

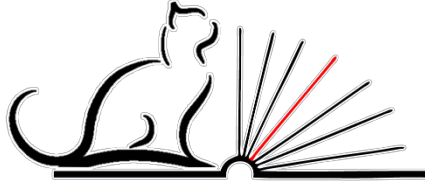


POSSEIBLE

Düşünme Dergisi / Journal of Thinking

ISSN : 2147-1622

SAYI : 14
GÜZ / FALL
2018



POSSE/IBLE

Düşünme Dergisi / Journal of Thinking

SAYI / ISSUE: 14

GÜZ / FALL

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)

Erdoğan SAYAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Güçlü ATEŞOĞLU (Mimar Sinan Güzel Sanatlar
Üniversitesi)

Güzin YAMANER (Ankara Üniversitesi)

Harun TEPE (Hacettepe Üniversitesi)

Kubilay AYSEVENER (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Melih BAŞARAN (Galatasaray Üniversitesi)

Nazile KALAYCI (Hacettepe Üniversitesi)

Remzi DEMİR (Ankara Üniversitesi)

Serpil SANCAR (Ankara Üniversitesi)

Vefa Saygın ÖĞÜTLE (Mugla Sıtkı Koçman
Üniversitesi)

Yasin CEYLAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Ayhan SOL (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Besim DELLALOĞLU (Sakarya Üniversitesi)

Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe Üniversitesi)

Emrah GÜNOK

Erhan DEMİRCİOĞLU (Koç Üniversitesi)

Gülşay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ (Bingöl
Üniversitesi)

Halil TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Mugla Sıtkı Koçman
Üniversitesi)

M.Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)

M. Murat YÜCEŞAHİN (Ankara Üniversitesi)

Nilgün TOKER KILINÇ

R. Levent AYSEVER (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Solmaz ZELYÜT (Ege Üniversitesi)

Zeynep DİREK (Koç Üniversitesi)

Sekreteryaya

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

Güz 2018, Sayı 14

Yayın Tarihi: Şubat 2019



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)

Barış PARKAN (Middle East Technical University)

Cemal GÜZEL (Hacettepe University)

Elif ÇIRAKMAN (Middle East Technical University)

Erdinç SAYAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Güçlü ATEŞOĞLU (Mimar Sinan F. A. University)

Güzin YAMANER (Ankara University)

Harun TEPE (Hacettepe University)

Kubilay AYSEVENER (Dokuz Eylül University)

Melih BAŞARAN (Galatasaray University)

Nazile KALAYCI (Hacettepe University)

Remzi DEMİR (Ankara University)

Serpil SANÇAR (Ankara University)

Vefa Saygın ÖGÜTLE (Mugla Sıtkı Kocman University)

Yasin CEYLAN (Middle East Technical University)

Ayhan SOL (Middle East Technical University)

Besim DELLALOĞLU (Sakarya University)

Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe University)

Emrah GÜNOK

Erhan DEMİRCİOĞLU (Koc Üniversitesi)

Gülşay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ (Bingöl University)

Halil TURAN (Middle East Technical University)

Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Mugla Sıtkı Kocman University)

M.Cihan CAMCI (Akdeniz University)

M. Murat YÜCEŞAHİN (Ankara University)

Nilgün TOKER KILINÇ

R. Levent AYSEVER (Dokuz Eylül University)

Solmaz ZELYÜT (Ege University)

Zeynep DİREK (Koc University)

Secretariat

Zeynep İrem ÖZATAY

Cover Design

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

Fall 2018, Issue 14

Publication Date: February 2019



İÇİNDEKİLER

Stoacı Duygu Kuramının Ontolojik Ve Epistemik Temelleri (Aslı YAZICI, Sedat YAZICI)	7
Han Feizi Düşüncesinin Politik Temelleri "Yasa" ve "Düzen" (İlknur SERTDEMİR DIAGNE)	18
H. Marcuse: Toplumsal Bir Umut Olarak Eleştiri (Erdal İSBİR)	34
The Ethical Significance of Literature: Moving Beyond the Moralism versus Autonomism Debate (Murat ÇELİK)	47
Dolaysız Çıkarımlar ve Tasım (Jules LACHELIER; Çeviren: Arman BESLER)	60
Bir Felsefi Danışmanlık Yöntemi Olarak Nermi Uygur'un Bunalımıyla Hesaplaşması (İlker ALTUNBAŞAK)	77
A. N. Whitehead: Bir Ayrıştırma Deneyimi Olarak Modernite Eleştirisi (Muammer ÇOBAN)	99
Edward Said'in "Mekânsal Dönüş"e Katkısı (Pınar YURDADÖN ASLAN, Nuri YAVAN)	114
POSSEIBLE DÜŞÜNME DERGİSİ YAZIM KURALLARI VE YAYIN POLİTİKASI	136
PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES	141

CONTENTS

Ontological and Epistemic Foundations of The Stoic Theory of Emotions (Aslı YAZICI, Sedat YAZICI).....	7
Political Foundations In The Thought of Han Feizi: "Law" and "Order" (İlknur SERTDEMİR DIAGNE).....	18
H. Marcuse: The Critique as a Social Hope (Erdal ISBİR).....	34
The Ethical Significance of Literature: Moving Beyond the Moralism versus Autonomism Debate (Murat ÇELİK).....	47
Les Conséquences Immédiates et Le Syllogisme (Jules LACHELIER; Translated By Arman BESLER).....	60
As a Philosophical Counseling Method Nermi Uygur's Dealing with His Crisis (İlker ALTUNBASAK).....	77
A. N. Whitehead: Criticism of Modernity as a Decomposition Experience (Muammer COBAN).....	99
Edward Said's Contribution to The "Spatial Turn" (Pinar YURDADON ASLAN, Nuri YAVAN).....	114
PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES (TURKISH).....	136
PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES (ENGLISH).....	141



Stoacı Duygu Kuramının Ontolojik Ve Epistemik Temelleri

Ontological and Epistemic Foundations of The Stoic Theory of Emotions

Aslı YAZICI, Sedat YAZICI

Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
ayazici@bartin.edu.tr¹, syazici@bartin.edu.tr
ORCID: 0000-0002-9410-8164, 0000-0002-7393-0722

Makale Bilgisi

Yazıcı, A. & Yazıcı, S. (2018). Stoacı Duygu Kuramının Ontolojik ve Epistemik Temelleri. *Posseible Düşünme Dergisi*, Sayı: 14, s. 7-17.

Kategori: Araştırma Makalesi

Gönderildiği Tarih: 18.12.2018

Kabul Edildiği Tarih: 30.12.2018

Yayınlandığı Tarih: 07.02.2019

Article Info

Yazıcı, A. & Yazıcı, S. (2018). Ontological and Epistemic Foundations of The Stoic Theory of Emotions. *Posseible Journal of Thinking*, Issue: 14, pp. 7-17

Category: Research Article

Date submitted: 18th December 2018

Date accepted: 30th December 2018

Date published: 7th February 2019

Öz

Felsefe tarihçileri Stoacıların duyguları "yargılar" olarak tanımladığında hemfikirlerdir. Bu nedenledir ki çağdaş duygu felsefesinde Stoacı duygu açıklaması bilişselci duygu kuramları altında sınıflandırılır. Gerçekten de Stoacıların duyguları "yanlış yargılar" olarak görülür. Onlara göre yaşamın amacı doğaya ve akla uygun yaşamaktır. Bu tür bir yaşam ancak insan ruhunu duyguların bozucu ve yıkıcı etkilerinden arındırarak mümkündür. Duygular, onların kuramına göre, insan doğasını aşan aşırı arzular oldukları için insanın iç huzurunu ve mutluluğunu bozan "ruhun hastalıklarıdır." Ancak, Stoa felsefesinde ontolojik ve epistemik temelden başlamak üzere duyguların ahlak alanında yapıcı rolüne ilişkin önemli değerlendirmeler mevcuttur. Bu makalenin amacı Stoacıların duygu açıklamasını fizik, psikoloji, ahlak ve epistemoloji alanlarında geliştirdikleri temel kuramlar ve kavramlar çerçevesinde ele alarak onların kuramının pozitif yönünü açıklamaktır. Bunu yaparken Stoacıların "duyguların terapisi" yöntemini nasıl kullandıklarını göstermeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Stoa felsefesi, Stoa duygu kuramı, duygular, Khryssippos, Epiktetos

Abstract

Historians of philosophy agree that the Stoics defined emotions as "judgments". It is for this reason that in the contemporary philosophy of emotion the Stoic account of emotion is classified among cognitive theories of emotion. Indeed, the Stoics see emotions as "false judgments." According to them, the purpose of life is to live in accordance with nature and in a reasonable way; such a life is only possible by removing the human spirit from the disruptive and destructive effects of emotions. Emotions, according to their theory, are the diseases of the soul that disrupt the inner peace and happiness of people because they are excessive desires that exceed human nature. However, there are important evaluations on the constructive role of emotions in the field of morality, starting from the ontological and epistemic foundation in the philosophy of Stoa. The aim of this article is to explain the positive aspects of the Stoic emotions by explaining the emotion description in the context of basic theories and concepts that they developed in the fields of physics, psychology, ethics and epistemology. In doing so, we will try to show how the Stoics use the "therapy of emotions" method.

Key Words: Stoic philosophy, Stoic theory of emotions, emotions, Chrysippus, Epictetus

1. Stoda Doğa ve Ruh Anlayışı

"Duygu nedir?" sorusu Stoa felsefesinin temel sorularından biridir. Stoacıların duyguları yanlış yargılar olarak gördükleri hususunda felsefe tarihçileri arasında yaygın bir kabul vardır (Brennan, 1998: 21). Modern duygu kuramlarından bilişselci duygu kuramı da duyguların yargılar olduğu fikrini savunur. Ancak Stoacıların duygu anlayışını salt bilişselci duygu kuramı çerçevesinde değerlendirmek Stoa felsefesinde duygunun ontolojik ve epistemolojik temellerini açıklamak açısından yetersiz kalacaktır. Çünkü, modern bilişselci duygu felsefesinden farklı olarak, Stoa duygu kuramı duygunun neliğinin temellendirilmesinden çok ontolojik ve epistemolojik temellerinin yanı sıra psikolojik, ahlaki, toplumsal ve eğitimsel yaşamdaki rolüne ilişkin sonuçlar içerir.

¹ İletişim yazarı



Stoalılar felsefeyi üç temel alana ayırırlar: Mantık (bilgi teorisi dâhil), Fizik (zorunlu olarak teolojiyi ve psikolojiyi içerir) ve Ahlak. Diogenes Laertius ilk kez Zenon'un *Exposition of Doctrine* adlı eserinde bu ayrımı ortaya koyduğunu aktarır (1925: 149). Bu üç alan mantıksal ve kavramsal olarak birbirleriyle yakından ilişkilidir. Bu nedenle, Stoa duygu felsefesini ele alırken bu üç alanın ilişkisi üzerinde durmamız gerekir. Bu amaçla ilkin fizik ya da doğa anlayışlarından başlamamız daha yararlı olacaktır.

Stoa fiziği yetkin tek bir dünya düzeni mevcuttur iddiasıyla başlar. Bu yetkin düzenin iki temel ilkesi vardır: Akıl, Tanrı veya Neden (etken ilke) ve Madde (edilgen ilke). Dünya, etken ilkeyle edilgen ilkenin birleşimidir ve bunların bütünlüğü olarak dünya sonsuz boşlukla çevrilidir. Tanrı veya Doğa her şeyi kontrol ederek en iyiyi ve en yetkini yaratır. Hem doğa alanında hem de ahlaki ve toplumsal hayatta katı belirlenimcilik hâkimdir: Doğal hareketlerin ve insani duygulanım, etkilenim ve eylemlerin her birinin nedeni vardır ve bunların her biri önceden belirlenmiştir. Tanrı'nın ve Doğa'nın karşıtı olan her şey irrasyoneldir ve doğaya aykırıdır. Burada Stoalılar'ın "doğa" kelimesini farklı anlamlarda kullandığını hatırlatmakta yarar var. "Doğa" (büyük harfle yazılan) kavramı *İlahi Düzen* veya *Akıl*'ı ifade eder. Fakat Stoalılar "doğa" kavramını başka bir anlamda da kullanmışlardır; yani, hiçbir metafiziksel anlamı olmayan "insan doğası" anlamında. Bu anlamdaki kullanılışında Doğa'ya uygun olan, insan doğasına yani, akla uygun olandır. Stoalılar içkin anlamındaki insan doğasından bahsederken insanın biyolojik ve psikolojik özelliklerini betimlemeye çalışmışlardır. Ancak yine de 'insan doğası Doğa'yla uyumludur' düşüncesi, 'insan doğasını yöneten ilke Doğa'dır' gibi metafiziksel bir inançtan gelmektedir (Yazıcı, 1999: 102).

"Doğa" kavramı gibi Stoa felsefesinde "ruh" kavramı da farklı anlamlarda kullanılmıştır. En geniş anlamıyla "dünya-ruhu", dünyanın etken ilkesi anlamına ve dar anlamıyla ruh, "canlılık fonksiyonlarına" gönderme yapar. Doğa'da olan her şey içsel bir gerilime sahiptir (tonos). Bu içsel gerilim maddede varlık tarzı ya da yapı (heksis), bitkide doğa (physis), hayvanda ruh (psyche) ve insanda akıldır (nous). İşaret etmemiz gereken noktalardan biri şu ki Stoalılar, bitkilerdeki beslenme büyüme ve üreme işlevlerini ruhun temel işlevleri arasında saymadıklarından onlar için bitkilerde canlılığın ilkesi Aristoteles'te olduğu gibi ruh değildir (Yazıcı, 2016). Stoalılar'a göre, hayvanların canlılık ilkesi ruh iken, akıllı hayvan olan insanların canlılık ilkesi, ayırıcı özelliği, akıl veya zihindir.

Hierocles'den kalan metinlere göre, Stoalılar, insan yaşamının sağlıklı bir bedende doğru zamanda "rahme düşen tohumlarla" başladığını, zaman içinde düşen tohumun dönüşmesiyle embriyonun oluştuğunu, doğum anında bu "fiziksel" varlığın başlangıcından sonuna kadar gelişim hareketi içinde olan nefese, yani, ruha dönüştüğünü iddia ederler (Hierocles, 1987: 313-314). Sextus Empiricus (1987: 315), Aetius (1987: 315), Iamblichus (1987: 316) ve Galen (1987: 318), Stoa felsefesi ile ilgili aktarımlarında Stoalılar'ın ruh kavramıyla "hükmeden yetiye" göndermede bulduklarını, hükmeden yetinin de, imgeleri, onamaları, algıları ve arzuları üreten ruhun en yüksek yetisi olduğunu ve Stoalılar'ın bu yetiyi akıl yürüten yeti olarak adlandırdıklarını söylerler. Bu akıl yürüten yetinin (*nous*) yeri baş değil, kalptir. Beş duyu (görme, koklama, işitme, tatma ve dokunma) ve konuşma akıl yürüten yetiden çıkar.

Stoalılar'ın ruh anlayışı Platon'un üç bölümlü ve Aristoteles'in iki bölümlü ruh anlayışından farklıdır. Aristoteles ve Platon'un bölümlü ruh anlayışı insan ruhunun farklı yetilerini ve bu yetilerin karşılıklı etkileşimlerini ontolojik ve psikolojik olarak temellendirme açısından önemli olduğu kadar ahlaki ve politik yaşamın temellendirilmesi ve düzenlenmesi açısından önemlidir. Stoalılar'a göre, böyle bir bölümlü ruh anlayışı, sadece "kontrolü altında olanlar" üstüne yargı veren ve bunlar dışında kalan her şeyi "askıya alan," onlara karşı "kayıtsız kalan" erdemli, kâmil insanın eylemlerini temellendirmede yetersiz kaldığı gibi insan doğasının zorunlu parçası olan duyguların iyi yaşamdaki yerini açıklamakta da yetersiz kalmaktadır. Bu yüzden Stoalılar tekçi, birlikçi bir ruh anlayışını savunmuşlardır. Yalnız şuna dikkat etmek gerekir ki Stoalılar'ın maddeciliği ruhun herhangi bir maddi ilkeden bağımsız olarak düşünülmesine izin vermez. Bu yüzden de ruhun temellendirilmesi ruh ve beden birliğinde temellendirilmesinden ayrı olamaz.

Tekçi ve birlikçi ruh anlayışına göre tıpkı evren gibi insan da rasyoneldir. Yalnız Brennan'nın da belirttiği gibi Stoalılar rasyonel kavramını üç farklı anlamda kullanırlar (Brennan, 1998: 22). Birincisi insanlar "potansiyel olarak rasyoneldir." İnsan zorunlu varlık değil, olumsal varlıktır; bu yüzden de



onların rasyonelliği Doğa'nın ve Tanrı'nın rasyonelliğinden farklıdır. Doğanın ve Tanrı'nın rasyonelliğine ancak "kâmil insan" yaklaşabilir ki ona da çok ender rastlanır. "Rasyonel" kavramının ikinci anlamı genel olarak Stoa bilgi anlayışını, özel olarak da duygu anlayışını temellendirmede merkezi rol oynar. Burada "rasyonel" kavramı "önergeler içeren" anlamına gelir. Düşüncelerimiz, algılarımız, inançlarımız, duygularımız, tercihlerimiz, hatıralarımız, rüyalarımız, kısaca dünyaya ve kendimize ait tüm zihinsel içeriğimiz önermeseldir. Üçüncüsü, Stoalılar insan ruhu "rasyoneldir" derken, sadece rasyonel, yani içerisinde hiçbir irrasyonel kısım barındırmayan bütünlük anlamında kullanırlar.

Stoalılar'ın rasyonel ruh anlayışına göre, ruhun iki çeşit hareketi vardır (Cicero, 1987: 316). Bunlardan birincisi düşünme, ikincisi arzudur. Düşünme doğrunun araştırılmasıyla ilgiliyken, arzu eylemin başlatıcısıdır. İnsan veya hayvanın ilk ve birincil arzusu "kendisini korumadır" çünkü doğa başlangıçtan itibaren insanı ve hayvanı kendi doğasına uygun kılmıştır. Her hayvan kendi doğasına uygun olana bağlanır ve sever, kendi doğasına uygun olmayandan kaçınır. Cicero'ya göre, bu çeşit bir bağlanma ve kaçınma "kendi bilincini" gerektirir (Cicero, 1994, 223-34). Seneca, insanlar ve hayvanlar arasındaki farkı tartışırken hayvanların kendi doğal yapılarının farkında olduklarını ve ilk arzularının da bu yapıyı korumaya yönelik olduğunu belirtirken, akıllı hayvan olan insanların ise sadece bu yapının farkında olmadıklarını, aynı zamanda bu yapının üstüne düşünme kapasitesine sahip olduklarını belirtir (Seneca, 1987, 245-246).

Hayvanlarla insanları birbirinden ayıran en önemli özellik Stoalılar'ın uygunluk kuramı çerçevesinde ortaya çıkar. Pembroke uygunluk kuramı üstüne yaptığı bir çalışmada "Eğer uygunluk yoksa hiçbir Stoa yoktur" diyerek kuramın önemini vurgular (Pembroke, 1996: 114-115). Seneca'ya göre, insanlar uygunluğun tanımını bilirken hayvanlar sadece uygunluğu bilir. Bir kaplumbağa kendi doğasının ne olduğunu, Aristotelesçi terminolojiyle söylersek neliğini bilmezken kendi doğasını bilir. Bu yüzden de "ters döndüğünde hiç acı hissetmez; yine de rahatsız olur, çünkü doğal yapısını arzular ve ayaklarının üstünde durana kadar gerilmeyi ve sallanmayı bırakmaz" (Seneca, 1997: 245). Tüm hayvanlar kendi doğal yapılarının farkında olmalarına rağmen hepsi aynı zamanda yapılarının tanımına sahip değildirler, buna sadece yansıtıcı farkındalığı olan akıllı hayvanlar sahip olabilirler. Seneca "her hayvanın ilk olarak kendi yapısını kendisine uygun bulduğunu, ancak bir insanın yapısı rasyoneldir ve böylece insan hayvanlığını değil, akılsallığını kendine uygun bulur" der (Seneca, 1997: 245). Bir insanı diğer hayvanlardan ayıran özelliği kendi bedensel yapısına uygunluğu değil de akılsallığına uygunluğudur. Stoalılar'ın uygunluk kavramı statik değil tersine dinamik ve süreçsel bir kavramdır, yani kısaca, insanın kendi doğasına uygunluğu doğumdan ölüme kadar süreçli bir gelişim çizgisinde ilerler.

İnsan kendine yabancılaşmadan bu dinamik sürece nasıl kendini adapte eder? *Amaçlar Üzerine* adlı çalışmada Cicero *kathēkon* kavramına, yani eyleyen olarak birinin kendi doğasına uygun gerçekleştirdiği "ilk uygun eylem" kavramına dikkat çeker. Cicero burada akıllı varlığın ilk olarak neyin doğasına (doğa kavramı burada hem bedensel hem de akılsal yapıyı içerir) uygun olduğunun uygunluğunu hisseder ve daha sonra akılsal doğasının tüm diğer şeylerden daha üstün olduğunu anlar ve böylece akılsal doğasına uygun olanı alır ve akılsal doğasına karşıt olandan kaçınır. Bu "uygun olanı alma" ve "karşıt olandan kaçınma" seçimi *homologiyı* yani "doğaya uygunluğu" getirir. Doğaya uygunluk, akıllı varlığın kendisine yabancılaşmadan dinamik ve süreçsel uygunluk gelişiminin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesini sağlar. Doğaya uygunluğu yapılandıran "kendi sevgisidir." Doğaya uygunluk, rasyonel yetkin bütünlüğünün, yani Doğa veya Tanrı'nın bir parçası olarak kendini fark etmenin sonucu ortaya çıkan psikolojik bir durum olan kendi akılsallığını sevmektir. Evrendeki yetkin akılsallığı görerek kişi sadece akılsal doğasının bu yetkinliğin bir parçası olabileceği sonucuna varır ve öz kimliğini bu yetkinlik üzerinden kurar; yine diğer akılsal varlıkların da bu yetkinliğin ayrılmaz bir parçası olduğunu anlayarak onlara karşı derin saygı beslemeye başlar. Kısacası, Stoalılar'ın *homologia* veya doğaya uygunluk düşüncesi kişinin öz kimliğinin, kendi sevgisinin ve ötekine saygının, dolayısıyla adaletin temelini oluşturur.

Uygunluk kuramı, Stoalılar'ın tekçi ve birlikçi rasyonel ruh anlayışı ile birlikte ele alındığında, Stoa felsefesinin kendi sistematığı içerisindeki tutarlılığı daha çok göze çarpar. Kişinin kendi öz kimliğini ve değerlerini tam anlamıyla rasyonel olan doğaya ya da akla uygun yapılandırması kişinin kimliğine ve değerlerine bağlı sorumluluklarını ve yükümlülüklerini de yapılandırması anlamına gelir. Stoa psikolojisinde insan ruhu özsel olarak bir rasyonel olmayan bölüme sahip olsaydı bu manada tam



anlamıyla rasyonel ahlaki sorumluluktan bahsedemedik. Stoalılar için tüm eylemlerimiz bizim kendi onamalarımız veya rızalarımız sonucu olduklarından, onlardan kaynaklanan eylemlerin hepsinden sorumluyuz. Stoa ahlak felsefesinde ahlaki değer kendisi "doğaya uygun olanı onama" ve "doğaya uygun olmayı reddetme" temelinde ortaya çıktığından şu sorunun ortaya çıkması kaçınılmazdır: Onamak veya reddetmek için "doğaya uygun olanı" ve "doğaya uygun olmayı" bilmemiz gerekmez mi? Peki, doğaya uygun olanı ve doğaya uygun olmayı nasıl biliriz?

2. Stoa Epistemolojisi

Akılcı bir ahlak olan Stoa ahlak felsefesinin normatif temeli onların bilgi anlayışları çerçevesinde ortaya çıkar. Ki bu bilgi anlayışı aynı zamanda Stoa felsefesinde duyguların normatif temelini göstermesi açısından da merkezi rol oynar. Stoa okulunun kurucusu Zenon'a göre, bilgi (episteme) üç aşamalı bir yapıdan oluşur: İzlenim, onama ve kavrama. Diogenes Laertius, izlenim (phantasia) olmadan ne onamanın ne de kavramanın hatta bilginin kendisinin olmayacağını söyler. İzlenimi açıklarken, "mühür yüzüğü tarafından balmumunda bırakılan izlerden aktarılan" ifadesini kullanır" (Diogenes Laertius, 1925: 155). Literatürde *phantasia* kelimesinin farklı çevirileri mevcuttur ancak biz burada "izlenim" kavramını bu kelimenin yerine kullanacağız.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki bir izlenim, Stoalılar'a göre, zihinde "önermesel içerikle" ortaya çıkan bir değişimdir. İki çeşit izlenim vardır: Duyu deneyiminden gelen izlenimler ve zihnin kendisinden kaynaklanan izlenimler. Birincinin nedeni dış dünyada bulunan nesneyken ikincinin nedeni zihnin kendindedir. Diogenes Laertius, zihnin kendisinden kaynaklanan nedenin zihnin benzerlik kurma, aktarma ve birleştirme vb kendi kapasitesi tarafından üretildiğini söyler (Diogenes Laertius, 1997: 161). Zihnin bu kendi kapasitesi adalet ve iyi gibi ahlaki değerlerin doğal kaynağını sağlar. Aynı türden izlenimler çokluğuna deneyim denir. Benzer izlenimlerin hatıraları ön-kavramları getirir. Ön-kavramlar tüm insanlarda ortak olan, soyut kavramları biçimlendirmek için insan zihnine malzeme sağlayan araçlardır. Stoalılar'a göre, yedi yaşına kadar insan zihni izlenimlerden kaynaklanan ön-kavramlarla dolar ve bu yaştan sonra zihnin kendi etkinlikleri sonucu kavramlar oluşur. Kavramlarımızı hem duyu deneyiminden gelen izlenimlerden hem de zihnin kendisinden gelen izlenimlerden oluştururuz.²

Stoa bilgi anlayışının ikinci aşaması daha önce de belirttiğimiz gibi "onamadır." İzlenim zihinde "önermesel içerikle" ortaya çıkan bir değişim olduğuna göre onama bu önermesel içeriğe verilen tepkidir. Bunu bir örnekle açıklayalım: Masanın üstünde beyaz bir kâğıt gördüğümde beyaz kâğıdın kendisine değil, ancak "O beyazdır" önermesine onama veririm. Onama, dil ve dünya arasında tam uygunluğu gerektirir. "Doğru inanç" bu tam uygunluğun sonucu oluşur. Bu manada onama, bir inanca sahip olurken veya bir inanç oluştururken zihnin etkin katkısıdır veya diğer deyişle bir doğruluk değeri atfedilebilen bir "inançtır." Cicero, Zeno'dan aktarım yaparak onamanın farklı bir yönüne dikkat çeker: Onama bizim kontrolümüzdedir ve bu yüzden onamalarımızdan sorumluyuz (Cicero, 2008: 39). Kısaca belirtmek gerekirse, sunum aşamasında zihin alıcı durumdadır ve edilegendir, ancak onama aşamasında zihin ona sunulana iradi olarak onar.³

Epiktetos'a kadar Stoa epistemolojisinden kalan eserlerde Stoalılar'ın sadece duyu deneyiminden kaynaklanan izlenimlere verilen onamanın açıklaması ve örnekleri bulunur. Zihin duyu deneyiminden kaynaklanmayan izlenimlere nasıl onama verir? Stoa epistemolojisindeki bu eksikliği Epiktetos tamamlar. Epiktetos, ahlak felsefesinin en temel değerlerinden biri olan "iyi" kavramını temellendirirken "izlenimlerin kullanımı" ve "izlenimlerinin kullanımının anlaşılması" kavramlarını kullanır. Bu temellendirme Stoa epistemolojisinde duyu deneyiminden kaynaklanmayan izlenimlere de onama verileceğine güzel bir örnektir.

² Yalnız şunu belirtmek gerekir ki ön-kavramlarla kastedilen kesinlikle doğuştan gelen ideler değildir; çünkü Stoalılar'a göre, zihin doğuştan boş bir levhadır. Özellikle zihnin kendi kapasitesini kullanarak ürettiği izlenimler açıklamasını dikkate aldığımızda Stoa epistemolojisini salt deneyimci bir epistemoloji olarak değerlendiremeyiz. Stoalılar'ın bilgi (episteme) anlayışında hem deneyimci hem de akılcı yan birleşmiştir.

³ Epiktetos'un kendisi doğrudan bilgi ve onun açıklanması sorunuyla ilgilenmese de *Fragments* adlı eserinde izlenimlerin ve onamaların doğasını şu şekilde açıklar: "Zihin tarafından görünen şeyler (felsefeciler phantasias olarak adlandırır)...iradeye tabi değildirler, onun kontrolünde değildirler. ...ancak onamalar ...iradeye tabidirler ve onun kontrolündedirler" (Epictetus, 1995: 449-51).



Epiktetos'un açıklamasında "onama" zihinde ortaya çıkan "izlenimlerin kullanımına" gönderme yaparken bilginin üçüncü aşaması olan "kavrama" zihinde ortaya çıkan "izlenimlerin kullanımının anlaşılmasıdır." "Kavrama," kâmil insanın bilgiye sahip olmasında önemli bir rol oynar. Bilgiyi cehaletten ayıran kâmil insanın sahip olduğu kavramanın varlığıdır. Bir argümanla sarsılamayacak şekilde kavranan onama, bilgidir. Kavrama, kâmil insanın inançlarını temellendirdiği bir üst-inançtır. Sextus Empiricus *doxa* ve *episteme* arasındaki ayrımı aktaran açıklamasında adı geçen üst-inancı daha açık hale getirir:

Stoalılar, birbirine bağlı olan üç şey olduğunu söylerler, yani, bilimsel bilgi (episteme), sanı [doxa] ve bunların arasına konulanmış biliş [kavrama]. Bilimsel bilgi, güvenilir, sağlam ve akıl tarafından değiştirilemez biliştir [kavramadır]. Sanı, zayıf ve yanlış onamadır. Bunların arasındaki biliş [kavrama], bilişsel bir izlenime onama vermektir ve onların iddiasına göre bu şekilde onanmış bir bilişsel izlenim doğru olan bir izlenimdir ve bu çeşit bir izlenim yanlış dönüşürülemez. Bunlar üstüne Stoalılar bilimsel bilginin sadece kâmil insanda ve sanının daha aşağı olanda ancak bilişin her ikisinde ortak olduğunu ve bilginin ölçütü olduğunu söylerler (Sextus Empiricus, 1987: 254).

Bilgi sadece kâmil insana aitken sanı cahil insana aittir. Burada dikkat edilmesi gereken husus hem sanının hem de bilginin onamadan kaynaklı olmasıdır. Sanıdaki onama zayıfken bilgideki onama güçlüdür, yani, bilgideki onama "yanlış dönüşmez." Bilginin ölçütü zayıf onama değil bilişsel bir izlenime verilen onamadır.⁴

3. Stoa Duygu Anlayışı

Daha önce de belirttiğimiz gibi Stoa felsefesinde en yaygın kabul gören duygu tanımı duyguların yargılar olduğu görüşüdür. Bu nedenle, söz konusu yargıların ne tür yargılar olduğu ve insan ruhunun hangi yetilerinin etkinlikleri sonucu ortaya çıktıklarını açıklamamız gerekir. Stoalılar'ın duygu görüşü için en temel kaynaklardan biri Galen'in *Platon ve Hippokrates'in Doktrinleri Üzerine* adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada Galen, Zenon ve Khryssippos'un görüşlerinden bahsederken, hem "hükmeden yetinin" yani aklın hem de duyguların insan bedenindeki yerinin kalp olduğunu söyler. Zenon da aklın, kızgınlığın ve arzunun kaynağının kalp olduğunu söylerken duyguların, arzuların ruhun rasyonel kısmından kaynaklandığına göndermede bulunur. Galen Khryssippos'un sözlerini şu şekilde aktarır: "kızgınlık burada [rasyonel kısım] ortaya çıktığından, diğer arzuların da ...duygulanımların ve üzerine düşünmelerin de ve bunlara benzeyen her ne varsa burada olması mantıksaldır" (Galen, 2005: 177). Şu açıktır ki Stoalılar, Aristoteles ve Platon'un bölümlü ruh anlayışını reddederek tüm duyguların, etkilenimlerin ve arzuların ruhun tek bölümünün yani rasyonel bölümünün işlevleri içerisinde yer aldığını iddia ederler.

Khryssippos, insan duygularının kaynağı olarak ruhun rasyonel kısmını gösterirken aynı zamanda duygularla birlikte giden fizyolojik özelliklerden de bahseder:

Kızgınlık göğüsten ve kalpten yükselir. ...Kızgınlık patlaması anında bir çeşit içsel sıcaklık kaynaması yükselir ve bu kaynamadan yüz şişer, tüm beden kızarır ve sıcaklanır ve kalp hızla çılınca tüm bedendeki damarlarla atar (Galen, 2005: 175).

Duygular fizyolojik ya da bedensel değişimlerle birlikte giden ruhun hareketleridir iddiası bize en azından Khryssippos'un duygu anlayışının çağdaş duygu kuramında savunulan salt bilişselci bir duygu kuramı olmadığını ilk ipucunu verir. Bu açıdan Khryssippos'un kuramı Aristoteles'in duygu kuramına benzer çünkü, Aristoteles de duyguların fizyolojik ve bedensel değişimlerle birlikte ortaya çıktığını belirtir (Yazıcı, 2015).

⁴ Arius, kâmil insanın bilgiye nasıl sahip olduğunu ve etrafında olup bitenler hakkında nasıl yargılarını askıya aldığını açıklarken, kâmil insanın zihninde "yanlış dönüşmeyecek bilişsel izlenimler kümesine sahip olduğunu" ve herhangi bir durumla karşılaştığında yargıyı askıya alıp; yani, hemen yargı vermeyip önce karşılaştığı durum çerçevesinde zihninde oluşan bilişsel izleniminin daha önceden sahip olduğu yanlış dönüşmeyecek bilişsel izlenimlerle tutarlı olup olmadığına baktığını söyler (Troels Engberg-Pedersen, 1990: 166). Böyle bir tutarlılık varsa kâmil insan bilgiye sahiptir; eğer yoksa sadece sanıya sahiptir.



Stoalılar duyguyu açıklarken duygunun salt bilişsel ve fizyolojik özelliklerini belirtmenin yanı sıra aynı zamanda bir duyguyu "itaatsiz ve aşırı bir arzu" olarak da tanımlarlar (John Stobaeus, 1987: 410). Söz konusu "aşırı arzuyu" açıklarken Khryssippos şu örneği verir:

Bir adam arzusuna uygun olarak yürüdüğünde bacaklarının hareketi aşırı değil, yürüme arzusuna orantılıdır. Bu yüzden istediği zaman durabilir veya hızını değiştirebilir. Ancak insanlar bir arzuya uygun olarak koştuklarında bu çeşit bir şey artık olmaz. Ayakların hareketi arzuyu aşar ve onu alıp götürür, arzuya uyarak hızlarını değiştiremezler (Galen, 2005: 241-243).

Khryssippos'a göre, duygular aklın "aşırı" etkinlikleridir ve "aklı reddetmede ve akla uymamada" ortaya çıkarlar. Bir arzu aklın doğal kontrolünün ötesine geçtiğinde "aşırıdır." Aklın kontrolünün ötesine geçen herhangi bir duygu "akla uymaz" veya "akla itaatsizdir." Khryssippos duyguların ruhun irrasyonel hareketleri olduğunu şu şekilde açıklar:

Korkuda ve arzuda ve benzerlerinde olduğu gibi ruhun bir duygulanımı doğaya karşıt bir harekettir. Çünkü bu çeşit tüm hareketler ve durumlar akla itaatsizlik ve aklı reddetmedir; bu yüzden biz böyle insanların irrasyonel olarak hareket ettiğini söyleriz, kötü akıl yürüttükleri anlamında değil ...ancak aklı reddetme anlamında (Galen, 2005: 255).

Khryssippos, *alogon* (irrasyonel) kavramını iki anlamda kullanır. Birincisi iyi gerekçelendirmenin zıttı anlamında, ikincisi tamamen aklın (*logos*) reddi anlamında. Birincisi, yani iyi gerekçelendirmenin yokluğu, hata veya yanlışlıktır; ancak, aklın reddi, arzudur, duyguyla birlikte giden doğaya aykırı harekettir. Genel olarak Stoa felsefesinde özel olarak da Khryssippos'un duygu anlayışında duyguların irrasyonel olarak değerlendirilmesi bu yüzden "akıl dışılık" olarak değil de bu "akla uymama" veya "akla itaatsizlik" çerçevesinde değerlendirilmelidir. Khryssippos'a göre, "akılla hareket edenler akıl tarafından yönlendirilirler, akıl yürütmenin doğasının ne olduğuna bakmadan hareketlerinin ve onlara ait arzularının üstünde kontrole sahiptirler, bu yüzden de akla itaat ederler" (Galen, 2005: 257). Ancak, duygular, ruhun doğal olmayan aşırı arzuları ve hareketleridir. "Bu anlamda irrasyonel hareketler duygulardır ve doğamıza karşıttırlar çünkü rasyonel yapımızın ötesine giderler" (Galen, 2005: 257-259). Plutarch bu hususu şöyle açıklar:

Kızgınlık kördür: Çoğunlukla bize şeyleri açıkça görme izni vermez ve kavranılan şeyleri örter. Bu yüzden, biraz daha ileri giderek, o [Khryssippos] şöyle der: çünkü ortaya çıktıklarında duygular akıl yürütmenin sınırlarını zorlarlar ve farklı şekilde görünen şeyler şiddetli bir şekilde karşıt eylemlere doğru yönelir (Plutarch, 1939:73).

Şu açıktır ki Khryssippos'a göre, hatalı veya yanlış akıl yürütme yüzünden hareket eden insan akıl temelinde bir şeyi gözden kaçırdığı için ve iyi gerekçelendirme yapamadığı için yanlışla sürüklenir. Ancak, duygu durumunda insan yanlış inanç veya yargıdan dolayı değil, doğrusunu bilmesine rağmen akla uymayarak veya aklı reddederek yanlış eylemde bulunur.

Duyguyu zihindeki bir arzu olarak açıklamak arzuların ve onamaların Stoa felsefesinde bir ve aynı şey olduğu anlamına gelmez. Stobaeus bir arzu ve bir onama arasındaki farkı şu şekilde açıklar:

Tüm arzular onama [eylemleridir]; <farklı çeşit onamlar vardır> ancak pratik onamalar [eyleyeni] harekete geçiren yetiyi de içerirler. İmdi, onama [eylemleri] bir şeye yöneltilir ve arzular başka bir şeye; onama [eylemleri] belli önermelere yöneltilirken arzular bir şekilde onamanın verildiği önermelerde içerilen yüklemelere yöneltilir (John Stobaeus, 1987: 217)

Yukarıdaki paragraftan anlaşılacağı üzere, Stoalılar'a göre, onama ve arzu tanım olarak farklı şeylere göndermede bulunmasına rağmen aynı ontolojik temele dayanır; çünkü her ikisi de zihin temelli eylemlerdir ve akılsaldırlar. Bir onama zihnin bir önermeye tepkisi olduğundan onamanın bir çeşidi olan arzu da zihnin kendi tepkisidir. Bir arzu tüm önermeye yöneltilmiş bir tepki değil, ancak önermenin yüklemine yöneltilmiş tepkidir. Bu yüzden Stoacılar arzu ve duygu zihnin kendi doğal işlevleri temeline dayandırılır.

Stoalılar'ın duyguları aşırı arzular olarak tanımlaması duygunun yönelimselliği ile ilgili ipucu verir. Aşırı arzu olarak duygu, ilişkili olduğu durumun ifade edildiği önermenin yüklemine yöneltilen bir tepkidir. Bu noktada Stoa duygu anlayışı Aristoteles'in duygu anlayışına benzerlik gösterir çünkü, Aristoteles de duyguyu tanımlarken onu bir şeye yönelmiş veya bir şey hakkında olarak tanımlar (Yazıcı, 2015).



Aristoteles'in açıklamasında korku duygusu, dış dünyadaki herhangi bir varlık, olgu veya olay hakkındayken, Stoa duygu kuramına göre, korku duygusu dış dünyadaki adı geçen varlık, olgu veya olayın zihinde oluşturulmuş yargısal inancının yüklemi hakkındadır. Yani kısaca yönelimsel olan duygu önermesel olarak ifade edilen bir *inançtır*. Galen'in aktarımıyla, Khryssippos'a göre, acı duygusu "anda kötü bir şeyin canlı bir kanısıdır"(Galen, 1987: 411). Bu yüzden, Stoalılar için, acı duygusu eyleyenin anda deneyimlediği kötü şeyler hakkındaki "canlı inançlarına" göndermeyle tanımlanır. Plutarch, Galen'nin aktardıklarını şu şekilde destekler:

[A]rzu ve kızgınlık ve korku ve tüm bu tür şeyler bozulmuş kanılar ve yargılardır, ...hükmeden yetinin [zihin veya akıl] eğilimleri, ürünleri, onamaları ve arzuları ve oldukça genel etkinlikleri hakkında ortaya çıkan bozulmuş kanılar ve yargılardır (Plutarch, 1987: 412).

Tüm önermelerin doğruluk veya yanlışlık değeri vardır. Önermesel olarak ifade edilen duygular yanlış yargılardır. Khryssippos da bu görüşü açıkça savunur.

Sevgi gibi bir etkilenim ya bir yargıdır ya da yargıları izler veya arzusal yetinin kaçma hareketidir. Benzer olarak, şiddetli kızgınlık da ya bir yargıdır veya bu (yargıyı) takip eden bazı irrasyonel etkilenim veya ruhsal yetinin aşırı hareketidir. ...etkilenimleri yargıları izleyen şeyler olarak değil de yargılar olarak almak daha iyidir (Galen, 2005: 239).

Bu paragraf, Stoalılar'ın duyguları yanlış yargılar olarak gördüklerini gösteren bir başka metinsel kanıttır. Ancak, aşağıda da göstereceğimiz gibi, Stoalılar duyguların yapıcı rolünü görmezden gelmezler.

4. Temel Duygular

Duyguların canlı inançlardan kaynaklanan yargılar olduğunu savunan Stoalılar'a göre dört temel duygu vardır: Arzu (*epithumia*), korku (*phobos*), haz (*hêdonê*) ve acı (*lupê*). Andronicus *On Passions* adlı eserinde bu dört temel duygunun tanımını şu şekilde aktarmıştır:

(1) Acı, insanların ondan kaçınmanın doğru olduğuna inandığı, şu anda kötü bir şeyin olduğu canlı kanısı veya irrasyonel kaçınmasıdır. (2) Korku, beklenen bir tehlikeden irrasyonel çekinme [kaçınma] veya sakınmadır. (3) Arzu, beklenen bir iyinin peşinde olma veya irrasyonel olarak bir [arzuyu] uzatmadır. (4) Haz, irrasyonel bir yükselme veya insanların onu artırmanın doğru olduğunu düşündüğü şu anda iyi olan bir şeyin canlı kanısıdır (Andronicus, 1987: 411).

Arzu ve haz bir şeyin iyi olduğu yargısına, acı ve korku bir şeyin kötü olduğu yargısına yöneliktir. Haz ve acı anda olana, arzu ve korku ise gelecekte olana yöneliktir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta Stoalılar duygunun yargı olduğunu söylerken bu yargı aynı zamanda duygunun anla veya şimdi ve gelecekle ilgili değer yargılarını kapsar. Bu anlamda aslında yukarıda adı geçen dört temel duygu kendi içinde iki ayrı değer yargısını içerir. Bunlardan birincisi "İyi (veya kötü) vardır." ve ikincisi "Bu iyiye (veya kötüye) tepki göstermek (kaçınmak, sakınmak, uzatmak, artırmak vb) uygundur."

Stobaeus diğer tüm duyguların yukarıda sıraladığımız dört temel duygu altında sınıflandığını söyler:

(1) Arzu altında sınıflandırılanlar: Kızgınlık ve onun türleri ..yoğun cinsel arzular, özlem, hasret, haz düşkünlüğü ve zenginliği ve onuru sevmek ve benzerleri. (2) Haz altında sınıflandırılanlar: Diğerlerinin talihsizliklerine sevinme, kendini tatmin, düzenbazlık ve benzerleri. (3) Korku altında sınıflandırılanlar: Tereddüt, ıstırap, şaşkınlık, utanma, kafa karışıklığı hissetme, yoz inaçlar hissetme, dehşet ve terör. (4) Acı altında sınıflandırılanlar: Şer, haset, kıskançlık, merhamet, keder, endişe, üzüntü, can sıkıntısı, zihinsel acı, sinirlenmek (Stobaeus, 1987: 412).

Stoalılar duyguları sadece irrasyonel veya olumsuz duygular olarak sınıflandırmamışlardır, onlar aynı zamanda, özellikle Diogenes Laertius'un aktarımlarına bakarsak, rasyonel veya olumlu üç temel iyi duygudan da bahsederler:

Onlar [Stoalılar] üç tane iyi duygu olduğunu söylerler: Neşe, ihtiyatlılık, isteme. Onlar, neşe, hazın karşıtıdır, iyi gerekçelendirilmiş [sevinç] artışından oluşur; ihtiyatlılık, korkunun karşıtıdır, iyi gerekçelendirilmiş kaçınmadan oluşur. Çünkü, kâmil insan hiçbir şeyden korkmayacaktır ancak ihtiyatlı olacaktır. Onlar istemenin arzunun karşıtı olduğunu, iyi gerekçelendirilmiş [arzuyu] sürdürmekten oluştuğunu söylerler. Belli duyguların temel duyguların altında sınıflandığı gibi aynı şekilde temel iyi hisler de sınıflanır. İstemenin altında: İyilik, cömertlik, samimiyet, şefkat. İhtiyatlılığın altında: Saygı ve arılık. Neşenin altında: Sevinmek, girişkenlik, keyiflenmek (Diogenes Laertius, 1925: 221).



Bu üç olumlu duygu diğer tüm duygulardan farklıdır. Öncelikle, genel olarak Stoa diğer duyguları "akla itaatsizlik" veya "aklı reddetme" anlamında irrasyonel olarak temellendirse de, yukarıdaki paragraftan da anlaşılacağı üzere, bu üç duygu iyi gerekçelendirilmiş rasyonel duygulardır. Bu ayrıma dikkat edilmezse genel olarak Stoa felsefesinde özel olarak da Stoa etiğinde duyguların tamamen "silinmesi" gerektiği ve erdemle duygu arasında hiçbir ilişki olmadığı sonucuna varılabilir ki kanaatimizce bu yanlıştır. Yukarıdaki paragraftan da açıkça çıkarılabileceği üzere, bazı duygular akli reddetme, akla uymama çerçevesinde irrasyoneldir veya yanlış yargılara dayanırlar. Dolayısıyla, bu duygular çerçevesinde hareket etmek insanı erdemsizliğe götürür. Ancak iyi gerekçelendirilmiş rasyonel yargılara dayanan neşe, haz ve ihtiyatlılık duyguları erdemin elde edilmesinde yardımcı oldukları oranda iyidirler.

Seneca, *Kızgınlık Üstüne* adlı eserinde kızgınlık duygusunun nasıl doğduğunu anlatırken kendisinden önceki Stoalılar gibi kızgınlığı bir arzu olarak alır. Yalnız bu arzu insanda birden bire dışardan bir olay veya olgu sonucu ortaya çıkan kontrolsüz irade dışı bir arzu değildir. Çünkü "zihnin onaması olmadan" bir arzu olamaz (Seneca, 2010: 36). Zihin bir şeyi tehdit veya zarar olarak onamadıktan sonra zihin kaçınma veya sakınma hareketi geliştiremez. Duygudan önce zihinde duygunun yöneleceği bir izlenimin oluşması gerekir. Ancak bu izlenimin kendisi duygu değildir. Seneca'ya göre, niyetsel veya yönelimsel olan bir duygu üç aşamada ortaya çıkar, büyür ve çoşar:

İmdi duyguların nasıl doğduğunu veya büyüdüğünü veya çoştüğünü açık hale getirelim: İlk hareket duyguya hazırlık olarak ve bir çeşit tehdit sinyali olarak iradi olmayan harekettir. Daha sonra, "İntikam almalyım çünkü zarar gördüm" ya da "Bu adam cezalandırılmalı çünkü suç işledi" sonucuna inatçı bir şekilde karara bağlanmış bir iradenin ifadesiyle giden bir hareket vardır. Üçüncü hareket tamamen kontrol dışıdır ve doğru olmasa da yine de her durumda intikam isteyen bu hareket akli tamamen ele geçirir" (Seneca, 2010: 36, 37).

Seneca'nın duygu açıklaması daha önce belirttiğimiz Epiktetos'un izlenim ve onama arasında yaptığı ayırım temelinde daha iyi anlaşılabilir (Yazıcı, 2000: 51). Epiktetos'a göre, zihin tarafından görünenler veya izlenimler iradi değilken onamalar iradidir. Seneca da aynı kabulden yola çıkıyor gibi görünüyor. Bir duygunun olması için o duygunun nesnesiyle ilgili öncelikle bir izlenim olması gerekir. Duyguya hazırlık aşaması olan izlenim aşaması irade dışıdır. İzlenim daha önce de belirttiğimiz gibi önermesel ifade şeklinde zihinde ortaya çıkan bir değişim harekettir. Örneğin, "A şahsı bana zarar verdi." Seneca'ya göre, zihindeki bu çeşit bir izlenim duygu olamaz. Duygunun olabilmesi için zihnin bu izlenime bir tepkisinin olması yani bunu onaması gerekir. Bu, duygunun oluşundaki ikinci harekettir ve bu ilk hareketten farklı olarak iradi bir harekettir. "İntikam almalyım, çünkü A şahsı bana zarar verdi." Üçüncü aşama, ise iradenin kontrol dışına çıktığı izlenimden kaynaklı onama doğru olsa da olmasa da her durumda kör bir intikam alma isteği ve arzudur.

5. Stoa Felsefesinde Ontolojiden Epistemolojiye, Epistemolojiden Etiğe Giden Yol

Özetlersek, Stoalılar'a göre, rasyonel ruhun etkinliklerinden biri olan duygular, iyi gerekçelendirilmemiş onamalardan kaynaklı yanlış yargılardır. Yanlış yargılar olmalarının yanı sıra "anda veya şimdide" veya "gelecekte" gerçekleşmiş veya gerçekleşecek olduğu düşünüleneye yönelik niyetsel veya yönelimsel değer yargılarıdır. Duygular kişinin dışında olan olgu ve olaylara ve kişinin başına gelen şeylere yönelmiş yanlış değer yargılarıdır. Bu şekilde bir değer yargısı olmasının yanı sıra duygular akla itaatsiz ve akli reddeden güçlü, kör edici arzulardır. Duygular, hem tam anlamıyla rasyonel Doğa'ya hem de onun parçası olan insan doğasına karşı arzulardır. Bu şekildeki arzular zihnin veya aklın kendi etkinlikleri sonucu ortaya çıktıklarından, Khryssippos ve onu takip eden diğer Stoalılar duyguları "ruhun hastalıkları" olarak da adlandırılırlar.

"Doğaya uygun yaşamak" Stoa felsefesinin en temel ilkesidir ve bu ilke çerçevesinde Stoa felsefesinde duyguların yeri tartışılmasında tarihsel olarak kabul edilmiş en yaygın kanı Stoalılar'ın iyi insan yaşamını tamamen duyguların askıya alındığı, "silindiği" bir yaşam olarak tanımladığı iddiasıdır. Bu görüş kısmen doğrudur çünkü gerçekten de Khryssippos ve takipçileri insan yaşamının nihai ereği olan mutluluğa ve erdeme ulaşmada engelleyici, körleştirici ve yoldan çıkarıcı bir tehdit veya "hastalık" olarak alırlar. *Konuşmalar* adlı eserinde, Epiktetos, arzu ve tiksinti gibi yoğun duyguların insanın doğaya veya akla uygun yaşamasını engellediğini belirtir (Epictetus, 1996: 23). Ancak Stoa felsefesinin erdemli insan veya erdemli yaşam anlayışını tamamen akılcı ve duygusuz insan portresi çerçevesinde



temellendirdiğini söylemenin de yanlış olacağı kanısındayız. Çünkü yukarıda Stoalılar'ın duygu sınıflandırmalarını açıklarken gösterdik ki Stoalılar için üç temel "iyi duygu" (neşe, ihtiyatlılık, isteme) erdem in elde edilmesinde yardımcı rol oynayan duygulardır. Kamil insan bile yeri geldiğinde bu duygulara sahip insandır.

Stoa felsefesi duyguların kısmen veya tamamen ortadan kaldırılmasını önermez. Aksine, Stoa felsefesi, duyguların insan zihninin, insanın rasyonel doğasının kendi etkinlikleri sonucu ortaya çıktığını temellendirir ve bu temellendirme çerçevesinde irrasyonel, akla itaatsiz duyguların insan yaşamında ortaya çıkaracağı psikolojik, ahlaki, toplumsal ve eğitimsel sorunların nasıl önlenebileceğine yönelik normatif bir açıklama yapmaya çalışır. Bu çabanın sonucunda Stoalılar'ın "duyguların terapisi" düşüncesi bugün bile çağdaş felsefenin konusudur. Duyguların terapisi üstüne ilk teorik çalışmayı yapan Khryssippos insan ruhunun hastalığı olan duyguların yaşadıkları, ortaya çıktıkları anda iyileştirilmesinin imkânsızlığını vurgular. Ve bunun yerine "önleyici bir tedavi" önerir. Khryssippos'a göre, "aşk ateşinden yanan veya kızgınlık patlaması yaşayan biri terapistin hiçbir kelimesini kabul etmek istemeyecektir" (Gould, 1971: 186). Yapılacak en iyi şey duygu durumu yoğunluğu içine girme durumunda olan kişiye duyguya neden olan yargılarının yanlış yargılar olduğunu göstermek ve kavratmaktır.

Seneca, Khryssippos gibi duyguların ilgili oldukları yanlış yargıları değiştirerek iyileştirilemeyeceğini belirterek, bir duygu durumundan kurtulmanın ancak başka bir karşıt yoğun bir duygu durumuna sahip olmakla mümkün olduğunu iddia eder. Örneğin, bir kişinin korkusu ölünceye kadar bir ev sahibi olamamak olsun. Seneca'ya göre, bu korkudan onu kurtarmanın yolu onu başka bir korkuyla yüzleştirmektir: Birakin yaşarken evi olmamasını, ölünce yatacak bir mezarı olmayacağı korkusuyla yüzleştirmek. Kısaca söylesek Seneca bir duygunun başka bir duyguyla iyileştirilebileceğini söyler. Diğer bir Stoalı Epiktetos da Khryssippos gibi duyguları yanlış yargılar olarak tanımlar ancak ona göre duyguların terapisi beşikten mezara süren bir eğitimle mümkündür. Onun eğitiminin temel amacı duyguların insan hayatındaki bozucu, yıkıcı etkisine başışıklığı olan güvenilir ahlaki yargıları insanlara çocukluktan itibaren kazandırmaktır (Yazıcı, 2000). Duygular akla karşıt veya akli reddeden arzular olduğu için Epiktetos, arzunun nesnesine ancak ve ancak kendi kontrolümüzde olan şeylerin gerçek doğasını öğrenerek özgürce ulaşabileceğimizi söyler (Önal, 2015). Kontrolümüz altında olan yalnızca bizim yapıp etmelerimizdir. Bir duygu durumunda, önceki sayfalarda açıkladığımız gibi, "kontrolümüz altında olan" duygunun ortaya çıkışına neden olan izlenimlerimize iradi olarak onama verip söz konusu izlenimlerle ilgili bir değer yargısı oluşturmamızdır. Stoalılar'ın "duyguların terapisi" düşüncesi Epiktetos'un "katlan dayan" temelli eğitimi ancak akıl yürütme yetimizin güçlendirip yanlış değer yargılarımızı doğrularıyla değiştirdiğimizde duyguların insan hayatındaki bozucu ve yıkıcı etkisinin ortadan kaldırabileceğimiz düşüncesine dayanır.

Extended Abstract

There is a widespread agreement amongst scholars that the Stoics identify emotions as false judgments (Brennan, 1998: 21). Contemporary pure cognitive theory of emotion also asserts that emotions are judgments. However, evaluating the Stoics' understanding of emotion only within the axis of the cognitivist theory will be insufficient to explain the ontological and epistemological foundations of emotion in Stoic philosophy. Stoics' understanding of emotion with its psychological aspects contain certain implications for moral, social and educational life.

The Stoics were the first who introduced the canonical division of philosophy. They claimed that a philosophical theory should consist of three parts: Logic (including knowledge theory), Physics (necessarily involving theology and psychology) and Ethics. In *The Lives of the Philosophers* Diogenes Laertius notes that Zenon was the first put forward this distinction in his book titled *Exposition of Doctrine* (1925: 149). The tripartite areas of the Stoics philosophy are logically and conceptually related to each other. The conceptual and logical ties between physics and epistemology and epistemology and psychology also constitute the core of the systematic exposition of the Stoics' understandings of emotions. For this reason, we should focus on the relationship of these three parts while addressing Stoic philosophy of emotions.



For the Stoics, since Nature is wholly rational and anything that is opposed to God and Nature is irrational, the best life for wise and virtuous man is to live a life in accordance with nature or reason. It is important to note that the Stoics' understanding of soul is different from Plato's and Aristotle's understanding of divisional soul. This gives the hallmark of the Stoics psychology according to which unified, monistic individual soul is wholly rational containing no irrational faculty in itself. If the soul, for the Stoics, had essentially an irrational part, we could not speak of moral responsibility, nor could we attribute any moral value to our actions occurring as a result of compelling force of our emotions. Even we could have no moral knowledge. The Stoics claim that since all emotional and non-emotional acts occur as a result of assents of rational soul, we are all responsible actions resulting from them.

The concept of assent has a special connotation in the Stoic epistemology. To give an assent is to understand that something is the case. According to the Stoics, all emotions, passions, desires and aversions arise from the individual mind's own assents (dissents) to presentations. An emotion as an excessive impulse is a false judgment stemming from not well-justified approvals. In addition to be a false judgment, emotions are also intentional or inclined value judgments. As a value judgement an emotion is a strong, blinding desire that is disobedient to reason and reject reason.

In relation to the Stoic understanding of the role of emotions in human life the most widely accepted view is that to live in accordance with nature a man should erase all emotions from his life. Epictetus states that intense emotions such as desire and disgust prevent people from living in nature or in a reasonable way (Epictetus, 1996: 23). However, we believe that it would be wrong to say that the Stoics philosophy was based on the concept of virtuous human being or virtuous life being fully rational and emotionless. We have shown that the Stoics also speak of three main "good emotions" (joy, prudence, demand) that play an important role in achieving virtue. Even the wise man has these emotions. Stoic philosophy does not recommend the partial or total elimination of emotions. Stoic idea of "therapy of emotion" should not be taken as a total elimination of emotions from human life. On the contrary, it should be taken as a "preventative therapy." According to the Stoics' therapy, we can eliminate the disruptive and destructive effects of emotions in human life when we strengthen our reason and replace our false value judgments with the right ones.

Kaynakça

- Aetius. (1987). *The Hellenistic Philosophers, Volume 1, Translation of The Principal Sources With Philosophical Commentary*. Translated by A. A. Long and D. N. Sedley. Cambridge: Cambridge University Press.
- Andronicus. (1987). "On Passions". *The Hellenistic Philosophers, Volume 1, Translation of The Principal Sources With Philosophical Commentary*. Translated by A. A. Long and D. N. Sedley. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brennan, T. (1998). "The Old Stoic Theory of Emotions". *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Edited by Engberg-Pedesen ve J. Sihlova, Oxford: Oxford University Press.
- Cicero. (1987). *The Hellenistic Philosophers, Volume 1, Translation of The Principal Sources With Philosophical Commentary*. Translated by A. A. Long and D. N. Sedley. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cicero. (2008). "Academica", *The Stoic Reader Selected Writings and Testimonia*. Translated by B. Inwood ve L. P. Gerson. Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Cicero. (1994). *Cicero: De Finibus Bonorum Et Malorum (On Final Ends)*. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press.
- Empiricus, Sextus. (1987). "Against Philosophers", *The Hellenistic Philosophers, Volume 1, Translation of The Principal Sources With Philosophical Commentary*. Translated by A. A. Long and D. N. Sedley. Cambridge: Cambridge University Press.
- Epictetus. (1995). *Epictetus: The Discourses As Reported By Arrian, The Manual and Fragments*. Translated by W. O. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press.
- Galen. (1987). "On the Formation of Foetus" *The Hellenistic Philosophers, Volume 1, Translation of The Principal Sources With Philosophical Commentary*. Translated by A. A. Long and D. N. Sedley. Cambridge: Cambridge University Press.
- Galen. (2005). *On the Doctrines Of Hippocrates and Platon*. Edition, Translation and Commentary by Philip De Lacy. Academia Verlag.
- Gould, J. B. (1971). *The Philosophy of Chyrsippus, Philosophia Antiqua, A Series of Monographs On Ancient Philosophy. Volume XVII*, Netherland: Lieden E. J. Brill.



- Hierocles. (1987). *The Hellenistic Philosophers, Volume 1, Translation of The Principal Sources With Philosophical Commentary*. Translated by A. A. Long and D. N. Sedley. Cambridge: Cambridge University Press.
- Iamblichus. (1987). "On The Soul", *The Hellenistic Philosophers, Volume 1, Translation of The Principal Sources With Philosophical Commentary*. Translated by A. A. Long and D. N. Sedley. Cambridge: Cambridge University Press.
- Inwood, B. ve Gerson Lloyd, P. (2008). *The Stoic Reader Selected Writings and Testimonia*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Laertius, Diogenes. (1925). *Lives of Eminent Philosophers, Volume II*. Translated by R. D. Hicks. London: The Loeb Classical Library.
- Long, A. A ve Sedley, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers, Volume 1, Translation of The Principal Sources With Philosophical Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Önal, Mehmet. (2015). *Epiktetos'un Mutluluk Öğretisi. Nasıl Mutlu Olabilirim?* İstanbul Bilsem Yayınları.
- Pembroke. S. G. (1996). "Oikeiosis". *The Problems of Stoic Philosophy*. Athlone Press.
- Plutarch. (1939). *Plutarch: Morallia, Volume VI*. Edited by T. E. Pace. London: The Loeb Classical Library.
- Plutarch. (1987). "On Moral Virtue". *The Hellenistic Philosophers, Volume 1, Translation of The Principal Sources With Philosophical Commentary*. Translated by A. A. Long and D. N. Sedley. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seneca. (1987). *The Hellenistic Philosophers, Volume 1, Translation of The Principal Sources With Philosophical Commentary*. Translated by A. A. Long and D. N. Sedley. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seneca. (2010). *Seneca: Anger, Mercy, Revenge*. Translated by Robert A. Kaster ve Martha C. Nussbaum. Chicago: The University of Chicago Press.
- Stobaeus. (1987). *The Hellenistic Philosophers, Volume 1, Translation of The Principal Sources With Philosophical Commentary*. Translated by A. A. Long and D. N. Sedley. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yazıcı, A. (2015). "Aristotle's Theory of Emotions" .*Turkish Studies* Vol:10/6. ss: 901-922.
- Yazıcı, A. (2016). "Thomas Aquinas'ın Duygu Felsefesi" *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*. Sayı:38. ss:34-42.
- Yazıcı, A. (2000). Education as A Moral Matter: The Normative Ground Of The Epictetian Education. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. ODTÜ.
- Yazıcı, S. (1999). "Epiktetos'un Ahlak Felsefesinde Akılcılık ve Doğacılık". *Felsefe Dünyası*. Sayı:29. ss:101-109.



Han Feizi Düşüncesinin Politik Temelleri "Yasa" ve "Düzen"

Political Foundations In The Thought of Han Feizi: "Law" and "Order"

İlknur SERTDEMİR DIAGNE

Ankara Üniversitesi, Sinoloji Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi

ilknursertdemirdiagne@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4325-3097

Makale Bilgisi

Sertdemir Diagne, İ. (2018). Han Feizi Düşüncesinin Politik Temelleri "Yasa" ve "Düzen". Possible Düşünme Dergisi, Sayı: 14, s. 18-33.

Kategori: Araştırma Makalesi

Gönderildiği Tarih: 10.05.2018

Kabul Edildiği Tarih: 30.12.2018

Yayınlandığı Tarih: 07.02.2019

Article Info

Sertdemir Diagne, İ. (2018). Political Foundations In The Thought of Han Feizi: "Law" and "Order". Possible Journal of Thinking, Issue: 14, pp. 18-33.

Category: Research Article

Date submitted: 10th May 2018

Date accepted: 30th December 2018

Date published: 7th February 2019

Öz

Antik Çin'de felsefenin doğduğu Doğu Zhou Hanedanlığı (M.Ö.770-M.Ö. 221), toplumsal düzenin sağlanmasında birbirinden farklı öğretilerin açıklandığı bir dönemdir. Savaşan Beylikler Dönemi (M.Ö. 476- M.Ö. 221)'nde yaşayan Han Feizi (M.Ö. 280-M.Ö. 236), Çin'de ortaya çıkan düşünce akımlarından olan ve Yasacılar olarak da bilinen Fa ekolü ilkelerini bir araya getiren ve bu ilkeleri kanuna dayalı politik bir sisteme bağlayan düşünür olarak anılır. Han Feizi öğretisini diğer öğretilerden farklı kılan özellik ise, toplumsal düzenin sağlanması yolunda katı kurallara dayanan anlayışıdır. Han Feizi'ye göre, ülkeye hakim olan savaşlar ve savaşların yol açtığı kaos sürecinin esas kaynağı, siyasal otoritenin sarsılmasıdır. Bu bağlamda ülke bütünlüğünün yeniden oluşması, ancak ve ancak "yasa" temelli bir yönetim şeklinden geçer. Böylesi bir düzen, hanedanlıktan halka kadar her kesime ulaşmalı; belirlenen yasaklar, eşitlik ve adalet prensibine göre uygulanmalıdır. Aynı zamanda yasaklara uyanlar ödüllendirilmeli; uymayanlar cezalandırılmalıdır. Çünkü Han Feizi düşüncesinde egemenliğin devamlılığı esastır. Bu nedenle Han Feizi öğretisi, sonraki dönem hanedanlık yönetimi üzerinde oldukça etkili olmuştur ve aslında Çin, tarihsel süreci boyunca Fa ekolü ilkelerine göre yönetilmiştir. Dolayısıyla bu çalışmada, Han Feizi öğretisindeki farkın "ne" olduğunu detaylı olarak incelenecek ve "yasa" temelli bir toplumsal düzene dayanan politik görüşün asıl kaynağı analiz edilecektir.

Anahtar Sözcükler: Han Feizi, Fa ekolü, Yasacılar, Yasa, Ödül, Ceza

Abstract

Eastern Zhou Dynasty (B.C.770-B.C. 221), when philosophy had originated in ancient China, is a period in which different doctrines had been explained to restore social order. Han Feizi (B.C. 280-B.C. 236), had lived in Warring States Period (B.C. 476- B.C. 221), has been referred as a philosopher who built and politically codified the principles of the school of Law which is one of the schools of thought established in China, also called Legalism. In case, the different quiddity of the doctrine of Han Feizi is the comprehension based upon the strict rules in order to restore social order. As view of Han Feizi, the main reason of wars in the country and the period of chaos caused by battle is the breakdown of political authority. In this regard, to provide political integrity, the polity has to be established on base of "law". Such an order should get through every class from dynasty to community and prohibitions should impose in the disciplines of equality and justice. Furthermore, the ones who obey the rules should be rewarded and the ones who break the rules should be punished. Forwhy, permanence of the sovereignty is essential in the thought of Han Feizi. So the doctrine of Han Feizi had greatly influenced the polity of government in the next periods and indeed China, has been administrated by the principles of Legalism throughout the historical process. Consequently in this study, the difference in the doctrine of Han Feizi will be examined in detail and the primary source of the political thought, holds a social order within "law-based", will be analyzed.

Key Words: Han Feizi, the School of Law, Legalism, Law, Reward, Punishment

Giriş

En eski medeniyetlerden biri olarak kabul edilen Çin, kendine özgü kültürünü yüzyıllar boyunca korumayı başaran bir uygarlık olarak dikkat çeker. Çin tarihinde, İlkbahar Sonbahar (M.Ö. 770-M.Ö. 476) ve Savaşan Beylikler (M.Ö. 476- M.Ö. 221) olmak üzere iki ayrı dönemde ele alınan Doğu Zhou Hanedanlığı (M.Ö.770-M.Ö. 221) dönemi, gerek siyasal gerek sosyal gerekse askeri açıdan olumlu ve olumsuz anlamda bazı gelişmelere sahne olmuştur. Bu egemenlik süreci, ülke yönetiminin derinden



sarsıldığı ve savaşların hüküm sürdüğü bir kaos ortamıdır aslında... Merkezi yönetime karşı isyan eden beylikler, kendi aralarında iktidar mücadelesine girmiş; her bir beylik hâkimiyet kurma düşüncesiyle savaşlara mahal vermiş ve nitekim hanedanlık otoritesinin çöküşü hızlanmaya başlamıştır. Böyle bir ortamda, siyasal bütünlüğün yeniden kazanılması gerekliliği görüşü, bazı fikir adamlarının ortak gayesi olmuştur. Ülkenin içinde bulunduğu durumdan kurtulması adına öne sürülen ilke ve öğretiler, çeşitli düşünce akımlarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamış ve böylece Çin felsefesinin doğuşu gerçekleşmiştir. Bu bağlamda Doğu Zhou, iç karışıklıkların yaşandığı bir zaman dilimi olmakla birlikte; düşünce tarihindeki yeriyle de anlamlı bir dönemdir aynı zamanda...

Çin felsefesinin yapı taşları olan akımlar, "Yüz Düşünce Ekolü"¹ ifadesiyle açıklanmış ve birbirinden farklı öğretilerin bazen karşılıklı etkileşimi bazen de çatışmasıyla dikkat çekmiştir. Ancak ülke yönetimindeki otoritenin yeniden sağlanabilmesi, tüm ekollerin ortak amacını temsil etmiştir. Laozi (M.Ö. 571-M.Ö. 471) tarafından kurulan Dao ekolü, Konfüçyüs (M.Ö.551-M.Ö.479) ile sembolleşen Ru ekolü, Mozi (M.Ö.470-M.Ö. 391) adıyla özdeşleşen Mo ekolü ve Han Feizi (M.Ö. 280-M.Ö 236) ile anlam kazanan Fa ekolü, Çin'deki düşünce akımlarının temelini oluşturur. Bu akımlar arasında, Savaşan Beylikler (M.Ö. 476- M.Ö. 221) döneminde ortaya çıktığı bilinen ve ülkedeki kaos ortamının "sert yasa" ve "katı kurallar" yoluyla sona ereceği öğretisine sahip olan Fa ekolü, oldukça önemlidir. Bu akımın felsefi temeli, toplumsal sorunların çözümü için öncelikle siyasal düzenin sağlanması fikrine odaklanır.

İngilizcede "Legalism, Legalists, The Legalist School" olarak adlandırılmasından ötürü Türkçemize "Yasacılar, Kanunculuk, Yasa ekolü" gibi ifadelerle de aktarılan Fa ekolünü bu tanımlamaya iten esas unsur, Çincesindeki "法fa" sözcüğüdür. Bu sözcük, sözlük kapsamında; "hukuk", "kanun", "yasa", "kural", "kaide", "yöntem", "metot", "gidişat", "yol", "standart", "ölçüt", "norm" vb. gibi çok sayıda anlamı karşılar. Bu nedenle "法fa" ifadesine tek bir anlam yüklemek hata olur. Örneğin Rubin Vitaly, "Individual and State in Ancient China-essays on four Chinese Philosophers" adlı kitabında "法fa" kavramıyla bütünleşen Fa ekolünü "tüm ahlaki ve dini yaptırımlardan yoksun olmaktır ve dünya tarihinde tektir" olarak açıklar. (Vitaly, 1976: 66) Öte yandan W.K. Liao ise, "The Complete Works of Han Fei Tzu" adlı eserinde "法fa" kavramına şöyle bir açıklama getirir:

Yasa kavramı, resmi makamlardan beyan edilen emir ve hükümleri içerir. Ödüller ve cezalar, halkın gözünde kesin çizgilerle belirlenir; emir ve hükümlere uymayanların cezai yaptırımları açığa çıkar. Böylesi bir düzen, hükümdarın kabul etmesi ve yöneticilerin örnek alması gerektir. Eğer ki hükümdar, düşüncesizce hareket ederse çöküntü üstün gelecektir. Eğer yöneticiler, yasalara aykırı davranırsa kaos baş gösterecektir. Bu nedenle hiçbirinden vazgeçilemez; çünkü bunlar, hükümdarın uygulamalarıdır (Liao,1939: 212).

Fa ekolü için yapılan bu tanımlar, Han Feizi öğretisindeki "yasa" anlamını doğrudan karşılar. Zaten "法fa" teriminin oldukça uzun bir tarihçesi vardır ve bilinen ilk anlamı "model, metot" gibi ifadelerdir. Oysa Han Feizi'daki "法fa", "hükümdar tarafından belirlenen kurallar ya da normlar" gibi bir kavramı ifade eder. (Harris, 2011: 74) Dahası bu ifade şekli, Han Hanedanlığı (M.Ö.206-M.S.220) dönemi tarihçileri tarafından Han Feizi düşüncesi esas alınarak belirlenmiştir. (Hansen, 1992: 345) İşte bu nedenle Han Feizi (M.Ö 280-M.Ö 236)², Çin felsefesi tarihinde Fa ekolünün sembolü ve temsilcisi olarak kabul edilir. Gerçekte bu akımın ilkeleri, Doğu Zhou Hanedanlığı ilk periyoduna denk gelen İlkbahar Sonbahar (M.Ö. 770-M.Ö.476) dönemine dek uzanır.³ Ancak bu ilkeleri bir araya getirerek "yasa" temelli bir politik sistem haline getiren kişi, Han Feizi'dir. Ayrıca Han Feizi, Çin'in klasik dönemi sonlarına damgasını vurmuştur. Çünkü O, geleneksel Çin düşüncesinin son filozoflarından biri olmakla kalmamış; Qin Hanedanlığı (M.Ö.221-M.Ö.206) hükümdarı ve Çin'in "ilk imparatoru" unvanını taşıyan Qinshi Huangdi 秦始皇帝 (M.Ö.260-M.Ö.210)'nin en etkin yol göstericisi olarak da anılmıştır. (Hansen,

¹ Yüz Düşünce Ekolü (Zhuzi Baijia 诸子百家), Doğu Zhou dönemindeki kargaşa ortamının sona ermesi hedefiyle açıklanan ilke ve öğretilerden oluşur. Bu akımlar, ilerleyen zamanla birlikte karşılıklı çatışma içine girmiş ve geriye dokuz akım kalmıştır. Bu akımlar sırasıyla, Dao Düşünce Ekolü (Dao Jia 道家), Ru Düşünce Ekolü (Ru Jia 儒家), Mo Düşünce Ekolü (Mo Jia 墨家), Fa Düşünce Ekolü (法家 Fa Jia), Ming Düşünce Ekolü (Ming Jia 名家), Nong Düşünce Ekolü (Nong Jia 农家), Zong Heng Düşünce Ekolü (Zong Heng Jia 纵横家), Yin-Yang Ekolü (Yin-Yang Jia 阴阳家) ve Za Jia (杂家) olarak bilinir.

² Han Feizi (M.Ö 280-M.Ö 236). Çincedeki adı 韩非子.

³ Kuan Tzu ve Chih Ch'an, İlkbahar Sonbahar döneminin; Li Wu Chi, Shang Yang, Shen Pu Hai ve Shen Tao ise, Savaşan Beylikler Döneminin önemli düşünürlerindedir (Okay, 2004: 30).



1992: 344) Böylece Han Feizi tarafından geliştirilen politik sistem, sonraki yönetimlerde de uygulanmış; belirlenen katı kurallar ve sert yasaklar, hanedan mensuplarından halka kadar eşitlik ilkesiyle geçerliliğini korumuştur.

Bununla birlikte "katı kurallar" ve "sert yasaklar" yüzünden Han Feizi için "zorbalığın savunucusu" gibi bir ifade göze çarpar. (Peerenboom, 1958: 62) Gerçekten de Han Feizi, böylesine "despot" bir bakış açısına mı sahiptir; yoksa "yasa" temelli politik görüşünün arkasında farklı bir anlayış mı vardır?

Bu sorunun yanıtı, Han Feizi öğretisindeki detaylar anlatıldıkça netleşebilir. Ancak şunu söylemek gerekir ki Han Feizi düşüncesindeki "yasa", değişikliğe uğrayan yönetim şeklinin en doğru şekilde yeniden yapılandırılmasına olanak tanıyan bir yöntem olarak açıklanabilir. Buradaki kilit nokta, "iyimser" ve "olumlu" yaklaşımdaki diğer düşünce ekollerinin aksine "kötümser" ve "olumsuz" yaklaşımdaki Fa ekolünün "nasıl" bir temele dayandığıdır. Öncelikle söylenmesi gereken, Fa ekolü temelini "yasa" anlamını doğrudan karşılayan "fa法" kavramı üzerine kurulu olmasıdır. Peki, ama neden?

Han Feizi, Konfüçyüs ile bütünleşen Ru ekolü düşünürlerinden Xunzi (M.Ö.313-M.Ö.238)'nin öğrencilerindedir. Xunzi öğretisinin temeli "insan doğası doğuştan kötüdür" kuramına dayanır. Bu kuramdan etkilenen Han Feizi, ülkedeki siyasal ve sosyal çalkantının asıl nedeni olarak insanın "bencil" ve "şiddet" eğilimleriyle dünyaya "kötü" olarak gelmiş olmasını gösterir. Han Feizi için uygulanması gereken "katı kurallar" ve "sert yasaklar", doğuştan "bencil" ve "şiddet" eğilimli insan doğasını "iyi"ye dönüştürebilecek tek yoldur. Dolayısıyla Fa ekolündeki "yasa" temelli toplumsal düzen anlayışının asıl kaynağı, Han Feizi'deki "insan doğası" görüşüdür. Aynı zamanda, "toplumun 'nasıl' olması gerektiği değil; toplumun aslında 'nasıl' olduğu" yaklaşımı, Han Feizi'deki politik düşüncenin çıkış noktasıdır (Graham, 1989: 269). Buna göre öncelikli olarak Han Feizi düşüncesindeki "yasa" ve "yasaklar"ın "ne" olduğu incelenmeli ve bu görüşünün "insan doğası doğuştan kötüdür" yaklaşımıyla bağlantısı irdelenmelidir.

Han Feizi'da "Yasa" ve "Yasaklar"

Fa ekolü hakkında sıkça sorulan soruların başında "devlet yönetimi, hükümdar için midir yoksa halk için midir?" sorusu gelir. Zaten bu sorunun cevabı, Han Feizi'deki politik görüşün ta kendisidir. Hawaii Üniversitesi Çin Çalışmaları Merkezi Felsefe Profesörü Roger Ames, bu sorunun yanıtını oldukça net bir biçimde dile getirir: "Hükümdarın yönetimi, hükümdar tarafından ve hükümdar içindir!" (Ames, 1983: 50) Bunun anlamı, Han Feizi felsefesinin merkezinde "hanedanlık" anlayışının olduğudur. Bu anlayışa bir başka örneği, James Landers, "The Political Thought of Han Fei" adlı çalışmasında, "Xunzi'deki hedef, halkın refahı iken; Han Feizi'deki hedef, ülkenin refahıdır" (Landers, 1972: 19) şeklindeki söylemiyle verir.

O halde "insan doğası" konusunda Xunzi görüşünden etkilenmiş olan Han Feizi, devlet yönetimi konusunda Xunzi'dan farklı düşünür. Çünkü Han Feizi öğretisi, "yasa" görüşü etrafında şekillenen bir yapıdadır. Aslına bakılırsa bu görüş, Çin düşüncesine yabancı bir nitelikte değildir ki Zhou döneminde yazılı olan ya da olmayan bazı "kural" örneklemelerine rastlanır. Zaten, Zhou dönemi siyasal yapısını oluşturan iki temel ilke vardır. İlk ilke, özellikle siyasal ve sosyal bütünlüğün korunduğu Batı Zhou Hanedanlığı (M.Ö.1100-M.Ö.771) dönemindeki "Li (礼)" kurallarıdır. Li, o dönemdeki soyluların tapınak ve ayinlerde uyması gereken kurallar olarak tanımlanmasından dolayı öncelikli olarak hanedan yönetimine hitap eder. Zaman içinde halkın da uyması gereken kurallar olarak toplum içine yayılır. Li kurallarıyla süregelen düzen, Doğu Zhou dönemine gelindiğinde bozulmuş ve yerini beylikler arası savaflara bırakmıştır. Belki de bu yüzden ülke yönetimi dağılmaya yüz tutmuş, politik ve ekonomik çalkantı oluşmuş ve halk tüm umutlarını yitirmiştir. Li kurallarından sonraki ikinci ilke ise, hanedan mensupları ve soylu kesim haricinde yalnızca halka uygulanan "ceza (xing 刑)" yöntemidir. (Feng, 2009 I: 257-258) İşte bu nedenle Han Feizi, çöken feodal sistem içinde herhangi bir "eşitlik" olmadığını; adaletin ancak ve ancak en üst mertebeden en alt kademeye kadar uygulanması gereken "yasa" yoluyla sağlanacağını düşünür. Bunun için her şeyden önce siyasal düzenin yeniden oluşturulması fikriyle öğretisine yön verir. Bu düzende var olacak "yasa" ve "yasaklar", hanedan



mensuplarından başlayarak halka kadar ulaşmak zorundadır ki "eşitlik" ve "adalet" sağlanabilsin. Han Feizi, o dönemdeki siyasal otoritenin yok olması ve beylikler arasındaki karmaşayı şu şekilde açıklar:

Eğer ki hükümdar, yasaları ve yasakları umursamaz; plan ve fikirlere boyun eğer; toprak sınırlarının korunmasını önemsemez ve yabancıların dostluk ve desteğine bel bağlarsa; kaos kaçınılmazdır!⁴

Bu sözlerden anlaşılacağı üzere Han Feizi, siyasal bütünlüğün bozulmasına neden olan hükümdara seslenir. Han Feizi için "yasa" ve "yasaklar"a uymak, hükümdarın temel görevi niteliğindedir. Ancak Savaşan Beylikler döneminde hükümdar, kanun ve kurallardan uzaklaşmış, beyliklerin iktidar mücadelesine engel olamamış ve sonuçta otoritesini kaybetmiştir. Oysa "yasa", bir ülkenin bütünlüğünü koruyabilecek tek güç, toplumsal düzendeki uyum ve devlet yönetimindeki devamlılıktır. Bu bağlamda Han Feizi, otoritenin yeniden kazanılmasının "yasa" ve "yasaklar" ile mümkün olduğu üzerinde ısrarla durur. (Gao, 2010: 296)

Han Feizi için "yasa" ve "yasaklar", siyasal ve toplumsal yaşamın asıl ihtiyacıdır. Çünkü ülke yönetiminin kurallardan uzaklaşması, süregelen hâkimiyetin dağılma noktasına ulaşması demektir. Çin'de ortaya çıkan düşünce ekollerindeki ortak amaç, işte burada yeniden göze çarpmaktadır. Çinli düşünürler, ülkedeki kaosa bir çare aramak, hanedanlık yönetimi ve halkın ihtiyaçlarına cevap bulabilmek adına harekete geçer. Doğal olarak farklı ilke ve öğretilerin birbiriyle bağdaştığı noktalar da ortaya çıkar. Her ne kadar karşılıklı fikir çatışması görülse de; karşılıklı bir etkileşim de yok değildir. Bu durum Han Feizi için de geçerlidir. Han Feizi sözlerinde, diğer ekoller hakkında olumlu ya da olumsuz yorumlar vardır; fakat bu yorumlar, o ilke ve öğretilerin reddedilmesi anlamına gelmez; aksine Han Feizi, eleştirel bir yaklaşım sergiler. Örneğin Konfüçyüs düşüncesiyle ilgili olarak Han Feizi; "Bu yüzden ölçü ve kriterler yeterli olsa bile her daim kabul edilmeyebilir; öğretisi ve ilkeler kusursuz olmasına rağmen her daim uygulanamayabilir... Konfüçyüs öğretisi iyiydi belki ama; Kuang Beyi tarafından engelleniyordu"⁵ derken aslında Konfüçyüs'ün ilke ve öğretilerinden övgüyle bahseder. Aslına bakılırsa Han Feizi'nin olumsuz yorumu, hükümdar ve beyler hakkındadır. Çünkü Dao, Ru ya da Mo akımları, farklı yaklaşımların ardında benzer bir amaç taşır. Han Feizi'ye göre önceki düşünürlerin öğretileri bütünüyle doğru olan bir temele dayanır; Ancak bu ilke ve öğretilerin yetersiz kalmasının asıl nedeni, Han Feizi düşüncesinde hanedanlığa bağlıdır. Çünkü düşünürce göre, o bilge kişiliklerin karşılaştığı hükümdar ve yöneticiler bu ilke ve öğretileri anlayabilmekten oldukça uzaktadırlar.

