birbirini takip eden momentlere ayırır. Bu öz, tüm ayrımların aşılması olarak sonsuzluğu, saf hareketin kendi eksenini etrafında dönmesini, dinginlikteki/sükûnetteki mutlak hareketi sonsuzluk olarak kendi varlığını ifade eder. O, hareketin ayrımlarının çözüldüğü *kendi kendine yeterlilik* olarak karakterize edilecektir. Ayrıca, zamanın basit özü olarak tanımlanacaktır. (Hegel, 1952: 136)

Öyleyse zaman, yaşamın hakiki varlık-anlamıdır. Georg Simmel'in 1918'deki *Lebensschauung* başlıklı kitabında Hegel'in yaşam taslağını yakından takip etmesi (özellikle geçici yaşam biçimleriyle, yani sonlu-olan yoluyla yaşamın sürekliliği tezi; Hegel'den bir kere bile bahsetmeden), ve "yaşam"ın açıklanması için "hareket noktası" olarak "zamanı" dikkate alması ilginçtir⁹.

Yaşamın varlık-anlamı, zamandır. Bu, hem Hegel hem de Simmel için doğrudur ve *Dasein*'in varlık-anlamıyla ilgili olarak Heidegger *Being and Time*'de aynı iddiayı ortaya koyar. Biz, Heidegger'in "Georg Simmel'in geç yazılarından hayranlıkla" bahsettiğini Gadamer'den biliyoruz ve Heidegger'in erken dönem yaşam-felsefi denemeleri, Simmel'in son kitabı olan *Lebensanschauung*'dan oldukça etkilenmiştir (Gadamer, 1994: 242, 243 [note 138]). Heidegger'in 1920'lerde yaşam-felsefi evresinin Simmel'in etkisinde olduğu ölçüde, ancak o zaman kabul edilmese de, aynı zamanda Hegelci motifleri sürdürdüğünü söylemek adil olacaktır¹⁰.

IV

Heidegger, *The Phenomenology of Spirit* üzerine 1930/31'de verdiği derslerinde, yaşam üzerine olan bölümde, aslında Hegel'in "yeni bir varlık anlamı" (Martin Heidegger, 1997: 198) formülasyonundan başka bir şeye girişmediğini ve varoluşun pozitif yapısının bu yanını mevcut el-altında bulunan bir şey olarak gördüğünü ifade eder (Martin Heidegger, 1997: 190)¹¹. Özelde ise, Heidegger, Hegel'in kendine özgü (sui generis) bir varlık anlayışının tezahürü olarak yaşam ya da öz-bilincin varlığını tanımlama girişimini vurgular. Hegel'in yaşam kavramına ilişkin yorumunda Heidegger şöyle yazar: "Yaşam, kendisini kendi dışından üreten ve kendi hareketi içinde kendini sürdüren varlık anlamına gelir" (Martin Heidegger, 1997: 198). Bu, Heidegger'in diğer yazılarında *phusis* olarak ifade ettiği şeye çok yakındır. Bu ifade, tabii ki, Heidegger'in varlığa verdiği isimdir. Ve bu, Heidegger'in 1930/31 yıllarında Hegel üzerine dersleriyle, aynı zamanda Hegel'in yaşam kavramının hermenötik arka planı olarak Aristoteles'in "kendi-kendine beslenme, büyüme ve bozulma/çürüme" olarak yaşam kavramıyla uyumludur (Martin Heidegger, 1997: 206). Ayrıca Heidegger, Hegel için "yaşam" kavramının gerçek varlığın karakteristiği olduğunu vurgular; o, varolanların bir bölgesi/alani değildir (Martin Heidegger, 1997: 207), onun için öz-bilincin yaşamı boyunca, yani yaşam için, yaşamın onlarla başladığı görüşlere sahibizdir. Dolayısıyla "yaşam", özellikle öz-bilincin yaşamı veya *Dasein*'in yaşamı hakkında konuştuğumuzda biyolojik bir kategoriyle karıştırılmamalıdır. Ayrıca, Heidegger, Hegel için zaman veya zamansallığın öz-bilincin yaşamının özü olduğunu ifade eder (Martin Heidegger, 1997: 211).

⁹ Bkz. Georg Simmel, *Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel*, Gesamtausgabe, Vol. 16. Frankfurt, Suhrkamp: 1999, 218.

¹⁰ Hegel ve erken Heidegger'in en iyi değerlendirmelerinden biri, Thomas Schwartz Wenzel'de bulunabilir; "Hegel's Challenge to the Early Heidegger" *Metaphysics, Facticity, Interpretation*. Ed. Dan Zahavi, Sara Heinämaa, ve Hans Ruin. Dordrecht, Kluwer: 2003, 217–239. Hegel ve Heidegger üzerine geniş literatüre ilişkin yararlı bir tartışma, Robert Sinnerbrink'te bulunabilir; "Sein und Geist: Heidegger's Confrontation with Hegel's Phenomenology," *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 3:2-3 (2007, 132–152).

¹¹ Ayrıca yukarıdaki not 5'e bakınız.



Her ne kadar Heidegger, Hegel'i eleştirmeksizin takip etmiyor olsa da (aşağıda ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi), metni iyi gözlemleyen okuyucular onun, Hegel'in *sui generis* (kendine-özgü/nevi şahsına münhasır) bir varlık olarak yaşam anlayışına olan büyük ilgisini kolayca fark edebilir. Sanki Heidegger, 1920'lerin başında ortaya koymuş olduğu felsefenin yaşam-felsefi temeline ilişkin çabalarına geri dönmektedir. Ayrıca, 1920'lerin sonunda bir süre Heidegger'le birlikte çalışmış olan – bu işbirliğinin doğası hala açık değildir- Herbert Marcuse *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity* kitabında dikkatini Hegel'in "yaşamın varlık-anlamı" olarak varlığın anlamına ilişkin yeni yönelimine vermiştir. Burada özellikle yaşamın varlık-anlamının Hegel ve hatta Dilthey'da ve ima yoluyla Heidegger'de tarihsellik kavramını ifade ettiği konusu tartışılmıştır (Marcuse, 1968, 7).¹² Marcuse'ün, Hegel'e ilişkin olumlu bakışı Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yıllarda Heidegger'in erken dönem düşüncelerine oldukça yakın olma olasılığını ortaya koyar.

Çünkü yukarıda gördüğümüz kadarıyla, yaşam ve onun *sui generis* varlık-anlamı kavramı, Heidegger'in savaş sonrası dönemde ortaya koyduğu çalışmasında merkezi bir yer tutar. Onun savaş-sonrası ilk dersinde belirttiği gibi, "fenomenolojinin amacı bu şekilde yaşamın araştırılması"dır (Heidegger, 1999: 220). Hegel'in, Kant'taki aşkınsal idealizmden ve özellikle Fichte'den farklı olarak *The Phenomenology of Spirit*'te yaşam veya hayata odaklanması gibi, erken dönem Heidegger'i de tüm nesnelleştirme ve kuramsallaştırmadan önce yaşama ve onun dünyasına yoğunlaşmaya, yaşamın yapılarını içerden ifade etmeye çağırır. Gerçekten de, erken dönem derslerinde Heidegger'in Hegel'i "panlogizmin" (kamu-mantıklılık) ve yapılandırıcılığın sorumluluğundan muaf tutması (Heidegger, 1999: 135) dikkat çekicidir, aslında Heidegger Hegel felsefesinin "nihai beklentilerinin" sadece "modern fenomenolojide" gerçekleştirilebileceğini iddia eder (Heidegger, 1993: 12). Zaten erken dönem Heidegger'i için, Hegel felsefesinin gelecek için önemli bir model olması, felsefi ideanın en büyük tezahürlerinden birini oluşturması şaşırtıcı değildir (Heidegger, 1993: 1). Aslında, fenomenolojiyi tarihselleştirme çabalarında -ve bu her zaman tarihsel yaşamı ifade etmektedir- erken dönem Heidegger'i, Hegel'i bir müttefik olarak görür (Heidegger, 1993: 249; 1999: 134). Gerçekte, Heidegger, tarihsel yaşam buluşu olarak Hegel'in Hristiyanlıkla ilgili erken yazılarına atıfta bulunur (Heidegger, 1999: 134). Bununla birlikte, erken dönem Heidegger'i, ister *Erken Yazılarında* veya *The Phenomenology of Spirit*'te veya ister *Logic*'de olsun Hegel'in yaşam kavramına yönelik ayrıntılı bir eleştiriye hiçbir zaman doğrudan konu edinmez.

Bununla birlikte, 1930/31 yılında Heidegger, Hegel'in *The Phenomenology of Spirit*'teki yaşam kavramına değindiğinde, tarihi fenomenolojiye yerleştirmek veya yaşamı felsefi eleştirilerden/genellemelerden kurtarmak için artık bir müttefik olarak Hegel'e ihtiyaç duymaz. Çünkü ilk olarak Husserl, zaten Heidegger'i fenomenoloji kilisesinden aforoz etmişti ve Heidegger fenomenoloji anlayışını kendi terimleri çerçevesinde yeniden tanımlama ve biçimlendirme girişimlerini bırakmıştı. İkinci olarak, *Being and Time*'ın yayınlanmasından itibaren Heidegger'in Hegel'e yakınlığı konusunda, potansiyel tehdit olarak Heidegger'in orijinalliğinin altını oyan sorular ortaya atılmıştır. Bu nedenle, 1930/31 yılında Heidegger, sadece Husserl'in fenomenolojisini değil, kendisinin ve Hegel'in projesi arasındaki potansiyel ortak yönleri araştırmak istememiştir. Bunun yerine, O, kendisini Hegel ve Husserl'den uzaklaştırmaya çalışmış, halihazırda *Being and Time*'da başlamış olduğu yorum çizgisini sürdürmüştür.

İlk olarak, Heidegger, "panlogizm" suçlamalarına karşı Hegel'i savunmaya çalışan erken dönem çabalarının aksine, şimdi Hegel'in varlığın logos tarafından tamamen erişilebilir ve ifşa edilebilir/meydana çıkarılabilir olduğuna ilişkin geleneksel görüşü benimser (Heidegger, 1997: 141). Nihayetinde Varlık, bilgi ve bilinçle, ya da Hegel'in kavram dediği şeyle bağlantılıdır (Heidegger, 1997: 17). Ayrıca, Varlık, tüm tek-yanlılık ve çekişmenin "diyalektik" olarak aşılması anlamında "mantıksal"dır. Mutlak bilgi için Varlık kendisiyle uzlaştırılır [verschönt] veya gerçekleştirilir/kurtarılır [erlöst] (Heidegger, 1997: 141). Heidegger, Hegel'in varolanın varlığı olarak anladığının bu gerçekleşmenin/kurtarmanın ışığında olduğunu kabul eder. Varolmanın "mantığı", bu nihai anlamda kurtarma/gerçekleşme kabulü temelinde "teo-lojik"tir. Bu Heidegger'in, Hegel'in varlık kuramının

¹² Ayrıca bkz. Marcuse, 1968: 363–368.



"onto-teolojisi" veya "idealizmi" olarak ifade ettiği şeydir (Heidegger, 1997: 141, 204). Adorno ve Horkheimer gibi Heidegger de yaşamın kötü gerçeklerini ballandırma/şekerle-kaplama (sugar-coating) olarak düşündüğü felsefi girişimlere oldukça alerji duyar. (O, bunu "ideoloji" olarak değil, ancak "birisi" veya "onlar" biçiminde ifade eder.)

İkinci olarak, Heidegger, Hegel'in "yaşamı" onto-teolojik-terimlerle –varolanların varlığı- olarak anladığı için, yaşama atfedilen (zamansal) sonsuzluk, mutlak bilgide ifşa edilen/açığa vurulan, kurtarılmış/gerçekleşmiş varlığın sonsuzluğudur. Heidegger'e göre, Hegel'in kurtuluş kavramı veya kurtarılmış/gerçekleşmiş "varlık" kavramı, "zamanın özü" (Heidegger, 1997: 209) kavramı olarak yaşam zamanını kontrol eder. Buna göre, varlığın sonsuzluğuyla uygun olarak zaman kendisini sonsuz olarak açar. Böylece zaman, sonsuz varlığın onto-teolojik kavramından türetilir (Heidegger, 1997: 211, 209). Demek ki Hegel'de zaman, elbette Heidegger'in *Being and Time*'da sahip olduğu görüş anlamında "varlığın kökense/asıl özü" olarak görülmez (Heidegger, 1997: 211). Bu nedenle Heidegger, Hegel'in son temsilcisi olduğu onto-teolojik gelenek ile kendisinin yeni "onto-kroni"si (onto-kronoloji) arasına bir sınır çizer. Kendisinin bu şekilde adlandırmış olduğu "onto-kroni", varlığı zamanın ufkunda anlar, ancak bu zaman sonsuz değildir (Heidegger, 1997: 144).

Üçüncü olarak, bütün bu entelektüel fırtınanın altında yatan Heidegger'in varlığın (veya yaşamın) sonsuz olmadığı, fakat daha ziyade sonlu olduğuna ilişkin itirazıdır. "Varlık, sonluluktur" [Sein ist Endlichkeit] (Heidegger, 1997: 145). Bu tez, Heidegger'in idealizmden ve Hegel'deki kurtarıcı onto-teolojik varlık (yaşam) kavramından ayrıldığı noktayı vurgular. Varlık veya yaşamın sonlu olduğuna ilişkin bu tez, logosentrizmin (söz-merkezcilik) zamanı ötelemesini sarsarak, zaman veya yaşamın kendisini özgürleştirmeyi amaçlamaktadır. Heidegger'in vurgulamak istediği gibi, onun temel eseri "Being and Logos" değil, "Being and Time" olarak ifade edilir. Aslında, Heidegger, eğer varlık zamanda kök salacaksa, söz-merkezciliğin (logocentrism) bu tarafının, yani varlık felsefesinin artık "bilim/science" veya *Wissenschaft* olamayacağını ileri sürer (Heidegger, 1997: 18). Zaman her şeyi yutar. Hiçbir şey, zamanın geçişinden bağışık değildir. Ancak bu son noktayla birlikte, kendini aklın yaşama üstünlüğünün karşıtı olarak tanımlayan on dokuzuncu yüzyıldaki protest yaşam felsefesi ile (daha önce bahsedildiği şekliyle) eski halimize döndük. Her ne kadar Heidegger, felsefenin temel fenomeni olarak "yaşama" yönelik gençlik coşkusunu bir yana bıraksa ve "ontolojik" konuşmaya dönse de, buna rağmen akla veya *ratio*'ya yönelik temel yaşam-felsefi muhalefetini sürdürür ve yeniden formüle eder. Bunun nedeni, Heidegger'in, Hegel'in zamanı-aşan akıl, mutlak bilgi veya tin parametreleri çerçevesinde ortaya koyduğu bütünsel yaşam idealini (ve öz-bilincin yaşamını) kabul etmemesidir.

1930/31 yılındaki dersleri süresince Heidegger, eğer birisi zamanın sonsuzluğu (ve yaşamın sonsuzluğu) hakkında Hegelci mantığı reddederse, zamanın "sonluluğunun" (ve yaşamın sonluluğunun) tek mantıklı alternatif olduğunu iddia edeceğini, savunur (Heidegger, 1997: 106). Heidegger, 1929'daki "Metafizik Nedir?" (What is Metaphysics) başlıklı açılış dersinde aynı noktaya değinir. Laf arasında Hegel'e referans vererek "varlığın kendisinin özünde sonlu olduğunu" belirtmiştir (Heidegger, 2004: 120). Hegel yorumu bağlamında, Heidegger'in yaşamın, *Dasein*'in ve varlığın "sonlu" olduğu tezi, dikkatle tartışılmış bir savdan/tezden daha ziyade Hegel'in dogmatik biçimde bir tersine çevrilmesi gibi görünmektedir. Bununla birlikte, *Being and Time*'daki ayrıntılı anlatımları dikkate alsak bile, şöyle bir temel sorun vardır: Bireysel *Dasein*'in sonlu olduğunu düşünen birisi, tam olarak bunu sonlu olabileni (onu kapsayan ve aşan bir başlangıcı ve sonu olanı) kapsayan bütün ilgili olanların bir parçası olarak görecektir, diğer yandan böyle bir sonlu yaşam veya varlığın nihai olarak nasıl kurulabileceğine şaşıracaktır. Varlığın (veya yaşamın) böyle sonlu olduğunu söylemenin ne anlama geldiği açık değildir. Mutlak başlangıç ve bitişleri düşünmek zor olduğu için, "sonlu" olarak onu aşan bir şeye referans dışında herhangi bir şeyi düşünemediğimiz görülmektedir. Örneğin, daha önce ifade edilen *Lebensanschauung* kitabında Simmel, yaşamın kendi belirli sınırları çerçevesinde, yalnızca öz-bilinçli yaşamın her zaman bu sınırları aşacak biçimde yaşadığını gözlemler. Şimdiki momentle sınırlandırılmış yaşam, geçmiş ve geleceğe yönelik olarak kendisini aşar. Bu "kendini-aşma" veya "içkinlikteki aşkınlık", yaşama için zamanı açar (Simmel, 1999: 224). Ölüm bir sınır olduğu kadar, yaşam bu limiti –onu aşarak- yaşar. Simmel'in formülüyle: böyle bir şey olarak "yaşam", her zaman "daha fazla yaşam" ve "yaşamdan daha fazlası"dır (Simmel, 1999: 229). Simmel için bu formül,



yaşamın dikey ve yatay aşkınlığını ifade eder. Öz-bilinçli yaşam, zamana-aşkınsal ("burada ve şimdi" olanı aşan kültürel anlamlar) olan anlamın (göreceli) sabitlenmesi aracılığıyla yaşamdan daha fazlası olmayı başarır. Onun doğası gereği, anlamı kendinden kaynaklansa bile, o anlık durumu "aşar". Dahası, öz-bilinçli yaşam, her zaman özünde geçmişle olduğu kadar gelecek kuşaklarla da ilgili olan üretken yaşamın kapsamlı sürekliliğinin bir parçasıdır. Fakat bu, yaşamın "sonluluğu" nun tam da onu aşan şeyde bütünleşmiş olduğu anlamına gelir; yani yaşam, kendini-aşmaktır.

Gerçekte, birisi bunun, tam olarak Heidegger'in *Dasein*'in ekstatik zamansallığıyla demek istediği şey olduğunu iddia edebilir. Fakat bu, bizim sonluluk ve kendini-aşmayı birlikte düşünmemiz gerektiğini ima etmektedir. Aslında, Heidegger'in "an"a (Augenblick) ilişkin kavrayışı, eylemimiz yoluyla geçmiş ve geleceğe katılmamız, sadece onlara bir yön ve anlam vermekle kalmaz, aynı zamanda bizi tarihe kaydederek (dünya tarihi olduğu kadar kendi tarihimiz) bunu aşkınsal moment veya sınır haline getirir; böylece "burada ve şimdi" ile sınırlı olmadığı için, geride (görelî) zamanı-aşan bir iz ve tanıklık bırakır. Önemli noktalarda "an"da alınan önemli kararlar, belirli bir gelecek planlaması seçtikleri için, basitçe burada ve şimdi olanın ötesinde kim olduğumuzu ve nasıl bir dünyada yaşamak istediğimizi belirlediği için, oldukça önemlidirler. Hans Jonas, önemli bir karar alınmadan veya belirleyici bir eylem gerçekleştirilmeden önce "askıya-alınan/ertelenen" bir "zaman"dan bahseder (Jonas, 1997: 384). Bu, kendi kaderimize karar verdiğimiz, sadece kim olacağımız ve nasıl olacağımız değil, aynı zamanda gelecek nesiller tarafından gelecekte nasıl hatırlanacağımıza da karar verdiğimiz "sonsuzluk" ve "zaman" arasındaki bireysel "an"ı tanımlar (Jonas, 1997: 385). "An"(Augenblick), kendi ötesinde kurduğu ilişki sayesinde tekilleştirir, yoğunlaştırır ve sonlu hale getirir.

Gerçekte, Heidegger'in kendisi, zamana-aşkınsal olan momenti veya "an"ı sonsuzlukla ilişki içinde görür (McNeill, 1999: 229, 230). Nietzsche'nin *Bengi Dönüş* (Eternal Recurrence of the Same) kuramına ilişkin yorumunda Heidegger, "sonsuzun" ["*die Ewigkeit*"] yalnızca "sizin kendi 'an'larınızda ve orada tek başına, yani varolanlarla ilgili kendi düşünceniz ve onların ortasında nasıl bir duruş sergilediğiniz ve kendiniz için ne talep ettiğiniz ve neyi başarmak isteyebileceğiniz temelde" (Heidegger, 1998: 356) belirlenebileceğini düşünür. Bu, yalıtılmış bir ifade değildir, birkaç bölüm sonra Heidegger, açıkça (kuşkusuz kendi sesinde) şöyle der: "Sonsuzluğu düşünmek, 'an'ı düşünmeyi, yani (tamamen) kendin olmak yoluyla yaşanan 'an'ı kendi anına dönüştürmeyi (kendi-varlığının anı/*Augenblick des Selbstsein*) gerektirir" (Heidegger, 1998: 401). 'An' da alınan kararlar yoluyla, içinde yaşadığımız dünya ve eylemler için sorumluluk alıyoruz ve bu şu andaki/momentin ve sonlunun, olgusal burada ve şimdi olanın çok ötesinde bir taahhüt-etme/söz-verme anlamına gelir.

Sonuç olarak, Hegel'in logosentrik mutlak bilgi kavramını ve zamanın mantıksal olarak zaten kavranmış (çözündürülen ve uzlaştırılan) olan sonsuzluğuna eşlik eden anlayışı reddetmesi doğrultusunda Heidegger, zamanın, *Dasein*'in ve varlığın kendisinin "sonluluğuna" vurgu yapar. Bununla birlikte, bu ikinci düşünce, Heidegger'in, sanki "sonlu" zaman bir noktada sonlanacakmış gibi, zamanın mutlak bir başlangıcının ve sonunun olduğunu iddia ettiği biçiminde düşünülmemelidir. Zamanın olmasına olanak sağlayan aşkın "an" (*Augenblick*), özünde *Dasein*'in ekstatik zamansallığının bir parçasıdır; o her zaman tamamlanmamış (bireysel *Dasein*'in sonlu yaşam-zamanının ötesinde) geleceğe yönelir.

Kaynakça

- Bergson, H. (1983). *Creative Evolution*. Arthur Mitchell (Çev.). Lanham: University Press of America.
- Gadamer, H.G. (1994). *Truth and Method*, Gözden Geçirilmiş İkinci Baskı. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall (Çev.). New York: Continuum.
- Dilthey, W. (1927). *Der Aufbau der geschichtlichen Welt*, Gesammelte Werke, Vol. 7. Stuttgart: Teubner.
- Hegel, G.W.F. (1952). *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, Vol. 2. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *Elisabeth Blochmann: Briefwechsel*. Joachim W. Storck (Ed.). Marbach am Neckar: Deutsches Literaturarchiv.



- Heidegger, M. (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Vol. 58. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Hegel's Phänomenologie des Geistes*, Gesamtausgabe, Vol. 32. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1998) *Nietzsche*, Vol. I. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1999) *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe, Vol. 56/57. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2004) "Was ist Metaphysik?", *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Vol. 9. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2007) *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Gesamtausgabe, Vol. 59. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hyppolite, J. (1974) *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Samuel Chernetek & John Heckman (Çev.). Evanston: Northwestern University Press.
- Jonas, H. (1997) *Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Marcuse, H. (1968) *Hegel's Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- McNeill, W. (1999) *The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*. Albany: State University of New York Press.
- Nietzsche, F. (1978) *Thus Spoke Zarathustra*. Walter Kaufmann (Çev.). New York: Penguin Books.
- Pinkard, T. (1994) *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simmel, G. (1999) *Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel*, Gesamtausgabe, Vol. 16. Frankfurt: Suhrkamp.
- Tolstoy, L. (1996) *War and Peace*, Norton Critical Edition. Maude (Çev.). New York: Cornell University.



Çözümlemeden Tedaviye: Wittgenstein "Felsefesi" Üzerine Notlar

*From Analysis to Therapy: Notes on the "Philosophy" of
Wittgenstein*

Harun TEPE

*Hacettepe Üniversitesi, Felsefe Bölümü
06800 Beytepe-Ankara
harunt@hacettepe.edu.tr*

Makale Bilgisi (Konuk Yazar)

Gönderildiği Tarih: 04.07.2018
Kabul Edildiği Tarih: 10.09.2018
Yayınlandığı Tarih: 19.09.2018

Article Info (Guest Author)

Date submitted: 04th July 2018
Date accepted: 10th September 2018
Date published: 19th September 2018

Öz

Wittgenstein kişiliğiyle olduğu kadar görüşleriyle de aykırı bir filozoftur. Geleneksel felsefenin kalıplarını zorlayan görüşleriyle hep bir eleştiri filozofu olmuş, yeri geldiğinde kendi görüşlerini de eleştirmekten geri durmamıştır. Onun görüşleri genellikle iki döneme ayrılmakla birlikte, kimi zaman üç ya da daha fazla döneme ayrıldığı da olmuştur. Tractatus'ta mantıççı pozitivizm çizgisinde bir felsefe eleştirisi yapan Wittgenstein, felsefe önermelerinin yanlış değil, tümüyle anlamsız olduğunu söyler. Dünya şeylerden değil olgulardan oluşmaktadır. Olguların resimleri de tümcelerdir. Bu tümceler ise tümüyle doğa bilimlerini oluşturmaktadır. Felsefede böyle tümceler bulunmaz. Felsefeye kalan dünyaya ilişkin hiçbir şey söylememek, sadece dilin çözümlemesini yapmaktır. Daha sonra bu dil görüşündeki yanlışları gören Wittgenstein, dilin farklı amaçlarla ve hep bir yaşam biçimi içinde kullanıldığı görüşüne ulaşır. Bu görüşünü de dil oyunları ve yaşam biçimi kavramları çerçevesinde ortaya koyar. Felsefeye düşen farklı dil oyunlarının söz konusu olduğunu ve bunların farklı amaçlarla oynandığını, ama bunun hep bir yaşam biçiminin içinde yaşandığını göstermesidir. Felsefe dilin kullanımına karışmamalıdır, onu olduğu gibi bırakmalıdır. Bu nedenle filozofları kullandıkları felsefi terimleri günlük dille sınılamaya çağırır. Felsefe dilin kullanımına karışmadan, felsefede kullandığımız dilin düşünmemizi nasıl sakatladığını ortaya koyarak iyileşmeye kapı aralar. Çözümlemeden sadece olanı göstermeye giden yolda Wittgenstein hep bir dil filozofu, bir felsefe karşıtı olarak kalır. Ama felsefe 21. yüzyılda onun açtığı bu yolda yürüyüşünü sürdürür.

Anahtar sözcükler: Wittgenstein, dil eleştirisi, dil oyunu, yaşam bağlamı, tedavi.

Abstract

Wittgenstein is a dissident philosopher with its accounts of philosophy as his unordinary personality. Challenging the traditional philosophy he has forever been a critical philosopher and criticized even his own previous accounts when he found in them mistakes. His philosophy is approached generally in two or three periods, but sometimes more than three. Criticizing traditional philosophy as a logical positivist in Tractatus, he claims that propositions of philosophy are not true or false, but nonsense. World consists of facts not things. The pictures of facts are sentences. And all sentences belong to natural sciences. Philosophy does not have any sentences. What we expect from philosophy is to analyse the langue only and to say nothing on the world. After noticing his mistakes in his theory of langue, Wittgenstein comes to a new concept of langue that we use langue for different aims and always in a form of life. He introduces this new theory of langue with the conceptions of langue games and forms of life. What we expect from philosophy is to put forth that different langue games are played with different aims in various forms of life. Philosophy should not interfere these different uses of langue and let them be how they are. Therefore Wittgenstein invokes philosophers to test their philosophical terms with ordinary langue. Displaying how the uses of philosophical terms cripple our thinking he indicates the way of cure. On his philosophical journey from the analyses of langue to langue games and to therapy he remains forever a langue philosopher, an anti-philosopher. But philosophy in the 21st Century follows his paths.

Key Words: Wittgenstein, analysis of langue, langue games, forms of life, therapy.



Wittgenstein'in 20. yüzyılın ön önemli filozofu olduğu düşüncesi tartışmalı olabilir, ama onun 20. yüzyılın önde gelen birkaç filozofundan biri olduğunu söylemek aynı derecede tartışmalı olmayacaktır. Kimilerine göre o 20. yüzyılın en etkili ve etkileyici filozofudur. 20. yüzyılın sonunda ABD ve Kanada üniversitelerindeki felsefecilerden, 20. yüzyılda önemli buldukları beş felsefe yapıtının adlarını yazmaları istendiğinde, *Felsefe Soruşturmaları*'nın birinci kitap, *Tractatus*'un da dördüncü kitap olarak listede yer aldığı görülmüştür (Lackey 1999, s. 331-332'den aktaran Stern, 2004:1). Yine *Time* dergisinin yüzyılın bitiminde hazırladığı 20. yüzyılın en önemli yüz kişisi listesinde filozof olarak yalnızca Wittgenstein'in adı yer almıştır (Stern, 2004: 1). Kuşkusuz beş kitaptan ikisinin Wittgenstein'a ait olması, onun yerini tartışılmaz kılmaya yeterli sayılabilir. Ama kuşkusuz herkes bu kanaatte değildir. Onun büyük bir filozof olmadığını düşünenlerin sayısı da az değildir.

Onun felsefesine ve felsefedeki yerine ilişkin tartışmalarda, onun yazma biçiminin, teorik belirlemelerden ve kesinliklerden kaçınma isteğinin de önemli bir rolü olduğu açıktır. Bunun sonucu olarak kimileri onu çağının en önemli filozofu, "dahi bir filozof" görüp, yazılarında insanı "yeni bir felsefe" dünyasına soktuğunu söylerken; bazıları onun felsefedeki ününü çok abartılı bulmaktadır. Onun Cambridge'de en büyük destekleyicisi olan B. Russell bile onun özellikle ikinci dönem felsefesini eleştirerek, onu kendi yaptığı şeyi gereksizmiş gibi gösteren bir görüş ortaya koymakla suçlar. Kendine özgü bir yazma biçimi olan, özellikle ikinci döneminde, belirlemelerde bulunmadan bir şeyler söylemeye (anlatmaya) çalışan Wittgenstein hakkında böyle çatışmalı yargıların olması doğaldır. Bu açıdan onun Nietzsche'yle karşılaştırılabileceği, her ikisinin de felsefede yeni bir hareket noktası ortaya koymaya çalıştıkları, ama her ikisinin de sonuçta filozof görülmeyle felsefe dışına çıkarılmayla karşı karşıya kaldıkları söylenmiştir (Sluga, 1996: 29). Bu düşünce Nietzsche için de çok problemli olmakla birlikte, Wittgenstein için çok daha problemli, hatta olanaksızdır. Wittgenstein'in belki alışlagelmiş filozof tipine pek uymadığı söylenebilir, ama onun filozof olmadığını söylemek çok aşırı bir ifade olurdu.

Wittgenstein'in felsefedeki tartışmalı yeri onun alışlagelmiş kalıpları zorlayan bir felsefeci/filozof olmasından ve hep eleştirel, ama son dönemde anti-felsefe denebilecek bir felsefe görüşü ortaya koymasından da kaynaklanmaktadır. En azından bu faktörlerin onun hakkında birbiriyle çatışan yargılar verilmesinde etkili olduğu kesindir. Russell tarafından daha neredeyse ilk karşılaşmalarından itibaren bir dahi olarak görülüp bütün gücüyle desteklenmesi ve tüm akademik yükseltme kurallarını bir yana bırakıp *Tractatus Logico Philosophicus* bir doktora tezi olarak kabul edilerek ona felsefede doktora derecesinin verilmesi ve Cambridge'de ders vermesine izin verilmesi, onun olağandışı bir düşünür olduğunun açık bir kanıtıdır. Farklı dönemlerde farklı felsefe sorunları üzerine odaklanarak birbirinden tümüyle farklı felsefeler¹ –bunlara "felsefe"ler denebilirse- ortaya koyması ve her büyük yapıtının büyük tartışmalara yol açması ve çağının felsefe gelenekleri üzerinde etkili olması –birçok değinide onun birbirinden bağımsız iki felsefenin, 20. yüzyılın iki önemli felsefe çizgisinin başlatıcısı olarak görülmesi- bunun bir göstergesidir.

Wittgenstein'in çok yönlü felsefesinin arkasında onun etkilendiği kişilerin çok yönlülüğünün de etkisi olduğu düşünülmektedir. Bir yandan Frege ve Russell gibi dil (anlam) ve mantık (matematik) felsefesi filozoflarının çalışmaları onu felsefeye yöneltirken, diğer yandan bu felsefe yapma biçimine çok uzak duran Schopenhauer, Kierkegaard, Freud ve Otto Weininger gibi kişilerin düşüncelerinin onun üzerinde etkili olduğu görülmektedir. İkinci döneminde daha yakın olduğu G. E. Moore da onun etkilendiği, ama Russell ve Frege gibi hayran olmadığı, kişilerden biridir. Sluga bu listeyi biraz daha genişleterek onun etkilendiği Viyanalı bilim adamları ve filozoflar arasına fizikçi Rudolf Boltzmann, filozoflar Ernst Mach ve Moritz Schlick, Sigmund Freud ile Otto Weininger (cinsellik filozofu), Fritz Mauthner (eleştiri ve dil filozofu), Karl Kraus (politika ve kültür hicivcisi) ve Adolf Loos (mimar) gibi Viyanalı ünlü kişileri de

¹ A. Kenny onun tümüyle birbirinden tümüyle farklı iki felsefe, yani *Tractatus*'ta katı bir mantıqçı pozitivism ile *Felsefe Soruşturmaları*'nda analitik felsefe içinde yer alan günlük dil felsefesi anlayışını ortaya koyduğu görüşüne karşı çıkar. Wittgenstein'in iki yapıt arasındaki dönemde 1930'lu yıllarda yazdığı daha sonra yayımlanan eserleri dikkate alındığında, bunu söylemenin artık pek mümkün olmadığına inanır. Düşünceleri sürekli gelişmesine karşın, onun felsefi ilgilerinin hep aynı kaldığını düşünür (Kenny, 2006: XI).



ekler (1996: 3). Onun yazılarında ele aldığı farklı felsefe konuları düşünüldüğünde, bu listenin daha da uzatılabileceği açıktır.

Onun en fazla etkilendiği, mühendislikten vazgeçip tümüyle felsefeye yönelmesinde de etkili olan iki filozofun –en azından ilk dönemi için- Frege ve Russell olduğu kesindir. Aristoteles'e kadar uzanan geleneksel mantığın sınırlamalarından sıyrılan sembolik mantığın iki önemli temsilcisi olan Frege ve Russell, tüm olarak matematiğin (Russell) veya aritmetiğin (Frege) saf mantık olarak ele alınabileceğini göstermek için, sembolik mantıkla matematiğin önermelerinin çözümlemesine yönelirler. Bunun için birçok mantık ve felsefe kavramının yeniden ele alınması gerektiğine karar verirler. Wittgenstein 1912 yılında Cambridge'e geldiğinde bu felsefe anlayışı neredeyse onun felsefe anlayışı olur. Felsefi bakışının arkasında bu iki filozofun olduğunu *Tractatus*'ta açıkça belirterek, bu kitapta yazdıklarını "Frege'nin görkemli çalışmaları ve arkadaşım Bertrand Russell'in yazıları"na borçluyum der (Sluga, 1996: 5-6).

I. *Tractatus* Döneminde Wittgenstein ve Felsefi Bakışı

Tractatus Logico-Philosophicus'taki sorunların arka planında Frege ve Russell'in ele aldıkları mantık ve/veya dil sorunları vardır. Bu yıllarda, Russell'in etkisiyle, not defterine "felsefe, mantık ve metafizikten oluşur, mantık onun temelini oluşturur" notunu düşen Wittgenstein, I. Dünya Savaşı'nın ilk yıllarından itibaren daha sonra *Tractatus*'u oluşturacak notlarını yazmaya başladığında, *Tractatus*'ta da ana sorunu haline gelecek olan önermelerin olguları nasıl resmedebileceği ve gerçekliğin nihai oluşturucularının neler olduğu soruları üzerinde durur. Sluga *Tractatus*'un büyük oranda Russell'in atomculuğu ile Frege'nin *a priorizm*ini birleştirme girişimi olarak okunabileceğini düşünür. Ama Wittgenstein'in bunlarla sınırlı kalmadığını metafizik ve ahlak konularına da el attığını yazar (Sluga, 1996: 9).

Onun *Tractatus*'ta metafizik sorunlarla ilgilendiği açıktır. Daha doğru ifadeyle, Wittgenstein burada Kant'ın nasıl olanaklı olduğunu göstermeye çalıştığı metafiziğin, neden olanaksız olduğunu göstermeye giriştiği söylenebilir. Bunu da dile getirilemez olma üzerinden yapar. Dile getirilebilir olanlar yalnızca olgulardır, eğer bir olgu yoksa ona ilişkin sözcük de, tümce de yoktur. Bu nedenle, şeylerden söz eden, şeylerin yapısını ortaya koyma iddiasında olan bir metafizik mümkün değildir. Söylenen her şey dille söylendiği için, dilin ötesinde şeylerden, onların kendilerinde özelliklerinden söz etmek de anlamsızdır. Şeyler ve dil arasındaki ilişkiden söz etmek de aynı nedenle anlamsızdır. Zira her söylenen dil aracılığıyla (sözcükler ve tümcelerle) dile getirildiğinden, dilin ötesinde kalan hakkında bir şey söylemek de mümkün olmayacaktır.

Wittgenstein'in *Tractatus*'ta ahlak konularına da el attığını söylemek biraz iddialı bir ifade olur. Ama Wittgenstein, yayıncı Ficker'a yazdığı bir mektupta *Tractatus*'un asıl amaçladığının etik olduğunu, etik olanın sınırlarını içeriden belirlemek istediğini, "bugün birçok kişinin üzerinde gevezelik ettiği etiği, onun hakkında hiçbir şey söyleyemeyerek tanımladığını" belirtir (Sluga, 1996: 9). Bu onun kendi ifadesi olduğuna göre, buna karşı söylenebilecek bir şey yoktur, ama hiçbir söylemeden, sadece onun hakkında konuşmanın mümkün olmadığını söyleyerek bir konu hakkında ne kadar bilgi ortaya konulabilirse, Wittgenstein *Tractatus*'ta o kadar etik yapmıştır. Bunu etik karşıtı bir tutum, etiğin üzerinde konuşulamayacak şeylerden biri olduğu şeklinde okumak da mümkündür. Mistik yorumların kaynaklandığı yer de bu ikinci türden okumalardır. Bir şey söylenemiyorsa susmak, konuşmadan felsefe yapmak gerekir. Susarak ve derin düşünmeye dalarak yapılan, kimi dinsel pratiklerden de iyi bildiğimiz, bir tür felsefedir bu. *Tractatus*'un asıl anlamının mistik olduğu, Wittgenstein'in mistik bir tutumla felsefenin sonunu ilan ettiğini düşünenler de olmuştur.

Ama 1919'da Russell'a yazdığı başka bir mektupta kitaptaki "ana noktanın önermelerle (dille) dile getirebilir olan (ve aynı zamanda düşünülebilir olan demektir) ile önermelerle dile getirilemeyen, ama gösterilebilir olana ilişkin teori olduğunu, felsefenin ana sorununun da bu olduğunu" söyler. (Wittgenstein 1974, s. 71'den aktaran Sluga, 1996: 9). Wittgenstein kitabının asıl amaçladığının etik olduğunu söylese de, açıktır ki, bu kitabın ana sorunu değildir. Ana sorun dile getirebilir olan ile dile



getirilemeyen (yalnızca gösterilebilir olanın) sınırlarının çizilmesidir. Bu kuşkusuz etik için de geçerlidir.

Tractatus'ta Wittgenstein'in temel varsayımı tek bir anlamlı dilin olduğu ve ondan da dünyanın mantıksal yapısının çıkarılabileceğidir. Olguları resmeden bu dil bilimsel önermelerin ortaya konulmasına olanak vermektedir. Onun için dünyaya ilişkin tüm söylenebilenler doğa bilimlerini meydana getirmektedir. Tüm tümceler belirli bir yapı veya iskeleti de kendilerinde taşımakta ve bu yapıyla olguları resmetmede kullanılmaktadırlar. Zaten dilin tek işlevi de budur.

Dilin mantıksal yapısı ile dünyanın yapısı arasındaki ilişki, daha bilinen biçimiyle dil ve dünya ilişkisidir sorgulanan. Kitap birinci önermeden itibaren, önce dünyanın oluşturucuları (olgular, olgu durumları ve şeyler), daha sonra dil (dil yapısı, düşünceler, düşüncelerin dile getirilişi olarak tümceler) üzerinde durarak, bu ilişkinin neden dile getiremez bir ilişki olduğunu göstermeye çalışır. Kitabının sonunda da olguları resmetmeyen her tümcenin saçma veya anlamsız olduğunu belirterek, okuyucuyu üzerinde konuşulamayan hakkında susmaya davet eder. Olguların resimleri olmayan etik ve estetik önermelerin anlamsız olduğunu, ama bunun kadar mantığın önermelerinin de –bir olguyu dile getirmedikleri için– anlamsız olduğunu söyler. Bu, *Tractatus*'ta kitap boyunca yaptığı tüm belirlemelerin, kitapta dile getirilen tüm tümceler de anlamsız olmaları demektir. Olguları resmetmeyen *Tractatus*'un tümceleri de anlamdan yoksundur. Kendisiyle çelişkiye düşmemek için Wittgenstein burada merdiven metaforunu² kullanır. Duvarı aşmak için kullanılan, duvarı aştıktan sonra devrilmesi gereken bir merdiven gibi, *Tractatus*'un tümcelerini de devirmeye veya aşmaya çağırır okuyucuyu. Bu felsefenin de sonudur. Felsefede bilgiler, anlamlı tümceler yoktur. Felsefe bir öğreti değil, bir etkinliktir, bir çözümleme etkinliğidir. Bu aynı zamanda onun bu dönemdeki felsefe anlayışının ifadesidir. Wittgenstein da felsefeyi bırakarak daha anlamlı bulduğu işleri yapmak için geri Viyana'ya döner. Bu felsefi notlar almaya olmasa da akademik felsefe yapmaya verilen uzun bir ara olacaktır.

II. Geçiş Döneminde Wittgenstein

Wittgenstein felsefesi üzerine çalışanlar genel olarak onu felsefesini iki büyük yapıtıyla simgelenen (*Tractatus* ve *Felsefe Soruşturmaları*) iki döneme ayırırlar. Ama bazıları, onun yeni ortaya çıkan yazılarıyla iki değil, üç döneminden söz ederler. Sluga biraz daha ileriye giderek onun altı döneminden söz edilebileceğini söyler. Ama bunun kesin bir sınıflama olmadığını, ayrıca böyle bir dönemleştirmenin onun düşüncesindeki süreklilik ve dinamikliğinin gözden kaçırılmasına yol açtığı uyarısında da bulunur. Bu nedenle tek bir Wittgenstein'dan söz edilebileceği gibi, onun birden fazla döneminden de söz edilebileceğini belirtir. Kendisi onun birinci, ikinci ve geçiş dönemlerini de ikiye ayırarak, Wittgenstein düşüncesinin altı döneme ayrılabilirliğini belirtir.

Tractatus dönemi olarak da bilinen 1914-1930 yılları arasını onun birinci dönemi; 1930-1936 yılları arasını ikinci dönemi; 1936-1951 yılları arasını ise onun üçüncü dönemi olarak tanımlar. Sonra her bir dönemi de ikiye ayırarak, *Tractatus*'ta ortaya konan fikirlerin onun Russell'in etkisinde olduğu dönemdeki görüşlerin ayrılabilirliğini, böylece *Tractatus*'un döneminin bir yerine iki dönem olarak görülebileceğini düşünür. Yine orta döneminin de ikiye ayrılabilirliğini, 1930-1933 yıllarının *Tractatus*'taki fikirlerden uzaklaştığı ve yeni bazı fikirlerin ortaya atılmaya başlandığı dönem olduğunu; 1933-1935 yıllarının ise *Kahverengi Kitap* ile *Mavi Kitap*'lardaki yeni fikirlerin ortaya çıktığı ayrı bir dönem olarak ele alınabileceğini düşünür. Aynı şekilde 1948'den sonraki yazıların *Felsefe Soruşturmaları*'nda ortaya konanlardan farklı sorunlarla ilgilendiğini görerek, bu dönemin de ikiye ayrılabilirliğini, böylece Wittgenstein'in altı döneminden söz etmenin mümkün olduğunu söyler (Sluga, 2011: 11).

² Wittgenstein merdiven metaforunu Mauthner'den almıştır, o da Sextus Empiricus'tan. Wittgenstein'in Mauthner'e yakınlığı tüm safhalarında görülmekle birlikte, ama en açık biçimde geç dönem yazılarında belirgindir (Sluga, 1996: 13).



Her dönemleştirmeye gibi Wittgenstein felsefesini, genel olarak yapıldığı gibi, iki veya üç dönem üzerinden ele alma da belli bir keyfilik taşımaktadır. Bu dönemleştirmeleri yapanlar, değişen ve aynı kalan bazı görüşlere dayanarak bunu yapmakta ve Wittgenstein felsefesini, bu değişen ve aynı kalan şeylere bakarak anlamaya veya anlatmaya çalışmaktadırlar. Ama bu türden her dönemleştirmenin farklı dönemlerde ortak olan noktaları gözden kaçırma tehlikesi yanında, düşüncenin sürekliliğini örtme tehlikesi de taşıdığını unutmamak gerekir.

Sluga açık bir biçimde ortaya koyduğu gerekçelere dayanarak, Wittgenstein'in görüşlerinin altı dönem olarak ele almayı önermiştir. Belki daha ayrıntılı ve titiz bir incelemeyle dönem sayısı daha da artırılabilir ya da onun görüşlerinde aynı kalan bakışa dayanarak bu dönemleştirmelere tümüyle karşı da çıkılabilir. Burada önemli olan bu dönemleştirmelerin onun görüşlerini anlamada ve anlatmada bir kolaylık sağlayıp sağlamadığıdır.

Wittgenstein'in köy öğretmenliği yıllarından sonra tekrar Viyana'daki Viyana Çevresi düşünürleriyle bağlantı kurması ve onların etkinliklerinde yer almaya başlamasıyla birlikte, *Tractatus*'taki fikirler üzerinde de eleştirel biçimde düşünmeye başlar ve Ludwig Waismann'ın da etkisiyle tümcenin sabit bir anlamı olduğu düşüncesi yerine, tümcenin anlamının onun doğrulanma yöntemine göre değiştiği düşüncesine ulaşır. Wittgenstein bunu "anlam kullanımdadır" şeklinde sloganlaştıracak, bu da onun bundan sonraki felsefesinin temel dayanaklarından birini oluşturacaktır (Sluga, 1996: 14-15).