...Bu "On Adam", Ren ilkesine bağlı, ahlak sahibi, sadık, dürüst ve yaşam yolunda Dao öğretisinden ayrılmayan kişilerdi. Fakat Onlar, akılsız, hiddetli, ahmak ve hilekâr hükümdar ve yöneticilere denk geldiler.⁶

Burada Han Feizi, o dönem hükümdar ve yöneticileri sert bir dille eleştirir. Bu eleştiride dikkat çeken nokta, ilke ve öğretilerden tamamen bağımsız hareket edilmesi ve ahlaki eğilimlerden uzaklaşılması hakkında söylediği sözlerdir. Aynı zamanda Han Feizi, "on adam" olarak tanımladığı düşünürlerin aslında ahlaki değerlere ne kadar bağlı olduğuna da vurgu yapar. Ama yine de, düşünürler tarafından açıklanan ilke ve öğretilerin böylesi hükümdar ve yöneticiler karşısında yetersiz olduğuna değinir. Bu nedenle Han Feizi düşüncesinde, Dao Ekolu, Ru Ekolu ve Mo Ekolu'ne ait öğretiler, toplumsal düzenin yeniden sağlanması yolunda yetersiz kalır. Çünkü Han Feizi'da mevcut düzen, yalnızca sert yasa ve kurallar ile korunur:

Öyle ki ülkenin yasalar ile yönetilmesi demek; doğruyu övmek/ methetmek, yanlış ise kınamak/ suçlamaktır.⁷

Bu sözler, Han Feizi öğretisindeki temel dayanağın "yasa" olduğunu bir kez daha gösterir. Ayrıca "yasa", doğru ile yanlışın ayırt edilebilmesine de imkân tanır. Yasaların varlığı, "doğru" olana yönelmeyi, "yanlış" olandan uzaklaşmayı sağlayabilir ve böylece toplumdaki çatışma sona erebilir. Zaten Han Feizi'ye göre toplumdaki düzensizliğin gerçek sebebi, yasaların konmaması ve

⁴ "簡法禁而務謀慮，荒封內而恃交援者，可亡也。" (Gao, 2010: 147)

⁵ "故度量雖正，未必聽也；義理雖全，未必用也。"... "仲尼善說而匡圍之，管夷吾實賢而魯囚之。" (Gao, 2010: 25-26)

⁶ "此十數人者，皆世之仁賢忠良有道術之士也，不幸而遇悖亂闇惑之主而死。" Bu sözlerinde Han Feizi, "10 Adam" tabirini kullanarak Konfüçyüs ve bazı diğer bilge kişilerden bahsetmektedir. (Gao, 2010: 26)

⁷ "故以法治國，舉措而已矣。" (Gao, 2010: 50)



uygulanmamasıdır. Diğer bir deyişle "yasa", doğru-yanlış farkının netleşmesini sağladığı için siyasal otoriteyi de sağlamlaştırır. Dahası, güçlenen bir siyasal otoritenin varlığı sosyal yaşamın refah seviyesini de olumlu açıdan etkiler. Bu bağlamda Han Feizi, "yasa" gerekliliğini şu şekilde vurgular:

Yasalar, dünyevi işlerin kontrol araçlarıdır; dünyevi işler ise erdemın destek araçlarıdır. Yasalar çıkarılır ve zorlukların kapsamı bulunursa işte o zaman hükümdar, tüm zorluklar hakkında fikir edinecektir. Görevlerin başarıyla tamamlanmasını öğrendiği zaman da yasaları çıkarmalıdır. Eğer ki görevlerim başarıyla tamamlanmasını bir kayıp olarak görürse; işte o zaman kayıplar hakkında fikir edinecektir. Eğer ki kazançların kayıpları aştığını fark ederse; işte o zaman tüm görevleri sonlandırmalıdır. Sonuç olarak bu dünyada, zorluklar olmadan yasalar olmaz; kayıplar olmadan da kazançlar olmaz.⁸

Burada Han Feizi, "yasa" merkezli bir siyasal düzenden bahseder. Bu düzende yasa, gündelik yaşamın kontrolünü sağlarken gündelik yaşam, ahlak sistemiyle varlığını sürdürür. Sonuçlar her ne olursa olsun yasalar çıkmalı ve uygulanmalıdır. Çünkü toplumsal yaşamın ahlaki davranışlarla bütünleşmesi, siyasal düzenin sağlanmasıyla mümkündür ve bu düzen, sadece "yasa" temelli bir yönetim şekliyle var olur. Siyasal düzendeki temel dayanak ise egemenliğin devamlılığı üzerine kuruludur. Han Feizi diyor ki:

Hiç kimse, soylu kesimden daha değerli değildir; hiçbir şey tahttan daha saygın değildir; hiçbir şey egemenliğin otoritesinden daha güçlü değildir ve hiçbir şey hükümdarın statüsünden daha üstün değildir.⁹

Bu sözler, hanedanlığın gücünü vurgular ki Han Feizi düşüncesinde esas olan hâkimiyetin sürekliliğidir. Bu nedenle de siyasal otorite ve hükümdarın statüsü önemlidir. Bu önem, Han Feizi sözlerinde "dört erdem" ile açıklanır; "değerlilik", "saygınlık", "güç" ve "üstünlük"... Bu özellikler, Fa ekolünün üç temel ilkesi olarak bilinen "*shi*勢", "*fa*法" ve "*shu*术" yu temsil eder. "Shi勢"; "güç", "otorite" ya da "statü" ifadesi, "fa法"; "yasa", "düzenleme" ya da "kurallar", "shu术"; "yöntem", "metot" ya da "devlet idaresi" olarak açıklanır. Bu üç ilke, Fa Ekolü kapsamında değerlendirilir ve Han Feizi, her bir ilkenin ne denli gerekli olduğunu sık sık dile getirir. Han Feizi'ye göre, hükümdar güçlü olduğunda statüsünün üstünlüğü ortaya çıkar ve böylece yasaları en doğru şekliyle uygulayabilir. Yasalar uygulanabilir olduğunda ise hükümdar, siyasal iradeyi sağlayacak yöntemleri geliştirecektir. (Feng, 2009: 261) Dolayısıyla bu üç ilke, birbirini tamamlayan bir zincirin halkaları gibidir ve hanedanlığın sürekliliği için hükümdarın ön plana alması gerekenlerin başında gelmelidir.

Bu açıdan bir değerlendirme yapıldığında, Fa ekolü ve Han Feizi öğretisinin temelinde hanedanlığın var olduğu açık bir şekilde görülebilir. Buna göre hâkimiyetin sürekliliği, siyasal ve toplumsal düzenin sağlanması yolunda asıl olandır. Bilindiği gibi, Dao, Ru ve Mo ekollerinde dikkati çeken en önemli özellik, "insan" temelli ilke ve öğretilerdir. Ancak Han Feizi öğretisinde "insan" ötesinde bir temel göze çarpar: "hanedanlık"... Aslında Fa ekolündeki üç temel ilke, Han Feizi öğretisindeki asıl hedefi de temsil eder. En genel ifadeyle "statü", "yasa" ve "yönetim metodu" olarak tanımlanan bu üç ilke, Han Feizi öğretisinin bireysellikten öte toplumsal bir niteliğe sahip olduğunu gösterir. Öyle ki Han Feizi'ye göre hükümdarlar geçici; hanedanlığın hâkimiyeti kalıcıdır. Han Feizi'daki bu politik düşünce, özellikle Konfüçyüs'daki politik düşünceden ayrılır. Bu konuyu Kung-Chuan Hsiao, "*A History of Chinese Political Thought*" adlı makalesinde şu şekilde ifade eder:

Konfüçyüs düşüncesi, siyasal düzende temel amacın halk; ahlakın ise yaşam standardı olarak kabul edilmesini savunurken Han Feizi düşüncesindeki siyasal düzen anlayışı tamamen farklıdır. Buna göre hükümdar, siyasal düzende hem temel amaçtır hem de yaşam standardında tektir. Konfüçyüs öğretisi ahlak ile siyasetin birleşip bütünleşmesinden yana olurken Han Feizi öğretisi, ahlak konusunu siyasi dünyanın bütünüyle dışında tutar (Hsiao, 1979: 385-386).

Böylece, Konfüçyüs öğretisinde toplumsal yaşama dayanan siyasal düzenin Han Feizi öğretisinde yerini hanedanlığa bağlı bir siyasal düzene bıraktığı söylenebilir. Bunun esas nedeni, "yasa" merkezli bir yönetim anlayışıdır ki böylesi bir anlayış içinde "insan", hiçbir koşulda "hanedanlık"tan daha üstün ya

⁸

"法所以制事，事所以名功也。法有立而有難，權其難而事成，〔則立之〕；

事成而有害，權其害而功多，則為之。無難之法，無害之功，天下無有也。" (Gao, 2010: 673)

⁹ "萬物莫如身之至貴也，位之至尊也，主威之重，主勢之隆也。" (Gao, 2010: 30)



da daha güçlü bir konumda değildir. Han Feizi'deki bu bakış açısı, "insan doğası"nın "ne" ve "nasıl" olduğuyla ilgili görüşünü de ortaya çıkarır. Han Feizi'ya göre insan doğası bencildir:

İnsan doğası gibi, değerli olanlar az; değersiz olanlar ise çoktur. Çünkü değersiz insanlar, dünyaya rahatsızlık verenlerdir ve kendilerine otorite ve statü avantajı sağlarlar. Statüleri aracılığıyla dünyaya rahatsızlık verenler sayıca çoktur. Öte yandan statüleri aracılığıyla dünyayı iyi yönetenler sayıca azdır. Doğrusunu söylemek gerekirse statü, hem düzen için bir avantaj; hem de kaos için bir olanaştır. ¹⁰

Bu sözleriyle Han Feizi, insan doğasında değersiz olan her şeyin daha fazla olduğunu belirtir. Han Feizi düşüncesinde insan, bencil olduğu için kişisel menfaat peşindedir; kişisel menfaat düşkünü olduğu için de değersizleşir. Han Feizi bu değersizliği, "statü" durumunun olumsuz yönde kullanılması olarak açıklar. Devlet yönetimdeki "statü" avantajını "kötü" yönde kullanmak, ülkede kaosa yol açar. Hâlbuki "statü" avantajı, siyasal düzen için "iyi" yönde kullanılmak zorundadır. Dolayısıyla kişisel menfaat için "kötü" yönde kullanılan "statü" avantajı, insan doğasının "bencil" olduğuna işaret eder. Doğası "bencil" olan bir insanın ülke yönetiminde söz sahibi olması ise, toplumsal düzensizliğin başlıca nedenidir. Çünkü Han Feizi'ya göre "bencil" insanın ülke yönetimindeki rolü, siyasal düzeni sarsmaktan ibarettir:

İnsan, doğası gereği uğraşmaktan/çaba göstermekten/ meşakkatten nefret eder ve kolay olanı sever. İnsan, kolay olanı yapmaya devam ettiği sürece de topraklar harcanır; topraklar harcadıkça toplumda düzensizlik baş gösterir; toplumda düzensizlik baş gösterdiğinde de ülke kaosa sürüklenir. (Gao, 2010: 759)

Han Feizi'nin bu sözleri, insan doğasının "ne" ve "nasıl" olduğuna dair açık ipuçları verir niteliktedir. Çünkü Han Feizi, insanın doğası gereği zorluklardan kaçan, basit ve kolay olandan zevk alan ve kendi çıkarları uğruna hareket eden bir varlık olarak tanımlar. Han Feizi düşüncesinde bu nitelikler, "bencillik" odaklıdır ve ülkedeki savaş ve kargaşanın gerçek sebebidir:

Gerçekten de insan doğası, kaostan zevk alan ve yasal sınırlandırmalardan kaçan bir yapıdadır...¹¹

Burada ise Han Feizi, insan doğasının doğuştan gelen "bencil" arzularının eğiliminde olan ve "yasa" gibi kural ve yöntemleri reddeden bir yapıyla dünyaya geldiğini vurgular. Han Feizi'nin bu görüşünü tamamlayan en belirgin etken de şu sözlerinde saklıdır:

Aslında, yasa ve hükümlerin yürürlüğe girmesinin amacı bencilliği ortadan kaldırmaktır. Yasa ve hükümler üstün geldiği anda, bencillik giden yol çöküntüye uğrar. Çünkü bencillik, yasaları bozar.¹²

"Yasa neden var olmalıdır?" sorusunun yanıtı, belki de bu sözlerde bulunabilir. Han Feizi için doğuştan "bencil" olan insan doğasının değişmesi için "yasa" gereklidir. Bencillik, insanın doğuştan "kötü" olduğunu ifade eden bir tanımdır ki Han Feizi öğretisinde "insan doğuştan kötüdür" açıklaması vardır. (Flanagan ve Hu, 2011: 307) Diğer bir deyişle "yasa", "kötü" ve "bencil" olan insan doğasının "iyi" ve "olumlu" yönde değişmesine olanak tanıyabilir; böylece siyasal ve toplumsal düzen yeniden sağlanabilir. Fa ekolüne göre, "yasa", hükümdarın üstünlüğünü ve iradesini temsil eden temel emridir. (Fu, 1996: 60) Bu emir doğrultusunda halk, yasalara uymakla yükümlü olmalıdır ki doğuştan gelen "kötü" ve "bencil" dürtülerin etkisinden arınabilsin. O halde söylenebilir ki Han Feizi öğretisinde "yasa", doğuştan "bencil" olan insan doğasının değişmesi için gerekli olanıdır. Özellikle de yasaların üstün geldiği bir düzende bencillikten arınma sağlanmış olur.

...Bu nedenle düzenin kaynağı yasa; düzensizliğin kaynağı ise bencilliktir.¹³

Nitekim Han Feizi'da "yasa", siyasal ve toplumsal düzeni sağlayan; "bencillik" ise, siyasal ve toplumsal çöküşe yol açandır. Buna göre, ülke yönetiminde hükümdarın "bencil" arzu ve ihtiyaçlarından

¹⁰ 人之情性，賢者寡而不肖者眾，而以威勢之利濟亂世之不肖人，則是以勢亂天下者多矣，以勢治天下者寡矣。夫勢者，便治而利亂者也。" (Gao, 2010: 605)

¹¹ "夫民之性，喜其亂而不親其法。" (Gao, 2010: 757)

¹² "夫立法令者，以廢私也。法令行而私道廢矣。私者，所以亂法也。" (Gao, 2010: 652)

¹³ "所以治者，法也；所以亂者，私也。" (Gao, 2010: 652)



uzaklaşması şarttır; aksi takdirde kaos kaçınılmazdır. Peki, ama siyasal düzende yasaların üstün gelmesi için aslında "ne" gereklidir? Han Feizi'da bu sorunun yanıtı, "ödül ve ceza (赏罚shangfa)" ilkesiyle açıklanır. Han Feizi'ya göre, kaos ortamı ile düzen ortamı arasındaki denge, "ödül ve ceza" prensibiyle sağlanmalıdır. Bu denge, yasalara uymak ile uymamak arasında kesin bir sınır belirlenmesi anlamına gelir. O halde "yasa" temelli siyasal düzenin asıl kaynağı "ödül ve ceza" ilkesidir ve bu ilke ile birlikte var olan "denge" unsuru, Han Feizi'daki politik görüşün dayanak noktasıdır.

Han Feizi'da "Ödül" ve "Ceza"

Han Feizi'daki "yasa" merkezli politik görüş, "ödül" ve "ceza" ilkesiyle birlikte anlam kazanır. Bu ilke, siyasal ve toplumsal düzenin yeniden sağlanabilmesi için başlıca yöntem olarak açıklanmıştır. Bu yöntemde dikkat çeken en önemli ayrıntı, "denge" ile açıklanan unsurun aslında "ne" olduğudur. Han Feizi, ülkedeki kargaşa ortamının son bulmasının ancak ve ancak "yasa" yoluyla mümkün olabileceğini savunurken yasaların uygulanması noktasında bu "denge" unsurundan bahseder. Öyle ki kaostan düzene geçiş, yasaların "nasıl" uygulanacağına bağlıdır. Demek ki "ödül ve ceza" ilkesi, yasaların uygulanma şeklidir. Bu ilke, yasalara uyanların ödüllendirilmesi ve yasalara uymayanların cezalandırılması esasına dayanır. İşte Han Feizi, bu uygulama şeklini "denge" olarak yorumlar.

Han Feizi düşüncesinde "ödül ve ceza" prensibinin belirlenmesi, insan doğasının doğuştan "bencil" olmasıyla doğrudan ilgilidir. Öte yandan Henrique Schneider, *Reading Han Fei As "Social Scientist": A Case-Study in "Correspondence"* başlıklı makalesinde Han Feizi'daki "insan doğası" görüşünün iki yargı taşıdığını açıklar. Buna göre, insan "kötü" olanı yapmaya doğal bir eğilim taşır ve insan davranışının asıl güdülerinden biri ceza korkusudur. Bu iki yargının dayandığı temeli ise şu sözleriyle anlatır:

Han Feizi, insan doğasındaki "kötü" eğilim ve insan davranışındaki "korku" güdüsüne dayanarak, insanları suç işlemekten caydıran tek yolun en sert ve en katı ceza yöntemleri olduğuna inanıyordu. Han Feizi'nin "doğal eğilim" olarak tanımladığı kavramsal ifade, aslında "insan doğası" söylemleriyle doğrudan ilgilidir. Belki doğrudan "insan doğası" yargısını ön plana çıkarmıyor; fakat "insan doğası" üzerine ince detaylarla konuşuyor. Han Feizi'nin insan davranışlarına uzana bakış açısı ise, gerçekte sosyal düzene bağlı bir istihdamın nasıl sağlanacağı hakkındadır. Diğer bir deyişle, ödüller ve cezalar yoluyla aslında yeni model bir politik sistem kurma hedefini taşıyor (Schneider, 2013: 97-98)

Bu konuda Han Feizi, "savaşlardan önce insanlar, ülke nüfusunun az, kaynakların ise bol olduğu bir dönemde yaşıyordu, şimdilerde ülke nüfusu arttı; kaynaklar ise azaldı" örneğini vererek insanın her zaman temel ihtiyaçlarını karşılama arzusunun içgüdüsel boyutuna dikkat çeker. (Flanagan ve Hu, 2011: 306) Çünkü Han Feizi'ya göre ülkedeki sosyal ve ekonomik durum her ne olursa olsun insanın doğuştan gelen eğilimleri değişmez. Bu nedenle, ahlaki gelişimin doğal yollarla keşfedilerek sağlanması mümkün değildir. Ahlaki gelişimin sağlanabilmesi, insanın doğuştan gelen "bencil" doğasından arınmasıyla mümkün hale gelebilir. Bunun için yasaların konması ve "ödül ve ceza" ilkesinin uygulanması gerekir.

Bunu yanı sıra Han Feizi, "ödül" ve "ceza" ilkesinin gerekliliğini, "cezalardan korkmak ve ödüllere faydalanmak" olarak açıklar. (Watson, 2003: b.7) Çünkü insan, "bencil" doğasının getirdiği arzu ve ihtiyaçları kontrol altında tutmaması halinde "ceza" yaptırımlarının farkında olmak zorundadır. Eğer ki "bencil" güdülerden arınmayı başarabilirse karşılığında "ödül" alacağını bilecektir. Bu görüşün temelinde yine "yasa" vardır. Han Feizi'nin "Öyle ki ülkenin yasalar ile yönetilmesi demek; doğruyu övmek/ methetmek, yanlış ise kınamak/ suçlamaktır" söylemi hatırlanacak olursa, yasalara dayalı bir politik düzendeki temel standardın "ödül ve ceza" ilkesi olduğu daha net anlaşılabilir. Diğer bir deyişle, "yasa" temelli bir yönetim anlayışı, "doğru" ve "iyi" olanın takdir edilmesi; "yanlış" ve "kötü" olanın ise tenkit edilmesi anlamına gelir. Han Feizi'da, bu yönetim anlayışı benimsendiği zaman ülkenin yasalarla yönetilmesine bağlı olarak savaşların son bulabileceği fikri sabittir. Zaten Han Feizi'yı bu fikre iten ve Fa ekolünü anlamlandıran bu yaklaşımın çıkış noktası insandır:

Genel manada söylemek gerekirse dünyadaki mevcut düzen, insan duyguları/insan ilişkileri ile uyumlu olmak zorundadır. İnsan duyguları, sevilen ve sevilmeyen/hoşlanılan ve hoşlanılmayan her şeyi kapsar ki tüm



bunlar, 'ödül ve ceza' uygulamasının temelidir. Ödül ve ceza uygulanabilir olduğunda, yasaklar ve emirler üstün olacak ve böylece hanedanlık yönetimi başarıya ulaşacaktır.¹⁴

Han Feizi öğretisinde "ödül ve ceza", bu yönüyle bir sistem haline gelir. Han Feizi için bu sistem, bir denge sağlamalı ve uygulanabilir olmalıdır. Uygulanabilirliği de hanedanlık bünyesinden başlayarak halka uzanan bir yapıda olmalıdır. Diğer bir deyişle, insanlar arasında hiçbir ayırım gözetmeksizin toplumdaki her bireyi kapsayan bir biçimde uygulanması gerekmektedir, tıpkı yasalar gibi... Bunun anlamı, "ödül ve ceza" ilkesinin "adalet ve eşitlik" kuralına göre belirlenmesi gerektiğidir. Aynı zamanda ödüller ve cezaların ayırt edici olması ve aralarında bir denge kurulması da oldukça önemlidir. Bu dengeyi Han Feizi şu sözlerle anlatır:

Eğer cezalar ağır; ödüller ise az olursa bu, hükümdarın halkını sevdiği anlamına gelir ki halk, ödüller için ölümü göze alabilir. Eğer ödüller çok; cezalar ise hafif olursa bu, hükümdarın halkını sevmediği anlamına gelir ki halk, ödüller için asla ölümü göze almaz.¹⁵

Han Feizi'ya göre cezaların ağır; ödüllerin az olması, cezalandırmaya karşı direnilmesi ve böylece ödüllerin elde edilebilmesine zemin hazırlar. Ancak cezaların hafif kalması ve ödüllerin çok olması, cezalandırmadan korkulmadığını ve bu nedenle ödüllerin elde edilebilmesine ihtiyaç duyulmadığı anlamına gelir. Burada vurgulanan, cezaların belirleyici bir biçimde katı ve sert olması; yaptırımlardaki sonuçların düşünülerek ödülleri kazanmaya yönlenebilmeyi ifade eder. Bu bağlamda "ödül" ve "ceza", gerek siyasal düzen gerekse toplumsal düzen için mutlak gerekli olan ve yasaların uygulanmasını tamamlayan asıl unsurdur. Bu sebepten ötürü ödül ve cezaların uygulanması da bir dengeye bağlı olarak gelişim gösterir. İşte bu dengenin sağlanmasındaki amaç, "doğru" olanın takdir edilmesi ve "yanlış" olanın cezaya maruz bırakılmasıdır:

(...) Ceza ve takdir ile kastedilen nedir? Suçluları, ölüm ya da işkenceye maruz bırakmakla kastedilen cezadır. Erdemlileri, cesaretlendirmek ya da ödüllendirmekle kastedilen ise takdirdir.¹⁶

Bu söylemden yola çıkarak diyebiliriz ki "iyi" ve "doğru" olana mükâfat vermek ödül; "kötü" ve "yanlış" olana ağır yaptırımlar uygulanması ise ceza olarak açıklanır. Böylece "iyi" ile "kötü" arasındaki ayırım yapılabildiği gibi "doğru" ile "yanlış" olanın net çizgilerle belirlenmesi de sağlanmış olur. Zaten Han Feizi'da düzen ve kaos, güvenlik ve tehlike gibi durumların ortaya çıkışı, güçlü ya da zayıf olmak ile bağlantılı değildir. Böylesi bir süreç ve ortama neden olan temel faktör, "iyi" ya da "kötü" olmak ve "doğru" ya da "yanlış" yapmakla şekillenir. (Gao, 2010: 292-293) Bu nedenle, "yasa" temelli bir siyasal sistemle bütünleşen ödül ve ceza ilkesi, iyi-kötü ve doğru-yanlışın ayırt edilebilmesine imkân tanır. Hatırlanacağı gibi yasa, hükümdar ve maiyetiyle başlayan, hanedan mensuplarıyla devam ederek toplum geneline yayılan bir uygulamayı ön görür. Benzer şekilde ödül ve ceza, uygulanma açısından aynı usul ve esaslara dayanır. Bu usul ve esaslar, Han Feizi öğretisinde karşımıza çıkan "sosyal yaşamdaki eşitlik" ilkesini vurgular.

Doğru olanı yükselt; yanlış olanı cezalandır. Böylece değerli ve iyi olan görevinde ilerleme kaydeder; hain ve kötü olan ise mevcut görevinden azledilmiş olur.¹⁷

Han Feizi'nin bu sözüyle anlaşılan şudur; her kim doğru işler yapıyorsa o kişi takdir edilecek ve her kim yanlış işler yapıyorsa o kişi cezasını çekecektir. Bu bağlamda, iyi-kötü, doğru-yanlış, değerli-değersiz, aptal-akıllı vb. arasındaki farkın belirlenebilmesi, ödül ve ceza dengesine bağlıdır. Diğer bir deyişle, 'ödüllerin az mı çok mu' ya da 'cezaların ağır mı yoksa hafif mi' oluşu bu farkları belirleyen etmenlerdir. (Gao, 2010: 660)

Buna istinaden denilebilir ki ödül ve ceza dengesi adil olmalıdır. Bununla birlikte Han Feizi düşüncesinde, bu dengenin korunabilmesini sağlayan en etkili yöntem, ödüllerin belirgin kılınması ve cezaların sert/katı olmasıdır. Çünkü ödüller çok olduğunda hak edilen takdirin boyutu da değişmiş olur

¹⁴ "凡治天下，必因人情。人情者有好惡，故賞罰可用；賞罰可用，則禁令可立，而治道具矣。" (Gao, 2010: 681)

¹⁵ "重刑少賞，上愛民，民死賞；多賞輕刑，上不愛民，民〔不〕死賞。" (Gao, 2010: 755)

¹⁶ "...何謂刑德？曰：殺戮之謂刑，慶賞之謂德。" (Gao, 2010: 52)

¹⁷ "是在焉，從而舉之；非在焉，從而罰之。是以賢良遂進而姦邪並退，故一舉而能服諸侯。" Gao, Huaping, Wang Qizhou, Zhang Sanxi, Han Feizi, Zhonghua Shuju, Beijing, 2010, 44. Bölüm, sf: 636.



ki bu durum çatışma ve kargaşaya yol açar. Aynı şekilde cezalar hafif kaldığında işlenen suçların ciddiyeti kavranamaz ki bu durum büyük ve tehlikeli sorunlara yol açar. Bu konuya ilişkin Han Feizi diyor ki:

Dolayısıyla, hanedanlık yönetiminde cezanın üstün gelmesi düzenin başlangıcı; ödülün üstün gelmesi ise kaosun başlangıcıdır.¹⁸

Bu sebeple, "yasa" ile "ödül ve ceza", hâkimiyetin korunması yolunda belirlenmiş olan siyasi sistemin temel prensibi haline gelmelidir. Han Feizi'ya göre egemenliği elinde bulunduran hükümdar, "yasa" üstünlüğünü koşulsuz şartsız kabul ederek ülkeyi yönetmeli ve "ödül ve ceza" dengesini mutlak suretle uygulamalıdır.

(...) Yasaları sert; ayrımları ise mutlak olmalıdır... Gerçekten de ülkede düzen varsa halk güvencedir. Eğer ki işler karmaşıklarsa ülke tehlikeye sürüklenir. Sert yasalar, insan duygularına temas eder; hafif yasalar ise gerçeklerden uzaklaştırır.¹⁹

Burada Han Feizi düşüncesindeki yasa ve yasakların önemi açık bir şekilde görülür. Han Feizi'ya göre toplumdaki düzen ve huzurun kaynağı sert yasalar ve yasaklardır. Aksi takdirde kaos olarak nitelendirilen toplumsal düzensizlik kaçınılmaz olur. Ayrıca Han Feizi, bu görüşüne bağlı olarak şu sözleri de ekler:

Bununla birlikte, eğer ki yasaklar hafif olur ve gerçeklerden uzaklaşırsa; ödül ve ceza uygulaması, amacının dışına çıkmış olur.²⁰

O halde söylenebilir ki, sert olmayan yasa ve yasaklar, yalnızca ülkedeki güven ortamını değil; aynı zamanda siyasi sistemin temel ilkesi olan ödül ve ceza dengesini de bozacaktır. Han Feizi, temel amacını hanedanlığın devamlılığı ve hâkimiyetin korunması olarak açıkladığına göre asıl görevi de ülkeyi yöneten hükümdara yükler:

Ülkeyi yöneten hükümdar, her zaman yasalara bağlı kalmalıdır. Yaşam boyu iniş ve çıkışlar vardır. Bir hükümdarın başarısız olması, ödül ve ceza dengesindeki mutlak ayrımları yapamamasından kaynaklanır. Ülkeyi yöneten hükümdar, her ne suretle olursa olsun ödül ve ceza dengesindeki mutlak ayrımları yapmalıdır.²¹

Bu sözler, Fa ekolündeki dayanak noktasının anlaşılması açısından oldukça önemlidir ki öncelikle "yasa" ve "ödül-ceza" ilkesine dikkat çekmek gerekir. Buna göre Han Feizi, ülkeye hakim olan kaos ortamının gerçek nedeni olarak hükümdarı işaret eder. O dönemdeki siyasi bütünlüğün bozulması, toplumsal karmaşayı da beraberinde getirmiştir. Diğer bir deyişle, düzensizliğin kaynağı ülke yönetimindeki çalkantıdır. Öyle ki, bu karmaşanın sorumlusu hükümdardır ve bu karmaşaya yol açan esas etken, hükümdarın yasalardan uzaklaşması; dolayısıyla da ödül ve ceza dengesini hiçbir zaman sağlayamamış olmasıdır. Buradaki temel prensip Han Feizi tarafından şu şekilde açıklanır:

Ülke, hükümdarın at arabası; heybetli konumu ise hükümdarın atıdır. Eğer hükümdar at arabasını nasıl süreceğini bilmezse bütün kuvvetini tüketse bile kaosun gelişini engelleyemez. Eğer ki hükümdar, at arabasını nasıl süreceğini bilirse refah ve huzur ortamını koruyarak hâkimiyetin devamlılığını sağlayabilir (Liao, 1939: 133-134).

Buradan da anlaşılacağı gibi ülkedeki karmaşanın son bulmasındaki sorumluluk yine hükümdara düşer. Ülkeyi yöneten hükümdar ve maiyetiyle başlayan, hanedan mensuplarından beyliklere dek uzanan bir siyasi düzenin varlığı, toplumsal düzenin yeniden sağlanmasına öncülük edecektir. Bu sebeple hükümdar, "yasa ve yasakları" net bir şekilde belirlemeli, "ödül ve ceza" ilkesini kendisinden başlayarak eşitlik ve adalet çerçevesinde toplumdaki herkese karşı uygulamalıdır. Daha sonra, hem "yasa" hem de "ödül-ceza" ilkesi, saray yaşamından sosyal yaşama dek uzanan bir sisteme bağlanmalıdır. Buna bağlı

¹⁸ "故治民者，刑勝，治之首也；賞繁，亂之本也。" (Gao, 2010: 757)

¹⁹ "...，則法必嚴以重之。夫國治則民安，事亂則邦危。法重者得人情，禁輕者失事實。" (Gao, 2010: 761)

²⁰ "然而禁輕事失者，刑賞失也。" (Gao, 2010: 761)

²¹ "治國者莫不有法，然而有存有亡。亡者，其制刑賞不分也。治國者，其刑賞莫不有分。" (Gao, 2010: 761)



olarak, siyasal düzen geri gelecek, savaş ve kargaşa ortamı sona erecek; akabinde toplumsal barış ve huzura kavuşulacaktır.

Han Feizi'da "Düzen"

Han Feizi düşüncesinde siyasal düzenin temeli, "yasa", "otorite" ve "devlet idaresi" olarak belirlenen unsurlar üzerine kuruludur ki hatırlanacağı gibi bu üç unsur, Fa ekolünü niteleyen esas öğelerdir. Bu öğeleri tamamlayan en önemli ölçüt ise "ödül-ceza" dengesinin sağlanmasıdır. Tüm bunlar, aynı zamanda sosyal düzenin de temelidir. Han Feizi'daki "eşitlik" ve "adalet" kavramları ise, toplumsal düzende katı kurallara bağlanan sistemin objektif olduğunun bir göstergesidir. Bu görüşün çıkış noktası ise, 'insan doğasının bencillikten uzaklaşabilmesi' amacındır.

Yasalar, asla ama asla soylulara dalkavukluk etmek için koyulmaz... Eğer ki hükümdar ve maiyeti, yasaları gözden çıkarıp bencilliği kabul ederse; hiyerarşik düzen adına hiçbir ayrımdan söz edilemez.²²

Burada öncelikle, "yasa" temelli siyasal düzende hiç kimseye ayrıcalık tanınmaması ya da öncelik verilmemesi gerektiği vurgulanır. Bunun anlamı, yasaların herkese eşit bir biçimde uygulanmasının önemidir. Bu ifade, bir insanın hanedan mensubu, yönetici ya da soylu olması nedeniyle yasalardan muaf tutulmasının son derece yanlış olduğunu açıklar. Aynı zamanda Han Feizi, bencilliğin var olduğu sürece yasalara itimat etmekle ilgili herhangi bir durumun söz konusu olmadığını da anlatır. Çünkü bencilliğin doğurduğu sonuçların en başında, içgüdüsel arzuların açığa çıkması gelir ve Han Feizi öğretisinde, "Arzularda teslim olmaktan daha büyük bir suç yoktur."²³ Öyle ki arzular, var olan ile yetinmemeye yol açar; böylece açgözlülük ortaya çıkar; zaten Han Feizi, "Açgözlülüğünden daha büyük bir hata yoktur." (Gao, 2010: 224-225) sözüyle de bu görüşünü destekler.

Eğer ki hükümdar ve yöneticiler, açgözlü, doyumsuz, menfaat düşkünü ve kazanç meraklısı ise çöküş kaçınılmazdır.²⁴

Burada ise, "açgözlülük", "doyumsuzluk", "çıkarıcılık" gibi bazı nitelikler göze çarpar. Han Feizi, bu nitelikleri sıralarken "bencillik" gibi bir güdünün getirdiği zararları da anlatır aynı zamanda... Bencil olma durumu, hırsları açığa vurur; hırslar, daha çok arzulamayı; daha çok arzulamak ise, açgözlülük ve doyumsuzluğu ortaya çıkarır. Han Feizi'ya göre o dönemki hükümdar ve maiyeti, diğer hanedan mensupları, yöneticiler ve beyler, "bencillik" ile "açgözlülük" neticesinde ülkedeki kaos ortamına zemin hazırlamıştır. Çünkü bencillik ve açgözlülüğün pençesine düşerek içgüdüsel arzuların ön plana geçmesine engel olamamışlar ve nitekim ülke yönetiminden bihaber yaşayıp zevk ve sefaya dalmışlardır. Han Feizi, bu görüşüne paralel olarak şunları da ekler:

Bilgisi sınırlı olan kişilerin küçük hesaplar peşinde koşmasına izin verilmemeli ve sadakat duygusu eksik olan kişilerin yargı yönetiminde görev üstlenmesinin önüne geçilmelidir.²⁵

Bu sözler, devlet yönetiminde bilgelik ve sadakatin ne denli önemli olduğuna işaret eder. Han Feizi düşüncesinde temel olan "yasa" düzenidir; ama yasaların hâkim olduğu bir yönetim anlayışına bilgelik ve sadakat duygusundan uzak olan hanedan mensuplarıyla ulaşabilmek imkânsızdır. Han Feizi, bu görüşünü en açık şekilde şöyle dile getirir:

Bilmeden konuşan insan, bilge değildir. Bilen ama konuşmayan insan ise, sadık değildir. Hanedanlık bünyesinde sadık olmayan herkes, ölüm cezasına mahkûm edilmelidir. Aynı şekilde dürüstlükten yoksun olanlar da ölüm cezasına çarptırılmalıdır.²⁶

Bu söylemden çıkarılacak ilk sonuç, Han Feizi için bilgelik, sadakat ve dürüstlüğün önemidir. Çünkü bu özellikler, insanın bencillikten uzaklaşması ve içgüdüsel arzularından arınmasının bir göstergesidir. Bir başka sonuç ise, bu özelliklerin bilmek ile konuşmak arasındaki bağlantısıdır. Bu bağlantı, bilgi sahibi

²² "法不阿貴，繩不撓曲。...人主釋法用私，則上下不別矣。" (Gao, 2010: 50)

²³ "罪莫大於可欲。" (Gao, 2010: 223)

²⁴ "饕餮而無饜，近利而好得者，可亡也。" (Gao, 2010: 148)

²⁵ "故曰：小知不可使謀事，小忠不可使主法。" (Gao, 2010: 178)

²⁶ "「不知而言，不智；知而不言，不忠。」為人臣不忠，當死；言而不當，亦當死。" (Gao, 2010: 1)



olmadan konuşmanın cahillik olduğunu; bilgi sahibi olup da konuşmamanın ise vefasızlık olduğudur. Bundan dolayı Han Feizi'da vefasızlığın neticesi ölüm olmalıdır; çünkü vefasızlık dürüstlükten yoksunluk anlamına gelir.

Böylesi bir ifade, Han Feizi'nin siyasal görüşünü daha da netleştirir. Peki, ama Han Feizi düşüncesinde siyasal düzenin kaynağı nedir? Bu soruya yanıt olarak, Batı Zhou (M.Ö. 1100-M.Ö. 771) dönemindeki yönetim anlayışı verilebilir. Şöyle ki Han Feizi, eski dönem hükümdarları ve hanedanlık yönetiminden övgü dolu sözlerle bahseder. Han Feizi'ya göre, Doğu Zhou (M.Ö. 770- M.Ö. 221) döneminden önce ülkedeki barış ve huzur, yönetim anlayışındaki doğru metotların uygulanmasıyla sağlanmıştır. Bu demek oluyor ki siyasal düzende göze çarpan kilit nokta, Batı Zhou (M.Ö. 1100-M.Ö. 771) dönemindeki yönetim anlayışına dönüşün gerçekleşebilmesidir.

Öyle söylenir ki ülke yönetiminde başarılı olan eski dönem insanları, hiçbir zaman 'Tian'²⁷in yolundan ayrılmamış; her zaman yaratılışlarıyla uyumlu bir yaşam sürmüş; ödül ve ceza prensibini benimsemişlerdir.²⁸

Bu söylemden de anlaşıldığı üzere Han Feizi'daki siyasal düzen örneği, kaos öncesi dönemdir. Han Feizi'ya göre o dönemde "bencillik" ve "açgözlülük" gibi insanı hırslandıran içgüdüsel arzuları kontrol altında tutan ölçütler vardı ve bu ölçütler gerek siyasal gerekse toplumsal yaşamı ayakta tutan güçlerdi. Çünkü insanlar, evrendeki düzeni sağlayan güç "Tian" ile uyumlu bir hayat benimseyebilmişti ki bunun anlamı, ahlaki eğilimler doğrultusunda yaşayabilmektir. Böylesi bir sürecin var olmasındaki en belirgin neden, sosyal düzenin "ödül-ceza" ilkesiyle sağlam bir temele oturtulmasıydı. Nitekim Doğu Zhou döneminden önce, cezaların sert olması ihtiyacı doğmamış; çünkü emir ve yasaklar halk üzerinde yeterli etkiyi yaratabilmiştir. Öte yandan ödül-ceza ilkesiyle birlikte, "iyi-kötü" ve "doğru-yanlış" arasındaki ayırım kesin çizgilerle yapılabilmıştır.

Eski dönem insanları, Fa Düşünce Ekolü'nün başlıca özelliklerini çoktan tamamlamışlardı. Onlar, gökyüzü ile yeryüzünü izledi; nehir ile okyanusları inceledi ve dağ ile vadilerin izini sürdüler. Böylece güneş ile ayın saçtığı ışık gibi ülkeyi yönettiler, tıpkı dört mevsimin dönüşü gibi görevlerini yerine getirdiler ve bulut ile rüzgârın gökyüzüne yayılması gibi ülke topraklarına fayda sağladılar. Onlar, hiçbir zaman ne açgözlülükle yanıp tutuştular ne de bencilliğin pençesine sığındılar. Her zaman yasalara güvendiler ve kaosun son bulması ile mevcut düzene kavuşulması düşüncesinden ayrılmadılar. Doğrunun takdir edilmesi ve yanlışın suçlanması adına ödül ve ceza uygulamasına bağlı kaldılar. Onlar, asla ama asla Tian'in iradesine aykırı olan tutum ve davranışlarda bulunmadılar; aksine her zaman insanoğlunun duygu ve düşüncelerini incitmekten kaçındılar.²⁹

Buradaki en dikkat çekici detay, Doğu Zhou döneminden önceki devlet idaresinin evrendeki düzenle uyumlu bir biçimde yürütülmüş olmasıdır. Siyasal ve toplumsal düzen, doğadaki denge ve döngüyle iç içe varlığını sürdürmüş ve böylece kaosa yol açan durumlara imkân tanınmamıştır. İşte Han Feizi, hâkimiyetin korunması için böylesi bir yönetim anlayışından bahseder. Han Feizi'ya göre, bu yönetim anlayışından uzaklaşılması, ülkedeki kaos ortamını beraberinde getirmiştir; çünkü hükümdar ve yöneticiler, savaşa sürüklenmenin önüne geçememiştir. Bu nedenle Han Feizi, ülkeyi kaosa götüren kötü hükümdar ve yöneticileri anlatırken oldukça ağır bir üslup kullanır ve onları sert bir dille eleştirir. Han Feizi öğretisinde "yasa" ve "yasaklar" esastır; ancak dönemin hükümdar ve yöneticileri, "bencillik" ve "açgözlülük" dolu arzulara boyun eğdikleri için siyasal ve toplumsal düzen bozulmaya yüz tutmuştur. (Gao, 2010: 326)

O halde söylenebilir ki Han Feizi, Doğu Zhou dönemdeki kargaşa ortamına yol açan nedenleri sıralarken öncelikle hanedanlık kapsamında bir değerlendirme yapar. Çünkü yaşanan siyasal

²⁷ "Tian 天" kavramı öncelikle "gökyüzü", "fiziki gök" gibi ifadeleri karşılar. Zhou dönemine geldiğinde ise "gökyüzüne yüklenen anlam", "evreni yaratan ve yöneten güç" olarak değişmiştir. Buna bağlı olarak "Tian" kavramı, ilahi bir anlam daha yüklenmiş ve "evrenin yaratıcısı ve yöneticisi" olarak açıklanmıştır. Ancak "Tian" kavramı, hiçbir şekilde "tanrı" tanımıyla karıştırılmamalıdır; çünkü "Tian" sadece var olan düzeni sağlayan ve koruyan bir "güç" olarak ifade edilmektedir. Bu kavram, özellikle Ru ekolü kurucusu ve temsilcisi Konfüçyüs öğretisindeki "evren" görüşünün temel yapısını oluşturur.

²⁸ "聞古之善用人者，必循天順人而明賞罰。" (Gao, 2010: 301)

²⁹

"古之全大體者：望天地，觀江海，因山谷，日月所照，四時所行，雲布風動；不以智累心，不以私累己；寄治亂於法術，託是非於賞罰，屬輕重於權衡；不逆天理，不傷情性；... .." (Gao, 2010: 313)



çalkantıdan hükümdar ve maiyeti sorumlu tutulur. Bu konuya ilişkin düşünürün “六微 (altı ufak ayrıntı)” olarak adlandırdığı şu yaklaşımına özellikle dikkat etmek gerekir:

Altı ufak ayrıntıdan ilki, otoritenin alt kademenin elinde kalmasıdır. İkincisi, yöneticilerin ilgilendiği konuların hükümdarın ilgilendiği konulardan farklı olması ve yöneticilerin yabancı desteklere bel bağlamasıdır. Üçüncüsü, son çare olarak gizleme ve uydurma yolunun seçilmesidir. Dördüncüsü, Avantaj-dezavantaj ile fayda-zarar konusunda çelişki ve karşıtlıkların oluşmasıdır. Beşincisi, statü ve üstünlük sağlama adına yaşanan iç ihtilafların müşterek kargaşasıdır. Altıncısı ise, düşman beylikler tarafından görevden alınmalar ve yeni atamaların yapılması sonucu oluşan manipülasyondur.³⁰

Burada, iç karışıklıklara neden olan bir takım durumlar sıralanmıştır ki bu ayrıntılar, siyasal düzenin çöküşü hakkında bazı ipuçları taşır. Yetkinin üst tabakadan uzaklaşması, hükümdar ile yöneticiler arasında yaşanan fikir ayrılıkları, devlet idaresinde dış takviyelerden medet umulması ve akabinde gelen manipülasyon... Han Feizi'ya göre bu durumlar, hanedan mensuplarında gözlenen bencil ve açgözlü tutum ve davranışların bir sonucudur ki Han Feizi, hükümdar ve maiyetinin yaptığı yanlışları; “十過 (on hata)” olarak tanımlar:

On hatadan ilki, sadakatin karınca kararınca kalması ki büyük çaptaki sadakate ket vurur. İkincisi, küçük hesaplar peşinde koşulması ki büyük avantajları yokuşa sürer. Üçüncüsü, kişisel önyargıya zorlamak, Li kurallarına aykırı davranmak ve otoriteyi zorla kabul ettirmektir. Dördüncüsü, siyasi öğütlere aldırış etmemek ve beş müzik notası ile şırmaktır. Beşincisi, hırslı ve haris olanı, dik kafalı olanı korumaktır ki bu, ülkeye yıkım getirir. Altıncısı, kadın şarkıcılara düşkün olmak ve yönetim işlerini aksatmaktır ki bu, hanedanlığın felaketi olur. Yedincisi, uzun soluklu seyahatler için yola çıkmak ve serzenişlere aldırışmamaktır ki bu, hanedanlıktaki statüyü tehlikeye atan en mutlak yoldur. Sekizincisi, suç işlemek, sadık yöneticilerin sözlerine kulak asmamak ve zorla fikir dayatmasında bulunmaktır ki bu, yüksek itibarı yerle bir eder ve insanlar tarafından alay konusu olur. Dokuzuncusu, sınırların güçlendirilmesi için çaba göstermemek ve uzaklardaki derebeylerine bel bağlamaktır ki bu, toprakların parçalanmasına yol açar. Onuncusu, kendi topraklarının en küçüğü olup da büyük güçleri hor görmek ve hiç kimseden tavsiye almamaktır ki bu, kendi neslinin yok edilmesine zemin hazırlar.³¹

Burada ise, hâkimiyetin devamlılığını tehlikeye sokan ve siyasal düzenin çöküşüne yol açan her türlü yanlış, detaylarıyla birlikte anlatılır. Sadakat duygusunun yitirilmesi, geleneksel kurallardan uzaklaşılması, zevk ve sefaya vakit ayrılması, idari işlerin aksaması, bencillikle hareket edenlere destek verilmesi, hanedan topraklarındaki bütünlüğün korunamaması... Han Feizi'ya göre bu yanlışlara düşen hükümdar ve yöneticiler var olduğu sürece kaos kaçınılmazdır. Bu nedenle Han Feizi, hükümdarlık makamına yakışacak ideal insanın mutlaka yetenekli olması gerektiğini söyler. Çünkü önemli olan hükümdarın kişisel çıkarları değil; statüsüdür ve korunması gereken itibar değil; egemenliktir. Bu konuyla ilgili olarak Philip J. Ivanhoe'nin "*Han Feizi and Moral Self-Cultivation*" adlı kitabındaki şu anlatımı önemlidir:

Han Feizi'nin pek çok kez vurguladığı konu, hükümdarın doğuştan gelen doğasının ya da karakterinin değişmesi değil; hükümdarın dış dünyaya karşı tutum ve davranışları, algı ve kavrayışının değişmesidir. Çünkü amaç, yaltaklık etmek ve nüfuzunu kullanmak gibi kişisel menfaate dayanan davranışlardan kaçınılmasını sağlamaktır. (Ivanhoe, 2011: 37)

Burada, Han Feizi düşüncesindeki hükümdarın “nasıl” tasvir edildiği görülebilir. Bu tasvire göre hükümdar, kesinlikle kendi çıkarlarını ön planda tutan bir profil çizmemelidir; aksi takdirde hakimiyetin korunması imkansızlaşır. Çünkü Han Feizi'ya göre böylesi bir profil, hanedanlık bünyesinde olup biten her şeyin hanedanlık dışında da bilinmesi anlamına gelir ki bu, en tehlikeli durumlardan biridir. Bu bağlamda, ülke idaresinde yaşanan durumların dış topraklardan her şekilde gizlenmesi esastır. Yine Philip J. Ivanhoe, “Han Feizi'ya göre bilgi yalnızca güç değildir; aynı zamanda bir tehdittir” (Ivanhoe, 2011: 38) diyerek bu görüşü doğrular.

³⁰ “六微：一曰權借在下，二曰利異外借，三曰託於似類，四曰利害有反，五曰參疑內爭，六曰敵國廢置。此六者，主之所察也。” (Gao, 2010: 357)

³¹ “十過：一曰行小忠，則大忠之賊也。二曰顧小利，則大利之殘也。三曰行僻自用，無禮諸侯，則亡身之至也。四曰不務聽治而好五音，則窮身之事也。五曰貪復喜利，則滅國殺身之本也。六曰耽於女樂，不顧國政，則亡國之禍也。七曰離內遠遊而忽於諫士，則危身之道也。八曰過而不聽於忠臣，而獨行其意，則滅高名，為人笑之始也。九曰內不量力，外恃諸侯，則削國之患也。十曰國小無禮，不用諫臣，則絕世之勢也。” (Gao, 2010: 77)



O halde Han Feizi için güven uyandıran tek yöntemdir "yasa"... Devlet idaresindeki esasların değişmemesi ve siyasal bütünlüğün korunması, "yasa" temelli bir yönetim şekliyle sağlanabilir. Buna dayanarak Han Feizi, '安術有七(güvenliğin yedi yolu)' ve '危道有六 (tehlikenin altı yolu)'nu açıklar:

Güvenliğin Yedi Yolu: Birincisi, doğru ve yanlışla göre ödül ve ceza uygulamasıdır. İkincisi, iyi ve kötüye göre mutluluk ve mutsuzluk yaşamaktır. Üçüncüsü yasa ve standartlara göre yaşam ve ölümdür. Dördüncüsü, değerli ve değersiz arasındaki ayrımı yapmak; ama sevgi ile nefret arasında herhangi bir ayrım yapmamaktır. Beşincisi, aptal olan ile bilge olan arasındaki ayrımı yapmak; ama suçlanan ile takdir edilen arasında herhangi bir ayrım yapmamaktır. Altıncısı, ölçü ve sınırları net bir şekilde belirlemek ve varsayımlara meydan vermemektir. Yedincisi ise, karşı tarafa güven vermek ve hilekârlıktan uzak durmaktır.

Tehlikenin Yedi Yolu: Birincisi, sınırların güvenliğini tehdit eden kararlar almaktır. İkincisi, yasaların hiçe sayılması yönünde davranışlarda bulunmaktır. Üçüncüsü, insanların karşılaştığı tehlikeli durumlardan menfaat sağlamaktır. Dördüncüsü, insanların uğramış olduğu felaketlerden keyif almaktır. Beşincisi, insanların güvenliğini tehlikeye atmaktır. Altıncısı ise, sevilen kişilerle samimiyeti koruyamamak ve nefret edilen kişilerle araya mesafe koyamamaktır.³²

Bu açıklama, ülke yönetimindeki temel anlayışın "insanlar" üzerine değil; "yasalar" üzerine kurulu olması gerektiğini anlatır. Çünkü Han Feizi öğretisinde "yasa", insanın doğuştan gelen doğasına uygundur ve ülke yönetiminin temel prensipleriyle bağdaşır. Ülke yönetiminin "yasa" temelli bir anlayışa dayanması, toplumsal düzenin de gerektiği gibi sağlanabileceği anlamına gelir ki bu anlayıştaki asıl görev yine hükümdarıdır:

Bilinçli bir hükümdar, ülke genelindeki tüm meseleleri "yasa" temeline göre çözüme kavuşturmalıdır ki akabinde, ülkeyi rahatlıkla yönetebilsin ve hanedanlık bünyesinde tamamlanmamış olan hiçbir görevi kalmamasın. Eğer ki "yasa", ülke idaresinin kemikleşmiş prensibi haline gelirse; işte o zaman hükümdar hiçbir endişe taşımadan geceleri başını yastığına koyabilir. Hanedan mensupları ve yöneticiler de gündelik yaşamlarına memnuniyetle devam edebilir. (Liao, 1939: 274)

O zaman Han Feizi'ya göre devlet idaresindeki en doğru yöntem, belirlenen standartlar ve kriterlere güven duymaktır; insanlara değil! Çünkü insan, doğası gereği doğuştan "kötü"dür ve ülkeyi felakete sürükler. Ancak belirlenen standart ve kriterler hem siyasal bütünlüğün korunmasını hem de diğer ülke topraklarının ele geçirilerek sınırların genişletilmesini sağlar. O halde standart ve kriterlere bağlı kalan bir ülke, sözlere kulak asmaz ve yasalara güven duyar. (Gao, 2010: 762-763)

Bu açıdan bir değerlendirme yapıldığında, Han Feizi öğretisindeki siyasal ve toplumsal düzenin yeniden sağlanması yolunun "yasa" temeline dayanan ve "ödül-ceza" uygulamasını esas alan bir yönetim anlayışından geçtiği anlaşılabilir:

Bir ülke ne tamamen güçlü ne de tamamen zayıftır. Eğer ki yasalar güçlüyse ülke de güçlü olur. Eğer ki yasalar zayıf ise ülke de zayıf olur.³³

"Eğer, siyasal düzen için belirlenen standart ve kriterler açıklığa kavuşursa; sınırlar geniş olmasa da refah sağlanır. Eğer, ödül ve ceza uygulaması benimsenir ve güven ile pekiştirilirse; nüfuz az olsa da otorite sağlanır.³⁴

Öyleyse, ülke genelindeki düzenin geniş sınırlar ya da yoğun nüfusla değil; "yasa", "yasaklar" ve "ödül-ceza" uygulamasıyla sağlandığı açıktır. Ancak bu düzene ulaşabilmenin ilk adımı, bencillik, açgözlülük ve çıkarıcılık içeren tüm tutum ve davranışlardan arınabilmektir. Han Feizi'ya göre, bu tutum ve davranışlar var olduğu sürece kaos ve savaş ortamından kurtulmak mümkün değildir; çünkü bu şartlar altında yasaların yürürlüğe girebilmesi ya da ödül-ceza sisteminin uygulanabilmesi imkansızlaşır. Diğer bir deyişle insanın doğuştan "kötü" olan doğasının değişmesi şarttır. Dolayısıyla Han Feizi, insan

³² "安術： 一曰賞罰隨是非， 二曰禍福隨善惡， 三曰死生隨法度， 四曰有賢不肖而無愛惡， 五曰有愚智而無非譽， 六曰有尺寸而無意度， 七曰有信而無詐。

危道：

一曰斷削於繩之內， 二曰（斷）〔斷〕割於法之外， 三曰利人之所害， 四曰樂人之所禍， 五曰危人於所安， 六曰所愛不親， 所惡不口。" (Gao, 2010: 288-289)

³³ "國無常強， 無常弱。奉法者強則國強， 奉法者弱則國弱。" (Gao, 2010: 41)

³⁴ "臣故曰： 明於治之數， 則國雖小， 富；賞罰敬信， 民雖寡， 強。" (Gao, 2010: 177)



doğasında doğuştan var olan bencil ve çıkarıcı arzuların izinden gitmenin doğurduğu sonuçlara değinir ki bu arzular, gerek siyasal gerekse toplumsal düzenin bozulmasına yol açan asıl nedenlerdir. (Galvany, 2013: 100)

Zaten Han Feizi'yi dönemin diğer düşünürlerinden ayıran en belirgin özelliği, politik sistemin yeniden düzenlenmesine ilişkin farklı bir bakış açısı sunması, hanedanlık yönetimi ve hükümdarın otoritesi üzerine değişik bir boyuta ulaşan düzenden bahsetmesidir. (Wang ve Chang, 1986: 101) Bu politik sistem içinde hükümdarın görevi, "yasa" temelli düzeni sağlamak ve korumak olmalıdır. Sonrasındaki görev ise hanedan mensupları ve yöneticilere düşer. Bu görev ekseninde, halka kadar uzanan bir sistematik oluşum fikri göze çarpar ve bu fikir, Han Feizi'deki toplumsal düzenin dayanak noktasıdır. Bu düzen, "yasa" ile "ödül-ceza" ilkesi etrafında şekillenerek inşa edilebilecek bir yapıya sahiptir. Önemli olan, "yasa" ile "ödül-ceza" dengesinin en doğru şekilde belirlenerek "eşitlik" prensibine uygun biçimde uygulanabilmesidir. Buradan yola çıkarak söylenebilir ki, Han Feizi felsefesinde "yasa" ve "yasaklar" temeldir ve bu temeli oluşturan asıl güç, "ödül-ceza" dengesidir. Bu bağlamda gelişen bir siyasal düzenin varlığı, ülkeye toplumsal barış ve huzurun yeniden hâkim olmasını sağlayacaktır. Ayrıca Han Feizi düşüncesinde bu düzen, ülkeyi yöneten hükümdarın menfaatleri üzerine değil; hanedanlıktaki statüsü üzerine kurulu olmalıdır. Nitekim Han Feizi'de esas olan hanedanlığın devamlılığını ve hâkimiyetin korunmasını sağlamaktır.

Sonuç

Han Feizi'nin yaşadığı dönemdeki savaş ve kargaşa ortamı, düşünce ekollerinin doğuşunu sağlamıştır ki zaten ortaya çıkan ekoller ortak bir amacın etrafında birleşir. Bu ortak amaç, ülke yönetimde istikrarın yeniden sağlanması ve toplumsal düzene yeniden kavuşulmasıdır. Birbirinden farklı öğretilerle yola çıkan düşünürler, değişik ilkeler çerçevesinde ülkedeki sorunların çözümüne ilişkin görüş açıklar. Bu düşünürler arasında, politik sisteme yeni bir soluk kazandırmak isteyen ve bu hedefine sonraki dönem yönetimleri üzerinde ulaşmayı başarabilen Han Feizi vardır.

Fa ekolünün temsilcisi ve sembol kişisi olan Han Feizi, politik görüşünün temelini "yasa" olarak belirlemiştir. Bu görüşün dayanak noktası ise, "insan doğasının doğuştan kötü" olduğu kuramıdır. Han Feizi'ye göre, doğuştan "kötü" olan insan, ancak ve ancak "yasa" temelli bir düzenin varlığıyla doğasını "iyi" yönde değiştirebilir. Aksi takdirde doğuştan gelen "kötü" eğilimler, insan davranışlarını doğrudan etkileyecek ve sonuçta kaos yine kaçınılmaz olacaktır. Öyle ki, Han Feizi'ye göre o dönemki toplumsal düzensizliğe yol açan nedenlerin başında, insan doğasında var olan "bencillik" duygusu gelir. Bu duygu, açgözlülük ve menfaat duygularını da açığa çıkaracak kadar tehlikelidir. Çünkü bencillik, içgüdüsel arzuların kaynağıdır ve bu arzuların pençesine düşmek, toplumsal çöküşün başlangıcı olabilir. Han Feizi için bencillikten arınabilmek, ancak ve ancak yasaların varlığı ile gerçekleşir ve böylece ülkedeki kargaşa son bulabilir.

Bu karmaşanın önüne geçebilmek için Han Feizi, ülke yönetiminde söz sahibi olan hükümdar ve maiyetinden halka dek uzanan eksende "yasa" üzerine inşa edilen bir sistem açıklar. Han Feizi'deki "yasa" temelli anlayışı tamamlayan en etkili uygulama ise, "ödül-ceza" ilkesidir. Bu ilkenin amacı, "iyi-kötü" ve "doğru-yanlış" olanın net bir biçim birbirinden ayrılmasının sağlanmasıdır. Ayrıca yasalar katı ve sert; cezalar da ağır olmalıdır ki suç işleme eğilimindeki caydırıcı etki artabilsin. Bu bakımdan "ödül-ceza" uygulaması, "yasa" esaslarını belirlemesi açısından da önemlidir. Han Feizi'nin "yasa" ile "ödül-ceza" ilkesine dayanan görüşü, hanedanlık temeli üzerine kuruludur. Bu görüşü, hâkimiyetin korunması ve egemenliğin devamlılığına dayanan bir yaklaşımı da beraberinde getirir. Böylesi bir yaklaşım, Han Feizi öğretisindeki siyasal düzenin sağlanması yolunda "katı", "sert" ve "kuralcı" bir bakış açısına karşılık gelir. Han Feizi, ülkeye hakim olan kaos ve savaş durumuna son verebilmek amacını güder ve bu amaca ulaşabilmenin yolunu hanedanlık yönetiminde yapılması gereken değişiklikler olarak belirler. Değişikliklerin başlangıcı ise, öncelikle mevcut yönetim şeklinin getirdiği olumsuzlukları ortadan kaldırmak olmalıdır.

Bu bağlamda Han Feizi düşüncesindeki siyasal düzenin sağlanması, hükümdarın "yasa ve yasakları" net bir biçimde belirlemesi ve "ödül-ceza" dengesini adil bir şekilde uygulamasına bağlıdır. Dolayısıyla yasalar her şeyden üstün; ödüller belirgin ve cezalar ağır olmalıdır ki kaos süreci sona erebilsin. Sonuç



olarak, Han Feizi'nin bu doğrultuda gelişen bir yönetim anlayışını benimsediği ve bu anlayışa dayanarak hanedanlığın sürekliliğini esas aldığı söylenebilir.

Extended Abstract

Eastern Zhou Dynasty (B.C. 770-B.C. 221), when philosophy had originated in ancient China, is a period in which different doctrines had been explained to restore social order. Because the main periods of Eastern Zhou Dynasty, Spring and Autumn Period (B.C. 770-B.C. 476) and Warring States Period (B.C. 476- B.C. 221), were a chaos environment where internal disorders took place. In that period, political, social, economic and martial disturbances had dominated the whole country throughout the years. There were several bloody battles for reign among the seigniors' based on struggles for throne and power. Therewith, philosophers had begun looking for a remedy to put an end to the existing state of chaos. In this way, the basis of Chinese philosophy had been built inside widespread thoughts and ideas, under the term of "The Hundred Schools of Thought (ZhuziBaiJia諸子百家)", which were discussed and developed along with Chinese history.

Among those movements of thought, most effects on Chinese culture and history, had been adopted as Taoism (School of the Way/ Dao Jia道家), Confucianism (School of Scholars / Ru Jia儒家), Mohism (School of Mo / Mo Jia墨家) and Legalism (School of Law / Fa Jia法家). Those schools of thought had the doctrines different from each other but the aims same as one another. The common purpose had decisively been to restore the social order as well as earlier times. Following this, each philosopher had developed his own doctrine on political and moral teachings to raise social consciousness and awareness. Such as, Laozi had explained a metaphysical doctrine described as "Way (Dao道) is the source and ideal of all existence" whereas Confucius (B.C. 551– B.C. 479) had developed a moral doctrine named "ethics of self-cultivation (De德)" and Mozi (B.C. 470– B.C. 391) had put forward the idea of "impartial care (Jian Ai兼愛)". On the other hand, Han Feizi had maintained a political doctrine, which was entirely different from the other doctrines, represents the opinion of "law (Fa法) is the principle to change innate human nature". As it is seen, the teaching of Han Feizi, had been in another perspective of Chinese thought, but later on greatly influenced the philosophical basis for the imperial form of government.

Han Feizi (B.C. 280-B.C. 236), had lived in Warring States Period (B.C. 476-B.C. 221), has been referred as a philosopher who built and politically codified the principles of the school of Law which is one of the schools of thought established in China, also called Legalism. In case, the different quiddity of the doctrine of Han Feizi, is the comprehension based upon the strict rules in order to restore social order. As view of Han Feizi, the main reason of wars in the country and the period of chaos caused by battle is the breakdown of political authority. In this regard, to provide political integrity, the polity has to be established on base of "law". Because "law" is the principle to change innate human nature. According to Han Feizi, innate human nature is "bad" and so chaos environment is unavoidable. To avoid chaos environment, innate human nature have to be "good" by the way of "law" being enforced strict rules to order. Such an order should get through every class from dynasty to community and prohibitions should impose in the disciplines of equality and justice. Furthermore, the ones who obey the rules should be rewarded and the ones who break the rules should be punished. For why, permanence of the sovereignty is essential in the thought of Han Feizi. So, the doctrine of Han Feizi had greatly influenced the polity of government in the next periods and indeed China, has been administrated by the principles of Legalism throughout the historical process. Consequently in this study, the difference in the doctrine of Han Feizi will be examined in detail and the primary source of the political thought, holds a social order within "law-based", will be analyzed.



Kaynakça

- Ames, R. (1983). *The Art of Rulership*. Hawaii: University of Hawaii Press.
- Feng, Y. (2009). *中国哲学史 Zhongguo Zhexue Shi I-II*. Chongqing: Chongqing Chubanshe.
- Flanagan, O., Hu J. (2011). "Han Feizi's Philosophical Psychology: Human Nature, Scarcity, and the Neo Darwinian Consensus". *Journal of Chinese Philosophy*, 38(2), 293-316.
- Fu, Z. (1996). *China's Legalists: The Earliest Totalitarians and Their Art of Ruling*. New York: M. E. Sharpe.
- Galvany, A. (2013). "Beyond the Rule of Rules: The Foundations of Sovereign Power in the Han Feizi". *Berlin & New York: Springer*, 87-106.
- Gao, Huaping, (2010). 韩非子 Han Feizi. Beijing: Zhonghua Shuju.
- Graham, A. C. (1989). *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. Chicago: LaSalle: Open Court.
- Hansen, C. (1992). *A Daoist Theory of Chinese Thought*. New York: Oxford University Press.
- Harris, E.L. (2011). "Is the Law in the Way? On the Source of Han Fei's Laws". *Journal of Chinese Philosophy*, 38(1), 73-87.
- Ivanhoe, P. J. (2011). "Han Feizi and Moral Self-Cultivation". *Journal of Chinese Philosophy*, 38(1), 31-45.
- Hsiao K.C. (1979). *A History of Chinese Political Thought*. New Jersey: Princeton University Press.
- Landers, J. R. (1972). *The Political Thought of Han Fei*. Indiana: Indiana University.
- Liao, W.K. (1939). *The Complete Works of Han Fei Tzu*. London: Arthur Probsthain.
- Okay, B. (2004). *Konfüçyüs*. İstanbul: Okyanus Yayıncılık.
- Peerenboom, R.P. (1958). *Law and Morality in Ancient China: The Silk Manuscripts of Huang-Lao*. New York: State University of New York Press.
- Schneider, H. (2013). "Reading Han Fei As "Social Scientist": A Case-Study In "Correspondence". *Comparative Philosophy*, 4(1), 90-102.
- Vitaly, A. R. (1976). *Individual and State in Ancient China-Essays on Four Chinese Philosophers*. New York: Columbia University Press.
- Wang, H.P., Chang, L. S. (1986). *The Philosophical Foundations of Han Fei's Political Theory*. Hawaii: University of Hawaii Press.
- Watson, B. (2003). *Han Fei Tzu: Basic Writings*. New York: Columbia University Press.



H. Marcuse: Toplumsal Bir Umut Olarak Eleştiri¹

H. Marcuse: The Critique as a Social Hope

Erdal İSBİR

*Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
Efeler/Aydın/Türkiye
erdalisbir@gmail.com; eisbir@adu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3100-4456*

Öz

Frankfurt Okulu, Weimar Cumhuriyeti'ni desteklemek ile Bolşevik Devrimi'ni sosyalist hareketin lideri kabul etmek arasında sıkışıp kalmış Marxizmi, yeniden canlandırmak amacını taşır. Bunun için geliştirdiği, eleştirel teori, tarihsel materyalizmi yeniden temellendirmeyi dener. Horkheimer ve Adorno'nun denemeleri, toplumsal değişime yönelik bir karamsarlıkla sonuçlanır. Oysa Marcuse, onların aksine, eleştiriye, toplumsal bir umut olarak ortaya koymak ister. İşte bu çalışmada, Marcuse'un toplumsal değişime dair umudunun felsefi dayanakları tartışılmak istenmektedir. Marcuse, toplumsal değişime dair umudunu, bilincin özgürlüğüne ve gücüne dayandırır. Bu nedenle, bilincin özgürlüğünü ortaya koymak için, tarihsel materyalizme fenomenolojik bir temel arar. Önce Heidegger ile Marx'ı uzlaştırmaya çalışsa da daha sonra fenomenolojiyi tarihsellikle uyuşturan asıl kaynağa, yani Hegel'e geri döner. Hegel'e referansla, bilincin özgürlüğünün gizli bir güce sahip olduğunu ancak uygarlık tarihi boyunca bu gücün bastırıldığını iddia eder. Bilincin özgürleştirici gücünün bastırılmasını, Freud'a referanslarla gösteren Marcuse, bu açıdan da psikanaliz ile Marxizmi yakınlaştırır. Hegel ve Freud yorumlarıyla, tarihsel materyalizmi yeniden temellendiren Marcuse, bilincin özgürlüğünü eleştirisinin kökeni olarak kabul eder. Yine bu çalışmada, Marcuse'un bu kabulden hareketle, toplumsal değişime dair nasıl bir reçete sunduğu ve bu reçetenin içeriğindeki imalar ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Marcuse, Hegel, Freud, tarihsellik, bilinç, eleştiri.

Abstract

Frankfurt School aims to revive Marxism that sticks in between supporting the Weimer Republic and acknowledging the Bolshevik revolution as leader of the socialist actions. Critical Theory that developed for realizing this aim tries to re-establish the historical materialism. Horkheimer and Adorno's essays result in pessimism about the social alterations. However, on the contrary, Marcuse seeks to exhibit the critique as social hope. This essay purposes to argue the philosophical basis of Marcuse's hope about social alterations. Marcuse attributes his hope about social alterations to the freedom and the power of consciousness. Therefore he seeks a philosophical basis that introduces the freedom of consciousness. In this regard, even though he firstly tries to adapt Heidegger to Marx, returns to Hegel, namely the main origin of historical phenomenology. He claims that the freedom of consciousness has a secret power by reference to Hegel. According to him this power has suppressed during the history of civilization. He demonstrates that the emancipating power of consciousness has suppressed by reference to Freud. Thusly he achieves to adapting Freud's psychoanalysis to Marxism. Marcuse, who re-establishes the historical materialism with his interpretations about Hegel and Freud, acknowledges that the freedom of consciousness is origin of the critique. This essay aims to discuss what suggestions Marcuse has exhibited about the social alterations and what contents those suggestions have.

Key Words: Marcuse, Hegel, Freud, historicity, consciousness, the critique.

Makale Bilgisi

İsbir, E. (2018). "H.Marcuse: Toplumsal Bir Umut Olarak Eleştiri". *Posseible Düşünme Dergisi*, Sayı: 14, s. 34-46.

Kategori: Araştırma Makalesi

Gönderildiği Tarih: 26.10.2018

Kabul Edildiği Tarih: 10.01.2019

Yayınlandığı Tarih: 07.02.2019

Article Info

İsbir, E. (2018). "H.Marcuse: The Critique as a Social Hope". *Posseible Journal of Thinking*, Issue: 14, pp. 34-46.

Category: Research Article

Date submitted: 26th October 2018

Date accepted: 10th January 2019

Date published: 7th February 2019

¹ Bu makale, "Hermeneutik Gelenek'ten ve Frankfurt Okulu'na Eleştirel Bir Unsur Olarak Refleksiyon" adlı doktora tez çalışmasının ilgili bölümünün yeni iddialarla düzenlenmiş halidir.



Giriş

Özdeşlik eleştirisi, Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisini biçimlendiren temel bir unsurdur. Horkheimer'in pozitivizm eleştirisiyle başlayan felsefi tutum, Adorno'nun katkısıyla tutarlı bir teoriye dönüşür. Bu teorinin önemi, geleneksel rasyonel düşünme biçimine karşı çıkması değil, eleştirel düşünme biçiminin içerdiği öz-bilincin, toplumun kuruluşundaki rolü (Horkheimer&Adorno, 2011: 61-62) göstermesindedir. Horkheimer ve Adorno için öz-bilinç, öznenin, kendisini ötekinden yalıtarak mutlaklaştıran bir bilinç değildir, aksine kendisini ötekinin sömürsünden koruyan ama böylece de bir ortaklık kurmayı olanaklı kılan bilinçtir. Çünkü kendisi olamayan bir kimsenin, dahil olduğu toplum bir ortaklık değildir. Bireyi topluma dahil eden bir aygıt varsa eğer, ki bu tartışılmaz bile, "her kim mahvolmaktan kaçınmak istiyorsa, bu aygıtın kefesinde tartılırken hafif gelmemeye dikkat etmelidir" (Horkheimer&Adorno, 2002: 120). Belki de şunu iddia etmek hiç de yanlış olmayacaktır. Horkheimer ve Adorno'nun gösterdiği eleştirel yol, bireyin öz-bilinciyle başlayıp toplumun yeniden kuruluşuyla son bulur.

Kuşkusuz bu eleştirel yol, bireyin öz-bilincini tahakküm altına almış mevcut toplumun analizini gerektirir. Adorno'nun deyiimiyle, "yaşam hakkındaki hakikati, dolaysızlığında bilmek isteyen kişi, onun yabancılaşmış biçimini ve bireysel varoluşunu en gizli oyuklarında bile belirleyen nesnel güçleri incelemek zorundadır" (Adorno, 2005: 5). Ancak böylesi bir inceleme, mevcut toplumsal yaşamı, "daha iyi bir dünyanın" koşullarıyla karşılaştırmaya dayanmaz. Mevcut toplumsal yaşamı kendi koşulları içinde inceleyen eleştirel teori, yine de ütopyaya kapısını kapatmaz. Adorno'nun dediği gibi, "yanlış bir yaşam doğru yaşanmaz" (Adorno, 2005: 39). Ancak yaşamak zorundadır. Bu zorunluluk, bireyin gerçeğe ilişkin bilincinden kaynaklanır. Oysa "yanlış yaşamın yadsınması", gerçeğe ilişkin bir bilinci değil, olanaklı olana ilişkin bir bilinci gerektirir. İşte Adorno, ütopyayı bu olanağı gösterdiği için önemser (Adorno, 2016: 61). Bu anlamda ütopya, bireyin yaşadığı yanlış yaşamı, "katlanılır" kılan bir bilinç durumuna işaret eder. Katlanmanın ötesinde, bireyin o yaşama başkaldırmasını sağlayan ise sanattır. "Sanat, hakikat olma yalanından kurtarılmış sihirdir" (Adorno, 2005: 222) derken Adorno, özgür bilişsel bir çaba olan estetik yetinin, "yanlış yaşama" bir başkaldırı olduğunu ima eder. Adorno için *sanat yapmak* ile *toplumsallaşmak* arasında, uzlaşısı zor bir karşıtlık vardır. Oysa sanat, yalnızca öznenin başkaldırısı değildir. Özne yaptığı eserle, ötekilere bir şey ifade eder ve böylece bir ortaklık alanı yaratır.

İşte Adorno'nun gözden kaçırdığı, sanatın, özneleri ortaklaştıran bu kurucu yöndür. Bu nedenle, toplumun yeniden kuruluşuyla son bulan eleştirel yol, Adorno'da tamamlanmaz. Bunun tamamlayan kişi, Marcuse olmuştur. Çünkü mevcut toplumsal düzeni, kültür endüstrisiyle açıklarken Adorno, bu düzen ve endüstrinin ortadan kaldırılması ve yeniden kurulması konusunda, karamsar bir hava estirir. Bu onun toplum analizinin başarısız olduğunu değil, aksine başarılı olduğunu gösterir. Adorno'nun tespitleri yerinde olduğu için, karamsar hava bırakır. Doğrular, bazen can sıkar. Belki de bu nedenle, Adorno, ütopik düşünmeyi ve sanatı, sadece bireyin, toplumdaki kaçışı ya da ona başkaldırısı olarak görür. Oysa Marcuse, eleştirel düşünmeyi ve onun estetik boyutunu, bireysel bir başkaldırının ötesinde, toplumsal bir umut olarak görür. Bunun nedeni de Adorno'nun aksine, Marcuse'un toplumsal değişim için daha umutlu olmasıdır. Öyle ki, *Tek Boyutlu İnsan* (One-Dimensional Man) adlı çalışmasının temel iddialardan biri, toplumsal değişim için bu *umuttur* (Marcuse, 2007b: xv). Burada, ele alınmak istenen, herhangi bir karşılaştırmaya başvurmaksızın, Marcuse'un umudunu, nasıl bir düşünsel çizgiyle temellendirdiği ve toplumun değişim için ne önerdiği.

Şüphesiz, Adorno ve Horkheimer'a nazaran, Marcuse'un umudu, uygulamalarının yarattığı hayal kırıklıklarına rağmen, Marxist teoriye bağlılığına dayanır. Yine de bu, Marcuse'un, Marxist teoriyi, eksiksiz kabul ettiği anlamına gelmez. Marxizmin bilimsel bir teori değil de devrimci toplumsal eylemin teorisi olduğunu düşünen Marcuse, akademik yaşamının henüz ilk zamanlarından başlayarak onun eksikliklerini tamamlamaya çalışır (Marcuse, 2005: 1). İnsan yaşamını değiştirmek amacını taşıyorsa, bu teori insan bilimine dönüştürülmelidir. Marcuse, bunu ilkin, Heideggerci fenomenolojik bir katkıyla yerine getirmeye çalışır. Çünkü tarihsel dünyanın, insanlar arasındaki ontolojik etkileşimlerden oluştuğunu, insanın bu dünyadaki konumunun kendisini ilgilendirdiğini ve kendisini bu dünyada var edebildiğini Heidegger gösterir. Heidegger'in varoluşçu hermeneutiğinin *tarihselliğe* vurgusu, kendi



düşüncelerini belirli bir dizgeye oturtması bakımından önemli olsa da, Marcuse, son dönemlerinde, Heidegger'in tarihselliğe yönelik saptamalarını bile, gerçeklikten uzak şarlatanlıklar olarak değerlendirir. Bu, Marcuse'un Heidegger'in fenomenolojisine duyduğu ilginin de artık olmadığına itirafıdır.

Heidegger'in Nazi ideolojisini benimsemiş olması, Marcuse'u böylesi bir itirafa zorlamış olsa da, Marxist teorinin hala fenomenolojik bir temele ihtiyaç duyduğu gerçeği değişmemiştir. Bu nedenle Marcuse, yüzünü asıl düşünsel kaynağa, yani Hegel'e döner ve Hegelci kavramları Heideggerci-Marxist bir bağlamla uyuşturmayı dener (Çiğdem, 1997: 64; Feenberg, 2005: 50). Bu denemenin odak noktası, *tarihsellik* ve *bilinç*dir. Tarihsellik fenomenolojik ontolojinin temel ilkesidir ve bu ilkeyi, bilinçle ilgisinde ele alarak, toplumun kuruluşunun temelindeki diyalektiği gösteren Hegel olmuştur. Bu nedenle, tarihsellik ve bilinci yok sayan bir teorinin, hiçbir varoluşsal ve toplumsal iddiası da olmayacaktır (Marcuse, 2005: 168).

Bilincin Özgürlüğü ve Tek Boyutlu Düşünme

Olumsuzlama işlevinden dolayı, diyalektik, pozitivizmin "olgunun nihai otoritesini" olumlayan dürtüsüne karşıdır (Marcuse, 1955b: 27). Bu bakımdan diyalektik temelli bir felsefe de hiçbir pozitif bilimin baş edemeyeceği ideolojik bir özelliğe sahiptir. Mevcut düzeni olumsuzlayarak, onun alternatiflerini kurmaya çalışan bu ideolojik özellik, gerçekliği ve gerçekliğin oluşmasını bizzat engellediği şeyi gösterdiği için *iyileştiricidir*. Marcuse, özellikle totaliter dönemlerde, felsefenin bu karakterinin bir göreve dönüşmesi gerektiğini iddia eder (Marcuse, 2007b: 203). Ancak pozitivizm, felsefenin bu konuda işlevsiz kalmasının ve kabuk değiştirmesinin nedenidir.

Felsefe, ideali terk ederek kendi eleştiri görevini de bırakır ve başka bir yere geçiş yapar. Felsefenin zirve noktası, bu nedenle onun bu feragatidir. İdeal olanla ilgilenmeyi bırakan felsefe, gerçekliğe karşı durmayı da bırakmıştır. Bu onun felsefe olmaktan vazgeçtiği anlamını taşır. Fakat bu, düşüncenin mevcut düzene razı olması gerektiği anlamına gelmez. Eleştirel düşünce durmaz, sadece biçim değiştirir. Aklın çabası, toplum teorisine, toplumsal pratiğe geçer (Marcuse, 1955b: 28).

Bu tarihsel bir geçiştir ve özgür bir bilinci gerektirir. Ancak özgür bir bilinç, kendi koşullarını aşarak, kendisinin farkına varabilir ve böylece *yeni olana* yönelik bir pratiğe adım atabilir. Hegel'in bu konuda üzerinde durduğu ilke, Kant'ın *transendental aperişyonu*dur (Marcuse, 1987: 32) ve akla kendisini gerçekleştirme itkisi kazandırır. Aklın kendisini gerçekleştirmesi sadece bir olgu değil, aynı zamanda bir görevdir ve bu görev, olumsuzlamayla başlar (Marcuse, 1955b: 26). "Her şeyin sahip olduğu olumsuzluk, onun gerçekliğine yönelik zorunlu bir başlangıçtır. O özneyi çare aramaya zorlayan bir yoksunluk durumudur. Bu nedenle olumlu bir karaktere sahiptir" (Marcuse, 1955b: 66). Öznenin gerçekliği olumsuzlayarak kendisini gerçekleştirmesi, olumsuzlamayla başlayıp, onu aşma dürtüsüne sahip olduğundan diyalektik bir süreçtir.