1929'da tekrar Cambridge'e dönmesiyle yoğun bir biçimde *Tractatus*'ta gördüğü sorunlar üzerine düşünmeye başlayan Wittgenstein, bu geçiş döneminde *Tractatus*'taki tek dil düşüncesinin metafizik olduğunu ve *Tractatus*'un kendisinin de savaşmak istediği düşünce tarafından sakatlandığını görür: Bu dilin mantığının yanlış anlaşılmasıdır. Farklı yapılar taşıyan ve farklı amaçlara hizmet edebilen çok farklı diller bulunmaktadır. Dil birçok alt dillerden veya dil oyunlarından oluşan bir yapıdır. Buradan tümcenin olguların mantıksal resmi olamayacağı ve tümcenin en son öğelerinin de basit nesnelere adları olamayacağı sonucuna varır (Sluga, 1996: 17). Bazı tümceler olguları resmetmek için kullanılsa da, bazı tümceler tamamen farklı amaçlar için kullanılmaktadır. Resmetme veya bildirimde bulunma dilin tek işlevi değil, sayısız işlevlerinden sadece birisidir.

"1930'ların başları Wittgenstein'in hayatının en üretken yılları olur. İki kapsamlı kitap yazar ama yayımlamaz, *Philosophische Bemerkungen* (Felsefi Değıniler) ve *Philosophische Grammatik* (Felsefi Gramer). Bu kitaplarında *Tractatus*'ta savunduğu birçok görüşten vazgeçer: Artık mantıksal atomlara inanmaz ve günlük dilde örtülü olarak bulunan mantıksal eklemli bir dil aramayı bırakır. İlgileri mantık felsefesinden matematik felsefesine kaymıştır, uzun uzun matematikte kanıtlama ve induksiyon, matematikte genellik ve sonsuzluk üzerine yazar. ...

Aynı zamanda Wittgenstein daha çok zihin felsefesiyle ilgilenmeye başlar. *Tractatus*'u yazdığında, anlama, niyet etme, arzu ve beklenti gibi şeylerin felsefenin ilgi alanına girmediğini (TLP 4.1121) düşünüyordu. Şimdi ise bu kavramların incelenmesinin dilin ve simgeciliğin yapısının anlaşılması için gerekli olduğunu düşünmekte, bunların incelenmesinin sadece deneysel psikolojinin değil, felsefenin de konusu olduğuna inanmaktadır. Sonuç olarak *Bemerkungen* (Felsefi Değıniler) ve *Grammatik* (Felsefi Gramer), zihin durumlarıyla ilgili kavramlar ve zihin durumlarını bildirmek ve dile getirmek için kullanılan dille ilgili ayrıntı incelemeler barındırmaktadırlar" (Kenny, 2006: 8).

Bu geçiş dönemde verdiği derslerin öğrencilerince tutulan notlarından oluşturulan iki kitap, *Mavi Kitap* ve *Kahverengi Kitap* onun, *Tractatus*'ta yer alan konular ve bunların eleştirileri dışında yeni bazı sorunlara da ele atıldığını göstermektedir. 1933-34 yılı derslerinde tutulan notlardan oluşan *Mavi Kitap*'ta düşünce ve anlam, duyum ve hayal gücü, realizm, idealizm ve solipsizm gibi konular yer alırken; 1934-1935 yıllarında verdiği derse tutulan notlardan oluşan *Kahverengi Kitap*'ta ise dil ve oyunlar arasında bir karşılaştırma yapılmakta ve tanıma ve gönüllülük gibi psikolojik kavramlar araştırılmaktadır (Kenny, 2006: 9).



Bu iki kitap genellikle *Felsefe Soruşturamaları'nın* ön hazırlıkları olarak görülür, orada yer alan sorunların bu iki kitapta da yer aldığı düşünülür. Bu büyük oranda doğru olsa bile, kimileri bu düşünceye katılmaz. Örneğin Sluga'ya göre bu kitaplarda ortaya atılan fikirler *Felsefe Soruşturamaları'nda* ortaya konanlarla ilintili olsa da aynı değildir. Bu dönemde Wittgenstein dilin birçok alt dilden ve dil oyunlarından oluştuğunu düşünse de, hala bu yapıların kesin kurallar tarafından belirlendiğine inanır. Henüz bazı dil oyunları sıkı kurallar tarafından belirlenirken bazılarının gevşek kurallarca belirlendiğini fark etmemiştir. Kuralların işlevine ilişkin bir eleştiri bu iki kitapta pek görülmez, ama bu eleştiri *Felsefe Soruşturamaları'nın* merkezi konularından biridir. Henüz özel dil tartışmaları da içsel-dışsal ilişkiye dair eleştirileri de ortada yoktur (Sluga, 1996: 19).

III. İkinci Dönemde Wittgenstein Felsefesi

İkinci döneminde onun etkilendiği kişiler değişir. *Felsefe Soruşturamaları'nda* açıkça adlarını andığı matematikçi F. Ramsey ve ekonomist P. Sraffa, onun *Tractatus'taki* hatalarını görmesinde önemli katkıları olduğunu düşündüğü kişilerdir. Onların dışında bu dönemde Russell'dan ziyade Moore'a yakınlık duyar ve yazılarında onun bazı düşüncelerini tartışır. Bunda ikisinin de günlük dil ve sağduyu konularına ilgi duymalarının da etkisi vardır, ama hiçbir zaman Russell'a duyduğu hayranlığı Moore'a duymaz. Moore bir sağduyu filozofu olarak görülür ve onun idealizme olduğu kadar realizme de uzak olduğunu düşünür (Sluga, 1996: 18).

1935 yılında Sovyetler Birliği'ne giden Wittgenstein orada bir hayal kırıklığı yaşar ve yeniden Norveç'e dönerek orada hayatının son yıllarına kadar üzerinde çalışacağı –kitap 1948'de Duplin'de büyük oranda tamamlanır- ama yayımlamayacağı *Felsefe Soruşturamaları* üzerinde çalışır. 1937'de Cambridge'e döner ve derslerine devam eder. 1938 yılında verdiği derslerin notları daha sonra (1996'da) *Estetik, Psikoloji ve Dinsel İnançlar Üzerine Konuşmalar ve Dersler* adıyla yayımlanır.

Onun bu döneminin tipik özelliği ilgilendiği konuların çok hızlı değişmesidir. Bu dönemin öne çıkan konularının başında günlük dil gelir. Bu da onu G.E. Moore'un canlandırdığı İngiliz sağduyu felsefesi geleneğine götürür. Böylece Wittgenstein bu dönemde günlük dil çalışmalarını başlatan ilk kişilerden biri olur. *Felsefe Soruşturamaları'nda* sembol, sözcük ve tümceler çok farklı kullanımları olduğunu vurgulayarak, felsefenin görevinin bu kullanımları açık kılmak, böylece felsefi ve metafizik bilmeceleleri çözmek olduğunu düşünür. Sonuç olarak felsefenin görevinin betimlemek, çözümlenmek ve tedavi etmek olduğu düşüncesine varır (Sluga, 1996: 20).

Tractatus gibi *Felsefe Soruşturamaları* da dilin yapısını araştırmaya koyulur, ama ara dönemdeki dil ve zihin durumlarına ilişkin çalışmalarının sonucu olarak, burada daha çok dilin düşünce ve zihin durumlarıyla ilişkisi üzerinde durulur. *Felsefe Soruşturamaları'nın* bu nedenle yalnız bir dil felsefesi klasiği değil, aynı zamanda bir zihin felsefesi klasiği olduğu söylenmiştir (Kenny, 2006: 11). Dilin zihin durumlarıyla ilgisi de onun ilgi alanına girmişse de, dil yine onun soruşturamalarının başat konusu olmayı sürdürür. Onu en iyi anlatan ifadelerden biri onun bir dil filozofu olduğu ve farklı dönemlerinde dilin farklı yanlarına ağırlık verse bile, dili semantik ve pragmatik boyutlarıyla sorunlaştırarak dilsel dönüşümün ana filozoflarından birisi olmasıdır.

Felsefe Soruşturamaları'nda Wittgenstein anlam, kavramların yapısı, mantıksal zorunluluk, kurallara uyma ve zihin-beden sorunu gibi sorunların dilin yetersiz kavranılışının birer sonucu olduklarını göstermeye girişir. Kullandığımız dilin sözcüklerinin, ancak onların doğru kullanımına ilişkin ortak bir ölçüt olması durumunda anlamlı olacaklarını söyler. Buradan da özel dil diye bir şeyin olamayacağı sonucuna varır³; çünkü bir kişi dili kendi iç yaşantılarını anlatmak için kullanmaktadır. İç yaşantıları

³ Wittgenstein'a göre sözcüklerinin neye göndermede buldukları yalnız o dili kullanan kişi tarafından bilinen bir dil mümkün değildir. İngilizce *pain* (acı) kelimesiyle oynanan dil oyunu bir özel dil değildir, çünkü insanlar genellikle bir kimsenin acı çekmesinin ne olduğunu bilmektedirler. İşaret edilerek acının bir duyumun adı olduğunu öğrenmeyiz, topluluğa ait dil oyununun bir parçası olarak onu öğreniriz. Örneğin bir çocuğun ağlaması acının spontan dil-öncesi anlatımıdır, ama çocuk büyüdükçe ailesi ona bunun yerine acıyı anlatabileceği geleneksel ifadeleri öğretir. Böylece acı-dili doğal anlatımın yerini alır (Kenny, 2006: 12).



anlatmak için muhakkak önceden genel olarak kabul edilmiş bir ölçütün olması gerektiğini iddia eder. Ama iç yaşantıları da yadsımaz. Söylemeye çalıştığı şey, bizim birisinin çektiği acıyı anlamamızın, acının varlığına ilişkin doğal ve dilsel ifadelere dayandığıdır. Wittgenstein dilin bütünüyle iletişime dönük, sosyal bir fenomen olduğunu düşünür (Sluga, 1996: 21).

II. Dünya Savaşı yıllarında algı ve bilgi onun yeni ilgi alanı olur. Dilin öğrenim sürecine sıkça göndermede bulunur. Çocuğun dil öğrenmesinin aslında yeni bir yaşam biçiminin öğrenilmesi olduğunu görür. Dilde ve herhangi bir dünya kavrayışında varsayılan doğal ve kültürel koşulların tümü anlamında yaşam biçimi kavramı sıkça kullanılmaya başlanır. *Kesinlik Üzerine*'de her inancın birlikte bir dünya görüşü oluşturdukları bir inançlar sisteminin parçası olduğunu, bir inancı onaylamanın veya yadsımanın böyle bir inançlar sistemini varsaydığını ve onun bir parçası olduğunu söyler. Bununla yapmak istediği göreciliğin bir savunusundan ziyade, yaşam biçimlerinin, dünya görüşlerinin ve dil oyunlarının bütünüyle dünyanın yapısı tarafından sınırlandırıldığını ortaya koymaktır. Dünya bize hangi dil oyunlarının oynanabileceğini öğretmektedir (Sluga, 1996: 22). Bununla birlikte de hangi dil oyunlarının oynanamayacağını da.

Hayatının son yıllarında yazdıklarını da kapsayan ve 1969'da yayımlanan *Kesinlik Üzerine (On Certainty)* başıyla yayımlanan yapıtında Descartes'in "düşünüyorum o halde varım"la, Moore'un "burada bir elin olduğu kesinlikle biliyorum" çıkarımlarıyla yaptıkları gibi, kuşkuculuğun çürütülemeyeceğini göstermeye çalışmaktadır. Bu önermelerin kesin sayılmalarının, onların bizim dil oyunumuzda oynadıkları normatif rolden kaynaklandığını, onların bizim dil oyunu düşüncelerimizin üzerinden aktığı dere yatakları olduğunu söyler. Bu nedenle, bu önermelerin metafizik doğruları ifade eden önermeler olarak ele alınamayacaklarını savunur. Bu bütün felsefe tartışmalarının sonu demektir, ama bu son da mutlak, apaçık bir hakikat değildir, sadece belirli türden bir insan pratiğidir (Sluga, 1996: 23).

Sonuç: Felsefeden Ne Beklemeliyiz?

Tek bir dil, sıkı bir mantıksal dil arama çabasıyla başlayan felsefe yolculuğunun geldiği yer, bütün belirlemelerin (iddiaların, bilgilerin) bir yaşam pratiğinin veya dil oyununun parçası olduğu ve ancak bu dil oyunu içinde anlam kazandığıdır. Anlamın kullanımla belirlenir bir şey olarak görülmesi, dilin pragmatik boyutunun öne çıkarılması, doğruluğun ortadan kaldırılması ya da dil oyunlarına göreceli kılınmasıyla sonuçlanmıştır. Felsefenin Wittgenstein'dan sonra yürüdüğü yol da genellikle bu çizgi olacaktır.

"Wittgenstein hâlâ felsefi önermelerin olanaklı olduğunu yadsımaktadır. Felsefenin amacı tedaviyle ilgilidir, bizim anlamsız konuşmalardan ve çözümü olmayan sorunlar tarafından eziyet edilmekten kurtulmamız için bizi tedavi etmektir. Felsefe açıklığa ulaştığında, bu felsefe sorunlarının çözülmesiyle ulaşılan bir açıklık değil, onların ortadan kaybolmasıyla gelen bir açıklıktır. Wittgenstein 'neden felsefe bu kadar çetrefillidir?' diye kendisinde sorduğunda, bu soruya yanıtı felsefenin ne olduğuna ilişkin onun kavramını da özetlemektedir" (Kenny, 2006: 14).

Kenny Wittgenstein'in *Philosophical Remarks* (s.52'de) yer alan bu yanıtını, N. Malcolm'un bir yazısından aktardığı çevirisiyle, yazısına ekler: "Felsefe, bizim aptalca oraya koyduğumuz düşüncemizdeki düğümleri çözer; ama bunu yapmak için bu düğümler kadar çetrefilli olan bazı adımları atması gerekmektedir. Felsefenin sonucu basit olmasına karşın, bu sonuca ulaşmak için onun yöntemi bu kadar basit olamaz. Felsefenin çetrefilliği onun konusundan değil, bizim düğümlenmiş anlama yetimizden kaynaklanmaktadır" (Malcolm, 1967: 229).

Wittgenstein *Tractatus*'ta *Felsefe Soruşturmaları* ve hayatının son yıllarında yazdığı notlarının yer aldığı *Kesinlik Üzerine*'de felsefenin bir bilgi alanı olma, bir bilgi veya teori ortaya koyma çabalarına karşı çıkar. *Tractatus*'ta felsefenin bir öğretisi değil, bir etkinlik, bir çözümlenme etkinliği olduğunu söylerken, *Felsefe Soruşturmaları*'nda da (§ 109) filozofların ilgilerinin bilimsel olamayacağını, bilimlere gibi felsefenin bir teori geliştiremeyeceğini söyler.



Felsefenin amacını ve ondan beklenenleri ele aldığı çeşitli yazılarında, farklı dilsel sorunları ele alsa ve farklı sözcükler kullansa da felsefeden anladığı ve beklediği şey pek değişmez. Sluga bunu onun *Tractatus* ve *Felsefe Soruşturmaları* kitaplarından alınan tümcelerle oluşturduğu yazıda açık bir biçimde resimlemektedir. "Her ikisinde de 'filozoflarının işinin pratik bir amaç için hatırlatmaları biraraya getirmek" (FS, 128) olduğunu söyler. Bu amaç bazen, örneğin yaşam sorunun ortadan kaybolması gibi, tedavi edici olarak tanımlanmıştır. 'Bütün olanaklı bilimsel sorular yanıtlandığında da, yaşam sorununun tümüyle dokunulmadan durduğunu duyumsarız. ... Yaşam sorununun çözümü sorunun bütünüyle ortadan kaybolmasındadır' (TLP, 6.521-6.522). Başka bir yerde felsefeyi 'zihnimizin dil aracılığıyla büyülenmesine karşı bir savaş olarak' tanımlar ve 'gerçek keşfin felsefeye barış getiren keşif olduğunu" söyler (FS, 109 ve 133). Tedavi edici dilin kullanımı açıkça Freud'un 1930'larda geliştirdiği eleştirel bakışla ilintilidir" (Sluga 1996: 23).

Anthony Kenny ise Wittgenstein'in biri negatif birisi de pozitif olmak üzere felsefeye iki işlev yüklediğini düşünmektedir. Felsefenin negatif veya tedavi edici görevi, felsefi yanılgıları gidererek felsefe sorunlarını çözmesidir. Felsefenin ikinci ve pozitif görevi ise bize dilimizin günlük kullanımındaki işleyişine ilişkin bir resim sunmasıdır. O bu iki görevin örtüşüklerini düşünür (Kenny, 2006: XV). Zaten bu iki görev iç içedir, felsefe birisini yaptığını dolaylı olarak ikincisini de yerine getirmektedir.

Felsefe Soruşturmaları'nda ve genel olarak ikinci dönem felsefesinde de Wittgenstein, felsefenin her şeyi yalnızca ortaya koyduğunu; hiçbir şeyi açıklamadığını, hiçbir sonuç çıkarmadığını söyler. Onu analitik bir etkinlik olarak görür. Her şey açık olarak ortada olduğuna göre açıklanacak bir şey de yoktur. Gizli olan şey de bizi ilgilendirmez (§126). Felsefenin vardığı sonuçlar, anlığın dilin sınırlarına tosladığında edinmiş olduğu şişliklerin ve herhangi bir yalın saçmalığın keşfedilmesidir (§119). Ona göre felsefe dilin gerçek kullanımına hiçbir şekilde el sürmemelidir. Sadece dilin kullanımını betimleyebilir felsefe; çünkü onu temellendiremez, her şeyi olduğu gibi bırakır (§124). Açıklamadan tümüyle geri durulmalı, onun yerine betimleme geçmelidir. Felsefe dilin işleyişini inceleyerek felsefi sorunları çözer. "Felsefe, anlığımızın dilimizin araçlarıyla büyülenmesine karşı bir mücadeledir" (§109). Bunu da felsefe tek bir yöntemle yapmaz. Felsefede tek bir yöntem değil, yöntemler vardır, farklı tedavi yolları olduğu gibi (§ 133).

Wittgenstein *Tractatus*'ta, mantığın, gündelik dile nazaran ideal dili temsil ettiğini ileri sürerek, felsefenin hatasının mantığın ötesine gitmek istemesinden kaynaklandığını söylerken; *Felsefe Soruşturmaları*'nda felsefenin hatasının gündelik dilin ötesine gitmek olduğunu söylemektedir (Hadot 2015: 79). Ona göre gündelik dil aşılamaz. "Hatamız olguları bir ilk fenomen (*Urphänomen*) olarak görmemiz gerektiği yerde; yani sadece: falan dil oyunu oynanıyor dememiz gereken yerde, bir açıklama aramaktır" (*Felsefe Soruşturmaları* § 654'den aktaran Hadot, 2015: 79).

Bir yandan felsefeden yalnız dil oyunları çeşitliliğini betimlemesini isterken, bir yandan da filozofları kullandıkları sözcüklerin gündelik dilde kullanılıp kullanılmadığını sınılamaya çağırır. Bu aynı zamanda ilk dönemde olduğu gibi metafizikten kurtulma, gündelik dile dönme çağrısı olarak okunabilir. "Filozoflar bir sözcüğü kullandıklarında -"bilgi", "varlık", "nesne", "ben", "tümce", "ad"- ve bir şeyin özünü kavramaya çalıştıklarında kendimize şunu sormalıyız: Bu sözcüğün, anayurdu olan dilde gerçekten böyle kullanıldığı olur mu hiç?

Biz sözcükleri metafiziksel kullanımdan gündelik kullanımlarına geri getiriyoruz" (Wittgenstein, 1986: § 116). Filozoflar sözcükleri kullanırken, felsefe yaparken, hep kendilerine "bu sözcük gündelik dilde hiç böyle kullanılıyor mu?" diye sormalıdırlar. Bu felsefenin gündelik dile geri döndürülmesidir.

Görüldüğü gibi, Wittgenstein her iki ya da üç dönemde de bir dil filozofudur. Gerek *Tractatus*'ta gerek *Felsefe Soruşturmaları*'nda felsefenin hatasının ne olduğunu anlatarak filozofları bu yanıltan kurtulmaya çağırmaktadır. Filozofların mantığın (dilinin mantığının ötesine) veya gündelik dilin ötesine geçmeye çalışmalarının yol açtığı dilsel sıkıntılardan söz etmektedir. *Tractatus*'ta dilin mantığına aykırı tümceler kuran filozofların anlamsız bildirimlerde bulduklarını söylerken de, *Felsefe Soruşturmaları*'nda sadece oynanan dil oyunlarını betimlemek gerekirken, açıklama veya



temellendirme yapmaya girişen filozofları günlük dile geri dönmeye çağırırken de ("Felsefe dilin kullanımına hiçbir şekilde dokunmamalıdır, olsa olsa onu betimleyebilir. O her şeyi nasılsa öyle bırakır" -§ 124) felsefe sorunlarını çözmeye yönelmektedir. Her iki dönem de felsefenin nasıl yapılması gerektiğini söylemektedir. Wittgenstein felsefeden olanı yalnız betimlemesini isterken bile ondan bir şey yapmasını da beklemektedir; bu da kuramlaştırmadan, bir öğretiyi ortaya koymadan doğa bilimlerinin tümcelerinden başka bir şey söylememek (birinci dönem) ve günlük dile geri dönmektir (ikinci dönem). Ama her iki durumda da "metafizikten kurtulma" çabasının onun çalışmalarının arka planında yer aldığını söylemek yanlış olmaz.

Wittgenstein bunu söylemesinin nedeni dilin kullanılmasından kaynaklanan sorunlara dikkat çekmektir. Özellikle de felsefe yaparken kullanılan dile, ama yalnız ona değil, dikkati çekmektir. Sözcükleri kullanırken onların kullanıldığı bağlamları göz ardı etmemizin ve -görünümleri aynı olduğu için- sözcüklerin aynı şeyi imlediklerini düşünmenin bizi sürüklediği yanılgılardan bizi kurtarmaktır. "Sözcükleri konuşulduğunda işittiğimizde veya yazıda ve baskıda onlarla karşılaştığımızda bizi yanılgıya sürükleyen onların aynı kalan görünüşleridir. Onların kullanılışları bize o kadar açık bir biçimde sunulmaz. Özellikle, felsefe yaptığımız zaman bu öyledir" (Wittgenstein, 1986: § 11). Bizi dille ilgili yanılgılardan kurtarması, iyileştirmesi veya tedavi etmesidir felsefeden beklenen. Wittgenstein anti-felsefe denilebilecek bir çizgiye de ulaşsa, yine de söyledikleriyle felsefenin ne olması gerektiğini, ondan neyin beklenip neyin beklenemeyeceğini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Hadot, P., (2015). *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, M. Erşen (Çev.), 3. Basım, Ankara: Doğu Batı Yay.
- Kenny, A., (2006). *Wittgenstein*, Revised Edition, Malden, Oxford: Blackwell Publishing.
- Malcolm, N., (1967). "Wittgenstein's Philosophische Bemerkungen", *The Philosophical Review*, Vol. 76, No. 2., 220-229.
- Sluga, H., (1996). Ludwig Wittgenstein: Life and Work. An Introduction, *A Cambridge Companion to Wittgenstein*, H. Sluga ve D. G. Stern (Eds.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Sluga, H., (2002). "Ludwig Wittgenstein: Hayatı ve Eserleri", *Wittgenstein: Sessizliğin Grameri, Cogito*, sayı 33, 11-39.
- Sluga, H., (2011). *Wittgenstein*, Malden, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Wittgenstein, L., (1969), *On Certainty*, G.E.M. Anscombe and G. H. Von Wright (Eds.), D. Paul and G.E.M. Anscombe (Trans.), Oxford: Basic Blackwell.
- Wittgenstein, L., (1974). *Letters to Russell, Keynes, and Moore*, G. H. Von Wright (Ed.), Ithaca: Cornell University Press.
- Wittgenstein, L., (1986). *Philosophical Investigations*, G.E.M. Anscombe (Trans.), Oxford: Basic Blackwell.
- Wittgenstein, L., (1998) *Philosophical Remarks*, G.E.M. Anscombe (Trans.), Oxford: Basic Blackwell.
- Wittgenstein, L., (2002). *Tractatus Logico-Philosophicus*, D.F. Pears and B.F. McGuinness (Trans.), London and New York: Routledge.