Tarihsel süreç gibi diyalektik süreç de bilinci gerektirir: özgürleştirici olanakları elde etmeyi ve tanımayı. Bu nedenle bilinç, özgürlüğü içerir; kurulu toplumun gerekliliğine ve çıkarlarına göre belirlendiğinde 'özgür' değildir; kurulu toplum irrasyonel olduğundan, bilinç daha yüksek bir tarihsel rasyonalite için, sadece kurulu topluma karşı mücadelede özgürdür (Marcuse, 2007b: 227)

Marcuse, bilinç ile özgürlük arasındaki ilgiyi, *öz-bilinç* durumuyla ortaya koyar (How, 2003: 6). Bu bakımdan örneğin, proletaryanın bir tarihsel güç olması, onun kendi tarihsel-toplumsal konumuna dair bir farkındalığa bağlıdır. Bu bilincin kolektif yönüne iştret eder ki, proletaryanın bu durumu, Hegelci anlamda (Hegel, 1977: 110), bilincin bu ilk formuna uygundur. Çünkü tarihteki ilk bilinç formu, bireyin değil, genelindir. Bilincin bu ilk formunda, "duygular, duyular, kavramlar bireyin değildir, bireyler arasında bölünmüştür. Bu nedenle bilinci tekiler değil, ortaklık belirlerler" (Marcuse, 1955b: 74). Ancak bu ortaklık düzenli değildir. Bireyin "başkası için var olduğu" bu ortaklık düzeni, "özce eşit olmayan bireyler arasında bir ölüm kalım savaşıdır". Bireyin "kendi yeteneklerinin bilgisini ve kendisini gerçekleştirmenin özgürlüğüne dair öz-bilinç geliştirmek" (Marcuse, 1955b: 114-115), Hegel'in *köle-efendi diyalektiği* dediği (Hegel, 1977: 115-118) bu savaşı sonlandırmanın yoludur.



Yine de Hegel, insanın kendisini gerçekleştirmesini, *akıl* ve *özgürlük*le belirlediğinden, akıl ve özgürlüğün son sığınağıdır. İnsan doğasının bütünselliğinden başka bir şey olmayan akıl (Marcuse, 1955b: 27), özgürlükle tanımlanabilir. Çünkü akıl özgürlüğün, kendi varlığını gerçek kılmasıyla vardır. Özgürlüğün varlığıyla akıl, öznenin nesnel gücü durumuna gelir (Marcuse, 1955b: 91). Akıl sahibi ve özgür olan birey, *emeği* aracılığıyla doğayı kendi yaratıcı etkinliğinin nesnesi durumuna getirir. Aklın doğayı nesnelleştirmesi olarak anlaşılan bu durum, toplumsal açıdan mülkiyetin ortaya çıkışını; felsefi açıdan özne ile nesne arasındaki mesafenin kapanmasını işaret eder. Modern felsefenin özne ile nesne arasında kurduğu epistemolojik *karşıtlık*, toplumsal üretim ilişkisinde ontolojik bir *birlikteliğe* dönüşür. Bu dönüşümün tarihsel olduğunu Hegel ortaya koymuşsa da Marx, bu tarihsel dönüşümün zorunlu ama hiç de insani olmadığını gösterir. Bu nedenle, özne-nesne birlikteliğini, koşullu bir birlikteliğe dönüştüren (Marcuse, 1955b: 154) ve böylece olumsuzlayıcı karakterdeki diyalektiği olumlama aracına dönüştüren Hegel'in teorisi değil; "bütün kavramları, mevcut düzenin bütünü bir ithamı olması bağlamında, Marx'ın teorisi bir 'eleştiri'dir" (Marcuse, 1955b: 258).

Hegel'in teorisi, sivil toplumdan otoriter bir sistem yaratır (Marcuse, 1955b: 174). Çünkü henüz ilk zamanlarında, endüstrinin, özgür ve rasyonel bir toplumun kuruluşu için umut verdiği sivil toplumda, bireyin özgürlüğünden artık mülkiyet özgürlüğü anlaşılır. Mülkiyeti temel alan bir adalet de toplumu altüst etmeksizin bazı çarpıklıkları düzeltmekle yetinir. Bu nedenle, bizzat *adaletsizliğin* kendisi toplumun varlığını sürdürmenin ilkesi olarak korunur (Marcuse, 1955b: 204-223). Modern toplumda, insan, kendisini gerçekleştirmek yerine, şeyleşmeye zorlanır. Bireyi, *özgür ekonomik bir özneye* dönüştüren rekabet, bütün insanların arzu ve isteklerini doyuran ve koruyan bir toplum kuramaz artık. Marcuse için, insanın özgürlük ve bilinçle bir birlik, bir genellik yaratamaması ile öz-bilincini ve emeğini araçsallaştırması arasında sıkı bir bağ vardır. Bu nedenle sorun sadece felsefi ya da ahlaki değil, insanlığın kaderiyle de ilgilidir (Marcuse, 1955b: 17-18).

İnsani yetenekleri kısıtlayan ve saptıran üretim ilişkileri, kaçınılmaz bir biçimde onun bilincini de belirler. Çünkü özellikle toplum bilinçli ve özgür bir özne değildir. İnsan bu ilişkilere egemen olmayı ve onları, bütünü arzu ve isteklerini doyurmak için kullanmayı beceremedikçe, bu ilişkiler nesnel, bağımsız bir varlık biçimi kazanacaklardır. Bu ilişkiler tarafından sarmalanan ve ezilen bilinç, zorunlu olarak ideolojiktir (Marcuse, 1955b: 319).

İnsanın arzu ve dürtüleri ile mevcut toplumsal düzen arasında bir karşıtlık vardır. Oysa bu ikisi arasında bir uyumu sağlamak asıl problemdir. Mevcut toplumsal düzen, insanın bilincini belirleyerek, bu sorunu aşsa da kendisi "bütünüyle irrasyoneldir". Çünkü "üretkenliği, insani ihtiyaç ve yetilerin özgür gelişimini yok etmekte; barışı, sürekli bir savaş tehdidiyle sürdürmekte ve büyümesi, -bireysel, ulusal ve uluslararası- varoluş mücadelesini uzlaştırmaya yönelik gerçek olanakların bastırılmasına dayanmaktadır" (Marcuse, 2007b: x). İnsanlığın büyük başarılarından olan teknolojiyi, yine insanlığa karşı en büyük tehlike konumuna getiren bu irrasyonel durum, toplumun ilerlemesini durdurma ve hatta onu ortadan kaldırma eğilimine sahiptir. Modern endüstri toplumundaki, *tek boyutluluk*, rasyonel olan ile irrasyonel olan ayrımını silikleştirir. Artık tuhaf ve çığınca olan şeyler rasyonel görülürken, varoluşu geliştirmek amacındaki estetik kaygılar irrasyonel kabul edilir (Marcuse, 2007b: 251).

En iyi yaşamın, doğanın ve insanın özüne uygun bir yaşam olduğunu açıkça ifade eden Marcuse (Marcuse, 2007b: 130), araçsal bir yaşamdan niteliksel olarak farklı olan böylesi bir yaşamın amaç olması gerektiğini düşünür (Marcuse, 2007b: 19). Tüketim ürünlerinin yaygınlığı ve çabuk ulaşılabilirliği böylesi bir yaşamı rahat kıldığı gibi, tek boyutlu düşünce ve davranış kalıbını da doğurur (Marcuse, 2007b: 14). Tek boyutlu toplumun bu konudaki en büyük aracı, *işlevsel iletişimdir* (Marcuse, 2007b: 107). Kapalı bir dilin işlevselleştirdiği iletişim, olgulara boyun eğerek kavramsal gelişimi durdurur ve olguların içeriğinin tarihsel dayanaklarını açığa çıkarmayı reddeder. Bu, toplumun da bastırılması anlamını taşıdığından, dilin kapalı bir biçimde işlevselleştirilmesi, *politik bir sorundur*. Oysa toplumun geleceği, yani onun nitel değişimi, esasen geçmişin bastırılmasını değil, olumsuzlanmasını gerektirir (Marcuse, 2007b: 101).

Kapalı dil kanıtlamaz ve açıklamaz –karar, hüküm ve buyruk iletir. Yaptığı tanım, 'iyinin kötünden ayrılması' olur. Sorgulanamaz doğru ve yanlışlar, bir değeri başka bir değer olarak saptar. Genellemelerde devinir, fakat genellemeler korkunç derecede etkili 'cümlelerdir'. 'Önyargılı bir biçim' içinde yargıda bulunurlar, bir kınama bildirirler (Marcuse, 2007b: 105).



Anlam, hazırlanmış ve hilelidir. Aydınlar tarafından, genel kullanımda sürekli yinelenerek resmi bir ses olarak 'kutsandığında', bütün bilişsel değerini yitirir ve sadece sorgulanamaz bir olgunun kabulüne hizmet eder (Marcuse, 2007b: 98).

Bireyi, diğer bireylere karşı konum almaya ve onlara karşı kendi ihtiyaç ve arzularını sunmaya muktedir kılan dil, bireyin kendisine ait olmayana benimsemesinin de aracıdır (Marcuse, 1955b: 75). İyiyi kötüden ayırmaktan ziyade, nesneyi kavrayan tanımlar yaratan ve bu tanımları mutlaklaştırmayan bir dil düşünmeyi koruyabilir (How, 2003: 85-87). Nesnel dünya ancak, böylelikle kendisini koruyan özgür bir düşünmede, gerçek biçimini alır. Dolayısıyla ancak dilin bu koruyucu kullanımı, diyalektik düşünmeye, yani eleştiriye eşlik edebilir. Çünkü değişimin kendisini önceleyen olumsuzlama ilkesine bağlı eleştirel düşünme, "kapalı söylem evrenini açar ve onun taşlaşmış yapısını kırar" (Marcuse, 2007b: 103-104). Diğer bir deyişle, bilimsel ve pratik alışkanlıkların düşünmede yarattığı kalıp, dile öylesine sirayet eder ki, kavram, sözcük tarafından içeriksizleştirilir. Sözcük klişeleştikçe, iletişime olanak sağlayan kavramsal anlam kaybolur ve böylece *iletişim* bozulur. Bu durum, "insanda irrasyonel bir tutum ve davranışa, üretimin israfı ve kısıtlanmasına, saldırgan genişleme ihtiyacına, sürekli savaş tehlikesine ve istismarın yoğunlaşmasına" neden olur. İşte eleştiriye gerekli kılan, bu gibi insanlık dışı durumlardır ve yalnızca eleştiri, bu durumların alternatiflerini gösterebilir (Marcuse, 2007b: 256-257). Buna rağmen "eleştirel toplum teorisinin bugün ile yarın arasındaki boşluğu" dolduramayacağını kabul eden Marcuse, bu durumun onun olumsuzlayıcı durumunu koruduğunu düşünür. Eleştirel Teori, geleceği belirleyen hiçbir kavrama sahip olmadığından, kuramsal çözümler sunamaz. Bu, onun umutsuzlara umut olmasını sağlar. Benjamin'in "sadece umutsuzların hatırı için bize umut bahşedilir" sözleriyle birlikte düşününce, sadece bu nedenle bile eleştirel teori benimsenmelidir (Marcuse, 2007b: 261).

Felsefenin kavramları, konuşulan dile, günlük davranışlara uygulanamayan bir içeriğe sahiptir. Ancak sadece günlük dil, felsefeyi, eleştirel bir düzeye taşıyabilir. Günlük dilli kullanan felsefenin sözcükleri, "o yalın alçak gönüllüklerini yitirip, Wittgenstein'i hiç de ilgilendirmeyen 'gizli' bir şeyi açığa çıkarırlar" (Marcuse, 2007b: 186). Bu şey, baskıya karşı *toplumsal bir başkaldırının olanağıdır*. 1968 dönemindeki radikal öğrenci hareketlerini değerlendirirken, mücadelenin yeni bir aşamaya evrilmesi gerektiğini düşünen Marcuse'un, mücadelenin geniş toplumsal kesimlere yayılması için, ağır felsefi kavramların kullanılmaması gerektiğinin altını çizmesi (Marcuse, 1998: 69-80) kendi düşünce çizgisiyle, bu bakımdan uyumlu bir öneridir. Marcuse, böylesi bir başkaldırının olanağını, *Eros ve Uygarlık* (Eros and Civilization) adlı yapıtında, Freud'a referanslarla ortaya koyar. Çağdaş uygarlığa egemen olan, hiyerarşik toplumsal düzen, baskıyı rasyonelleştirirken, kendisini yönelik başkaldırı olanağını da yaratır. Uygarlık, bu olanağı, bireysel açıdan Oidipus kompleksi çatışmasıyla, toplumsal açıdan ise karşı devrimler yaratarak bastırır. Kadim köle ayaklanmalarından, sosyalist devrimlere kadar, her başkaldırının "daha iyi" bir baskı yaratmasının nedeni budur. Benjamin'in ifadesiyle *ezilenlerin geleneği* (Benjamin, 2002: 41), uygarlığın tabulaştırılmış ve gizlenmiş tarihidir. Benjamin'i bir kaygı, bu tarihin ortaya çıkarılması gerektiğini kabul eder. İşte Marcuse'un, Freud'un psikanalizini, bir toplum psikolojisi olarak yorumlamasının (Marcuse, 1955a: 17) arkasındaki kaygı budur.

Freud'un *haz ilkesinden gerçeklik ilkesine* geçiş olarak yorumladığı uygarlaşma (Freud, 1962: 81-92), Marcuse için insanın belirsiz ve yıkıcı hazdan vazgeçerek, ertelenmiş, kısıtlanmış ama "garanti altına alınmış hazzı yönelmesidir" (Marcuse, 1955a: 14). Dolayısıyla haz ilkesi ortadan kalkmamıştır, hem bireysel yaşantı (ontogenetik) hem de insan türü (filogenetik) açısından *travmatik* bir biçimde, sadece şekil değiştirmiştir. İlk göçebe kalınlarında, kılan başkanın hazzı tekeline alıp, diğer üyeleri fedakârlığa zorlaması ile bir çocuğun isteklerinin ebeveynleri tarafından ertelenmesi aynı derecede travmatiktir. Yine de bu, gerçeklik ilkesinin haz ilkesi üzerindeki baskısının mutlak değil *tarihsel* olduğunun kanıtıdır.

Uygarlık, insanın bireysel yaşamını belirleyen *Eros* (aşk) ile *Thanatos* (ölüm) içgüdüleri arasındaki savaşın ürünüdür (Freud, 1962: 86; Marcuse, 1970: 44-46). *Eros*, bedeninin yaşamsal dürtülerini doyurarak onu hep daha iyiye yönlendirirken, *Thanatos*, bir gerçeklik ve edim ilkesi yaratarak kişinin yaşamını hazdan yoksun bırakır. Gerçeklik ilkesinin dayattığı doygunluk, *edim ilkesini*, yani çalışmayı, yaşamsal ihtiyaçların karşılanması amacıyla meşakkatli bir uğraşa dönüştürür. Yaşam artık hazzı erteleyip sıkıntıyı öne çıkarır. "Temel içgüdülerin amacı, hazzın sürdürülmesi ve acının yokluğu



olduğundan haz ilkesi, gerçeklikle bağdaşmaz ve içgüdüler baskıcı bir denetime tabi tutulur" (Marcuse, 1955a: 36-37). Bu nedenle, gerçeklik ve edim ilkelerinin yarattığı kurumların tarihsel süreçte ortadan kaldırılması, bu kurumların düzenlediği içgüdüler düzenini de dağıtacaktır (Marcuse, 1955: 132).

Son çözümlemede, kendi yanıtları konusunda özgür olduklarında, doğru ve yanlış ihtiyaçların neler olduğu sorusu bireylerin kendileri tarafından yanıtlanmalıdır. Özerk olmaya yeteneksiz tutuldukları, ideolojik telkinlerde kaldıkları ve (içgüdülerine kadar) kontrol edildikleri sürece, bu soruya verdikleri yanıtlar, kendi öz yanıtları olmayacaktır (Marcuse, 2007b: 8).

Birey eğer "baskıcı bir denetime" zorlanmasaydı, "insan varoluşunun yapısı değiştirilebilirdi". Birey kendisine yabancı ihtiyaçları değil, kendi özgür iradesiyle belirlediği ihtiyaçlarını doyumaya çalışacaktı ve böylece "bireysel özerklik olanaklı olacaktı" (Marcuse, 2007b: 4). Oysa ekonomik özgürlük karşısında, bütün değerini yitirdiğinden, "düşüncenin bağımsızlığı, özerklik, politik anlamda karşıt olma hakkı [gibi şeyler, yani bireysel özgürlük], bireysel ihtiyaçları kendi örgütlediği bir yolla, giderek daha çok karşılayabilen bir toplumdaki temel eleştirel işlevlerden mahrum bırakılmaktadır" (Marcuse, 2007b: 4). İnsani ihtiyaçlar, tarihsel ihtiyaçlardır ve bunların doğruluğu ya da yanlışlığı ayırt edilebilir. Yanlış ihtiyaçlar, bireyin kendisi tarafından değil de toplum tarafından belirlendiğinden, toplumsal bir içeriğe sahiptirler. Birey bunları ne kadar sahiplenirse sahiplensin ve doyumunu için ne kadar çalışırsa çalışsın, onların "baskı gerektiren bir toplumun ürünü olmaları" gerçeği değişmez. Bu nedenle doyumunu, bireye ne kadar mutluluk verirse versin, bu ihtiyaçlar, "bireyin kendi hastalığını anlama ve onu sağaltma yeteneğini" engeller (Marcuse, 2007b: 7).

Yalnızca yaşamsal olan ihtiyaçlar, doğru ihtiyaçlardır ve doyumları sınırlanmaz. Diğer ihtiyaçların önkoşulu olan bu ihtiyaçlar (Marcuse, 2007b: 7-8), toplumsallaştırma mekanizmasıyla, yanlış ihtiyaçları doğurur. Bu mekanizma, *libidoyu bastırır*. Marcuse, kasaba duvarları dışında, kırdı veya bir otomobilde sevişmek ile Manhattan'ın bir caddesinde sevişmek arasındaki farkı, bu mekanizmanın kanıtı olarak sunar (Marcuse, 2007b: 76). Yine de toplumsal denetimin bu mekanizması, birey tarafından bütünüyle benimsenmez, aksine çoğunlukla dışsal toplumsal koşullara karşıt olan içselliği işaret ettiğinden, bir *özgürlük* alanı yaratır. Freud'un *bilinçaltı* olarak belirlediği bu alan, Marcuse için bireyin kendisi olarak kalabildiği tek yerdir (Marcuse, 2007b: 12). Her ne kadar, "kendisine dışarıdan kabul ettirilen rasyonelliğe bağlı" olsa da düşünen bilinçli bir öznenin *imgelemi* (Marcuse, 1955a: 15) bu rasyonelliğe uymaz. İmgelem, bilinçaltı düzeyinde değil, bizzat bilinç düzeyinde tarihsel-toplumsal baskıdan korunur ve haz ilkesine bağlı kalır. Bu nedenle, gerçeklik ilkesinin farklı toplumsal koşullar altında dönüşümü (Whitebook, 2004: 85), diğer bir deyişle *baskıya karşı başkaldırının olanağı*, bilinçaltı düzeyinde değil, bilincin bir edimi olan ve gerçeklik ilkesinin denetimine girmemiş olan *imgelemde* aranmalıdır. "İmgelem, farklı bir bilişsel süreç olarak, haz egosunun gerçeklik egosu içinde düzenlenmesiyle doğar ve aynı zamanda onun tarafından geri bırakılır. Akıl üstün gelir: o haz vermeyen ama yararlı ve doğruyken, imgelem haz verici ama yararsız ve doğru olmayan saf bir oyun, bir düştür" (Marcuse, 1955a: 143).

Toplumsal düzene yönelik bir başkaldırının olanağının, *imgelemde* görülmesi, yani bastırılmış olanın serbest bırakılması bir tehlikeyi de içerir. Özellikle edim ilkesinin baskısıyla üreyici cinsel ilişkiye dönüşen, cinsellik güdüsünün serbest bırakılması, cinsel sapkınlıklarla sonuçlanabilir. Ancak işbölümünün bireysel ihtiyaçları karşılamasıyla toplumsal açıdan yabancılaşmanın üstesinden gelinmesi gibi, haz ilkesinin serbest bırakılması, bu tehlikeyi engelleyecektir. Bu tehlike, mevcut toplumsal düzenin kategorileriyle düşünen bir aklın korkusu olabilir (Marcuse, 1955a: 199-203). Çünkü içgüdüsel özgürlük, *libidonun* patlaması değil, yayılmasıdır. İçgüdülerin özgür gelişimiyle, toplumsal kurumların baskısıyla gelişmesi arasında büyük bir fark vardır. İkincisi *libido* patlamasıdır ve uygarlık tarihinde çok çirkin biçimlerde, örneğin sosyete seçkinlerinin, hapisane ve toplama kampı gardiyanlarının sadistlik ve mazoistlik zevk âlemlerinde ortaya çıkar. "Cinsiyetin bu başıboşluğu, dayanılmaz bir yoksunluk içinde, geçici bir soluk yaratır; içgüdüsel kısıtlamanın kökenlerini zayıflatacağına bütünüyle güçlendirir. Bu nedenle, böylesi boşalmalar, baskıcı rejimlerde zaman zaman yararlı bir araç olarak kullanılırlar" (Marcuse, 1955a: 203). Böylesi yıkıcı eğilimlerden dolayı, uygarlık "sürekli bir arınma gerektirir" (Marcuse, 1955a: 84). Oysa öz-bilincin denetimine girmiş bir cinsellik güdüsü, baskıcı düzene bağlı olmaksızın insancıl ilişkiler yaratabilir (Marcuse, 1955a: 205). Öz-bilinci yaratan *refleksiyon* burada önemli bir değere sahiptir. Çünkü cinsel içgüdüünün, refleksiyonla yeniden canlanması, bedeni,



çalışmanın yabancılaşmış bir aracı olmaktan çıkarıp, onu kendi bilincine sahip bir 'Ben' olarak yeniden kurar. Böylece haz ilkesi, öz-bilinç sahibi bireyde kültür yaratan, kurucu bir ilkeye dönüşür (Marcuse, 1955a: 210-211). Bu refleksiyonun, mevcut uygarlığın içgüdüsel düzenine başkaldırırken, daha iyi bir uygarlığın olanağını da kendi içinde taşıdığı anlamına gelir.

Eleştirel Düşünme ve Estetik Boyut

Marcuse için akıl, "bilinçli eylem ve davranışlardan" farklı ve aslında daha fazlasıdır. "Akıl, doğal ve tarihsel dünyayı fetheden ve onu kendisinin öz-gerçekleşiminin ögesi haline getiren insanın öz-bilinciyle birlikte gelişir. Saf bilinç, öz-bilinç seviyesine ulaştığında, kendisini ego olarak bilir ve ego, ilk arzudur" (Marcuse, 1955a: 114). Ego, başkasının kendisini tanımasını arzuladığından ve bununla doyumluğa ulaştığından, kendisini sürekli kanıtlamak zorunda olduğu bir sınava tabidir. Böylelikle ilkin doğaya yönelik olan baskı, insana yönelir ve özgürlük, öznel arasında, olumsuz bir ilişkiye dayanmış olur. Bu Hegelci fikrin değeri (Hegel, 1977: 252-262), öz-bilincin oluşumunu toplumsal bir baskıyla sonlandırmasında değil, bilincin saf bir yeti olmadığını göstermesindedir. Bilincin, başkasının bilincini arzulamasına gizli bir *içgüdü* hakimdir. Bu içgüdü *Eros*'tur ve yaşamın temelli olan *haz ilkesine* bağlıdır (Freud, 1962: 23). Bu nedenle, doğaya egemen olma ve başkasının emeği üzerinden zenginleşme arzusu, haz temelli *erotik güdü*lerdir (Marcuse, 1970: 8-13). Hazza yönelik yaşama arzusunun kolektifleşmesi, uygarlığı oluştururken, mevcut üretim ilişkileri bu uygarlığı kolektif bir baskıya dönüştürür. Bu dönüşüm, uygarlığın erotik temellerini değiştirdiği gibi (Freud, 1962: 85-87) bilincin yapısını da değiştirir (Marcuse, 1955a: 126).

Tanımaya ve eyleme, henüz sahip olunamayan, yani özneye yabancı ve düşman dışsal bir nesneye sahip olduğu sürece özne özgür olmayacaktır. Eylem her zaman düşman bir dünyaya yönelir. Eylem, böylesi yabancı bir dünyanın varoluşunu içerdiğinden, esasında öznenin özgürlüğünü sınırlandırır. Mükemmel özgürlüğün gereksinimlerini yerine getiren saf düşüncedir. Çünkü kendisini 'düşünen' düşünce, başkallığında da kendisi içindir, kendisinden başka bir nesneye sahip değildir (Marcuse, 1955b: 165).

Bu bakımdan refleksiyonun işlevi, "içinde, bir varolanın, kendisini öznenin bir birliği olarak kurduğu süreci" işaret eder (Marcuse, 1955b: 143). Oysa Hegel'in refleksiyonu, özneyi kendi dışından yalıtarak ona üstünlük veren düşünmedir ve böylesi bir refleksiyonun kuracağı dünya, "insanın gerçek arzu ve ihtiyaçlarından arındırılmış" bir dünya olacaktır. Ancak ne dünya, insani arzu ve ihtiyaçlardan yalıtılmış bir dünyadır ne de düşünme, kendi dışındaki ontolojik koşullardan bağımsızdır (Marcuse, 1955b: 45). Düşünmenin kendi içinde kalması, görünürde epistemolojik doğruluk sorununa yanıt vermiş olsa da öznenin kendisini gerçekleştirme koşullarını daralttığından ontolojik bir eksikliği sürdürür.

Düşüncenin nesnesini, onun biçiminden ayırmak, hakikatin temelini sarsar. Düşünce, yalnızca, şeylerin somut hareketine uyumlu kaldığında ve onların değişim, dönüşümlerini yakından takip ettiğinde hakikat olabilir. Ancak kendisini nesnel süreçten ayırır ayırmaz, sahte bir hassasiyet ve değişmezliğin uğruna matematiksel kesinliğe benzemeye çalışırsa da hakikat olmaktan çıkar (Marcuse, 1955b: 144).

Hakikat sadece düşüncenin bir yüklemi değil, aynı zamanda "bütün nesnel imkânları tüketmiş", yani her nasılsa öyle olmuş gerçekliğin de niteleyicisi (Marcuse, 1955b: 25) olduğundan, ikili bir olumsuzlama gerektirir. İlkin kendi başına olan nesnenin olumsuzlanarak bilince yansıtılması ve ikincisi bilincin kendi bireyselliğini olumsuzlaması (Marcuse, 1955b: 105). Birey kendisini olumsuzlayarak, "düşüncenin ikinci boyutuna geçer ve o zamana kadar olumsuz olan bilinç olumluya döner" (Marcuse, 1955b: 120). Bu, öznenin kendi üzerindeki baskıyı kırması için zorunlu bir süreçtir. Çünkü "öz-bilincin olumsuz yapısından [sadece ve sadece], efendi-köle, tahakküm ve kölelik ilişkileri doğar" (Marcuse, 1955a: 115). Olumsuzluğu olumluya dönüştüren düşünme biçimini diyalektik düşünme olarak dile getiren Hegel, bu düşünme biçiminin, yalıtıcı düşünmenin yarattığı belirli karşıtlıkları aştığını işaret eder. Bu nedenle, *yalıtıcı refleksiyon*, yukarıda bahsedilen olumsuz yönüne rağmen, öz-koruyucu düşünme biçimidir ve aslında tarihsel bir zorunluluktur (Marcuse, 1972b: 212-215).

Yalıtıcı refleksiyon, kendi dışındaki dünyayı olumsuzlayarak bilinci kendi içine sıkıştırırsa da diyalektik düşünmeyle bilinç, kendi dışına çıkarak, kendisini gerçekleştirir. İşte eleştirel düşünme, bilincin bu ikili işlevini barındırmak zorundadır. Fakat bilincin ilk işlevinde, Hegel'in ele almadığı öylesine bir yön vardır



ki, Marcuse için öznenin özgürlüğünü gerçek olmama pahasına sürdürerek, toplumsal koşulların birbirinden ayırdığı duyusallığı ve bilinci yeniden birleştirir: *estetik boyut* (Marcuse, 1955a: 173-174). Eleştirel düşünmeyle birlikte, *estetik boyut*, Ben'in edimine kök salar. Çünkü temel işlevi algılamak olan duyusallık, dışsal bir nesneyi alımlamayı, Hegel'in ifadesiyle olumsuzlamayı başardığından, *estetik yetinin* başlangıcıdır. Ben'in bu gücüne psikolojik bir ilke olan haz eşlik eder. "Estetik yeti, duyusal ve bu yüzden algıcı olmasına rağmen, yaratıcıdır; kendine özgü bağımsız bir sentez içinde güzeli yaratır" (Marcuse, 1955a: 177-178). Yaratılan bu 'güzel', insanların tutum ve davranışlarını değiştirebilme olanağını kendi içinde taşıyan ve baskıcı bir özelliği olmayan estetik bir yargıdır (Marcuse, 2007a: 126-127).

Duyusallığın kavrayış işlevini, çoğunlukla nefse düşkünlük olarak anlayan rasyonalizm, kökenindeki teolojik önyargılardan dolayı, bu işlevi, değersizleştirmiştir. Felsefe tarihi boyunca, duyusallık, sadece akla malzeme sağlamaktan sorumlu tutulmuş, onun estetik boyutu göz ardı edilmiştir (Marcuse, 1955a: 181-183). Bu nedenle, aklın gücü kırılmalıdır ki, *duyusallık* ile *estetik boyut* arasındaki denge yeniden kurabilsin. Bunun üçüncü bir yetiyle olabileceğine düşünen Marcuse, Schiller'in oyun içtepisi (Schiller, 1943: 83) kavramı üzerinde durur (Marcuse, 1955a: 188). İstek ve ihtiyaçların insancıl olmayan gerçekliği, özgürlük ciddiyetini yitirmiş bir gerçekliktir. Bu nedenle, birey yetileriyle, olanaklarıyla ve onların doğasıyla oynamakta özgür olduğunu kavramalı ve *oyunayarak* özgürleşmelidir (Marcuse, 1955a: 189). Edim itkisinin değil de *oyun itkisinin* uygarlığın ilkesi olması, yeni bir duyusallık yaratır. İşte bu duyusallık, adım adım yeni bir yaşam dünyası kurarak gerçekliği bütünüyle değiştirebilir (Marcuse, 1969: 31-33). Diğer bir deyişle, "insanlığın kurtuluşu", doğanın ve insanın egemenlik unsuru olarak değil, *imgelerin* nesnesi olarak kabul edildiklerinde, başlar.

'Duyuların özgürleşimi', duyuların toplumun yeniden kuruluşu bakımından 'pratik' olduklarını ve insan ile insan, insan ile doğa, insanlar ile şeyler arasında yeni bir ilişki kurduklarını işaret eder. Sömürden kurtulmuş duygular, aynı zamanda yeni bir *rasyonalitenin* 'kaynağı' olur. Özgürleşmiş duyular, kapitalizmin araçsal rasyonelliğini kendinden uzak tutarken başarıları koruyacak ve kendisini geliştirecektir (Marcuse, 1972a: 64).

Duyusallığın özgürleşmesi, *mekan* formunda doğayı; *zaman* formunda estetik yetiyi özgürleştirir. *Zaman*, başka bir ifadeyle, içsel sonluluk sürekli doygunluğun düşmanı olduğundan, kültürün ve genel anlamda insanın kurtuluşu, *zamana* karşı savaşmayı gerektirir. Bu savaş, *yaşam* ile *ölümü* uzlaştırma çabasıdır. Yaşam içgüdüünün amacı, bedeninin sürekliliği değil, acının son bulması olduğundan, ölüm ile yaşam uzlaştırılabilir. Gerçek doygunluğun koşulu olan bu uzlaşma, ölüm gerçeğini kabul edilebilir kılar. Bu nedenle Marcuse için, "ölenler değil ama ölmemesi gerektiği ve ölmek istemediği halde ölenler, acı ve ıstırap içinde ölenler uygarlığa karşı yöneltilebilecek en büyük suçlamalardır. Bunlar aynı zamanda, insanlığın bedeli ödenmeyecek suçunu da kanıtlarlar" (Marcuse, 1955a: 235-236). İmgelemin *ölüm* ile *yaşam* uzlaştırarak, kültür kurucu bir ilke olması bakımından Orpheus ve Narcissus'un simgesel bir değeri vardır (Marcuse, 1955a: 192-193). Edim, yani çalışma ilkesinin ilk kahramanı olan Prometheus, lanetli, yıkıcı ve bozucu olan Pandora'ya karşıdır. Çünkü "kadının güzelliği ve vadettiği mutluluk, uygarlığın çalışma dünyasında öldürücüdür". Oysa edim ilkesinin tam karşısında yer alan haz ilkesinin kahramanları olan Orpheus ve Narcissus, düzene başkaldırıp, hazı ararlar ve bu amaçla insan ile doğayı birleştirirler (Marcuse, 1955a: 162-163). Böylece, edim ilkesinin yadsıdığı şeyi, *Eros'u* sürdürürler. Onların davranışlarına kaynaklık eden *Eros*, doğanın olduğu gibi görünmesini sağlar (Marcuse, 1955a: 167). Bu bakımdan, Orpheus ve Narcissus'un edim ilkesine karşı çıkışı, büyük reddedıştır ve bunun amacı, "ayrılmış olanların yeniden birleştirilmesidir" (Marcuse, 1955a: 171).

Marxist kabullerinden dolayı, Marcuse, modern bireyin bilincinin düzenlenmiş bir bilinç, vicdanının bencilce ve duygularının anlık olduğunu düşünür. Kültürün onda yarattığı suçluluk duygusunu atlatılabildiği bir iç dünyası artık yoktur (Marcuse, 1955a: 100), çünkü edim ilkesiyle, bireyin kendi-olma özgürlüğü de elinden almıştır. Modern birey, uygarlığın baskısını "kendi yaşamıymış gibi 'özgürce' yaşar" (Marcuse, 1955a: 47). "Efendiyi seçme özgürlüğü", "köleliği ortadan kaldırmaz" (Marcuse, 2007b: 10). Dolayısıyla özgürlüğün yoksulluk, zahmet ve aptallık yaşamında gelişebileceğini iddia eden *ideolojinin* maskesi düşürülmelidir. Bu açıdan düşünüldüğünde, Hegel'in gerçek özgürlük dediği şey, sadece düşünceyle sınırlıdır (Marcuse, 1955a: 119).



Geleneksel ontolojik kalıpları yıkmış Nietzsche bile, *logos*'u yaşamsal itkileri bastırmakla suçlarken, bastırılması gereken ve bir baskı aracına dönüşen *güç istencini* serbest bırakır. Oysa gerçek özgürlüğün olanağı ne özneyi dış dünyadan yalıtın *yalıtıcı refleksif bir bilinçte* ne de özneyi hem doğa hem de diğer özneler karşısında *yücelten güç istencinde* bulunabilir. Bu olanak, *Eros* temelli haz ilkesine mesafeli durmayan, öznenin gerçek anlamda özgürlüğünü gerçekleştirebildiği *eleştirel düşünmede* bulunur. Çünkü öznenin özgür kişiliği, insan türünün genel baskısının donmuş belirtileridir ve bu belirtilerle kendisine kurduğu öz-bilinç ve yarattığı tarihsel dünya, "kölelik toprağında" yetişmiştir (Marcuse, 1955b: 58). Bu insanın kendi kendisini bulması için aşmak zorunda olduğu bir zorluktur (Marcuse, 1955a: 219).

Bilincin değiştirilmiş özü, yeniden kurulmadan, gerçek özgürlük de olmayacaktır. Bu, Marcuse'un sanat ile üretim ilişkileri arasındaki ilgiden hareketle temellendirdiği Marxist estetiğin (Marcuse, 1978: 1) iddiasıdır. Toplumun kurtuluşunun olanağı, gerçek özgürlüktedir ve onu ortaya çıkaran estetik refleksiyonu gerçekleştirmek bireylerin görevi olmalıdır. Çünkü bu refleksiyon, eleştirel bir bilinçtir ve ancak bireyselliğin estetik dışavurumlarında ortaya çıkar. Bu nedenle, estetik yaratma yeteneği, ilkin "bilinci bastırın toplumu" yıkacak bir olanağa sahiptir. İster "sanatsal yabancılaşma" ister "estetik başkaldırı" diyelim, bu yetenek, mevcut gerçeklikle uyumlanmayan imgeler yarattığından, bir *yüceltmedir* (Marcuse, 2007b: 75). Mevcut koşullar içerisinde, teknolojik rasyonelliğe yenik düşen *sanatsal yabancılaşma*, insanın kendi kendisine yabancılaşmasını ifade eden Marxist yabancılaşma kavramının aksine, "yabancılaşmış varoluşun bilinçli aşılmasıdır" (Marcuse, 2007b: 63). Bu, yabancılaşmanın yabancılaştırılması anlamına gelir. "Sanatsal yabancılaşma sanat yapıtını, sanat evrenini esas itibarıyla gerçek dışı kılar –var olmayan bir dünya, bir *Schein*, görüntü, yanılsama dünyası yaratır. Ancak yalnız ve yalnız gerçekliğin bu şekilde yanılsamaya dönüşmesiyle sanatın yıkıcı hakikati ortaya çıkar" (Marcuse, 1972a: 98).

Oysa Marcuse için sanat eseri, aynı zamanda "yeni bir başlangıçtır". Bu da estetik yaratma yeteneğinin ikinci olanağını işaret eder. Çünkü nasıl refleksiyon yalnızca özneyi yalıtın ve yücelten değil, aynı zamanda onu, ötekiyle ortaklaştıran da bir düşünmeyse, bu onun estetik boyutu da yalnızca bir başkaldırı değil aynı zamanda bir uyumdur. Bu nedenle eleştirel refleksiyonun estetik boyutunun amacı, bir bakıma toplumun kurtuluşudur (Marcuse, 1978). Diğer bir deyişle, eleştirel refleksiyonun estetik boyutunun başkaldırması, ortak yaşamın yüceltilmesidir (Marcuse, 2007a: 75). "Yabancılaşmış bir varoluşun" estetik başkaldırısı, "kendisini bilinçli bir aşmadır" (Marcuse, 2007a: 63) ve bunu başardığı ölçüde, dahil olduğu toplumsallığı, yani ortaklığı yeniden kurar. Bu bakımdan refleksiyonun estetik boyutu, toplumsal gerçekliği, farklılaştırarak kırma isteği taşır. Toplum tarihsel olduğundan, bu olanaklıdır ve eleştirel öz-bilinç bu umudu taşımaktadır. Marcuse, bu istek ve umudu, *anımsamak* ve *unutmak* gibi yetilerle ilgisinde şöyle dile getirir: "Unutmak, adalet ve özgürlüğü koruyacak olsa da başlanamayacak olanın başlanmasıdır. Böylesi bir başlanma, adaletsizliği ve köleliği yaratan koşulları yenileyecektir: geçmiş acıları unutmak, bu acılara neden olan güçleri alt etmeksizin onları başlatır" (Marcuse, 1955a: 233). İnsan, uygarlık süresince, "hazlar yerine ödevlerini anımsamaya yöneltilmiş, bellek vicdan huzursuzluğu, suçluluk ve günahla ilişkilendirilmiştir. Akılda tutulan mutluluk ve özgürlük vaadi değil, mutsuzluk ve cezalandırılma tehdidi olmuştur" (Marcuse, 1955a: 233). Uzun zamandır üstesinden gelmiş olduğu, bastırılmış dürtüler ve davranışlar geri geldiğinde insanların cezalandırılması, tarihöncesi dürtülerin ve davranışların uygarlığın huzurunu kaçırdığını gösterir.

Bu nedenle, uygarlık, baba kılanından kardeşler kılanına geçişle başlayan *suçluluk duygusunu* gerektirmiştir. Haz eşit paylaşılmadığından, kardeşlerin babalarını öldürmesiyle başlayan suçluluk duygusu, otoriteye karşı başkaldırının cezasıdır. Babanın despotik egemenliği, kısıtlanmış eğitim ve ekonomi otoritesine; haz ilkesi de edim ilkesine dönüşmüştür. Bu dönüşüm, toplumu yıkmadan babanın yenilebileceğini gösterir. Çocuklar artık kendi ihtiyaçlarını babadan değil, kendi çalışmalarlarıyla karşılarlar. Bu nedenle uygarlık, "her şeyden önce çalışmada, yani yaşamın gerekliliklerini sağlamada ve çoğaltmada ilerleme demektir" (Marcuse, 1955a: 82). Bu çalışma, *öz-dışı emektir* ve normal koşullarda insanın isteyerek yapacağı bir şey değildir. Fakat emek olmadan gelişme olamayacağından, onu sağlayacak olan enerji temel içgüdülerden sağlanır (Marcuse, 1969: 91: 1970: 36). Marcuse'un Freud'dan alıntılanarak belirttiği gibi, "uygarlık, ihtiyacı olan zihinsel enerjisinin büyük bir kısmını,



cinsellikten çıkarır” (Marcuse, 1955: 83; Freud, 1962: 85-86). Dolayısıyla uygarlık ne kadar zengin olursa olsun, sürekli bir çalışmaya ve doyumların sürekli ertelenişine” bağlıdır (Marcuse, 1955a: 155).

“Çağdaş dünyanın arkasında duran maddi ideolojik araçları ve bu dünyanın nasıl değiştiğini görmek için, boşlukta gezinen duygular değil, bu dünyayla belirli bir mesafede kurulan refleksiyon zorunludur” (Marcuse, 2007b: 70). Bu zorunluluk, uygarlığın daha insanca olabileceğine dair umudun ifadesidir. Çünkü uygarlığı sürdüren bir savaş teknolojisine değil, ancak barış teknolojisine uygulanabilecek *estetik boyut*, bu bilinç düzeyinde söz konusudur. Bunun gerçekleşmesiyle, üretim ilişkilerinin insanın yeteneklerinin özgürce gelişimine olanak sağlayacak şekilde yeniden tasarlanmasına bağlıdır.

Sonuç

Toplumsal değişim konusundaki kötümserliğin, Marxist teoriyle bağdaşmayacağını düşünen tutucu Marxist anlayışla karşılaştırıldığında, Frankfurt Okulu’nun psikanalitik araştırmaları, cesurca girişimler olarak görünür. Özellikle, psikanalizin eleştirel toplum teorisiyle birleştirilmesi bağlamında, Adorno’nun belirlediği yoldan Marcuse önemli bir mesafe kat etmiştir. Bu, Adorno’nun başarısız, Marcuse’un başarılı olduğu anlamına gelmez. Adorno, belki toplumsal değişim konusunda kötümser değildir ama karamsardır. Bu nedenle onu çıkış yolu olarak sunduğu, eleştiri ve ütöpik bilinç, yalnızca bireye bir sığınaktır. Oysa Marcuse, eleştirel düşüncede, aynı zamanda toplumsal değişimin anahtarını arar. Politik anlamda daha aktif olmasından dolayı da daha umutlu konuşur.

Marcuse’un toplumsal değişim konusunda daha umutlu konuşmasının arkasındaki düşünsel dayanak, tarihselliktir. Tarihsellik, toplumun sürekli değişen bir yapı olduğunu gösterir. Diğer bir deyişle, tarih, toplumun üzerinde görünür olduğu zemindir. Marcuse’un, Marxist toplum eleştirisine fenomenolojik bir zemin ararken önce Heidegger’e ve sonra Hegel’e yönelmesi bundandır. Oysa ne Hegel’in tarihselliği ne de Heidegger’in tarihsel ontolojisi, bir toplum eleştirisi ortaya koymuştur. Toplumsal anlamda özgürlüğün, olanağını gösterdiğinden Marx’ın teorisi bir eleştiridir. Bir eleştiri olmasına rağmen, Marx’ın teorisi bile, tarihsellik ile bilinç arasındaki ilişkiyi göstermek konusunda eksiktir. Marcuse’un bu konuda yaklaştığı yer Freud’un psikanalizidir.

Marcuse’un tarihsellik ve bilinç arasında kurmak isteği ilişki, toplumsal özgürlüğe olanak sağlayan eleştirinin zemindir. Buna göre, yalnızca tarihsel bir bilinç, “özgürlük olanaklarını tanımayı ve elde etmeyi” sağlar. Bu bilinç, özgürlüğün, yalnızca mevcut genel bir istence uymak değil, aynı zamanda ona başkaldırmak imkânını taşıdığını gösterir. Bu nedenle, ahlaki anlamda gerçek özgürlüğün olanağını Kant değil Schiller; toplumsal anlamda ise Hegel değil Marx göstermiştir. Schiller’in Kant karşısındaki tutumuna benzer bir şekilde Marcuse, şunu ifade eder. Tarihsel bilincin, iki boyutu vardır. İlki Hegel’in dile getirdiği yalıtıcı refleksiyon, ki bu, öz-koruyucudur. İkincisi Marx’ın dile getirdiği diyalektik bilinç, ki bu da özneyi kendi dışına açar. Marcuse için, üçüncü bir boyut daha vardır. Bu da estetik boyuttur ve öznenin kendisine bir dünya kurmasını sağlar. İşte bilincin estetik boyutunu dışarıda bırakmayan bir *eleştiri*, toplumsal bir *umut* olabilir. Marcuse, bu konuda açık bir reçete sunarken Freud’u referans alır. Buna göre tarihsel bilincin estetik boyutunu bastırmayan bir düşünce, tek boyutluluğunu aşabilir. Böylece bilincin değiştirilmiş ya da bastırılmış özü, yeniden kurulabilir. Bu öz, edim ilkesi değil, oyun ilkesidir. Böylece özne, çalışmaya zorlandığı bir dünya değil, içinde kendisi olabildiği bir dünya yaratır.

Bir yerden sonra, Heidegger ve Hegel’den kaçmak isteyen Marcuse’un bu düşüncesi, onun kaçtığı yerin, hem Heidegger’in hem de Hegel’in geldiği yer olduğunu gösterir. Bu yer romantik düşüncedir. Elbette Marcuse’un bir romantik olduğu iddia edilemez ancak düşüncesindeki romantik kökene sahip iddialar da görmezden gelinemez. Örneğin, Marcuse’un aklı, insan doğasını bütünselliği olarak kabul etmesi, yabancılaştırmanın yabancılaştırılması olarak anlaşılan sanatsal yabancılaştırmayı öne çıkarması, Schiller’in oyun kavramına tutunması, romantik köklere sahip düşüncelerdir. Yine de Marcuse’un başarısı, bu romantik imaları, bilincin özsel olan yaratıcı gücünü göstermek için kullanmasında ve eleştirel teoriyi bu güce bağlamasındadır. Freud’un düşüncesini kullanması, Marcuse’un bu başarısını gölgelemediği gibi, bu onun eleştirel teoriye yaptığı katkıdır. Toplumun ve bilincin tarihselliğine tutunan eleştirel teori, artık bugün ile yarın arasındaki boşluğu dolduran çözümler sunan bir teori değil, yalnızca sürekli bugünü bastırmaksızın olumsuzlayan ve böylece yarına her zaman umut olan bir teoridir. Bu,



"sözün, her şeyi ile bitmiş bir söz olmaması" gerektiğinden eleştirel teorinin, "yargılarını açık" bıraktığını (Jay, 1989: 159) doğrular. Yalnızca toplum ve bilinç değil, söz de tarihseldir. Eğer ki öznelerarası ortaklık sözle kuruluyorsa, bu eleştirel toplum teorisinin hermeneutik bir iddiası olduğu anlamına gelir. Gerçekten de Marcuse'un iştret ettiği, ideolojik bozulmanın dile sirayet etmesi ve bunu öznelerarası iletişimi engellemesi, hermeneutik sorunlardır. Bu nedenle, Marcuse, toplumun, bilincin ve sözün tarihselliğine tutunup, ütopyik vaatlerde bulunmaksızın değişimin koşullarını gösterirken, aslında hermeneutiğin eleştiri konusunda eksik kaldığı yöne de işaret etmiş olur. Katkısı, hermeneutiğe değil de eleştirel teoriye olsa da Marcuse'un "eleştirel hermeneutiğin" ortaya çıkışına bir yol gösterdiğini iddia etmek, yanlış olmayacaktır. Kaldı ki, öğrencisi olan Habermas'ın ideoloji eleştirisi fikriyle, bu yolu kullanması, bu iddiayı doğrular.

Extended Abstract

The way opened by Horkheimer and Adorno begins with individual self-consciousness and ends with reconstruction of society. For this reason, the critical theory does not only oppose against traditional rational thinking but it also demonstrates to the role of self-consciousness within reconstruction of society. The social analysis of critical theory does not compare the existing society with the conditions of a better society. This not means that the critical theory refuses to utopic consciousness. On the contrary, for Adorno, the rejecting to damaged life is a rebellion against the existing society and requires to utopic consciousness. If utopic consciousness is about the possibility, Adorno emphasizes that the art accompanied by this consciousness has the possibility of rebellion. Nevertheless, he does not notice the art has the role harmonizing individuals. Thus, in Adorno's thought, the critical way that goes to the reconstruction of society cannot be completed. Marcuse completes this way. Because he emphasizes that the critical thinking and its aesthetical dimension are not only an individual rebellion but also are a social hope. Adorno has pessimism about the changing of society rather Marcuse speaks hopeful about this matter. This paper investigates the intellectual basis of Marcuse's hope and his suggestion about the changing of society.

If criticism purposes to change human life, according to Marcuse, it should be converted to the science. For this reason, he seeks a phenomenological basis for criticism. Marcuse, who firstly found this basis in Heidegger's thought, subsequently returns to original source, namely to Hegel. Hegel's dialectics, although using concepts of reason and freedom explains self-realization of the individual, claims that realization of freedom is not a case but a duty and this duty begins with negation. For Marcuse, Hegel's dialectics eventually returns to affirmation therefore not Hegel's but Marx's dialectics is a criticism. Because Marx, who shows that the relation of production which restricts and distorts human ability determines to the consciousness, emphasizes that negation should begin from society. Modern industrial society should be negated because it removes the difference between rational and irrational. In this regard, if the criticism would be hope about the changing of society, it must provide that the existing order of society is negated and surpassed. This feature prevents that the criticism presents ultimate theoretical solutions and shows that every oppressions carry in possibility of rebellion. If the criticism takes negation as a duty, so that it can be hope for the hopeless life. Marcuse founds theoretical basis of this hope within Freud's psychoanalysis. Because Freud emphasizes that the individual does not entirely internalize the social control. The Freudian concept of unconscious indicates to the internal individual area in opposed to the external social conditions. Only within this area of freedom, the individual could be himself. Therefore the possibility of rebellion against the social oppression should be searched in this area. For Freud, this area is a field that the individual realizes his desires. Marcuse determines this field as the imagination.

For Marcuse, the imagination shows that the Hegelian concept of recognition and the Freudian principle of pleasure do not carry only possibility of negation and rebellion. Aesthetical dimension of the imagination re-attaches sensuality and consciousness which the existing social conditions separated them from each other. This indicates to aesthetic creation. An aesthetic judgment is not oppressive and carries out the possibility of changing to the individual's attitudes and behaviours. Marcuse, by using Schiller's concept of play, explains that the imagination re-establishes the relation between sensuality and consciousness. According to this, the individual should play with existing



things and must comprehend that he becomes free within limits of his sensuality. Thus the play impulse becomes the principle of civilization and so this enables to open door to a humanly life. The key of this door is a critical reflection that arises only in the individual's aesthetic expression. Because unlike Adorno, Marcuse claims that such expressions are not only a rebellion but also a new beginning. In other words, the aesthetic dimension of critical thinking forces individuals to being common while isolates them from each other. The liberation of society should be sought in this place.

The foundation that Marcuse rest on when he was speaking hopeful about the changing of society is the historicity. The historicity indicates that the society constantly changes. Thus the criticism that does not suppress to aesthetic dimension of historical consciousness can surpass one dimensional thinking. Therefore it keeps alive the hope of creation a new and humanly life. Marcuse explains this claim by ideas such as "the totality of human nature" and "the alienation of alienation" that they have romantic origin. So this demonstrates that the place which Marcuse moved away from Heidegger and Hegel is actually ground which those two thinkers came from. Of course it should not means that Marcuse is a romantic thinker. Marcuse's achievement is that he uses such a romantic ideas for indicating to creative power of consciousness and attributes the critical theory to this power. Marcuse acknowledges that the inter-subjectivity is created aesthetically and linguistically while he achievements this. It means that Marcuse's thoughts have hermeneutical implications. But his contributions are to the critical theory not to the hermeneutics. Nevertheless it can be claimed that he leads to arising "the critical hermeneutics". Moreover the fact that his student Habermas followed this way by the ideas of "the critique of ideology" confirms this claim.

Kaynakça

- Adorno, T. W. (2005) *Minima Moralia Reflections on a Damaged Life*. E. N. F. Jephcott (Çev.). London, New York: Verso.
- Adorno, T. W. (2016). *Negatif Diyalektik*. Şeyda Öztürk (Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Benjamin, W. (2002). *Pasajlar*. Ahmet Cemal (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Çiğdem, A. (1997). *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi, Jürgen Habermas ve Eleştirel Epistemoloji Üzerine Bir Çalışma*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Feenberg, A. (2005). *Heidegger and Marcuse, the Catastrophe and Redemption of History*. New York: London: Routledge.
- Freud, S. (1962). *Civilization and Its Discontents*. James Strachey (Çev. Ve Ed.). New York: W.W. Norton Company Inc.
- Hegel, G. W. F. (1977). *The Phenomenology of Spirit*. A. V. Miller (Çev.). New York: Oxford University Press.
- Horkheimer M.&Adorno, T. W. (2002). *Dialectic of Enlightenment, Philosophical Fragments*. Edmund Jephcott (Çev.). Stanford, California: Stanford University Press.
- Horkheimer M.&Adorno, T. W. (2011). *Sosyolojik Açılımlar*. M. Sezai Durgun, Adnan Gümüş (Çev.). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- How, A. (2003). *Critical Theory*. New York: Palgrave Macmillian.
- Jay, M. (1989). *Diyalektik İmgelem, Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi 1932-1950*. Ünsal Oskay (Çev.). İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Marcuse, H. (1955a). *Eros and Civilization: Philosophical Inquiry into Freud*. Front Matter (Ed.). Boston, MA: Beacon Press.
- Marcuse, H. (1955b). *Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Theory*. USA: Routledge&Kegan Paul Ltd.
- Marcuse, H. (1969). *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press.



- Marcuse, H. (1970). *Five Lectures, Psychoanalysis, Politics and Utopia*. Jeremy, J. Saphiro and Shierry, M. Weber (Çev.). Boston: Allen Lane the Penguin Press.
- Marcuse, H. (1972a). *Counterrevolution and Revolt*. Boston: Beacon Press.
- Marcuse, H. (1972b). *Studies in Critical Philosophy*. Joris De Bres (Çev.). Boston: Beacon Press.
- Marcuse, H. (1978). *The Aesthetic Dimension, Toward a Critique of Marxist Aesthetics*. Herbert Marcuse and Erica Sherover (Çev. Ed.). Boston: Beacon Press.
- Marcuse, H. (1987). *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. Seyla Benhabib (Çev.). Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press.
- Marcuse, H. (1998). "Yeni Baskı Döneminde Hareket: Bir Değerlendirme". Mert Keçik (Çev.). *Cogito Dergisi*, Mayıs '68 Sayısı, Sayı 14, Bahar 1998, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. ss.:69-80.
- Marcuse, H. (2005). *Heideggerian Marxism*. Richard Wolin and John Abromeit (Ed.). Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Marcuse, H. (2007a). "Art and Liberation". *Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume Four* içinde, Douglas Kellner (Ed.). London, New York: Routledge.
- Marcuse, H. (2007b). *One-Dimensional Man, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. London and New York: Routledge.
- Schiller, F. (1943). *İnsanın Estetik Terbiyesi Üzerine Mektuplar*. Melahat Özgü (Çev.). Ankara: Mf. V.
- Whitebook, J. (2004). "The Marriage of Marx and Freud: Critical Theory and Psychoanalysis". *The Cambridge Companion to Critical Theory* içinde. Fred Rush (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press. pp.: 74-102.



The Ethical Significance of Literature: Moving Beyond the Moralism versus Autonomism Debate

Edebiyatın Etik Önemi: Moralizm – Otonomizm Tartışmasının Ötesine Geçmek

Murat ÇELİK

Ankara Üniversitesi DTCF Felsefe Bölümü
muratcelik@ankara.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4032-423X

Abstract

The last twenty years have seen a growing interest in the ethical value and ethical significance of literature. Some argue that literary works have moral affects on their readers while some others claim that literature can be approached only from an aesthetical point of view. If literary works have such an effect on the reader, the question is how do they achieve this function? What differs them from other kinds of texts? In this paper my aim is to reveal the peculiar ethical significance of literary works. In order to achieve this aim, I will argue that these works should be approached as fictional and aesthetic texts. Hence, I will also side with autonomist who defends the aesthetic and fictional autonomy of literary works. I will try to show that moralism and autonomism do not have to be formulated as rival camps, rather one can defend the ethical significance of literature by staying in the autonomist sphere. Moreover, one has to stay in the autonomist sphere if she wants to understand the peculiar ethical power of literature; the ethical power of literature as literature.

Key Words: Moralism, Autonomism, Literature, Aesthetics, Ethical Significance, Fiction, Reading Event

Öz

Son yirmi yıldır edebiyatın etik değeri ve gücü üzerine yapılan tartışmalarda bir yükselmeye tanık oluyoruz. Bazı düşünürler yazınsal yapıtların okuyucu üzerinde ahlaki bir etkisi olduğunu iddia ederken bazıları da edebiyatın hiçbir şekilde etik değerlendirmenin konusu olamayacağını, ancak estetik açıdan ele alınabileceğini savunuyorlar. Eğer yazınsal yapıtların okur üzerinde bu tür bir etkisi varsa soru bu yapıtların bu etkiyi nasıl gerçekleştirdikleri. Bu bağlamda yazınsal metinleri diğer metinlerden ayıran şey ne? Bu yazıda yapmak istediğim şey tam da bu özel etkileme durumunu, yazınsal metinlerin kendilerine özgü etik önemlerini açıklamak olacak. Bunun için bu metinlerin her şeyden önce birer kurgusal ve estetik metinler olarak ele alınması gerektiğini iddia edeceğim. Dolayısıyla yazınsal yapıtların estetik ve kurmacasal otonomisini savunan otonomistlerin de yanında saf tutacağım. Göstermeye çalışacağım şey moralizm ve otonomizmin rakip kamplar olarak formüle edilmek zorunda olmadığı olacak. Aksine otonomist çemberin için de kalarak da moralist bir tavır takınabileceğimizden, hatta eğer amacımız edebiyatın özgül etik önemini ortaya koymak ise yapmamız gerekenin tam da bu olduğunu göstermeye çalışacağım. Ancak edebiyatı bir estetik ve kurmaca metin olarak ele alırsak onun özgül etik gücünü, bu estetik ve kurmaca niteliğin içinden çıkıp gelen özgül gücünü anlayabiliriz.

Anahtar Kelimeler: Moralizm, Otonomizm, Edebiyat, Estetik, Etik Önem, Kurmaca, Okuma Olayı

Does something important happen to us when we engage as readers with literary texts? I pose this question because of a hunch, shared by many, namely that literature matters to our lives. Those who seek to develop and defend this view claim that literary works, in one way or another enhance a part or parts of human life. Such claims have been opposed by those who argue that literary texts should be approached merely as works of art, that is they should be evaluated only from an aesthetic point of view, and that they do not need to say anything to the reader about herself or the world she inhabits. These views are usually signaled under the labels, autonomist, non-cognitivist, and aestheticist and their formulations of the problem show differences. We may for present purposes group all these positions together under the title autonomism. The common point of the autonomist ideas is their insistence that the value of literature rests on the containment of it as an autonomous discourse which saves it from the encroachments of political, moral or commercial interest.

Makale Bilgisi

Çelik, M. (2018). "Edebiyatın Etik Önemi: Moralizm-Otonomizm Tartışmasının Ötesine Geçmek". Possible Düşünme Dergisi, Sayı: 14, s. 47- 59.

Kategori: Araştırma Makalesi

Gönderildiği Tarih: 12.12.2018

Kabul Edildiği Tarih: 12.01.2019

Yayınlandığı Tarih: 07.02.2019

Article Info

Celik, M. (2018). "The Ethical Significance of Literature: Moving Beyond the Moralism versus Autonomism". Possible Journal of Thinking, Issue: 14, pp. 47- 59.

Category: Research Article

Date submitted: 12th December 2018

Date accepted: 12th January 2019

Date published: 7th February 2019



In this paper, I argue that literary texts are ethically significant for their readers. That is, there is an affective relation between a literary text and the reader. Hence, I side with those who claim that literature matters to our lives. However, I also argue that the autonomists are right in their concern that literary works should be appreciated for their fictional and aesthetic character. I will claim that in order to reveal the peculiar significance of these works for the reader, we need to heed this concern of the autonomists. In addition, such an attitude is also necessary to save literature from the instrumentalist attempts of the clumsy types of moral and political criticism that tend to reduce literature to a mere subservient role, to moral didacticism and ideological propaganda. In order to achieve my aim, I will mainly focus on the act of reading; the advantage of this approach is that the act of reading shows the ethical engagement of the reader without neglecting the aesthetic and fictional character of the literary work.

In this paper, I situate my understanding of the ethical significance of literature amongst those given in current discussions. I first reveal the recent debates on the autonomy and ethical significance of literature along with the important paradigmatic changes in contemporary literary theory and philosophy in order to make my position clearer.

The Moses Affair

Wayne Booth starts his seminal work, *The Company We Keep*, by recounting an incident that was regarded as a scandal by the members of the humanities teaching staff at The University of Chicago in 1960s. One African-American staff, Paul Moses, indicates his annoyance with the involvement of a particular book in the list that has been assigned, and most likely would again be assigned to the students of the department. The book is *Huckleberry Finn*, which has been in the curriculum of the department for years. As his story was reported in the corridors and coffee lounges among the faculty, it goes something like this:

It's hard for me to say this, but I have to say it anyway. I simply can't teach *Huckleberry Finn* again. The way Mark Twain portrays Jim is so offensive to me that I get angry in the class and I can't get all those liberal kids to understand why I am angry. What's more, I don't think it's right to subject students, black or white, to the many distorted views of race on which that book is based. No, it is not the word "nigger" I am objecting to, it's the whole range of assumptions about slavery, and its consequences, and about how whites should deal with liberated slaves, and how liberated slaves should behave or will behave towards whites, good ones and bad ones. That book is just bad education, and the fact that it's so cleverly written makes it more troublesome to me. (Booth, 1988: 3)

Booth reports that Moses' reaction was regarded by the faculty members as violating academic norms of objectivity. He could neither read properly nor think properly about what criteria might be relevant to judging a novel's value. Booth says, "we had been trained to treat 'a poem as a poem and not another thing' and to believe that the value of a great work of fiction was something much subtler than any idea or proposition derived from it or used to paraphrase its 'meaning.' *We knew that sophisticated critics never judge a fiction by any effect it might have on its readers*" (Booth 1988: 4; emphasis mine). In this sense, at that time, Wayne Booth and his other colleagues in The University of Chicago blamed Moses to commit "what in that context seemed an outrage: an overt, serious, uncompromising act of *ethical criticism*" (Booth 1998: 3; emphasis mine).

What should we understand from the concept of ethical criticism? Alessandro Giovannelli defines it as "the art critical practice of considering a work's ethical status or value in the assessment of its artistic worth" (2007: 117). This definition is shared by many contemporary analytic philosophers writing on the topic. Discussions turn mainly around the question of whether the ethical value of a literary work is a determining factor of its aesthetic value. Contemporary moralists argue that the ethical value of a literary work of art bears on the work's aesthetic value, whilst autonomists argue that although literary works may be subject to ethical evaluation, such evaluation never has bearing on the value of the work as art. In their moderate versions, both positions have been modified to accommodate some points of their opponents: moderate moralist claims that the ethical value of literary works bear on their aesthetic value *systematically*, but it does so only in some kinds or genres, whereas moderate



autonomists claim that the ethical status of literary works bear, *on occasion*, on their artistic value, but it always does so in an *unsystematic* way. Hence, the autonomist approach does not ban ethical talk about the literary works, but claims that such a talk is inappropriate for the simple reason that it says nothing about the literariness of the work in question.¹ Thus, for the autonomist the aesthetic interest is fundamentally different from the practical interest and it will be an error to assess an aesthetic work from an ethical point of view. It is obvious that the concern of the autonomists is to save the autonomy of the aesthetic characterization of the literary work since giving up this autonomy may result in reducing the work to a mere pretext where the aesthetic properties are handled simply as ornamental devices to express certain thoughts, ideas, or feelings.

Another source of resistance to the ethical criticism is the recent distinction between the fictional world of the literary work and the world of the reader which is formulated by Louis O. Mink with the gnomic sentence "stories are not lived but told" (1970: 557). This relates to the distinction between the life and narratives, the real and the fictional, the world and the word.² The fictional autonomist defending this distinction claims that the literary texts refer not to the world, but only to themselves and to other texts. Hence, the fictional world of the literature is independent from the extratextual world. In this sense, it does not say anything to its readers about the world she inhabits. As a result, we cannot talk about any ethical significance that these works may have on the reader, or it will be a naïve error to ask how these works speak to and about its readers. In this sense, fictional autonomism seems to take a stand against what we call literary humanism. At this point, it will be illuminating to say a few words about this approach.

We can broadly define literary humanism as the approach, which argues that literary works have something to do with the human being, human self, or human existence.³ One's engagement with literary works expands one's understanding of her position in the world. In this sense, literature has an ethical and cognitive significance for the reader. John Gibson characterizes the literary humanist intuition as

the thought –or hope– that literature presents the reader with an intimate and intellectually significant engagement with social and cultural reality. It is the idea, one familiar to all of us in some respect, that literature is the textual form to which we turn when we want to read the story of our shared form of life: our moral and emotional, social and sexual –and so on for whatever aspects of life we think literature brings to view– ways of being human. (2007: 2)

Fictional autonomist, on the other side, claims that literary works have nothing to do with the world of human praxis. What they do is to create imaginative words and imaginative characters living in these words. In Gibson's words,

The other intuition concerns how we understand the fiction that goes into a work of literary fiction. For it strikes us as equally intuitive to say that the imaginative basis of literary creation presents to the reader not

¹ For a summary of recent discussions on the issue of ethical criticism in analytic philosophy see (Carroll, 2000). Here Carroll introduces another category, that of radical autonomism: "the view that the ethical evaluation of artworks is always conceptually confused" (360). This characterization has been accepted by others such as Berys Gaut who claims that in the extreme version of autonomism, "it makes no sense morally to evaluate works of art, in the same way that it makes no sense for instance morally to evaluate numbers" (2001: 343). However, I agree with Alessandro Giovanelli that "no one seems to hold it." Even Oscar Wilde, who has been taken as the paradigm of radical autonomism by Carroll "talks ethically about artworks in the very Preface [of *The Picture of Dorian Gray*], if indirectly, when he refers to morality as offering the content upon which an artist creates" (2007: 118). Here I follow Giovanelli's taxonomy instead of Carroll's.

² See (Gibson, 2007). Here Gibson states that before twentieth century the thought that literature has a general cultural significance was canonical, it was "when philosophy took its initial steps toward the so-called linguistic turn of the twentieth century, discussions of the nature of literature began to focus on the logic and semantics of literary language rather than out of its power of cultural articulation." (5-6)

³ Literary humanism has been discussed and defined by many thinkers in various ways. The common point of these different interpretations is the claim that, literary works, in one way or another enhances a part or some parts of human life. For different interpretations of literary humanism, see (Gaskin 2013), (Gibson 2007), (Mousley 2011), (Sheehan 2002).



her world but other worlds, what we commonly call 'fictional worlds'. If we think that literature tells us about our world, we have to make this square with the fact that we understand, and certainly read, literature as exempt from the task of worldly exegesis. A work of imaginative literature trades in aesthetic creation rather than factual representation. It speaks about people made of paper, who inhabit worlds made only of words. And from this it seems quite natural to conclude that literature is therefore essentially and intentionally silent about the way our world is, choosing instead to speak about worlds none of which are quite our own. (2007: 2)

In consequence, we can talk about two kinds of autonomism that seem to resist ethical criticism of literary works. I shall call them respectively aesthetic autonomism and fictional autonomism. The common point of these two positions is their concern about the main function of literature. They struggle to prevent the reduction of literary works into something else, into mere pretexts for introducing certain ideas about the world. In such a case, the aesthetic and fictional character of literature turns into a mere instrument for the introduction and propagation of these ideas. The concern here is totally understandable. However, we can ask at this point whether it is not possible to defend the ethical significance of literature without giving up its aesthetic and fictional character. I believe that it is possible to defend ethical criticism while staying in the autonomist circle, in other words, that we do not need to formulate these two positions as a dichotomy and that a way can be found to talk about the ethical significance of a literary work as a work of art. It seems to me that the distinction between moralism and autonomism is not as much clear-cut as the recent analytic philosophers' claim.

One of my aims in this paper is to show that in order to defend the ethical significance of literary artworks, we do not need to take an anti-autonomist stance. Central to my argument is the distinction between the evaluation of literary works from an ethical point of view and the claim that engaging with these works is ethically significant. It is the latter claim that concerns me here since what I want to establish is the ethical significance of the engagement of the reader with the literary works. In order to achieve this aim, we should focus on the act of reading, the point where the world of the reader and the world of the work intersects; we should question whether something important happens to us when we engage as readers with literary texts during the act of reading.

At this point, we should say a few words about the notion of the reader. The reader I have in mind is a knowing reader. She is aware of the fact that what she encounters is a literary text, that is the world presented by the work is a fictional world, and this world is presented to her by means of certain aesthetic devices. Hence, our reader will not mis-read the literary work; that is she will not reduce the work to something else, she will not commit violence against the text and destruct the aesthetic and literary character of the work at hand.

As a result, my problem is not the significance of the ethical value of the work on its aesthetic value, rather it is the significance of the aesthetic and fictional characterization of the work on its ethical significance. I argue that, by formulating the problematic in this way we can reveal the ethical significance of literary works as works of art. But before formulating my position in a more detailed way, I want to dwell on the recent discussions a bit more so that we can see that the problem is indeed a very complex and multifaceted one which requires us to reflect both on the structural properties and literary strategies of the text and how these structures and strategies are apprehended by the reader in the act of reading.

The Playful Character of Meaning and the Eventful Character of Text:

I will now once more turn to the Moses affair. Moses' protest is, indeed, a precursor of the controversy on *The Adventures of Huckleberry Finn*, which had hitherto been accepted as one of the classics of American literature.⁴ In 1960s a reaction to Twain's novel arose mostly among African-

⁴ T.S. Eliot declares *Huckleberry Finn* as "a masterpiece" (2004: 17), while Lionel Trilling marks it as "one of the world's great books and one of the central documents of American culture" (2008: 105), and Ernest Hemingway states that "All modern



American critics who claim that the novel depicts African-Americans as dehumanized, objectified, and stereotyped. One critic even accuses the book to be "the most grotesque example of racist trash ever written" (Wallace 1992, p.16). The reactions to the book even spread among the public and many African-American families demanded the book to be removed from the high school curriculums claiming that reading the book in class annoys their children.⁵ Hence, there is a vast difference in the reception of the same novel by different readers in different epochs. And this difference results from the changing social conventions about the issue: due to the growth in awareness of racial stereotyping since Twain's time, present-day readers are bound to be more struck than readers of earlier times by certain features of the work related to race issues.⁶ In other words, the change in the horizon of the reader brings about a change in the meaning of the work.

What we refer by "meaning" here is not something that is pre-given before the act of reading. It can neither be identified with the intentions of the author, nor be searched in the text in the same way as a miner searches for the mine buried in the soil. The meaning of a literary work is constructed by the co-creative acts of the reader through the event of reading. The reader, in this formulation, is not a mere receiver of a meaning buried in the text or intended by its author. As Georgia Warnke aptly puts it,

The understanding of a work of art involves participation in its meaning. The audience of a work of art is not as much a mere receiver of information as a catalyst of content. It follows that the audience does not simply acquiesce to the viewpoint of a work of art in coming to understand it, as the defense of mimesis suggests. The audience rather participates in the meaning and truth the work of art has . . . The meaning of a work of art is shared by creator and audience. (1987: 68).

This understanding helps us to understand how the meaning of *Huckleberry Finn* and its significance for its readers have changed in recent times; it reveals how a work that has once been declared as the "masterpiece" of American literature can now be interpreted as "the most grotesque example of racist trash ever written." The changing perceptions of *Huckleberry Finn* also shows us the historical aspect of the perception of the one and the same work. This historical aspect can be more clearly understood by the notion of "the life of a work." This notion implies the changing interpretations of one and the same work in different epochs of history. The meaning that is attributed to the work by its readers is not independent of the social and historical conditions that circumscribe the reader, in other words the social horizon of the reader. Hence, during its lifespan the same work may be attributed various meanings and the meanings attributed to the work by the readers sharing the same social and historical conditions may show similarities. These similarities constitute what we shall call an "interpretative canon". However, these canons, as seen in the case of *Huckleberry Finn*, are always subject to be displaced by other canons that may appear later. I will talk more about the historicity of the perception of one and the same work in the following pages. However, I now want to look at the other part of the discussion; the literary convention held by the colleagues of Moses who blamed him to be unable to recognize a great classic when he met one.

The reaction of the faculty members to Moses' position exemplifies the dominant attitude of the day against literature; that of formalism; the position of which is clearly revealed in the following quote from Booth:

We continued to resist, in class or in print, of the twin questions that seemed to us blatantly non-literary: Is this "poem" morally, politically, or philosophically sound? and, is it likely to work for good or ill on those who read it? If we knew of critics who questioned our happy abstract formalism –Yvor Winters, F.R. Leavis, the

American literature comes from one book by Mark Twain called *Huckleberry Finn*. ... There was nothing before. There has been nothing as good since" (1998: 23).

⁵ The debate about the exclusion of *Huckleberry Finn* from school curriculums is neatly discussed by Allen Carey-Web in (Carrey-Web, 1993). For an overview of criticisms about the race issue in *Huckleberry Finn*, see (Leonard, Tenney, and Davis, 1992).

⁶ For a history of change in the reception of *Huckleberry Finn* see (Arac, 1997).



Marxists– we considered them dogmatic mavericks, either the last remnants of moralistic, pre-aesthetic past or the would-be forerunners of a totalitarian revolution. (1988: 5)

Of course, this attitude is not peculiar to formalism, various theoretical schools in the beginning of 20th century took a similar position. And what is common to these schools is their supposition that the literary work as the object of a literary science is an objective text. In Edward Wasiolek's words:

There were many movements during the years 1930-1960, but they diverged like spokes from a hub, and what brought them together was a common and unquestioned assumption that critical discourse was a commentary about, and measured by, an objective text. ... criticism was an act of approximating in language a "work that had objective status, and that its intelligibility and worth were measured by that objectivity." (1973: 6)

At this point, in order to claim that the recent responses to *Huckleberry Finn* –of which Moses' affair can be seen as a paradigm– are legitimate, we need to challenge this *sine qua non*. We mentioned above that formalist and structuralist schools of literary criticism in twentieth century tried to establish a "science" of literary studies by attributing the text an objectivity. They achieved this aim by suspending the referential function of the text and focusing on its structural properties. This is how Paul Ricoeur describes the situation:

It proceeds from the suspension, the *epoché*, of the ostensive reference. To read in this way means to prolong this suspension of the ostensive reference to the world and to transfer oneself into the "place" where the text stands, within the "enclosure" of this wordless place. According to this choice, the text no longer has an outside, it has only an inside. Once more, the very constitution of the text as text and of the system of text as literature justifies this conversion of the literary thing into a closed system of signs, analogous to the kind of closed system phonology discovered at the root of all discourse and that de Saussure called *la langue*. Literature, according to this working hypothesis, becomes an *analogue* of *la langue*. (1981: 162-63)

A literary text says something to the reader. Formalist criticism focuses on this something that the text says, and by means of structural analyses it explains what is said by the text, it reveals its logic. But explaining a text and interpreting it are different things: "We can, as readers, remain in the suspense of the text, treating it as a worldless and authorless object; in this case, we explain the text in terms of internal relations, its structure. On the other hand, we can lift the suspense and fulfill the text in speech, restoring it to living communication; in this case, we interpret the text" (Ricoeur, 1981: 152). Hence, a literary text does not only say something; it says something *about* something. Formalism achieves its objectivity claim at the expense of this *about*. To put in another way, by formulating literature in analogy with *la langue*, formalism suspends what Gadamer calls "the matter of the text." And by suspending the matter of the text, we also lose sight of the *significance* of the text, see it as a close system that has nothing to do with the world of the reader. What is at stake in Moses' situation, however, is the significance of the literary text for the reader. Hence, if we are to claim that a literary work is ethically significant for its readers we should go beyond the formalist formulations and scrutinize again on the relation between the world of the text and the world of the reader. This can be done by apprehending literature not as an analogue of *la langue*, but as a discourse. As Emile Benveniste puts, "discourse is language put into action" (1971, p.223). This formulation gives discourse an eventful character. Paul Ricoeur –who draws his theory of discourse on Benveniste's basic assumptions on discourse– defines the eventful character of discourse as in the following:

All discourse is produced as an event; as such, it is the counterpart of language understood as a code or system. Discourse *qua* event has a fleeting existence: it appears and disappears. But at the same time – herein lies the paradox– it can be identified and re-identified as the same. This 'sameness' is what we call, in a broad sense, its meaning. All discourse, we shall say, is realized as an event but understood as a meaning. (1981: 167)

Hence, by apprehending literary work as a discourse and not as an analogue of *la langue*, we attribute to the reading act an eventful character. In this sense, every individual reading becomes a unique event; a communicative event between the text and the reader. And the significances of this event may exhibit differences among themselves. This is due to the involvement of each reader in the event of reading with her unique horizon. To put in a Gadamer like fashion, the reading act is the fusion of



the horizon of the reader and the horizon of the text. The meaning, and the significance of the text arises from this fusion. The meaning of the text is constructed through the realization of discourse *qua* event.⁷

The eventful character of the reading act also negates the dogma of fictional autonomism we mentioned above. The autonomist distinction between the world of fiction and the extratextual world also stems from the theories of structuralist linguistics. In its extreme mode, this position claims that literary language is by its nature self-referential, thus literature is something that is totally self-contained. Judgements we find in a literary work does not refer to any extra-textual situation, hence a literary work can only be legitimized in and through itself. The aim of the distinction is indeed to save the autonomy of the fiction, and in this sense, it is a reaction to the understanding of nineteenth century literary realism which finds its basic formulation in Stendhal's mirror metaphor: "Ah, sir! a novel is a mirror travelling down the road. Sometimes it reflects the blue of the heavens to the eye, sometimes the mud of the filthy puddles on the road." (2002: 374)

The Problem of Referentiality: Reality or Realities?

At this point we should say a few words about the referential function of the fictional narratives. The nineteenth century understanding of literary realism belongs to an era in which literature was seen to be one of the main means of promoting social enlightenment. Literature was supposed to help us to recognize the reality in a clearer way. By pointing the mirror to the corners of the world that we are not accustomed, it was showing us the aspects of reality that we were not hitherto aware of. This aspect of reality, however, was a pre-given, it had already been there, though we had not realized it till the novel reflects it to our gaze. In this sense, a novel was not different from a work of sociology or a documentary. Is it possible for an author today to write novels like these; like the novels of Zola, Stendhal or Balzac? Paul Ricoeur, for example, says that it is not, "because one of the functions performed in the past by the novel –taking the place of sociology– no longer has any reason to exist" (1998: 177). The sociocultural enlightenment, which was once one of the main functions of literature, is now carried out by other media, such as documentaries, newspaper articles, reportage and other means of culture industry. No one any more need to read a novel in order to gain information about a minor group, or a social class in the society that is least-known to us, or about the least-known cultures and geographical regions of the world. We have now access to other mediums through which we can feed our epistemological hunger in a more direct and easy way. As Wolfgang Iser says, "as a medium, literature is put on a par with other media and the ever-increasing role that these play in our civilization shows the degree to which literature has lost its significance as the epitome of our culture. The more comprehensively a medium fulfills its sociocultural function, the more it is taken for granted, as literature once used to be" (1993: x).

In addition to the developments in alternative media, the change in the horizon of the reader also stimulated a change in the understanding of how literature intercourses with reality. The realist authors of nineteenth century were concerned with human reality. However, this concern is shared by the great literature of other ages. As Nietzsche observes, "all good artists imagined they were realistic" (quoted in Sheehan 1989: 820). This phenomenon is clearly exemplified by Erich Heller as in the following:

Dante claimed that the world of the *Divine Comedy* was the real world. Cervantes meant his Don Quixote to rehabilitate the true sense of reality in his readers' minds, which had been perverted by manufacturers of abstruse unreality. In the literary debates of the eighteenth century in Germany, Shakespeare was held up before the adolescent poetical talent of the nation as the supreme example of realistic insight . . . Goethe praised Homer for his realism. Ortega y Gasset blamed Goethe for his obstinate refusal to face his true

⁷ The appropriation of a text that belongs to an era that is unfamiliar and alien to the reader is another problem that should be considered in more detail. However, such an elaboration will exceed the limits of this paper. For a well-constructed summary of the problem, see (Jauss, 1985)



reality. Nietzsche extolled Goethe as a "convinced realist" who had conquered and transcended the deeply anti-realistic insight of his age. (1966: 89).

The problem here is, then, not that some literary works represent reality while some do not, but that the understanding of reality they claim to represent is different from each other. As Nietzsche says, "What then, is it that the so called Realism of our writers tells us about the happiness of our time? . . . One is indeed led to believe that our particular happiness does not spring from what really is, but from our *understanding of reality*" (quoted in Heller 1966: 95, emphasis mine).

The "realistic" subject matter of the great novels of the nineteenth century literary Realism is by no means new. As Erich Heller observes, "from Petronius to the English eighteenth century, many writers have given us weighty literary documents of life as it was lived, enjoyed, or bungled by people in the unheroic and unspectacular regions of the world" (95). What is new in the pages of Stendhal, Balzac, Flaubert, Dostoyevsky, or Tolstoy is the passion and desire for understanding the human world in a rational way; an ambition for the rational conquest of the world. In this sense, the distinctive quality of nineteenth century Realism, according to Heller, is a Hegelian quality:

How tedious would be Balzac's descriptions if they were not alive with the zeal for absolute rational possession of the things described; how cheap would be Stendhal's melodramas if the emotions were merely evoked without being completely controlled by the analytical intelligence and made transparent by the master eye that sees through everything. And Dostoyevsky's genius is closely allied to the spirit of detection, his singular greatness being due to the fact that the light by which he searches is also the fire by which he is consumed. Nor is that a mere accident that Tolstoy –who certainly was not a Hegelian– repeatedly protested: Reason, that is, good – almost as if he were Hegel himself. (1966: 95-96)

At this point we can say, in a Ricoeur-like fashion, that it is not possible any more to write novels like that of Zola, Stendhal or Balzac, because the world we are living in is different from the world of those authors. That is, our understanding of reality shows significant changes from their understanding of reality. And consequently, we need new forms, new textual strategies, and new ways of representation in order to depict this new understanding of reality. The modernist novel, indeed, is an attempt to answer the problems raised by this new understanding of the world; the world of modern times and the individual subject's experience of this new world. Theodor Adorno defines the modern world as a disenchanted world. The human beings are torn from one another and from themselves. If one depicts this world in the same way as a Realist author, she would be guilty of a lie: "the lie of delivering himself over the world with a love that presupposes that the world is meaningful, and [s]he would end up with insufferable kitsch along the lines of local-color commercialism" (Adorno 1991: 31). Hence, to depict this enchanted world or the shattered, fragmented reality modern novel needs to redefine realism: "*if the novel wants to remain true to its realistic heritage and tell how things really are, it must abandon a realism that only aids the façade in its work to camouflage by reproducing it*" (Adorno 1991: 32).