(Un)Making Human Geography in Turkey under the Dominance of Environmental Determinism¹

Nuri YAVAN², Ceyda KURTAR ANLI

Ankara University, Faculty of Languages, History and Geography,
Department of Geography, Ankara, Turkey

nuri.yavan@ankara.edu.tr, ckurtar@ankara.edu.tr

Makale Bilgisi

Gönderildiği Tarih: 24.07.2018
Kabul Edildiği Tarih: 16.09.2018
Yayınlandığı Tarih: 19.09.2018

Article Info

Date submitted: 24th July 2018
Date accepted: 16th September 2018
Date published: 19th September 2018

Abstract: The environmental determinism is still being debated for more than a century among both geographers and non-geographers. In recent years, a new type of environmental determinist thinking so-called 'neo-environmental determinism' has emerged in the discipline of geography. However, in this paper our aim is not to advance neo-environmentalist debate in geography, but to show how early twentieth-century versions of environmental determinism still alive and thriving in a number of ways in current Turkish human geography. While environmental determinism was abandoned in the western geography, namely Anglo-American countries, between 1920s and 1950s, it continues to be practiced as dominant approach in Turkish human geography. Indeed, starting from the 1960's Turkish geography has been alienated from modern western geography both in terms of philosophical approaches and methodological practice. In the last 50 years, although the discipline of geography in the west has experienced significant developments and paradigm shifts, unfortunately the same level of success has not been reflected in Turkish geography. In this context, using data based on content analysis of the articles, books and PhD dissertations published by Turkish geographers over time, this paper seeks to answers two questions: (1) By whom and in which way has the environmental deterministic thought been transferred to Turkish geography and what were the consequences of this transfer? (2) How and why were Turkish human geographers able to keep up with approach of environmental determinism so long time? This paper provides a critical reflection on historical development and practice of human geography in Turkey. The paper show that, apart from Anglo-American geography, Turkish human geography has developed very unique disciplinary context by ignoring both quantitative revolution in the 1950s and 1960s and post-positivist transformations from 1970s onwards and thus reproduced its environmental deterministic approach and regional geography method until now and in this way the sub-discipline represents very anachronistic example in terms of history and philosophy of geography. Our findings suggest that the direction of causality in geographic research at the framework of human-environment interactions in Turkey have always been from the environment to humans. Humans and its culture and activities have always remained on the back, passive and weak. Overall result of this situation has led to distort the reality in the favor of the nature and to fall into an anachronistic position in the face of other disciplines when they analyze the social, political and economic issues as geographers due to their inability to save themselves from the domination of nature and physical factors. As a result, it is very clear that the mild environmental determinism, mostly in the form of possibilism, is the hidden philosophy or paradigm of Turkish human geography. In other words, Turkish human geography -although recently new methods and approaches are emerging but still in its infancy stage- is fundamentally and strongly characterized by a methodologically "regional" and philosophically "mild environmental determinist" subdiscipline.

Key Words: Environmental determinism, possibilism, history and philosophy of geography, Turkish geography, human geography in Turkey

1. Introduction

The environmental determinism is still being debated for more than a century among both geographers and non-geographers. Although during the mid of the 20th century it declined and faded out, now it is alive and shows no sign of fading and even more than there are widespread signs of its vitality in the modern academy and media. In recent years, a new type of environmental determinist thinking so-called "neo-environmental determinism" has emerged both in the discipline of geography and mostly outside of geography. Jared Diamond's best-selling books *Guns, Germs and Steel* (Diamond, 1997) and *Collapse* (Diamond, 2005) are some of the best examples of this new 'neo-environmental determinism' approach. Not only famous geographers like Jared Diamond, but also very

¹ This article is an extended version of a paper presented both at *the Annual Meeting of the Association of American Geographers (AAG)* in Chicago, Illinois USA on 21-25 April 2015 and at *International Congress of The Turkish Association of Geographers* in Muğla University, Muğla, Turkey on 4-6 June 2014.

² Corresponding Author



famous economist Jeffrey Sachs (2001, 2005) and many other well-known scholars such as the bioregionalist Kirkpatrick Sale, the archeologist Betty Meggers and Brian Fagan, the historians Eric Jones and David Landes suggest similar neo-environmentalist approaches about the development and underdevelopment of countries over time and they argue that environmental determinants played the most critical role in human history (see Meyer and Guss, 2017). However, many human geographers challenged such kind of neo-environmentalist arguments in geography and criticised very harshly their approach and way of thinking (Blaut, 1999; Sluyter, 2003; Bassin, 2003; Peet, 2006; Judkins et al, 2008; Radcliffe et al., 2010; Livingstone, 2011; Sheppard, 2011; Eades, 2012) and thus totally rejected their "neo-environmental determinism". For instance, Diamond and Sachs have each been accused of the heinous crime of environmental determinism by Blaut (1999), Bassin (2003), Peet, (2006) and Judkins et al. (2008) since nature plays the significant causal role in their accounts (Sheppard, 2011:49). However, in this paper our aim is not to advance neo-environmentalist debate in geography, but to show how early twentieth-century versions of environmental determinism still alive and thriving in a several ways in current Turkish academic human geography.

Every structure of thought aims to arrive at the knowledge of world with its own methods and concepts. At the outset of 20th century, the discipline of geography took physical environment as its subject-matter and gave it a central role in its scientific explanations. According to this view, physical environment is the primary force governing human actions and is the subject-matter of the discipline of geography. This idea became the dominant paradigm of geography and is called "environmental determinism". The main argument of environmental determinism is that "the human existence is the highest achievement of the power of the earth" or in other words "man is the production of the earth's surface" (Semple, 1911; Peet, 1985; Livingstone, 2011). Combining this thought with the idea of natural selection, as it is established by Darwin, Ratzel aims to account for politics on scientifically justifiable grounds. According to this thought just as organisms need to adapt to their environment in order to survive, humans in the same way need to adopt a way of life in order to live in accordance with their environment (Unwin, 1992; Özgüç and Tümertekin, 2000; Yavan, 2014). In a period where physical environment was emphasized, and all facts of human life were explained by means of this thought, physical determinism was more than a scientific explanation; it became a tool for justification of the policies of colonialist states. In other words, this approach had its effects on politics and those effects in turn defined what was expected of geography as a discipline. The language of science turned into the language of colonialism (Peet, 1985; Livingstone, 1992). In the 1920s, the determinist approach began to regress as the human aspect slowly came into prominence in the geographical discipline. During the 1920s as environmental determinism was under great attack by Barrows (1923) and Sauer (1925), in response to these criticisms, the discipline witnessed the emergence of "possibilism," which was really a form of modified environmental determinism (Johnston, 2017:2). Hence, despite the critics of possibilist Vidal, Brunhes, Barrows and Sauer among others, environmental determinism continued its existence in the 1930s and 1940s under the notion of regional geography in a slightly modified paradigm of possibilism. In 1950s, different paradigm emerged within the discipline of geography such as spatial analysis and as a paradigm that could not account for the conditions of this period, environmental determinism became outdated. After the second half of the 1960s, humanistic geography and Marxist geography emerged as new approaches and alongside the already existing quantitative geography and post-positivist geography and, they took the scene in the discipline of geography in 1970s (Figure 1).

This transformation of thought could be followed by the Turkish geographers in a very restricted context. However, the fast pace of change in geographical discipline in the West and extension of subject-matter into a multi-focused structure have not been observed in Turkey. In other words, while environmental determinism was abandoned in the western geography, namely Anglo-American countries, between 1920s and 1950s, it continues to be practiced as dominant approach in Turkish human geography. Indeed, starting from the 1960's Turkish geography has been alienated from modern western geography both in terms of philosophical approaches and methodological practice. In the last 50 years, although the discipline of geography, especially human geography, in the west has experienced significant developments and paradigm shifts (Livingstone, 1992; Unwin, 1992; Johnston, 1997; Peet, 1998; Creswell, 2013), unfortunately the same level of success has not been reflected in



Turkish geography at all. Indeed, since the mid-2000s the number of studies that have examined academic development and performance of Turkish geography from a critical perspective (Arı, 2005, 2017; Arı and Köse, 2005; Kaya, 2005, 2008, 2010; Yavan, 2005a, 2005b; 2012, 2014; Yavan and Kaya, 2012; Bekaroğlu and Yavan, 2013, 2018; Özgür and Yavan, 2013; Gümüşçü, 2012; Karabulut, 2012; Tekeli, 2012; Bekaroğlu, 2016; Bekaroğlu ve Sarış, 2017; Anlı, 2016; Bilgili, 2016; Özgür, 2018; Yazan ve Bekaroğlu, 2018) indicated that Turkish geography has remained completely silent on the paradigmatic shifts in the geographical theory and practice in the west and showed a serious resistance and even rejection by ignoring these changes. For this reason, a few years ago, Yavan and his colleagues (Tuysuz and Yavan, 2012; Özgür and Yavan, 2013; Kurtar and Yavan, 2014; Yavan and Kurtar, 2015) did some research and argued that environmental determinism and regional geography approach are the main paradigm of Turkish geography.

In this context, we argue that Turkish geography in general and Turkish human geography in particular represents quite unique and anachronistic case in terms of history and philosophy of geography because environmental determinism and regional geography has long ago abandoned the contemporary geography, but it is still alive and living in the Turkish human geography. Turkish geography has not been assessed in a way that can be taken seriously until the beginning of the 2000s. Until 2005, published studies, which analyzed the scientific development of Turkish geography, has almost completely excluded philosophical, theoretical and methodological debates of the discipline and only focused on empirical facts and historical descriptions of the departments and peoples (Akyol, 1943a, 1943b, 1943c; Bilgin, 1961; Darkot, 1951; Bediz, 1966; Akkan, 1972, 1998; Gürsoy, 1974; Alagöz, 1975; Hüttheroth, 1992; Erol, 1993; Doğanay, 1995; Gümüşçü, 1996; Yiğit, 1996; Erinc, 1997; Akkan, 1998; Kara, 1998; Özçağlar, 1998; Özey, 1998; Koçman, 1999; Kayan, 2000; Tümertekin, 2001).

Indeed, with the exception of a few important studies (e.g. Akyol, 1943c; Tümertekin, 1971; Erinc, 1973a), the published studies from 1940 to 2004 are very far from being critical and usually consist of the studies reminiscent of a hagiographical tradition which is generally praising and glorifying the existing situation of geography. However, this approach has begun to change since 2005 and a new generation of innovative Turkish geographers has begun to question the state of discipline critically and analyzing the successes or failures that Turkish geography experienced over time from historical, theoretical and methodological point of view.

To date, the existing critical empirical literature on Turkish geography focus on many different part of disciplinary developments including the international publication performance of the discipline (Yavan, 2005b; Bekaroğlu and Sarış, 2017), undergraduate and graduate education problems (Kaya, 2008; 2010; Yavan, 2012; Bilgili, 2016; Özgen, 2016), the relationship with other disciplines (Yavan, 2007; Yazan and Bekaroglu, 2018), innovation trends in Turkish human geography (Özgür, 2018), reasons for success and failure in the historical development process (Pérouse, 2012, Tekeli, 2012, Gümüşçü, 2012, Özgür and Yavan, 2013), and theoretical inadequacies and approaches (Arı, 2005; Arı and Köse, 2005; Kaya, 2005; Yavan, 2005a; Tuysuz and Yavan, 2012). However, no study except for Kurtar and Yavan (2014) and Yavan and Kurtar (2015) as well as a recent one by Arı (2017) has been done on how environmental determinism came to be the dominant approach in Turkish human geography and why it is so resistant to change. For this reason, the aim of this study is to inquire environmental determinism and its effects on the discipline of geography in Turkey. For this purpose, this study will focus on two main questions: (1) By whom and in which way has the environmental deterministic thought been transferred to Turkish geography and what were the consequences of this transfer? (2) How and why were Turkish geographers able to keep up with approach of environmental determinism so long time?

Up to date, the existing literature has focused on "the big picture" and "general trend and problems" of the discipline over time but has completely ignored exploring the underlying paradigm and its ontological, epistemological and methodological assumptions and features in the context of Turkey. This was the main motivations behind this paper. The main problem, however, was to question ontological and epistemological assumptions of the existing –hidden- paradigm and to deconstruct its



componets and methods that is deeply embedded within discipline's practice. Such a deep inquiry and challenging task was first made by Tuysuz and Yavan (2012) for the regional geography approach which constitutes the methodological framework of the discipline in Turkey. The second attempt was undertaken by Yavan and Kurtar (2015), which is the previous version of the present work, on the paradigm of environmental determinism (we argued), which constitute epistemology of the regionalist methodological framework. The last one was done by Arı (2017) focusing on the perspective of human-environment relationships in Anglo-American geography and evaluating the reflection of this perspectives on Turkish geography as a result of environmental determinism. He concluded that determinist studies are frequently encountered in the Turkish geography literature while studies conducted with the other three perspectives such as cultural ecology, environmental perception and political ecology are less frequent.

2. Method

In order to figure out how environmental determinism became the dominant approach in human geography in Turkey and how such kind of determinist ideas has transferred to Turkish geography and why it remained so long time in the discipline, three different methods have been followed and these are discussed in the following sections of the paper. The first section, comprising the theoretical part of the study, will try to account for the historical context, the philosophy and the main arguments of environmental determinism and possibilism. The aim of this part is to provide some insight into the tradition of environmental determinist and possibilist thinking using published works of very influential scholars of the early 20th century (e.g. Semple, 1911; Brunhes, 1920; Barrows, 1923; Huntington, 1924; Sauer, 1925; Vidal de la Blache, 1926; Taylor, 1927) and also substantial literature already has appeared in numerous publications over time (e.g. Platt 1948a, 1948b; Tatham 1951; Lewthwaite, 1966; Glacken, 1967; Peet, 1985; Frenkel, 1992; 1994; Blaut, 1999; Judkins et al., 2008; Radcliff et al., 2010; Keighren, 2010; Livigstone, 2011; Meyer and Guss, 2017 among others). In the second section, the focus of the study is directed towards the Turkish geography and based on the selected publications of the first, second and third generation of Turkish geographers from 1940-1980 (e.g. Louis, 1941; Akyol, 1943a, 1943b, 1943c; Çitakoğlu, 1943; Darkot, 1951; Tanoğlu, 1964; İzbirak, 1968; Tunçdilek, 1967; Tümertekin, 1971; Alagöz, 1972, 1975; Erinc, 1973a, 1973b), this part shows how environmental determinist approach has entered into Turkish geography. Also in this second part, to display the development of Turkish geography, articles published in four journals of Turkish geographical discipline, namely; Journal of Turkish Geography (Türk Coğrafya Dergisi), Journal of İstanbul University of Institute of Geography (İstanbul Üniversitesi Coğrafya Enstitüsü Dergisi), Ankara University Journal of Geographical Research (Ankara Üniversitesi Coğrafya Araştırmaları Dergisi), The Journal of the Faculty of Languages, History and Geography (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi) are subjected to reference and content analysis over the period of 1943-1980. The third section, which contains the other argument of this study, evidence of the prevalence and continuity of environmental determinist and possibilist thinking of today in Turkey are provided. To this end, PhD dissertations submitted to geography departments in Turkish universities in the field of Human Geography between the years of 2005 and 2013 are taken into account and analyzed in terms of contents. Results of this study will help us understand a process that is unknown to most and start critical thinking our discipline.

3. Theoretical Framework: Environmental Determinism and Possibilism

An increasing variety of schools of thought have emerged over time in the discipline of geography (Peet, 1998:10). Figure 1 illustrates the existence of parallel schools of thought within geography from the 1850s to the 2000s. Since at least the 1960s, different paradigms continued to live side by side and thus geography, especially human geography, has become a multi-paradigmatic discipline (Johnston, 1997; Tekeli, 2012; Yavan, 2014). Using the terminology of Kuhn's model, until the time of Darwin geography was in the pre-paradigm period and Kant did not developed a paradigm for geography but he provided a philosophical foundation for the geography and gave geography a theoretical justification as a branch of knowledge (Holt-Jensen, 2009). After Kant, despite being the two founding fathers of the discipline, neither Humbold nor Ritter have put forward a paradigm for



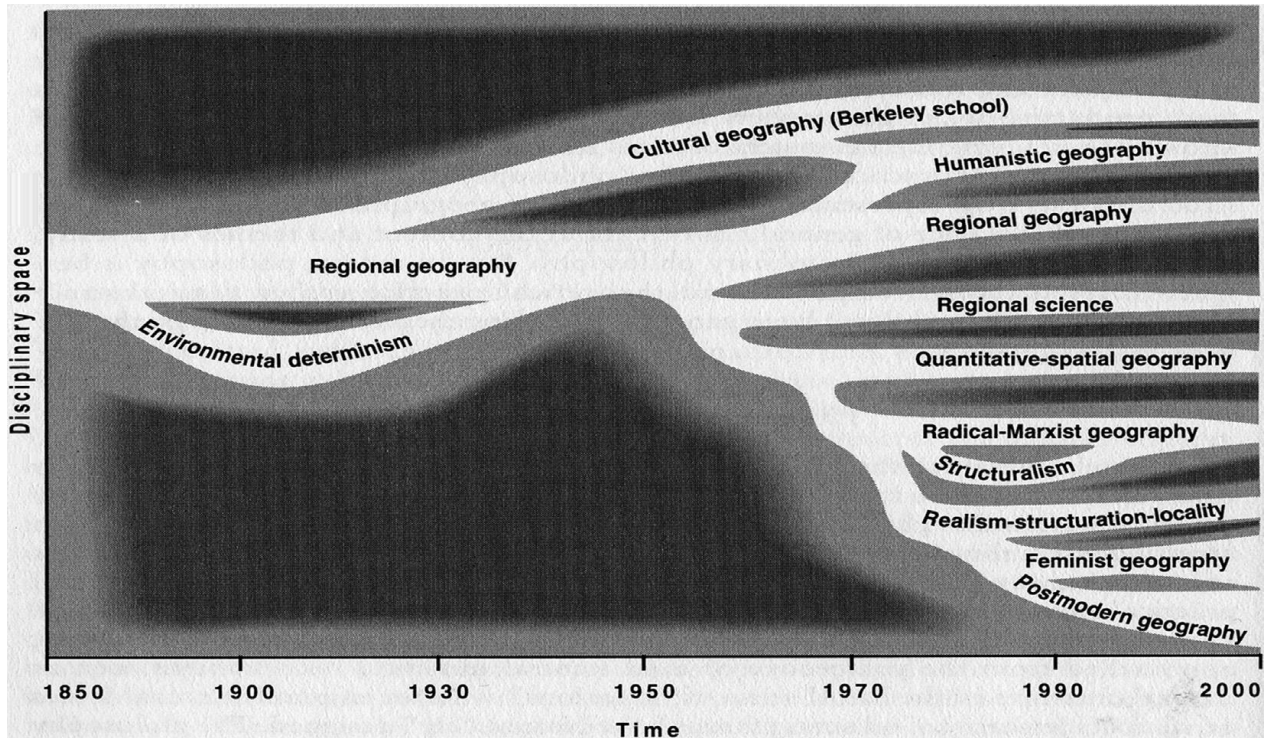
geography. Although modern academic geography was founded on the ideas of Humboldt and Ritter, Darwin's book *the Origin of Species* in 1859 was profound influence on geographers' ways of thinking and thus the development of discipline of geography as science. As a result of this developments, there is no doubt that environmental determinism represents first paradigm of the modern geography as the Figure 1 shows.

3.1. Environmental Determinism

Environmental determinism is a way of thinking or approach in which human activities are controlled by the environment (Livingstone, 2011). It is a type of idea and the belief that *"the character and form of a society, culture or body can be explained by the physical conditions within which it has developed"* (Hinchliffe, 2009:196). In short, environmental determinist believe that the nature determines the human world, which means physical environment causes and explains the human activity and behaviour. David Livingstone (2011:368) describes those claims very clearly:

"Sometimes the behaviour in question is attributed to the configuration of topographic features like rivers, mountains, valleys, deserts, plains, and so on; sometimes climatic conditions are identified as the critical explanans; sometimes the local character of soil is taken to be the critical determining environmental factor. And of course even these causal explanations may be more finely tuned – the role of a tropical sun, or long-term climatic change, or persistent drought may be called upon to explain one aspect or another of human culture".

Figure 1: Changing Paradigms and/or Schools of Modern and Postmodern Human Geographical Thought



Source: Peet, 1998:10

Although environmental determinist thought had a great influence at the outset of 20th century especially from the 1890s to the 1920s, the idea of environment as a governing force had its origins in an earlier time. Since ancient times many scholars such as Greek scholars Plato, Aristotle, Hippocrates and Strabo; Medieval and Renaissance scholars Ibn Khaldun, Machiavelli and Jean Bodin, and the Enlightenment's most influential scholar Montesquieu all wrote the physical elements in



particular climate conditions influence the development of societies and the human characteristics like temperament, physiognomy, and intelligence (Tatham 1951; Glacken 1967; Livingstone, 2011). Especially in the middle ages the environmental effect and the idea of adapting to conditions were used as means of explaining differences between races and cultures. Montesquieu in his book *The Spirit of the Laws*, published in 1748, considered the effects of climate, religion, laws and tradition on social order. Montesquieu famously observed that "*The empire of the climate is the first, the most powerful of all empires*" (Livingstone, 2011:372). Islamic world also had similar notions. The idea of the environment as determining force is explicit in Ibn Khaldun's work. Ibn Khaldun in his work *Muqaddimah* explains the effect of environment (climate) on people's physical, psychological and moral aspects (Glacken 1967) and illustrates his point black human skin was due to the sub-Saharan Africa's warm climate and not because of their descendants and also nomadic culture is a result of the desert environment (Fekadu, 2014).

At the beginning of the modern geography period around in the 1870s, we see once again the facts of human life explained through physical environment. The idea of geography in this period was that it was a discipline comprising all subjects of cosmography. In a time when analytical natural sciences were thriving, specialization was increasing, nomothetic generalization was considered as essential in science, a tendency to consider geography as not having a place within the context of the system of sciences and the thought that geology and history covered the grounds of geography became prevalent (Yavan, 2014). Out of this process, modern geography emerged as part of the new modern scientific worldview through Darwin's work, in contrast to previous the cosmographic character of Ritter's and Humboldt's geography (Stoddart, 1966; Peet, 1985). This new discipline and "scientific" understanding of the geography was based on Humboldt's and Ritter's thoughts on one hand and on Darwin's theory of evolution and Lamarck's thoughts on the other (Yavan, 2014).

The theory of evolution proposed by Darwin in his "*Origin of Species*", published in 1859, became one of the main ideas of environmental determinism and a source of inspiration for many geographers (Stoddart, 1986; Tümertekin, 1990; Unwin, 1992). His concepts of natural selection and adaptation is the core of environmental determinist thought (Johnston and Sidaway, 2016). On the other hand, Lamarck proposes that habitual adaptations to the environment will directly change the form and formation of an organism and that organic life has a tendency towards complexity and that the human existence is the highest achievement of this power of life (Peet, 1985). This idea of evolution and the thought that human existence is the highest achievement of environment caused a great excitement in geographers and was seen as having a great explanatory power. Geographers saw the possibility of a general "human-environment" theory in Darwin's concept of natural selection. That is; just as organisms need to adapt to their environment in order to survive, humans in the same way need to adopt a way of life in order to live in accordance with their environment (Tümertekin, 1990). Darwin's theory was perceived as implying that the continuity of a changing force in the end will produce a series of changes. The mechanic element of struggle in the process of adaptation causes the survival of the fittest, and nature is the primary force of this process. This determinist thought was applied to human geography. Human geography, while emphasizing an aspect of the theory evolution, neglected other aspects such as Darwin's idea that some adaptations are accidental and that nature is not a factor in these (Stoddart, 1986). Actually, human geography was interested in the results of adaptation rather than its causes.

Darwin's above-mentioned ideas have provided a magnificent argument for geographers who are willing to preserve the idea of the sovereignty of the physical environment in mind. As a result, at the beginning of the 20th century after Darwin's work, how geography was conceptualized as a science is very clearly revealed by Holt-Jensen (2009:62-63):

"After Darwin, geographical research was primarily concerned with discovering the laws of nature. Nature was studied with open eyes: geographers sought as objectively as possible to identify the natural processes that governed the formation of valleys, uplands and coastlines. A more restricted view was taken of human activity; only the relationships between nature and humanity were considered to be of prime interest. Humanity's achievements were explained as consequences of the survival of the fittest under the pressure of natural conditions".



This interpretation of Darwinist thought was endorsed by first German geographers, then American geographers and was reflected in their works. This idea became the main argument of the works of the German geographer, Friedrich Ratzel at the end of the 19th century. Ratzel in his work "Anthropogeography", published in 1882 and 1891 in two volumes, puts forth that "humanity lives under nature's law", and "cultural forms as having been adapted and determined by natural conditions" (Holt-Jensen, 2009:63). In this view Ratzel was considered as the founder of environmental determinism (Unwin, 1992) and tried to "establish geography on a modern scientific basis" (Peet, 1985:316) by exposing the effects of environment on humans. Environmental determinist thought is also apparent in his work *Political Geography*, published in 1897, where he elaborated on this main idea. In this work he explained the laws of the growth of states in terms of organic growth and developed the term "Lebensraum" (Living space): "Just as the struggle for existence in the plant and animal world always centres about a matter of space, so the conflicts of nations are in great part only struggles for territory" (Stoddart, 1966:694). The view that a species need a living space (Lebensraum) in order to survive meant that states could and should expand their territories (Bassin, 2003). Ratzel's views on organic state concept and his notion of Lebensraum was later adapted and distorted in Germany, under the banner of geopolitik, by the German National Socialist Party in support of Nazi ideology (Stoddart, 1966; Livingstone, 2011).

Ratzel's view, propagated by European geographers, reached the United States. Ellen Churchill Semple, one of Ratzel's students was influenced by his ideas and in her book *The Influences of Geographic Environment: On the Basis of Ratzel's System of Anthro-geography*, published in 1911, defended his standpoint. Semple, who gave the most explicit expression of environmental determinism popularized Ratzel's ideas and introduced it to English speaking world, especially among American geographers (Unwin, 1992; Livingstone, 2011). Semple developed her point of view as follows (Semple 1911:1):

"Man is a product of the earth's surface. This means not merely that he is a child of the earth, dust of her dust; but that the earth has mothered him, fed him, set him tasks, directed his thoughts, confronted him with difficulties that have strengthened his body and sharpened his wits, given him his problems of navigation or irrigation, and at the same time whispered hints for their solution. She has entered into his bone and tissue, into his mind and soul".

In this quotations Semple suggest that human temperament, culture, religion, economic practices and social life all could be the result of environmental influences (Unwin, 1992). Semple also argued (1911:620) that;

"the northern peoples of Europe are energetic, provident, serious, thoughtful rather than emotional, cautious rather than impulsive. The southerners of the subtropical Mediterranean basin are easy-going, improvident except under pressing necessity, gay, emotional, imaginative, all qualities which among negroes of the equatorial belt degenerate into grave racial faults".

Indeed, the idea of "manifest destiny" was a hallmark of the 19th century thought (Peet, 1985). The core of these thoughts was fatalism; to comply with what nature has given. Just like church dogma in middle age, the sovereignty of nature was absolute and shaped humans. This force is described by Semple giving many similar examples in his book.

Two influential American geographers who promoted environmental determinism until the middle of the twentieth century were Ellsworth Huntington and Griffith Taylor. Especially Ellsworth Huntington, who continued the study of environmental effects to make environmentalism the main mode of explanation in American geography not only 1920s but also during 1930s and even 1940s. Both geographers argued that environmental factors in particular climatic conditions were the primary determinant of racial differences, human intelligence, physical appearance, and moral potential (Livingstone, 2011; Keighren, 2015). Environmental determinist thought surrounded itself with racist and colonialist discourses regarding geopolitics (Frenkel, 1992; Blaut, 1999). These discourses entered into all areas of life. This situation can be exemplified by quoting Huntington's book *The Character of Races* (1924:70)as follows: "Thus, if white colonization takes place on a large scale within the tropics,



there is grave danger that the physically strong but mentally lethargic elements will be the ones to become the ancestors of the future population”.

There is no doubt that environmental determinism helped ideologically to legitimate Social Darwinism, which was used to justify imperialism and racism by applying Darwin's law of natural selection "*the strong should eliminate the weak in the name of the progress of mankind*", justified racism and fostered colonialism and global supremacy of the West (Peet, 1985). According to Peet (1985:310), "*Environmental determinism, I argued, was geography's contribution to Social Darwinist ideology, providing a naturalistic explanation of which societies were fittest in the imperial struggle for world domination*". White supremacy and/or the superiority of the West was thought to be related to their environment and it was this environment that bestowed on them this power over other people. James Blaut (1999) describes this as the happy marriage of environmental determinism and Eurocentrism. This happy marriage was the means of justification of every political act. Based on Darwin's theory and used by Ratzel as a so-called scientific explanation, the environmental determinist approach resulted in an unfortunate image of geography and later even became a source of embarrassment (Harden, 2012). While environmental determinism has been criticized and rejected for numerous reasons, it provided a genuine search for explanation and theory for geography (Johnston, 1997; Harden, 2012; Cresswell, 2013) and also acted as a critical focal point for geography's disciplinary identity during 1890s to 1920s (Livingstone, 2011) .

As a result, indeed, until the middle of the twentieth century, strong elements of crude environmental determinism played a major role in the selection of topics that were included in school textbooks in most countries. A 'commercial' type of geography, which laid considerable emphasis on raw material supplies and little on the distribution of entrepreneurial skills and institutions, was popular. The influence of physical geography on transport routes was greatly overstressed and oversimplified (Holt-Jensen, 2009:65). Put like this, "*environmental determinism lived on in landscape geography and regional geography as well as in many school textbooks*" (Ernst and Philo, 2009:106).

3.2. Possibilism

While environmental determinism remained a dominant and popular way of thinking to geographical thought until the 1920s and even its more lighter version (i.e. possibilism) to the 1950s (for example Ernst and Philo (2009:106) called it a 'softened' version of environmental determinism), it was not avoided a large number of the above-mentioned criticisms (Johnston, 1997; Holt-Jensen, 2009; Harden, 2012). Possibilism emerged as a response to the question of where in the discipline of geography, conceptualized as a human-environment relation in the modern period, should be the direction of causality the understanding of human-environment relations. Possibilism emerged as a response to the question of which way should be the direction of causation (from the environment to humans or from humans to the environment) in the discipline of geography conceptualized as a human-environment relation in the modern period (Yavan, 2014). In this context, possibilism emerged as opposed to environmental determinism, and possibilists argued that human beings can respond to the effects of the physical environment in various ways (Livingstone, 2000). The main argument of Possibilist approach was that natural factors have an impact on human activity but that it is not decisive. The Possibilists have never excluded the environment from the analysis, emphasized its limitative power, that is, unlike environmental determinists they exerted a strong emphasis on the power and capacity of man over the environment. Therefore, in Possibilism, man is not an agent that reacts passively to the physical environment, but an active actor who can choose (Tatham, 1951).

The development of the possibilistic approach is directly related to the works of Vidal de la Blache and Jean Brunhes in France, and the works of Isaiah Bowman and Carl Sauer in the United States (Tatham, 1951). Possibilist thinking was first born as Vidal's critique of environmental determinism and thus formed the basis of Vidal's regionalism in human geography. However, the French historian Lucien Febvre, who termed this approach "Possibilism" based on the view point of Vidal de la Blache in 1922, contradicts it with environmental determinism by arguing that "*there are no necessities, but*



everywhere possibilities and man as a master of these possibilities is the judge of their use' (Tatham, 1951:154; Livingstone, 2000:609). According to the French geographers Vidal De la Blache (1926) and Brunhes (1920), human being can choose the alternative that best fits their socio-cultural position under the restrictive influence of the physical environment. Both Vidal de la Blache and Brunhes acknowledged that nature has an impact on human activity, but argued that nature is not a determining factor. For them, "*nature is never more than an adviser*" (Vidal De la Blache, 1926:321). However, interestingly, the famous French geographer Brunhes, who was one of the most important representatives of this possibilist thought, argued that "*without physical geography there could be no substantial human geography*" (Unwin, 1992:95). By saying that he was actually implicitly emphasized the decisive role of the natural environment. Similarly, "*Vidal always conceived of human geography as a natural, not a social science*" (Tümertekin, 1990:78; Livingstone, 2011:375). Vidal de la Blache, for instance, insisted that *genres de vie* (way of living or lifestyle) were themselves reflective of nature even as they engaged in its transformation, and it would therefore be mistaken to consider his to be an altogether radical voluntarism (Livingstone, 2011:375). Thus, based on these views of Vidal, Berdoulay (1976) argued that these views of Vidal reveal that the French possibilism was essentially a "neo-Kantian" solution to dichotomy between the human and the environment.

On the other hand, later on Isaiah Bowman and Carl Sauer in US advocated the possibilist approach to environmental determinism. American geographer Barrows (1923:3), who defined geography as the science of human ecology, which is a study of human adjustment to the environment, advocated that the discipline of geography was moving toward a focus on the "*mutual relations between man and his natural environment*" and therefore he promoted geographers "*to minimize the danger of assigning to the environmental factors a deterministic influence which they do not exert*". However, according to Peet (1985), the critics or proposal initiated by Barrows was a mild criticism from within the environmentalist school. Two years after Barrows, this time Carl Sauer (1925) launched very strong attack on environmental determinism and rejected it as either a theoretical or a methodological program for geography. Sauer's critique played the main internal role in finishing environmental determinism as the hegemonic theory of geography at least in US (Peet, 1985:328). As Harden (2012:740) put it, "*Sauer's geography emphasized cultural landscapes, created not by nature alone but by culture working with nature*". In other words,

"Sauer thus stressed culture as a geographical agent, although the physical environment retained a central significance as the medium with and through which human cultures act. Hence such elements as topography, soils, watercourses, plants and animals were incorporated into studies of the cultural landscape insofar as they evoked human responses and adaptations, or had been altered by human activity" (Cosgrove, 2009: 133).

As in Vidal de la Blache and Brunhes, in the US, Sauer and Bowman, who advocated a possibilist approach to environmental determinism, took implicitly a semi-determinist position, emphasizing that nature provides a static background to human (cultural) activities (Harden, 2012). Judkins et al, (2008:21) has put it very clearly: "*We characterise the 'moment of cultural possibilism' as reducing the determinism of the environment to a force of constraint or to act as an enabler – preserving only a muted sense of influence*". Although environmental determinism has been criticised in the 1930s, the 1940s and 1950s, it did not change effectively and the regionalist version of possibilism remained as a hidden paradigm of the discipline (Peet, 1985: 328).

As Johnston pointed out, the debate over environmental determinism and possibilizm continued until the 1960s (Platt, 1948; Martin, 1951; Tatham, 1951; Spate, 1952; Lewthwaite, 1966). Spate (1952), for example, proposed a middle way with the concept of "probabilism" instead of possibilism. Even worse, Martin (1951:6) further argued that in the 1950s neither "possibilism" nor "probabilism" was the right concept, both were in a dilemma and did not work, and therefore basic hypothesis for human geography should be again "environmental determinism". Considering that the year 1950s, we hope to think that this proposal by Martin (1951) was not "extreme environmentalism" according to Platt's (1948a) classification, but at least it was "mild environmentalism". As a result, "*differences between possibilism, environmental determinism and probabilism are more easily identified when taken as ideal types rather than as operational perspectives in geographical research*" (Livingstone,



2009:560). Despite all this complexity, "the doctrine of environmentalism (in its **deterministic** and **possibilistic** stripes) was never entirely eliminated and has found continued explanatory validity in biological anthropology and archaeology" (Keighren, 2015:724; [emphasis added]) as well as of course in geography as mentioned in the introduction.

Holt-Jensen (2009:114), in his book, noted this so-called pseudo-difference between possibilism and environmental determinism in a very striking way.

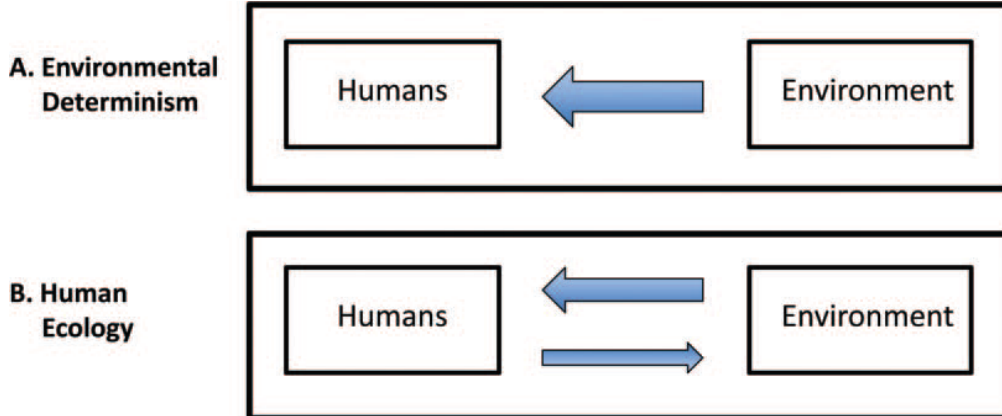
"Although possibilists reacted against the determinists' simple explanatory models, many of their ideas were derived from Darwinism. They took over Darwin's concepts about struggle and selection although they also considered that chance and human will played an important role in development. While possibilism could be said to constitute a new paradigm, it did not immediately replace determinism. Partly because of the strength of geomorphology and physical geography, the deterministic explanatory model continued to survive side by side with possibilism". [emphasis added].

Johnston (2017:2) gives another illustration of this type of collaboration as follows:

"In response to mounting criticism, geography witnessed the emergence of "possibilism," which was really a form of modified determinism. Under possibilism the environment is viewed as offering a range of options from which humans select a preferred one based on cultural differences, available technology, and so forth. As Jones (1956, 369) notes, the options available to humans were "circumscribed" by the environment but not "fatally determined." Possibilism failed to address adequately the central concerns surrounding environmental determinism and was eventually dismissed for many of the same reasons that environmental determinism was; it too was regarded as fundamentally deterministic, it ignored the role of what later came to be called "human agency" and the importance of locally constructed realities, and with the regional perspective gaining prominence, a non-nomothetic approach, many geographers of that time questioned the legitimacy of human geography searching for general theories and laws in the first place".

In conclusion, as claimed by some scholar, the distinction between possibilism and environmental determinism is not clear-cut, it is quite intimate and intertwined especially in empirical research and operational level. Despite the accusation of determinists, Possibilists have never been able to give themselves away from nature. As Harden's diagram shows very clearly (Figure 2), the direction of causality in geographic research at the framework of human–environment interactions have always been toward the environment. This situation has not changed at all in neither environmental determinism nor possibilism in essence. Humans and its culture and activities have always remained on the back, passive and weak. Overall result of this situation has led to distort the reality in the favor of the nature and to fall into a ridiculous/anachronistic position in the face of other disciplines when they analyze the social, political and economic issues as geographers due to their inability to save themselves from the domination of nature and physical factors.

Figure 2: Basic Approach and Explanation in Geographic Research under the Framework of Environmental Determinism and Possibilism



Note: the arrows represent the direction(s) of causation
Source: Harden, 2012:739



4. The Development of Environmental Determinist Approach in Turkish Geography

The development of geography in the modern period (1874-1949) in any countries cannot be adequately understood without some reference to its German and French roots. Developments in geographical approach in the West especially in German geography during this period have greatly affected the discipline of geography in all over the World. French geographer Berdoulay (2011:73) describes the intellectual impact of German and French geography on modern geography as follows:

"German and French geographic thought and achievements played a foundational role in the development of geography as a discipline in European and American academic institutions during the late nineteenth century and the first decades of the twentieth. Although the German contribution was quite early, creative and important, a full-fledged French school emerged slightly later, taking inspiration from it while challenging it significantly. Together, they formed the standard against which scholars in other countries came to compare themselves".

This is why geography in Turkey cannot be adequately understood without some reference to its German and French roots. Obviously, many factors played a role in the development of geography in Turkey such as cultural, political, economic etc. Nevertheless, as Berdoulay (2011:73) put it very clearly, *"the circulation of ideas has always had an international dimension"* and thus Turkish geography is no exception. Indeed, the process of change in geographical approach in the West, that took place in second half of the 19th century and at the beginning of 20th century, greatly affected the conception of geography in Turkey. At the beginning of the 20th century geograph in Turkey was insufficient in itself and was in need of Western models, conceptions, techniques and systems of thought. Therefore, western developments in geography shaped the discipline of geography in Turkey. In the following section, we figure out what extent human geography in Turkey owed to German and French geography in terms of the transfer of ideas of environmental determinism into Turkish geography. In order to do that we first need to look at the early academic history of geography in Turkey during the period and then to assess their contributions.

Modern geography education in Turkish universities started at Geography Department of Istanbul University in 1915 (Akyol, 1943c; Darkot, 1951; Tümertekin, 1971; Erinc, 1973a). The second turning point in terms of history of geography in Turkey was foundation of Geography Department within the body of Ankara University Faculty of Languages, History, and Geography in 1935. The above-mentioned two departments laid institutional and academic foundations of geography in Turkey, which would maintain their effectiveness until the mid-1970s. In the modern sense, the first systematic and regional geography studies were carried out in Turkey during this period in which both domestic and foreign geographers, German and French geographers being in the first place, gave lectures and conducted research at this two department. Within this period, the first academic journals and association emerged, many general and regional academic geography books about Turkey were published, and various maps and atlas were produced (Yavan, 2012:118-119). Erinc (1973a) names the period from 1915 to 1940 as "pioneers of modern geography, foundation and organization period" in terms of the history of geography and describes the period between 1942 and 1973 as "Rising period of the Turkish geography". Before 1970, there were just two geography departments at Turkish universities and geography was one of the relatively smaller discipline.

The discipline of geography in Turkey was greatly influenced by the developments of western (German and French) geography during the early 20th century at least in two ways. The first instance of Western influence on Turkish geographical discipline was translation of published works and applying their techniques to materials at hand. Geography in Ottoman period had concerns on the defense of the country. İbrahim Hakkı Akyol's (1943a:13) statements reflect the conception of the period: *"Geography, for us, as in any other state, started with defensive and military concerns and thus, initially dealt with the regional geography and topographical descriptions. Our guide was the French."* The conception of geography in France at that time (around the 1870s) depended on classical description and statistical numbers. The translations of French publications caused the same view to prevail in Turkey. The condition of French geography was far from being a science. But with Vidal de la Blache it began to become an explanatory science. Vidal de la Blache *"[...] stated that*



geography is not a bookish science and tried to show the effect of environment on man by exhibiting the connection between nature and history and persisted that only in this way geographical thought make an impression in our minds” (Akyol, 1943b:131). French geography began to move away from Humbolt and Ritter, who defended the descriptive geography tradition. In this period the conception of geography in France slowly started to change and Turkish scholar or graduate students studying abroad came across a wholly different conception.

Table 1: Foreign Scholars Who Worked in Turkish Universities During 1915-1950

Country	Name	University	Field	Working period
Germany	Erich Obst	İstanbul	Human Geography	1915-1918
France	Theodore Lefebvre	İstanbul	Human Geography	1925-28
France	Ernest Chaput	İstanbul	Physical Geography	1928-39
Germany	Herbert Louis	Ankara	Physical Geography	1936-43
England	W. J. Mc Callien	Ankara	Physical Geography	1944-50

Source: Authors's own elaboration based on Tümertekin, 1971; Erinç, 1973a

German and French geographers who came to work in Turkey during the period 1915-1950 (see Table 1), were the second source of influence in environmental determinism's introduction to Turkey. The establishment of the first modern Turkish university Darülfünun (today's Istanbul University) and department of geography in 1915 was the most significant development of the period. The department of geography of this new university (Darülfünun) was supplied with teaching staff and for this purpose E. Obst from Germany was invited to lecture (Erinç, 1973a:10). The teaching staff studied in different countries and foreign scholars who came to Turkey worked as under foreign scholar status brought different approaches and conceptions to the department of geography. The education of the department reflected both the German school Obst belonged to, and the French school Lefebvre and Chaput belonged to. Erinç (1973a:11) describes the educative formation of the department of geography as follows:

"Faik Sabri and Ali Macit who studied in France gave weight to human and regional geography. They were under the influence of Ritter school, as developed by V. De la Blache under the influence of Reclus and Ratzel, in France. Hamit Sadi, on the other hand, was under the influence of Ritter-Ratzel school as developed in Germany and Austria."

The influences of T. Lefebvre and E. Chaput, who came to lecture in Turkey, are also noteworthy. Lefebvre, who was a defender of Ritter school, gave lectures on human geography, economic geography and cartography. Chaput, on the other, gave lectures on geology and ignored geomorphology. The influence of W.M. Davis' approach in physical geography is deeply felt in this period. The dominant view is that physical environment is the primary force governing human actions. Under the influence of Chaput, geology based geographical studies became the norm of the period (Erinç, 1973a). The dominant view of physical environment can easily be seen in the article "What is Geography?", written in 1964, by Ali Tanoğlu. Tanoğlu (1964:4), in his article, emphasizes the importance of physical environment as follows: *"among the facts of the earth, natural facts should be given priority. Especially the German Geographical School maintains this."*

Most of the first and second generation of Turkish geographers studied abroad (in Germany and in France) and brought with them the ideas and practices they adopted. Two main ideas of this period was environmental determinism and possibilism. Hence the first and second generation of Turkish geographers was influenced both by their own domestic and visiting foreign professors and by the countries they studied in (See Table 2). Before World War I, four Turkish students who became founder generation of the geograph department of Istanbul University (Darülfünun) were sent abroad by the Ottoman government for training and among them F. S. Duran, A. M. Arda and S. Mansur studied in France, S. Selen in Austria and İ. H. Akyol in Switzerland. After the Republican period during the 1927-1934 the new (first) generation of professional geographers from İstanbul and Ankara University who took education either in Germany (D. Bediz, N. Çitakoğlu and later R. İzbrak)



or in France (Darkot B., A. Ardel, A. Tanoğlu and C. A. Alagöz) on behalf of the Turkish state returned to Turkey and began for teaching and doing research. Table 2 shows the individuals and schools where the first generation geographers were affected. According to this table, while the geographers studying in France became a student of famous geographers Demangean, De Martonne and Baulig who were students of famous geographer of the period Vidal de la Blache (Dickinson, 1969; Martin, 2005), those studying in Germany followed the Humbolt-Richtofen school and became the students of Norbert Krebs, Erich von Drygalski and Johann Sölch who were students of famous geographer of the period Albrecht Penck and Siegfried Passarge (Dickinson, 1969; Martin, 2005).