We mentioned that for nineteenth century realism, the novel is seen as a mirror-reflection of reality; a reality that can be conquered rationally. Hence for these novelists, reality is characterized as an ordered unity which can be grasped and represented by the novel in a direct way like a mirror which reflects us the world, we live in. However, modern novel has revealed that such an understanding of reality is indeed an illusion. As Wolfgang Iser observes, "only in memory do we have the freedom necessary, if we are to bring the disordered multiplicity of everyday life into the harmonious form of a coherent gestalt – perhaps because this is the only way we can retain meanings of life. Thus, the gestalten of memory extract meaning from and impose order on the natural heterogeneity of life" (1980: 125). In this sense, what Realistic novel represents is not the real life, but the configured representation of it by memory. This is what Umberto Eco means when he claims that modern novel is more realistic than the Realist novel: "Naturally, life resembles *Ulysses* more than *The Three Musketeers*, but we prefer to think of it as the other way around." (1989: 118). Hence, the modernist novel is a reaction to the "lie" of Realist novel, the lie of the meaningfulness of the reality itself. What the modern novel suggests, instead, is a reality, the meaning of which is a construction: The meaning of reality is constructed by human beings inhabiting this reality:



The traditional realistic novel can no longer be regarded as a mirror-reflection of reality, but is, rather, a paradigm of the structure of memory, since reality can only be retained as reality if it is represented in terms of meaning. This is why the modern novel presents reality as contingent and 'meaningless', and in so doing it shows a reaction to conventional habits of perception by releasing reality from the illusion-making structure of memory. (Iser 1980: 125).

To put in another way, what the classical Realist novel does is to configure the external reality, which have a discordant character into a concordance through the configurational acts of the author. The modern novel, on the other hand, lays the burden of configuration on the shoulders of the reader. It achieves this aim by turning away from the techniques of representation of nineteenth century novel and moving towards formal experimentations. This movement has been interpreted by some critics as a renunciation of the referential function. However, what is renounced is only what Ricoeur calls the "ostensive reference": the first order reference, which points directly to the external world is replaced with a second order reference which reveals aspects of the external world which were unknown to the reader before she confronted with the world of the work. We can understand this new kind of mimetic relation more clearly by looking at the achievements of twentieth century abstract painting. As Paul Ricoeur aptly puts,

It is in the twentieth century when painting ceased to be figurative that the full measure of this mimesis could be taken, namely, that its function is not to help us recognize objects but to discover dimensions of experience that did not exist prior to the work. It is because Soulages or Mondrian did not imitate reality, in the restrictive sense of the word, because they did not make a replica of it, that their work has the power to make us discover, in our own experience, aspects up to then unknown. On a philosophical plane, this leads us to question the classical conception of truth as adequation to the real; for, if one can speak of truth in relation to the work of art, it is to the extent that this designates the capacity of the work of art to break a path in the real by renewing the real *in accordance with the work itself*, so to speak. (1998: 174)

Similarly, the modern novel has taught us that in order to understand the creative relation between the world of fictional narratives and the world of the reader, we need to apprehend the mimetic relation between these two worlds not as a mere replica, but as a productive reference. In other words, everyday reality is metamorphosed by fictional narratives through imaginative variations; this metamorphosed reality, in turn, engenders our understanding of reality. Consequently, fiction proposes to us a new world. This new world, of course, is not cut-off all external reality. As Theodor Adorno observes, "even those that are novels of fantasy as far as their subject matter is concerned attempt to present their content in such a way that the suggestion of reality emanates from them" (1991: 30). What is suggested by fiction, however, is not a mere replica of reality, but a "suggestion of reality". The reader through the act of reading enters the "kingdom of as if," in Paul Ricoeur's words, or, to Use Ingarden's terminology, into a "quasi-world" created by the author according to the following formula: "be such and such, have those particular properties, exist as though you were real" (1985: 137). This imitation of reality is constituted by what Wolfgang Iser calls the "repertoire" of the text: the familiar elements in the text that are borrowed from the extratextual world. But we will see that even these elements are used in the fictional text in a configured way: they are de-pragmatized by the text by being removed away from its social context.

As a result, the fictional autonomist is right when she claims that the world of fiction is independent from the external world in the sense that what is represented by fictional narratives is a metamorphosed world, the world of the text. However, that does not necessarily bring about the conclusion that this world does not have any relation to the extratextual world, and that literature should be apprehended in itself. The world of the text refers to the external world, however the reference here is not a direct, ostensive, first order reference. What is at stake is an indirect reference that fulfills its function in the act of reading. We mentioned above that the discourse has an eventful character, so the act of reading. The reader, in her reading act, finds herself in a communication with the narrative text. Hence, the act of reading is a discursive event. And, at the end of this event, the reader cannot remain the same person as she were before the reading act. Her world, her understanding of reality is dislocated by the proposed world of the text. This is what we shall later call the "refigurative power" of literature. And if we are to understand the referential function of literature, we should scrutinize at this point; the point where the horizon of the reader and the horizon of the



work intersects. It is also at this point that the ethical significance of the literary work finds its uppermost functionality. The literary work does not give us a prescription of a good life, but by dislocating, disintegrating our position in the world in virtue of proposing us new possibilities, or by revealing the aspects of our moral conventions that we had not realized up to that time. And this dislocation forces us to reflect our position once more, to question it. Hence the truth of literature should not be searched for in its adequacy to represent the already given reality, but in its power to augment this reality. As Paul Ricoeur says, "Narratives, folktales, and poems are not without a referent; but this referent is discontinuous with that of everyday language. Through fiction and poetry, new possibilities of being-in-the-world are opened up within everyday reality. Fiction and poetry intend being, not under the modality of being-given, but under the modality of power-to-be" (1981: 86).

The discussions up to this point have significant results for our purpose. First of all, they show us the importance of the historical aspect of the human activity that we call literature. The historicity of literature can be understood mainly in two ways: first, a particular work has its own history which we tried to explain by the notion of "the life of the work". Second, our understanding of what literature is shows differences in different historical epochs. Indeed, this understanding is no more than a convention among the interpretative community. And the change of this convention depends on the horizontal expectations of this community which is affected by the changes in the social norms and paradigms. The changing conventions in the understanding of literature is also significant for what we called the life of the work because a particular work may gain new meanings through the interpretation of readers that belong to a different convention; by means of these interpretations, a work that belongs to an old paradigm may appear in a totally new way in the new paradigm. This is indeed what happened to the Realist fictions in modern times. They were once seen as the true representations of the extratextual world; but due to the change of social and literary convention they are now mostly interpreted as representations of a particular understanding of reality.

Conclusion

As a result, the historicity of literature once more shows us the complexity of the issue. As a historical phenomenon, the human activity we call literature always resists our denotational efforts; whenever we think that we have grasped its definitive characteristics, it escapes from our definitional circles by invalidating the literary conventions of its day and by re-appearing in new forms and by adopting new strategies. Through this new forms and strategies, literature denounces not only the literal conventions, but also the social conventions of its time. This situation makes the things more complex and harder for us to handle. However, this unstable character of literature also gives it a fruitful character for our purpose because by destructing the current conventions it opens for us new ways of thinking about our moral disposition on the world.

Another important significance of our discussion so far is about the distinction between the autonomist and ethicist positions. I claimed before that in order to defend the significance of literature, we do not need to give up the autonomist claim. Our analysis about the fictional character and referential function of literature has also shown us that we neither need to give up the fictional autonomist claim in order to defend the ethical significance of the work. Rather, we need to stick up for the fictional character of literature if we want to reveal the ethical significance of fictional narratives that are unique to them. Hence, we do not have to formulate autonomism and moralism as rival opinions about the ethical status of literature. In order to reveal the peculiar ethical significance of literature, we should defend its aesthetic and fictional autonomy and search for the ethical significance of the work by concentrating on the experience of the reader going through the event of reading.



Extended Abstract

In this paper, I discuss the ethical significance of literary work of art on its readers. I claim that literature matters to our lives. This view has been defended by many in literary criticism. However, there are also other critics who oppose this view and claim that attributing such a significance to literature has the risk of deducing it to a mere instrument for transmitting ethically significant ideas to the reader. In order to prevent such an instrumentalization, these critics defend the autonomy of literature.

We can categorize literary autonomy under two headings; aesthetic autonomism and fictional autonomism. Aesthetic autonomists claim that literary works are essentially aesthetic objects; thus they cannot be evaluated from an ethical point of view. Similarly, their main function can be defined only from an aesthetical point of view. These works are supposed to give the reader an aesthetic experience. They do not need to educate their readers in an ethical manner. Fictional autonomist, on the other hand, claims that the literary works do talk about fictional worlds; hence they are silent about the extratextual world. In that sense, they do not say anything to their readers about the world they inhabit, accordingly they are silent about the readers' ethical dispositions and ethical concerns.

In order to support my claim, I first scrutinize these two kinds of autonomisms. I agree with their concern and their claims that literary works are essentially aesthetic and fictional structures. However, I additionally claim that their aesthetical and fictional character does not necessarily result in their being silent about the extratextual world. On the contrary, they speak about the world we inhabit through this aesthetic and fictional character, and it is this unique way of speaking that reveals their peculiar ethical significance. In other words, if we are to talk about the ethical significance of literature as literature, we should reveal how these works affect our ethical disposition through their fictional and aesthetical character.

To show that literary works are ethically significant through their aesthetic and fictional character, we need to think on the nature of these two characterizations and deal with some related problems. The first problem arises from the common understanding of identifying aesthetics with the formal properties of the work. This understanding formulates the literary work as a closed structure and suspends the ostensive referential function of the work. Hence, if we are to apprehend the work as an aesthetical structure, we should evaluate it through its formal structure, not through its reference. Apparently, such an understanding also supports the fictional autonomists who claim that the literary work is completely silent about the extratextual world. This is the second problem that we should deal with; the fictional limitedness of the work. These two problems are interrelated and need to be thought accordingly.

A literary text says something to the reader. Autonomists focus on this something that the text says, and by means of structural analyses they explain what is said by the text, revealing its logic. But, explaining a text and interpreting it are different things. A literary text does not only say something; it says something *about* something. To interpret a text is to reveal its *about*. Autonomism achieves its claim at the expense of this *about*. To put in another way, by disregarding the *about* of the text, autonomism suspends "the matter of the text." And, by suspending the matter of the text, we also lose sight of the *significance* of the text, see it as a close system that has nothing to do with the world of the reader. Hence, if we are to claim that a literary work is ethically significant for its readers, we should go beyond the formalist formulations and scrutinize again on the relation between the world of the text and the world of the reader. This can be done by apprehending literature not as a closed structure which is formulated by autonomists as an analogue of Saussurean *la langue*, but as a discourse. As Emile Benveniste puts, "discourse is language put into action" (1971, p.223). This formulation gives discourse an eventful character. Hence, defining literary work as an analogue of discourse we attribute the reading act an eventful character. Reading becomes an event for the reader and it is through this event that the meaning and the ethical significance of the literary work are revealed. Through this event, the text is not necessarily deduced to something else by the reader. The reader we have in mind reads the work as an aesthetic and fictional structure. She is aware of the



fact that the work does not directly refer to the extratextual world. However, this does not mean that the work is silent about the world that she inhabits. It talks *about* the world in an indirect way. It is through the reading event that the reader is forced to reflect on her ethical disposition.

As a result, we need not to give up the fictional autonomist claim in order to defend the ethical significance of the work. Rather, we need to stick up for the fictional and aesthetical character of literature if we want to reveal the ethical significance of fictional narratives that are unique to them. Hence, we do not have to formulate autonomism and moralism as rival opinions about the ethical status of literature. In order to reveal the peculiar ethical significance of literature, we should defend its aesthetic and fictional autonomy and search for the ethical significance of the work by concentrating on the experience of the reader going through the event of reading.

Bibliography

- Adorno, T. (1991). *Notes to Literature v. 1*. (Shierry Weber Nicholzen, Trans.). New York, NY: Columbia University Press.
- Arac, J. (1997). *"Huckleberry Finn" as Idol and Target: The Functions of Criticism in Our Time*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Benveniste, E. (1971). *Problems in General Linguistics* (Mary Elizabeth Meek, Trans.). Florida: University of Miami Press.
- Booth, W.C. (1988). *The Company We Keep: An Ethics of Fiction*. Berkeley: University of California Press.
- Carey-Webb, Allen. (1993). "Race and Huckleberry Finn: Censorship, Dialogue, and Change." *English Journal* 82 (7): 22–34.
- Carroll, N. (2000). "Art and Ethical Criticism: An Overview of Recent Directions of Research." *Ethics* 110 (2): 350–87. doi:10.1086/233273.
- Eco, U. (1989). *The Open Work* (Anna Cancogni, Trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Elliot, T S. (2004). "An Introduction to Huckleberry Finn." In Harold Bloom (Ed.) *Huck Finn* (pp. 17–24). Philadelphia: Chelsea House Publishers.
- Gaskin, R. (2013). *Language, Truth, and Literature: A Defence of Literary Humanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Gaut, B. (2000). "Art and Ethics." In Berys Gaut and Dominic McIver Lopes (Ed.) *The Routledge Companion to Aesthetics* (pp. 341–52). New York, NY: Routledge.
- Gibson, J. (2007). *Fiction and the Weave of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Giovannelli, A. (2007). "The Ethical Criticism of Art: A New Mapping of the Territory." *Philosophia* 35 (2): 117–27. doi:10.1007/s11406-007-9053-0.
- Heller, E. (1966). *The Artist's Journey into the Interior and Other Essays*. London: Secker&Warburg.
- Hemingway, E. (1998). *The Green Hills of Africa*. New York: Scribner.
- Ingarden, R. (1985). "On So-Called Truth in Literature." In Peter J McCormick (Ed.) *Selected Papers in Aesthetics* (pp. 133–62). Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Iser, W. (1980) *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Iser, W. (1993). *The Fictive and the Imaginary: Charting Literary Anthropology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Jauss, H. R. (1982). *Toward an Aesthetic of Reception* (Timoty Bahti, Trans.). 6th ed. Minneapolis: University of Minnesota Press.



- Leonard, J. S., Thomas A. T., and Thadious M. D. (Eds.). (2016). *Satire or Evasion? Black Perspectives on Huckleberry Finn*. Durham: Duke University Press.
- Mink, L. O. (1970). History and Fiction as Modes of Comprehension. *New Literary History*, 1(3), 541–558. <https://doi.org/10.2307/468271>
- Mousley, A. (Ed.). (2011). *Towards a New Literary Humanism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Ricoeur, P. (1998). *Critique and Conviction: Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*. trans. Kathleen Blamey. New York: Columbia University Press.
- Ricoeur, P. (1981). *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. J. Thompson (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sheehan, J. J. (1989). *German History: 1770-1866*. Oxford: Oxford University Press.
- Sheehan, P. (2002). *Modernism, Narrative, and Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stendhal (2002). *The Red and the Black* (Roger Gard, Trans.). New York: Penguin Books.
- Trilling, L. (2008). *The Liberal Imagination: Essays on Literature and Society*. New York: New York Review Books.
- Wallace, J. H. (2016). "The Case Against Huck Finn." In J.S. Leonard, T.A. Tenny and T.M. Davis (Eds.) *Satire or Evasion? Black Perspectives on Huckleberry Finn* (pp.16–24). Durham: Duke University Press.
- Warnke, Georgia. 1987. *Gadamer: Hermeneutics, Tradition, and Reason*. Stanford: Stanford University Press.
- Wasiolek, E. (1973). [Introduction]. In S. Doubrovsky (Auth.) *The New Criticism in France*. Chicago: University of Chicago Press.



Dolaysız Çıkarımlar ve Tasım

Les Conséquences Immédiates et Le Syllogisme¹

Jules LACHELIER (1832-1918)

Çeviren: Arman BESLER

*Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat
Fakültesi Felsefe Bölümü*

armanbesler@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0553-9131

Öz

Geleneksel terim mantığının standart indirgeme kuramında, birinci tasım şeklindeki geçerli kipler ayrıcalıklı bir statü taşırlar. Çünkü diğer iki (veya üç) tasım şeklindeki (geçerli) kiplerin geçerliliği, birinci şekilden kipler ve bazı tasım-altı yani dolaysız çıkarımlar kullanılarak tanıtılırken, birinci şekilden kiplerin geçerliliği bu indirgeme planının tamamen dışında kalan bir ilkeye – geleneksel adıyla dictum de omni et nullo’ya – dayanır. Immanuel Kant, Eleştiri öncesi dönemindeki bir yazısında (Kant 1762), bu olgudan hareketle, yalnızca birinci şekilden kiplerin arı akıl yürütme biçimleri olduklarını, diğer üç şeklin ise tasım kuramına yanıltıcı bir karmaşıklık getirdiğini savunmuştur. Fransız felsefeci Jules Lachelier ise, bu çalışmasında, Aristoteles’in meşru saydığı ilk üç tasım şeklinin her birinin kendine özgü ayrı bir ilkede zeminlendiğini ve dolayısıyla bu şekillerdeki geçerli kiplerin her birinin (bir anlamda) arı bir akıl yürütme biçimi oluşturduğunu savunmaktadır. Ama daha önemli olarak Lachelier, kendi kategorik önerme anlayışına dayanarak, standart indirgemelerde bir kısma başvuru, görünüşte iki terimli ve tek öncüllü (yani dolaysız) olan çıkarımların, aslında kılık değiştirmiş iki öncüllü ve üç terimli çıkarımlar, yani düpedüz tasımlar olduklarını ve üç tasım şekline ait aynı ilkelerde zeminlendiklerini göstermektedir. Ayrıca Lachelier, tasım şeklinin içlemsel zemini fikrini, ayrı bir dördüncü şeklin geleneksel inkârı için bir gerekçe olarak kullanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Dolaysız çıkarım, tasım, tasım şekli, tasım kipi, tasım ilkesi.

Abstract

In the standard theory of reduction of the traditional logic of terms, the valid moods of the first syllogistic figure have a privileged status: for while the validity of the (valid) moods of the remaining two (or three) syllogistic figures is demonstrated via first-figure moods and some sub-syllogistic or immediate inferences, the validity of the first-figure moods themselves depends on a principle, traditionally dubbed dictum de omni et nullo, which remains completely out of this reduction scheme. On this basis, Immanuel Kant argued, in an essay from his pre-Critical period (Kant 1762), that the valid moods of the first figure were alone in being pure forms of reasoning, and that the other three figures brought forth a misleading sophistication of the syllogistic theory. French philosopher Jules Lachelier, however, argues in this essay that each one of the first three syllogistic figures legitimized by Aristotle is actually grounded on a distinct principle peculiar to itself, and accordingly each one of the valid moods in these figures constitutes (in a sense) a pure form of reasoning. But more importantly, Lachelier shows, on the grounds of his own conception of the categorical proposition, that the seemingly two-termed and single-premised (i.e. immediate) inferences, some of which are called to aid in the standard reductions, are actually three-termed and two-premised inferences, that is, sheer syllogisms in disguise, which are grounded on the same principles for the three syllogistic figures. Lachelier also uses the idea of the intensional ground of a syllogistic figure to justify the traditional denial of a distinct fourth figure.

Keywords: Immediate inference, syllogism, syllogistic figure, syllogistic mood, syllogistic principle.

¹ Bulunduğu kaynak: Lachelier, J. (1907). *Études sur le Syllogisme – suivies de l’observation de Platner et d’une note sur le "Philèbe"*. Paris: Librairie Félix Alcan, s. 3-38. (Makale ilk olarak 1876’da "Étude sur La Théorie du Syllogisme" başlığıyla *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*’de yayınlanmıştır.) Çeviride geçen köşeli parantezli içeriğin tamamı çevirmene aittir. Metnin kaynakçası, yazarın dipnotlarından yararlanılarak yeniden inşa edilmiştir ve yazarın atıf yaptığı kaynakça maddeleri, ilk kez geçtikleri dipnotlarda (yine köşeli parantezler arasında) belirtilmiştir. Son olarak, metinde geçen Latince ifadelerin Türkçe karşılıkları ve kısa bir terimler dizini de metnin sonuna çevirmen tarafından eklenmiştir. Özet (Abstract) çevirmen tarafından hazırlanmıştır.

Makale Bilgisi

Lachelier, J. (2018). "Dolaysız Çıkarımlar ve Tasım". Arman Besler (çev.). *Posseible Düşünme Dergisi*, Sayı: 14, s. 60-76.

Kategori: Çeviri Makale

Gönderildiği Tarih: 14.11.2018

Kabul Edildiği Tarih: 04.01.2019

Yayınlandığı Tarih: 07.02.2019

Article Info

Lachelier, J. (2018). "Les Conséquences Immédiates et Le Syllogisme", Translated by Arman Besler.

Posseible Journal of Thinking, Issue: 14, pp. 60-76.

Category: Translated Article

Date submitted: 14th November 2018

Date accepted: 4th January 2019

Date published: 7th February 2019



Mantıkta, bir önermenin başka bir önermeden bazen bir üçüncüye başvurulmadan veya başka deyişle tasım kullanılmadan çıkarsanabileceği kabul edilir. Böylece, ister olumlu isterse olumsuz olsun, bir tümel önermeden müteakıl tikelin dolaysız olarak elde edilebileceği söylenir: Her A, B'dir, o halde kimi A, B'dir; hiçbir A, B değildir, o halde kimi A, B değildir² – bu, *altıklama* denilen işlemdir. Aynı doğrultuda, tikel olumsuzlar dışında, bütün önermelerin *evrilebildiği*, yani hepsinde öznenin, yüklenen özelliğin yerine, yüklenen özelliğin de öznenin yerine geçebildiği söylenir: Her A, B'dir, o halde kimi B, A'dır; hiçbir A, B değildir, o halde hiçbir B, A değildir; kimi A, B'dir, o halde kimi B, A'dır. Aynı cinsten bir üçüncü işlem de, Aristoteles tarafından tümel olumlularla sınırlandırılan³ *devirmedir*: Her A, B'dir, o halde her B olmayan, A olmayandır, ya da kısaca, hiçbir değil-B (*non-B*), A değildir. Bununla birlikte, birçok mantıkçı, tikel olumsuz için de bir devirme olduğunu kabul eder: Kimi A, B değildir, o halde kimi değil-B, A'dır. Bunlara, *önermelerin karşıolumu*⁴ (*opposition*) denilen bağıntılara dayanan başka dolaysız çıkarımlar da eklenir: ama bir önermenin *doğruluğunun* bir ötekinin *doğruluğunun* sonucu olduğu dolaysız çıkarımlar, yalnızca altıklama, evirme ve devirmedir.

Bu sonuçların, tasımın yardımı olmadan temin edilebileceği düşünülmeyle kalmaz; aksine, *dolaysız çıkarımların* yardımına birçok durumda ihtiyaç duyar görünen, tasımın kendisidir. Gerçekten de üç ya da dört tasım şekli ayırt edilir; ama aynı zamanda, bu ayırt etmeyle bir tür çelişkiye düşülerek, yalnızca birinci şeklin tasımlarının kendi kendileri yoluyla ve kendi biçimleri sayesinde sonuç verdikleri (*concluent*) farz edilir. Böylece, öteki şekillerdeki tasımların, birinci şekildekilere dönüştürülerek *tanıtlanmaları* gerektiğine inanılır; bunun için de, tanıtlanacak tasımları oluşturan önermelerden biri ya da birkaçı yerine, bunları dolaysız olarak izlediği farz edilen önermeler konur. Altıklama bu işte zaten bir rol oynamaz; mantıkçıların birçoğu da, Aristoteles'i izleyerek, yalnızca evirmeden faydalanırlar: evirme, genel olarak, ikinci şekilde büyük öncüle, üçüncüde küçük öncüle, dördüncüde de sonuç önermesine uygulanır. Bununla birlikte, kendileri için devirmeye de başvurulmuş olan tasım kipleri bulunur: öyle ki bazı yazarlar, ikinci şekilde, *Camestres* ve *Baroco* kiplerinde, büyük öncül işi gören tümel olumluyu devirirler; W. Hamilton ise üçüncü şekilde, *Bocardo* kipinde büyük öncül ve sonuç işi gören tikel olumsuzları devirir.

Tasım kuramını *dolaysız çıkarımlar* kuramına tabi kılan görüş ne kadar yaygın olursa olsun, ben bu görüşün iki bakımdan hatalı olduğuna, (i) tasım şekillerinin – en azından Aristoteles tarafından kabul edilmiş olanların – her birinin, kendinden apaçık bir ilkeye dayandığına; ve (ii) yanlış bir şekilde *dolaysız* olarak adlandırılan ve tasım şekillerini tanıtlamak için yararlanılan *çkarımların* kendilerinin de üç farklı şekilden tasımlar olduklarına inanıyorum.⁵ Bu iki iddiayı, ikincisinden başlayarak, art arda ispatlamayı deneyeceğim.

Bir önermeden elde edilebilecek sonuçlar, açıkça bu aynı önermenin değerine dayanır: öyleyse her şeyden önce, her bir önerme türünün değerinin kesin olarak ne olduğunu bilmemiz gereklidir. Şimdi tümel önermelerin – olumlular kadar olumsuzların da – ikili bir değeri vardır, çünkü bunlar aynı anda hem bir *yasının* hem de bir *olgunun* ifadesidirler. Her A'nın B olduğunu, veya hiçbir A'nın B olmadığını söylemek, A kavramının, kendi kendinde ele alındığında, B kavramını *yasaca* (*en droit*) içerdiğini veya dışladığını söylemektir; ama aynı zamanda, bir olgu olarak (*en fait*), A özelliğinin bulunduğu x, y, z gibi

² Bu çeviride, birbiriyle bağlantılı iki sebepten ötürü, geleneksel kategorik önerme biçimlerinin standart Türkçe karşılıklarından biraz uzaklaşmak zorunda kaldım. Birincisi: Tümel olumlu, tikel olumlu ve tikel olumsuz biçimlerin standart karşılıklarında kullanılan çoğul takısı "-ler/-lar" semantik bakımdan yönlendirici (dolayısıyla yanıltıcı) olabilmektedir. İkincisi: Yazar, "Bütün A'lar" ve "Bazı A'lar" olarak çevrilmesi uygun olan başka ifadeleri (sırasıyla "Tous les A" ve "Quelques A"), tartışmasında *ayrıca* kullanmaktadır (bkz. dipnot 8) (ç.n.).

³ *Topikler* [Waitz 1844, 2. Cilt: *Topica*], II. Kitap, Bölüm viii.

⁴ Dolaysız çıkarımları topluca görmek için Kant'ın *Mantık*'ında [Kant 1869], Öğeler Kuramı, altbölüm iii, 1'e bakınız.

⁵ Ramus, evirmelerin [aslında] tasımlar olduklarını söylemiştir: gerçekten kendisi, tümel olumlunun döndürmesine *Darapti* kipinde, tümel olumsuzun döndürmesine de *Cesare* kipinde bir tasım biçimi kazandırır. Ayrıca – niçin olduğunu bilmiyorum ama – bu tasımların, sıradan tasımlardan daha az berrak ve daha zayıf olduklarını iddia eder (*Animadversiones Aristotelicae* [Petrus Ramus 1548], XVII. Kitap, s. 373 ve devamında). Leibniz ise mantıkçılar tarafından kabul edilmiş üç tür döndürmenin – tümel olumsuzun döndürmesinin *Cesare*'de, tikel olumlununkinin *Datis*'de, tümel olumlununkinin de *Darapti*'de olmak üzere – özdeşlik önermeleri yardımıyla *tanıtlanabileceğini* göstermiştir (*Yeni Denemeler* [Leibniz 1765], IV. Kitap, bölüm ii, madde 1). Ayrıca tümel olumlunun altıklamasının ve tümel olumsuzunun, birinci şekildeki son iki kipin biçimlerini [yani *Darii* ve *Ferio* biçimlerini] *alabileceğini* belirtmiştir (*a.g.e.* bölüm vii, madde 4).



gerçek öznelerin her birinin B özelliğini taşıdığı veya taşımadığını da söylemektir. Tikel önermeler ise, ister olumlu isterse olumsuz olsun, aksine sadece bir *olgunun* ifadesidirler: Kimi A'nın B olduğunu, veya B olmadığını söylemek, A özelliğinin özneleri arasında, bu özelliğin B özelliğiyle çakıştığı veya çakışmadığı x gibi en az bir tanesinin bulunduğunu söylemektir.

Şimdi tümel olumlu "Her A, B'dir" önermesini ele alalım ve bundan ne gibi sonuçlar elde edebileceğimizi bir düşünelim. Bu önerme bir *yasanın* ifadesi olduğuna göre, bu yasaı verili bir duruma uygulayabiliriz: x gibi bir gerçek öznenin A özelliğini taşıdığı bilir bilmez, buradan, aynı öznenin B özelliğini de taşıdığı sonucunu çıkarırız. Ama bu işlemi uygulama imkânının doğmasını beklerken, bir anlamda işlemin planını çizebiliriz: x öznesinin kendisinin ne olacağını henüz bilmemekte, ama en azından onun, A özelliğini taşıyan özneler arasında bulunacağını bilmekteyizdir – o halde bu özneye geçici olarak "kimi A"⁶ diyebiliriz. Öyleyse şu tarzda akıl yürütüyor olacağız:

Her A, B'dir:

Ama kimi A, A'dır:

O halde kimi A, B'dir.

Bu akıl yürütmenin sonucu da tam olarak "Her A, B'dir" önermesinin altıklaması olacaktır. Şunu da belirtelim ki, "Kimi A, A'dır" biçimindeki küçük öncül yalnızca görünüşte bir özdeşlik önermesidir⁷ ve gerçekte x öznesinin, ona hangi adı verirsek verelim, A özelliğini taşıdığı belirtmektedir. Öyleyse burada yalnızca iki terimle değil, üç terimle karşı karşıyayızdır: x öznesi, ona ait olan A özelliği ve A özelliğinden ayırt edilemez olan B özelliği. B özelliği A özelliğinden ayırt edilemez olduğu ve A özelliği de x öznesine ait olduğu içindir ki bu öznenin aynı zamanda B özelliğini taşıdığı olumlarız.⁸ Öyleyse tümel olumlunun altıklaması da birinci şekilden, *Darî'de* bir tasımdır; dayandığı ilke de, yalnızca bu tasım şekline değil bütün bir tasım kuramına temel olarak konulan ilkedir: bir özellik tarafından içerilen bir başka özellik, ilk özelliğin bulunduğu her özneye de aittir: *nota notae est etiam nota rei ipsius*.^{9 10}

Ama tümel olumsuz da en az tümel olumlu kadar bir yasanın ifadesidir: öyleyse "Hiçbir A, B değildir" biçimindeki olumsuz yasaı da verili bir özneye aynı şekilde uygulayabilecek oluruz: öyleyse bunu da, geçici olarak "kimi A" diye adlandıracağımız, henüz tanınmayan (*inconnu*) bir özneye, önceden uygulayabiliriz. Böylece birinci şekilden, *Ferî'de* bir tasım elde ediyor olacağız:

Hiçbir A, B değildir:

Ama kimi A, A'dır:

O halde, kimi A, B değildir.

Bunda da tümel olumsuzun altıklamasını ayırt etmek zor değildir. Açık ki, bu tasımın ilkesi, öncekinin ilkesiyle özünde aynıdır; önceki ilkenin ifadesini, büyük öncülün olumsuz olduğu duruma uyarlamak yeterlidir: bir özellik tarafından dışlanan bir öteki özellik, ilk özelliğin bulunduğu her özne tarafından da dışlanır: *repugnans notae repugnat rei ipsi*.^{11 12}

⁶ *Quelque A*. Aslında burada "(herhangi) bir A" veya "A'nın biri" gibi bir ifade kullanmam daha doğru olurdu, ama tikel önermeleri karşılamak için belirlediğim Türkçe biçimle sürekliliği korumak amacıyla bundan kaçındım (ç.n.).

⁷ Yazar burada G. W. Leibniz'in yorumuna karşı çıkıyor; bkz. dipnot 5 (ç.n.).

⁸ Tümel olumlunun altıklamasının şundan başka bir anlamı olmadığı mı söylenecektir: A'ların hepsi B'dir, o halde bazı A'lar, ya da A'lardan bazıları, B'dir? Bu açıklamaya göre, ortada bir tasım bulunmayacağı kesindir, ama bir dolaysız çıkarım hiç bulunmayacaktır: çünkü "Bazı A'lar B'dir", "Bütün A'lar B'dir"den yapılan bir *çıkarm* olmayacak, onun bir *kısmi yinelemesi* (*répétition partielle*) olmakla kalacaktır.

⁹ Kant, *Die f. Spitzfind. der 4 syll. fig.* [Kant 1762], § 2.

¹⁰ Immanuel Kant'a göre, kaplamsal bir ilke olmakla kalan *dictum de omnî'nin* kendisini gerekçelendiren, daha temel düzeydeki içlemsel ilke: bkz. Kant 1762 (ç.n.).

¹¹ Kant, *a.g.e.*

¹² Yine Kant'a göre kaplamsal *dictum de nullî'nun* içlemsel zemini: bkz. *a.g.e.* (ç.n.)



Şimdi "Her A, B'dir" biçimindeki tümel olumluya geri dönelim ve onu yeniden bir *yasanın* ifadesi olarak ele alalım. Bir yasa, bahsettiğimiz türden bir doğrudan (*directe*) uygulamaya yatkın olmakla kalmaz: dolaşık (*indirecte*) veya tersyüz edilmiş denilebilecek, daha az doğal olan ama daha az kesin olmayan bir uygulamaya da yer verir. A kavramının B kavramını içermesinden, A özelliğini taşıyan bir öznenin B özelliğini de taşıması gerektiği çıkar. Ama bundan, aksi doğrultuda, B özelliğini taşımayan bir öznenin, A özelliğini taşımanın vazgeçilmez bir koşulunu yerine getirmediği de çıkar. Böylece bu yasanın tersyüz edilmiş uygulamasını, artık belli bir özneye değil de, genel bir tarzda, B özelliğini taşımayan her özneye yapalım ve bu özne ne olursa olsun ona *değil-B* diyelim. O zaman şu tarzda, *Camestres*'te akıl yürütüyor olacağız:

Her A, B'dir:

Ama hiçbir değil-B, B değildir:

O halde hiçbir değil-B, A değildir.

Bu akıl yürütmeye de "Her A, B'dir" tümel olumlusunu devirmekten başka bir şey yapmıyor olacağız. Burada da küçük öncül yalnızca görünüşte bir özdeşlik önermesidir: değil-B, B'nin, soyut biçimde yapılmış basit bir değillemesi değildir: hakkında, sonuç önermesinde A özelliğini değilleyebilmek için küçük öncülde B özelliğini değillediğimiz x gibi gerçek ve somut bir öznedir. Ama bu, genel bir öznedir, veya kulağa daha hoş gelecekse, B'nin yokluğuyla (*absence*) nitelenebilecek gelişigüzel her öznedir; öyle ki bu öznedeki B'nin yokluğundan A'nın yokluğuna çıkarımda bulunmak, aynı zamanda, B'nin değillemesinden A'nın değillemesine varmamıza (*conclure*) izin veren genel kuralı zikretmek olacaktır.¹³ Öyleyse tümel olumunun altıklaması ile devirmesi, biri birinci şekilde öteki ikinci şekilde olmak üzere, eşit derecede tasımlardır; bu tasımların birinde sonuç önermesi tikeldir ve yalnızca bir olgu değerine sahiptir, ötekinde ise tümeldir ve aynı anda hem bir olgu hem de bir yasa değerindedir. Devirmenin dayandığı ilkeye gelirsek, bu ilkenin bugüne dek mantığın aksiyomları arasında görünme şerefine erişmiş olup olmadığını bilmiyorum; yine de onu, altıklamanın ilkesiyle aynı çizgiye getirmekten ve şunu söyleyerek formüle etmekten çekinmiyorum: bir özellik, bir ötekini kendi koşulu saydığı anda, bu koşulun değillemesi koşullananın da [yani ilk özelliğin de] değillemesini getirir: *sublata conditione, tollitur etiam conditionatum*.

Ama tümel olumlu için bütün söylemiş olduklarımız bir kez daha tümel olumsuzda da uygulanabilmelidir: çünkü hiçbir A'nın B olmadığını söylemek, A kavramının B kavramını dışladığını ve birincinin ikinciyle aynı öznedeki gerçekleşemeyeceğini, başka deyişle, hangi öznedeki olursa olsun A özelliğinin mevcudiyetinin, vazgeçilmez bir koşul olarak, B'nin yokluğunu gerektirdiğini söylemektir. Öyleyse bu koşulu karşılamayan, yani B özelliğini taşıyan her özne hakkında A özelliğini değilleyebiliriz; bu özneye de geçici olarak "B" dersek, ikinci şekilde ve *Cesare*'de şöyle akıl yürütüyor olacağız:

Hiçbir A, B değildir:

Ama her B, B'dir:

O halde hiçbir B, A değildir.

Öyle görünüyor ki bu akıl yürütmeye tümel olumsuzun devirmesi denmesi gerekirdi: çünkü bizatihi olumsuz olan bir koşulun değillemesi, küçük öncülde, bir olumlama biçimi alacak olsa da, bu akıl yürütme biraz önce tümel olumlu üzerine yaptığımızla tam bir koşutluk içindedir. Ama tümel olumlu bir önermenin devirmesi, önermenin niteliğini değiştirmekte ve ona bir *sınırsız (indéfini)*¹⁴ terim getirmektedirken, tümel olumsuz bir önermenin devirmesi, ilk önermenin terimlerinin arı ve yalın bir

¹³ Belki "Her A, B'dir" ile "Hiçbir değil-B, A değildir"ın, biri doğrudan öteki tersyüz edilmiş olmak üzere, aynı yasanın iki ifadesi olmakla kaldıkları ve birinin doğruluğunun ötekine doğruluğunu içerdiği söylenecektir. Ama bu durum, birinden ötekine *dolaysız olarak* geçebilecek olduğumuz sonucunu vermez: çünkü ikincisinde, birincide var olmayan bir olumsuz öge vardır; bu olumsuz öge de ancak, B *olmayacak*, dolayısıyla da A *olamayacak bir şeyin* temsilinden gelebilir görünmektedir.

¹⁴ "Değil-A" biçimindeki olumsuz terimler ve bu terimleri barındıran önermeler için kullanılan "indéfini" sıfatı, bu bağlamda *sınırsız çekilmemiş* anlamındadır. Aynı terim ve önerme biçimleri için (İngilizce) mantık yazınında "infinite" (sonsuz) ve "privative" (yoksunluklu, mahrumiyetli) sıfatları da kullanılmıştır (ç. n.).



biçimde yer değiştirmesiyle son bulur; Aristoteles de, bu sonuçtan dolayı, bu işleme – bugün de taşıyor olduğu – *evirme* adını vermiştir.

Tekrar tümel olumlumuza dönelim ama onu bu kez bir *olgunun* ifadesi olarak ele alalım: Her A, B'dir, başka deyişle, A özelliğini taşıyan x, y, z gibi gerçek öznelerin her biri B özelliğini de taşır. Bu olguyu bir yasa olarak başka bir olguya uygulayamayacağımız ve dolayısıyla ondan bu doğrultuda hiçbir sonuç çıkaramayacağımız açıktır: ama verili önermeden gerçekten çıkmak istiyorsak, bu aynı olgunun ifadesini tersyüz edip onu şu biçim altında dile getirebiliriz: Kimi B, A'dır. Bir taraftan, x, y, z öznelerine gerçekten de A'nın adını yalnızca A özelliğini taşıdıkları için veririz; diğer taraftan bu aynı öznelerin B özelliğini taşıdığını olumlarız: öyleyse, eşit bir biçimde, bu özneleri [önce] bu ikinci özelliğin adıyla belirtip ardından A özelliğini onlar için açık olarak (*explicitement*) olumlayabiliriz. Tek bir şartla ki, biraz önce onları "her A" olarak adlandırırken şimdi yalnızca "kimi B" olarak adlandıracağız: çünkü B özelliğinin, s, t, u gibi A ile B özelliklerinin çakışmadığı başka öznelere de ait olmadığını bilmiyoruz. Ama tümel olumlunun evirmesinden ibaret olan bu işlem, *Darapt*'de, sahici bir üçüncü şekilden tasımdır:

Her A, A'dır:

Ama her A, B'dir:

O halde kimi B, A'dır.

Bu tasımda özdeşlik önermesi olan, bu kez büyük öncüdür: ama bu öncülün yalnızca görünüşte bir özdeşlik önermesi olduğunu ve bu öncülde A olduğunu olumladığımız şeyin, A kavramı değil, "her A" ifadesiyle temsil edilen x, y, z gibi gerçek öznelerin olduğunu söylemeye gerek yoktur. Burada belirtilmesi önemli olan şudur ki, biraz önce, A veya B gibi bir özellik, gerçek özneye, yani x'le, B veya A gibi diğer bir özellik arasında orta terim işi görmekteyken, şimdi B'den A'ya mantıksal olarak geçmemizi sağlayan şey x, y, z gibi gerçek öznelerdir. Gerçekten de A'nın B'yi içerdiğinden B'nin de A'yı içerdiği sonucu çıkmaz: ama A ile B'nin *aynı gerçek öznelerde* yer aldığından, tek bir seferde ve eşit güçte bir kanıtla, A olan bir şeyin aynı zamanda B olduğu, B olan bir şeyin de aynı zamanda A olduğu sonucu çıkar. Böylece tümel olumlunun evirmesi gayet de bir akıl yürütmedir, ama aslında görüye (*l'intuition*) yapılan bir başvurudan ibaret olan, özel türde bir akıl yürütmedir; bu akıl yürütmenin ilkesini de şöyle formüle edebiliriz: bir öznede yer alan bir özellik, aynı öznede yer alan öteki bir özellik için arızı olarak olumlanır: *nota rei est accidens notae alterius*.

Bir olgunun ifadesi olarak ele alındığı haliyle tümel olumlu için söylemiş olduğumuz şey, tikel olumluya da uygulanır: çünkü kimi A'nın B olduğunu söylemek, A özelliğinin gerçek özneleri arasında, x gibi, B özelliğini [de] taşıyan en az bir tanesinin bulunduğunu söylemektir. Böylece x, aynı özelliği taşıyan ve aynı adla belirttiğimiz bütün öteki özneler gibi, A'dır: ama x, belki de A'nın özneleri arasında tek olarak, aynı zamanda B'dir de: öyleyse [yukarıda] topluca bütün bu özneler için yapmış olduğumuzu [bu kez yalnızca] x için yapabiliriz, yani onu "kimi B" adıyla belirtebilir ve onun hakkında A özelliğini açık olarak olumlayabiliriz.¹⁵ [Böylece] yine üçüncü şekilde, ama bu kez *Datis*'de akıl yürütüyor olacağız:

Her A, A'dır:

Ama kimi A, B'dir:

O halde kimi B, A'dır.

Tümel olumlunun evirmesiyle tikel olumlununki arasında asli bir fark zaten yoktur: çünkü her iki tarafta da, bir olgu olarak, B özelliğinin herhangi bir yerde A özelliğiyle bir arada bulunduğunu tespit etmek bizim için yeterlidir; ve tek bir örnek, böyle bir durumda, birden fazla örnekle aynı ispat gücüne sahiptir.

¹⁵ Ama niçin küçük öncülde olduğu gibi büyük öncülde de x'i "kimi A" ifadesiyle belirtmiyoruz? Çünkü bu ifade belirsizdir (*indéterminée*) ve A'nın, y veya z gibi, B olmayan başka bir öznesini de gayet belirtiyor olabilir; oysa "her A" ifadesi, A'nın bütün öznelerini sardığı için, bunların arasında da söz konusu olan özneyi, yani x'i kesin olarak temsil edecektir.



Bununla birlikte, eğer evirmeden, önceki iki örnekteki benzeyen ve aynı ilkeye dayanan bir işlem anlaşılırsa ister tümel ister tikel olsun hiçbir olumsuz önerme evrilemez. Hakikaten x , y , z gibi A adı altında toplanmış gerçek özneler hakkında veya bunlardan x gibi yalnızca bir tanesi hakkında bildiğimiz tek şey, bunların B olmadıkları olsun: bunları, kendilerine ait olmayan B özelliğinin adıyla belirtmek saçma olmayacak mıdır? Hatta bunlar hakkında, kendilerine ait olan ve adını taşıyor oldukları A özelliğini değillemek daha da saçma olmayacak mıdır? Tasım biçiminin kullanımı bir de burada bize mükemmel bir mihenktaşı sağlar: çünkü üçüncü şekilde, ister tümel isterse tikel olsun olumsuz bir önermenin küçük öncül olarak yer alabildiği ve dolayısıyla bu önermenin evirmesi olarak iş görebilecek hiçbir kip yoktur. O zaman küçük öncül olarak "Her A , A 'dır" biçimindeki özdeşlik önermesi alınıp, *Felaptor*'da tümel üzerine, *Bocard*'da da tikel üzerine akıl yürütmek mi denenecektir? Sonuç önermesi, birinci durumda verili önermenin altıklaması, ikinci durumda da bu önermenin ta kendisi olacaktır.

Bir yasanın değil sadece bir olgunun ifadesi oldukları için tikel önermelerin ne altıklamaya ne de ters döndürmeye yer verdiklerini ayrıca belirtmek gereksiz gibidir. Peki öyleyse, birçok mantıkçının, hatta W. Hamilton'a göre¹⁶ mantıkçıların çoğunluğunun, tümel olumsuzun devirmesini de kabul etmesi nereden kaynaklanır? Olumsuz bir önermede, değilme her zaman yükleme fiilinden¹⁷ ayrılıp yüklenmekte olan özelliğe eklenilebilir; bu yolla, verili olumsuz önerme, *sınırsız* denilen türde bir olumluya dönüştürülmüş olur: A , B değildir, başka deyişle, A , değil- B 'dir. Öyleyse "Kimi A , B değildir" biçimindeki tikel olumsuzun yerine, "Kimi A , değil- B 'dir" biçimindeki tikel *sınırsız* koyabiliriz; en azından biçimi itibarıyla olumlu olduğu için bu ikinci önermeyi de evirebilir ve şununla değiştirebiliriz: "Kimi değil- B , A 'dır". Burada sahici bir devirmeye benzeyen hiçbir şey olmadığı görülmektedir. Aynı yöntem izlenerek tümel olumsuzun da bir tür dolaşık devirmesi elde edilebilir; tümel olumlunun devirmesine dış görünüş bakımından benzediği için buna da şüphesiz devirme denecektir: Hiçbir A , B değildir, başka deyişle, her A , değil- B 'dir, o halde kimi değil- B , A 'dır. Bu şekilde, gerçek işlemlerle aynı doğrultuda, salt sözel işlemler (*opérations purement verbales*) yapılarak mantığın zenginleştirileceğine inanılır: [oyşa] bunu yaparak başaracak olduğumuz tek şey, başkalarını ve kendimizi, mantığın ciddi anlamda bir akıl yürütme sanatı olmayıp işaretleri birleştirme ve formüllerle oynama sanatı olduğuna ikna etmektir.

Sonuç olarak, biri tümel olumlunun öteki tümel olumsuzun olmak üzere yalnızca iki çeşit altıklama; yine iki tümel biçimin olmak üzere yalnızca iki çeşit devirme; iki olumlu biçimin olmak üzere de yalnızca iki çeşit evirme vardır. Bütün bu işlemler, düşüncenin nazarında, orta terimin iki sınır teriminden gerçekten ayrı olduğu tasımlardır; bunlar yalnızca görünüşte ve ifade edilişleri bakımından dolaysızdır, çünkü orta terim, ilk dört tanesinde adını küçük terime verirken son iki tanesinde büyük terimin adını alır. Altıklamanın iki biçimi, birinci şeklin iki kipi, devirmeninkiler ikincinin iki kipi, evirmeninkiler de üçüncünün iki kipidir. Öyleyse, tasım şekillerinin geçerliliğini (*légitimité*) dolaysız addedilen çıkarımların geçerliliğine dayandıran yöntem, *obscurum per aequae obscurum* tanıtlamaktan ibarettir: meğerki bu yöntem *clarum per aequae clarum* tanıtlıyor olsun ve söz konusu işlemlerin dayandıkları ilkelerin kendileri, işlemlerin ait oldukları tasım şekillerinin doğrudan zemini olsun. Bunu¹⁸ ispat etmek içinse muhtemelen çok çaba göstermek zorunda kalmayacağız.

Birinci şekil için bir zorluk bulunmayacaktır, çünkü bu şeklin kendine özgü bir ilkesi¹⁹ olduğunda ve bunun da altıklamayı açıklamak için kullanmış olduğumuz ilkenin ta kendisi olduğunda herkes anlaşmaktadır. Bir altıklamayla birinci şekildeki sıradan bir tasım arasında yalnızca tek bir fark bulunur ki o da şudur: birinde küçük terimin adı yerine orta terimin, yani A 'nın adı konulurken, ötekinde küçük terimin, yani C 'nin, ayrı ve özel bir adı vardır. Şimdi tümel olumlu ve tümel olumsuz için olmak üzere iki çeşit altıklama vardır: öyleyse birinci şekilde de büyük öncülün olumlu veya olumsuz olmasına göre iki tür tasım bulunacaktır: çünkü bu büyük öncül bir yasanın ifadesi olduğundan zorunlu olarak

¹⁶ *Lectures on Logic* [Hamilton 1860, 2. cilt], lec. XIV, t. I, s. 264.

¹⁷ *Yükleme fiili (copule)*: kopula, koşaç. Birçok Hint-Avrupa dilinde, *olmak* fiilinin, yüklemi özneye iliştiirmek için kullanılan zaman, kişi ve görünüş bakımından çekilmiş biçimleri (ç.n.).

¹⁸ Yani, dolaysız addedilen çıkarımlarla sıradan tasımların eşit derecede berrak olup aynı ilkelerde zeminlendiklerini (ç.n.).

¹⁹ Kastedilen *dictum de omni et nullum*'dur. Ama bkz. dipnotlar 10 ve 12 (ç.n.).



tümeldir. A veya C öznesini büyük öncül tarafından ifade edilen yasaya tabi kılan küçük öncül de zorunlu olarak olumludur: ama bu küçük öncül altıklamada tikel olurken, gerçek anlamıyla tasımda tümel de tikel de olabilir. Özneye şimdi verdiğimiz ad, yani C, aslında ona ait olan bir özelliğin adıdır; bu özellik ise, ya kendi kendisi yoluyla ve yer aldığı bütün öznelerde olmak üzere yasanın uygulanışını yerine getirebilir ya da verili bir özneye olmak üzere bu uygulanışla düpedüz çakışabilir. Öyleyse, Aristoteles'in de düşünmüş olduğu gibi, birinci şeklin, şunlar olmak üzere dört tane kipi bulunur:²⁰

BARBARA

Her A, B'dir:

Ama her C, A'dır:

O halde her C, B'dir.

DARII

Her A, B'dir:

Ama kimi C, A'dır:

O halde kimi C, B'dir.

CELARENT

Hiçbir A, B değildir:

Ama her C, A'dır:

O halde hiçbir C, B değildir.

FERIO

Hiçbir A, B değildir:

Ama kimi C, A'dır:

O halde kimi C, B değildir.

Devirmede, ikinci şekilden bir tasım ayırt etmiş olduğumuza göre, şimdi de bu şeklin, bütün kipleriyle birlikte, tam da devirmenin ilkesinin bir sonucu olup olmadığını görelim. Bu ilkeyi takip ederek, koşullanan özellik olan A'yı, koşulun kendisi ister olumlu isterse olumsuz olsun, yani koşul ister B özelliğinin taşınması isterse, aksine, bu aynı özelliğin dışlanması olsun, koşulu karşılamayan her özne hakkında değillerebiliriz. Ama ister bu özne kendinde tanınsın isterse tanınmasın, ister taşıdığı veya dışladığı özelliğin adıyla belirtilsin isterse C gibi kendine özel başka bir adla belirtilsin, aynı şeyi yapabiliriz. Öyleyse altıklama birinci şekil için neyse devirme de ikinci için tam olarak odur, yani aynı ilkenin, önden ve belirsiz bir uygulanışdır: [yani] devirme, küçük terimin adının boş kaldığı, ikinci şekilden bir tasımdır. Şimdi, biri tümel olumlunun diğeri tümel olumsuzun olmak üzere iki çeşit devirme vardır: öyleyse, büyük öncülün olumlu veya olumsuz olmasına göre, ikinci şekilden tasımların da iki türü olacaktır: çünkü birinci şekilde olduğu gibi bir yasanın ifadesi olan bu büyük öncül, zorunlu olarak tümeldir. Öznenin, yasa tarafından dayatılan koşulu karşıladığını değillleyen küçük öncül ise aslen olumsuzdur: ama bu koşulun, dolayısıyla da büyük öncülün kendisi olumsuzsa, küçük öncül bir değillenmenin değillenmesi olacak ve bir olumlama biçimini alacaktır. Küçük öncül, devirmede her zaman tümeldir; gerçek anlamıyla tasımda ise, şimdi adını özneye vermekte olan C özelliğinin, kendi kendisi yoluyla ve bütün durumlarda, olumlu veya olumsuz koşul olan B'nin değillenmesini getirip getirmedigine ya da verili bir özneye bu değillenmeyle düpedüz çakışıp çakışmadığına göreyse tümel ya da tikel olabilir. Öyleyse ikinci şekilde, benzer sebeplerle, birinci şekildekiyle aynı sayıda, yani dört kip bulunur;

²⁰ Leibniz, *Barbara* ve *Celarent* kiplerinde tümel sonuçları müteakabil tikellerle değiştirerek bu tasım şekline bir beşinci ve bir altıncı kip [daha] kazandırır. Yine, *Cesare* ve *Camestres*'in sonuçlarını altıklayarak ikinci şekle altı kip, *Celantes*'in sonucunu altıklayarak da dördüncü şekle altı kip kazandırır. Ama ne denirse densin, sonucun, birincil tasımın öncüllerine bağlanmak zorunda olmadığı bu altıklamalar gerçek *ek-tasımlardır* (*épisyllogismes*). Bkz. *Yeni Denemeler*, IV. Kitap, xvii. Bölüm, § 4.



birinci şekilde yapıldığı gibi, büyük öncülün olumlu olduğu kiplerin olumsuz olduğu kiplerin önüne konması gerektiğine inanıyorum.

CAMESTRES

Her A, B'dir:

Ama hiçbir C, B değildir:

O halde hiçbir C, A değildir.

BAROCO

Her A, B'dir:

Ama kimi C, B değildir:

O halde kimi C, A değildir.

CESARE

Hiçbir A, B değildir:

Ama her C, B'dir:

O halde hiçbir C, B değildir.

FESTINO

Hiçbir A, B değildir:

Ama kimi C, B'dir:

O halde kimi C, A değildir.

Böylece bizim için geriye kalan tek şey, evirmenin ilkesinin, yani *Darapt*/deki veya *Datis*/deki, büyük öncülü özdeşlik önermesi olan bir tasımın ilkesinin, üçüncü şeklin bütün kiplerinin ortak zemini olup olamayacağı üzerine düşünmektir. Bu ilkeye göre, x gibi gerçek bir öznenin B özelliğini taşıması, bu öznenin daha önceden taşıdığı ad, yani "A" yerine "kimi B" ifadesini koymaya yetkili olabilmemiz için yeterlidir; A özelliği de, adını vermiş olduğu özneye ait olmakta akamete uğramayacağı için, bu yer değiştirmeye dayanarak kimi B'nin A olduğunu olumlarız. Ama B'nin adı bir kez A'ninki yerine konulduğunda, yalnızca A özelliğini değil, x gerçek öznesine aynı derecede ait olan bambaşka bir özelliği de, yani C'yi de, kimi B hakkında olumlamakta özgür oluruz; benzer biçimde, x'e ait olmayan ve x, henüz A'nın adını taşımaktayken onun hakkında değillemiş olduğumuz her özelliği kimi B hakkında da değillenebiliriz. Kısaca söylersek, bir özne için olumlanan veya değillenen herşey, bu aynı öznenin bir özelliği için de arzi olarak olumlanabilir veya değillenebilir; öyleyse "*nota rei est accidens notae alterius*" formülü şununla tamamlanmalıdır: *repugnans rei repugnat per accidens notae*. Altıklama ve devirme, ilk iki şekilden öyle tasımlardır ki bunlarda küçük terim *yeterince* belirlenmiştir, çünkü elimizde bu terimi belirtmek için orta terimin adı dışında başka bir ad yoktur; evirme ise üçüncü şekilden öyle bir tasımdır ki bu tasımda büyük terim, aksine, *fazla* belirlidir, çünkü orta terime adını veren özellik yalnızca büyük terimdir. Şimdi, biri tümel olumlunun diğeri tikel olumlunun olmak üzere iki çeşit evirme bulunur: öyleyse, küçük öncülün tümel veya tikel olmasına göre de üçüncü şekil tasımlarının iki türü bulunacaktır: çünkü x gerçek öznesini, onun bir özelliğinin, yani B'nin adıyla, belirtme yetkisini bize veren bu küçük öncül zorunlu olarak olumludur. Küçük öncül tümel olduğunda, büyük öncül yalnızca olumlu veya olumsuz değil, aynı zamanda tümel veya tikel de olabilir: çünkü bu küçük öncül sayesinde A'nın bütün öznelere "kimi B" ifadesiyle belirtebiliyorsak, bu öznelere büyük öncülde C olduğunu veya olmadığını söylediklerimize de aynı ifadeyi uygulayabileceğimizden her zaman emin olabiliriz. Ama küçük öncül tikelse, büyük öncülün tümel olması gerekir: çünkü C'nin olumlanmasının veya değillenmesinin, A'nın öznelere, bilhassa küçük öncül sayesinde "kimi B" olarak adlandırdıklarımız için geçerli olduğundan emin olabilmemiz için, bu olumlanma veya değillenmenin, büyük öncülde, A'nın bütün öznelere için geçerli olması gerekir. Öyleyse üçüncü şeklin,



herkesin bu şekilde ayırt ettiği altı kipten başka bir kipi olamaz; küçük öncülün tikel olduğu kipleri en sona yerleştiriyorum.

DARAPTI

Her A, C'dir:

Ama her A, B'dir:

O halde kimi B, C'dir.

DISAMIS

Kimi A, C'dir:

Ama her A, B'dir:

O halde kimi B, C'dir.

FELAPTON

Hiçbir A, C değildir:

Ama her A, B'dir:

O halde kimi B, C değildir.

BOCARDI

Kimi A, C değildir:

Ama her A, B'dir:

O halde kimi B, C değildir.

DATISI

Her A, C'dir:

Ama kimi A, B'dir:

O halde kimi B, C'dir.

FERISON

Hiçbir A, C değildir:

Ama kimi A, B'dir:

O halde kimi B, C değildir.²¹

Öyleyse Aristoteles'çe kabul edilen on dört kipten hiçbirinin tanıtlanmaya ihtiyacı yoktur, çünkü bunlardan bir tanesi yoktur ki, onu tanıtlamak için yararlanılacak *dolaysız çıkarımlar* kadar kendinden berrak olmasın. İkinci şeklin birinciye, büyük öncülün evirmesi yoluyla indirgendiği söylenir: ama bu kural yalnızca, büyük öncülün bir tümel olumsuz olduğu *Cesare* ve *Festino* kiplerine uygulanır, öyle ki evirme sanılan bu şey gerçekte bir devirmedir. *Camestres* ve *Baroco* kiplerinde, büyük öncülü evirmek düşünülemezdi, çünkü bu durumda tikele dönüşür ve böylece birinci şekilde büyük öncül rolünü oynayamazdı: *Camestres* için öncelikle öncüllerin sırasını tersine çevirip sonra da büyük öncül haline gelmiş olan küçük öncüldeki terimlerin sırasını ve bir kez daha sonuçtaki terimlerin sırasını tersine

²¹ Kant'ın çağdaşlarından Lambert, bu üç şeklin her birinin ilkesine ve işlevine çok iyi bir biçimde işaret etmiştir; ona özellikle, akıl yürütmenin üçüncü şekilde bir örneğin kullanımına dayandığı fikrini borçluyum. Ama kullandığı gösterim, bir ve aynı kipi ister küçük terimden büyük terime isterse büyükten küçüğe giderek okumaya izin verdiği için birinci şekle zaten indirgeyebilecek olduğu dördüncüye [ayrı] bir anlam vermesi bana beyhude bir iş gibi görünmektedir. Bkz. Lambert'in *Neues Organon'u* [Lambert 1764], *Dianoologie*, Bölüm IV, §§ 209-215, 225-233.



çevirerek zorluktan kaçınıldı. Ama aynı çare, küçük öncülün ve sonucun tikel olumsuz olduğu *Baroco* için işe yarayamazdı: bu yüzden burada, doğrudan tanıtılma yönteminden tamamen vazgeçmek gerektiğine inanıldı ve *Barbara*'da, sonucun yanlışlığından küçük öncülün yanlışlığının çıkacağı gösterilmekle kalındı. *Cesare* ve *Festino* kiplerinde olumsuz büyük öncülün evirmesi sanılan şeyin bir devirmeden ibaret olduğu gözden kaçırılmasaydı bütün bu engellerden kurtulmuş olunurdu: çünkü bu yolla, *Camestres*'in ve *Baroco*'nun olumsuz küçük öncülünü olumlu bir *sınırsızla* değiştirmek kaydıyla, bu iki kipin olumlu büyük öncülünü, bazı mantıkçıların²² zaten yapmış olduğu gibi, devirmeye yönelmiş olunurdu. Böylece ikinci şeklin dört kipine tekbiçimli (*uniforme*) bir işlem uygulanmış ve bu işlem yoluyla da, özü bakımından olmasa da biçimi bakımından eleştirilemez olan, birinci şekilden dört tasım elde edilmiş olurdu:

CAMESTRES-CELARENT

Hiçbir B-olmayan, A değildir:

Ama her C, B-olmayandır:

O halde hiçbir C, A değildir.

BAROCO-FERIO

Hiçbir B-olmayan, A değildir:

Ama kimi C, B-olmayandır:

O halde kimi C, A değildir.

CESARE-CELARENT

Hiçbir B, A değildir:

Ama her C, A'dır:

O halde hiçbir C, A değildir.

FESTINO-FERIO

Hiçbir B, A değildir:

Ama kimi C, B'dir:

O halde kimi C, A değildir.

Bu dört tasımın geçerliliği gerçekten ikinci şeklin temel tasımlarıninkine kadar kesindir: tek bir şartla ki, o temel tasımlarda C öznesine, "Her A, B'dir" veya "Hiçbir A, B değildir" yasanının tersyüz edilmiş bir uygulaması yapılırken, bu yeni biçimlerde söz konusu yasanın ifadesi tersyüz edilerek başlanır ve ardından aynı özneye bunun doğrudan bir uygulaması yapılır. Şimdi, zihnimiz bir tabiat yasanını uygulamada tersyüz edebilecek olsa da yasa, kendinde, her zaman doğrudandır: gerçeklikte A, B'yi içerir, ama ortaya çıkan duruma göre, B'nin değilmesinden A'nın değilmesine varmak bizim işimizdir. Öyleyse ikinci şekilden bir tasımda "Her A, B'dir" biçimindeki düz (*directe*) büyük öncülü "Hiçbir B-olmayan, A değildir" biçimindeki tersyüz edilmiş büyük öncülle değiştirdiğimizde, tabiatın gerçek bir *yasası* yerine bu yasadan çıkarabileceğimiz, olumsuz sonuçlara ilişkin bir *kuralı* koymuş oluruz; ardından da birinci şekilde akıl yürüterek bu yeni büyük öncüle C küçük terimini tabi kıldığımızda, yalnızca bizim zihnimizde (*esprit*) mevcut olan bu kurala, kendi kendisinde mevcutmuş ve C'nin tabiatını nesnel olarak belirliyormuş gibi bakmış oluruz. Kısaca söylersek, nesnel bir yasanın öznel bir kullanımını gerçekleştirmek yerine, öznel bir kuralın, mantıksal biçimin izin verdiği ama metafizik olarak gayrimesru olan nesnel bir kullanımını gerçekleştirmiş oluruz.

²² Bu mantıkçıların adları, Hamilton'ın *Lectures on Logic*'inde, lec. XXII, t. I, s. 440'taki bir notta bulunabilecektir.



Üçüncü şeklin de birinciye küçük öncülün evirmesi yoluyla indirgendiği söylenir: ama bilinir ki bu işlem, büyük öncülün tikel olduğu ve dolayısıyla birinci şekilden bir tasımda büyük öncül işi göremeyeceği *Disamis* ve *Bocardo* kiplerine uygulanamaz. Böylece bu iki kip için, yukarıda bahsedilenlere benzer çarelere başvurulur: *Disamis*'in öncüllerinin sırası *Camestres*'inkilerde yapıldığı gibi değiştirilir, artık küçük öncüle dönüşmüş olan büyük öncül ve sonra da sonuç önermesi evrilir. *Bocardo*'ya gelirse, o da *Baroco*'da yapıldığı gibi saçmaya indirgeme yoluyla, yani sonucun yanlışlığından büyük öncülünün çıktığı ispatlanarak tanıtılır; W. Hamilton ise bu büyük öncüle ve sonuca, tikel olumsuzun evirmesi sanılan işlemi uygular ve böylece *Bocardo*'yu, *Disamis*'te izlenen yolun aynısını izleyerek, birinci şekle indirger.²³ Öteki dört kipe, yani *Darapti*, *Datisi*, *Felapton* ve *Ferison*'a gelirse, gerçekten bunlar da, ilk ikisi *Darile*ye son ikisi de *Ferido*'ya olmak üzere, küçük öncüllerinin evrilmesi yoluyla indirgenirler:

DARAPTI-DATISI-DARII

Her A, C'dir:

Ama kimi B, A'dır:

O halde kimi B, C'dir.

FELAPTON-FERISON-FERIO

Hiçbir A, C değildir:

Ama kimi B, A'dır:

O halde kimi B, C değildir.

Ama bu indirgeme hangi dolambaçlı yoldan ve ne tür bir güçlük pahasına gerçekleştirilir? Büyük öncül bize, ötekilerde olduğu gibi bu kiplerde de, x gibi gerçek bir öznenin, A'nın adı altında, C olduğunu veya olmadığını anlatır; diğer taraftan, küçük öncül sayesinde, bu aynı öznenin B olduğunu da biliriz: öyleyse bu özneyi büyük öncülde "kimi B" ifadesiyle belirtip büyük öncülün kendisinden "kimi B, C'dir/C değildir" sonucunu üretebiliriz. Üçüncü şeklin ilkesine dayanan ve büyük öncülün niteliği ne olursa olsun, iki öncülde x'in özdeş kaldığı şüphe götürmediği sürece her zaman çalışan çok basit bir işlemdir bu. Peki [söz edilen indirgemeye] bunun yerine ne yapılmış olur? x'in adı olan A'yı, "kimi B" ifadesiyle değiştirdiğimiz yer büyük öncül değil küçük öncül olur; sonra da, "kimi B"ye dönüşmüş olan bu x hakkında, önceden adını aldığı özelliği olumlayarak kimi B'nin A olduğunu bildiriyor oluruz. Ama söz konusu olan bu değildir: söz konusu olan, kimi B'nin C olduğunu, veya C olmadığını, ispatlamaktır; ve büyük öncül tikel olsaydı, küçük öncülün evrilmesi bu bakımdan ispatın başlangıcını bile oluşturmayacaktı: çünkü kimi B'nin A olmasıyla birlikte kimi A'nın da C olduğundan, veya C olmadığından, herhangi bir sonuç çıkarmak imkansızdır. Ama durum odur ki bu dört kipte büyük öncül tümeldir: böylece bu öncülde bir olgudan ziyade bir yasanın ifadesini görebiliriz; yani bu öncül bizim için x'in A'nın adı altında C olduğundan, veya C olmadığından ziyade, A kavramının kendi kendisinde ele alındığında C kavramını içerdiğini, veya dışladığını belirtebilmektedir. Bu kez amacımıza erişiriz; küçük öncülün evirmesi yoluyla kimi B'nin A olduğunu ispatlamış oluruz; büyük öncüle verdiğimiz yeni anlamdan da A olmanın, C olmak veya aksine C olmamak olduğu çıkar: böylece nihayetinde, yapmak istemiş olduğumuz gibi, kimi B'nin C olduğu, veya C olmadığı sonucuna varabiliriz. Ama görülebilmektedir ki bu sonucu ancak, biri üçüncü şekilden öteki birinci şekilden olmak üzere *iki* [ayrı] tasımla elde etmiş olduk; bunlardan birincisi bizi x aracılığıyla B'den A geçirmişken, öteki, bir anlamda birincinin bizi bıraktığı yerde yakalayarak, A'yı x ile C arasında bir orta terime dönüştürüp bizi B'den C'ye taşıma işini tamamladı. Ama x ile C arasında bir orta terime ihtiyacımız yoktu; x'in C olduğunu, veya C olmadığını bir olgu olarak bilmek, bu olguya A ile C arasında varolabilecek bir kavramsal bağıntıyı (*rélation idéale*) sebep göstermeksizin yeterliydi.

Ama bize ne ikinci ne de üçüncü şekil için doğru görünmüş olan şey, dördüncü için, herkesin de teslim ettiği üzere, doğrudur: çünkü bu şeklin dayandığı hiçbir ilke yoktur ki ona özgü olsun ve onun hiçbir kipi yoktur ki, evirmenin veya devirmenin yardımıyla tanıtılmaya ihtiyaç duymasın. Kaldı ki, ne bu

²³ *Lectures on Logic*, lec. XXII, t. I, s. 443 ve devamı.



kipleri bir fikir olarak sezdirmiş²⁴ olan Aristoteles, ne de mantığa bunları sokmuş²⁵ olan Theophrastos bunlardan ayrı bir şekil meydana getirmeyi düşünmüştür; Ortaçağ'da bunlara verilmiş adlar bile mantıkçıların çoğunluğunun, bunları birinci şeklin dolaşık kipleri (*modes indirects*) olarak görmekten vazgeçmediğinin ispatıdır. Herkes, ilk üç tanesi olan *Baralipton*, *Celantes* ve *Dabitis*'in, özü itibariyle *Barbara*, *Celarent* ve *Daril*'nin sonuç önermesinin tersyüz edilmiş hallerinden ibaret olduğunda anlaşılır. Dördüncü şeklin taraftarlarının tek iddia ettikleri, bu tersyüz etmenin küçük terimi büyük, büyük terimi de küçük yapmak için yeterli olduğudur: böylece öncüllerin de yerlerinin ve adlarının değiştirilmesini isterler ve *Baralipton*'la *Bamalip*, *Celantes*'e *Calemes*, *Dabitis*'e de *Dimatis* derler.²⁶ Dördüncü şeklin bir özgünlüğü varsa bu, daha ziyade son iki kipte, yani *Fapesmo* ve *Frisesorum*'da bulunacaktır: gerçekten bu kiplerin *Ferid*'den yalnızca sonuç bakımından farklılaştıkları söylenemez, çünkü öncüllerin kendisi tamamen farklıdır ve bir tikel olumsuz olan sonuç önermesi ne devrilebilir ne de evrilebilir. Ama burada düşüncenin, terimler ve önermelerin görünüşteki sırasını tersyüz ettiği yer, öncüllerin kendisidir: tümel veya tikel olan büyük öncül, yani "Her A, veya kimi A, B'dir", tikel küçük öncül, yani "Kimi B, A'dır" haline gelir; tümel olan küçük öncül, yani "Hiçbir C, A değildir", yine tümel olan büyük öncül, yani "Hiçbir A, C değildir" haline gelir: sonuç önermesi de, yani "Kimi B, C değildir", artık *Ferid*'daki bir tasımın doğrudan sonucu olmakla kalır. Dördüncü şeklin taraftarları zaten bunu böyle anlayanların başında gelirler: çünkü onlar, terimlerin ve önermelerin sırasının düşünce tarafından tersyüz edilmesi gerektiğini onaylamakla kalmazlar, aynı zamanda öncüllerin sırasını gerçekten değiştirirler ve sonuç olarak da *Fapesmo*'yu *Fesapdy*, *Frisesorum*'u da *Fresisor*'la dönüştürürler. Öyleyse adlar üzerinde tartışılabilir, ama [adlandırılan] şeyler konusunda herkes anlaşır: *Baralipton*, *Celantes* ve *Dabitis*, birinci şeklin sonucu tersyüz edilmiş kipleridir; *Fapesmo* ve *Frisesorum* da birinci şeklin tersyüz edilmiş veya tersine giden kipleridir.

Bunun yanı sıra, tasımın, aslen farklı üç şekli olduğunu ve yalnızca üç şekli olabileceğini ispatlamak kolaydır. Her mantıksal tanıtlamanın amacı, bir özelliğin bir öznedede var olduğunu veya var olmadığını, veya bunun yerine, söz konusu öznenin kendisinin ancak bir özellik altında kavranabildiği durumda, bir özelliğin bir ötekiyle gerçek bir öznedede birlikte var olduğunu veya var olmadığını tespit etmektir. Şimdi bu iki özellik arasındaki bağıntı, bir orta terimin yardımı olmadan tespit edilemez; bu orta terim de zorunlu olarak, ya bir üçüncü *özelliştir* ya da *öznenin* ta kendisidir ki bu öznedede ilk iki özellikten biri ötekiyle çakışır veya çakışmaz. Bu ikinci durumda, öznenin, birbirine bağladığı iki özellikten düşünce tarafından ayırt edilmesi gerektiği için, onu kendimize üçüncü bir özelliğin altında *yeniden sunmak* (*représenter*²⁷) zorunda kalırız: ama bu üçüncü özellik akıl yürütmede hiçbir rol oynamaz ve verili özellikler [yani, ilk iki özellik] arasında *sentetik* bir bağ kuran şey, *gerçekliğinde* ele alındığı haliyle

²⁴ *Birinci Analitikler* [Waitz 1844, 1. Cilt: *Analytica Priora*], kitap I, bölüm vii; kitap II, bölüm i. Üstelik Aristoteles'in, öncülleri veya sonucu tersyüz edilebilir olan tasımlar hakkındaki yorumları üç şekle de uygulanır. Söz konusu belirtiler izlenerek, birinci şekle dokuz kip kazandırabilmekle kalınmayacak, ikinciye sekiz, üçüncüye de on iki kip kazandırılacaktır; birincide üç tümel sonuç, üçüncüde de dört tümel sonuç elde edilmiş olduğuna göre, bu sonuçlar altıklanarak şekil başına on iki kip olmak üzere tekbiçimli bir sayıya varılacaktır. Elbette ikinci ve üçüncü şekillerde, dolaşık kipler düz kiplerden yalnızca öncüllerin sırası bakımından ayrılacaktır.

²⁵ *Sch. in Arist.*, Brandis edisyonu [Brandis 1836], 156^{b2} ve devamı.

²⁶ Hamilton, *Lectures on Logic*, lec. XXII, t. I, s. 445. Normal olarak bunlara *Baralip*, *Calentes* ve *Dibatis* denir, ama Hamilton'un sembolleri bana daha tercih edilir görünüyor. *Celantes* kipinde, dördüncü şeklin taraftarları gibi, öncülleri gerçekten de şu sıraya yerleştirdiğimizi varsayalım:

Her C, A'dır:
Hiçbir A, B değildir.

Bu kipin tanıtlanması için, her zaman öncüllerin sırasının en azından düşünce tarafından değiştirilmesi ve birinci şeklin sırasına geri dönülmesi gerekecektir:

Hiçbir A, B değildir:
Her C, A'dır.

Öncüllerin sırasının değiştirilişi de *m* harfiyle gösterildiği için, bu kipin yeni adı *Calentes* değil, *Calemes* olmalıdır. Öyleyse dördüncü şeklin taraftarları, son iki kipin adından kaldırdıkları *m*'yi ilk üç kipin adına eklemek zorundadırlar.

²⁷ Bu paragrafta yapılan tartışma ve yazarın italik vurgusu dikkate alındığında, "représenter" fiilini "temsil etmek" biçiminde değil, "re-présenter" gibi okuyup "yeniden sunmak" biçiminde karşılamanın gerekli olduğu görünüyor (ç.n.).



öznenin kendisidir. Aksine, öteki iki özellik arasında orta terim işi gören özellik, bu ikisinden özneyi kendisi altına getirdiğimizle düpedüz çakışabilir, çünkü onun kendisinin bu öznedeki bulunması yeterlidir: ama özne hakkında olumlamayı veya değillenmeyi düşündüğümüz özellikle [yani büyük terimle] *analitik* olarak bağlı olmalıdır, çünkü aksi halde onu [akıl yürütmeye] sokmanın veya [akıl yürütmeden] çıkarmanın kendinde bir faydası olmayacaktır. Ama iki özellik arasındaki analitik bir bağıntı, koşullananla koşul arasındakinden başka bir şey olamaz: öyleyse, ya orta terim koşullanan olacak ve koşullananın öznedeki var olması koşulun var olmasını getirecek; ya da orta terim koşul olacak ve bu koşulun değillenmesi bizim için koşullananın değillenmesini getirecektir. Bu iki durumdan birincisi tam olarak birinci şekildeki durumdur; ikincisi de ikinci şekildeki durumdur; son olarak, gerçek bir öznenin iki özellik arasında orta terim işi gördüğü durum da üçüncü şekildeki durumdur. Bayağı mantık (*la logique vulgaire*) ikinci şekli birinciyle, yani terimlerin doğal sırasını tersyüz eden ve ancak olumsuz ve öznel bir değeri olan bir akıl yürütmeyi, doğal sırayı izleyen ve olumlu ve nesnel bir değeri olan bir akıl yürütmeyle karıştırır. Aristoteles üçüncü şeklin özgünlüğünü, bu şeklin *serimleme*²⁸ yoluyla tanıtılabileceğini belirterek kapalı bir biçimde takdir etmiştir: ama onu birinciye indirgemek ve gerçek öznedeki, verili iki özellik arasında kendi kendinde kurulan sentetik bağıntıyı, bu özelliklerden biri ile, altında özneyi kendimize yeniden sunduğumuz diğeri arasında bazı durumlarda var olabilecek analitik bağıntıya tabi kılmak daha çok hoşuna gitmiştir. Öyleyse tanıtılmanın üç ve yalnızca üç mantıksal biçimi vardır; bu biçimler birbirine oturamaz, ama bunlardan [hiç] birine oturmayan bir mantıksal tanıtılma da bulunamaz.

Her mantıksal tanıtılma ya tündengelimli ya tümevarımlıdır, bununla birlikte tümevarım, saf mantığın yasalarından büyük oranda bağımsızdır. Şimdi mükemmel anlamıyla tasım, yani *kategorik*²⁹ tasım dışında yalnızca üç basit tündengelim biçimi bulunur ki bunlar muhtemelen Aristoteles okulunda icat edilmiş, ama esas olarak Zenon'un kinde kullanılmıştır:³⁰ *hipotetik* tasım, *kopülatif* tasım ve *tikel evetlemeli* (*disjonctif*) tasım. Bu tasımlarda, ilk iki şekildeki gibi olduğu gibi, büyük öncül iki özellik arasındaki bir bağıntıyı bildirir: tek bir farkla ki bu özellikler mutlak olarak ve kendi kendilerinde değil, ama verili bir özneye ait oldukları kadarıyla ele alınırlar; aynı düzendeki bütün olgulara uygulanabilir olan bir genel yasa fikri, yerini, bir anlamda kendi özel yasasını kendinde taşıyan bir olgu fikrine bırakmıştır.

Hipotetik tasım iki biçim alabilir:

MODUS PONENS

S, A ise S, B'dir:

Ama S, A'dır:

O halde S, B'dir.

MODUS TOLLENS

S, A ise, S, B'dir:

Ama S, B değildir:

O halde S, A değildir.

S harfini, A ve B harfleriyle birleştirelim ve böylece bu son iki harf tarafından temsil edilen özelliklerin düşünce tarafından S öznesinden ayrıştırılmadığını gösterelim: hipotetik tasımın birinci biçimi, kategorik tasımın birinci şekline, ikinci biçim de ikinci şekle kolayca indirgenecektir:

²⁸ *ecthèse* (E. Yun. *ecthesis*, Lat. *expositio*). Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'de bazı evirmeleri ve (özellikle üçüncü şekilden) bazı tasım kiplerini ispatlarken kullandığı, temel olarak öncüllerden birindeki özne teriminin ilgili bir *örneğini* veya *alt-kümesini* alıp *yeni* bir terim harfiyle temsil etmeye dayanan alternatif bir ispat yöntemi. (Türkçe'de "çıkarma" olarak da adlandırılabilir.) (ç.n.)

²⁹ Öncülleri ve sonuç önermesi kategorik türde olan tasım (ç.n.).

³⁰ *Sch. in Arist.* Brandis edisyonu, 169^b25 ve devamı.



BARBARA

S-A, S-B'dir:

Ama S, S-A'dır:

O halde S, S-B'dir.

CAMESTRES

S-A, S-B'dir:

Ama S, S-B değildir:

O halde S, S-A değildir.

Kopülatif tasımın ise yalnızca bir biçimi vardır:

S, aynı zamanda A ve A' değildir:

Ama S, A'dır:

O halde S, A' değildir.

Burada A ve A', biri ötekini içeren, *farklı derecelerden (subordonnés)* iki özelliği değil, birbirini dışlayan, *eşdereceli (coordonnés)* iki özelliği temsil eder. Küçük öncül "ama S, A'dır" ve sonuç da "o halde S, A değildir" biçiminde de olabilirdi: ama A', A'yı, A'nın A'yı dışlamasıyla tam olarak aynı sebepten dışladığından, ikinci tasım birinciden yalnızca içerik bakımından farklılaşdı. Ama bu tasım, açıkça, olumsuz büyük öncüllü bir hipotetik tasıma eşdeğerdir:

S, A ise, S, A' değildir:

Ama S, A'dır:

O halde S, A' değildir.

Bunun kendisi de *Celarente*'teki bir kategorik tasıma eşdeğerdir:

S-A, S-A' değildir:

Ama S, S-A'dır:

O halde S, S-A' değildir.

Tikel evetlemeli tasımın da, hipotetik tasımın olduğu gibi, iki biçimi vardır:

MODUS PONENDO TOLLENS

S, A'dır veya A'dır:

Ama S, A'dır:

O halde S, A' değildir.

MODUS TOLLENDO PONENS

S, A'dır veya A'dır:

Ama S, A değildir:

O halde, S, A'dır.

A ve A' birbirince dışlanan eşdereceli iki özelliktir, ama bunlar aynı zamanda S'nin *yegâne* mümkün özellikleridir, öyle ki birinin değillenmesi ötekinin olumlanması içerecektir. Burada da küçük öncüllerin



ve sonuçların sayıları artırılabilirdi, ama içeriksel olmakla kalacak bütün farklardan soyutlama yapılması gereklidir. Ama tikel evetlemeli tasımın iki biçimi, özü itibariyle, hipotetik tasımın birinci biçiminin iki çeşidinden başka bir şey değildir:

S, A ise, S, A' değildir:

Ama S, A'dır:

O halde S, A' değildir.

S, A değilse, S, A' dır:

Ama S, A değildir:

O halde S, A' dır.

Bunlar da birinci şeklin şu iki kipine indirgenebilirler:

CELARENT

S-A, S-A' değildir:

Ama S, S-A'dır:

O halde S, S-A' değildir.

BARBARA

S-değil-A, S-A' dır:

Ama S, S-değil-A'dır:

O halde S, S-A' dır.