Table 2: Founders, First ve Second Generation Turkish Geographers (1915-1941)

Name	University	Education Country	School	Working Period	Field
The FOUNDERS (1915-1933)					
Faik Sabri Duran	İstanbul	Paris, France	Vidal de la Blache	1913-1920	Human Geography
Ali Macit Arda	İstanbul	Paris, France	Vidal de la Blache	1915-1933	Human Geography
Selim Mansur	İstanbul	Paris, France	Vidal de la Blache	-	-
Hamit Sadi Selen	İstanbul	Vienna, Austria	Ritter-Ratzel	1915-1933	Human Geography
The FIRST GENERATIONS (1933-1939)					
İbrahim Hakkı Akyol	İstanbul	Lozan, Switzerland	Humbolt-Richtofen	1923-1950	Physical Geography
Besim Darkot	İstanbul	Strasbourg, France	Vidal de la Blache	1932-1973	Human Geograhly
Ahmet Ardel	İstanbul	Strasburg, France	Vidal de la Blache	1933-1973	Physical Geography
Ali Tanoğlu	İstanbul	Sorbonne, France	Vidal de la Blache	1934-1974	Human Geography
Cemal Arif Alagöz	Ankara	Sorbonne, France	Vidal de la Blache	1935-1972	Human Geography
Danyal Bediz	Ankara	Munich, Germany	Ritter-Ratzel	1935-1978	Human Geography
Niyazi Çitakoğlu	Ankara	Germany	Humbolt-Richtofen	1936-1946	Physical Geography
Reşat İzbirak	Ankara	Berlin, Germany	Humbolt-Richtofen	1936-1998	Physical Geography
The SECOND GENERATIONS (1940-1959)					
Sırrı Erinç	İstanbul	USA	Humbolt-Richtofen	1940-1985	Physical Geography
İsmail Yalçınlar	İstanbul	France	French school	1941-1984	Physical Geography
Cevat Rüştü Gürsoy	Ankara	Germany	German school	1940-1985	Human Geography
Talip Yücel	Ankara	France	French and German	1945-1986	Human Geography
Erol Tümertekin	İstanbul	USA	Ritter-Ratzel	1950-1993	Human Geography
Necdet Tunçdilek	İstanbul	England	Ritter-Ratzel	1948-1988	Human Geography
Hamit İnandık	İstanbul	France	French school	1949-1969	Physical Geography
Oğuz Erol	Ankara	Germany-England	German school	1952-1993	Physical Geography
Turgut Bilgin	İstanbul	England	German school	1955-1996	Physical Geography
Ajun Kurter	İstanbul	France	French school	1956-1997	Physical Geography

Source: Authors's own elaboration based on Tümertekin, 1971; Erinç, 1973a; Yiğit and Tunçel, 2017

During 1940s-1950s, the second generations of geographers went abroad (mostly in France, then in Germany and few in the US and Britain) and studied there for a while (generally short period of time like 1 year) and came back to Turkey with new ideas and approaches based on location. Among these geographers, Erinç was influenced by Humbolt-Richtofen school; Yalçınlar by French school; Tümertekin, by Ritter-Ratzel school and by branches of Humbolt-Richtofen school as developed in the United States;) and Tunçdilek by American representatives of Ritter-Ratzel school, namely, E.C. Semple and Huntington (Erinç, 1973a:30).

As a result, for a long time German and French influences have been very important in the development of geography in Turkey (Tümertekin, 1971). In general, it is clear that the geography department of Istanbul was influenced by the French tradition both in the physical and human geography, while the geography department of Ankara was almost entirely remained under the influence of the German tradition (Erinç, 1973a). More recent empirical study conducted by Bekaroğlu and Yavan (2013) using citation analysis confirmed this argument by suggesting that Turkish geographers were mostly using the sources of French and German and thus developed under the strong influences of German and especially French school of geography for the period of 1943 to 1980. They also pointed out that influences of Anglo-American geography tradition on the discipline have begun to be dominant only since early 2000s.



Looking on Turkish geographical discipline, we can detect two strains of Western thought. One of them is the descriptive regional geography conception and the other is the environmental determinism. Through the translated works and the students who trained abroad, the dominant understanding of geography in the West at that time has been adopted and tried to be applied. But this both approaches was not wholly successful and was insufficient. Darkot (1951:62), asserts that published works were inadequate and lacked detail. He gives the following account: "*The information on the cities; the geographical conditions of their founding were never considered. Information of them only included, by which river's side they were on and records on their number of inhabitants.*" Darkot gives many examples on this subject in his article. As seen in this example, Turkish geographical discipline relied on descriptive method and reflected a conception of physical environment during the early period

The dominance of environmental determinism in Turkish Geography can be seen in the works written by the first and second generation geographers. The founder of the geography department at Ankara, German geographer Herbert Louis (1941:174) uses the term living space (Lebensraum) which was coined by Ratzel and commonly used by Nazis in his article. Louis expresses his thoughts on Turkey as follows: "*The geometric depiction of Turkey's location in the world does not mean much. What is important is the nature of neighboring regions and relations with these regions. (...) at least the layout of the great division of the old world according to living spaces (Lebensraum) should be known*" (Louis, 1941:174). More interestingly human geographer Ali Tanoğlu (1964) advises on how the human geography in Turkey should be done. He states that environment affects and governs man in following words:

"Humans, just like plants and animals, depend on the natural environment and need to adapt to this environment in order to live and prosper. According to human geography, human groups and their lives and activities cannot be isolated from the climate they live in, their countries and the lands they cultivate; they are effected by these. If these conditions are isolated the subject cannot be studied and understood in a scientific manner." (Tanoğlu,1964:5).

Similarly, Alagöz (1972:11-12) argued that a good geology was necessary and very important for making human geography. He claimed that:

"Geology is the cousin of geography! Because geography and geology are close relatives. Just as history is necessary and useful in explaining facts of human geography, geology is important and useful in explaining geological formations as regards physical conditions and in explaining social and economic facts of regional geography".

The dominance of the environmental determinist thought can also be seen from the widespread use of its main argument that the physical geography explains human geography. The content analyses of the period proves this point. The content analysis of articles published between 1941 and 1980 in four Turkish geographical journals yields significant results regarding their subjects. Although the number of human geography publications are statistically not small (%45), this is misleading (Table 3). The content analyses of these articles show that they were based on the physical geography approach and natural condition were given priority while human aspect was neglected.

Table 3: Number and Percentage of Articles Published in the Geographical Journals in Turkey

Journals	Years	Physical	%	Human	%	Total	%
Journal of Turkish Geography	1943-74	88	59	62	41	150	100
Journal of İstanbul University of Institute of Geography	1951-80	103	54	88	46	191	100
Ankara University Journal of Geographical Research	1966-81	24	47	27	53	51	100
Journal of the Faculty of Languages, History and Geography	1943-78	24	60	16	40	40	100
Total	-	239	100	193	100	432	100

Source: Authors's own elaboration based on those journals.



Turkish geographical discipline, taken as a whole, reflects the character of physical geography. A comparison to Western application of geographical discipline shows that the same tendency was also preeminent in the West. In other words, although geographical discipline in Turkey can be seen as human geography based on physical geography, we see that in the studies of the period Western approaches were taken as a model; preeminent points of view and scientific procedures were applied. This approach was considered as the valid and progressive way of scientific inquiry at that time. However, after 1970, geographical discipline in Turkey could not follow western developments. Existing practices in use were internalized and environmental determinist approach, taken almost as a dogma, became an unalterable character of Turkish geographical discipline.

5. Making Human Geography in Today's Turkey under the Environmental Determinism Approach

The main reason of the underdevelopment of human geography in Turkey is that it was based on physical geography, or to put it more precisely, it was based on natural factors and physical environment as its basic explanation. Human geography was taught and applied under the heading of physical geography for long years and became almost a sub-branch of physical geography. Both Tümertekin (1971) and Erinç (1973a) expressed their astonishment that even human geographers did physical geography and emulated them. Approaches that emerged after the 1970s, in reactions to environmental determinist conception (Marxist geography, feminist geography, postmodernism, post-structuralism) emphasized the importance of the human aspect and transformative effect of human actions. But these approaches never had a place in Turkish geographical discipline and, moreover, they were discarded. The argument for this attitude was the idea that geography is the description and knowledge of space and space indicating physical environment in geography. Space could not indicate a person, a chair or a restaurant. Space indicated rocks, soil, plants; the accepted field of study of geographers. Without these (rocks, land, plants, climate etc.) human geography could not be explained. Because man was the product of environment. If we understood the physical environment we would have understood man.

The condition of Turkish geographical discipline today shows that the environmental determinist thought is still prevalent. Ph.D. theses written in the field of human geography are an important proof of this. We have analyzed these in two aspects. Firstly, the number of theses in the field of human geography, which take physical geography as basis are supplied (Table 4-5). Secondly, the main structures of thought in Ph.D. theses are tried to be shown through content analysis.

Table 4: PhD Dissertation Submitted Between the Years 2005-2013 in the Field of Geography in Turkey

Years	Human Geography (PhD Thesis)	Physical Geography (PhD Thesis)	Geography Education (PhD Thesis)	Total	Human Geography Rate of PhD Thesis (%)	Physical Geography Rate of PhD Thesis (%)	Geography Education Rate of PhD Thesis (%)	Total (%)
2005	8	1	0	9	89	11	0	100
2006	8	1	5	14	57	7	36	100
2007	4	2	8	14	29	14	57	100
2008	6	1	11	18	33	6	61	100
2009	3	3	12	18	17	17	66	100
2010	7	5	8	20	35	25	40	100
2011	9	8	5	22	41	36	23	100
2012	6	5	6	17	35	29	36	100
2013	12	8	3	23	52	35	13	100
Total	63	34	58	155	41	22	37	100

Source: Authors's own elaboration based on PhD dissertations.

**Table 5:** The Human Geography Phd Dissertations That Based on Physical Environment

Years	Total number of PhD in human geography	Number of PhD based on Physical Environment	Rate (%)
2005	8	7	87,5
2006	8	6	75
2007	4	4	100
2008	6	6	100
2009	3	3	100
2010	7	5	71
2011	9	4	44
2012	6	2	33
2013	12	10	83

Source: Authors's own elaboration based on PhD dissertations.

Considering the number of theses, written in the years between 2005 and 2013, in the fields of human geography, physical geography and geographical education; we see that theses on human geography are greater in number (Table 4). This can be considered as positive since it shows that in geographical studies there is a growing awareness of the human aspect. But the analysis of theses shows that the idea of the preeminence of physical environment is still prevalent. In the contents section of PhD dissertations we see sections on geographical features of the studied regions (climate, flora, water supplies, geology, geomorphology etc.) instead of theoretical framework. In a world that changed drastically through globalization, explaining human facts (immigration, culture etc.) by physical environment and processes brings with it an important issue. When we analyze the content of PhD dissertations in human geography (Table 5), most of PhD dissertations commonly explain their purposes as such: "Apprehending the social and economic potentials of a region through analyzing and synthesizing social and economic characteristics according to physical geography". The essential feature of a geographical study is expressed as such: "to exhibit the environmental features of a region, as best as could be done, and thus differences or similarities of socio-cultural behaviors of different groups of people will be evident." Taking the argument further, it is claimed that social facts such as culture can be explained by physical environment. The following quote is an example of this view: "Examining the geological and geomorphological features that shape the cultural characteristics is essential towards reaching an understanding on how cultural values were developed in a geographical region." Indeed, a large number of similar examples could be provided like this in the context of the PhD dissertations.

A comparison of the PhD dissertations written in 2000s (i.e. 2005-2013) and 1940s-1950s shows that facts of human life are still explained by physical environment. This fact reveals that human geographical discipline in Turkey is out of date. Human life is not considered as a social fact but as a product of physical environment. The idea that geography should be based on physical features is still prevalent. This point of view is repeated in most theses on human geography. Geographical studies are superficial, devoid of theory and are ignorant of contemporary conditions. These are signs of a crisis.

6. Conclusion

In 1973, the most famous and distinguished Turkish geographer Erinc (1973a:27) described the situation of the Turkish Geography as following:

"Covering nearly 30 years this period [1943-1973], the main features of the Turkish geography on all aspects manifested progress, development, and increase. (...) [During this period] Turkish Geography reached international level, in some ways even exceeded at this level. Indeed, in 1960 one comparative study conducted by Council of Europe dealing with geography teaching and research system in European universities clearly expressed that Geographical teaching and research in Turkey is very successful, constitutes an ideal example for all European universities".



However, this situation has been changed dramatically in last 40 years, this time by a French geographer Pérouse, who is a professor teaching at Galatasaray and Mimar Sinan University and also director at the French Institute of Anatolian Studies (IFEA) in Istanbul and editor-in-chief of the European Journal of Turkish Studies since 2003 as well as done many geographical research on Turkey, evaluated the situation of the Turkish geography in his article as follows (Pérouse, 2012):

"A discipline that continues to shrink", "Low participation in international research", "The dominance of Physical Geography", "A discipline that not even a member of family of social sciences", and "A discipline which is still mostly done by others".

The discipline of geography has experienced a considerable growth, change and discussion in Turkey over the past decade. In this decades, number of study published on the Turkish geography from critical point of view (e.g. Arı, 2005; Arı and Köse, 2005; Kaya, 2005, 2010; Yavan, 2005a, 2005b, 2007, 2012; Tuysuz and Yavan, 2012; Bekaroğlu and Yavan, 2013, 2018; Özgür and Yavan, 2013; Bekaroğlu, 2016; Bekaroğlu and Sarıç, 2017). These publications indicated that compared to other disciplines, academic geography in Turkey rather weak and there is strong need to modernize the departments and the discipline. It is also emphasized that geographers in Turkey lack necessary skills in conducting quantitative and qualitative research methods and producing high quality publications. However, one of the most important results of these studies was that the Turkish geography had a deep structural problem, especially epistemological and methodological, and the theoretical foundations of Turkish geography were based on old-fashion paradigms. Environmental determinism continue to dominate the writings of the Turkish geographers and regional geography is still the main methods in Turkish geography and thus regional geography (Länderkunde) go hand in hand with environmental determinism. This clearly indicates that the current geography in Turkey especially human geography are experiencing the situation, which is similar in the United States in 1950s and in Germany and France at the beginning of the 1970s.

The process of change in geographical approach in the West, that took place in second half of the 19th century, greatly changed the world. Turkish geographical discipline was greatly influenced by this process and scientific inquiries continued in accordance with the West. Most of the first and second generation of Turkish geographers studied abroad (in Germany and France) and brought with them the ideas and practices they adopted. Two main ideas of this period was environmental determinism together with possibilism and regionalism. These ideas became the norm of scientific inquiry both in the West and in Turkey. The scientific attitude that was in accordance with Western developments was interrupted in 1970. Since then these two ideas are heavily criticized and left out of practices of science in the West. Despite criticism of environmental determinism, Turkish geographers defended and maintained this approach all the stronger and turned it into a kind of dogma.

Turning back to our day this dogmatic structure, though somewhat shaken, is still preeminent in Turkey. Because PhD dissertations are products that reflect the prevalent academic structure of thought of their period, this can easily be seen in PhD dissertations. Analyzing PhD dissertations in human geography written between the years of 2005 and 2013 on this account, we see that even monographs and cultural studies are based on the idea of physical environment. Even though the subject-matter of human geography is human, the question of how geography that is found on "human" should be done is still unanswered on Turkish geographers' part. No approach that leads to thinking space in human terms or that leads to a way of thinking that distinguishes geography from other sciences has been sought out. The reason of this is that Turkish geographers are still trying to account for the scientific value of geography just as Western geographers did in the 1920s, 1930s and 1950s. It was relatively easy for the West to turn towards a way thought that is based on the human aspect but Turkish human geographers, isolating themselves from social sciences and the theory of knowledge, alienated even to their own discipline. The crisis of Turkish geographical discipline is evident and unless this crisis is overcome, it will not be possible to speak of human geography as a discipline.



Although almost 100 years have passed, it is still considered "normal" to make publications that accept the power of the physical environment on humans in the Turkish geography literature. According to the recent study, Arı (2017:20-22) argued that the critics and warnings against the environmental determinist thought in the Turkish geography literature begun about 50 years ago and these criticisms were voiced by different geographers at different times. However, despite all these critics and warnings, he maintained that the Turkish geography continues its development as an environmental determinist character. Although we agree with the views of Arı to a large extent, we suspect and think differently on some respects. Therefore, in our opinion, some comments of Arı (2017) is inaccurate and need to be corrected in two ways: The first of all, those scholars who oppose environmental determinism (mentioned by Arı in his paper) continued their own work with deterministic explanations and thus their objections only remained apparently and in no way committed to the content of their works. In fact, when looking at the other works of these authors cited by Arı, it is immediately noticed that environmental determinism is the dominant paradigm. Indeed, Tanoğlu (1964), who criticized environmental determinism and found the possibilist approach correct way of thinking in his work, also stated many environmental determinist arguments in the following pages of his paper in question and in this context, Erinç (1973a:30) mentioned that he is thinking exactly in the same manner as the determinists. Similarly, Erinç in his study (1973b) argued that he is against environmental determinism (p. 2, 4, 23-24), but in the same study (especially on page 2 and also throughout the entire paper) he provided deep traces of environmental determinism in his work as also noted by the Somuncu (2014:295). Perhaps the most typical representative of environmental determinism in Turkey was Tunçdilek who undoubtedly inspired and influenced by Semple, Huntington and Taylor as Erinç (1973:30) noted. In many of his works (see e.g. Tunçdilek, 1960:36; 1967 among others) Tunçdilek used environmental determinist arguments to explain the dwellings, rural life and agricultural activities in Turkey particularly around the middle and upper regions of the Sakarya Valley around Eskisehir. In contrast to the arguments set forth by Arı (2017), similar arguments can be demonstrated for Tümertekin (1990) and Yücel's (1987) studies as well. Although both geographers argued they were opposed to environmental determinism, essentially they were adhered strictly to Vidalien holistic regional which is essentially a semi-determinist possibilist approach that put the physical environment implicitly at the center of geographic research. Finally, Arı (2017:37-38) stated that Doğanay (2011) also made a sharp warning against environmental determinism and opposed it. However, this is not exactly true because Doğanay (2011:15), just like in the case of Tanoğlu, first mentioning that environmental determinism is unacceptable in this age and then in the same study, he listed the effects of nature on human beings sequentially (p. 15 and 16). His views on the effects of nature on human beings in this study strongly advocate environmental determinist thinking and thus Doğanay (2011:16) suggests the following arguments:

"The obvious point here is that the societies that live in mountainous and highland regions and cold or very hot areas do not accept the contemporary laws; back in civilization; their idea of law are weak and the tribal conception is dominant and therefore living standards are low societies. We can say that the main role in the lagging of these societies are based on the compelling natural environmental factors and also being away from the urban culture...The states established in the regions rich with natural resources become stronger and longer lasting; societies living in areas with limited natural resources establish a state under more difficult conditions and the sovereignty period of these states will be short. I think this opinion is basically true"

These views of Doğanay are indeed as strong as the extremist environmental determinist ideas of Ratzel, Semple, Huntington and Taylor.

The second point on the view of Arı's comments is that, the existence of a French version regional geography method and its shielding provided the most appropriate milieu for the environmental determinism (and/or possibilism) to survive. In other words, regional geography go hand in hand with environmental determinism and possibilism. Taking a step back from the regional approach and its emphasis on the environment was regarded as equivalent to damaging the geography or betraying it or unmaking geography. Therefore, the regional geography and its armor in one way or another prepared a very suitable conditions for environmental determinist ideas in the Turkish context. Indeed, regional geography is based on the idea of holism, and this holistic structure, that is, the



region is composed of nature and human factors, which came from the famous -region scheme- put forwarded in the early 20th century by Hettner (Wardenga, 2006) and called Hettner's "*Länderkundliche Schema*" or "Layer Concept", which was methodological concept widely used in regional geography and these concept incorporates 11 different layer or pre-determined factors, such as (1) location, (2) geology, topography and geomorphology,(3) climate, (4) hydrology (5) vegetation/flora, (6) fauna and soil as well as (7) population, (8) settlements, (9) economy (10) transportation and (11) Linguistic, Religious and Politics.

On the other hand, Arı (2017) also proposed a possibilism approach and argued that if the Turkish geography was really possibilist it would not be an environmental determinist. However, although possibilism opposes to environmental determinism, from the very beginning all possibilists in geography - from Vidal to Brunhes, from Barrows to Sauer - have put nature or the environment at the center of the discipline of geography and hence there has never been a strict border between possibilism and environmental determinism as noted before in the theory section. According to many geographers, who wrote on the history and philosophy of geography, possibilism is basically the implicit or the softened version of environmental determinism. Therefore, avoiding environmental determinism should not be in the form of possibilism. In fact, Arı (2007) indicate that the modern human-environment approach is not possibilism, it is political ecology and thus the recipe for the environmental determinism and possibilism trap should be obviously political ecology.

As can be seen from these explanations, it is never enough to criticize and dismiss environmental determinism, instead, it is necessary to discard it from the geographical thinking and practice. Our observations from this study is that geographical studies in Turkey is not the extreme environmental determinism, they are very rarely the extremist version but often in the form of the mild environmental determinists, even most often could be classified the possibilist as well. These results are quite consistent with the finding of Arı (2017:24) who argued that "a large part of the human-environment studies in Turkish geography literature are moving or swing between the environmental determinism and the Possibilism" but our study revealed that the majority of works in Turkey is much closer to the possibilist approach, rather than crude environmental determinism. However, being possibilist did not prevent the discipline from becoming environmental or nature-centered because the possibilism itself, as noted previously, is a kind of semi-determinist approach with nature-oriented background. In this respect our interpretation of the situation is different and also in some sense contrary to the arguments of Arı, who promote the possibilist notion. Because possibilism is definitely not an approach to be praised, and although the Turkish geography is mostly possibilist, it has continued to attribute superiority to nature or the environment and put it at the center of discipline.

As Harden's diagram shows very clearly (see Figure 2), it is assumed that the direction of causality in geographic research at the framework of human–environment interactions in Turkey have always been from the environment to humans. Humans and its culture and activities have always remained on the back, passive and weak. Overall result of this situation has led to distort the reality in the favor of the nature and to fall into a ridiculous/anachronic position in the face of other disciplines when they analyze the social, political and economic issues as geographers due to their inability to save themselves from the domination of nature and physical factors.

Despite the neo-environmentalist ideas from outside of geography, there are no environmental determinist studies in the discipline where contemporary academic geography is practiced. As emphasized long time ago by American geographer Platt (1948a:126) "environmentalism has been banished from the field". But some countries such as Turkey, where both the discipline of geography and the level of development of the country has not developed well, even nowadays environmental deterministic studies are available. We would like to close the article with the following remarkable words and suggestions by Platt (1948b), which he wrote 60 years ago for American geographers, as a valuable proposal for the Turkish human geographer:

*Natural environment is important, though not in the simple way that environmentalism seems to indicate.
The study of geography implies no prejudice in favor of natural environment as a causative factor.*



Geographers can no more afford to be chronically biased in favor of this set of features than other social scientists can afford to be biased in favor of a contrary set. Scholars all look at the same world, and their views should ultimately fit together (Platt, 1948b:351).

References

- Akkan, E. (1972). Cumhuriyet'in 50. yıldönümünde coğrafya. *Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, 5-6, 1-5.
- Akkan, E. (1998). Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin kuruluşunun 60. yıl dönümünde coğrafya bölümü. In *Türkiye'de sosyal bilimlerin gelişmesi ve Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi sempozyumu bildiriler kitabı* (pp.295-313). Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Akyol, İ. H. (1943a). Son yarım asırda Türkiye'de coğrafya I: Mutlakiyet devrinde coğrafya. *Türk Coğrafya Dergisi*, 1, 3-15.
- Akyol, İ. H. (1943b). Son yarım asırda Türkiye'de coğrafya II: Meşrutiyet devrinde coğrafya. *Türk Coğrafya Dergisi*, 2, 121-136.
- Akyol, İ. H. (1943c). Son yarım asırda Türkiye'de coğrafya III: Cumhuriyet devrinde coğrafya. *Türk Coğrafya Dergisi*, 3-4, 247-276.
- Alagöz, C. A. (1972). Ülkeler coğrafyası yakın çevre etüdleri hakkında açıklama. *Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, 5-6, 7-26.
- Alagöz, C. A. (1975). Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi kuruluşundan 1973 yılına kadar, ülkeler coğrafyası kürsüsü çalışmaları hakkında. *Türk Kültürünü Araştırmaları Dergisi*, XI-XIV, 214-269.
- Anlı, Ö. F. (2016). Pozitivist ve konvansiyonalist bilim anlayışları bağlamında coğrafya disiplininin konumu. *Posseible Düşünme Dergisi/Journal of Thinking*, 9, 37-59.
- Arı, Y. (2005). *20. yüzyılda Amerikan coğrafyasının gelişimi*. Konya: Çizgi.
- Arı, Y. (2017). Çevresel determinizmden politik ekolojiye: Son 100 yılda Dünya'da ve Türkiye'de insan-çevre coğrafyasındaki yaklaşımlar. *Doğu Coğrafya Dergisi*, 22 (37), 1-34.
- Arı, Y. and Köse, A. (2005). İnsan-çevre etkileşimini yorumlamada yeni bir alternatif: kültürel coğrafya. In *Ulusal coğrafya kongresi 2005 bildiri kitabı* (pp. 51-59). İstanbul.
- Barrows, H. H. (1923). Geography as human ecology. *Annals of the Association of American Geographers*, 13 (1), 1-14.
- Bassin, M. (2003). Politics from nature: Environment, ideology, and the determinist tradition. In J. Agnew, K. Mitchell and G. Toal (Eds.), *A companion to political geography* (pp. 13-29). Oxford: Blackwell.
- Bediz, D. (1966). XIX. asırda Türkiye'nin coğrafya sahasındaki büyük hamlesi ve milletlerarası bir yarışmada Türk başarısının 90. yıl dönümü. *Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, 1, 17-24
- Bekaroğlu, E. (2016). Modern dünya-sisteminin bilgi yapıları bağlamında coğrafya için bir dışsal tarih okuması. *Toplum ve Bilim*, 136, 117-146.
- Bekaroğlu, E. and Sarış, F. (2017). Türkiye'de fiziki coğrafya: Değişen disiplinler pratiğinin ampirik bir analizi. *Marmara Coğrafya Dergisi*, 35, 40-54.
- Bekaroğlu, E. and Yavan, N. (2013). Modern Türk coğrafyasının tarihsel gelişiminde batılı coğrafya okullarının etkisi: Ampirik bir analiz. *Beşerî Coğrafya Dergisi*, 1 (1), 51-66.
- Bekaroğlu, E. and Yavan, N. (2018). Türk coğrafyacılığında dört gelenek: Ampirik bir analiz. *Marmara Coğrafya Dergisi*, 37, 79-93.
- Berdoulay, V. (2011). German precursors and French challengers. In John A. Agnew, James S. Duncan. (Eds.), *The Wiley-Blackwell companion to human geography*. (pp. 73-88). Oxford: Wiley- Blackwell.
- Bilgili, M. (2016). Sosyal bilimler felsefesi açısından Türkiye'deki üniversitelerde bölgesel coğrafya öğretimi. *Marmara Coğrafya Dergisi*, 33, 114-134.
- Bilgin, T. (1961). *İstanbul üniversitesi edebiyat fakültesi coğrafya enstitüsü faaliyeti 1950-1960*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Coğrafya Enstitüsü Yayınları.
- Blaut, J. M. (1999). Environmentalism and eurocentrism. *The Geographical Review*, 89 (3), 391-408.
- Brunhes, J. (1920). [1910]. *Human geography*. Rand. Chicago: McNally & Company.
- Çıtakoğlu, N. (1943). Coğrafyanın bugünkü anlamı. *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, 1 (4), 63-67.
- Cosgrove, D. (2009). Cultural landscape. In D. Gregory, R. J. Johnston, G. Pratt, M. Watts, S. Whatmore (Eds.), *The dictionary of human geography* (pp. 133-134). 5th edition. Oxford: Wiley- Blackwell.
- Cresswell, T. (2013). *Geographic thought: a critical introduction*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Darkot, B. (1951). Türk coğrafyasının kuruluşuna bakış. *İ.Ü. Coğrafya Enstitüsü Dergisi*, 1, 59-62.
- Diamond, J. (1997). *Guns, germs and steel: The fate of human societies*. New York: W.W. Norton.
- Diamond, J. (2005). *Collapse: How societies choose to fail or survive*. London: Allen Lane.
- Dickinson, E. R. (1969). *The makers of modern geography*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Doğanay, H. (1995). Cumhuriyetin 70. yılında Atatürk Üniversitesi'nde coğrafya araştırmaları ve eğitimi. *Doğu Coğrafya Dergisi*, 1, 28-66.
- Doğanay, H. (2011). Anlamı, tanımı, konusu ve felsefesi bakımından coğrafya ilmi hakkında bazı düşünceler. *Doğu Coğrafya Dergisi*, 25, 1-44.
- Eades, G. L. (2012). Determining environmental determinism. *Progress in Human Geography*, 36(3), 423-427.
- Erinç, S. (1973a). *Elli yılda coğrafya*. Ankara: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Yayınları.
- Erinç, S. (1973b). *Türkiye: insan ve ortam*. İstanbul Üniversitesi Coğrafya Enstitüsü Dergisi, 10 (18-19), 1-33.
- Erinç, S. (1997). Coğrafya. In *Cumhuriyet döneminde Türkiye'de bilim* (pp. 51-55). Ankara: TÜBA.
- Ernste, H. and Philo, C. (2009). Determinism / environmental determinism. In Thrift, N.J. and Kitchin, R. (eds.) *International Encyclopedia of Human Geography*. Elsevier: Amsterdam. P. 102-110.
- Erol, O. (1993). Türkiye'de jeomorfoloji. In *Cumhuriyetin 70. yılında Türkiye'de bilim II* (pp.112-118). Bilim ve Teknik Dergisi Özel Eki.
- Fekadu, K. (2014). The paradox in environmental determinism and possibilism: A literature review. *Journal of Geography and Regional Planning*, 7(7), 132-139.
- Frenkel, S. (1992). Geography, empire and environmental determinism. *Geographical Review*, 82(2), 143-153.



- Frenkel, S. (1994). Old theories in new places? Environmental determinism and bioregionalism. *The Professional Geographer*, 46(3), 289-295.
- Glacken, C. J. (1967). *Traces on the Rhodian shore: Nature and culture in western thought from ancient times to the end of the eighteenth century*. Berkeley: University of California Press.
- Gümüşçü, O. (1996). A.Ü.D.T.C.F. coğrafya bölümü tarihçesi. *Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, 12, 161-177.
- Gümüşçü, O. (2012). Kâtip Çelebi'den günümüze Türkiye'de coğrafyanın tarihi serüveni. In *TÜCAUM VII. coğrafya sempozyumu bildiriler kitabı* (pp.355-389). Ankara: TÜCAUM.
- Gürsoy, C. R. (1974). Cumhuriyetimizin 50. yılında coğrafya ve Türk Coğrafya Kurumu. *Türk Coğrafya Dergisi*, 26, 1-3.
- Harden, C. P. (2012). Framing and reframing questions of human-environment interactions. *Annals of the Association of American Geographers*, 102(4), 737-747.
- Hinchliffe, S. J. (2009). Environmental determinism. In D. Gregory, R. J. Johnston, G. Pratt, M. Watts (Eds.), *The dictionary of human geography* (pp. 196-197). 5. Edition. Oxford: Blackwell
- Holt-Jensen, A. (2009). *Geography history and concepts: A student's guide*. London: SAGE.
- Huntington, E. (1924). *The character of races as influenced by physical environment, natural selection and historical development*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Hütteroth, W. (1992). Cumhuriyet döneminde coğrafya biliminin gelişmesine dışarıdan bir bakış. *Selçuk Üniversitesi Ata Dergisi*, 2, 21-28.
- İzbrak, R. (1968). Coğrafi araştırma gezileri ve hazırlıkları. *Coğrafya Araştırma Dergisi*, 2, 1-41.
- Johnston, R. J. (1997). *Geography and geographers: Anglo-American human geography since 1945*. (5th edition). London: Edward Arnold.
- Johnston, R. J. and Sidaway, J. D. (2016). *Geography and geographers: Anglo-American human geography since 1945*. (7th edition). London: Arnold
- Johnston, T. (2017). Environmental determinism. In D. Richardson, N. Castree, M. F. Goodchild, A. Kobayashi, W. Liu and R. A. Marston (Eds.), *International encyclopedia of geography: People, the earth, environment and technology* (pp. 1-3). John Wiley & Sons.
- Judkins, G.; Smith, M. and Keys, E. (2008). Determinism within human-environment research and the rediscovery of environmental causation. *The Geographical Journal*, 174 (1), 17-29.
- Kara, H. (1998). Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin kuruluşunun 60. yıldönümünde coğrafya eğitimi. In *Türkiye'de sosyal bilimlerin gelişmesi ve Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi sempozyumu bildiriler kitabı* (pp.315-324). Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayını.
- Karabulut, M. (2012). 20. yy'da coğrafi düşüncede meydana gelen değişimler. In *TÜCAUM VII. coğrafya sempozyumu 2012 bildiriler kitabı* (pp.357-361). Ankara: TÜCAUM.
- Kaya, İ. (2005). Sosyal teori ve beşeri coğrafya. In *Ulusal coğrafya kongresi 2005 bildiri kitabı* (pp.257-266). İstanbul.
- Kaya, İ. (2008). Eleştirel düşünce, sosyal teori ve coğrafya eğitimi. In R. Özey and A. Demirci (Eds.), *Coğrafya öğretiminde yöntem ve yaklaşımlar* (pp. 337-356). İstanbul: Aktif.
- Kaya, İ. (2010). Değişen sosyal ve bilimsel bağlam ve coğrafyanın sorumlulukları. In *Coğrafya eğitiminde kavram ve değişimler* (pp. 227-242). Ankara: Pegem
- Kayan, İ. (2000). Türkiye üniversitelerinde coğrafya eğitimi: Amaç, yeni hedefler, sorunlar ve öneriler. *Ege Coğrafya Dergisi*, 11, 7-22.
- Keighren, I. M. (2010). *Bringing geography to book: Ellen Semple and the reception of geographical knowledge*. London: I.B. Tauris.
- Keighren, I. M. (2015). Environmental determinism. In J. D. Wright (Ed.), *International encyclopedia of the social and behavioral sciences* (pp.720-725). (2 edition). Oxford: Elsevier.
- Koçman, A. (1999). Cumhuriyet döneminde yükseköğretim kurumlarında coğrafya öğretimi ve sorunları. *Ege Coğrafya Dergisi*, 10, 1-14.
- Kurtar, C. and Yavan, N. (2014). The predicament of Turkish geography: Environmental determinism. Paper presented at *International Congress of The Turkish Association of Geographers*, 4-6 June 2014, Muğla University, Muğla. (in Turkish)
- Lewthwaite, G. R. (1966). Environmentalism and determinism: A search for clarification. *Annals of the Association of American Geographers*, 56(1), 1-23.
- Livingstone, D. (1992). *The geographical tradition: Episodes in the history of a contested enterprise*. Oxford: Blackwell.
- Livingstone, D. N. (2000). Possibilism. In R. J. Johnston, D. Gregory, G. Pratt, M. Watts (Eds.), *The dictionary of human geography* (pp. 608-610). 4. Edition. Oxford: Blackwell
- Livingstone, D. N. (2009). Possibilism. In D. Gregory, R. J. Johnston, G. Pratt, M. Watts (Eds.), *The dictionary of human geography* (pp. 608-610). 5. Edition. Oxford: Blackwell
- Livingstone, D. N. (2011). Environmental determinism. In J. Agnew, D. N. Livingstone (Eds.), *The SAGE handbook of geographical knowledge* (pp. 368-380). London: SAGE.
- Louis, H. (1941). Türkiye'nin büyüklüğü ve cihanda mevkii. *Birinci Türk Coğrafya Kongresi*. Ankara.
- Martin, A. F. (1951) The Necessity for determinism: A metaphysical problem confronting geographers. *Transactions and Papers (Institute of British Geographers)*, 17, 1-11.
- Martin, G. J. (2005) *All Possible Worlds: A History of Geographical Ideas*, 4th Edition, Oxford University Press: NewYork.
- Meyer, W. B. and Guss, D. M. (2017). *Neo-environmental determinism*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Özçağlar, A. (1998). A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkiye coğrafyası anabilim dalının kuruluşu, gelişmesi ve faaliyetleri. In *Türkiye'de sosyal bilimlerin gelişmesi ve Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi sempozyumu bildiriler kitabı* (pp.343-351). Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayını.
- Özey, R. (1998). *Türkiye üniversitelerinde coğrafya eğitimi ve öğretimi*. Konya: Öz Eğitim.
- Özgen, N. (2016). A critical approach to discipline of human geography as an apparatus for state hegemony in Turkey. *Journal of Geography in Higher Education*, 40(1), 131-153
- Özgüç, N. and Tümertekin, E. (2000). *Coğrafya: Geçmiş, kavramlar, coğrafyacılar*. İstanbul: Çantay.



- Özgür, E. M. (2018). Türk beşeri coğrafyasında yenileşme eğilimleri: Değişim aktörlerinin perspektifinden bir değerlendirme. *International Journal of Geography and Geography Education*, 38, 142-170.
- Özgür, E. M. and Yavan, N. (2013). Türk coğrafyacılarının iç hesaplaşması: Neden başaramadık, nasıl başarabiliriz?. *Beşeri Coğrafya Dergisi*, 1(1), 14-38.
- Peet, R. (1985). The social origins of environmental determinism. *Annals of the Association of American Geographers*, 75 (3), 309-333.
- Peet, R. (1998). *Modern geographical thought*. Oxford: Blackwell.
- Peet, R. (2006). Book review: The End of poverty. *Annals of the Association of American Geographers*, 96(2), 450-453.
- Pérouse, J.F. (2012). Türkiye'de coğrafyanın yansımaları. (N. Yavan ve S. Acar, Trans.). *Coğrafi Bilimler Dergisi*, 10 (1), 1-8.
- Platt, R. S. (1948). Determinism in geography. *Annals of the Association of American Geographers*, 38(2), 126-132.
- Platt, R. S. (1948b). Environmentalism versus geography. *American Journal of Sociology*, 53(5), 351-358.
- Radcliffe, S. A.; Watson, E.E.; Simmons, I; Fernandez-Armesto, F.; Sluyter, A. (2010). Environmentalist thinking and/in geography. *Progress in Human Geography*, 34 (1), 98-116.
- Sachs, J. (2005). *The End of poverty: Economic possibilities for our time*. New York City: Penguin.
- Sachs, J. D. (2001). *Tropical underdevelopment*. NBER Working Paper 8119. Cambridge, MA: National Bureau of Economic Research
- Sauer, C. O. (1925). The morphology of landscape. *University of California Publications in Geography*, 2 (2), 19-54.
- Semple, E. C. (1911). *Influences of geographic environment on the basis of Ratzel's system of anthropo-geography*. New York: Henry Holt.
- Sheppard, E. (2011). Geography, nature and the question of development. *Dialogues in Human Geography*, 1, 46-75.
- Sluyter, A. (2003). Geography, nature and the question of development. *Dialogues in Human Geography*, 1, 46-75.
- Somuncu, M. (2014). Coğrafya ve çevre bilimi üzerine. In E. Bekaroğlu and A. R. Özdemir (Eds.), *Bir disiplinin iç dünyası: Modern Türk coğrafyası üzerine söyleşiler* (pp. 285-318). İstanbul: İdil Yayınları.
- Spate, O. H. K. (1952). Toynebee and Huntington: A study in determinism. *The Geographical Journal*, 118(4), 406-424.
- Stoddart, D. R. (1966). Darwin's impact on geography. *Annals of the Association of American Geographers*, 56(4), 683-698.
- Stoddart, D. R. (1986). *On Geography: And its history*. Oxford: Basil Blackwell.
- Tanoğlu, A. (1964). Coğrafya nedir? *İ.Ü. Coğrafya Enstitüsü Dergisi*, 7(14), 3-14.
- Tatham, G. (1951). Environmentalism and possibilism. In G. Taylor (Ed.), *Geography in the twentieth century*. London: Methuen.
- Taylor, G. (1927). *Environment and race: A study of the evolution, migration, settlement and status of the races of man*. New York: Oxford University.
- Tekeli, İ. (2012). Türkiye'de coğrafyacıların çok paradigmatlı bir coğrafya dünyasında yaşamayı öğrenmesi gerekiyor. In *TÜCAUM VII. coğrafya sempozyumu bildiriler kitabı* (pp.348-354). Ankara: TÜCAUM.
- Tümertekin, E. (1971). Türkiye'de beşeri coğrafyanın gelişmesi. In E. Tümertekin, F. Mansur ve P. Benedict (Eds.), *Türkiye: coğrafi ve sosyal araştırmalar* (pp.1-16). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.
- Tümertekin, E. (1990). *Çağdaş coğrafi düşüncenin oluşumu ve Paul Vidal de la Blache*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Tümertekin, E. (2001). Beşeri coğrafya. In *Cumhuriyet döneminde Türkiye'de bilim: "Sosyal bilimler II"* (pp.187-215). Ankara: TÜBA.
- Tunçdilek, N. (1960). Orta sakarya vadisinde meskenler. *Türk Coğrafya Dergisi*, (20), 36-50.
- Tunçdilek, N. (1967). *Türkiye iskan coğrafyası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Tuysuz, S. and Yavan, N. (2012). Bölgesel coğrafya yaklaşımı ve Türk coğrafyasındaki etkileri üzerine kritik bir değerlendirme. In *TÜCAUM VII. coğrafya sempozyumu bildiriler kitabı* (pp.390-405). Ankara: TÜCAUM.
- Unwin, T. (1992). *The place of geography*. Essex: Longman.
- Vidal De La Blache, P. (1926). [1921]. *Principles of human geography*. New York: H. Holt and Company.
- Wardenga, U. (2006). German geographical thought and the development of Länderkunde. *Inforgo*, 18(19), 135-155.
- Yavan, N. (2005a). SCI ve SSCI bağlamında Türkiye'nin coğrafya biliminde uluslararası yayın performansının karşılaştırmalı analizi: 1945-2005. *Coğrafi Bilimler Dergisi*, 3 (1), 27-55.
- Yavan, N. (2005b). Bilim felsefesi bakımından coğrafyada pozitivist yaklaşım. In *Ulusal coğrafya kongresi 2005 bildiri kitabı* (pp.405-414). İstanbul.
- Yavan, N. (2007). Bölge biliminin gelişiminde coğrafyacıların rolü. In *Bölge biliminde yeni yaklaşımlar bildiriler kitabı* (pp.109-126). İstanbul.
- Yavan, N. (2012). Postgraduate geography education in Turkey. In N. Yavan ve İ. Kaya (Eds.), *International perspectives on postgraduate education and training in geography* (pp.111-157). Diyarbakır: Turkish Association of Geographers.
- Yavan, N. (2014). Batı coğrafyası geleneği üzerine. In E. Bekaroğlu ve A. R. Özdemir (Eds.), *Bir disiplinin iç dünyası: Modern Türk coğrafyası üzerine söyleşiler* (pp.17-51). İstanbul: İdil.
- Yavan, N. and Kaya, İ. (Eds.) (2012). *International perspectives on postgraduate education and training in geography*. Diyarbakır: Turkish Association of Geographers.
- Yavan, N. and Kurtar, C. (2015). (Un)Making human geography in Turkey under the dominance of environmental determinism. Paper Presented at the *Annual Meeting of the Association of American Geographers (AAG)*, 21-25 April, 2015, Chicago, Illinois.
- Yazan, S. and Bekaroğlu, E. (2018). Türk coğrafyacılarının disipliner ilişkileri üzerine ampirik bir araştırma. *Coğrafi Bilimler Dergisi*, 16, 37-67.
- Yiğit, A. (1996). Kuruluşundan günümüze Fırat üniversitesi fen-edebiyat fakültesi coğrafya bölümü. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8, 379-388.
- Yücel, T. (1987). *Türkiye coğrafyası*. Ankara: Türk Kültürünün Araştırma Enstitüsü Yayınları.



POSSEIBLE DÜŞÜNME DERGİSİ YAZIM KURALLARI VE YAYIN POLİTİKASI

Posseible Düşünme Dergisi, 2012 yılından itibaren yılda iki sayı halinde elektronik ortamda yayımlanan bilimsel hakemli bir dergidir. *Posseible Düşünme Dergisi* 2016 yılından itibaren *The Philosopher's Index* tarafından dizinlenmektedir.

DERGİNİN AMACI ve YAYIN POLİTİKASI

Posseible Düşünme Dergisi'nin amacı, felsefe ve sosyal bilimler alanında ulusal ve uluslararası düzeyde felsefi niteliklere sahip kuramsal çalışmalar yayımlayarak bu alandaki bilgi birikimine ve tartışmalara katkıda bulunmaktır.

Posseible Düşünme Dergisi, ağırlıklı olarak felsefe çalışmalarına odaklanırken, felsefenin diğer disiplinlerle ilişkileri üzerinden kurulacak disiplinler-arası çalışmalara da açıktır.

Posseible Düşünme Dergisi, bünyesinde yer verdiği çalışmaların eleştirel bir bakış açısı taşımasına özen gösterir. Dergi, güncel konularla ilişkisi içerisinde felsefe tarihine ilişkin özgün ve eleştirel, çalışmalar ve değerlendirmeler için açık bir tartışma zemini oluşturmayı hedeflemektedir.

Posseible Düşünme Dergisi, davet edilen konuk yazarlar tarafından hazırlanan "değerlendirme makaleleri"ne, felsefi bir perspektifi olan veya güncel bir kavram, kuram, konu veya çalışmanın tartışıldığı, eleştirildiği ya da açıklandığı "tartışma/yorum makalelerine/notlarına" ve bilimsel alana katkı niteliğindeki çevirilere ve kitap değerlendirmelerine de yer veren bir dergidir.

YAZARLARA BİLGİ

MAKALE DEĞERLENDİRME SÜRECİ

Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilen yazılar, önce Editör / Editör Yardımcıları tarafından derginin yayın ilkelerine ve politikasına uygunluk açısından incelenir. Editör tarafından ön değerlendirmeye alınan yazılardan, derginin amaç, kapsam ve politikasına uygun düşmeyenler ya da biçimsel yeterliliğe sahip olmayanlar hakemlere gönderilmeden yazarına iade edilir.

Posseible Düşünme Dergisi'ne yayın için gönderilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik nitelik ve kalite en önemli ölçütlerdir. Bu bağlamda dergiye gönderilen yazıların özgün ve mevcut literatüre katkıda bulunucu olması beklenir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda uzman olan iki hakeme gönderilir. Hakemlerin kimlikleri yazarlardan, yazarların kimliği de hakemlerden gizli tutulur. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, makale, üçüncü hakeme gönderilir veya Editör hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Bir makalenin yayınlanması hususundaki son karar editöre aittir. Yazarlar, hakem ve editörün eleştirisi, düzeltme ve önerilerini dikkate almak zorundadırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler.

Editör ve Yayın Kurulu'nun daveti üzerine 'Konuk Yazar' statüsü ile dergiye gönderilen makaleler ve kitap / kongre inceleme yazıları hakem sürecine tabi tutulmaz. Bu makaleler sadece Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir ve gerektiğinde düzeltme isteğinde bulunulabilir. Konuk Yazarlar da bu isteğe dair katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler.

Yayımlı uygun bulunan yazıların, derginin hangi sayısında yayımlanacağına editör / yayın kurulu karar verir. Yazar, süreç konusunda e-posta yoluyla bilgilendirilmektedir. *Posseible Düşünme Dergisi*'ne gönderilen bir makalenin değerlendirilmesi için gerekli toplam süre 2-3 ay arasında değişmektedir.