Tümevarım [ise] sadece biçimi itibariyle mantığa aittir ve bu da üçüncü şekilden bir tasımın biçimidir. Şimdi tümevarım yoluyla, mıknaşın demiri çektiğini ispatlamak istiyor olalım: bir taraftan A gibi bir cismin ona yaklaştırılan demir parçalarını çektiğini gözlemliyor, diğer taraftan da bu aynı cismin mıknaş hakkında şimdiye dek bilinen bütün nitelikleri taşıdığını dikkate alıyoruz. Böylece *Darapt*'deki bir tasımın iki öncülünü koymuş oluyoruz:

A cismi demiri çeker:

Ama A cismi bir mıknaştır,

bu iki öncülden, *vi formae*, yalnızca şunu çıkarmamız gerekir: "O halde *kimi* mıknaş demiri çeker": ama A cisminin mıknaşın genel bir özelliği sayesinde böyle yapıyor olduğunu söyleyebildiğimizden, bu öncüllerden, *vi materiae*, "o halde *her* mıknaş demiri çeker" sonucunu çıkarırız. Mantıkçıların çoğunluğu tümevarımı, küçük öncülü, verdiğimiz örnekte, "Ama her mıknaş A cismidir" biçimini alacak olan, birinci şekilden bir tasıma dönüştürmüştür. Ama gerçek bir özne olan A cismi, önermede, yüklenen özellik rolünü oynayamaz; dahası, "A cismi demiri çeker" biçimindeki büyük öncül bir yasanın değil, bir olgunun ifadesidir: elimizde bulunan şey, bir olguya uygulayabilecek olduğumuz bir yasa değil, kendisinden çıkarılabilecek bir yasa aradığımız bir olgudur. Şimdi her üçüncü şekilden tasımda yaptığımız şey, bir noktaya kadar, tam olarak budur: çünkü A öznesinin C özelliğini taşıdığından ve aynı öznenin B özelliğini de taşıdığından, C özelliğinin, *en az bir durumda*, B özelliğiyle birlikte var olduğu sonucunu çıkarırız. Peki C özelliğinin, *bütün durumlarda*, B özelliğiyle birlikte var olduğunu olumlamak için fazladan ne yapmamız gerekir? İki şey: C özelliğini önceleyen, A'nın öteki özellikleri arasında yer alması *gerektiğini a priori* bilmek; ve A'yı koşullar arasına, A'nın bütün özelliklerinden yalnızca ve yalnızca B'nin C'yi önceleyen *olabileceği* şekilde yerleştirmek. Öyleyse üçüncü şekilden her tasım, başlatılmış bir tümevarımdır; her tümevarım da, akıl yürütme işini akıl ve deneyimin tamamladığı üçüncü şekilden bir tasımdır.



Latince ifadeler

Clarum per aequae clarum: Berrak olanı eşit derecede berrak olan yoluyla

Nota notae est etiam nota rei ipsius: İşaretin³¹ bir işareti, [ilk işareti taşıyan] şeyin kendisinin de bir işaretidir.

Nota rei est accidens notae alterius: Şeyin bir işareti, [aynı şeyin] öteki bir işaretinin arazıdır.

Obscurum per aequae obscurum: Karanlık olanı eşit derecede karanlık olan yoluyla

Repugnans notae repugnat rei ipsi: Bir işareti yadsıyan, [o işareti taşıyan] şeyin kendisini [de] yadsır [i.e. yadsımış olur].

Repugnans rei repugnat per accidens notae: Şeyi yadsıyan, [onun bir] işaretini [de] arızı olarak yadsır [i.e. yadsımış olur].

Sublata conditione, tollitur etiam conditionatum: Koşul ortadan kaldırıldığında koşullanan da ortadan kaldırılır [i.e. kaldırılmış olur].

Vi formae: Biçimin kuvvetiyle [i.e. biçim sayesinde]

Vi materiae: İçeriğin kuvvetiyle [i.e. içerik sayesinde]

Terimler

Altıklama: *Subalternation*

Bağıntı: *Rapport, Rélation*

Belirtmek: *Signifier*

Büyük öncül: *Majeure*

Çakışmak: *Coïncider*

Değilleme: *Négation*

Değillemek: *Nier*

Devirme: *Contraposition*

Devirmek: *Contraposer*

Dolaysız çıkarım: *Conséquence immédiate*

Evirme: *Conversion*

Evirmek: *Convertir*

İndirmek: *Réduire, Ramener*

Kavram: *Notion*

Kip (Tasım kipi): *Mode*

Küçük öncül: *Mineure*

Olumlama: *Affirmation*

Olumlamak: *Affirmer*

Özdeşlik önermesi: *(Proposition) Identique*

Özellik: *Attribut*

Özne: *Sujet*

³¹ Burada, Kant-Lachelier ilkelerinde geçen Latince "nota" ifadesini Türkçe'de "işaret" olarak karşılarken, ifadenin, Aristoteles'in *Yorum Üzerine*'sinin ünlü Boethius çevirisindeki kullanımına (*De Interpretatione*, 16^a2-7) uygunluk içerisinde hareket etmiş oluyorum. Yine "nota", Skolastik felsefede, 12. yy. civarında telaffuz edilmekte olan "nota notae est nota rei" formülünde de "signum"la neredeyse eşanlamli olarak kullanılmıştır, öyle ki bu formül, yine Skolastik'te kullanılan "signum signi est signum signati" – işaretin işareti, işaretlenenin [de] işaretidir – formülüyle (kabaca) aynı düşünceyi anlatmaktadır. Ama Kant, Almanca'da "Merkmal" olarak karşıladiğı "nota"yı *işareten* ziyade *karakter, özellik, nitelik* veya benzeri bir anlamda almaktadır. Lachelier'nin de onu "attribut"ye benzer bir anlamda kullandığı metnin akışından belli olmaktadır. Dolayısıyla, burada "işaret" ifadesini (zorunlu olarak) kullanırken, okuyucuda, bu felsefecilerin, tasım kuramını *semiyotik* ilkelere dayandırdıkları düşüncesini uyandırmış olmak istemem (ç.n.).



Sonuç: *Résultat, Conséquence*

Sonuç (önermesi): *Conclusion*

Şekil (Tasım şekli): *Figure*

Tanıtlama: *Démonstration*

Tanıtlamak: *Démontrer*

Tasım: *Syllogisme*

Yüklenen özellik: *L'attribut*

Kaynakça

Brandis, C. A. (Ed.) (1836). *Scholia in Aristotelem*. Berlin: Georgius Reimerus.

Hamilton, Sir W. (1860). *Lectures on Metaphysics and Logic*. 4 cilt, Londra: William Blackwood & Sons.

Kant, I. (1762). *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*. Königsberg: Johann Jacob Ranter.

Kant, I. (1869). *Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen*. Gottlob Benjamin Jäsche (Ed.). Berlin: Verlag von L. Heimann.

Lambert, J. H. (1764). *Neues Organon*. 2 cilt, Leipzig: Johann Wendler.

Leibniz, G. W. (1765). *Nouveaux Essais sur L'Entendement Humain*. Leipzig & Amsterdam: Rudolf Erich Raspe.

Petrus Ramus (1548). *Petri Rami Veromandui Animadversionum Aristotelicarum XX Libri*. Paris (e typographia Matthei Davidis).

Waitz, T. (Ed.) (1844). *Aristotelis Organon Graece*. 2 cilt (2. cilt: 1846), Leipzig: sumtibus Hahnianis.



Bir Felsefi Danışmanlık Yöntemi Olarak Nermi Uygur'un Bunalımıyla Hesaplaşması

*As a Philosophical Counseling Method Nermi
Uygur's Dealing with His Crisis*

İlker ALTUNBAŞAK

*İstanbul Arel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Sosyoloji Bölümü, İstanbul, Türkiye
ilkeraltunbasak@arel.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0383-7362*

Makale Bilgisi

Altunbaşak, İ. (2018). "Bir Felsefi Danışmanlık Yöntemi Olarak Nermi Uygur'un Bunalımıyla Hesaplaşması". *Posseible Düşünme Dergisi*, Sayı: 14, s. 77-98.

Kategori: Araştırma Makalesi

Gönderildiği Tarih: 14.11.2018

Kabul Edildiği Tarih: 01.02.2019

Yayınlandığı Tarih: 07.02.2019

Article Info

Altunbaşak, İ. (2018). "As a Philosophical Counseling Method Nermi Uygur's Dealing with His Crisis". *Posseible Journal of Thinking*, Issue: 14, pp. 79-98.

Category: Research Article

Date submitted: 14th November 2018

Date accepted: 1st February 2019

Date published: 7th February 2019

Öz

Seksenlerin başında, Avrupa'da, yeni bir felsefe yapma biçimi olarak felsefi danışmanlığın ortaya çıktığını görüyoruz. Çok geçmeden de, felsefi danışmanlık, psikolojik danışmanlığa alternatif bir uygulama olarak görülmeye başlandı. Felsefi danışmanlık, sıradan insanın günlük hayatında karşılaştığı sıkıntıların, onun kişisel felsefesini örtük olarak ifade ettiği varsayılan "dünyagörüşünü" -ki, bu felsefi kendini soruşturmanın ana konusudur, - yorumlama yoluyla ele alır. Fakat bu, psikolojik yorumlardan nasıl farklılıklar gösterir? Mesleklerinin kuramsal ve kavramsal çerçevesini oluşturmaya çalışan felsefi danışmanların yanıtlanması gereken en kritik soru budur. Felsefi danışmanlık, eğer, alternatif bir danışmanlık uygulaması olduğu iddiasına sahipse, felsefi danışmanların, danışmanlık alanlarını ve yöntem veya tekniklerini açıkça belirlemeleri gerekir ki bu mesleklerinin meşruiyeti açısından da hayati öneme sahiptir. Bu noktada, çalışma, Nermi Uygur'un kendi bunalımıyla başa çıkma yönteminin felsefi danışmanlığa, psikolojik yüklerden uzak bir kavram (bunalım) etrafında bir yöntem sağladığı iddiasındadır. Uygur, bunalımı ile olan hesaplaşmasını Bunalımdan Yaşama Kültürü adlı yapıtında dile getirir. Bu yapıt, felsefi danışmanlığın kuram, kavram, yöntem, yaklaşım ve teknikleri göz önünde bulundurularak dikkatle okunduğunda, Uygur'un bunalımdan yaşama kültürüne doğru yolculuğunda, kendi içinde geçirdiği aşamaların, benzer sıkıntı, sorun veya bunalımı yaşayan bir danışana yardım amacıyla bir felsefi danışmanın izleyebileceği yol ve kullanabileceği yöntem, yaklaşım ve tekniklerle benzerliklere sahip olduğu kolaylıkla görülür. Başka bir deyişle, bu yapıtta, Uygur, bir bunalım yaşarken kendine felsefi danışmanlık uygulamakta veya kendisi bir felsefi danışman olarak bir bunalım yaşayan kişiye danışmanlık yapmaktadır

Anahtar Kelimeler: *Felsefi Danışmanlık, Yöntem, Bunalım, Nermi Uygur*

Abstract

At the beginning of the eighties, philosophical counseling as a new way of philosophizing, was introduced in Europe. Not very long, the philosophical counseling began to be considered as an alternative practice to psychological counseling. The philosophical counseling addresses the predicaments the average person faces in everyday life by interpreting his/her worldview (the subject matter of philosophical self-investigation) assumed to implicitly express his/her personal philosophy. But how does it differ from psychological interpretations? This is the most critical question which philosophical counselors should answer while trying to establish the theoretical and conceptual framework of this new profession. If the philosophical counseling claims to be an alternative counseling practice, philosophical counselors should clearly determine their counseling area and methods or techniques, which is also essential for the legitimacy for their profession. At this point, this study claims that Nermi Uygur's method to deal with his crisis provide the philosophical counseling with a method around a concept (crisis) free from any psychological loads. Nermi Uygur tells how he dealt with his crisis in his book named From Crisis to Culture of Living. This work, when read carefully considering the theory, concepts, approaches, methods and techniques of philosophical counseling, it is easily noticed that the stages experienced by Uygur in his journey from crisis to culture of living have many resemblances with a philosophical counselor's way of counseling a person having the same problems, predicament or crisis. In other words, in this work, Uygur, while having a crisis, practices self-philosophical counseling or as a philosophical counselor himself, is counseling a person experiencing a crisis.

Keywords: *Philosophical Counseling, Method, Crisis, Nermi Uygur*



Giriş

Avrupa'da seksenli yılların başında, felsefeyi eskiden olduğu gibi sıradan insanın yaşam dünyasıyla tekrar ilişkilendirmeyi hedefleyen yeni bir felsefe yapma tarzının ortaya çıktığını görüyoruz: Felsefi Danışmanlık. Aslında felsefeyi insanla, onun yaşamıyla buluşturma, çalışmaları felsefi danışmanlıktan daha önce uygulamalı etik (iş etiği, tıp etiği vb.) alanında başlamıştı. Fakat son otuz yılı aşkın bir süredir felsefeyi insanla yakınlaştırma çabaları içinde hiç kuşkusuz en öne çıkan, birçok kişisel *sıkıntı/sorun*un mahiyeti bakımından 'felsefi' olduğunu varsayan felsefi danışmanlık olmuştur.

Felsefi danışmanlık, ilk kez uygulanmaya başlandığı günlerden itibaren, bireyin her günlük hayatında karşılaştığı *sıkıntı/sorun*larla¹ başa çıkmasında felsefenin ona yardımcı olacağına inanan felsefi danışmanlar tarafından psikolojik danışmanlığa alternatif bir danışmanlık türü olarak görülmektedir. Fakat felsefi danışmanlığı, zaten başarıyla uygulanan ve danışmanlık çalışmalarını da tekelinde bulduran psikolojik danışmanlık/psikoterapiden farklı kılan nedir? Felsefi danışmanların bu soruya ilk yanıtı, bu danışmanlık türünün 'felsefi' olduğudur. Ama bu yanıt da hemen başka bir soruyu akla getirir: "Felsefi danışmanlığı 'felsefi' yapan nedir?" Kate Mehuron, felsefe için "hayatla kurulan bir diyalog" der (Mehuron, 2009). Benzer şekilde felsefi danışmanlar için de sorunlarımız, aslında hayatın bize sorduğu felsefi sorulardır. Kişisel sorunlarımızın temelinde yatan da bizim bu sorulara verdiğimiz yanıtlardır, çünkü yanıtlarımız bizim hayat felsefemizin dışı yansımasıdır. Böyle olunca da "bizi etkileyen veya yaşamımızı ilgilendiren, örneğin etik veya varoluşsal sorunlarımızın bir bölümünün kaynağı 'kendi felsefemizdir' diyebilir miyiz?" Felsefi danışmanların bu soruya yanıtı şüphesiz "evet" olur ve bu sorunlarla yüzleşmenin yolu da *felsefe yapmaktır* ki, felsefi danışmanlıkta da yapılan budur. Felsefi danışmanlıkta, danışman ve danışan çoğu zaman insanların gözlerinde canlandırdıkları hasta-terapist veya danışan-danışman ilişkisinden uzak, karşılıklı, birlikte *felsefe yaparlar*. Bu *felsefe yapma* sürecinde danışan açısından hayata geçen *felsefi kendini-soruşturma* (philosophical self-investigation) sonucunda, danışanın *sıkıntı/sorunlarına* kaynaklık ettiği düşünülen *dünyagörüşü* (Lahav, 1995) *sistem/ilkeler* (Mijuskoviç, 1995), *yaşam soruları* (Prins-Bakker, 1995), *yaşam ilkeleri* (Uygur, 2006) veya *hayatı yönlendiren kavrayışlarının* (Tuedio, 1998) danışanın yaşam deneyimlerinde ortaya çıkan ve somut etkilere sebep olan yönleri deşilir. Su üstüne çıkarılmak istenen ve eleştirel olarak sorgulanan, danışanın hayatı kavrayışı, anlam dünyası, anlamlandırmaları, değer atfetmeleri, düşünce kalıpları, varsayımları veya önyargılarıdır.

Peki, danışanın sıkıntı/sorunlarının bu türden bir felsefe yapma etkinliği sürecinde ele alınış biçimi nasıldır? Her ne kadar aralarında yaklaşım, yöntem ve uygulamada anlayış farkları gözlemlense de, bütün felsefi danışmanların felsefi danışmanlıkla ilgili yayınlarının ve çalışmalarının ortak hareket noktası, felsefenin temel bir işi olan 'kavramlarla hesaplaşma'dır. Kavramlara yüklenen anlamlar üzerinden yürütülen tartışmalar, danışanların *felsefi anlamalarını* (philosophical understanding) ortaya çıkarmaları, *dünya-hayatgörüüşlerinde* kendilerinin de bilmediği, kendilerine de gizli kalmış yönleri *apaçık* görmeleri ve buna bağlı olarak da *sıkıntı/sorunlarının* kaynağına inip, onlarla yüzleşmeleri ve baş etmeyi öğrenmeleri amacıyla yapılır. Dolayısıyla, bir sorunun kaynağını kişinin geçmiş yaşantısında veya danışanın psikolojik yaşantısında yerine² felsefi danışmanlar, danışanların *sıkıntı/sorunlarının* nedenlerini felsefi düşünme araçlarını kullanarak anlamalarına yardım ederler: *dünya-hayatgörüüşü* yorumu, varoluşçu analiz, eleştirel düşünme, dilbilimsel ve kavramsal analiz, empatik dinleme, kavram analizleri veya fenomenolojik soruşturmalar gibi.

¹ Metin boyunca *sıkıntı/sorun* kelime çiftiyle çok sık karşılaşacaksınız. *Sıkıntı* kelimesi İngilizce *predicament* ve *sorun* kelimesi de *problem* kelimesine karşılık olarak kullanılmıştır.

² Felsefi danışmanların büyük bir bölümü duyu durumları ve patolojik etkenlerin varlığını kabul eder ve bunları psikolojinin ve psikiyatrinin alanına bırakır. Fakat bu konuda farklı düşünen felsefi danışmanlar da vardır.



Bütün bu düşüncelerle birlikte hiç şüphesiz, felsefi danışmanlar, yaptıkları işin sınırlarını çizme, onu tanımlama, kısaca felsefi danışmanlığı insanlara anlatma gayreti içine girmişler ve öncelikli olarak da işe felsefi danışmanlığın 'ne olmadığını' açıklamakla başlamışlardır. Çünkü felsefi danışmanlığın, mevcut felsefe yapma tarzları, akademik felsefe ve uygulamalı felsefeden (applied philosophy) farklı olduğu özelliklerinin altının çizilmesi, bu iki felsefe yapma tarzıyla karşılaştırıldığında felsefi danışmanlığın ne olduğunun anlatılması anlamına gelir. Bu yeni alanın henüz filizlenmeye başladığı yıllarda felsefi danışmanlar da bunu yaptılar: felsefi danışmanlık akademik felsefe ve uygulamalı felsefeden farklı bir felsefe yapma türüdür. Felsefi danışmanlar yaptıkları işin söz konusu bu iki felsefe yapma tarzından farklı olduğunu açıklamakta sorun yaşamazlar. Bununla birlikte, felsefi danışmanlık kendini, alternatifi olarak gördüğü psikolojik danışmanlık/psikoterapiden aynı ölçüde kesin çizgilerle ve rahatlıkla ayıramaz. Psikolojik danışmanlığa alternatif bir danışmanlık türü olma iddiasının beraberinde getirdiği sorunlar, gerek felsefi danışmanlar ve gerekse de konuya ilişkin yayınlarda bazı psikolog ve psikiyatristler tarafından dile getirilir.

Felsefi danışmanlar yaptıkları işi psikolojik danışmanlıktan farklı kılanın ne olduğunu dile getirirken, felsefi danışmanlığın ilgi alanının insanların 'akılla', düşünen yanılla ilgili ('ratio' temelli) sorunlar olduğunu ileri sürerler. Fakat felsefi danışmanlar 'duygu durumlarından' kaynaklanan, davranışsal sorunlara neden olan, kendilerinin de psikolojinin alanına girdiğini kabul ettikleri durumları felsefi danışmanlık uygulamalarının ilgilendiği sorunlardan doğru bir biçimde ayırt etme konusunda yaşanan kaçınılmaz sıkıntıları da görmezden gelmezler. Bunların yanında, yine düşünce ve duyguların birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılıp ayrılamayacağı, bir bakıma insana, onun 'ratio' düzleminden bakınca 'duygular' düzleminin ortadan kalkmayacağı da bir gerçektir. Dolayısıyla, felsefi danışmanlığın öncelikli olarak hesabını vermesi gereken bu soruyla birlikte, çok temel bir soru daha cevap beklemektedir: genel olarak felsefe, özel olarak da felsefi danışmanlık, insanın sıkıntılarına, sorunlarına, çare olabilir mi?

"Felsefe insanın *sıkıntı/sorunlarına*, *bunalımlarına* çare olabilir mi?" sorusu bu topraklarda yetişmiş bir filozof, Nermi Uygur'u da uğraştırmıştır. Uygur *Bunalımdan Yaşama Kültürü* adlı kitabında "*Bunalım* açısından: toplum ve kültürü nasıl düzenlemeliyiz?" sorusuna yanıt ararken, felsefenin *bunalım* karşısında neler yapabileceğini göz önüne sermeye çalışır. *Bunalım (kriz)* "bir insan-kültür olayı", felsefe ise bir "insan-kültür başarısı" olunca, Uygur'a göre hem felsefenin hem de bunalımın insan ve kültürle olan bağından dolayı felsefenin *bunalım*la yakın ilişkiler kurması gerekir (Uygur, 2006: 253). Felsefe bunalımlı bir dünyayı soruşturur; "ama aynı zamanda bunalımın çaresi de olabilir mi?" Bir başka soru: "Felsefe her derde çare mi?" "Her güçlüğü çözer mi?" Uygur "Hayır" der; ona göre felsefenin gücü sınırlıdır; fakat bu hiç gücü yok demek değildir (Uygur, 2006: 257). Nermi Uygur felsefeyi, "sınırları belirgince çizilmiş" bir etkinlik alanı olarak görmez ve felsefeye "özel güçlüklerinin sızılı basıncını gidermek; yaşam toplum kültür yönelişlerinde ipin ucunu kaçırmamak amacıyla başvurduğunu" söyler (Uygur, 2006: 342). Felsefenin başka güçlükler için geçerli olan sınırlı başarısı *bunalım* için de geçerlidir. Uygur sınırlı olmanın başarının değerini azaltmayacağına inanır; yeter ki bu değer kapsama doğru kullanılabilirsin. Filozofun felsefe-*bunalım* bağına ele alırken vurguladığı bu konular akla hemen felsefi danışmanlıkla ilgili bir soru getirmektedir: Felsefenin bunalım için de geçerli olan sınırlı başarısı felsefi danışmanlık olamaz mı? Geldiğimiz noktada şunu söyleyebiliriz: Dünyası tekil ile tümelin karşılaşma anlarından oluşan insanın (Çotuksöken, 2002: 7) yine tekil ile tümel geriliminin doğurduğu *bunalımlarına* felsefe, özel olarak da felsefi danışmanlık, yapılan işin kendisinin 'felsefe' olmasından dolayı çare olabilir. Çünkü tekil-tümel gerilimi felsefenin çok temel bir uğraş alanı olduğuna göre, bu gerilimin doğurduğu *bunalımlar* da felsefenin aynı şekilde alanına girer. Zaten felsefi danışmanlara göre de "sorunlarımız yaşamın yanıtlarını bizden beklediği felsefi sorular değil midir?" Uygur'un da dediği gibi "bir bakıma herkes yaşama-filozofudur; her insan yaşaması (...) yaşama sorunlarına (...) kendisinin verdiği yanıtlardır" (Uygur, 2012: 7).

Bu çalışmada, giriş bölümünü takiben, "Felsefi Danışmanlık Nedir" başlıklı bölümde çalışmanın tezinin daha iyi anlaşılması için bu yeni felsefe yapma tarzı hakkında genel bir bilgi verilecek. Felsefi danışmanlıkla ilgili olarak diğer ülkelerle kıyaslandığında konuyla ilgili çalışmalar ülkemizde çok fazla olmamakla beraber, son yıllarda bu yeni alana ilgi artmakta. Ayrıca ülkemizde konuyla ilgili gerek çeviri ve gerekse de telif eser yok denecek kadar az. Lou Marinoff, Irwing Yalom, Alain De Botton ve Pierre Hadot'un felsefi danışmanlık kapsamında değerlendirilebilecek bazı eserleri dilimize kazandırılmış.



Çalışmanın, Nermi Uygur'un *bunalım* ilişkin felsefi söylemi ve onunla başetme yönteminin felsefi danışmanlıkla ilişkilendirileceği üçüncü bölümünde bir tez ortaya konuluyor. Tez şu: Uygur'un kendi *bunalım*ıyla baş etme yolu bir felsefi danışmanlık yöntemi olarak felsefi danışmanlık uygulamalarında kullanılabilir. Bu amaçla Uygur'un *Bunalımdan Yaşama Kültürü* adlı yapıtında dile getirdiği *bunalım* söylemini felsefi danışmanlıkla ilişkilendirilecek. Söz konusu eserde, Uygur'un *bunalım*ın üstesinden gelme biçimi, felsefi danışmanın *bunalım* yaşayan bir kişiye yapacağı danışmanlık uygulamasının aşamalarını bire bir görmekteyiz.

Dolayısıyla bu yapıttan esinlenerek, eğer Nermi Uygur bir felsefi danışman olsaydı, kendi yaşadığı *bunalım*ı yaşayan bir kişiye nasıl danışmanlık hizmeti verirdi kurgusuyla, felsefi danışman Nermi Uygur'un yöntemi belirlenecek ve felsefi danışmanlıkla ilişkilendirilecektir.

Felsefi Danışmanlık Nedir?

Alternatif bir danışmanlık türü olma iddiasındaki felsefi danışmanlığı 'felsefi' yapan onun bir felsefe yapma etkinliği olmasıdır. Danışmanlık sürecinde danışan ile danışman felsefe yaparlar. Danışmanla ile danışanın felsefe yapması nedir? Bu sorunun yanıtı, büyük ölçüde, bir felsefi danışmanlık uygulamasında gerçekleşen ve danışanın kendini sorguladığı süreci anlatan *felsefi-kendini soruşturma* (philosophical self-investigation) kavramında aranmalıdır. *Felsefi kendini-soruşturma* veya *felsefe yapma* sürecinde danışan, danışmanın yardımıyla, onun sunduğu felsefi düşünme araçları ile kendini sorgular. Ailesinin ve içinde yaşadığı toplumun kültüründen, geleneklerinden, değerlerinden veya inançlarından öğrendiği, edindiği ve kişisel özelliklerine bağlı olarak oluşan, zaman içinde değişebilen, hatta bazen kendisinin de bilmediği, ona bile gizli kalan yanlarıyla bütün inanç, yorum ve düşünce kalıplarını, anlam yakıştırmalarını, önyargılarını, hayatla ilgili bütün kavrayışlarını görmeye, bunları kendisi için *apaçık* (Blass, 1996a) kılmaya başlar. *Felsefe yapma* veya *felsefi kendini soruşturma*ın amacı, danışanın bu soruşturma sonucunda yeni *felsefi kendini anlama* (Lahav, 1996a) (philosophical self-understanding) ve *kendi-hakkındaki bilgiye* (Jobling, 1996) (self-knowledge) ulaşmasıdır.

Peki, felsefi-kendini soruşturma nasıl bir soruşturmadır ve soruşturulan nedir? Hangi açıdan felsefi kendini-soruşturma 'felsefi'dir? Bu sorunun yanıtı aynı zamanda felsefi danışmanlığın kuramsal çerçevesini çizmesi, kendini yeni bir danışmanlık türü olarak kabul ettirmesi ve varlığını sürdürebilmesi açılarından da son derece önemlidir. *Felsefi kendini-soruşturma*ın felsefi danışmanlığı diğer danışmanlık türlerinden farklı kılan üç özelliği vardır ve *felsefi kendini-soruşturma* olmak bakımından bu üç özelliğe sahip olması gerekir. Bunlar: *felsefi kendini-soruşturma* 1) 'eleştirel'dir; 2) deneysel (empirik) değildir; 3) gizli olandan değil, açık olandan, bilinenden hareket eder.

Peki, felsefi kendini-soruşturmaın nesnesi nedir? Farklı yaklaşımlar incelendiğinde felsefi kendini-soruşturma sırasında felsefi danışmanların üç soruşturma alanı üzerinde odaklandıklarını görüyoruz. Bir grup felsefi danışman, *felsefi kendini-soruşturma*ın nesnesinin yalnızca danışanın açıkça ifade edebildiği düşüncelerinin olabileceğini veya olması gerektiğini savunmaktadır. Buna göre bir felsefi danışmanlık uygulamasında gerçekleşen *felsefi kendini-soruşturma*ın ana konusu danışanın dile getirebildiği görüşleri, düşünceleri, kavramsallaştırmaları, yaşam anlayışı, yaşamı kavrayışı, her konudaki yargıları, değerlendirmeleri veya kabuller dünyasıdır (Veening, 1994). *Felsefi kendini-soruşturma*, danışanın bilinçli bir şekilde kelimelere döküldüğü düşüncelerinin çözümlemesidir. Bu yaklaşımın gerekçesi, felsefi danışmanlığın, kişinin bilinçaltında yatan nedenlerden, onun duygu durumlarından veya kişide gerçekleştiği kabul edilen psikolojik mekanizmalardan kaynaklanan sorunlardan- ki bunlar psikolojinin konusudur- uzak durması gerektiğidir (Lahav, 1996a: 264). Fakat bu yaklaşım, kaçınılmaz olarak felsefi danışmanlığın çalışma alanını daraltmakta, felsefeyi yaşamın yalnızca belirli bir parçasıyla ilişkilendirmektedir. Şüphesiz yaşadığımız bütün sıkıntılar, kaygılar, korkular, ikilemler yalnızca yanlış akıl yürütme veya işlevsiz düşüncelerin, önyargıların veya kişinin mantık dokusunun ürünü olarak ortaya çıkmaz. İnsanlar umutları, istekleri, arzuları, hayalleri ve varoluşlarının parçası duygularıyla vardırılar. Böyle olunca da bazı felsefi danışmanlar felsefi kendini-soruşturmaın konusunu kişinin bilinçaltında olanları da içerecek şekilde genişletmeyi önermişlerdir ki bu da felsefi danışmanların *felsefi kendini-soruşturma*ın nesnesi olarak seçtikleri ikinci alan olan danışanın düşünce sistemidir.



Danışanın düşünce sistemi onun farkında olmadığı birtakım etkenlerle ilişkisi içinde sorgulanır. Danışanın düşünce ağı, bu düşüncelerin neler olduğu, birbirleriyle nasıl ilişkili oldukları ve tutarlı ve mantıklı olup olmadıkları soruşturulur. Bu yaklaşımın yukarıda açıklanan ilk yaklaşımdan farkı, söz konusu düşünce sisteminin, yalnızca bilinçli olarak dile getirilen düşüncelerden daha fazlasını içeren yanlarıyla ele alınmasıdır. Bunun için de bu ikinci yaklaşımda, *felsefi soruşturma* danışanın farkında olmadığı için dile getiremediklerini soruşturmayı da önerir. Örneğin felsefi danışmanlık kapsamında, karşı cinsle arkadaşlık etmekten veya evlilikten kaçınan bir erkeğin bu tutumu, kişinin kendini felsefi bir soruşturmanın odağına almasının sonucunda kadınlarla ilgili, kendisinin de bilmediği kadınların öngörülmez veya güvenilmez olduklarına dair bazı önyargılarını su üstüne çıkabilir. Bilinçaltındaki bu gibi düşünceler, onun kadınlardan neden uzak durduğunu açıklayabilir ve danışanın kadınlara yönelik bu önyargıların mantıklı bir temelden yoksun olduğunu görmesini sağlayacak bir *felsefi soruşturma* ile de danışan durumunu daha akılcıca değerlendirmeye başlaması, sorunun çözümü için atılmış bir adımdır. Fakat bir yandan da aynı yaklaşım çeşitli bilişsel psikoterapiler için de geçerlidir. Düşüncelerin kişinin psikolojik durumuyla da ilişkili olduğu düşünülürken, bu yaklaşımın yapmak istediği ve yukarıda anlatılan birinci yaklaşımdan da farkı, felsefi danışmanlığın ele almaktan kaçındığı 'duygu durumunun' çözümlenmesidir. Bu da *felsefi kendini- soruşturmayı* felsefi yapan ölçütlerden *felsefi kendini-soruşturmanın* empirik bilgiyle ilişkilendirilmemesi gerektiği ilkesiyle çelişir. Çünkü bir kişinin inanış ve düşüncelerinin duygularıyla nasıl etkileştiği ve davranışlara etkisi empirik bir konudur. Dolayısıyla kişinin düşünce sisteminin duygularla etkileşiminin sonuçlarını ele alan bir kendini soruşturma saf bir felsefi soruşturma değildir. O zaman, felsefi kendini soruşturmanın, aslında bir bakıma felsefi danışmanlık için, psikolojinin çalışma alanıyla kesişmeyecek konusu hangisidir?

Bu sorunun cevabını Ran Lahav verir ve felsefi danışmanlığın kuramsal çatısı için önemli olduğuna inandığı ve diğer felsefi danışmanların da çoğunlukla benimseyeceği kendi yöntemini açıklar (Lahav, 1996a). Bu aynı zamanda *felsefi kendini soruşturmanın* nesnesi olan üçüncü ana konudur. Günlük hayatta sürekli olarak hem kendimiz hem de her yönüyle bizi kuşatan dünya-hayat hakkında yorumlar yaparız. Bu yorumlar aynı zamanda bizim yaşama-dünyamızı nasıl kavradığımızın, kavramlaştırdığımızın da ifadesidir. Yalnızca düşüncelerimiz değil, hayattan beklentilerimiz, yaptığımız planlar, umutlarımız, davranışlarımız, seçimlerimiz de dünyayla ilişki kurma, dünyayı yorumlama veya anlamlandırma yollarıdır.³ Çok basitleştirerek örneklendirmek istersek, bir insanın kendini kalabalıklar tarafından hayranlık duyulan bir sporcu, pop şarkıcısı veya sanatçı olarak hayal etmesi, onun hayranlık duyulmaya verdiği önemi ve bunun onun için çok önemli olduğunun ifadesi olabilir. Benzer şekilde, kendini değersiz hisseden ve bundan acı çeken bir kişi, muhtemelen kendisi için biçtiği belirli kişisel değer standartlarının altında kaldığına inanmaktadır. Daha genel olarak, her bir varoluş anında nasıl hissettiğimiz, nasıl davrandığımız veya ne düşündüğümüz, neyin doğru neyin yanlış, neyin iyi neyin kötü, neyin ahlaki veya neyin güzel olduğu, aşk, arkadaşlık, kariyer, evlilik, cömertlik, cesaret ve yaşamın her yanını kuran kavramlara getirdiğimiz tanımlarla yakından ilgilidir. Yaşamın her yönüne ilişkin kavrayışlarımız *dünya-hayatgörüşümüzü*, *felsefi anlamamızı* ve *alışılmış anlamamızı* (lived understanding) açığa vurur. İşte kişinin *dünya-hayatgörüşünü* veya *alışılmış anlamasını* felsefi olarak incelemek, bunların o kişinin yaşam-dünyasına yansıyan anlamını incelemektir. Dolayısıyla, felsefi danışmanlıkta söz konusu edilen felsefi kendini-soruşturma danışanın *alışılmış anlamasını*, yani onun duyguları, davranışları, düşünceleri, umutları, arzuları ve bütün bir varoluşuyla dışa vuran dünyasını ortaya çıkarmaktır. Kişi günlük yaşantısında *alışılmış anlamasının* farkında değildir. Fakat bu farkında olmayış psikolojik anlamda bilinç dışı olmakla eş değildir. Alışılmış anlama ile ilgili olarak bilinmesi gereken en önemli husus alışılmış anlamanın psikolojik bir süreç, bir mekanizma olmadığıdır.

³ Lahav buna "Hayatımızın çevresi" der; "Dünyam olarak inşa ettiğim dar, sınırlı alan." Sıklıkla değişmez, sabit, katı duygusal ve davranışsal yapılar. İşe gideriz, planlar yaparız, heyecanlanır veya kızarız, sever veya nefret ederiz, fakat bütün bunları çoğunlukla gerçeklikle pek de ilişkisi olmayan bir bakış açısıyla sınırlarız. Bu noktada felsefe bizim bu dar çevreyi aşarak gerçeklikle daha sağlam ilişkiler kurmamızı amaçlar (Lahav, R. 2008, Beyond our Perimeter. *Practical Philosophy*. Vol. 9. Society for Philosophy in Practice.)



"Peki, *alışılmış anlama* nedir?" *Alışılmış anlama* bir insanın hayat karşısında aldığı tavrın, davranışlarının, düşüncelerinin anlamı, mantığıdır. İnsan bir olay karşısında bir tepki verir veya herhangi bir durumda şöyle veya böyle davranır ve bütün bunları kendince olması gerektiği gibi yapar. Kişiye davranışının ne olması gerektiğini söyleyen ses onun *alışılmış anlamasıdır*. Onun bir tavrı, düşüncesi, onun *alışılmış anlamasını* ele verir. İşte *felsefi kendini-soruşturmanın* nesnesi, hedef aldığı üçüncü soruşturma alanı, bireyin *alışılmış anlaması* ve onun günlük yaşamda somutlaşan hali, kişinin *dünya-hayatgörüşü* dür. *Dünya-hayatgörüşü* çözümlemesi felsefi danışmanlığın kuramsal çerçevesi için büyük önem taşır ve hemen hemen bütün felsefi danışmanlarda farklı kavramlarla karşımıza çıkar. Psikolojinin alanına giren duygu durumlarını değil, felsefenin işi olan kavramları kendisine konu edinen felsefi danışmanlık için *felsefi kendini-soruşturmanın* yöneldiği bu üçüncü konu onu psikolojik danışmanlık/psikoterapi ayıran noktalardan en önemlisidir. *Alışılmış anlamının* neden psikolojik bir süreç gibi görülemeyeceğini, *felsefi kendini-sorgulama* ile bir resim eleştirisi veya satranç oyununda oyuncunun yaptığı hamleler arasında yapılabilecek analogi ile açıklamak mümkün.

Sanat eleştirmeninin resimdeki farklı anlamları ressamın psikolojisini göz önünde bulundurmadan çözümlemesi veya satranç analistinin yapılan hamleleri oyuncunun zihninde olanlardan bağımsız değerlendirmesi gibi, felsefi danışman da danışanın psikolojik durumundan bağımsız olarak onun varoluşunda somutlaşan anlamların çözümlemesine yardım eder. Bir resimdeki fırça darbeleri, ressamın psikolojik sıkıntılarında bağımsız veya bunlar hiç hesaba katılmadan neşeli bir kompozisyon olarak betimlenebilir. Felsefi danışmanlar da bu anlamda sanat eleştirmenleri veya satranç analistleri gibidirler. Nasıl ki sanat eleştirmenleri veya satranç analistlerinin tual veya satranç tahtasından çıkardıkları anlamların kişinin zihninde her zaman psikolojik bir karşılığı olması gerektiği gibi, felsefi danışmanlar da örneğin, kişinin bir endişesinin her zaman bir duygu durumuna bağlı olmadığını ileri sürerler.

Felsefi kendini-soruşturmanın yöneldiği üçüncü alan, *dünya-hayatgörüşü*, *alışılmış anlama* ve *felsefi anlama* (Lahav, 1995; 1996a; 1996b), *ilk ilke (first principle)*, veya *sistem* (Mijuskovic, 1995), *kendi hakkındaki bilgi* (Joppling, 1996), *yaşam-ilkesi* (Uygur, 2006), *hayatı yönlendiren kavrayışlar* (Tuedio, 1998) ve *yaşam soruları* (Prins-Bakker, 1995), gibi farklı kavramlarla karşımıza çıkar. Bir felsefi danışmanlık uygulamasında danışanın *dünya-hayatgörüşü*, *yaşam-ilkesi* veya *yaşam soruları* üzerinde felsefe yapılır. Yaşam normal akışında devam ederken yaşama ilişkin, örneğin, temel kabullerimizi sorgulamak ihtiyacı duymayız. Fakat ne zaman ki sorunlar ortaya çıkar, ilgili kavramsal örgüler de soruşturulmaya başlanır. Örneğin, çocuk sahibi olmak istememek bekâr bir insan için sadece bir seçimdir ve sorun olarak düşünülmez ta ki bu kişi evlenmeye karar verene kadar. O andan itibaren artık çocuk isteyen bir eş adayının varlığı ile bu sorun çıkarıcı bir kabul olup tartışmaya açılır. Çocuk, evlilik, anne veya baba olmak gibi kavramlar, tıpkı felsefenin kavramlarla hesaplaşmasında olduğu gibi, "Evlilik nedir? Çocuk sahibi olmak nedir?" gibi sorularla, bir bakıma bu kavramların anlamını soran hesaplaşma başlar. Tartışma kişiye özeldir, daha önce yapılmış deneysel bir sonuçtan bağımsız sadece danışana aittir. Kişide saklı olanı, bilinçaltında olanı ya da empirik olanı değil, kişinin somut yaşamını, onun dünyayı ve yaşamı kavrayışı ile zaman içinde oluşan anlayışını irdelemeyi kapsayan bu yaklaşım, felsefi danışmanlık uygulamaları için uygun kavramsal ve kuramsal bir çerçeve olarak nitelendirilebilir. Ayrıca felsefi danışmanlıkla ilgili yaklaşımlar gözden geçirildiğinde, çok sayıda danışmanın çalışmalarında bu yaklaşımı benimsedikleri de görülmektedir.

Felsefi kendini-soruşturma kavramı etrafında anlatılan *dünya görüşü*, *ilk ilke*, *ilkeler/sistem*, *yaşam soruları*, *yaşam ilkeleri* ve *hayatı yönlendiren kavrayışların* çözümlemeleri ile varılan *felsefi kendini-anlama*, danışanın varoluşunun şimdiki anı ile ilgilidir. Fakat adının başında 'bilgelik sevgisi' anlamında 'felsefi' sözcüğü bulunan bu danışmanlık türünde gerçek felsefeye yer var mıdır? Modern dünyada, felsefenin, hayatın nasıl anlaşılması ve yaşanması adına kesin ve hazır cevaplarının olamayacağı da kabul edildiğine göre, felsefe yapmak felsefi danışmanlık bağlamında ne anlama gelir? Kişiler içinde buldukları andaki felsefi anlamının ötesine nasıl geçebilirler? Başka bir deyişle, danışmanlık bağlamında danışan şimdiki varoluşundan yeni bir varoluşa nasıl geçebilir? Lahav'a göre bu soruların cevabı 'bilgelik arayışında' yatar. Ona göre *felsefi kendini soruşturma*ın asıl amacı, 'bilgelik arayışı'dır (Lahav, 1995: 266). Blass bunu *aşma* (transcendence) kavramıyla açıklar (Blass, 1996a: 291). Felsefi danışmanlık, danışan açısından kendini *aşma* arayışidir. *Aşma* sürecinde felsefi soruşturma danışanın



şimdiki varoluşu üzerinde odaklanmaz. Burada amaç danışanın mevcut kavramlaştırmalarının ve yaşamı kavrayış şeklinin ötesine geçmesidir. Danışan, içinde bulunduğu yaşam biçiminin ötesinde yeni bir varoluş durumuna geçer. Bilgelik veya *aşma* Blass'ın felsefi danışmanlık bağlamında kullandığı anlamıyla alışılmış anlamının, apaçık kılınmasıyla kişinin içinde bulunduğu andaki alışılmış anlamasını *aşması*, hayatı belirleyen zengin düşünceler ağına açık olma anlamında bilgelige doğru kişisel bir yolculuk ile yeni bir varoluşa sahip olmasıdır. Bu aşamada felsefi danışmanın rolü danışanı sahip olduğu *dünya-hayat görüşü* ile karşı karşıya getirmek, eleştirel olarak *dünya-hayat görüşünü* sorgulamasında ona yardımcı olmak ve onun mevcut anlayış ve kavrayışlarının ötesine geçmesine ve yeni bir anlam dünyası kurmasına imkan sağlamaktır (Lahav, 1993,1994,1995). Danışman, bu süreçte danışanı herhangi bir karara yönlendirebilecek müdahalelerden kaçınır, görüş belirtmez ve danışanı kendi ile baş başa bırakır.⁴

Bu şekilde kişi, içinde bulunduğu, kendisinin de sınırlı bir ufukta hareket etmesine neden olan alışılmış anlamasından, belirli bir kişisel perspektifle bağlı olmayan sınırsız anlamlar ağına geçer (Blass, 1996a: 284). Lahav' a göre de felsefi danışmanlığı anlamlı kılan bu bilgelik arayışı tek bir anlayışıyla sınırlı olmayıp, sonsuz fikirler ağı ile gerçekleştirilen bir diyalogdur (Lahav, 2001a: 10). Felsefi danışmanlık açısından bakıldığında da kişiler kendileri için daha açık iyi bir kendini anlama geliştirdiklerinde içinde buldukları durumu daha sağlıklı değerlendirebilir ve bazı felsefi danışmanlar için ikincil bir amaç olsa da belirli sorunların üstesinden gelebilirler.

Takip eden bölümde, Nermi Uygur'un kendi bunalımıyla hesaplaşması sonucunda, içinde bulunduğu yaşam biçiminin ötesinde yeni bir varoluş durumuna, yaşamı kavrayış şeklinin ötesine, yani bunalımdan yaşama kültürüne geçmesinde izlediği yol bir felsefi danışmanlık yöntemi olarak ele alınacak.

Bir Felsefi Danışmanlık Yöntemi Olarak Nermi Uygur'un Bunalımıyla Hesaplaşması

Bu bölümde Nermi Uygur'un yaşamının bir kesitinde başından geçen bir bunalımla nasıl başa çıkıp onu yaşama kültürüne dönüştürdüğü, felsefi danışmanlığın söylemi ile olan ilişkisi açısından ele alınacak. Filozof bunalımı ile olan hesaplaşmasını *Bunalımdan Yaşama Kültürü* adlı eserinde dile getirir. Bu eser, felsefi danışmanlığın kuram, kavram, yöntem, yaklaşım ve teknikleri göz önünde bulundurularak dikkatle okunduğunda, Uygur'un *bunalımdan* yaşama kültürüne doğru yolculuğunda, kendi içinde geçirdiği aşamaların, benzer *sıkıntı, sorun* veya *bunalım* yaşayan bir danışana yardım amacıyla bir felsefi danışmanın izleyebileceği yol ve kullanabileceği yöntem, yaklaşım ve tekniklerle paralellikler gösterdiği görülür. Uygur'un felsefi danışmanların yöntemlerine benzer biçimde, kendi içinde birbirini izleyen aşamalar içeren bir yöntem benimsemesi ve ikincisi de, yine Uygur'un, felsefi danışmanların da kullandığı yaklaşım ve tekniklerden yararlanmasıdır. 'Yöntem' kavramını, felsefi danışmanlık bağlamında, kendine özgü özellikleriyle ortaya çıkan bir yaklaşımlar ve teknikler bütünü olarak tanımlayabiliriz. Bu bağlamda söz konusu paralelliği somutlaştırmak üzere, bazı felsefi danışmanların önerdiği aşamalı yöntemlerden örnekler verebiliriz. Marinoff felsefi danışmanlık için sırasıyla ", problem, duygu, çözümlenme, düşünme ve denge" sözcüklerinin İngilizce karşılıklarının baş harfleri olan "PEACE" adını verdiği beş aşamalı bir yöntem önerir. Marinoff'un yöntemin birinci aşamasında sorun tanımlanır. İkinci aşamada danışan sorunu ile hesaplaşır. Üçüncü aşamada sorunu çözmeye yönelik seçenekler listelenir. Dördüncü aşamada danışan daha önce tanımlanmış olan sorunla yüzleşir. Son aşamada ise sorun dile getirilir ve felsefi bir sav oluşturarak dengeye ulaşılır (Marinoff, 2012: 56-58). Bir diğer yöntem, Raabe'nin önerdiği dört aşamalı yöntemdir. Raabe'nin felsefi danışmanlık

⁴ Danışmanın da belli bir dünya-hayat görüşünün olduğu göz önüne alınırsa, danışmanın danışana müdahale etmeden nasıl birlikte felsefe yapabilecekleri konusu alanda tartışılmaktadır. Danışan müdahalesinin olmaması, felsefi danışmanlığın danışan otonomisine ilişkin kıstastır. Fakat "danışan, farklı kavrayışlar eğer birbirlerinden daha 'iyi' veya 'kötü', 'doğru' veya 'yanlış' olarak değerlendirilemezse, danışan nasıl karar verecektir?" "Verdiği kararın kalkış noktası onun kendi hakkındaki gerçek bilgisi midir?" yoksa "bu bir kendini yanıltma da olabilir mi"? David A. Jopling kendi hakkındaki bilgiyi, kendini yanıltmadan ayırt edememenin nedeninin danışmanların danışan özerkliğinden hareket etmeleri olarak görür ve belli derecelerde 'yönlendirme'nin olabileceğini savunur. Ona göre sınırlı bir müdahale, felsefi danışmanlığın hiçbir yönlendirme yapılmayacağıyla ilgili anlayışıyla çatışmaz, çünkü tam bir yönlendirici müdahale ile sınırlı müdahaleyi ayırmak gerekir (Jopling, 1996: 297-310).



uygulamalarında kullandığı bu yöntemin birinci aşamasında, danışman danışanı tanımaya, onun endişelerini veya sorununu anlamaya çalışır. İkinci aşamada, danışman çeşitli felsefi düşünme araçlarını kullanarak, danışanın sorunu için olası çözümleri bulmasına yardımcı olur. Üçüncü aşamada, danışman bu kez danışana ikinci adımda kullanılan felsefi düşünme becerilerini öğretir. Dördüncü ve son aşamada danışman, danışana öğrendiği düşünme becerilerini kullanarak sorunlarını aşmasında rehberlik eder (Raabe, 2000a: 125-166.) Prins-Bakker'in evlilik danışmanlığı için önerdiği yöntem altı aşamalıdır. Yönteminin birinci aşamasında, danışanın evliliğiyle ilgili sorunu saptanır. İkinci aşamada, danışan bir eş olmaktan ziyade, bir kişi olarak kim olduğu açısından ele alınır. Üçüncü aşamada, danışman danışanla, onun yaşam anlayışını, bunların günlük yaşamda nasıl ortaya çıktığını ve gerekirse bu anlayışların değiştirilip değiştirilemeyeceğini tartışır. Dördüncü aşamada, danışanın bütün bir yaşam beklentileri, planları ve hayalleri içinde nerede olduğu belirlenir. Beşinci aşamada danışanın eşi ile olan ilişkisi sorgulanır. Son aşamada ise artık danışanın evliliği masaya yatırılır ve bu evliliğin geleceği mercek altına alınır (Prins-Bakker, 1995: 135-152). Bu üç yöntemde felsefi danışmanlar farklı aşamalarla farklı yollar izleseler de, aslında hepsinde yapılanlar, felsefi danışmanlığın temel yaklaşımlarına işaret etmektedir. Bu üç yöntemde de önce danışanın sorunu ortaya konur. Danışan sorununun farkına varır, onu anlar, önce kendisi için açık kılar ve bir sorunu olduğunu kabul eder. Sonra danışan sorunu ile hesaplaşmaya, onu sorgulamaya başlar. Bu sorun nereden kaynaklanmaktadır? Sorunun çözümünün bulunması için, danışan bu noktada kendini sorgular. Sorgulanan onun alışılmış anlaması, içinde bulunduğu anda sahip olduğu felsefi anlama ve onun ürünü olan dünya-hayat görüşüdür. Danışanın *felsefi kendini-sorgulamasının* ardından, onda yeni bir *felsefi anlama* ortaya çıkar. *Dünya-hayat görüşünün* sorunlara neden olan yanları kendisi için açık hale gelir, sorunlarıyla yüzleşir ve onlarla baş etmeyi, onlarla yaşamayı öğrenir.

Uygur'un *bunalım* ile olan hesaplaşmasının felsefi danışmanlıkla olan bir başka benzer yanı kullanılan teknikler ve yaklaşımlardır. Felsefi danışmanlık çerçevesinde 'yaklaşım' kavramı, danışmanın herhangi bir yöntemi uygularken belirlediği kendine özgü tarzı ve kişisel seçimi olarak tanımlanabilir. 'Teknik' ise herhangi bir yöntemin parçasıdır. Felsefi danışmanlıkta kullanılan yaklaşım ve tekniklerden bazıları diyalog, *dünya-hayat görüşü* çözümlemesi, sorun odaklı yaklaşım, kişi odaklı yaklaşım, açık uçlu soruşturma, kapalı uçlu soruşturma, özerk danışan yaklaşımı ve müdahale eden danışman yaklaşımıdır. Bütün bu yaklaşım, teknik ve yöntemlerin ilk göze çarpan ve en önemli ortak yanı, aynı zamanda felsefi danışmanlığı psikoterapiden ayıran temel özellik olan *dünya-hayat görüşü* yorumudur. İkinci ortak nokta ise, bütün yöntem, yaklaşım veya tekniklerin, danışman ve danışan arasında gerçekleşen 'diyalog' üzerine kurulu olmasıdır. Danışman hangi yöntemi uygularsa uygulasin, hatta felsefi danışmanlığın bir yöntemi olamayacağını savunan Achenbach'ın 'yöntem ötesi yöntemi'ni benimsesin (Achenbach, 1984, 1995) bir felsefi danışmanlık uygulamasının odağında daima danışanın *dünya-hayat görüşünün*, kendisi için de gizli kalmış bütün yönleriyle ortaya konması, sorgulanması, bir anlamda 'çatlatılması' ve bir sonraki aşama olarak da bu çatlatılmış *dünya-hayat görüşünün* yerini yeni bir *felsefi anlamaya* bırakması yer alır. Bu süreçte kullanılan teknik de diyalogdur.

Nermi Uygur'un kendi *bunalım*⁵ ile hesaplaşması, *bunalım*yla birlikte artık yeni bir insan olması, hatta *bunalım*ı sever hale gelmesi sürecinde, felsefi danışmanların yukarıda özetle açıklanmaya çalışılan yaklaşımlarını görüyoruz. "Felsefi danışmanlarla, Uygur'un izlediği yaklaşım, yöntem ve kullandığı tekniklerin kesiştikleri yerler nerelerdir?" Bu sorunun cevabını, Uygur'un izlediği yöntemin farklı aşamalarında bulabiliriz. Bu amaçla önce Uygur'un yönteminin aşamalarının neler olduğuna bakalım.

Uygur'un *bunalım*ıyla başa çıkma süreci felsefi danışmanlık bağlamında altı aşama ile ele alınabilir. Bu aşamalar:

- 1- "Bana ne oluyor?" *bunalım*ın farkına varış; kabul: "ben bir *bunalım* yaşıyorum."⁶

⁵ Bunalım kelimesi, çeşitli Avrupa dillerinde de bulunan örneğin İngilizce "crisis", Türkçe'de de kullanılan kriz kelimesi anlamında kullanılmaktadır.

⁶Çotuksöken'in *bunalım*la ilgili saptamaları bu noktada önemli; "Nermi Uygur'un betimleyici, çözümleyici, fenomenolojik –hatta bizim de antropolojik olarak nitelendirdiğimiz– bir yönelim içinde altını çizdiği gibi, "durum" ya da "durumlar" karşısındaki



- 2- Kendini-soruşturma başlıyor: yaşanan *bunalım* karşısında tavır alma, ilk eylem hazırlıkları;
- 3- *Dünya-hayatgörüü* sorgu altında, eski *dünya-hayatgörüü* çatlatılıyor;
- 4- Yeni *felsefi anlama*, yeni *dünya-hayatgörüü* ;
- 5- "*Bunalım* karşısında neler yapılmalı?" *bunalımdan* çıkış;
- 6- *Kendini aşma*, yeni bir insan.

Uygur *bunalımını* yaşarken, felsefi danışmanlığın kavramlarıyla düşünürsek, kendisiyle 'açık uçlu' bir diyalog içindedir. *Bunalımın* ele alındığı bölümlerde, diyalog zaman zaman 'sorun odaklı' görünse de, *bunalım* ve insan birlikte var olduğundan ve yine insan bir *bunalım*lar varlığı olduğundan, yani, mayası *bunalım* olduğundan, insanın bir bütün olarak düşünüldüğü bölümlerde 'kişi odaklı' bir yaklaşım vardır. *Bunalım* yaşayan olarak Uygur, felsefi danışmanlıktaki vazgeçilmez bir ilke olan 'danışan özerkliği' gerçekleştirircesine, danışanın kendi özgün felsefesini yapmaktadır. Yine Uygur'un yaklaşımında, danışan otonomisinin gerçekleşmesinin yanı sıra, felsefi danışmanlığı 'felsefi' yapan ve onu psikolojik danışmanlık/ psikoterapiden ayıran, *felsefi soruşturmanın* deneysel verilere dayalı olmaması, daha önce söylenmiş, kullanılmış bir söylem içermemesi (Lahav, 1995) gibi öğeler de dikkati çeker:

Kimseye bir şey öğretmek için yazmıyorum yazdıklarımı. Bunalım işte bu, herkes için geçerli görüşüm, nerde ne zaman olursa olsun ona göre davranın. Söylediklerimi ne denli iyi anlarsanız, yararlanırsınız, türünden bir dizge sunmuyorum. Şöyle olun böyle olmayın, şunu yapın, bunu yapmayın gibilerden bir öğüt beklemeyin benden. Kendimi yazıyorum...(Uygur, 2006: 290)

Şimdi Nermi Uygur'un, bir bakıma kendini yazdığı *Bunalımdan Yaşama Kültürü* adlı eserinde dile gelenler, felsefi danışmanlığın yöntem penceresinden görülmeye çalışılacak.

İnsan yaşamında önemli tarihler vardır. Bir tarihi kişinin yaşamı açısından önemli yapan çeşitli nedenler sayılabilir. Nermi Uygur için ise bir tarihi eşsiz kılan, onun "kişinin yaşam süreci içinde yer alıp, öz gelişiminin ögesi" olmasıdır. 13 Kasım 1986 Perşembe günü de Nermi Uygur için böylesi bir tarihtir. Uygur o gün çalıştığı İstanbul Üniversitesinin Haseki'deki Kardiyoloji Enstitüsünde açık kalp ameliyatı geçirir. Ama bu tarihi Uygur için önemli yapan, onun o tarihte bir ameliyat geçirmesi değildir. Bu tarih, onun *bunalımının* yalnızca bir parçasıdır. *Bunalımın* kendisi değildir. Uygur, *bunalımdan* tek o günü anlamaz. Bu, *bunalımı* anlama açısından yanlış olur. Çünkü *bunalım* o günden öncelere ve o günden sonralara uzanır. Nermi Uygur *Bunalımdan Yaşama Kültürü* adlı eserinde, o günden kendine bakar. 13 Kasım 1986 Perşembe günü filozofun *bunalımında* hem en karanlık hem de aydınlığa çıktığı tarihtir. Filozof kitabında, işte bu karanlıktan aydınlığa çıkışın, felsefi danışmanlık kavramlarıyla düşünürsek *kendini aşma'nın* hikâyesini, *bunalımdan* bilgelige olan yolculuğunu anlatır. Şimdi bu yolculuğun aşamaları, Uygur'un anlatımıyla her bir aşamayı apaçık hale getirecek biçimde ayrıntılı olarak ele alınacak ve felsefi danışmanlıkla ilişkilendirilecek.

Birinci aşama: "Bana ne oluyor" bunalımın farkına varış; kabul; "ben bir bunalım yaşıyorum." Birinci aşamada, yukarıda örnekleri verilen felsefi danışmanlık yöntemlerinde de olduğu gibi önce sorun belirlenir. Kişinin bir *sıkıntı/sorunu* veya *bunalım* ile hesaplaşması, onunla ilgili olarak kendini sorgulaması, çıkış yollarını düşünmesi için önce bir sorunu olduğunu kabul etmesi ve onu tanımlaması gerekir. Bu aşamada filozof tam da bunu yapmaktadır. Uygur'un aslında düzenli olarak görünmesi gereken bir doktoru ve kullanması gereken ilaçları vardır. Uygur, ilaçlarını kullanmaktadır, yakınmaları giderek azalmıştır, kendini iyi hissetmektedir. Fakat Uygur, bir yandan da sorununu geçiştirmeye çalıştığı, ertelediği düşüncesinin neden olduğu bir gerilim de yaşamaktadır. Bir gün korkusu gerçek olur. Kriz, günlük yaşamın alışılmış doğal akışı içinde, hiç beklenmedik bir anda birdenbire gelir. Uygur artık *bunalım* ile yüz yüzedir. Krizle birlikte Uygur'un kendisini sorgulaması da başlar.

"duruşumuz"da bunalım kendini ele veriyor. Bunalım bir bakıma durumda değil, duruşta kendisini gösteriyor. Nesnel dünya belki durumlardan oluşuyor, ama öznel dünyamızdaki duruşlarla durumları bunalım olarak niteliyoruz ya da geçip gidiyoruz." (Betül Çotuksöken, "Önsöz Yerine: Yazarlık Serüveninde 'Fenomenoloji'den 'Çözümleyici Felsefe'ye Nermi Uygur", Nermi Uygur, Bütün Eserleri-II, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, s. 7)



Bu sorgulama, danışman Nermi Uygur'la danışan Nermi Uygur arasında, Nermi Uygur'un kendisine sorular sorduğu ve yanıtlarını yine kendisinin verdiği bir diyalog kurgusu içinde felsefi danışmanlık sürecine uyarlayarak ele alındı. Bu kurgu içinde danışman Nermi Uygur'un sorduğu sorular, eğer Uygur aynı durumda olan bir danışana sorular sorsaydı, bu sorular nasıl olurdu kurgusu içinde, Uygur'un bunalım anlatımından esinlenerek oluşturulmuştur. Sorgulamanın hedefi, bu aşamada, kalp krizi ile gelen yeni durumunu kendisi için açık hale getirmektir. Hem sorular ve hem de cevaplar filozofa aittir.

Hastalığım ile birlikte nasıl bir dünyaya açtım gözlerimi?

Nesneler, kavramlar, amaçlar karmakarışık, her şey bulanık, bölük pörçük. Ortalık allak bullak, sağlam yer kalmamış kendi dünyamda. Dünya o dünya değil artık.

Bütün bunların nedeni ne olabilir?

Bir bunalım geçiriyorum; öznel dünyam bunalımda.

Bir bunalım yaşamakta olduğum sonucuna beni vardırان nedir?

Bambaşka bir yerdenim ben artık. Öznel-kişisel dünyada ne varsa, çığırından çıkmış durumda.

'Bambaşka bir yerden' olmak duygusuyla bunalımımı nasıl bağdaştırıyorum?

Yıllardır çalışmakta olduğum üniversitenin bahçesinde arkadaşlarımla hastaneye gitmek üzere vedalaştyordum:

... Birbirimizi son kez görüyormuşuz gibi geldi. Aşağı yukarı aynı sözlerle uğurladılar beni: "Bir şeyiniz yok, birkaç gün sonra aramızdasınız gene." Keşke inanabilseydim. Gencecik yüzlerine bakamadım, "keşke" deyip ayrıldım hemen; artık oralarla hiçbir bağım kalmamış gibi geldi. On yıllar boyu geçtiğim bahçe cırlak cırlak güneşli, boğuk gürültülü... kendim diye tutunacağım bir şey yok... (Uygur, 2006: 290)

Bir insanın sanki doğal bir parçasıymış gibi sorgulamadan kabul ettikleriyle bu derece yabancılaşması, birden "kendi dışına sürülmesini" onun içinde bulunduğu bunalımın bir belirtisi olduğunu mu düşünüyorum?

Evet. Artık benim dünyam bu, alışmasam da yadırgamadığım bir dünyadayım, şimdilik durumu benimsemekten başka bir önlem de yok, hastalığa bağlı bir *bunalım* geçirmekteyim, ağır kalp hastasıyım. Buraya kadar felsefi danışman Uygur'un, danışan Uygur'la yaptığı 'açık-uçlu' diyalog sonucunda, danışan Uygur *bunalım*ın farkına varır, durumunu kabul eder ve *bunalım*ın nedenini saptar. Birinci aşamada gerçekleşen bu diyalogun daha sonraki aşamalarında danışman Uygur, danışanın durumunu apaçık olarak anlaması ve danışmanlık sürecinin diğer aşamalarına da ışık tutması açısından, 'ağır kalp hastası' olmakla *bunalım* arasındaki ilişkiyi sorgular. Danışanın bu durumu kendisi için açık hale getirmesinin doğru olacağını düşünür. Çünkü tüm *bunalım*ların nedeni ağır kalp hastalığı değildir.

Bunalımının nedeni yalnızca ağır kalp hastası olmam mıdır?

Hayır. "Ağır kalp hastasıyım" demekle, "*bunalım*dayım" demek anlamca eşdeğer değil. "Ben kalp hastasıyım" diyen herkesin, kendine özgü dünyası için söz konusu bir *bunalım* bu. Bir yandan da hastalığım ile içinde depreştiğim bunalım arasında karmaşık bağlar olduğunun bilincindeyim. Hastalığım bunalım saldı yaşamıma. Hastalığım yüzünden kendimi kaptırdığım birçok duygu, düşünce ve iç kımıldanışları, bunalım dediğim ortama sürükledi beni. Fakat yine de ağır kalp hastalığım ile bunalım arasında tek yanlı-yalın bir neden-sonuç ilişkisi olduğunu sanmıyorum.

O zaman durumumu ağır kalp hastası olarak saptamam ne anlama geliyor?

Benim kendi durumumu, ağır kalp hastasıyım diye saptamamın bilinç ve yaşamıma getirdiği yankılar bakımından, benim için eşsiz bir anlamı var. Düpedüz bir bilimsel doğru değil, benim için... varlıksal bir gerçek, benim gerçeğim bu.



Filozofun, felsefi danışmanlıkla ilişkilendirilmeye çalışılan yönteminin birinci aşamasında, danışan hastalığa bağlı bir *bunalım* yaşadığını kabul eder. Bu durum onun varlıksal gerçeğidir. *Bunalım*ın aynı nedenlerle de olsa (kalp hastalığının herkeste ayrı *bunalımlara* neden olması gibi) Uygur tarafından kişiye özgü ve varlıksal bir sorun olarak açıklanması, felsefi danışmanlık bakımından, *sıkıntı/sorun* kavramlarının ele alınmasında karşılaşılan benzerlikleri çağrıştırmaktadır. Burada yine felsefi danışmanlık adına iki konuda önemli paralellikler olduğunu görüyoruz. Birincisi, felsefi danışmanlar, danışanlarla birlikte çözüm yolları aradıkları sorunların, kişiye özgü olmasını ve empirik bilgi veya veriyle yapılabilecek değerlendirmelerin dışında kalması gerektiğini ileri sürerler. Bu özellik felsefi danışmanlığı listelenmiş belirli sorunlar üzerinde çalışan psikolojik danışmanlık/psikoterapiden ayırır. İkincisi Uygur'un *bunalımı*, felsefi danışmanlık bağlamında, "gerçek bir sorun"dur. Fischer'in kullandığı anlamda "gerçek sorun", danışanın neden ve sonuçları bakımından kesin olarak bildiği ve çözmesi gereken bir sorundur. Bu da sorunu, psikolojinin alanına giren, hastanın içinde saklı, kendisinin de açıklayamadığı nedenlerden kaynaklanan sorunlardan ayırır (Fischer, 2011: 58). Uygur hastalığa bağlı bir *bunalım* içinde olduğunu kesin olarak bilmekle beraber, kesin olan bir şey daha vardır ki, o da *bunalımdan* ne zaman ve nasıl çıkabileceğini bilmiyor olduğudur. Bunu başarabilmenin yolu da *bunalımıyla* ilişkili olarak kendisiyle hesaplaşmaktan geçer.

İkinci aşamada Uygur tam da bunu yapar. Felsefi danışmanlığa ait kavramlarla belirtecek olursak, filozof felsefi kendini-*soyuturmasını* başlatır. Bu aşama, *bunalım* yaşayan kişinin içinde bulunduğu durumu, kendi *dünya-hayatgörüşü* ve *alışılmış anlaması* ile ilişkilendirmesi ve buna bağlı olarak da daha sonra *bunalım* karşısında yine kendi tutumunu belirlemesi açısından önemlidir.

Bir felsefi danışmanlık uygulaması kurgusuyla ele aldığımız sürecin bu ikinci aşamasında önce danışan Nermi Uygur'un kendiyi hesaplaşmasını görelim:

... Kendime kızıyorum: ne diye başıboş bıraktım sağlığımı! Haksızlık ediyorum, bırakmadım ki. ... doktorlara kızıyorum... haksızlık; hepsi elinden geleni yaptı... iş ortamına kızıyorum: ne diye dar-dünyalı üniversite... haksızım, çocuk muydum ben, kafamı kullanıp önemsemeseydim. Toplumla kızıyorum... haksızım gene... nereye dönssem, özüm artıyor öfkem... iyiden iyiyeye *bunalıyor* aklım (Uygur, 2006: 59).

Felsefi danışmanlık uygulamalarının önemli bir parçası olan *felsefi kendini-soyuturma* sürecinin bu aşamasında, Uygur içinde bulunduğu eylemsizlik ile aydınlık eksikliğini iyice ağırlaştırdığı kararsızlık içinde, "gene de bir şeyler yapmalıyım" der. Bunun için de durumunu iyice kavraması gerekir.

Durumum nedir peki?

Bunalımda öznel dünyam; bir *bunalım* geçiriyorum. Durumumu aydınlatmak için daha önceki tüm çabalarım, gereken başarıya götürmedi. Bunun en baskın nedeni: yaşadığım *bunalımlı* durumun, kişisel-öznel dünyamın tümüne ilişkin bir durum olduğunu kavrayamamış olmam... Gerçekten de, *bunalımsız* zamanlara özgü, alışageldiğim kalıplarla algılamayı sürdürdüğüm için, neyin ne olduğunu göremezdim (Uygur, 2006: 89).

Şimdi burada, bu *bunalımlı* durumda ne yapmam gerekiyor?

"Apaçık ortada: iyileşmem gerekiyor, dolayısıyla da *bunalımdan* çıkmam gerekiyor."

Hastalık varken zorunlulukla *bunalım* olmadığı gibi, hastalık yokken de *bunalım* olabilir. Bu durumda *bunalım*ımla hastalığım arasında nasıl bir ilişki kuruyorum?

Şimdi benim buradaki durumum şöyle: iyileşirsem, çok baskın bir olasılıkla *bunalımın* ötesine geçeceğime inanıyorum, tüm varlığımla inanıyorum buna.

Uygur *felsefi kendini-soyuturmasında*, "ölüm-kalım aydınlatması" diye nitelediği önemli bir noktaya gelmiştir. Bu aydınlatma çabasındaki en küçük bir yanlış, Uygur'a göre olumsuz sonuçlar doğurabilir. Şimdi *apaçık* kılınması gereken bir durum vardır:

Kalp hastalığımla iyileşmesinden ne demek istiyorum?



Hastalığının iyileşmesi: en çok istediğim amaç. "Ne yapmam gerekiyor?" derken, işte bu amaca götürecektir eylem ya da eylemleri, yapılabilecek şeyleri, işleri anlıyorum. Uygur artık ne olduğunu, nerede olduğunu, nasıl olduğunu kendi kullandığı sözcükle 'apaydınlık' görmektedir. 'Apaydınlık' kavramı felsefi danışmanların (Blass, 1996a) danışanın kendini soruşturması sonucunda vardığı *apaçık* kavramı ile ilişkilendirilebilir. Bir felsefi danışmanlık sürecinde danışan, içinde bulunduğu durumu, yaptığı felsefi soruşturmanın yardımıyla kendisi için *apaçık* kılar. *Apaçık* kılmanın hedefi, danışanın durumunu kendi içinde gizli kalmış ve yaşadığı soruna neden olabilecek bütün yanlarıyla görmesini sağlamaktır. Benzer biçimde, Uygur da bu aşamada içinde bulunduğu durumu, kendi deyişimiyle kendisi için 'apaydınlık' kılmıştır. Felsefi danışmanlık sürecinin bir diğer önemli aşaması da *dünya-hayatgörüşü* soruşturmasıdır. Felsefi danışmanların yaptıkları işin kuramsal çerçevesini çizerken ve onu psikoterapiden ayırırken sıkça kullandıkları bu kavramla filozofun yönteminin üçüncü aşamasında karşılaşırız.

Nermi Uygur'un bunalımıyla hesaplaşmasının üçüncü aşamasında bu kez, *felsefi kendini-soruşturmanın* hedefinde, felsefi danışmanlık kavramlarıyla belirlendiğinde, *dünya-hayatgörüşü* ve *alışılmış anlama* vardır. İkinci aşamada, danışanın içinde bulunduğu durum danışan için *apaçık* kılınmıştır. Bu aşamada ise, danışanın *alışılmış anlamasının* sorgulanmasıyla, onun *dünya-hayatgörüşü* *apaçık* kılınacaktır. Felsefi danışmanlıktaki *alışılmış anlama* kavramı, Uygur'da yaşamın bir "alışkanlıklar ülkesi olması" benzetmesi ile karşımıza çıkar. Uygur'a göre yaşamın bir "alışkanlıklar ülkesi olması" ne demektir? Yaşamın bir "alışkanlıklar ülkesi olması", insanların alıştıkları bir yaşam içinde, çoğu kez yadırgamadan, sanki öyle olması gerekiyormuş gibi yaşamalarıdır. İnsanlar yaşamda, sanki sorgulamaya hiç yer yokmuş gibi yer, içer, uyur, kalkar, dolaşır, koklaşır, hastalanır iyileşir, sanki yıkım, sarsıntı, savaş, yazgımızın bir parçasıymış gibi yuvarlanıp gider. İşte bu *alışılmış anlama*, aynı zamanda kişinin *dünya-hayatgörüşü*nü de oluşturur. Bir yandan da *alışılmış anlama* ve *dünya-hayatgörüşü* çözümlenmesi, *bunalım* ortaya çıkaran nedenleri anlama ve *bunalım*la başa çıkma çabalarıyla yakından ilgilidir.

Üçüncü aşamada yeniden danışman Nermi Uygur'la danışan Nermi Uygur arasında geçen diyalog kurgusuna geri dönelim. Danışman Nermi Uygur sorgulamaya devam ediyor:

Alışılmış anlama veya yaşamın bir "alışkanlıklar ülkesi olması" ile bunalım arasında nasıl bir ilişki kurabilirim?

Bunalım ile davranışlardaki düzen bozulur. Bir yalpalanma, bocalama yaşanır. Bir alışkanlıklar ülkesi olmaktan çıkar yaşam, akılda olmayan bir yöne koşmaya başlar. Sen sen olmaktan çıkarsın, ondan başka bir şey yoktur. Yaşamın "alışkanlıklar ülkesi olmaktan çıkması" *alışılmış anlama* veya *dünya-hayatgörüşü*nde çatlamalara neden olur. Çünkü *bunalımlı* durumu elden geldiğince "aydınlık ve güvenli" bir biçimde anlamak gerekmektedir; bunun yolu da neyin ne olduğunu *apaçık* görebilmekten geçer.

Apaçık görebilmek için ne yapmalıyım?

Gördüğüme değil, neyle nasıl gördüğüme, gördüğüm şeye yaklaşma tutumuma dikkat etmem gerekiyor. Bu da *alışılmış anlamının* kalıpları dışında, yeni bir *felsefi anlama* oluşturma ve *dünya-hayatgörüşü* değişikliği anlamına gelir.

Durumumu kendi kendime açık kılmak için çabalamama rağmen pek de başarılı olamıyorum; bunun nedeni nedir?

Bunalım olağanüstü bir durum. Bu durumu alışlagelmiş, olağan duruma özgü *dünya-hayatgörüşü* kalıplarıyla gözlemleyip kavramaya çalışmak, insanları *bunalım* karşısında başarılı kılmıyor. *Bunalım*ı betimlemede yeni bir dil kullanmam gerekiyor. *Bunalım* anlayıp algılamada yeni bir dil kullanımı, Uygur'un felsefi danışmanlık sürecinin dördüncü aşamasında gerçekleşir.

Nermi Uygur'un bunalımıyla hesaplaşmasının bu üç aşamasında da, felsefi danışmanlığın kuramsal ve kavramsal çerçevesinde çok önemli yer tutan, birçok felsefi danışmanın da kullandığı, *felsefi kendini-soruşturma*, *alışılmış anlama*, *dünya-hayatgörüşü* ve *apaçık* kılma gibi kavramların izleriyle karşılaşıldı.



Felsefi danışmanlar, bu kavramlara, felsefi danışmanlığı özellikle psikolojik danışmanlık ve psikoterapiden ayırırken sıklıkla başvururlar.

Dördüncü aşamada, bir önceki aşamada karşılaştığımız *alışılmış anlama* ve eski *dünya-hayat görüşü*, yerini yeni *felsefi anlama* ve yeni *dünya-hayat görüşüne* bırakır.

Alışılmış anlamadan yeni felsefi anlamaya veya yeni *dünya-hayat görüşüne* geçiş Uygur'da farklı bir dil kullanmakla gerçekleştirilir. Uygur'a göre içinde bulunulan durumu doğru anlama yetisinin kaynağı "dil"dir. Açık-seçik bir durum algılamasının dayanabileceği sağlam destek ancak *bunalım* sözcüklere dökerken doğru bir dil kullanmakla bulunabilir. Üçüncü aşamada danışan Nermi Uygur *bunalımın* olağanüstü bir durum olduğu ve olağan duruma özgü *dünya-hayat görüşü* kalıplarıyla doğru kavranamayacağı sonucuna varmıştı. Dördüncü aşamada ise işte bu yeni duruma uygun olan doğru dil kullanımı önerilir. Yapılması gereken *bunalım* betimlemelerinde kullanılan benzetmeleri değiştirmek, yeni benzetmeler kullanmaktır.⁷ Uygur'un bu yaklaşımı Norman'ın (Norman,1995), Richard Rorty'den (Rorty, 1995) aldığı belirttiği 'yeniden betimleme' kavramı ile benzer. 'Yeniden betimlenen', kişinin *felsefi kendini-anlamasıdır*. İnsanlar içinde buldukları koşullar için değişik bir anlayış geliştirmek yoluyla karşılaştıkları olaylar hakkındaki kavrayışlarını da değiştirebilirler. Ertürk, Uygur'un da yaşamsal bir konu olan krizi hakkında düşünmek, onunla ilgili kavrayışını değiştirmek için "yeni bir dil" yarattığını, *Bunalımdan Yaşama Kültürü* adlı kitabın da bu şekilde ortaya çıktığını ileri sürer (Ertürk, 2010: 90).

Şimdi yeni bir dil kullanımı ile yeni *felsefi anlama* ve *dünya-hayat görüşüne* varma sürecini yine danışan Nermi Uygur'la danışan Nermi Uygur arasında geçen bir diyalog kurgusuyla ele alalım. Danışan Nermi Uygur durumunu kendine açık kılma çabalarının başarısız olmasının nedeni hakkında şöyle bir sonuca varır:

... şimdiye dek, durumumu, çoğun en içimden gelen bir benzetmeyle görüp kavramaya çalıştım. Kimi dram, kimi uçurum, kimi darboğaz diye niteledim durumumu... Ne var ki, önümü ardımı göreyim derken, yanılıya düştüm zaman zaman bu benzetmeler yüzünden. Nedeni de şu: tek bir benzetmeye bağlı kaldım arada sırada... söz gelimi, yıkım diye bunalımın tam tersi bir şey olabileceğini tasarlayamadım. Böylece, zaman zaman tek bir benzetmeyi sürdürerek kendimi yıkıntıların arasında buldum ...(Uygur, 2006: 93-94).

Danışan Nermi Uygur'un "tek bir benzetmeyi sürdürerek kendini yıkıntıların arasında" bulması, içinde bulunduğu *dünya-hayat görüşü* kalıpları ile *felsefi anlamasında* bir değişiklik oluşturmaması ve *bunalımın* sürmesi anlamına gelir.

⁷ "Tekil-somut-özel olana, insan ve toplum bilimleri eşliğinde yer veren Nermi Uygur, *Bunalımdan Yaşama Kültürü*'nde bunalımı bunalım yapanın ne ya da neler olduğunu kendisiyle ilişkisinde ve "kendisi"- "kendisi olmayan" ilişkisinde ele alıyor; kendi "durumu" karşısında bir "duruş" geliştiriyor. Burada "hastalık" olarak saptanan durum karşısında geliştirdiği duruştan yola çıkarak, içinden geçtiği bunalımdan yola çıkarak, durumunu bunalım olarak kavramaktan hareket ederek, bir yaşama kültürünün yollarını açıyor. İçinde bulunduğu durumla kendi duruşu arasındadır artık bir özne olarak. Arada olan olarak, durumunu düşünme nesnesi olarak yeniden oluşturacaktır; "şimdi ve burada olan"ı yeniden kavramaya, sürekli olarak "ikileşme"ye çabalayacaktır; durumu karşısında mesafe kazanarak sorgulamayı sürekli kılacaktır. Bir filozof olarak, durumlar karşısındaki duruşunu yoğunluklu bir biçimde yaşadığı kendine özgü duruşuyla karşılayacak, tekil-somutu, düşünme ortamına, soyuta taşımadan edemeyecektir. Varolan karşısındaki felsefi yönelim onda salt soru sormada, bir durumu saptamada; örneğin, burada olduğu gibi, içinden geçilen bunalımı saptamada kalmaz; bunalıma göre bir insanlık durumudur ayrıca ve bunalımdan çıkış yolu gösterilmeli, yanıtı verilmelidir. Bunalım da içinde olmak üzere insanlık durumlarına yönelen filozof, çıkış yollarını da, çözüm yollarını da, yanıtları da gözden irak tutmaz, tutamaz." Betül Çotuksöken, "Önsöz Yerine: Yazarlık Serüveninde 'Fenomenoloji'den 'Çözümleyici Felsefe'ye Nermi Uygur", Nermi Uygur, *Bütün Eserleri-II*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, s. 8



O halde bunalımı, dilden vazgeçemeyeceğime ve benzetmeden de başka bir dayanağım olmadığına göre, yeni bir dille gözlemleyip kavramak için ne yapmalıyım?

Tek tek benzetmenin tek yanlılığından kurtulmak için gücüm yettiğince birbirine ters, birbirinden kopuk, birbiriyle çelişik benzetmelere bir arada başvurmak zorundayım.

Şimdiye kadar bunalımlarımı betimlemede kullandığım tek yanlı bir benzetme hangisi olabilir?

Söz gelimi "karaya oturmuşum gibi geliyor bana bunalımda" gibi bir benzetme durumumu anlamamı kolaylaştırabilir. Fakat yalnızca bu benzetme ile yetinirsem durumumun bazı yanları bana gizli kalabilir. Bu benzetmenin oluşturduğu anlayış "teknemi onarıp yeniden yüzdürmek doğrultusunda bir özlem ve çabaya" neden olabilmekle beraber bir tek bu benzetişe takılır kalırsam "deniz bitti tekne yüzmez" türünden bir eğretilenmenin tutsağı da olabilirim.

Durumumla ilgili algı ve değerlendirmelerimde beni doğru sonuçlara ulaştıracak bir yeniden betimleme için nasıl bir benzetme kullanabilirim?

Sözelimi, bunalıma, beklenmedik bir zamanda apar topar ev-değiştirme, gözüyle bakabilirim. O zaman, durumuma ilişkin öğeler, dolayısıyla tüm algı ve değerlendirmelerim de değişikliğe uğrar. Şöyle ki, durumumu, salt tedirginlik, eski yaşayışın tümüyle geçmişe karışması, uygunsuz ve yabancı koşulların basıncı altında ezilme, diye yorumlayabilirim. Gene de, benzetmeyi azıcık derinleştirdiğimde, yeni donatım olanaklarına kavuşmam söz konusu, bir türlü kaldırıp atılmayan eski ilişkilerle ağırlıkların birden ortadan kalkmasıyla, beklenmedik bir hafifliğe kavuşmam söz konusu (Uygur, 2006: 96).