Posseible Düşünme Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı *Posseible Düşünme Dergisi*'ne aittir. Dergi editörünün izni olmaksızın başka bir dergi, kitap vb. yayında tekrar yayınlanamaz. Dergide yayınlanan çalışmalar için ayrıca telif ücreti ödenmez. Yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına ait olup, *Posseible Düşünme Dergisi*'nin resmi görüşleri niteliğini taşımaz.

**MAKALENİN (EDİTÖRE) GÖNDERİLME ŞEKLİ**

Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilen yazılar, başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Daha önce bilimsel toplantılarda sunulmuş olan bildiriler, bu durumun belirtilmesi koşuluyla kabul edilir. Bu nedenle yazar(lar) editöre makalesini gönderirken e-postasında bu durumu açıkça belirtmelidir(ler).

Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilecek olan makale, word belgesi (docx / doc) formatında, editörün **editor@posseible.com** e-posta adresine gönderilmelidir. Makale, posta yoluyla ve pdf formatında gönderilmemelidir.

Editörün / Editör Yardımcılarının Bilgisi ve Adresi:**Ertuğrul Rufayi TURAN Posseible Düşünme Dergisi Editörü****E-posta: editor@posseible.com**

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara

Tel: 0312 3103280/1232

Ömer Faik ANLI Posseible Düşünme Dergisi Editör Yardımcısı**E-posta: omeranli@yahoo.com**

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara

Tel: 0312 3103280/1219

YAZIM KURALLARI [Yazım Kuralları 2016 yılında gözden geçirilmiş ve kimi değişikliklere gidilmiştir. Bu kurallar Güz 2016 sayısından itibaren uygulanmaktadır]

*Posseible Düşünme Dergisi'*ne gönderilen makaleler, aşağıda yer alan yazım kurallarına uygun bir şekilde yazılmalıdır:

- Dergiye gönderilen makaleler dipnotlar, kaynakça dâhil olmak üzere 12.000 kelimeyi geçmemelidir. Tartışma/yorum makaleleri 4000 kelimeyi, kitap değerlendirmeleri ise 1200 kelimeyi aşmamalıdır.
- Makale, PC uyumlu Microsoft Word programı ile yazılmalıdır.

1. Makalenin Başlığı: Makale başlığı çok uzun olmamalı ve 10 kelimeyi geçmemesine özen gösterilmelidir. Makalenin başlığı, Tahoma karakterinde kalın, sola yaslı 14 punto ve sözcüklerin baş harfleri büyük olmak üzere küçük harflerle yazılmalıdır. Bu başlığın altında makale Türkçe ise İngilizce, İngilizce ise Türkçe ikinci bir başlık yazılmalıdır. Bu ikinci başlık İtalik, Tahoma karakterinde, sola yaslı, ve sadece sözcüklerin ilk harfleri büyük olacak şekilde küçük harflerle 12 punto olmalıdır.

2. Makalenin Yazarları: Makalenin başlığının altına yazar adı, unvansız, soyadı büyük harfle, 11 punto, koyu ve sola yaslı, Tahoma karakterinde yazılmalı, altına italik, 10 punto ve sola yaslı olarak çalıştığı kurum ve adresi ile e-posta adresi belirtilmelidir. Makale çok yazarlı ise, bir iletişim yazarı belirlenmeli ve yazışmaların yapılacağı yazarın adı ve e-posta adresi yıldız işareti (*) ile işaretlenip bu yazarın e-posta adresinin sonuna parantez içinde iletişim yazarı ibaresi konmalıdır. Ayrıca çok yazarlı makalelerde yazarların adresi aynı ise yazar isimlerine numara verilmeden tek bir adres yazılmalıdır.

3. Öz/Abstract ve Anahtar Kelimeler: Makalede Türkçe ve İngilizce hazırlanmış özet bulunmalıdır. Öz, makalenin amacını, temel problem alanını ve sonuçlarını içermelidir. Öz, 500 kelimeyi geçmemelidir. Yazım biçimi, tek paragraf, italik, 8 punto, Tahoma karakterinde olmalıdır. Öz başlıkları, öz metninin başında koyu ve italik olarak yazılmalıdır.

Türkçe özü sonundaki anahtar kelimelerden sonra tek aralık verilerek İngilizce öze başlanmalıdır. Anahtar kelimeler, Türkçe ve İngilizce özülerin hemen altında yer almalı ve makalenin konusunu, kapsamını ve içeriğini en iyi şekilde gösteren, en az 3 veya en fazla 5 anahtar kelime verilmelidir.



4. Makalenin Sayfa Yapısı ve Metin Bölümü: Makalenin sayfa yapısı A-4 boyutundaki kâğıda, "iki yana yaslı" ve "tek" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Paragraf aralıklarının önce ve sonrası için "otomatik" seçeneği seçilmelidir. Paragrafların ilk satırında "paragraf başı" olmamalıdır. Sayfa kenar boşlukları (üst-alt-sağ-sol) 2,5 cm olmalıdır. Sayfaların sağ alt kısmına sayfa numarası konmalıdır ve bu sayfa numarasının font büyüklüğü 10 punto Tahoma karakteri olmalıdır. Makalenin tüm metin bölümü 10 punto Tahoma karakterinde yazılmalıdır.

5. Bölüm ve Alt Bölüm Başlıkları: Makalede kullanılacak tüm başlıklar 10 punto, Tahoma karakterinde, sola yaslı şekilde verilmelidir. 1. derecedeki başlıklar, kalın ve kelimelerin baş harfleri büyük olacak şekilde; 2. Derecedeki başlıklar, koyu, italik ve büyük harfle başlayıp küçük harfle süren şekilde; 3. derecedeki başlıklar, italik ve büyük harfle başlayıp küçük harfle süren şekilde yazılmalıdır.

6. Dipnotlar: Yazarlar metin içinde verdikleri dipnotları ilgili olduğu sayfada 1, 2, 3 gibi sayılar kullanarak sayfa altına gelecek şekilde vermelidir. Dipnotlar, 8 punto Tahoma karakterinde, iki yana yaslı, tek satır aralıklı ve satır girintisi olmadan yazılmalıdır. Yazar(lar) makaleyi çeşitli sempozyum, kongre, konferans ve seminerlerde sunmuş olabilirler ki, bu durumu bir not olarak belirtmeleri gerekir. Buna göre yazarlar, makaleyi sunduklarına dair notu ilk sayfada birinci dipnotla birlikte vermelidir.

7. Atıf Verme: Metin içerisinde atıfta bulunan kaynaklar, yazarın soyadı, yayın yılı ve gerekli durumlarda sayfa numarası sıralamasıyla parantez içerisinde verilmelidir (Heidegger, 2009: 35). Aynı yazarın aynı tarihli birkaç eseri varsa alıntılarda yıldan sonra a,b,c ... şeklinde numaralandırma yapılacaktır (Heidegger, 2009a: 47). Birden fazla esere atıfta bulunuluyorsa atıflar yayın tarihi sırasına göre verilmelidir (Kuhn, 1968; Heidegger, 1978; Rorty, 2000).

8. Alıntı Yapma: Bazı durumlarda yazar(lar) makale içinde bir başka çalışmanın bir kısmını noktasına, virgüline dokunmadan tamamen alabilir veya olduğu gibi doğrudan aktarabilir. Böyle bir durumda, yazar(lar) alıntı yapılan bölümü özgün kaynaktan hiç hata yapmadan aktarmalı ve alıntının kaynağını hem metinde sayfa numarası vererek atıf yapmalı, hem de kaynakçada belirtilmelidir.

Eğer alıntı 40 kelimedenden kısa ise, alıntı metni çift tırnak ("...") içinde yazılır.

Örnek:

Bu, *başlangıç durumundaki* bireyin Kant'ın "kendilerini aynı zamanda genel yasalar olarak nesne edinebilecek maksimlere göre eylemde bulun" (Kant, 2002: 55) biçiminde ifade ettiği koşulsuz buyruğuna uygun davranması gerektiğinin savlanmasıdır.

Ancak eğer alıntı yapılan bölüm, 40 kelimeyi geçiyorsa, bu durumda alıntı metni, ana metinden ayrı bir paragraf halinde, sağ ve sol kenardan 1,25 cm içeride blok hizalama yapılmalıdır ve alıntı metni 8 punto Tahoma şeklinde verilmelidir.

Örnek:

Rawls metafizik olmayan bir siyasal liberalizm ile faydacılık arasında bir karşılaştırma sunmaktadır:

Fayda ilkesinin, ne şekilde anlaşılırsa anlaşılın, genellikle, bireylerin davranışlarından kişisel ilişkilere, toplumun bir bütün olarak örgütlenmesinden halkların yasasına kadar bütün konular için geçerli olduğu söylenir. Siyasal anlayış ise, bunun aksine, sadece temel yapıyı ilgilendiren makûl bir anlayış ortaya koymaya çalışır ve mümkün olduğunca herhangi bir doktrine bağlılık göstermez (Rawls, 2007: 58).



9. Kaynakça: Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilen yazıların, atıf, alıntı ve dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzenlemesi American Psychological Association (APA) stilinde hazırlanmalıdır. APA'nın 6. baskısı, yazarların dikkate alacağı versiyon olmalıdır. Metinde yapılan atıfların tümü kaynakçada, kaynakçada olan referansların tümü de metinde bulunmalıdır. Sadece metin içerisinde atıf yapılan çalışmalara kaynakçada yer verilmeli, metin içinde atıf yapılmayan hiçbir çalışma kaynakça olmamalıdır. Metin içinde kullanılan tüm atıfların kaynakça bölümünde tam künyeleri verilmelidir. Referanslar, yazarların soyadına göre alfabetik sıra ile verilmeli ve 8 punto, Tahoma karakterinde yazılmalıdır. Her kaynakçanın ikinci satırındaki girinti "asılı" 1.25 cm olacak şekilde olmalı ve eser ya da dergi adı italik olarak yazılmalıdır.

Kaynakça yazımı ile ilgili temel ilkeler şunlardır:

- Kaynakçanın yazımında lütfen "noktalama işaretlerine özellikle dikkat ediniz".
- Kaynakçada tüm yazarların soyadları büyük harflerle ve diğer adlarının ilk harfleri büyük harfle yazılmalıdır.
- Kaynakçada aynı yazarın çok sayıda kaynağı varsa, kaynaklar eskiden yeni tarihe doğru sıralanarak yazılır. Aynı tarihli kaynaklarda harf ile sıralama yapılır. Örneğin: 2000a, 2000b.
- Aynı soyadlı yazarlardan, yayını daha eski tarihli olsa bile adının ilk harfi alfabetik olarak önce gelen kaynakçada önce belirtilir.
- İnternet üzerinden yayın yapan dergilerin varsa DOI numaraları yazılır.

Kaynakça Yazımı

Tek Yazarlı Kitap:

Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Ioanna Kuçuradi (Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

İki ya da Daha Fazla Yazarlı Kitap:

Özgüç, N., Tümertekin, E. (2012). *Coğrafya: Geçmiş, kavramlar, coğrafyacılar*. İstanbul: Çantay Kitabevi.

Editörlü Kitap:

Kurtar, S. Anlı, Ö. F. (Ed.) (2016). *Düşünme Krizinde Felsefeden Politikaya*. 1. Baskı. Ankara: Bibliotech Yayınları.

Kitap İçinde Bölüm

Masterman, M. (1992). Paradigmanın doğası. I. Lakatos, A. Musgrave (Ed.) *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi* içinde (s.70-110). Hüsamettin Arslan (Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Makale

Işık, O. (1994). "Değişen toplum/mekân kavrayışları: Mekânın politikleşmesi, politikanın mekânlaşması". *Toplum ve Bilim*, Sayı 64-65, 7-38.

**Bildiri**

Tekeli, İ. (2006). "Çok Paradigmalı Bir Sosyal Bilim Alanında Yaşamak", *Felsefe ve Sosyal Bilimler – Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildirileri-*, s. 145-157. Ankara: Vadi Yayınları.

İnternet Kaynakları

<https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016> (Erişim Tarihi: 09.02.2016)

Tekeli, İ. (2016). *A Discussion on the Evolution of the Concept of Sustainability*. Erişim Tarihi: 16.06.2016, https://www.academia.edu/29325390/A_discussion_on_the_Evolution_of_the_Concept_of_Sustainability_of_Cultural_Heritage.

Diğer Kaynakların Yazım Biçimi için bkz. <http://www.apastyle.org>



PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES

Posseible Journal of Thinking, being a scholarly refereed journal, has been published electronically twice a year since 2012. *Posseible Journal of Thinking* has also been indexed by *The Philosopher's Index* since 2016.

Objectives and Publishing Policy of Posseible Journal of Thinking

The objective of **Posseible Journal of Thinking** is to publish theoretical studies having philosophical qualities on national and international level in the fields of Philosophy and Social Sciences, and thus to contribute to accumulation of knowledge and discussions in this field.

While putting its primary focus on philosophical studies, **Posseible Journal of Thinking** also welcomes interdisciplinary studies to be built upon the relations between Philosophy and other disciplines.

It is of great importance for **Posseible Journal of Thinking** to include studies which hold a critical point of view. The journal opts for forming an open discussion basis for studies and evaluations which are authentic and critical in their relations with current issues regarding the history of Philosophy.

Posseible Journal of Thinking is a journal which includes not only "review articles" prepared by invited guest authors, but also "discussions/ commentary articles/ notes" having a philosophical perspective or discussing, criticizing or explaining a contemporary notion, theory, concept or study as well as translations and book reviews holding the potential to contribute to scientific fields.

INFORMATION TO AUTHORS

PROCESS of ARTICLE ASSESSMENT

The articles sent to **Posseible Journal of Thinking** is firstly examined by editors and assistant editors in terms of their relevance with the journal's publishing principles and policies. Among the articles pre-reviewed by editors, the ones which failed to meet the required qualities such as the relevance with the journal's objective, scope and policies or have a formal/stylistic efficiency are directly handed back to the authors without being sent to referees.

In the assessment of the articles sent to **Posseible Journal of Thinking** for publication, the most important criterion is academic quality. In this sense, it is expected from the articles sent to the journal to be authentic and contributing to available literature.

The articles found eligible for assessment are sent to two qualified referees in the related fields. The identities of referees and authors are kept confidential between these two parties. In case of one positive and one negative reviews from the referees, the article is sent to a third referee or the editor can make the final decision upon examining the reports of two referees. The final decision about the publishing of an articles is made by the editor. It is a must for authors to take critics, required changes and recommendations of the referees and the editor into their consideration. If there are some aspects they disagree with, they have the right to object with their reasons.

The articles sent to **Posseible Journal of Thinking** with the status of "Guest Author" upon request by the editor and editorial board are not subjected to the assessment of referees. Such articles are only checked by the editorial board and some changes might be requested when necessary. Regarding these requests, Guest Authors have the right to object with their reasons if there is any disagreement.



The volume and issue number of the journal which will include the articles found appropriate to be published is determined by editor or editorial board. The author will be informed about the process via e-mail. The required time for the assessment of an article sent to *Posseible Journal of Thinking* lasts up to 2 or 3 months.

Copyright of the articles whose publication is approved in **Posseible Journal of Thinking** belongs to *Posseible Journal of Thinking*. These articles cannot be re-published in a journal, a book, and etc. without the permission of the journal's editor. Any copyright fees are not paid for the published articles in *Posseible Journal of Thinking*. The authors are responsible for their perspectives in their published articles, thus such perspectives do not possess the quality of being formal perspectives of *Posseible Journal of Thinking*.

SENDING PROCEDURES of ARTICLES to the EDITOR

The articles sent to **Posseible Journal of Thinking** must be unpublished anywhere else or unsent to be published. The ones which were presented during an academic meeting is accepted with a condition of notifying *Posseible Journal of Thinking* about the case. Hence, such author(s) shall explain the case explicitly in the e-mail to the editor.

The article to be sent to *Posseible Journal of Thinking* shall be sent to the e-mail address of the editor which is editor@posseible.com in a Word format (docx/doc). The article shall not be sent via post and in a pdf format.

Information and Addresses of the Editor and the Assistant Editors are as follows:

Ertuğrul Rufayi TURAN Posseible Journal of Thinking Editor

E-mail: editor@posseible.com

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara

Phone: 0312 3103280/1232

Ömer Faik ANLI Posseible Journal of Thinking Assistant Editor

E-mail: omeranli@yahoo.com

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara

Phone: 0312 3103280/1219

WRITING RULES [Writing Rules were revised in 2016 and some changes were applied. These rules have been applied since 2016-Fall series.]

Articles sent to **Posseible Journal of Thinking** shall be written in compliance with the writing rules given below:

-Articles sent to the journal shall not exceed the word-limit of 12.000 including footnotes and references. Argumentative/opinion articles shall not be over 4000 words; as for book evaluations, 1200 words are the required word limit.

- Articles shall be typed in a PC-adapted Microsoft Word program.

1. Article Title: Article title shall not be too long and it is essential not to exceed 10 words as the word-limit. Article title is to be aligned to left in bold, in Tahoma style, in 14 type size. It shall be in small letters but only initial letters of each word capitalized. Below the title, if the article is Turkish, an English version of the title shall be displayed, or vice-versa. This second title is to be italics, aligned to



left in Tahoma style and in 12 type size by capitalizing only the initial letter of each word and keeping the others in lower case.

2. Article Authors: Under the article title, the author name is to be written italics, in bold, in Tahoma style, in 11 type size and aligned to left by capitalizing last names without any title. Below, the affiliation, address and e-mail of the author are to be italics, aligned to left and in 10 type size. In case of more than one author, a contact person shall be defined and this is implied via an asterisk (*) next to the name and e-mail address of the contact person, and a phrase of this contact person is to be attached in parenthesis at the end of his e-mail address. If the address is the same for multiple authors, only this single address shall be written without numbering the names of the authors.

3. Abstract and Key Words: In an article, a summary shall take place both in Turkish and in English. Abstract shall include objective of the article, main scope of the problem and its results by not exceeding 500 words as the word-limit. Writing format shall be a single paragraph, italics in Tahoma style and in 8 type size. The titles of abstracts are to be in bold and italics at the beginning of the abstract.

After the key words at the end of Turkish Abstract, a single space shall be left and English abstract is started. Key words shall take place right after Turkish and English abstracts, at least 3 or at most 5 key words that clearly represent the subject, scope and content of the article shall be presented.

4. Article Page Format and Text Divisions: Page format of the article is "justified", distributed evenly between the margins, by leaving "single" space between the lines on a sheet of A-4 paper. As for spacing between the paragraphs, "automatically" choice is to be checked for before and after the paragraphs. In the first line of the paragraphs, there shall not be a "paragraph indentation." As for the layout, the margins (including top-bottom-right-left) shall be 2,5 cm. Page number is to be available in 10 type size and in Tahoma style at the end of the pages. All the texts of the article shall be written in 10 type size and in Tahoma style.

5. Headings and Subheadings: All the headings included in the article shall be in 10 type size and in Tahoma style, and aligned to left. First degree headings shall be typed in bold by capitalizing the initial letters of the words while second degree ones are in bold, italics and starting with capital letters and proceeding in small letters and third degree ones are italics and starting with capital letters and proceeding in small letters.

6. Footnotes: Authors should present the footnotes included in the article by numbering them (i.e. 1,2,3) at the end of the related page. Footnotes shall be typed in bold and justified in 8 type size and in Tahoma style with a single line spacing and no indentations.

It is possible for the author(s) to have presented the article in different symposiums, conventions, conferences and seminars, which should be clearly noted to the journal. In this case, the note about previous presentations of the article shall be presented on the first page together with the first footnote.

7. Citations: Resources referred in the article shall be presented in parenthesis with the name of the author, publication year and, when necessary, page numbers (Heidegger, 2009: 35). If there is more than one study of the same author within the same publication year, in references, letters (i.e. a,b,c, ...) are used in numbering them after the publication year (Heidegger, 2009a: 47). When more than one studies are referred, references shall be given in chronological order of the publication years (Kuhn, 1968; Heidegger, 1978; Rorty, 2000).

8. Quotations: In some cases, the author(s) may directly take a specific part of another study without editing any punctuation or quote it directly as it is. In such cases, the author(s) shall quote the part taken directly from its original study without making any mistakes and the reference shall be presented both in the text by including the page number and in the references part.



If the quote is less than 40 words, the quotation is written in a quotation mark ("...").

Sample:

As Sartre asserted with a deep narration in *Being and Nothingness*, it is "as a being which is what it is not and which is not what it is" (Sartre, 1956: 58).

If the quotation exceeds 40 words, it is written as a paragraph separately from the main text in 8 type size and in Tahoma style. This quotation in a separate paragraph should be justified by having 1,25 cm from right and left margins.

Sample:

As Popper states:

Every intellectual has a very special responsibility. He has the privilege and the opportunity of studying. In return, he owes it to his fellow men (or 'to society') to represent the results of his study as simply, clearly and modestly as he can. The worst thing that intellectuals can do - the cardinal sin - is to try to set themselves up as great prophets vis-à-vis their fellow men and to impress them with puzzling philosophies. Anyone who cannot speak simply and clearly should say nothing and continue to work until he can do so (Popper, 2000: 83).

9. References: The articles sent to Possible Journal of Thinking should be prepared by applying American Psychological Association (APA) style in their citations, quotes and footnotes. It is APA- 6th Edition that shall be taken into consideration by authors. Citations referred in the article shall be available in references and studies available in references shall be available in the article. Only the studies referred in the articles shall be kept in references and any studies which are not cited in the article shall not be included in the references. Of all the citations done in the article, the full information is to be presented. References are to be in alphabetic order of the last names of the authors, in Tahoma style and in 8 type-size. Indent of second line of each reference shall be 1.25 cm and the name of a book or a journal shall be italics.

Fundamental principles about writing references are as follows:

- While writing references, please "especially pay great attention to punctuation".
- In references, last names of all authors are capitalized and only each initial letter of other names should be displayed in capital letters.
- If there is more than one study of the same author in references, references are sorted from the oldest to the latest. In case of the studies with the same date, sorting is done with letters (i.e. 2000a, 2000b).
- Authors with the same surname are sorted according to the alphabetic order of their first names. Thus, if one has a name whose initial letter comes earlier than the other, the former one is listed first even though the latter has a study with an earlier date.
- DOI numbers of journals publishing online is provided, if available.

Writing Style of References

A Single Authored Book:

Godfrey-Smith, P. (2003). *Theory and Reality*. Chicago: The University of Chicago Press.

**A Double or Multiple Authored Book:**

Hardt, M.; Negri, A. (2005). *MULTITUDE War and Democracy in the Age of Empire*. NY: Penguin Books.

A book with an Editor:

Parusnikova, Z.; Cohen, R.S. (Ed.) (2009). *Rerhinking Popper*. USA: Springer.

A Section in a Book:

Masterman, M. (1992). *The Nature of a Paradigm*. I. Lakatos, A. Musgrave (Ed.) in *Criticism and the Growth of Knowledge* (pp. 59-90). London: Cambridge University Press.

An Article:

Spiegelberg, H. (1960). Husserl's Phenomenology and Existentialism, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 57, No. 2, pp. 62-74.

A Paper:

Tekeli, İ. (2006). "Çok Paradigmalı Bir Sosyal Bilim Alanında Yaşamak", *Felsefe ve Sosyal Bilimler – Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildirileri-*, pp. 145-157. Ankara: Vadi Yayınları.

Online Resources:

<https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>(date accessed 09.02.2016)

Tekeli, İ. (2016). *A Discussion on the Evolution of the Concept of Sustainability*. Date Accessed: 16.06.2016, https://www.academia.edu/29325390/A_discussion_on_the_Evolution_of_the_Concept_of_Sustainability_of_Cultural_Heritage.

For further information about other reference writing style, please visit <http://www.apastyle.org>