Kişinin içinde bulunduğu durumu betimlerken kullandığı dil aynı zamanda onun *alışılmış anlaması* ve *dünya-hayatgörüşünü* yansıtır. Danışan Nermi Uygur *bunalım*ıyla başa çıkma çabalarında pek de başarılı olamamasının bir nedeni olarak *bunalım*ı dile getiriş biçimini görür. Ona göre *bunalım* karşısında daha etkin olabilmek için kullanılan dili değiştirmek gerekir. Uygur *bunalım*ı yeniden betimlemek için kullandığı yeni dili benzetmeler üzerinden örneklendirir. Danışan Nermi Uygur *alışılmış anlamasını* sorgular, bir *dünya-hayatgörüşü* kalıbı olan tek yanlı benzetmelerin *bunalım*ı daha doğru algılayıp anlamada ona yardımcı olamadığı sonucuna varır ve *felsefi kendini-sorgulama* ile ulaştığı yeni *felsefi anlama* ve *dünya-hayatgörüşü* ile kullandığı yeni benzetmeler yoluyla da *bunalım*ı apaçık anlar.

Nermi Uygur bunalımıyla hesaplaşmasının ilk dört aşaması sonucunda artık bunalımıyla ilgili olarak içinde bulunduğu durumu apaçık görmektedir. Yaşadığı bunalım açısından *dünya-hayatgörüşünü* sorgulamış, *dünya-hayatgörüşünün* bunalımla olan hesaplaşmasında onu başarısız kılan yanlarını anlamış ve yeni bir *dünya-hayatgörüşü*, yeni *felsefi anlama* ve kullandığı yeni dille de bunalımına artık farklı açılardan ve farklı bir gözle bakar duruma gelmiştir. Bir sonraki aşamada artık yapılması gereken, bu yeni *dünya-hayatgörüşü* ile bunalımla başa çıkmak için yapılması gerekenlerin düşünülmesidir. Beşinci aşamada danışman Nermi Uygur'la danışan Nermi Uygur arasında geçen diyalogun içeriğini bunalım karşısında yapılması gerekenler oluşturur. Uygur birinci aşamada ağır kalp hastalığına bağlı olarak bir *bunalım* yaşadığını kabul eder. Her ne kadar *bunalım*ının tek nedeni hastalığı olmasa da *bunalım*ı daha da derinleştiren bu hastalıktan kurtulması gerekmektedir. İyileşmek için yapılacaklar bellidir. Bu durumda yapılabilecek pek bir şey kalmamış gibi görünmektedir. Uygur, yine de hal böyle diye kendini edilgenliğe bırakmaması gerektiğine inanır. Danışman Nermi Uygur'la danışan Nermi Uygur arasında *bunalım*ı durumlarda yapılması gerekenler hakkında gerçekleşen diyalog tam da bu noktada başlar.

Yapılması gerekenler belli olduğuna göre kendimi edilgenliğe bırakmamak için bana yapacak ne kalıyor?

Doğrudan yapabileceğim şeylerin olmadığını farkındayım. Fakat içinde bulunduğum durumda yapılmaması gerekenlerin de var olduğunu biliyorum. İşte bu yapılmaması gerekenlere uymakla bir şeyler yapmış olurum.

Peki, yapmamam gereken şeyler nelerdir?



Üzüntü, korku, örtmece ve umutsuzluk; bunlarda hiçbirine kapılmamak zorundayım. Öncelikle *bunalım* sırasında kendimi *üzüntüye* bırakmazsam eğer, *bunalım*la hesaplaşmak adına bir şey yapmış olurum." Ne tür olursa olsun bir şeyler yapınca üzüntüden uzaklaşıyorum... koşup zıplayamadığıma göre çevremle öznel kişisel dünyamı aşan canlı canlı ilişkilere vermeliyim kendimi... hastalık beni bunalımdan önce nasıl dış dünyayla sıkı bir bağ kurmuştum..." (Uygur, 2006: 92).

İşte aynı şekilde üzüntüye yenilmemenin üzüntüyle akraba tüm duygu iklimlerinin ötesine geçmenin en etkin yöntemi dünyayla bağları elden geldiğince yoğun sürdürüp gitmektir. *Bunalım* yaşarken dünyamda yer vermemem gerekenlerden bir diğeri de korkudur. Kendini bırakanı ezer korku. Korkmak doğaldır. İnsan korkuya kapılmaktansa kendini gündemdeki somut işlere kaptırmayı denemelidir. *Bunalım*da yönelmemek zorunda olduğum bir diğer tutum da örtmececi. "Kimi üzüntü korku dürtüsüyle, başka dürtüler de olabilir kuşkusuz, nicedir dolanıp kaldığım olumsuz bir davranışa paydos: örtmece yok... sözümona ürkmemi azaltmak için şurasını burasını diye kırpmaya süslemeye yeltenmeyeceğim artık" (Uygur, 2006: 97).

Bunalım sırasında bir de *umutsuz* olmamak gerekir. Danışan Nermi Uygur umuttan, umutsuzluktan yana kendini sorgular.

Umutsuzluktan yana, ben kendim şimdi ne durumdayım?

Bazı günler umutsuzluk gittikçe artıyor. Ne kadar kaldığını bilmediğim yaşama-zamanımı kendim için çekilmez kılıyor... Kendime edebileceğim yardımdan yoksun bırakıyor... Oysa umut, çok daha yararlı şimdiki durumda benim için (Uygur, 2006: 101).

Uygur için umutsuzluğa kapılmamak umut etmektir; başka bir deyişle de *bunalım* için bir şeyler yapmaktır. Felsefi danışmanlar bu danışmanlık türünün kişinin yalnızca şu an için yaşamakta olduğu sorunlara çözüm yolları aramadığını, aynı zamanda onu gelecekte karşılaşılabileceği olası sorunlara karşı da hazırladığını ileri sürerler. Felsefi danışmanlığın bu yanının onu psikolojik danışmanlık ve psikoterapiden ayıran önemli özelliklerinden de biri olduğu daha önce belirtilmişti. Nermi Uygur'un *bunalım*a karşı neler yapılabileceğiyle ilgili sorgulamasında, yine felsefi danışmanlığın bu savına paralel bölümlerle karşılaşıyoruz. Bunlar kültür-*bunalım* bağı ile ilgilidir. Uygur, *Kültür Kuramı* adlı yapıtında kültürü, "insanın ortaya koyduğu, içinde insanın varolduğu tüm gerçeklik" olarak tanımlar. "Kültür" deyince, insanı gördüğümüz her şey anlaşılabilir. Bu noktadan hareketle, *bunalım* bir kültür olayıdır; bir "kültür bağı" içinde ortaya çıkar; belli bir kültür ortamında biçimlenir, "kendine özgü biricikliğiyle kültür içinde yerini alır." Aynı zamanda "her kültür *bunalım*ı insan *bunalım*ıdır" da. *Bunalım*ı daha yakından algılayıp anlayabilmek "kültür oylumu"na yönelik bir bakış açısı gerektirir.

Varlıkça kopmaz bir bağla bağlı kültür ile *bunalım*. ... insan varlığı denge ve düzen yönünden sürekli değişen bir oluşumla ortaya çıkmasaydı kültür diye bir şey olmayacaktı; insanın kendine bir yaşama-dengesi bir varoluş-düzeni kurma çabası, bu tür çabaların ürünüdür kültür (Uygur, 2006: 225).

Bu bakımdan *bunalım* kültürü belirleyen onu "var kılandır". Uygur'a göre kültürün bir tanımı da şudur: "kültür, *bunalım* giderme-ürünüdür"(Uygur, 2006: 226). Danışan Nermi Uygur danışan Nermi Uygur'a *bunalım* açısından, insan-kültür-*bunalım* bağına daha da aydınlatmak amacıyla üç soru sorar; bu sorular şunlardır: 1. *Bunalım* açısından: doğayla ne tür bağlar kurmalıyız? 2. *Bunalım* açısından: toplum ve kültürü nasıl düzenlemeliyiz? 3. *Bunalım* açısından: kendimiz için neler yapabiliriz? Bu üç sorunun bazı ortak yanıları felsefi danışmanlıkların kendi alanları için belirlemeye çalıştıkları kuramsal çerçeve ile uyum içindedir. Öncelikle soruların üçü de kendimizden sorduğumuz sorulardır. Soruyu soran ve o soruyu cevaplamak için akıl yürütüp felsefi danışmanlık bağlamında *felsefe yapacak* kişi, danışanın kendisidir. Bu özellik felsefi danışmanlığın, özellikle onu psikoterapiden ayıran danışanın özerkliği ilkesi ile bire bir örtüşmektedir. Soruların bir başka ve felsefi danışmanlık açısından en dikkat çekici ortak yanı ise sorunların herkesin sorusu olmalarıdır. Uygur'un anlatımıyla: "Ne zaman nerde kim yanıtlarsa yanıtlasın tam olarak doyuya yanıtlanamayacak sorular. İnsan-toplum-tarih-kültüre yapışık zaman-uzay boyutları değiştiğinde, bu sorular, son biçimleri ve yanıt içerikleriyle birlikte, kavramsal yapıları ve uygulanma boyutlarıyla, hep yeni baştan ele alınacaklar" (Uygur, 2006: 234).



Bu özellik soruları ve cevapları bütünüyle kişiye özgü yapar. Belli bir zaman mekan diliminde bir kişinin verdiği cevaplar, aynı sorulara verilebilecek diğer olası cevaplardan farklıdır. Dolayısıyla böylesi sorular etrafında gerçekleşen bir felsefi danışmanlıkta danışanın kendi özerkliği içinde *felsefe yapması* ile ortaya çıkan görüşler, bir başka felsefi danışmanlıktaki danışan görüşlerinden farklıdır. Bu da felsefi danışmanlığı felsefi yapan ve onu psikoterapiden ayıran, söylenenlerin özgün olması, daha önce söylenmemiş olması, deneysel olmaması ve hazır reçetelerden hareket etmemesi gibi felsefi danışmanlık ilkeleriyle paraleldir.

Şimdi danışman Nermi Uygur'la danışan Nermi Uygur arasında geçen bir diyalog kurgusuyla soruları ele alalım.

Bunalım açısından: doğayla ne tür bağlar kurmalıyız?

Biz doğanın parçasıyız, doğal varlıklarız, ama diğer varlıklardan farklı olarak bizim bir kültür dünyamız var; bunun kurucusu da bizleriz ve biz bu kültür dünyasında yaşıyoruz. Bu belirleme ile doğanın özel bir parçası olduğumuzun farkına varmak bizim için *bunalımlarla* yitip gitmemek açısından çok önemlidir. Bu noktada şu soru gündeme gelir:

Bunalımlara düşmemek üzere doğanın özel bir parçası olduğumuzu bilmek bize hangi ödevi yüklüyor?

Doğayla diyalogsuz yaşayamayız; bu birbirine sıkıca bağlı üç göstergenin- doğayla dayanışma, doğaya sorumluluk ve doğada özel durum- *bunalım* açısından ön plana çıkardığı bir gerçektir. *Bunalımlara* düşmemek için doğaya yabancı tutumlar içine girmemelidir; doğa ile dayanışma içinde yaşayan insan *bunalımlara* karşı bir dayanak bulmuş demektir ve *bunalım* açısından doğayı dayanışmalı bir bütünmüş gibi anlarsak ve yaşarsak kendimiz doğa için en uygun olanı gerçekleştirebiliriz.

Bunalım açısından toplum ve kültürü nasıl düzenlemeliyiz?

Bunalım deyince toplum-kültür işlerinde önemle aydınlanması gereken alan yönetim alanıdır. Yönetim ile *bunalım* derin ve dolambaçlı bağlarla birbirine bağlı. *Bunalımsız* insan olmadığı gibi *bunalımsız* toplum da yok. Gene de iyi yönetilen toplum kötü yönetilen topluma kıyasla *bunalımları* önleme adına daha uygun durumdadır. Ancak iyiye yönelik akıl ya da akılla iyiyi istemenin oluşturduğu yönetimdeki insan ve toplum *bunalımın* karşısına kendine en uygun yaşama koşullarıyla çıkma olanağına kavuşur.

Bunalım açısından: kendimiz için neler yapabiliriz?

Bu soruyu ilişkiler açısından ele almak doğru olur. İnsan bir ilişkiler bağlamı, insan dünyası ilişkiler dünyasıdır. 'İlişki' *bunalımlı* dönemlerde insanı anlama ve bu anlayışın ışığında yapılması gerekenleri öğrenip yerine getirme olanağı sağlar. *Bunalım* açısından ilişkilerin en yoğun olduğu alan tek kişinin başkalarıyla ilişkileridir. İnsan dünyada yalnız değildir, varlığını sürdürmek için başkalarının da olması gerekiyor; bu zorunlu durum da tek kişinin başkalarıyla ilişkilerine neden olmakta ve türdeşlerle ilişkiler, toplumsal ilişkiler, ben-sen ilişkileri ile geçmişle ve gelecekle ilişkiler diye adlandırılabilir ilişkiler kategorileri ortaya çıkmaktadır. Başkalarıyla yaşadığının farkında olan insan türdeşleriyle ilişkilerinde kendisini başkalarının yerine koyma başarısını gösterir; böylece de *bunalımdaki* türdeşlerinin durumunu anlar. Kişi toplumsal ilişkilerde genele saygılı, akılcı-kolaycı olur. Yine, kişi için, ben-sen ilişkilerinde sen'in özel biri olduğunu, bir anlamı, değeri olduğunu bilmesi, onun sıcak-sevecen ilişkiler kurmasına yardımcı olur. *Bunalım* açısından "kendim için ne yapabilirim" sorusu herkesçe sorulması gereken temel bir sorudur. Bu soru şöyle bir bilinçle anlamlıdır: "Kendisine ben diyen varlıklar dünyada; ben de onlardan biriyim. ... ben kendim olmasaydım, benim için hiçbir şey olmayacaktı... Ben kendim olmayınca: nasıl ilişki kurarım başkalarıyla? Nasıl sever sayarım başkalarını? Nasıl yardım edebilirim onlara?" (Uygur, 2006: 272).

Böylesi bir bilinçle sorulan bu soru başka sorular doğurur. Bunlar: "Kendime karşı nasıl bir sorumluluğum var? Bu sorumluluğun altından kalkmak için neleri yerine getirmek zorundayım?" gibi sorulardır. Bu soruların herkes için ortak cevabı: 'değişmeyi evetlemektir'. Değişmeyi evetlemek *bunalımlı* yaşama en uygun davranıştır. Değişmeyi evetlemek kendini değişime açık tutmak, değişme



karşısında olumsuz davranışlardan uzak kalmaktır. Değişmemin bazı özellikleri şunlardır: Alışılmışın dışına çıkma, boyunduruğundan kurtulma, değişmeyi sevmek, değişme girişimi ve gerçekçilik.

Değişmeyi evetlemenin kazandırdığı donanım *bunalım* karşısında insanı değerli kaynaklara kavuşturur. Her ne kadar değişmeyi evetlemek her derdin çaresi olmasa da değişmeyi evetlemek, *bunalımı* yaşamı evetlemek; dolayısıyla yaşamın bir ögesi olarak *bunalım*la en elverişli biçimde hesaplaşmaktır.

Filozofun *bunalımıyla* olan hesaplaşmasında *bunalım*-kültür bağıını ele aldığı bölümlerde *bunalım*la baş etmek adına neler yapılabileceği ile ilgili sorduğu sorular ve onlara verdiği yanıtların yaşanmakta olan bir soruna çözümler bulmaktan çok geleceğe yönelik olduğu görülmektedir. Danışman Nermi Uygur'la danışan Nermi Uygur'un birlikte yaptığı felsefe sırasında üzerinde durulan konular danışanın gelecekte yaşayabileceği olası sorunları ortadan kaldırmak veya hiç yaşanmamaları için yapılacaklar hakkındadır. Bu da felsefi danışmanlığın kişiye, gelecekte karşılaşılabileceği olası sorunlara karşı da yardımcı olabileceğiyle ilgili savlarıyla ilişkilendirilebilir.

Apaçık kılma ve *aşma* felsefi danışmanlığın iki önemli kavramıdır. *Apaçık* kılma, danışanın içinde bulunduğu durumu, *sorununu*, *sorununa* yaklaşım biçimini, *sorununa* neden olan *alışılmış anlama* ve *dünya-hayatgörüşü* kalıplarını algılayıp anlaması, kendisi için *apaydınlık* kılmasıdır. Bu kavram felsefi danışmanların ortak bir yaklaşımının adıdır. Felsefi danışmanlar nasıl bir yöntem benimserlerse benimsesinler, danışmanlık etkinliğinde, danışmanlığın işleyişinde, önce danışanın *alışılmış anlama* ve *dünya-hayatgörüşü* ele alınır, sorgulanır ve çözümlenir. Nermi Uygur'un *bunalımıyla* hesaplaşmasının ilk dört aşamasında da yapılan *apaçık* kılmadır. Beşinci aşamada ise danışan artık, *apaydınlık* (Uygur'un *apaçık* kavramı için kullandığı kelime) gördüğü kendi durumunda neler yapılabileceği üzerinde düşünmeye başlar. Felsefi danışmanlığın diğer önemli kavramı ise *aşma* veya Lahav'ın kullandığı kavramla "bilgelik arayışı"dır (Lahav, 1995: 266). Felsefi danışmanlık kendini *aşma* arayışı olarak nitelendirilebilir. Bu aşamada danışan yaşadığı kavramlar örgüsünün ötesine geçer; kendi için yeni bir kavramsal alan açar. Danışan içinde bulunduğu yaşam biçiminin ötesinde yeni bir varoluş durumuna geçer (Blass, 1996a). Bilgelik veya *aşma* Blass'ın felsefi danışmanlık bağlamında kullandığı anlamıyla *alışılmış anlam*ın *apaçık* duruma gelmesiyle kişinin içinde bulunduğu andaki *alışılmış anlam*asını *aşması*, yaşamı belirleyen zengin düşünceler ağına açık olma anlamında bilgelige doğru kişisel bir yolculukta ilerlemesidir. Kişinin içinde bulunduğu, kendisinin de sınırlı bir ufukta hareket etmesine neden olan *alışılmış anlam*ından belirli bir kişisel perspektifle bağlı olmayan sınırsız anlamlar ağına geçiş, Uygur'un yönteminde altıncı aşamada kendini gösterir. Altıncı aşamada artık Nermi Uygur kişisel bakış açısının ötesinde, yeni bir anlam dünyasında, yeni bir varoluşa sahiptir. Altıncı aşamada, bir başka deyişle danışan Nermi Uygur'un yönteminde *aşma* aşamasında, felsefi danışmanlık kavramları ile ele alındığında bir *yeniden betimleme* yaşanır. Yeniden betimlenen Uygur'un 'nesnel dünya'sıdır. Nesnel dünyadaki bu değişiklik Uygur'un 'öznel dünya'sındaki değişikliğin sonucudur. Filozof öznel dünyasında artık *bunalım*dan önceki insan, eski Nermi Uygur değildir. 'Öznel dünya'sındaki 'duygu, duyum, düşünce, düş, istek, özlem, sevgi' gibi şeyler birden çok değişmiştir. Bu değişimle birlikte filozofun 'nesnel dünya'sı da başka bir biçime bürünür. Nermi Uygur bu dünyayla ilişkilerini, bu dünyaya bakışını, bu dünyadan etkilenişini ve etkilemeye yönelik eylemleri için yeni bir dil kullanır; onu *yeniden betimler*. Uygur, içinde bulunduğu bu yeni durum için "İnsan, eşya, çevre, kurum, kuruluş, konu, her şey başkalaştı. Nitelikçe eskisine benzemeyen bir varlık ortamında soluk alıp vermedeyim" der (Uygur, 2006: 190).

Peki, Uygur neden böyledir? Filozofun kendindeki bu değişikliği sorgulamasını yine danışman Nermi Uygur'la danışan Nermi Uygur arasında geçen diyalog kurgusuyla ele alalım.

Bendeki bu büyük değişimin nedeni büyük bir ameliyat geçirmiş olmam mı? Veya hastanede geçirdiğim sürenin birikintisi mi?

Bu noktada ölümden dönmemi sağlayan ameliyatın etkisi var denebilir ama her ameliyat geçiren böylesi değişmez. Doğrudan doğruya ne hastane, ne de ameliyat bu değişimin nedeni.

Öyleyse değişmemin nedeni bir daha başıma böyle hastalıklar gelmesin diye önlem mi?



Doktor önerileri doğrultusunda bir değişim değil bu. Tepeden tırnağa yaşama biçimime ilişkin bir değişim benimkisi.

Olan ne peki?

Bir *bunalım* geçirdim. *Bunalım* yaşamış biri olarak yapıp ediyorum. Eskisi gibi yaşayamıyorum; istesem de olmuyor. Onsuz ben ben değilim artık; onsuz olamıyorum; *bunalımdan* önceki ben değilim.

Nermi Uygur *bunalım*yla olan hesaplaşmasının bu son aşamasında ta baştan beri bütün bir *bunalım* ve kendisindeki değişimin kaynağı hakkında yaptığı *felsefi kendini-sorgulama* sonucunda, felsefi danışmanların *bilgelik* veya *aşma* olarak adlandırdıkları süreç adına, artık en kritik noktaya, bir bakıma sona gelmiştir: Filozofun *bunalım* bundan böyle onun "yaşama kültürü" olmuştur. Felsefi danışmanlık uygulamalarındaki danışanın *sıkıntı/sorun*larını bilgeliğe çevirmesi süreci Uygur'da "*bunalımdan* yaşama kültürü"ne olan bir yolculukla yaşanmıştır. Nermi Uygur bütün çekilenlere rağmen *bunalım*ını sevmektedir. *Bunalım* onun gerçekliği olmuştur; "artık *bunalım* yaşamış biri olarak yaşayacağım; bundan sonraki yaşamımda *bunalımdan* seve seve esinleneceğim; bundan böyle gizli bir gömüm var-*bunalım*" (Uygur, 2006: 193).

Uygur *bunalım* bir 'yaşam kültürü'ne dönüştürmesini, *bunalımdan* yararlanarak bir şeyler yapmak, *bunalım* yaşamda belli bir yönde değerlendirmek olarak görür. *Bunalım* onun en değerli anlam ve yönelim kaynağıdır. Filozof "iyi ki bütün bunlar oldu, diyelim geliyor" der. "Bu *bunalım* bundan böyle yaşama-uzayımın en verimli bölgesi, yaşama-uzayımın en değerli dönemi (...) Beni ben kılan öz; bana güç veren kaynak; bugünümle geleceğimi kendime en yakışan biçimde verimlendirmede tükenmez yardımcı..." (Uygur, 2006: 191).

Nermi Uygur'un *bunalım*ını bir 'yaşam kültürü'ne dönüştürdüğü bu aşamada felsefi danışmanlığın önemli kavramları Uygur'un anlatımında somut olarak nerdeyse birebir karşımıza çıkıyor. *Dünya-hayatgörüğü* sorgulaması, felsefi danışmanlığın onu psikolojik danışmanlık ve psikoterapiden ayıran önemli bir kavramıdır. Lahav'ın kullandığı bu kavram, Mijuskovic'de *ilkeler*, Prins-Bakker'de ise *yaşam soruları* ve Tuedio'da *hayatı yönlendiren kavramlar* olarak ortaya çıkar. Uygur'da ise bu kavramla *yaşam-ilkesi* olarak karşılaşıyoruz. Uygur'un *yaşam-ilkesi* için yaptığı kısa tanım felsefi danışmanların aynı kavram için ileri sürdükleri düşünceler ile örtüşür. Uygur'a göre *yaşam-ilkesi* "yaşananların ortaklaşa yönü, yaşanmışlıkların özetidir." Felsefi danışmanlık açısından bakılınca da *alışılmış anlamadır*. Yine Uygur'a göre *yaşam-ilkesi* "yaşama çekidüzen verme savı güden kurallardır (Uygur, 2006: 194). Felsefi danışmanlara göre *sıkıntı/sorunların* temelinde kişinin kendisine bile gizli kalmış *dünya-hayatgörüğü* kalıpları vardır. Bu kalıplar bir felsefi danışmanlık sürecinde değişime uğrayabilir. Uygur'a göre de yaşam, ilkelerle sınırlanmaz; ilkeler *bunalım*ın etkilerine dayanamaz ve değişir. Uygur "yaşamak, doğru ile yanlış arasında gidip gelmektir" der (Uygur, 2012: 77). Bu değişim nasıl gerçekleşir? Felsefi danışmanlara göre bu, *felsefi kendini-soruşturma* ve *dünya-hayatgörüğü* çözümlenmesi ile gerçekleşir. Peki, bu *felsefi kendini-soruşturma* ve *dünya-hayatgörüğü* analizi Nermi Uygur'da nasıl ortaya çıkar?

Yaşam-ilkelerimi kendim için nasıl apaçık kılarım? Kendi kendimi aydınlatabilirim?

Kendimi eleştirel bir biçimde sorgulamalı ve verdiğim yanıtlardan birtakım yaşama-tutamakları oluşturmaliyim. Nedir bu sorular? "Ne tür bir yaşam sürmek istiyorum? Nasıl bir yaşam sürüyorum? Yaşam adına kendim için neler tasarlıyorum? Yaşam adına neleri deneyelemek istiyorum?" Bu soruların her biri, bir felsefi danışmanlık uygulamasında danışan ve danışman arasında geçen *felsefe yapma* sürecinde *dünya-hayatgörüğü* ile ilgili olarak üzerinde düşünülecek konuları içerir. Nermi Uygur'un *bunalım*ıyla hesaplaşarak onu bir yaşam kültürüne dönüştürdüğü bu *aşma* aşamasında karşılaştığımız bir diğer önemli felsefi danışmanlık kavramı da yeni *felsefi anlamadır*. Felsefi danışmanlık bağlamında yeni *felsefi anlama* danışanın *felsefi kendini-sorgulama* ve dünya-hayatgörüğü sorgulaması sonucunda o ana kadar sahip olduğu düşünce kalıplarının dışında yeni bakış açılarıdır.

Nermi Uygur *bunalım*ıyla hesaplaştığı yönteminin *aşma* aşamasında *yeni felsefi anlamaya* ulaşır. *Bunalım*la birlikte filozofun yaşamında pek çok şey dolaylı ya da doğrudan kökten değişikliğe uğrar. Uygur'a göre bunların tek tek neler olduğunu bilmek yerine, önemli olan tümüyle bunların ne olduğunu



bilmektir. Bu da Nermi Uygur'un bunalımına başka türlü bakmaya başlamasıdır: "... yavaş yavaş daha uzaktan, dolayısıyla da gittikçe başka türlü bakmaya başlıyorum yaşadığım bunalıma (...) hem geçmişim geleceğimle kendime; hem doğası, insanı, kültürüyle çevreme başka bir gözle bakmamı gerektiriyor." (Uygur, 2006: 193)

Filozof başka bir bakış açısı geliştirmek gerektiği bilinciyle kendisine ve tüm unsurlarıyla çevresine bambaşka bir gözle bakmaya, çevresini başka gözlerle görmeye başlar. Böyle olunca da ulaştığı bu *yeni anlama* ile de *bunalım* filozofun "görme açıklığı" olur. Nermi Uygur bir *bunalım* yaşar. Filozofun önünde iki yol vardır: Ya *bunalımıyla* birlikte gelen tüm olumsuzlukların altında ezilecek ya da *bunalımını* bir 'yaşama kültürü'ne dönüştürecektir. O bunlardan ikincisini seçer. Yapılması gereken *bunalımıyla* ilişkin kendine uygulayacağı eleştirel bir sorgulamadır.

Danışman Nermi Uygur'un yardımıyla danışan Nermi Uygur'un *felsefi kendini-sorgulaması* başlar. Önce danışman bunalımının farkına varır; onu tanımlar ve kabul eder. Sonra bunalımına ilişkin olarak durumunu kendisi için *apaçık* kılar. Daha sonra *bunalımın* geldiği zamandaki *dünya-hayatgörüşünü* sorgular, onu kendisine de gizli kalmış yönleriyle çatlatır; kendisi için apaydınlık duruma getirir. Çatlamış *dünya-hayatgörüşünün* yerine yeni bir anlama ve *dünya-hayatgörüşü* kurar. Bu *yeni felsefi anlama* ile *bunalım*la başa çıkma yollarını araştırır. Sahip olduğu yeni anlama onu yeni bir boyuta taşır; bu *bilgelik* veya *aşma* durumudur. Danışan Nermi Uygur birdenbire geldiği o anda:

Acı, umut, üzüntü, bekleyiş, öfke, belirsizlik; ufak tefek sevinçler, katmer katmer korkular, tuhaf tuhaf heyecanlar, inişli çıkışlı çöküntüler; düşünceler karman çorman, duygular topaç topaç, anılar bulanık basınçlı; özelemler varla yok arası, duyum duyum değil: öyle çok şey içiçe dolanmış ki (Uygur, 2006: 15)

diye betimlediği *bunalımını* bilgelik aşamasında bir *yaşama kültürüne* dönüştürür. *Bunalım* Uygur için yeni *dünya-hayatgörüşü* ile ulaştığı anlam bağlamında gelecek için başka bir öz oluşturur; geçmişinden farklı bir gelecek kurmasının itici gücü olur. *Bunalım* sağladığı yeni eylem ve edimlerle filozofun yaşamını başka türlü geliştirir. Felsefi danışmanların *sıkıntı/sorun* olarak adlandırdığı, Nermi Uygur'un da *bunalım* dediği yaşamın kendisi *bilgelik/aşma* aşamasında geleceği geçmişten başka türlü var etmekte kendini gösterir.

Sonuç

Psikolojik danışmanlık ve psikoterapiye alternatif bir danışmanlık türü olarak ortaya çıkan felsefi danışmanlık, kendini alternatifi olduğu alanlardan belirgin çizgilerle ayırmalıdır. Bir başka deyişle felsefi danışmanlık, psikolojiyle olan hesaplaşmasını bitirmelidir. Ancak bu şekilde kendine ayakta durmasını sağlayacak bağımsız bir kuramsal alt yapı oluşturabilir. Fakat şu da bir gerçektir ki felsefi danışmanlık, psikolojik danışmanlıktan nasıl ayrıldığıнын hesabını henüz tam olarak verememiştir ve bu çok da kolay görünmemektedir. Bu çalışma, tam da bu noktada, felsefi danışmanlığa tamamen felsefenin sınırları içinde bir yöntem öneriyor. Çalışmanın tezi şu: Uygur'un kendi *bunalımıyla* baş etme yolu, felsefenin sınırları içinde, felsefi danışmanlığı psikolojik danışmanlıktan ayıracak, özgün bir yöntem olarak felsefi danışmanlık uygulamalarında kullanılabilir. Bu amaçla Nermi Uygur'un *bunalımına* ilişkin felsefi söylemi ve bunalımının üstesinden gelirken kullandığı yöntem felsefi danışmanlıkla ilişkilendirildi ve görüldü ki Uygur'un *Bunalımdan Yaşama Kültürü* adlı yapıtında dile getirdiği *bunalımının* üstesinden gelme biçimi, felsefi danışmanın *bunalım* yaşayan bir kişiye yapacağı danışmanlık uygulamasının aşamalarını bire bir içermekte. Daha önce de belirtildiği gibi, alanda önde gelen felsefi danışmanlar çeşitli aşamaları içeren yöntemler öneriyorlar. Nermi Uygur'da kendi bunalımının üstesinden gelirken belirli aşamalardan geçmiş. Çalışmada bu aşamalar belirlendi. Nedir bunlar? 1. Aşama: *bunalımın* farkına varış; kabul; 2. Aşama: felsefi kendini soruşturma başlıyor: yaşanan *bunalım* karşısında tavır alma, ilk eylem hazırlıkları; 3. aşama: *dünya-hayatgörüşünün* sorgulanması ve çatlatılması; 4. Aşama: yeni *felsefi anlama*, yeni *dünya-hayatgörüşü*; 5. aşama: yeni *felsefi anlama*, yeni *dünya-hayatgörüşü*; 6. aşama: kendini *aşma*, yeni insan. Görüldüğü gibi her bir aşama, Marinnoff, Raabe ve Prins-Bakker gibi felsefi danışmanların yöntemlerindeki aşamalarla paralel özellikler taşımakta. Ayrıca, bütün bu aşamalarda, Uygur'un izlediği yol, gerek felsefi danışmanlık kıstasları ve gerekse de kavramlar açısından bu yeni danışmanlık uygulamasıyla örtüşüyor. Örneğin: sorunların kişiye özgü olması ve empirik bilgi içermemesi, gerçek bir sorun olması, danışanın sorununu tanımlayabiliyor olması, danışanın içinde bulunduğu durumu kendisi için 'apaydınlık' kılması ilk üç aşama için felsefi danışmanlık adına



karakteristik özelliklerdir. Bunlara ek olarak, Uygur'un bunalımıyla hesaplaşmasının bu üç aşamasında, felsefi danışmanlığın kuramsal ve kavramsal çerçevesinde çok önemli yer tutan, birçok felsefi danışmanın da kullandığı, *felsefi kendini- soruşturma, alışılmış anlama, dünya-hayatgörüğü* ve apaçık kılma gibi kavramların izleriyle karşılaşıldı. Daha sonraki aşamalarda, yine felsefi danışmanlıkla paralel olarak, *alışılmış anlamadan yeni felsefi anlamaya* veya yeni dünya-hayatgörüğüne geçiş Uygur'da farklı bir dil kullanmakla gerçekleşir; bir başka deyişle bunalım bir felsefi danışmanlık kavramıyla, yeniden betimlenir. Nermi Uygur'un yönteminin, bütün bu nitelikleriyle, kendisine kuramsal ve kavramsal bir alt yapı oluşturma çalışmaları içindeki felsefi danışmanlık için, gerek ele alınan kavramın (bunalım) psikolojinin yüklerinden uzak olması ve gerekse de izlene yol bakımından önemli bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Extended Abstract

At the beginning of the eighties, philosophical counseling as a new way of philosophizing, was introduced in Europe and has been gaining area as a new form of counseling based on the application of philosophical skills. Not very long, the philosophical counseling began to be considered as an alternative practice to psychological counseling. The philosophical counseling addresses the predicaments the average person faces in everyday life by interpreting his/her worldview (the subject matter of philosophical self-investigation) assumed to implicitly express his/her personal philosophy. The predicaments which one may have with his/her family, self, career, life consist of conceptual, ethical and existential questions. While interpreting the counselee's worldview, the counselor and the counselee philosophize together, assuming that the issues behind the personal predicament are philosophical in nature, which makes philosophical counseling philosophical. Here the counselor's role, by helping the counselees in philosophical self-investigation, is to enable them to develop their philosophical understanding of themselves. In counseling sessions based on philosophizing, the counselee is autonomous, which is one of the tenets seemed to be shared by philosophical counselors. From the point of philosophizing, another tenet shared by philosophical counselors is, as opposed to mainstream academic philosophy, that philosophical counseling does not restrict philosophizing to abstract theories of general issues. Instead, philosophical counseling affirms that it has important things to say about one's concrete life. Among all the tenets shared by the philosophical counselors, the most important one is that philosophical counseling differs from psychological counseling. But, this distinction, both in theory and practice is not easily made. Although the philosophical counselors claim that their counseling involves non-pathological problems or they receive 'sane' person or do not use therapeutic methods and make diagnoses, it is still difficult to define clearly what the differences are. There are important questions waiting to be answered: In an era in which psychological therapies have dominion over counseling, why should a person prefer a philosophical counselor? Is it possible for a philosophical counselor to easily differ a conceptual problem from a non-pathological one? Are emotions and thoughts easily distinguished from each other? How does worldview interpretations differ from psychological interpretations? These are critical questions which philosophical counselors should answer while trying to establish the theoretical and conceptual framework of this new profession. If the philosophical counseling claims to be an alternative counseling practice, philosophical counselors should clearly determine their counseling area and methods or techniques, which is also essential for the legitimacy for their profession. From a method standpoint, philosophical counselors have recommended some philosophical counseling methods since this new form of philosophical practice. Lou Marinoff's PEACE meaning: problems, emotions, analysis, contemplation, equilibrium and his two-stage decision making method, Peter Raabe's four-stage method, Annette Prins-Baker's six-stage marriage counselling method, Socratic Dialogue Method developed in Germany by Leonard Nelson and Elliott Cohen's Logic-Based method of philosophical counseling are examples of these philosophical counseling methods. Philosophical counseling must clarify its basic assumptions and theoretical framework to attain a professional status



and to accomplish this, philosophical counseling should develop a common methodological framework based on its assertion that philosophical counseling differs from psychological counseling. At this point, this study claims that Nermi Uygur's method to deal with his crisis provide the philosophical counseling with a method around a concept free from any psychological loads. Nermi Uygur tells how he dealt with his crisis in his book named *From Crisis to Life of Culture*. This work, when read carefully (meticulously) considering the theory, concepts, approaches, methods and techniques of philosophical counseling, it is easily noticed that the stages experienced by Uygur in his journey from crisis to culture of life have many resemblances with a philosophical counselor's way of counseling a person having the same problems, predicament or crisis. In other words, in this work, Uygur, while having a crisis, practices self-philosophical counseling or as a philosophical counselor himself, is counseling a person experiencing a crisis.

KAYNAKLAR

- Achenbach, G.B. (1984). *Philosophische Praxis*. Köln: Jürgen Dinter.
- Achenbach, G. B. (1995). Philosophy, Philosophical Practice and Psychotherapy. In R. Lahav, M. Tillmanns (Eds.). *Essays on Philosophical Counseling*, (s. 61–74). New York: University Press of America.
- Blass, R. (1996a). "Philosophical counselling and Zen: On the possibility of Self transcendence." *Journal of Chinese Philosophy*, Sayı 23, 277-90.
- Blass, R. (1996b). "The 'Person' in Philosophical Counselling vs. Psychotherapy and The Possibility of Interchange between the Fields." *Journal of Applied Philosophy*, sayı 1, 13, 3.
- Çotuksöken, B. (2002). *Felsefe: Özne-Söylem*. İstanbul: İnkılap Kitapevi
- Ertürk, İ. (2010). "Krizden Bir Yaşama Kültürü Çıkar mı?" *Yeni*, Sayı 1, 84-118
- Fischer, E. (2011). "How To Practise Philosophy As Therapy: Philosophical Therapy And Therapeutic Philosophy." *Metaphilosophy*, Sayı 42, 1-2.
- Jopling, D. (1996). "Philosophical counselling, truth and self-interpretation." *Journal of Applied Philosophy*, Sayı 13, 297-310.
- Lahav, R.(1993). "Using Analytic Philosophy in Philosophical Counseling." *The Journal of Applied Philosophy*, sayı 10 (2),243-252.
- Lahav, R. (1994). *Philosophical personal investigation in philosophical counseling*. Read at the First International Conferena on Philosophical Counseling, The University of British Columbia, July, 1994.
- Lahav, R. and Tillmanns, M. (1995). *Essays On Philosophical Counseling*. Lanham University Press of America.
- Lahav, R. (1996a). "What is philosophical in philosophical counselling?" *Journal of Applied Philosophy*, Sayı 13, 259-78.
- Lahav,R.(1996b). "Philosophical Counseling and Taoism: Wisdom and Lived Philosophical Understanding." *Journal for Chinese Philosophy*, Sayı 23, 259-276.
- Lahav, R (2001a). "Philosophical Counselling as a Quest for Wisdom." *Practical Philosophy*, Sayı 4, 1, 6-18.
- Marinoff, L. (1995). On the emergence of ethical counseling: Considerations and two case studies. R. Lahav & M. de Venza Tillmanns (Eds.), *Essays on Philosophical Counseling* içinde (s.171-192). Lanham, MD: University Press of America.
- Marinoff, L. (2012). *Prozac'ı Bırak Platon'a Bak*. Çeviren: Ezgi Başer. İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Mehuron,K. (2004). The Depathologization of Everyday Life: Implications for *Philosophical Counseling*. *International Journal of PhilosophicalPractice*, 2, 3.
- Mehuron, K. (2009). "Supervision and Case Notes in Philosophical Counselling Practice." *Philosophical Practice: Journal of the American Philosophical Practice Association*, Sayı 4(2) 467-474.
- Mijuskovic, B. (1995).Some reflections on philosophical counseling and Psychotherapy. R. Lahav & M.d.V. Tillmans (Eds.), *Essays on Philosophical Counseling* içinde (s.101-120). New York: University Press of America.



- Norman, B. (1995). *Philosophical counseling: the arts of ecological relationship and Interpretation*. R. Lahav & M. Tillmans (eds.) Essays on Philosophical Counseling içinde (ss. 49-58). New York: University Press of America.
- Prins-Bakker, A. (1995). Philosophy in marriage counseling. R. Lahav & M.d.V. Tillmans (Ed.), *Essays on Philosophical Counseling* içinde (ss.135-151). New York: University Press of America.
- Raabe, P. B. (2000). *Philosophical Counselling: Theory and Practice*. Westport, CT: Praeger Publishers.
- Schefczyk, M. (1995) *Philosophical counselling as a critical examination of life- directing conceptions*. R. Lahav and M. Tillmanns (eds) Essays on Philosophical Counseling içinde (ss.75-84) Lanham: University Press of America.
- Tuedio, J.A. (1998). "Philosophical Counseling As A Window On The Abstract Realities Of Everyday Life" California State University, Stanislaus Philosophical Counseling as a Window bildirileri
- Uygur, N.(2006). *Bunalımdan Yaşama Kültürü*. İstanbul:YKY.
- Uygur, N. (2012). *Kuram Eylem Bağlamı*. İstanbul:YKY.
- Uygur, N.(2012a). *Yaşama Felsefesi*. İstanbul:YKY.
- Veening, E. (1994). Metalogue in philosophical counseling. Read at the First International Conference on Philosophical Counseling, The University of British Columbia. July, 1994.



A. N. Whitehead: Bir Ayrıştırma Deneyimi Olarak Modernite Eleştirisi

*A. N. Whitehead: Criticism of Modernity as a
Decomposition Experience*

Muammer ÇOBAN

maacob@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-0903-8692

Makale Bilgisi

Çoban, M. (2018). "A.N. Whitehead: Bir Ayrıştırma Deneyimi Olarak Modernite Eleştirisi". *Posseible Düşünme Dergisi*, Sayı: 14, s. 99-113.

Kategori: Araştırma Makalesi

Gönderildiği Tarih: 20.12.2018

Kabul Edildiği Tarih: 01.02.2019

Yayınlandığı Tarih: 07.02.2019

Article Info

Çoban, M. (2018). "A.N. Whitehead: Criticism of Modernity as a Decomposition Experience". *Posseible Journal of Thinking*, Issue: 14, pp. 99-113.

Category: Research Article

Date submitted: 20th December 2018

Date accepted: 1st February 2019

Date published: 7th February 2019

Öz

Bu makale, A. N. Whitehead'in, deneyim kavramı üzerinden, modernite ve on yedinci–on sekizinci yüzyıllar bilimsel evren tasarımlarına getirdiği eleştirileri açıklamayı hedeflemektedir. Whitehead'e göre geleneksel felsefelerin töz-nitelik ayrımı ve bunun modern-kartezyen dönüşümleri varlığın varlıkla olan tüm ilişkilerini kesintiye uğratmıştır. Dahası, on yedinci yüzyılın sonunda, fizik bilimindeki gelişmeler, felsefenin önemini geri plana iterken, usun dış dünyayla olan ayrılığını kesinler. Dönemin soyutlamalara dayalı gerçeklik tasarımı, usun bir ürünü olarak ortaya çıkan bu soyutlukların somutlukmuş gibi algılanmasına yol açarken geriye kalan her şey anlamsızlığın alanına itilir. Böylece doğa cansız, renksiz, amaçsız bir karşıtlık haline dönüşür. Deneyim kavramı ise özü bakımından anlaşıldığında, bir şeyin salt deneyimlenmesi değil bütün dünyanın deneyim olarak kavranmasıdır. Böyle bir etkinlikte her bir deneyim damlası diğer tüm deneyim damlalarıyla karşılıklı olarak ilişki içindedir. Organizma Felsefesi için, oluşturulan bu deneyimsel bütünlük, evreni meydana getiren en temel yapıyı ifade eder.

Anahtar Kelimeler: *Modern Felsefe, töz-nitelik, özne, deneyim, kapsayıcı bütünlük.*

Abstract

This paper, through the concept of experience, aims to elucidate the criticisms that A. N. Whitehead brought to the modernity and scientific universe designs of the seventeenth-eighteenth centuries. According to Whitehead, distinction of substance-quality and its transformations of modern – cartesian, interrupts all the relations of 'being' with 'being'. Furthermore, by the end of the seventeenth century, while the developments in physics, caused a disregard for the importance of philosophy, it confirmed the distinction of the mind with the outside world. The design of reality based on abstractions of the period leads to the perception of these abstractions that appear as a product of reason as concreteness, while the rest is pushed into the realm of insignificance. Thus, the nature turns into a lifeless, colorless and aimless contrariety. However, the concept of 'experience', as considered with its essence, is not the mere experience of something, but realizing the entire world as an experience. In such an activity, every drop of experience interconnects with the all other drops of experience. For Philosophy of Organism, this experiential whole, points out the fundamental for the constitution of the universe.

Key Words: *Modern Philosophy, substance-quality, subject, experience, inclusive whole.*

Giriş

Whitehead için felsefe, deneyimi daha somut hale getirmek için soyutlamalara doğru yapılan bir yolculuktur; kendi ifadesiyle: "Düşüncenin berraklaşması içinde bir maceradır" (Whitehead, 1978: 9). Bu macera, somut deneyimle başlar ve somut bir şekilde deneyime uygulanabilen, genelleştirilmiş bir teoride meyvesini verir. Bunun dışında kendi içinde ya da kendinde gerçeklik diye bir şey yoktur; gerçeklik daima deneyimlenen gerçekliktir. Filozofun çıktığı macerada amaçladığı ilk şey, varlığın varoluş süreçlerindeki gerçek ilişkilerini açıklığa çıkarmaktır. Geleneksel anlamda ilişkilerden bahsedildiğinde, genellikle, anlaşılabilir şey tümellerdir. Ancak şeyler arasındaki ilişkiler, bir ya da daha fazla tümelin işe koşulması olarak anlaşıldığında ortada ilişki gibi duran yakınlık, aslında kopuk bir birlikteliktir. Çünkü ilişki sadece soyut tümelin bağlayıcılığı ile ortaya çıkan bir olay değil, aynı zamanda varlığın somut içeriklerini de zorunlu olarak gerektiren bir kavramdır. Bu anlamda yolculuğun ilk durağı



bilen özne için bilginin sınırlarını araştıran, şu Kantçı 'Ne bilebiliriz?' sorusundan ziyade, olanaklara doğru sağlam bir duruş noktası sağlayan 'Ne biliyoruz?' sorusu olmalıdır. Öyle ki, sorunun kendisi maceranın rotasını, sadece yeniye doğru değil, elimizde olanların, sınırların, hatta düşünsel önyargıların dahi en baştan sorgulanması gereği doğrultusunda genişletir. Dolayısıyla, Whiteheadci yolculuk hiçbir sınır çizilmesine izin vermez; tarihsel ve aktüel rotası çerçevesinde her şey hesaba katılır.

Olanı sorgularken, düşüncenin çıkmazlarıyla karşılaşmak aslında varlığın içinde bulunduğu çıkmazları keşfetmektir. Bu durumda yapılabilecek en iyi şey, dünyanın nasıl tasarmlandığını yeniden düşünmektir. Dünya ile kastettiğimiz şey, canlı-cansız, mikroskobik-makroskobik ya da bilinçli-bilinçsiz tüm varlık alanlarının birlikte olma yazgısıdır; birliklilik ise 'Ben' öznesinin yargısında nesneleştirilen 'sen' ya da 'ötekinin' kopuk yan-yanalığı değil; tam tersine evrendeki tüm çeşitliliğin karşılıklı bağlantılı olarak 'Biz' (Stengers, 2011: 10) zamiriyle ifade edilmesidir. Whitehead terminolojisi içinde düşünürsek, 'Biz'in anlamı, söz konusu bağlantılılık içinde varlığın dayanışması anlamına gelmektedir. Biz'in, başına gelenlerin anlatılması aslında, git gide yalnızlaşan, yabancılaşan varlığın, Aristotelesçi töz doktrininden onun modernist-kartezyen dönüşümlerine, 17.-18. yy. bilimsel gelişmeleriyle günümüze kadar süregelen ayrıştırılma deneyiminin anlatılmasıdır.

I- Modern Ontoloji

Modern felsefenin özü, deneyimin açıklanmasında öncelikli ilginin ontolojiden epistemolojiye kayması olarak düşünülebilir. Bu eksen değişikliği, dış dünyanın (res extensa) önceden belirlenmiş cansız doğa, zihnin ise (mind/cogito) bilen özne olarak ayrımlandığı kartezyen tasarıma işaret eder. Önceden belirlenmiş olma, evreni, içinde 'cam kafeslere' hapsedilmiş türlü varlıkları barındıran bir 'müze'ye dönüştürür. Dolayısıyla, tüm yaratıcı aktivite böyle bir müzenin o ilk kuruluş anında tüketilir ve varlık aynı mekanik sergi içerisinde resmedilir. Whitehead'e göre, herhangi bir içsel bağlantıdan yoksun bu gerçeklik tasarımında sistem, uzay zaman fonuna yerleştirilen değişmez, bağımsız varlıkların birbirlerine sadece dışsal etkide buldukları bir çerçevede işler. Deneyim ve özgürlüğün kendisine yer bulduğu tek alan olan zihnin görevi ise herhangi bir sınırlama olmadan bu bağımsız varlıklar arasındaki dışsal ilişkileri biçimlendirmektir. Bu anlamda bilen özne ya da cogito tözseldir ve zihnin bilme etkinliği bu mekanik işleyişle daima uyumludur. Whitehead, Kartezyen felsefenin bu dünya tasarımının, sıradan deneyimize uygun olduğunu söyler; çünkü pratik ihtiyaçlar doğrultusunda deneyimin sadece görece açık-seçik ve kararlı (stable) özelliklerini ön plana çıkarmaya meyilliyizdir (Whitehead, 1971: 88). Ancak töz nosyonu olarak kavramsallaştırılan bu tarz yaklaşımlar, gündelik deneyimimizde kullanışlı olmasına rağmen "şeylerin nihai yapısını açıklayacak temel bir konum olarak kullanılamaz" (Whitehead, 1978: 76). Buna göre varlık (being) temelsizdir. Önceden belirlenmiş bir referans noktasına göndermeler yaparak onun varlıkla olan ilişkilerini, bilincin çıkarımları üzerinden göstermeye çalışmak, varlığa herhangi bir temel sağlamaz. Keith Robinson'un da Whitehead yorumunda belirttiği gibi, "Varlıklara temel olan bir varlık yoktur; sadece varlığın varoluşu (becoming) ve onun süreci vardır" (Robinson, 2011: 63).

Yapılması gereken, pratik kaygıların ötesinde, deneyimin bütüncül yapısını açığa çıkaracak yeni bir evren modeli geliştirmektir. Bu amaçla, bir taraftan modern felsefenin karşıt uçlarda kutuplaşmış özneliliği ve deneyiciliğinin dengelenmesi diğer taraftan tüm felsefi etkinliği de etkisi altına alan bilimlerin aşırı soyutlamaya dayalı gerçeklik algısının yanlışlarının (fallacy of misplaced concreteness) gösterilmesi Organizma Felsefesinin öncelikli işi olmalıdır. Dolayısıyla modern çağın töz nosyonunu reddeden Whitehead; onun ontolojisini, epistemolojisini ve 'bilimsel maddeciliğini' eleştirir. Bu eleştiriler sırasıyla töz felsefelerinin özne-yüklem mantığına, 'Öznellik-Duyumsallık İlkeleri'ne (The Subjectivist and Sensationalist Principles) ve Newton Fiziğine (fallacy of simple location) yöneltilmiştir.

I-I Özne-Yüklem Mantığı

Aristoteles *Metafizik*'inde, varlık felsefesinin merkezine koyduğu töz kavramının önemini, "varlığın incelenmesi öncelikle tözün incelenmesidir" (Aristotle, 1994: 2) sözüyle ifade etmiştir. Daha antik dönemlerden çizilen bu tarihi rota, modern dönemin tüm töz ontolojileri için de vazgeçilmez bir köşe



taşı olmuştur. Descartes'ın "...var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şey" olarak tanımladığı töz, yine Aristoteles'in özne-yüklem mantığından türetilmiştir: Tanımı gereği, içsel etkinlikten yoksun, durağan ve sürekli olan tözün bilinebilen yönü, kendisine dışsal olan kipsel (accidental) nitelikleridir. Bu anlamda bir töz 'kendinde şey' olarak asla bilinemez ve deneyim üstüdür. 'Function of Reason'da Whitehead konuyu, Zihin- Beden düalitesine taşır:

(...) Dünyada, her kozmolojinin ilk iş olarak ilgilenmesi gereken apaçık bir düalite vardır: Beden-Zihin. Descartes'ı izleyip töz nosyonunun terimleriyle bu düaliteyi ifade edecek olursak, bedensel ve zihinsel tözler nosyonuna ulaşırız. Bu teoride bedensel tözler içerikten yoksun (vacuous) bir varlığa (existence) sahiptirler. Tamamıyla içsel değerden yoksun salt gerçekliklerdir (facts). Varlığa neden gelmeleri gerektiğine ya da süregelen (endure) olmaları ya da varlıklarının niçin sona ermesi gerektiğine dair içsel bir neden öne sürmek imkânsızdır. Descartes bunun tanrı tarafından sürdürüldüğünü söyler ama tanrının niçin bu şekilde davrandığını açıklamada hiçbir neden göstermez (Whitehead, 1971: 29).

Yani cansız, içsel değerden yoksun ve bilinemeyen şeyler olarak sonul gerçeklikler, deneyimin doğasını açıklamada hiçbir olanak sağlamazlar. Geleneksel yaklaşımda tözsel bir şey başka herhangi bir tözsel şeye gönderme yapmaksızın kendi içinde bir bütün olarak algılanmaktaydı. Bu tarzdan bir nihai atomlar, monadlar ya da deneyimsel özneler açıklaması, gerçek tikeller dünyasının altını çizen karşılıklı bağlantıyı görmeyi imkânsız kılar. Böylece evren, aralarında hiçbir içsel bağlantı bulunmayan, dağınık, tözsel bir doluluğa dönüşür. Bu atomik çokluklar arasındaki tek ortak payda, aynı uzam ve zaman boyutundaki görece yakınlıklardır. Bu anlamda tanımlanabilecek tek ilişki, tözlerin birbirlerine yakınlıklarından doğabilecek dışsal bir temastır. Bu temas dışında, bir tözün evrenin uzak ya da yakın, diğer noktalarındaki bir başka tözle ilişkisinden söz edilemez. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Aristoteles'ten miras kalan ve Descartes'ta doruk noktasına çıkan bu problem, tüm modern epistemolojiler ve kozmolojilerde yaşanan güçlüklerin kaynağını oluşturur. Hemen akla gelen ilk soru şudur: Nihai ve etkinlikten yoksun olarak tanımlanan tözler arasında içsel olarak bir bağlantı bulunmuyorsa bir tözün başka bir tözün varlığına dair farkındalığı nasıl gösterilecektir? Whitehead, aralarında deneyimsel bir bağlantı olmadan, varlıkların aynı evrende bulunabilmelerinin iki yolu olduğunu söyler. Bunlardan ilki, hem modern düşüncenin izinden giden hem de bu düşüncenin getirdiği zorluklarla ilk defa yüzleşen Leibniz'in yaptığı gibi, evrendeki tüm varlıklar arasındaki ilişkilerin nihai garantörü olarak Tanrı'ya müracaat etmek; diğeri ise Bircilerin (Monists) yaptığı gibi basitçe gerçek tikelleri (individuals) reddetmektir (Turan, 1995: 15). Leibniz'in çözümü Whitehead' e göre keyfidir. Her ne kadar Leibniz için de var olmak aktif olmak anlamına gelse de, bu görünüştedir; felsefesinde, töz olarak tanımlanan 'monad'lar arasında direkt bir ilişki varsayılmaz, bunun yerine, birbirlerine açılan pencereleri olmayan monadların aynı evrende bulunabilmelerinin yegâne koşulu olarak tanrıya açılan pencerelerinin olması gösterilir. Her monad Tanrıyla olan ilişkisi nedeniyle edindiği, kendi deneyim tarzını geliştirir. Ancak önceden belirlenmiş uyum (pre-established harmony) anlayışı içinde en üstün monad olan Tanrının konumunun neden ayrıcalıklı olduğu, neden diğer monadların paylaştığı bağlantısızlık özelliğinden muaf olduğu ya da Tanrı'nın neden tüm monadlara bir pencere açtığı açıklanmaz (Whitehead, 1967: 133, 134). Dolayısıyla sistemin tıkanıdığı noktada Tanrı'ya başvurmak, Whitehead tarafından, aşırı kolaycılık ve keyfiyet olarak anlaşılır. Monizm'de ise gerçeklik kendinden yeterli ve tektir. Bu teklik içinde anlaşılan deneyimin çeşitliliği bu kapsayıcı tekliğin görünüşleri ya da kipsel nitelikleridir. Whitehead'e göre Monistik açıklamalar da tıpkı Leibniz'de olduğu gibi keyfidir. Çünkü monistik yaklaşım, varlığa dair tüm değişkenleri birbiriyle uyumlu bir 'peri masalı' kurgulayarak servis ederken varlığı değişmeyen bir düzenin içine hapseder; oysa Whitehead'e göre karışıklığın (confusion) kurgulanan bu düzenden daha temelsiz olduğunu düşünmeye dair hiçbir neden yoktur. Düzen ve karışıklığın her ikisini de kuşatacak, varlığı anlama çabasını derinleştirecek bir yaklaşım geliştirmek yerine, Monistik anlayış, söz konusu çabanın bir tarafında kalmış ve tikeli tümel içinde eriterek deneyimimizin en temel öğelerinden biri olan süreç fikrini açıkça yadsımıştır. Süreç fikri deneyimimizin her bir öğesinin kendi başına bir varlığı olduğu ve aynı zamanda bu tek tek deneyimsel varlıkların birbirleriyle dayanışma içinde olduğu düşüncesine dayanır. Bir diğer ifadeyle süreci şöyle ifade edebiliriz: Bizler şu an şimdideyiz, şimdi ise sürekli değişmektedir; şimdi, geçmişten gelecek geleceği şekillendirir ve böylelikle geleceğe geçer. Bu ifadeye karşıt argüman olarak, her şey bir araya getirilebiliyorsa, Monistler inkar edilemez bir gerçeklik olan sürecin neden var olması gerektiğini de açıklamalıdır. Sürecin salt bir görünüşten ibaret olduğu ya da mutlak gerçeklik için herhangi bir önem teşkil etmediği gibi açıklamalar çok tatmin edici değildir. Whitehead doğal olarak şu soruyu sorar: "...değişmeyen bir gerçeklik idesi nasıl oluyor da bir değişim yanılsaması (delusion) üretiyor?"



(Whitehead, 1968: 53). Whitehead, monistik bir evren tasarımının da, birbirinin içine geçmiş birçok öğeden oluşan anlık deneyimimizi açıklayamayacağı görüşündedir. Bu anlamda, sundukları evren tasarımı töz felsefesine ve onun özne-yüklem, töz-nitelik ya da tikel-tümel ayrımına dayanan tüm felsefi yaklaşımlar monistik bir çerçevede değerlendirilebilir.

II- Epistemoloji: Öznellik ve Duyumculuk İlkesi

Töz felsefeleri için bir şeyin açık seçik bilgisini elde etmek o şeyin varlığını temellendirmede yadsınamaz bir kanıt olarak gösterilebilir; dolayısıyla epistemoloji, ontolojiyi daima önceler. Ancak böyle bir yol haritasında, ortaya çıkarılan bilgi ister kendinden yeterli öznenin mantıksal çıkarımlarından gelsin isterse de salt duyu verilerinin zihindeki soyutlamalarından elde edilsin, bununla inşa edilen varlığın gerçekliği daima şüpheli kalacaktır. Çünkü varlığın düşünme etkinliğinin bir ürünü olarak nasıl ortaya çıktığının nesnel bir dayanağı bulunamaz; böylece tüm düşünme etkinliği kendi içinde solipsist bir kısır döngüye dönüşür. Bu anlamda epistemolojik teoriye hakim olan geleneksel soyutlamalar deneyimin somut verilerinden oldukça uzaktır. Dolayısıyla insan deneyiminin en temel unsurlarından biri olan tikeller arasındaki gerçek bağlantı, bir yanılsamadan ibaret olacaktır. Whiteheadci anlamda şeylerin iç-içe geçmişliği olarak ifade edilebilecek bu bağlantılılık (connectedness), şeyler arasındaki bir ilişkiyi ifade eder. Ancak geleneksel felsefelerde işaret edilen ilişkisellik sadece tümeler olarak anlaşılmaktadır. Örneğin 'bu taş gridir' önermesinin ortaya çıkardığı tek bilgi, grilik tümelidir, taşın neliği bilgiye daima yabancıdır. Diğer taraftan 'bu taş' ifadesi, taşın evren içinde bulunabilecek diğer tüm koordinatlarını ve ilişkilerini yok sayar. Söz konusu sorunsalı, F. H. Bradley 'ilişkisiz ilişkisellik' olarak tanımlamıştır. Daha açık ifade edersek, 'ilişkisiz ilişkisellik' kavramı, deneyimsel bütünlüğün ötesinde sunulabilecek her bağlantının aslında bir ilişkisizlik (non-relational) olduğunu ifade eder. Buna göre taş ve grilik tümeli arasında verilmiş herhangi bir bağlantı olmadığı gibi, taşın, çevreninde bulunan diğer hiçbir aktüel varlıkla karşılıklı ilişkisinden de bahsedilemez. Bradley bunun karşısına deneyimin kapsayıcı bütünlüğünü koymaktadır:

(...) bir ilişki, bir birliği (unity) ve kapsayıcı bir bütünlüğü vurgulamaya işaret etmez mi? Ve sonra, bir kez daha, bu bütünlüğün deneyimlenmiş olması ya da hiçbir şey olması gerekmez mi? (...) Eğer ki objeler bana verilmiş olsaydı, benim de verilmiş olmam gerekirdi ve böylece bulduğum şey kendimdir. Kendimi soyutlamada verili olarak değil, somut, deneyimlenmiş bir şey olarak bulurum (Bradley, 1914: 193).

Aslında burada tartışılan şey deneyimin bilinçle belirlenmesine olan karşı çıkıştır. Bilinç olarak tanımlanan şey, modernitenin anladığı gibi, bir objenin varlığının sadece özne için olması demekse burada öznenin ilişki olarak ortaya koyduğu şey tümelerdir ve bu, deneyimin kapsayıcılığı açısından ciddi sorunlar doğurmaktadır. Tanımlanabilmeleri için iki ya da daha fazla tikel gerektiren tümeler kendilerine işaret eden bazı terimlere ihtiyaç duyarlar. Bradley'e göre sorun burada başlamaktadır. Öyle ki, bu taş gridir önermesi sadece bir tanımlamadır ve taş ile grilik tümeli arasında ilişki gibi gösterilen şey gerçek tekillikler arasındaki gerçek bağlantılılığı göstermekten uzaktır. Taşın varlığının aktif tarihsel rotasıyla birlikte evrendeki her bir obje ve olayla olan tüm ilişkileri deneyimin "kapsayıcı bütünlüğü" içerisinde ele alınabilecek karşılıklı bir bağlantılılığı açığa çıkarmalıdır.

Whitehead, deneyimin verilerini analiz ederken buna benzer bir izlek oluşturur ve Hume'un 'duyu izlenimleri' (impressions of sensation) doktrinini üzerinden ikili bir ayırım yapar; ayırımın ilk kısmı, 'Öznellik İlkesi' (Subjectivist Principle) diğer kısmını da 'Duyumculuk İlkesi' (Sensationalist Principle) olarak adlandırılır. Whitehead'e göre bu iki ilke arasında katı bir ayırım yapan her felsefi sistem, ya aşırı öznelliğe ya da aşırı nesnellığe saplanır. Tüm modern felsefe tarihi, aslında bu iki ucun katılığından kaynaklanan olumsuz sonuçlardan, doğrudan ya da örtük olarak, kaçınma hikâyesi olarak da tanımlanabilir; bu yüzden aslında birbirine sıkı sıkıya bağlı olan bu iki kutbun genetik yapısı incelenerek, aralarındaki ilişkiler açıkça ortaya konabilir. Buna göre, 'öznellik ilkesi', deneyim etkinliğindeki verilerin tamamıyla tümeler bağlamında, yeterli olarak, çözümlenebileceğine olan inançken, 'duyumsal ilke', deneyim etkinliğindeki birincil faaliyetin alımlamanın hiçbir öznel formunu barındırmadan verinin çıplak öznellik olarak göz önüne alınmasıdır. Bu salt duyum doktrinidir (Whitehead, 1978: 157).



Öznellik İlkesi şu üç varsayımdan kaynaklanır: 1) Temel ontolojik ilke olarak töz-nitelik ayrımının kabulü, 2) Aristoteles'in töz tanımı: bir töz daima öznedir ve hiçbir töz bir başka tözün yüklemi olamaz, 3) Deneyimleyen özne daima tözdür (Whitehead, 1978: 157). İlk varsayım, nihai metafiziksel gerçeklik olarak, bir niteliğin daima tözün doğasına ait bir şey olduğunu ifade eder; ikincisi, tözler ve nitelikleri arasında yapılan özel bir ayrımı ifade eder ki, bu iki varsayım, tümeller ve tikeller olarak tanımlanan geleneksel ayrımın genel çerçevesini oluşturur. Whitehead'e göre bu türden bir indirgemecilikte, tikel çoklukları anlamlandırma çabasıyla başlayan bir etkinlik tikelin tümel içinde erimesiyle son bulur. Diğer taraftan tikeli kurtarmak adına yapılacak aşırı vurgu da tümelin anlamının yitmesi tehlikesini doğuracaktır; dolayısıyla Organizma Felsefesi geleneksel yaklaşımların yaptığı ayrımları reddeder. *Process and Reality*'de söylediği gibi;

Bir aktüel varlık, yetersiz dahi olsa, tümellerle açıklanamaz; çünkü diğer aktüel varlıklar, herhangi bir *aktüel* varlığın tanımına girerler. Böylece başka her şeyden farklı olarak, varlığın ne olduğu bakımından tümel olarak adlandırılan tikelidir ve diğer aktüel varlıkların yapısına girmesi bakımından her tikel adlandırma tümeldir (Whitehead, 1978: 48).

II-I Descartes Eleştirisi

Whitehead'e göre Descartes, 'modern felsefenin babası' ünvanını sonuna kadar hak ederek kendinden sonraki felsefeye ve entelektüel düşünceye geniş çaplı bir rota çizmiş ve sonraki birkaç yüzyılın bilimlerine açık ve çok yönlü bir ilerleme güzergâhı belirlemiştir. 1920'ler itibarıyla bilimler, Kartezyen ilkelerin gösterdiği çerçevenin ötesinde bir yol izleyerek felsefenin iflasına yol açmıştır. Bu anlamda Whitehead'in Organizmacı yaklaşımı, felsefenin yeniden işlerlik kazanabilmesi için, onu bağlı bulunduğu Kartezyen geçmişinden alarak asıl yeri olan deneyim alanına taşımaya çalışır. *Process and Reality*'nin en başında şöyle bir ifade bulunmaktadır: "Bu dersler Descartes'la başlayan ve Hume ile biten felsefi düşüncenin bir kısmının tekrar gözden geçirilmesi üzerine kurulmuştur" (Whitehead, 1978: 3). Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi, Whitehead'in modern felsefenin başlangıcına dönme sebebi, Descartes'la başlayan sürecin varsayımlarını yeniden gözden geçirerek onun açmazlarını saptamaktır. Aksi durum tüm düşünmenin öznel bir indirgemeden ibaret olması demektir. Bu nedenle Whitehead, Descartes tarafından ortaya konulan varsayımların kesinliğini reddederek, yerlerine yeni varsayımlar koyar. Söz konusu yeni varsayımlar Süreç Felsefesi'nin temelini destekleyen ana yapılar olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan "Hume'la biter" ifadesi ise Whitehead'in modern felsefenin nasıl sonuçlandığını göstermek için kullandığı bir argümandır. Aslında geleneğin Hume ile bitmesi demek, eğer ki süreç Descartes'la başlıyorsa şüphecilikle bitiyor anlamına gelmektedir. Dolayısıyla deneyime sağlam bir zemin hazırlamak öncelikle söz konusu güçlüklerin giderilmesiyle mümkün olacaktır.

Tekrar Descartes'a dönersek; Descartes'ın problemi, epistemolojik bir sorun olan 'bilme' edimidir. Burada odaklandığımız ilk nokta eğer epistemolojik sorunlar içinden çıkılmaz bir hal alırsa buna dair metafiziksel yorumların kökenine inmek gerektiğidir. Descartes'ın epistemolojik problemlerini Whitehead açısından formülizasyonu şöyledir: Eğer "yeniden-bilmeye [re-knowing] dair sorunlarınız varsa geriye dönmeli ve 'bilen'in [knower] doğasına dair yorumlarınızı gözden geçirmelisiniz" (Sherburne, 2004: 5). Bu anlamda Whitehead, eleştirilerine, Descartes'ın geleneksel felsefeyi iki farklı yönde geliştirdiği vurgusuyla başlar. Bunlardan ilki, özne-yüklem ve buna bağlı olarak töz-nitelik ayrımlarının düşünmenin en tepesine yerleştirilmesi; ikincisi ise, Öznellik İlkesi adı altında tözün, bilinçli deneyimde bulunan özne olarak ön plana çıkarılmasıdır. Whitehead'e göre bu, antik felsefeden beri aşırı nesnellığı dengeleyen en büyük buluştur.

Öznenin bilen-özne olarak tanımlanmasıyla birlikte herhangi bir şeyin algısı 'ben'in kendisine atfedilen bir nitelik haline gelmiş, böylece deneyim, bir öznenin etkinliği bağlamında onu niteleyen bir özellik olarak düşünülerek katı nesnellikten arındırılmıştır. Whitehead'in yine aynı örneğiyle anlatırsak; "Bu taş gridir" önermesiyle "Bu taşa dair algım gridir" önermesi arasında epistemolojik ve ontolojik olarak büyük farklar bulunmaktadır. İlk önerme, daha önce de belirttiğimiz gibi, algılama bakımından yalnızca tümelin altını çizer ve işaret edilen grilik tümeliyle algılayıcının kendisi arasında mantıksal hiçbir bağ kurulamaz. "Bu taşa dair algım gridir" önermesi ise direkt olarak algılayıcıya yani, özneye gönderme yapar ve taş imajının nesnel varlığını ön plana çıkarır. Ancak Whitehead'e göre, keşfinin



önemini kavrayamayan Descartes, öznenin (Cogito) deneyimini, töz nitelik kategorisi içerisinde açıklamaya devam ederken, cogitonun grilik deneyimini grilik tümelinde kaybetmiştir. Böylece cogito, algılamada yalnızca tümeleri açığa çıkaran bir niteliğe bürünmüş ve ortada tekil bir aktüaliteyi gösterecek hiçbir şey kalmamıştır. Bir başka deyişle, varlığın somut gerçekliği yalnızca yargı gücüne bağlı bir inanca indirgenmiştir.

Özellik ilkesinin bir niteliği olarak, deneyimleyen özne daima bir tözse, tanımı gereği cogito, kendinin dışında 'orada' bir şey olduğunu gösterme olanağından yoksun olacaktır. Yani, bir nesne görüyorum dediğimizde, direkt olarak o nesnenin kendisini mi görüyoruz yoksa 'görüyorum' yargısıyla o nesnenin bize sunulduğu ya da görünüşünü mü kastediyoruz? Bu belirsizlik Whitehead için, somut gerçekliğin inanca dönüşmesidir. Bununla, Descartes'ın, dışsal bir nesneyi algılamayız fakat o nesneye dair zihnimizde oluşanların bir temsiline sahibiz, şeklinde ifade edilebilecek iddiasını hatırlatır. Nihayetinde bu temsiller o nesneyle ilişkili de olabilir ancak bunun nasıl olduğunu ve nasıl gerçekleştiğini açık olarak nasıl bilebiliriz? Bu genel sorunsal, Descartes'tan Hume'a kadar akıllarda kalan şüpheli karmaşıklığın odağını teşkil etmektedir. Whitehead'e göre Descartes'ın yanılışı soyutla somut olanı birbirine karıştırmaktır, bu anlamda da, 'yanlış konumlandırılmış somutlaşım yanılışı' (fallacy of misplaced concreteness)¹ içindedir. Whitehead dünyada zihinlerin ve bedenlerin olduğunu inkâr etmez ancak bu zihin ve bedenler, Descartes'ın söylediği gibi birbirinden ayrı tamamıyla somut, sonul gerçeklikler değil, aktüel varlıkların bir kümelenmesidir; kümelenmiş bu aktüel varlıkları Whitehead, 'topluluklar' (societies) olarak adlandırır. Bir topluluk nihai bir gerçeklik değildir daha ziyade aktüel varlıkların belirli koşullar çerçevesinde biraradalığıdır.

Genel olarak bakıldığında, Descartesçı çözümlemeyle dış dünyadan koparılan cogito, nesnel içerikten yoksun, varoluşu bakımından şüpheli, solipsist bir konuma düşmüştür. Sonuç, "eylemlerimizi, umutlarımızı, duygularımızı, amaçlarımızı, kelimelere dökemediğimiz halde belli bir hazzını yaşadığımız (...) hislerimizi, içinde barındıran anlık deneyimimizin yıkımıdır" (Whitehead, 1978: 49). Bununla kendimizi bir anda kopuk ve tek başımıza, uğuldayan bir dünyada buluruz. 'Bilen'e dair tüm bu sorunsallar daima ontolojinin alanında bulunuyorsa; yapılacak tek şey, varlığın kapısını yeniden çalmaktır. Whitehead'ın yaptığı da tam olarak budur ve böylece töz felsefelerine dair eleştirilerini ontolojiye taşır. Aşağıdaki alıntı bunu güzel bir şekilde özetlemektedir:

Bir tarafta öznel deneyimin bileşenleriyle diğer tarafta dışsal dünyanın bileşenleri arasında bir ayrımı kabul eden tüm metafizik teoriler kaçınılmaz olarak önermelerin doğruluğu-yanlılığı ve yargının temelleri konusunda birçok güçlüklerle karşılaşır. Karşılaşılabilecek güçlüklerden ilki metafiziksel ikincisi bilgi bilimseldir ancak tüm güçlükler metafiziksel güçlüklerin kamufle edilmesidir. Böylece bilgi bilimsel güçlükler, yalnızca ontolojinin yardımıyla çözülebilir hale gelir (Whitehead, 1978: 189).

Buna göre, Whitehead'ın bileni (knower) cogito değildir; evrende bulunabilecek en somut ve sonul öge olarak belirlediği, aktüel varlıktır (actual entity/ occasion), ya da deneyim damlalarıdır (drops of experience) ya da William James'in tanımlamasıyla 'deneyim tomurcuğu'dur (bud of experience). Aristotelesçi töz anlayışı açısından düşünürsek, Whitehead, aktüel varlıkla ilişkiselliği ön plana çıkarır: Artık, var olmak niteliksel görünüşlerle ya da salt düşüncede olmak değil, "olmak, ilişkide olmaktır" (Sherburne, 2004: 6).

II-II Hume Eleştirisi

Deneyimin özneyi nitelendiren bir etkinlik olarak değil de algıda tümeleri açığa çıkaran bir şey olarak görülmesi Hume'da en üst noktasına ulaşır. Bilindiği gibi, Humecu deneyim analizinde dış dünyaya dair tüm bilginin kaynağı algılarımızdır (perceptions). Zihindeki işlevi bakımından algıları izlenimler (impression) ve ideler olarak ikiye ayıran Hume, bunlardan izlenimler, duyu organlarıyla alınan duyum ve duyguların direkt algısına, ideler de algılanan objelerin zihinde bıraktığı izler olarak kavramlara ve

¹ Konu ayrı bir başlıkta anlatılacaktır.



anamlara karşılık gelir. Örneğin, karşımda duran bir köpeği algıladığımda belirli bir izlenime sahip olurum (bu görsel bir izlenimdir), bir köpeği düşündüğümde ise eğer daha önceden bir köpek görmüşsem zihnimden çağırıldığı şey bir idedir ve bu ide benim için köpek teriminin anlamını birlikte oluşturan bir sınıfa aittir. İzlenimlerle ideler arasındaki fark onların kendi güçlülük (force) ya da canlılık (liveliness) derecelerinden kaynaklanır, daha açık söylersek, duyumlarım aracılığıyla ulaşan bir izlenim alımlama anı boyunca güçlü ve canlıdır; canlılığı ya da gücü zayıflamaya başladıktan sonra zihinde kalan şey 'ide'dir (Scruton, 1995: 117). Tüm ideler izlenimlerden köken alır ve izlenimin olmadığı bir yerde bir ideden bahsetmek mümkün değildir. Hume'a göre bilgi edinme sürecinde zihnin işlevi duylardan elde edilen toplam algıyla sınırlıdır.

Whitehead'e göre, bu algı nosyonundan ne bir düşünme etkinliğine ne de bir eyleme ulaşılabilir; ortada sadece duyu organlarından elde edilen izlenimlerin pasif kabul edilişi vardır. İzlenimlerin sadece görünüşler olarak algılanması tikel olanın kaynağına ulaşabilmeyi olanaksız kılar; dolayısıyla hiçbir tikelin deneyimine sahip olamayız. Şu halde geriye, zihni de niteleyen özel nitelikler ile bu özel niteliklerin anlık varoluşundan başka bir şey kalmamıştır. Dolayısıyla uzam-zaman ve özdeşlik ile ilgili yapılabilecek gözlemlerin hiçbiri algılayıcının deneyimine katılamaz; çünkü zihin ne gerçek varoluşu ne de şeyler arasındaki ilişkileri keşfetmek için duylara anlık verilenin ötesine gidememektedir. Böylece, Humecu algı çözümlenmesinde, deneyimleyen öznenin dış dünya ve kendisiyle olan ilişkilerinde ciddi tutarsızlıklar açığa çıkmaktadır. Bunlardan ilkinin dışsal ikincisini içsel olarak ayırtıyalım: Dışsal yön Hume'u nedenselliğe rasyonel bir temel gösterebilmekten alıkoyarken tüm çözümlenme dış dünyaya şüpheli bir bakışla kalır, içsel yön ise kendilikle alakalıdır ve 'ben'in özdeşliği (self identity) ile ilgili çelişkileri ifade eder.

Whiteheadci algı çözümlenmesine baktığımızda, dış dünyanın direkt algısı, birbirleriyle iç içe geçmiş fakat birbirinden ayrı iki algı türüyle gerçekleşmektedir. Bunlardan ilki, Hume'un duyu izlenimlerine denk gelen, yaşadığımız dünyanın dolaysız gösterimidir (presentational immediacy). Burada bedeninin ilgili organlarının anlık şartlarına bağlı olarak duyu verileri tarafından resmedilen dolaysız dünyanın deneyimlenmesi söz konusudur. "Dolaysız gösterim kendi deneyimimizin oluşumunda bir öge olarak açığa çıkan içinde bulunduğumuz dış dünyanın aracısız algılanmasıdır" (Whitehead, 1985: 21).

Diğer algı türü, nedensel bağlanımdır² (causal efficacy). Nedensel bağlanım her bir deneyim olayının kendi tekiliği ile kendinden sonraki bir deneyim olayını iyi ya da kötü bir şekilde etkilemesidir; bir başka deyişle geçmişin şimdikiyi şekillendirmede işe koşulmasıdır. Dolaysız gösterimin sadece yüksek dereceden organizmalar için geçerli olmasına karşın, nedensel bağlanım en düşük organizmalardan en yükseğine kadar kapsayıcıdır ve bu nedenle de evrenselidir.

Her iki algı türü de deneyime, soyut özelliklerine, niteliklerine ve ilişkilerine ayrışabilen bir takım öğeler sunarak, bu öğelerin diğer aktüel varlıkların deneyimi için kendilerini nasıl bir bileşen olarak sunduklarını açıklarlar. Bu iki algı türünün birleştirilip tek bir algı türüne dönüşmesi ise 'sembolik referans' olarak adlandırılır. Dolaysız gösterim ve nedensel bağlanımda açığa çıkarılan gerçeklikler sembolik referans aracılığıyla tanımlanırlar ve böylece sembolik referans, hislerin, duyguların, etkinliklerin ürünü olan deneyim verilerinin, zihnin kendi kavramsal çözümlenmelerinin devreye girmesiyle bilinçli algıya dönüşerek dünyanın bizim için ne olduğunu ifade eder (Whitehead, 1985: 19). Bunu daha açık ifade edersek: Bilinçli algı, birinin geçmiş yaşantıları da olabilirken, çok büyük bir kısmı çevremizin deneyimlenmesinden oluşur ve yine bunun çok büyük bir bölümü görseldir: Buna göre, algı öncelikle fiziksel bir hisle başlar, deneyim görsel olduğunda bu his, bedene göre dışsal olan bir şeye yönelir. Ancak, dünyayı algılama biçimimiz bundan daha karmaşıktır. Örneğin, odamda otururken karşımda gördüğüm duvar, basitçe algılanan bir duvar değildir; süreç şu şekilde gerçekleşmektedir: Duvarın herhangi bir noktasından gözlerime yansıyan ışık bir uyarana dönüşerek nöronlar aracılığıyla

² 'Causal efficacy' kavramı Whitehead terminolojisinde geçmişin şimdikiyi şekillendirmede temel bir işlev görmesini ifade eder; kavram pozitif bilimlerdeki gibi nedenselliğe gönderme yapmaktan ziyade aktüel varlıklar arasındaki içsel bağlantıları imlediğinden, efficacy terimini karşılamak için, 'etki' yerine 'bağlanım' kavramını kullanmayı tercih ettik.



beynin oksipital lobuna taşınır. Buradan renk ve şekiller gibi, sonsuz nesnelere çıkarıldığında (abstracted) saliseler önce gelen ışık belirli bir uzam alanına tekrar yansıtılır. Gördüğüm şey o andaki uzama yansımış çeşitli renklere; Ne var ki, farklı olarak, algım orada beyaza boyanmış bir duvar olduğunu söyler. Aslında olan şey, basit fiziksel hisle, aktüel varlığın dönüştürülmüş fiziksel hissini (transmuted physical feeling) birleştirmektir ve bu birleşim de belirli bir rengin kavramsal hissiyle (conceptual feeling) duvar denen şeyi oluşturur. Yani deneyimimden bir renk soyutladığımda duvar bana şu anda oradaymış gibi görünür. Çünkü deneyimlenen gerçeklik bizim için duvarın üzerindeki renktir; renk ve uzam, deneyimimizde duvarın şeklini niteleyen soyut unsurlardır. Onlar o andaki algılayıcıyla eşit seviyede gerçek olan ve o andaki duvar olarak adlandırdığımız şey arasındaki bağlantılardır; varlıkları ancak bu bağlantıların analiziyle anlaşılabilir. Whitehead'ın ifadesiyle:

Saf renk ve saf uzamsal perspektif oldukça soyut varlıklardır, çünkü sadece o andaki duvar ve o andaki algılayıcı arasındaki somut ilişkiler göz ardı edilerek [discarding] onlara ulaşılabilir. Bu somut ilişki duvar için önemsiz ama algılayıcı için çok önemli olan fiziksel bir gerçeklik olabilir. Uzamsal ilişki ise her iki taraf için de eşit öneme sahiptir (...) Dolaysız gösterim, çağcıl olayların birbirleriyle ilişkilerinin nasıl gerçekleştiğini ve bu ilişkiye rağmen nasıl karşılıklı olarak bağımsız olduklarını açığa çıkarır. Bağımsız olmalarına rağmen aralarındaki bu ilişki eş zamanlılığın özel bir karakteridir (...) dolaysız gösterimin üç önemli özelliği vardır: i) algılanan duyu-verisinin içerikleri, algılayan organizmaya ve onun algılanan organizmalarla olan uzamsal ilişkilerine bağlıdır ii) çağcıl dünya uzamsal ve organizmaların bir doluluğu olarak sergilenir iii) dolaysız gösterim, sadece ileri derece gelişmiş çok az organizmanın deneyiminde önemli bir faktördür ve diğer organizmalar için ya gelişmemiş ya da tamamıyla göz ardı edilebilir bir özelliktir (Whitehead, 1985: 16-23).

Algılayan ile obje arasındaki bu bağlantıda renk algılayanın bir parçası olmasına karşın o an için duvardan tamamen bağımsız bir yapıdadır (eternal object). Bunun anlamı, özne ve nesne [algılayan–algılanan] ilişkisinde uzamsal perspektiflere bağlı olarak, eş zamanlı olayların birbirlerinden bağımsız bir biçimde gerçekleştiğidir. Temel kaygı, bu bağımsız olaylar arasındaki ilişkileri açığa çıkarmaktır.

Hume için, dolaysız gösterim ve bundan elde edilen izlenimler arasındaki ilişkiler, algısal deneyimin yegâne türünü oluşturur ancak bu olanak, uzamsal gerçek varlıkların dünyasını açığa çıkarmada kesin olarak kanıtlayıcı hiçbir unsur barındırmamaktadır. Hume'un izlenimleri kendinden yeterlidir (self-contained) ve bu izlenimlerin dizisel düzeninden başka aralarında hiçbir zamansal ilişki belirlenmemiştir. Algıların birbiri ardına gelen bağımsız varoluşları temellendirilmemiş bir ayrıcalıktır. Bunu, Hume duyumculuğundaki 'basit konumlama hatası' (fallacy of simple location) olarak adlandıran Whitehead, Humecu çözümlenmenin 'basit konumlamalarla başladığını ve yinelemeyle (repetition) son bulduğunu' söyler. Oysa basit konumlama hiçbir yineleme kabulüyle örtüşmemektedir (Whitehead, 1978: 137). İlişkiler gösterilmeden –basitçe- ortaya konulan tek şey algıda verilenin somut içeriği değil onun görünüşüdür. Yani bu görünüşün açığa çıkardığı tek gerçeklik tümel olarak (örneğin beyazlık) adlandırılan şeyin kendisidir. Whitehead'ın de belirttiği gibi;

İzlenimler'i gerçek varoluş ya da nesnelere ilişkilerini kesin olarak herhangi bir kanıtlayıcı güç olmaktan alıkoyan tek neden, izlenimlerin zihnin öz-nitelikleri olduğuna dair dolaylı olarak belirtilen örtük düşüncedir (Whitehead, 1985: 32).

Whitehead dolaysız gösterimle yalnızca şeylerin fenomenal niteliklerini deneyimleyebileceğimizi kabul etmesine rağmen onun tek algı türü olarak alınmasını ve nedensel bağlanıma göre öncelliğini reddeder. Aslında dolaysız gösterim nedensel bağlanımdan çıkarılmış bir türdür. O'nun bu tespiti, Felsefe tarihi açısından büyük önem taşımaktadır; çünkü tarih boyunca birçok filozof sağduyuyu izleyerek tümelleri hem uzamsal bir yapıya sahip hem de basitçe orada var olan fiziki bir nesne olarak nitelendirmişlerdir; dolayısıyla dış dünya, hiçbir zaman içinde farklılıkları barındıran deneyimsel bir doluluk olarak algılanmamıştır. Katı deneyci bir temelde sağduyuya dayanarak, duyumsal deneyimin ötesinde herhangi bir dünyanın gerçekliğinin yadsınması, aslında sağduyudan oldukça uzaklaşmak anlamına gelir. Whitehead için sağduyunun gösterdiği şey, bizden ötede yer alan gerçek bir dünyanın varlığıdır; çünkü fizik gerçek şeylerin görüldüğünden farklı olabileceğini göstermiştir. Dünyayı bu şekilde deneyimleriz ve deneyim, orada olarak hissedilenle gerçekten orada olan arasında gerçek ilişkiler bulunduğunu açık eder. Söz konusu ilişkilerin ilk belirlenimi, dolaysız gösterim ve nedensel bağlanım algı türleri arasında bulunan iki ortak yöndür. Bunlardan ilki duyu verileri, ikincisi ise varlığın bir yerde (locality) olmasıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi nedensel bağlanım deneyimde belli bir yeri olan



geçmişin, şimdikiyi şekillendirmede işlev görmesidir. Böylece algılamada ikili bir rol üstlenen duyu verileri, dolaysız gösterim için dünyayı uzamsal ilişkiler içinde sergilerken, nedensel bağlanım kipinde duyu algılarının kendi niteliklerine göre dünyayı göstermeleri söz konusudur. Bunun anlamı, dolaysız duyu algısının deneyime girebilmesinin koşulu çevrenin yeterliliği yoluyla gerçekleşmesidir; çevre, bedenimizi de kapsayan tüm dış dünyadır. Dolayısıyla gözlerimizle görüyor ya da kulaklarımızla işitiyorsak, bu, bir görme-ışıtme deneyiminin ancak ilgili organlarının nedensel yeterliliği ile gerçekleşebilir.

Bedenin çeşitli kısımlarının deneyimi, 'yansıyan' [projected] duyum için nedenler olarak, onların öncelikli algılarıdır: El yansıyan dokunma-duyum için nedendir, göz görme duyum için nedendir. Bedensel deneyimimiz, nedensel etki konusunda, öncelikle dolaysız gösterime bağlı bir deneyimdir (Whitehead, 1978: 176).

Hume aslında "eğer o (töz) gözlerimiz ile algılanmış bir şeyse o halde renk olmalıdır" (Whitehead, 1985: 51) derken yadsıdığı nedenselliği de üstü örtük bir şekilde kabul etmiştir. Çünkü gözün görme etkinliğiyle ileliği (withness) aralarındaki nedensel bağlanıma işaret etmektedir. Whitehead beden ileliği kavramıyla, genel olarak, güncel dünyaya dair duyu algısına eşlik eden şeyleri kasteder. Yani ilelik kavramı, bedeni, etrafımızı kuşatan tüm dünyaya dair bilgimiz için bir başlangıç noktası haline getirir. Bu anlamda bedenle görüşü tam bir özdeşlik içindedir: "Ayak, hem acının bulunduğu yerdir hem de acı vermektedir" (Whitehead, 1985: 50). Hume -ki buna Descartes da katılabilir- algısal bilgi teorisinde beden bu ileliğini göz ardı ederek daha önce Hume'cu tutarsızlığın içsel yönü olarak ayırdığımız özdeşlik (self identity) çelişmesine düşer. Hume'un öznesi kendiliğinden, kendi yaşamının süreğenliğinden kopuktur: Hep şimdikiye asılı, deneyimin bileşenlerini hep aynı şekilde tekrarlayan ilerletilemez bir özne. Santaya'nın tespiti ile Hume'un öznesi 'şimdiki anın solipsizminde' kalmıştır. Hume'cu bellek dahi umutsuzca karmaşık ve yetersizdir. Buna göre bir izlenim, ide ve bellek arasındaki tek ayırım bilinçteki nesnelere canlılığıdır. Canlılıkla kastedilen, dolaysız gösterimdeki bir deneyim anının sadece o an için geçerli içi boş bir gerçekliğe sahip olmasıdır; anın yitmesi gerçekliğin de yitmesidir. Bunun sonucu olarak izlenimler, bellek ve ideler homojenleşir. Böylece deneyim anı, ne geçmişle ne de gelecekle bağlantısı kurulabilen bir yapıya dönüşür: Yaşanılan an her şeydir. Buna karşıt olarak;

Organik teori için en temel algı etkin beden hissidir. Bu, geçmişteki bir dünyanın hissi; birbirinin içine geçmiş karmaşık hisler olarak dünyanın kalıtımıdır (inheritence); hislerden türetilen histir (Whitehead, 1978: 81).

Whitehead'e göre özdeşlik dolaysız olarak deneyimlenen bir şeydir. Bizler anlık olarak devam eden bir varlığımız olduğunun ve dünyayla kurduğumuz direkt ilişkinin farkındayızdır. Deneyim, kendi geçmişinden ve çevresinden izole bir varoluşu değil, aksine, varlığın kendisini de içine koyduğu dünyayla, tam anlamıyla bir ilişkiselliğini ifade eder. Verilen örnek çarpıcıdır:

Yolunu kaybetmiş bir gezgin, Neredeyim? diye sormamalıdır. Gerçekten bilmek istediği şey, Diğer yerler nerede/dir? Kendi bedenine sahiptir ama onları kaybetmiştir (Whitehead, 1978: 170).

Nedensel bağlanımın doğrudan algılanamamasının nedeni zamanın birbiriyle iç içe geçmiş bağlantılarla karakterize olduğunun yadsınması ve onun salt ardışıklık olarak tanımlanmasıdır. Salt ardışıklık kavramı ise basitçe bir soyutlamadır ve böyle bir zaman kavrayışı, Whitehead'e göre olamaz. Zaman deneyim içindeki olayların nesnel olarak algılandığı bir süreğenliğe işaret etmelidir. Bu süreğenlik, önceki olayla sonraki arasında bir uygunluğun sağlandığı, deneyimsel etkinliklerin birbirleriyle olan yakınlığı bağlamında, birbirini sürekli izledikleri bir ilişki temele işaret eder. Zamanın niteliği ve dolayısıyla süreç kavramı bu temelin göz önüne alınmasına bağlıdır. Böyle bir zaman kavrayışında şimdi, anlık geçmiş kendisi için her ne ise ona uygun olmak zorundadır. Bahsedilen anlık geçmiş bir saniye, bir saat ya da bir gün önceki spesifik bir noktayı değil, o an içinde birbiri içine geçmiş olayları ifade eder. Bu, Whitehead için, kuşkulanılamaz bir gerçekliktir.

(...) geçmişten gelen nedensel bağlanım, şimdide bulunan dolaysız gösterimi bize sağlayan öğelerden en az birini oluşturur. Şimdide gerçekleşen deneyimimizin odağı, bizdeki geçmişin ne olduğuna uygun olmak zorundadır. Deneyimimiz geçmiş üzerinden doğar: şu anki dünyanın görünüşüne duygu ve erek katarak



zenginleştirir; dünyanın zenginliğine sürekli bir şeyler katan ve ondan bir şeyler eksiltten etkin bir öge görünümünde kendi yapısını geleceğe miras bırakır [bequeaths] . İyi ya da kötü (...) (Whitehead, 1985: 59).

Özetle, bizi duyuların ve belleğin anlık izlenimlerinin ötesine taşıyabilecek tek bağlantı ya da ilişki onların arasında bulunabilecek neden ve bağlanım ilişkisidir. Hume'un neden ve bağlanım ile ilgili yaşadığı güçlük ve sonucunda aşırı kuşkuculuğa sürüklenmesi bu ilişkinin hiçbir izlenimde verilmemesi nedeniyledir. Böylece nedenselliğin tüm temeli ya da onun uygunluğu, sadece izlenimlerin salt tekrarlanması olarak anlaşılacaktır. Hume'un gözden kaçırdığı şey izlenimlerin tekrarlama bakımından tamamıyla aynı konumda bulunmasıdır. Yani, Hume, "bir izlenimin tekrarlanmasıyla, izlenimlerin tekrarlanmasının izlenimini birbirine karıştırır" (Whitehead, 1978: 134). Diğer taraftan, basit konumlandırma nosyonu hiçbir tekrarlama kabulüyle örtüşmez. Hume algı çözümlemesine basit bir konumlamayla başlar ve bunu tekrarlama ile bitirir, öznenin deneyimi sadece bir evrensel niteliğin ortaya çıkarılmasından başka bir şey değildir. Oysa deneyim, şeyleşmek anlamında bir varoluşu içerir; şeyleşmek ise yeni bir anlık deneyime dönüştürülen tekrarlama içerir. Hume için bu nosyon algıda verilenin, içinde hiçbir yenilik barındırmadan, kendini hep aynı şekilde salt yinelenmesi olarak anlaşılır. Zihinsel deneyimde yaşadığı bu tükenmişlik (fatigue), nedensellikten bir alışkanlık olarak bahsetmesinin temel nedenidir. Whitehead'e göre Hume, algı analizinde, deneyime vurgu yaparak doğru bir şey yapmış ancak bu deneyimi sadece tümeller bağlamında ele alarak deneyime somut içerik sağlayamamıştır. Humecu ilkelere göre "deneyimde ne olduysa deneyimde olmuştur ve söylenebilecek tek söz budur" (Whitehead, 1978: 134) .

II-III Kant Eleştirisi

Bir deneyim etkinliğinin oluşumuna getirdikleri açıklamalar bakımından Kant ve Whitehead'ı karşılaştırabilmek için öncelikle onların özneyi nasıl konumlandıklarını belirlemek oldukça faydalı olacaktır. Buna göre, Kant Transendental Kritisine, karşılaştığı veriye tepkide bulunan bir özneye başlarken, Organizma felsefesi, hislerle (feelings) karşılaşan ve aşama aşama gelişerek bir özneye dönüşen veriyi (datum) ön kabul olarak alır.

Tamamıyla zıt kutuplardan deneyim analizine başlamalarına rağmen Whitehead, deneyimin içeriğine en çok katkısı öznenin yaptığı konusunda Kant'la aynı fikirdedir ancak bahsettikleri öznelere varlık statüsü tamamıyla farklıdır. Whitehead'e göre, deneyimin temeli nesnel bir içeriğe dayanmazsa kuşkucu ve solipsist bir öznenin kaçmak olanaksızdır. Hume bu konuda başarısız olmuştu, benzer olarak Kant da Hume'un veriyle ilgili doktrinini kabul ederek, deneyime yalnızca görünüşte bir içerik sağlayabilmiştir. Öznenin, kendi varoluş aşamalarının ilişkisel bir ürünü olduğunu dikkate almayan Kant, bunun ancak böyle bir deneyimsel süreçte gerçekleştiğini düşünmez. Kant için deneyimsel süreç, düşünme sürecidir; dolayısıyla sadece anlama (understanding) çabasıyla tanımlanır. Kant'ta görülen tek şey, duyu izlenimlerinin tüm bilme etkinliğine sağladığı ilk dokunuştur, bilgi için geri kalan tüm etkinliği 'saf akıl ve onun kategorileri' gerçekleştirmektedir. Whitehead Metafiziğinin önemli yorumcularından biri olan S. Shavro'nun da belirttiği gibi:

Kant'a göre zihnimiz [mind] deneyimi, onun 'anlama [understanding]' dediği kavramlarla ya da 'kategorilerle' yapılandırarak, aktif olarak şekillendirir. "Hiç şüphe yoktur ki, tüm bilme yetimiz deneyimle başlar" der Kant. "Fakat tüm bilme yetimiz deneyimle başlasa dahi, bu onların hepsinin deneyimden çıktığı anlamına gelmez" (Kant, 1996, 43-44) (Shavro, 2009: 49).

Kant için anlama kategorileri, mantıksal olarak deneyime uygulanabilir olmasına rağmen, deneyimden türetilemez. Yani duyulardan gelen nesnelere (görünüşler) izlenimleri, izlenimler de anlama (understanding) aracılığıyla kavramları (conceptions) oluşturmaktadır. Kant'ın "görüşüz kavramlar boş, kavramsız görüşler kördür", sözüyle işaret ettiği deneyim budur. Whitehead "kavramsız görüşler kördür" ifadesinde Kant'la- farklı bir nedenle- hemfikirdir: O'na göre de bilme eyleminde kavramsal işlev, temel



faktörlerden biridir³ ancak Kant için, kavramlar olmadan bilgiye sunulabilecek hiçbir şey kalmamaktadır; çünkü nesnelerin (objects) bilinebilir bir dünyayla olan ilişkisi kavramsal işlevin bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece Kantçı deneyimde süreç öznellikten, görünüşte nesnellığe doğru bir seyir izlemektedir. Sürecin işleyiş önceliğinin veriden, anlama etkinliğine kayması, tüm ilişkinin tümellere bağlanmasına neden olur; böylece aklın bilme etkinliğinde ortaya koyduğu şey, nesnellığın öznelliğe nasıl geçtiği değil; nesnel içerikten yoksun kavramların, yani tümellerin, birbirleriyle olan ilişkilerini açıklamaktır. Bu, umutsuz bir durumdur; çünkü nesnel bir dayanak olmadan, bir tümelin ilişkisel aşamalarını ortaya çıkarmak sadece başka tümellerle olan ilişkisel aşamalarını ortaya çıkarmak anlamına gelir ki, döngü böyle sonsuzca devam eder.

Organizma Felsefesi yukarıda bahsettiğimiz Kantçı çözümlenmeyi tersine çevirerek süreci nesnellikten-öznelliğe doğru giden bir ilerleme olarak açıklar. Nesnellik, bir 'kendinde şey' alanı olarak bırakılan dış dünyanın görünüşleri değil, dış dünyanın bir veriye dönüştürülmesi anlamına gelirken, bu verilerin alınmasıyla oluşturulan öznellik de her bir bireysel deneyimin kendine özgünlüğüne işaret eder. Böylece Whitehead için süreç, anlama (understanding) değil, hissetme (feeling) süreci olarak anlaşılır. Bu anlamda süreç, verinin aktüel varlığın oluşumuna, bir bileşen olarak, nasıl katıldığını açık eder. Whitehead'in belirlemesiyle: Aktüel varlığın bileşenleri, nesnel içerik, sonsuz nesnelere (tümeller) ve hissetmenin seçici somutlaşımıdır (selective concrescence). Aktüel varlık bunlarla kendisi olur. Hisseden, kendi aktüel dünyasının karmaşık verileri arasından belli bir perspektif tepkiyle seçimler yapar. Bu seçimler, hisseden için dünyanın, kompleks öznel formlarıyla (eternal object) birlikte somutlaşımıdır (concrecence). Somutlaşan nesnel içeriklerin tek bir his olarak birleştirilmesiyle doyum (satisfaction) gerçekleşir. Doyumla birlikte aktüel varlık diğer aktüel varlıklardan ayrılarak kendi bireysel varlığına ulaşır. Böylece aktüel varlık kendi yaşantılarının somut içeriğinden kendi anlık deneyimini oluşturur. Bu, geçmişle anlık şimdinin uyumudur ve böylece deneyime somut içerik kazandırılmış olur.

III- Varsayımsal Dünyadan Somut Dünyaya

III-I "Yanlış Konumlandırılmış Somutlaşım Yanılgısı" (Fallacy of Misplaced Concreteness)

Whitehead'in *Science and The Modern World*'de 'yanlış konumlandırılmış somutlaşım yanılgısı' olarak adlandırdığı kavram, daha sonra yazılan Schrödinger'in *Zihin ve Madde* (1958) (Mind and Matter) adlı kitabının 3. bölümünde tartışılan 'Nesneleştirme İlkesi' (The Principle of Objectivation) kavramıyla benzer bir yapıdadır. Schrödinger'e göre sınırsızca karmaşık olan doğa problemlerinin üstesinden gelmek için yaptığımız basitleştirmeler, çevremizi saran gerçek dünyanın bir hipoteze dönüştürülmesidir. Bunun farkına varmadan, kavrayan özne (subject of cognizance) kendisini, anlamaya çalıştığı doğanın dışında bırakır ve bu dünyaya ait olmayan bir seyirci (onlooker) olarak yaptığı anlamlandırmalar nesnel dünya olarak adlandırdığı şey haline gelir (Schrödinger, 2013: 118). Whitehead'in konumu da buna oldukça paraleldir. Örneğin, bir algı deneyiminde, 'orada bir kedi var' demekle 'orada bir kedi görüyorum' demek arasında ciddi farklar bulunmaktadır. Daha açık ifade edersek; 'orada bir kedi var' önermesi bir soyutlamayken, 'orada bir kedi görüyorum' önermesi somut bir olaya işaret eder. Çünkü ilk durumda 'var' terimiyle gösterilen gerçeklik varsayımsaldır; dolayısıyla da soyuttur: Bu, bir halüsinasyon ya da gözün bir yanılsaması da olabilirdi. Bunun tersine ikinci durumda 'orada bir kedi görüyorum' önermesi halüsinasyon ya da bir yanılsama dahi olsa, öznenin deneyime katılmasının bir ürünü olduğu için somuttur. Bu katılmada özne her zaman sürecin içinde olduğundan tüm değişim anlık deneyime yansır; diğer tarafta ise varlık sonsuz bir kılmatsızlığa hapsolür. Tıpkı bir haritanın, temsil ettiği yeryüzü parçasının değişimlerinden başışık olması gibi; haritanın kendisi sabittir ama dünya sürekli değişir. Dünya temsillerle anlaşılabilir. Böylece,

³ Lewis S. Ford bunu şöyle izah etmektedir: Organizma Felsefesi için evren kendi dinamikleriyle işleyen bir sistemdir. Bu sistemde bir aktüel varlığın tanımı onun somutlaşımı içinde diğer aktüel varlıkların içerilmesidir. Kavrayış (prehension) olarak adlandırılan bu yapıyla kör fiziksel algılama kastedilmektedir. Kant'ın 'kavramsız görüler kördür' sözü düşünüldüğünde, fiziksel dünya kendisini kör görülerden doğan bir organizmalar sistemi olarak göstermektedir (Ford, 1984: 304-306).



deneyimlemenin temel gerçeğini analizin dışında bırakmak, sıklıkla soyut olanın somutlukmuş gibi anlaşılmasına neden olur. Bu dışlamayla evren, bilim için cansız bir nesne haline gelir. Yani, evren, standart, ölü bir düzenek olmamasına rağmen, onun bu şekildeki tasarımı, bilimsel metodun temel karakteristiği olur.

III-II Basit Konumlama Yanılgısı (Fallacy of Simple Location)

Genel anlamda 'somutlaşım yanılgısı' tüm töz felsefeleri için de geçerliken Whitehead bunun daha özel bir aşaması olan 'basit konumlandırma yanılgısı' (the fallacy of simple location) kavramını 17. ve 18. yüzyıllar bilimsel evren tasarımı eleştiriler getirmek için terminolojisine katmıştır. 17. yüzyıl felsefesi fiziğin egemenliği altında yol alırken dönemin her şeyi genelleme ya da yasalaştırma mantığına dayalı kavramları, felsefeye de adapte edilmiş ve tüm düşünsel etkinlik fiziğin dilinden çıkarılabilir bir pozisyona yerleştirilmiştir. Bu anlamda çağın genel ruhu çoğunlukla Newtoncu uzay zaman kavrayışıyla beraber anılmaktadır. Bu kavrayışta evren birbirleriyle hiçbir ilişkisi olmayan bağlantısız parçacıklar ve uzay zamansal alanlardan oluşur. Whitehead, söz konusu tasarımdaki problemi uzay ve zamanın (space and time) ortak karakterini açıklayarak ortaya koyar: Buna göre, Newtoncu çözümlemede maddi olanın, "uzay ve zamandaki ya da uzam-zamandaki buradallığı kusursuz biçimde belirlenmiştir (...) Onun tanımlanması ve karşılaştırılması için herhangi bir başka uzay zaman alanına" ihtiyaç yoktur (Whitehead, 1948: 49).

Doğanın içeriği nedir? Cevap [olarak], özdek, madde ya da belirli bir şeyin maddeselliği kavramları çerçevesinde seçilen isimler, [birbirinden] farksızdır- ki bu, uzam ve zamanda ya da daha modern fikirlere uyarlısanız, uzay -zamanda basit konumlama özelliğini barındırır. Madde ya da maddeselden anladığım, basit konumlanmanın bu özelliğine sahip her şeydir. Basit konumlamayla, uzam ve zamanın her ikisine de eşit gönderme yapan tek bir ana karakteri ve uzam ve zaman arasındaki farklılıklar olarak da diğer daha küçük karakterleri anlıyorum. Uzay ve zamanın ikisinde de ortak olan karakter, uzamın içinde burada ve zamanın içinde burada ya da uzam-zamanda burada olarak söylenebilecek materyaldir (material), tamamıyla kesin bir anlamda, onun açıklanması uzam ve zamanın diğer hiçbir bölgesine gönderme yapmaya gerek duymaz (Whitehead, 1948: 50).

Maddenin, diğer hiçbir şeyle bağlantısı gösterilmeden uzay zamanda basitçe konumlandırılması, evrenin uzamsal ve zamansal sürekliliği (spatio-temporal continuum) açısından birçok zorluğu beraberinde getirir. Buna göre;

eğer herhangi bir şey verilen bir zaman diliminde [stretch] varsa, onun verilen bu zaman diliminin herhangi bir anında da olduğu varsayılmalıdır. Tersi olarak, uzayın bölünmesiyle o şeyin de bölündüğü söylenebilir. Böylece zamanın akışı maddi olana göre ilinekseldir, bunun anlamı, zamanın akışının maddi olan üzerinde hiçbir etkisinin olmamasıdır. Diğer taraftan, zamanın bir anı [instance of time] süreye [duration] sahip değildir (Turan, 1995: 22).

Whitehead'ın "bilimsel materyalizm" olarak adlandırdığı bu evren tasarımının olumsuz iki yönü bulunmaktadır: İlki, bu tasarımla, doğadaki nedensel süreklilik açıklanamaz; çünkü uzay-zamandan kopuk bir doğa anlayışı maddi olanı etkileşimden uzak izole bir yerde konumlandırmaktadır. Böylece neden ve bağlanım içi boş kavramlar olarak kalmaktadır. İkinci olarak da, değişim nosyonu imkânsızlaşmaktadır; bunun nedeni ise, anın süresizliği içinde bulunabilecek herhangi bir değişimin olmamasıdır⁴. Whitehead bu ölü düzeneğin karşısına zaman ve uzamın birbirlerinin oluşumuna girdikleri ve varlıkları için birbirlerini gerektirdikleri yeni bir evren tasarımı koyar. Böyle bir tasarımda aktüelleşen tüm varlıklar, kendi tikellikleri açısından ayrı, içsel ilişkileri açısından tüm varoluşa katılan bir yapıda sergilenecektir. Buna göre zamansal ve uzamsal sürekliliğin üç niteliği vardır: Ayrıcı

⁴ Uzamsal bir konum oluşturmak daima, öncelikle, tekrarlama ögesini onaylamak anlamına gelmektedir. Bu yolla başka uzam noktaları ve zaman periyotlarına yapılan göndermeler diğer uzam noktaları ve zaman periyotlarının anlaşılması ya da farkındalığı için farklılığı inşa eder. Bu şekilde aktüel varlık, en başından [basitçe] uzamsal olarak konumlandırılan ve zamansal olarak düzenlenen bir şey olmaktan çıkar, bunun yerine uzamsal konum ve zamansal uzunluk/kalınlık (duration) aktüel varlıkların varoluş süreçlerinde üretilen bir şey olurlar (Shaviro, 2009: 60).



(seperative), kavrayıcı (prehensive), ilineksel (modal). Bunlardan ilineksel nitelik basit konumdan çoklu konuma geçişin anahtarıdır ve Whitehead'in basit konumlandırmayı reddetmesinin temel nedenidir.

İlineksellik nedeniyle her varlık [occassion] zamana yayılır. Bunun yanında her varlık ilineksellikten dolayı, kendi formatif konumunda içsel bir gerçekliğe ve diğer her durumda dışsal bir gerçekliğe sahip olduğu için nesnelleşir (Sherburne, 2004: 257).

Daha açık ifade edersek, ilineksel nitelikle her bir şey diğer her şeyde bulunur. Bu üç özelliğe sahip uzamsal ve zamansal sürekliliğin evrene etkisi şu şekilde gerçekleşmektedir:

Eğer A, B ve C uzay alanları ise, B, A'nın duruş noktasından bir görünüşe sahiptir ve C'ninki de böyledir; B ve C'nin ilişkileri de bunun gibidir. A'dan B'nin bu görünüşü A'nın özüdür [essence]. Uzayın bölümlerinin bağımsız varoluşları yoktur. Onlar sadece bütünlüğün içindeki parçalardır [entity]; özlerini bozmadan çevrelerinden çekip çıkaramazsınız. Dolayısıyla, söyleyeceğim şey A'dan B'nin görünüşünün B'nin A'nın oluşumuna girdiği ilinekselliklerdir. Bu, uzayın ilineksel karakteridir ki bunda, A'nın kavrayışsal birliği, A'nın bakış açısına [giren], diğer tüm bölümlerin görünüşlerinin birliğidir. Uzay alanlarının biçimi, görünüşlerinden daha soyuttur [abstract]. Leibniz'in dilini kullanarak, her bölümün kendi içinde, uzaydaki diğer her bölümü yansıttığını açıkça söyleyebilirim (Whitehead, 1948: 66).

Basit konumlanmanın bilimin tümevarımsal koyutları açısından büyük zorluklar çıkardığı açıktır; çünkü basitçe 'orada' olarak konumlandırılan bir nesnenin, geçmiş ya da gelecekle hiçbir bağı gösterilemediğinden, o nesne salt gözlem yoluyla elde edilebilecek bir şey olmaktan çıkmaktadır. Daha açık ifade edersek, belli bir zaman periyodu boyunca maddenin yapılanışlarının her bir basit konumlanışı, onların geçmiş ya da gelecekleri için hiçbir referans noktası içermemektedir, dolayısıyla tümevarım salt inançsal bir yöntemle dönüşmekte ve doğada gözlemlenebilir olmaktan çıkmaktadır.

Sonuç

Deneyimin kapsayıcı bütünlüğü çerçevesinde, ontolojik olan üzerine düşünme, varlığın tüm varoluş süreçlerini ve bileşenlerini, yaratıcı bir çeşitlilikte göz önüne getirmedikçe verimsiz bir düşünmedir. Elbette ki, her düşünme, yarattığı sistemi son aşamasına kadar götürür. Ancak Whitehead'in de söylediği gibi, "zirve noktasına ulaşan her sistem, muzafferane bir başarı" elde etmesine rağmen, "düşüş noktasına vardığında, her şeyi engelleyici bir körlük ve körleşme üretir" (Whitehead, 1967: 159). Bu anlamda, töz nosyonu ve tözün Modern- Kartezyen dönüşümleri içinde, deneyimi sadece bilinç deneyimine indirgeyen felsefeler, zirve noktasına ulaştıktan sonra düşünmenin verimsizleşmesinin, hatta çölleşmesinin en büyük aktörü olmuşlardır. Dünyanın bu çorak tasarımı, içinde yeniliğin ve çeşitliliğin ekileceği hiçbir elverişli zemin bırakmaz. Çünkü düşünmenin çölleşmesi, var olan düşüncelerin ortadan kaldırılması değil; varlığını bir sonrakine aktarma olanağının yok olmasıdır. Böylece akıl, düşünmeye sürekli yabancılaşır ve sonunda düşünemez olur. Geriye kalan tek şey varlığın ilk varoluş anında tüketilen, kıymatsız, tarihi kalıntılardır. Whitehead, 'müze-evren' olarak adlandırdığı bu evren tasarımı, deneyim kavramıyla yeniden canlandırmaktadır. Bu canlanma 'cam kafeslerin' kırılması, rutinin bozulması, eş deyişle, yenilik demektir. Yeniliğe verilen ilk tepki düzende bir kaosa neden olsa da bu, aklın düşünmeye olan iştahını yeniden konumlandırarak varoluşun olanaklarını, insan deneyiminde sonsuzluğa açar.

Extended Abstract

This paper, through the concept of experience, aims to elucidate the criticisms that A. N. Whitehead has made about modernity and the universe scientifically designed in seventeenth and eighteenth centuries. According to Whitehead, the distinction between the substance and quality of traditional philosophies and its modern-cartesian transformations interrupted the all relations of being with being. Moreover, at the end of the seventeenth century, with the developments in physics, the importance of philosophy was pushed back and the separation with the external world became definite. While the design of the reality in those periods causes those abstractions, which are the products of Reason, to be considered as though they are concrete, that design makes meaningless whatever the rest. The outcome of this perspective is that nature turns into a mechanical, lifeless,



colorless, purposeless 'other'. On the contrary, the concept of experience in essence is not the mere experience of something, but understanding of the whole world as experience. In this context, the expression of reality is to show that each drop of experience is interconnected with all other drops of experience. Except this, there is no such thing as something in itself or reality in itself. For Whitehead, when we are talking about relations in traditional sense, what is generally understood is universals. However, when relations among entities -or as Whitehead named 'actual entities'- are reduced to the use of one or more universals, the thing that seems like a relationship is actually a disjointed irrelevance. Because the relationship does not only arise with the binding effect of the abstract universal, but also requires the concrete contents of entities. In this framework, explaining how the fate of togetherness of all existence modes described in terms of vital and liveness, microscobic and macroscobic or consicous and unconscious is decomposed is the core aspect of the Whitehead's critique on modern philosophy and science. Following that Whiteheadian path, it is a necessity to unveil the results of modern philosophical subjectivism and sensualism polarized in opposing sides on the one hand and the delusions of the understanding of reality which is depended on the extreme abstractions in modern science, which also haunts whole philosophical way of thinking, on the other. In this context, under the title of "Modern Ontology", it is clarified the critique directed to Cartesian design which decomposes the world into two as the external one (res extensa), which is identified as the pre-determined non-living nature, and the reason (cogito) which is the knowing subject. What the main assumption of that Cartesian design is that the universe is full of substantive beings whose only external relations are shaped by reason, but without any internal connection among them. Yet, how can it be grounded that a substance shares the universe with another one without any connection? Although the question is answered by Leibniz and Monists, Whitehead finds those answers arbitrary. Hence no explanation based on substantial philosophies are convenient for revealing the inclusive whole of experience for Whitehead.

Under the title of "Epistemology," it is explained Whitehead's "The Subjectivist and Sensualist Principles" in connection with his critiques on Descartes, Hume and Kant. According to Whitehead, any philosophical system which makes a strict disctintion between those principles sinks into either over-subjectivity or over-objectivity. For instance, Descartes's stress on the substance as subject, enjoying conscious experience is interpreted by Whitehead as the greatest discovery that balances over- objectivity since ancient philosophy; yet, Descartes couldn't understand the importance of his own discovery. Hume, however, puts an emphasis on sensualism. Nevertheless, in Hume's experience analysis, there are serious inconsistencies in the relationships of experiencing subject about the external world and the self-identity, because the reason cannot go beyond the 'presentational immediacy' to discover the relationships among the things. For Whitehead, Hume did the right thing with an emphasis on experience in his perception analysis, but he could not provide objective content to the experience because he only dealt with this experience in the context of universals. "According to Humian principles what has happened in experience has happened in experience, and that is all that can be said" (Whitehead, 1978:167). Kant, on the other hand, is able to provide only a quasi-content to experience as he startes his "Critique" in terms of the subject reacting to the data encountered. For him, the experimental process is the process of thinking; so it can only be defined through the exertion for understanding. The only thing seen in Kant is the first touch which is provided by the sensual impressions to the whole knowing. The rest of the knowing activity is proceeded by "Pure Reason" and its categories. On the other hand, for Whitehead, the process is not the activity of understanding, but a feeling process. In this sense, the actual entity creates its own immediate experience by the concrete content of its own life.

Under the title, "From the Hypothetical World to the Concrete World," the main delusions of the substantial philosophies and sciences are elucidated in the framework of Whitehead's specific terminology. As the expression, 'fallacy of misplaced concreteness' signifies the issues arising when the subject gives meanings to the external world without joining the process of experience as if onlookers, the expression, 'fallacy of simple location' represents the critiques to the scientific universe designs in the 17th. and 18th centuries. Those universe designs, called 'scientific materialism' has two negative aspects: The first is that the causal continuity can not be explained by those designs, and the second is that the notion of chance is impossible in those contexts. As a result, Whitehead does not deny that the understanding of substance and, relatedly, the philosophies which reduce experience only to



experience of conscious are successful in a certain period and that they contribute to philosophical thought, but he claims all these systemic ways of thinking produce a kind of blindness blocking the new when they lose their achievements. In this respect, Whitehead tries to overcome those blocks through the concept of experience.

KAYNAKÇA

- Aristotle, (1994). *Metaphysic Books Z and H*, Translated with a commentary by David Bostock, Clarendon Press: Oxford.
- Bradley, F. H. (1914). *Essays on Truth and Reality*, USA: Oxford at Clarendon Press.
- Ford, L. S. (1984). *The Emergence of Whitehead's Metaphysics*, (1925-1929) SUNY Series in Philosophy), USA: State University of New York Press.
- Kraus, E. M. (1998). *The Metaphysics of Experience -A Companion to Whitehead's Process and Reality*, New York: Fordham University Press.
- Nobo, J. L. (1986). *Whitehead's Metaphysics of Extension and Solidarity*. USA: State University of New York Press.
- Robinson, K. (2011). "Secrets of Becoming- Negotiating Whitehead, Deleuze, and Butler". içinde *Whitehead, Post-Structuralism and Realism*, Ed. Roland F, and Andrea M, New York: Fordham University Press.
- Scruton, R. (1995). *A Short History of Modern Philosophy- from Descartes to Wittgenstein*, Second revised and enlarged edition. UK: Routledge.
- Shaviri, S. (2009). *Without Criteria, Kant, Whitehead, Deleuze and Aesthetics*. London: The MIT Press Cambridge.
- Sherburne, D. W. (2004). "Whitehead's Philosophy, Points of Connection", Polanowski, J. A. and Sherburne, D. W. (Ed.) içinde, "Whitehead, Descartes, and Terminology", US: State University of New York Press.
- Shrödinger, E. (2013). *What is Life? Physical Aspect of the Living Cell with Mind and Matter (Tanner Lectures) – Autobiographical Sketches*, New York: Cambridge University Press.
- Stengers, I. (2011). *Thinking with Whitehead, A Free and Wild Creations of Concepts*, Translated by Michael Chas, Foreword by Bruno Latour, England: Harvard University Press.
- Turan, E. R. (1995). *The Problem of Solidarity in Whitehead's Pluralistic Universe*, ODTÜ, Felsefe Bölümü, Doktora Tezi.
- Whitehead, A. N. (1967). *Adventures of Ideas*, New York: Free Press
- Whitehead, A. N. (1920). *Concept of Nature, Tanner Lectures Delivered in Trinity College, November, 1919*, London: Cambridge University Press.
- Whitehead, A. N. (1968). *Modes of Thought*, New York: Free Press.
- Whitehead, A. N. (1978). *Process and Reality, An Essay in Cosmology*, Corrected and edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, New York: The Free Press.
- Whitehead A. N. (1948) *Science and The Modern World: Lowell lectures, 1925*, USA: The New American Library.
- Whitehead. A. N. (1985). "Symbolism its Meaning and Effects, (Barbour-Page Lectures, University of Virginia, 1927)", New York: Fordham University Press.
- Whitehead, A. N. (1971). "The Function of Reason", Boston: Beacon Press.



Edward Said'in "Mekânsal Dönüş"e Katkısı¹

Edward Said's Contribution to The "Spatial Turn"

Pınar YURDADÖN ASLAN¹, Nuri YAVAN²

¹Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Beşeri ve İktisadi Coğrafya Bilim Dalı, Ankara. yrddnpinar@gmail.com
ORCID: 0000-0002-1240-3574

²Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Coğrafya Bölümü, Sıhhiye, Ankara. nuri.yavan@ankara.edu.tr
ORCID: 0000-0002-6752-6598

Öz

Kökleri 1970'lere uzanan ve doruk noktasına 1990'larda ulaşan "Mekânsal Dönüş" (Spatial Turn) süreci bir girişim ve geçici bir ilgiden öte mekâna ilişkin ve mekâna ilişkili çalışmalarda esaslı bir yol değişikliği yaratmıştır. Bu süreç beşeri coğrafyanın sosyal teori ile yakınlaşma süreci olarak önceki dönemlerden farklı bir "mekân" tartışmasını içermektedir. Diğer yandan aynı süreci sosyal/beşeri bilim alanında "mekân"ı ortak bir araştırma nesnesi olarak gören disiplinlerin yakınlaşması, "mekânda buluşması" olarak da görmek mümkündür. Edward Said ise postkolonyal çalışmalar ve kültürel çalışmalar alanında mekânsal dönüşün başlıca müellifi olarak görülebilir. Said, kendi yaşam öyküsüyle dolaylı olarak ilksel yaklaşımları ve coğrafi habitusunun öne çıkan varlığıyla ortaya koyduğu çeşitli kavramsallaştırmalarıyla (başlıcası "hayali coğrafyalar") döneminin siyaset ve kültür anlayışına devrimsel bir katkıda bulunurken, aynı zamanda beşeri coğrafyanın da ihtiyaç duyulan güncel tartışmalara açılım imkânını yaratmıştır. Bu imkân sadece beşeri coğrafyaya yönelik olmayıp, mekân(sal)a yönelen ilgi ile dönemin eleştirel coğrafi perspektiften yoksun gelişen düşün alanı için de geçerlidir. Buradan hareketle mevcut Türkçe beşeri coğrafya literatürünün Said'in çalışmalarına yönelik farkındalığını artırmak ve mekânsal dönüşe olan katkısını görünür kılmak bu çalışmanın başlıca amacıdır. Bu bağlamda yöntemsel bakımdan Said'in Şarkiyatçılık (Orientalism-1978) ve Kültür ve Emperyalizm (Culture and Imperialism- 1993) isimli çalışmaları temel referans kaynaklar olarak seçilmiş olup, bu kaynaklar çeşitli makaleler, yazara ve yazınına ilişkin diğer akademik metinler, görüş ve notlarla desteklenmiştir. Yapılan değerlendirmeler ile Said'in "insanın yalnız kendi tarihini değil coğrafyasını da yaptığı" yönündeki yaklaşımıyla mekânın yapısal ilişkisel üretimi ortaya konmakta, kimlik ve hafıza ya da rasyonel olgular ile yüklenen toplumsal inşası anlaşılmaktadır. Ayrıca hegemonya ve iktidarın -tıpkı Doğu ve Batı örneğinde olduğu gibi- mekânsal temsil, temsiline (kolonyal) söylemle iç içe geçen yapısı serimlenmektedir. Sonuç olarak, Said'in coğrafi kavramsallaştırmaları güncelliğini korumakta ve hala küresel-yerel bağlamı tarihsel-coğrafi bir perspektifle açıklamada geçerli olmaktadır.

Anahtar kelimeler: mekân, mekânsal dönüş, Edward Said, hayali coğrafyalar, coğrafyanın tarihi ve felsefesi

Abstract

Beyond being just a fad, the process of "Spatial Turn" whose roots date back to 1970s and that experienced its heydays during 1990s has left a significant effect on the studies pertinent to space. Contrary to the previous trends, this rapprochement process between human geography and social theory covers a different "space" discussion. On the other hand, the very same process can also be viewed as the reconciliation of the disciplines that view the "space" as a common research ground. Edward Said can be viewed as the pioneer of spatial turn in postcolonial and cultural studies. Inspired of his own life story, Said's path-breaking approaches and conceptions (like "imagined geographies") mediated with the geographical habitus not only made a revolutionary contribution to the understanding of politics and culture of the time but also paved the way for geography to open up itself to craved hot discussions. In other words, with the newborn interest in the "spatial", both human geography and other fields that had ignored a critical geographical perspective till then attained new prospects. With this in mind, the major purpose of this paper is to create and expand an awareness in Turkish human geography literature for Said's contribution and make its contributions to the spatial turn visible. In this paper, Orientalism (1978) and Culture and Imperialism (1983) have been chosen as the basic references for Said's approach which is also critiqued with reference to various papers and views pondering on his

¹ Bu makale Ankara Üniversitesi Türkiye Coğrafyası Araştırma ve Uygulama Merkezi (TÜCAUM) tarafından 3-6 Ekim 2018 tarihinde yapılan "International Geography Symposium on the 30th Anniversary of TUCAUM" kongresinde bildiri olarak sunulmuştur.

² Sorumlu yazar.

Makale Bilgisi

Yurdadön Aslan, P. & Yavan, N. (2018). "Edward Said'in 'Mekânsal Dönüş'e Katkısı". Possibile Düşünme Dergisi, Sayı: 14, s. 114-135.

Kategori: Araştırma Makalesi

Gönderildiği Tarih: 15.12.2018

Kabul Edildiği Tarih: 01.02.2019

Yayınlandığı Tarih: 07.02.2019

Article Info

Yurdadön Aslan, P. & Yavan, N. (2018). "Edward Said's Contribution to The 'Spatial Turn'". Possibile Journal of Thinking, Issue: 14, pp. 114-135.

Category: Research Article

Date submitted: 15th December 2018

Date accepted: 1st February 2019

Date published: 7th February 2019



approach. Taking Said's notion "human not only makes his history but also his geography" as the starting point it is showed how memory/identity or rationality bound social space is produced structurally and relationally. Furthermore, spatial representation of hegemony and power and the intertwined structure of representation and (colonial) discourse is depicted. Finally, the viability of Said's geographical conceptualizations as keys for explaining global-local dichotomy through a historical and geographical perspective will be demonstrated.

Key Words: Space, Spatial Turn, Edward Said, Imagined geographies, History and Philosophy of Geography

"Hiçbirimiz coğrafyanın dışında ya da ötesinde olmadığımız gibi, hiçbirimiz coğrafyaya dair verilen mücadeleden de tümüyle arınmış değiliz. Bu mücadele karmaşık ve ilginç bir mücadele çünkü yalnızca askerler ve top-tüfekte ilgili değil, aynı zamanda fikirler, şekiller, imgeler ve tahayyüllerle de ilgilidir".

Edward Said, *Kültür ve Emperyalizm*, 2016a

1. Giriş

"Mekânsal Dönüş" (*Spatial Turn*)³ kavramı, sosyal (ve beşerî) bilimlerde coğrafi farkındalığa dayanan; "mekânı" analize dahil etme, konuya mekândan yana, mekânla yaklaşma ve bu bakımdan coğrafyayı ve tarihi eşdüzeyli olarak değerlendirme biçimlerini içeren, kökleri 1970'lerin yaratıcı ortamı ve önemli aktörlerine (Foucault, de Certeau, Lefebvre gibi) kadar giden, 1980'lerde hız kazanan, 1990'larda ise zirve yapmış bir entelektüel bir hareket ya da paradigmatik dönüş sürecidir. "Mekânsal dönüş" kavramı, genel olarak bir *dönemin* ya da *sürecin* ifadesi anlamında en temelde coğrafi boyutun ve/veya mekânsal içerimin sosyal teoride açıklamaya içkin hale gelmesi, coğrafi kavram ve yaklaşımların sosyal ve beşerî bilimlerde kendine yer bulması süreci olarak değerlendirilmektedir. Kısacası, "mekânsal dönüş" kavramı, sosyal bilimlerde ve beşerî bilim alanlarında yaşanan coğrafi dönüşümü, coğrafyaya yeniden keşfetme sürecini tanımlamaktadır. Dolayısıyla içinde yaşadığımız çağ, Michel Foucault'nun (1986:22) ünlü ifadesiyle artık her şeyden önce "mekân(ın) çağı"dır. Bir başka deyişle ile artık "mekân dönemi"nde yaşıyoruz.

Mekânsal/coğrafi dönüş süreciyle birlikte "mekân" kavramı, uzun felsefe ve coğrafya tarihi düşünüldüğünde her zamankinden daha fazla disiplinler arası ve disiplinler ötesi bir konseptte kavuşmuştur. Mekânın farklı disiplinlere içkin hale gelmesi, bu disiplinlerin araştırmalarında açıklamanın bir parçası olması, çoğullaşan anlamı ve *gerçekliğe* dokunan içeriğiyle mümkün olmuştur. Mekâna/coğrafyaya dönüş dönemi coğrafya ile sosyal ve beşerî bilimler arasındaki etkileşim ve karşılıklı görüş alışverişine dayalı bir süreçtir. Bu durum yeni bir coğrafya yapma biçimi, mekânsal düşünce gelişimi ve bu yöndeki pratiklerin varlığıyla tariflenebilir. Dolayısıyla mekânın gündeme geldiği ve coğrafyanın da sosyal bilimlere gündemine taşındığı söz konusu mekânsal dönüş sürecinde mekân epistemolojisi, ontolojisi ve mekânın ele alınma retoriklerinde -her ne kadar "dönüş" olarak ifade edilse de- kökensel değişimler meydana gelmiştir.

Çalışmanın temel tartışması sosyal ve beşerî bilimlerde mekânsal dönüş olarak tanımlanan mekânı öne çıkarma, açıklamayı mekânsal pozisyondan/pozisyonla yapma olarak ifade edilebilecek katkı hakkındadır. Bu çalışmada ise özel olarak mekânsal dönüşün kültürel çalışmalardan filizlenen bir alan olarak postkolonyal çalışmalar boyutu üzerinde durulmaktadır. Postkolonyal çalışmalar alanının Gayatri Spivak ve Homi Bhabha ile önde gelen temsilcilerinden biri ve alanın başlıca referansı, öncülü olan Edward Said'in çalışmaları ise konuyu serimlemek üzere seçilmiştir. Bu minvalde Edward Said'in mekânsal/coğrafi katkısını göstermek ise çalışmanın başlıca amacıdır.

³ İngilizce'de çoğu zaman "spatial turn" (Warf ve Arias, 2009a; Withers, 2009) terimiyle bazen de "geographical turn" (Agnew, 1995; Martin, 1999) terimiyle ifade edilen "mekânsal dönüş" kavramının Türkçe literatürde bazen "uzamsal dönüş" (Özen, 2013) veya "coğrafi dönüş" (Küçük, 2000) bazen de "mekân dönemi" (Lüleci, 2017) olarak ifade edilmiştir.



Çalışmanın mekânsal dönüşün postkolonyal yaklaşımla olan kesişimini konu etmesinin kökensel gerekçesi, beşeri coğrafyanın meta kavramlarından olan mekânın kendisinin ve kendinden türeyen kimi mekânsal metaforların (yine bu çalışma için özellikle "hâkimiyet alanı" - *territory* kavramı) kavramsal ve kuramsal düzeyde yaşadığı, belirli bir döneme haiz olduğu düşünülen farklılaşmayı bu alan ölçeğinde açığa çıkarabilme, yeniden gündeme gelişini anlamlandırabilme ihtiyacından ileri gelmektedir. Söz konusu durumun tıpkı Edward Said gibi belirli aktörlerin etkisi ve o aktörlerin habitusuyla ortaya çıktığı düşünülmektedir.

Edward Said'in çalışmaları mekânsal dönüşün kültürel ve postkolonyal çalışmalar bakımından öncüsü olarak kabul edilmektedir (Gregory, 1995, 2004; Barnett, 2006; Frank, 2009; Soja, 2009, 2010; Driver, 2014; Morin, 2018). Said ortaya koyduğu yaklaşımı ile postkolonyal çalışmalar ve kültür çalışmaları alanında hem *mekânsal bir dönüş* yaratmış hem de coğrafya alanı içerisinde coğrafya tarihlerinin, eleştirel tarihi coğrafyaların, imparatorluk coğrafyalarının, hâkimiyet alanı (*territory*) ve mülksüzleştirmeye ilişkin analizlerinin yapıldığı ve tartışıldığı terimleri ve perspektifleri etkilemiş, bunları dönüştürmüş ve çeşitlendirmiştir (Morin, 2018:575-576). Bu kapsamda Said'in çalışmalarında coğrafyanın nerede durduğuna bakılırsa, "kendiliğinden" bir coğrafi yaklaşım ve içerimin bulunduğu ve bu anlamda coğrafyanın metinlere içkin olduğunu söylemek mümkündür. Yalnız bu içkinlik mekânı bir çeşit dekor (*inert*) ve çok popüler anlamıyla "konteynır"a indirgemek anlamına kesinlikle gelmemektedir. Said'in külliyatında oldukça önemli bir yeri olan Şarkiyatçılık⁴ (*Orientalism-1978*) ve coğrafyanın çok daha ön planda olduğu Kültür ve Emperyalizm (*Culture and Imperialism-1993*) isimli kitaplarının her ikisi de detaylı olarak incelendiğinde tarihsel ve kültürel bağlamın coğrafi olanla nasıl organik ve anlamlı olarak kesiştirildiği, olgunun (ve tasavvurun da) doğasında içerilen (mutlak değil, tarih/zaman gibi varoluşa haiz anlamında) coğrafi özün incelikli olarak nasıl göz önüne getirildiği görülmektedir. Esasında Henri Lefebvre, David Harvey, Edward Soja ve benzeri coğrafya yapan kişilerin çalışmalarında yer alan ve sıklıkla vurguladıkları coğrafyanın toplumsal açıklamaya dahil olması, bir "analiz birimi" olduğu gibi mekânı zaman ile eşitlemeye yönelen yaklaşımların tam da bu coğrafya odaklı perspektifini örneklercesine Edward Said'de ne denli gösterişsiz ve gerçekçi bir biçimde yer aldığını görmek mümkündür⁵. Zaten "*Doğunun Doğululaştırılması*" eksenli gerçeklik ve söylemin zihinsel üretimi/inşası noktasında ortaya koyduğu "hayali coğrafyalar" (*imaginative geography*) kavramı da konuya kısmi bir açıklama getirmek şöyle dursun meşhur Oryantalizm yaklaşımının temelini oluşturmaktadır. Said, hem sömürgecilik/kolonyal dönemini hem de sömürgecilik sonrası/postkolonyal olarak ifade edilen sömürgeciliğin bilindik araçlardan farklı materyallerle sürdürüldüğü dönemi bu kavramla dolaylı olarak ele almaktadır.

Dolayısıyla bu çalışma mekânsal dönüşün postkolonyal ayağına Edward Said'in çalışmalarını dikkate alarak odaklanmaktadır. Said'in Şarkiyatçılık (*Orientalism-1978*) ve devamı olarak sayılan Kültür ve Emperyalizm (*Culture and Imperialism-1993*) adlı eserleri çalışmanın temel referans kaynakları olmakla birlikte, coğrafya ve mekânın önemini ortaya koyan diğer çalışmalarından da (Said, 1990, 2000, 2014) yararlanılmıştır. Ayrıca Said'in coğrafi perspektifini farklı şekillerde ele alan ve yorumlayan ikincil kaynaklardan da faydalanılmıştır ki bu bağlamda çalışma nitel bir araştırma örüntüsünü takip etmiştir.

Çalışmanın odağına aldığı literatürün büyük bölümü de Edward Said'in coğrafi perspektifine dairdir. Hem Şarkiyatçılık hem de Kültür ve Emperyalizm kitabında açıkladığı ve bakış açısı haline getirerek kullandığı "hayali coğrafyalar" kavramı uluslararası yazında üzerinde en çok durulan ve tartışılan kavram olsa da tartışmalar doğrudan bu kavrama odaklanmaktan çok genel olarak Said'in coğrafi perspektifinden feyz almaktadır (Wainwright, 2005; Gilbert, 2009; Soja, 2009, 2010). Doğrudan Said'in coğrafi perspektifine odaklanan metinler olarak Smith'in (1994), Gregory'nin (1994, 1995, 2004), Kasbarian'ın (1996), Katz ve Smith'in (2003), Flint ve Falah'ın (2004), Kobayashi'nin (2004), Al-Mahfedi'nin (2011) ve Morin'in (2018) çalışmalarından bahsedilebilir. Bu çalışmaların genel olarak Said'in teorik gözlüğü olan "hayali coğrafyalar" kavramını postkolonyal teori ve emperyal jeopolitik

⁴ Bu metinde kitap ismi olarak "Şarkiyatçılık", yaklaşım/düşünce biçimi anlamında ise "Oryantalizm" kavramı tercih edilmiştir.

⁵ Edward Soja, Neil Smith, Derek Gregory'nin çalışmalarında yaptıkları mekân-toplum vurgusu ve mekânın nesnel aşan sosyal ilişkilerle bütünleşen yapısına yönelik yaklaşım ve Edward Said'in konumu hakkında benzer bir yorum için bkz. Kasbarian, 1996: 529-530.



söylemlerin anahtar kavramı olarak kullanarak mekânı inşa ve temsil etme, biz ve ötekini belirleme, tahakküm ve hakimiyet alanı kurma, yerinden edilme ve yabancılaşma süreçlerini doğallaştırma gibi alanlara uyguladıkları görülmektedir. Söz konusu çalışmaların temelde Edward Said'in hem "hayali coğrafyalar" kavramı ile yaptığı mekânsal katkısı göstermeye çalıştığı hem de genel anlamda coğrafi düşünüşü postkolonyal çalışmalar odağında nasıl beslediğini ortaya koymaya çalıştığı ileri sürülebilir. Öte yandan uluslararası yazında Said'in coğrafya ve mekânsal yaklaşımını farklı ölçeklerde ve farklı gruplarda çalışan azımsanmayacak bir literatürün olduğu görülürken, Türkiye'de böylesi bir durum mevcut olmayıp, çalışma bu bakımdan da önemli bir noktaya işaret etmekte ve Türkçe literatürde söz konusu boşluğu kapatmaya talip olmaktadır. Her ne kadar son yıllarda siyasi coğrafya alanındaki eleştirel jeopolitik çalışmalarının Said'in Şarkiyatçılık çalışması ve dolayısıyla hayali coğrafyalar kavramıyla yakından bir bağ kurma çabaları olsa da (Yeşiltaş, Durgun ve Bilgin, 2015; Anaz ve Özkan, 2012; Durgun, 2018), söz konusu çalışmaların yönelimi temelde Said'in coğrafya anlayışı ve mekânsal dönüşe yaptığı katkılar değil, Batı'da ve Türkiye'de hâkim olan jeopolitik pratiklerin ve siyasi coğrafya söyleminin eleştirel analizidir. Bu bağlamda bu çalışma Said'in coğrafi perspektifini ve "mekânsal dönüş" gündemine yaptığı katkıları ele alan ilk Türkçe çalışma niteliğindedir.

Çalışma beş bölümden oluşmaktadır. İlk olarak çalışmanın amacı, kapsamı, önemi ve yöntemini ortaya koyan giriş bölümünden sonra ikinci bölümde, "mekânsal dönüş" kavramı genel bir kavramsal çerçeve sunması açısından irdelenmektedir. Üçüncü bölümde; mekânsal dönüş sürecinde Edward Said'in yeri ve sürece yaptığı katkısı ortaya koymaktadır. Dördüncü bölümde, Edward Said'in teorik bakış açısı ve coğrafi perspektifi Şarkiyatçılık ve Kültür ve Emperyalizm adlı çalışmaları temel referans alınarak incelenmektedir. Çalışma Said'in coğrafyaya -başta "Hayali Coğrafyalar" gibi kavramlar olmak üzere- ve "mekânsal dönüş" gündemine yaptığı katkıların değerlendirilmesi ile son bulmaktadır.

2. Kuramsal Çerçeve: Mekânsal Dönüşün Kökenleri

"Mekânsal dönüş" (*spatial turn*) kavramı, genel olarak bir dönemin ya da sürecin ifadesi anlamında temelde mekânsal içerimin sosyal tahlilde ve açıklamada kendine yer bulması, coğrafi boyutun açıklamaya içkin hale gelmesi olarak değerlendirilebilir. Mekânsal dönüşün felsefi kökleri 1960'lardan itibaren Foucault (1980, 1986), de Certeau (1984), Lefebvre (1991), Said (2016a, 2016b, 2017), Bachelard (1994), Castells (1977), Giddens (1984) ve Harvey (1973, 1982, 1989, 2001, 2006) gibi aktörlerin mekân ve coğrafya üzerine yaptıkları tartışmalar nedeniyle 1960-1970'li yıllara kadar geri gitmekle⁶ birlikte, kavramın ilk kez akademik ortamda 1990'lı yıllarda kullanılmaya başlandığı (Soja, 1989:5; Jameson, 1991:154; Soja ve Hooper, 1993:185-186) ve 1990'ların ortasında mekânsal perspektifin çoğu disiplinde yer bulmaya başlayarak mekânsal dönüşün gündem haline geldiği görülmektedir (Massey, 1992; Agnew, 1995; Livingstone, 1995). Gerçekten de bu yıllardan sonra mekânın diğer disiplinlerde kendine alan açması söz konusu olmuştur (Thrift, 2002). Bununla birlikte mekânsal dönüşe ilişkin ilk en kapsamlı çalışmanın 2000'li yılların sonuna doğru (Warf ve Arias, 2009a) ortaya çıktığı görülmektedir⁷ (Soja, 2010). Warf ve Arias'ın (2009a) derlediği bu referans eserde öncelikle coğrafyada mekânsal dönüşle nelerin değiştiği ele alınmakta, ardından mekânsallık fikrinin düşüşü ve yükselişinin hangi toplumsal, ekonomik, politik ve düşünsel koşullar ışığında geliştiği değerlendirilmekte ve son olarak da farklı disiplinlerin mekânsallık fikrine nasıl yaklaştığı ve kendi alanlarında mekânın kullanımının nasıl teorize edildiği irdelenmektedir.

⁶ Hatta Gramsci ve Benjamin gibi düşünürlerin çalışmalarını bu konunun ilkleri olarak okumak ve bu bağlamda mekânsal dönüşün köklerini 1930'lara kadar dahi geri götürmek mümkündür.

⁷ Sosyal ve beşerî bilimlerin, giderek karmaşıklaşan ve farklılaşan dünya hakkında düşünmek için coğrafi kavramları ve metaforları kullanarak mekânsal bir dönüş sürecine girmesini ve mekânın tüm analizlerin merkezinde yer almasını konu edinen coğrafya alanındaki ilk kapsamlı çalışmaların Crang ve Thrift (2000) ile Hubbard, Kitchin ve Valentine (2004) tarafından yapıldığı; ancak bu iki çalışmanın Warf ve Arias'ın (2009a) çalışmasından birçok bakımdan farklı olduğu görülmektedir. Warf ve Arias'ın çalışması doğrudan mekânsal dönüş sürecini konu ediniyor, her bir disiplinin dönüşü teorik ve ampirik olarak kendi alanına nasıl uyguladığını incelerken, diğer iki çalışma ise bunu mekân ve yer üzerine yazan ve çalışmalarında mekânın hangi rolü oynadığını, kavramlarında (eğer varsa) ne gibi bir fark yarattığını ve böylece mekânsallığı nasıl düşündüklerini ortaya koyan bir dizi sosyal teorisyen, filozof veya coğrafyacıyı inceleyerek yapmaktadır.



Soja'ya göre (2009:17-18,20), mekânsal dönüş Anglo-Amerikan kantitatif ve teorik devrimi ve 1960'larda hala Chicago Kentsele Ekoloji Okulu'nun mekânsal perspektifle yaptığı sosyal açıklamalar düşünüldüğünde şaşırtıcı bir biçimde 1960'larda Paris'te başlamıştır. Bu dönem kentlerde başlayan huzursuzluk tüm dünyaya yayılırken insan davranışı, toplumsal gelişme ve kentsel mekânsallığı birleştiren devrimci yeni bir yol ortaya çıkmıştır. Mekân ve toplumsalı birleştiren bu yeni düşünce, yüzyılların tarihselci hegemonyasını biçimlendirmeye, tersini çevirmeye başlamıştır. Lefebvre ve Foucault'nun dönemin iki önemli figürü olarak ortaya çıkması, onların mekân ve zaman ya da coğrafya ve tarih arasındaki teorik, epistemolojik ve ontolojik ilişkileri radikal bir biçimde yeniden kurmalarıyla ilgilidir. Fakat aynı zamanda bu durum onların 1968 Mayısını Paris'te tecrübe ederken coğrafyanın pratik ve politik farkındalığına dayalı mekânsal praksisin özgürleştirici yanlarını görmeleriyle de ilgilidir. Conley de benzer olarak 1968 Fransa'sını mekânsal düşüncenin gelişiminde önemli bir aşama olarak görmektedir. Söz konusu mekânsal düşünce, döneminin tarihsel bağlamı, maddi-teknolojik-mekânsal ortamıyla zaman içinde evrilerek şekillenmiştir (Blank ve Rosen-Zvi, 2010:2).

Warf ve Arias (2009b:3-4) da mekânsal dönüş sürecinin ilk vurgusunu Lefebvre ve Foucault'nun "ufuk açıcı" çalışmalarına bağlamaktadır. Bu çalışmalar "tutarlı bir bütün olarak kapitalizmin işleyişi ve yapısında mekân organizasyonunun bulunduğu" gibi eleştirel bir öneri getirmektedir. Başta Marksizm ve David Harvey'in çalışmalarının söz konusu değişimde etkisi büyüktür. Mekânın bağlamsal yaratıcılığı ve verileden üretilene mekân anlayışının yeniden konumlandırılması ile eleştirel bir dönüşüm sağlanmış, sosyal teorinin bu katkısı ile mekânın sosyal hayatın inşasındaki rolü, yeniden üretimindeki merkezi bir moment oluşu üzerinde durulmuştur.

1980'ler ve sonrası dönemde mekânsal düşün ortamı 1960-1970'lerden çeşitli bakımlardan farklılıklar göstermektedir. Postmodern kapitalizm ortamında insanlar vakitlerinin çoğunu gündelik hayatın önemli bir parçası haline gelen sibermekânda geçirmektedir. Sibermekân ve internet pek çok alanda mekânsallık konusuna eğilimi tetiklemiştir. Gerçek ve sanal arasındaki sınırlar zorlanırken, insanlar ve firmalar artık rahatlıkla bir yerden bir yere ulaşabilmekte, bir yerdeyken başka bir yerde de bulunabilmekte, ölçekler arasında geçiş yapabilmektedir ("jump scale"). Sonuç olarak "sibermekân postmodernitenin zıplayan, parçalı ve karmaşık mekân üretiminde önemli bir araçtır" (Warf ve Arias, 2009b:5). Kapitalizm dolaşım zamanını dramatik olarak azaltsa da telekomünikasyon ücra yerleri bir araya getirmekte, ulaşım maliyeti olmayan yeni bir coğrafya yaratmaktadır. Lokasyon da a priori bir şey olmaktan çıkarak giderek müzakere edilen ve üretilen bir yapıya ulaşmaktadır. Sonuç olarak küreselleşme öklidyen mekânı işlevsizleştirmekte, sermayenin ve metaların akışı, üretici ve tüketicinin arasındaki uzaklığın giderilmesi ve kurulan bağlar ile modernitenin yüzeylerinden postmodernitenin ağlarına geçilmektedir (Warf, 2009:68-69). Diğer yandan, Deleuze ve Guattari de başlangıçta hiyerarşik ve dikey mekânın aşınmasını, yatay ve rizomatik mekânın ortaya çıkışını olumlu görmüş olsalar da sonrasında küreselleşme ile birlikte geri adım atmışlardır (Blank ve Rosen-Zvi, 2010:2).

Soja, Los Angeles'a dayalı araştırma ve yazıların mekânsal dönüşe yönelik ilginin canlanmasında önemli bir rol oynadığını belirtmektedir. Los Angeles ona göre Paris'te başlayan mekânsal dönüşün yeniden doğduğu yerdir. Buranın önemi ve özgüllüğü ise postfordist, esnek ve bilgi tabanlı ekonomik yapısı, kültür, emek ve sermayenin küreselleştiği, yeni bilgi ve iletişim teknolojilerinin geliştiği bir yer olmasının yanı sıra yeni kentsel teorilerle okunabilen bir laboratuvar olmasıyla da ilgilidir (Soja, 2009:23).

1990'ların ortasında mekânsal perspektif çoğu disiplinde yer bulmaya başlamış ve mekânsal dönüş akademik ortamda gündem haline gelmiştir. Bu yıllarda mekânın diğer disiplinlerde kendine alan açması söz konusu olmuştur. Bu durum sosyal bilimlerde farklı seviyelerde yaşanmışsa da beşeri bilimlerde genel olarak büyük bir etki ile gerçekleşmiştir. Mekânsal düşüncenin yayılmasında ilk aşama içerik olarak mekânsal bir özün varlığı tartışmalı olsa da mekânsal terminolojinin/metaforların yaygın kullanımı yoluyla olmuştur. Fizik ve sağlık bilimleri kadar beşerî bilimlerde de aynı süreç yaşanmıştır ("beyin bölgesi", "insan anatomisi atlası"). Mekânsal terimlerin yaygınlaşması mekâna yönelen ilginin göstergesi olmuş, bu durum yeni teknolojilerin kullanımı (GIS, GPS vb.) ile desteklenmeye devam etmiştir (Soja, 2009:24-25).



Günümüzde mekânsal disiplinlerin (başta coğrafya olmak üzere mimarlık ve planlama gibi) ötesinde antropoloji ve kültürel çalışmalar, hukuk ve sosyoloji, postkolonyal ve feminist eleştiriler, teoloji ve dinsel çalışmalar, ırk teorisi ve queer teori, edebiyat eleştirisi ve şiir, sanat ve müzik, arkeoloji ve uluslararası ilişkiler, iktisat, işletme ve muhasebe gibi alanlarda mekânsal dönüşün etkisinin yaşandığını bariz şekilde görülmektedir (Soja, 2009; 2010). Sanat alanında Walter Benjamin görsel ve mekânsal temsilleri öne çıkarırken, zamanı da mekânsallaştırmıştır. John Berger ise sanat ve edebiyatta mekânın zaman karşısındaki konumunu önemsemıştır. Teoloji çalışmalarında ise kutsal metinlerde yer alan kimi kavramlar mekânsal metaforlar ile açıklanmış, bu alanda çalışanlar özellikle Soja'nın "trialektik" kavramsallaştırmalarını oldukça kullanışlı bulmuşlardır (cennet ve cehennemin "yaşanan mekân" olarak görülmesi gibi). Arkeoloji alanında ise örneğin arkeolog Ian Hodder'da coğrafya ve arkeoloji iç içe geçmiş, Hodder'in arkeolojisi mekânsal teorideki gelişmelerle birlikte ilerlemiştir. Hukuk alanında ise mekânsal dönüşün özellikle politik bir eylemsellikle "kent hakkı" tartışmalarında içerildiğini belirtmektedir. Keza iktisat ve işletme alanlarında da coğrafi yaklaşımların ve mekânsal modellerin söz konusu disiplinlerin artık ayrılmaz bir parçaları olduğu ileri sürülmektedir. Yukarıda belirtilen tüm bu sosyal ve beşeri bilim alanlarında değişen derecelerde bir mekânsallaşma olduğu çok bariz olmakla birlikte bu alanlardaki mekânsal dönüşün etkisi yani mekânsal bir perspektifin söz konusu disiplinlerdeki uygulamaları çoğunlukla yüzeyseldir, mekânın ve coğrafyanın ele alınışı oldukça dar bir bakış açısına bilhassa da yalnızca fiziksel mekâna indirgenmektedir ki bu çalışmalarda coğrafi perspektif ya mekân, yer, bölge, "territory" (hakimiyet alanı) ve peyzaj gibi mekansal kavramların ve metaforların retoriksel kullanılması şeklinde ya da bazı mekansal unsurların haritalanması ve kartografik gösteriminden ibarettir (Agnew, 1995; Soja, 2010).

Mekânsal Dönüşün konjonktürel olarak farklı "dönüş" süreçleriyle beraber işlediği genel olarak kabul gören bir yaklaşımdır. Kaya'ya (2015) göre, yeni kültürel coğrafya tartışmaları kapsamında mekânsal dönüş birçok bakımdan kültürel dönüşle (cultural turn) çakışmaktadır: Her ikisi de disiplinler arası iletişimi artıran ve verimli bir etkileşim ortaya koyan süreçlerdir. Çok paradigmatlı dönemde kültürel alandaki kimlik politikaları, popüler kültür, kültürün metalaşması, kültürel kodlar gibi yeni tartışmalar ile kültür yeniden kavramsallaştırılıp yorumlanırken söz konusu yeni kültürel bağlam aynı zamanda kentsel mekân, kamusal alan gibi mekânsal tartışmalarla paslaşmakta, birbirini beslemektedir. Nitekim Soja da (2010) dil, kültür ve postmodern dönüş gibi bir ajandanın varlığında mekânsal dönüşün yaşandığını belirtmektedir. Ona göre, mekânsal dönüş, Edward Said, Gayatri Spivak, Homi Bhabha ve Arjun Appadurai gibi postkolonyal⁸ kültür eleştirmenleri ve onların eleştirel kültürel çalışmalarıyla evrimleşmiştir. Kültürel çalışmalar ile olan iletişim, eleştirel mekânsal düşüncenin antropolojiye ve yeni etnografyaya, feminist ve ırkçılık karşıtı eleştirilere, medya ve iletişim çalışmalarına ve roman-yazımı ve şiir gibi özel alanları da içeren karşılaştırmalı edebiyat ve edebi eleştirilere de yayılmasına yardımcı olmuştur. Diğer yandan bu iletişim karşılıklı bir gelişimi de desteklemekte, söz konusu kilit düşünürler sayesinde mekânın, eşitsizliğin ve farklılığın yeniden kavramsallaştırılması radikal ve postmodern kültürel politikalar için de yeni açılımlar sağlamıştır (Soja, 2010).

Sonuç olarak sosyal bilimciler son 30 yılda mekân kavramını veya onun değişen varyantları olan yer, bölge, "territory" (hakimiyet alanı), lokasyon, peyzaj ve ölçek gibi kavramları kendi çalışmalarına bir şekilde dahil etmişler ve böylece mekansal bir perspektif geliştirmişlerdir. Bu bağlamda sosyal ve beşeri bilimler alanında görülen bugünkü/çağdaş interdisipliner "mekânsal dönüş hareketi", temelde iki

⁸ Postkolonyalizm Avrupa sömürgeciliğinin sona ermesini takip eden döneme ilişkin bir yaklaşım ve paradigmatdır. Sömürgeciliğin kültürel, ekonomik ve politik bir uygulama olarak çoklu etkileriyle ilgilenir. Postkolonyal çalışmalar, özellikle sömürgeci dönemde sosyal Darwinist araştırma üzerinde durur ve ırk, cinsiyet veya cinsellik temelinde belirli insanların sömürülmesini doğallaştırmaya ve haklı çıkarmaya yönelik rolünü inceler. Genel anlamda üç inceleme ayağı bulunmaktadır: Bunlardan ilki, sömürgeleştiricileri sömürgeleştiricilikten ayırmak için sözde nesnel bir bilimsel verinin nasıl toplandığına; ikincisi, sömürgeci iktidarın çıkarlarına ilişkin değer ve özelliklerin kimlikler ve medyadaki kimlikler (gazeteler, okul kitapları, sergiler, popüler bilim literatürü vb.) aracılığıyla tahsis edilmesine ve sürdürülmesine; üçüncüsü ise bilim insanlarının, yazarların ve coğrafyacıların, sömürge ve sömürgecilik sonrası güç ilişkilerini kurma, sürdürme ve (daha sonra) savunma sürecine aktif olarak dahil olduklarının gösterilmesine dairdir (Kuhlke, 2006:372). Diğer yandan sömürgecilik sonrasına denk düşen ancak klasik sömürgeciliğin farklı araçlarla devam ettiğini savlayan bu yaklaşımın, isimlendirilmesi ise başlı başına bir problematik içermektedir. Sömürgeciliğin devamını vurgulayan içeriği ile ona karşıt konumsallığı ifade eden başlığı kimi yazarlar için çelişkili bulunmaktadır (Kaya, 2016: 657; Mutman, 2010: 118).



kaynaktan ilham almaktadır: İlk kaynak olarak, başta Foucault ve Lefebvre olmak üzere de Certeau, Said, Castells, Giddens ve Bachelard gibi coğrafya dışı filozofların ve bilimcilerin çalışmaları ifade edilebilir. Dünyaca önemli bu düşünürler mekânsallığı ve coğrafi perspektifi bir şekilde gündeme getirmiş veyahut kendi çalışmaları yoluyla çeşitli şekillerde kavramsallaştırmıştır. İkincisi ise hiç kuşkusuz tarihsel, sosyal, ekonomik, kültürel ve politik süreçlerin analizinde mekânsal süreçlerin ve mekân analizinin önemini ortaya koyan ve bunu kendi disiplininin ötesine taşıyan en başta David Harvey olmak üzere Edward Soja, Neil Smith, Doreen Massey, Derek Gregory, Gillian Rose ve Denis Cosgrove, Allen Scott ve Michael Storper gibi coğrafyacıların çalışmalarıdır. Coğrafyacıların 1970'lerden itibaren sosyal bilimlere gündemine giderek artan oranda katkıda bulunması ve Harvey gibi çok etkili coğrafyacıların çalışmalarının diğer tüm disiplinlerde yarattığı etki (Işık, 1994) mekânsal dönüşümü gerçekleştirmede çok önemli bir rol oynamıştır. Özellikle Harvey, başlı başına bir figürdür. Dünyanın en önemli ve etkili coğrafyacılarından biri olan Harvey, sadece kendi disiplinini dönüştürmekle kalmamış aynı zamanda coğrafyayı ve mekânı sosyal teorinin içine katarak sosyal bilimlerin mekânsal dönüşümünde başat rol oynamıştır (Castree ve Gregory, 2006). Ancak mekânsal dönüşü sosyal bilimlerin gündemine sokan resmi girişim, bundan neredeyse 30 yıl önce, Soja'nın (1989:1) ünlü Postmodern Coğrafyalar adlı çalışmasında vurguladığı "eleştirel sosyal teoride mekânın yeniden tanınması" ("*reassertion of space in critical social theory*") gereğinin ilan edilmesiyle olmuştur. Soja'nın bu kitabı ve ünlü çağrısı sosyal ve beşeri bilimlerin farklı alanlarında "mekân" tartışmasının alevlenmesini sağlamıştır (Mills ve Hammond, 2016). Soja özellikle Lefebvre'den etkilenecek ve onun mekânın üretimi teorisini yeniden yorumlayarak mekânın sosyal eylemin meydana geldiği basit bir konteynir, sahne ya da şablon olmadığını, bundan çok daha fazlası olan sosyal süreçlerle üretilen ve aynı zamanda bunun sonucu olarak üzerinde önemli bir etkiye sahip olan veya hatta onu belirleyen bir şey olduğunu ortaya koymuştur. Yukarıda belirtilen iki durum mekânsal dönüşün tek bir yaklaşım değil, çoklu sesler ve yaklaşımlar tarafından karakterize edildiğini ortaya koymaktadır. Yani mekânsal dönüş birbiriyle ilişkili ancak aynı zamanda birbirinden ayrı gelişen bir dizi farklı literatür ve yaklaşım olarak bir gelişme göstermiştir denilebilir.

Öte yandan mekânsal dönüş coğrafyanın 1970'lerden itibaren kendi içinde epistemolojik olarak bir çeşitlenme (çok paradigmatlık) geçirdiği döneme (Yavan ve Kurtar Anlı, 2018) denk düşmektedir. Beşerî coğrafyanın sosyal teori ile yakınlaştığı bu dönemde önceki dönemlerden farklı olarak "mekân" tartışması insan aktörü ve sosyo-ekonomik süreçlerle birlikte ele alınmaktadır. Diğer yandan aynı süreci sosyal bilim alanında "mekân"ı ortak bir araştırma nesnesi olarak gören disiplinlerin yakınlaşması, "mekânda buluşması" olarak da görmek mümkündür. Dolayısıyla mekânsal dönüş kavramı her ne kadar özünde sosyal ve beşeri bilimlerin coğrafyayı keşfetmesi, mekâna dönmesi olarak görülse de, bu kavram bir yandan da coğrafyanın epistemolojik çeşitlenme ve çok paradigmatlı hale gelme dönemiyle birlikte ele alındığında, beşeri coğrafyanın sosyal teori ile dolayısıyla sosyal bilimlerle, fiziki coğrafyanın da doğa bilimleri ile yakınlaşması sonucunu yaratarak (Yavan, 2014) disiplinin 1970'lerden itibaren beşeri ve fiziki coğrafya olarak ikiye bölünmesine ve artık "iki kültürlü" bir hale gelmesini (Bekaroğlu, 2016) de açıklamaktadır. Dolayısıyla mekânsal dönüşün coğrafyaya bakan yüzünü disiplinin kendi içinde bir çeşit ontolojik, epistemolojik ve hatta metodolojik birliğini kaybetmesi şeklinde de ifade etmek mümkündür.

Özetle, bu dönem coğrafya ile sosyal ve beşeri bilimler arasındaki etkileşim ve karşılıklı görüş alışverişine dayalı bir süreçtir. Bu durum yeni bir coğrafya yapma biçimi, mekânsal düşünce gelişimi ve bu yöndeki pratiklerin varlığıyla tariflenebilir. Dolayısıyla mekânın gündeme geldiği ve coğrafyanın da sosyal bilimlere gündemine taşındığı söz konusu mekânsal dönüş sürecinde mekân bilgisi ve mekânın ele alınma retoriklerinde -her ne kadar "dönüş" olarak ifade edilse de- kökensel değişimler meydana gelmiştir demek mümkündür. Böylesi değişimler olmadan dönüş olarak kavramsallaştırılan buluşmanın gerçekleşmesi pek de olası görünmemektedir.

3. Mekânsal Dönüş Sürecinde Edward Said'in Yeri

Soja'ya göre (2009:24), mekânsal dönüş Edward Said gibi postkolonyal kültür eleştirmenlerinin katkısı ve onların kültürel çalışmalarının etkisiyle evrimleşmiştir. Bu noktada postkolonyal çalışmalarda öncü kabul edilen bir kültür eleştirmeni olarak Said'in çalışmalarının neden coğrafi bakımdan özgün, ilksel,



ön açıcı ve önemli olduğuna –kavramsal ve pratik yaklaşımına ilişkin bulguları sonraki bölümde açıklanmak üzere- bakmak yerinde olacaktır. Said'in coğrafyayı nasıl ele aldığı, nasıl anlamlandırdığı ve metinde hangi içerimde analizine dahil ettiği burada sorunsal olarak öne çıkmaktadır.

Edward Said'in mekânsal dönüşe yaptığı katkının boyutlarını ortaya koymadan önce, Said'in çalışmalarında kullandığı yöntemi vurgulamak yerinde olur. Clifford, Said'in polemikçi bir üslupla yıkıcı bir analiz yaptığını, bu bakımdan yönteminin tarihselci veya ampirik değil, çıkarımcı ve inşacı olduğunu belirtmektedir (2007:136). Buradan hareketle Said'in gerek sahip olduğu felsefi yaklaşım ve edebiyatçı kimliği gerekse içinde bulunduğu döneme uygun bir şekilde analiz birimi olarak "metin" incelemesini seçtiği görülmektedir. Metinlerin yer aldığı yapıtları ise öncelikle içinde buldukları toplumların büyük ürünleri olduklarından, sonrasında da kültür ve emperyalizm (imparatorluk olarak da ifade ettiği) ilişkisinin parçaları olmaları bakımından seçtiğini belirtmektedir. Ona göre öne çıkan aktörler olarak yazarlar da mekanik bir biçimde toplum tarafından belirlenmemekte; ancak mevcut toplumsal habitustan fazlasıyla etkilenmektedir. Yine metinlere dönülürse metinlerin kaynağı olarak roman üzerinde durmaktadır; çünkü ona göre roman tam da sömürgecilik döneminin üretimi olan burjuva kültüründe bir yazın türüdür ve amacı da zaten ulusların kendi kendini ifade ettiği emperyal bir anlatı olarak sömürgeciliği geri beslemek, yeniden üretmektir. Diğer yandan bu durum romanın sanat yapısı olarak değerini azaltmamaktadır. Said, ayrıca, konumuz açısından önemli bir yerden yaklaşarak, dönemin romanlarının "coğrafi ve yerle ilgili gönderge yapıları" içerdiğini belirtir ve bu romanların "güçlü mekân" (metropol İngiltere ve Avrupa) ve "güçsüz mekân" (tabi mekân, uzak mekân, çeper dünya) ikileminde açıkça kültürel topoğrafyayı serimlediğini, toplumsal ve siyasal ayrışmayı destekleyerek kendine has biçimiyle de yeniden ürettiğini ifade etmektedir (2016a:24,44,89). Bu bakımdan toprağın, mülkiyetin ve bunlara dair düşüncenin ele alındığı bir kurgu olarak roman metalar dünyasından tasavvurlar dünyasına geçişi de temsil etmektedir. Said'in romanlar üzerinden giderek bir anlamda gizil emperyal bir anlatıyı ve destekçiyi -hatta yeniden kurucuyu da demek mümkün- deşifre ederken, hiç umulmadık bir yerden yaklaşarak anlatının gizil suç ortaklığını göstermektedir. Said, sömürgelerin varlığına ve küresel bağlama anlatıda sanki hakkında konuşulması, düşünülmesi yasakmış gibi yaklaşan romanların, ideoloji dışı ya da dünyevi olmayan içerimlerini eleştirerek metinsel tutumlarını yerle bir etmekte, bu bakımdan anlatıları "gökten yere indirmekte"dir.

Wainwright'a (2005) göre, Said'in eleştirel okumaları üreten bir kişi olarak dünya ölçeğindeki önemi onun aynı zamanda coğrafyacı olarak da önemini imler. Onun oryantalist söylem ve oryantalizm eleştirisi, dünyayı anlama yöntemlerimizi ciddi bir şekilde yerinden etmektedir. Oryantalizm eleştirisi oryantalist söylemlerin ve disiplin kurumlarının ürettiği "hayali coğrafyalar" terimiyle paralel işlemektedir. Hayali bir coğrafya olarak Doğu'nun üretimi kökten emperyalizme bağlı bir bilgi formunun etkisiyle varolmaktadır. Doğu, tarihsel-coğrafi uygulamalardan oluşan bir yapının sonucu olarak üretildiği için, varlığı masum, önyargısız veya nesnel bir gerçek olarak kabul edilemez. Bununla birlikte, Said'in detaylandığı gibi, hayali coğrafyaların resmi sömürgeciliğin sona ermesinden sonra da etkisi uzun süre devam etmiştir. Bu durum yalnızca Kartezyen bir yerseçiminin sonucu olmayıp, emperyal gücün eşit olmayan coğrafyaların yeniden üretilmesine ve halklar arasındaki yoğun bölünmelere katkıda bulunması ile ilgilidir. Dolayısıyla, Said için Batı ve Doğu arasındaki ayrım emperyalist geleneğin bir ürünü olup, oryantalist düşüncenin temeli de dünyayı iki eşitsiz parçaya bölen, hayali ve büyük ölçüde kutuplaşmış bir coğrafya düşüncesine dayanmaktadır. Sonuç olarak, Said'in oryantalizm eleştirisi, çok sayıda insanın coğrafi ve politik olarak kritik edildiği Gramscian bir analizdir (Wainwright, 2005). Burada Said'in başta coğrafya, kültür ve politika olmak üzere pek çok alanı içine dahil edebilen eleştirel perspektifi öne çıkmaktadır. Söz konusu perspektifin esası Doğu-Batı ayrımını donuk coğrafi bir durummuş gibi ele almayan organik ve dinamik bir coğrafya anlayışı ve o anlayışla sarmalanan sosyo-kültürel bağlama dayanmaktadır.

Diğer yandan Said'in "Şarkiyatçılık/Orientalism" isimli kitabı, 20. yüzyılın en etkili kitaplarından ve postkolonyal çalışmaların temel metinlerinden biri olarak kabul edilmektedir ve etkileri, beşerî bilimleri ve sosyal bilimleri aşmaktadır. Katz ve Smith'e göre (2003:635), Şarkiyatçılık kitabı, 1970'ler ve 1980'lerin başında kapitalist yayılmacılığın kültürel eleştirilerini politik ekonomiyle ilişkilendirmeye yeni başlayan coğrafyacılar ile sosyal yaşamın yeniden üretimi, eşitsiz gelişim, ırkçılık ve emperyalizm sorunlarına yoğunlaşmış coğrafyacılar da ciddi bir yankı uyandırmıştır. Frank (2009:63), Şarkiyatçılık'ın



1980'ler ve 1990'ların başında çoğunlukla dil ve iktidar arasındaki Foucault'cu bir analiz olarak görülürken, sonraları Foucault'cu terminolojiden türetilmiş mekânsal kategoriler içeren bir kitap olduğu görüşünün öne çıktığını belirtmektedir. Myers'a göre ise, Said bu kitabında Batı Avrupa otoritelerinin "Doğu" olarak kategorize ettikleri dünya bölgeleri hakkındaki yazılarını ve temsillerini incelerken, özellikle coğrafya kitaplarının Güneybatı Asya'yı, Ortadoğu'yu ve Yakın Doğu'yu nasıl etiketleyeceğine odaklanmıştır. Onun temel iddiası, Doğu'nun, hem itici, hem de ilgi çekici ve ilgisiz bir egzotik "öteki" olarak betimlemesi hakkındadır. Fransız filozof Michel Foucault'nun etkisinde olan Said, oryantalistlerin bölge üzerindeki söyleminin zamanla gerçek Doğu'yu ya da herhangi bir alternatif bölgesel kavramı sildiğini öne sürmüştür⁹. Said, pek çok takipçi yaratmış olup, söz konusu takipçiler Oryantalizm kavramını, edebi kökenlerinin ötesine taşımış ve kartpostallar, sanat, mimarlık ve haritalarda yer alan yerlerin ve temsillerinin eleştirel olarak yeniden okunmasını sağlamıştır. Bu tür belirlemeler ve yaklaşımlar coğrafyacıları büyülemekte olup, bu fikirden etkilenen pek çok coğrafyacı görmek şaşırtıcı değildir. Oryantalizmin ana fikirlerini, örneğin Derek Gregory'nin (2004) Afganistan, Filistin ve Irak'ı ele aldığı ve Batılı güçlerin Orta Doğu'nun oryantalist senaryolarını çağdaş çatışma ortamında yeniden ürettiklerini ve genişlettiklerini göstermeye çalıştığı "The Colonial Present" (Günümüzde Sömürgecilik) gibi önemli coğrafya çalışmalarında da görmek mümkündür (Myers, 2006:343-344).

Johnston (2017) da tıpkı Soja'nın çalışmalarında vurguladığı tarih-coğrafya birlikteliği hususu gibi daha genel ve derin bir bağlamdan kalkarak, mekânsal dönüşün bu yönlü ele alınışının dil, metin ve söylem üzerine çalışmalar yürüten postyapısalcılıktan alınan ilhamla gerçekleştiğini belirtmektedir¹⁰. Bu bakımdan harita ya da metinsel olmayan peyzaj gibi temsiller hermenötik bağlamda yapılandırılmakta ve konumsallık ön plana çıkmaktadır. Ona göre burada "öteki" ve temsili üzerinde duran Edward Said'in çalışmaları ilham vericidir (Johnston, 2017:51). Said'in oryantalist üzerine temellendirilmiş mekânın ırk-temelli ve postkolonyal okumaları hem toplumda hem de peyzajda modernite altında ötekileştirmenin mekânsal inşasına elveren haritalandırma stratejilerine odaklanmıştır. Said, Batı veya metropol tarafından ele alındığı haliyle diğer coğrafyaların barbar ve tuhaf olarak temsili, öteki/ötekileştirilmiş coğrafi mekân ile modern şehrin ele alınışına ve kendisinden sonraki modern şehirde toplumsal cinsiyete odaklanan çalışmalara da katkı sağlamıştır (Gilbert, 2009).

Said'in mekânsal dönüşe yaptığı katkının bir boyutu da "hakimiyet alanı" (*territory*) kavramıyla çalışması, bu kavramın anlamına ve içeriğine yaptığı açılmıdır. Postkolonyal dünyanın doğrudan fiili müdahaleden çok hegemonik ve "görünmeyen" yapısı Said terminolojisinde "hakimiyet alanı" (*territory*) şeklinde kısmen yer alsa da anlam olarak "bölge üstünde güçlendirilmiş otorite" gibi (2016a:274)- tam da bu durumu karşılamaktadır. Hâkimiyet alanı, bir mekânı kontrol etmek, onu denetim altına almak, oraya bir güç/kuvvet uygulamak yoluyla oluşmaktadır. Buradan hareketle, Said'in (2016a) özellikle Kültür ve Emperyalizm kitabının son bölümlerini Amerika Birleşik Devletleri'nin bu tahakküm odaklı yer yer sıcak savaşa da varan ancak daha çok söylem düzeyinde ve gizil olarak üretilen araçlarını ve eylemlerini açıklamaya ayırdığı ifade edilebilir. Bu anlamda hem eski sömürgecilik dönemini yaşamış ve ulusal olarak devletleşmiş ülkeler hem de bağımsız ya da çeper ülkeler denebilecek kimi ülkeler, ABD ve Said'in incelediği haliyle İngiltere ve Fransa için tam bir "hakimiyet alanı" konumundadırlar. Said detaylı olarak bu hakimiyet alanının hangi araçlarla sağlandığını ve sürdürüldüğünü açıklamaktadır.

Daha genel bir bağlamdan hareket ederek de Said'in mekânsal düşüncedeki kuvvetli konumunu değerlendirmek mümkündür. Edward Soja'nın (2010) "Mekânsal Adaleti Aramak" (*Seeking Spatial Justice*) isimli çalışmasının vurucu kısmı eleştirel mekânsal düşünceye ilişkin fikirlerini ortaya koyduğu

⁹ Said, Foucault'cu söylem analizini kendini referans almakla birlikte pek çok kere Foucault'nun iktidarla işbirliği yapar bir görüntü içinde olduğunu, söylemi toplumsal-tarihsel bağlamdan kopararak kısmen fetişleştirdiğini söylemiştir (2016b:209, 257, 318).

¹⁰ Diğer yandan Said, post içerimli bir dünyanın parçası olmaktan uzaktır. Bu tarz yaklaşımların "tarihsel ve bireysel sorumluluğun vehametiyle ilgili şaşırtıcı bir ağırsızlık duygusu" içerdiğini söyleyerek kendisini dönemler ve paradigmlar arasına konumlandırmaktadır. Kendi sözleriyle: "...Biz hem sömürgecilik hem de sömürgeciliğe karşı direniş dönemine aittir; ama aynı zamanda, görülmemiş kuramsal gelişmelerin dönemine, yapıbozmanın, yapısalcılığın ve gerek Lukacs'çı, gerekse Althusser'ci Marksizmin evrenselleştirici tekniklerinin dönemine aittir" (Said, 2016a: 253).



bölümdür. Bu bölüm aynı zamanda Soja'nın neredeyse tüm eserlerinde ele alınan ve hatta eserlere yön veren yaklaşımıdır. Ona göre eleştirel mekânsal düşünce, varlığın ontolojik mekânsallığı ve mekânsallığın toplumsal üretimine ek olarak bir de sosyo-mekânsal diyalektiğin varlığına bağlıdır. İşte burada Soja tarafından mekânın toplumsalla olan ilişkisini ve bu ilişkinin güce içkin olan içerimini serimlemek üzere Edward Said devreye sokulmaktadır. Said'in (2016a:37) o ünlü sözleri burada bir kez daha karşımıza çıkmaktadır: "*Hiçbirimiz coğrafya dışında değiliz, hiçbirimiz coğrafya üzerindeki mücadeleden tamamen özgür değiliz.*"

4. Edward Said'in Coğrafi Perspektifi

Kasbarian, Said'in coğrafya ile iç içe geçen yaklaşımını geniş ve kapsamlı bir bağlamda değerlendirmektedir. Ona göre, postmodern dönüş ve beraberinde sosyal teoride mekânın yeniden kavramsallaştırılması pek çok araştırmacı ve kültür teorisyeni nezdinde mekânın maddi bir bağlam yerine metaforik bir içerikle alınması konusunda teşvik edici olmuştur. Söz konusu yaklaşıma katkı sunan isimlerin başında gelen Edward Said ise mekânsal olandan ayrı olduğu sanılan kültür ve deneyimle birlikte örmeyi önerdiği, bu yeni melez mekânı ileri sürerken, geleneksel coğrafi terimlerin dışında başka bir durumdan bahsetmektedir. Said, yeni topoğrafleri daha geniş bir perspektiften, epistemolojik bir kapsamdan hareketle teorize etmektedir (Kasbarian, 1996: 529).

Edward Said'e göre yerler, bölgeler, Doğu ve Batı gibi coğrafi bölünmeler de dahil olmak üzere coğrafi ve kültürel varlıklar insan yapımı/kurgusu/inşası olup, ne Doğu ne de Batı hareketsiz bir doğa olgusu olarak anlaşılabilir (2017:14-15). Said'in coğrafi imgelemi ya da hayali coğrafyası onun postkolonyal çalışmalar ekseninde kendine yer bulan melezin (hybrid) olumlu okuması ve kültürler arası etkileşimi salık veren hümanizm perspektifiyle de örtüşmektedir. Buna göre Said için tek dünya vardır ve coğrafyaya ilişkin mücadele ise "yalnızca topla ve tüfekle değil, fikirler, formlar, imgeler ve imgelemlerle de ilgili"dir (2016a:37). İşte tam da bu noktada onun metin analizi yoluyla göstermeye çalıştığı dünyevi¹¹ dayanakları olan söylemsel ve düşünsel kurgu, inşa belirgin olmaktadır. Foucault¹² ve Gramsci'den¹³ beslenen yönüyle hegemonya ve söylemin üretimi Said'in vurgulamaya ve açığa çıkarmaya çalıştığı ideoloji-kültür-coğrafya hakkındaki sorgulama için elverişli bir araç olmuştur.

4.1. Edward Said'in (Teorik) Bakış Açısı

Said'in yazıları temelde zengin bir coğrafi imgelem içermektedir. Onun coğrafyasında duygu, politika, tarih iç içe geçmektedir. Özellikle politika ve coğrafya neredeyse birbirinin ayrılmaz parçasıdır (Katz ve Smith, 2003:635-636). Said'e göre, "Oryantalizm" önce de kullanılan ve bilinen bir kavramdır. Doğu ve Batı ayrımının kökleri "biz" ve "onlar" anlamında, Antik çağlara (Antik Yunan/Grekler ve Persler/Barbarlar) dayanmakta (2016a:27) ve felsefi olarak dikotomi içeren Descartes'çı yaklaşım ve Aydınlanma düşüncesinden referans almaktadır. Said'in ayrıntılı bir biçimde ele aldığı üzere bu kavram esasta Avrupa'nın Haçlı Seferleri'nden bu yana Doğu dünyasını ve özellikle İslam ülkelerini tasvir etme, tanımlama ve temsil etmede kullandığı bir kavramdır. Burada Doğu-Batı mefhumlarını konumlandırma sıkıntısıyla birlikte Said'in sadece coğrafi bir ayırmadan ibaret görünen bu kavramların imgesel bir ayrımı

¹¹ Said için "dünyevi" kelimesi –Necmiye Alpay'ın da hatırlattığı üzere- ruhani ve dinsel olana karşıtı değil, metinsel olmayı tanımlar. Yeryüzüne ait, pratik ve gerçekleşmeye dönük olanı içerir (2016a:14). Said'in kendi sözleriyle (2016b:391): "Dünyevilik benim açımdan, bir kimsenin ya da eserinin, bir edebiyat ederinin, metnin ve benzeri şeylerin dünyada olması anlamına gelmektedir, bunun tersi dünya-ötesi, özel, uhrevi/semavi/ruhsal bağlamdır. Dünyevilik teriminin amacı, kültürel pratiklerin gerçekleştiği mekânı güçlendirip onları dünyevi, gündelik ve seküler alanlarına geri döndürmek olan oldukça kaba ve sopa gibi bir terim olmaktır."

¹² Said, "metinsel tutum" ile metinler yoluyla iktidarın üretilmesini kastetmektedir. Yazının giriş kısmında inceleme birimi olarak "metin" üzerinde durulduğundan burada tekrar edilmemiştir. Diğer yandan Said'in metinsel tutumu, Foucault'cu içeriğiyle söylemin üretimi ve yaygınlaşması süreçleriyle oldukça iyi çalışmaktadır: "...böylesi metinler yalnız bilgi üretmekle kalmaz, betimlemek üzere ortaya çıktıkları gerçekliğin kendisini de *yaratırlar*. Bu bilgi ile gerçeklik, zamanla, bir gelenek ya da Foucault'nun deyişiyle bir söylem üretir..." (2017:104).

¹³ Said, Gramsci'den yalnızca ünlü "hegemonya" yaklaşımı sebebiyle değil aynı zamanda teorisinin güçlü coğrafi içeriği, coğrafi bakış açısı nedeniyle de yararlanmaktadır. Açıkça şöyle söyler: "[Gramsci'nin] kavramsal sözcük dağarcığına üstünkörü bir göz atılmasının bile hemen göstereceği üzere, toplumsal tarih ve gerçeklikler coğrafi çerçevede kavranır: Ağır basan sözcükler, 'arazi/alan', 'ülke toprakları', 'bloklar' ve 'bölge'dir'" (2016a:85).



niteler hale gelişini, ayrı bir coğrafya ya da kültürün ötesinde farklı bir nesne olarak ortaya konuşunu serimlemiş olması ise önemlidir (Turna, 2011:220).

Diğer yandan Said'i bu konuda eleştiren yazarlar Doğu ve Batı ayrımının sonradan ortaya çıktığını, Avrupa-merkezliğin kapitalist modernleşme ile ilerlediğini savlamaktadır. Bu anlamda Said'in apriorik bir Doğu-Batı ayrımı yaptığı iddia edilebilir. Örneğin Thierry Hentsch'e göre söz konusu ayrımı Antik çağlara taşımak Batı merkezli düşüncenin bir eğilimidir. Antik Yunan Batı'nın kökeni olarak ifade edilmektedir, oysaki Yunan uygarlığı Batı'nın o dönemki karşılığı olmak yerine daha çok Akdenizli Doğu ile bütünleşik bir yapı sergilemektedir. Asıl Doğu-Batı karşıtlığı bugün anladığımızdan farklı olarak Bizans ve Papalık arasındadır. Dinsel Doğu-Batı ayrımını politik farklılığa dayandıran kişilerin başında ise Machiavelli gelmektedir. 15 ve 16. Yüzyıllardaki Osmanlı hakimiyeti yerini Avrupa'ya kaptırmış, 17. Yüzyıl ile birlikte ise Akdenizli Doğu merkez olma özelliğini kaybetmiştir. İşte bugün bildiğimiz anlamda oluşturulan Doğu-Batı karşıtlığının öyküsü Aydınlanma ve Modernite ile başlamaktadır (Hentsch, 2016:28-50,107). Benzer bir eleştiriyi Aijaz Ahmad'da da görmek mümkündür. "Bir yakın zaman uydurması" olarak Avrupa miti, tıpkı Batı gibi bir modern üretimdir. Ahmad'ın kendi cümleleriyle, "...hiçbir modern söylem bu kökene götürülemez; çünkü, Antikitenin uygarlıksal haritası ve coğrafi imgelemi, Rönesans sonrası Avrupa'da uydurulanlardan temelde farklıydı" (Ahmad, 1995:207-208).

Said için Oryantalizm¹⁴, Doğu ile Batı arasındaki -ontolojik ve epistemolojik- ayrıma dayanan, "yabancıyı ele almaya yarayan" bir düşünme biçimi (2017:55), Doğu üzerinde yetke/otorite kurmakta kullanılan bir Batı biçimidir. Batı ve Batılı olmayan arasındaki kültürel ve coğrafi ayrımları mutlak gören temel varlıkbilimsel bir ayırmadan yanadır. Bu haliyle Avrupa'ya özgü bir buluştur. Avrupamerkezci bu süreç, "Öteki"ne tahakkümü onu bilerek, bilmeyi amaçlayarak insanların ve toprakların incelenmesi, kategorize edilmesi, kodlama ve gözlemlenmesine dayanılarak gerçekleştirilmiştir. "Onlar/Öteki" ise çoğunlukla Avrupalı olmayanlar, *zenciler*, kırmalar, beyaz olmayan genelde din temelinde de ayrılanlardır. Diğer yandan örneğin İrlanda'nın da bir "Beyaz sömürge" olarak Kamboçya ve Cezayir'den farklı olduğu söylenemez. İrlandalılar "ayrı ve daha aşağı, genellikle iflah olmaz derecede barbar, suçlu ve ilksel bir ırk" sayılmıştır. Dolayısıyla, yerli halk tembeldir¹⁵, bozuk ve gevşek kişilik sahibidir (2016a:153, 222,285,302). Doğulu mantıksız ve ahlaksız iken Batılı erdemli, olgun ve akli başındadır (2017:49). Kendileri ilerleme ve modernleşme sağlayamayacak düzen ve istikrar için Batı'ya ihtiyaç duyan tâbi ya da aşağı/gelişmemiş ırklardır. Varlıkları da yoklukları da emperyal anlayışın gereksinimlerine göre şekillenir (2016a:51,55,145,221). Bir metinde "Doğulu" kelimesinin yer alması hiçbir açıklamaya gerek kalmaksızın zaten belli bir kabule dayanan, üzerinde ortaklaşmış bir kavram kümesine gönderme yapmak demektir (2017:217). Bu bakımdan Tanrının seçilmiş ırkı ve kitası olarak Avrupalı ve Avrupa inancı taşıyan özcü bir ayrımı içerir.

Avrupalı ise bozulmamış/arî olan, yönetme hakkı ve becerisi olandır. Zaten sömürgecilik de bir beceri ister, diğer toplumların oluşumu ve ilerlemesi rastlantıya bırakılacak bir olay değildir. Yabancı insana, yeryüzünü dünyaya, bilinmeyen/boş toprakları "yurt"a dönüştürebilendir. Bu nedenle de yönetmeye "yazgılı"dır. (Said, 2016a:11-18,145,153). Bu halkların ne tarihleri ne de sanatları vardır. Olanı da Avrupalının keşfine ve gözlemine borçludurlar, varlıkları ise Batılının tanınmasına göre kabul görür, bu imkânı Batılı tanırsa bütünlüklü ve bağımsız ayrı bir nesneye dönüşebilirler; çünkü konuşmayı ve düşünmeyi hatta isyan etmeyi bile ondan öğrenirler (2016a:19, 21, 251).

Doğu'nun bu olumsuz okuması Batılı açısından "sömürgecinin olanakları" olarak ifade edilebilecek farklı bir imgeyle de örtüşmektedir. Said'e göre bu anlayışın ifadesi söz konusu yerlerin "şehvet ülkesi",

¹⁴ Said, Oryantalizmi üçe ayırarak inceler (2017:12-14): Açık oryantalizm (*manifest orientalism*), akademik bir disiplindir ve temelde Batı'nın üstünlüğünü vurgulamaya dönük olarak Doğu ile Batı arasındaki farklılıkları ele alır; Gizil oryantalizm (*latent orientalism*), yerleşik bir düşünce biçimidir ve akademisyenler dışında düşünür ve yazarlar da bu başlığa dahildir. Doğu ve Batı arasında özel bir farklılık olduğu düşüncesinden beslenir; Modern oryantalizm (*modern orientalism*) ise, Doğu ile ilgilenme, yerine düşünme/temsil etme, varlığını varlığına bağlı kılma sürecidir. Said'e göre bu oryantalizm biçimleri birbiriyle bağlıdır ve örtüşür. Birbirinden ayrılarak ele alınması mümkün değildir.

¹⁵ Diğer yandan yerlilerin tembel olduğu bir bakıma da doğru bir tespittir; çünkü emperyal güçler kötü muamele, kötü besinler ve uyuşturucuyu sömürgelerin sömürge olarak kalmasının bir biçimi olarak desteklemektedir (2016a:313).



"egzotik ve erotik" içerimli "vaatler ve güç diyarı", "gizemli doğu", "servet kazanma yeri", "gençlik yaşama alanı", "gevşeklik veren vaha" vb. olduğunu savlar (2016a:103, 250). Avrupalının çizgi dışına çıkma, rasyonelliği bir kenara bırakarak aklını ve ruhunu tatile çıkarma imkânına sahip olduğu yerlerdir de aynı zamanda.

Said'e göre (2017:59-60), Oryantalizm kelimesinin kendisi bile bir bilim dalını coğrafi alan tanımıyla ele alınması bakımından yeterince açıklayıcıdır; çünkü pek çok bilgi dalı insan karşısında alınmış bir konuma işaret etmekle birlikte Oryantalizmde sabit, bütüncül, katı bir coğrafi konum alınması söz konusudur. Dünyanın "koca bir yarısı"yla uğraşmak, onun coğrafi iddialarını da büyük kılmaktadır. Said'in (2000:181) hem Şarkiyatçılık'ta hem de Kültür ve Emperyalizm'de ifade ettiği başlıca toplumsal mekânsal bağlam esasında onun ortaya koyduğu ve kavramsallaştırdığı "hayali coğrafyalar" (*imaginative geographies*) yaklaşımı ve terimiyle örtüşmektedir. Said'e göre "hayali coğrafya, yerel gerçekliklere dikkat etmememiz veya örtbas etmemiz sonucunda kendi bilincimizin ve davranışlarımızın etrafında sınırlar yaratan, fiziksel bir bölgenin ötesinde coğrafi bir mekânın yaratılmasını ve inşa edilmesini nitelemektedir" (Said, 2000:181; Morin, 2018:576). Bir bakıma tüm oryantalizm sorgulaması hayali coğrafyalara yaslanır ve oradan beslenir. Hayali coğrafyalar onun ifade ettiği yanlış temsilin üst kurmaca ile üretiminin doruk noktası, taçlandığı teorik ve pratik bütünlüktür.

Birkaç dönümlük arazilerde yaşayan insan toplulukları, kendi toprakları ve yakın çevreleri ile 'barbarların toprakları' dedikleri öteki topraklar arasına sınırlar çekerler. Başka deyişle, kişinin zihninde, 'bizim' olan tanıdık bir mekân ile 'bizimki'nin ötesinde 'onlara' ait olan yabancı bir mekân belirlemesi evrensel bir edimdir; tamamıyla keyfi *olabilecek* coğrafi ayrımlar yapmanın biçimidir bu. Burada 'keyfi' sözcüğünü kullanıyorum, çünkü 'bizim toprağımız – barbarların toprağı' dediğin hayali coğrafya çeşitlemesi, barbarların da bu ayrımlamayı kabul etmesini gerektirmez. Bu sınırları kendi zihnimizde çizmek 'biz'e yeter; 'onlar' böylelikle 'onlar' haline gelir, hem yurtları hem düşünceleri, 'bizimkinden' farklı olmasıyla belirlenir. (2017:49).

Frank, mekânsal dönüşün öncülerinden biri olarak gördüğü Edward Said'in "hayali coğrafyalar" kavramı üzerinde durmaktadır. Kavramın teorik/kavramsal yolculuğunu Foucault, Soja, Gregory ve Said arasındaki metinlerarası bağlama yerleştirmektedir. Devamla, hayali coğrafya, "kendi" ve "öteki"ne dair bir kimlik oluşturma stratejisidir. Kültürel, etnik ve sosyal anlamda esasta mekânsal *olmayan* özelliklerin mekânla ilişkilendirilmesidir. Hem coğrafi hem de kültürel varlıklar olarak Batı ile Doğu arasındaki 'büyük ayırım', Doğu'nun hayali coğrafyasının gerçek bir mekânmişçesine ortaya konması bu stratejinin bir örneğidir yalnızca (Frank, 2009:71-71).

Said'in tüm yazınına içkin olan hayali coğrafyaların varlığı bir anlamda hem doğrudan sömürgecilik faaliyetleriyle hem de dolaylı bir tahakküm ilişkisiyle mümkün olmaktadır. Söz konusu emperyal mevcudiyetin olanağı belirli bir ekonomi politik sistemle varolan hayali coğrafyalara bağlıdır. Devamla, coğrafya emperyalizm¹⁶ açısından verimli ve önemli bir yol arkadaşı –buna suç ortağı da demek mümkün- olarak görülmüştür çoğunlukla. Said bu duruma şöyle gerekçeler sunmaktadır (2016a:289-290): Temelde emperyalizm dünyadaki her alanın keşfedilmesi, haritalandırılması ve denetim altına alınmasına dayanmaktadır. Bu bakımdan coğrafi bir şiddet edimi içerir. Uzak yerlere yönelmek, sömürgeleştirmek, oralara yerleşmek/yerleştirmek esasında toprak üzerinde ve toprakla gerçekleşen eylemlerdir. Emperyalizm, toprağın somut ve coğrafi olarak elde tutulmasıdır Said'e göre. En nihayetinde sömürge olmanın tarihi, dışarıdan gelenin toprağa el koymasıyla başlar. İlk olarak, çevresel bir emperyalizm söz konusudur; çünkü Avrupalının ilk yaptığı iş yeni geldiği bu yerleri geride bıraktığına benzetmeye çalışmak olmaktadır. Değişen çevre toplumsal ve siyasal değişimi de başlatmaktadır. İkincil bir boyut, Said'in coğrafyacı Neil Smith'den aktardığı kırsal alanların da eşitsiz gelişimini değerlendiren Smith'in "ikinci doğa" olarak ifade ettiği doğal olanın verili olmayıp üretildiğine vurgu yapan yaklaşımdır. İkinci doğa emperyalistin zihinsel etkinliğinin empirik dünya üzerindeki halidir. Üçüncül bir boyut ise, kısmen teknokratik ama çoğunlukla ideolojik boyutu içermektedir. Sömürge mekânının "emperyal göze uzak gelmeyecek kadar dönüştürülmesi" faaliyetlerini içermektedir. Orada yaşayanların edilgen olduğu ve onların yerine konuşulması gerektiği fikrinden

¹⁶ Said kendi emperyalizm anlayışını şöyle açıklamaktadır: "Emperyalizm' terimi, uzak topraklara tahakküm eden egemen metropolün uygulama, kuram ve tavırları"dır (2016a:40).



hareket edilerek sürekli yerleşim projeleri ile bir bakıma topağın ele geçirilmesi söz konusudur. Bu durumu Said daha sonra Mısır Hıdivi Mehmet Ali Paşa'nın Fransızlarla ortak yürüttüğü Kahire şehri planlamasıyla da örneklemektedir (2016a:120, 170-177). Her üç boyutu da içerecek şekilde sömürgeci tarafından bu yerlere boş alan muamelesi yapılmaktadır, oysaki bu yerler Said'in ifade ettiği gibi sömürgecinin varolduğu yerlerken aynı zamanda da sömürgecinin toplumsal mekânıdır ve direnişin de mekânı olacak olan "örtüşen topraklar"dır (2016a:271).

Toparlanırsa, doğası gereği coğrafi ağırlıklı olan emperyal anlayışın coğrafi keşif ve haritacılık/kartografya faaliyetleri ile ilerlediği Said'in açıklamalarında da görülmektedir. Avrupa'nın doğal ve tarihsel üstünlüklerine olan inanç dünyanın emperyal bölümlenmesine de meşruiyet kazandırmaktadır. Dönemin aktörlerinden olan coğrafyacı Mackinder de emperyalizm ve coğrafya arasındaki iletişimi var edenlerdendir (2016a:84,284). Burada Said esasında, dönemin çevresel determinist coğrafya pratiğini ifade etmektedir. Fetih ve hegemonya faaliyetlerinin temelinde yatan meşruiyet zeminlerinden biri de Avrupa'nın görece avantajlı konumunu kabul eden ve destekleyen determinist bakış açısında saklıdır. Devamla, bilimsel ilerlemenin bir yönünü vurgulayan haritalar da Said için çok masum sayılmazlar. Bir çeşit "görme biçimi" olarak haritanın sınıflar- değerler- ideolojiler üstü olmayan inşai yapısı bugünün yapıbozumcu ortamında çoktan *desifre* edilmiş olup, coğrafi keşifler ile bilinebilir dünyanın bilgisini içeren ve bir güç haline gelen haritanın bir çeşit sömürge kuvveti gibi çalıştığı sıklıkla değerlendirilmektedir. Haritalar politize dokümanlar olarak, güç ilişkilerinden azade olmayıp, saklı bir gündemi bulunmaktadır ve bu bakımdan "ikinci bir text"e sahiptirler. Buna göre kartografi güç ve söylemin inşası olup harita bir iktidar aracıdır. Aynı zamanda güçlü bir retorik içeren kültürel bir metindir (Harley, 1989). Bu nedenle de harita, her sistem değişikliğinin olmazsa olmazı, kurucu bir öğesi olarak da değerlendirilebilir. Said, ulusal kurtuluş hareketleriyle oluşan yeni devletlerin de bu bakımdan sömürgecilerle aynı yolu izlediğini belirtmektedir (2016a:384).

1900'lerin başlarındaki yukarıda ifade edilen ortamı Said, Şarkiyatçılık'ta detaylandırmaktadır. Burada kurumsal olarak coğrafyanın gelişimi ve ona eşlik eden paradigmatik ve ideolojik motivasyon ön plandadır. Üst ölçekte Oryantalizm ve onun bir alt dalı, yönelimi olan ve ulusal siyasetin de bir parçası haline gelen Bölge araştırmaları kapsamında Coğrafya "kasvetli ve ayrıntıda boğulan bir bilim" olmaktan çıkarak "kozmpolit bir bilim"e dönüşmektedir. Said'e göre "coğrafya, özü gereği, Doğu'ya olan bilginin maddi temelidir" ve bu yüzden önemlidir. Said'in bir devlet adamı olan Lord Curzon'dan aktardığı haliyle, Coğrafi bilgi pek çok bilginin temeli olarak görülmekte ve bu anlamda en başta gelmekte, aynı zamanda "iktisat ile siyasetbilimin kızkardeşi" de sayılmaktadır. Bu dönem İngiltere ve Fransa'da arka arkaya coğrafya dernekleri açılmakta olup, hatta Fransız dernekleri kendileri için yalnızca bilimsel uğraşların değil artık ulusal çıkarların da ön planda olacağını açıklamaktadırlar (2017:117,227-231). Burada Coğrafya ile Oryantalizmin uyumlu işbirliğinin gözden kaçması imkansızdır. Tatal'ın da ifade ettiği gibi, "Batı'nın fetihlerinin, işgallerinin, kendisinden hareketle inşa ettiği ve yeryüzünün diğer tüm halklarına dayattığı hakikat yanılığının öznel bir ifadesinden başka bir şey olmayan" bilim anlayışı ne evrenseldir ne de nesneldir (2011:124). Söz konusu olan Batı'nın kendi amaçlarını gerçekleştirilmeye yarayan fazlasıyla pragmatik ve çarpıtıcı bir bilim anlayışdır. Dönemin "coğrafya hareketi" diye anılmasının başlıca sebebi ise buradaki yeni görü ve dolaylı kurumsallaşma pratikleri olarak değerlendirilebilir. Dönemin coğrafya derneklerinin çevresel determinist coğrafi görüşle nasıl da emperyal girişimlerde buldukları ve bu girişimlerin önemli bir parçası oldukları bugün artık tespit edilen ve "utanılacak" bir kurgu ve pratiğin parçası olarak değerlendirilmektedir (Yavan, 2014; Yavan ve Kurtar Anlı, 2018).

Uzak topraklarda yerleşim yerleri kurulması anlamına gelen sömürgecilikten (2016a:40) farklı olarak sömürgecilik sonrası dönemin başat özelliği fiili olarak işgal etmediği/edemediği kimi yerlerde de tahakküm kurma çabasının varlığıdır. Bu bir anlamda hakimiyet alanı (*territory*) sağlama olarak da değerlendirilebilir. Bu durum Said'in ifade ettiği, Batılıların Afrika ve Asya'daki sömürgelerinden çekilmiş olsalar dahi hem pazar olarak hem de kültürel ve düşünsel açılardan bu yerleri domine etmeyi bırakmamaları durumunu örneklemektedir. Diğer yandan fetih ve hegemonya mantığı çoğunlukla birlikte işlemektedir; çünkü emperyalizm zaten başkalarının yaşadığı topraklara egemen olma fikriyle işe başlar (2016a:359,365). Bununla birlikte Said, Kültür ve Emperyalizm kitabının son bölümlerinde ulusal kurtuluş hareketlerini ve direnişin oluşumunu ele aldığı satırlarda sıklıkla böylesi bir karşı tavrın



gelişimi için de öncelikle toprağın düşünmesi, geri istenmesi gerektiğini ve zaten bu tarz hareketlerin de aynı yoldan gittiğini belirtmektedir (2016a:271-278, 290). Dolayısıyla daha önce belirtildiği üzere örtüşen toprakların örtüşmeye konu olduğu ikincil mekân öncelikle tasavvur olarak, imgelemde oluşmaktadır. Sömürgecilik karşıtı hareketin varlığı bu hayal edilen mekâna bağlı olup, toprağın bu şekilde yüklenmesi de bir çeşit zihinsel hakimiyet alanının oluşumuna gebe olup, hatta doğrudan *territoryal* bir düşünle mümkündür.

Said, Kültür ve Emperyalizm'in özellikle son bölümünü Amerika Birleşik Devletleri ve yeni sömürgecilik politikalarına ayırır. Bu politikalar Haiti, Vietnam ve Irak örneğindeki gibi adeta bir "Rambo" ya da "Delta Gücü"ymüşçesine, "oraya inerek, tekmeyi indirmek üzere" doğrudan işgal ve askeri eylemler içerebileceği gibi, dünya ölçeğinde bazı bölgelerde, Latin Amerika ile Kore ve Çin gibi ülkelere yönelik olarak söylemsel ve hegemonik baskı uygulama şeklinde de olabilmektedir. Bunun en belirgin görüngülerinden biri olarak Said'in ABD'nin tüm dünyaya kendi etki alanıymışçasına bakışı ve bilhassa bulunduğu yarıküreyi kendine ait etki alanı olarak tanımlaması ifade edilebilir. Burada küresel etki alanı denilen şey tam olarak teritoryal bir alanın ifadesidir. Elbette bu sürece eşlik eden önemli destekler de bulunmakta olup, bunlardan en başta geleni ise medyadır. Önemli köşe yazarları işgal edilecek alanları "boş" ve "kuru" yerler olarak, "büyük ve susuz kenar mahallelerden başka bir şey olmadıkları" şeklinde tanımlamaktadır. Oysaki Irak örneğinden yola çıkılırsa bu yerlerin sahip olduğu yüksek kültür ürünleri ve üretimleri, ev sahipliği yaptığı uygarlıklar göz ardı edilmektedir (2016a:363-372).

Toparlanırsa, son olarak, Doğu, insan yapımıdır fakat karşılığı olmayan bir yaratı da değildir. Said herhangi bir gerçek Doğu'nun peşine düşerek doğru temsili arama iddiasında da değildir. Zaten Şarkiyatçılık kitabı da dahil olmak üzere, Doğu'nun gerçekten ne olduğu hakkında hiçbir şey söylemediğini belirtir¹⁷ (2016b:211). Bununla birlikte ona göre Doğu bu haliyle yanlış bir temsille yeniden üretilmiştir ve onun ilgisi de Doğu'nun kendisi ya da "saf" hali değil pratik boyutu da olan ideoloji-kültür ve coğrafya ile iç içe geçen bu fikrinsel üretimin kendisidir. Oryantalizm bu bakımdan egzotik yerlerin ve toplumların mistik hikâyesi değil aksine ciddi anlamda ekonomi politik bir gövdeye sahip kültür ve ideoloji ile varolan bir kuram ve uygulama bütünüdür (2017:14-16).

4.2. Edward Said'in Bulgularının Coğrafi Yönü

Said'e göre, Batı romanlarının içerdiği tarihsel ve felsefi içerimde gizil bir coğrafi gösterim bulunmaktadır. Avrupalı gözlemcinin otoritesinden hareketle Avrupa coğrafyası merkeze alınmakta ve "anavatan", "ulus" gibi coğrafi metaforlar ekseninde metropol ve metropol ekonomisi ön plana çıkarılmaktadır. Denizaşırı sömürge ise mekânlar hiyerarşisinin son sırasında yer almaktadır. Bu noktada Jane Austen'in "Mansfield Park" (1814) isimli romanını ele alır. Söz konusu kitap, esasta İngiltere'nin deniz aşırı mülklerinden olan Batı Hint Adalarındaki geniş plantasyonlardan edindiği birikimle İngiltere'de metropolde bir mülkü, Mansfield Park'ı ihya etmesine odaklanmaktadır. Buradaki başlıca sömürgeci tavır, Mansfield Park'ı elde tutmak ve yönetmek için emperyal mülkün de elde tutulmasının gerektiğini, birinin huzuru ve uyumu için diğerinin disiplinli ve üretici olması gerektiğini

¹⁷ Edward Said'in genel olarak perspektifine özellikle de Şarkiyatçılık adlı büyük eserine gerek yayımlandığı dönemde gerekse daha sonraları aldığı bazı eleştiriler de bulunmaktadır. Said'e yöneltilmiş başat itirazlardan *biri* oryantalizmi kendisinin uyguladığı, Sadık el-Azm'in ifadesiyle "tersine oryantalist" bir tutum belirlediği yönündedir. Yekpare ve homojen bir Batı yaklaşımı ile Avrupa kimliği ve düşüncesini "dikşisiz ve birörnek" kılarken, tarih-aşırı/tarih-üstü söylemsel bir iddiada bulunduğu belirtilmektedir (Ahmad, 1995:190-207; Çırakman, 2011:190). Said'in *metodolojisi* de eleştirilmiş, analizini metinler üzerinden gerçekleştirmesi söylemsel idealizm olarak değerlendirilerek, Doğu'nun metinler aracılığıyla sorunsallaştırılması toplumsal ve siyasi konulardan yalıtık, özgül bir kopukluk taşıma sorunsalını taşımakla itham edilmiştir (Ahmad, 1995:186-190). Ayrıca Said'in geriye dönük (*retrospective*) analiz yapması, onun gelenekten bir söylem üretmeye çalıştığı, herhangi bir kültürel düzlem tartışmasından uzak olduğu ve yazarlara abartılı şekilde odaklandığı gibi eleştiriler almasına neden olmuştur (Clifford, 2007:136-148). Said'e yönelik önemli eleştirilerden bir diğeri de metnin "kişisel bir ses" olduğu vurgusuyla açıkça *öznelci* bir yordam benimsediği hakkındadır (Ahmad, 1995:196). Bu iddia Said için büyük bir problem olmayıp aksine çeşitli gazetelere verilmiş mülakatlardan oluşan "İktidar, Siyaset ve Kültür" isimli çalışmasında kişisel hikayesini Doğu-Batı tartışmasının neredeyse merkezine koymakta ve bunun temel motivasyonlarından birisi olduğunu defalarca yinelemektedir (Said, 2016b). Said'in metinsel tutum ya da "söylemsel idealizm" konusunda cevabı ise kendine özgü bir hayatı olan, gerçeklikten ve tarihsel alandan kopuk Foucault'cu söylemden ayrıldığı, aksine kendisinin teoriye sıkışmayan, coğrafi olarak da tanımlanmış tahakküm ve denetim tekniklerinden beslenen bir söylemi ele aldığı yönündedir (Said, 2016b:318).



vurgulamaktadır. Yazar burada plantasyonlardaki koşullara, köle emeğine, tarihsel bağlam ve olgulara ya da buna dair etkinliğin ayrıntılarına girmemektedir. Oysaki bunlar önemsiz olmak bir yana; tam tersine özellikle İngiltere'nin uluslararası rekabeti için yaşamsal önemdedir (2016a:96,121,133).

Daha önce de açıklanan haliyle "kent kurma" ve böylece yaşama nüfuz ederek gündelik hayatı yerinden etme pratiği ile mekânın sömürgeci yetkesinde değişimi doğrudan fiziksel ve kentsel bir dönüşümü de gerekli kılmakta, böylesi bir müdahale süreciyle el ele ilerlemektedir (2016a:155). Said, Kahire'nin dönüşümüne özel bir önem vermektedir. Ancak bunun öncesinde Fransız işgali üzerinde kısaca durmakta fayda bulunmakta. Napolyon'un Mısır seferi oldukça önemlidir; çünkü bu sefer ile modern sömürgeci dönemi başlamaktadır. Napolyon'un Mısır'a giderken beraberinde götürdüğü uzman ordusu, seferin metninin yazılması ve oradaki Mısırlılardan yana tutumu¹⁸ farklı bir döneme geçildiğinin habercisidir. Said için ise kısa adı "Description"¹⁹ olan seferin metni ise çok önemlidir. Kitabın özelliği Mısır'ın egzotik nitelikler, çizimler ve görkemli şemalar ve anlatılarla, emperyal gözün yansıttığı haliyle gerçekliği yeniden kuran bir metin olmasıdır. Bu bakımdan betimleme değil yükleme içermektedir. Mısırlılarla anlaşma yoluna gidildiği ve Mısır'ın onların iyiliği için ele geçirildiği Fransızlar tarafından çokça ifade edilse de ortada somut bir gerçek vardır ve bu kendini pek çok kez açığa vurmaktadır. Tıpkı Süveyş Kanalı'nın açılışında III. Napolyon'un Fransa'dan ve Fransızların kanalından bahsedip, Mısır'dan hiç söz etmemesi gibi (2016a:165-174; 2017:93). Diğer yandan Süveyş Kanalı Oryantalizmin tarihinde oldukça önemli bir gelişmedir. Doğu uzaklığın ve yabancılığın temsili iken bu kanaldan sonra ne yabancı olma ne de saldırgan hasım olma özelliği kalmıştır. Kanal, Doğu'nun önce bilinmesi, sonra istila edilip mülk edinilmesi, ardından da yeniden yaratılması'nda kaldıraç rolü görecektir. Bu bakımdan bilinmeyenin kapılarını açan bir anahtar rolünü üstlenmiştir (2017:102).

Kahire'ye gelindiğinde ise Said, kentin Hıdiv İsmail Paşa eliyle nasıl modernleşmeci bir zihniyetin ürünü olarak "Avrupalılara çekici gelmek üzere" üretildiğini, çelişki ve ayrışmanın açıkça görülür olduğunu belirtmektedir. Said, Janet L. Abu-Lughod'dan aktararak Kahire'nin detaylı bir resmini çizmektedir. Buna göre, kentin doğusu sanayi öncesi dönem kenti izlenimi vermekte iken batısı Avrupalı modern bir kent yapısındadır. Doğuda labirent yollar, batıda geniş caddeler, şoseler ve meydanlar; doğuda seyyar su satıcıları, batıda su borusu tesisatı; doğuda kum ve çamur, batıda ise Fransız tarzı bahçeler, süs çiçekleri, şekillendirilmiş ağaçlar; doğuda hayvan sırtında yolculuk, batıda demiryolu ve Victoria tarzı at arabaları bulunmaktadır. Dolayısıyla yerli mahalleleri emperyal mahallelerden ayıran düşsel bir duvar mevcuttur. Ayrıca inşa ettirdiği Opera Binası'nın²⁰ yer seçimini de İsmail Paşa modern binalar, parklar ve bahçelerin arasına, yüzü Avrupalı kente dönük olarak yapmıştır (2016a:175-178).

Rudyard Kipling'in "Kim" (1901) isimli romanı da yine Said'in uzun uzadıya ele aldığı metinlerden biridir. Kitabın içeriği Kimball O'Hara isimli annesi beyaz babası Hint asıllı olan bir çocuğun Tibet'teki bir manastırın rahibiyle tanışıp, günahlardan arınacakları ırmağın arayışı için düştükleri uzun ve maceralı serüvene odaklanmaktadır. Said'in söz konusu serüveni konu etmesinin çeşitli nedenleri bulunmaktadır. Bunlar; Lahor Müzesi'nin İngiliz müdürünün Kim ve rahibe ettiği yardımlar, Ruslar'ın entrikaları ve İngiliz gizli servisi sayesinde bunları atlatmaları, Kim'in İngiliz gizli servisine yardım etmesi ve kitabın sonunda da buraya katılması, yaşlı rahibin atak ve enerjik genç Kim sayesinde ırmağı bulması olarak sayılabilir. Said, Kim'in bir çocuk olarak imgesinin emperyal vurguyu arka plana itme amaçlı olduğu ve benzeri birçok konu üzerinde durmaktadır; ancak coğrafi açıdan iki önemli noktadan

¹⁸ "Mısırlılardan yana tutum"un amacı bir bakıma "rıza imalatı"dır. Said bu kavramı Noam Chomsky'den medya çalışmalarının uyuşturucu ve manipülatif boyutuna gönderme yapmak üzere kullanmaktadır (2016a:360). Napolyon'un talimatıyla kendi yaptıkları İslami açıklamalarla desteklenmiş, söyledikleri Kuran Arapçasına çevrilmiştir. Ordu ise İslami olana yönelik duyarlılığa teşvik edilerek, önde gelen İslam otoriteleri Napolyon tarafından nişan verilerek ödüllendirilmiştir. Napolyon ise her yerde İslam ve peygamberine duyduğu saygıyı dillendirmiştir. Bu süreci sonucunda ise Kahire halkı güvensizliğini bırakmıştır (2017: 92). İşte bu durum tam bir rıza imalatıdır.

¹⁹ Kitabın tam ismi: "Description de l'Égypte" (2016a:165).

²⁰ Said'e göre, Kahire Opera Binası ve Verdi'nin bu binanın açılışında gösterilmek üzere bestelediği operası "Aida", Mısır'ın estetik emperyal simgelerinin başında gelmektedir. "Doğu'nun temelde egzotik, uzak ve antik" bir yer olduğunu göstermek üzere Mısırlı İbrahim Paşa'nın bir anlamda "siparişi" ile bilinçli ve gayet amaçlı olarak üretilmiştir (2016a:158,179). Bu anlamda böylesi aktörleri Said, emperyalizmle işbirliği yapan, Avrupa'ya öykünerek işe başlayan birey ya da sınıflar olarak değerlendirmektedir (2016a:331).



bahsedilebilir. İlki Kim ve yaşlı rahibin yaptığı uzun gezi ve serüvenin mekânsal aktarımı hakkındadır. Bu aktarımın içeriği daha çok mekânı bir çeşit "manzara" gibi ele alma ve pastoral yaklaşma şeklindedir. Roman sanki İngilizlerce el altında tutulan ve kontrol edilen bir yerde değil de mekânın ve yaşamın güç ilişkilerinden azade olduğu bir ortamda geçmektedir. Bu bakımdan lüks bir coğrafi boyut ve "kaygısız avarece gezinme imkânı" sunan bir mekânsal "genişlik" söz konusudur. Kitapta Kim ve rahibin gezisi fazlaca mekânsal betimleme ile birlikte ele alınmaktadır. Mekânsal bir gizem ise elbette vardır, görece egzotik ve karmaşık bir coğrafyadır burası; ancak Avrupalı'yı tedirgin eden değil, aksine fırsatlar sunan, donuk Avrupa'dan farklı bir yerdir. Said bu durumu bir çeşit antitez olarak değerlendirmektedir; çünkü çağının romanları sömürgeleri çağdaş yaşamın ve devamında yaşanabilir koşulların olmadığı ülkelermiş gibi imler. Bir diğer coğrafi vurgu ise detayda kalmış gibi görünen ancak tüm metne ve fikre haiz bir içerimdedir. Rus ajanların yaşlı rahibe saldırıp elindeki haritayı yırtması ve buna İngilizlerin kendileri adına değil de Hindistan hükümdarı (Raj) adına sinirlenmeleri ise Said tarafından haritanın bir metafor olduğu, aslında Hindistan'ın kendisini tanımladığı belirtilerek eleştirilmiştir (2016a:124,181-213).

Said'in ünlü roman yazarı Albert Camus ile ilgili yazdıkları ve bu minvalde Cezayir'e ilişkin sorgulama yaptığı bölüm de yine konuyu örneklemek açısından oldukça önemlidir. Camus de tıpkı Jane Austen gibi açıkça ortada olan emperyal gerçeklerin gözle görünür olmadığı satırların yazarıdır. Said Camus'nün coğrafi ortam seçişine dikkat çeker. Camus, farklı koşullarda ama hep Fransa'yı anlattığı yazılarına neden mekân olarak Cezayir'i seçmiştir? Üstelik de Cezayirilerden neredeyse hiç bahsetmemektedir. İşte Said sorgulamaya buradan başlamaktadır. Said için Camus'nün romanları siyasal Cezayir coğrafyasının bir ögesi olup, Fransa'nın emperyal anlatısına katkı sunmaktadır. Örneğin "Yabancı" isimli kitabında esas kişi olan Meursault'nun bir Arabı öldürdüğü söylenir –ki öldürmemiştir- öldürülen Arabın adı yoktur, ailesi ya da tarihi de yoktur. Yine vebadan ölen Araplar vardır ancak Camus onların adını koymadığından onlar da yoktur. "Dönek" isimli öyküsünde ise bir misyonerin Cezayir kabilelerinden birinde gördüğü işkenceler sonrası kabilenin partizanı haline gelmesi anlatılmaktadır. Dolayısıyla yerliye dönüşmek, sakat veya eksik olma durumuyla ortaya çıkmaktadır. En nihayetinde Fransızlar Cezayirilere ve Cezayir'e Fransızlaştırılabilir varlıklar olarak değil, boyun eğdirilmesi gereken mülkler olarak bakmıştır (Said, 1990: 87-90; 2016:225).

Camus'nün romanları Fransızları zaman ve mekândan bağımsız olarak hep oradalmış gibi anlatan emperyal Fransız varlığını ve coğrafi göndermelerini içeren yapıtlardır. Camus'nün Cezayir'i ise belediye, hastane, lokanta, kulüp, okul ve benzeri yapılarıyla Fransızdır; ancak Fransız olmayan nüfusun yönetilmesine yöneliktir aynı zamanda (2016a:225-238). Onun görmediği ya da göstermeye niyetli olmadığı nokta toplumun esasta Cezayir'li oluşudur. Toplumun kendi toplumsal mekânını yerine Fransızların ürettiği mekânı deneyimlemesi gerekmektedir ya da bu zorunluymuşçasına Fransızlarca kentsel bir "üstyapı" kurulmuştur. Bu bir bakıma bir toplumun diğer topluma dayattığı mekândır. Zihinsel mekânın sonradan devrilecek "şimdilik" zaferidir. Said'e göre Fransızlar Cezayir'de çok da tutarlı olmayan bir politika uygulamalarına rağmen bu durum 1830'lardan başlayarak Cezayir'in Fransızlaştırılması süreci için geçerli değildir. Meşe ormanlarını ve maden kaynaklarını ele geçiren Fransızlar, daha sonra adı Bône olarak değiştirilecek olan Annaba kenti gibi yerlere kendi ülkelerinden gelen insanları yerleştirmişlerdir. Said, Cezayir'in toplumbilimciler ve kent planlamacılar için deneysel bir alan işlevi gördüğünü ve Bone kentinin de eski pisliği, çölden ve verimsiz topraklardan oluşan yapısının bir Arap köyünden nasıl evrildiğini anlatan sömürgeci yanlısı fikrin eleştirisini Prochaska'dan aktarmaktadır (1990:87-90; 2016a:227,437).

5. Sonuç

20. yüzyılın en önemli düşünürleri arasında sayılan Edward Wadie Said (1935-2003), Hristiyan-Arap bir ailenin üyesi olarak Kudüs'te doğmuş, öğreniminin ilk yıllarını ise Filistin-İsrail çatışmasından ötürü 1947 yılında yerleştikleri Mısır'daki koloni okullarından olan Kahire Viktoria Koleji'nde, İngilizce olarak görmüş sonrasında Massachusetts Mount Herman School'a geçmiş ve devamında, Princeton ve Harvard Üniversitelerinde eğitimini tamamlamıştır. Zaman zaman Mısır'dan Lübnan'a giden ailesinin yanında da bulunmuş, burada felsefe ve müzik eğitimi almıştır (Morin, 2018). Said'in "Hristiyan-Arap bir ailenin üyesi olarak" İngilizce eğitim veren okullarda o kültüre referansla yetişen bir entelektüel



olması - bu ifadede yer alan tanımlama/kimlikleme kendisinin en çok eleştirdiği noktalardan biri²¹ olsa da- yazarın "Doğu-Batı" oluşumunu, çelişkinin ifade eden bir teoriyi ya da yaklaşımı neden kendine dert edindiğini bir miktar açıklamaktadır. Said'in "post" içerimiyle anılan bir konjonktürde çalışmalarını üretmesi sömürgecilik/kolonyal döneme ilişkin sorgulama yapmasına engel değildir; aksine hikâye oradan başlamaktadır.

Kendisini Doğu ile Batı arasında bir "melez" ya da bir "sürgün" gibi gören, "yersiz yurtsuz" (*ünlü kitabının da ismidir "Out of Place"*), enternasyonal bir aidiyete ve kimliğe sahip (Said, 2014) biri olarak Edward Said, coğrafi içerimin belki de en çok farkında olanların başında gelmektedir. Sanıldığı gibi aksine böylesi bir varoluş, mekânsal olanı onun benliğinde geriye atmamış, hikayesine daha çok ortak olmuştur. "Çok-coğrafyalılık" onun düşüncesinin, çalışmalarının ve yaklaşımının temelinde yer almaktadır. O sebeple metinlerinde yaşamla iç içe geçen, organik ve akıcı bir coğrafi düşün buluruz. Kendisi de coğrafya için "tarihimi tutarlı bir biçimde ifade edebilmenin tek yolu" ifadesini kullanmaktadır (Katz ve Smith, 2003:642).

Bir çalışma alanı ve o alana içkin bir yaklaşım olan Oryantalizm Edward Said'in ortaya koyuş biçimiyle yepyeni ve devrimsel bir değişim yaşamış, onun elinde düşünsel bir silaha dönüşerek mevcut açıklamaları yerle bir etmiştir. Kahraman'a (2011:160) göre, Said'in temel vurgusu oryantal tavrın bir döneme yönelik olmadığı ve genel bir hegemonyayı içerdiği fikrinden hareket etmektedir ve bu kabul Said'çi anlamıyla oryantalizmi metin çözümlemesi ya da ampirik bir nitelikten çıkararak genel olarak bir epistemeye dönüştürmektedir.

Eleştirel ve kültürel bir bağlamdan yol alan Said'çi oryantalizm, sahip olduğu coğrafi bağlamla ise mekânsal konuları sosyal teorinin gündemine taşıyan araçlardan biri olmuştur. Oryantalizmin esasta temel bir coğrafi ayrımın ontolojik bir ayrımla bulunduğu şeklindeki geleneksel açıklaması ise Said'in coğrafi farkındalığı ile aşılmıştır demek mümkündür. Bir bakıma "zihniyetin coğrafıleştirilmesi" ile işe koyulan Said'in bu inşada yol arkadaşları coğrafi yöntemin kullanılması bakımından kısmen Antonio Gramsci, coğrafi perspektifin kullanılması bakımından ise kısmen Neil Smith'dir.

Edward Said'in coğrafi perspektifini oluştururken kiminle iletişim kurduğu ise bu çalışmanın ortaya koyduğu bir diğer önemli sonuçtur. Buna göre şu üç belirleme önemlidir: İlki, Said özellikle coğrafi keşifler dönemini ele alırken yer yer coğrafyacı Mackinder'e atıfta bulunmuş, dönemin coğrafya derneklerini önemli birer aktör olarak kabul etmiştir. İkincisi, Gramsci'yi kendi teorisini oluştururken coğrafya bağlamı gözettiğinden ötürü açık bir şekilde haklı bulmuş ve yöntemini olumlamıştır²². Üçüncüsü ve en önemlisi ise kapitalizm ve emperyalizm koşullarında toprak/arazi/mekân üretiminde yardım aldığı kişi ünlü coğrafyacı Neil Smith'dir. Dolayısıyla Edward Said sürekli tarihsel bir arka plana dayandırdığı çalışmasını coğrafi bağlamla beraber örmüş, bunu da gayet farkında olarak ve böylesi bir ele alışın gerekliliğini savunarak yapmıştır.

Temelini Şarkiyatçılık adlı eserinde atmakla birlikte özellikle Kültür ve Emperyalizm isimli kitabında geliştirdiği "Hayali Coğrafyalar" (*Imaginative Geographies*) kavramı adeta Henri Lefebvre'in "zihinsel mekân, içinde rahat edilen mekândır" şeklindeki ifadesine atıf yaparcasına, Batılı gözün zihinsel olarak kurguladığı, sanki kurgulamazsa varolmayacakmış (*raison d'être*) hissini dayattığı ve sonra yaşama geçirerek, daha çok söylemde ürettiği Doğu temsilinde mekânlara gönderme yapmaktadır. Bu kavram Oryantalizm düşüncesiyle birlikte "çalışmaktadır". Doğu - Batı ilişkisini çözümlerken aynı zamanda mekânsal ayrışmanın kapitalist sermaye birikim rejimlerinde aldığı farklı biçimleri de sergilemektedir. Modern/kolonyal ve postmodern/postkolonyal (post içerimleri tartışmalı olsa da) ajandanın coğrafi

²¹ Said'in doğrudan bizim konumuzla ilgisi olmasa da kitaplarında en çok vurguladığı hususlardan biri de kimlik odaklı bölünme ve kolonyalizm sonrası dönemin bu bölünmeye odaklanma sebebiyle gerçek bir kurtuluş ihtimalini nasıl yitirdiği hakkındadır. Kendisi tam olarak bir enternasyonalizm savunusu yapar, ulusal bilinç yerine toplumsal bilinci önceler ve Doğu-Batı ayrımını bir anlamda da bu kimlik arayışının bir parçası olarak değerlendirir (2016a:89,374). Said'in anlayışından yola çıkarak şunu söyleyebiliriz: Kimlik doğası gereği diyalektik ikizi öteki ile birlikte varolmaktadır.

²² Said'in kendi sözleriyle (2015:433): "...Antonio Gramsci benim açımdan önemli bir prototip işlevi görmektedir... onun çalışmasında, insanlık tarihine ve toplumuna yönelik temelde coğrafi ve bölgesel bir algı oluşturduğunu ileri sürmek isterim".



deseni ve perspektifi Said tarafından etrafıca ortaya konulmaktadır. Kültür alanını ideoloji ile buluştururken, coğrafyayı da politik bir bağlamla buluşturmuş, bu bakımdan her ikisi için de üzerinde konuşulamayan şeylermiş, bir çeşit "alogos"muş gibi görünen temel noktalara dokunma cesareti göstermiştir.

Kültürün (özellikle edebiyatın) ve coğrafyanın (özellikle mekânın) eleştirel teoride önceden "epifenomen" –kısaca ikincil- bulunan bir statüden kurtararak, güç ve bilgi üretiminin merkezine yerleştirmesi Edward Said'in en önemli başarılarından biridir (Kasparian, 1996:549). Aynı yerden devamla, coğrafi açıklamayı güncellerken, mekânsal olana yaptığı vurgusu ve pratiğiyle söz konusu yaklaşımın eleştirel niteliğinde de önemli bir rol oynamıştır. Son tahlilde, güncel ve eleştirel bir yaklaşım olarak postkolonyal düşüncenin en önemli figürlerinden olan Edward Said hem coğrafi yaklaşımı, "teorisi" hem de pratiği/bulgularını anlamlandırma biçimiyle olsun Mekânsal Dönüş gündeminin en önemli aktörlerinden biri olarak kabul edilmelidir.

Extended Abstract

EDWARD SAID'S CONTRIBUTION TO THE "SPATIAL TURN"²³

1. Introduction

The emphasis placed on space that is defined as "spatial turn" in social science and the humanities is addressed in the study about framework in terms of postcolonial studies aspect of spatial turn, which is a field that originated from cultural studies and that can be expressed as explaining from/through spatial position. The main purpose of the study is to demonstrate spatial/geographical contribution of Edward Said who is one of the leading representatives of postcolonial studies field alongside Gayatri Spivak and Homi Bhabha and who is the primary reference of the field.

Edward Said's studies are regarded as the leading studies of spatial turn in terms of cultural and postcolonial studies (Gregory, 1995, 2004; Barnett, 2006; Frank, 2009; Soja, 2009, 2010; Driver, 2014; Morin, 2018). While Said's works *Orientalism* and *Culture and Imperialism* which are regarded as its continued work constitute the main reference resources of the study; other studies which set forth the importance of geography and space have been also used (Said, 1990, 2000, 2014). Moreover; secondary resources that address and interpret geographical perspective of Said from different points of view have also been used so much so that the study followed a qualitative research pattern in this regard.

While there is a remarkable international literature which studies Said's geographical and spatial approach in different scales and different groups, it is not the case in Turkey and studies mostly focus on critical analysis of geopolitical practices and political geography discourse. In this sense, this study qualifies as the first Turkish study that addresses Said's geographical perspective and his contributions to the agenda of "spatial turn".

2. Theoretical Framework: Origins of Spatial Turn

The concept of "spatial turn" is an intellectual movement or a process of paradigmatic turn that is based on geographical awareness in social sciences (and the humanities); which contain forms of involving "space" in the analysis, approaching a topic from or with a spatial point of view and conducting peer-peer evaluation of geography and history in such regard; the history of which goes

²³ This paper was presented at the "International Geography Symposium on the 30th Anniversary of TUCAUM" that was held by Ankara University on 3-6 October 2018.



back to the creative environment and notable actors of the 1970s; which accelerated in 1980s and which peaked in 1990s.

For the last 30 years, social scientists have somehow integrated the concept of space and its changing variants that are concepts like place, region, territory, location, landscaping and scape into their own studies and as such they developed a spatial perspective. In this regard, today's/contemporary interdisciplinary "spatial turn" movement that is evident in social sciences and the humanities are basically inspired by two sources: the primary source can be considered as studies of philosophers and scientists who are not within the geography such as primarily Foucault and Lefebvre and also de Certeau, Said, Castells, Giddens and Bachelard. These world-renowned thinkers have somehow brought up spatiality and geographical perspective or conceptualized them in different ways through their own studies. The second source is undoubtedly the studies of the geographers who set forth the importance of spatial processes and spatial analysis in the analysis of historical, social, economic, cultural and political processes and which carry that beyond their own discipline like primarily David Harvey and also Edward Soja, Neil Smith, Doreen Massey, Derek Gregory, Gillian Rose and Denis Cosgrove, Allen Scott and Michael Storper.

3. Edward Said's Place and Geographical Perspective in the Process of Spatial Turn

Spatial turn has evolved with contribution of postcolonial culture critics such as Edward Said and under the influence of their cultural studies (Soja,2009:24).

For Said, Orientalism is a style of thinking that is based on the – ontological and epistemological – distinction between the East and the West and "that is good for addressing the foreign" (2017:55) and is a Western style that is used to impose power/authority on the East. "Imaginative geographies" describe creating and constructing a geographical space beyond a physical region, that limits our own consciousness and behaviours as a result of sweeping under the carpet or not paying attention to the local realities" (Said, 2000:181; Morin, 2018:576). In a sense, the entire inquiry of orientalism relies on and is nourished by imaginative geographies.

While imperial understanding that is based on geography by nature moves forward through activities of geographical exploration and mapping / cartography, the belief in Europe's superiority in terms of nature and history legitimises imperial fragmentation of the world. Geographer Mackinder who is one of the actors of that period is one of those who established the link between imperialism and geography (2016:84,284). Here Said actually expresses the environmental determinist geography practice of that period.

According to Said, the historical and philosophical implications of Western novels contain an implied geographical representation. Jane Austen's novel "Mansfield Park" (1814) focuses on rejuvenating a real estate in England, Mansfield Park in a metropolis through savings obtained from wide plantations in Western Hindu Islands that are among overseas assets of England (2016:96,121,133).

While Napoleon's Egyptian campaign is pretty important for Said as it triggered the modern colonist period, the text of the campaign that was written by the army of specialists whom he took along and that was shortly named as "Description" is important as much since it reconstructs reality from an imperial point of view. Said also indicates how Cairo was generated "as an attraction for Europeans" as a product of a modernist mentality by help of Hidiv İsmail Pasha and how conflict and disintegration became evident (2016:165-174; 2017: 93).

In Rudyard Kipling's novel "Kim" (1901), space is addressed as a type of "view" and is approached from a pastoral point of view within the scope of the long journey and adventure Kim and the old priest take. It is as if the novel is not set in a place that is under siege and control of the English but in a place that is free from power relations of space and life (Said, 2016:124,181-213).



According to Said, Albert Camus's novels are also element of political Algerian geography and contribute to imperial narrative of France. Camus chose Algeria as the space of his narrations where he always describes France but under different conditions. While he never mentions the Algerian, the French are described as always being there independently of time and space (Said, 1990: 87-90; 2016:225).

4. Conclusion

Said's orientalism that originates from a critical and cultural context has used geographical context as a means of bringing spatial issues to the agenda of social theory. Said who set to work in a way through "geographicalization of mentality" were accompanied partly by Antonio Gramsci in terms of using geographical method and partly by Neil Smith in terms of using geographical perspective in such construction. Therefore, Edward Said built his study together with geographical context and did this in a very deliberate way and by advocating the necessity of addressing in such a way. This has made him one of the most prominent actors of spatial turn agenda.

Kaynakça / References

- Agnew, J. (1995). The hidden geographies of social science and the myth of the 'geographical turn'. *Environment and Planning D* 13(4), 379-380.
- Ahmad, A. (1995). *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat*. (A. Fethi, Çev.) İstanbul: Alan
- Al-Mahfedi, M. H. K. (2011). Edward Said's "Imaginative Geography" and Geopolitical Mapping: Knowledge/Power Constellation and Landscaping Palestine. *The Criterion: An International Journal in English*, 2 (3), 1-26.
- Anaz, N. ve Özkan, M. (Eds.) (2012). *Batı Medyasının Ortadoğu Tasavvuru Popüler Jeopolitik, Oryantalizm ve Uluslararası İlişkiler*. İstanbul: İlke Yayıncılık.
- Bachelard, G. (1994). *The Poetics of Space* (M. Jolas Çev.). New York: Orion Press. (Orijinal basım tarihi: 1958).
- Barnett, C. (2006). Postcolonialism: Space, Textuality and Power. S. Aitken ve G. Valentine (Eds.). *Approaches to human geography* içinde. (s.147-160). London: Sage
- Bekaroğlu, E. (2016). Modern dünya-sisteminin bilgi yapıları bağlamında coğrafya için bir dışsal tarih okuması. *Toplum ve Bilim*, 136, 117-146.
- Blank, Y., ve Rosen-Zvi, I. (2010). Introduction: The spatial turn in social theory. *HAGAR: Studies in Culture, Polity & Identities*, 10, 1-6.
- Castells, M. (1977) *The Urban Question: A Marxist Approach*. London: Edward Arnold.
- Castree, N., ve Gregory, D. (Eds.). (2006). *David Harvey: a critical reader*. London: Blackwell.
- Cifford, J. (2007). Oryantalizm üzerine. *Oryantalizm Tartışma Metinleri* içinde, (s.134-158). Ankara:Doğu Batı.
- Crang, M. ve Thrift, N. J. (Eds.). (2000). *Thinking space*, New York: Routledge.
- Çırakman, A. (2011). Oryantalizmin Varsayımsal Temelleri: Fikri Sabit İmgelem ve Düşünce Tarihi. *Oryantalizm -I* içinde, (s.189-205). Ankara:Doğu Batı.
- de Certeau, M. (1984). *The Practice of Everyday Life* (S. Rendall Çev.). Los Angeles: University of California Press. (Orijinal basım tarihi: 1978).
- Driver, F. (2014). Imaginative geographies. P. Cloke, P. Crang, ve M. Goodwin (Eds.). *Introducing Human Geographies İçinde* (a. 234-248). Third Edition. London: Routledge.
- Durgun, S. (2018) Jeozofik yaklaşımlar, Türkiye'den yansımalar. *Alternatif Politika*, 10 (3), 298-320.
- Flint, C. ve Falah, G.W. (2004) Introduction: The Contribution and Legacy of Edward W. Said. *The Arab World Geographer*, 7, 2-3.
- Foucault, M. (1980). Questions on geography. C. Gordon (Ed.) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* içinde, (s. 63-77). New York: Pantheon.
- Foucault, M. (1986). Of other spaces. *Diacritics* 16 (1), 22-27.
- Frank, M. C. (2009). Imaginative Geography as a Travelling Concept: Foucault, Said and the Spatial Turn. *European Journal of English Studies*, 13(1), 61-77.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press.



- Gilbert, P. K. (2009). Sex and the Modern City: English Studies and the Spatial Turn. Warf, B., ve Arias, S. (Eds.). *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives* İçinde, (s. 102-121). London: Routledge.
- Gregory, D. (1994). *Geographical Imaginations*. Oxford: Blackwell.
- Gregory, D. (1995). Imaginative Geographies. *Progress in Human Geography*, 19(4): 447-485.
- Gregory, D. (2004). *The Colonial Present: Afghanistan, Palestine, Iraq*. Malden, MA: Blackwell.
- Harley, J.B. (1989). Deconstructing the Map. *Cartographica*, 26 (2), 1-20
- Harvey, D. (1973) *Social Justice and the City*. London: Arnold.
- Harvey, D. (1982) *The Limits to Capital*. Oxford: Blackwell.
- Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- Harvey, D. (2001). *Spaces of capital: Towards a critical geography*. London: Routledge.
- Harvey, D. (2006). *Spaces of Global Capitalism: A Theory of Uneven Geographical Development*. London: Verso.
- Hentsch, T. (2016). *Hayali Doğu*. (A. Bora, Çev.) İstanbul: Metis.
- Hubbard, P.; Kitchin, R. ve Valentine, G. (Eds.). (2004). *Key thinkers on space and place*. Sage: London.,
- Işık, O. (1994). Değişen toplum/mekân kavrayışları: Mekânın politikleşmesi, politikanın mekânsallaşması. *Toplum ve Bilim*, 64-65, 7-38.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*. Durham: Duke University Press.
- Johnston, R. (2017). Beşeri Coğrafya: Değişen Disipliner Gündemin Politikliği. (E. Bekaroğlu, Çev.). *Posseible Düşünme Dergisi*, 10, 39-57.
- Kahraman, H. B. (2011). Oryantalizm ve Kemalizm. *Doğu Batı- Oryantalizm I*, 20, 159-185.
- Kasbarian, J. A. (1996). Mapping Edward Said: geography, identity, and the politics of location. *Environment and Planning D: Society and Space*, 14(5), 529-557.
- Katz, C., ve Smith, N. (2003). An interview with Edward Said. *Environment and Planning D: Society and space*, 21(6), 635-651.
- Kaya, İ. (2015). Kültürel Dönüş ve Yeni Kültürel Coğrafya. *Coğrafyaçılar Derneği Uluslararası Kongresi Bildiri Kitabı* içinde, (s. 630-635). Balıkesir: Coğrafyaçılar Derneği.
- Kaya, Y. (2016). Oryantalizm – Postkolonyalizm ve Sanat. *İdil Dergisi*, 6 (30), 647- 665.
- Kobayashi, A. (2004). Geography, Spatiality, and Racialization: The Contribution of Edward Said. *The Arab World Geographer*, 7, 79-90.
- Kuhlke, O. (2006). Postcolonialism. Warf, B. (Ed.). *Encyclopedia of Human Geography* İçinde, s. 372-373. California: Sage.
- Küçük, C. (2000). Yeni ekonomik coğrafya ve kalkınma. *Ekonomik Yaklaşım*, 11(38), 1-45.
- Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space* (D. Nicholson Smith Çev.). Oxford: Blackwell. (Orijinal basım tarihi: 1974).
- Livingstone, D. N. (1995). The Spaces of Knowledge: Contributions towards a Historical Geography of Science. *Environment and Planning D: Society and Space*, 13(1), 5-34.
- Lüleci, M. (2017). Bir Hakikat Kategorisi Olarak Mekân ve Romanda Mekânın Fenomenolojisi Üzerine Notlar. M. Lüleci, (Ed.) *Kent, İnsan, Roman: Türk Romanında Kentleşme Olgusu Üzerine İncelemeler (1980-2010)* İçinde. (s.15-36). Ankara: Gece Kitaplığı.
- Martin, R. (1999). Critical survey. The new'geographical turn'in economics: some critical reflections. *Cambridge journal of Economics*, 23(1), 65-91.
- Massey, D. (1992). Politics and space/time. *New Left Review*, 196, 65-65.
- Mills, A., ve Hammond, T. (2016). The Interdisciplinary Spatial Turn and the Discipline of Geography in Middle East Studies. Shami S. ve C. Miller-Idriss (Eds.). *Middle East Studies for the New Millennium: Infrastructures of Knowledge*. (s. 152-186). New York: New York University Press.
- Morin, K. M. (2018). Edward W. Said. P. Hubbard & R. Kitchin, (Ed.), *Mekân ve Yer Üzerine Büyük Düşünürler* içinde (s. 573-584). Ş. E. Ataman, Çev. İstanbul: Litera.
- Mutman, M. (2010). Post-kolonyalizm: Ölü Bir Disiplinin Hatıra Defteri. *Toplumbilim*, 25, 117-126.
- Myers, G. (2006). Orientalism. Warf, B. (Ed.). *Encyclopedia of Human Geography* İçinde, (s. 343-344). California: Sage.
- Özen, E. (2013). Sinema Tarihi Çalışmalarında Önemli Bir Proje: Homer. *Sinecine*, 4(2), 155-165.
- Said, E. W. (2014). *Yersiz Yurtsuz*. (A. Ülçer, Çev.) İstanbul: Metis. (Orijinal basım tarihi: 1999).
- Said, E. W. (2015). *Sürgün Üzerine Düşünceler*. (S. Özer, Çev.) Ankara: Hece. (Orijinal basım tarihi: 2000).



- Said, E. W. (2016a). *Kültür ve Emperyalizm*. (N. Alpay, Çev.) İstanbul: Hil. (Orijinal basım tarihi: 1993).
- Said, E. W. (2016b). *İktidar, Siyaset ve Kültür*. (S. Özer, Çev.) Ankara: Hece. (Orijinal basım tarihi: 2001).
- Said, E. W. (2017). *Şarkiyatçılık*. (B. Ülner, Çev.) İstanbul: Metis. (Orijinal basım tarihi: 1978).
- Said, E.W. (1990). Narrative, Geography, and Interpretation. *New Left Review* 180, 81-97.
- Said, E.W. (2000). Invention, Memory, and Place. *Critical Inquiry* 26,175-192.
- Soja, E. (1989). *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London: Verso.
- Soja, E. (2009). Taking Space Personally. Warf, B. ve Arias, S. (Eds.). *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives* içinde. (s. 11-35). London: Routledge.
- Soja, E. ve Hooper, B. (1993) The Spaces that Difference Makes. K. Michael ve S. Pile (Eds.) *Place and the Politics of Identity*, (s. 180-202). London: Routledge.
- Soja, E. W. (2010). *Seeking spatial justice*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Thrift, N.J. (2002) The future of geography. *Geoforum* 33, 291-298.
- Turna, B. B. (2011). Şarkiyatçılığı Anlamak: Edward Said'in "Şarkiyatçılık"ı Üzerine Notlar. *Doğu Batı- Oryantalizm I*, 20, 219-241.
- Tural, N. (2011). Edward Said'in Oryantalizmi Nasıl Okunuyor? *Doğu Batı- Oryantalizm II*, 20 (2), 117-137.
- Wainwright, J. (2005). The Geographies of Political Ecology: After Edward Said. *Environment and Planning A*, 37, 1033-1043.
- Warf, B. (2009). From surfaces to networks. Warf, B., ve Arias, S. (Eds.). *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives* içinde, (s. 59-76). London: Routledge.
- Warf, B. ve Arias, S. (2009b). Introduction: The Reinsertion of Space in The Humanities and Social Sciences. Warf, B., ve Arias, S. (Eds.). *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives* içinde, (s. 1-11). London: Routledge.
- Warf, B., ve Arias, S. (Eds.) (2009a) *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*. London: Routledge.
- Withers, C. W. (2009). Place and the " Spatial Turn" in Geography and in History. *Journal of the History of Ideas*, 70(4), 637-658.
- Yavan, N. (2014). Batı Coğrafyası Geleneği Üzerine. E. Bekaroğlu ve A. R. Sönmez, (Eds.). *Bir Disiplinin İç Dünyası: Modern Türk Coğrafyası Üzerine Söyleşiler* içinde (s. 17-51). Ankara: İdil.
- Yavan, N. ve Kurtar Anlı, C. (2018) (Un)Making Human Geography in Turkey under the Dominance of Environmental Determinism. *Posseible Düşünme Dergisi*, 13, 77-98
- Yeşiltaş, M., Durgun, S. ve Bilgin, P. (Eds) (2015). *Türkiye Dünyanın Neresinde? Hayali Coğrafyalar, Çarpışan Anlatılar*. İstanbul: Koç Üniversitesi 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 "araştırma makalelerine", "tartışma/yorum makalelerine", ve Türkiye'deki akademik ortama katkı niteliğindeki çevirilere, kitap değerlendirmelerine yer veren bir dergidir.

Posseible Düşünme Dergisi'nin yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.

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 ya da akademik etiğe uygun düşmeyenler ve 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.

Dergiye gönderilecek "Çeviri" türündeki eserlerin telif hakkı ile ilgili süreç daha önceden çeviren(ler) tarafından yürütülmüş olmalı, metnin telif hakkı veya çevirisinin yapılması ve yayınlanmasının uygun olduğuna dair telif sahibinin yazılı onayı alınmış olmalıdır. İlgili telif veya onay yazısı çeviri metinle birlikte sunulmalıdır. "Posseible Düşünme Dergisi" bu konuda herhangi bir biçimde taraf değildir.

Posseible Düşünme Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı *Posseible Düşünme Dergisi*'ne aittir. Dergi editörünün yazılı izni olmaksızın başka bir dergi, kitap vb. yayında tekrar yayımlanamaz. 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 3103280/1220

YAZIM KURALLARI [Yazım Kuralları 2018 yılında gözden geçirilmiş ve kimi değişikliklere gidilmiştir. Bu kurallar Güz 2018 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 5000 kelimeyi, kitap değerlendirmeleri ise 1200 kelimeyi aşmamalıdır.
- Makale, ilgili dosyayı *.doc veya *.docx uzantılı olarak kaydedebilen bir kelime işlem programı ile yazılmalıdır.

1. Makalenin Başlığı: Makale başlığı çok uzun olmamalı ve 12 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 İtalic, 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 özün sonundaki anahtar kelimelerden sonra tek aralık verilerek İngilizce öze başlanmalıdır. Anahtar kelimeler, Türkçe ve İngilizce özlerin hemen altında yer almalı ve makalenin konusunu, kapsamını ve içeriğini en iyi şekilde gösteren, en az 3 veya en fazla 5 anahtar kelime verilmelidir.

3.1. Genişletilmiş Özet

Posseible Düşünme Dergisi 2018 Güz Sayısından itibaren, çeviriler hariç olmak üzere dergide yer alan tüm makaleleri İngilizce genişletilmiş özet ile birlikte yayınlama kararı almıştır. Genişletilmiş özet, makalelerin uluslararası düzeyde okunurluğunu ve alıntılanmasını kolaylaştıracak bir yöntemdir. Genişletilmiş özet, değerlendirilmek üzere gönderilmiş makalenin kelime sayısı bazında yüzde onu kadar olmalı, İngilizce dilinde yazılmalı ve makalenin sonuna eklenmelidir. Genişletilmiş özet, makalenin temel problemini, amacını, temel bulgularını / tespitlerini ve sonuç argümanlarını içermelidir.

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 bulunulan 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, virgülüne 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 anlaşılınsın, 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: Possible 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 "research and commentary articles" having a philosophical perspective or discussing, criticizing or explaining a contemporary notion, theory, concept or study as well as translations and book reviews contributing to the academic environment in Turkey. The official languages of Posseible Journal of Thinking are Turkish and English

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, policies or the academic ethics 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.

The copyright approval process of the articles that are to be send as "translations" shall be fulfilled by the translator(s) before and the written permission of the copyright holder concerning the copyright of the article or its translation and publismnt shall received. The related copyright or permission shall be provided with the text. "Posseible Journal of Thinking" does not hold a party about this subject matter.

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 written 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 unsend 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 2018 and some changes were applied. These rules have been applied since 2018-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 5000 words; as for book evaluations, 1200 words are the required word limit.



-Articles shall be written a word processing software which could save the document as *.doc and *.docx formats.

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.

3.1. Extended Abstract

Since Fall term, 2018, Possible Journal of Thinking has taken a decision for publishing the articles with an extended abstract in English, except for translations. An extended abstract is a way to ease readability and citation of articles at an international level. The extended abstract shall be about 10 percent of the total number of the words of article, be written in English, and be placed at the bottom of the article. This extended abstract has to contain the central issue, objects, detections and closing arguments of the article.

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 Paradigmali 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>